

What is the Human Sciences

Hadi Mousavi (Research Institute of Hawzah & University, Qom, Iran, hmousavi@rihu.ac.ir)

seyyed Hamid Reza Hassani (Faculty Member of the Research Institute of Hawzah & University, Qom, Iran,

hrhasani@rihu.ac.ir)

ARTICLE INFO

Article History

Received: 2021/9/18

Accepted: 2021/12/16

Key Words:

Human Sciences,
Social Sciences,
Historical Sciences,
Geisteswissenschaften,
Moral Philosophy,
Practical Wisdom,
Phronesis

ABSTRACT

The so-called "Social Sciences" today inherit the Scottish and French philosophical tradition. Classical German philosophers referred to what their French counterparts understood as the social sciences, under the headings "Historical Science", "Geisteswissenschaften" or "Moral Sciences". All of this predates the so-called "Moral Philosophy". All of this shows the difference in perspective that these views have taken on the nature of human. From the point of view of Wilhelm Dilthey, the Human Sciences are Historical Sciences because he understood human as a historical being. On the other hand, others, because they considered human as a Voluntary creature, therefore, portrayed the field of Human Sciences as the realm of will and morality. Gadamer, therefore, consider Human Science to be the legacy of Aristotelian Phronesis. From the point of view of this article, although the focus on Aristotelian Practical Wisdom cannot bring much to Human Sciences, but another period of Practical Wisdom has been formed in the space of Muslim thinkers, which, in addition to preserving the name of Practical Wisdom, has changed its identity in general. That was the cornerstone of the law of human action in the knowledge of Practical Wisdom; A universal law that promoted practical wisdom from the study of the virtuous to the knowledge of recognizing the human world and the world of morality, and thus established itself as the great ancestor of the Human Sciences.

چیستی علوم انسانی

هادی موسوی (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ دانشگاه؛ hmousavi@rihu.ac.ir)

سیدحمیدرضا حسینی (نویسنده مسئول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ hrhasani@rihu.ac.ir)

اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲۵

واژگان کلیدی:

علوم انسانی،
علوم اجتماعی،
علوم تاریخی،
علوم روحی،
فلسفه خُلقی،
حکمت عملی،
فرونسیس

چکیده

آنچه امروزه با عنوان «علوم اجتماعی» از علوم انسانی یاد می‌شود، میراث‌دار سنت فلسفی اسکاتلندی و فرانسوی است. فیلسوفان کلاسیک آلمان آنچه را همتایان فرانسوی‌شان بیشتر با عنوان علوم اجتماعی می‌فهمیدند، با عنوان «علوم تاریخی»، «علوم روحی» و یا «علوم اخلاقی» مطرح کردند؛ اینها همه مسبوق به اصطلاح فلسفه خُلقی است. این همه نشان از تفاوت منطقی است که این دیدگاه‌ها در مورد ماهیت و چیستی انسان اختیار کرده بودند. از منظر امثال دیلتای، علوم انسانی، از آن جهت علم تاریخی‌اند که انسان را موجودی تاریخی می‌فهمیدند؛ یا برخی دیگر، از آنجا که انسان را موجودی صاحب اراده می‌دانستند، از این‌رو حوزه علوم انسانی را ساحت اراده و اخلاق تصویر می‌کردند. از همین‌رو، امثال گادامر نیز علم انسانی را میراث‌دار فرونیسیس ارسطویی می‌دانند. از دیدگاه این نوشتار، اگرچه تمرکز بر حکمت عملی ارسطویی نمی‌تواند آورده چندانی برای علوم انسانی داشته باشد، اما دوره دیگری از حکمت عملی در فضای اندیشمندان مسلمان شکل گرفته است که در کنار حفظ نام حکمت عملی، هویت آن را به‌طور کلی متحول کرد و آن سنگ بنای قانون‌کردار انسانی در دانش حکمت عملی بود؛ قانونی جهانی که حکمت عملی را از مطالعه شخص فضیلت‌مند به دانش شناسایی جهان انسان و جهان اخلاق ارتقا داد و در نتیجه خود را به‌عنوان نیای بزرگ علوم انسانی تثبیت کرد؛ نقشی که در طول تاریخ به فراموشی سپرده شد.

مقدمه

برای شناسایی چپستی علوم انسانی، آنچه ضرورت دارد نگاهی به تاریخ این سنخ از دانش در طول تاریخ بشری و اشاره به فراز و نشیب‌های آن در میان تمدن‌های مختلف است؛ زیرا هر تمدنی برای پیشبرد اهداف ایدئال خود و حفظ دستاوردهایش و ساختن جوامع انسانی دانشی و مسیری متناسب با ایدئال‌های خویش از دانش و دانش معتبر این مهم را به کار برده است؛ بدین معنا که دانش معتبر یک جامعه بوده که توانسته است بنایی از ساخت و سازهای بشری را در خط سیر تاریخ بشری در پی داشته باشد. این برگرفتن نگاه از دوره خاص تاریخی که امروزه ما در آن هستیم و تلاش برای عبور به فراز تاریخ بشری در حد ممکن می‌تواند به ما بنمایاند که آنچه که ما با عنوان علوم انسانی با آن روبه‌رو هستیم، چه نام‌هایی داشته و چه سرنوشتی را پشت سر گذرانده است تا در مرحله‌ای دیگر بتوانیم بگوییم که اکنون ما در چه نقطه‌ای از علوم انسانی قرار داریم و نسبت خود را با آن مشخص کنیم. نوشتار پیش‌رو تلاشی برای اشاره به برخی از مهم‌ترین برداشت‌های موجود از دانش در تجربه انسان برای ساختن تمدن بشری است. این ذخیره فرهنگ‌های مختلف در مورد چپستی دانش تمدن‌ساز با نام‌های مختلفی خوانده می‌شده است که این نام‌ها در موقعیت‌های مختلف تاریخی به جهت اولویت‌بخشی به یک عنصر خاص دانشی بر تارک آن دانش نهاده شده است؛ با این وصف، آنچه ما امروزه با عنوان علوم انسانی با آن مواجهیم، پیشینه‌ای در تاریخ دارد که در برخی موقعیت‌های علمی هنوز زنده است و سلطه نگاه محدود به علوم انسانی مجالی برای طرح آنها به عنوان علوم انسانی اصیل نمی‌دهد. این تفکیک‌ها بدین معنا نیست که سنخ‌هایی مختلف از دانش ساخت تمدن بشری با یکدیگر تبادل‌ات نداشته‌اند، بلکه برعکس در داد و ستدهای میان این دانش‌ها افزون بر ساختارها و استدلال‌ها و موضوعات واژگان نیز به عاریت گرفته می‌شدند؛ برای نمونه در یکی از رویکردهای موجود که علوم اجتماعی را همان علوم انسانی می‌داند، تأثیراتی از علوم انسانی با عنوان «دانش خلقی» یا «علم اخلاقی» (Moral sciences) دیده می‌شود. به همین ترتیب این دانش‌ها با ظهور و افول تمدن‌ها توانسته‌اند سلطه خود را بر ادبیات دیگر برداشت‌هایی از علوم انسانی گسترش دهند و دیگری را به کمون ببرند.

