

# غیب‌باوری قرآن‌بنیان و تأثیر آن بر هدف و غایت علوم انسانی

۱۲۷

قرآن پژوهی

قاسم ترخان\*

## چکیده

قرآن از وجود جهان غیب و ویژگی‌های آن خبر داده است. این جهان در مقابل جهان شهادت قرار دارد، هم از گستره بیشتری برخوردار است و هم اصل و باطن جهان شهادت به شمار می‌آید. باور به چنین جهانی آثار فراوانی در مؤلفه‌های علوم انسانی دارد. نوشتار حاضر با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی-تحلیلی در استنتاج دیدگاه تلاش کرده است اقتضانات سلبی و ایجابی مبنای یادشده را در هدف و غایت علوم انسانی واکاوی کند. باور به جهان غیب با نفی نومیالیسم، انحصارگرایی روشی ارائه‌شده در قالب طبیعت‌گرایی متافیزیکی و روش‌شناختی، اومانیسم و نادیده‌انگاری مبدأ و غایت پدیده‌ها، قرب به خدا را به‌عنوان هدف نهایی علوم انسانی مطرح می‌کند که ضمن معتبرشمردن اهداف مقدماتی و قریه‌ای مانند پیش‌بینی و کنترل، فهم معنای رفتار و تغییر وضعیت موجود در راستاری هدف نهایی، به کارکرد تولید معنای زندگی که پیش از این علم ناتوان از ارائه آن بود، منتج خواهد شد.

**واژگان کلیدی:** جهان غیب، معنای زندگی، غایت علوم انسانی، هدف علوم انسانی، عوامل فرامادی.

سال اول / شماره ۳ / بهار ۱۴۰۱

## مقدمه

از مباحثی که در فلسفه مضاف به علم مورد بحث قرار می‌گیرد، هدف و غایت علم می‌باشد. هدف یا غرض به نتیجه کار اختیاری گفته می‌شود که فاعل مختار از آغاز در نظر می‌گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد؛ به طوری که اگر نتیجه کار منظور نباشد، کار انجام نمی‌گیرد. غایت به نتیجه کار از آن جهت که منتهی الیه آن است، گفته می‌شود.<sup>۱</sup> از این جهت برای هر علمی می‌توان دو لایه از کاربرد شامل اهداف و فواید را تصور کرد. هدف، انگیزه تأسیس دانش و فایده<sup>۲</sup> کارکردهای آن دانش می‌باشد (شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ص ۳۸۵/ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۶۸/ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۱۲۹ و ۴۹۳-۳۹۴/ رشاد، ۱۳۷۸، ص ۸). در این نوشتار مقصود نگارنده از غایت، همان فواید و کارکردهای دانش می‌باشد و آن را به معنای هدف و غرض به کار نمی‌برد.

از سویی دیگر قرآن از وجود جهانی خبر می‌دهد که در مقابل جهان شهادت قرار دارد و از گستره بیشتری برخوردار است. اموری مانند خداوند، عالم آخرت، وحی، ملکوت عالم، ملائکه، روح انسانی، بخشی از سنت‌های الهی و... را می‌توان از موجودات این عالم برشمرد.<sup>۳</sup> اعتقاد و ایمان به چنین جهانی از صفات اهل تقوا شمرده شده است که صاحبش را قرین هدایت و رستگاری می‌کند (بقره: ۳ و ۵/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۲) و ترسیدن در خفا از خداوندی که بارزترین مصداق غیب می‌باشد، عاملی برای تأثیر اندازهای الهی در انسان تلقی می‌شود (یس: ۱۱).

«غیب» به معنای پنهان است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۵۴/ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۶۵۴) و مجموعاً ۳۴ بار در قرآن کریم آمده است و شامل امور مربوط به سویدای دل افراد که برای دیگران نامعلوم است، می‌شود (یوسف: ۵۲/ مانده: ۹۴/ انبیاء: ۴۹/ یس: ۱۱/ فاطر: ۱۸/ ق: ۳۳/ ملک: ۱۲/ حلید: ۲۵) و همچنین آنچه در قلمرو امور حسی بوده، اما با گذشت زمان از

۱. واژه غایت گاهی به معنای منتهی الیه حرکت به کار می‌رود و نباید آن را با غایت به معنای مقصود از انجام کار اشتباه کرد و باید توجه داشت که مقصود اصلی از فعل تلازمی با غایت بالذات حرکت ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۹). همچنین گاهی واژه غایت به معنای علت غایی و غرض - «ما لأجله یصدر المعلول عن علته الفاعلیة» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۸) - به کار می‌رود و در اینجا باید دقت کرد بین دو معنای آن خلط نگردد و احکام یکی به دیگری نسبت داده نشود (همان، ص ۴۹۳-۴۹۴).

۲. گاهی از واژه «فایده» برای اشاره به کارکرد و آثار مترتب بر علم یا از واژه «منفعت» برای نشان دادن اموری که از اول پیش‌بینی نشده است، استفاده می‌شود.

۳. نگارنده تفصیل بحث از هستی‌شناسی جهان غیب یعنی هلیه بسیطه را در مقاله‌ای با عنوان «اقتضانات اعتقاد قرآنی به جهان غیب در موضوع و مسائل علوم انسانی اسلامی» چاپ‌شده در مجله قرآن‌شناخت آورده است.

انسان‌ها پنهان شده (آل عمران: ۴۴) یا آنچه از امور غیر حسی است (حشر: ۲۲ / انعام: ۷۳) را شامل می‌شود. از این رو تقسیم موجود به غیب و شهادت تنها معرفت‌شناختی است؛ نه وجودشناختی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۷۳).

«اعتقاد» به معنای باور و اندیشه‌ای است که در قلب رسوخ کرده و ملازم با عمل است؛ صفتی وجودی که در قلب جای دارد و با علم و التزام عملی همراه است و دارنده‌اش را از شک و تردید در امان نگه می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۵ و ج ۱۵، ص ۳۱۷-۳۲۰ و ج ۱۸، ص ۱۵۸). لذا عین علم و تصدیق عقلی و ذهنی نیست.<sup>۱</sup> هدف نگارنده از گزینش واژه اعتقاد، محدود کردن تأثیر این آموزه قرآنی به جنبه روان‌شناختی آن نیست، بلکه دو گونه تأثیر معرفتی و فرامعرفتی را مد نظر دارد؛ یعنی هم آن را به‌عنوان یک مبنای معرفتی قرآنی برای علوم انسانی تلقی می‌کند و هم به‌عنصر رسوخ در قلب اهمیت می‌دهد که تأثیر آن بر علوم انسانی از طریق عالمان و به‌صورت غیر مستقیم خواهد بود.

نوشتار حاضر مبتنی بر اعتقاد قرآنی فوق‌الذکر تلاش کرده است با روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی تحلیلی در استنتاج دیدگاه ضمن نقد دیدگاه رایج، از جهت ایجابی و با نگاه پیشینی الزامات جایگزینی این مبنای قرآنی را در هدف و غایت علوم انسانی بیان کند. به بیانی دیگر ضرورت آثار اعتقاد و ایمان (نه باور ذهنی) به جهان غیب در مقابل شهادت (پاسخ به پرسش از لم هو) را نه در مقیاس عام بلکه صرفاً در حوزه غرض و فایده علوم انسانی مورد واکاوی قرار دهد و اقتضانات آن را بیان دارد.

از «علوم انسانی» اگرچه تعاریف گوناگونی ارائه شده است، بر اساس معنای اخص، به آن همانند علوم طبیعی نگریسته و روش تجربی برای آن پیشنهاد و درنهایت ضروری دانسته می‌شود. برخی منتقدان این نگاه نیز اگرچه انسان را موضوعی متفاوت از امور طبیعی می‌دانند، به‌کارگیری روش تجربی را در قالب تجربه زیسته الزام می‌کنند.

گفتنی است برخی و از جمله راقم این سطور در لابه‌لای نوشته‌ها اشاراتی به موضوع این نوشتار داشته‌اند و جریان سنت‌گرایی و افرادی مانند دکتر حسین نصر و رنه گنون آن‌گاه که از ویژگی‌های علم مدرن بحث کرده‌اند، تهی‌شدگی این علوم از امر قدسی را خطرزا و یکی از نقص‌های آن دانسته‌اند؛ مثلاً نصر در این باره می‌نویسد: روشن است که علم غربی به نحو اجتناب‌ناپذیری با

۱. «معرفت» به باور صادق موجه تعریف شده است. مقصود از باور در این تعریف باور ذهنی است نه قلبی.

