



انسان‌کنش‌شناسی اعتباری
به‌منابه ظرفیت‌شناسی مبانی انسان‌شناختی
علامه طباطبائی و عالمان علم اصول برای علوم انسانی

سیدحمیدرضا حسنی و هادی موسوی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
تابستان ۱۳۹۸

حسنى، سيدحميدرضا، ۱۳۴۶ -
«انسان‌کنش» شناسى اعتبارى به مثابه ظرفيت‌شناسى مبانى انسان‌شناختى علامه طباطبايى و عالمان علم اصول
برائى علوم انسانى / سيدحميد رضا حسنى، هادى موسوى. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۸.
ده، ۲۸۱ص. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: ۴۸۰: فلسفه علوم انسانى؛ ۲۴)
ISBN: 978-600-298-238-4
بها: ۲۹۰۰۰۰ ريال
فهرست‌نويسى براساس اطلاعات فيبا.
کتابنامه. ص. [۲۸۱] - ۲۸۷: همچنين به صورت زيرنويس.
نمايه.
۱. طباطبايى، سيدمحمدحسين، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ -- ديده‌گاه دربارۀ انسان‌شناسى فلسفى. ۲. Views on
philosophical anthropology -- Tabatabai, Sayyed Muhammad Husayn. ۳. انسان‌شناسى فلسفى.
۴. Philosophical anthropology. الف. موسوى، هادى، ۱۳۶۰ - به پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ج. عنوان.
۱۳۹۷ ح ۵ / الف / ۱۳۹۵ BBR
۱۸۹/۱
شماره کتابشناسى ملى
۵۴۷۵۷۲۱



انسان‌کنش شناسى اعتبارى به مثابه ظرفيت‌شناسى مبانى انسان‌شناختى علامه طباطبايى و

عالمان علم اصول برائى علوم انسانى

مؤلفان: سيد حميد رضا حسنى، هادى موسوى

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

صفحه‌آرايى: اعتصام

چاپ اول: تابستان ۱۳۹۸

تعداد: ۵۰۰ نسخه

ليتوگرافى: سعيدى

چاپ: قم - سبحان

قيمت: ۲۹۰۰۰ تومان

کليه حقوق برائى پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتداى شهرک پرديسان، بلوار دانشگاه، نيش ميدان علوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰

(انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰) شماره: ۳۲۸۰۳۰۹۰، ص. پ. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵

تهران: خ انقلاب، بين وصال و قدس، کوى اُسکوى، پلاک ۴، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰

www.rihu.ac.ir

info@rihu.ac.ir

مرکز پخش: قم، خيابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه همکف، پلاک ۲۷، تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۳۵-۶

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و هدایت پدیده‌های انسانی در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر است و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی، فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارایی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک‌سو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی «ره» بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری «دفتر همکاری حوزه و دانشگاه» را در سال ۱۳۶۱ فراهم کرد و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت استادان حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جامعه علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار بیش از ۴۵۰ عنوان کتاب و شش نشریه علمی اشاره کرد.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از مؤلفان محترم این اثر، حجت‌الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر حمیدرضا حسنی و دکتر هادی موسوی و نیز از ناظر محترم طرح، جناب آقای دکتر محسن جوادی سپاسگزاری کند.

فهرست مطالب

| | |
|---|----|
| مقدمه | ۱ |
| ۱. دانش نهفته در حکمت عملی و انسان‌کنش‌شناسی | ۴ |
| الف: تفکیک «شناخت» و «هنجار» در حکمت عملی | ۴ |
| گونه‌های مختلف مطالعه هویت انسانی | ۵ |
| مؤلفه‌های شناخت علم‌النفسی | ۶ |
| مؤلفه‌های شناخت اتروپولوژی‌کال | ۷ |
| مؤلفه‌های شناخت انسان‌کنش‌شناختی | ۹ |
| ب: تفکیک علوم طبیعی و انسانی و نسبت آن با حکمت عملی | ۱۱ |
| ج: کنش انسانی و مبداهای آن؛ عامل تمایزبخش علوم انسانی و طبیعی | ۱۴ |
| ۲. اعتباریات؛ نظریه‌ای در باب دانش نهفته در حکمت عملی | ۱۶ |
| اعتباریات به‌مثابه نظریه‌ای در تبیین کارکرد خُلق | ۱۸ |
| «خُلق»؛ کلید فهم واقعیات فردی و اجتماعی | ۱۹ |
| مناسبات اعتبار و خُلق با ریشه‌های کنش انسانی | ۲۰ |
| مراحل شکل‌گیری اعتبار و خُلق | ۲۲ |
| تغییر اعتباریات و منشأهای پیدایش خُلق‌ها | ۲۳ |
| اعتبارات آگاهانه و غیرآگاهانه | ۲۶ |
| ۳. بنیاد علوم اعتباری در عقل عملی | ۲۸ |
| ۴. تقریرهای سه‌گانه از معادله علوم اخلاقی و انسانی | ۲۹ |
| علوم اعتباری؛ تبیینی از نحوه تحقق علوم اخلاقی و انسانی | ۳۰ |
| ۵. محتوای کتاب | ۳۲ |

بخش اول: مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی

| | |
|--------------------------------------|----|
| گذار از علم‌النفس به انسان‌کنش‌شناسی | ۳۵ |
| مقدمه | ۳۵ |

| | |
|----|---|
| ۳۷ | جایگاه نظریه علم‌النفسی علامه طباطبایی در نسبت با دیگر نظریات |
| ۴۱ | روش‌شناسی علامه در شناخت علم‌النفسی انسان |
| ۴۲ | انسان در عوالم سه‌گانه وجود |
| ۴۴ | انسان، روحی از عالم امر |
| ۴۶ | اثبات فلسفی تجرد «من آگاه» |
| ۴۹ | چیستی بدن و هویت فردی و اجتماعی |
| ۵۳ | بدن به‌مثابه مرتبه‌ای از نفس |
| ۵۵ | نیروهای نفس انسانی |
| ۵۶ | مروری بر بحث نیروهای نفس در فلسفه اسلامی |
| ۵۷ | الف. ملاک تعدد نیروهای نفس |
| ۵۸ | روش شناخت نیروهای نفس |
| ۵۸ | مرحله اول: مشاهده تجربی |
| ۵۸ | مرحله دوم: تمایز سنخ مشاهدات مشابه در موجودات دارای نفس |
| ۵۹ | مرحله سوم: تعیین ملاک استنتاج از مشاهدات |
| ۶۱ | ب. شمارش نیروهای نفس |
| ۶۲ | نیروهای نباتی نفس |
| ۶۲ | نیروهای حیوانی نفس |
| ۶۴ | نیروهای انسانی نفس |
| ۶۴ | نیروی عاقله |
| ۶۵ | کارکردهای نیروی واهمه (= نیروی پندار) |
| ۶۸ | تبیین روان‌شناختی از واقع‌نمایی مفاهیم واهمه |
| ۶۹ | مراتب رشد عقل نظری و عملی |
| ۷۲ | فلسفه کنش علامه طباطبایی |
| ۷۲ | چیستی اراده از دیدگاه علامه طباطبایی |
| ۷۳ | مبادی فعل ارادی در انسان |
| ۷۴ | مؤلفه‌های تکوین اراده و میزان توسعه آن |
| ۷۸ | نظریه اعتباریات و هستی‌های انسانی |

بخش دوم: نظریه اعتباریات به‌مثابه مبنایی انسان‌شناختی

| | |
|----|--|
| ۷۹ | مقدمه |
| ۸۳ | جستار اول: اعتبار به‌مثابه تمیم استعاره (= اعتبار به‌مثابه ادعا) |
| ۸۴ | مراحل تکوین استعاره به‌مثابه یک اعتبار |
| ۸۴ | ۱. مرحله نخست: فرایند تشبیه |
| ۸۴ | ۲. مرحله دوم: فرایند ادعا |

| | |
|-----|---|
| ۸۴ | گذار از حقیقت (=تشبیه) به اعتبار (=استعاره)..... |
| ۸۴ | ۳. مرحله سوم: برقراری معادله بین مشبه و مشبه‌به..... |
| ۸۶ | ۴. مرحله چهارم: جایگزینی و استعاره نام مشبه‌به برای مشبه..... |
| ۸۸ | نظریه استعاره سگاکي؛ هم مجاز لغوی، هم مجاز عقلی..... |
| ۹۱ | جستار دوم: نظریه اعتباریات محقق اصفهانی؛ تعمیم اعتبار به دانش اصول فقه..... |
| ۹۱ | چیستی اعتبار از دیدگاه محقق اصفهانی..... |
| ۹۱ | معناشناسی اعتبار..... |
| ۹۳ | تعریف اعتبار..... |
| ۹۳ | مناسبات امور اعتباری و امور حقیقی..... |
| ۹۷ | مناسبات بین اعتبار و انشاء..... |
| ۹۹ | اقسام اعتباریات..... |
| ۹۹ | اعتبار محض و تنزیل..... |
| ۱۰۲ | منطق و اعتباریات..... |
| ۱۰۲ | صدق و کذب در اعتباریات از دیدگاه محقق اصفهانی..... |
| ۱۰۶ | برهان‌پذیری و استدلال اعتباریات از دیدگاه محقق اصفهانی..... |
| ۱۱۱ | نگاه پارادایمیک محقق اصفهانی به دانش‌های اعتباری..... |
| ۱۱۴ | جستار سوم: نظریه اعتباریات علامه طباطبایی؛ تعمیم اعتبار به دیگر حوزه‌های دانش بشری..... |
| ۱۱۵ | نظریه علامه طباطبایی؛ اعتباریات به مثابه ادراکات عقل عملی..... |
| ۱۱۶ | معناشناسی اعتبار در نظریه اعتباریات علامه طباطبایی..... |
| ۱۱۸ | تعریف اعتبار از دیدگاه علامه طباطبایی..... |
| ۱۲۰ | هستی‌شناسی اعتبار در نظریه اعتباریات علامه طباطبایی..... |
| ۱۲۰ | نحوه پیدایش اعتبارات در انسان..... |
| ۱۲۲ | مکانیزم تکثر اعتباریات..... |
| ۱۲۵ | ویژگی‌های اعتباریات..... |
| ۱۲۷ | اعتباریات؛ مقولات عقل عملی..... |
| ۱۲۸ | مناسبات عقل عملی با نیروی واهمه (= پندار)..... |
| ۱۳۴ | مناسبات اعتبار و واقعیات..... |
| ۱۳۸ | روش کشف اعتباریات..... |
| ۱۳۸ | روش اول: سیر قهقرايي از جوامع کنونی به جوامع گذشته..... |
| ۱۳۹ | روش دوم: انجام مطالعات قوم‌شناختی و آنترپولوژیک..... |
| ۱۴۰ | روش سوم: انجام مطالعات جانورشناختی..... |
| ۱۴۱ | روش چهارم: انجام مطالعات تجربی بر روی نوزادان انسان..... |
| ۱۴۲ | اقسام اعتباریات..... |
| ۱۴۳ | اعتبارات پیش از اجتماع..... |