علوم انسانی به مثابه علوم اجتماعی

آگوست کنت تاریخ را به سه دوره الهیتی، متافیزیکی و دوره علم پوزیتیویستی تقسیم کرد. وی با ابداع علم جامعه‌شناسی براساس روش پوزیتیویستی، مجال آن را فراهم آورد تا با تجزیه و تحلیل پدیده‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از حد تبیین‌های الهیتی و متافیزیکی فراتر رود. از دید کنت، جامعه‌شناسی هم علمی خاص به مثابه «فیزیک اجتماعی» است که پدیده‌های اجتماعی را تجزیه و تحلیل می‌کند و هم علمی عام است که علوم مختلف را دربر می‌گیرد که امروزه آنها را علوم انسانی می‌خوانیم. در واقع جامعه‌شناسی، علم خاصی می‌باشد که کار آن جامع بودن است. از دیدگاه طبقه‌بندی علوم، جامعه‌شناسی هم علمی مستقل و هم علمی نسبی است؛ زیرا به لحاظ تاریخی پس از علوم دیگر شکل گرفته است و مبین آن می‌باشد که پدیده‌های اجتماعی، اموری به هم مرتبط‌اند و جامعه نظامی طبیعی است که از قوانین ثابتی پیروی می‌کند و وظیفه جامعه‌شناسی دقیقاً عبارت از کشف این قوانین است. از این منظر، قوانین جامعه‌شناسی و علوم طبیعی از یک نوع‌اند و از نظر روش نیز بین علوم، اعم از فیزیکی و اجتماعی، وحدت حاکم است. پس آگوست کنت معتقد به وحدت علم به تمام معنای کلمه بود (فروند، ۱۳۷۲، ص ۶۱-۶۲). تلقی و تسمیه علوم انسانی به «علوم اجتماعی»^۱ میراث‌دار این روند فکری است. اگرچه همواره جریان‌ات رقیب رویکرد علوم اجتماعی نیز بودند که مانند روان‌شناسان رفتارگرا بر رویکرد فردگرایانه در علوم انسانی تحفظ می‌کردند.

علوم انسانی به مثابه علوم تاریخی

با وجود برداشت طبیعت‌گرایانه و پوزیتیویستی پیش‌گفته که قوانین و روش‌های علم فیزیک را معیار همه علوم و از جمله علوم انسانی برمی‌شمرد و در نتیجه آنها را فراتاریخی و فرازمانی می‌انگاشت، دلتای بر آن بود که هر گونه شناخت از انسان، ریشه در مشاهدات تاریخی تجربی دارد (دیلتای، ۱۳۸۸، ص ۶۷۷)؛ اگرچه او نیز هر علمی (طبیعی و انسانی) را تجربی می‌دانست (همان، ص ۴۱۸)، یعنی مسئله بر سر تجربی یا غیرتجربی بودن

1. social sciences.

تنها علم تاریخ نیست، بلکه مراد از آن هر علمی است که بعد تفسیری داشته، به فهم و درک میراث تاریخی اشتغال دارد؛ اعم از اینکه این میراث، حوادث تاریخی باشد که همان علم تاریخ را تشکیل می‌دهد یا اینکه پدیده‌هایی همچون هنر، شعر، ادبیات، معماری، فلسفه، ادیان، متون مقدس، نهادهای سیاسی و اجتماعی و... باشد که تاریخ‌مند بوده و می‌توانند موضوع نظریه تاریخ‌گروی قرار گیرند. پس یکی از دغدغه‌های اصلی ديلتای تلاش در راستای کشف یا ابداع متدلوژی علوم تاریخی و افکندن بنیانی راسخ برای این علوم و امکان‌پذیر ساختن فهم قطعی و عینی از این علوم برای مفسر بوده است.

دیلتای در نقد عقل تاریخی بر آن بود تا نشان دهد فهم و درک علوم انسانی و انتقال از افعال و اظهارات^۲ با معنای کنشگران به نیت و مقاصد آنها تابع یکسری قواعد و اصول کلی است که دارای ارزش عینی هستند. از دیدگاه دیلتای، علوم انسانی و علوم طبیعی، هم از نظر موضوع و هم از نظر روش با هم تباین دارند و مسیر جداگانه‌ای را می‌پیمایند؛ در واقع تفکیک و تمایز روشی بین این دو دسته از علوم در تفاوت اتولوژی یک موضوعات آنها نهفته است. البته دیلتای با تأکید بر تفاوت موضوعی بین علم طبیعی و علم تاریخی (= علم انسانی) با تمرکز بر «تجربه زیسته»^۳ یا در واقع به وجود تفاوت در ساختار تجربه مؤثر در هر یک از این دو نوع علم اصرار داشت. از دیدگاه وی در علوم طبیعی بین تجربه‌گر و موضوع تجربه فاصله برقرار است در حالی که چنین انفکاک‌ی در علوم تاریخی وجود ندارد، یعنی درست برخلاف علوم طبیعی دربردارنده تأثرات بی‌واسطه حیات هستند؛ بدین ترتیب تجربه علوم انسانی و تاریخی مبتنی بر تجربه حیات است و به همین دلیل دیلتای از موضوعات علوم تاریخی به اظهارات، تعینات و آثار حیات تعبیر می‌کند. این تعبیر به مفهوم هگلی «روح عینی» بسیار نزدیک است. از منظر هگل، نهادها، قوانین، ارزش‌ها، هنر، دین، اقتصاد، حقوق و همانند آنها به مثابه موضوعات علوم انسانی، ظهورات روح یک جامعه‌اند. مراد دیلتای از مفهوم مظاهر و تجلی‌های حیات مشابه همین معنا (و نه دقیقاً همان) است؛ زیرا نهادها، قوانین، آداب و رسوم،

موضوعات علوم انسانی نبود، بلکه مسئله بر تفسیر تجربه متمرکز بود؛ اینکه ما برای شناسایی انسان آن را بدون سابقه تاریخی بنگریم یا یک امر بریده از تاریخ و تطورات آن در سیر زمان مشاهده کنیم.

نکته مورد توجه دیلتای این بود که موضوعات و تجربه‌هایی که علوم انسانی به آنها می‌پردازد، از ویژگی تاریخی بودن برخوردارند؛ یعنی مؤلفان و صاحبان آثار فلسفی، ادبی، هنری، دینی و به‌طورکلی حوادث تاریخی و نهادهای سیاسی و اجتماعی، همگی پدیده‌ها و موجوداتی تاریخی هستند. همین‌طور مفسر و مورخ نیز وجودی تاریخی دارد و همین نکته بود که عینیت علوم انسانی را با دشواری روبه‌رو می‌ساخت؛ به همین جهت دیلتای بر آن شد تا به همان‌سان که کانت در مقام اعتبار بخشیدن معرفت‌شناختی به علوم طبیعی بر آمد (به‌ویژه آنکه کامروایی‌های علوم تجربی مثل فیزیک بر اصالت این علوم و حقیقت مطلق پنداشتن آنها مهر تأیید و توجیه گذاشته بود)، مبنای معرفت‌شناختی قویمی برای علوم انسانی ابداع یا کشف کند. به نظر دیلتای در کنار سه اثر عمده کانت، یعنی «نقد عقل محض»، «نقد عقل عملی» و «نقد قوه حکم» می‌بایست یک کار دیگر انجام می‌گرفت و آن «نقد عقل تاریخی» بود؛ در واقع کار دیلتای در عرصه علوم انسانی مابازای کار کانت در عرصه علوم طبیعت بود. تقابل با تاریخ‌گروی یا هیستوریسیسم^۱ را باید یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های دیلتای به حساب آورد که در قرن نوزدهم آلمان رواج داشته است. بنابر دیدگاه تاریخ‌گروی، هر اندیشه و به‌طورکلی هر پدیده‌ای را باید در فضای عصر آن پدیده و با توجه به تاریخ آن درک کرد؛ یعنی حوادث تنها در ظرف زمان و مکان تاریخی متجلی شده و برخاسته از وضعیت زمانی و تاریخی آنها است و از این‌رو با کمک ملاک‌ها و معیارهای این عصر، امکان دستیابی و فهم پدیده‌ها و اندیشه‌های اعصار گذشته وجود نخواهد داشت. به روشنی پیداست که تاریخ‌گروی به نسبی‌گرایی نسب می‌برد؛ زیرا با پذیرش آن، علوم تاریخی، نظریه‌هایی نسبی و غیرمطلق خواهند شد. به دیگر سخن همه فهم‌ها در باب علوم تاریخی، عصری و زمانمند می‌شوند. البته منظور از علوم تاریخی

