



# هستی ارادی

## (کتاب دوم: دانش هستی‌های ارادی)

هادی موسوی و سیدحمیدرضا حسنی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
تایستان ۱۴۰۰

موسوی، هادی، ۱۳۶۰.  
هستی ارادی (کتاب دوم: دانش هستی‌های ارادی) / هادی موسوی و سیدحمیدرضا حسنی؛ ویراستار سیدعدنان  
اسلامی اردکانی - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۰.  
ده، ۳۱۰ ص. ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س.م. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۵۶۶: فلسفه علوم انسانی؛ ۲۸)  
ISBN: 978-600-298-341-1  
بها: ۵۴۰۰۰ ریال  
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.  
کتابنامه. ص. [۳۰۱] - ۳۰۶.  
نمایه.  
۱. علوم انسانی -- فلسفه. ۲. Humanities -- Philosophy. ۳. فلسفه اسلامی. ۴. Islamic philosophy.  
۵. انسان‌شناسی فلسفی. ۶. Philosophical anthropology. ۷. فلسفه و علوم اجتماعی. ۸. Philosophy and  
social sciences. ۹. کنش اجتماعی. ۱۰. Social action. الف. حسنی، سیدحمیدرضا، ۱۳۴۶. ب. پژوهشگاه حوزه و  
دانشگاه. ج. عنوان.  
H۶۱  
۳۰۰/۹۲۲  
شماره کتابشناسی ملی  
۷۵۱۶۷۱۱



### هستی ارادی (کتاب دوم: دانش هستی‌های ارادی)

مؤلفان: هادی موسوی (استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)، سیدحمیدرضا حسنی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)  
ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
ویراستار: سیدعدنان اسلامی اردکانی  
صفحه‌آرایی: تحریر اندیشه  
چاپ اول: تابستان ۱۴۰۰  
تعداد: ۳۰۰ نسخه  
لیتوگرافی: سعیدی  
چاپ: قم - سبحان  
قیمت: ۵۴۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.  
قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۱۱۰۰ (انتشارات  
۳۷۱۸۵-۳۱۵۱ ص.پ. ۳۲۸۰۳۰۹۰، ۳۷۱۸۵-۳۱۵۱  
تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰  
www.rihu.ac.ir  
info@rihu.ac.ir  
فروشگاه اینترنتی: <http://rihu.ac.ir/fa/book>  
مرکز پخش: قم، خیابان 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 کارآیی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یک سو و اسلام به‌عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این رو، 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 ۵۶۰ 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 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. این اثر گامی نوین در راستای شناسایی مؤلفه‌های مورد نیاز برای رسیدن به یک دانش اجتماعی اصیل محسوب می‌شود.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های مؤلفان محترم اثر، دکتر هادی موسوی و دکتر سیدحمیدرضا حسنی و نیز از ناظر محترم، استاد گرامی حجت‌الاسلام والمسلمین حسن آقانظری سپاسگزاری کند.

## فهرست مطالب

مقدمه.....	۱
علوم انسانی به‌مثابه علوم اجتماعی.....	۴
علوم انسانی به‌مثابه علوم تاریخی.....	۴
علوم انسانی به‌مثابه علوم روحی.....	۷
علوم انسانی به‌مثابه علوم اخلاقی (Moral Sciences).....	۹
علوم انسانی به‌مثابه علوم اخلاقی نزد حکیمان مسلمان.....	۱۱
علوم انسانی به‌مثابه فلسفه خلقی (Moral Philosophy).....	۱۴
علوم انسانی به‌مثابه حکمت عملی (Practical Wisdom).....	۱۷
نگاهی به کتاب.....	۲۶

## جستار اول: کنش‌شناسی ارادی

### فصل اول: چیستی فلسفه کنش

نگاهی کوتاه به ماهیت‌شناسی کنش در فلسفه کنش تحلیلی.....	۳۸
ماهیت‌شناسی کنش در فلسفه کنش داند دیویدسن.....	۳۹
ماهیت‌شناسی کنش در فلسفه کنش جان سرل.....	۴۶

### فصل دوم: تکوین کنش

۱. تکوین کنش سینوی.....	۵۲
فرایند تصمیم‌سازی در فلسفه کنش سینوی.....	۵۳

۲. تبیین علیّتی کنش انسانی از دیدگاه ابن مسکویه.....	۵۶
۳. تکوین کنش صدرایی.....	۵۹
انسان به‌مثابه کنشگر.....	۵۹
فرایند تکوین کنش در فلسفه کنش صدرایی.....	۶۱
۱. حصول دیدگاه‌های کلی در عقل نظری.....	۶۱
۲. تصرف عقل عملی در ادراکات کلی با کمک قوه متصرفه.....	۶۱
۳. برانگیخته شدن قوای شوقیه.....	۶۴
۴. پیدایش اراده (به‌مثابه امری عقلی) بعد از آگاهی.....	۶۵
۵. تحقق فیزیکی کنش.....	۶۷
۴. تکوین کنش در دیدگاه علامه طباطبایی.....	۶۷
چیستی اراده و مبادی تکوین فعل ارادی از دیدگاه علامه طباطبایی.....	۶۷
مؤلفه‌های تکوین اراده از دیدگاه علامه طباطبایی.....	۶۸
نظریه اعتباریات به‌مثابه نظریه کنشگری ذهن آزاد.....	۷۰

### فصل سوم: از «کنشگری هویت انسانی» تا «هویت سازی کنش انسانی»

ثبات هویت انسان در انسان کنش‌شناسی دیلتای.....	۷۴
رابطه دوسویه هویت انسان و کنش انسانی در انسان‌کنش‌شناسی صدرایی.....	۷۵
کنش به‌مثابه هویت ساز کنشگر.....	۷۸

### فصل چهارم: چیستی کنش ارادی

مقدمه.....	۸۱
۱. قوای کنش‌گر انسان.....	۸۲
عقل نظری.....	۸۲
عقل عملی.....	۸۲
عقل داوری.....	۸۴
۲. تعاملات عقل عملی و عقل نظری در تولید کنش ارادی.....	۸۵
الف) تعاون.....	۸۵
ب) تقارن.....	۸۶
ج) تمایز.....	۸۸
۳. نقش گونه‌های عقل عملی در تعیین‌بخشی اراده.....	۸۹

