



A study of the anthropology of modern science based on the interpretive views of Allamah Misbah Yazdi

SeyedAli Hasani Aomli ^{a*}

^a Associate Professor of Religions Department, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran seyedali5@gmail.com

KEYWORDS

Fundamentals of Anthropology,
Modern Science,
Misbah Yazdi,
Quranic Knowledge

ABSTRACT

The new Western civilization has successfully traversed the realms of both human and cosmic existence through the advancements of modern science, encompassing natural and human sciences. The human sciences, functioning as the framework of this new Western civilization, are grounded in distinct epistemological, ontological, anthropological, and axiological foundations. Embracing this civilization—and by extension, these sciences—demands an acceptance of these underlying principles. This raises a pivotal question: Can the human sciences be adopted in conjunction with these foundations? This research employs a descriptive-analytical approach to address this inquiry from a Qur'anic perspective, drawing on the interpretative insights of one of the prominent contemporary interpreters, Allameh Misbah Yazdi. Initially, the study identifies the anthropological foundations of modern science and subsequently examines these foundations in light of Allameh Misbah Yazdi's interpretations. The findings reveal that all anthropological foundations of modern science—including naturalism, the negation of higher purposes, anthropocentrism, individualism, mechanistic views of humanity, and the commodification of human beings—are incompatible with the teachings of the Qur'an as interpreted by Allameh Misbah Yazdi and present numerous conceptual shortcomings.



* Corresponding author: E-mail address: seyedali5@gmail.com

DOI: 10.22034/RTMR.2025.2052259.1090

Received: 2024/10/6 ; Received in revised form: 2024/11/10; Accepted: 2024/12/18

Article type: Research Paper

©Author





بررسی انسان‌شناسی علم مدرن بر اساس دیدگاه‌های تفسیری علامه مصباح یزدی «ره»

سید علی حسنی آملی^{الف*}

^{الف} دانشیار گروه ادیان موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ایران seyedali5@gmail.com

واژگان کلیدی	چکیده
مبانی انسان‌شناسی، علم مدرن، مصباح یزدی، معارف قرآن.	تمدن جدید غربی با کمک علم مدرن-اعم از علوم طبیعی و علوم انسانی-توانسته است آدم و عالم را درنوردد و دنیای جدیدی برای انسان رقم بزند. علوم انسانی به‌عنوان نرم‌افزار تمدن جدید غربی دارای بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خاص به خود است. لازمه‌ی پذیرش این تمدن و به‌تبع آن این علوم تن دادن به این مبانی است. آیا می‌توان علوم انسانی را همراه با این مبانی پذیرفت؟ این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی در صد پاسخ‌گویی به این پرسش از منظر قرآنی بر اساس اندیشه‌ی تفسیری یکی از مفسران مطرح عصر حاضر-علامه مصباح یزدی-است. بر این اساس ابتدا به شناسایی مبانی انسان‌شناختی علم مدرن و در ادامه به بررسی آن بر اساس دیدگاه‌های تفسیری علامه مصباح یزدی «ره» پرداخته شده است. نتایج حاصله حکایت از آن دارد همه مبانی انسان‌شناختی علم مدرن که شامل طبیعت‌گرایی، نفی اهداف و غایت عالی، انسان‌محوری، فردمحوری، ماشینی‌انگاری و شیء‌وارگی انسان است، بر اساس آیات قرآن بر مبنای تفسیر علامه مصباح یزدی قابلیت پذیرش ندارند و دچار اشکالات متعدد می‌باشند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۱۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۸	

مقدمه

یکی از عناصر اصلی تمدن جدید غربی، علم مدرن است. در میان فیلسوفان علم معمول است که بگویند علم بر پیش‌فرض‌های معینی بنا شده است و این پیش‌فرض‌ها کل مشغله علمی را شکل می‌دهند و در کنار یکدیگر تصویری از خصایص اساسی جهان به دست می‌دهند که علم در چارچوب آن تصویر عمل می‌کند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۳۸۳) براین اساس، علم مدرن از جمله علوم انسانی جدید، دارای جهان‌بینی خاص به خود است؛ یعنی دارای مبانی و پیش‌فرض‌هایی در زمینه معرفت، هستی، انسان و ارزش‌ها است. از سوی دیگر، برای ایجاد تمدن نوین اسلامی لازم است چاره‌ای جز تولید علوم انسانی اسلامی نیست. اما پرسش مهمی در این زمینه این است که چرا باید به تولید علوم انسانی اسلامی دست بزنیم و چرا نباید علم مدرن از جمله علوم انسانی موجود را با همه اقتضات و پیامدهایش بپذیریم. در پاسخ به این پرسش به صورت کلی گفته می‌شود که علم مدرن غربی علاوه بر نقص و اشکالات روبنایی، دارای بنیان‌های غیرقابل‌پذیرش است؛ یعنی علم مدرن (از جمله علوم انسانی) دارای پیش‌فرض‌ها و مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خاص خود است که از نظر

علمی قابلیت پذیرش ندارند. اما کمتر نویسندگان به صورت مستقل به بررسی این مبانی و پیش‌فرض‌ها پرداخته‌اند. در این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی ابتدا به نقد و بررسی مبانی انسان‌شناختی علم مدرن و نقد و بررسی آن از منظر علامه مصباح یزدی بر اساس مجموعه تفسیری موضوعی معارف قرآن، پرداخته می‌شود. براین اساس سؤال اصلی این تحقیق این است که از منظر علامه مصباح یزدی چه نقدهایی بر مبانی انسان‌شناختی علم مدرن وارد است؟

برای دستیابی به پاسخ، لازم است ابتدا به مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی علم مدرن پرداخته شود و در ادامه به بررسی آن از منظر تفسیری علامه مصباح یزدی می‌پردازیم.

در رابطه با پیشینه خاص این تحقیق دو مقاله با عناوین «ویژگی‌های علم مدرن با تأکید بر علوم انسانی» و «صورت‌بندی مدرنیته و پسامدرنیسم: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی» در دسترس است. در مقاله نخست نویسنده بدون مشخص کردن حوزه ویژگی‌ها، عناصری چون عقل‌گرایی افراطی، سلطه شناخت حسی و تجربی، ماده‌گرایی و دنیاگرایی، بی-توجهی به غایت هستی، مهمل خواندن گزاره‌های دینی و فلسفی و جدایی دانش از ارزش را به‌عنوان ویژگی‌های علم مدرن بر می‌شمرد. همچنان که پیدا است نویسنده درصدد بیان مستقیم مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی علم مدرن نمی‌باشد. در مقاله دوم نیز نویسنده محترم با تأکید بر ویژگی‌هایی چون خودمختاری، فاعلیت و سوژگی و امثال آن به دیدگاه‌هایی در انسان‌شناسی مدرن اشاره می‌کند، بدون اینکه به مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی علم مدرن بپردازد.

علم مدرن

کلمه مدرن و مشتقات آن از کلمه لاتین «Modus» به معنای «اندازه‌گیری» و در مقام ارزیابی زمان، به معنای «هم‌اینک» گرفته شده است. همه صورت‌های بعدی واژه مدرن از همین کلمه و کلمه متأخر و مشتق لاتین «Mondernus» اخذ شده‌اند (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص ۴۴؛ کهن، ۱۳۸۱، ص ۱۱).

