



مقدمه‌ای بر فلسفه علوم انسانی

دیلتای و علوم انسانی

دکتر مالک شجاعی جشوقانی
عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
زمستان ۱۳۹۶

شجاعی جشوقانی، مالک، ۱۳۶۱- .
مقدمه‌ای بر فلسفه علوم انسانی؛ دیلتای و علوم انسانی / مالک شجاعی جشوقانی. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۶.
شش، ۱۵۳ص: نمودار. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۴۱۸: فلسفه علوم انسانی؛ ۱۷)
ISBN: 978-600-298-167-7
بها: ۸۸۰۰ تومان
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. [۱۴۳]-۱۵۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
دیلتای و علوم انسانی.
۱. دیلتای، ویلهلم، ۱۸۸۳-۱۹۱۱م. - دیدگاه درباره علوم انسانی. ۲. علوم انسانی - فلسفه. ۳. فلسفه آلمانی - قرن ۱۹م. - تاریخ و نقد. ۴. علوم انسانی. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.
۱۳۹۶ ۳ ش ۹۴ د / B ۳۳۱۶ ۱۹۳
شماره کتابشناسی ملی
۴۸۷۳۹۵۸



مقدمه‌ای بر فلسفه علوم انسانی؛ دیلتای و علوم انسانی

مؤلف: دکتر مالک شجاعی جشوقانی

ویراستار: سیدعدنان اسلامی

صفحه‌آرایی: کاما

چاپ اول: زمستان ۱۳۹۶

تعداد: ۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - جعفری

قیمت: ۸۸۰۰ 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: ۳۲۱۱۱۳۰۰) نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰، ص.پ. ۳۷۱۸۵-۳۱۵۱ ● تهران: خ انقلاب، بین وصال و قدس، کوی اُسکو، پلاک ۴، تلفن: ۶۶۴۰۲۶۰۰
فروش اینترنتی: www.ketab.ir/rihu info@rihu.ac.ir www.rihu.ac.ir

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و 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 علیه السلام بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت 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 تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تألیف، ترجمه و انتشار ده‌ها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

این اثر به عنوان منبع درسی برای دانشجویان رشته‌های «فلسفه» و «علوم اجتماعی» در مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد و «فلسفه علم» و «فلسفه علوم اجتماعی» در مقطع کارشناسی ارشد قابل استفاده است.

از استادان و صاحب نظران 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 تلاش‌های مؤلف محترم اثر، جناب آقای دکتر مالک شجاعی جشقانی و نیز از ناظر محترم جناب آقای دکتر سیدحمیدرضا حسنی سپاسگزاری کند.

فهرست مطالب

مقدمه	۱
۱. چرا علوم انسانی؟	۱
۲. چیستی فلسفه علوم انسانی	۴
۳. خاستگاه‌های طرح فلسفه علوم انسانی در فرهنگ اسلامی	۵
۴. «پیشا - تاریخ» علوم انسانی در طبقه‌بندی علوم	۷
۵. تحلیل وضعیت حکمت عملی در تمدن اسلامی به مثابه پیشاتاریخ علوم انسانی	۱۶
۶. دیدگاه‌های معاصر در باب امکانات و محدودیت‌های حکمت عملی در طرح مباحث ناظر به علوم انسانی	۱۹
فصل اول: زندگی و آثار ديلتای	۲۳
۱. پیشینه مطالعات در باب جایگاه ديلتای در فلسفه علوم انسانی	۲۶
۲. اصطلاح‌شناسی فلسفی ديلتای	۲۷
۱. علوم انسانی	۲۷
۲. روان‌شناسی توصیفی - تبیینی	۲۹
۳. هرمنوتیک و تاریخ	۳۰
۴. تجربه زیسته	۳۰
۵. روح عینی	۳۲
۶. فلسفه حیات	۳۲
۷. مقولات واقعی	۳۳
۸. عقل تاریخی	۳۳
۳. زمینه‌های فکری - تاریخی تکوین فلسفه ديلتای	۳۴
فصل دوم: مبانی فلسفی ديلتای (مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، روش‌شناختی)	۳۷
۱. مبانی معرفت‌شناسی	۳۷
۲. مبانی هستی‌شناسی	۳۹
۳. مبانی ارزش‌شناختی	۴۲
۴. مراد از کانتی بودن طرح ديلتای	۴۳

