

بنیادهای فلسفی علوم انسانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۰/۱۸

مهدی عبدالهیی*

چکیده

در این مقاله ابتدا علوم انسانی به دو دسته نظری (توصیفی) و عملی (ارزشی) تقسیم شده‌اند. علوم انسانی نظری به دنبال شناخت و توصیف ساختی از ساخت‌های فردی، اجتماعی، عینی و اعتباری انسان‌اند؛ اما علوم ارزشی به دنبال ارائه نظام‌مند گزاره‌هایی جهت تنظیم رفتارهای انسانی می‌باشند.

در ادامه بر مبنای تحلیل فلسفی رفتارهای ارادی انسان، نقش هدف در علوم انسانی به تصویر کشیده می‌شود. بنا بر فلسفه اسلامی، انسان در رفتارهای ارادی خود «فاعل بالقصد» بوده، آنها را برای دستیابی به هدفی انجام می‌دهد. خواسته فاعل، رسیدن به هدفی خاص می‌باشد، اما از آنجا که هدف مزبور، بدون انجام فعلی به خصوص محقق نمی‌شود، شوق فراچنگ آوردن آن هدف (= علت غایی) سبب آن فعل می‌شود. بنابراین ارزش فعل ارادی، تابع ارزش هدف مترتب بر آن است.

بر این اساس، تأسیس علوم انسانی، مبتنی بر ترسیم هدف نهایی از وجود انسان و نیز اهداف میانی متناسب با آن است؛ اما ترسیم این اهداف، خود، مستلزم شناخت حقیقت وجود انسان است؛ تا ندانیم حقیقت انسان چیست، نمی‌توانیم بدانیم انسان چه باید بشود. اما انسان‌شناسی نیز به مثابه بحثی فلسفی، خود نیازمند مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است.

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نتیجه آنکه علوم انسانی کاربردی مبتنی بر علوم انسانی توصیفی و آنها نیز مبتنی بر انسان‌شناسی فلسفی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اند؛ از این رو ترمیم گزاره‌های علوم انسانی موجود یا تأسیس علوم انسانی اسلامی را باید از بنیادهای این علوم آغاز کرد.

واژگان کلیدی: 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 تو دانشگاه‌های خودمان و در بخش‌های مختلف اینها را تعلیم می‌دهیم؛ در حالی که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد.*

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، ص ۳-۴). به اعتقاد برخی، تعریف دقیق این علوم با کشیدن خط مرزی مشخص بین آنها کاری بیهوده است. این عبارات بی‌آنکه کاملاً مترادف یکدیگر باشند، تاحدودی به هم آمیخته‌اند. تعاریف ارائه‌شده برای این علوم، بیشتر نتیجه تقسیم کار دانشگاهی‌اند تا حاصل واژه‌پردازی‌های دقیق علمی. تقسیم کار دانشگاهی نیز بر حسب کشورها و کاربرد علوم تغییرپذیرند (دورتیه، ۱۳۸۲، ص ۱۷). هرچند برخی مثل ژولین فروند مفهوم «علوم انسانی» را بر دیگر مفاهیم ترجیح می‌دهند، 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، همان، ص 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 آن است. البته رشته‌های تخصصی و زیرتخصصی آنها به حدی متعددند که نمی‌توان فهرست مستوفایی از آنها به دست داد (همان، ص ۳). *ثولین 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 اشیا و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست (فروند، ۱۳۷۲، ص ۴).

البته این تعریف با توجه به اینکه علوم انسانی را منحصر به بررسی روابط انسانی کرده است، ناقص به نظر می‌رسد؛ زیرا حق آن است که علوم انسانی نظر به همه ابعاد وجودی انسان دارد و به تعبیر *دیلتای*، همه گزاره‌های علوم انسانی، ناظر به انسانیت یا واقعیت انسانی‌اند (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲).

ما در ادامه علوم انسانی را به دو دسته کلی تقسیم کرده، تعریفی از هر یک به دست خواهیم داد. شایان ذکر است که بنا بر کاربرد رایج، عنوان علوم انسانی تنها بر علوم انسانی تجربی اطلاق می‌شود، اما نگارنده به‌خصوص با تحلیلی که ارائه خواهد کرد، این عنوان را به معنای اعم، یعنی اعم از تجربی و عقلی، به کار برده است.

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.* وی فلسفه به معنای عام کلمه را که شامل همه علوم حقیقی می‌شد، بر دو دسته تقسیم کرد: «فلسفه نظری» که درباره آنچه خارج از اراده و رفتار انسان است، بحث می‌کند و

* نگارنده توجه دارد که *ارسطو* حکمت را بر سه بخش نظری، عملی و تولیدی تقسیم کرده است، اما از آنجا که حکمت تولیدی از سنخ دانش نیست، می‌توان گفت وی علوم را به دو دسته تقسیم کرده است (ر.ک: *ارسطو*، ۱۳۷۸، ص ۲۳۹، b ۱۰۲۵).