کاسیدوروس (Cassidorus) برای اولین بار این واژه را در قرن ششم به کار گرفت تا دوران خود را از دوران نویسندگان متقدم رومی یا دوران متألهان دوره آباء تمیز دهد. واژه «Modernitas» در قرن دوازدهم برای متمایز کردن آن دوران‌ها از دوران‌های گذشته استفاده شد. کمی بعد این کلمه رفته‌رفته به گفتار عمومی راه یافت. دانتی کلمه ایتالیایی «Modern» را در حدود سال ۱۳۰۰م به کار گرفت و نیکولاس اهل اُرشم (Nicolas of Oreme) به سال ۱۳۶۱م از واژه فرانسوی «Moderne» استفاده کرد؛ اما این کلمه تا پیش از سال ۱۴۶۰م برای متمایز کردن «دوران باستان» از «دوران مدرن» به کار گرفته نمی‌شد. کلمه انگلیسی «Modern» در ارجاع به دوران‌های مدرن، اولین بار در سال ۱۵۸۵م استفاده شد و واژه «مدرنیته» تا پیش از سال ۱۶۲۷ به کار برده نمی‌شد (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص ۴۴). همان‌طور که بیان شد کلمه «مدرن» در معنایی امروزی عملاً تا پیش از قرن شانزدهم کاربردی نداشت و از آن زمان به بعد صرفاً نوعی سبک هنری بود. در واقع تنها در قرن هفدهم بود که اولین بار گئورگ هورن (George Horn) (۱۶۶۶م) و سپس مهم‌تر از او کریستوفوس سلاریوس (Christophus callarius) (۱۶۹۶م)، تاریخ جهانی را در قالب سه‌بخشی توصیف کردند که بر طبق آن دوران باستان تا زمان کنستانتین، و قرون وسطا تا زمان امپراتوری روم شرقی ادامه یافت و تاریخ جدید (Historia Nova) در قرن شانزدهم آغاز می‌شد. (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص ۴۷)

مدرن خواندن علم به این سبب است که هنگام تکون علم مدرن، در علوم رایج قرون وسطا و پیش از آن، به لحاظ روش، غایت و شاخصه‌های مهم، تغییراتی رخ داد که ماهیت این علم را از آنچه در گذشته بود، متمایز کرد. به همین جهت، علمی که تفاوت اساسی با علوم پیش از خود داشت، علم مدرن نامیده شد. در غرب از این علم با اصطلاح Science یا Modern Science یاد می‌شود.

علم مدرن مجموعه‌ای از دانش‌ها و روش‌های علمی است که بر اساس مشاهده، آزمایش و استدلال منطقی به اثبات مسائل خود می‌پردازد. مراد از اثبات کردن، اثبات در بوته آزمایش است. شناخت علمی شناختی است که از بوته آزمایش گذشته است و نظریه‌های علمی از واقعیت‌هایی به دست می‌آید که از مشاهده و تجربه حاصل شده است (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۹). از این رو علم مدرن بر مبنای روش علمی شکل گرفته که شامل مراحل مختلفی مانند فرضیه‌سازی، آزمایش، جمع‌آوری داده‌ها و تحلیل نتایج است و به اثبات

بدون شک تبلور علم مدرن از قرن هفدهم میلادی همراه با انقلاب علمی گالیله، هاروی، هابز، دکارت، بویل، لایبنیتس و نیوتن بوده است (کهنون، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

انسان‌شناسی علم مدرن

فهم علم مدرن از انسان در چارچوب جهان‌بینی جدید معنی و مفهوم پیدا می‌کند؛ یعنی دیدگاه علم مدرن از انسان، فارغ و جدا از هستی‌شناسی و جهان‌شناسی علم جدید نمی‌باشد؛ بلکه تابعی از آن است. از جمله مبانی هستی‌شناختی علم مدرن، طبیعت‌گرایی، تلقی مکانیکی از طبیعت و جهان، نفی غایت و حکمت از جهان است. (حسنی آملی، ۱۴۰۲، ص ۴۱-۵۰) فهم علم مدرن از انسان نیز بر اساس همین مبانی صورت گرفته است و در چارچوب همین معانی و مبانی معنی و مفهوم پیدا می‌کند. با این مقدمه به اصول انسان‌شناسی علم جدید می‌پردازیم:

طبیعت‌گرایی در انسان

با توجه به دیدگاه هستی‌شناسانه علم جدید که همه هستی را خلاصه در طبیعت و ماده می‌کند، (داوس، ۲۰۰۹، ص ۴-۵). در رابطه با انسان نیز علم جدید چنین اصلی جاری می‌داند و این امر در عصر جدید محور بحث فلسفی شده و سنت فکری و انسان‌شناختی خاصی را پدید آورده است که تا به امروز پابرجاست.

باور به اینکه همه آنچه وجود دارد همان طبیعت است و چیزی ورای این طبیعت وجود ندارد، به تعبیر دیگر باور به اینکه چیزی جز طبیعت و نیروهای طبیعی نیست و در جهان چیزی جز نیروهای طبیعی و قوانین آن دست‌اندرکار نبوده و ماورای جهان طبیعت وجود ندارد، باوری طبیعت‌گرایانه است. (هات، ۱۳۹۹، ص ۱۵)

بر همین اساس فویر باخ متافیزیک را به جای اینکه حقیقتی درباره جهان بداند، آن را بازتاب احساسات درونی انسان می‌داند (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۸۵) و نیچه نیز خدا را مرده می‌پندارد (نیچه، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱) و درصدد است بنیادهای زندگی را از نو درآفکند و هدف زندگی را صرفاً بر محور انسانیت تنظیم کند. (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۱۳۲-۱۳۳) راسل نیز تأکید داشت که خدا وجود ندارد و تصور خدا فی‌نفسه متناقض است (همان، ص ۱۳۵) و اسکینر نیز برای اعتقاد به خدا مبنای علمی سراغ ندارد. (همان، ص ۱۵۴)

به همین دلیل است که مخلوقیت انسان نفی می‌شود؛ چنانکه فروید انسان را محصول تکامل طبیعی و تابع قوانین فیزیک و شیمی می‌داند. (همان، ص ۱۱۰) پل تیری دهولباخ نیز انسان را محصول قانونمندی‌های طبیعی «ماده و حرکت» می‌داند و این اصل را هم در مورد احساس‌ها و تجربه‌های فیزیکی و فیزیولوژیکی انسان و هم در مورد اندیشه، ارزش‌گذاری‌ها و افعال روانی و اخلاقی صادق می‌داند. (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۷۲) او تأکید می‌کند که انسان باید خود را از قید همه بت‌ها و از قید اوهام مربوط به علت اولیه امور آزاد کند، زیرا فقط با این کار انسان می‌تواند امور جهان را مطابق اندیشه‌های خودش نظم و ترتیب بدهد. تاکنون اعتقاد به روح که منشأ دینی دارد، مانع از آن بوده است که انسان با آزادی حقیقی به تنظیم دستگاه سیاسی بپردازد. مفاهیم خدا، آزادی و جاودانگی باید یک‌بار برای همیشه از بیخ کنده شوند. (کاسیرر، ۱۳۷۲، ص ۱۱۵) نظیر همین خط استدلال را در «انسان ماشین» اثر لامتری هم می‌توان دید: جهان روز خوش نخواهد دید مگر وقتی که از خداپرستی دست بردارد. (همان) فویرباخ نه تنها مخلوقیت انسان و خالقیت خدا را نفی می‌کند، بلکه این قاعده را برعکس می‌کند و اعلام می‌کند که این خدا

نیست که انسان را به صورتش خلق کرده است، بلکه این انسان است که خدا را به صورتش خلق می‌کند، یعنی خدای متناسب با خود را می‌آفریند. (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۵۹).

با فرض طبیعت‌گرایی و ماده‌انگاری انسان، دیگر جایی برای دوگانه‌گرایی (روح-بدن) در انسان باقی نمی‌ماند و همه هستی انسان خلاصه در بدن مادی می‌شود. (تورن، ۱۳۸۰، ص ۳۳) چنانکه فروید هرگونه طرحی درباره دوگانه‌گرایی در انسان را رد می‌کند. (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱-۱۱۲) اسکینر نیز هرگونه ثنویت متافیزیکی درباره ماهیت انسان را رد می‌کند و تنها راه رسیدن به نظریه‌ای درباره ماهیت انسان را مطالعه تجربی رفتار آدمی می‌داند. (همان، ص ۱۵۴) نیچه نیز بر نفی روح تأکید دارد و آن را «اصل به خطر اندازنده زندگی، بدنام کننده زندگی و انکار زندگی» می‌داند. (نیچه، ۱۳۷۸، ص ۴۶۷) آگوست کنت وجود هرگونه نفس مجرد را نفی می‌کند و از نظر او کارکردهایی که به نفس نسبت داده می‌شود و در واقع کارکردهای مختلف مغز است. (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۳۹) توماس هابز از تصور روح غیرمادی که بتواند جدا از جسم وجود داشته باشد، انتقاد می‌کند. او فرض وجود روح را فریبی بیش نمی‌داند. (راسل، ۱۳۷۳، ص ۷۵۸) برای او انسان جسمی زنده است. جسم و انسان نام یک چیزاند. (تریگ، ۱۳۸۹، ص ۶۹) جان لاک نیز تأکید می‌کند از آنجایی که تمامی تصورات یا مفاهیم ما باید از تجربه برآیند، موضوعات مربوط به ماهیت روح ناگزیر ورای شناخت ما است. او معتقد بود که این امور اعتقادی و احتمالی‌اند. (همان، ص ۸۸)

خلاصه آنکه در انسان‌شناسی علمی، طبیعت‌گرایی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است که نتیجه آن در انسان‌شناسی نفی روح از انسان و خلاصه شدن انسان در بعد مادی است.

