

A Critique and Examination of the Anthropology of Modern Science in Light of Its Consequences and Implications*.

Seyyed Ali Hasani Amoli  / Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
sa.hasani@iki.ac.ir

Received: 2025/09/28 - Accepted: 2025/12/28 - Published: 2026/06/08

Abstract

One of the principal elements of modern Western civilization that has encompassed both the world and humanity is modern Western science. Modern science, including the human sciences, possesses its own specific epistemological, ontological, anthropological, and axiological foundations and is rooted in them. The acceptance of these sciences necessitates submission to these foundations and presuppositions. This study, employing a descriptive-analytical method, seeks first to identify the anthropological foundations of modern science and subsequently to critique them in light of an exposition of their consequences and implications. Based on the findings, the anthropological foundations of modern science—which include naturalism, the negation of ultimate purposes and ends, anthropocentrism, individualism, mechanomorphism, and the reification of the human being—entail consequences such as alienation, spiritual crisis, nihilism, lifestyle transformation, the destabilization of the family institution, and the projection of a dangerous future.

Keywords: Anthropology of Modern Science, Foundations and Presuppositions, Results and Consequences.

*This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions

of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

 10.22034/marefateadyan.2025.5002738

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی انسان‌شناسی علم مدرن در سایه پیامدها و نتایج آن*

sa.hasani@iki.ac.ir

سیدعلی حسینی آملی  / دانشیار گروه ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۷ - انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸

چکیده

یکی از عناصر اصلی تمدن جدید غربی که عالم و آدم را فراگرفته، علم مدرن غربی است. علم مدرن که از جمله آن علوم انسانی است، دارای بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خاص خود است و در آنها ریشه دارد. لازمه پذیرش این علوم، تن دادن به این مبانی و پیش‌فرض‌هاست. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی درصدد است تا در مرحله نخست به شناسایی مبانی انسان‌شناختی علم مدرن و در مرحله بعد به نقد آن در سایه بیان پیامدها و نتایج آن بپردازد. بر اساس نتایج به‌دست‌آمده، مبانی انسان‌شناختی علم مدرن که شامل طبیعت‌گرایی، نفی اهداف و غایت عالی، انسان‌محوری، فردمحوری، ماشین‌انگاری و شی‌ءوارگی انسان است، پیامدهایی چون ازخودبیگانگی، بحران معنوی، پوچ‌گرایی، تغییر سبک زندگی، تزلزل نهاد خانواده و ترسیم آینده‌ای خطرناک به‌همراه دارد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی علم مدرن، مبانی و پیش‌فرض‌ها، نتایج و پیامدها.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی (ره)» ارائه شده است



مقدمه

یکی از عناصر اصلی تمدن جدید غربی، علم مدرن (از جمله علوم انسانی جدید) 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 به‌دست می‌دهند که علم در چهارچوب آن تصویر عمل می‌کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۳۸۳). بر این اساس، علم مدرن نیز دارای جهان‌بینی خاص خود است و دارای دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌هایی در زمینه معرفت، هستی، انسان و ارزش‌هاست.

ازسوی دیگر، برای ایجاد تمدن نوین اسلامی لازم است به تولید علوم انسانی اسلامی دست بیابیم؛ اما پرسش مهمی در این زمینه مطرح می‌شود و آن اینکه چرا باید به تولید علوم انسانی بپردازیم و چرا نباید علم مدرن را با همه اقتضائات و پیامدهایش بپذیریم. در پاسخ به این پرسش به‌صورت کلی گفته می‌شود که علم مدرن غربی علاوه بر نقص و اشکالات روبنایی، دارای بنیان‌های ناپذیرفتنی 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 به‌صورت مستقل به بررسی این مبانی و پیش‌فرض‌ها پرداخته‌اند. در این تحقیق به‌روش توصیفی - تحلیلی به نقد و بررسی مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی علم مدرن در سایه پیامدهای آن پرداخته می‌شود. بر این اساس، سؤال اصلی این تحقیق چنین است: نتایج و پیامدهای علم مدرن در حوزه انسان‌شناسی چیست؟ برای دستیابی به پاسخ، لازم است ابتدا به مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی علم مدرن بپردازیم.

در خصوص 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، بی‌توجهی به غایت هستی، مهمل خواندن گزاره‌های دینی و فلسفی و جدایی دانش از ارزش را به‌عنوان ویژگی‌های علم مدرن برمی‌شمارد. چنان‌که پیداست، نویسنده درصدد بیان مستقیم مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی علم مدرن نیست. 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.

۱. علم مدرن

کلمه «مدرن» و مشتقات آن از کلمه لاتین Modus به‌معنای «اندازه‌گیری» و در مقام ارزیابی زمان به‌معنای

«هم‌اینک» گرفته شده است. همه صورت‌های بعدی واژه «مدرن» از همین کلمه و کلمه متأخر و مشتق لاتین Mondernus گرفته شده‌اند (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص ۴۴؛ کهون، ۱۳۸۱، ص ۱۱).

کاسیدوروس (Cassidorus) این واژه را در قرن ششم به کار گرفت تا دوران خود را از دوران نویسندگان متقدم رومی یا دوران متألّهان دوره آبا تمیز دهد. واژه Modernitas در قرن دوازدهم برای متمایز کردن آن دوران از دوران‌های گذشته استفاده شد. کمی بعد این کلمه رفته‌رفته به گفتار عمومی راه یافت. دانته 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 و تا پیش از قرن شانزدهم آن را در معنای معاصر کلمه، یعنی برای متمایز کردن قسمتی از دوره تاریخی مشخص به کار نمی‌بردند. کلمه انگلیسی Modern در ارجاع به دوران‌های مدرن، اولین بار در سال ۱۵۸۵م استفاده شد و واژه مدرنیته تا پیش از سال ۱۶۲۷م به کار برده نمی‌شد (گیلسپی، ۱۳۹۸، ص ۴۴).

چنان‌که بیان شد، کلمه «مدرن» در معنای امروزی عملاً تا پیش از قرن شانزدهم کاربردی نداشت و از آن زمان به بعد صرفاً نوعی سبک هنری بود. درواقع تنها در قرن هفدهم بود که اولین بار گئورگ هورن (George Horn / 1666م) و سپس مهم‌تر از او کریستوفوس سلاریوس (Christophus callarius / 1696م)، 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 تکوّن علم مدرن، در علوم رایج قرون وسطا و پیش از آن، به‌لحاظ 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.

بر این اساس، علم مدرن را می‌توان چنین تعریف کرد: «معرفت در مورد ساختار و رفتار جهان طبیعی و فیزیکی بر اساس حقایقی که می‌توانید اثبات کنید» (Oxford, 2002, p.1142). مراد از اثبات کردن، اثبات در بوته آزمایش است. شناخت علمی شناختی است که از بوته آزمایش گذشته است و نظریه‌های علمی از واقعیت‌هایی به‌دست می‌آیند که از مشاهده و تجربه حاصل شده‌اند (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۹).

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

۲. انسان‌شناسی علم مدرن

فهم علم مدرن از انسان در چهارچوب جهان‌بینی جدید معنا و مفهوم پیدا می‌کند؛ یعنی دیدگاه علم مدرن از انسان، فارغ نبوده و جدا از هستی‌شناسی و جهان‌شناسی علم جدید نیست؛ بلکه تابعی از آن است. برخی از مبانی هستی‌شناختی علم مدرن عبارت‌اند از طبیعت‌گرایی، تلقی مکانیکی از طبیعت و جهان، و نفی غایت و حکمت از جهان (حسنی‌آملی، ۱۴۰۲، ص ۴۱-۵۰). فهم علم مدرن از انسان نیز بر اساس همین مبانی صورت می‌گیرد و در چهارچوب همین معانی و مبانی معنا و مفهوم می‌یابد. با این مقدمه به بیان اصول انسان‌شناسی علم جدید می‌پردازیم.

۲-۱. طبیعت‌گرایی در انسان

با توجه به دیدگاه هستی‌شناسانهٔ علم جدید که همهٔ هستی را در طبیعت و ماده خلاصه می‌کند (Dawes, 2009, p.4-5)، در خصوص انسان نیز علم جدید چنین اصلی را 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. این گرایش به جانب طبیعت، یک رأی ضد مابعدالطبیعی و به عبارت دقیق‌تر، «ماده‌انگارانه» قائل به خودگرایی طبیعی و خداناگرایی انسان و عالم است. مقصود از طبیعت در اینجا طبیعت پیراسته از خدا و پیراسته از ارواح است؛ یعنی عالمی ماشینی و خودکار که طبق قوانین معینی کار می‌کند (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۷۱؛ شلدریک، ۱۴۰۱، ص ۴۷-۴۸).