۱. اعتبار وجوب (= ضرورت) ۱۴۳
۲. اعتبار حسن و قبح (خوبی و بدی) ۱۴۵
۳. اعتبار انتخاب سبک‌تر و آسان‌تر (اُخف و اسهل) ۱۴۷
۴. اعتبار اصل استخدام و اجتماع ۱۴۷
۵. اعتبار اصل متابعت علم ۱۴۸
- قسم دوم: اعتبارات بعد از اجتماع ۱۴۹
- تفاوت قوای نفس و مقولات عقل عملی ۱۵۲
- منطق و اعتباریات ۱۵۴
- صدق و کذب در اعتباریات ۱۵۴
- برهان‌پذیری و استدلال در اعتباریات ۱۵۶
- اخلاق و اعتباریات ۱۵۸
- تصویر واقعی بودن سنخ قضایای حسن و قبح از دیدگاه علامه طباطبایی ۱۵۸
- معناشناسی حسن و قبح ۱۵۸
- تفکیک بین «مفاهیم اعتباری عملی» و «مفاهیم حسن و قبح عقلی» ۱۶۱
- تمایز «رجحان فاعلی» (= حسن و قبح افعال) از «رجحان اخلاقی» (= حسن و قبح اخلاق) ۱۶۳
- نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و اشکال نسبی‌گرایی در اخلاق ۱۶۷
- معقول ثانی و اعتبار ۱۶۸
- نسبیت حسن و قبح به‌مثابه ملائمت یا منافرت با حس و قوای ادراکی ۱۶۹
- تمایز بین «حسن و قبح به‌مثابه ویژگی اخلاقی کنش» و «حسن و قبح به‌مثابه ویژگی هر کنش» ۱۷۰
- تمایز بین «حسن و قبح عقلی به‌مثابه منشأ احکام اخلاقی» و «حسن و قبح ساختاری» ۱۷۳

بخش سوم: جایگاه‌شناسی نظریه اعتباریات در علوم انسانی

۱. اولین مرتبه‌های پیدایش اجتماع از دیدگاه علامه طباطبایی ۱۸۰
۲. چیستی و ماهیت پدیده‌ها و هویات اجتماعی ۱۸۴
- جایگاه‌شناسی مفاهیم اعتباری نزد حکیمان و اصولیان مسلمان ۱۸۶
- سنخ‌شناسی مفاهیم اجتماعی از دیدگاه محققان علم اصول ۱۸۶
- مفاهیم اجتماعی از دیدگاه محقق اصفهانی ۱۸۶
- مفاهیم اجتماعی از دیدگاه محقق نایینی ۱۸۹
- مفاهیم اعتباری و اجتماعی از دیدگاه محقق عراقی ۱۹۰
- جمع‌بندی دیدگاه محقق عراقی ۱۹۴
- مفاهیم اعتباری و اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی ۱۹۶
۳. اعتباریات ساختاری و محتوایی ۲۰۰
- تبیینی دیگر برای تفکیک اعتباریات به ساختاری و محتوایی ۲۰۳
- یک. اعتباریات عمومی یا اعتباریات ساختاری ۲۰۴

| | |
|-----|---|
| ۲۰۵ | دو. اعتباریات محتوایی |
| ۲۰۵ | الف. اعتبار عقلایی |
| ۲۰۵ | ب. اعتبار غیرعقلایی |
| ۲۰۶ | اعتباریات عمومی به‌مثابه ساختار |
| ۲۱۰ | جمع‌بندی |
| ۲۱۴ | ۴. تمایز کنش اشتراکی از کنش اجتماعی در دیدگاه علامه |
| ۲۱۷ | کنش اجتماعی و عامل اجتماعی |
| ۲۱۸ | ۵. انسان به‌مثابه عامل |
| ۲۲۰ | نقش عامل در کل‌گرایی و ذره‌گرایی |
| ۲۲۱ | عقل عملی و مراتب رشد آن در مقابل کل‌گرایی و ذره‌گرایی |
| ۲۲۴ | شباهت نظریه علامه و نظریه ساختاری‌گیدنز |
| ۲۲۷ | ۶. ساختار و اعتبارات ساختاری |
| ۲۲۹ | دورکیم و ساختار |
| ۲۳۰ | گونه‌های ساخت |
| ۲۳۲ | اعتباریات ساختاری؛ ساختار رفتار فردی و اجتماعی |
| ۲۳۷ | اعتبارات عقلانی، اصول نظام‌ساز اجتماع |
| ۲۳۸ | یک. نظام اجتماعی |
| ۲۳۹ | دو. کنش متقابل اجتماعی |
| ۲۳۹ | اعتبارات محتوایی و کنش متقابل اجتماعی |
| ۲۴۲ | عدالت اجتماعی در کنش متقابل اجتماعی |
| ۲۴۴ | خودمحوری در تقابل با عدالت اجتماعی و پیدایش قانون |
| ۲۴۶ | دین، تضمین‌گر عدالت اجتماعی |
| ۲۴۸ | ۷. جایگاه‌شناسی دین در نظریه اعتباریات |
| ۲۵۱ | احکام الهی؛ مسیر درست عقل عملی |
| ۲۵۳ | ترکیب ساختار و محتوا |
| ۲۵۵ | ۸. تغییر مصادیق مفاهیم اجتماعی |
| ۲۵۸ | ۹. ترسیم نقشه راه برای انسان‌شناسی |
| ۲۵۹ | اختلاط مقولات در مطالعات انسان‌شناسانه |
| ۲۶۱ | راه‌حل پیشنهادی نظام فلسفی علامه طباطبایی |
| ۲۶۲ | ۱۰. هویت و روش اجتماعی دین به‌مثابه پارادایم اجتماعی |
| ۲۶۷ | خاتمه |
| ۲۶۹ | منابع |

نمایه‌ها

| | | |
|-----|-------|----------------|
| ۲۷۷ | | نمایه آیات |
| ۲۷۸ | | نمایه روایات |
| ۲۷۹ | | نمایه اصطلاحات |
| ۲۸۱ | | نمایه اشخاص |

مقدمه

برقراری پیوند میان فلسفه و علوم انسانی/اجتماعی از مسیر نحوه‌های خاص شناخت ما از انسان و کنش انسانی میسر می‌شود. این دو دسته شناخت می‌توانند بستر مناسبی برای جولان نظریه‌های فلسفی در حوزه علوم انسانی/اجتماعی باشند. این در حالی است که ورود به مباحثی که عموماً با عنوان مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی خوانده می‌شود، با ادبیاتی از ابهام و پیچیدگی مواجه بوده است. اشتراکات لفظی، ورود مباحث متافیزیکی محض و گسسته از مباحث فلسفه علمی، خلط میان روش‌های تحقیق اجتماعی و روش‌های تحقیق نظری و مسائل متعدد دیگر موجب شده است تا مبحث نوینی را برای آنچه که مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی محسوب می‌شود بازگشایی کنیم. عبارت «انسان‌کنش‌شناسی» یا Human Actology واژه‌ای برساخته‌ی ماست تا اذهان پیچیده به معانی مختلف را از عبور به معانی مشابه منصرف کرده، آن را به مباحثی اختصاص دهد که نفی و اثبات آنها و نوع تقریری که در آنها وجود دارد می‌تواند دگرگونی‌های کلانی را در علوم انسانی/اجتماعی موجب شود. ورود به جزئیات این مباحث در رشته‌های خاص علوم انسانی ما را از اصل بحث وامی‌دارد؛ ولی ورود به وجه جامع این امور که به تبیین واقعیت انسان، کنش انسانی و هویات اجتماعی، اصول حاکم بر کنش انسانی و هویات اجتماعی می‌پردازد در طول دوره‌های مختلفی از تاریخ برعهده فیلسوفان علوم انسانی در رویکردهای عمده علوم انسانی/اجتماعی بوده است. فیلسوفان علوم انسانی گرچه پیشرفت‌های چشمگیری در نظام بخشیدن به علوم انسانی/اجتماعی و روش‌های تحقیق و ابزارهای تبیینی در این علوم داشته‌اند، اما خود را از پرداختن به مباحث بنیادی در علوم انسانی که حیثیتی فلسفی دارند بی‌نیاز نمی‌دیده‌اند.

برای نمونه بررسی آراء انسان‌کنش‌شناختی آگوست کنت و امیل دورکیم در پارادایم اثباتی نشان می‌دهد به‌رغم مخالفت‌های صریح این دو با متافیزیک، سراسر اندیشه‌های ایشان در ترسیم چارچوب‌های پارادایم پوزیتیویستی در علوم انسانی/اجتماعی بر پایه‌هایی از متافیزیک بنا شده است. آگوست کنت به روشنی مباحثی از سنخ مباحث علم‌النفسی در کتاب‌های خود مطرح کرده است. امیل دورکیم نیز به‌رغم تلاش برای دوری از این مباحث، هم آشکارا و گاه غیرآشکارا از این نوع مباحث متافیزیکی استفاده کرده است. با این تفاوت که او در اواخر عمر خویش اشاره صریح به این مباحث را برای مبناسازی جریان فکری خود ضروری دیده و از این‌رو در مقاله‌ای آشکارا به مباحث پرداخته است. آگوست کنت در کتاب سیاست اثباتی^۱ (Comte, 1875) و دورکیم در مقاله «انسان دوگانه و شرایط اجتماعی آن»^۲ با ارائه نظریه‌ای در باب هویت انسان، بنیان نظریه‌های تربیتی و جامعه‌شناختی خود را استوار نمودند (Durkheim, 1973: 149). دورکیم در این مقاله بسیاری از سوءفهم‌های مربوط به نوشته‌های خود را ناشی از بی‌توجهی به این مبانی می‌داند.