۴۸	۵. مناسبات فکری شلایر ماخر و ديلتای
۴۹	۶. مناسبات فکری هگل و ديلتای
۵۱	۷. مناسبات فکری درویزن و ديلتای
۵۱	یوهان گوستاو درویزن و جستجو برای «کانتِ تاریخ»
۵۵	۸. مسئله تمایز علوم طبیعی و علوم انسانی در ديلتای
۵۸	۹. نقد ویندلیباند بر ديلتای
۶۰	۱۰. اصل «فونومالیته» و طرح روان‌شناسی به مثابه بنیاد علوم انسانی
۶۵	فصل سوم: تحلیل و صورت‌بندی روان‌شناسی در ديلتای
۶۷	۱. نقدهای معاصران ديلتای بر روان‌شناسی‌گرایی وی
۶۹	۲. تردید ديلتای در جایگاه بنیادی روان‌شناسی
۷۰	جمع‌بندی
۷۱	۳. زمینه‌های فکری و دلایل گذار ديلتای از روان‌شناسی به هرمنوتیک
۷۴	۴. طرح «تجربه زیسته»، تحول در معنای سوژه و گذر از اصالت روان‌شناسی
۷۹	فصل چهارم: فلسفه حیات و طرح مقولات واقعی حیات در برابر مقولات صوری
۸۴	۱. تأثیر فلسفه حیات ديلتای در تطور مفهوم و کارکرد «مقولات»
۸۶	۲. تلقی هرمنوتیکی ديلتای از علوم انسانی
۸۹	۳. ديلتای و مسئله «بحران» در پوزیتیویسم و مکتب تاریخی «هیستوریسم» قرن نوزدهم
۹۲	۴. نسبت مکتب تاریخی «هیستوریسم» با فلسفه علوم انسانی
۹۷	فصل پنجم: نقد ديلتای بر مکتب تاریخی
۹۹	۱. نسبت پوزیتیویسم با فلسفه علوم انسانی
۱۰۱	۲. نقد ديلتای بر پوزیتیویسم
۱۰۴	۳. ديلتای و سنت هرمنوتیکی
۱۰۵	۴. گزارش جستار ظهور هرمنوتیک (۱۹۰۰)
۱۰۷	۵. عینیت «هرمنوتیکال» در علوم انسانی
۱۲۱	فصل ششم: تفاسیر انتقادی معاصر بر فلسفه علوم انسانی ديلتای
۱۲۷	۱. نقد گادامر بر ديلتای
۱۳۳	۲. جایگاه ديلتای در مباحث فلسفه علوم انسانی معاصر
۱۳۹	جمع‌بندی و نتیجه‌گیری
۱۴۳	منابع و مأخذ
۱۵۱	نمایه اعلام
۱۵۲	نمایه موضوعات

مقدمه

۱. چرا علوم انسانی؟

اصطلاح علوم انسانی به یک معنا پیشینه‌ای به قدمت انسان دارد؛ زیرا همواره آدمی حتی در تجربه خلوت فردی خود، معرفت و علمی به خود و در نتیجه علم انسانی داشته است و به یک معنا پدیده‌ای نسبتاً جدید و متأخر است که زمان تثبیت آن به عنوان یک حوزه معرفتی قرن نوزدهم میلادی و در بافت و زمینه و خاک، تاریخ و فرهنگ غربی است.

بسته با اینکه از کدام پارادایم فکری، پایگاه معرفت‌شناختی و اقلیم فرهنگی - تاریخی در صدد تحدید مفهومی علوم انسانی باشیم، تعاریف مختلف، متنوع و گاه متعارضی از علوم انسانی می‌توان ارائه داد؛ عموم تعاریفی که در باب علوم انسانی ارائه شده، تعاریفی ناظر به یکی از مؤلفه‌های موضوع (انسان و علل و معالیل رفتار و کنش وی)، روش (درونی، تجربی و...)، مسائل (مناسبات انسان با انسان، جامعه، طبیعت و...)، غایات (خودشناسی، توصیف، تبیین، فهم، آسیب‌شناسی، تجویز، کنترل و...) و یا مشیر به مصادیق (برشمردن اینکه فی‌المثل چه رشته‌هایی مصداق عنوان علوم انسانی‌اند؛ جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، زبان‌شناسی و...) است.