بر همین اساس، فویریخ متافیزیک را به‌جای اینکه حقیقتی دربارهٔ جهان بدانند، بازتاب احساسات درونی انسان می‌داند (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۸۵). نیچه نیز خدا را مرده می‌پندارد (نیچه، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱) و درصدد است بنیادهای زندگی را از نو درافکند 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 را فی‌نفسه متناقض می‌دانست (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵). اسکیر نیز برای اعتقاد به خدا مبنای علمی سراغ ندارد (استیونس، ۱۳۶۸، 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 (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۱۱۰). پل تیری دهولباخ نیز انسان را محصول قانونمندی‌های طبیعی «ماده و حرکت» می‌خواند 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 همهٔ بت‌ها و اوهام مربوط به علت اولیهٔ امور آزاد کند؛ زیرا فقط با این کار می‌تواند امور جهان را مطابق اندیشه‌های خودش نظم و ترتیب دهد. تا کنون 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 یک بار برای همیشه از بیخ کنده شوند (کاسیرر، ۱۳۷۲، ص ۱۱۵). نظیر همین خط استدلال را در *انسان ماثین*، اثر لامتری، هم می‌توان دید: «جهان روز خوش نخواهد دید، مگر وقتی که از خداپرستی دست بردارد» (کاسیرر، ۱۳۷۲، ص ۱۱۵). فویرباخ نه تنها مخلوقیت انسان و خالقیت خدا را نفی می‌کند، بلکه با معکوس کردن این قاعده اعلام می‌نماید: این خدا نیست که انسان را به‌صورت خود خلق کرده؛ بلکه این انسان است که خدا را به‌صورت خود 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 در بدن مادی خلاصه می‌شود (تورن، ۱۳۸۰، ص ۳۳). همان‌گونه که فروید هر گونه طرحی دربارهٔ دوگانه‌گرایی در انسان را رد می‌کند (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱-۱۱۲)، اسکینر نیز هر گونه ثنویت متافیزیکی را دربارهٔ ماهیت انسان رد می‌کند و تنها راه رسیدن به نظریه‌ای دربارهٔ ماهیت انسان را مطالعهٔ تجربی رفتار آدمی می‌داند (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۱۵۴). نیچه نیز بر نفی روح تأکید دارد و آن را «اصل به‌خطراندازندهٔ زندگی، بدنام‌کنندهٔ زندگی و انکار زندگی» می‌داند (نیچه، ۱۳۷۸، ص ۴۶۷). آگوست کنت نیز وجود هر گونه نفس مجرد را نفی می‌کند و از نظر او کارکردهایی که به نفس نسبت داده می‌شوند، در واقع کارکردهای مختلف مغزند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۳۹). توماس هابز نیز از تصور روح غیرمادی که بتواند جدا از جسم وجود داشته باشد، انتقاد می‌کرد. او فرض وجود روح را فریبی بیش نمی‌دانست (راسل، ۱۳۷۳، ص ۷۵۸). برای او، انسان جسمی زنده است. «جسم» و «انسان» نام یک چیزند (تریک، ۱۳۸۹، ص ۶۹). جان لاک نیز تأکید می‌کرد: از آنجایی که تمامی تصورات یا مفاهیم ما باید از تجربه برآیند، موضوعات مربوط به ماهیت روح، ناگزیر ورای شناخت ماست. او معتقد بود که این امور، اعتقادی و احتمالی‌اند (تریک، ۱۳۸۹، ص ۸۸).

خلاصه آنکه در انسان‌شناسی علمی، طبیعت‌گرایی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. در ادامه نیز این پیش‌فرض در مطالعات انسان‌شناسی پی گرفته شده است.

۲-۲. 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، همچون دستیابی به سعادت و خوشبختی در سایهٔ ورود به بهشت و امثال آن در جهان دیگر، معنایی نخواهد داشت؛ در نتیجه، اعتقاد به جهانی دیگر به‌نام معاد و قیامت در کار نخواهد بود (آرتور، ۱۳۶۹، ص ۱۵). بر همین اساس نیز افرادی چون توماس هابز (تریک، ۱۳۸۹، ص ۷۲)، مارکس (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۹۲)، نیچه (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۵۸-۵۹، ۶۴ و ۶۸-۶۷) و دیگران بر نفی آن تأکید می‌کنند.

حتی بالاتر از این، در تفکر جدید، تصویر هدف نهایی هم مورد انکار است. راسل در این باره معتقد است: جهانی که علم امروز بر فاهمه ما عرضه می‌کند، از این هم بی‌هدف‌تر و بی‌معناتر است. از این پس اگر برای آرمان‌های خود جایی می‌جوییم، باید در همین جهان باشد (آرتور، ۱۳۶۹، ص ۱۳). آدمی فرزند علل کوری است که درباره غایت خویش هیچ آگاهی ندارد. تکون آدمی، رشدهایش، امیدها و هراس‌هایش، عشق و اعتقاداتش، همه محصول برخورد اتفاقی اتم‌هایند (آرتور، ۱۳۶۹، ص ۱۳-۱۴). بر همین اساس، او معتقد است که آخرتی در کار نیست (آرتور، ۱۳۶۹، ص ۱۴-۱۵). سارتر در این باره معتقد است که وجود انسان بدون دلیل است و سببی برای وجود او در دست نیست (سارتر، ۱۳۴۸، ص ۱۹۱). زندگی انسان معنا و هدف نهایی ندارد. به این اعتبار، زندگی چیز مستخره‌ای است و ما آدم‌ها اسیر و سرگردانیم 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 به وسیله 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 خصوص تأکید می‌کند که هیچ خالق مهربانی که منشأ معنا باشد، نمی‌تواند به اندیشه درآید و هیچ هدف کیهانی نیز وجود ندارد (تریک، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴).

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 است. نیچه قدرت‌خواهی 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 آورده‌اند و هدف و معنای خاصی برای زندگی قائل نیستند. از دیدگاه فلاسفه پست‌مدرن، هدف زندگی انسانی شکستن ارزش‌های گذشته و ارزش‌آفرینی دوباره است؛ به‌طوری‌که فرد خود را ملاک و مبنای ارزش‌ها بداند 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).

۲-۳. انسان‌محوری

انسان در فضای علم جدید از حاشیه به مرکز کشیده و همچون عنصری مرکزی شناخته شد و از عمل‌شونده به عمل‌کننده و از مفعول به فاعل شناسنده (سوژه) بدل گردید. بر این 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 این توان را دارد که خود بر زمین حکم براند؛ از نابالغی به‌درآید 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. بر این اساس، انسان از عقلی مستقل برخوردار است 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 همه چیز» است (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۲۴). در تعبیر دکارتی «می‌اندیشم؛ پس هستم» (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۴۱)، «من» ظهور همین سوژه یکه و فاعلی است که در سرتاسر دوران جدید دیده می‌شود. در ادامه، این اندیشه در کانت و در تعریف او از روشنگری کاملاً نمود می‌یابد:

«روشنگری» خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود، و «نابالغی» ناتوانی در به‌کار 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 به‌کار گرفتن آن باشد، بدون هدایت دیگری. دلیر باش در به‌کار گرفتن فهم خویشتن. این است شعار روشنگری (کانت، ۱۳۷۶، ص ۱۸).

بر این 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 هر گونه قانونمندی طبیعی و «خودقانون‌گذار» می‌یابد. به همین دلیل این موجود باید «غایت نفسی» (اصالی) باشد، نه در موضوع؛ یعنی وسیله‌ای برای غایتی ازپیش تعیین‌شده (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲-۱۳۳).

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

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

این دیدگاه را می‌توان در آثار شخصیت‌هایی چون مارکس و آگوست کنت پی گرفت و در ادامه در مکاتبی چون اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم، فلسفه تحلیلی، مارکسیسم و امثال آن جست. همچنین در مانیفست اومانیست‌ها نیز این اصل به‌صورت کاملاً آشکار بیان شده است (Josh & Stewart, 1982, p.11-15).

۲-۴. فردمحوری

یکی دیگر از اصول انسان‌شناسی مدرن، فردمحوری است؛ یعنی مراد از محوریت انسان که در اصل قبلی بیان شد، محوریت تک‌تک انسان‌هاست؛ به تعبیری دیگر، توجه به «من» و محوریت آن در همه امور؛ از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی گرفته تا نظام ارزشی و ادبیات. در دوران مدرن، درک بی‌سابقه‌ای از انسان به‌مثابه یک فرد، و اعتقاد به عظمت و توانایی او به‌وجود آمده است. انسان سوژه است، فاعل است و سایر پدیده‌ها اثره، که باید با دستان آدمی مورد شناخت و رمزگشایی قرار گیرند تا انسان بتواند بر آنها حکم براند. انسان باید بر همه چیز حاکم شود و حتی بر خویشتن، و خود را همچون ابژه‌ای مورد بررسی قرار دهد. همه چیز می‌باید مورد بررسی و شناخت قرار گیرند. بنابراین، انسان همچون فاعلی مایشاء که قوانین خود را بر جهان تحمیل می‌کند، رخ می‌نماید. او منتظر نیست تا طبیعت برای او تصمیم بگیرد یا حتی تصویر خود را به وی بازنمایاند؛ بلکه خود دست‌به‌کار می‌شود و برای خود و برای طبیعت و دنیا تصمیم می‌گیرد (گروهی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۲۷).