عقل عملی شناختاری.....	۸۹
عقل عملی تدبیری.....	۹۰
عقل عملی دینامیکی.....	۹۰
عقل عملی اخلاقی.....	۹۲
۴. مقوله‌ها به‌مثابه تعیین‌بخش‌های اراده.....	۹۳
اقسام مقولات.....	۹۵
مقوله‌های عقل نظری.....	۹۵
مقوله‌های عقل عملی.....	۹۸
چیستی کارکرد مقولات عقل عملی.....	۹۸
تناظر بین مقولات عقل نظری و عقل عملی.....	۱۰۱
۵. اعتباریات به‌مثابه مقولات عقل عملی.....	۱۰۳
مناسبات بین اعتباریات و مقولات عقل عملی در دیدگاه علامه طباطبایی.....	۱۰۷
مراد از ظرف بودن قوه واهمه برای اعتباریات.....	۱۱۱
۶. اعتباریات به‌مثابه تصاویر مقولات عقل عملی.....	۱۱۳
تفاوت عقل عملی و ذهن عملی.....	۱۱۴
۷. سامانه تعیین‌بخش قوه اراده در کنش‌های ارادی.....	۱۱۸
الف) فرایندشناسی کارکرد «عقل عملی» در صدور کنش ارادی (= پیشااختیار).....	۱۱۸
ب) فرایندشناسی عملکرد قوه اختیار (= پیشا اراده).....	۱۱۹
چیستی اختیار.....	۱۲۰
ملاک امکان وقوعی چیستی اختیار.....	۱۲۲
فرایند کارکرد قوه اختیار.....	۱۲۴
قوه اختیار به‌مثابه خاستگاه اراده.....	۱۲۶
موقعیت نخست، فرض نبود عامل‌های ترجیح.....	۱۳۱
موقعیت دوم، فرض تساوی عامل‌های ترجیح.....	۱۳۲
موقعیت سوم، فرض تفاضل عامل‌های ترجیح.....	۱۳۲
ج) فرایندشناسی تعیین اراده.....	۱۳۲
چیستی اراده.....	۱۳۳
به‌سوی تعیین آرمانی اراده.....	۱۳۵
۸. اعتبارات به‌مثابه لایه‌های کنش‌ساز.....	۱۳۷
۹. تعریف کنش ارادی.....	۱۴۱

### فصل پنجم: کنش‌های فردی، اجتماعی و اشتراکی

۱. از اجتماع کنشگر تا کنشگر اجتماعی ..... ۱۴۳
۲. «کنش اشتراکی» در مقابل «کنش اجتماعی» ..... ۱۴۸
۳. اعتبار اجتماع به‌مثابه کنشگر ..... ۱۵۱

### فصل ششم: اراده اجتماعی

۱. جایگاه‌شناسی اراده در کنش اجتماعی ..... ۱۵۳
- بحث جبر و اختیار نزد حکیمان مسلمان ..... ۱۵۴
۱. جبر به‌مثابه جبر الهی ..... ۱۵۴
۲. جبر به‌مثابه جبر علیتی (= دترمینیسم) ..... ۱۵۵
۲. اراده اجتماعی یا اراده افراد اجتماع ..... ۱۵۹
۳. چیستی و هستی آزادی اجتماعی ..... ۱۶۱

### جستار دوم: فلسفه «اجتماع به‌مثابه پدیده ارادی»

#### فصل اول: نسبت متافیزیک و اجتماع

- فلسفه پیدایش اجتماع ..... ۱۷۰
- علوم اجتماعی به‌مثابه تجلیگاه متافیزیک، دین و علوم انسانی ..... ۱۷۱
- لزوم ورود نظام‌مند متافیزیک به شناسایی واقعیت‌های اجتماعی ..... ۱۷۲

#### فصل دوم: متافیزیک اجتماع و نظریه‌های ترکیب اجتماعی

- مقدمه ..... ۱۷۷
۱. نظریه ترکیب حُبی جامعه ..... ۱۸۱
۲. نظریه ترکیب انضمامی جامعه ..... ۱۸۵
- مناسبات نظریه ترکیب انضمامی و حکمت عملی ..... ۱۸۷
- مناسبات ترکیب اتحادی و انضمامی با هستی‌های اجتماعی ..... ۱۹۰
- ترکیب «اتحادی» و «انضمامی»؛ تقابل یا تعامل ..... ۱۹۳
- شناسایی ترکیب حقیقی از طریق ویژگی‌های جدید ..... ۱۹۴
- بقا و عدم بقای اجزا؛ ملاک تمایز ترکیب انضمامی از اتحادی ..... ۱۹۶



۱۹۷	حقیقی بودن ترکیب انضمامی
۱۹۹	مناسبات نظریه ترکیب انضمامی با بحث ساختار و عامل
۲۰۰	نظریه ترکیب انضمامی؛ تبیین‌گر هویت‌بخشی اجتماع به انسان
۲۰۱	۳. نظریه ترکیب اعتباری جامعه
۲۰۲	پیوند نظریه ترکیب انضمامی و نظریه ترکیب اعتباری
۲۰۵	عملکرد اعتبار استخدام در تکوین اجتماع
۲۰۶	مناسبات «اعتبار استخدام» و «تقسیم کار»
۲۰۷	۴. نظریه ترکیب اجزای تحلیلی
۲۰۸	تجمّع هویت اجتماعی در کنش اجتماعی
۲۰۸	(لایه‌های طولی و عرضی در اجتماع)
۲۱۱	زبان به‌مثابه لایه عرضی اجتماعی؛ تسهیل‌کننده رابطه اجتماعی

### فصل سوم: نسبت لایه‌های کنش اجتماعی با اراده

۲۱۴	پارادوکس جبر اجتماعی و هستی‌های ارادی
۲۱۶	تعمیق نظریه‌های پیدایش اجتماع در فلسفه معاصر اسلامی

### جستار سوم: در پی دانش هستی‌های ارادی

#### فصل اول: جهان اراده و شناخت

۲۲۴	اتحاد سوژه انسانی و ابژه جهان اراده
۲۲۶	در جستجوی عینیت غیرسوزگتیو

#### فصل دوم: حکمت عملی؛ جامع عقل عملی و علوم اجتماعی

۲۳۱	تجلی «عقل» در علوم انسانی/اجتماعی با ورود حکمت عملی
۲۳۸	مؤلفه‌های اصلی در حکمت عملی و علوم اجتماعی
۲۳۹	۱. علم به خُلق
۲۴۰	۲. تعداد خُلق‌ها
۲۴۰	۳. چیستی خُلق‌ها
۲۴۰	۴. شناسایی بهترین خُلق‌ها
۲۴۰	۵. شناسایی خُلق‌های دون‌رتبه

۲۴۰	۶. شناسایی چگونگی کسب خُلق‌ها
۲۴۱	۷. شناسایی تثبیت خُلق‌ها برای نفس
۲۴۱	۸. شناسایی چگونگی زدودن و بیرون کردن خُلق‌ها از نفس
۲۴۲	الف) دستگاه شناسایی؛ نخستین مؤلفه اصلی در حکمت عملی و علوم اجتماعی
۲۴۳	فلسفه عملی و مقوله‌های ارادی
۲۴۷	کانت و مقولات عقل عملی و نظری
۲۵۰	کارکرد مقوله‌ها در دانش علوم اجتماعی
۲۵۶	ب) شناسایی هستی‌های ارادی انسانی/اجتماعی؛ دومین مؤلفه اصلی در حکمت عملی و علوم اجتماعی
۲۵۷	علیت در حکمت عملی
۲۵۸	«اشیاء ارادی»، موضوعات فلسفه عملی
۲۶۰	چیستی کنش و تمایز رویکردهای علوم انسانی
۲۶۴	کنش اعتباری و کنش التفاتی
۲۶۸	کنش اجتماعی
۲۷۳	اصل پایداری و پویایی در حکمت عملی
۲۷۷	شناسایی موقعیت‌های خاص
۲۷۹	ج) ایدئال‌ها؛ سومین مؤلفه اصلی در حکمت عملی و علوم اجتماعی
۲۸۱	نخست: ایدئال‌های نیک
۲۸۳	ایدئال‌ها و علوم اجتماعی
۲۸۸	ایدئال‌های اجتماع در حکمت عملی
۲۹۱	دوم: ایدئال‌های بد (= آنومی‌ها = بی‌نظمی‌ها)