همین‌طور می‌توان به حجم وسیع آثار دیلتای و ماکس وبر در بنیان‌گذاری علوم انسانی هرمنوتیکی و تفسیری در برابر سلطه رویکرد پوزیتیویستی اشاره کرد. دیلتای به‌صراحت و تفصیل و وبر با ادبیاتی متفاوت به این مباحث پرداخته‌اند. مارکس نیز که از مباحث نظری ملال آور بر حذر بود، چاره‌ای جز اندیشیدن و طرح‌ریزی مباحثی در مورد هویت انسان و کمالات انسانی برای پیشبرد ایده‌های اجتماعی و انتقادی خود نداشت. به همین جهت می‌توان به روشنی تاریخ بزرگان علوم انسانی/اجتماعی را مملو از مباحث مبنایی دانست که در فاصله‌ای میان فلسفه و علوم قرار دارند؛ مباحثی که بی‌توجهی به آنها به‌مثابه سیاه‌چاله‌ای علمی، مباحث نظری و متافیزیکی ما را می‌بلعد و اجازه عبور به سرزمین علوم را نمی‌دهد. و سرانجام اینگونه به پندار آدمیان می‌نمایند که نظر را راهی به عمل نیست و نمی‌توان از فضای دانش نظری که عقل آن را فراهم آورده است، توشه‌ای برای علوم انسانی برداشت؛ علومی که با کنش و عمل انسانی در سطوح فردی و اجتماعی سروکار دارند.

در این میان، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی می‌تواند نقشی مهم ایفا کند؛ زیرا به تفسیر این نوشتار، این نظریه در ادامه مباحث علم‌النفس در فلسفه، به تفسیر هویت کنش و عمل انسانی می‌پردازد. اعتباریات، معارفی عملی هستند که می‌توانند واسطه میان نظر و عمل را

1. The System of Positive Polity

2. *Le Dualisme de la Nature Humaine et ses Conditions Sociales.*

پر کنند و به جهت هویت مفهومی‌شان با هویت نظری و مفاهیم عقل نظری ارتباط برقرار کرده و به جهت ساختاری که عقل عملی بدان‌ها می‌دهند، متناسب با واقعیت‌های انسانی در حوزه عمل انسانی شکل می‌گیرند؛ به نحوی که بسان پُلّی سر بر فلک عقل نظری کشیده و پا در عالم ناسوت خاک دارند. تقریرهای متعدد موجود از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی تا به امروز در زبان شاگردان ایشان و پژوهشگران دیگری که به آثار ایشان علاقمند بوده‌اند موجب شده است تاکنون بیش از آنکه به دنبال تداوم نظریه علامه در علوم انسانی باشیم، سرگرم فهم آن باشیم و اگر تلاشی برای این ارتباط و ورود به فضای علوم انسانی صورت گرفته همراه با ابهامات بوده است. از آنجا که تنها برخی از این تقریرات امکان ورود به علوم انسانی/اجتماعی را برای این نظریه فراهم می‌کنند، پرداختن به بخشی از این تقریرات در این کتاب ضروری می‌نماید. با این حال قصد تجمیع تقریرات نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در این کتاب را نداریم و بیش از دیگر تقریرات، تقریر منتخب را معرفی خواهیم کرد. بدیهی است که بحث فلسفی در این زمینه فراوان است و تمامی جنبه‌های این مبحث را در این کتاب نخواهیم آورد.

یکی از مهم‌ترین بخش‌های تقریر منتخب این کتاب از نظریه اعتباریات این است که نظریه اعتباریات یک مبنای انسان‌کنش‌شناختی برای علوم انسانی است که درصدد توضیح نحوه شکل‌گیری کنش انسانی است. به همین دلیل نیز به‌رغم وجود ادبیات مباحث اعتباریات در نظریات عالمان اصول پیش از علامه، ایشان نظریه اعتباریات را از ابتکارات خود می‌دانند. به نظر می‌رسد این واقعیت دلیلی ندارد، جز اینکه علامه، اعتباریات را به‌عنوان نظام تفکر و مفهوم‌سازی عقل عملی و کارکردهای آن در عالم کنش فردی و اجتماعی معرفی می‌کند. به‌هرحال این نظریه را نمی‌توان تنها یک مبنای علم‌النفسی و انسان‌شناختی صرف دانست، بلکه در اصطلاح ما این نظریه یک نظریه انسان‌کنش‌شناختی است که می‌تواند زمینه ورود فلسفه اسلامی به علوم انسانی باشد.

۱. دانش نهفته در حکمت عملی و انسان‌کنش‌شناسی

حکمت عملی در فضای اندیشه متفکران مسلمان به موضوعاتی می‌پردازد که با اراده انسان، موجود می‌شوند. عموماً اینگونه تلقی شده است که این بخش از حکمت تنها توصیه‌هایی هنجاری برای این موضوعات را تدارک دیده است، فارغ از اینکه فیلسوفان مسلمان وقتی عنوان می‌کنند موضوع این بخش از حکمت، موجوداتی هستند که وجود آنها متوقف بر حرکات ارادی بشر است و از طرفی حکمت را "دانستن" می‌دانند، بخشی از این دانستن، شناسایی موضوع حکمت است. خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌گوید:

و چون علم حکمت، دانستن همه چیزها است چنانکه هست و قیام نمودن بکارها چنانکه باید، پس باعتبار انقسام موجودات منقسم می‌شود بحسب آن اقسام. و موجودات دو قسمند: یکی آنکه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد. (طوسی، ۱۴۱۳: ۷)

فرایند این اصول اساسی در حکمت عملی به شکلی روشن در آثار این اندیشمندان طی شده است و پیش از ورود به مباحث حکمت عملی که خود آنها نیز با پوششی هنجاری به ما عرضه شده‌اند مملو از گونه‌های شناخت از کنش‌های انسانی در سطح فردی و اجتماعی است. با این حال نمی‌توان این دانش نهفته را به شکلی مدون در آثار اندیشمندان حوزه حکمت عملی یافت، بلکه این امور به روشنی در طول نوشته‌های ایشان در حکمت عملی موج می‌زند. ما تلاش کرده‌ایم در مجلدات مختلف کتاب‌های انسان‌کنش‌شناسی به نحوی مدون این دانش را معرفی کنیم. مهم‌ترین بخش این تلاش، مدیون تفکیک میان شناخت و هنجارهای موجود در حکمت عملی است.

الف: تفکیک «شناخت» و «هنجار» در حکمت عملی

حکمت عملی موجود در فلسفه اسلامی در طول قرون متمادی به نادرستی تصویری از دانشی هنجاری به خود گرفته است. این در حالی است که نوعی از شناخت در این دانش که همواره مغفول مانده است، به‌عنوان دانشی نهفته بی‌آنکه استخراج شود، دست به دست شده تا به ما رسیده است. از این‌رو کاربرد آن را نیز به شکلی نهفته و بی‌توجه به تفصیلات آن در آثار حکمی شاهد هستیم. از آنجا که علوم انسانی در بخشی از خود با مباحثی از نوع شناخت و دانش نظری مواجه است، نمی‌توان آن را تنها دانشی برای اداره جامعه، گروه‌ها، سازمان و کشور با دستورات هنجاری صرف دانست. به‌همین ترتیب حکمت عملی نیز گرچه جلوه عمومی‌اش به شکل

دستوراتی اخلاقی و هنجاری نمودار شده، ولی همواره از نوعی شناخت نظری در حوزه عمل برخوردار بوده است. این شناخت نظری در حوزه عمل موجب شده است این شاخه از دانش فلسفه این امکان را بیابد تا در مورد آن حقایق، دستورات و توصیه‌هایی را به افراد، اهل منزل و صاحب‌منصبان حکومتی در قالب دانش تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن داشته باشد. گرچه این تفکیک را می‌توان با مطالعه مجدد حکمت عملی به‌گونه‌ای نمونه‌وار مورد اشاره قرار داد، اما این بازخوانی به تنهایی نمی‌تواند نقاب از چهره این پرده‌نشینان بیفکند. به نظر می‌رسد اندیشه دیگری لازم است تا بتوان این سنخ از شناخت موجود در حکمت عملی را رونمایی کند. اصلی‌ترین وظیفه این اندیشه جدید، نظم‌بخشی و سامان‌دهی به این مباحث است. انتظام این مباحث می‌تواند معرف وجود آنها به‌عنوان بخشی از دانش حکمت عملی به‌عنوان علوم انسانی باشد. با این وصف، این نوشتار تلاش دارد تا نخستین گام‌ها برای تفکیک و انتظام این مباحث را بردارد و از این‌رو نام انسان‌کنش‌شناسی را برای آن انتخاب کرده‌ایم.

از جمله کارهای بدیعی که می‌توان آن را نظریه‌ای شناختی و علمی در ارتباط با مباحث حکمت عملی دانست، نظریه علامه طباطبایی در باب اعتباریات است. گرچه در نظر ما این نظریه با حکمت عملی مرتبط است و علامه بارها در مورد ارتباط اعتباریات به‌عنوان مفاهیم عقل عملی سخن گفته است، ولی ایشان در تعیین جایگاه و موقعیت مباحث اعتباریات در نسبت با دیگر مباحث فلسفی از خود شک و تردید ابراز کرده و مناسب‌ترین جایگاه برای آن را بعد از مباحث علم‌النفس دانسته است و شاید به جهت غلبه وجه هنجاری حکمت عملی آن را دانشی از سنخ حکمت عملی محسوب نکرده است. با این حال در اینکه این مباحث نوعی از شناخت بعد از شناخت‌های علم‌النفسی است، تعیین موقعیت دقیقی است که می‌تواند ما را به سمت اعتباریات به‌مثابه نظریه‌ای برای معرفی دانش شناختی (و نه هنجاری) که نهفته در حکمت عملی رهنمون شود.