انسان با خودمدار شدنش، از همه افراد انسانی دیگر نیز همانند تمامی موجودات دیگر، فاصله می‌گیرد. در این حال، او دیگر تنها یک موجود آزاد نیست؛ بلکه موجودی «یگانه» است؛ زیرا مادام که انسان به‌شکلی از اشکال هنوز ملتزم به چیز دیگری جز «من» تجربی و خودرایی آن است، هنوز به تعیین واقعی خویش نرسیده است. اگر قرار باشد که «تک‌فرد» انسانی، «فرد متناهی» و «فرد یگانه» به خویشتن خویش برسد، ضرورتاً باید خدا، طبیعت، آزادی‌خواهی، خیر، برابری، وجدان، و نظایر اینها، حتی شأن و منزلت انسانی، آزادی سیاسی و روح فلسفی، کاملاً اعتبارشان را به‌عنوان یک عامل تعیین‌کننده ارزش‌ها برای او از دست بدهند. آن «من» که مجاز است در همه امور قاضی خود باشد، در معصومیت جدید کمالی غوطه‌ور می‌شود که «فراسوی نیک و بد» است. این «من» با یک نتیجه‌گیری درست به جمعیت هرج‌ومرج‌طلب خودمدارانگار می‌پیوندد که در آن، نابرابری و حق‌قوی‌تر جایگزین برابری و حاکمیت قانون می‌شود. «من» باید در این بی‌پروایی و لجام‌گسیختگی فردی مطلق در برابر جهان و جامعه، سرگذشت تاکنون موهوم روح انسان، سرانجام محتوم و کمال‌ناپذیر، خود را پیدا کند (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳-۱۳۵).

۲-۵. ماشین‌انگاری

چنان‌که گذشت، بر اساس اصل طبیعت‌گرایی، انسان موجودی طبیعی لحاظ می‌شود و این گرایش به جانب طبیعت، یک رأی ضدامابعدالطبیعی و به عبارت دقیق‌تر «ماده‌انگاران» شمرده می‌شود که قائل به خودگردانی طبیعی و خداناکرایی انسان و عالم است. مقصود از طبیعت در اینجا، طبیعت پیراسته از خدا و پیراسته از ارواح است؛ یعنی عالمی ماشینی و عالمی خودکار، که طبق قوانین معینی کار می‌کند (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۷۱).

در این معنا از طبیعت، 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). از همین رو نام اثر ژولین افری دو لامتری، ماده‌گرایی فرانسوی عصر روشنگری، ماشین/انسان است که متعاقب آن، انسان‌شناسی مدرن علمی مکانیکی فراخور آن را نیل پل تیری دهلبلاخ به‌طور نظام‌یافته‌ای در کتاب نظام طبیعت بیان کرد؛ کتابی که «انجیل ماده‌نگاری» نام گرفت (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۷۲).

این ایده در نظریهٔ تکامل، انتشاری عام یافت و همه بر آن گردن نهادند که انسان محصول فعل و انفعالات طبیعی است. نیچه در این باره گوید: «از میان تعبیری که تا کنون از جهان ارائه شده است، به‌نظر می‌رسد که امروزه تعبیر ماشین‌گرایانهٔ 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).

بر این اساس، هابز در مقدمهٔ *لویاتان* به‌صراحت بیان می‌کند که «حیات جز جنبش اندام‌ها نیست» و ادامه می‌دهد: «زیرا قلب چیزی نیست، جز فتری؛ و اعصاب چیزی نیست، جز بندهایی؛ و مفصل‌ها چیزی نیستند، جز چرخ‌هایی که به کل بدن - چنان که خداوند خواسته است - حرکت می‌بخشد» (هابز، ۱۳۸۰، ص ۷۱). ظاهراً انسان‌ها هم نمونه‌هایی از انواع «موتور»ند. آنها به‌خصوص موتورهای هستند که به‌نحوی در جهت سود و صلاح خویش و نگهداری و پاسداری از خویش‌اند (تریک، ۱۳۸۹، ص ۷۰-۷۱).

فرد در جامعهٔ امروز حکم شیئی در ردیف سایر اشیا 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 باید مرتباً سر ساعت معین در محل معین حاضر شود و کار معینی انجام دهد و این عمل را پیوسته تکرار کند و همان‌طور که ماشین از کار می‌افتد و یکی دیگر که نوتر است، جای آن را می‌گیرد، انسان نیز در موقع از کارافتادگی از گردونه خارج می‌شود و البته برای دلخوشی او، مخارج او را تا آخر عمر تأمین می‌کنند. البته در همین مورد هم به‌نام‌های بازنشستگی و بیمه، در حقیقت، فعالیت‌های او را در دوران فعال از عمر به‌کرایه می‌گیرند و نیروهای او را می‌خرند (غفوری، بی‌تا، ص ۶۴-۶۵).

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.

۲-۲. شیء‌وارگی انسان

وقتی به انسان جدید به‌نام علم 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 به یک «شیء» یا «چیز» تبدیل می‌گردد (فروم، ۱۳۷۴، ص ۶۸) و تعریف انسان آن چیزی می‌شود که جوشوا لیدبرگ بیان می‌کند: «اکنون می‌توانیم دست‌کم به‌لحاظ نوعی از موجودات، انسان را تعریف کنیم: او یک متر و هشتاد سانتی‌متر از تسلسل و بزه‌ای از اتم‌های کربن، هیدروژن، اکسیژن، ازت و فسفر را تشکیل می‌دهد» (شوماخر، ۱۳۷۸، ص ۸۳-۸۴).

آدمی با تبدیل موضوعات به اشیاء، ساختارها و نسبت‌های طبیعی آنها را نابود می‌کند. در این میان، خود آدمی نیز همچون موضوعاتی که آنها را دگرگون می‌کند، دستخوش حوادث می‌گردد. او به شیئی 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 تایلور 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 باشد یا کمتر شود (پستمن، ۱۳۸۱، ص ۹۱).

در چنین وضعی، انسان از این هم سقوط می‌کند و به زائده ماشینی که منطق 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).

۳. نتایج و پیامدهای انسان‌شناسی علم مدرن

فهم علم جدید از انسان، پیامدها و نتایجی را برای انسان‌ها و جوامع بشری به‌همراه آورده است. در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۳-۱. از خودبیگانگی

یکی از مهم‌ترین پیامدهای انسان‌شناسی علم مدرن، از خودبیگانگی است. امروزه نگرانی درباره بیگانگی انسان در محافل زیادی ابراز می‌شود: الهی‌دانان و فلاسفه اخطار می‌کنند که پیشرفت بشر در دانش علمی، نه‌تنها وی را قادر به دریافت اسرار هستی نمی‌کند و میان او و جهان هستی پلی نمی‌زند، بلکه ورطه بین‌شناسنده و واقعیتی را که او تلاش می‌کند آن را بشناسد، عمیق‌تر می‌کند؛ روان‌کاوان می‌کوشند بیماران خود را از عالم توهم به دنیای واقعی بازگردانند؛ منتقدین ماشینی شدن فزاینده زندگی به چالش با این توقع خوشبینانه برخاسته‌اند که پیشرفت تکنولوژی خودبه‌خود به باروری و پرمایگی انسان منجر خواهد شد؛ و اندیشمندان علم سیاست

متوجه شده‌اند که حتی نهادهای دموکراتیک نیز موفق نشده‌اند مشارکت واقعی و راستین توده‌ها را در مسائل دوران ما تضمین کنند (پاپنهام، ۱۳۸۷، ص ۳۱). همه این گروه‌ها بر ازخودیگانگی انسان تأکید دارند. همان‌طور که برخی اندیشمندان معترفاند، انسان از قرن نوزدهم میلادی به تدریج وارد یک نظام و شبکه جدیدی شد؛ صنایع به وجود آمدند و انسان‌ها صاحب ابزار جدید شدند و دارای قدرت؛ اما همواره با این قدرتمند شدن، احساس پنهان هم با او رشد کرد و این حساس پنهان، احساس بیگانگی است. این خصوصیت ذاتی تکنیک است که به تدریج و هرچه بیشتر انسان را قدرتمند می‌سازد؛ او را مضطرب‌تر می‌کند و احساس بیگانگی را در او افزایش می‌دهد (امی و طائی، ۱۳۹۲، ص ۶۳).