علم اسلامی و قبل از آن با علوم یونانی - اسکندرانی، هندی، ایران باستان و نیز با علوم بین‌النهرین و... پیوند خورده است؛ اما آنچه طی رنسانس به‌ویژه انقلاب علمی سده هفدهم رخ داد، تحمیل «صورت» یا الگویی جدید و بیگانه بر محتوای این میراث علمی بود؛ صورتی که مستقیماً از سرشت تفکر انسان‌گونه و عقل‌باورانه عصر و از دنیوی‌سازی جهان نشئت گرفته بود که غالباً به رغم کوشش‌های برخی شخصیت‌های فکری برجسته آن عصر برای زنده‌نگهداشتن نگرش به سرشت مقدس نظام جهانی، کل رویدادی به اصطلاح رنسانس به آن انجامید. این «صورت» جدید منجر به علمی یک‌جانبه و انعطاف‌ناپذیر گردید که از آن زمان به این سو باقی مانده و تنها به یک مرتبه از واقعیت ملتمز گردیده و راه را بر هرگونه امکان دستیابی به مراتب بالاتر وجود یا سطوح آگاهی بسته است؛ علمی که حتی در مقام تلاش برای رسیدن به دوردست‌ترین نقاط آسمان یا اعماق روح انسان، عمیقاً دنیوی و برون‌گراست.

بنابراین با علمی سرکار داریم که قطب عینی‌اش از ترکیب روانی-جسمی جهان طبیعی محیط بر انسان و قطب ذهنی‌اش از تعقل بشری که به‌نحوی صرفاً انسان‌گونه تصور می‌شود و از منبع نور عقل کاملاً جدا شده است، فراتر نمی‌رود (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹-۱۳۰).

با این حال نگارنده، مقاله یا مکتوب مستقلی را نیافته است که بر اساس ساختار پیش رو و با زاویه نگاه مطرح در این نوشتار بحث را به پیش برده و به‌صورت مستقل حوزه هدف و غایت علوم انسانی را مورد واکاوی قرار داده باشد، از این جهت آن را نو می‌داند.

## الف. هدف در علوم انسانی

مؤلفه هدف از عناصر رکنی علوم انسانی به شمار می‌آید. از این جهت موضع علوم انسانی مدرن در قبال آن تبیین شده و متناظر با آن به اقتضائات ایجابی آن در علوم انسانی اسلامی بر اساس اصل باورمندی به جهان غیب پرداخته خواهد شد.

### ۱. اهداف علوم انسانی مدرن

نسبت به اهداف علوم انسانی مدرن توجه به سه نکته حائز اهمیت است:



## ۱/۱. توجه به علل فاعلی و نفی نگاه غایت‌انگارانه

علوم انسانی مدرن با نفی علل غایی، دستیابی به علل فاعلی<sup>۱</sup> را هدف خود قرار داد. البته غایت را در دنیا و در درون انسان جست‌وجو می‌کند. به بیانی دیگر اگرچه در علوم انسانی مدرن بسیاری از تبیین‌ها مانند تبیین‌های تفسیری بر پایه علت غایی استوار است، همان‌گونه که بسیاری از تبیین‌ها (مانند تبیین‌های علمی و میکائیکی) بر پایه علت فاعلی (تجربی) می‌باشند (بستان، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۴۰)، اما باید به نکاتی توجه کرد:

۱. تبیین‌های غایی که بر حسب انگیزه‌های فاعل است و تبیین‌های معناگرایانه به دنبال آن‌اند، قابل ارجاع به تبیین‌های علمی است؛ زیرا دلایل کنش به علل کنش بر می‌گردند. خود این واقعیت که فلان شخص برای انجام فلان کار دلایلی دارد یا نسبت به آن کار، درک خاصی دارد، عین علت است (علل معده)، برای آنکه شخص آن عمل را انجام می‌دهد.

۲. برای تبیین مدل‌های دیگری نیز ذکر شده است که به همین دو نوع از تبیین برگشت می‌کنند؛ مثلاً تبیین کارکردی تبیین تلفیقی است که در آن افزون بر دلایل و انگیزه‌های فاعلان، چگونگی تأثیرگذاری عوامل و فرایندهای عینی بر دست‌یابی یا عدم دست‌یابی افراد به اهداف و خواسته‌ها نیز پی‌جویی و بررسی می‌شود.

همچنین تبیین مبتنی بر نظریه‌گزینش عاقلانه در جامعه‌شناسی و اقتصاد به‌نوعی شکل پیشرفته تبیین تفسیری به حساب می‌آید که در آن افزون بر فهم اهداف و انگیزه‌های فاعلان، قانون‌یابی و پیش‌بینی نیز مد نظر قرار می‌گیرند.

تبیین‌های آماری نیز به تبیین‌های علمی ضعیف رجوع می‌کنند؛ البته گاهی از تبیین‌های آماری، معنایی را قصد می‌کنند که متضمن چیزی بیش از توصیف محض همبستگی‌های آماری نیست (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۳۰۲-۳۰۵).

۳. هر چند تفاوت‌هایی در معنای علت غایی در کاربردهای بالا وجود دارد، مثلاً غایت در تبیین تفسیری به هدف و انگیزه‌کنشگر «ما لأجله الفعل» و در تبیین کارکردی به نتیجه و کارکرد کنش «ما إلیه الحركة» اشاره دارد، اما نکته مهم آن است که تبیین‌های غایی به تبیین‌های طبیعت‌گرایانه

۱. مقصود از علت فاعلی در علوم تجربی، هر عاملی است که منشأ حرکت و دگرگونی در اشیاست؛ بر خلاف علت فاعلی در الهیات که به معنای علت هستی‌بخش است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۱).

محدود شده است.

نصر نکته فوق را این‌گونه توضیح می‌دهد که پیش از دوران مدرن، علت غایی پدیده‌ها مورد توجه و هدف اساسی علم بود؛ زیرا علما هر پدیده‌های را آفریده خدای دانا و حکیم می‌دانستند که بر اساس هدف خاصی آفریده شده، شکل گرفته و در سلسله مراتب هستی جایگاه ویژه‌ای برای خود دارد. علوم سنتی بر بینش سلسله‌مراتبی نسبت به هستی مبتنی هستند؛ بینشی که عالم مادی را فروترین ساحت واقعیت قلمداد می‌کند. البته در عین حال آن را نماد مراتب برین وجود می‌داند که همانند درهای همیشه باز به سوی ذات نامریی هستند (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰-۱۷۲).

بی‌گمان نگرشی که بر طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مبتنی است و انسان را فقط حاصل نیروهای کور طبیعت می‌داند و وجود عالم ماورای طبیعت یا ارتباط انسان با آن و تأثیر عوامل فرامادی را بر پدیده‌های انسانی و اجتماعی نفی می‌کند، نمی‌تواند از وجود هدف و طرح و برنامه‌ای حکیمانه برای خلقت او سخن بگوید و هدف و غایتی هماهنگ با آن را در علم پیشنهاد دهد. به تعبیر گون علم جدید دانشی منتزل است که در پایین‌ترین مرتبه هستی قرار دارد؛ دانشی که چیزی ورای خویش را نمی‌شناسد و نسبت به هر غایتی که برتر از اهداف آن باشد... غافل است؛ در حالی که درون قلمرو نسبی و محدود خویش که کوشیده خود را در حیطه آن مستقل نشان دهد و این چنین به اختیار خود هرگونه پیوندی را با حقیقت برتر علم اعلی گسسته است، به‌صورت علاج‌ناپذیری محبوس گشته و نوعی دانش بی‌هدف و وهمی بیش نیست که از هیچ منشأ گرفته و به جایی راه نمی‌برد (گنون، ۱۳۷۳، ص ۹۵). وی تأکید می‌کند سراسر علم مخالف با روحانیت [جهان معنوی و روحانی] که طی سده‌های اخیر بسط و توسعه یافته، فقط و فقط مربوط به مطالعه و بررسی جهان محسوس و منحصرأ در آن محصور می‌شد و روش‌هایش را تنها در این حوزه می‌توان به کار بست، باری این روش‌ها را علمی اعلام کرده‌اند و هر روش دیگری را غیر علمی خوانده‌اند. با این وصف، بسیاری را می‌توان یافت که ابا دارند خود را «ماتریالیست» و وابسته به نظریه فلسفی آن بدانند؛ اما روش و خط مشی علمی‌شان با خط مشی ماتریالیست‌های مسلّم تفاوت چندانی ندارد (گنون، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷-۱۲۶).