2. Manifestations

3. Erlebnis

1. Historicism

دیلتهای در شیوه‌ای مشابه ایده روح هگلی، علوم انسانی را علوم روح محور دانست. گادامر نیز ضمن تأکید بر مفهوم بیلدونگ^۴ در علوم انسانی معتقد شد که این مفهوم است که علوم انسانی^۵ را ممکن می‌سازد (گادامر، ۱۹۸۹، ص ۱۱)؛ زیرا ساختار بیلدونگ با نحوه بودن روح^۶ ارتباط ذاتی دارد و در اینجا در واقع روح‌شناسی اتفاق می‌افتد. از این نظر بین ایده کلی روح و علوم انسانی هماهنگی کاملی مشاهده می‌شود و این علوم از این بُعد بررسی می‌شوند. علوم انسانی به مثابه علوم تاریخی نیز با ایده روح جمعی ارتباط می‌یابد. هگل قائل بر آن بود که بین تاریخ عالم و روح آن عینیت برقرار می‌باشد. تاریخ مظهر و تعین روح جمعی است (ر.ک: فروند، ۱۳۷۲، ص ۳۳). به نظر می‌رسد برای فهم دقیق مراد از علوم انسانی به مثابه علوم روحی، مفهوم و کاربرد واژه «روح» در فلسفه هگل را باید مورد مذاقه قرار داد. از دیدگاه گادامر، آنچه در سنت فلسفی آلمانی علوم انسانی را با علوم روحی پیوند داده است، مفهوم آلمانی بیلدونگ است. این مفهوم که امروزه در زبان انگلیسی با معادل‌هایی مانند education یا cultivation ترجمه می‌شود، در زبان فارسی می‌توان معادل «تعلیم و تربیت»، یا فرهنگ و فرهیختگی ترجمه کرد. پیشینه تاریخی واژه بیلدونگ به سنت عرفانی دینی آلمان باز می‌گردد که می‌توان از آن به معنای خودسازی در راستای به خدا رسیدن تعبیر کرد (ر.ک: گادامر، ۸۹، ص ۱۱).

علوم انسانی به مثابه علوم اخلاقی

تلقی علوم انسانی به مثابه علوم اخلاقی^۷ (گادامر، ۱۹۸۹، ص ۳۱۲) برخاسته از نگاه به انسان به مثابه کنشگر به عنوان موضوع این علوم است؛ کنشگری که از روی اراده یا حتی بدون اراده کنشگری می‌کند و در نتیجه کنش او با رفتار یکی می‌شود. وجود تمایز بین قلمرو طبیعت که در سیطره جبر علی و دترمینیستی است و ساحت اراده و اختیار انسانی همواره در تاریخ تفکر بشر قابل مشاهده است.

در پیشگیری اصطلاح علوم اخلاقی دوره‌های مختلفی را

ارزش‌ها، ظهورات فرهنگی و... بیانگر تجلیات حیات انسان و جامعه‌اند. البته از دید دیلتای ما روح عینی را باید بر بستر تاریخ بفهمیم. با باور او محرک اصلی در جامعه نه محیط، اقتصاد یا انگیزه‌های زیستی، بلکه ذهن فرد یا روح^۱ است؛ از این رو، وی علوم انسانی را علوم مربوط به روح یا علوم روح محور^۲ نامید. تنها راه حدس حالات ذهنی افراد نیز این است که بکشیم همدلانه خود را در شرایط او و به جای وی بگذاریم. مراد از جایگزینی در نزد دیلتای این است که خود را مثلاً جایگزین مؤلف با تمام شرایط زمانی و مکانی تاریخی‌اش قرار دهیم تا بتوانیم قصد و نیت او را دریابیم و همان‌طور بفهمیم که وی می‌فهمید. پس دیلتای عنصر هیستوریسم^۳ را در عنصر التفات یا قصدیت وارد کرد؛ یعنی اینکه انسان خود را در بستر تاریخ دیگران قرار دهد تا به قصدیت و نیت آنان راه یابد و بتواند جایگزینی درستی صورت دهد: (Mueller-Vollmer, 1985 pp. 159-161).

علوم انسانی به مثابه علوم روحی

ژان ماری آمپر، فیزیک‌دان و فیلسوف بود. او سعی داشت بر پایه تمیز میان پدیده‌های مربوط به قلمرو روح‌شناسی، مبنایی فلسفی برای طبقه‌بندی دانش به دانش طبیعی و انسانی به دست دهد. در طبقه‌بندی آمپر، هر یک از علوم، علمی دیگر را پدید می‌آورد و عبور از یکی به دیگری خودبه‌خود انجام می‌گیرد. از این لحاظ طبقه‌بندی آمپر، طلایه یا طرح مقدماتی طبقه‌بندی آگوست کنت از علوم است. از سوی دیگر آمپر میان علوم موصوف به جهان‌شناسی یا علوم مربوط به طبیعت و علوم موصوف به روح‌شناسی یا علوم مربوط به روح تمایز عمده‌ای قائل می‌شود که تقریباً در همه نظریه‌های متأخر در مورد علوم انسانی، به‌ویژه در نظریه دیلتای همواره به چشم می‌خورد. نکته مهم در اینجا آن است که ممکن است کسی از خود پرسد این‌گونه متمایز ساختن طبیعت و روح از یکدیگر تا چه اندازه اعتبار دارد. به نظر آمپر، این تمایز چنان طبیعی و بدیهی است که کسی نمی‌تواند با آن مخالفت کند (فروند، ۱۳۷۲، ص ۱۷-۲۰).

4. Bildung

5. Geisteswissenschaften

6. Geist

7. Moral Sciences

1. Geist

2. Geisteswissenschaften

3. Historism

علوم اجتماعی معاصر دارد، در موارد بسیاری به جای واژه اجتماعی از واژه اخلاقی استفاده می‌کند (دورکیم، ۱۹۹۳، ص ۱۶). رابرت تی. هال^۱ در مقدمه کتاب اخلاق و جامعه‌شناسی اخلاقیات^۲ می‌گوید:

دورکیم به خودکشی به مثابه «آمار اخلاقی» می‌نگریست و میزان خودکشی را برای اندازه‌گیری مقدار همبستگی اخلاقی در جامعه در نظر می‌گرفت (همان).

پرسش این است که هال چگونه عبارت «همبستگی اخلاقی» را برای چیزی به کار می‌برد که تمامی محققان آن را «همبستگی اجتماعی» می‌خوانند. متفکر باسابقه‌تری از دورکیم با نام کندورسه نیز از فعالان اصلی در حوزه علوم اخلاقی بود؛ دانشمندی فرانسوی که یکی از ایده‌های اصلی او سوسیو اکونومیک است. تاریخچه اکونومیک که امروزه با عنوان اقتصاد از آن یاد می‌کنیم، برگرفته از واژه‌ای یونانی با عنوان اویکونومیا^۳ می‌باشد که به معنای مدیریت منزل و خانواده^۴ است. این همان دانشی می‌باشد که ارسطو ذیل اقسام حکمت عملی از جمله دانش‌های اخلاقی برشمرده است. این دانش در فضای اسلامی به عنوان «تدبیر منزل» ترجمه می‌شود. اویکونومیا به معنای کارهایی بود که رئیس خانواده برای حفظ خانواده انجام می‌دهد؛ از کارهای درآمدزا گرفته تا تربیت فرزند و امور دیگری که شاید تفکیک آنها به سادگی ممکن نباشد (See: Austin & Vindal-Naquet, 1977: 9).