«فلسفه عملی» که موضوع بحث آن، اموری است که در دایره اراده و رفتار انسان تحقق می‌یابند. رهاورد به‌کارگیری 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 است. حکمت نظری، هدفی جز خود شناخت ندارد، اما علوم عملی تنها برای آن آموخته نمی‌شوند که چیزی به دانسته‌های ما افزون گردد، بلکه تحصیل آنها، با هدف کاربرد در تغییر و اصلاح انجام 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)، گزاره‌هایی‌اند که ساحتی از ساحت‌های وجودی انسان را توصیف کرده، تنها خبر از هست‌ها و نیست‌ها و صفات آنها 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 آنجاکه انسان، موجودی با ساحت‌های متعدد است، هر یک از علوم انسانی، از منظری خاص بدان نگرسته، بُعدی از ابعاد وجودی او را مورد نظر قرار می‌دهد. هر یک از علوم انسانی، از منظری خاص، ساحتی از ابعاد وجودی انسان را مطالعه می‌کنند. ما این دسته از علوم انسانی را «علوم انسانی توصیفی یا نظری» می‌نامیم. اما برخی از علوم انسانی برخلاف علوم انسانی توصیفی، به طور 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 می‌توانند ناظر به تنظیم رفتارهای ارادی

توسط خود شخص باشند- مثل اینکه گزاره‌های حقوقی و اخلاقی، گزاره‌هایی‌اند که شخص باید رفتارهای خود را بر وفق آنها تنظیم کند- به همین نحو ممکن است بایدها و نبایدها ناظر به اداره رفتارهای دیگران از سوی یک شخص یا نهاد باشد؛ برای مثال «مدیریت» علمی است که برای مدیریت رفتار انسانی، از دستاوردهای روان‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی تربیتی، جامعه‌شناسی و برخی دیگر از شاخه‌های علوم انسانی بهره می‌گیرد تا راهکارهایی برای مدیریت رفتار انسانی ارائه کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص 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؛ برای مثال، علمی همچون اخلاق هنجاری، حقوق و مدیریت بیانگر بایدها و نبایدهای رفتاری‌اند.

بنا بر آنچه گذشت، علوم انسانی را با توجه به دو دسته یادشده می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «علوم انسانی نظری به دنبال شناخت و توصیف ساحتی از ساحت‌های فردی، اجتماعی، عینی و اعتباری انسان‌اند، اما علوم ارزشی به دنبال ارائه نظام‌مند گزاره‌هایی جهت تنظیم رفتارهای انسانی در حوزه‌های متعدد می‌باشند» (همان، ۱۳۸۱، ص ۱۸).

نزاع در پیوند 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، به عنوان 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، به خصوص گزاره‌هایی که صورت انشائی، یعنی امر و نهی دارند، وجود داشته است 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 ساحتی از ساحت‌های جهان واقع را به تصویر کشیده، آن را توصیف می‌کنند، برخلاف گزاره‌های ارزشی که ناظر به بایدها و نبایدهای رفتاری انسان‌اند.

شاید بتوان هیوم 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 واقع‌اند 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 (Hume, 2009, pp.715-716).

تحلیل فرآیند شکل‌گیری افعال ارادی

فیلسوفان اسلامی در بحث 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 ارادی 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 می‌باشد؛ از این رو در ادامه به تحلیل فرآیند تحقق فعل ارادی توسط فاعل بالقصد می‌پردازیم.

فاعل بالقصد فاعلی است که صدور فعل از وی، 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؛ برای مثال انسان برای اینکه با اراده خود از جایی به جایی حرکت کند، باید انگیزه‌ای در او پدید آید (ر.ک: شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۵ / سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۱۸ / طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹-۱۹۰ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۱-۹۲).

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 مقدمیت آن 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 نبود 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، ص ۴۳۱).

نتیجه این تحلیل، آن است که فعل ارادی فاعل انسانی، همواره برای وی ارزش گیری 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 درست 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 خود 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 برای رسیدن به آن هدف برای وی مطرح نمی‌شود؛ اما اگر مطلوبیت آن هدف به بداهت یا با نظرورزی عقلی 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: در مرحله بعد، 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، تحقق‌پذیر نیست، سراغ فعل یا افعال یاد شده می‌رود؛ یعنی فعلی را که ممکن است وی را به آن هدف نزدیک کند، 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 به طور 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 پیوند 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 به گونه‌ای است که انجامش منتهی به آن مقصد شده، یا در راستای دستیابی به آن است، در این صورت:

۷. پیدایش انگیزه انجام آن فعل: وقتی انسان تصدیق کرد که فعل الف رابطه مثبتی با غایت مورد نظر 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 ارائه شده 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 نمی‌زنند. در یک کلام، مطلوبیت 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 کرد، وجود اهداف طولی و مترتب بر هم می‌باشد. 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 خود آن نیز مقدمه رسیدن به هدف سوم است و همین‌طور سلسله اهداف ادامه می‌یابد تا به هدف نهایی انسان منتهی شود. مثال برای بیان مقصود راهگشاست:

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 آن کارمند است یا آنکه حاضر شدن در مکان یادشده، مقدمه انجام فعل دیگری است؟ روشن است که حضور 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 سراغ فعل دوم می‌رویم: چرا او سوار مترو می‌شود؟ 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.

