

از حکمت عملی تا ادراکات اعتباری علامه طباطبایی (ره) و بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی - اسلامی

مالک شجاعی جشووقانی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

malekmind@yahoo.com

چکیده

در این مقاله در صدد هستیم تا ضمن نگاهی به خاستگاه بحث از علوم انسانی اسلامی و بومی در غرب و جهان اسلام، بر کارنامه تلاش‌های صورت‌گرفته در ایران معاصر (با تأکید بر سه دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی) مروری داشته باشیم. با توجه به اینکه معضل اصلی در وضع کنونی را تنقیح نکردن مبانی نظری بحث تحول در علوم انسانی از افق سنت فکری اسلامی تشخیص داده‌ایم، در بخش دوم با مطالعه‌ای تطبیقی ضمن بازخوانی طرح فکری مؤسس علوم انسانی مدرن غربی (ویلهلم دیلتای آلمانی)، به تأمل در باب امکانات و محدودیت‌های سنت فکری اسلامی با تأکید بر بحث حکمت عملی و سیر تاریخی آن تا علامه طباطبایی (ره) و نظریه ادراکات اعتباری ایشان می‌پردازیم. در گام نهایی تفاوت‌های پارادایمیک این دو طرح بیان خواهد شد؛ تفاوت‌هایی که تأمل در باب آن، راه بروز رفت از وضع کنونی علوم انسانی در ایران معاصر را هموارتر خواهد کرد.

مقدمه

با ظهور عصر روشگری در جهان غرب، علوم جدید جای مسیحیت سنتی را گرفتند و در نتیجه، دین از حوزه عمومی جوامع علمی کنار گذاشته شد. از این رو در غرب معاصر مسئله الهی کردن علم یا علم خداباور مطرح شده است و کنفرانس‌هایی در این خصوص برگزار شد که می‌توان به کنفرانس علم در یک زمینه خداباوری که در تابستان ۱۹۹۸ در کانادا برگزار شد، اشاره کرد.^۱

۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۹۳/۰۴/۱۱ برای تفصیل دیدگاه‌های مقام معظم رهبری در باب اهمیت و ضرورت تحول در علوم انسانی، ر.ک: <http://farsi.khamenei.ir/news/part-index?tid=1033>

همین طور به کتاب منشور فرهنگی انقلاب اسلامی (مجموعه موضوعی رهنمودها و دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب اسلامی در عرصه فرهنگ)، بیرونی شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۹-۳۵۸.

۲. برای تفصیل این بحث ر.ک: کتاب «نظریه‌های علم مسیحی در جهان غرب» به قلم دکتر قدرت الله قربانی که به تارگی از سوی انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ منتشر شده است.

دکتر محمدتقی ایمان در کتاب «روش‌شناسی اندیشمندان مسلمان در علوم انسانی» به تفصیل به جریان‌هایی که در جهان اسلام در جهت تأسیس علوم انسانی اسلامی و به‌طور عام «علم دینی» فعالیت می‌کنند اشاره می‌کند؛ بحث از «ظہور جریان‌های احیاگرانه فکری»، و طرح فکری متغیرانی چون «اسمعاعیل راجا الفاروقی؛ تلفیق میراث اسلامی با میراث تفکر مدرن»، «سید محمد تقی‌العطاس؛ آموزش و پژوهش و علم اسلامی»، «ضیاء‌الدین سردار و اجماليون؛ علم اسلامی و اجتهاد»، «سید‌حسین نصر؛ در جست‌وجوی علم مقدس»، «موریس بوکای؛^۱ ارزیابی و حیانیت قرآن زیر نور علم مدرن»، «مسعود العالم چودری؛^۲ پارادایم جهانی و نظام جهانی اسلامی»، «ارزیابی سه مدل روش‌شناسخی از علم دینی در ایران»، «رئالیسم مفهومی خلاقانه؛ ارائه مدلی روش‌شناسخی از علم اسلامی» و «افق و چشم‌اندازهای نوین به علم اسلامی» (ایمان و کلاله ساداتی، ۱۳۹۲).

اما در ایران متغیران دینی قبل از انقلاب، با اینکه استاد مطهری نامی از تأسیس علوم انسانی دینی به میان نیاوردن‌ولی از رهگذر نقادی بنیادهای علوم انسانی در غرب و ارائه مباحث بنیادین در فلسفه علوم انسانی گام‌های آغازین در این راه را برداشتند. سه‌گانه ایشان در «فلسفه تاریخ» در کنار آثاری چون «جامعه و تاریخ در قرآن»، «نقدی بر مارکسیسم»، «تمکمل اجتماعی انسان»، «اسلام و مقتضیات زمان» و دیگر آثار فلسفی-کلامی استاد که در واقع قطعاتِ پازل انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دینی وی هستند، گام‌های نخست و در عین حال استوار در جهت تأسیس فلسفه علوم انسانی از منظر دینی است.

پس از انقلاب اسلامی و با شکل‌گیری دو جریان از حوزه علمیه قم، این تلاش دنبال شد؛ جریان نخست به‌دبیل تهذیب علوم انسانی موجود از موضع اسلامی و بازسازی علوم انسانی اسلامی بود که از سوی آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی آغاز شد و به تأسیس دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و در گام‌های بعد بنیاد فرهنگی باقرالعلوم^(۳) و مؤسسه امام خمینی^(۴) انجامید و جریان دوم، تأسیس دفتر مجتمع مقدماتی فرهنگستان (آکادمی) علوم اسلامی از سوی سید منیرالدین حسینی شیرازی بود؛ جریان فرهنگستان علوم، علوم انسانی موجود را به لحاظ مبنایی، برخاسته از فلسفه مادی می‌داند و در طرحی حداقلی، در پی تأسیس دانش‌هایی کاملاً متفاوت با علوم انسانی غربی است.

1. Maurice Bucaille.
2. Masudul Alam Choudhury.

در مراکز غیر حوزوی، مؤسسات آموزشی پژوهشی همچون (دانشگاه امام صادق(ع)، (مدرسه عالی شهید مطهری)، (دانشگاه علوم اسلامی رضوی)، (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) و (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) نیز از مراکزی هستند که ضمن اذعان به امکان و ضرورت اسلامی (یا بومی) سازی علوم انسانی، کوشیده‌اند تا گام‌های جدی در این راه ببردارند (سبحانی، ۱۳۸۶: ص ۳۲).

در سال‌های اخیر تلاش‌های جدیدی برای تبیین مبانی فلسفی و روش‌شناسی علوم انسانی آغاز شده است؛ تأسیس گروه فلسفه علوم انسانی در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشار فصلنامه تخصصی روش‌شناسی علوم انسانی توسط این گروه و آغاز به کار گروه فلسفه علوم انسانی اسلامی مؤسسه آموزش عالی حوزوی حکمت وابسته به پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی که نشان از عزم جدی برای تعمیق و توسعه این رویکرد دارد.

به دلیل تأکیدها و هشدارهای مقام معظم رهبری درباره وضعیت فعلی علوم انسانی در کشور، شورای عالی انقلاب فرهنگی با هدف ایجاد تحول و ارتقای علوم انسانی طی مصوبه‌ای در جلسه ۶۵۰ مورخ ۱۳۸۸/۷/۲۱ «شورای تخصصی تحول و ارتقای علوم انسانی» را با این اهداف تأسیس کرد: ابتدای علوم انسانی بر مبانی نظری جمهوری اسلامی و انسان‌شناسی اسلامی، اصلاح و ارتقای آموزش و پژوهش در علوم انسانی در جهت اضلاع با سیاست‌ها و راهبردها و کارآمدسازی آن در شئون کشور و هماهنگ و هم‌افزاشدن نهادهای مسئول و فعال در حوزه علوم انسانی.^۱

پژوهشکده تحول و ارتقای علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه شیراز هم از اواخر سال ۱۳۹۱ در قالب ۶ گروه علمی (اقتصاد اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی و علوم تربیتی اسلامی، مدیریت اسلامی، فلسفه اسلامی و روش تحقیق)، آغاز به فعالیت نموده است.^۲

مرکز پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی صدرا هم در خردادماه سال ۱۳۸۷ با مجوز رسمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری با این اهداف تأسیس شد: انجام مطالعات تخصصی در حوزه مطالعات و مسائل علوم انسانی و اجتماعی در انواع و روش‌های گوناگون با انگیزه پاسخ‌گویی به نیازهای اساسی و اولویت‌دار کشور در چارچوب مبانی ارزشی انقلاب اسلامی، تلاش برای پرورش استعدادهای انسانی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی و تلاش برای گسترش زمینه نقد، نوآوری و نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی. نام این مرکز