با وجود این، می‌توان به عنوان آغاز بحث و برای اینکه تلقی کم و بیش روشنی از علوم انسانی در ذهن داشت، این تعریف فروند، در کتاب نظریه‌های مربوط به علوم انسانی را - موقتاً - پذیرفت: مراد ما از علوم انسانی، معارفی است که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های گوناگون بشر، یعنی فعالیت‌هایی است که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا، و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینهاست (فروند، ۱۳۹۳، ص ۳).

تعبیر مختلفی در مورد علوم انسانی به کار رفته است تا جایی که ما با طیفی از مفاهیم و

اصطلاحات همچون علوم اخلاقی، علوم فرهنگی، علوم روحی، علوم هنجاری، علوم دستوری، علوم تاریخی، علوم توصیف افکار، علوم اجتماعی و... مواجهیم (همان، ص ۳ و ۴).
 دو واقعه فرهنگی - تاریخی و به یک معنا معرفت‌شناسانه به تأملات جدی در باب چیستی، چرایی و چگونگی علوم انسانی انجامید؛ نخست، پیشرفت و کامیابی‌های علوم طبیعی و غلبه جهان‌بینی علمی با پیشگامانی همچون گالیله و نیوتن؛ دوم، غلبه گفتمان فلسفی دکارت در حوزه معرفت‌شناسی علوم (همان، ص ۸).

علم جدید، که در خاک اروپای قرن هفدهم روید، به دلایل و عللی - از جمله شکوفایی سریع و اثبات کارآمدی در گره‌گشایی از مشکلات بشر و اکتشاف راز و رمز و قوانین طبیعت - الگوی تام و تمام «علمیت»^۱ دیگر حوزه‌های معرفتی قلمداد شد؛ کسانی چون هلوسیوس، لامتری، هولباخ به دنبال تبیین انسان و شئون انسانی، براساس الگو و مدل علوم طبیعی بودند و پژوهش‌های بزرگانی همچون نیوتن، این باور عمیق را ایجاد کرده بود که کمال علوم انسانی، «رنگ طبیعی دادن به آن» می‌باشد (همان، ص ۸).

الکساندر پوپ، شاعر انگلیسی (۱۶۸۸-۱۷۴۴)، زبان حال عصر جدید را در مدح نیوتن، چنین سروده است:

طبیعت با قوانین طبیعت
 خدا گفتا نیوتن باشد آنگاه
 درون ظلمت شب داشت مسکن
 جهان از پای تا سرگشت روشن
 «لاپلاس نوشت، نیوتن نه تنها بزرگ‌ترین نابغه است که بشریت به چشم خود دیده است، بلکه خوشبخت‌ترین نابغه هم است؛ زیرا فقط یک جهان وجود دارد و این بخت خوش در تاریخ فقط نصیب یک تن می‌تواند شد که بیانگر قوانین آن باشد. مکانیک نیوتنی "مثل اعلاء" یا نمونه آرمانی کار علمی شد و نشان داد که در علم - و توسعه در هر زمینه دیگری - تبیین قانع‌کننده یعنی چه» (باربور، ۱۳۷۹، ص ۷۱).

البته قول به وحدت علوم (علوم طبیعی و انسانی و اینکه علوم انسانی به شرطی علم هستند که براساس مدل و الگوی علوم طبیعی طراحی و بازسازی شده باشند)، از همان ابتدا با نقد جدی منتقدانی همچون ژ. ب. ویکو مواجه شد. به اعتقاد برخی محققان، آنچه ویکو «علم جدید» می‌خواند، دقیقاً طرح نوعی علوم انسانی از زاویه فلسفه تاریخ است؛ فلسفه تاریخی که بیش از آنکه ریشه در علم جدید داشته باشد، خاستگاهی عمیق در نگرش مسیحی به تاریخ دارد.