نفی اهداف و غایت عالی (غایات الهی) از انسان و تعیین اهداف پست برای او

با توجه به سریان طبیعت‌گرایی در انسان، دیگر اهداف عالی و الهی چون دستیابی به سعادت و خوشبختی در سایه ورود به بهشت و امثال آن در دنیای دیگر، معنایی نخواهد داشت. در نتیجه دیگر اعتقاد به جهانی دیگر به نام معاد و قیامت در کار نخواهد بود. (آرتور، ۱۳۶۹، ص ۱۴-۱۵) بر همین اساس هم افرادی چون توماس هابز، (تریگ، ۱۳۸۹، ص ۷۲) مارکس (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۹۲)، نیچه (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۵۸-۵۹ و ۶۴-۶۷ و ۶۸) و دیگران بر نفی آن تأکید می‌کنند.

حتی بالاتر از این، در تفکر جدید، تصویر هدف نهایی هم مورد انکار می‌باشد. راسل در این رابطه معتقد است، جهانی که علم امروز بر فاهمه ما عرضه می‌دارد از این هم بی‌هدف‌تر و بی‌معناتر است. از این پس برای آرمان‌های خود، اگر جایی می‌جوئیم باید در همین جهان باشد. (آرتور، ۱۳۶۹، ص ۱۳) آدمی فرزند علل کوری است که نسبت به غایت خویش هیچ آگاهی ندارد. تگن آدمی، رشدهایش، امیدها و هراس‌هایش، عشق و اعتقاداتش همه محصول برخورد اتفاقی اتم‌هایند. (همان، ص ۱۳-۱۴) بر همین اساس او معتقد است آخرتی در کار نیست. (همان، ص ۱۴-۱۵) سارتر در این رابطه معتقد است وجود انسان بدون دلیل است و سببی برای وجود او در دست نیست. (سارتر، ۱۳۴۸، ص ۱۹۱) زندگی انسان معنی و هدف نهایی ندارد، به این اعتبار، زندگی چیز مسخره‌ای است و ما آدم‌ها اسیر و سرگردان هستیم که باید به‌طور کامل مراقب خود باشیم. به تعبیر دیگر از نظر سارتر وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست، ما برای هیچ هدفی خلق نشده‌ایم، نه به‌وسیله خدا و نه تکامل و نه چیز دیگر. ما فقط متوجه می‌شویم که وجود داریم و در این صورت باید تصمیم بگیریم که از خود چه چیزی بسازیم. (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵) نیچه نیز در این رابطه تأکید می‌کند که هیچ خالق مهربانی که منشأ معنا باشد نمی‌تواند به اندیشه درآید و هیچ هدف کیهانی نیز وجود ندارد. (تریگ، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴) جورج گلیورد سیمپسون^۱ که یک زیست‌شناس تکاملی است در کتاب «معنای تکامل» گوید «انسان محصول فرایندی بی‌هدف و سراسر مادی است که منظورش پیدایش چنین موجودی نبوده است. قرار نبود که او

^۱. George Gaylord Simpson.

طبق برنامه‌ای پدید آید.» (هات، ۱۳۹۹، ص ۳۰). لارنس کراوس^۲ در کتاب «گیتی برآمده از هیچ» به صراحت می‌گوید که نگرش طبیعت‌گرایانه به کیهان‌شناسی، گیتی را از نیاز به هر هدف و معنا خلاص می‌کند «گیتی بدون هدف و راهنما شاید به نظر بعضی به بی‌معنا شدن خود زندگی بینجامد. به نظر برخی دیگر مثل من، آن گیتی جان‌بخش و نشاط‌آفرین است.» (همان، ص ۵۸-۵۹).

با نفی اهداف متعالی و آن جهانی از انسان، علم جدید برای انسان اهداف این جهانی در نظر می‌گیرد، ولی این اهداف از اندیشمند تا اندیشمندی دیگر و از مکتبی تا مکتبی دیگر متفاوت می‌باشد. نیچه قدرت خواهی را هدف انسان قرار می‌دهد و معتقد است «زندگی چیزی نیست که ارزش داشته باشد جز مراتب قدرت و پایه‌های نیرو» (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۸۶) برخی نیز به نیهیلیسم و پوچ‌گرایی روی آورده و هدف و معنای خاصی برای زندگی قائل نیستند (هات، ۱۳۹۹، ص ۳۰). از دیدگاه فلاسفه پست‌مدرن هدف زندگی انسانی، شکستن ارزش‌های گذشته و ارزش‌آفرینی دوباره است به طوری که خود فرد را ملاک و مبنای ارزش‌ها بدانند و بر همین مبنا هدف غایی زندگی انسان رسیدن به مقام انسان برتر است که با بهبود بخشیدن به نوع انسان و بهسازی بشریت به دست می‌آید. (جاویدی و عالی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱)

انسان‌محوری

انسان در فضای علم جدید از حاشیه به مرکز کشیده شده و همچون عنصری مرکزی شناخته شده و از عمل شونده به عمل‌کننده، از مفعول به فاعل شناسنده (سوژه) بدل گردید. براین اساس انسان دیگر جزئی از کائنات نیست، بلکه محور کائنات است و هویت خود را خودش تعیین می‌کند. برخلاف گذشته که تصور می‌شد زندگی راستین، نوعی فعالیت برتر به قصد آماده شدن برای دنیای دیگر است، برای انسان مدرن مرکز و معنای زندگی و آرمان آن را باید در خود زندگی معمولی و عادی انسان در این جهان جست. انسان مرکز و محور هستی است و موجودی خودسامان است. انسان مدرن توان این را دارد که خود بر زمین حکم براند، از نابالغی به درآید و بدون هدایت هیچ عنصری زمینی یا فرازمینی، صلاح و غایت خویش را بیابد و برای رسیدن به آن برنامه‌ریزی کند.

علم مدرن بر خودمختاری، فاعلیت و سوژگی انسان به‌عنوان موجودی خودشناس و جهان‌شناس تأکید دارد. براین اساس انسان از عقلی مستقل برخوردار بوده و بر فراز جهان و طبیعت ایستاده و بدان می‌نگرد. دیگر ملاک ارزیابی انسان‌ها در بیرون از او قرار ندارد، بلکه در درون وی قرار دارد و همه ملاک‌ها به یک سوژه (انسان فاعل شناسا) تقلیل می‌یابند. «انسان ملاک همه‌چیز» می‌باشد. (گروهی، ۱۳۸۱، ص ۲۴) در تعبیر دکارتی «می‌اندیشم پس هستم»، (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۴۱) من در این تعبیر، ظهور همین سوژه یکّه و فاعلی است که در سرتاسر دوران جدید دیده می‌شود. در ادامه، این اندیشه در کانت و در تعریف او از روشنگری کاملاً نمود پیدا می‌کند «روشنگری خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود و نابالغی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است، بدون هدایت دیگری. این نابالغی به تقصیر خویشتن است، وقتی که آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به کار گرفتن آن باشد، بدون هدایت دیگری. دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویشتن. این است شعار روشنگری.» (کانت، ۱۳۷۶، ص ۱۸) براین اساس کانت خروج انسان از قیومیت و نابالغی را شعار روشنگری و ویژگی انسان مدرن می‌داند. از نظر او انسان به‌عنوان شخص، یعنی به‌عنوان فاعل عقل عملی اخلاقی، خود را موجودی آزاد از هرگونه قانونمندی طبیعی و «خودقانونگذار» می‌یابد. به همین دلیل این موجود باید «غایت نفسی (اصالی) و نه در موضوع» یعنی وسیله‌ای برای غایت از پیش تعیین شده‌ای باشد. (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲-۱۳۳)

^۲. Lawrence Krauss.