البته فرای چنین ارتباطاتی میان علوم اخلاقی و علوم اجتماعی رایج، مؤلفه‌های بسیاری در علوم انسانی معاصر هستند که شاید به سادگی نتوان آنها را با یکدیگر مرتبط دانست، اما این امر بدیهی است که در آثار ملاصدرا و ابن‌سینا به روشنی به علوم خُلقی پرداخته شده است. ملاصدرا در حاشیه بر الهیست شفا در تبیین تقسیم‌بندی سینوی علوم مرتبط با حکمت عملی به موجوداتی اشاره می‌کند که وجودشان وابسته به اختیار و فعل ماست؛ یعنی در حکمت عملی به مطالعه خُلقیات فردی و اجتماعی و نیز کنش‌های فردی و اجتماعی و نیز عوامل نظام‌بخش آنها پرداخته می‌شود:

می‌توان شاهد بود؛ در دوره دکارت در فلسفه فرانسوی و یا آنچه در آلمان با عنوان علوم روحی یا Geisteswissenschaften شناخته می‌شود، در واقع ترجمه‌ای برای اصطلاح علوم اخلاقی یا Moral Sciences است. جان استوارت میل این اصطلاح را برای اشاره به دانش‌هایی به کار می‌گرفت که بعدها با عنوان علوم انسانی یا علوم اجتماعی شناخته می‌شدند. نشانه‌هایی از این مطلب را می‌توان در آثار اندیشمندان کلاسیک علوم اجتماعی مشاهده کرد که در برخی اوقات به جای واژه اجتماعی از واژه اخلاقی استفاده می‌کردند (Durkheim, 1993, p.12; 1984, p. XXV). سه‌گانه کانت یکی از مهم‌ترین آثار فلسفی برجای مانده در این رابطه است. در دیدگاه کانت قلمرو طبیعت و اراده آزاد، دو عالم جداگانه هستند که انفکاک عمیق بین آنها برقرار است؛ با وجود آن، برای تحقق اصول عقل در کنش می‌باید در پی یک حلقه رابط بین فلسفه طبیعت و فلسفه عملی یا اخلاقی باشیم که مبتنی بر مفهوم اراده آزاد انسان است (Kant, 1933: XII). ترتیب نگارش سه‌گانه «نقد عقل محض»، «نقد عقل عملی» و «نقد قوه حکم» نشانگر این روند فکری است. به بیان کورنر هدف کانت در نقد سوم، تحقیق در رابطه بین جهان طبیعت و قلمرو اختیار در انسان است (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۳۰۳). بدیهی است پیش فرض چنین تحقیقی تمایز قائل شدن بین قلمرو طبیعت و اختیار انسان است. دلیل اصلی برداشت از علم انسانی به مثابه علم اخلاقی ریشه در مفهوم فرونیسیس یا همان «حکمت عملی» در اخلاق ارسطویی دارد.

این نوع نگاه به علوم انسانی در نام‌گذاری مؤسسات و نهادهای علمی جوامع نیز تأثیرگذار بود. در نیمه قرن نوزدهم در دانشگاه کمبریج دانشکده‌ای با عنوان دانشکده علوم اخلاقی تأسیس شد که رشته‌های این دانشکده عبارت بودند از: اقتصاد، علوم سیاسی، روان‌شناسی، فلسفه و فلسفه اخلاق. مدل و رشته‌های این دانشکده از دانشکده‌ای مشابه با همین نام در فرانسه الهام گرفته بود (Hacking, 2013, p.38). گرچه به نظر می‌رسد سابقه فرانسه در استفاده از عنوان علوم اخلاقی برای آنچه امروزه علوم انسانی یا اجتماعی می‌خوانیم بیشتر از دیگر کشورهاست، اما در عناوین بعد نشان خواهیم داد که اسکاتلند نقش مهمی در این میان داشته است. دورکیم که نقش حیاتی در

1. Robert T. Hall

2. Ethics and the Sociology of Morals

3. oikonomia

4. Household Management

با فلسفه اخلاقیاتی معادل می‌گرفتند. این نوع از فلسفه در واقع در صدد مطالعه نوع طبیعت بشر به شکلی تجربی بود. گرچه بعدها در جامعه‌شناسی، فلسفه ورشته‌های مختلف علوم اجتماعی تلاش شد تا علوم اخلاقی به‌عنوان علم جدید طبیعت بشر معرفی شود، اما اینها همگی مسبوق به تلاش اسکاتلندی‌ها در فلسفه اخلاقیاتی بود، فلسفه‌ای که در دوره هیوم به‌طور تمام‌عیار به یک فلسفه تجربی تبدیل شد و کم‌کم به خروج مابعدطبیعت از گردونه سروری علوم انسانی انجامید. دیوید هیوم در ابتدای کتاب کاوشی در باب فاهمه بشری کار خود را با معرفی فلسفه خلقی^۲ یا علم جدید طبیعت بشر آغاز می‌کند (هیوم، ۲۰۰۷، ص ۳). این فلسفه جدید که هویتی متفاوت با فلسفه‌های پیش از خود داشت، زمینه‌هایی برای تولید دانش ایجاد کرد که بنیان علوم انسانی جدید شد. تعبیر علوم اخلاقی که در ادبیات دورکیم (Durkheim, 1984: xxv) و اندیشمندان فرانسوی فراوان دیده می‌شود، از این ادبیات فلسفی ناشی می‌شوند. فلسفه خلقی که عام‌تر از آن چیزی است که با عنوان Ethic شناخته می‌شود، وجوهی از انسان را تحت پوشش خود قرار می‌دهد که از سنخ موضوعات علوم انسانی است؛ موضوعاتی همچون طبیعت بشر، خلقیات، کنشگری‌های بشر و همچنین قوانین این کنشگری‌ها. این نوع از فلسفه که در واقع نوعی مطالعه تجربی انسان بود که در صدد گرفتن جایگاه فلسفه به‌عنوان سرور علوم بود و آنچه را پدید آورد که امروزه با عنوان رشته‌های علوم انسانی با آن روبه‌رو هستیم. مهم‌ترین این دانش‌ها علم اقتصاد بود که تحت نظر مبانی فلسفه خلقی آدم اسمیت (۲۰۰۳) در قالب «اقتصاد سیاسی» ظاهر شد.

علوم انسانی به‌مثابه حکمت عملی

علوم انسانی به‌مثابه حکمت عملی، ریشه در دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان همچون فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه طباطبایی دارد. وضعیتی جدید از دانش حکمت عملی که گرچه در سنخ واژگان و ادبیات چونان حکمت عملی دوره یونانی است، اما ماهیتاً با آن متفاوت می‌باشد؛ زیرا حکمت عملی در این دوره بر مبنای قانون جهانی کردار انسانی چتر خود را بر

لأن العلوم إما خلقية أو سياسية. هذان العلمان من الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات التي وجودها باختيارنا و فعلنا (ملاصدرا، بی تا، ص ۵).

زیرا علوم یا خلقی یا سیاسی هستند؛ این دو علم از حکمت عملی می‌باشند که در آن از موجوداتی سخن گفته می‌شود که وجودشان به اختیار و فعل ماست.

این علوم را به دو دسته عام علوم فردی و اجتماعی می‌توان تقسیم کرد؛ با این حال در یک تقسیم‌بندی جزئی‌تر، این علوم براساس موضوعشان به سه دسته تقسیم می‌شوند. در واقع افعالی که وجودشان مربوط به ما انسان‌هاست را در سه حالت بسیار عام می‌توان دسته‌بندی کرد: افعال و خلقیاتی که مربوط به یک فرد یا مربوط به جمعی از انسان‌هاست. اگر افعال و خلقیات فرد انسانی مورد نظر باشد، علم اخلاق شکل می‌گیرد؛ ولی اگر نظریات مربوط به اجتماع انسانی باشد یا اجتماعات خرد یا کلان مورد نظر است. اجتماعات خرد موضوع تدبیر منزل و اجتماعات کلان موضوع تدبیر مدینه می‌باشد؛ با این وصف، علوم خلقی و سیاسی به دو دسته دانش اجتماعی و یک علم اخلاق تقسیم می‌شوند:

- علم سیاست: به تدبیر مدینه اختصاص دارد و مربوط به نظریاتی است که با به‌کارگیری آنها مشارکت عام انسانی نظم می‌یابد؛
- علم تدبیر منزل: مربوط به نظریاتی است که با به‌کارگیری آنها مشارکت خاص انسانی نظم می‌یابد؛
- علم اخلاق: مربوط به نظریاتی است که با به‌کارگیری آنها حال شخص انسانی نظم می‌یابد (همان).

به‌روشنی می‌توان بخش مهمی از مؤلفه‌های بنیادین علوم انسانی و روش‌شناختی علوم انسانی امروز را در این دانش‌ها یافت. همان‌گونه که تاریخ علم نشان می‌دهد، ریشه‌های علوم انسانی امروز را می‌توان در تقسیم‌بندی دانش‌هایی یافت که با عناوین تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تعریف شده است.