در این نگاه‌ها مبتنی بر نگاه اومانستی با حذف خداوند هیچ موجودی کامل‌تر و شریف‌تر از انسان یافت نمی‌شود و همه موجودات باید به‌نحوی از انحا در خدمت انسان باشند؛ ولی انسان خادم هیچ موجودی نیست؛ به عبارت دیگر انسان خود آغازگر است و خود هدف (گنون، ۱۳۷۲، ص ۹).

سارتر که عقیده او یکی از نمونه‌های بارز طغیان انسان خودمحمور در مقابل خداست، معتقد است حتی با فرض وجود خداوند باید طرح و برنامه الهی کنار گذاشته شود و فقط طرح‌های خودساخته انسانی و آزادی او در تحقق بخشیدن به این طرح‌هاست که وجود او را کاملاً محقق می‌کند (سارتر، ۱۳۸۰، ص ۷۹-۸۰).

حذف طرح و برنامه برای خلقت انسان ناشی از قراردادن علل فاعلی و غایی در درون انسان است؛ به گونه‌ای که فرد به صورتی منفرد و بریده از علل خارجی، به فعلیت‌رساننده تمامی استعدادها و قوای خویش است؛ حتی در بردارنده غایت وجودی خود نیز هست و در طریق خودفعلیتی، خودصیاتی و خودرفعتی کاملاً تنها و قائم به خویشتن است؛ مسئله‌ای که به عقیده روان‌شناسان به اضطراب افراط‌آمیزی منجر می‌شود (صانع‌پور، ۱۳۸۹، ص ۳۱-۳۲). یقیناً با حذف هدف و طرح و برنامه خداوند برای زندگی انسان فقط می‌توان از اهداف خودساخته هر فرد انسانی در زندگی‌اش سخن گفت (Edwards, 1967, p.472) و دیگر هدف، اکتشافی نخواهد بود و باید آن را جعل کرد.

## ۱/۲. نگاه ابزارانگاران در علوم انسانی مدرن

از مبانی مهم علوم اجتماعی مدرن «نومینالیسم» است. نومینالیست‌ها به جنبه ابزاری علوم توجه کرده و واقع‌نمایی گزاره‌های علمی را انکار کرده‌اند. آنان هدف علم و معرفت را یافتن کاربرد و نفع اشیا، شناخت کنش و واکنش آنها، روابط علّی موجود در آن و بهره‌گیری از آنها می‌دانند، نه کشف حقیقت اشیا؛ برای مثال از چستی آب پرسش نمی‌کنند، بلکه می‌پرسند که آب به چه درد می‌خورد و چگونه می‌توان استفاده‌های بیشتری از آن کرد (پوپر، ۱۳۶۴، ص ۴۱. ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۴۴۷).

در بحث تعارض علم و دین نیز برخی بر اساس ابزارانگاری علم، جایگاه کشف از واقعیت را به دین سپرده، از این طریق مشکل تعارض را حل کردند. ابزارانگاری در علم بیانگر دیدگاهی است که نظریه‌های علمی را چیزی جز ابزاری برای پیش‌بینی نمی‌داند و به جای صدق و کذب نظریه‌ها، از کارایی عملی آنها سخن می‌گوید (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۳۵۹-۳۶۰/ باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۹۸/ یوسفیان، ۱۳۹۵، ص ۴۳-۶۰/ دانش، ۱۳۸۹، ص ۹۵-۱۲۴). برخی آن را مرحله‌ای از پوزیتیویسم می‌دانند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۳۹) و گروهی دیگر از شباهت‌ها و تفاوت‌های میان این دو مکتب سخن می‌گویند (باربور، ۱۳۶۲، صص ۴۱، ۱۵۴، ۱۹۴ و ۱۹۹-۲۰۰).

نظریه پردازان مکتب پراگماتیسم نیز گاه سخنانی کم و بیش مشابه ابزارانگاران بر زبان جاری می‌کنند. مکتب تحلیل زبانی نیز وظیفه اصلی زبان علمی را پیش‌بینی و کنترل می‌داند و از دیدگاه ابزارانگاران جانبداری می‌کند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: یوسفیان، ۱۳۹۵، ص ۵۴-۵۵).

البته پوپر با نقداندیشه ابزارانگاری (پوپر، ۱۳۶۳، ص ۱۳۷-۱۴۰) هدف علم را تبیین رضایت‌بخش پدیده‌ها می‌دانست و معتقد بود که علم می‌تواند از طریق رویکرد ابطال‌گرایی به حقیقت نزدیک شود (همان، ص ۱۴۱-۱۴۵ / Popper, 1982, p.132).

در بحث زبان علم نیز برخی آن را شناختاری می‌دانستند؛ مثلاً ویتگنشتاین دوم نظریه بازی‌های زبانی را مطرح و به تفاوت زبان علم و زبان دین حکم می‌کند. وی زبان علم را توصیفی و شناختاری، غیر قابل تأویل، خاص و غیر سمبلیک می‌داند. در مقابل قایل است زبان دین، زبانی تأویل‌پذیر، هنجارگذار و انشایی، نه اخباری و توصیفی، عرفی و سمبلیک می‌باشد (شاکرین، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷-۲۱۵).

برخی فیلسوفان «اگزیستانس» نیز معتقد بودند گزاره علمی برای کشف و توصیف واقع است (این فیلسوفان چند دسته‌اند: برخی ملحدند، مانند سارتر و برخی دیگر مرددند، مانند نیچه که تعارض علم و دین برای آنها مهم نیست؛ ولی برخی مانند کی‌یرکگارد و مارتین بوبر که به خدا اعتقاد دارند، در صدد حل تعارض برآمدند. بوبر می‌گفت: «دین بیانگر رابطه شخص با شخص است و علم، رابطه شخص با شیء» ر.ک: (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۴۹-۱۵۰ / استیس، ۱۳۷۷، ص ۳۹۳) یا فیلسوفان تحلیل زبانی زبان علم را واقع‌نما و شناختاری می‌دانستند (هیگ، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰).

در هر حال، چه نگاه ابزارانگاری (نظریه علمی چیزی جز ابزار نیست) را بپذیریم یا نپذیریم، در دنیای مدرن، علم به‌عنوان ابزاری در جهت بهره‌برداری بیشتر از طبیعت و کنترل پدیده‌های انسانی و اجتماعی در خدمت اهداف دنیوی قرار داده شد؛ بدین صورت، مسیر علم و تحقیق به‌کلی دگرگون شد و در مسیر تسلط طبیعت و مقدمه ثروت، قدرت و زندگی بهتر قرار گرفت (دانش، ۱۳۸۹، ص ۹۵-۱۲۴).

بیکن بر این باور بود که هدف علم باید قدرت‌یافتن بر عمل باشد و به همین جهت علم طبیعیات را مادر علوم تلقی می‌کرد (فروغی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲ / پیروزمند، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸). وی از آن جهت که به وجود حقیقتی جز آنچه در ظاهر دیده می‌شود، اعتقاد نداشت، علم را کاشف آن

حقیقت و تبیین‌گر آن نمی‌دانست (پوپر، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷/سروش، ۱۳۸۸، ص ۵۰۰). ماکس وبر درباره نقش علم در زندگی می‌نویسد: «علم، فن تنظیم زندگی از طریق محاسبه اهداف بیرونی و فعالیت‌های انسانی را به ما می‌آموزد» (وبر، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴).

این نگاه با دیدی یکسان به طبیعت و انسان، گرایز و محرک‌های طبیعی انسان را مبنای تحلیل قرار می‌داد (حقیقت و میرموسوی، ۱۳۸۳، صص ۴۶ و ۱۱۶) و در همین چارچوب با حذف خدا، قانونی را در جامعه اجراشدنی می‌دانست که پاسخ عملی انسان‌ها ضامن اجرای آن باشد نه وجدان یا عذاب اخروی (همان، ص ۱۲۲).

ارزش ابزاری و عملی علم پس از آنکه علم حسی و معرفت تجربی به عنوان تنها راه شناخت و ارتباط انسان با جهان خارج معرفی شد و بعدها پُست مدرن‌ها در استقلالش تردید کردند و حضور دیگر حوزه‌های معرفتی مانند دین، اسطوره، ایدئولوژی، فلسفه یا اقتدار در ساختار و در متن معرفت و دانش علمی پذیرفته شد، تقویت گردید.