حالت انفعالی و کنش‌پذیری در جامعه صنعتی امروز یکی از وجوه بسیار مشخص بیماری انسان امروزی است. حالت انفعالی و کنش‌پذیری انسان یکی از نشانه‌های کلی آن بیماری‌ای است که محتملاً می‌توان آن را «نشانه‌های ازخودیگانگی» نامید. انسان کنش‌پذیر پیوستگی و رابطه خود را با جهان به صورت فعال از دست می‌دهد و در برابر بت‌ها و خواست‌های بت‌ها به تسلیم دچار می‌شود و در نتیجه فاقد قدرت شده، تنها و مضطرب می‌شود و احساس همساز و یگانگی و خودشناسی در او کاهش می‌یابد (فروم، ۱۳۷۴، ص ۶۹).

آنچه بیان شد، علت ازخودیگانگی انسان مدرن بر اساس دیدگاه‌های اندیشمندان غربی بود؛ اما از دیدگاه اسلامی، این ازخودیگانگی انسان مدرن، برآمده از غفلتی است که در جامعه صنعتی بر انسان عارض شده است. انسان مجموعه‌ای از دارایی‌ها و توانایی‌هاست که مجموعه آن، شخصیت و هویت او را تشکیل می‌دهد. ازخودیگانگی زمانی اتفاق می‌افتد که انسان هویت خویش را از یاد ببرد و از آن غفلت کند و به تعبیری به مجموعه ظرفیت‌ها و داشته‌هایش توجه نکند. در این صورت، از خود فاصله خواهد گرفت و با خویشتن خویش بیگانه خواهد شد و حتی ممکن است هویت و شخصیت موجود دیگری یا پدیده دیگری را به جای این هویت به خود بگیرد.

کلیه ابعاد انسان سهم و نقش و جایگاهی در ساختار شخصیت انسان بر عهده دارند. بنابراین نمی‌توان هویت کامل انسانی را جست‌وجو کرد، بی‌آنکه به همه این اجزا توجه تام و کافی داشت. تکیه بر جنبه خاصی از وجود انسان و تغافل از سایر جنبه‌ها عین کنار گذاشتن هویت کامل انسانی و ازخودیگانگی است. انسان‌ها با حقایقی چون «روح و بدن» و «دنیا و آخرت» روبه‌رویند و ازسوی دیگر، رابطه‌ای ناگسستنی بین «روح و بدن» و «دنیا و آخرت» وجود دارد؛ به گونه‌ای که نزدیک شدن به هر یک موجب دوری از دیگری می‌شود. توجه تام و تمام به بدن موجب اعراض از روح و اقتضائات آن می‌شود. همچنین گرایش به دنیا و درگیر شدن به آن، موجب فراموشی آخرت و لوازم آن می‌شود. چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ

عَدُوَّانٍ مُّتَفَاوِتَانِ وَسَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَتَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَعَادَاهَا وَهُمَا بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا شِيبَهُمَا كَلَّمَا قُرْبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعُدَ مِنَ الْآخَرِ» (نهج‌البلاغه، ح ۱۰۳).

انس با هر یک از آنها موجب می‌شود که احکام آن بر انسان غلبه یابد. انس با امور بدنی دنیوی، انسان را متوجه عالم ماده می‌کند و تداوم این حالت سبب غرق شدن در نشئه دنیا با بعد مادی و نیازها و اقتضائات آن می‌شود (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۶-۱۵۷). نفی بعد روحانی انسان در انسان‌شناسی مدرن و خلاصه شدن او در طبیعت مادی، به معنای نادیده گرفتن بخشی اساسی از هستی و وجود انسان است و این خود موجب ازخودبیگانگی می‌شود.

خلاصه آنکه اهتمام به امور دنیوی سبب حضور دنیا در ساحت وجود انسان و غفلت از ابعاد بالاتر هستی است. در اثر دنیاگرایی، در نظام تکنیکی یک نظام متکثر مادی به وجود می‌آید که این کثرات هر روز انسان را در ویل دنیا گرفتار می‌کند. این کثرات، از آنجاکه در ارتباط با انسان است، او را در اشتغال به دنیا و اعراض از ماورا فرومی‌برد. ثمره این اشتغال دائمی به دنیا و اعراض از ماورای طبیعت، ایجاد غفلت عمیق و مستمر در انسان مدرن است (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷-۱۵۹).

در نتیجه، انسان با اصالت دادن به ارزش‌های مادی و توجه انحصاری به نیازهای جسمانی و تن دادن به مقتضیات ماشین‌پرستی، تنها توانست نیمی، و به تعبیر دقیق‌تر، بخشی از وجود خویش - یعنی بخش ابزاری خود - را به شدت تأیید و تقویت کند، به قیمت فراموشی بخش‌های دیگر؛ و این یعنی ازخودبیگانگی.

۳-۲. بحران معنوی

یکی دیگر از پیامدهای انسان‌شناسی مدرن، بحران معنویت است که جوامع تکنیک‌زده به آن گرفتار شده‌اند. امروزه باریک‌بینان جهان به این نکته توجه دارند که امروزه بزرگ‌ترین بحران حاکم بر جامعه بشری، به‌ویژه بر کشورهای به‌اصطلاح پیشرفته و صنعتی، بحران معنویت است، نه بحران سیاسی یا بحران اقتصادی (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۲۹).

در نظام تکنیکی، شئون حیات دنیوی بسیار گسترده می‌شود؛ به‌طوری‌که توسعه نامتوازن حیات دنیوی سبب به حاشیه رفتن آخرت و کم‌رنگ شدن گرایش به امور معنوی می‌شود. چنان‌که گذشت، انسان هرچه بیشتر به امور دنیوی بپردازد، به همان میزان از آخرت دورتر می‌شود و ساختارها و روابط دنیا‌گسترش بیشتری می‌یابد و معنویت و امور مربوط به آن به فراموشی سپرده می‌شود و در محاق قرار می‌گیرد.

این ظلمت روحانی و معنوی ریشه در نگرش علمی به جهان و انسان دارد (استیس، ۱۳۹۰، ص ۲۶۱). با خلاصه شدن هستی در عالم طبیعت و به دنبال آن خلاصه شدن انسان در بدن مادی و در نتیجه نفی خدا، قیامت

و همه عوامل دیگری که ارکان معنویت را تشکیل می‌دهند، دیگر نمی‌توان جایگاهی برای معنویت قائل بود. در نتیجه، شاهد نفی دین و عقاید مذهبی هستیم. جهان مدرن، خود را در قالب تلاش برای سرکوب خرافه و اقتدار دینی فهمیده؛ فهمی که در جمله مشهور ولتر درباره کلیسای کاتولیک تجسم یافته است: «این بنای نفرت‌انگیز را نابود کنید» (گلیسپی، ۱۳۹۸، ص ۳۷). با ننگارش کتاب‌هایی چون ساده‌دل، به همه مقدسات بی‌احترامی شد و در ادامه، افرادی چون لامتری علم الهیات الحاد را به‌نگارش درآوردند و هلسیوس به نوشتن اخلاق کفر و الحاد مبادرت ورزید. دنی دیدرو عقیده داشت: «مردم هرگز آزاد نخواهند شد، مگر آن‌گاه که سلاطین و کشیشان هر دو به دار آویخته شوند... زمین وقتی حق خود را به‌دست خواهد آورد که آسمان نابود شود» (دورانت، ۱۳۷۵، ص ۳۱۹). بارون هولباخ نیز درباره خدا می‌گوید: «اگر به مبدأ برگردیم، خواهیم دید که جهل و ترس، خدایان را به‌وجود آورده است» (دورانت، ۱۳۷۵، ص ۳۱۹)؛ چنان‌که فویرباخ نیز تأکید داشت که عقاید مذهبی ساخته و پرداخته خود انسان است و بیان می‌کرد: از آن‌جاکه انسان از خودبیگانه می‌شود و از زندگی واقعی ناراضی می‌گردد، نیاز پیدا می‌کند که به عقاید واهی پایبند شود. بنابراین متافیزیک به‌جای اینکه حقیقتی درباره جهان باشد، روان‌شناسی باطنی و بازتاب احساسات درونی خود ماست. مذهب بیان از خودبیگانگی انسان است و انسان باید از طریق شناخت تقدیر صرفاً انسانی خویش در این دنیا، خود را از قید آن برهاند (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۸۵).