درباره سلسله اهداف طولی باید به دو نکته مهم توجه شود:

الف) همان‌طور که ارزش فعل ارادی به عنوان 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؛ چراکه هر مقدمه‌ای تابع نتیجه خود و برای نیل به آن می‌باشد. پس در سلسله اهداف طولی، ارزش هدف پیشین، تابع هدف پسین است.

ب) سلسله اهداف انسان در افعال ارادی در نهایت منتهی به یک هدف نهایی می‌شوند. توضیح آنکه در هر فعل ارادی، یک مطلوب نهایی وجود دارد که اگر افعال و اهداف طولی دیگری نیز در میان باشند، مقدمه دستیابی به آن هدف نهایی‌اند. در نتیجه بر پایه نکته اولی که گذشت، مطلوب بالذات و واقعی انسان، همان هدف نهایی است و افزون بر رفتارهای ارادی، خود اهداف قریب و میانی نیز تنها به جهت مقدمیت برای تحقق آن هدف نهایی، مطلوب انسان واقع می‌شوند؛ برای 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 کند تا بتواند با آن حقوق، وسایل زندگی و رفاه مادی را فراهم آورده، از تجهیزات و موادی که به وسیله این حقوق تهیه می‌کند، بهره‌مند شود. اگر چنین کارمندی را تصور کنیم، 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؛ به طوری که لذات مادی از اساس به هدف وی نباشد، 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 نجات از عذاب جهنم ابدی یا رسیدن به مقام قرب الهی باشد. در هر حال، فعلاً کاری به مصداق راستین این هدف نهایی نداریم؛ تنها بر این نکته تأکید داریم که در پس هر فعل ارادی، یک هدف نهایی نهفته است که اهداف میانی نیز در واقع همچون افعال ارادی، مقدمه دستیابی به آن مقصد نهایی‌اند.

حاصل آنکه اگر هدفی که از انجام یک فعل در نظر گرفته می‌شود، خود، 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 برسند؛ 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 تحلیل ارائه شده از چگونگی شکل‌گیری فعل ارادی انسان، 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 (غایت‌محور) باشند. در نتیجه ارزش‌گذاری افعال انسانی در این علوم، مبتنی بر ارزش غایت مترتب بر آن افعال است. به بیان دیگر، گزاره‌های ناظر به چگونگی رفتار، اعم از اینکه صورت انشائی (امر و نهی) یا اخباری (خوب و بد) داشته باشند، در حقیقت بیانگر رابطه‌ای واقعی، اعم از ایجابی، سلبی یا خنثا میان فعل اختیاری انسان و هدف مطلوب او می‌اند. ارزش هر رفتار اختیاری، تابع تأثیری است که در رسیدن انسان به غایت مورد نظر دارد؛ یعنی هر کاری به اندازه‌ای که در هدف مورد نظر مؤثر باشد، ارزشمند 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 خنثا خواهد داشت. بر این اساس، علوم انسانی ارزشی پیش از تجویز بایدها و نبایدهای رفتاری برای انسان، باید هدف یا اهداف خویش را تعیین کنند. 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 خط مشی رفتاری برای انسان‌اند، برای تبیین بایدها و نبایدهای رفتاری، به لحاظ منطقی ابتدا باید اهداف میانی و هدف نهایی از رفتارهای

انسانی را تعیین کنند. به بیان دیگر، علوم انسانی کاربردی، نیازمند تبیین کمال‌نهایی وجود انسان و اهداف متوسط هم‌نوا با آن می‌باشند.

از سوی دیگر، در هدف‌گذاری برای علوم انسانی کاربردی نباید از مسئله اهداف طولی غفلت کرد. هرچند کمال‌نهایی انسان، هدف‌نهایی وجود اوست که باید از طریق رفتارهای اختیاری بدان دست یابد، اما تنها برخی از رفتارهای ارادی به طور مستقیم با این هدف گره می‌خورند. بسیاری دیگر از رفتارهای فردی و اجتماعی مطرح در علوم انسانی‌اند که اهداف دیگری را دنبال می‌کنند. اینجاست که باید رابطه میان این اهداف با آن هدف‌نهایی تعریف‌شده سنجیده شود؛ اگر هدف مزبور در راستای آن هدف‌نهایی و مقدمه دستیابی به آن باشد، خود آن هدف و به‌تبع 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 نخست، تعیین هدف‌نهایی وجود انسان است؛ اما ترسیم این اهداف نیز تنها در سایه تبیین حقیقت انسان دست‌یافتنی است. اگر حقیقت انسان شناخته نشود، کمال‌نهایی واقعی وی و کمالات متوسط وجود وی نیز برای ما ناشناخته خواهند ماند. اگر علوم انسانی کاربردی به دنبال انسان‌سازی‌اند، ابتدا باید چیستی انسان و انسان‌ایدئال 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، ص ۲۲).