ویکو در کتاب علم جدید افزون بر طبقه‌بندی علوم، شاید برای نخستین بار، نظریه‌ای عمومی در باب علوم انسانی ارائه می‌دهد و با این طرح، خط سیری را ترسیم می‌کند که صاحب نظران علوم انسانی در روزگار ما، نظیر دیلتای، کاسیرر، هوسرل و...، آن را بعداً تفصیل داده‌اند (همان، ص ۱۳ و ۱۴).

از اساسی‌ترین نقدهای ویکو بر دکارت، نقادی جایگاه محوری تصورات واضح و متمایز (بعدها آثار آن را در قول به اصالت علوم دقیقه باید پی گرفت)، در نظام فکری این فیلسوف فرانسوی بود.

«به عقیده وی، امر مبهم و تاریک نیز حتی اگر علم، مدعی طرد و نادیده انگاشتن آن باشد، حقی دارد؛ زیرا انسان فقط علم نیست، شعور یا خودآگاهی نیز هست که علاوه بر علم، آفریننده شعر و قصه و صور دیگر تخیل است. با این همه، نقد بنیادین ویکو متوجه دیدگاهی است که — به تبع دکارت — می‌کوشد تا همه حوزه‌های معرفت، از جمله علوم انسانی، را به الگوی ریاضیات به عنوان علم کاملی که علوم دیگر باید از آن سرمشق گیرند، تقلیل دهد» (همان، ص ۱۵).

ویکو^۱ معتقد است: «علم جدید» که همان علوم انسانی است، به مطالعه نهادها، نظام‌های سیاسی، آداب و رسوم و حقوق می‌پردازد، فی حد ذاته معتبر است و اعتبار درونی دارد، نه به این دلیل که به هنجارهای یا معیارهای ریاضی تن درمی‌دهد.

ویکو در مخالفت با دکارت سعی می‌کند که احترام و اعتبار از دست‌رفته تاریخ و شعر و نیز معرفت تجربی درباره انسان و جامعه را به آنها بازگرداند. «علم جدید» یا علوم انسانی، هم از جهت اصول و هم از حیث روش و نوع تیقن خود، علومی از نوع خاص و در عین حال مستقل‌اند... در هر حال، دلیل وجود علم انسان این است که انسان، خود سازنده عالم انسانی است (همان، ص ۱۶).

در کتاب مهم و دوران‌ساز نخستین علم جدید^۲ ویکو بخش ششم را به طرح و تأمل در باب این پرسش جدی اختصاص می‌دهد که چرا این علم جدید — علوم انسانی — تاکنون در آرای فلاسفه و فیلولوژیست‌ها غایب بوده و به تقارب فلسفه و تاریخ به عنوان رویکردی قابل دفاع در مطالعات علوم انسانی دعوت می‌کند (ویکو، ۲۰۰۲، ص ۱۸).

1. Vico

2. *The First New Science*, p.18.

۲. چیستی فلسفه علوم انسانی

فلسفه علوم انسانی یکی از زیرشاخه‌های فلسفه است که به تأمل در باب چیستی، قلمرو و مصادیق، چرایی، مبانی، موضوع، مسائل، روش، غایات علوم انسانی و نسبت علوم انسانی با حوزه‌هایی چون دین، فرهنگ، تمدن و دیگر علوم (اعم از علوم عقلی، طبیعی، هنر و...) می‌پردازد. از آنجا که خاستگاه طرح علوم انسانی - اجتماعی جدید، فرهنگ غرب است، طبیعی است که نخستین تأملات فلسفی مدون در باب علوم انسانی هم در زبان‌های اروپایی شکل گرفته باشد. هرچند می‌توان از خاستگاه‌های مباحث فلسفه علوم انسانی در یونان باستان،^۱ قرون وسطا و دوره جدید غرب هم سخن گفت، اما واقعیت آن است که عمده مباحث مربوط به این حوزه از قرن نوزدهم به این سو مطرح شده است.

معمولاً جریان‌های عمده معاصر فلسفه علوم انسانی - اجتماعی در دو شاخه کلان فلسفه‌های علوم انسانی تحلیلی و قاره‌ای طبقه‌بندی می‌شوند.