۱. آدرس و بگاه شودا: <http://oe.farhangoelm.ir>

http://shirazu.ac.ir/index.php?cmodule=news&mode=view&news_id=2176

در خردادماه سال ۹۱ به مرکز پژوهش‌های «علوم انسانی اسلامی صدرا» تغییر کرد. از مهم‌ترین فعالیت‌های آن برگزاری کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی است.^۱

در سال‌های اخیر همایش‌هایی با همین دغدغه برگزار شده است (یا می‌شود)؛ از جمله:

۱. همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹؛
۲. همایش تحول در علوم انسانی، فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۰؛
۳. همایش ملی روش تحقیق اسلامی در علوم انسانی، بسیج اساتید، ۱۳۹۰؛
۴. همایش ملی تمدن شناخت، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۹۰؛
۵. اولین و دومین کنگره ملی علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲-۱۳۹۰؛
۶. نخستین همایش ملی ارزیابی جایگاه علوم انسانی، دانشگاه کاشان، ۱۳۹۰؛
۷. نخستین و دومین و سومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، مرکز پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی صدرا، ۱۳۹۴-۱۳۹۱؛
۸. همایش درباره علم دینی، کانون اندیشه جوان، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۹۱؛

و...^۲

با این حال ضمن اینکه نمی‌توان و نباید نقاط قوت گام‌های برداشته شده را نفی کرد، در جریان‌های فکری بعد از انقلاب بر سر چیستی، امکان و ضرورت، میزان، سطح، راهبرد و روش بومی‌سازی و اسلامی‌سازی علوم انسانی اجماع وجود ندارد. حتی کسانی که از اسلامی‌سازی علوم دفاع می‌کنند، در مینا، روش و راهبرد وحدت ندارند. مدافعان که بخش قابل توجهی از عالمان حوزه و دانشگاه هستند (آیت الله جوادی آملی، آیت الله مصباح، فرهنگستان، مؤسسه حوزه دانشگاه، دکتر سیدحسین نصر، دکتر گلشنی، دکتر خسرو باقری، دکتر حسین کچویان، دکتر ابراهیم فیاض...) کوشیده‌اند تا به نقادی وضع موجود علوم انسانی و ارائه راه حل برای بردازی از بحران‌های موجود علوم انسانی پردازنند؛ این کوشش‌گاه با اینکا به علوم اسلامی موجود (اعم از تفسیر حدیث، کلام، فلسفه و عرفان اسلامی)، گاه با اینکا به مباحثی که در فلسفه و تاریخ علم و مباحث فلسفه دین و کلام جدید در غرب مدرن مطرح شده و گاه با اینکا به مباحثی که در دوره (یا وضع پست‌مدرن) مطرح شده و عمده‌آناظر به نقد جهان‌شمولی فلسفه و علم غربی است صورت

۱. آدرس وبگاه مؤسسه: <http://www.sccsr.ac.ir/sadra>

۲. برای اطلاع از این همایش‌ها به سایت‌هایی مانند <http://www.bahamayesh.com>/مراجعه شود.

گرفته است. اما منتقدان معتقدند که اسلامی کردن علوم و معارف توصیفی بشری نه ممکن است و نه مطلوب. علوم و معارف توصیفی انسان متجدد اصولاً و ذاتاً عیب و ایرادی ندارند تا بخواهیم چیز دیگری را جایگزین آن‌ها کنیم. همه عیب و ایراد در علم‌زدگی یا علم‌پرستی،^۱ است و اینکه اندیشه چه در علوم تجربی و چه در علوم انسانی وطن و جغرافیا ندارد؛ اندیشه فراتاریخی است و با اندیشه تحدید می‌شود. از این‌رو صرف اینکه خاستگاه یک اندیشه در غرب باشد، دلیل بر بطلان آن نیست.

به نظر نویسنده صرف نظر از دیدگاه‌های سنتی عالمانی چون آیت‌الله جوادی و آیت‌الله مصباح که از مبدأ علوم و فرهنگ اسلامی به طرح این بحث پرداخته‌اند، سایر دیدگاه‌ها اعم از منتقدان و مدافعان اسلامی‌سازی، به نوعی ریشه در آراء و مباحثی دارد که در فلسفه و علوم انسانی غربی مطرح شده است؛ یا آرای پوزیتیویست‌ها و نوپوزیتیویست‌ها و فلاسفه تحلیلی علم و دین مبنای قرار گرفته است یا آرای منتقدان فلسفه و علم مدرن همچون توماس کوهن^۲، هایدگر^۳، فوکو^۴ و درورتی^۵ یا متفکران سنت‌گرا همچون رنه گون^۶ و مطالعات اخیر در حوزه‌های انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی و پست‌مدرنیسم.

به همین دلیل به نظر می‌رسد برای شکل‌گیری بحثی جدی در باب بنیادهای فلسفی علوم انسانی مدرن و نسبت‌سنجی آن با مبانی فکری اسلامی، باید به سراغ سرچشمه‌های اصلی آن در غرب رفت و به اصطلاح قدمای «تحریر محل نزاع» کرد. نویسنده کوشیده است تا ضمن مرور کوتاه طرح فکری بنیان‌گذار فلسفه علوم انسانی مدرن در غرب، ویلهلم دیلتای (فیلسوف آلمانی مطالعات علوم انسانی در قرن نوزدهم میلادی) و با نگره‌ای تطبیقی به تأمل در باب امکانات سنت فلسفه اسلامی (با تأکید بر مرحوم علامه طباطبائی^(۷)) پیراذد.

1. Scientism.
2. Thomas Kuhn.
3. Heidegger.
4. Foucault.
5. Rorty.
6. René Guénon.

بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی در غرب

ویلهلم دیلتای، فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم که از او به عنوان مؤسس فلسفه علوم انسانی مدرن یاد می‌کنند،^۱ در دوره متقدم فکری خود معتقد بود که بنیاد علوم انسانی در روانشناسی است و از آن به عنوان «اولین و بنیادی ترین» علوم انسانی یاد می‌کرد، چرا که آنچه در این علم تحلیل می‌شود واقعیتِ کل تجربه انسان است و این علم، علم تجربه درونی است، بنابراین «علم برتر»^۲ و برای همه علوم انسانی علم بنیادی است. با ورود مفهوم «تجربه زیسته» به منظمه فکری دیلتای، زمینه برای گشتن دیلتای از روانشناسی به هرمنوتیک فراهم می‌شود.

دیلتای رفتارهای متوجه این معنا شده بود که روانشناسی، از تبیین یکی از یافته‌های بنیادی مکتب تاریخی عاجز است (اینکه «سوزه»، محصول جایگاهش در جامعه و تاریخ است). از سوی دیگروی با این مسئله جدی مواجه بود که اگر روانشناسی در قلمروی تجربه درونی باقی بماند و صرفاً به توصیف و تحلیل آن پردازد، چگونه می‌توان از این قلمروی درونی عبور و هستی انسانی را با جامعه و تاریخ مرتبط کرد؟ از اینجا عمدتاً تلاش وی به بنیادگذاری فلسفی مکتب تاریخی معطوف می‌شود. اهمیت مکتب تاریخی برای دیلتای به حدّی است که او ظهور علوم تاریخی را به عنوان یک انقلاب علمی نوین در قیاس با انقلاب علمی قرن هفدهم می‌داند. وی صراحةً وظیفه خود را بنیادگذاری فلسفی برای مکتب تاریخی می‌داند:

«در پرتو وضعیت کنونی علوم انسانی، من تعهد کرده‌ام برای اصل مکتب تاریخی و آن قسم تحقیقات اجتماعی که اکنون زیر نفوذ این مکتب است بنیادی فلسفی فراهم کنم... به‌این ترتیب در وجود من هم نیازی و هم طرحی برای بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی به وجود آمد.» (دیلتای، ۱۳۸۸: ص ۱۰۷)

اما این بنیادگذاری در متن منازعهٔ پوزیتیویسم و هیستوریسم قرن نوزدهم، صورت‌بندی دقیق خود را می‌یابد. مشکلی که در این منازعه حضور جدی دارد آن است که چگونه می‌توان میان واقعیت تاریخ‌مندی انسانی و جست‌وجو برای اعتبار جهان‌شمول توافقی برقرار کرد؟ چگونه می‌توان

۱. تفصیل این بخش را در مقاله‌ام با عنوان «دیلتای و بنیادگذاری علوم انسانی» در فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، سال نوزدهم، شماره ۷۷، زمستان ۱۳۹۲، ص ۶۵-۹۲ آورده‌ام، در سی و هشتمین جلسه گروه فلسفه علوم انسانی در مجمع عالی حکمت اسلامی هم این بحث را ارائه داده‌ام؛ ر.ک: <http://hekmateislami.com/> (showdata.aspx?dataid=5878&siteid=1

2. The master science.

معرفت علمی ناظر به جهان انسانی را به همان میزان از «علمیتی»^۱ که در علوم طبیعی سراغ داریم طرح کرد؟ این فکر دیلاتایی که با علوم انسانی باید به همان شیوه علوم طبیعی و روشمند مواجه شد نگاه پوزیتیویستی است. حتی وی، نقده عقلِ تاریخی خود را به عنوان «علم تجربی ذهن»^۲ طرح می‌کند که این تعبیر هم نشان از مشابهت وی با پوزیتیویسم دارد. از سوی دیگر، دیلاتای در مقابل هجمۀ پوزیتیویسم، از مکتب تاریخی و حتی به طور خاص‌تر از اصل تاریخ‌مندی دفاع می‌کند.