گونه‌های مختلف مطالعه هویت انسانی

برای روشن شدن نوع شناختی که به‌عنوان مبانی علوم انسانی می‌تواند باشد (که از آن با عنوان دانش نهفته در حکمت عملی نام بردیم) لازم است تا با بیانی مقایسه‌ای نشان داده شود هر یک از این شناخت‌ها از چه ویژگی‌هایی برخوردارند. بهترین نمونه این تفکیک‌ها را می‌توان در گونه‌های شناختی که از انسان می‌توان داشت معرفی کرد. انسان به‌عنوان موضوعی که از نظر

وجودی می‌تواند موضوع متافیزیک باشد و از نظر کنش‌های فردی و اجتماعی می‌تواند موضوع علوم انسانی باشد، بهترین انتخاب برای این مقایسه خواهد بود.

اهمیت تفکیک گونه‌های مختلف مطالعه در مورد هویت انسان موجب می‌شود تا در نظام‌بخشی به دانش‌های حوزه علوم انسانی/اجتماعی و مبانی آنها و همچنین محصولات علوم انسانی، مباحث یک حوزه از دانش را در موقعیت دیگری از دانش به کار نبریم، به گونه‌ای که تا حد امکان، حدود حوزه‌های معرفتی که در مورد انسان مطالعه می‌کنند مشخص شده و از تداخل این مباحث در یکدیگر ممانعت به عمل آید. این عملکرد موجب می‌شود تا به تدریج موقعیت هر یک از مباحث علمی در نسبت با مباحث دیگر روشن شده و بدین ترتیب جایگاه هر یک از لایه‌های معرفتی نسبت به لایه‌های دیگر در هم نیامیزد. درهم‌آمیختگی دانش در سطوح بنیادین علوم انسانی می‌تواند بی‌نظمی‌هایی را در سطوح خود علوم انسانی و اجتماعی و ورود هر یک از شاخه‌ها به حوزه دیگری و در نهایت بی‌نظمی‌های اجتماعی را موجب شود. بر این اساس، نباید مباحث علم‌النفسی را به‌عنوان مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی مطرح کرد. در تحقیقات بسیاری نظریات این دانش به‌عنوان انسان‌شناسی علوم انسانی مطرح شده‌اند؛ ولی به‌هیچ‌روی وجود و عدم آنها با شکلی که امروزه تقریر می‌شود، نتوانسته راهی برای مطالعه علوم انسانی ما بگشاید. به همین ترتیب نباید مؤلفه‌های دانش انتروپولوژی^۱ را به‌عنوان مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی تلقی کرد؛ زیرا انتروپولوژی خود رشته‌ای از رشته‌های علوم انسانی است و نیاز به مبناسازی در مباحث پیش از خود دارد. برای اینکه بتوانیم حداقل‌های سنجش ملاک‌های مؤلفه‌های شناخت انسانی را در دست داشته باشیم، تلاش می‌کنیم تا به اصول هر یک از این مؤلفه‌ها به اختصار اشارتی داشته باشیم. گرچه این بحث خود از سنخ بحث فلسفه‌های هر یک از این دانش‌ها محسوب می‌شود و از این رو تدوین آن در قالب تفصیلی، مباحث گسترده‌تری را در تطبیقات این مباحث بر علوم طلب می‌کند.

مؤلفه‌های شناخت علم‌النفسی

مؤلفه‌های علم‌النفسی، مباحثی متافیزیکی هستند که تلاش دارند در مورد هویت وجودی انسانی نظامی از تعریف، ساحات، ادله اثبات و ویژگی‌های نفس انسان به مثابه تمام حقیقت

1. Anthropology

انسانی و همچنین نیروها و نحوه ترکیب و عملکرد آن نیروها، همچنین تعداد آنها و نسبت آن نیروها با نفس و طبیعت را در اختیار ما بگذارند. بر همین اساس می‌توان گفت مؤلفه‌های علم النفسی انسان آن دسته از مباحثی هستند که به "نوع" انسان مربوطند. نوع انسان، موجود زیست‌مندی است که حرکت ارادی همراه با تفکر دارد. گرچه ممکن است دستگاه‌های فلسفی مختلف، این تعریف مختصر از نوع انسان را نپذیرند، اما آنها نیز در بُن نظریات خود به شکلی صریح یا غیر صریح نظریه‌ای با همین مؤلفه‌ها را می‌پذیرند و به نحو سلبی یا اثباتی خود را ناچار از بحث این مؤلفه‌ها می‌دانند. به طور نمونه ممکن است یک جریان فکری، همانند جریان پوزیتیویستی در علوم انسانی کنش‌های ارادی انسان را به انفعال یا واکنش تفسیر کند، (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۵ الف) یا در مؤلفه‌های دیگر دخل و تصرف کند. اما همه در این جهت‌گیری مشترک‌اند که تلاش می‌کنند نوعی تصور بنیادین از انسان را در یک نوع یا انواع مختلف ترسیم کنند.^۱

مطالعاتی که موضوع آن نوع واحد انسان، یا انواع انسانی است و بر اساس نظریه منتخب در آنجا، مؤلفه‌های اساسی نوع یا انواع انسان را ترسیم می‌کنند، جزء بحث‌های علم النفسی هستند. پذیرش اینکه ما نوع واحد داریم یا با انواع مختلفی از انسان‌ها مواجه هستیم، ما را از مباحث علم النفسی مستغنی نمی‌کند. وجود چنین بحث‌های علم النفسی بدین معناست که همه انسان‌ها اعم از انسان‌های عصر حال، قرون گذشته و آینده، همگی از یک‌سری ویژگی‌های وجودی مشترک برخوردارند که علم النفس از آنها سخن می‌گوید؛ اما این بدین معنا نیست که انسان‌ها همه از هویت واحدی برخوردارند؛ بلکه هویت آنها می‌تواند به شدت از یکدیگر متمایز باشد؛ امور هویت‌بخشی که با ورود به دنیای کنش‌های فردی و اجتماعی و فرهنگ‌ها و محیط زیست دگرگون می‌شود. علم النفس به این مؤلفه‌های مشترک می‌پردازد.

مؤلفه‌های شناخت انتروپولوژیکال

در طول مؤلفه‌های علم النفسی، و ذیل رشته انتروپولوژی (= انسان‌شناسی) به مثابه یکی از رشته‌های فراگیر علوم اجتماعی، به آن دسته از ویژگی‌های فردی و اجتماعی انسان که بر حسب

۱. در دو کتاب انسان‌کنش‌شناسی پوزیتیویستی و انسان‌کنش‌شناسی هرمنوتیکی، تفسیری و انتقادی به تفصیل نشان داده‌ایم که هیچ‌یک از پارادایم‌های کلاسیک در علوم انسانی، از این دیدگاه‌های علم النفسی مستغنی نبوده‌اند (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۵ الف و ۱۳۹۵ ب).

موقعیت‌های مختلف زمانی، مکانی دگرگون می‌شوند و با نظریات مختلف علمی قابل تبیین هستند، مؤلفه‌های انتروپولوژیکال انسان گفته می‌شود. این مؤلفه‌ها برحسب موقعیت‌های زمانی، انسان و جوامع انسانی را در یک دوره زمانی خاص، یا در طول تاریخ مطالعه می‌کنند، از انسان‌های اولیه گرفته تا انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف و حتی انسان‌های به اصطلاح مدرن یا غیرمدرن در دوره معاصر. انسان‌ها برحسب موقعیت‌های مکانی در جغرافیاهای فرهنگی مختلف، مناطق گوناگون آب و هوایی و جغرافیایی، مقولات عام این مطالعات انتروپولوژیکال باشند. در موقعیتی دیگر همه این مواردی را که ذیل دو مفهوم عام زمان و مکان بدانها اشاره شد، می‌توان نسبت به بدن، ذهن، نفس، روح، اخلاق، صنایع، افکار، مقولات اساسی فکری، کنش‌ها، ارزش‌ها، ادیان و تمامی هویت‌های که رنگ و بوی انسانی دارند مطالعه کرد. به‌طور نمونه می‌توان صنایع ساخته شده توسط انسان‌هایی که در موقعیت زمانی خاص و در محیط جغرافیایی خاصی واقعند را مطالعه کرد یا مطالعاتی را در مورد نحوه تصور آنها از مقولات اساسی تفکر مثل زمان و مکان (و حتی انتزاعی‌تر مثل اجتماع نقیضین) ترتیب داد. بدین ترتیب به‌طور نمونه در کنار شناخت فلسفی از هویت زمان، می‌توان تلقی مردم یک دوره یا مردم یک فرهنگ از آن هویت را بررسی کرد. عدم تداخل پیش‌گفته که موجب نظم بخشی به نظام دانش می‌شود در این جا بدین شکل خود را نشان می‌دهد که دانشمندان نمی‌توانند عدم وجود تصور درستی از زمان در مطالعات انتروپولوژیک را دلیلی بر نظریه غیرواقعی بودن زمان بیاورند؛ زیرا همانگونه که نمی‌توان رد و اثبات یک معادله ریاضیاتی پیشرفته، یا نظریه ناخودآگاه در روانشناسی را از طریق مطالعات انتروپولوژی رد یا اثبات کرد، به همین ترتیب نمی‌توان وجود و عدم زمان یا اجتماع نقیضین و اموری از این دست را بر عهده انتروپولوژی نهاد. انتروپولوژی تنها می‌تواند منعکس کننده باورهای مردم نسبت به این امور باشد، به نحوی که این باورها نمی‌توانند نقشی در رد یا اثبات یک هویت علمی ایفا کنند.