### فصل سوم: حکمت عملی به‌مثابه دانش هستی‌های ارادی

۳۰۱	منابع
-----	-------

#### نمایه‌ها

۳۰۷	نمایه اصطلاحات
۳۰۹	نمایه اشخاص

بسم الله الرحمن الرحيم  
والحمد لله رب العالمين  
و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد و آله الطيبين الطاهرين

بحکم آنکه هر مرکبی را حکمی و خاصیتی و هیأتی بود  
که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزای او را با او در  
آن مشارکت نبود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی  
تألف و ترکیب، حکمی و هیأتی و خاصیتی بود بخلاف  
آنچه در هر شخصی از اشخاص موجود بود.

(اخلاق ناصری، ۲۳۷)

## مقدمه

دوستی با حکمت و دانش، موهبتی است که همراهی آن نوری بر تاریکی‌های  
زندگانی این جهان فسرده می‌افکند و مشکلات کوره راه‌های پر پیچ و خم را به روی  
انسان گشوده می‌دارد. این آشنای دوست‌داشتنی آنگاه که در جمع انسانی حاضر  
شود اجتماعی را سعادتمند کرده، ایشان را چون پیکره‌ای واحد می‌سازد تا به راه‌های  
جهان وارد شوند و مسیرهای خوشبختی را پیمایند. این دانش، ناملايمات درونی  
افراد را برای پیوستن با جمع تراش داده، ایشان را همچون گوهری برآمده از دامان  
صنعتگر، آماده پیوستن به جامعه می‌سازد. همچنان‌که زدودن موانع، افراد انسان را  
مهیای پیوستن به اجتماع می‌کند، پیکره اجتماع نیز نیازمند دستان حکیم و هنرمندی  
است که آن را به‌عنوان پیکره‌ای خدمتگزار به تمدن بشری تراش دهد. چنین حکیمی  
نیازمند دانشی است که بتواند جهان انسان و جهان موجودات شکل‌گرفته در اراده او  
را شناسایی کند؛ جهانی که از واقعیات خرد انسانی تا هویات کلان اجتماعی در آن  
پدید می‌آیند و فرو می‌ریزند. نوع بشر در اثر تعالیم راهنمایان الهی و تجربیات  
سنگین تاریخی به این دانش رسیده است که برای زندگی خوب نیازمند به برقراری  
پیوند با دیگر انسان‌هاست. از این‌روست که تمدن‌های بشری در هر دوره‌ای که جوانه  
می‌زنند در پی دانشی هستند که توانایی مطالعه و هدایت اراده انسانی و اجتماعات

انسانی را داشته باشند؛ دانشی که بتواند «هستی‌های ارادی» شکل گرفته در اجتماع را حفظ کند و سازه‌های ستبرِ اراده‌آزادشده از بندِ امیال را مستحکم‌تر سازد.

هر تمدنی در پی پیشبرد اهداف ایدئال و حفظ دستاوردهای خود و بر ساختن جوامع انسانی است؛ و این مسیر را با بهره‌گیری از دانش معتبر در راستایی متناسب با ایدئال‌های خویش می‌پیماید. دانش معتبر یک جامعه متمدن، همواره توانسته است بنایی از ساخت‌وسازهای بشری را در خط سیری از تاریخ بشر در پی داشته باشد. اما به راستی این دانش باید از چه سنخ دانش‌هایی باشد تا بتواند چنین کارکرد گسترده‌ای داشته باشد؟ دانشی که بتواند انسان، جامعه، تاریخ آنها و علوم مورد نیاز خود و راه‌های رسیدن به ایدئال‌های انسانی و اخلاقی را متعلق شناسایی خود قرار دهد و بدین واسطه راهی به سوی آینده‌ای جاویدان برای نوع بشر بگشاید.

برای شناسایی چیستی این دانش و یا علوم انسانی، آنچه ضرورت دارد نگاهی به سرنوشت این سنخ از دانش در طول تاریخ بشری، با توجه به فراز و نشیب‌های آن در میان تمدن‌های مختلف است. برگرفتن نگاه از دوره خاص تاریخ علم معاصر و تلاش برای عبور به فراز تاریخی دانش بشری می‌تواند در حدّ ممکن این تصویر را به ما بنمایاند. بارزترین نمونه این دانش در دوره کنونی، دانش‌هایی هستند که تحت عنوان علم علوم انسانی/اجتماعی شکل گرفته‌اند. با این وصف، برای آشکار شدن این هویت بزرگ دانش که امروزه ساخت و سازه‌های تمدنی و بشری را بر عهده گرفته، لازم است خود را از بار واژگان و سلطه ادبیات اجتماعی رها سازیم تا با آزاد شدن فکر از بند این تقییدها، موضوع پیش رو را بازگشایی کنیم.

آنچه با عنوان علوم انسانی و دانش تمدن‌ساز با آن مواجه هستیم، فرازهایی از تاریخ را پشت سر گذرانده است و بدون شناسایی این فراز و فرودها نمی‌توان قضاوت کاملی در این خصوص داشت. قضاوتی که آشکار سازد اکنون در چه موقعیتی از علوم انسانی قرار داریم تا با تعیین نسبت خود با آن، راهی فراسوی آن

بگشاییم. آنچه امروزه با عنوان علوم انسانی با آن مواجهیم پیشینه‌ای در تاریخ دارد که آن پیشینه در برخی موقعیت‌های علمی هنوز زنده است؛ پیشینه‌ای که می‌توان آن را جزو آباء علوم انسانی جدید دانست. اما سلطه نگاه محدود به دانش تمدن‌ساز و تعریف آن در قالب علوم انسانی موجود، مجالی برای طرح آنها به‌عنوان «دانش هستی‌های اجتماعی و انسانی» نمی‌دهد؛ دانشی که بتواند افزون بر حیثیت دانشی خود، حیث اجتماعی نیز پیدا کند تا انسان‌ها بدان واسطه بیندیشند و راه‌های زندگی را به‌نحوی پیوسته و منسجم با دیگر انسان‌ها بیابند و بپیمایند. تا این دانش عقلی در شکل اجتماعی خود شناسایی نشود نمی‌توان منتظر کارکردهای تمدن‌سازی آن بود. هر یک از «دانش‌های هستی‌های اجتماعی و انسانی» که بنا بر موقعیت تاریخی خود حیثیتی اجتماعی نیز پیدا کرده بودند، در دوره تاریخی و موقعیت جغرافیایی خاص خود، کارکردی داشته‌اند که امروزه علوم انسانی از چنان کارکردی برخوردار است. با این وصف، تفکیک‌های موجود میان جریان‌های حاکم بر این دانش‌ها (که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت) به‌معنای فقدان تبادلات این سنخ‌های مختلف از دانش ساخت تمدن بشری با یکدیگر نیست؛ بلکه در دادوستدهای میان این دانش‌ها افزون بر ساختارها، استدلال‌ها و موضوعات، واژگان نیز به عاریت گرفته می‌شدند. برای نمونه در رویکرد رایج موجود «علوم انسانی به‌مثابه علوم اجتماعی»<sup>۱</sup> دیده می‌شود؛ و در این رویکرد رایج، شاهد تأثیرپذیری از جریان علوم انسانی تحت عنوان «دانش خُلُق‌ی یا علم اخلاقی»<sup>۲</sup> هستیم. در واقع، این دانش‌ها با ظهور و افول تمدن‌ها توانسته‌اند سلطه خود را بر ادبیات دیگر تلقی‌های علوم انسانی گسترش دهند و دیگری را به کمون ببرند.