با انتشار جستار دیلاتای با عنوان «ظهور هرمنوتیک»^۳ در ۱۹۰۰، مسئله عینیت علوم انسانی و دفاع از اعتبار جهان‌شمول دعاوی علوم انسانی جای دغدغه‌های روان‌شناسختی را می‌گیرد. این جستار به عنوان نقطه عطف در چرخش فکری او از روان‌شناسی به سمت هرمنوتیک به عنوان بنیاد علوم انسانی است؛ گرچه برخی مفسران از استمرار خط فکری دیلاتای سخن گفته و معتقدند که دیلاتای روان‌شناسی خودش را رها نکرد بلکه صورت‌بندی جدیدی از آن ارائه داد. (بمبارج، ۱۹۹۵: ص ۱۲۷).

رسالت نظریۀ هرمنوتیکی از نظر دیلاتای «حفظ اعتبار کلی تفسیر تاریخی در مقابل تاخت و تاز بوالهوسی‌های رمانتیک و فاعلیت (ذهنیت) شکاکانه از سویی و به دست دادن توجیهی برای این اعتبار - که تمام قطعیت شناخت تاریخی بر آن بناشده است - از سوی دیگر» است. (دیلاتای، ۱۹۹۶: ص ۲۵۰)

جایگاه علوم انسانی در طبقه‌بندی علوم

یواخیم ریتر^۴ در «فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه»، در مورد پیشینه و خاستگاه اصطلاح «علوم انسانی»، احتمالاتی را مطرح کرده است؛ از جمله:

۱. احتمالاً قدیمی‌ترین تعاریف این علوم، برگرفته از «Ethics» به عنوان یکی از سه شاخه سنتی فلسفه غرب در کنار هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است؛
۲. معادل یونانی و لاتین برای «Mensch» یعنی «homo anthropos»؛
۳. اصطلاحی برای مشخص کردن ماهیت انسان؛

1. wissenschaftlich.
2. empirical science of the mind.
3. Die Entstehung der Hermeneutik.
4. Joachim Ritter.

۴. اصطلاحی مرتبط با لوگوس و با معانی‌ای چون «روح»، «مفهوم» و «سخن‌گفتن»؛
۵. اصطلاحی در زیبایی‌شناسی قرن هجدهم؛
۶. اصطلاحی عام برای دلالت بر فرهنگ؛
۷. اصطلاحی به معنای «علوم تاریخی» در برابر «علوم طبیعی»؛
۸. اصطلاحی به معنای «علوم اجتماعی» که جهت‌دهنده جامعه و فرهنگ هستند؛
۹. دارای دلالتهای غیردینی و سکولار در اندیشه آگوست کنت^۱ (ریتر، ۱۹۷۱-۲۰۰۷).
- برخلاف آلمان، در فرانسه و انگلستان، همواره تأکید بیشتری بر وحدت و استمرار معرفت علمی بوده است. دیوید هیوم^۲ در قرن هجدهم استدلال می‌کرد که علوم سیاسی باید یک علم باشد و اقتصاد سیاسی بهویژه در اسکاتلند بخشی از تلاش وسیع‌تر برای فهم ابعاد اخلاقی و سیاسی جامعه بوده است. این تلقی به‌طور گسترده‌ای در اوایل قرن نوزدهم پذیرفته شد؛ بهویژه از آن جهت که در فن حکومت‌داری به کار می‌آمد. در زبان آلمانی، بیشتر اصطلاح اقتصاد ملی به کار می‌رفت. اصطلاح علوم انسانی، در فرانسه قبل از انقلاب به کار رفت و در پس کاربرد آن این اندیشه بود که سیاست را از تبیین‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که در نقش عوامل روانی یا اجتماعی اغراق می‌کرد نجات دهد. در انگلستان این اصطلاح از اواخر قرن نوزدهم وارد این زبان شده و آکنون فراگیر است. اما در آمریکا، این اصطلاح همچون چتری مفهومی است که کاربردی عام دارد و همه علوم انسانی متدالوی را شامل می‌شود. اما اصطلاح «علوم رفتاری» از اواسط قرن بیستم در آمریکای شمالی رواج یافته است و در کشورهای اروپایی کاربرد چندانی ندارد.
- اصطلاح علوم انسانی، در دهه ۱۹۵۰، توسط کانگولهلم و گوسدف برای ارجاع به یک سنت فلسفی گسترده‌تر اومانیستی و در تقابل با نگاه متخصصان تکنوقراتی به کار رفت که انسان را برای مدیریت بهتر او، تکه‌تکه می‌کند. فوکو هم این اصطلاح را، ذیل همین معنای اخیر می‌فهمد (شجاعی جشوچانی، ۱۳۹۳: ص ۸-۵).
- بحث از طبقه‌بندی^۳ علوم و تعیین جایگاه معرفت‌شناسختی هر علم، موضوعی است که ظاهرًاً اولین بار ارسسطو^۴ آن را به صورت نسبتاً منسجمی مطرح کرده است؛ طبق تفسیر مشهور، ارسسطو

1. Auguste Comte.
2. David Hume.
3. classification.
4. Aristotle.

علوم را به معرفت و علوم نظری^۱ و عملی^۲ و تولیدی^۳ تقسیم می‌کند؛ الف. معرفت و علوم نظری: در آن معرفت را برای معرفت و علم را برای علم می‌خواهند؛ در اینجا معرفت بما هی معرفت غایی است و هیچ غرض عملی‌ای در کار نیست. معرفت و علوم نظری به ۳ زیرشاخه قابل تقسیم است:

۱. طبیعتیات که ناظر به امور مادی و متحرك است و به جواهر واقعی‌تر می‌پردازد. در اینجا جسم از حیث حرکت و نه از حیث اینکه وجود دارد، بررسی می‌شود؛

۲. ریاضیات که ناظر به امور مادی و غیرمتتحرک است؛

۳. الهیات یا مابعدالطبیعه که با امور غیرمادی و غیرمتتحرک سروکار دارد: «دانش نخستین به چیزهای جدا از ماده و چیزهای نامتتحرک می‌پردازد و قلمروی آن، «وجود من حیث هو وجود» است» این علم را علم الهی هم دانسته‌اند و طبق تلقی ارسطویی همه علوم به نوعی تابع این علم‌اند.

ب. معرفت و علوم عملی:^۴ در آن، معرفت، ناظر و معطوف به عمل است و شامل سیاست، لشکرکشی، خطابه و علم اقتصاد است. البته در فلسفه اسلامی آن را به سه قسم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن دسته‌بندی کرده‌اند.

ج. معرفت و علوم تولیدی یا هنری: که ناظر به تولید و صنعت است. همه اقسام هنر از قبیل هنرهای کلامی (دانستان، شعر، نثر، نمایشنامه...) و غیرکلامی (نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری...)، ذیل همین عنوان قابل طبقه‌بندی هستند.

تأمل در باب سرنوشت و سیر تاریخی طبقه‌بندی علوم ارسطویی در جهان اسلام و پیامدهای آن، عبرت‌انگیز است؛ اینکه چرا این قسم از معرفت و زیرشاخه‌های آن چندان مجالی برای رشد و توسعه در جهان اسلام پیدا نکرد، محتاج تبیین‌های معرفت‌شناختی، دین‌شناختی، جامعه‌شناختی و حتی حقوقی است، چنان که برخی مورخان تطبیقی علم، تذکر داده‌اند، نوع مواجهه نظام‌های حقوقی هر سنت فرهنگی-تمدنی با مسئله تکوین علم و نظام‌های علمی، نقشی تعیین‌کننده دارد. حکماء مسلمان همچون کندي، فارابي، ابن خلدون، ابوالحسن عامري، ابن‌سينا، ابن‌رشد، غزالى،

1. theoretical.
2. practical.
3. poetical.
4. Practical.

نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، به نوعی سنت ارسطوی طبقه‌بندی علوم را بسط و توسعه دادند. به نظر می‌رسد مبانی الهیاتی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و حقوقی حکمای اسلامی در نوع طبقه‌بندی‌ای که از علوم ارائه داده‌اند، تأثیر جدی داشته است.

تحلیل وضعیت حکمت عملی در تمدن اسلامی

با توجه به طبقه‌بندی علوم حکمای مسلمان، آنچه در آن به مباحث مرتبط با علوم انسانی نزدیک‌تر است و به نوعی «پیشاتاریخ»^۱ این علوم می‌تواند باشد، حکمت عملی است. فارابی در کتاب «التنبیه علی سبیل السعادة»، که تأثیر اخلاق نیکوماخوس ارسطو بر آن مشهود است، از اصطلاح «الفلسفة المدنية» استفاده کرد. ظاهراً در فرهنگ اسلامی، فارابی نخستین و تنها فیلسوفی است که این تعبیر را به کار برده است.^۲ در این اثر، فارابی به همان شیوه مرسوم، فلسفه را به دو فلسفه عملی و نظری، و فلسفه نظری را به سه بخش ریاضیات، طبیعت‌يات و مابعد الطبیعه تقسیم می‌کند؛ اما فلسفه عملی که فارابی آن را فلسفه مدنی نیز می‌خواند تنها بر دو قسم اخلاق و فلسفه سیاسی است.

از سوی دیگر، غالب حکمای مسلمان در بحث حکمت عملی، نبوت را در کانون مباحث خود قرار داده‌اند، به‌گونه‌ای که حتی هانری کربن^۳ فلسفه سیاسی فیلسوفان اسلامی را فلسفه نبوی می‌خواند.

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا) هم اثر ویژه و مستقلی در باب حکمت عملی ندارد. پس از ملاصدرا و در سنت حکمت متعالیه توجهی جدی به حکمت عملی نشد؛ برای مثال حاج ملا‌هادی سبزواری، که از مهم‌ترین شارحان و معلمان حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید، در کتاب «اسرارالحكم» و در ذیل بحث از حکمت عملی، به احکام شرعی پرداخته است.^۴ حتی علامه

1. Pre-History.

۲. عمدۀ مطالب در باب طبقه‌بندی علوم و بحث حکمت نظری و عملی سنت یونان باستان از نسخه اینترنتی مدخل «حکمت (۲)»، دانشنامه جهان اسلام، نقل شده است؛ ر.ک.: <http://www encyclopaediaislamica com/madkhal2.php?sid=6381>

3. Henry Corbin.

۴. ر.ک: توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی، احمد بستانی، مجله نقد و نظر، ش ۵۴، تابستان ۱۳۸۸. این پژوهش، جامع‌ترین جستار در این موضوع به زبان فارسی است. ارجاعات به متون فلسفه اسلامی در حکمت عملی - البتہ پس از تطبیق - به نقل از همین منبع بوده است.

حضرت آیت‌الله جوادی آملی اقتباس شده‌اند.^۱

فائلان به انحطاط و زوال سنت فلسفی بحث در باب حکمت عملی در جهان اسلام، هرچند سرآغازهای این سنت فلسفی را دارای قابلیت مناسب برای پرداختن به حکمت عملی می‌دانند، اما معتقدند که فلسفه اسلامی در این زمینه به تدریج دچار زوال گشته و توان تأمل فلسفی در این حوزه را از دست داده است. بر جسته‌ترین نماینده این دیدگاه سید جواد طباطبائی است. وی به صراحت از زوال اندیشه سیاسی (و حکمت عملی) در ایران – و در وجهی کلی تر – تمدن اسلامی، سخن گفته است. طباطبائی با الگو قراردادن فلسفه سیاسی یونان و دو عنصر مهم آن یعنی تأمل عقلاتی و

۱. ر.ک: «مدیریت دانش دینی (دین‌بنیان): طرح مسئله «مدیریت دانش» در «تمدن دینی»، نوشته محمد موسی خانی و همکاران در فصلنامه تخصصی اسلام و مدیریت سال دوم بهار و تابستان ۱۳۹۲ شماره ۳، ص ۴۷-۴۲.

مصلحت عمومی، به بررسی تفصیلی تاریخ حکمت عملی در ایران می‌پردازد. به اعتقاد طباطبائی، فلسفه اسلامی در سیر نهایی خود با ملاصدرا و پیروانش، با اعراض از دنیا و توجه به مباحثی چون معاد جسمانی، به دریافتی «غیر مدنی» از فلسفه می‌انجامد.^۱

در حالی که به نظر می‌رسد آن‌گونه که برخی محققان فلسفه اسلامی معاصر هم به تفصیل بحث کرده‌اند، فلسفه اسلامی همواره قابلیت تأمل در حکمت عملی و حتی عامتر از آن را داشته است؛ این قابلیت در مباحثی مصطلح به فلسفه‌های مضاف یا انضمایی همچون فلسفه ذهن، فلسفه تاریخ، فلسفه دین، فلسفه سیاست، فلسفه علم و... دیده می‌شود و این توانایی در طول زمان نه تنها ضعیف نشده، بلکه در بسیاری موارد بسط و توسعه نیز یافته است. توضیح اینکه در پاره‌ای از موارد، این مباحث (فلسفه‌های مضاف) با فصل‌بندی و عنوان‌های دیگری در مباحث فلسفی پیشین یافت می‌شوند؛ مانند بخش اعظم مباحث مربوط به فلسفه ذهن یا پاره‌ای از مباحث فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاست و...؛ البته این موضوع در مورد همه این فلسفه‌ها یکسان نیست و شدت وضعف دارد.

طبق این تحلیل، حتی در فرض غیبت کلی مباحث این فلسفه‌ها در سنت‌های فلسفی کلاسیک، این به‌هیچ‌وجه به معنای خنثی‌بودن فلسفه‌های کلاسیک درباره موضوعات فوق نیست، چرا که این سنت‌ها می‌توانند با توجه به مبانی و مبادی ویژه خود، به بازسازی و خلق مباحث مربوط به این فلسفه‌ها بپردازد.

و نکته مهم‌تر آنکه چون حکماء اسلامی از فارابی تا ملاصدرا هم‌سو با نظام فلسفی ارسسطو، موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود دانسته‌اند، ناگزیر از پذیرش یکی از دو گزینه‌اند: ۱. اینکه اصولاً هویت مستقلی برای این مباحث قائل نشوند؛ ۲. اینکه برای موضوع فلسفه‌های مضاف یا انضمایی، جایگاهی در نظام «موجود بما هو موجود» یافته و به عبارت دیگر، آن‌ها را از عوارض اولیه و ذاتی وجود قلمداد نمایند. در واقع چون این فلسفه‌ها در مورد عوارض موجودات مادی و طبیعی بحث نمی‌کنند، پس باید جایگاه موضوع آن‌ها در گستره مفهوم موجود بما هو موجود یا موجود مطلق و رها از قیود مادی مشخص شود. بنا بر ضوابط کلی سنت فلسفه اسلامی، فلسفه اسلامی علی القاعده موضوعات همه فلسفه‌های مضاف را از تقسیمات اولیه موجود بما هو موجود خواهد شمرد (غفاری، ۱۳۹۱: ص ۴۷-۶۴).

۱. دکتر طباطبائی در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» تصریح می‌کند که تا موقعی که «فردیت» به مفهوم جدید آن که معادل «Individual» است و مفهومی نو و در بافت فلسفه جدید غربی معنادار است شکل نگیرد، بنیادگذاری علوم انسانی و اجتماعی ممتنع خواهد بود. ص ۳۲۲.