با این وصف، برخی مؤلفه‌های اساسی که از ترکیب آنها با حیثیات مختلف وجود انسانی، مطالعات انتروپولوژی شکل می‌گیرد از این قرارند: (۱) مؤلفه زمان خاص؛ (۲) مؤلفه مکان خاص. این دو مؤلفه در نسبت با ویژگی‌های انسانی که از (۳) مرتبه بدن فیزیکی او آغاز شده تا (۴) موقعیت‌های کنشی، (۵) فکری، (۶) فرهنگی، (۷) اجتماعی (۸) ارزشی، (۹) مفهومی و... مطالعات انتروپولوژیکال را دربرمی‌گیرد.

به‌طور مثال از ترکیب مؤلفه (۱) با (۲) به علاوه (۳) بدن فیزیکی می‌توان مطالعه‌ای در مورد

وضعیت فرم بدن، کارکردهای بدن و ترکیبات و اجزای آن را ترسیم کرد که بتوان نام آن را ذیل مقوله عامی با عنوان «انسان‌شناسی فیزیکی» قرار داد؛ برای نمونه در مورد تکاملات جمجمه، دندان‌ها استخوان یا غیره (Spencer Larsen, 2010, 465-501-516). البته ممکن است خود این موضوع به روش‌های مختلفی اعم از روش‌های پوزیتیویستی یا دیگر روش‌ها مطالعه شود که دخلی در اساس شکل‌گیری انتروپولوژی فیزیکی ندارد (see: Shephard, 1991, p.1).

حتی نظریات مختلفی که بدان واسطه فیزیک بدن انسان و تغییرات آن توضیح داده می‌شود می‌تواند مختلف باشد. ممکن است آنچه‌ان که جریان عمده در انتروپولوژی فیزیکی است، این تغییرات را به واسطه نظریه تکامل یا فرگشت داروین توضیح داد (see: Relethford, 1997 & Shephard, 1991, Back cover)؛ بدین معنا که مطالعات انتروپولوژی نیز بر نظریه‌های بنیادینی مبتنی هستند.

گرچه این نوع مطالعات در مورد انسان‌اند، اما چونان مابعدالطبیعه به چستی نوع یا انواع انسان نمی‌پردازند؛ بلکه ذیل نظریه‌ای متافیزیکی در این مورد به کار خود ادامه می‌دهند. درواقع، بعد از نظریه‌ای در باب نوع یا انواع انسان است که انتروپولوژی آغاز می‌شود. از این‌رو این مطالعات، خود، بخشی از علوم انسانی/اجتماعی به شمار می‌روند؛ انسان را در اجتماع یا در فرهنگ مطالعه می‌کنند و چون از این طریق عمل می‌کنند و عموماً از روش‌های مبتنی بر استقراء استفاده می‌کنند، روادید عبور به مابعدطبیعت انسان را ندارند.

مؤلفه‌های شناخت انسان کنش‌شناختی

مؤلفه‌های شناخت انسان کنش‌شناختی، از جمله مباحث مربوط به شناخت انسان هستند که نه از سنخ مباحث علم‌النفس محسوب می‌شوند و نه انتروپولوژیکال می‌باشند؛ اما از مباحث هر دوی این حوزه‌ها می‌توانند سود برند؛ یعنی هم رابطه خود را با مباحث علم‌النفس حفظ می‌کنند و از این‌رو می‌توان آنها را ادامه علم‌النفس دانست و هم از یافته‌های انتروپولوژی استفاده می‌کنند. این سنخ از مؤلفه‌های انسان‌شناسی، ساختار اولیه خود را از انتروپولوژی نمی‌گیرند؛ بلکه پیشرفت خود در شاخه‌های فرعی را مدیون انتروپولوژی هستند و به همین دلیل می‌توانند به‌مثابه برنامه‌ای پژوهشی برای انتروپولوژی ایفای نقش کنند و بخشی از وظیفه نظام‌بخشی به انتروپولوژی را بر عهده بگیرند. مؤلفه‌های انسان‌کنش‌شناختی از جهتی که در مورد نوع یا انواع

بشر هستند، به علم‌النفس وابسته‌اند و از آن جهت که با زمان، مکان و فرهنگ به‌عنوان عناصری تعیین‌بخش در هویت انسانی دخیل‌اند با انتروپولوژی مرتبط هستند.^۱

همان‌گونه‌که پیش از این بیان شد، از جمله افرادی که درباره لزوم وجود نظریاتی غیرهم‌سنخ با نظریات متافیزیکی تأکید دارد امیل دورکیم است. او به روشنی لزوم وجود دیدگاهی در مورد انسان به‌عنوان مبنا و پشتیبان نظریات علمی خود در مقاله‌ای با عنوان *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales* بیان کرده است (Durkheim, 1973, p.149). در این میان، نحوه مواجهه دورکیم با نظریات متافیزیکی برای شناسایی مؤلفه‌های انسان‌کنش‌شناختی مطرح در دوران او بسیار مفید است.^۲ دورکیم در این مقاله که در باب هویت انسان نگاشته است، تمام نظریات متافیزیکی مشهور در دوره خود از (افلاطون گرفته تا دکارت و کانت) را برای اینکه بتوانند مبنای دانش اجتماعی، جامعه‌شناسی و تربیتی باشند ناکارآمد می‌داند. به نظر او این نظریات نمی‌توانند هیچ چیزی در مورد ماهیت انسان به او بدهند و بازگو کردن یا نکردن این نظریات هیچ نسبتی با دانش علمی مدّ نظر او برقرار نمی‌کنند؛ از این‌رو وی پس از اینکه در برابر نظریات مونیستی مقاومت می‌کند و هویتی دوگانه را برای انسان می‌پذیرد؛ اما به نظریات متافیزیکی که هویت انسان را هویتی دوگانه می‌داند، تن در نمی‌دهد (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۵ الف: ۶۸-۷۲). او حتی نظریه داروین که به نظر می‌رسد نفوذ زیادی در علوم اجتماعی نوین داشته باشد را نمی‌پذیرد و آن را نادرست می‌داند (همان: ۹۸). با این حال نوع مواجهه دورکیم با نظریه داروین تفاوتی بنیادین با مواجهه او با نظریات متافیزیکی دارد. تقریر این تفاوت به تفاوت برخورد یک دیدگاه انسان‌کنش‌شناختی به‌عنوان نقطه ثابت ما از یک‌سو با ناکارآمدی دیدگاه‌های صرفاً علم‌النفسی برای مبناسازی برای علوم انسانی و از سوی دیگر به نادرستی دیگر دیدگاه‌های انسان‌کنش‌شناختی برای علوم انسانی باز می‌گردد. دیدگاه‌های متافیزیکی از آن جهت نادرست‌اند

۱. در کتاب انسان‌کنش‌شناسی صدرایی به تفصیل توضیح داده‌ایم که این سه مؤلفه چگونه می‌توانند در ادامه عناصر علم‌النفسی هویت انسان را تعیین کنند.

۲. گویی برخی از اهالی علم در دوره‌ای که او می‌زیسته است تلاش می‌کردند از نظریات متافیزیکی برای مبناسازی در علومی مانند روان‌شناسی و علوم اجتماعی استفاده کنند که این رویکرد به شدت با چالش‌های جدی مواجه بوده است. او در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی مواجهه مستقیمی با این نوع روان‌شناسان و اهالی اقتصاد دارد (ر.ک: دورکیم، ۱۳۶۸: ۸-۱۰-۴۸ تا ۵۱). مشکل عمده دامنگیر این جریان، ملتزم شدن به طفره در علوم است که موجب می‌شود امکان ورود نظریات سوبژکتیو در علم فراوان شده، علوم انسانی حالت ابجکتیو خود را از دست بدهد.

که بدون ارائه تبیینی از نحوه ورود آنها به مباحث علوم انسانی برای علوم کارآمد نیستند؛ اما دیدگاه داروین گرچه می‌تواند برای علوم کارآیی داشته باشد و این نقیصه دیدگاه‌های متافیزیکی را ندارد، اما تصویر نادرستی از هویت انسان را برای ما به نمایش می‌گذارد.

با این حال مباحث انسان‌کنش‌شناختی مباحثی هستند که راهکارها و امکانات روش‌شناختی برای علوم انسانی را در اختیار ما می‌نهند و به ما توانایی تبیین کنش‌های فردی و اجتماعی را می‌دهند. گرچه در این مباحث می‌توان مباحث جداگانه‌ای مانند فلسفه کنش، فلسفه اختیار و فلسفه اجتماع را نیز شناسایی کرد، اما همه این مباحث در ترکیبی با یکدیگر مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی را شکل می‌دهند. از جمله این مباحث، نظریه‌های اعتباریات علامه طباطبایی است که به نظر می‌رسد نظریه‌ای است که می‌تواند در بستر پذیرش اصل اختیار و اراده آزاد نحوه شکل‌گیری کنش انسانی و نحوه شکل‌گیری اجتماع را توضیح دهد. این توضیح علمی از کنش انسانی و اجتماعات انسانی موضوعی را در برابر ما می‌گستراند که امکان توصیف و قضاوت در مورد وضعیت‌های موجود فردی و اجتماعی را برای دانشمندان علوم انسانی/اجتماعی فراهم می‌کند.