نخستین مفهوم‌پردازی‌ها، در این حوزه فلسفی، عمدتاً پیرامون پرسش‌هایی شکل گرفته که برای فلاسفه تحلیلی (عمدتاً انگلیسی - آمریکایی) جاذبه دارند. این پرسش‌ها عمدتاً ناظر به مناسبات علوم طبیعی و اجتماعی و دشواری‌های ناشی از مطالعه جامعه انسانی به مثابه موضوع پژوهش علمی است.

این رویکرد به جهت غلبه گفتمان علم‌شناسی متأثر از الگوی علوم طبیعی، غالباً فاقد رویکرد تاریخی - فرهنگی است. در اینجا عمدتاً با مطالعاتی مواجهیم که نوعاً به مسائل تجربی علاقه‌مندند و این مطالعات توسط کنشگران و عالمان علوم اجتماعی و به‌ویژه جامعه‌شناسان تجربی صورت می‌گیرد. پرسش کلیدی این نوع تأملات حول این مضمون کلیدی است که رابطه علوم طبیعی و انسانی - اجتماعی به لحاظ روش (وحدت یا تنوع، استقلال یا وابستگی و...) چیست؟ مطالعاتی که در این حوزه انجام می‌گیرد را با توجه به زمان انتشارشان می‌توان طبقه‌بندی کرد، اگر این مطالعات به پیش از دهه‌های ۵۰ و ۶۰ تعلق دارند، عمدتاً تجربه‌گرایانه و پوزیتیویستی هستند. پیش فرض‌های فلسفی این رویکرد عمدتاً ناظر به شکل‌گیری علوم مدرن در قرن هفدهم و هجدهم و دو سنت فلسفی عقل‌گرایی (دکارت و پیروان وی...) و تجربه‌گرایی (لاک، بارکلی و هیوم) و پوزیتیویسم است. در واقع، این مطالعات در حال و هوای عصری هستند که علوم

۱. فی‌المثل ر.ک.:

تجربی دارای مرجعیت علی‌الاطلاق بود و طبیعی است که فلسفه علوم انسانی - اجتماعی در چنین فضایی به دنبال «علمی» کردن این علوم بر مبنای الگوی علوم طبیعی به لحاظ روش و دیگر معیارهای تضمین علمیت علوم انسانی باشند (شرت، ۱۳۹۰، ص ۱۷).

برای این تلقی، سرفصل‌های عمده فلسفه علوم انسانی - اجتماعی به مسائلی چون آزمون‌پذیری، علیت، پیش‌بینی، تبیین، قانونمندی، عینیت، تمایز واقعیت/ارزش و... می‌پردازد. رویکرد دیگر که می‌توان آن را فلسفه علوم انسانی - اجتماعی «پست - پوزیتیویستی» خواند، در نیمه دوم قرن بیستم و بر بافت و زمینه ایدئولوژیکی متفاوتی شکل گرفته است، در اینجا دیگر خبری از مرجعیت علی‌الاطلاق علم تجربی جدید نیست و تحولات پست‌پوزیتیویستی در فلسفه و علوم انسانی - عمدتاً در مطالعات علم، از ابطال‌گرایی تا رویکردهای جامعه‌شناختی، تاریخی، فرهنگی و فمینیستی به علم - اقتدار پیشین گفتمان پوزیتیویستی در علم‌شناسی را به چالش کشیده است. در اینجا هم با طیفی از رویکردها مواجهیم که از رئالیسم انتقادی تا نظریه پارادایم‌های کوهن^۱ و آنارشسیسم معرفتی فایرماند از سوئی و مطالعات جامعه‌شناختی علم در مکتب ادینورا و استدلال‌های پساساختارگرایی و پست‌مدرنیستی و هرمنوتیکی، با همه تنوعی که می‌توان در آن سراغ گرفت، مواجهیم.^۲