ابتدا باید حقیقت یک موجود به‌دقت شناخته شود تا بتوان هدفی برای آن در نظر گرفت؛ چراکه 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؛ هدف دانشمندشدن، 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 فاقد آن‌اند، ناقص‌ترند. بر این اساس کمالات هر موجودی، متناسب با ذات و حقیقت وجودی اوست. به همین جهت، هنگامی که صفت و امری وجودی را با اشیای مختلف می‌سنجیم، درمی‌یابیم که صفت مزبور نسبت به بعضی از موجودات کمال بوده، نسبت به موجودی دیگر نه‌تنها کمال نیست، بلکه موجب نقصان مرتبه وجودی آن نیز می‌شود و یا اینکه برخی از موجودات، استعداد واجدشدن پاره‌ای از کمالات را ندارند؛ مثلاً شیرینی برای بعضی از میوه‌ها چون گلابی و خربزه کمال است، ولی کمال برخی دیگر چون غوره، در ترش‌بودن است و شیرینی برای آن نقص به شمار می‌آید، یا اینکه ادراک عقلی، کمال انسان است؛ حال آنکه گیاه و حیوان استعداد واجدشدن آن را ندارند.

از سوی دیگر از آنجاکه هر موجود با مرتبه وجودی بالاتر، کمالات موجودات مراتب پایین‌تر را نیز واجد است، ممکن است امری با اینکه نسبت به یکی از ابعاد وجودی یک موجود، کمال آن به‌شمار می‌آید، در قیاس با حیثیت‌های دیگر یا در مجموع، نه‌تنها تکامل آن موجود نباشد، بلکه موجب تنازل آن گردد (ر.ک: عبدالمهی، ۱۳۹۰، فصل اول).

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

در اندیشه ادیان الهی، به‌ویژه اسلام و نیز در فلسفه‌های الهی، انسان، نه‌تنها 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 اوست؛ از این‌رو 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 مشتیهات این قوا، برای خود آن قوا و نیز برای بُعد حیوانی انسان، کمال است، برای حیثیت عقلی انسان که انسانیت او به آن است، نه‌تنها موجب کمال نیست، بلکه مستلزم بازماندن از کمال شایسته اوست. بر این اساس کمالاتی که برای انسان متصور است، به‌ویژه بالاترین

کمال وی، نزدیک شدن به خداوند متعال است.

اما در اندیشه مدرن غربی که تلقی متفاوتی از انسان بر آن حاکم است، با تفسیر متفاوتی از کمالات انسان مواجه‌ایم. اصالت انسان غربی، در واقع اصالت حیوانیت شهوت و غضب است. عقل نظری در ساحت وجود انسان غربی به محاق رفته است، اما عقل عملی او، به جای آنکه امیر شهوت و غضب بوده، انسان را به ملکه عدالت برساند تا راه برای تکامل انسانی هموار شود، بنده زرخیز شهوت و غضب شده است. انسان در این تلقی، به جای آنکه با تدبیر قوای حیوانی، سودای سربالا داشته، به فکر عروج باشد، هیچ‌گاه سر از آخور شهوت و غضب بیرون نمی‌کند؛ از این‌رو 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 این‌گونه باشد و هرگز نمی‌تواند دعوی هیچ مسئولیت دیگری را داشته باشد، به جز اینکه بنده و مطیع آنها باشد» (Hume, 2009, p.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 این‌جهانی باشد. همین زمین‌خاکی محدود، علایق ما را معین می‌سازد. بشنوید بر همین اساس است که نیچه، زرتشت را قهرمان خویش می‌گزیند که می‌گوید: «برادران، شما را سوگند می‌دهم که "به زمین وفادار مانید" و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای آبرزمینی سخن می‌گویند... اینان خوارشمارندگان زندگی‌اند» (نیچه، ۱۳۸۲، «الف»، ص 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، هرچه را که مانع تمتعات اوست، با غضب هرچه 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" نمی‌جوئیم. او را به میان حیوانات برگردانده‌ایم. ما او را نیرومندترین حیوان می‌دانیم؛ زیرا او حيله‌گرتريں آنهاست (همو، ۱۳۸۲، «ب»، ص ۳۸).

البته پست‌ترین حیوانات است؛ چراکه گستره‌ی ارضای شهوت و اعمال غضب در حیوانات، به علت عدم برخورداری آنها از عقل، همواره محدود بوده، در طول تاریخ دستخوش تحول نگردیده است؛ اما انسان با بهره‌گیری از قدرت تعقل، در هر دو حیطه‌ی ارضای شهوت و اعمال غضب به ابداع ابزارها و روش‌های به غایت متنوع و پیچیده اقدام کرده است.

نتیجه 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؛ اما اگر معتقد باشیم که انسان ساحتی والاتر از این امور دارد و موجودی است که افزون بر نیازهای حیوانی و گیاهی، دارای استعدادهای بلندی است، در این صورت، اهداف وجود وی نیز فراتر و عالی‌تر از اهداف حیوانی و گیاهی بوده، دستیابی به این اهداف، تکاملی در جهت انسانی او نخواهد بود.

اصلاً اگر انسان را موجود 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 فروگاسته خواهند شد. در این صورت علوم انسانی به مفهوم واقعی آن وجود نخواهند داشت. بر همین 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, p.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 گسترش یافته‌اند.