---

1. Social Sciences

2. Moral Sciences

اینک به‌منظور دستیابی به رویکردی ایدئال در دانش هستی‌های اجتماعی و انسانی، نگاهی تاریخی به مهم‌ترین جریانات حاکم بر این سنخ از دانش خواهیم داشت:

### علوم انسانی به‌مثابه علوم اجتماعی

آگوست کنت، با تقسیم تاریخ به سه دوره الهیاتی، متافیزیکی و دوره علم پوزیتیویستی، ضمن ابداع علم جامعه‌شناسی بر اساس روش پوزیتیویستی، این مجال را فراهم آورد تا با فراتر رفتن از حد تبیین‌های الهیاتی و متافیزیکی به تجزیه و تحلیل پدیده‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به شکل علمی بپردازد. جامعه‌شناسی، از دیدگاه کنت، هم علمی خاص به‌مثابه «فیزیک اجتماعی» بود که پدیده‌های اجتماعی را تجزیه و تحلیل می‌کرد و هم علمی عام بود که علوم مختلفی را دربرمی‌گرفت که امروزه علوم انسانی می‌خوانیم. این مبین آن است که جامعه و پدیده‌های اجتماعی به‌مثابه اموری به هم مرتبط، نظامی طبیعی است که از قوانین ثابتی پیروی می‌کنند و کارکرد جامعه‌شناسی دقیقاً عبارت از کشف این قوانین است. از این منظر، قوانین جامعه‌شناسی و قوانین علوم طبیعی از یک نوع‌اند و از حیث روش نیز بین علوم، اعم از فیزیکی و اجتماعی، وحدت حاکم است؛ بنابراین آگوست کنت معتقد به وحدت علم به تمام معنی کلمه بود (فروند، ۱۳۷۲: ۶۱-۶۲). تلقی و تسمیه علوم انسانی به «علوم اجتماعی» میراث‌دار این جریان فکری است.

### علوم انسانی به‌مثابه علوم تاریخی

به‌رغم تلقی طبیعت‌گرایانه پیش‌گفته که قوانین و روش‌های علم فیزیک را معیار همه علوم و از جمله علوم انسانی برمی‌شمرد، و بالتبع آنها را فراتاریخی و فرازمانی می‌انگاشت، جریان رمانتیسم آلمانی، به‌ویژه ویلهلم دیلتای، بر آن بودند که هرگونه

شناخت از انسان، ریشه در مشاهدات تاریخی تجربی دارد (دیلتای، ۱۳۸۸: ۶۷۷)؛ زیرا از یک سو مؤلفان و صاحبان آثار فلسفی، ادبی، هنری، دینی و نهادهای سیاسی/ اجتماعی و به طور کلی حوادث تاریخی به مثابه موضوعات علوم انسانی، همگی پدیده‌ها و موجوداتی تاریخی هستند و از دیگر سو، مفسر و مورخ نیز وجودی تاریخی دارد و همین نکته بود که عینیت علوم انسانی را با دشواری مواجه می‌ساخت. اگرچه دیلتای نیز هر علمی (چه طبیعی و چه انسانی) را تجربی می‌دانست (همان: ۴۱۸)، اما معتقد بود هرگونه شناسایی انسان بدون توجه به سابقه تاریخی آن و مواجهه با آن به مثابه امر بریده از تاریخ و تطورات آن در سیر زمان، امکان‌ناپذیر است. در واقع تقابل این منظر با رویکرد پوزیتیویسم، نه بر سر تجربی یا غیرتجربی بودن موضوعات علوم انسانی، بلکه بر سر تفسیر تجربه، متمرکز بود. به همین جهت دیلتای بر آن شد تا به همان‌سان که کانت در مقام اعتبار بخشیدن معرفت‌شناختی به علوم طبیعی برآمد (به خصوص که 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. از این رو، مهم‌ترین دغدغه دیلتای مواجهه با دیدگاه تاریخگرویی<sup>۱</sup> دوران خود (قرن نوزدهم آلمان) بود. بنابر آن، حوادث فقط در ظرف زمان و مکان تاریخی، متجلی شده و برآمده از وضعیت زمانی و تاریخی خود هستند و به طور کلی هر اندیشه و پدیده‌ای را باید در فضای عصر آن پدیده و با توجه به تاریخ آن درک کرد. با این وصف، همه فهم‌ها در باب علوم تاریخی، عصری و زمانمند هستند و با کمک معیارهای این عصر، فهم پدیده‌ها و اندیشه‌های اعصار گذشته امکان‌ناپذیر خواهد بود؛ البته مراد از علوم تاریخی تنها علم تاریخ نیست؛

---

1. historicism

بلکه مراد از آن هر علمی است که بعد تفسیری داشته، به فهم و درک میراث تاریخی اشتغال دارد. به روشنی پیداست که بنا بر این نگاه تاریخ‌گرایانه، علوم انسانی به‌مثابه علوم تاریخی، نظریه‌هایی نسبی و غیرمطلق خواهند شد.

دیلتای در تلاش در راستای کشف یا ابداع متدولوژی علوم انسانی به‌مثابه علوم تاریخی در مقام در افکندن بنیادی برای این علوم و امکان‌پذیر ساختن فهم قطعی و عینی از این علوم برآمد. او در نقد عقل تاریخی بر آن بود تا نشان دهد فهم و درک علوم انسانی و انتقال از افعال و اظهارات<sup>۱</sup> بامعنا<sup>۱</sup> کنشگران به نیات و مقاصد آنها از قواعد و اصول کلی‌ای تبعیت می‌کند که دارای ارزش عینی هستند. از دیدگاه او، علوم انسانی و علوم طبیعی، هم از حیث موضوع و هم از حیث روش با هم تباین دارند. در واقع، تفکیک و تمایز روشی بین این دو دسته از علوم در تفاوت هستی‌شناختی موضوعات آنها نهفته است. دیلتای با تأکید بر تفاوت موضوعی بین علم طبیعی و علم تاریخی (= علم انسانی) با تمرکز بر «تجربه زیسته»<sup>۲</sup> به وجود تفاوت در ساختار تجربه مؤثر در هر یک از این دو نوع علم توجه نمود. از دیدگاه وی در علوم طبیعی بین تجربه‌گر و موضوع تجربه، فاصله برقرار است و علوم طبیعی دربردارنده تأثرات بی‌واسطه حیات هستند، در حالی که چنین انفکاک‌کی در علوم انسانی به‌مثابه علوم تاریخی وجود ندارد. بر این اساس، تجربه علوم انسانی و تاریخی مبتنی بر تجربه حیات است و به همین دلیل، دیلتای از موضوعات علوم تاریخی به مظاهر، تعینات و آثار حیات<sup>۳</sup> تعبیر می‌کند. به همین بیان، به لحاظ روش‌شناختی نیز در علوم انسانی به‌مثابه علوم تاریخی، تنها روش، حدس حالات ذهنی افراد به‌گونه‌ای «همدلانه» و به شیوه «جایگزینی» مفسر و محقق