۳. خاستگاه‌های طرح فلسفه علوم انسانی در فرهنگ اسلامی

تأمل در تاریخ تکوین علوم انسانی نشان می‌دهد که علوم انسانی ناظر به وضعیت انضمامی فرهنگ و تاریخ غرب بوده است و اگر بتوان در یک تقسیم‌بندی - البته تا حدودی تقلیل‌گرایانه - پارادایم‌های علوم انسانی در غرب را ذیل سه عنوان کلیدی پارادایم پوزیتیویستی، پارادایم هرمنوتیکی و پارادایم انتقادی طبقه‌بندی کرد (البته این سه پارادایم، به لحاظ زمینه تاریخی تکوین و تثبیت - تقریباً ترتیب تاریخی دارند)، می‌توان به طرح این ایده پرداخت که پارادایم‌های سه‌گانه علوم انسانی، ناظر به جامعه غربی است و پارادایم پوزیتیویستی درصدد «تبیین قانونمند» و به یک معنا تأسیس و تقویم جامعه مدرن غربی با محوریت علم جدید است، پارادایم هرمنوتیکی درصدد «فهم مقاصد و معانی» این جامعه مدرن غربی است و پارادایم انتقادی درصدد «آسیب‌شناسی، نقد و حتی گذار» از این وضعیت پیش آمده است. از

1. Barnes, B., *T. S. Kuhn and Social Science*, New York: Columbia University Press, 1982.

۲. برای تفصیل بیشتر به: گاتینگ، فلسفه‌های قاره‌ای علم، مراجعه شود.

این جهت، می‌توان گفت که پارادایم پوزیتیویستی مسیر عبور از جامعه (و حتی سبک زندگی) سنتی به جامعه (سبک زندگی) مدرن را هموار کرده، پارادایم هرمنوتیکی در صدد فهم مدرنیته تحقق یافته در سبک زندگی و جامعه غربی است و پارادایم انتقادی (که همسو با مضامین فکری اندیشمندان کلیدی پست‌مدرن) است به فکر درمانگری، آسیب‌شناسی و بعضاً عبور از این گفتمان و سبک زندگی مسلط است.

پرسش اینجاست که با این وصف، علوم انسانی موجود و محقق در خاک فرهنگ و تاریخ غربی که در صدد فهم و حل مسائل آن زمینه خاص است، برای جوامع و فرهنگ غیر غربی، چه اهمیتی دارد؟ آیا ترجمه متون و آرای اندیشمندان علوم انسانی برای زمینه‌های فکری - فرهنگی و تاریخی غیر اروپایی که تلقی متفاوت و گاه متعارضی از آدم و عالم و مسائل و راه‌حل‌ها و مطلوبات و غایات و... دارند، راهگشاست و یا اینکه نه فقط گرهی را نمی‌گشاید، بلکه به بحران‌ها و تعارض‌های نوظهور دامن خواهد زد؟

فرید العطاس در پژوهشی که به واکاوی تأثیر گفتمانی علوم انسانی - اجتماعی غربی و به تعبیر شاید دقیق‌تر «اروپامحور» پرداخته است، به تأمل در باب واکنش فرهنگ‌ها، تمدن‌ها و ادیان غیر غربی در مواجهه با علوم انسانی می‌پردازد. به باور وی دعوت به علوم انسانی - اجتماعی دگرواره و جایگزین برای علوم انسانی غربی، از اواخر قرن نوزدهم شکل گرفته و در واقع، واکنشی است به آنچه بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی آسیایی و غیر غربی، فقر و ناتوانی علوم اجتماعی اروپایی - آمریکایی در ساختن یک گفتمان متناسب^۱ و آزادی‌بخش^۲ در باب تاریخ و جامعه آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین می‌دانند.

این ادبیات علوم انسانی غیر اروپایی - آمریکایی، در زبان‌های انگلیسی، آلمانی، عربی، فارسی، هندی، اندونزیایی، و مالزیایی حضور دارد و وجه مشترک همه، ارائه طرحی در مقابل گفتمان اروپامحورانه و شرق‌شناسانه علوم انسانی است. افزون بر انتقاد از اروپامحوری و شرق‌شناسی در علوم انسانی، این گفتمان‌های جایگزین، «متعهد به بازسازی گفتمان‌های اجتماعی و تاریخی‌ای هستند که توسعه مفاهیم، مقولات و دستور کار پژوهش دارای تناسب با شرایط محلی / منطقه‌ای را در پی دارند» و البته از حذف کامل علوم انسانی غربی هم دفاع نمی‌کنند (العطاس، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲).