توضیح اینکه انسان غربی با فراموشی کامل واقعیت الهی و دینی عالم و آدم، دو جریان فکری عقل‌گرایی و حس‌گرایی را پدید آورد: عقل‌گرایی با دکارت آغاز شد و با افرادی همانند اسپینوزا و لایب‌نیتز ادامه یافت و با هگل به تمامیت خود رسید. حس‌گرایی با فرانسیس بیکن آغاز گردید و از آن پس با افرادی نظیر لاک، برکلی، هیوم، کنت، استوارت میل ادامه یافت و درنهایت پس از تحولات چند به عنوان دیدگاه برتر، بر حوزه‌های علمی غرب چیره شد. در گذشته تاریخ، تعقل سودای انکار حقایق برتر را نداشت، بلکه به عنوان گذرگاه، انسان را به سوی آگاهی و معرفتی که از شهود و حضوری فراعقلی نه ضد عقلی بهره‌مند بود، رهنمون می‌ساخت. پس از رنساس خصوصیت بارز عقل‌گرایی، انکار هر نوع معرفت فراعقلی و نفی یا ایجاد تردید در ابعاد از هستی است که فراتر از افق ادراک عقلی انسان می‌باشد. رنساس عصر رازگشایی بود. عقل‌گرایی با تکیه بر عقل و علم انسان - بدون وحی و شهود - می‌خواست همه حقایق و اسرار هستی را بفهمد؛ از این رو هر حقیقتی که خارج از دسترس عقل بشر بود، انکار شد و همه باورها و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان با حذف مبانی و مبادی آسمانی و الهی توجیه عقلانی گردید. البته عقل با همه قدرتی که پیدا کرده بود، به جهت قطع ارتباط با حقیقتی که محیط بر آن بود (وحی و عالم غیب)، نتوانست جایگاه مستقل خود را حفظ کند و به سرعت راه افول را پیمود و زمینه را برای ظهور و تسلط جریان فکری دیگری که در طی این دو سده اخیر رشد کرد (تجربه‌گرایی و حس‌گرایی) آماده نمود

(پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲-۱۱۴). اینجا بود که در علم جدید، مصادیق علم تنها به شناخت حسی محدود گردید و شناخت شهودی که بالاترین مرتبه شناخت است، اوهام و خیالات دانسته شد. بر همین اساس نظریه‌هایی درباره منشأ هستی مورد پذیرش قرار گرفتند که تنها بر علل مادی و کمی تکیه داشتند (نصر، ۱۳۷۴، ص ۲۶۶). این رویکرد نیز در دوران پسامدرن مورد نقد قرار گرفت و ادعا شد که معرفت علمی و تجربی نیز ارکان و بنیان‌های خود را بر حلقه‌های معرفتی دیگری که فاقد هویت علمی اند قرار داده است. نقد پُست‌مدرن‌ها از آنجا که ملازم با دفاع از هویت علمی وحی و شهود و عقل نظری و عملی نبود، معرفت و آگاهی مدرن را پس از چند سده به سیطره فراگیر شکاکیت، نسبیّت و تاریخی‌نگری محض افکند. دیگر در این نگاه، علم در اصول و ساختار خود هویتی روشن یا علمی ندارد، بلکه در تعامل فعال با دیگر حلقه‌های معرفتی و مسانخ با آنهاست؛ یعنی علم از این پس در برابر ایدئولوژی، متافیزیک، اسطوره و دیگر حوزه‌های معرفتی نیست، بلکه خود نوعی تفسیر و تبیین از جهان است که در حاشیه دیگر نحوه‌های معرفت و بر اساس آنها به‌عنوان ابزاری کارآمد برای تسلط بر طبیعت شکل می‌گیرد نه اینکه کاشف از جهان خارج باشد (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۳۱). به بیانی دیگر با قبول این اصل که سایر حلقه‌های معرفتی فاقد ارزش جهان‌شناختی اند، علم نیز ارزش جهان‌شناختی و به تعبیر بهتر ارزش کشف و واقع‌نمایی خود را از دست داده و به‌صورت دانشی ابزاری در یکی از سطوح نازله فرهنگ بشری قرار گرفت.

### ۱/۳. اختلاف در هدف علوم انسانی مدرن

درباره هدف علوم انسانی اختلافات جدی و اساسی بین مکاتب مختلف علوم انسانی وجود دارد. پارادایم پوزیتیویستی با نگاه طبیعت‌گرایانه هدف از پژوهش در علوم انسانی را منحصراً کشف و تبیین روابط انسانی و اجتماعی و قوانین حاکم بر رفتارهای انسانی و اجتماعی به منظور کنترل و پیش‌بینی آنها معرفی کرده است.

پارادایم تفسیری هدف علوم انسانی را صرفاً فهم انگیزه‌های رفتار، درون‌بینی، معناکاوی و فهم روابط و پدیده‌های اجتماعی می‌داند.

صاحب نظران مکتب انتقادی با تأکید بر لزوم درپیش‌گرفتن موضع انتقادی و ارزش‌گذارانه در علوم اجتماعی روش نقدی- دیالکتیکی را توصیه و هدف این علوم را رهایی مطرح می‌کردند (برای آگاهی تفصیلی از این بحث، ر. ک: ترخان، ۱۳۹۶، ص ۲۶۵-۲۶۸).

## ۲. اهداف علوم انسانی اسلامی

آن‌گاه که اصل باورمندی به جهان غیب به‌عنوان مبنا لحاظ شود، می‌تواند نسبت به هدف علوم انسانی موجب تغییرات زیر گردد:

### ۲/۱. توجه به علت غایی بر اساس باورمندی به جهان غیب

همان‌گونه که بیان شد، رویکردهای طبیعت‌گرایانه و در چارچوب نگاه علمی تجربی غالباً تمایلی به بحث از علت غایی ندارند و بیشتر بر کاوش علیت‌های فاعلی و مادی تأکید دارند؛ اما در نگاه قرآن خلقت این عالم و همه موجودات آن به دست خداوند حکیم و به حق: «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ» (عنکبوت: ۴۴ / طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۳۲/ ر.ک: ص: ۲۷/ تغابن: ۳) و دارای هدف و طرح و برنامه می‌باشد.

انسان نیز به‌عنوان عالی‌ترین موجود در جهان خلقت مشمول این قاعده و قانون است و خلقت او برای وصول به هدفی والاست (ذاریات: ۵۶/ هود: ۷ و ۱۱۹/ ملک: ۲/ کهف: ۷/ بقره: ۳۰) که اگرچه با زندگی چندروزه این دنیا تأمین می‌شود، این اهداف نمی‌تواند مقاصد ناچیز زندگی طبیعی محض باشد.

ساده‌ترین تلقی از این هدفمندی گذار از دنیای مادی و ورود به جهان آخرت است. آخرت که از مصادیق جهان غیب است، بهتر و پایدار است: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی: ۱۷) و جهان و انسان با گذر از جهان طبیعت که پایان‌پذیر و فانی است، به سوی این جهان در حرکت‌اند که سرای ماندگار و قرارگاه نهایی (غافر: ۳۹) و ابدی است که فنا در آن راه ندارد و انسان در آنجا به سعادت ابدی خواهد رسید (انبیاء: ۳۴-۳۵/ واقعه: ۶۰/ نسا: ۷۸/ جمعه: ۸/ آل عمران: ۱۶۸). این سخن اگرچه در جای خود درست است، در آیات زیادی هدف نهایی و درواقع نهایت این سیر خداوند دانسته شده است: «يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (روم: ۱۱/ ر.ک: نازعات: ۴۴/ شوری: ۵۳/ مائده: ۱۸/ حج: ۴۸/ نور: ۴۲/ تغابن: ۳/ ق: ۴۳/ حج: ۷۲/ بقره: ۲۱۰/ آل عمران: ۱۰۹/ حدید: ۵/ قصص: ۸۸)، لذا هدف بودن جهان آخرت را باید در همین راستا معنا کرد.

قرآن در آیات دیگری مانند «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۳) و «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (هود: ۱۲۳) رجوع همه امور را به مالکیت خداوند نسبت به ملکوت و غیب آسمان‌ها و

زمین پیوند زده است؛ لذا رجوع به خداوند، حرکتی به درون و به باطن این جهان است. این بحث ارتباط مستقیمی با بحث عبث نبودن جهان دارد؛ از این رو خداوند بعد از آنکه فرمود خلقت شما بیهوده نیست، بلافاصله آورده است که بازگشت شما به سوی خداوند است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵).