در اندیشه کانت انسان غایت همه چیز خلقت است و بدون انسان، کل خلقت پوچ و بی حاصل خواهد بود. انسان منشأ قانون، نظم، الزام اخلاقی است. از این رو انسان ملاک و معیار همه چیز است، حتی معمار الوهیت هم است و تمامی طبیعت مطیع اراده انسان است. (حسنی آملی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۳ و ۲۵۷)

خلاصه آنکه بر اساس اصل انسان محوری، انسان معیار همه چیز است. انسان ملاک نهایی و اصلی است که بر اساس آن، تمامی زندگی، سنجش و ارزیابی می شود. اموری چون قانون، عدالت، خوبی، زیبایی، درست و نادرست، همه بر اساس قواعد بشری، بدون اعتقاد به خدا و متون مقدس ارزیابی می شود. (جوش و استیورات، ص ۷۶)

این دیدگاه را می توان در آثار شخصیت هایی چون مارکس، آگوست کنت پی گرفت و در ادامه در مکاتبی چون اگزستانسیالیسم، پوزیتیویسم، فلسفه تحلیلی، مارکسیسم و امثال آن جست. همچنین در مانیفست اومانیست ها نیز به صورت کاملاً آشکار، این اصل بیان شده است. (همان، ص ۱۰۰ و هیچکوک، ص ۱۱-۱۵)

فردمحوری

یکی دیگر از اصول انسان شناسی مدرن، فردمحوری است. یعنی مراد از محوریت انسان که در اصل قبلی بیان شد، محوریت تک تک انسان ها است. به تعبیری دیگر توجه به «من» و محوریت آن در همه امور، از معرفت شناسی و هستی شناسی گرفته تا نظام ارزشی و ادبیات. در دوران مدرن، درک بی سابقه ای از انسان به مثابه یک فرد، اعتقاد به عظمت و توانایی او به وجود آمده است. انسان سوژه است، فاعل است و سایر پدیده ها ابژه که باید با دستان آدمی مورد شناخت و رمزگشایی قرار گیرند تا انسان بتواند بر آن ها حکم براند. انسان باید بر همه چیز حاکم شود و حتی بر خویشتن و خود را همچون ابژه های مورد بررسی قرار دهد. همه چیز می بایست مورد بررسی و شناخت قرار گیرند. بنابراین انسان همچون فاعلی مایشاء که قوانین خود را بر جهان تحمیل می کند، رخ می نمایاند. او منتظر نیست تا طبیعت برای او تصمیم بگیرد یا حتی تصویر خود را به وی باز نمایاند، بلکه خود دست به کار می شود و برای خود و برای طبیعت و دنیا تصمیم می گیرد. (گروهی، ۱۳۸۱، ص ۲۷)

انسان با خودمدار شدنش از تمامی افراد انسانی دیگر نیز همانند تمامی موجودات دیگر فاصله می گیرد. در این صورت، او دیگر تنها یک موجود آزاد نیست، بلکه موجودی «یگانه» است؛ زیرا مادام که انسان به شکلی از اشکال هنوز ملتزم به چیزی دیگری جز «من» تجربی و خودرأیی آن است، هنوز به تعیین واقعی خویش نرسیده است. اگر قرار باشد که «تک فرد» انسانی «فردمتناهی» و «فرد یگانه» به خویشتن خویش برسد، ضرورتاً باید خدا، طبیعت، آزادیخواهی، خیر، برابری، وجدان، و نظایر این ها، حتی شأن و منزلت انسانی، آزادی سیاسی و روح فلسفی، کاملاً اعتبارشان را به عنوان یک عامل تعیین کننده ارزش ها برای او از دست بدهند. آن «من» که مجاز است در همه امور قاضی خود باشد، در معصومیت جدید کمالی غوطه ور می شود که «فراسوی نیک و بد» است. این «من» با یک نتیجه گیری درست به جمعیت هرج و مرج طلب خود مدارانگاران می پیوندد که در آن نابرابری و حق قوی تر جایگزین برابری و حاکمیت قانون می شود. «من» باید در این بی پروایی و لجام گسیختگی فردی مطلق در برابر جهان و جامعه، سرگذشت تاکنون موهوم روح انسان، سرانجام محتوم و کمال ناپذیر، خود را پیدا کند. (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳-۱۳۵)

ماشین انگاری

چنانکه گذشت بر اساس اصل طبیعت گرایی، انسان به عنوان موجودی طبیعی مدنظر قرار می گیرد این گرایش به جانب طبیعت، یک رأی ضد مابعدالطبیعی و به عبارت دقیق تر «ماده انگارانه» قائل به خردگرایی طبیعی و خدانانگاری انسان و عالم است. مقصود از طبیعت در اینجا طبیعت پیراسته از خدا و پیراسته از ارواح یعنی عالمی ماشینی و عالمی خودکار است که طبق قوانین معینی کار می کند. (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۷۱؛ شلدریک، ۱۴۰۱، ص ۴۷-۴۸).

در این معنا فرق کیفی میان انسان و حیوان از میان برداشته می‌شود و انسان چیزی جز محصول قانون‌مندی‌های طبیعی «ماده و حرکت» نیست و این اصل هم در مورد احساس‌ها و تجربه‌های فیزیکی و فیزیولوژیکی انسان صادق است و هم در مورد اندیشه، ارزش‌گذاری‌ها و افعال روانی و اخلاقی او. (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۷۲؛ آرتور، ۱۳۶۹، ص ۲۹۹) هابز در مقدمه «لویاتان» به صراحت بیان می‌کند که «حیات جز جنبش اندام‌ها نیست» و ادامه می‌دهد: «زیرا قلب چیزی نیست جز فنری و اعصاب چیزی نیست جز بندهایی و مفصل‌ها چیزی نیستند جز چرخ‌هایی که به کل بدن چنانکه خداوند خواسته است حرکت می‌بخشد». (هابز، ۱۳۸۰، ص ۷۱) ظاهراً انسان‌ها هم نمونه‌هایی از انواع «موتور» اند. آن‌ها به‌خصوص موتورهایی هستند که به نحوی در جهت سود و صلاح خویش و نگهداری و پاسداری از خویش‌اند. (تربیک، ۱۳۸۹، ص ۷۰-۷۱)

ژولین اوفره دو لامتری^۳ ماده‌گرای فرانسوی عصر روشنگری در کتاب «ماشین انسان» (۱۷۴۷) اصرار دارد که سرشت انسان را فقط پزشکی چون خودش می‌تواند بشناسد؛ زیرا هر موضوع مرتبط با انسان - از جمله خرد، زیباشناسی و پابندی به اخلاقی - صرفاً از کالبد و فیزیولوژی ما نشئت می‌گیرد. او گوید: «روح انسان چیزی جز اصل حرکت یا بخشی مادی یا محسوس از مغز نیست و می‌تواند بدون بیم یا احساس خطا آن را محرک اصلی این ماشین بخوانیم.» (هات، ۱۳۹۹، ص ۳۷)

پل تیری دهولباخ^۴، متعاقب نظرات دو لامتری، انسان‌شناسی مدرن علمی مکانیکی را به‌طور نظام یافته‌ای در کتاب «نظام طبیعت» بیان کرد. کتابی که «انجیل ماده‌انگاری» نام گرفت. (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۷۲) همچنین کلود ادرین هلوسیوس^۵ ملاحظات جانبی فلسفه‌ی لامتریه یعنی انسان به‌مثابه ماشین را شرح و تفسیر کرد. او در «رساله‌ای در باب انسان» روی کردی سراسر مکانیکی به رفتار انسان در پیش گرفت و گفت: «انسان ماشینی است که به‌واسطه‌ی ظرافت‌های جسمی به حرکت درمی‌آید و ناچار است هرچه را که جسمش می‌خواهد به اجرا بگذارد.» (هات، ۱۳۹۹، ص ۴۲).