روایت‌های متنوع علوم انسانی غیر اروپایی عبارت‌اند از: بومی‌سازی، علوم اجتماعی مستقل، خلاقیت فکری درون‌زا، استعمارزدایی از علوم اجتماعی، قدسی‌سازی علوم انسانی - اجتماعی

1. relevant

2. liberting

(اسلامی‌سازی، دانش مسیحی و...)، مطالعات فرودستان، ملی‌سازی علوم اجتماعی و نظریات پسااستعماری و... (همان، ص ۱۲۴-۱۳۰).

تحلیل و جمع‌بندی العطاس آن است که گفتمان‌های جایگزین علوم انسانی - اجتماعی غربی، در حاشیه علوم اجتماعی جهانی باقی مانده‌اند و منظور او از «حاشیه» ای بودن دقیقاً آن است که: با اینکه کتاب در مورد آن هست، در دوره‌های درسی توجه اندکی را به خود جلب می‌کنند و در سمینارها و همایش‌ها به ندرت در کنار مارکس، وبر و دورکیم هستند، به این دلیل که اندیشه‌هایشان در طول اعصار و دهه‌ها و قرون به وسیله نظریه‌پردازان، گسترش داده نشده‌اند تا نظام‌مندتر و دست‌یافتنی‌تر شوند و این در حاشیه بودن به جهت اروپامداری مستمر است و برای عبور از وضعیت حاشیه‌ای باید روزآمد، بازخوانی، ارزیابی، تدریس و اشاعه شوند (همان، ص ۱۶۱).

۴. «پیشا - تاریخ»^۱ علوم انسانی در طبقه‌بندی علوم

بحث از طبقه‌بندی^۲ علوم و تعیین جایگاه معرفت‌شناختی هر علم، موضوعی است که ظاهراً نخستین بار ارسطو آن را به صورت نسبتاً منسجمی مطرح کرده است؛ طبق تفسیر مشهور، ارسطو علوم را به معرفت و علوم نظری^۳ و عملی^۴ و تولیدی^۵ تقسیم می‌کند:

الف) معرفت و علوم نظری که در آن معرفت را برای معرفت و علم را برای علم می‌خواهند، در اینجا معرفت بما هی معرفت غایت است و هیچ غرض عملی‌ای در کار نیست. معرفت و علوم نظری به سه زیر شاخه قابل تقسیم است؛ ۱. طبیعیات که ناظر به امور مادی و متحرک 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 غیر متحرک است، شاخه‌های دانش ریاضی نیز به چیزهای نامتحرک می‌پردازد، اما چیزهای نامتحرکی که احتمالاً جدا از ماده نیستند، بلکه در ماده‌اند؛ ۳. الهیات یا مابعدالطبیعه که با امور غیر مادی و غیر متحرک سروکار دارد: دانش نخستین به چیزهای جدا از ماده، و چیزهای نامتحرک می‌پردازد و قلمرو 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 (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۸).

1. pre-history

2. classification

3. theoretical

4. practical

5. poetical

ب) **معرفت و علوم عملی**^۱ که در آن، معرفت، ناظر و معطوف به عمل است و شامل ۱. سیاست؛ ۲. لشگرکشی؛ ۳. خطابه؛ ۴. علم اقتصاد است. البته در فلسفه اسلامی آن را به سه قسم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم کرده‌اند؛

ج) **معرفت و علوم تولیدی یا هنری** که ناظر به تولید و صنعت است. همه اقسام هنر، مانند هنرهای کلامی (داستان، شعر، نثر، نمایشنامه و...) و غیر کلامی (نقاشی، مجسمه‌سازی و معماری و...)، 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 تذکار داده‌اند، نوع مواجهه نظام‌های حقوقی هر سنت فرهنگی - تمدنی با مسئله تکوین علم و نظام‌های علمی نقشی تعیین‌کننده دارد. «تو. بی. هاف» در کتاب خاستگاه نخست علم جدید؛ اسلام، چین و غرب^۲ به «مطالعه تطبیقی علم» در این سه سنت، با تمرکز بر نقش و اهمیت ساختارهای حقوقی، پرداخته است. پس از بیان کلیات و مبادی بحث در فصل اول، در فصل دوم با عنوان «علم عربی و جهان اسلام» ابتدا دستاوردهای نجوم عربی و سپس مجموعه نقش‌ها، نهادها را مطرح کرده است و در فصل سوم، با عنوان عقل و عقلانیت در اسلام و غرب، فلسفه‌های متفاوت انسان و طبیعت را که در تمدن عربی - اسلامی و در غرب یافت می‌شوند، تحلیل کرده است.