علامه طباطبایی^(۱) و امکانات نظریه ادراکات اعتباری برای فلسفه علوم انسانی در تاریخ فلسفه اسلامی از ادوار سه‌گانه حکمت مشاء، اشراق و متعالیه به نمایندگی ابن‌سینا، شهروردی و ملاصدرا سخن گفته‌اند و علامه طباطبایی^(۲) ذیل مکتب حکمت متعالیه فهم می‌شود، اما باید گفت که ایشان صرفاً در حد یک شارح یا مفسر ملاصدرا نبوده‌اند و در بسیاری از موضع، دیدگاه‌های مستقل فلسفی خود (تکمیلی، تصحیحی و انتقادی) را داشته‌اند که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

ناکارایی برهان لَم در فلسفه؛
ارجاع مقوله این به مقوله وضع؛
تسربی حرکت در همه مقولات؛
نقد نظریه مُثُل افلاطونی؛
تقریر جدید از برهان صدیقین؛
و....^۱

علامه طباطبایی^(۳) در اصول فلسفه و در ضمن چهار مقاله به صورت مبسوط، مسائل معرفت‌شناختی را از ابعاد مختلف بررسی کرده‌اند و ضمن ارائه تبیین‌های معرفت‌شناختی ایجابی، به نقادی نظریات سوفسطاییان، شکاکان جدید، ماتریالیست‌ها و ایدئالیست‌ها پرداخته‌اند.^۲ ایشان در این کتاب، به ویژه جلد سوم، به مسائلی پرداخته‌اند که ظاهرًا هیچ‌گونه سابقه‌ای در تاریخ فلسفه اسلامی نداشته بلکه کاملاً جدید است؛ مسائلی چون: پیدایش کثرت در ادراکات بشری و ادراکات حقیقی و اعتباری؛ که به صورت تفصیلی به این دو موضوع مهم پرداخته‌اند. استاد مطهری^(۴) در این زمینه آورده‌اند:

در ضمن این کتاب به قسمت‌های برخورد خواهد شد که در هیچ‌یک از فلسفه اسلامی و فلسفه اروپایی سابقه ندارد، مانند معظم مسائلی که در مقاله پنجم حل شده و آنچه در مقاله ششم بیان شده است. در مقاله ششم با طرز بی‌سابقه‌ای به نقادی دستگاه ادراکی

۱. در باب تفصیل ابتکارات فلسفی علامه به این مأخذ که مورد استفاده ما هم بوده است مراجعه کنید؛ ابتکارات و نوآوری‌های فلسفی علامه طباطبایی^(۱)، عبدالرئوف مصباح، فصلنامه کوثر معارف، سال هفتم، شماره ۱۷، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹-۱۸۸.

۲. اصول فلسفه و روش رالیسم، با حواشی استاد مطهری، ج ۱، ص ۵۵-۸۸، و ص ۹۱-۱۳۰، و ص ۱۷۶-۲۱۴، ج ۲، ص ۳۹-۱۴۰، و ص ۱۵۷.

و تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری پرداخته شده است. در این مقاله هویت و موقعیت ادراکات اعتباری نشان داده می‌شود و فلسفه از آمیزش با آن‌ها بر کنار داشته می‌شود و همین آمیزش نابجاست که بسیاری از فلاسفه را از پا در آورده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹).

متفکران و محققانی که به نظریه ادراکات اعتباری پرداخته‌اند، آن را از زاویهٔ فلسفی بررسی نکرده و با مبانی صدرایی علامه طباطبایی^(۱) همچون اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک وجود نسبت‌جذبه‌اند، و این نظریه را بیشتر حاشیه‌ای بر فلسفه ایشان و عمده‌تاً متأثر از مباحث مطرح در اصول فقهه دانسته و به آن بیشتر از زاویهٔ دغدغه‌های اصولی، کلامی و فلسفه اخلاقی توجه کرده‌اند. از سوی دیگر به دلیل غلبةٔ ذهنیت معرفت‌شناسانه ناشی از حضور پرنگ گفتمان فلسفه تحلیلی در ایران معاصر، کمتر قرائتی وجودشناسانه از این نظریه ارائه شده است؛ خلایی که این مقاله، گامی کوچک در جهت پرکردن آن برداشته است.

علامه طباطبایی^(۲) این نظریه را نخستین بار قبل از مقاله ششم اصول فلسفه، در رسائل سبعه ارائه کرد و آن را در زمینه‌های متعددی چون علم النفس، حرکت ارادی، معرفت‌شناسی، کلام، تفسیر، فلسفه سیاسی، فلسفه اجتماعی، معرفت‌شناسی اجتماعی، فلسفه حقوق، فلسفه فقه، انسان‌شناسی و اخلاق به کار گرفت. رسائل سبعه،^۱ مجموعه هفت رساله است که به ترتیب تاریخ نگارش عبارت‌اند از: الترکیب، التحلیل، الاعتباریات، المغالطه، البرهان، المنامات و النبوت، القوه و الفعل.

طبق برداشت استاد مطهری، علامه طباطبایی^(۳) احتمالاً اصل ایده نظریه ادراکات اعتباری را از استاد اصول فقه خود، مرحوم محقق اصفهانی گرفته‌اند. علامه طباطبایی^(۴) از سال ۱۳۰۴ شمسی، به درس مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (محقق اصفهانی) حاضر شده است و ایشان در آثار خود به‌ویژه نهایه الدرایه در باب اعتباریات مطالب قابل توجهی را آورده‌اند، اما چنان‌که گفته‌اند معلوم نیست که در همان یکی دو سال نخست محقق اصفهانی این مطالب را طرح نموده باشند یا این مطالب به علامه طباطبایی^(۵) انتقال یافته باشد.^۲

نکتهٔ مهم آن است که علامه طباطبایی^(۶) این بحث را آگاهانه ذیل مباحث فلسفی طرح

۱. طباطبایی، محمدحسین، رسائل سبعه، چاپ اول، قم، بنیاد فکری علمی علامه طباطبایی^(۷)، ۱۳۶۲.

۲. فی المثل ر. ک: پیگیری و نقد فرالخالق سینیوی در آرای محقق اصفهانی و علامه طباطبایر، محمود مروارید، فصلنامه اخلاق، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ص. ۵۷.

کرده‌اند، ایشان در مقاله نخست اصول فلسفه، تحت عنوان «فلسفه چیست؟» آورده‌اند: «ما که خواهناخواه، غریزه بحث و کاوش از هر چیزی که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل وجود وی داریم، باید موجودات حقیقی و واقعی (حقایق به اصطلاح فلسفه) را از موجودات پنداری (اعتباریات و وهمیات) تمیز دهیم» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۳۲).

به نظر علامه، فلسفه به تمیز موجودات حقیقی (حقایق) از موجودات غیرحقیقی (اعتباریات و وهمیات) می‌پردازد و باید نحوه وجود اعتباری را از وجود حقیقی تفکیک کند. بنابراین بحث ادراکات اعتباری بخشی فلسفی است و به نحوه‌ای از وجود، یعنی موجود اعتبری می‌پردازد و اعتباریات تقسیم حقایق در اصطلاح فلسفی است و این تقسیم از تقسیمات اولی فلسفه بهشمار می‌رود. هرچند علامه لوازم این دیدگاه خود را در سایر مباحث و ابواب فلسفی و از همه مهم‌تر نوع تلقی متفاوتیکال وجودشناسانه‌ای که از فلسفه دارند، دنبال نکرده‌اند.

طبق بیان علامه طباطبایی^(۶):

ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و به ابقاء و زوال و تبدل عوامل احساسی یا نتایج مطلوبه زائل و متبدل شود (و این‌ها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی‌الاخص می‌باشند) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۱۵۶-۱۵۸).

پرسش کلیدی آن است که جایگاه نظریه ادراکات اعتباری در تقسیم‌بندی سنتی فلسفه اسلامی از حکمت نظری و عملی کجاست؟ آیا علامه طباطبایی^(۶) از بحث حکمت نظری و عملی عبور کرده و ادراکات اعتباری را بر مبنای متفاوت گذاشته‌اند؟ آیا تفکیک حکمت نظری و عملی در سنت فلسفه اسلامی با لوازم تحلیل علامه طباطبایی^(۶) از ادراکات اعتباری هم خوانی دارد؟ پیش‌تر، از رویکرد ابن‌سینا در تقسیم حکمت به عملی و نظری و تفاوت و نسبت آن‌ها با یکدیگر سخن گفتیم؛ اغلب حکماء اسلامی مبنای تقسیم‌بندی ابن‌سینا در باب حکمت نظری و عملی را پذیرفته‌اند، حتی صدرالمتألهین نیز که در حکمت متعالیه مبنای اصالت وجود را تثیت و مبرهن کرده و بر اساس آن به اثبات حرکت جوهری و اتحاد عقل، عاقل و معقول پرداخته است، چندان لوازم دیدگاه خود در بحث حکمت نظری و عملی را دنبال نکرده است.