بر این اساس از اقتضائات اعتقاد به جهان غیب اولاً توجه به علت فاعلی در علوم انسانی است. علوم انسانی اگرچه به علت فاعلی در دایره علل مادی توجه دارد، این اصل علوم انسانی را با علت فاعلی حقیقی پیوند می‌زند و مابقی را به عنوان علل معده مطرح می‌کند. در جای خود توضیح داده شد که در بحث تأثیر باورمندی به جهان غیب بر روش علوم انسانی، تأکید بر علت فاعلی بودن امور غیبی است. ثانیاً توجه به علت غایی و غایت‌مندی پدیده‌های طبیعی بلکه کل هستی در علوم انسانی است. چگونه تصور دارد که همه تحولات و دگرگونی‌های حاصل در جهان در پی غایت و هدفی باشند که آفریننده آنها برای آنها ترسیم کرده است و علوم انسانی بدان هیچ گونه توجهی نداشته باشد. از این رو علوم انسانی اگرچه می‌توانند تبیین‌های غایی بر حسب انگیزه فاعل ارائه کنند، باید به غایت حقیقی جهان و انسان توجه کرده و چنین تبیین‌هایی را در کنار تبیین‌های فاعلی اقامه کنند. در این صورت تبیین فاعلی نیز که بر حسب علل پدیده‌هاست، منحصر در تبیین بر اساس علل معده نمی‌شود و شامل دو گونه از علل حقیقی و معده خواهد شد.

## ۲/۲. ترکیبی از اهداف معرفتی و عملی در علوم انسانی اسلامی

بی‌گمان خاصیت ذاتی علم کاشفیت از واقع است و انکار آن مستلزم شکاکیت و نفی معرفت است. از این جهت ناگزیر علم در مقام اثبات باید خصلت معرفتی داشته باشد؛ اما علم می‌تواند خصلت عملی نیز داشته باشد؛ یعنی در صدد باشد واقعیت‌هایی را کشف کند که نیازی از نیازهای انسان (مادی و معنوی) را رفع کند.

بر اساس مبنای باورمندی جهان غیب، علم صرفاً ابزاری در جهت رفع حوایج دنیوی نیست. قرآن اگرچه به دو معنا برای دنیا اصالت قایل است، به یک معنا اصالت را از آن سلب می‌کند و از این جهت نمی‌تواند آن را از اهداف علوم انسانی به شمار آورد:

۱. قرآن از منظر هستی‌شناختی دنیا را مرتبه‌ای از هستی و مصداقی از خیر می‌داند و به این معنا برای دنیا اصالت قایل است (اصالت دنیا به این معنا به نظام احسن بر می‌گردد) که در آیه «هُوَ



أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ» (هود: ۶۱/ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۱۰) بدان اشاره شده است.

۲. اصالت در صورتی که به معنای فلسفی و هستی‌شناختی نباشد و به معنای ارزش‌گذارانه مد نظر باشد، گاهی مطلق و زمانی در مقایسه و نسبت با همدیگر خواهد بود. از برخی آیات (جمعه: ۱۰) اصالت دنیا به معنای دوم یعنی خوبی دنیا برای انسان استفاده می‌شود؛ اما آیا دنیا در مقابل آخرت اصالت دارد؟ در رفتارهایی که از جهت دنیایی و آخرتی آثار متفاوتی دارند و باید بین این دو یکی را گزینش کرد، کدام طرف از اصالت برخوردار است؟ قرآن اصالت را به آخرت می‌دهد: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا» (کهف: ۴۶). زینت بودن مال و فرزند اصالت دنیا به معنای دوم را القا می‌کند؛ اما کلمه «خیر» از اصالت آخرت به معنای سوم حکایت می‌کند. در آیات دیگری نیز از خیر و پایدار بودن جهان آخرت (اعلی: ۱۷) سخن رفته است. بنابراین هدف‌هایی همچون دریافت لذات دنیوی و مادی یا برخورداری از قدرت به‌عنوان اهداف نهایی و غایی صائب تلقی نخواهند شد و ضمن نفی ابزارانگاری علم و توجه به خصلت معرفتی علم در صورتی خصلت عملی و ابزار علم قابل پذیرش است که در راستای غایت‌انگاری جهان غیب باشد.

### ۲/۳. توجه به اهداف طولی در علوم انسانی اسلامی

به موجب اصل یادشده علوم انسانی اگرچه می‌توانند برای خود اهداف قریبه‌ای را ترسیم کنند، همه این اهداف باید در راستای جهان غیب یعنی هدف نهایی خلقت باشند. به بیان دیگر هر یک از اهداف علوم انسانی مدرن می‌توانند به‌عنوان اهداف قریبه علوم انسانی اسلامی مطرح شوند؛ اما بر اساس مبنای باورمندی به غیب و هم‌سوبا هدف نهایی هر یک از این اهداف، معنایی متفاوت خواهند یافت. در این علوم تسلط و کنترل به معنای سلطه‌گری در جهت امیال نفسانی و دنیایی یا کسب قدرت شیطانی و... معنا نخواهد شد. فهم معنای رفتار در ارتباط با جهان غیب تفسیر خواهد شد و همچنین رهایی که نقطه مطلوب از نگاه مکتب انتقادی تلقی می‌شود، به معنای رهایی از بند دنیا دانسته می‌شود.

توضیح اینکه بر اساس اصل یادشده سلسله‌ای از اهداف قریبه، متوسطه و نهایی به‌صورت طولی ترسیم می‌شود. ساختن قوانین عام، پیش‌بینی و کنترل رفتار آدمی از اهداف قریبه است که

هدف بالاتری را دنبال می‌کند و آن هدف اصلاح اجتماعی و فردی و فراهم‌سازی زمینه تحقق انسان شایسته است. اگرچه از انسان شایسته در جهان‌بینی‌ها و مکاتب مختلف تعاریف متفاوتی شده است، در جهان‌بینی الهی کمال مطلوبی که شایستگی دارد انسان در تحقق آن بکوشد، خدایی شدن فرد و جامعه است.

به بیان دیگر شناخت واقع مطلوبیت ذاتی ندارد، بلکه ارزشمندی و مطلوبیت آن در گرو این است که در خدمت دین قرار گیرد. در رأس اهداف دین، تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها قرار دارد و در رتبه بعد می‌توان به اهدافی همچون کنترل پدیده‌های طبیعی و انسانی به منظور رفع نیازها و حل مشکلات زندگی بشر و نیز تقویت نگرش توحیدی در نتیجه شناخت نظم‌ها و قوانین حاکم بر پدیده‌های جهان، اشاره کرد.

بر این اساس در علوم انسانی مطلوب برای شناخت واقع نیاز به تبیین و فهم داریم - برای شناخت واقع نیاز به تبیین علل و برای تبیین علل نیاز به فهم رفتارهای انسانی است - این دو برای آن است که رفتارها را پیش‌بینی و کنترل کنیم؛ اما کنترل و پیش‌بینی به منظور نقد و اصلاح اوضاع اجتماعی است. این هدف جلوه‌ای از حل مشکلات واقعی زندگی بشر است. همه این اهداف به منظور تحقق انسان شایسته و رسیدن به کمال نهایی می‌باشد. در کنار این سه هدف مهم می‌توان غایت‌شناسی پدیده‌های انسانی و اجتماعی را از حیث استنادشان به فاعل الهی را اضافه کرد.

علاوه بر این بخشی از عوامل تأثیرگذار در پدیده‌های انسانی و اجتماعی از جنس عالم غیب به شمار می‌آیند. قرآن از تأثیر عوامل فراوانی که از سنخ معنوی و ماورای مادی می‌باشند، در حوادث طبیعی و انسانی در قالب نظام سنن الهی خبر می‌دهد (اعراف: ۹۶ / ابراهیم: ۹-۱۰ / هود: ۶ / اسراء: ۳۱ / روم: ۴۱. شوری: ۳۰ / بقره: ۲۰۶-۲۰۵ / انعام: ۶ / حج: ۴۵ / کهف: ۵۹ / آل عمران: ۱۱ / مائده: ۶۶-۶۳ / نور: ۳۲ / ابراهیم: ۷ / نحل: ۱۱۲ / هود: ۵۲ / نوح: ۱۰-۱۲ / طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۰ و ج ۸، ص ۱۹۵-۲۰۲). به بیانی دیگر عالم بر اساس نظام اسباب و مسببات (طولی و عرضی) اداره می‌شود و این اسباب می‌توانند مادی و معنوی باشند؛ لذا بر خلاف پارادایم تفسیری و نیز پوزیتیویستی، باید تبیین اسباب مادی و معنوی در پدیده‌های انسانی و اجتماعی را از اهداف قریبه این علوم دانست.