---

1. manifestations

2. erlebnis

3. manifestations



علوم انسانی به جای مؤلفان و صاحبان آثار تاریخی است. اگر این جایگزینی با تمام شرایط زمانی و مکانی تاریخی موضوع تحقیق صورت گیرد، در این صورت می‌توان به قصد و نیت موضوع تحقیق دست یافت و در واقع بسان دیگران اندیشید و فهمید. لذا ديلتای با وارد کردن عنصر التفات بر آن شد که محقق علوم انسانی می‌تواند خود را در بستر تاریخ دیگران قرار دهد تا با جایگزینی صحیح بتواند به قصد و نیت آنان راه یابد (Mueller-Vollmer, 1986: 159-161).

### علوم انسانی به‌مثابه علوم روحی

بحث از علوم روحی و تلقی آن به‌عنوان جایگزینی برای علوم انسانی را می‌توان در آثار گادامر به دست آورد (C.f: Gadamer, 1989)؛ این تلقی ریشه در سنت آلمانی و رمانتیسم آلمانی دارد. در طبقه‌بندی ژان ماری آمپر، فیزیک‌دان و فیلسوف، هریک از علوم، علمی دیگر را پدید می‌آورد و عبور از یکی به دیگری خودبه‌خود انجام می‌گیرد. آمپر بر پایه تمییز میان پدیده‌های مربوط به قلمرو روح‌شناسی، مبنایی فلسفی برای طبقه‌بندی دانش به دانش طبیعی و انسانی به دست داد. از سوی دیگر، آمپر میان علوم جهان‌شناسی یا علوم طبیعی و علوم موصوف به روح‌شناسی یا علوم مربوط به روح، تمایز عمده‌ای قائل می‌شود که تقریباً در همه نظریه‌های متأخر راجع به علوم انسانی، به‌ویژه در نظریه ديلتای، همواره به چشم می‌خورد. از دیدگاه آمپر، این تمایز بین علوم طبیعی و علوم مربوط به روح، امری بدیهی است که کسی نمی‌تواند با آن مخالفت کند (فرونند: ۱۳۷۲: ۱۷-۲۰).

این تعبیر به مفهوم هگلی «روح عینی» بسیار نزدیک است. از منظر هگل، نهادها، قوانین، ارزش‌ها، هنر، دین، اقتصاد، حقوق و امثال آنها به‌مثابه موضوعات علوم انسانی، ظهورات روح یک جامعه‌اند. همان‌گونه که پیش از این نیز بیان شد، مراد ديلتای از مفهوم مظاهر و تجلی‌های حیات، مشابه همین معنا (و نه دقیقاً همان) است؛

زیرا نهادها، قوانین، آداب و رسوم، ارزش‌ها، ظهورات فرهنگی و... بیانگر تجلیات حیات جامعه‌اند. از دید دیلتای، روح عینی را باید بر بستر تاریخ فهمید. به باور او محرک اصلی در جامعه نه محیط، اقتصاد یا انگیزه‌های زیستی، بلکه ذهن فرد یا گایست و روح<sup>۱</sup> است. از اینجا روشن می‌شود علوم انسانی به‌مثابه علوم تاریخی نیز با ایده روح جمعی هگلی ارتباط پیدا می‌کند و دیلتای نیز با استفاده از این ایده روح هگلی، علوم انسانی را علوم مربوط به روح یا علوم روح‌شناسی<sup>۲</sup> نامید.

از منظر هگل، بین تاریخ عالم و روح آن عینیت برقرار است. تاریخ، مظهر و تعیین روح جمعی است (ر.ک: فروند، ۱۳۷۲: ۳۳). به نظر می‌رسد برای فهم دقیق مراد از علوم انسانی به‌مثابه علوم روحی، باید مفهوم و کاربرد واژه گایست یا «روح» در فلسفه هگل را مورد مذاقه قرار داد.

از دیدگاه گادامر، آنچه در سنت فلسفی آلمانی، علوم انسانی را به‌مثابه علوم روحی مطرح کرده است، مفهوم آلمانی «بیلدونگ»<sup>۳</sup> است. او ضمن تأکید بر مفهوم بیلدونگ در علوم انسانی معتقد بود این مفهوم علوم انسانی به‌مثابه علوم روحی را ممکن می‌سازد (Gadamer, 1989: 11)؛ زیرا ساختار بیلدونگ با نحوه بودن روح یا همان گایست، ارتباط ذاتی دارد و در اینجا روح‌شناسی اتفاق می‌افتد. از این حیث بین ایده کلی گایست یا روح، و علوم انسانی هماهنگی کاملی مشاهده می‌شود و این علوم از این بُعد بررسی می‌شوند.

---

1. Geist

2. Geisteswissenschaften

۳. مفهوم واژه آلمانی بیلدونگ (bildung) امروزه در زبان انگلیسی با معادل‌هایی نظیر education یا cultivation ترجمه می‌شود و در زبان فارسی معادل «تعلیم و تربیت»، یا «فرهنگ و فرهیختگی» است. سابقه تاریخی واژه بیلدونگ به سنت عرفانی دینی آلمان بازمی‌گردد که از آن می‌توان به‌معنای «خودسازی در راستای خدایی شدن» تعبیر کرد (See: Gadamer, 1989: 11).

### علوم انسانی به‌مثابه علوم اخلاقی (Moral Sciences)<sup>۱</sup>

تلقی علوم انسانی به‌مثابه علوم اخلاقی (Ibid: 312) برخاسته از نگاه به انسان به‌مثابه کنشگر همراه با ساختارهای اخلاقی به‌عنوان موضوع این علوم است؛ انسانی که از روی اراده، یا حتی بدون اراده کنشگری می‌کند و در فرض عدم حضور اراده، کنش او با رفتار یکی می‌شود. وجود تمایز بین قلمرو طبیعت که تحت سیطره جبر علی و دترمینیستی است و ساحت اراده و اختیار انسانی همواره در تاریخ تفکر بشر قابل مشاهده است.