به نظر می‌رسد که بحث ابن‌سینا و دیگر حکماء اسلامی در این باب از منظری ماهوی و از جهت توجه به اقتضائات ماهیت انسان بوده است. از این منظر، نفس ناطقه، حقیقت آدمی است

ونطق، قوه نظری است که جهان عینی را در شبکه‌ای مرتبط از مقولات در ذهن تصویر می‌کند. با این تحلیل، حکمت نظری و حکمت عملی بیان «حد تام نوع انسان» است و پیوستگی آن‌ها به یکدیگر اصالتاً کمال نهایی انسان را در جهان رقم می‌زند.

اما علامه طباطبایی^(۴) در بحث ادراکات اعتباری، به طرح حکمت عملی و نظری از منظری وجودی پرداخته است. از این منظر و برخلاف تحلیل فوق‌الذکر، مفاهیم حصار اشیا نیستند بلکه مرزهایی هستند که اعیان خارجی در حدود آن مرزها بر ذهن خطور می‌کنند. طبق اصولی چون اصالت وجود و تشکیک وجود، در عالم هستی، جز هستی و مراتب و درجات تشکیکی آن چیزی وجود ندارد و حقیقت انسانی هم نه «ماهیت نوعی و نفس ناطقه»، که چیزی جز «وجود خارجی» او نیست، بلکه بر اساس مبادی انسان‌شناختی ملاصدرا، وجود خاص انسانی، «وجودی رو به تمامیت» است و حکمت نظری و عملی در نسبت با این تمامیت معنا پیدا می‌کند.

بر این مبنای، انسان در سیر خاص وجودی خود هر لحظه فعلیتی تازه پیدا می‌کند و علوم نظری اعم از حقیقی و اعتباری، افق پیش روی او را روشن می‌کند. ادراکات اعتباری ابتکار و یزه علامه طباطبایی^(۵) است که «وجود رو به تمامیت» یا «وجود خاص انسانی» را بنیاد نظر و عمل می‌داند. این بحث، در تداوم سنت حکمت عملی مرسوم در فلسفه اسلامی نیست، بلکه مرحله‌ای عمیق‌تر را می‌پیماید تا امکان حکمت عملی را بیان کند. این نظریه، تقسیری بر اساس اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت نفس و بدن یا «وجود متصرسم و رو به مرتبه تجرد انسان» است، و حکایت از این دارد که می‌توان نظاماتی بر اساس علوم اعتباری در اجتماع بنا کرد که تحت راهبری وجود و نظم تکوینی جهان، انسان را در جهت غایات حقیقی او پیش برد (طالبزاده، ۱۳۸۹: ص ۵۴-۵۳).

از آنجا که وجود خاص انسانی، «زمان‌مند» است و در زمان متحقّق می‌شود، بحث ادراکات اعتباری برای نخستین بار مجال اندیشیدن به کمال نوع انسان در پرتوی زمان یا تمامیت یافتن وجود خاص انسانی در منظری تاریخی را به دست می‌دهد. البته باید به این نکته توجه داشت که «تاریخی» بودن، با صرف «زمانی» بودن، حتی با اتکابه مبانی ای چون «حرکت جوهری»، تبیین نمی‌شود و تبیین آن نیازمند مقدمات دیگری از جمله «هویت جمعی» داشتن و اصل «اتحاد عاقل و معقول» و تبیین نسبت معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی «فرد»، «جامعه» و «تاریخ» و... است.^۱ ذکر این نکته ضروری و تعیین‌کننده است که «زمان‌مندی» برخاسته از حرکت جوهری،

۱. حتی دامنه بحث را می‌توان فراتر برد و از مبانی الهیاتی - کلامی تاریخیت سخن گفت.

تفاوت‌های جدی با بحث «تاریخیت» و از آن مهم‌تر اصل «تاریخ‌مندی»، آنچنان‌که در مکتب تاریخی قرن نوزدهم مطرح شده، دارد. مکتب تاریخی بیش از آنکه رویکردی متفاوت‌یکی و فلسفی داشته باشد، رویکردی تجربی و فرهنگی-جامعه‌شناسی دارد و اگر بخواهیم از تعابیر ریچارد رودتی بهره ببرم، به انسان به عنوان «نوع طبیعی» یا حتی «ذات تاریخی» نمی‌نگرد بلکه صراحتاً آدمی را محصول تاریخ و جامعه می‌داند.

از آن گذشته، این تلقی که «اشیا و پدیده‌ها، هویتی مستقل از آنچه در تاریخ به ظهرور می‌رسد، ندارند»، عقیده‌ای کاملاً جدید و از عوارض مدرنیته است. با اینکه اصطلاح «تاریخ‌گرایی»^۱ از اواسط قرن نوزدهم، طرح جدی خود را می‌یابد، می‌توان گفت که ظهرور آن با مدرنیته مناسب است دارد و بر اساس آن، هیچ تفکری، هویت حقیقی ندارد و ما با ماهیات اشیا و امور سروکاری نداریم، چرا که اساساً ماهیتی ندارند و آنچه با آن سروکار داریم تابع اوضاع خاص تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است (پازوکی، ۱۳۸۳: ص ۶-۵). بنابراین مشکل می‌توان به یکباره از «زمان‌مندی» برخاسته از حرکت جوهری در نظریه علامه طباطبائی، به «تاریخیت» که قلب پنده طرح فکری دیلتای در بنیادگذاری علوم انسانی است، بدون افزودن دیگر مقدمات، پُل زد.

بنابراین طبق این تحلیل:

اعتبار «باید و نباید» اساس همه درجات و شئون افعال انسان را اعم از فردی، اجتماعی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی، دینی، عرفانی و... تشکیل می‌دهد و «وجود روبه تمامیت» انسان تحت حکم «باید» می‌تواند در حیطه قوا و امکانات خود که طبعاً درجات مختلف دارد، بسط وجودی پیدا کند. اعتبار «باید» در حوزه افعال انسانی بنیاد عمل اخلاقی، اجتماعی، دینی، سیاسی، حقوقی و... را تشکیل می‌دهد و راهنمای جهات وجودی متعدد اوست (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ص ۴۷-۴۶). چنان‌که یکی از معاصران گفته است، اهمیت نظریه اعتباریات علامه، بردن بحث به سطحی است که «کف‌تفکر» است و با این مبنای می‌توان با مباحث فلسفه علوم انسانی همچون مباحث افق فلسفه‌های قاره‌ای (بهویژه فلسفه‌های حیات) وارد گفت و گشود. آغاز بحث از اعتباریات، در واقع آغازکردن از کف انسان، یعنی از جایی است که از صرف وجود طبیعی فرامی‌رود و فرهنگ (به مثابه بنیاد علوم انسانی به معنای عام کلمه) آغاز می‌شود (مصلح، ۱۳۹۲: ص ۷-۸ و ۷۵-۷۱).

1. Historicism.

نتیجه‌گیری

ویلهلم دیلتای که به نوعی می‌توان وی را نخستین فیلسوف غربی‌ای دانست که به طرح فلسفی علوم انسانی به نحو مستقل می‌پردازد، و به تبع ایمانوئل کانت در بنیادگذاری فلسفی علوم طبیعی و در تداوم طرح فکری متفکرانی همچون درویزن که در جست‌وجوی «کانتِ تاریخ» بودند، طرح فلسفی خود را بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی می‌داند. وی به تأثیرپذیری از کانت در طرح فلسفی، پرسش از شرایط امکانی علوم انسانی و همدلی با سنت معرفت‌شناسی مدرن (از جان لاک^۱ تا کانت) اذعان کرده و البته سوژه کانتی را عقل‌زده، منجمد، پیشینی و غیرتاریخی دانسته است و ضمن نقد نظریه‌وی در باب مقولات، به طرح مقولات واقعی حیات در برابر مقولات صوری کانت می‌پردازد و سعی می‌کند کارآمدی آن برای فلسفه علوم انسانی را نشان دهد.

التفات جدی دیلتای به تاریخ‌مندی سوژه و مواجهه با معضل چگونگی پُل زدن از «تجربه درونی» به ساحت «جامعه و تاریخ» وی را به طرح هرمنوتیک به مثابه بنیاد فلسفی علوم انسانی سوق داد. این گام مهم با تبیینی که دیلتای از این موارد ارائه داد ممکن گردید: طرح تاریخ‌مندی تجربه‌زیسته، تفسیر تاریخی-جامعه‌شنختی از «روح عینی» هگل^۲ و تبیین رابطه میان «تجربه زیسته»، «عینیت‌یافتنگی‌های حیات» و «تعابیر ناظر به این عینیت‌یافتنگی‌ها».