به گفته سولومون، فیلسوفان جنبش روشنگری و رمانتیک در دوران جدید تنها نظریه‌پردازان کنج کتابخانه‌ها نبودند، بلکه در صدد تغییر جهان بودند و تا حدودی به این مهم دست یافتند. این فیلسوفان بر این گمان بودند که جهان را تغییر خواهند داد و

گاهی نیز این کار را کردند. آنان در تلاش بودند خود مفهوم ما از «انسان بودن» را تغییر دهند (Solomon, 1990, p.4).

تصویر اندیشه مدرن از انسان، بر پایه بنیادهای فکری مدرنیسم، همچون خودبنیادانگاری، اومانیزم، 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 خود برای خویش تصمیم می‌گیرد. برآیند مبانی فکری اندیشه مدرن درباره انسان، حیوانی است که شهوت و غضب، بر مملکت وجود او حکم فرما بوده، عقل، ابزار تحصیل مشتهیات این دو حاکم است.

زنه‌گون تسلط تصویر ناسوتی از انسان در دوران مدرن را به‌خوبی ترسیم کرده است. به گفته وی همه برنامه تمدن مدرن در اومانیزم 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 ساحات مادی طبیعت بشری گردید (Guenon, 2004, p.17).

نتیجه بحث تا بدین جا آن شد که علوم انسانی نیازمند انسان‌شناسی است. راجر تریگ می‌گوید:

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 غیرآشکار 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 درباره طبیعت آدمی عمل می‌کنند (Trigg, 1999, p.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؛ برای نمونه آکویناس یک الهی‌دان، داروین یک زیست‌شناس، مارکس اقتصاددان سیاسی و فروید روان‌شناس است؛ اما از آنجاکه اندیشه‌ها دقیقاً به کنه وجود آدمی معطوف گردیده است، ناگزیر باید فلسفی باشد. آرای مربوط به طبیعت آدمی، ماهیتی فلسفی دارند؛ یعنی این دیدگاه‌ها نتیجه تحقیقات علوم تجربی نیستند، بلکه نظریاتی کلی‌اند که با استدلال‌های عقلانی به دست آمده‌اند (Ibid).

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 به شدت محل بحث است. آیا منظور از جامعه، چیزی بیش از درهم‌جوشی کنش فردی است. از منظر فردگرایان، نقش واقعیت اجتماعی، از آنجاکه 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 اختلاف نظر، بیشترین اهمیت را دارد. این بحث در مناقشات میان سوسیالیست‌ها، لیبرال‌ها و محافظه‌کاران، بحثی حیاتی است. تفوق اجتماع بر فرد، منظری است که می‌تواند به کمونیسم ختم شود؛ اما تمجید از فرد و اهمیت انتخاب و آزادی فردی، یک راست 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 آن‌گونه که می‌خواهیم باشد. از منظر پست‌مدرنیستی ساختارهای اجتماعی، صرف فرافکنی‌های جامعه ماست، بلکه خیالاتی ذهنی‌اند؛ یعنی صرفاً ایده‌هایی‌اند که ما را هدایت می‌کنند. پوزیتیویست‌ها در نقطه مقابل، واقعیت اجتماعی را به شرایط فردی و سپس به شرایط فیزیکی فرومی‌کاهند. در سوی دیگر، رئالیسم انتقادی، بر تأثیر متقابل افراد و ساختارهای

اجتماعی تأکید می‌کند (Trigg, 2004, pp.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 درباره 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 (Ibid, p.252).

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 درباره 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» (Ibid).

بدین ترتیب، 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 پرسش 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 متافیزیک‌اند. تلقی ما از حقیقت انسان به عنوان جزئی از گستره هستی، مبتنی بر نحوه

نگرش ما به کل هستی است. به بیان دیگر، فلسفه به عنوان هستی‌شناسی عقلی، از بنیان‌های نظری علوم انسانی می‌باشد.

برای عینی‌تر شدن بحث، تنها به ذکر مثالی بسنده کرده، بحث بیشتر را به مجال دیگری می‌سپاریم. بر اساس جهان‌بینی اسلامی و فلسفه الهی، هستی شامل دو گونه موجودات مادی و غیرمادی است که هستی‌بخش همه آنها خداوند متعال است. بر اساس این هستی‌شناسی، انسان نیز موجودی دوساحتی است که هویت حقیقی وی همان ساحت مجرد اوست؛ از این رو وجود وی منحصر به عالم مادی دنیا نبوده، پس از مرگ نیز در سرایی دیگر استمرار خواهد یافت. بر این 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، بر این 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؛ چراکه 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؛ برای 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 چارچوب جهان‌بینی الهی از آنجا که دنیا مقدمه آخرت است، تنها باید به عنوان یک گذرگاه بدان نگریسته، به قدر 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 بدانند، بی‌تردید انسان را نیز یک موجود مادی صرف خواهد دانست؛ در نتیجه تمامی ساحت‌های غیرمادی را نیز در وجود انسان انکار خواهد کرد. 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 بعد بی‌نهایت پیدا می‌کند. نتیجه بی‌کران‌دانستن 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 در سعادت و شقاوت ابدی را 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 بر اساس 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 جست‌وجو کرد. در این حوزه، پرسش‌هایی از این دست مطرح می‌شود که آیا معرفت‌های بشری واقع‌گراست یا ناواقع‌گرا؟ مطلق است یا نسبی؟ منابع و ابزارهای معرفتی انسان کدام‌اند؟ آیا معرفت انسان، محدود به معرفت حسی و تجربی است یا آنکه انسان از معرفت عقلی نیز برخوردار است؟ آیا ابزارهای متعارف معرفت، توان فراهم‌آوردن همه معرفت‌های مورد نیاز 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 (Pappas, 1998, v.3, p.371). کانون بحث در حوزه معرفت‌شناسی، خود معرفت بشری است؛ از این رو هرگونه موضع‌گیری در مسائل معرفت‌شناختی، نگرش ما به دانش‌های بشری را تحت تأثیر اساسی قرار می‌دهد.