گسترش این دیدگاه‌ها در اروپا به‌معنای کاهش مستمر اهمیت دین بوده است، که در نهایت برای اینکه جان‌ش را بگیرند و کارش را تمام کنند، نیچه اعلام کرد که «خدا مرده است» (نیچه، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱). شواهد و نشانه‌های متعددی بر وجود بحران معنوی در جوامع به‌ظاهر پیشرفته وجود دارد که از جمله آنها، افزایش خودکشی‌های ناشی از احساس بیهودگی، ازدیاد بیماری‌های عصبی و اختلالات روانی، عصیانگری و شالوده‌شکنی نسل جوان، کمبود عواطف و احساسات عالی انسانی، قتل و خشونت اجتماعی، اباحه‌گری ارزشی و تزلزل اخلاق است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۳۵-۲۳۹).

معنویت و امور معنوی، دیگر برای انسان غفلت‌زده و از خودبیگانه امروزی معنا و مفهومی ندارد؛ مگر اینکه در جهت خودپرستی و ارضای شهوات لجام‌گسیخته او بوده و در مفهوم سکولار آن قابلیت پذیرش برای او را داشته باشد.

۳-۳. پوچ‌گرایی

یکی دیگر از پیامدهای بسیار مهم انسان‌شناسی مدرن، پوچ‌گرایی و نیپیلیسم است. در مورد پوچ‌گرایی، سخن بسیار گفته شده است. یکی از دستاوردها و ویژگی‌های دنیای مدرن، پوچ‌گرایی است که مورد تأیید دانشمندان مختلف قرار گرفته و نوشته‌های مختلفی در این زمینه نگاشته

شده است و افرادی چون فرانسیس کافکا، آلبر کامو، ساموئل بکت، آرتور آداموف، ژان پل سارتر، اوژن یونسکو، نیچه و... نیز به‌عنوان نظریه‌پردازان این مسئله شناخته می‌شوند.

نیچه منکر خدا و آخرت (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۵۸-۵۹، ۶۴ و ۶۸-۶۹؛ نیچه، ۱۳۸۱، ص ۴۲-۴۳) بر پوچ‌گرایی تأکید می‌کند. وی در آخرین جمله کتاب *تبارشناسی اخلاق* چنین می‌گوید: در این حال، یک خواست معطوف به هیچ وجود دارد که بیزاری از زندگی را به‌دنبال دارد؛ ولی به‌رحال یک خواست است و آدمی ترجیح می‌دهد که هیچ را بخواهد تا آنکه هیچ نخواهد (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۲۱۴). سارتر نیز با نفی هدف نهایی از زندگی انسان، زندگی را چیز مسخره‌ای می‌داند (استیونس، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵).

پوچ‌گرایی یکی از مختصات عصر جدید است. در گذشته، هرچه بود، بدبینی بود، نه پوچی؛ اما در عصر جدید، بدبینی به اوج خود رسیده و سر از پوچی و پوچ‌گرایی درآورده است. خودکشی‌ها، فرار از خود، به‌شوخی گرفتن زندگی، پایمال‌سازی ارزش‌های انسانی و سرخوردگی‌ها، نشانه‌هایی از پوچ‌گرایی انسان امروزد (نصری، ۱۳۸۶، ص ۱۹).

برای این پوچ‌گرایی زمینه‌ها و عوامل متعددی برشمرده‌اند که مهم‌ترین آنها از این قرارند:

الف) ماده‌انگاری و ماده‌گرایی علم مدرن و جهان مدرن: این ماده‌گرایی که جهان و انسان را در ماده و طبیعت مادی خلاصه می‌کند، به فقدان معرفت لازم برای تبیین کامل زندگی منجر می‌شود. فرد ماده‌گرا تمام پدیده‌های جهان هستی را ناشی از تصادف و طبیعت کور و کر می‌داند و عقیده دارد که آدمی چند روزی در این جهان به‌سر می‌برد و با فرارسیدن مرگ، پروندهٔ حیاتش برای همیشه بسته خواهد شد.

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، بر اساس طبیعت‌گرایی، دیگر اعتقاد به خدا و معاد معنایی نخواهد داشت. در نتیجه، زندگی انسان به هدفی عالی توجیه نخواهد شد و زندگی دنیوی هدف واقعی آدمی بوده و خوشبختی و سعادت در بهتر زیستن و رفاه بیشتر خواهد بود. برای چنین انسانی، زندگی چیزی جز یک سلسله تکرار مکررات خسته‌کننده و ملال‌آور نیست؛ در نتیجه، کوشش‌های آدمی نیز عبث و بیهوده تلقی می‌شود.

ب) تکنولوژی و ابزارهای مدرن: انسان امروز موفق به ساختن چیزهایی شده است که خودش نیز در برابر آنها مات و مبهوت مانده و مقهور آن شده. نتیجهٔ این تسلط آن شده است که انسان‌ها به‌صورت جنس و متاع و شیء درآمدند و دیگر از خود اراده‌ای ندارند و هم‌تراز دیگر اشیا تلقی می‌شوند. همین امر موجب بی‌معنایی و پوچی زندگی انسان نیز شده است.

۳-۴. تغییر سبک زندگی

یکی دیگر از پیامدهای انسان‌شناسی مدرن، تغییر نامطلوب در سبک زندگی است که تنوع‌طلبی و فزون‌خواهی، رفاه‌زدگی، مصرف‌گرایی، اشتغال حداکثری، انزوای طلبی و تضعیف روابط اقتصادی از ویژگی‌ها و نشانه‌های آن است.

۱-۳-۴. فزون‌طلبی و تنوع‌طلبی

بر اساس انسان‌شناسی مدرن، چنان‌که گذشت، انسان محور همه چیز است و بر همه چیز حاکمیت دارد؛ و از آنجا که کمال‌طلب است و این کمال‌طلبی در دنیای جدید به علت طبیعت‌گرایی تنها می‌تواند در امور مادی تبلور پیدا کند، نتیجه آن شده است که فزون‌طلبی و تنوع‌طلبی سرلوحه زندگی او قرار گیرد. این امر نیز به‌خوبی خودش را در تکنولوژی نشان داده است.

فزون‌طلبی، آدمی را در مسیر سبقت‌گیری‌های بی‌هدف و کور می‌اندازد و نفس برنده شدن در رقابت را هدف او می‌سازد. در نتیجه، ساختن ماشین‌های پرشتاب‌تر، مولدتر و مؤثرتر چنان محوری می‌یابد که آدمی را به دنبال خود می‌کشد و جاده بی‌پایانی را که از میان رقابت‌ها و خصومت‌ها و حسادت‌ها می‌گذرد، در برابر وی می‌نهد؛ و همین امر، دینامیسم درونی رشد تکنولوژی دانسته شده است. هر ماشینی علامت می‌دهد که تکمیل من و افزودن بازدهی من در گرو گشودن کدام گره است و آدمی ناآرام و ملتهب است تا قدم بعدی را بردارد و آن راز را هم بگشاید و ماشینی کامل‌تر بسازد و برای این ناآرامی حدی نیست.

آدمی همیشه در پی توسعه بیشتر است: دقت بیشتر، سرعت بیشتر، محصول بیشتر، نفوذ بیشتر، قدرت بیشتر و...؛ و ماشین‌ها دقیقاً همین شهوت «بیشترطلبی» را شکوفاتر می‌کنند. پس تکنیکی‌تر شدن، زیادت‌طلب‌تر شدن است و معیار تکامل تکنیک، اینک همین فزون‌طلبی بیشتر است (سروش، ۱۳۷۰، ص ۲۹۸). در این دنیای صنعت‌زده، آنها که پیش‌اند، پیش‌تر می‌تازند و آنها که مانده‌اند، می‌دوند تا به قافله سالاران برسند یا اگر بتوانند، از آنها هم جلو بزنند. عرصه، عرصه رقابت است و هیچ کس به هیچ حدی قانع نیست و اصولاً مجال قناعتی باقی نمانده است. هیچ کس نمی‌پرسد که «می‌رویم تا به کجا برسیم؟» همه می‌گویند: «اگر نرویم و ندویم، نمی‌مانیم». ظهور ماشین و تولید انبوه، آتشی در خرمن جهانیان انداخته و در دشت هموار حیات چنان ناهمواری‌ای پدید آورده است که همه سوخته‌جان و ملتهب می‌دوند تا از پستی‌ها به بلندی‌ها برسند؛ بلندی‌هایی که سقفی و نهایی ندارند و آدمیان را به نفس زدن‌های حیات‌سوز افکنده است (سروش، ۱۳۷۰، ص ۳۰۱) و آنها را در میان رقابتی گردآورده است که بر سر همه عناصر میدان، رقابت بی‌امان و نامحدود در جریان است.