علوم انسانی به‌مثابه فلسفه خلقی

پیش از برخی جریان‌های علوم انسانی در مغرب‌زمین در دوره فلاسفه اسکاتلندی دانشی با عنوان علم جدید طبیعت بشر مطرح بود که آن را

۱. در متن چاپ شده به اشتباه «العلمية» آورده شده که در اینجا با توجه به متن و اینکه در مورد موضوع حکمت عملی صحبت می‌کند، عبارت تصحیح شده است.

اجتماعی است که از جمله به حکمت عملی (به تعبیر ارسطو به فرونیس^۲ مرتبط می‌باشد) و به آن بازگشت دارد.

چیستی حکمت عملی فضیلتی

ارسطو در یک تقسیم‌بندی، نفس را به دو جزء «بهره‌ور از خرد» و «عاری از خرد» تقسیم می‌کند. او همچنین جزء خردمند در انسان را دارای دو جزء می‌داند:

• جزء علمی که به موجوداتی نظر دارد که علل وجودشان تغییرناپذیرند.

• جزء حسابگر که به موجوداتی نظر دارد که علل وجودشان تغییرپذیرند (NE 1139 a).

ارسطو بسان افلاطون، نفس را دارای سه مرحله احساس، عقل و میل می‌داند؛ به نظر وی، اگرچه حس و ادراک حسی هرگز مبدأ عمل اخلاقی نیست، اما در عمل اخلاقی هم عقل و هم میل دخیلند؛ زیرا فضیلت اخلاقی با انتخاب سروکار دارد و انتخاب هم میل موافق و همراه با تعقل است. پس برای انتخاب خوب، هم تعقل باید موافق طبیعت باشد و هم میل باید مورد تأیید عقل قرار گیرد. پس عمل هر دو جزء خردمند نفس، شناخت حقیقت است و فضیلت هر یک از آنها حالتی است که هر یک از آنها بتواند به واسطه آن حالت، حقیقت را بشناسد (NE 1139a-1139b).

از دیدگاه ارسطو، نفس به سبب حالات پنج‌گانه زیر به حقیقت دست می‌یابد:

۱. توانایی عملی (تخنه)؛
۲. شناخت علمی؛
۳. حکمت عملی؛
۴. حکمت نظری (= فلسفه)؛
۵. عقل شهودی.

در این دیدگاه «حکمت عملی» عبارت از ملکه و استعدادی عقلانی در انسان است که وجود این استعداد موجب می‌شود تا انسان بتواند با بهره‌گیری از قواعدی همواره در کنش‌ها و افعال خود در راستای نیل به فضایل اخلاقی گام بردارد؛ درواقع حکمت عملی حالت استعداد عمل کردن (همراه با رویه) پیوسته با تفکر

حکمت عملی پیش از خود کشید. حکمت عملی که در ارسطو تنها بر شخصیت^۱ فضیلت‌مند تمرکز داشت، در دوره اسلامی افزون بر بیان فضیلت‌های انسانی به بنیاد فضیلت که قانون‌های جهانی ناظر بر کردار انسان است، عبور کرد و موجب شکل‌گیری نوع تازه‌ای از دانش شد. اینک کوتاه به تبیین مناسبات بین «علوم انسانی و اجتماعی» و «حکمت عملی» می‌پردازیم:

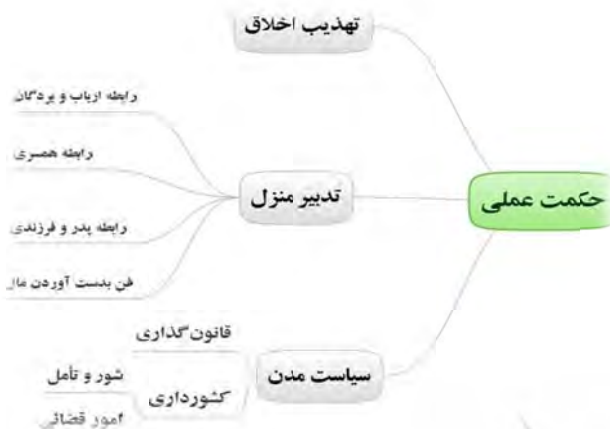
شناسایی علوم انسانی، پیش از هر چیز مستلزم شناسایی انسان است؛ از آن جهت که بنیان این سنخ از علوم قرار می‌گیرد. همان‌گونه که بسیاری از فیلسوفان کلاسیک و معاصر علوم انسانی نیز تصریح کرده‌اند، انسان از آن نظر که کنشگر (پدیده‌ساز) است، موضوع علوم انسانی قرار می‌گیرد؛ به دیگر سخن، آنچه امروزه به‌عنوان علوم انسانی و اجتماعی موسوم است، به‌طورکلی در مقام شناسایی، تحلیل و درک «کنش‌های انسان» و در صورت امکان در پی یافتن تعبیری علی از ماهیت و آثار این کنش‌ها هستند. مراد از کنش نیز تمامی رفتارهای انسانی است که فرد کنشگر در هنگام کنش، معنایی را به آن نسبت می‌دهد و نیت‌مندانه و از روی قصد واقع می‌شود. همین‌طور اگر کنشگر، کردار دیگران را نیز در معانی ذهنی خود مد نظر قرار دهد و معنای قصدشده از سوی کنشگر یا کنشگران در ارتباط با کردار دیگران شکل گرفته باشد و این رابطه مسیر تداوم کنش را تعیین کرده، جهت‌دهنده کردار انسان باشد؛ در این صورت، کنش مورد اهتمام علوم انسانی و اجتماعی، و موضوع این دانش‌هاست و در این دانش‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بنابراین روشن شد که انسان به‌مثابه کنشگر و از آن جهت که دارای اراده و اختیار است، مبنای علوم انسانی و اجتماعی واقع می‌شود. نگاه به انسان به‌مثابه کنشگر و صاحب اراده مستلزم تقسیم جهان به دو ساحت «صاحب اراده» و «فاقد اراده» است. در ساحت فاقد اراده که همان طبیعت است، جبر علی و دترمینیستی حاکم است و از این‌رو رویکرد علوم طبیعی، کشف انتظام‌های ناشی از جبر علی می‌باشد که به حکمت نظری یا به تعبیر ارسطو به «اپیستمه» تعلق دارد. اما ساحت صاحب اراده که همان قلمرو انسان اراده‌مند است، ساحت علوم انسانی و

2. Phronesis

1. Character

ارسطو این توانایی را در سه حوزه «اداره فردی»، «اداره خانواده» و «اداره کشور» مطرح کرد و بر آن بود که حکمت عملی را در راستای دستیابی به فضایل اخلاقی می‌توان در سه حوزه مذکور در سه قسم تصویر کرد.



اقسام حکمت عملی^۵ در دیدگاه ارسطو (NE 1141b)

مناسبات بین «عقل عملی» و «حکمت عملی»

ارسطو در یک تقسیم‌بندی دیگر، نفس را به دو جزء «بهره‌ور از خرد» و «عاری از خرد» تقسیم می‌کند. از دیدگاه او جزء خردمند نفس در انسان دارای دو جزء است:

۱. جزئی که عقل را به معنای واقعی در خویش دارد؛

۲. [جزئی که عقل را به معنای واقعی در خویش ندارد، بلکه] دارای این توانایی است که «بشنود» یعنی اطاعت کند (NE 1103 a).

به نظر می‌رسد عناوین «عقل نظری» و «عقل عملی» بهترین عناوینی است که می‌توانیم برای این دو قسم از عقل بگذاریم؛ با این وصف، از دیدگاه ارسطو عقل نظری آن عقلی است که عقل را به معنای واقعی در خویش دارد، یعنی کارهای شناختی را انجام

۵. ذکر این نکته در نمودار گفتنی است که چون جایگاه حکمت عملی به‌عنوان ملکه و استعدادی است که راهبرد به سوی فضایل اخلاقی را در اعمال انسانی موجب می‌شود؛ از این رو قسم اول را که به حوزه فردی و شخصی انسان اختصاص دارد، به‌عنوان «تهذیب اخلاق» نام‌گذاری کرده‌اند؛ گرچه همان‌گونه که مشاهده شد در متن ارسطو چنین تعبیری نیامده است. برخی از پژوهش‌های بیانگر آن است که این تعبیر به اخلاف ارسطو در سنت هلنی-اسکندرانی منسوب است (ر.ک: تدبیر منزل، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی).