این ایده بعد از ارائه نظریه تکامل، انتشاری عام یافت و همه بر آن گردن نهادند که انسان محصول فعل و انفعالات طبیعی است. کارل ووت^۶ استاد زیست‌شناس دانشگاه ژنو گوید: «انسان و نیز هر حیوان فقط یک ماشین است.» (هات، ۱۳۹۹، ص ۴۷)

نیچه در این رابطه گوید: «از میان تعبیری که تاکنون از جهان ارائه شده است، به نظر می‌رسد که امروزه تعبیر ماشین‌گرایانه پیروزمندانه در پیش‌زمینه ایستاده است... هیچ علمی تصور نمی‌کند که بتواند جز به کمک رویه‌های ماشین‌گرایانه به رشد و پیروزی دست یابد.» (نیچه، ۱۳۷۸، ص ۴۵۳)

چنانکه نمایان است این اصل انسان‌ها را به ماشین‌های پیچیده بدل می‌کند و کمال ماشین کمال انسان تلقی می‌شود، چنانکه کمال انسان امروز مصرف بی‌امان، تولید بی‌امان، حرص بی‌امان و تخریب روزافزون شده است.

شیء‌وارگی انسان

وقتی به انسان جدید به نام علمی گفته شود که چیزی جز میمون لخت یا حتی یک ترکیب تصادفی اتم‌ها نیست، در این صورت انسان آدمیت خود را از دست می‌دهد و تبدیل به یک «شیء» یا «چیز» می‌شود. (فروم، ۱۳۷۴، ص ۶۸) و تعریف انسان آن - چنان چیزی می‌شود که جوشوا لیدبرگ^۷ بیان می‌کند: «اکنون می‌توانیم دست کم به لحاظ نوعی از موجودات، انسان را تعریف

^۳ . Julien Offray de Damettrie.

^۴ . Pauli Thiry D Holbach.

^۵ . Claude Adrien Helvetius.

^۶ - Karl Wogt.

^۷ . Joshua Ledrberg.

کنیم. او یک مترو هشتاد سانتیمتر از تسلسل ویژه‌ای از اتم‌های کربن، هیدروژن، اکسیژن، ازت و فسفر را تشکیل می‌دهند.» (شوماخر، ۱۳۷۸، ص ۸۳-۸۴)

آدمی با تبدیل موضوعات ۸ به اشیاء، ساختارها و نسبت‌های طبیعی آن‌ها را نابود می‌کند. در این بین خود آدمی نیز همچون موضوعاتی که دگرگونشان می‌کند، دست‌خوش حوادث می‌شود. او به شی‌ایی در میان اشیاء بدل می‌شود و نقش خویش را در انبوه موضوعاتی گم می‌کند که ارتباط با آن‌ها دیگر برایش میسر نیست. (وتشتاین، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳)

در نوشته‌های تیلور این فکر بیان می‌شود که صلاح و منفعت جامعه در صورتی به بهترین وجه تأمین می‌شود که انسان‌ها خود را در خدمت تکنولوژی قرار دهند. معنای دیگر آن این است که چه‌بسا ارزش یک انسان، از ارزش وجودی یک ماشین کمتر شود یا باشد. (پستمن، ۱۳۸۱، ص ۹۱)

در چنین وضعی انسان از این هم سقوط می‌کند و به زائده ماشینی که منطبق و خواست‌های آن معلوم است، تنزل می‌کند. در چنین شرایطی فرد به یک انسان مصرف‌کننده کامل که هدفی جز بیشتر داشتن و بیشتر مصرف کردن ندارد، تبدیل می‌شود. (فروم، ۱۳۷۴، ص ۶۸)

فرد در جامعه امروز حکم شی‌ایی در ردیف سایر اشیاء پیدا کرده است، او باید یک عمر همانند یک ماشین کار کند و همان‌طور که ماشین با نظام خاصی حرکت ویژه‌ای را پی‌درپی تکرار می‌کند، انسان نیز مرتباً سر ساعت معین در محل معین حاضر شده و کار معینی انجام دهد و این عمل را به‌طور مداوم تکرار کند و همان‌طور که ماشین از کار بیفتد، یکی دیگر که نوتر است جای آن‌ها می‌گیرد، انسان نیز در موقع از کارافتادگی از گردونه خارج می‌شود و البته برای دل‌خوشی او به‌عنوان اینکه مخارج او را تا آخر عمر تأمین می‌کنند؛ البته در همین مورد هم، به نام‌های بازنشستگی و بیمه، درحقیقت فعالیت‌های او را در دوران فعال از عمر به کرایه می‌گیرند و نیروهای او را می‌خرند. (غفوری، بی‌تا، ص ۶۴-۶۵)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

⁸ . Objects.

نقد و بررسی

آنچه بیان شد، اجمالی بود از مبانی دیدگاه انسان‌شناسانه علم مدرن، در ادامه این مبانی از منظر تفسیری علامه مصباح یزدی بررسی می‌شود.

۱. طبیعت‌گرایی

ادعای طبیعت‌گرایی-که از نوع هستی‌شناسانه آن است- این است که تمام هستی در ماده خلاصه می‌شود و هیچ‌گونه موجودات متافیزیکی وجود نخواهد داشت. پذیرش این دیدگاه درباره انسان منجر به نفی روح و امر مجرد در انسان و خلاصه شدن است در بعد مادی، نفی مخلوقیت انسان، عدم جاودانگی انسان می‌شود. بر اساس دیدگاه‌های تفسیری علامه مصباح یزدی، طبیعت‌گرایی و تمام لوازم انسان‌شناختی آن قابلیت پذیرش ندارند. ایشان در بحث خداشناسی در قرآن به استدلال‌های عقلی و فطری قرآن درباره خدا می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۲۳-۴۷) و از این طریق اثبات می‌کند که خدای متافیزیکی وجود دارد. همچنین در مباحث جهان‌شناسی بر اساس آیات قرآن به اثبات موجودات فرا طبیعی چون عرش و کرسی (همان، ص ۲۴۸-۲۵۰)، فرشتگان (همان، ص ۲۸۳-۲۸۵)، جن (همان، ص ۲۹۵-۲۹۷) می‌پردازد و تمام هستی را خلاصه در طبیعت مادی نمی‌کند. براین اساس از نظر او هستی خلاصه در طبیعت مادی نمی‌شود. در نتیجه ادعای طبیعت‌گرایی در این رابطه قابلیت پذیرش ندارد.

از سوی دیگر ایشان در رابطه با انسان نیز بر اساس آیات قرآن کریم اول: قائل به مخلوقیت و آفرینش انسان توسط خدای متعال می‌باشد (همان، ص ۳۲۷-۳۲۸) دوم: برای انسان روح مجردی را اثبات می‌کند (همان، ص ۳۴۹-۳۵۹؛ ۴۴۵-۴۴۸). سوم: نظریه تکامل در آفرینش انسان را بر اساس آیات قرآنی (آل عمران / ۵۹) نفی می‌کند و آفرینش انسان را به خدای متعال نسبت می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۴۳-۴۴؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۳۴۲).