۲-۳-۴. رفاه‌زدگی

یکی دیگر از ویژگی‌های سبک زندگی مدرن، که برآمده از انسان‌شناسی مدرن است و خودش را در زندگی تکنیکی کاملاً نمایان می‌کند، رفاه‌زدگی افراطی است. وقتی کمال و سعادت انسان، محدود به این دنیا شود و انسان جز در این دنیای مادی نتواند غایتی عالی برای زندگی خود بجوید و همه آمال و آرزوهایش در این دنیا خلاصه شود، طبیعی است که رفاه‌طلبی افراطی هدف زندگی او قرار گیرد و انسان سعادت‌مند انسانی خواهد بود که در رفاه بیشتر غوطه‌ور باشد. تکنولوژی نیز برآورنده این هدف است. بر همین اساس سرتاسر زندگی را

تکنولوژی در برمی‌گیرد و همگان تصور زندگی بدون آن را بسیار سخت و به‌ظاهر ناممکن می‌پندارند.

با ورود تکنولوژی‌های نوبه‌نو در زندگی انسان مدرن، انسان دچار یک تن‌آسایی و راحت‌طلبی افراطی شده است. این وضعیت که در آن انسان در آسایش و رفاه به‌سر می‌برد، موجب پیدایش برخی از حالت‌ها و اندیشه‌ها در انسان مدرن شده است. گسترش رفاه‌طلبی سبب رسوخ ملکهٔ نفسانی تن‌آسایی در انسان می‌شود؛ چراکه حالات نفسانی با تکرار، به ملکات نفسانی تبدیل می‌شوند. وقتی تن‌پروری خصیصهٔ رفتاری انسان شد، به‌دنبال آن، لذت‌طلبی و کام‌جویی هرچه بیشتر از دنیا به یک وجه غالب درمی‌آید. به‌دنبال راحت‌طلبی و تن‌پروری، که هر دو اشتغال به امور مادی را فراهم می‌کنند، لذت‌جویی و محور قرار گرفتن لذت، هدف عالی انسان می‌شود. در این میان، تکنولوژی زمینهٔ لذت‌طلبی افراطی را برای بشر فراهم کرده است. گسترش تکنولوژی راهی به‌سوی رفاه مادی و التذاذ بیشتر از حیات دنیوی را فراهم می‌کند (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۰-۱۶۱).

با پیشرفت‌های علمی‌ای که در غرب حاصل شد و تکنولوژی‌هایی که در نتیجهٔ این پیشرفت‌ها در اختیار بشر قرار گرفت، زمینهٔ برخورداری هرچه بیشتر از لذت‌های مادی و دنیایی روزبه‌روز گسترش یافت و توجه به ارزش‌های معنوی و اخلاقی رو به کاهش و افول نهاد. این سیر نزولی همچنان نیز ادامه دارد و تا بدان‌جا رسیده که امروز گرایش مسلط فرهنگ غربی این است که اصولاً هیچ ارزش اخلاقی ثابت و مشخصی وجود ندارد و همهٔ ارزش‌های اخلاقی تابع خواست و سلیقه و پسند جامعه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷).

۳-۴-۳. مصرف‌گرایی و اسراف

یکی دیگر از ویژگی‌های سبک زندگی جدید، ابتلا به اسراف و تبذیر است که یکی از مشکلات و معایب جامعهٔ مدرن شمرده می‌شود. در حقیقت، ابتلا به اسراف و تبذیر، پیامد مصرف‌گرایی است. امروزه مصرف‌گرایی بر تمامی زوایای زندگی ما سایه افکنده است. فراگیر بودن پدیدهٔ اسراف موجب شده است برخی چنین تصور کنند که از بین بردن اسراف در تمدن جدید امری محال است (بودریار، ۱۳۹۰، ص ۵۱).

تکنولوژی مدرن با ایجاد بسترهای خاص، به اسراف و تبذیر بیشتر رونق بخشیده است. تکنولوژی، از سویی با ایجاد فراوانی در کالا و خدمات، و از سوی دیگر با فراهم کردن زمینه‌های دسترسی آسان به کالا و خدمات و همچنین با تبلیغات گسترده در جامعه و ایجاد نیاز کاذب، شرایط را برای اسراف و تبذیر در جامعه فراهم کرده است (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص ۶۲). افزون بر این، ایدهٔ «تولید بیشتر برای مصرف بیشتر» حاصل تکنولوژی مدرن است که با پشتیبانی رسانه‌های مدرن انسان را به مصرف بیشتر دعوت می‌کند (بودریار، ۱۳۹۰، ص ۹۲).

۳-۴-۴. اشتغال حداکثری

از آنجایی که هدف زندگی انسان‌ها در دنیای مدرن دستیابی هرچه بیشتر به رفاه در زندگی است، ناگزیر انسان

برای دستیابی به آن، تن به فراهم کردن این تکنولوژی‌ها می‌دهد؛ و ازسوی دیگر، چون این تکنولوژی‌ها نوبه‌نو به بازار مصرف وارد می‌شوند، فراهم کردن آنها ملازم با اشتغال حداکثری انسان‌هاست.

نظام تکنولوژیک ملازم با گسترش فرهنگ دنیامداری و توسعه مناسبات دنیوی انسان است. در این نظام، ابتدا با ایجاد نیاز کاذب و ضروری کردن این نیازها، انواع بیشمار از تکنولوژی‌های جدید بر انسان تحمیل می‌شود. هر تکنولوژی نیاز جدیدی را ایجاد می‌کند. تکنیک با ایجاد نیاز ازیک سو و مصرفی بار آوردن جامعه ازسوی دیگر، همواره انسان را مشغول امو دنیوی می‌کند؛ و انسان مجبور است برای دستیابی به آن و فراهم کردن آن تکنولوژی‌ها به اشتغال فراوان تن دهد تا بتواند برآورنده خواسته‌های کاذب خود و اطرافیان باشد.

۵-۴-۳. انزواطلبی و تضعیف روابط اجتماعی

یکی از نمودهای بارز سبک زندگی مدرن، تضعیف روابط اجتماعی، و در نتیجه، انزواطلبی انسان‌هاست که این امر برآمده از فردگرایی در انسان‌شناسی مدرن است.

بر اساس فردگرایی، که در انسان‌شناسی علمی مطرح است، جو عدم تفاهم و کاهش ارتباطات اجتماعی به کمترین حد خود، ناگزیر خواهد بود و تکنولوژی نیز به این امر دامن می‌زند. تکنولوژی درست برعکس آنچه در فرهنگ‌های سنتی در جریان است، حرکت می‌کند؛ به این معنا که روابط اجتماعی را تضعیف کرده، فضایی را به‌وجود می‌آورد که روابط در آن سخت است؛ چون اولاً - چنان که گذشت - موجب اشتغال فراوان انسان‌ها می‌شود و همین اشتغال فراوان موجب آن شده است که انسان‌ها دیگر فرصت برقراری ارتباطات اجتماعی را نداشته باشند. تکنولوژی به‌وجود آمد که زمان بیشتری برای افراد حفظ شود؛ اما عکس آن اتفاق افتاده است. در حقیقت، تکنولوژی بلعنده زمان شده است؛ در زمان حاضر هیچ کس وقت کافی ندارد. در نتیجه، فرصت برای برقراری ارتباط اجتماعی فراهم نیست.

ثانیاً تکنولوژی ماهیت تقلیل‌گرا دارد. هر تکنولوژی‌ای که وارد نسبت میان انسان و جهان می‌شود، مجموعه‌ای از عوامل را حذف می‌کند و ماهیتی تقلیل‌گرا دارد؛ به این معنا که در ابتدا نقش تقویت‌کننده را بازی می‌کند؛ یعنی توان ما را افزایش می‌دهد؛ ولی ما را از برخی چیزهای دیگر محروم می‌کند؛ مثلاً گفت‌وگوی اینترنتی ارتباط با کل جهان را تسهیل می‌کند؛ اما تماس نزدیک و حسی را حذف می‌کند. تکنولوژی‌ها معمولاً موجب از بین رفتن تماس‌های انسانی و شخصی افراد با یکدیگر می‌شوند (فروم، ۱۳۷۴، ص ۸۰).

ثالثاً تکنولوژی موجب تشدید فردگرایی و انزواطلبی می‌شود و موجب می‌گردد که انسان‌ها برای تأمین نیازهای خود، هرچه کمتر با یکدیگر تعامل و ارتباط مستقیم داشته باشند. انسان‌های مدرن در عین آنکه پیشرفته‌ترین ابزارهای ارتباط جمعی را دارند، تنهاترین انسان‌هايند. در حقیقت، ماشین و تکنولوژی واسطه میان

انسان‌ها و مانع ارتباط مستقیم آنها با یکدیگر شده است؛ اما باید توجه داشت که این فردگرایی و انزوای انسانی مدرن به هیچ وجه به معنای ایجاد خلوت و توجه به خود و خدا نیست؛ بلکه این فردگرایی در عین کثرت‌گرایی و توجه به غیر و فراموشی خویشستن است.

۳-۵. تزلزل خانواده

تغییر و تحول در خانواده و تزلزل و ازهم‌پاشیدگی آن، که یک مسئله جهانی است، از دیگر پیامدهای انسان‌شناسی مدرن است.