درست در حوزه اموری است که برای آدمی خیر یا شر بوده، برای آدمی دست‌یافتنی است. البته روشن است که «عمل»^۱ غیر از «ساختن»^۲ است. ساختن، غایتی در بیرون از خود دارد، ولی عمل خوب خودش غایت است. پس نتیجه می‌گیریم که حکمت عملی فضیلت است ولی تخنه^۳ فضیلت نیست؛ زیرا در حکمت عملی خطا کردن قابل چشم‌پوشی نیست، ولی در تخنه قابل چشم‌پوشی است و مرحله کمال وجود دارد (NE 1140b)؛ از این رو حکمت عملی غیر از تخنه است. اگرچه حکمت عملی و توانایی عملی (= تخنه) هر دو بخشی از جزء حسابگر نفس‌اند، اما موضوع حکمت عملی، عمل و کنش اخلاقی و موضوع تخنه، «ساختن» به‌عنوان تفکری برای رسیدن به هدفی بیرونی است؛ در نتیجه در این دیدگاه، حکمت عملی معین‌کننده «چه باید کرد» و «چه نباید کرد» است (NE 1143b).

بنابراین در دیدگاه ارسطو حکمت عملی، دانش متعلق به شناسایی کنش‌ها و اموری است که شایسته انجامند. پس حکمت عملی به‌مثابه یکی از فضایل عقلی، دانش کارهای نیک است و از این رو با فضیلت اخلاقی و نیز با حکمت عملی اختیاری تفاوت دارد که حد وسط بین جریزه و سفاهت می‌باشد. پس حکمت عملی، نخست در حوزه امور انسانی است؛ دوم، موضوع آن تأمل و رویه^۴ در اموری تغییرپذیر (کنش انسان) و در راستای دستیابی به غایتی (فضایل اخلاقی) است که با عمل ما به دست می‌آید و سوم، تنها با کلیات سروکار ندارد بلکه جزئیات را نیز باید به روشنی ببیند؛ زیرا عمل با جزئیات سروکار دارد (NE 1141b).

۱. عمل، فعالیت ناشی از حکمت عملی (= فرونیسیس) است که فعل اخلاقی را موجب می‌شود. این مفهوم سنگ بنای فلسفه اخلاق ارسطو است. عمل نه برای هدفی بیرون از خود بلکه برای خود انجام می‌شود و حیثیت فی‌نفسه غیرآلی دارد.

۲. ساختن، فعالیت ناشی از تخنه (= توانایی عملی) است که به تولید فنون مختلف مانند نجاری، معماری یا نظامی‌گری می‌انجامد. این امور فی‌نفسه خواسته نمی‌شوند بلکه دائماً اهدافی در پس یادگیری این امور هست. غرض از نجاری رسیدن به اهدافی مانند میز و صندلی است، هدف از معماری ساخت خانه و شهر و هدف از نظامی‌گری غلبه بر دشمن است.

۳. از دیدگاه ارسطو امور تغییرپذیر و ممکن بر دو نوع هستند؛ برخی از آنها موضوع «ساختن» هستند و برخی موضوع «عمل کردن». تخنه به ساختن تعلق دارد نه عمل. پس توانایی عملی یا تخنه حالت متوجه به ساختن تحت رهبری تفکر درست است؛ در واقع همه حرفه‌ها، فنون و هنرها با به وجود آمدن سروکار دارند، بنابراین تخنه عبارت است از: «آزمودن و مشاهده چیزی که قابلیت این را دارد که به وجود بیاید یا نیاید و علتش در سازنده است نه در آنچه ساخته می‌شود» (NE 1140b).

4. Deliberation

حکمت عملی به مثابه دانش کردار انسانی

تفاوت اصلی حکمت عملی دوره اسلامی با حکمت عملی دوره پیش از آن (که شرح آن گذشت) در ابتدای آنها بر قانون جهان‌شمول کردار انسانی است؛ قانونی که یک حوزه بحثی را وارد فضای دانش می‌سازد. عقل عملی به‌عنوان قوه‌ای شناختاری از بنیان‌های این حوزه جدید از دانش است، نه فقط چونان قوه‌ای عملگر که در حکمت عملی ارسطو مشاهده شد؛ به‌طورکلی عقل عملی در پی تبیین خیر محض و شروطی است که استحقاق سعادت را فراهم می‌کند و از این‌رو در پی قانون اخلاق می‌باشد که تنها از راه عقل عملی قابل توضیح است. پس عقل عملی در پی این نیست که چه چیز هست یا نیست، چه چیزی شرط یا چه چیزی مشروط است و... چستی عقل عملی وابسته به ایده اختیار و عنصر اراده آزاد است و با حذف عنصر اراده آزاد، عقل عملی نیز معنا و جایگاهی نخواهد داشت. در فلسفه اسلامی عقل عملی، مقوم به اراده است و بدون اراده هیچ تصویری از عقل عملی نمی‌توان داشت. در فلسفه کانت نیز بدون ایده اختیار، مقولات امکان ورود ندارند. عقل عملی همان عقل محض است که در عین ناب بودن خود در عقلی بودن، از آن‌رو که برای کردار قانون می‌گذارد و می‌تواند اراده را بنابر قانون خود تعیین کند، «عقل عملی» است؛ در واقع دارای دو عقل یا دو جنبه از عقل خواهیم شد: یکی «عقل عملی» و دیگری «عقل اخلاقی». عقل عملی متضمن دستورهای عملی و جنبه‌های صورت قانونگذاری بوده، اما عقل اخلاقی متضمن معانی اخلاقی است و این دو مکمل یکدیگرند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۸).

از آنجا که ارائه شیوه کنش، روش ساخت و تدبیر برنامه، وظیفه قوه شناخت است، بنابراین «عقل تدبیری» در حوزه عقل نظری قرار دارد. اگر اراده تحت تنها تأثیر عقل عملی محض برانگیخته شود، در این فرض، کنش به‌طور محض اخلاقی خواهد بود و در غیر این صورت اگر برانگیخته از سوی قوه میل باشد، کنش اخلاقی ناب نخواهد بود.

بنابراین عقل تدبیری به معنای عقل برنامه‌ریزی را (با توجه به اینکه فاقد حیث الزام و برانگیختن است) می‌توان عقل عملی دانست. عقل تدبیری درباره کردارهای ممکن، برنامه‌ها را با

می‌دهد که از سنخ دانش هستند؛ اکنون این دانش یا مربوط به اموری است که علل آنها تغییرپذیر یا مربوط به اموری می‌باشد که علل آنها تغییرناپذیر است؛ یعنی چه مربوط به فعل انسان باشد، چه مربوط به هستی‌هایی غیر از فعل انسان، اما عقل عملی کار شناختی انجام نمی‌دهد بلکه صرفاً به‌مثابه عقل خردپذیر صرفاً در مقام پیروی از ادراکات عقل نظری است.

ارسطو براساس این دو بخش عقل، دو دسته فضیلت برای انسان برمی‌شمارد: عقلی و اخلاقی. فضایل عقلی عبارتند از: حکمت نظری، حدت ذهن و حکمت عملی و فضایل اخلاقی عبارتند از: گشاده‌دستی و خویشتن‌داری (NE 1103 a).

هیچ‌یک از مواردی که در تقسیم‌بندی پنج‌گانه پیشین بدان‌ها اشاره شد، جزء فضایل اخلاقی نیستند، حتی حکمت عملی نیز جزء فضایل بخش اول عقل به‌شمار می‌آید؛ از این‌رو حکمت عملی بخشی از عقل نظری است و کاری از سنخ کارهای شناختی و دانشی انجام می‌دهد.