۲. نفی اهداف و غایات عالی (الهی) برای انسان

علامه مصباح یزدی بر اساس آیات قرآن، اهداف و غایت عالی و الهی برای انسان در نظر می‌گیرند. ایشان در این رابطه در مرحله اول به علت باور به اینکه موجودات عالم دارای خالق می‌باشند به هدف‌داری آفریننده آسمان و زمین و انسان‌ها می‌پردازد. یعنی خدای متعال در آفرینش موجودات دارای هدف بوده و عبث‌کاری انجام نداده است. ایشان در این رابطه گوید: «یکی از اسماء الهی که در قرآن بر آن تکیه شده «حکیم» است. اقتضای این صفت این است که تمام افعال خدا حکیمانه باشد. (کار) حکیمانه در مقابل کار عبث و گزاف است؛ یعنی تمام افعال خدا غرض عقل پسند دارد. پس تمام آیاتی که در آن از حکمت خدا سخن می‌گوید دلالت می‌کند بر اینکه به یک معنی تمام افعال الهی دارای هدف صحیح است.» (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۱۶۰)

ایشان علاوه بر این، معتقدند که چند دسته آیات است که تفصیلاً دلالت دارند که خدای متعال دارای هدفی در آفرینش است. مثل آیاتی (انعام/۷۳؛ دخان/۳۸ و روم/۸) که افعال الهی را توصیف به «حق» می‌کنند، یا آیاتی (آل عمران/۱۹۱، مؤمنون/۱۱۵، دخان، ۳۸ و انبیاء/ ۱۶-۱۷) که نفی باطل، عبث، لهو و لعب از افعال الهی می‌کنند. دسته سوم آیاتی (هود/۷ و ۱۱۸-۱۱۹، عنکبوت/ ۳، ذاریات/۵۶)، است که علل افعال تکوینی و تشریحی الهی را تفصیلاً بیان می‌کنند و می‌گویند اصل خلقت برای چه بود یا خلقت انسان برای چه است و خلقت آنچه در زمین است و نعمت‌ها برای چه بود. (همان).

ایشان در مرحله دوم به صورت ویژه به هدف آفرینش جهان و انسان بر اساس آیات می‌پردازد. از نظر ایشان هدف آفرینش همه موجودات برای دست‌یابی به تکامل و استعداد کمالات بیشتر است (همان، ص ۱۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۲ و ۵۰-۵۲) و در خصوص هدف آفرینش انسان می‌گوید «انسان برای تکامل آفریده شده تا با اختیار خود به قرب الهی دست یابد.» (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۱۷۵). البته ایشان اگرچه بر اساس آیات قرآن هدف نهایی آفرینش انسان را قرب الهی می‌داند؛ ولی

اهداف اولیّه و میانی نیز برای آفرینش انسان قائل است، اهدافی چون آزمایش (ملک/۲، کهف/۷) همان، ص ۱۷۵-۱۷۶) و عبادت و بندگی (ذاریات/۵۶) (همان، ص ۱۷۹).

علامه مصباح در مرحله سوم با توجه با آیات متعدد قرآن- که ادعا می کند یک سوم قرآن مربوط به آن است (همان، ص ۴۴۳)- به مسئله معاد می پردازد و از این طریق نیز به نفی بی هدفی و عبث بودن آفرینش و خلقت انسان ها می پردازد. ایشان در این رابطه استدلال زیر را بیان می کند:

«مقدمه ی نخست: خداوند عزّ اسمه و جلّ جلاله کار عبث نمی کند و کارهایش حق یعنی حکیمانه است... و دارای هدف حکیمانه است.

مقدمه ی دوم: همه پدیده های این جهان به حکم قوانین حاکم بر آن ها، نابود شدنی است، شاهد، کلمه «اجل مسمی» است که در آیات مربوط بر آن بسیار تأکید شده است.

مقدمه ی سوم: اگر فراسوی این پدیده ها، چیز دیگری در کار نباشد، خلقت این جهان عبث است. «(مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۱- ۳، ص ۴۹۰). پس حکمت الهی اقتضاء دارد که پس از این جهان، جهان دیگری وجود داشته باشد که انسان ها به حیات جاودانی برسند تا خلقت این جهان عبث نباشد. (همان، ص ۴۹۲)

ایشان همچنین بر اساس صفت عدل الهی که در آیات (ص/۲۸، مؤمن/۵۷-۵۸، جاثیه/۲۱-۲۲ و قلم/۳۵) به آن اشاره شده است، به اثبات معاد (بهشت و جهنم) می پردازد و اینکه لازمه عدل الهی این است که خوبان و بدان نتیجه کردار و کیفر اعمال خویش را ببینند. (همان، ص ۴۹۲-۴۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۵۰-۵۲).

از مجموعه مطالبی که در این قسمت بیان شد به دست می آید که علامه مصباح یزدی بر اساس آیات قرآن، آفرینش انسان را بیهوده نمی داند و اهداف عالی برای زندگی انسان ها در نظر می گیرد. در نتیجه یکی دیگر از اصول انسانی شناسی مدرن که نفی اهداف عالی از زندگی انسان و تعیین اهداف پست برای آن بود، نفی می شود و غیرقابل پذیرش می گردد.

۳. انسان محوری و فرد محوری

یکی دیگر از میانی انسان شناسی مدرن محوریت تک تک انسان ها در همه امور می باشد. از دیدگاه علامه مصباح یزدی، انسان محوری-با معنایی که در علم مدرن از آن لحاظ می شود- قابلیت پذیرش ندارد؛ چون مبنای انسان محوری در حقیقت طبیعت-گرایی است. یعنی از آنجایی که همه هستی خلاصه در طبیعت و ماده می شود، در این صورت انسان محور همه امور قرار می گیرد. اما از آنجایی که از نظر ایشان-چنانکه گذشت- طبیعت گرایی کاملاً نفی می شود و انسان مخلوقی در کنار مخلوقات دیگر الهی به حساب می آید و توحید و ربوبیت الهی در سرتاسر هستی ساری و جاری می باشد، دیگر انسان محوری قابلیت پذیرش نخواهد داشت.

علاوه بر اینکه به لوازم محوریت انسان در حیطه هایی چون معرفت شناسی، هستی شناسی و ارزش شناسی می پردازد و آن ها را نادرست می داند.

الف: هستی شناسی

اگر قرار باشد انسان در همه امور محور باشد در این صورت حتی در اینکه چه چیزی وجود دارد یا ندارد نیز محور خواهد بود که این امر منجر به نیستی انگاری می شود. به عبارت دیگر یکی از سؤالاتی که در مباحث فلسفی مطرح است- و از یک لحاظ

می‌توان گفت اساسی‌ترین مسئله متافیزیک است-این است که صرف‌نظر از ادراکات و تخیلات ما، آیا عالم وجود دارای حقیقتی ثابت هست یا این‌که اصلاً واقعیتی وجود ندارد و تماماً جهان خواب‌وخیال است؟

لازمه محوریت انسان در هستی‌شناسی، نیست‌انگاری ماوراء تفکرات و تخیلات انسان می‌باشد. اما از نظر علامه مصباح، پاسخ قرآن به این سؤال بر اساس مفهوم «حق» روشن است: «قرآن جواب صریحی دارد و آن این است که بلی، حقایقی در عالم هست که نمی‌توان آن‌ها را تصویری واهی و پوچ و ناشی از خواب‌وخیال دانست.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳-۲۴)

ب: معرفت‌شناسی

یکی دیگر از پیامدهای مهم محوریت انسان در همه امور، در معرفت‌شناسی خود را نشان می‌دهد و آن نسبت‌گرایی معرفتی است که یکی از بنیان‌های معرفتی علم مدرن به حساب می‌آید.

یکی از سؤالات اساسی در حوزه معرفت‌شناسی این است که آیا ما می‌توانیم به حقایق آن‌گونه که هستند، معرفت پیدا کنیم؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان فی‌الجمله معرفت یقینی و صحیح نسبت به حقایق هستی پیدا کرد؟

از دیدگاه علم مدرن و بر اساس همین انسان‌محوری، امکان چنین امری وجود ندارد و بر همین اساس تن به نسبت در معرفت می‌دهند. اما از نظر علامه مصباح بر اساس آیات قرآن نسبت‌گرایی غیرقابل‌پذیرش می‌باشد چراکه پاسخ قرآن به سؤالات فوق مثبت است. او در این رابطه گوید: «از دیدگاه قرآن پاسخ مثبت است و نه تنها اصل این معنا را می‌پذیرد بلکه مدعای قرآن این است که انسان‌ها باید حتماً و ضرورتاً برخی از حقایق را به‌طور یقینی بشناسند... قرآن لازمه عقل و منطق انسانی را این می‌داند که باید کاری انجام دهد و مسؤولیت پذیر باشد. اولین مسؤولیت انسان این است که چند مسئله را برای خودش حل کند که در صدر آن‌ها نیز این سه مسئله قرار دارد: ۱. خدایی هست یا نه؟ ۲. قیامتی وجود دارد یا نه؟ ۳. ما در برابر خدا تکلیفی داریم یا نه؟ این سه، مسائلی هستند که انسان باید در درجه اول به‌طور یقینی برای خودش حل کند و قرآن کریم کسانی را که در مورد تحصیل علم نسبت به این مسائل سهل‌انگاری کرده و به ظن و گمان اکتفا می‌کنند، سخت مورد مذمت و نکوهش قرار داده است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵-۲۶)