ب: تفکیک علوم طبیعی و انسانی و نسبت آن با حکمت عملی

شاید سؤالات فراوانی که اندیشه اهالی علوم انسانی درباره وحدت یا تمایز روش‌شناختی علوم در اروپا را در قرون گذشته به خود مشغول داشته بود به‌هیچ‌روی به سراغ اندیشمندان اسلامی نیامده باشد؛ زیرا این مسئله با حضور متافیزیک قدرتمندی که حل این مسائل بر عهده آن بود چندان دشوار نمی‌نمود. در این فضا حوزه‌های دانش طبیعی و حکمت عملی به‌عنوان دانش یا دانش‌های انسانی همواره از هم تفکیک شده بود. نگاهی به سیر تاریخی تکوین علوم انسانی/اجتماعی در مغرب زمین نشانگر آن است که مسئله وحدت یا تمایز روش‌شناختی علوم طبیعی و انسانی همواره سؤال مهم نظریه‌پردازان و فیلسوفان علم بوده است. وجود مباحث گسترده پیرامون مناسبات بین «تبیین» و «تفهّم» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث مربوط به روش‌شناسی علوم شاهدهی بر اهمیت این بحث در دوره‌ای از تاریخ غرب و اروپاست. به لحاظ تاریخی یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این رابطه دیدگاه وحدت‌گرایانه روش‌شناختی بین علوم طبیعی و علوم انسانی است که بنا بر آن، دانشمندان علوم انسانی/اجتماعی باید همان روش‌هایی را اتخاذ کنند که در علوم طبیعی اعتبار علمی خود را تثبیت کرده‌اند. این دیدگاه بر آن

است که توسعه این دو نوع علم به طور یکسان نبوده است. علوم اجتماعی در مراحل آغازین در مسیری که هم‌اکنون علوم طبیعی به صورت موفقیت‌آمیزی در حال سیر است، قرار نداشته است. در واقع، بر اساس این منظر، علوم اجتماعی، تقلیدی نازل از علوم طبیعی هستند. البته به‌رغم اینکه بسیاری این پاسخ را پذیرفتند و هم‌اکنون نیز به‌عنوان یک دیدگاه رایج در باب چیستی علوم انسانی مطرح است، اما به نظر می‌رسد این پاسخ به این سادگی مشکل‌چیستی این علوم را حل نکرده است. آنتونی گیدنز - از صاحب‌نظران معاصر مطرح در علوم اجتماعی که از دیدگاه پیش‌گفته به‌عنوان اجماع ارتدوکس تعبیر می‌کند و از جمله معتقدان به تمایز بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی است - در این باره چنین می‌نویسد:

علوم اجتماعی و علوم طبیعی از این نظر که باید در تدوین نظریه‌ها و تحقیق تجربی منضبط از شفافیت منطقی برخوردار باشند، با هم مشترکند، ولی علم اجتماعی یک کشتی بخار فرسوده سیاری نیست که پت‌پت کنان و کورکورانه به دنبال رزم‌ناو مجلل علوم طبیعی روان باشد، بلکه این دو تا حد زیادی اساساً در اقیانوس‌های متفاوتی سیر می‌کنند، هر چند ممکن است از فرایندهای ناوبری مشترکی برخوردار باشند. بنابراین، تفاوت‌های ژرفی بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی وجود دارد. (گیدنز، ۱۹۸۷: ۱۸)

از این‌رو بر آگاهان به تاریخ و فلسفه علوم امری پوشیده نیست که ما در این بازار با امر مطلق به‌مثابه روش علمی سروکار نداشته و در عمل با روش‌شناسی‌ها و روش‌های علمی متفاوت مواجهیم که هر کدام نیز برآمده از مبانی پارادایمی حاکم بر جریان‌های علمی هستند. در این راستا بخش مهمی از دانشمندان برآنند که ویژگی‌های بی‌همتای انسان مثل صاحب‌اراده و آگاهی بودن او مستلزم آن است که افزون بر علوم طبیعی، برای مطالعه زندگی اجتماعی مردم به علم متفاوتی نیازمندیم (Cf. Neuman, 1997: 61). افزون بر این، سازوکار تمامی جوامع مبتنی بر مسئول بودن انسان‌ها در قبال افعالی است که انجام می‌دهند که بخشی از آن در امور حقوقی ظهور پیدا می‌کند. از این‌رو اصل مسئولیت‌پذیری که استلزامات کنش‌های افراد انسانی را برعهده آنها می‌داند و همه جوامع بر اساس آن کار می‌کنند نیز بر ضرورت متفاوت بودن سنخ علوم انسانی/اجتماعی دلالت دارد. البته همان‌گونه که گذشت از دیدگاه برخی، علوم انسانی/اجتماعی به‌مثابه علمی که به مطالعه انسان، کنش‌ها و پدیده‌های انسانی می‌پردازند باید براساس همان روش و اصول علوم طبیعی سامان پذیرد و در مقابل، رویکردهای دیگر بر آن هستند که به جهت ویژگی‌های خاص انسان و امور انسانی نمی‌توان (دست‌کم همه) آنها را بسان

امور طبیعی مطالعه کرد. جریانی که قائل به تمایز روشی بود با پیدایش اندیشمندان هرمنوتیستی مانند ویلهلم دیلتای به نقطه قوت خود رسید و با تفسیرگرایی ماکس وبر ادامه پیدا کرد تا به جریانات پراگماتیستی رسید که این کشمکش را با توصیه‌های موضوع‌محور در مورد استفاده از روش‌های کمی و کیفی منحل کردند. در نگاه اول که علوم انسانی را صرفاً تابع علوم طبیعی می‌داند، انسان هیچ وجه علی یا ایجادگری افزون بر واکنش نسبت به نیروهایی که طبیعت بر او وارد می‌کند، ندارد. قانون جبر طبیعت بر سپهر کنشگری انسانی نیز حاکم است و از همین رو روش رایج در علوم طبیعی در این فضای فکری بهترین انتخاب برای مطالعه انسان تلقی می‌شود. اما در نگاه دوم که به روش‌شناسی متمایزی برای علوم انسانی قائل است، اراده آزاد (به صورت مطلق یا مقید) برای انسان تصویر می‌شود که این امر اجازه مطالعه به سبک امور طبیعی را به پژوهشگر این علوم نمی‌دهد.

اینک این سابقه تاریخی به‌خوبی نشان می‌دهد که مسئله مهم آن است که اولاً دیدگاه‌های انسان‌شناختی با استفاده از چه نوع فرایندی به فرایند تکوین علوم ورود پیدا و علوم انسانی‌های موجود را ایجاد کرده‌اند؛ ثانیاً چگونه مفاهیم، روش‌ها، نظامات و اصول هدایت‌کننده، این علوم را تحت سلطه خود دارند.

سابقه تاریخی طبقه‌بندی علوم نشان می‌دهد که حکمت عملی (در مقابل حکمت نظری)، سنخ از دانش مابعدطبیعی است که می‌تواند بنیان‌های دانش انسانی را متمایز از حکمت طبیعی، تقریر و تنسیق نماید. ابن‌سینا در تنها کتاب خود به زبان فارسی یعنی دانشنامه علائی، حکمت (یا به تعبیر او علم) عملی را این‌گونه تعریف کرده است:

پس علم‌های حکمت دو گونه بوند: گونه‌ای آن بود که از حال کنش ما آگاهی دهد و این را علم عملی خوانند.... (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱)

موضوع حکمت عملی، آن دسته از موجوداتی هستند که وجودشان وابسته به ما انسان‌ها و ایجادشده توسط اراده انسانی است؛ درحالی‌که حکمت طبیعی به شناخت آن دسته از موضوعات عالم طبیعت اختصاص دارد که مستقل از ما انسان‌ها و اراده ما هستند.^۱ بنابراین، می‌توان نتیجه

۱. اما حکمت نظری که موضوع آن همه موجوداتی است که مستقل از اراده ما هستند، از حکمت طبیعی (که اختصاص به موجودات عالم طبیعت دارد) عام‌تر است. اما با این حال اصولی که در حکمت نظری حاکم است در هر دوی این سنخ دانش‌ها جاری است. از این رو به‌رغم تمایز دو حوزه حکمت طبیعی و عملی، این دو حوزه دانشی از اصول و روش‌های مطالعاتی مشترکی برخوردارند که همان حوزه عام حکمت نظری است.

گرفت که وجه تمایز علوم انسانی نسبت به علوم طبیعی، آن است که به‌رغم علوم طبیعی، علوم انسانی در طبقه‌بندی علوم از سنخ حکمت عملی هستند. با این وصف، این سنخ از مطالعه انسان‌شناختی مورد نظر این نوشتار از مطالعات معهود علم‌النفسی و فلسفه ذهنی متمایز می‌شود. این نوع نگاه به انسان، نوعی از مابعد طبیعت در مرحله حضور در علوم انسانی و در مرحله تبیین موضوع علوم انسانی است که همان «انسان‌کنشگر» می‌باشد؛ مرحله‌ای از تعریف انسان که خود را در گیرودار مسائل نظری در مورد انسان در آراء فلاسفه محبوس نمی‌کند.^۱

اینک پرسش این است که این چه نوعی از شناخت انسان است که می‌تواند این غرض را برای علوم انسانی فراهم کند و نقش آن را در تکوین این سنخ از علوم نشان دهد؛ به‌گونه‌ای که نه از مبانی مابعدطبیعی که با استدلال و برهان به آن رسیده‌ایم بگسلد و نه ما را در دام تکرارهای تاریخی در مورد بررسی صرف هویت انسان گرفتار کند؟

ج: کنش انسانی و مبداهای آن؛ عامل تمایز بخش علوم انسانی و طبیعی

در سلسله کتاب‌های انسان‌کنش‌شناسی بیان کردیم که شناسایی دانش‌ها و علوم انسانی، پیش از هر چیز، مستلزم شناسایی انسان‌کنشگر است. این مهم را هم در آثار فلاسفه اسلامی و هم در آثار بسیاری از فیلسوفان کلاسیک و معاصر علوم انسانی نیز می‌توان یافت که انسان از آن حیث که کنشگر (یا به تعبیر دقیق‌تر از آن حیث که پدیده‌ساز) است، موضوع علوم انسانی قرار می‌گیرد. در واقع، آنچه امروزه به‌عنوان علوم انسانی/اجتماعی موسوم است به‌طورکلی علمی هستند که در مقام شناسایی، تحلیل و درک «کنش‌های انسان»، و در صورت امکان در پی یافتن تعبیری علی از ماهیت، آثار و نیات پشت صحنه این کنش‌ها می‌باشند. مراد از کنش نیز تمامی پدیده‌های انسانی است که فرد کنشگر در هنگام کنش، همراه با اراده، معنایی را به آن نسبت می‌دهد به‌گونه‌ای که نیت‌مندانه و از روی قصد واقع می‌شود. (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵ الف) ارادی بودن و همچنین معنادار بودن کنش لزوماً به معنای اطلاع کنشگر از تمامی لایه‌های معنایی ایجاد شده در هنگام کنش نیست، اما حیثیاتی از این معنا دائماً در هنگام کنش توسط کنشگر، آگاهانه درک می‌شود و انسان با اراده آزاد خود آنها را ایجاد می‌کند. همین‌طور اگر