قرآن انسان را موجودی دوساحتی می‌داند که هویت حقیقی وی همان ساحت مجرد (انعام: ۶۰ / سجده: ۱۰-۱۱ / سبحانی، ۱۳۹۳، ص ۴۳-۴۶) اوست. روح از جهان تجرد و جهان غیب

است. از این جهت وجودش منحصر به عالم ماده و دنیا نبوده، پس از مرگ نیز در سرایی دیگر استمرار خواهد یافت (زمر: ۴۲)؛ لذا بر خلاف پارادایم پوزیتیویستی و نیز تفسیری باید فهم آن را که معناداری رفتارها را باید از ناحیه او دانست، از اهداف قریبه این علوم تلقی کرد.

بر اساس باورمندی به جهان غیب علمی که پژوهندگان را اهل معنا و چشم وی را به جهان غیب باز نکند، علم رسمی و سراسر قیل و قال خواهد بود که فقط به دنیا نظر دارد و مایه تکامل و پایه تعالی صاحب علم نیست. کارکرد علم مدرسه‌ای بدون لحاظ مبنای فوق، تفاخر، تنازع و تشاح است که آدمی را به عالم معنا وصل نمی‌کند و از این جهت مورد انزجار اهل سیر و سلوک می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۶۹)؛ لذا باید انتقاد از وضعیت موجود و ترسیم وضعیت مطلوب را از اهداف قریبه این علوم دانست که در یک مقیاس کلان نه تنها وظیفه بهبودبخشی به زندگی مادی را بر عهده دارد، بلکه هدف اصلی آن تأمین کمال انسانی و سیراب شدن انسان از معنا و جهان غیب می‌باشد.

بر این اساس در علوم انسانی باید به اسباب مادی و نیز اسباب معنوی توجه کرد که انکار اولی به کمرنگ شدن شناخت علمی می‌انجامد و نادیده گرفتن دومی موجب می‌شود علوم انسانی از نقش علل واقعی مؤثر بر عالم غافل بماند؛ لذا بهره‌مندی از اسباب مادی و معنوی توانان در عرصه‌های مختلف زندگی هدفی خواهد بود که علوم انسانی مطلوب در صدد تحقق آن می‌باشد. از این جهت میزان بهره‌مندی هر دو عامل (اعم از اسباب مادی و معنوی) خود می‌تواند شاخصی در تحلیل وضعیت موجود به شمار آید.

به بیانی دیگر عدم محدودیت جهان به جهان مادی (باورمندی به علل معنوی و جهان غیب) و همچنین حاکمیت نظام اسباب و مسببات و «سنت‌های الهی» بر عالم، تلفیقی از دیدگاه‌های معناگرایی و علت‌گرایی را در علوم انسانی پیشنهاد می‌دهد.

در این نگاه، علت‌گرایی به تبیین علل معده محدود نمی‌شود و ضمن توجه به آن به عوامل فرامادی هم عنایت کافی می‌شود؛ البته تأثیر علل معنوی نیز مانند علل مادی به همراه شروطی است. این علل گاهی تأثیرات یکدیگر را خنثی می‌سازند و زمانی نیز مزاحم تأثیر علل مادی می‌شوند و در برخی موارد به کمک اسباب دیگر معنوی و مادی شتافته، با همدیگر تأثیر می‌کنند. توجه به مطلب فوق این نکته را بر پژوهشگران الزام می‌کند که با انجام پژوهش‌هایی در این زمینه لیستی از اسباب تأثیرگذار (سبب خاص چه نتایجی دارد) و مسببات اثرپذیر (مسبب خاص از چه

عواملی پدید می‌آید) را عرضه کنند تا بر اساس آنها برنامه‌ریزی صورت پذیرد. علاوه بر این باید لیست طبقه‌بندی شده‌ای را تهیه کرد که میزان تأثیرگذاری و شروط و موانع آن را تبیین کند. از این جهت می‌توان از کشف روابط علی و ساختن قوانین عام با توجه به سه جنبه مترابط یادشده (شناسایی علت کنش، فهم دلایل آن و شناخت علت دلایل) به‌عنوان اهداف قریبه علوم انسانی یاد کرد که به موجب آن، علوم انسانی از یک سو به دنبال فهم معانی رفتار و انگیزه‌های کنشگران و از سوی دیگر، به دنبال تبیین علی و کشف قانونمندی‌های رفتار انسان بود؛ اما در همه اینها سوگیری و هدف نهایی همان رجوع به غیب است که تحقق‌بخش معنای زندگی و سعادت انسان است.

لحاظ این هدف نهایی در صورتی مبرهن خواهد شد که اولاً بدانیم از نگاه قرآن، جهان دارای مراتب غیب و شهادت است. خداوند (بقره: ۳/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۵-۴۶)، عالم آخرت (نحل: ۷۷/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۰۳-۳۰۸/ مریم: ۶۱/ ملئده: ۹۴/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۳۸/ ق: ۳۱-۳۴/ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۴)، عالم ملکوت (اعراف: ۱۸۵/ مؤمنون: ۸۸/ یس: ۸۳/ انعام: ۷۵) که در مرتبه‌ای بالاتر از عالم ناسوت و پایین‌تر از عوالم جبروت و لاهوت قرار دارد و نیز موجودات ملکوتی و روحانی مانند ملائکه که در اداره عالم نقش دارند، از مصادیق بار عالم غیب شمرده می‌شوند.

ثانیاً جهان «غیب» بر جهان «شهادت» احاطه دارد و هرچه در این جهان است، «وجود تنزل‌یافته» موجودات جهان دیگر است (حجر: ۲۱/ انعام: ۵۰-۵۹/ منافقون: ۷/ ص: ۹/ طور: ۳۷) و رابطه‌ای شبیه رابطه اصل و فرع بین آنها حکمفرماست؛ لذا نمی‌توان برای شناخت جهان طبیعت و پدیده‌های انسانی و اجتماعی، دست به گزینش زد و با قطع ارتباط این دو عالم، اهداف مادی برای علوم ترسیم کرد و به حذف جهان غیب به‌عنوان هدف غایی علوم انسانی پرداخت.

لذا است که می‌توان گفت علوم اسلامی همواره مراتب نازله وجود را با مراتب عالی‌تر وجود مربوط می‌کند. جهان مادی را صرفاً نازل‌ترین مرتبه در واقعیت ذومراتب هستی می‌داند که بازتاباننده حکمت خداوند است و این در مقابل علم جدید قرار دارد که جهان مادی را واقعیت مستقلی تلقی می‌کند و مدعی است می‌توان بدون هرگونه ارجاع و استنادی به یک مرتبه عالی‌تر واقعیت، آن را به‌نحوی قطعی و غایی مطالعه کرد و فهمید (نصر، ۱۳۷۴، ص ۲۶۴ و ۱۳۷۹، ص ۱۴۶-۱۴۷). از این رو نگارنده در جای خود («برایند اعتقاد قرآنی به جهان غیب در روش علوم

انسانی» چاپ شده در: «تحقیقات بنیادین علوم انسانی» توضیح داده که علوم جدید با نقص و چالش معرفت‌شناختی مواجه است.

حاصل آنچه گفته شد، اهداف ترکیبی را پیشنهاد می‌کند که از سویی می‌توانند ارتباط طولی و از سویی دیگر ارتباط عرضی داشته باشند. سرسلسله این اهداف را باید جهان غیب تلقی کرد که بارزترین مصداق آن خداوند باری تعالی است. بر این اساس در این ترکیب، هر یک از اهداف قریبه، معنایی متفاوت از اهداف مطرح در علوم انسانی مدرن خواهند یافت.

## ب. غایت در علوم انسانی

لحاظ اصل باورمندی به جهان غیب کارکردهای فراوانی در علوم انسانی دارد که در این میان کارکرد معنابخشی به زندگی از اهمیت فراوانی برخوردار است:

### ۱. علم مبتنی بر جهان غیب تأمین‌کننده هدف زندگی

نگاه ابزارانگاران به علم و نفی علل غایی با انکار جهان غیب و مبتنی بر طبیعت‌گرایی متافیزیکی یا روش‌شناختی و مبانی نومینالیستی و اومانستی، کارکردهای فراوانی را موجب شده که از آن جمله تهی‌شدگی معنا از زندگی است. روشن است نگرشی که جهان غیب را نفی می‌کند، نمی‌تواند از وجود هدف و طرح و برنامه‌ای حکیمانه برای خلقت او سخن بگوید و هدفی هماهنگ با آن در علم پیشنهاد دهد که معنابخش زندگی او باشد.