از سوی دیگر، در نگره‌ای تطبیقی و با تأمل در برخی تعابیر علامه طباطبائی^(۴) (برجسته‌ترین نماینده سنت حکمت اسلامی در روزگار ما) آهسته‌آهسته این دریافت حاصل می‌شود که ایشان تمامی سازمان نظریه ادراکات اعتباری را بر مبحث حرکت مترتب می‌سازد و می‌توان احتمال داد نظریه حرکت جوهری و تلقی شیء به مثابه یک واحد حرکت، برای نظریه ادراکات اعتباری این امکان را فراهم آورده است که انسان را یک پارچه حرکت ببیند و اعتباریات را نیز یک سره در پویایی و تحول ببیند و به ثبات در عنایوین اعتبارات عمومی اکتفا کند.

به نظر می‌رسد که اهمیت بحث علامه طباطبائی^(۵) در باب ادراکات اعتباری بر محور «وجود رو به جانب تمامیت» انسان، از آن روسست که برای نخستین بار در سنت فکری ما، «وجود خاص انسانی» را بنیاد نظر (قلمروی مفاهیم نفس‌الامری (علم یقینی) یا قلمروی حکمت نظری) و عمل (قلمروی مفاهیم اعتباری (باید و نباید)) دانسته‌اند. این تبیین، نتیجه کاربرد اصولی چون اصالت وجود و حرکت جوهری در حوزه انسان‌شناسی است و طرح این مبحث به این صورت نزد حکماء

1. John Locke.

2. Hegel.

پیشین ممکن نبوده است.

ایشان به کمک بحث «اعتباریات» نشان داده‌اند که نحوه وجود انسان بر نظر و عمل تقدم دارد و نظر و عمل، هر دو فرع بر این نحوه وجود و تابع آن است. از این‌رو می‌توان مبحث «ادرادات اعتباری» را طرح وجودشناسانه (انتولوژیک) حکمت نظری و عملی دانست و این نخستین بار است که وجود انسانی در فلسفه اسلامی، کانون تبیین نظر و عمل واقع می‌شود.

نکته مهم و قابل تأمل در این نوع مطالعات تطبیقی آن است که طرح مسئله علوم انسانی و پرسش از امکانات فلسفی سنت فلسفه اسلامی برای بازخوانی فلسفه علوم انسانی، بیش از هر چیز با نوع «علم‌شناسی» غالب در این سنت مرتبط است. اگر بتوان از پارادایم‌های سه‌گانه علم‌شناسی در تاریخ علم تاریخ‌گار ما، در قالب^۳ عنوان کلی «علم‌شناسی اسطوی»، «علم‌شناسی پوزیتیویستی» و «علم‌شناسی پُست‌پوزیتیویستی» سخن گفت، تردیدی نیست که علم‌شناسی حکماء مسلمان بیش از همه به پارادایم اسطوی نزدیک است و طبیعی است که با پذیرش کلی این چارچوب علم‌شناسختی، از پذیرش مبادی و لوازم آن هم ناگزیر خواهیم بود.

شاید مهم‌ترین اتفاق تاریخی فرهنگی در تمدن غرب که وجهه ممیزه آن از پرخی سنت‌های فکری همچون سنت اسلامی است، ظهرور علم جدید در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم باشد و آشنایان با فلسفه جدید به خوبی می‌دانند که چه تأثیری در مسائل، راهبردها، پاسخ‌ها و حتی مبانی فلسفه جدید غربی داشته است. اما ظهرور علوم انسانی، متاخرتر از علم طبیعی و متعلق به قرن نوزدهم است و از همان آغاز هم کسانی چون آگوست کنت با تعبیر از جامعه‌شناسی به عنوان «فیزیک اجتماعی»، نشان داده‌اند که الگوی «علمیت» از نظر آن‌ها همان علوم طبیعی است و تلقی پوزیتیویستیک از علم بر ذهن و زبان پیشگامان علوم انسانی غلبه داشته است.

دیلتای با اینکه نمی‌خواهد از به اصطلاح برکات و نقاط قوت پوزیتیویسم چشم بپوشد، به مکتب تاریخی و تلقی آن از انسان و جامعه به عنوان موجوداتی تاریخ‌مند تعلق خاطر دارد و از همه مهم‌تر آنکه می‌خواهد کانتی علوم انسانی باشد و به پرسش کانتی در باب شرایط امکانی بنیادگذاری علوم انسانی پردازد. فضای فکری وی، هم در طرح مسائل فلسفی و هم در نوع پاسخی که به آن می‌دهد، فضای پس از انقلاب کپرنيکی است. وی ابزکتیویتۀ انسان محور کانتی را پذیرفته است و به آن رنگ «تاریخیت» می‌زند.

گفت‌وگوی سنت‌های فلسفی که به لحاظ «متافلسفه»، پارادایم علم‌شناسختی و تلقی در باب عینیّت و تاریخیّت آن، تقاویت‌های قابل ملاحظه‌ای دارند باید با ملاحظات بیشتری صورت گیرد. با توجه به نکات فوق باید گفت، سنت فلسفه صدرایی به روایت علامه طباطبائی^(۴)، صرف نظر

از تفاوت‌های بنیادی در مبانی هستی‌شناسخی، معرفت‌شناسخی و انسان‌شناسخی (که ادبیات نسبتاً قابل اعتنایی در زبان فارسی در جهت تبیین این تفاوت‌ها وجود دارد) دست کم دو تفاوت پارادایمی با فلسفه علوم انسانی تکوین یافته در خاک فرهنگ غرب زمین دارد؛ نخست: تفاوت در متافلسفه و نوع تلقی در باب عینیت؛ دوم: بحث تاریخیت.

ما ضمن اینکه قیاس ناپذیری فلسفه‌ها را نمی‌پذیریم، امکان طرح پرسش‌های معاصر از جمله پرسش از شرایط امکانی بنیادگذاری نوعی علم ناظر به انسان (علوم انسانی)- از سنت فلسفی صدرایی متأخر و تلاش برای پاسخ به آن با اتکا به امکانات فلسفی این سنت را امکانی معقول می‌دانیم. از «تاریخیت» به عنوان یکی از تفاوت‌های مهم و بنیادین فلسفه معاصر با سنت فلسفه اسلامی سخن گفته‌یم؛ یکی از وجوده متمایز فلسفه معاصر غربی- بهویژه فلسفه‌های قاره‌ای که از قضا در دیلتای و طرح او در باب بنیادگذاری علوم انسانی نقش کلیدی دارد- همین مضمون «تاریخیت» است؛ مسئله «تاریخ» در سنت قاره‌ای و بهویژه سنت مابعد کانتی - همان‌ها، هر درو بیش از همه هگل- در کانون مسائل فلسفی قرار می‌گیرد.

حتی هدف فلسفه‌ای چون هوسرل و هایدگر از تأمل در سنت تاریخی فلسفه غربی، وارسی گذشته در مقام گذشته نیست، بلکه وارسی «حال» و دقیقاً بررسی «بحran حال» می‌باشد. عیناً همین نکته را می‌توان در باب تأمل هگل در تاریخ «روان» (پدیدارشناسی روح) و برداشت نیچه^۱ از نیهیلیسم گفت. همین واقعیت، تا حدودی توضیح‌دهنده این معناست که مضمون «بحran» به اشکال مختلف در سرتاسر سنت ایدئالیسم آلمانی، مارکسیسم، پدیدارشناسی، روان‌کاوی و مکتب فرانکفورت حضور جدی دارد. این بحران را حتی می‌توان در بخش‌هایی از سنت فلسفه تحلیلی که خودآگاه‌تر هستند دید (مثالاً در مانیفست ۱۹۹۲ حلقه وین).

حاصل آنکه در بخش عمده‌ای از سنت فلسفه قاره‌ای، فلسفه به معنای نقد زمان حاضر و ارتقای آگاهی متأملانه بر زمان حاضری است که گرفتار بحران است؛ بحران ایمان در جهان بورژوازی فرنگ (کرکگور)، بحران علوم اروپایی (هوسرل)، بحران در علوم انسانی (فوکو)، بحران نیهیلیسم (نیچه)، بحران فراموشی «هستی» (هایدگر)، بحران در جامعه بورژوا-سرمایه‌داری (مارکس^۲)، بحران در سلطه عقلانیت ابزاری (مکتب فرانکفورت) و هر بحران دیگری. با این نگاه است که فلسفه به تأملی جدی در باب تاریخ، فرنگ و جامعه تبدیل می‌شود و فلسفه‌ورزی منجر به بیداری

1. Nietzsche.

2. Marx.

آگاهی نقادانه می‌گردد و هدفی رهایی بخش پیدا می‌کند. در یک کلام در این تلقی، فلسفه نقد است و به نوعی نقد پراکسیس موجود است چرا که به نظر می‌رسد، پراکسیس موجود، غیرواقعی، غیرآزاد، غیراصیل، غیرعادلانه و... است (کریچلی، ۱۳۸۷: ص ۱۰۸-۱۰۷).