در پیگیری تاریخی اصطلاح «علوم اخلاقی» دوره‌های مختلفی را می‌توان شاهد بود. در دوره دکارت در فلسفه فرانسوی و یا آنچه در آلمان با عنوان علوم روحی 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 می‌برد 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 گاه به‌جای واژه اجتماعی از واژه اخلاقی استفاده می‌کردند (Durkheim, 1993: 12; 1984: XXV). سه‌گانه کانت یکی از مهم‌ترین آثار فلسفی برجای مانده در این رابطه است. در دیدگاه او، قلمرو طبیعت و قلمرو اراده آزاد، دو عالم جداگانه هستند که انفکاک عمیق بین آنها برقرار است. با وجود این، برای تحقق اصول عقل در کنش می‌باید در پی یک حلقه رابط بین فلسفه طبیعت و فلسفه عملی

---

۱. بهتر بود که این اصطلاح به «علوم خُلقی» ترجمه می‌شد. اما به جهت همراهی با آثار ترجمه شده در این خصوص اصطلاح علوم اخلاقی را برگزیدیم. این اصطلاح در آثار حوزه‌های مختلف جامعه‌شناسی، علوم تربیتی، مدیریت، فلسفه و دیگر رشته‌های علوم انسانی/اجتماعی عمدتاً به علوم اخلاقی ترجمه شده است.

یا اخلاقی باشیم که مبتنی بر مفهوم اراده آزاد انسان است (Kant, 1964: XII). ترتیب نگارش سه‌گانه «نقد عقل محض»، «نقد عقل عملی» و «نقد قوه حکم» نشانگر این جریان فکری است. به تعبیر کورنر، هدف کانت در نقد سوم، تحقیق در رابطه بین جهان طبیعت است و قلمرو اختیار در انسان (کورنر، ۱۳۶۷: ۳۰۳). بدیهی است پیش‌فرض چنین تحقیقی قول به تمایز بین قلمرو طبیعت و قلمرو اختیار انسان است. دلیل اصلی تلقی از علم انسانی به‌مثابه علم اخلاقی، ریشه در مفهوم فرونسیس یا همان «حکمت عملی» در اخلاق ارسطویی دارد.

تأثیر این نوع نگاه به علوم انسانی را در نام‌گذاری مؤسسات و نهادهای علمی جوامع نیز می‌توان شاهد 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 شده بود (Hacking, 2013: 38). گرچه به‌نظر می‌رسد سابقه فرانسه در استفاده از عنوان علوم اخلاقی برای عناوین رایج علوم انسانی/اجتماعی بیشتر از دیگر کشورهاست، اما اسکاتلند نقش مهمی در این میان داشته است. دورکیم که نقشی محوری در علوم اجتماعی معاصر دارد در موارد بسیاری به جای واژه اجتماعی از واژه اخلاقی استفاده می‌کند (Durkheim, 1993: 16). رابرت تی. هال<sup>۱</sup> در مقدمه کتاب اخلاق و جامعه‌شناسی اخلاقیات<sup>۲</sup> می‌گوید:

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

---

1. Robert T. Hall.

2. Ethics and the Sociology of Morals.

پرسش این است که حال چگونه عبارت «همبستگی اخلاقی» را برای چیزی به کار می‌برد که تمامی محققان آن را «همبستگی اجتماعی» می‌خوانند. متفکر با سابقه‌تری 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 *oikonomia* است. *oikonomia* به معنای مدیریت منزل و خانواده یا Household Management است. این همان دانشی است که ارسطو ذیل اقسام حکمت عملی از جمله دانش‌های اخلاقی برشمرده است. این دانش در فضای اسلامی به‌عنوان «تدبیر منزل» ترجمه شد. *oikonomia* 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 به‌سادگی ممکن نباشد (See: Austin & Vindal-Naquet, 1997: 9).

### علوم انسانی به‌مثابه علوم اخلاقی نزد حکیمان مسلمان

تلقی از علوم انسانی به‌مثابه علوم اخلاقی به لحاظ تاریخی و به تبع ارسطو حاصل تحقیقات اندیشمندان بزرگ مسلمان و ایرانی در بیش از هزار سال پیش بوده است. تقریری که از عبارات ابن‌سینا در توجیه تعبیر علوم انسانی به‌مثابه علوم اخلاقی می‌توان دریافت به ارتباطی که عقل عملی با بدن برقرار می‌کند، بازمی‌گردد. در این منظر، علم‌النفس به‌مثابه دانشی متافیزیکی به مطالعه انسان و ویژگی‌ها و قوای انسانی می‌پردازد. در ذیل مباحث متافیزیکی درباره انسان پای عنصر «قوه اختیار» و توانایی انتخاب در انسان به میان می‌آید که در کنار شناسایی‌ها، توصیه‌های هنجاری نیز می‌کند. در عرصه شمارش نیروهای مختلف انسانی یکی از این نیروها جایگاه رهبری دیگر قوا و نیروهای انسانی را برعهده می‌گیرد. این نیرو از آن

حیث که نفس با بدن ارتباط دارد، عقل عملی نامیده می‌شود. عقل عملی در این منظر از جمله برترین قوه از قوای انسانی به‌شمار می‌رود و در ارتباطی که با بدن برای تدبیر انتخاب‌های انسانی دارد، موجب پیدایش دانشی هنجاری می‌شود که راه نیک را از راه شر متمایز می‌کند. این دانش، «علم اخلاق» است. در مدل انسان‌شناسی سینوی دستیابی به مرتبه عقل مستفاد، هدف غایی در سیر تکاملی نفس انسانی است و این عقل عملی است که تمهیدات لازم برای استکمال نفس را فراهم می‌کند؛ زیرا نفس انسان برای نیل به این هدف نیازمند به بدن و ارتباط داشتن با آن است؛ لذا این ارتباط باید کنترل‌شده و ضابطه‌مند باشد تا به هیچ عنوان تحت تأثیر اقتضائات طبیعی بدن قرار نگیرد. به تعبیر ابن‌سینا، نفس از این حیث که ارتباط با بدن دارد، قوه عقل عملی به‌مثابه رئیس نسبت به دیگر قوای انسانی عمل می‌کند تا با حاکم کردن اخلاق و توصیه‌های عقل عملی بر محیط فردی، خانوادگی و اجتماعی، استکمال نفس را فراهم کند. این تعریف از انسان و نحوه ارتباط نیروهای او با یکدیگر و ارتباط نفس با بدن موجب می‌شود تا با پدیده‌ای با نام اخلاق و دانش‌های اخلاقی مواجه باشیم؛ زیرا اخلاق در ارتباط با تدبیرات عقل عملی نسبت به تعاملات نفس با بدن معنا پیدا می‌کند:

و الاخلاق تكون للنفس من جهة هذه القوة [=العقل العملي] (ابن‌سینا، شفا، طبیعیات، فن ۶، مقاله ۵، فصل ۱: ۱۸۶).

از این رو، در حکمت عملی سینوی، سنخ‌ی از علوم که در مقام تبیین چگونگی و کشف مراد از کنش‌های انسانی هستند، و راه کنش درست از نادرست و خیر از شر را نشان می‌دهند، می‌تواند «علوم اخلاقی» نامیده شود (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۶: ۱۱).