در تاریخ علم اگرچه پارادایم‌هایی مانند پارادایم تفسیری به معناداری رفتار انسان حکم و از این جهت طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را نفی کرده‌اند، یعنی گفته‌اند علوم انسانی موضوع و روش همسانی با علوم طبیعی ندارد؛ اما باز با انکار جهان غیب یا نادیده گرفتن ارتباط جهان غیب با عالم محسوس به‌گونه‌ای دیگر در دام طبیعت‌گرایی روش‌شناختی گرفتار آمدند.

بر اساس رویکرد طبیعت‌گرایانه علوم انسانی مدرن که غایت را در همین دنیا خلاصه می‌کند، تار و پود معنای زندگی هم کاملاً از امور حسی و مادی مثل قدرت، ثروت، شهرت، شهوت، لذت و... سرشته و در نتیجه از خطرات و تهدیداتی که در جهان دیگر انسان با آن روبه‌رو است، غفلت می‌شود.

در این نگاه علم جای دین می‌نشیند و کارکرد معنابخشی به زندگی را بر عهده می‌گیرد. و بر معتقد است علم در وضعیت مدرن ریشه اعتقاد به معناداربودن کائنات را خشکانده است و

مهم‌ترین دستاوردش این بوده است و به همین علت در برابر دین قرار می‌گیرد (ملکم، ۱۳۷۷، ص ۱۶۵)؛ به بیان دیگر اساساً علم جدید به دنبال پاسخ‌دادن به مسائل بنیادین زندگی نیست و وظیفه علم تنظیم زندگی از طریق محاسبه اهداف بیرونی و فعالیت‌های زندگی... است نه معنادادن به زندگی (همان، ص ۱۷۴-۱۷۵). و بر مهم‌ترین ویژگی حیات انسان را معناداری آن می‌داند و معتقد است این مهم تنها از عهده دین بر می‌آید و هیچ نیرویی دیگری مانند جادو و حتی خرد و علم نمی‌تواند جایگزین این نقش و کارکرد دین شود (وبر، ۱۳۸۴، ص ۴۰۳-۴۱۱/ملکم، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰-۲۴۲). البته مشکل وبر در بحث معناداری، تقلیل دین به ساحت مادی است و غفلت از ساحت متعالی انسان و دین است (برای توضیح بیشتر، ر.ک: فصیحی، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۷۶). معنابخشی یکی از کارکردهای اعتقاد به جهان غیب به‌عنوان غایت هستی است.

شایان گفت است هدف زندگی می‌تواند معناداری زندگی را توجیه کند. از این جهت با انکار جهان غیب و جهان پس از مرگ با طیفی از مکاتب در علوم هنجاری مواجهیم که گاهی هدف زندگی را فقط لذت‌بردن و آن را برخوردار از ارزش ذاتی می‌دانند (بکر، ۱۳۸۷، ص ۴۹-۵۰/کرسون، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۶۳) و گاهی هدف را کسب قدرت و آن را برخوردار از ارزش ذاتی دانسته‌اند؛ حتی اگر کسب قدرت تجاوز به حقوق دیگران را در پی داشته باشد (نیچه، ۱۳۵۲، ص ۱۳۵).

بی‌گمان معناداری زندگی بر هدف‌داری زندگی و این نیز بر هدف‌داری آفرینش توقف دارد؛ لذا معنای زندگی منطقاً امری کشف‌شدنی است نه جعل‌کردنی؛ یعنی هدف و معنای زندگی امری عینی است و تابع جعل و تصمیم فرد صاحب زندگی نیست.

از نظر قرآن اساس و فلسفه هستی و ماهیت خلقت جهان معنادار است. قرآن، عالم را معنادار می‌داند و بطلان و بی‌هدفی و پوچی را از همه ذرات عالم نفی می‌کند: «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» (آل عمران: ۱۹۱). «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (دخان: ۳۸-۳۷) و انسان نیز یکی از اجزای هستی، بیهوده آفریده نشده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمنون: ۱۱۵) و «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (قیامت: ۳۶).

بر این اساس نظام خلقت نظامی معنادار و مبتنی بر حکمت می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که هیچ پدیده‌ای را نمی‌توان پوچ و بی‌معنا دانست و این یعنی ایمان به غیب تأمین‌کننده هدف واقعی زندگی

است. خدایی که مرکز قدرت، علم و حیات است و جز او کسی به‌طور مستقل منشأ اثر نیست و ماسوی‌الله عین فقر به اوست و اسباب و علل ظاهری تنها مجاری فیض هستند که همگی تحت ربوبیت خداوند، منشأ اثر می‌گردند، تکیه‌گاه محکمی را برای همه زندگی انسان فراهم می‌سازد. چنین زندگی‌ای معنادار و در راستای هدف متعالی است که مهم‌ترین رکن آن هدفمندبودن خلقت انسان است؛ هدفی که خالق حکیم او برای هستی و زندگی‌اش در نظر گرفته است.

به این نکته در تفسیر آیه ۳ سوره بقره، «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» این‌گونه توجه شده است که بینش ایمان به غیب انسان را به بیشتر شناختن جهان و بیشتر شناختن محیط و بیشتر شناختن تاریخ و بیشتر شناختن هر پدیده‌ای از پدیده‌ها دعوت می‌کند<sup>۱</sup> و به انسان هدف واقعی می‌بخشد. انسان‌های مادی نیز اگرچه اهدافی در زندگی دارند، نمی‌توان آنها را هدف واقعی دانست. شاخص واقعی بودن هدف آن است که در فقدان احساسات، عادات و نیازها ظهور و بروز داشته باشد و اهداف مادی از این ویژگی برخوردار نیستند، لذاست که مشاهده می‌شود تلاش یک انسان مادی در جایی که احساسات، عادت و نیاز نباشد، متوقف می‌شود (خامنه‌ای، ۲۴/۰۷/۱۳۷۰).

بر این اساس علمی که تا پیش از این از توان لازم برای معنابخشی به زندگی برخوردار نبود، از این پس می‌تواند معنابخش زندگی تلقی و دارای چنین کارکردی شود. بی‌گمان بر اساس باورمندی به جهان غیب، امکان حذف علل غایی از اهداف علم میسر نیست و نیز چنین علمی معنابخش زندگی خواهد بود و اهداف ترکیب‌یافته از اهداف مقدماتی و قریبه را در راستای هدف نهایی برای علم پیشنهاد می‌کند.

## ۲. کارکردهای دیگر باورمندی به جهان غیب در علوم انسانی

در حوزه کارکرد علوم انسانی باید به این نکته نیز توجه کرد که بر اساس سنن الهی فسق، فساد، ستمگری و خروج از خط عدالت و دادگری عامل سقوط جوامع و مایه هلاکت و نابودی است (اسراء: ۱۶-۱۷) و تقوا و درستکاری زمینه بقای دولت و ملت است. بر این اساس علوم انسانی اگر به فکر رفاه و آسایش این دنیایی نیز باشد، باید در حوزه بایدها و نبایدها و تشریح، نظامی را پیشنهاد

۱. اعتقاد به عالم غیب و حاکمیت اراده غیبی الهی بر نظام آفرینش به معنای آن است که این آفرینش نظم‌ی دارد و لازمه نظم آن است که هر حرکت طبیعی و حرکت تاریخی و انسانی در هر جای دنیا یک معنایی دارد و لذا باید آن را فهم کرد و شناخت و این، معرفت انسانی را افزایش می‌دهد.

دهد که با نظام تکوین هماهنگ باشد تا به ظلم منتج نشود. اگر عالم بر اساس نظام اسباب و مسببات اداره می‌شود، بدون حصول و فراهم کردن اسباب، نباید انتظار تحقق چیزی را داشت؛ لذا برای دستیابی به نتایج پژوهشی باید کار و تلاش و مجاهدت کرد و نباید یأس و ناامیدی را به خود راه داد. با مجاهدت و حرکت در مسیر حرکت عمومی عالم یقیناً می‌توان پیروزی‌ها و موفقیت‌هایی را در این زمینه کسب کرد.

### نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر ضمن اشاره به دو نگره طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و روش‌شناختی، رویکرد نومینالیستی و اومانستی که از مبانی علوم انسانی رایج به شمار می‌آیند و همچنین تبیین مفهوم غیب، اعتقاد و علوم انسانی تلاش کرده است با نگاه پسینی به علوم انسانی مدرن و پیشینی با محوریت قرآن، بیان کند که با جایگزینی مبنای اعتقاد به جهان غیب چه تغییراتی در غایت علوم انسانی پدید می‌آید. حاصل پژوهش را می‌توان گامی در جهت تولید علوم انسانی اسلامی به شمار آورد؛ زیرا اسلامی بودن علوم انسانی مفهومی تشکیکی و قابل شدت و ضعف به حسب برخورداری هر یک از مؤلفه‌های مولد و غیر مولد علم به اسلام می‌باشد که یکی از آن مؤلفه‌ها هدف و غایت علم است.

حاصل بحث در بخش نگاه پسینی از این قرار است:

۱. علوم انسانی مدرن با نفی علل‌غایی دستیابی به علل‌فاعلی را در هدف علم قرار داده است. در برخی پارادایم‌ها اگرچه به علل‌غایی توجه می‌شود، تبیین‌های غایی طبیعت‌گرایانه و مبتنی بر طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا روش‌شناختی است که بر اساس اصل باورمندی به جهان غیب قابل دفاع نیست.

۲. علوم انسانی مدرن با اتخاذ مبانی مانند نومینالیسم و مبانی معرفتی که روش تجربی را تنها روش معرفت‌بخش می‌دانست و نیز گرایش به اومانیسم و در یک کلمه نفی جهان غیب، هدف علم را در کشف حقیقت نمی‌داند. در این راستا بسیاری از اندیشمندان گزاره‌های علم را شناختاری نمی‌دانستند. آنانی نیز که گزاره‌های علم را کاشف از جهان و شناختاری می‌دانستند، آن را در همین ظواهر مادی محدود می‌کردند و از این جهت کنترل و تسلط یا



فهم و انتقاد را به عنوان هدف علم مطرح می کردند. نقدهایی که در دوران پسامدرن نسبت به معرفت تجربی صورت پذیرفت، منتج به تقویت نگاه ابزارانگاران به علم شد.

۳. در حوزه کارکردها نیز با نفی جهان غیب و در واقع هدف داری آفرینش و انسان، معنای زندگی امر جعل کردنی دانسته شد.

نتایج بحث در بخش نگاه پیشینی و تأثیر اصل یادشده بر هدف و غایت علوم انسانی به شرح زیر است:

۱. جهان غیب همان گونه که فاعل است، غایت هستی نیز می باشد. بر این اساس علوم انسانی اگرچه می توانند تبیین های غایی بر حسب انگیزه فاعل ارائه کنند، باید به غایت حقیقی جهان و انسان توجه کنند؛ همان گونه که تبیین فاعلی به تبیین علل معده منحصر نمی شود و تبیین های علمی حقیقی را در طول آن خواهد کرد.

۲. بی گمان خاصیت ذاتی علم کاشفیت از واقع است و انکار آن مستلزم شکاکیت و نفی معرفت است. علم در مقام اثبات هم خصلت معرفتی دارد و هم خصلت عملی؛ یعنی در صدد است واقعیت هایی را کشف کند که نیازی از نیازهای انسان (مادی و معنوی) را رفع کند. بر اساس باور مندی به جهان غیب ابزارانگاری صرف مورد پذیرش نیست و نیز آن دسته اهداف عملی می توانند از اهداف علوم انسانی قلمداد شوند که در راستای هدف غایی خلقت و انسان باشد.

۳. شناسایی علت کنش، فهم دلایل آن و شناخت علت دلایل را می توان به عنوان اهداف قریبه علوم انسانی تلقی کرد؛ اما همه این اهداف باید در راستای هدف نهایی خلقت باشند.

۴. علوم انسانی اگر به فکر رفاه و آسایش این دنیایی نیز باشد، باید در حوزه بایدها و نبایدها و تشریح، نظامی را پیشنهاد دهد که با نظام تکوین هماهنگ باشد تا به ظلم منتج نشود.

۵. در حوزه فرایند پژوهش، کسب موفقیت از اهدافی خواهد بود که با کار، تلاش و مجاهدت و دوری از ناامیدی تحقق می یابد. این امر منوط به لحاظ همه اسباب مادی و معنوی و میزان تأثیرگذاری هر یک از آنها در پروژه های تحقیقاتی می باشد.

## منابع و مأخذ

## \* قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت: دارالصادر، ۱۴۱۴ق.
۲. استیس، والتر ترنس، دین و نگرش نوین، ترجمه: احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت، ۱۳۷۷.
۳. یارپور، ایان، علم و دین، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۴. بستان، حسین، گامی به سوی علم دینی، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۵. بکر، لارنس سی، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ترجمه: گروهی از مترجمان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۶. پارسانیا، حمید، «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی»، راهبرد فرهنگ، ش ۳، ص ۱۷-۳۱، پاییز ۱۳۸۷.
۷. پارسانیا، حمید، حدیث پیمانه، قم: معارف، چاپ پنجم، ۱۳۸۰.
۸. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، احسان نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۹. پوپر، کارل ریموند، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه: علی اصغر مهاجر، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴ش.
۱۰. پوپر، کارل ریموند، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه: احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۳.
۱۱. پیروزمند، علیرضا، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۱۲. ترخان، قاسم، درآمدی بر مبانی کلامی علم دینی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ ششم، ۱۳۸۹ش.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، حماسه و عرفان، تحقیق محمد صفایی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۸.
۱۵. حقیقت، سیدصادق و سیدعلی میرموسوی، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۳.

۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، نرم افزار حدیث ولایت، نسخه ۲، در: «<http://khamenei.ir/farsi/index.html>».
۱۷. دانش، محمد قدیر، «ویژگی‌های علم مدرن، با تأکید بر علوم انسانی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال اول، ش ۴، ص ۹۵-۱۲۴، ۱۳۸۹.
۱۸. رشاد، علی اکبر، «معیار علم دینی»، ذهن، ش ۳۳، ص ۵-۱۲، ۱۳۷۸.
۱۹. سارتر، ژان پل، آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه: مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر، چاپ دهم، ۱۳۸۰.
۲۰. ساروخانی، باقر، دائرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران: کیهان، ۱۳۷۰.
۲۱. سروش، عبدالکریم، علم‌شناسی فلسفی، تهران: صراط، ۱۳۸۸.
۲۲. سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
۲۳. شاکرین، حمیدرضا، روش‌شناسی عقاید دینی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
۲۴. صانع‌پور، مریم، نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانستی، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، با تعلیقه علامه طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الإشارات والتنبیہات، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲۸. فراهیدی، خلیل، العین، مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۲۹. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار، ۱۳۸۷.
۳۰. فریدرش ویلهلم نیچه، دجال، ترجمه: عبدالعلی دستغیب، تهران: آگاه، ۱۳۵۲.
۳۱. فصیحی، امان‌الله، «نقد دیدگاه ماکس وبر درباره دین و معنای زندگی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۱، ص ۵۳-۷۶، ۱۳۸۹.
۳۲. کرسون، اندره، فلاسفه بزرگ، ترجمه: کاظم عمادی، تهران: صفی‌علیشاهی، ۱۳۶۳.

۳۳. گنون، رنه، «علم قدسی، علم ناسوتی»، ترجمه: سیدمحمد آوینی، نامه فرهنگ، ش ۱۳، ص ۹۵، بهار ۱۳۷۳.
۳۴. گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
۳۵. لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی درآمدی به فلسفه علم الاجتماع، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.
۳۸. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷.
۳۹. نصر، سیدحسین، جوان مسلمان و دنیایی متجدد، ترجمه: مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۴۰. نصر، سیدحسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه: حسن میاننداری، قم: طه، ۱۳۷۹.
۴۱. همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه: ثلاثی محسن، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
۴۲. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالگی، تهران: الهدی، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
۴۳. وبر، ماکس، دین، قدرت، جامعه، ترجمه: احمد تدین، تهران: هرمس، ۱۳۸۴.
۴۴. یوسفیان، حسن، «ابزارانگاری در علم، راهکاری برای تعارض‌زدایی میان علم و دین»، فلسفه دین، دوره ۱۳، ش ۱، ص ۴۳-۶۰، بهار ۱۳۹۵.
45. Karl R. Popper; Realism and Aim of Science; London: Powman and Littlefie Publishers, 1982.
46. Edwards, Paul; "Meaning and Value of Life", in: The Encyclopedia of Philosophy; edited by Paul Edwards; New York: McMillan, vol.4, 1967.