با لحاظ دو دسته از تقسیماتی که توضیح داده شد،^۱ در نظر ارسطو «عقل عملی» غیر از «حکمت عملی» است. کار عقل عملی، تولید حکمت عملی نیست. «حکمت عملی»، فضیلت عقل عملی نیست، بلکه حکمت عملی زمینه‌های نظری عمل در عقل عملی را فراهم می‌کند. براساس این دو تقسیم‌بندی از دیدگاه ارسطو حکمت عملی که یکی از فضایل عقلانی است؛ بخشی از جزء اول عقل است که خرد را به معنای واقعی در خویشتن دارد. این بخش همان بخشی از عقل است که به اندیشه‌ورزی و امور شناختاری اشتغال دارد. اکنون این شناخت یا مربوط به اموری (مانند کنش‌های انسانی) است که علل آنها تغییرپذیرند یا مربوط به اموری (مانند پدیده‌های طبیعی) است که علل آنها تغییرناپذیر هستند؛ بنابراین در این دیدگاه، کار شناسایی عمل انسانی و راه‌های دستیابی به رفتار فضیلت‌مندانه و غیرفضیلت‌مندانه نیز بر عهده عقل نظری است. عقل عملی، توانایی در عقل است که عهده‌دار خود کنشگری است، اما حکمت عملی فضیلت کنش‌شناسی است که با نوعی از گزاره‌های کلی و جزئی به کار کنشگری می‌آید (NE1141 b 17).

۱. تقسیماتی که در عنوان پیش بدان‌ها اشاره شد؛ تقسیمی که به دو جزء عقل اشاره داشت و تقسیمی که براساس تقسیم دو جزئی عقل، فضایل هر یک از این دو جزء را مشخص می‌کرد.

و از این رو تنها آرای محموده^۱ مبنای عقل اخلاقی اند. از دیدگاه ابن سینا آرای محموده به همه عقلاء تعلق دارند و از این رو بین این آراء مشهوره و بین شرایع الهیه تطابق هست و چون عقل از حیث کاربرد آنها در راستای آرای جزئی اخلاقی، عقل عملی اخلاقی است، می توان گفت آرای جزئی اخلاقی از استدلال عقل عملی نتیجه شده اند و بدین جهت آرای جزئی اخلاقی استدلال پذیرند (ر.ک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۱، ص ۵۰-۵۱).

در این میان، حکیمان معاصر مسلمان و اصولیان به دلیل حضور پررنگ مفاهیم اجتماعی در علم فقه و وجود مناسبات عمیق میان مفاهیم و هویات اجتماعی با احکام و موضوعات شرعی مباحث مفصل و همراه با رویکردهای گوناگونی را در این مورد سامان داده اند؛ از جمله این حکیمان علامه طباطبایی^۱ است که در کاری بدیع در بخشی از نظام فلسفی خود به تقریری از «نظریه اعتباریات» پرداخته است. علامه طباطبایی در این نظریه در بیان کنشگری ذهن آزاد توانسته است بسیاری از وجوه هستی شناختی، انسان شناختی و حتی وجوه معرفت شناختی مفاهیم و پدیده های اعتباری را روشن سازد. از جمله منشأ ایجاد این مفاهیم در دستگاه معرفت، اینکه این مفاهیم عهده دار حکایت از چه هویاتی هستند، نحوه وقوع کثرت در آنها، روش شناخت این مفاهیم و...

همان گونه که گذشت، ما در علوم انسانی به دنبال تحلیل کنش های انسانی هستیم که از اراده آزاد آدمی سر برآورده باشند؛ در حالی که سرآغاز بنیان های فلسفی نظریه اعتباریات (= نظریه کنشگری ذهن آزاد) و نحوه پیدایش این معانی از اراده نشئت می گیرد؛ زیرا هویت وجودی اراده با امور ممکن معنا می یابد و آنگاه که اراده یکی از طرفین وجود و عدم فعل را بر دیگری ترجیح می دهد، کنش از کتم عدم پا به عرصه وجود می گذارد و بدین ترتیب است که گفته می شود اراده امری است که به امور ممکن تعلق می گیرد و به یک طرف آن امر ممکن، «وجوب» می بخشد. این وجوب، نخستین کنش از کنش های ذهن انسان در نظریه اعتباریات علامه است و از همین جاست که مسئله اراده (= عاملیت در اصطلاح علوم اجتماعی) به اعتباریات ارتباط می یابد. طبیعتاً از

۱. ابن آرای محموده کلیه، همان قانون های اخلاق در فلسفه ابن سینا هستند.

استدلال عقلی و تجربی و احتمالاتی کشف می کند و سپس قوه اراده در راستای میل یا در راستای قانون اخلاق تحت نظر عقل تدبیری فعالیت می کند.

بنابراین عقل عملی مساوق با عقل اخلاقی نیست، بلکه از جهت اخلاقی بخشی از عقل عملی است. در درون دستگاه عقلی، افزون بر عقل نظری (به مثابه پایه برای دستگاه عقلی) دو کارکرد دیگر نیز وجود دارد که گرچه عقل نظری آنها را راه می اندازد، اما از آن رو که به اعمال رویه برای اختیار افعال تعلق دارند، عقل را از نظر این دو کارکرد، عقل عملی می نامند. یکی از این دو به «تدبیر کنش ها و صنایع» راجع می شود و دیگری نیز به «صدور آراء جزئی عملی بر پایه آرای کلی اخلاقی» راجع می شود که حکمت عملی اخلاقی را تحقق می دهند. در تدبیرات و صنایع نیز آرای کلی و جزئی عملی داریم، ولی از سنخ آرای اخلاقی نیستند؛ بدین جهت عقل عملی (و رأی عملی) بر دو گونه است:

۱. عقل عملی تدبیری؛

۲. عقل عملی اخلاقی.

تقسیم عقل عملی به تدبیری و اخلاقی را در آثار ابن سینا نیز چه در شفا و چه در اشارات می توان دریافت، هر چند عنوان این تقسیم در گفتار وی دیده نمی شود. حاصل سخن ابن سینا درباره عقل عملی را این گونه می توان بیان کرد:

عقل عملی همان عقل است، از آن جهت که براساس مقدمات اولی، تجربی، مشهوری و... آرای جزئی عملی را استنباط می کند. اکنون اگر از مقدمات برگرفته از عقل نظری برای استنباط آرای جزئی تدبیری کمک گیرد، عقل در این فرض، عقل عملی تدبیری است و از این عقل، طب ابدان، تدبیر منزل و مدن و ساخت صنایع [و به طور کلی علوم انسانی] پدید می آید و اگر از مقدمات مشهوری، از بخش آرای محموده آن مقدمات برای استنباط آرای جزئی اخلاقی کمک گیرد، عقل در این فرض، عقل عملی اخلاقی است. با کمک گیری از برخی دیگر از مقدمات نیز عقل عملی می تواند اخلاقی باشد، اما چون آن مقدمات به استواری آرای محموده نیستند، نمی توانند منشأ تصدیق همه عقلاء باشند؛ همچنین نمی توانند به طور عام با شرایع الهیه مطابقت کنند

می‌یابند تا مرجحات اراده تحت یک انضباط مفهومی قرار گیرند. بر این اساس، رابطه ضروری و واقعی موجود بین قوه فعاله انسان و اثر بی‌واسطه آن به رابطه‌ای داده می‌شود که بین قوه فعاله و مطلوب آن (مثل سیر شدن که مطلوب انسان گرسنه است) برقرار است. این داده شدن تعریف به شیء فاقد آن تعریف، به‌طور خودکار و بنابر سازوکار دستگاه ادراکی به انجام می‌رسد و نتیجه تصمیم‌گیری و قراردادی نیست. پس بدین‌سان انسان مرجحاتی را که منشأ اراده‌اش هستند، از راه اعتبار تحت انضباط درمی‌آورد و «باید» را که ضرورت اعتباری است، به‌عنوان ضابطه‌ای برقرار می‌سازد که بیانگر سرایت ضرورت از جای واقعی خود به جای دیگر (رجحان فعل) است. اکنون اگر اعتبار ضرورت تنها تابع ادراک حسی باشد؛ با زوال ادراک حسی، اعتبار ضرورت هم از میان می‌رود و اگر تابع ادراک عقلی باشد، همیشگی است مانند اعتبارات حسن و قبح در مورد ادراک‌های عقل عملی؛ بنابراین اگرچه این امور واقعی هستند که اراده را تحت تأثیر قرار می‌دهند و به آن تعیین می‌بخشند، اما مفاهیم اعتباری بیانگر انضباط مفهومی این مرجحات هستند، به گونه‌ای که اراده پیش از عمل بتواند با تنظیم رجحانات و با راهنمایی این تنظیمات، براساس این رجحانات رفتار کند که واقعی‌اند. پس مفاهیمی که علامه بدان‌ها با عنوان اعتباریات اشاره می‌کند در حوزه کارکرد ذهن است.