دیلتای صراحتاً در فصل ششم دفتر سوم مقدمه بر علوم انسانی با عنوان «فلسفه به عنوان خوداندیشی جامعه»، می‌گوید: «امروز کار فلسفه عبارت است از خوداندیشی انسانی و تفکر جامعه درباره خود... خلاصه اینکه آنچه ضروری است، معرفت‌شناسی علوم انسانی - یا به بیان بهتر - خوداندیشی علوم انسانی است.» (دیلتای، ۱۳۸۸: ص ۲۳۸). مقایسه نکته اخیر با «متافلسفه» غالب در فلسفه اسلامی، به خوبی دشواری مسیری را که باید پیمود نشان می‌دهد. انقلاب کپنیکی و تطور در معنای ابُثکتیویته، شرط لازم تحولات بعدی از جمله بنیادگذاری علوم انسانی است با این توضیح که دیلتای ضمن پذیرش مبادی و لوازم انقلاب کپنیکی، از آن عبور می‌کند و به آن رنگ تاریخیت می‌زند. بدون توجه به تطور معنای «عینیت» و «تجربه»، از فلسفه‌های پیشانتقادی (ماقبل انقلاب کپنیکی)، نمی‌توان به بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی از افق فلسفه و حکمت اسلامی که ضرورت زمانه ماست، اندیشید.

و «سخن آخر» اینکه ایده اصلی این مقاله، که شاید برای اولین بار و در فرآیند مطالعه‌ای تطبیقی در ایران معاصر طرح شده آن است که اگر به «تحریر محل نزاع» اصلی طرح فلسفی مسئله علوم انسانی در غرب (پژوهه فکری ویلهلم دیلتای) برگردیم و بخواهیم به دنبال طرح مسئله علوم انسانی از منظر سنت فکری-فلسفی تمدن اسلامی باشیم، به دو نکته مهم رهنمون می‌شویم: ۱. طرح مسئله علوم انسانی جدید (صد البته تنها الگوی مطلق و انحصراری نیست و آلترا ناتیو هم دارد) در سنت فکری-فلسفی اسلامی باید موضع جدی خود را به دو مقوله کلان «عینیت» علوم انسانی به معنای «پُست کانتی» و «تاریخیت به مثابه قلب پنده علوم انسانی مدرن» و الزامات انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی آن روشن کند؛ ۲. دو ظرفیت کلان این سنت که ارتباط نزدیکی به طرح فلسفی علوم انسانی دارند را جدی بگیرد؛ نخست: تأملات حکماء مسلمان در باب حکمت عملی و لوازم آن؛ دوم: ظرفیت عظیم نظریه ادراکات اعتباری مرحوم علامه طباطبائی^(۴).

این مقاله اگر توانسته باشد در خدمت تبیین «سخن آخر» این مقال باشد، به هدف خود دست یافته است.

منابع

۱. ایمان، محمدتقی و احمد کلاله ساداتی. ۱۳۹۲. روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان. قم. انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. بستانی، احمد. تابستان. ۱۳۸۸. «توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی». نقد و نظر. شماره ۵۴. تابستان.
۳. پازوکی، شهرام. ۱۳۸۳. «تاریخی‌گری و نسبت آن با بنیادهای نظری تاریخ هنر». *فصلنامه خیال، فرهنگستان هنر*. ش. ۱۰. ص ۴-۱۳.
۴. جوادی آملی، عبدالله. بهار. ۱۳۹۳. *مفایح الحیات*. قم. نشر اسراء. ج ۱۷۱.
۵. دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی. ۱۳۸۸. *منشور فرهنگی انقلاب اسلامی (مجموعه موضوعی رهنماودهای دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب اسلامی در عرصه فرهنگ)*. تهران. دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۶. دیلتای، ویلهلم. ۱۳۸۸. *مقدمه بر علوم انسانی*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران. انتشارات ققنوس.
۷. سبحانی، محمدتقی. بهار و تابستان. ۱۳۸۶. «درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر». *فصلنامه نقد و نظر*. ش. ۴۵.
۸. شجاعی جشووقانی، مالک. زمستان. ۱۳۹۲. «دیلتای و بنیادگذاری علوم انسانی» در *فصلنامه علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی*. سال نوزدهم. شماره ۷۷. ص ۶۵-۹۲.
۹. —————. ۱۳۹۳. «بنیادهای فلسفی علوم انسانی در دیلتای و امکان آن در فلسفه اسلامی متأخر»، رساله دکتری در گروه فلسفه دانشگاه تهران. (منتشرنشده).
۱۰. طالب‌زاده، سید‌حمید. ۱۳۸۹. نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری امکانی برای علوم انسانی. *فصلنامه جاویدان خرد*. شماره ۱.
۱۱. طباطبائی، جواد. ۱۳۷۴. *ابن خلدون و علوم اجتماعی*. تهران. طرح نو.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. با حواشی استاد مطهری. قم. انتشارات صدرا.
۱۳. —————. ۱۳۸۷. *بدایه الحكمه*. ترجمه و شرح علی شیروانی. دارالفکر.
۱۴. —————. ۱۳۶۲. *رسائل سبعه*. قم. انتشارات بنیاد فکری علمی علامه طباطبائی (۱۴۲۴).
۱۵. —————. ۱۴۲۴. *نهایة الحكمة*. تصحیح شیخ عباس زارعی سبزواری. قم. مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. غفاری، حسین. ۱۳۹۱. «جایگاه فلسفه دین در سنت فلسفه اسلامی به روایت ابن سینا». *پژوهشنامه فلسفه دین*. ش. ۲.
۱۷. قربانی، قدرت‌الله. ۱۳۹۲. *نظریه‌های علم مسیحی در جهان غرب*. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. کریچلی، سایمون. ۱۳۸۷. *فلسفه قاره‌ای*. ترجمه خشایار دیپیمی. تهران. نشر ماهی.
۱۹. مصباح، عبدالرئوف. ۱۳۹۰. «ابتکارات و نوآوری‌های فلسفی علامه طباطبائی (۱۴۰۰)». *فصلنامه کوثر معارف*. سال هفتم. شماره ۱۷. ص ۱۸۸-۱۵۹.
۲۰. مصالح، علی‌اصغر. ۱۳۹۲. *ادراکات اعتباری علامه طباطبائی (۱۴۰۰) و فلسفه فرهنگ*. تهران. روزگار نو.
۲۱. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۲. *جامعه و تاریخ*. تهران. انتشارات صدرا.
۲۲. —————. ۱۳۷۲. *فطرت*. تهران. انتشارات صدرا.
۲۳. موسی‌خانی، محمد و همکاران. بهار و تابستان. ۱۳۹۲. «مدیریت دانش دینی (دین بنیان): طرح مسئله «مدیریت دانش» در «تمدن دینی»، در *فصلنامه تخصصی اسلام و مدیریت سال دوم*، شماره ۳، ص ۴۷-۴۲.
۲۴. میراحمدی، منصور. ۱۳۸۹. «بررسی تطبیقی اعتباریات در رساله‌های منطقی علامه طباطبائی». *فصلنامه آینین حکمت*. شماره ۵.
25. Bambach, 1995, **Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism**, Ithaca: Cornell University Press.

26. Dilthey, Wilhelm, 1996, **Hermeneutics and the study of History**. (Selected Works Vol. 4) ed. by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.
27. Ritter, Joachim , Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, 1971–2007. **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, Schwabe Verlag, Basel.

منابع اینترنتی

۲۸. درگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://farsi.khamenei.ir/news-part-index?tid=1033>
۲۹. درگاه اطلاع رسانی شورای تخصصی تحول و ارتقای علوم انسانی. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://oe.farhangoelm.ir>
۳۰. درگاه اطلاع رسانی دانشگاه شیراز، دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
http://shirazu.ac.ir/index.php?cmodule=news&mode=view&news_id=2176
۳۱. درگاه اطلاع رسانی مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://www.sccsr.ac.ir/sadra>
۳۲. درگاه اطلاع رسانی همایش‌های ایران. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://www.bahamayesh.com/>
۳۳. درگاه اطلاع رسانی مجمع عالی حکمت اسلامی. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://hekmateislami.com/showdata.aspx?dataid=5878&siteid=1>
۳۴. درگاه اطلاع رسانی بنیاد دائرة المعارف اسلامی. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://www encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=6381>