ابن‌مسکویه نیز در مطالعاتش درباره کنش‌های انسانی در تدوین و تکوین علوم انسانی به‌مثابه علوم اخلاقی تلاش و افری به‌خرج داده و برای تبیین روابط اجتماعی

انسانی چه در سطح خُرد و چه در سطح کلان از نظریاتی استفاده می‌کند. اخلاق در این موقعیت جمع «خُلُق» است که هیچ بار ارزشی با خود ندارد؛ لذا نه به معنای ارزش‌های والای انسانی بلکه در معنای لُغوی و تحت اللفظی آن استفاده شده است؛ ویژگی ذهنی که کردارهای ما را در زندگی فردی و اجتماعی جهت می‌دهد. به بیان دیگر، اخلاق در این معنا به مثابه وصفی عام اشاره به دسته‌ای از حالات ذهنی ممکن برای انسان است؛ ویژگی‌هایی که شخصیت انسان‌ها با برخورداری یا فقدان آنها دگرگون می‌شود. از این رو، در این منظر، واژه اخلاق حاکی از عنصری متافیزیکی و انسان‌شناختی است که در انسان و برای انسان است. انسان می‌تواند این ویژگی‌ها را به دست آورد یا کنار بگذارد؛ می‌تواند برخی از آنها را اصلاح یا تکمیل کند. برخی از این خلق و خوها مربوط به موقعیت‌های جغرافیایی، فرهنگی، تاریخی، خانوادگی و حتی زیست بدنی و فردی انسان‌ها است و با این وصف، مربوط به حالتی نفسانی یا روحی یا عادت‌های انسان‌هاست؛ به گونه‌ای که مردم مناطق مختلف برحسب موقعیت جغرافیایی و آب و هوایی که دارند افعالی را انجام می‌دهند که ساختار وجودی و بدنی و فرهنگی آنها اقتضای آن را دارد.

از دیدگاه ابن مسکویه، مطالعه اخلاق به شکل علمی نوعی مطالعه جوامع و ساختارهای عملی آنها در رفتارهای مختلف است. او در مقاله دوم از کتاب تهذیب الاخلاق تحت عنوان «الاخلاق و الطبائع»، به تعریف خُلُق اشاره می‌کند:

خُلُق حالتی از نفس است که آن را بدون فکر و بدون رویه<sup>۱</sup> به سوی انجام افعال برمی‌انگیزاند و این حال به دو قسم است: یکی از اقسام آن حالت خلقی طبیعی است که از مزاج برمی‌آید..... و یکی دیگر که از طریق عادت و تمرین به دست می‌آید (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۱).

---

۱. مراد از رویه، تأمل و فکر کردن عملی است.

فضایی که ابن مسکویه برای ما ترسیم می‌کند بحث در مورد حالات نفس یا ذهن انسان است که انسان را وامی‌دارد خودبه‌خود افعالی را انجام دهد، بدون اینکه راجع به آنها فکر کند. در این معنا، مطالعه اخلاق، مطالعه مبادی کنش انسانی و اموری است که کردارهای انسانی را در زندگی فردی و اجتماعی هدایت می‌کنند. بنابراین، علوم اخلاقی نزد ابن مسکویه علمی هستند که به نظریاتی در مورد خلق و خوی افراد در جوامع مختلف می‌پردازند و اصول این اخلاق را در کردارهای فردی و اجتماعی بیان می‌کنند. مطالعه علمی کنش‌های انسانی، مؤلفه دیگری نیز در خود دارد و آن هدف‌گذاری این خلیات و جهت‌دهی آنها به سمت غایات خیر به مثابه سعادت فردی و جمعی انسان است.

### علوم انسانی به مثابه فلسفه خلقی (Moral Philosophy)

فرای این ارتباط 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 روشن است که در آثار ملاصدرا و ابن سینا به روشنی به «علوم خلقی» پرداخته شده است. ملاصدرا در حاشیه بر الهیات شفا در تبیین تقسیم‌بندی سنیوی علوم مرتبط با حکمت عملی به موجوداتی اشاره می‌کند که وجودشان وابسته به اختیار و فعل ماست؛ یعنی در حکمت عملی به مطالعه خلیات فردی و اجتماعی و نیز کنش‌های فردی و اجتماعی و همچنین عوامل نظام‌بخش آنها پرداخته می‌شود:

لأن العلوم إما خلقية أو سياسية. هذان العلمان من الحكمة العملية<sup>۱</sup> الباقية عن الموجودات التي وجودها باختيارنا و فعلنا (ملاصدرا، الحاشية على الهيات الشفاء: ۵).

---

۱. در متن چاپ‌شده 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.



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

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

- علم سیاست که به تدبیر مدینه اختصاص دارد، 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 انسان امروز را در این دانش‌ها یافت. همان‌گونه که تاریخ علم نشان می‌دهد، ریشه‌های علوم انسانی امروز را می‌توان در تقسیم‌بندی دانش‌هایی یافت که تحت عنوان تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تعریف شده است.

پیش از برخی از پارادایم‌های معاصر علوم انسانی در مغرب زمین، دانشی در دوره فلاسفه اسکاتلندی با عنوان علم جدید طبیعت بشر مطرح بود که آن را با

فلسفه خُلُق‌ی یا اخلاقیاتی<sup>۱</sup> معادل می‌گرفتند. این نوع از فلسفه، در واقع، درصدد مطالعه نوع طبیعت بشر به شکلی تجربی بود. گرچه بعدها در جامعه‌شناسی، فلسفه و رشته‌های مختلف علوم اجتماعی تلاش شد تا «علوم اخلاقی» به‌عنوان «علم جدید طبیعت بشر» معرفی شود؛ اما اینها همگی مسبوق به تلاش اسکاتلندی‌ها در فلسفه خُلُق‌ی یا اخلاقیاتی بود؛ فلسفه‌ای که در دوره هیوم به‌طور تمام‌عیار به یک فلسفه تجربی تبدیل و به تدریج منجر به خروج مابعدطبیعت از گردونه سروری علوم انسانی شد.

دیوید هیوم در ابتدای کتاب کاوشی در باب فاهمه بشری کار خود را با معرفی «فلسفه خُلُق‌ی» یا «علم جدید طبیعت بشر» آغاز می‌کند (Hume, 2007: 3). این فلسفه جدید که هویتی متفاوت با فلسفه‌های پیش از خود داشت، با ایجاد زمینه‌هایی برای تولید دانش، بنیان علوم انسانی جدید می‌شود. تعبیر علوم اخلاقی که در ادبیات دورکیم (Durkheim, 1984: xxv) و اندیشمندان فرانسوی فراوان دیده می‌شود از این ادبیات فلسفی ناشی می‌شوند. فلسفه خُلُق‌ی 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 نظیر طبیعت بشر، خُلُق‌یات، کنشگری‌های بشر و همچنین قوانین این کنشگری‌ها. این نوع از فلسفه نوعی مطالعه تجربی انسان بود که درصدد گرفتن جایگاه فلسفه به‌عنوان سرور علوم بود. این فلسفه آنچه را امروزه با عنوان رشته‌های علوم انسانی با آن مواجه هستیم، پدید آورد. مهم‌ترین این دانش‌ها علم اقتصاد بود که بر طبق مبانی فلسفه خُلُق‌ی آدام اسمیت در قالب «اقتصاد سیاسی» ظاهر شد (Smith, 2004).