۱. به تعبیر مارکس، دیگر زمان نظریه‌پردازی تمام شده است و اکنون زمان عمل است، یا به تعبیر دورکیم نظریات فلاسفه مانند افلاطون و کانت به درد ما نمی‌خورد چون چیزی از هویت انسان که امروز به کار ما می‌آید را برای ما آشکار نمی‌کند. (cf: Durkheim. 1973: 157 – 185)

کنشگر، رفتار دیگران را نیز در معانی ذهنی خود مدنظر قرار دهد و معنای قصد شده توسط کنشگر یا کنشگران، در ارتباط با رفتار دیگران شکل گرفته باشد و این رابطه، مسیر تداوم کنش را تعیین کرده، جهت‌دهنده رفتار انسان باشد، در این صورت، بخشی از موضوع مورد اهتمام علوم انسانی/اجتماعی شکل می‌گیرد. بخش دیگر این موضوع، کنش‌هایی هستند که آنها را می‌توان بدون در نظر گرفتن ارتباط انسان با دیگران تبیین کرد. به‌ویژه آنجا که صحبت از سرچشمه‌ها و مبادی کنش می‌شود، این مبادی تنها در درون افراد انسانی شکل می‌گیرد. این سرچشمه‌های فعل‌گاه موجب شکل‌گیری افعال فردی و گاه شکل‌دهنده افعال اجتماعی هستند؛ به‌نحوی که اگر بخواهیم کنش‌های انسانی که موضوعات علوم انسانی/اجتماعی هستند را موجودات واقعی بدانیم، هم شاهد هویات فردی در جهان هستیم و هم شاهد هویات اجتماعی. هم قدم زدن و غذا خوردن و بوییدن گل، هویات کنشی واقعی هستند و هم خانواده و نهاد و سازمان‌ها و رفتارهای اجتماعی. این انسان است که حامل تمامی این هویات واقعی یعنی هر دو دسته کنش‌های فردی و اجتماعی است. انسان هم حامل معانی فردی است و هم حامل معانی اجتماعی و از این رو، هم «تولیدکننده» کنش‌های فردی است و هم «زمینه‌ساز» شکل‌گیری کنش‌های اجتماعی. انسان از این جهت حامل کنش اجتماعی و زمینه‌ساز آن است که یک کنش اجتماعی صرفاً با در نظر گرفتن رفتار فرد مقابل شکل می‌گیرد. در نتیجه معانی اجتماعی درون انسان نمی‌توانند به تنهایی یک کنش اجتماعی را شکل دهند و زمینه‌ساز کنش اجتماعی باشند. با این وصف، موضوع دانش «انسان‌کنش‌شناسی»، کنش انسانی و آن دسته از ویژگی‌های انسانی است که مبادی کنش‌های انسانی هستند و در این دانش مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرند؛ کنش‌هایی از قبیل کنش‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، تربیتی، مدیریتی و همچنین ویژگی‌ها و کنش‌هایی که مربوط به روان‌شناسی‌اند، یعنی ویژگی‌ها، توانمندی و حالاتی از انسان که بر کنش‌های ما اثرگذارند. و دارای این توانایی هستند که کنش‌های ما را جهت‌دهی کنند.

بنابراین، روشن شد انسان به‌مثابه کنشگر و از آن حیث که دارای اراده و اختیاری است که بدان واسطه می‌تواند کنشگر باشد، مبنای علوم انسانی و اجتماعی واقع می‌شود. نگاه به انسان به‌مثابه کنشگر و صاحب اراده، مستلزم تقسیم جهان به دو ساحت پدیده‌های ارادی و پدیده‌های غیرارادی است. در این تقسیم‌بندی کنش‌های انسان‌ها نیز می‌توانند به‌مثابه بخشی از موجودات، موضوع مباحث فلسفی قرار گیرند (همان).

با تمایز موضوعات این دو دسته از علوم شاهد فاصله گرفتن دو حوزه دانش طبیعی و دانش انسانی نیز هستیم. در ساحت پدیده‌های غیرارادی که همان طبیعت است، جبر و دترمینیسم حاکم است و از این رو رویکرد علوم طبیعی، کشف قانون‌ها و نظم‌های ناشی از این جبر می‌باشد که به حکمت نظری یا به تعبیر ارسطو به «اپیستمه» تعلق دارد. اما ساحت موجودات ارادی که همان قلمرو انسان اراده‌مند است، ساحت علوم انسانی/ اجتماعی است که به حکمت عملی و یا به تعبیر ارسطو به «فرونسیس» مرتبط می‌باشد و به آن بازگشت دارد. کنش انسانی که همراه با ورود مقوله‌ای با عنوان اراده انسانی تعیین پیدا می‌کند موجب می‌شود تا حوزه علوم طبیعی از حوزه علوم انسانی فاصله‌ای متفاوتی بگیرد؛ به نحوی که با وجود عنصر اراده آزاد در معادلات انسانی نتوان علوم انسانی را تابعی از علوم طبیعی دانست. و هرگونه فروکاستن علوم انسانی به علوم طبیعی گامی در راستای حذف اصلی‌ترین عنصر هویت بخش به انسان و کنش انسانی یعنی اراده آزاد اوست.

البته فارغ از نظریات مختلفی که در باره هویت هریک از حکمت عملی یا عقل عملی وجود دارد، در ساحت پدیده‌های ارادی می‌توانیم از مبادی تولیدکننده اراده یا جهت‌دهنده به اراده یا پدیده‌هایی که توسط اراده‌های فردی و جمعی تولید می‌شوند سخن به میان آوریم. این موضوعات خاص که حول محور اراده معنا پیدا می‌کنند موضوعاتی هستند که علوم انسانی متکفل آنهاست و از قضا در بین اندیشمندان کلاسیک و معاصر مسلمان نیز به‌طور مبسوط مدنظر بوده و مورد بحث قرار گرفته است که در این کتاب از آن با عنوان دانش‌های انسانی، در مقابل اصطلاح علوم انسانی معاصر، یاد می‌کنیم.

۲. اعتباریات؛ نظریه‌ای در باب دانش نهفته در حکمت عملی

اگر بتوانیم نشان دهیم سیستمی که علامه طباطبایی برای نظریه اعتباریات خود در رساله اعتباریات و همچنین مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه رئالیسم ارائه کرده است، نوعی نظم‌بخشی به معرفت‌های پراکنده موجود در فضای اندیشمندان مختلف بوده است، این نظریه را می‌توان حداقل نماینده بخشی از دانش نهفته در حکمت عملی دانست. تقریرات مختلفی که از این نظریه وجود دارد آن‌قدر با ابهامات و پیچیدگی‌های مختلف روبه‌رو شده‌اند که می‌توان به جرأت گفت بسیاری از آنها چون خواسته‌اند جایگاه فلسفی این نظریه را در روال عادی مباحث رایج در فلسفه اسلامی یعنی مباحث فلسفه اولی مشخص کنند، به چنین معضلاتی برخورد کرده‌اند.

این در حالی است که این نظریه نه متعلق به حیطه‌های دانش نظری بلکه در مورد نوعی از شناخت در حوزه عقل عملی است؛ شناختی نظری از حوزه عمل انسانی که زمینه را برای ورود به حکمت عملی فراهم می‌کند.

با این حال، نمی‌توان اعتباریات را تنها تقریر ممکن از دانش نهفته در حکمت عملی دانست؛ بلکه این نظریه تنها یک نظریه در مورد ماهیت کنش انسانی در سطح فردی و اجتماعی است که معرفی‌کننده بخش مغفول مانده حکمت عملی است. به همین جهت می‌توان نظریات بدیلی را برای اعتباریات یا به تعبیر بهتر برای معرفی دانش نهفته در حکمت عملی معرفی کرد. نظریاتی که درصدد توضیح هویت کنش انسانی در سطح رفتار فردی و اجتماعی باشند.

اهمیت نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، ارتباط آن با حکمت عملی و سرانجام مبناسازی آن برای علوم انسانی از همین منطقه آغاز می‌شود. حکمت عملی با شناختی که از کنش انسانی در سطح فرد، خانواده و کشور یعنی سطوح خرد و کلان به دست می‌دهد، توصیه‌هایی را برای افراد اجتماع تدارک می‌بیند. اما علوم انسانی این سطح اول از حکمت عملی (که مرحله شناختی باشد) را به شکلی گسترده‌تر مورد توجه قرار داده و سرمایه خود را بر این بخش متمرکز کرده است؛ به شکلی که دانش‌هایی برای شناخت جامعه، واقعیت‌های اجتماعی، سازمان‌ها، نهادها، تربیت، آموزش، برنامه‌ریزی، مشاوره، اقتصاد و... پدید آمدند که با پشتوانه‌ای از روش‌ها و نظریات، راهکارهایی را برای بهبود وضعیت فرد و جامعه ارائه می‌کنند. این در حالی است که در ظاهر آنچه حکمت عملی می‌نامیم مباحث هنجاری، نمود بیشتری دارند. از منظر این نوشتار این خوانش ظاهری و رایج، درست نیست. این ما هستیم که در بخش‌هایی از آموزش این بخش از دانش فلسفه این‌گونه تلقی کرده‌ایم که این دانشی هنجاری است. اما این تنها یک تقریر بدون پشتوانه اما مشهور و رایج از میان تقریرهای موجود است.