در ادامه نوشتار به اختصار به خطوط کلی معرفت‌شناسی اسلامی و برخی نظریات رقیب اشاره می‌کنیم.

معرفت‌شناسی اسلامی به امکان معرفت مطلق به واقعیات عالم معتقد 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؛ آن‌هم 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.

در برابر این نظام معرفت‌شناختی، دیدگاه‌های رقیبی وجود دارند. شک‌گرایان، منکر امکان دستیابی انسان به معرفت مطابق با واقع‌اند که در تاریخ اندیشه مغرب‌زمین، همواره حضوری پررنگ داشته‌اند. مهم‌تر آنکه گرایش‌های شک‌گرایانه در دیدگاه‌های فلسفی معاصر، حضوری پنهان دارند. چارلز لندسمن می‌گوید:

امروزه حتی فیلسوفانی که رسماً در زمره شک‌گرایان به شمار نمی‌آیند، در عمل برای تثبیت ادعاهای خود از احتجاج‌هایی استفاده می‌کنند که خالی از گرایش‌های شک‌گرایانه نیست. نسبی‌گرایی، قراردادگرایی (Conventionalism)، ساخت‌گرایی (Structurism)، اصالت ذهن (Subjectivism)، ضدواقع‌گرایی (Anti-Realism) و پراگماتیسم نمونه‌هایی از این‌گونه گرایش‌ها را به دست می‌دهند (Landesman, 2002, p.viii).

به گفته ریچارد پاپکین، پست‌مدرنیسم، صورت نو و افراطی شک‌گرایی است که در نیمه دوم قرن حاضر پدید آمده، منکر هرگونه چارچوب 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 داوری کرد؛ اما معیاری که بتوان بر اساس آن از صدق و کذب آنها سخن راند، وجود ندارد (Popkin, 2006, v.9, p.59). اما طرفداران نسبیت‌انگاری معرفت‌شناختی، دستیابی به معرفت مطلق را انکار کرده، همه ادراکات انسان‌ها را، به رغم تعارض‌هایشان، صادق می‌دانند. بر مبنای نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی، انسان و ذهن او، معیار معرفت است. دانسته‌های ما انسان‌ها همواره بر اساس فرهنگ‌ها، گروه‌های اجتماعی، دوره‌های تاریخی یا حتی افراد متفاوت می‌شوند و هیچ تلاشی توان فیصله‌دادن به این اختلافات را ندارد. بر این اساس، صدق باورها نسبی بوده، بر پایه نگرش شخصی، روی کردها و دیگر ویژگی‌های فردی-اجتماعی افراد و به طور کلی بر اساس زمینه‌های مفهومی، تاریخی و فرهنگی افراد تعیین می‌شوند (Baghramian, 2004, p.92).

معرفت‌شناسی اسلامی در معیار ثبوتی صدق به نظریه مطابقت (Correspondence Theory) معتقد است که بر اساس آن، یک گزاره تنها در صورتی صادق است که مطابق با واقع باشد (Devitt, 1996, p.27/ Alston, 1996, p.5). بیشتر متفکران دوران جدید مغرب‌زمین نیز از تئوری مطابقت دفاع کرده‌اند؛ اما در دوران معاصر، برخی معرفت‌شناسان مغرب‌زمین، همچون اتونویریات و کارل همپل نظریه انسجام‌گرایی و برخی دیگر چون چارلز پیرس، ویلیام جیمز، جان دیویی و شیلبر نظریه عمل‌گرایی را درباره چیستی صدق مطرح کردند (جهت اطلاع بیشتر ر.ک: شریفی، ۱۳۸۷، صص ۲۵-۲۶ و ۶۰-۷۳ عارفی، ۱۳۸۸، صص ۲۰۳-۲۱۷/ حسین‌زاده، ۱۳۸۵، صص ۱۱۳-۱۲۹).

اما در مسئله معیار اثباتی صدق، فیلسوفان اسلامی به مبنای گروهی برهانی مبتنی بر بدیهیات معتقدند. طبق این دیدگاه، ساختار نظام باور موجه، دو بخش دارد: بخش شالوده و پایه (Foundation) و بخش روبنا (Superstructure)؛ به گونه‌ای که روبنای ساختمان بشری، به وسیله بخش نخست توجیه می‌شود، ولی عکس آن صادق نیست (Dancy, 2010, p.382). اما در مغرب‌زمین در خلال چند دهه گذشته، هیچ صورتی از مبنای معرفت‌شناختی مقبولیت عام ندارد، بلکه مبنای گروهی معرفت‌شناختی به کلی کنار گذاشته شده، حامیان آن در مقابل آثار ویتنگشتاین، کواین، سلازر، رشر، هارمان، لور و دیگران در موضع انفعال قرار گرفته‌اند (Sosa, 2008, p.153).