نسبت‌گرایی معرفتی پیامدهای دیگری نیز به همراه دارد از جمله آن تکثرگرایی دینی (پلورالیسم دینی) است. با توجه به این‌که معرفت‌هایی که ما می‌توانیم نسبت به واقع، نسبت به عالم آخرت یا سایر حقایق پیدا کنیم، ممکن است مختلف و حتی متضاد باشند، آیا همه این معرفت‌ها می‌توانند صحیح و حق باشند؟

از نظر علم مدرن، تکثرگرایی دینی (پلورالیسم دینی) یک امری پذیرفته شده است؛ اما علامه مصباح یزدی با استفاده از مفهوم حق و آیات مربوط به آن (یونس/۳۲ و ۱۰۸، رعد/۱) استدلال می‌کنند که کثرت‌گرایی در زمینه دین قابل‌پذیرش نیست و نمی‌شود چند دین حق داشته باشیم. اگر یک دین ثابت شد که حق است ماورای آن هرچه باشد ضلالت و گمراهی است.

(مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱-۳۲).

ج: ارزش‌شناسی

یکی دیگر از پیامدهای محوریت انسان در ارزش‌شناسی و مفاهیم ارزشی تبلور پیدا می‌کند. بر اساس محوریت انسان می‌توان مفاهیم ارزشی را از جامعه‌ای تا جامعه‌ای دیگر از انسانی تا انسانی دیگر متفاوت باشد. از این رو هیچ مفهوم ارزشی مطلق وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر اگر انسان محور ارزش‌ها باشد، در این صورت ارزش‌ها را انسان‌ها می‌آفرینند و در نتیجه ارزش‌ها دارای واقعیتی فراتر از تفکر و خواست انسان‌ها نخواهند داشت. در این صورت نسبی بودن ارزش‌ها امری کاملاً منطقی خواهد بود.

اما از دیدگاه تفسیری علامه مصباح یزدی چنین امری به صورت مطلق قابل پذیرش نمی‌باشد. ایشان ضمن پذیرش فی الجمله نسبی بودن بعضی از قضایای ارزشی، مخصوصاً آن‌هایی که بر مبنای احساس، عاطفه، تخیلات و عادات انسانی شکل گرفته‌اند، معتقد است که قضایای ارزشی هم وجود دارند که مطلق و همیشگی هستند و آن ارزش‌هایی است که پشتوانه عقلی دارند و قابل استدلال عقلی هستند و می‌توان برهان عقلی بر مطلق بودن آن‌ها اقامه کرد. مثلاً قضیه «عدالت خوب است» یا «ظلم بد است» از این دست قضایا می‌باشد، اگرچه مصداق عدالت و ظلم می‌تواند متفاوت باشد؛ ولی هیچ عاقلی پیدا نمی‌شود که عدالت را در بعضی موارد بد و ظلم را در بعضی موارد خوب بداند. از نظر ایشان «این مسئله از چنان وضوح و بدهتی برای همگان برخوردار است که وقتی قرآن می‌خواهد مردم را از شرک پرهیز دهد می‌فرماید إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (لقمان/ ۱۳). یعنی در این کبری که از هر چیزی که ظلم است باید احتراز و دوری جست، تردیدی نیست. این قضیه مطلق و کلی، ثابت و تغییرناپذیر است و چون شرک یکی از مصادیق ظلم است، بد و ناپسند می‌باشد و باید آن را ترک کرد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۸۹).

۴. ماشین‌انگاری

چنانکه بیان شد ماشین‌انگاری انسان ریشه در طبیعت‌گرایی و خلاصه شدن همه هستی در طبیعت مادی دارد؛ و لازمه ماشین‌انگاری انسان تقلیل انسان به بعد مادی و همسان‌انگاری انسان با دیگر موجودات و از بین رفتن فرق کیفی میان انسان و حیوانات می‌باشد و انسان نیز محصول قانونمندی طبیعی «ماده و حرکت» است.

از منظر تفسیری علامه مصباح یزدی همه این امور غیرقابل پذیرش می‌باشند. چنانکه گذشت ایشان به صراحت به نفی طبیعت‌گرایی و اثبات ماوراء طبیعت و موجودات آن از جمله خدای متعال می‌پردازند. منطقی است که با از بین رفتن مبنای اصلی ماشین‌انگاری انسان، این ایده نیز فرو بریزد و ایده‌های غیرعلمی خواهد تلقی شود. علاوه بر اینکه ایشان در بحث انسان‌شناسی، تقلیل انسان به بعد مادری را رد می‌کند و چنانکه گذشت برای انسان بعد مجرد قائل می‌شوند و حقیقت وجود انسان را نیز به همین بعد فرا مادی انسان وابسته می‌داند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۳۴۹-۳۵۰ و ۳۵۷-۳۵۹).

علاوه بر اینکه ایشان بر اساس آیات انسان را هم‌ردیف با دیگر موجودات نمی‌داند و تأکید می‌کند که: «انسان در آغاز وجود نسبت به حیوان و جماد و نبات استعدادها و بهره‌های تکوینی بیشتری دارد. او یک ویژگی نیز دارد و آن اینکه در پاندولی در حال نوسان است، می‌تواند از این بهره‌ها و کمالات در درازمدت و در نهایت امر، خود را کامل‌تر کند و از همه موجودات فراتر رود و نیز می‌تواند کمالات خویش را از دست بدهد به جایی برسد که از حیوانات نیز پست‌تر شود و آنجاست که می‌گوید یا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا (نبا/ ۴۰)... آن‌هایی که دارای مراتب عالی می‌شوند به مغفرت و رحمت و جوار الهی می‌رسند فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ (قمر/ ۵۵). در این مرتبه فرشتگان خدمت‌گزاران اویند و به استقبال او می‌آیند و به او خوش آمد می‌گویند سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ (زمر/ ۷۳)» (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۳۷۳).

علاوه بر اینکه، از نظر ایشان کمال انسان کمال ماشین نمی‌تواند باشد بلکه انسان با توجه به ویژگی‌ها و استعدادهای وجودی که دارد، کمال بی‌نهایت طلب است. انسان موجودی است که عمری نامحدود و بی‌نهایت دارد و برای سعادت‌ی جاودانه و بالاتر از سطح زندگی مادی آفریده شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۵۰-۵۱). به عبارت دیگر از نظر ایشان انسان میل به ابدیت دارد و این گرایش بر اساس حکمت آفرینش الهی در نهاد انسان قرار داده شده است. قرآن هم به وجود آن در نهاد انسان اعتراف دارد و می‌خواهد این دلیل را در جهت صحیح و فطری خود سوق دهد و می‌گوید ای انسان که به دنبال چیزی می‌گردی که بادوام‌تر و باقی‌تر و جاودانه باشد، باید در پی زندگی آخرت بروی إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۹۵) مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ (نحل/ ۹۵-۹۶) به همین مضمون در آیات دیگر (شوری/ ۳۶، اعلیٰ/ ۱۶-۱۷) هم اشاره شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۴-۲۳۶)

به تعبیر دقیق‌تر از نظر علامه مصباح یزدی، در انسان امیالی وجود دارد که شعاع آن‌ها فراتر از زندگی مادی است و به سوی بی‌نهایت امتداد دارد و هیچ‌کدام از آن‌ها حدومرز نمی‌شناسند و اقتضای محدودیت و توقف در مرتبه معینی را ندارند و همه آن‌ها انسان را به سوی بی‌نهایت سوق می‌دهند و ارضای کامل آن‌ها جز با رسیدن به مقام قرب الهی و پیوستن به جهان ابدی میسر نیست، والا اگر انسان به سرچشمه بی‌نهایت علم، کمال، قدرت و جمال متصل نگردد و برای تأمین و ارضای خواسته‌های نامحدود خویش به غیر خداوند روی آورد، نه تنها ارضا نمی‌گردد، بلکه هرچه به محبوب و معشوق مجازی خویش نزدیک‌تر گردد، عطش او افزونی می‌گیرد و لهیب آن جان‌گدازتر می‌گردد و هیچ‌گاه سیراب از لذت و عشق نمی‌شود و در نهایت، رنج و سختی این ارتباط، خستگی‌ای جانکاه در او باقی می‌نهد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳-۲۰۰)

بر اساس این دیدگاه‌های تفسیری علامه مصباح یزدی، ماشین‌انگاری انسان و لوازم آن غیرقابل پذیرش می‌باشد.