در کتاب انسان‌کنش‌شناسی پیشاصدرایی نشان دادیم که حتی کتاب‌هایی که به‌عنوان کتاب اخلاق معروف‌اند تنها کتاب اخلاق نبوده و در واقع کتاب تهذیب اخلاق‌اند. و تفاوت بزرگی میان این دو موضوع یعنی «اخلاق» و «تهذیب اخلاق» است. در تقریر کتاب تهذیب الاخلاق ابن‌مسکویه نشان داده شد که بسیاری از نظریاتی که در این کتاب تلقی اخلاقی از آنها می‌شد نه یک نظریه اخلاقی بلکه نظریه‌ای اجتماعی هستند. نظریاتی که درصدد توصیف هویت اجتماعی هستند. در بخش‌هایی فراوان از این کتاب حتی شاهد کوچکترین توصیه‌های هنجاری در مورد رفتارهای فردی و اجتماعی نیستیم. اما عجباً که این کتاب و امثال آن با برجسب

هنجاری بودن در واقع به کناری نهاده شده و در بهترین وضعیت در فلسفه اخلاق از آن استفاده کرده‌ایم. از این چرخش تبیینی عظیم و دلایل آن که بگذریم، می‌توان نظریه علامه را به شکلی صریح‌تر دانستی در حوزه حکمت عملی دانست؛ دانشی که به شکلی مدون ساختارهای شناختی موجود در حکمت عملی را برای ما نظم می‌بخشد. و از این جهت می‌توان این امید را داشت که با ورود این نظریه و امثال آن خون تازه‌ای در رگ‌های حکمت عملی جاری شود و این شجره پاک از دانش، مجدداً به رشد و اثربخشی خود در فضای جامعه اسلامی ادامه دهد.

اعتباریات به‌مثابه نظریه‌ای در تبیین کارکرد خُلق

در ادبیات فلسفه اسلامی مفهومی وجود دارد با عنوان «خُلق» که (طبق تبیین‌های بیان شده در سلسله‌کتاب‌های انسان‌کنش‌شناسی) کلید ارتباط میان دو اصطلاح علوم انسانی و علوم اخلاقی است. علوم انسانی در دوره‌ای از حیات خود با عنوان «علوم اخلاقی» شناخته می‌شدند. به تفصیل در انسان‌کنش‌شناسی سینوی و ابن مسکویه توضیح داده‌ایم که چرا میان علوم اخلاقی و انسانی معادله برقرار است.

از دیدگاه این نوشتار آنچه قدمای علوم انسانی اعم از مسلمان و غربی بدان «خُلق» می‌گفتند و علوم انسانی را بر آن بنا می‌کردند، بخشی از آن در نظریه علامه طباطبایی به دو شکل در قالب نظریه اعتباریات تبلور پیدا کرده است. از یک‌سو اعتباریات، تبیینی است برای آنچه که خُلقیات افراد، ملت‌ها و فرهنگ‌هاست و از سوی دیگر حیثیاتی تازه از خُلق در نظریه اعتباریات رونمایی شده است؛ حیثیاتی که از نحوه‌های ارتباط این واژه با اراده انسانی و اجتماع پرده می‌گشاید.

«خُلُق»؛ کلید فهمِ واقعیات فردی و اجتماعی

در راستای روشن‌تر شدن جایگاه نظریه اعتباریات، ارتباط میان خُلُق و اعتبار را می‌توان از جمله مفاهیم کلیدی انسان‌شناختی برای فهم هویت کنش‌های انسانی دانست؛ کنش‌هایی که گاه منشأ آنها خلقیات افراد است و گاه اعتباریاتی که فرد کنشگر بدون سابقه آگاهی از آنها ذیل سلطه آن خُلُق یا اعتبار کارکردهایی دارد. از این‌رو مطالعه این خُلقیات یا اعتبارات می‌تواند جنبه‌های ثابتی از کنش انسانی را برای ما ظاهر کند که بتوانند ثباتی به دانش اجتماعی بدهند؛ دانشی که با هویات فوق پیچیده‌ای سروکار دارد که فراچنگ آوردن اموری ثابت در آن چون تخته پاره‌ای در دریای پرتلاطم است.

شناسایی این مفاهیم و ترجمه آنها به یکدیگر در زبان اندیشمندان علوم انسانی و متفکران اسلامی می‌تواند زمینه‌های شناخت بهتر را برای هر دو حوزه دانش در سرزمین‌های اسلامی و غیر آن را فراهم کند. برقراری نسبت میان واژه خُلُق و علوم اجتماعی نیز نمونه‌ای از همین روال است. اندیشمندان حوزه اخلاق اسلامی که از برجسته‌ترین آنها می‌توان ابن‌سینا، ابن‌مسکویه و ملاصدرا را نام برد، در کنار روال جاری تحقیقات اخلاقی، افزوده‌هایی را بر این علم دارند که در برخی موقعیت‌ها وضعیت دانش اخلاق را دگرگون کرده است. از این جمله است کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاخلاق ابن‌مسکویه. در مقایسه‌ای که میان آراء ابن‌مسکویه و دورکیم در کتاب انسان‌کنش‌شناسی پیشاصدرایی به انجام رسانیدیم توضیح دادیم که در تفکرات دورکیم عنصری انسان‌شناختی وجود دارد که این عنصر جایگاهی ویژه در علوم اجتماعی دارد و زمینه‌های فهم واقعیات‌های اجتماعی توسط این مفهوم فراهم می‌شود. در کتاب انسان‌کنش‌شناسی پوزیتیویستی،

۱. چنان‌که در تبیین دیدگاه‌های انسان‌شناختی دورکیم در کتاب انسان‌کنش‌شناسی پوزیتیویستی (حسنی و موسوی، ۱۳۹۵: ۶۴) بیان کردیم، عنوان «کلید فهم» را مدیون کنت تامپسون در کتاب امیل دورکیم او هستیم. از آنجا که این عنوان در ابن‌مسکویه نیز بسیار کارآیی دارد، مجدداً از آن اصطلاح در اینجا نیز استفاده می‌کنیم. تامپسون در تقریر اینکه چرا دورکیم دین توتمی استرالیا را برای تحقیق برگزید، می‌گوید: ادیان قدیمی «از نظر دورکیم، بنیانی‌ترین صور دین و سازمان اجتماعی را نشان می‌دهند. اگر برای روابط میان مقدس‌ترین عناصر زندگی اجتماعی و دنیوی‌ترین جوانب بتوان تبیینی یافت، و اگر اصول تناظر ساختاری‌ای را که این دو مجموعه از پدیده‌ها را مرتبط می‌سازد بتوان تمیز داد، آن‌گاه جامعه‌شناسان کلید فهم اصول به وجود آورنده پدیده‌ها در جوامع پیچیده خودمان را در دست خواهند داشت» (تامپسون، ۱۳۸۸: ۱۸۶). درواقع، اینکه تامپسون به دو مجموعه از پدیده‌های مقدس زندگی اجتماعی و پدیده‌های دنیوی اشاره می‌کند و قائل است به‌واسطه اصول تناظر ساختاری این دو نوع پدیده می‌توان به فهم اصول به وجود آورنده پدیده‌ها دست یافت، در مرحله بنیادین خود به شناخت انسان بازمی‌گردد.

به تفصیل در مورد عناصر انسان‌شناختی دورکیم که زمینه‌های تقریر نظریه‌های اجتماعی او را آماده می‌کند، بحث کرده‌ایم و کارکردهای اجتماعی فراوانی را برای تقریر انسان از دیدگاه وی تبیین نمودیم (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۵). این عنصر اساسی که توانایی تبیین واقعیت‌های اجتماعی را دارد، نه روح مجرد است و نه نفس؛ بلکه مؤلفه دیگری است که نفس انسانی حامل آن است؛ آن مؤلفه چیزی نیست جز هویتی با عنوان «خُلُق».

خُلُق به‌عنوان یکی از حالات پایدار ذهن یا یکی از حالات نفسانی انسان، زمینه‌های ورود به بحث از واقعیت‌های فردی و اجتماعی را فراهم می‌کند. مباحثی از قبیل اینکه: شناسایی خُلُق و اخلاق چه رابطه‌ای با شناخت انسان دارد؟ مباحثی که با عنوان مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی مطرح می‌شوند به چه مسائلی باید بپردازند؟ نحوه ورود و خروج از این مباحث چیست؟ ارتباط آنها با واقعیت‌هایی که در رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها چیست؟ مباحثی هستند که ریشه‌های ذهنی یا به تعبیری قدیمی‌تر ریشه‌های خُلُقی دارند و بدون شناسایی آنها نمی‌توان از شناخت یا معرفت اجتماعی سخنی به میان آورد.

مناسبات اعتبار و خُلُق با ریشه‌های کنش انسانی

در یک نسبت‌سنجی اجمالی میان اعتبار و خُلُق می‌توان اعتبار را نظریه‌ای اعم از خُلُق برای تبیین کنش انسانی دانست؛ زیرا اعتبار نسبت به کنش‌های آگاهانه و غیرآگاهانه لایشرط است، اما خُلُق، حالتی از نفس انسانی است که او را بدون فکر و رویه به سوی انجام کنش سوق می‌دهد. در ابن‌مسکویه واژه خُلُق (و جمع آن اخلاق)، لزوماً جنبه ارزشی مثبت با خود به همراه ندارد و در معنای عام آن استفاده شده است که حاکی از خلق و خواهی‌مختلف اعم از خوب و بد است.^۱ او به نحوی کلی خُلُق را به‌مثابه حالتی از نفس تعریف می‌کند که انسان را بدون فکر و بدون رویه به سوی انجام افعال برمی‌انگیزد (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۱). طبیعی است چنین حالت نفسانی که موجب می‌شود انسان افعالی را بدون اندیشه و فکر کردن انجام دهد، هم می‌تواند برآمده از خُلُقی خیر باشد و هم شر؛ هم فردی که خُلُق بدی دارد، داخل این تعریف از خُلُق می‌شود و هم فردی که از خُلُقی خوب برخوردار است.

۱. تسمیه کتاب ابن‌مسکویه با عنوان تهذیب اخلاق نیز نشان از آن دارد که در ادبیات وی اخلاق در معنایی عام استفاده می‌شده است؛ زیرا اگر منظور از اخلاق صرفاً اموری با بار ارزشی مثبت بود، صحبت کردن از تهذیب آن با معنا نبود.