این دست مباحث در حوزه حکمت عملی دوره اسلامی به‌روشنی بیانگر اهمیت و عمق دانشی انسانی است که می‌تواند زمینه‌های تبیین اجتماعی و رفتاری را برای ما به ارمغان آورد. این دانش که با عنوان حکمت عملی شناخته، از دانش‌هایی می‌باشد که از غایات آن شناسایی انسان و خلیقات انسانی و همچنین تدبیر زندگی او در سطوح فردی و سیاسی است؛ تا از این راه تمدن برخاسته از عقل در جهان طبیعت مسیر خود را بیابد. با پیگیری واژگان و ادبیات آنچه که امروزه با عناوین مختلف علوم انسانی از آنها یاد شد، می‌توان سازوکارهای این نوع از حکمت عملی را در آنها مشاهده کرد.

نتیجه‌گیری

دانشی که امروزه به‌عنوان علوم انسانی با آن روبه‌رو هستیم، در

آنجا که به تصریح علامه، عقل عملی مبدأ اراده است، این معانی موجود در ذهن کنشگر با عقل عملی مرتبط‌اند. پس مراد از اعتباریات، «مفاهیم برساخته کنشگر آزاد هستند که همراه با اراده ناشی از عقل عملی ایجاد می‌شوند»؛ یعنی انسان به‌عنوان عامل، این دسته مفاهیم را در هنگام کنش می‌سازد. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، قابل دفاع‌ترین دیدگاهی است که تاکنون در تبیین چیستی کنشگری انسانی و همچنین مفاهیم و پدیده‌های اجتماعی بیان شده است. مهم‌ترین تحولی که علامه طباطبایی در مبحث اعتباریات ایجاد کرده، این است که نشان داد:

اولاً: بین نظام اعتبار و نهادها و پدیده‌های اجتماعی یک رابطه واقعی و نهادینه وجود دارد؛

ثانیاً: اعتبارات از آن جهت که موجد مفاهیم اجتماعی هستند، فراتر از اعتبارات ادبی به معنایی می‌باشد که در علم بیان در مبحث استعاره و به‌وسیله سکاکی تبیین می‌شود (دارای بنیانی غیرفلسفی است). به بیان دیگر علامه نشان داد که این سنخ از اعتبارات از مبنای فلسفی و مابعد طبیعی برخوردارند و نظریه اعتباریات بنابر یک پایه فلسفی استنتاج شده که بین نظام اعتبارات و نظام واقع ارتباط برقرار کرده است، به‌گونه‌ای که اگر این ارتباط منظور نشود، اعتبارات گراف و بدون پایه خواهند شد.

نظریه اعتباریات دیدگاهی است برآمده از نظریه علامه طباطبایی؛ در این نظریه ذهن کنشگر حد و تعریف یک چیز را از عقل نظریه به عقل عملی منتقل می‌کند و در واقع حد چیزی را که در عقل نظری باشد، به چیز دیگری در عقل عملی می‌دهد که فاقد آن تعریف است، به سان همان فرایندی که در استعارات روی می‌دهد و مشبه به‌جای مشبه‌به اعتبار می‌شود (مثلاً تعریف شیر به شخص شجاع داده می‌شود).

مراد از کنشگری ذهن آزاد، تولید «مفاهیمی است که همراه با اراده ناشی از عقل عملی ایجاد می‌شوند»، یعنی انسان به‌عنوان عامل، این دسته مفاهیم را در هنگام کنش می‌سازد. از آنجا که اراده برای تعیین یافتن نیاز به مرجح دارد؛ بدین‌منظور با بهره‌گیری از مفاهیمی که در عقل نظری وجود دارد، اعتبارات عملی (که به‌سان اعتبارات استعاری تولید می‌شوند) در ذهن شکل می‌گیرند؛ به این صورت که با مفاهیم نظری به حوزه عمل انتقال

حاکم شد، حکمت عملی معرفتی دوره اسلامی شکل گرفت؛ آنگاه که طبیعت‌گرایی ایدئال این دانش شد، علوم اجتماعی نامیده شد؛ آنگاه که فضیلت مبنا شد، حکمت عملی ارسطویی شکل گرفت و نیز آنگاه که تاریخ و روح محور بحث در مورد امر تمدن‌ساز و انسان‌ساز شد، این دانش نام علوم تاریخی و علوم روحی به خود گرفت. علم خُلُق‌ی یا فلسفه خُلُق‌ی نیز تنسیق دیگری از این دانش انسانی است که بر ساختارهای باثبات وجود انسانی متمرکز می‌شد که همان خُلُق یا اخلاقیات او باشند؛ با این وصف، علوم انسانی نه در رویکردی واحد و نه در دوره خاصی ظهور کرده، بلکه تنها واژگان هستند که در طول تاریخ تغییر کرده‌اند و دانش ساختن و شناسایی انسان و جوامع انسانی امری بوده که همواره در هر دوره‌ای وجود داشته است.

واقع رویکردهای مختلف علمی و اجتماعی است که نتیجه تلاش رویکردهای مختلف فکری در حوزه ساخت تمدن بشری و تربیت انسان به اشکال مختلف است؛ بدین معنا که حوزه علوم انسانی روند واحدی از دانش نیست که موضوع مشخص و روش و روش‌شناسی معین و حتی مسائل کاملاً متفق علیه و روشی داشته باشد، بلکه این حوزه محل جولان دیدگاه‌های فکری و فرهنگی مختلف در طول تاریخ بشر است؛ با این حال انسان و زندگی انسانی در سطح فردی و اجتماعی و مسائل پیش روی بشر در شکل حداقلی خود می‌تواند وجوه مشترک این دانش‌ها را شکل دهد. پس هر یک از این رویکردها، دانش مورد نظر را با توجه به اصول و فرهنگ خویش نامگذاری کرده است؛ بدین معنا که این دانش آنگاه که مواجه با تربیت انسان و جامعه انسانی و مدیریت آن شده، بنابر موقعیت‌های فکری و فرهنگی مختلف، تجلی‌های گوناگونی در تاریخ داشته است. پس آنگاه که عقل در این دانش



منابع

- M Austin, London, Batsford Academic and Educational LTD.
10. Durkheim, Emile (1984), *Division of Labor*, London: MacMillan.
11. _____ (1993), *Ethics and Sociology of Morals*, Trans: Robert T. Hall, New York: Prometheus Book.
12. Gadamer, Hans. Georg (1989), *Truth and Method*, Revised Translation by Joel Weinsheimer and Donald. g. Marshall, New York: Seabury Press.
13. Hacking, Ian (2013), *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, New York.
14. Hume, David (2007), *Enquiry Concerning Human Understanding*, UK, Cambridge University Press.
15. Kant, Immanuel (1933), *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillian.
16. Mueller-Vollmer, Kurt (1985), *The Hermeneutics Reader*, New York: The Continuum Publishing Company.
17. Smith, Adam (2003), *The Wealth of Nations*, Bantam Classics.
۱. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸)، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: ققنوس.
۲. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۱)، نظریه ابن‌سینا درباره حکمت عملی، مندرج در کتاب: حکمت عملی شیخ رئیس، به کوشش محسن جوادی، همدان: بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.
۳. _____ (۱۳۹۵)، قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل، قم: کتاب طه.
۴. فروند، ژولین (۱۳۷۲)، آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. کورنر، اشتفان (۱۳۶۷)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۶. ملاصدرا (بی‌تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
۷. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۴)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
8. Aristotle (2009), *The Nicomachean Ethics*, Translated by: David Ross, Oxford: Oxford University Press.
9. Austin M. M., Vindal-Naquet P., (1977), *Economic and Social History of Ancient Greece*, Translated by M.