نتیجه‌گیری

علم انسانی مدرن دارای اصول انسان‌شناختی خاص به خود است که در اموری چون، طبیعت‌گرایی، نفی اهداف و غایات عالی از انسان، انسان‌محوری و فردمحوری، ماشین‌انگاری و شیء‌وارگی انسان، ظهور و بروز می‌یابد. نتیجه این اصول تقلیل‌گرایی و فرو کاهش انسان به بعد مادی، همسان‌انگاری انسان با دیگر موجودات، از بین رفتن فرق کیفی میان انسان و حیوان و موجودات دیگر می‌باشد و انسان نیز در نهایت محصول قانون‌مندی طبیعی مادی و حرکت می‌باشد.

از منظر علامه مصباح یزدی بر اساس آیات قرآن تمامی این مبانی و لوازم آن دچار اشکالات متعددی می‌باشد که قابلیت پذیرش را از آن‌ها سلب می‌کند. در عوض از منظر تفسیری ایشان، انسان علاوه بر بعد مادی دارای روح مجرد می‌باشد که انسانیت انسان به آن وابسته است و انسان به علت ذات بی‌نهایت طلبی که دارد، استعداد رسیدن به بی‌نهایت که همان قرب الهی باشد، را دارد. از سوی دیگر انسان از نظر وجودی دارای کمالاتی است که او را برتر از موجودات دیگر از نظر خلقت قرار می‌دهد. علاوه بر اینکه انسان‌ها به علت برخورداری از اختیار در حال نوسان قرار دارند و می‌توانند از چهارپایان بدتر شوند یا با استفاده درست از آن، به قرب الهی دست پیدا کنند و به عندملیک مقتدر بار بیابند. از این‌رو ماشین‌انگاری انسان و همسان‌انگاری او با موجودات دیگر سخنی نادرست و خلاف حقیقت می‌باشد.

در نتیجه از منظر تفسیری علامه مصباح یزدی، علوم انسانی مدرن به علت دارا بودن چنین بنیان‌های انسان‌شناختی، غیرقابل قبول خواهند بود.

منابع

قرآن

نهج‌البلاغه، ترجمه دشتی.

۱. ادوین، آرتور، ۱۳۶۹، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی و موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲. لسلی، استیونس، ۱۳۶۸، هفت نظریه درباره طبیعت انسان، ترجمه بهرام محسن پور، رشد، تهران.
۳. نیل، پستمن، ۱۳۸۱، تکنوپولی تسلیم فرهنگ به تکنولوژی، ترجمه صادق طباطبائی، اطلاعات، تهران.

۴. مایکل، پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح-نو، تهران.
۵. راجر، تریک، ۱۳۸۲، دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی، ترجمه جمعی از مترجمان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۶. الن، تورن، ۱۳۸۰، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، گام‌نو، تهران.
۷. جاویدی، طاهر، عالی، مرضیه، ۱۳۸۹ «مبانی انسان‌شناسی پست مدرنیسم و دلالت‌های تربیتی آن»، فصلنامه کلام و آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، تابستان.
۸. چالمرز، آلن ف، ۱۳۷۴، چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۹. حسنی آملی، سید علی، ۱۳۹۳، تأثیر اومانیسم بر بزرگان نهضت پروتستان و پیش‌گامان الهیات، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۱۰. -----، ۱۴۰۲، «نقد نگاه هستی‌شناختی علم مدرن از منظر علامه مصباح یزدی»، مجله معرفت فلسفی، سال بیستم، شماره ۷۹، بهار، از ۴۱-۶۲.
۱۱. حسنی، سید حمیدرضا، موسوی، ۱۳۹۲، هادی، تبیین و تحلیل مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت در پارادایم اثباتی، فصلنامه علمی و پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۷۴-۷۵.
۱۲. دکارت، رنه، ۱۳۶۴، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، آگاه، تهران.
۱۳. دیرکس، هانس، ۱۳۸۰، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، هرمس، تهران.
۱۴. برتراند، راسل، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب پرواز، تهران.
۱۵. سارتر، ژان پل، ۱۳۴۸، اگزیستانسیالیسم، ترجمه جواهرچی، موسسه مطبوعاتی فرخی، تهران.
۱۶. شلدریک، روپرت، ۱۴۰۱، ده باور بی‌اساس علم مدرن، ترجمه علیرضا شفیعی نسب، ترجمان علوم انسانی، تهران.
۱۷. شوماخر، ای اف، ۱۳۷۸، کوچک زیباست، اقتصاد با ابعاد انسانی، ترجمه علی رامین، سروش، تهران.
۱۸. غفوری، علی، بی‌تا، یادداشت‌هایی درباره نیهلیسم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۱۹. فروم، اریک، ۱۳۷۴، انقلاب امید، ترجمه مجید روشنگر، فیروز، تهران.
۲۰. کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۲، فلسفه روشن اندیشی، ترجمه نجف دریابندی، خوارزمی، تهران.
۲۱. کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۶، در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟ در: روشن‌گری چیست (نظریه‌ها و تعریف‌ها)، گردآورنده ارهارد بار، ترجمه سیروس آری‌پور، آگه، تهران.
۲۲. کهن، لارنس، ۱۳۸۱، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.

۲۳. گیلسپی، مایکل آلن، ۱۳۹۸، ریشه‌های الهیاتی مدرنیته، ترجمه زانیار ابراهیمی، پگاه روزگاران، تهران.
۲۴. گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۱، جامعه سنتی، جامعه مدرن (مدرنیته، مفاهیم انتقادی) ترجمه منصور انصاری، نقش جهان، تهران.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، نظریه حقوقی اسلام (مشکات)، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی نیا، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۲۶. -----، ۱۳۶۷ معارف قرآن، در راه حق، قم.
۲۷. -----، ۱۳۹۰ انسان شناسی در قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۲۸. -----، ۱۳۹۲، انسان سازی در قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۲۹. -----، ۱۳۸۶، نظریه سیاسی در قرآن (مشکات)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۳۰. -----، ۱۳۸۷، به سوی خودسازی (مشکات)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۳۱. نیچه، فردریک، ۱۳۸۱ چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، آگه، تهران.
۳۲. -----، ۱۳۷۶، اراده معطوف به قدرت، ترجمه محمدباقر هوشیار، فرزانه روز، تهران.
۳۳. -----، ۱۳۷۸، خواست و اراده معطوف به قدرت، ترجمه رؤیا منجم، نشر مس، تهران.
۳۴. وتشتاین، آ. آرنولد، ۱۳۷۳، الهیات در عصر فرهنگ و تکنولوژی، مروری بر آرای پل تیلش، ترجمه مراد فرهادپور، ص ۹۳-۱۱۸، مجله ارغنون، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۳۵. هات، جان اف، ۱۳۹۹، خدا و الحاد جدید، ترجمه علی شهبازی، دانشگاه مفید، قم.
۳۶. هابز، توماس، ۱۳۸۰، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران.

37. Dawes, Gergory W, 2009, Theism and Explanation, New york & London.

38. Hichcock, James, 1982, What is Secular Humanism? Servant Book Ann Arbor, Michigan.

39. Josh, McDowell, & Don Stewart, 1982, Handbook of Today: Understanding Secular Religion, Published by here's Life Publishers, INC, San Bernadino, California.