### علوم انسانی به‌مثابه حکمت عملی (Practical Wisdom)

در این میان آنچه از دیدگاه این نوشتار در مورد چیستی علوم انسانی حائز اهمیت است، تصویر ارائه‌شده توسط حکیمان مسلمان است که از آن می‌توان تحت عنوان علوم انسانی به‌مثابه حکمت عملی یاد کرد.<sup>۱</sup> اهمیت این تصویر افزون بر قدمت تاریخی و فضیلت تقدم آن، تأثیر تعیین‌کننده‌ای است که بر جهان علوم انسانی گذارده، به‌گونه‌ای که از آن می‌توان به حقیقت به‌عنوان نیای علوم انسانی‌های معاصر یاد کرد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۸: ۳). تصویر «علوم انسانی به‌مثابه حکمت عملی» که ریشه در دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان، نظیر فارابی، ابن‌سینا، ابن‌مسکویه، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی دارد، وضعیتی جدید از دانش حکمت عملی را عرضه کرده است که گرچه از سنخ واژگان و ادبیات حکمت عملی دوره یونانی است اما ماهیتاً با آن متفاوت است. حکمت عملی در دوره حکیمان مسلمان بر مبنای «قانون جهانی کردار انسانی» چتر خود را بر حکمت عملی پیش از خود گستراند. این در حالی بود که حکمت عملی ارسطویی تنها بر شخصیت<sup>۲</sup> فضیلت‌مند تمرکز داشت، اما 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 به اختصار به تبیین مناسبات بین «علوم انسانی/اجتماعی» و «حکمت عملی» می‌پردازیم:

شناسایی علوم انسانی، قبل از هر چیز، مستلزم شناسایی انسان است از آن حیث که بنیان این سنخ از علوم قرار می‌گیرد. همان‌گونه که بسیاری از فیلسوفان

---

۱. از این مدل از علوم انسانی با عنوان «علوم اخلاقی» نیز می‌توان تعبیر کرد که پیش از این مطرح شد.

2. character

کلاسیک و معاصر علوم انسانی نیز تصریح کرده‌اند، انسان از آن حیث که کنشگر (و پدیده‌ساز) است، موضوع علوم انسانی قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، آنچه امروزه به‌عنوان علوم انسانی و اجتماعی موسوم است به‌طور کلی 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 از سویی تمامی کردارهای انسانی است که فرد کنشگر در هنگام کنش، معنایی را به آن نسبت می‌دهد و نیت‌مندانه و از روی قصد واقع می‌شود. از سوی دیگر اگر کنشگر، کردار دیگران را نیز در معانی ذهنی خود مدنظر قرار دهد و معنای قصدشده توسط 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 / اجتماعی بوده و موضوع این دانش‌هاست و در این دانش‌ها مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد.

بنابراین روشن شد انسان به‌مثابه کنشگر و از آن حیث 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 این رو، رویکرد علوم طبیعی، کشف انتظام‌های ناشی از جبر علی است 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 / اجتماعی است که از جمله به حکمت عملی (یا به تعبیر ارسطو به «فرونسیس»<sup>۱</sup> مرتبط می‌باشد و به آن) بازگشت دارد.

---

1. phronesis

تفاوت اصلی حکمت عملی دوره اسلامی با حکمت عملی یونانی، در ابتدای آن 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 دانشی است، نه فقط چونان «قوه‌ای عملگر» که در حکمت عملی ارسطو مشاهده شد. به‌طور کلی عقل عملی در پی تبیین خیر محض و شروطی است که استحقاق سعادت را فراهم می‌کند؛ از این‌رو، در پی قانون اخلاق است که تنها از طریق عقل عملی قابل توضیح است. از این‌رو، عقل عملی در پی این نیست که چه چیز هست یا نیست، چه چیزی شرط است یا چه چیزی مشروط است و... چيستی 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، متقوم به اراده است و بدون اراده هیچ تصویری از عقل عملی نمی‌توان داشت. در فلسفه کانت نیز بدون ایده اختیار، مقولات عقل عملی، امکان ورود ندارند. عقل عملی، همان عقل محض است که در عین ناب بودن خود در عقلی بودن، از آن‌رو که برای کردار قانون‌گذاری می‌کند و قادر است اراده را بر طبق 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 است، و عقل اخلاقی، متضمن معانی اخلاقی می‌باشد. در واقع، این دو مکمل یکدیگرند (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵؛ ۱۳۹۱: ۶۸). این در حالی است که چون ارائه شیوه‌کنش، روش ساخت و تدبیر برنامه، وظیفه عقل تدبیری است؛ از این‌رو، «عقل تدبیری» در حوزه عقل عملی قرار دارد؛ بنابراین اگر اراده تنها تحت 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 به‌معنای عقل برنامه‌ریزی و حسابگر را

می‌توان عقل عملی دانست. عقل تدبیری درباره کردارهای ممکن، برنامه‌ها را از طریق استدلال عقلی و تجربی و احتمالاتی کشف می‌کند و سپس قوه اراده در راستای میل یا در راستای قانون اخلاق تحت نظر عقل تدبیری فعالیت می‌کند. بنابراین عقل عملی، مساوق با عقل اخلاقی نیست، بلکه حیث اخلاقی، بخشی از عقل عملی است. درون دستگاه عقلی، افزون بر عقل نظری (به‌مثابه پایه برای دستگاه عقلی) دو کارکرد دیگر نیز وجود دارد که گرچه عقل نظری آنها را راه می‌اندازد، اما از آن‌رو که به اعمال رویه برای اختیار افعال تعلق دارند، عقل را از حیث این دو کارکرد، عقل عملی می‌نامند. یکی از این دو به «تدبیر کنش‌ها و صنایع» راجع می‌شود و دیگری نیز به «صدور آرای جزئی عملی بر پایه آرای کلی اخلاقی» بازگشت دارد که حکمت عملی اخلاقی را تحقق می‌دهند. در تدبیرات و صنایع نیز آرای کلی و جزئی عملی داریم، لیک از سنخ آرای اخلاقی نیستند. بدین جهت، عقل عملی (و نیز رأی عملی) بر دوگونه است:

۱. عقل عملی تدبیری؛

۲. عقل عملی اخلاقی.

تقسیم عقل عملی به تدبیری و اخلاقی را در آثار ابن‌سینا نیز چه در شفا و چه در اشارات می‌توان دریافت، هر چند عنوان این تقسیم در گفتار وی دیده نمی‌شود. حاصل سخن ابن‌سینا درباره عقل عملی را این‌گونه می‌توان بیان کرد:

عقل عملی همان عقل است، از آن جهت که بر اساس مقدمات اولی، تجربی، مشهوری و... آراء جزئی عملی را استنباط می‌کند. حال اگر از مقدمات برگرفته از عقل نظری برای استنباط آراء جزئی تدبیری کمک گیرد، عقل در این فرض، عقل عملی تدبیری است و از این عقل، طبّ ابدان، تدبیر منزل و مدن و ساخت صنایع [و به‌طور کلی علوم انسانی] پدید می‌آید. و اگر از مقدمات مشهوری، از بخش آراء محموده آن مقدمات برای استنباط آراء جزئی اخلاقی کمک گیرد، عقل در این فرض، عقل عملی اخلاقی است. با کمک‌گیری از برخی دیگر از