با توجه به انسان‌محوری، و در ادامه، فردمحوری حاکم بر علم مدرن، بنیان خانواده که بر اساس محبت، ایثار و امثال آن شکل می‌گیرد، مورد تعرض جدی قرار گرفته است؛ چون بر اساس خودمحوری، دیگر به‌سختی می‌توان دو انسان را در کنار هم نگه داشت تا بنیاد خانواده شکل بگیرد. افزون بر این، با ورود تکنولوژی‌های جدید و گسترش آن در جامعه، تحول عظیمی در بسیاری از مفاهیم ارزشی، نگرشی و رفتاری در انسان‌ها در همه حوزه‌ها، از جمله خانواده، رخ داده است. ویلیام گود با مطرح کردن ایده «انقلاب جهانی در الگوهای خانواده» معتقد است که فرایند تجدد و تکنولوژی در سطوح مختلف فردی و اجتماعی، نهاد خانواده و ابعاد آن را به شدت تحت تأثیر قرار داد (شه‌گلی، ۱۳۹۵، ص ۹۱).

چنان‌که گذشت، نگاه کالایی و بینش ابزاری به انسان و تقلیل وجود او به «شیء»، از لوازم انسان‌شناسی علمی و دنیای تکنیک‌زده است. مدرنیته با نگاه ابزاری و حاکم کردن روابط کالایی میان آدمیان تلازم ذاتی دارد؛ از همین رو غالب شدن نگاه ابزاری در روابط بین انسان‌ها امری عمومی و شایع است و همین امر نیز در روابط بین اجزای خانواده حاکم شده که نتیجه آن، تضعیف ارکان پیوندآمیز در خانواده است. شهید مطهری درباره کاهش یکی از این ارکان (یعنی عاطفه) در جوامع امروزی می‌گوید: «انسان‌ها هرچه از تمدن دورتر بوده‌اند، احساسات و عواطفشان بیشتر بوده و هرچه که به تمدن نزدیک‌تر شده‌اند و لذت‌های فردی و شخصی را بیشتر چشیده‌اند، از عواطف آنها کاسته شده است. این یک اصلی است که مورد قبول همه است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۵۷۳).

تکنولوژی با تمیزه کردن افراد و تقلیل صمیمت بین افراد و کم کردن حضور افراد در اجتماعات، از جمله در جمع خانواده، موجبات تضعیف عاطفه را فراهم کرده و در ادامه، طلاق را به‌همراه داشته است.

شواهد و قرائن فراوانی بر تزلزل و از بین رفتن خانواده وجود دارد؛ از جمله آنها، آمار بالای طلاق در کشورهاست و هرچه جوامع به اصطلاح مدرن‌تر می‌شوند، آمار طلاق در آنها بیشتر می‌شود.

۳-۶. ترسیم آینده‌ای خطرناک برای انسان

انسان‌شناسی علمی، از سویی با تأکید بر محوریت تک‌تک انسان‌ها، آزادی‌های فراوانی به انسان عرضه داشته؛

و ازسوی دیگر، غریزه قدرت طلبی انسان ها را نیز شعله ورتر کرده است. کنار هم آمدن آزادی های بی قید و شرط و قدرت طلبی به طغیان انسان انجامیده است. افزون بر این، تکنولوژی های نوبه نو هر لحظه بر این طغیان می دمند و آن را شعله ورتر می کنند، که نتیجه آن، علاوه بر ایجاد مشکلات و بحران های متعدد در حیطه های مختلف، از جمله زیست محیطی، ترسیم آینده ای خطرناک برای جوامع بشری و تک تک انسان هاست.

بلایی که تکنولوژی بر سر محیط زیست آورده است - از آلودگی های صوتی گرفته تا آلودگی های آبی، هوایی، تخریب لایه ازن، تخریب جنگل ها، آلودگی های غذایی و امثال آن - و ازسوی دیگر، تولید محصولات تراریخته و شبیه سازی انسان و سلاح های کشتار جمعی وحشتناک که تولید شده اند، همه و همه نشانه های آینده ای بسیار هولناک برای بشر است.

نتیجه گیری

علم مدرن در حوزه انسان شناسی با داشتن مبانی و پیش فرض هایی چون طبیعت گرایی، نفی اهداف عالی از زندگی انسان، انسان محوری، فردمحوری، ماشین انگاری و شیء وارگی انسان، پیامدهایی چون از خود بیگانگی، بحران معنوی، پوچ گرایی، تغییر سبک زندگی، تزلزل خانواده و ترسیم آینده ای خطرناک برای انسان به همراه داشته است.

باید توجه داشت که آنچه بیان شد، تنها ناظر به پیامدهای انسان شناسی علم مدرن بوده است؛ بدون اینکه به درستی یا نادرستی خود این مبانی پرداخته باشیم.

با توجه به این پیامدها، خرد انسانی اجازه پذیرش بی قید و شرط دیدگاه انسان شناختی علم مدرن را نمی دهد.

منابع

- نهج البلاغه. ترجمه دشتی.
- آرتور، ادوین (۱۳۶۹). مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰). دین و نگرش نوین. ترجمه احمد رضا جلیلی. تهران: حکمت.
- استیونس، لسل (۱۳۶۸). هفت نظریه درباره طبیعت انسان. ترجمه بهرام محسن پور. تهران: رشد.
- امی، زهرا و طائی، خسرو (۱۳۹۲). شناخت تکنولوژی و چگونگی مواجهه با تهدیدات آن. دوفصلنامه توسعه تکنولوژی صنعتی، (۲۲)، ۵۷-۶۶.
- بودریار، ژان (۱۳۹۰). جامعه مصرفی: اسطوره‌ها و ساختارها. ترجمه پیروز ایزدی. تهران: نشر ثالث.
- پاينهام، فريتس (۱۳۸۷). از خودبیگانگی انسان مدرن. ترجمه مجید ملایی. تهران: آگه.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- پستمن، نیل (۱۳۸۱). تکنوپولی: تسلیم فرهنگ به تکنولوژی. ترجمه صادق طباطبایی. تهران: اطلاعات.
- تریک، راجر (۱۳۸۹). دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی. ترجمه جمعی از مترجمان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تورن، الن (۱۳۸۰). نقد مدرنیته. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: گام نو.
- جاویدی، طاهر و عالی، مرضیه (۱۳۸۹). مبانی انسان‌شناسی پست‌مدرنیسم و دلالت‌های تربیتی آن. فصلنامه کلام و آینه معرفت، (۲۳)، ۱۶۵-۱۸۴.
- چالمرز، آلن ف (۱۳۷۴). چپستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: علمی و فرهنگی.
- حسنی آملی، سیدعلی (۱۳۹۳). تأثیر اومانیسم بر بزرگان نهضت پروتستان و پیشگامان الهیات. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- حسنی آملی، سیدعلی (۱۴۰۲). نقد نگاه هستی‌شناختی علم مدرن از منظر علامه مصباح یزدی. معرفت فلسفی، ۲۰ (۷۹)، ۴۱-۶۲.
- حسنی، سیدحمیدرضا و موسوی، هادی (۱۳۹۲). تبیین و تحلیل مبانی انسان‌شناختی آگوست کنت در پارادایم اثباتی. روش‌شناسی علوم انسانی، (۷۴-۷۵)، ۲۹-۶۸.
- دکارت، رنه (۱۳۶۴). اصول فلسفه. ترجمه منوچهر صانعی. تهران: آگاه.
- دورانت، ویل (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب. تهران: نشر کتاب جیبی.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۰). انسان‌شناسی فلسفی. ترجمه محمدرضا بهشتی. تهران: هرمس.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. تهران: کتاب پرواز.
- سارتر، ژان پل (۱۳۴۸). اگزیستانسیالیسم. ترجمه جواهرچی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی فرخی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). تفرج صنع؛ گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی. تهران: سروش.
- شلدریک، روپرت (۱۴۰۱). ده باور بی‌اساس علم مدرن. ترجمه علیرضا شفیعی‌نسب. تهران: ترجمان علوم انسانی.
- شوماخر، ای اف (۱۳۷۸). کوچک زیباست: اقتصاد با ابعاد انسانی. ترجمه علی رامین. تهران: سروش.

شه گلی، احمد (۱۳۹۵). تحلیل مبانی فلسفی تکنولوژی و رابطه آن با انسان (با تأکید بر فلسفه اسلامی). رساله دکتری فلسفه و کلام اسلامی. قم: دانشگاه قم.

غفوری، علی (بی تا). یادداشت‌هایی درباره نیهلیسم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

فروم، اریک (۱۳۷۴). انقلاب امید. ترجمه مجید روشنگر. تهران: فیروز.