نظریه انسجام‌گروی، رقیب اصلی مبنایگروی است. انسجام‌گرایان منکر وجود باورهای پایه‌اند. به اعتقاد ایشان، بنیان‌های معرفتی مورد ادعای مبنایگرایان سستی ناممکن است. این دسته مدعی‌اند تمامی باورهای موجه، توجیهشان را از رابطه انسجامی موجود در شبکه‌ای از باورها می‌گیرند (Conee & Feldman, 2006, v.3, p.272).

اینک که نگاهی گذرا به نگرش‌های متفاوت در معرفت‌شناسی انداختیم، باید یادآوری کنیم که نتیجه اختلاف رأی در هر یک از مسائل نامبرده، در دیگر علوم از جمله علوم انسانی ظاهر می‌شود؛ یعنی هرگونه اتخاذ رأی درباره معرفت بشری، در معرفت‌های ما به انسان تأثیر دارند. پیش از این در بحث رفتارگرایی مشاهده کردیم 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 پست مدرنیسم به جهت نسبیّت معرفتی حاکم بر نگرش پست مدرنیستی، منکر سرشت مشترک میان همه انسان‌ها و منکر امکان نظام‌های شناختی مطلق درباره انسان‌اند. مکاتب پراگماتیستی دست از شناخت واقعیت شسته، گزاره‌هایی را که در مقام عمل سودمند باشند، حقیقی به شمار می‌آورند؛ در حالی که بنا بر نظریه مطابقت با واقع، حقیقت والاتر از سودمندی است.

الگوی تأسیس علوم انسانی

با توجه به آنچه گذشت، علوم انسانی در یک رتبه نبوده، برخی بسان ریشه و بنیاد بعضی دیگر به شمار می‌آیند؛ چراکه علوم انسانی ارزشی و کاربردی در ارائه توصیه‌های رفتاری و عرضه نظام ارزشی خود مبتنی بر علوم انسانی توصیفی‌اند؛ اما علوم نظری تجربی، خود، نیازمند انسان‌شناسی فلسفی‌اند. 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.

بر این اساس می‌توان گفت: علوم انسانی مبتنی بر سه دسته مبادی تصدیقی‌اند که عبارتند از: مبانی معرفت‌شناختی، مبانی هستی‌شناختی و مبانی انسان‌شناختی. بر

این اساس، گزاره‌های ارزشی برآمده در علوم انسانی کاربردی، محصول این سه دسته از مبادی تصدیقی‌اند؛ از این رو هرگونه نظریه‌پردازی در یکی از این سه حوزه، در علوم انسانی مبتنی بر این بنیادها ظهور خواهد یافت. بنابراین فرآیند منطقی شکل‌گیری علوم انسانی از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی شروع شده،* به انسان‌شناسی توصیفی، سپس انسان‌سازی ارزشی با نظر به نتایج فردی و اجتماعی افعال انسانی منتهی می‌شود.



تذکر این نکته نیز سودمند است که توجه به بنیادهای فلسفی علوم انسانی، کم و بیش در کلام برخی اندیشمندان دیگر نیز به اجمال آمده است. دکارت در نامه‌اش به پیکو، مترجم فرانسوی اصول فلسفه نوشته بود: «کل فلسفه به مثابه درختی است که

* گفتنی است طبق آنچه در متن آمده است، مسائل انسان‌شناسی بی‌تردید و بدون استثنا بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مبتنی‌اند؛ اما در پیوند میان مسائل معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی بحث‌هایی وجود دارد؛ از قبیل آنکه آیا هیچ‌یک از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به طور 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: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۱-۲۴ / مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۶۰).

ریشه‌های آن مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات و شاخه‌های آن سایر علوم‌اند»
(Descartes, 1993, p.186).

نتیجه‌گیری

تحلیل فرآیند شکل‌گیری رفتارهای ارادی، ما را بدین نتیجه رساند که افعال ارادی انسان همواره برای دستیابی به یک هدف انجام می‌گیرند. بر این 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 کرد. اما ترسیم اهداف رفتاری خود متوقف بر تعیین هدف و کمال‌نهایی وجود انسان است که آن‌هم 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.

بر این اساس در مواجهه با علوم انسانی موجود، باید از سطح ظاهر آنها عبور کرده، به بنیان‌های فلسفی آنها پی ببریم. 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، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفی را که در مسائل آن علم نقش دارند، تشخیص داده، موضع خود را درباره آن مشخص کنیم، سپس بر پایه این مبانی به تدوین آن شاخه خاص از علوم انسانی اقدام کنیم.

منابع و مأخذ

۱. آربلاستر، آنتونی؛ ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب؛ ترجمه عباس مخبر؛ چ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۷.
۲. ارسطو؛ مابعدالطبیعه (متافیزیک)؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ چ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن)؛ ج ۱۳، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا؛ چ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۴. حسین زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر؛ چ دوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۵.
۵. دورتیه، ژان فرانسوا؛ علوم انسانی، گستره شناخت‌ها؛ ترجمه مرتضی کتبی و دیگران؛ چ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۶. دیلتای، ویلهلم؛ شکل جهان تاریخی در علوم انسانی؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ چ اول، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۹.
۷. السبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومه؛ تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی؛ ط الأولى، قم: نشر ناب، ۱۴۲۲ق.
۸. سولومون، رابرت ک.؛ فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم؛ طلوع و افول خود؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ چ اول، تهران: قصیده، ۱۳۷۹.
۹. شریفی، احمدحسین؛ خوب چیست؟ بد کدام است؟؛ چ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۸.
۱۰. —؛ معیار ثبوتی صدق قضایا؛ چ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۷.

۱۱. الشیرازی، صدرالدین محمد؛ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*؛ ط الخامسة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۲. الطباطبائی، محمدحسین؛ *نهاية الحكمة؛ صححها و علقها غلامرضا الفیاضی*؛ قم: ط الأولى، مرکز إصدارات مؤسسة الإمام الخمينی للتعليم و البحث، ۱۳۸۵.
۱۳. عارفی، عباس؛ *مطابقت صور ذهنی با خارج*: پژوهشی درباره رئالیسم معرفت‌شناختی و ارزش‌شناخت؛ چ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۴. عبداللهی، مهدی؛ *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از منظر فیلسوفان اسلامی*؛ چ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۹۰.
۱۵. فروند، ژولین؛ *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*؛ ترجمه علی محمد کاردان؛ چ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۱۶. محمدتقی مصباح یزدی؛ *آموزش فلسفه*؛ چ هفتم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶.
۱۷. —؛ *به سوی خودسازی*؛ نگارش کریم سبحانی؛ چ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۰.
۱۸. —؛ *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*؛ تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر؛ چ سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، ۱۳۸۱.
۱۹. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم*؛ ج ۶، چ دوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۲۰. نیچه، فریدریش ویلهلم؛ *دجال*؛ ترجمه عبدالعلی دستغیب؛ چ نوزدهم، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۸۲، الف.
۲۱. —؛ *چنین گفت زرتشت*: کتابی برای همه کس و هیچ کس؛ ترجمه داریوش آشوری؛ چ نوزدهم، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۸۲ب.
۲۲. هیر، ویلیام و جان پی. پرتلی؛ *فلسفه تعلیم و تربیت*؛ ترجمه و نگارش سعید بهشتی؛ چ اول، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴.

23. William P. Alston; **A Realist Conception of Truth**; New York, Cornell University Press, 1st, 1996.
24. Baghramian, Maria; **Relativism: The Problems of Philosophy**; London, Routledge, 2004.
25. Conee, Earl and Richard Feldman; “Epistemology”; in **The Encyclopedia of Philosophy**, 2nd ed, Donald M. Borchert (ed.), New York, Macmillan Publishing, Vol.3, 2006.
26. Chambliss, Joseph James; “History of Philosophy of Education”; in **Philosophy of Education, An Encyclopedia**, Joseph James Chambliss (ed.), New York, Garland Publishing, 1996.
27. Dancy, Jonathan and Others (eds.); **A Companion To Epistemology**; 2nd ed., Oxford, Wiley-Blackwell Publishers, 2010.
28. Devitt, Michael; **Realism and Truth**; p.27; William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, New York, Cornell University Press, 1st, 1996.
29. Descartes, Rene; **Principles of Philosophy**; in: *The philosophical Writings of Rene Descartes*, Vol. 1, Trans: John Cottingham and others; Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
30. Guenon, Rene; **The Crisis of The Modern World**; Translators: Marco Pallis, Arthur Osborne & Richard C. Nicholson, Hillsdale NY, Sophia Perennia, 2004.
31. Hume, David; **A Treatise of Human Nature**: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects; The Floating Press, 2009.
32. Landesman, Charles; **Skepticism: The Central Issues**, Oxford;

Blackwell publishing, 2002.

33. Pappas, George S.; “History of Epistemology”; in **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Edward Craig (ed.), London: Routledge, V.3, 1998.
34. Popkin, Richard; “History of Skepticism”; in **The Encyclopedia of Philosophy**, 2nd ed, Donald M. Borchert (ed.), New York, Macmillan Publishing, v.9, 2006.
35. Solomon, Robert C.; **Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self**; Oxford, Oxford University Press, 1990.
36. Sosa, Ernest; “The Raft and the Pyramid”; in **Epistemology: An Anthology**, Ernest Sosa & others (eds.), Malden, Blackwell Publishing Ltd, 2nd ed, 2008.
37. Trigg, Roger; **Ideas of Human Nature: An Historical Introduction**; Malden, Blackwell Publishers Ltd, 1999.
38. ———; *Understanding social Science*, Malden, Blackwell Publishers Ltd, 2^{ed} ed, 2004.
39. Wilson, Edward O.; **Consilience: The Unity of Knowledge**; New York, Alfred A. Knopf, 1998.