کاسپر، ارنست (۱۳۷۲). فلسفه روشن‌اندیشی. ترجمه نجف دریابندی. تهران: خوارزمی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۷۶). در پاسخ به پرسش روشنگری چیست. در: روشنگری چیست (نظریه‌ها و تعریف‌ها). گردآورنده: اهرارد بار. ترجمه سیروس آرین‌پور. تهران: آگه.

کهون، لارنس (۱۳۸۱). از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم. ویراستار فارسی: عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.

گروهی از نویسندگان (۱۳۸۱). جامعه سنتی، جامعه مدرن (مدرنیته، مفاهیم انتقادی). ترجمه منصور انصاری. تهران: نقش جهان.

گیلسی، مایکل آلن (۱۳۹۸). ریشه‌های الهیاتی مدرنیته. ترجمه زانایا ابراهیمی. تهران: پگاه روزگار نو.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). مشکات؛ نظریه حقوقی اسلام. تحقیق و نگارش: محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). فلسفه اخلاق. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

نصری، عبدالله (۱۳۸۶). فلسفه خلقت انسان. تهران: کانون اندیشه جوان.

نیچه، فردریک (۱۳۷۶). اراده معطوف به قدرت. ترجمه محمدباقر هوشیار. تهران: فرزانه روز.

نیچه، فردریک (۱۳۷۷). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.

نیچه، فردریک (۱۳۷۸). خواست و اراده معطوف به قدرت. ترجمه رؤیا منجم. تهران: نشر مس.

نیچه، فردریک (۱۳۸۱). چنین گفت زرتشت. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگه.

وتشتاین، آرنولد (۱۳۷۳). الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک؛ مروری بر آرای پل تیلش. در: فرهنگ و تکنولوژی (مجموعه

مقالات)، ارغنون، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

هابز، توماس (۱۳۸۰). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

Dawes, Gergory W. (2009). *Theism and Explanation*. New york & London: Routledge.

Hichcock, James (1982), *What is Secular Humanism?* Michigan: Servant Book.

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

Oxford Advanced Learners Dictionary (2002). New York: Oxford University Press.

References

Nahj al-Balāgha. Trans. Dashti.

- Arthur, Edwin (1990). *Metaphysical Foundations of Modern Science*. Trans. Abdolkarim Soroush. Tehran: Scientific and Cultural Publications and Institute for Cultural Studies and Research.
- Stace, Walter Terence (2011). *Religion and the Modern Mind*. Trans. Ahmad Reza Jalili. Tehran: Hekmat.
- Stevenson, Leslie (1989). *Seven Theories of Human Nature*. Trans. Bahram Mohsenpour. Tehran: Roshd.
- Ommi, Zahra, and Ta'i, Khosrow (2013). "Understanding Technology and How to Confront Its Threats." *Dofaslnāmeḥ-ye Tose'eh-ye Teknolozhī-ye San'atī*, (22), 57–66.
- Baudrillard, Jean (2011). *The Consumer Society: Myths and Structures*. Trans. Pirouz Izadi. Tehran: Nashr-e Sales.
- Pappenheim, Fritz (2008). *The Alienation of Modern Man*. Trans. Majid Mollaei. Tehran: Agah.
- Peterson, Michael, et al. (2000). *Reason and Religious Belief*. Trans. Ahmad Naraghi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-e No.
- Postman, Neil (2002). *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. Trans. Sadeq Tabatabai. Tehran: Ettela'at.
- Trigg, Roger (2010). *Perspectives on Human Nature*. Trans. A Group of Translators. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Touraine, Alain (2001). *Critique of Modernity*. Trans. Morteza Mardiha. Tehran: Gam-e No.
- Javidi, Taher, and Aali, Marzieh (2010). "Anthropological Foundations of Postmodernism and Its Educational Implications." *Faslnāmeḥ-ye Kalām va Āyīneh-ye Ma'rifat*, (23), 165–184.
- Chalmers, Alan F. (1995). *What Is This Thing Called Science? An Introduction to the Schools of Philosophical Epistemology*. Trans. Saeed Zibakalam. Tehran: Scientific and Cultural.
- Hasani Amoli, Seyyed Ali (2014). *Ta'thīr-e Umanism bar Bozorgān-e Nahẓat-e Protestān va Pīshgāmān-e Ilāhiyyāt*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Hasani Amoli, Seyyed Ali (2023). "A Critique of the Ontological Perspective of Modern Science from the Perspective of Allameh Mesbah Yazdi." *Ma'rifat-e Falsafī*,

20(79), 41–62.

Hasani, Seyyed Hamidreza, and Mousavi, Hadi (2013). “An Explanation and Analysis of the Anthropological Foundations of Auguste Comte in the Positivist Paradigm.”

Ravesh-shenāsī-ye ‘Ulūm-e Insānī, (74–75), 29–68.

Descartes, René (1985). *Principles of Philosophy*. Trans. Manouchehr Sanei. Tehran: Agah.

Durant, Will (1996). *The History of Philosophy*. Trans. Abbas Zaryab. Tehran: Nashr-e Ketab-e Jibi.

Dierkes, Hans (2001). *Philosophical Anthropology*. Trans. Mohammad Reza Beheshti. Tehran: Hermes.

Russell, Bertrand (1994). *A History of Western Philosophy*. Trans. Najaf Daryabandari. Tehran: Ketab-e Parvaz.

Sartre, Jean-Paul (1969). *Existentialism*. Trans. Javaherchi. Tehran: Mo’asseseh-ye Matbu’ati-ye Farrokhi.

Soroush, Abdolkarim (1991). *Tafarroj-e San’ : Goftārḥā-ī dar Akhlāq va San’at va ‘Elm-e Insānī*. Tehran: Soroush.

Sheldrake, Rupert (2022). *Ten Unfounded Beliefs of Modern Science*. Trans. Alireza Shafiei-Nasab. Tehran: Tarjoman-e Olum-e Ensani.

Schumacher, E. F. (1999). *Small Is Beautiful: Economics as If People Mattered*. Trans. Ali Ramin. Tehran: Soroush.

Shahgoli, Ahmad (2016). *Tahlīl-e Mabānī-ye Falsafī-ye Teknolozhī va Rābeṭe-ye Ān bā Insān*. PhD Dissertation in Philosophy and Islamic Theology. Qom: University of Qom.

Ghafouri, Ali (n.d.). *Yāddāshthā-ī darbāreh-ye Nihilism*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī.

Fromm, Erich (1995). *The Revolution of Hope*. Trans. Majid Roshangar. Tehran: Firouz.

Cassirer, Ernst (1993). *The Philosophy of the Enlightenment*. Trans. Najaf Daryabandari. Tehran: Kharazmi.

Kant, Immanuel (1997). “In Answer to the Question: What Is Enlightenment?” In: *What Is Enlightenment? (Theories and Definitions)*. Ed. Ehrhard Bahr. Trans. Sirus Aryanpour. Tehran: Agah.

Cahoone, Lawrence (2002). *From Modernism to Postmodernism*. Persian Ed. Abdolkarim

Rashidian. Tehran: Nashr-e Ney.

A Group of Authors (2002). *Traditional Society, Modern Society (Modernity, Critical Concepts)*. Trans. Mansour Ansari. Tehran: Naghsh-e Jahan.

Gillespie, Michael Allen (2019). *The Theological Origins of Modernity*. Trans. Zaniar Ebrahimi. Tehran: Pegah-e Rouzgar-e No.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2009). *Meshkat: Naẓariyyeh-ye Hoqūqī-ye Islām*. Res. and Writ. Mohammad Mahdi Naderi Qomi and Mohammad Mahdi Karimi-Nia. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Motahhari, Morteza (1999). *Falsafeh-ye Akhlāq*. Tehran: Sadra.

Motahhari, Morteza (2009). *Majmū'eh-ye Āthār*. Tehran: Sadra.

Nasri, Abdullah (2007). *Falsafeh-ye Khelqat-e Insān*. Tehran: Kanoon-e Andisheh-ye Javan.

Nietzsche, Friedrich (1997). *The Will to Power*. Trans. Mohammad Baqer Houshyar. Tehran: Farzan Rouz.

Nietzsche, Friedrich (1998). *On the Genealogy of Morality*. Trans. Dariush Ashouri. Tehran: Agah.

Nietzsche, Friedrich (1999). *The Will to Power*. Trans. Rouya Monajjem. Tehran: Nashr-e Mas.

Nietzsche, Friedrich (2002). *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. Dariush Ashouri. Tehran: Agah.

Wechtstein, Arnold (1994). "Theology in the Age of Technological Culture: A Review of Paul Tillich's Views." In: *Culture and Technology* (Collection of Articles), *Arghanoon*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.

Hobbes, Thomas (2001). *Leviathan*. Trans. Hossein Bashirieh. Tehran: Nashr-e Ney.