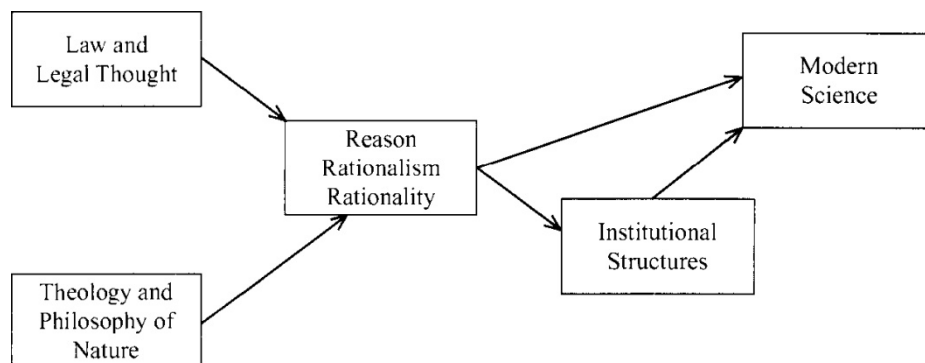
در فصل‌های چهارم و پنجم با عناوین «انقلاب قانونی در اروپا و کالج‌ها و دانشگاه‌ها» تلاش شده است تا بنیادهای قانونی و فلسفی نهادسازی، در این دو تمدن تشریح شود. در فصل ششم، تلاش شده خلاصه‌ای از عناصر عمده دگرگونی فکری و اجتماعی غرب و جو فرهنگی و آداب علم در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم ارائه شود. نویسنده همچنین تلاش داشته است موانع نهادی و فرهنگی‌ای را که از ظهور علم جدید و آداب آن در جهان عربی - اسلامی جلوگیری می‌کنند، مشخص کند. در فصل هفتم و هشتم، این چارچوب و موضوع علم و تمدن در چین و همچنین علم و سازمان اجتماعی در چین بررسی شده است.

آنچه این مطالعه را از دیگر مطالعات در حوزه تاریخ‌نگاری علم و تبیین وضعیت رشد و افول

1. practical

2. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*.

علم در فرهنگ اسلامی متمایز می‌کند، توجه خاص آن به عوامل و موانع حقوقی مؤثر در تکوین و تداوم علم تجربی در مطالعه‌ای تطبیقی است. به نظر هاف، امری که کمتر مورد تأمل قرار گرفته است، محدوده‌ای است که در چارچوب آن صورت‌های قانونی و فرهنگی شکل گرفته در غرب در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم، زیربنای نظم جهانی حاضر را به وجود آورد. در این میان، صورت‌های نخستین فرهنگی جدید مواردی است که مجامع گفتمان آزاد و علنی را ایجاد کردند که منجر به صورت‌های جهانی مشارکت در دنیای تفکر، در حکومت و در تجارت شد. علم جدید یک نمونه قابل توجه از یک صورت جهانشمول گفتمان اجتماعی و مشارکت است. هاف از چهار عامل به هم مرتبط در تکوین علم جدید سخن گفته است: الهیات و فلسفه طبیعت، قانون و تفکر حقوقی (در اسلام فقه و شریعت)، عقلانیت و ساختارهای نهادی؛ در این میان بیشترین نقش از آن قانون است.



نمودار ۱. مناسبات علم، الهیات، عقلانیت و نظام حقوقی

انقلاب‌های شکل‌گرفته در ساختار قانون غربی، دارای اهمیت بسیاری در شکل‌گیری تجربه فکری، سیاسی و اجتماعی غرب است. تفکر قانونی (فقهی - حقوقی) هم در اسلام و هم در غرب، قواعد پژوهش منطقی را ایجاد کرده و آشکال پژوهش مشروع را محدود کرده است. به علاوه نظام‌های قانونی ایجادکننده قواعد عملی عقلانیت برای حل و فصل اختلافاتی هستند که از درون حوزه‌های خود نشأت می‌گیرند. نظام‌های قانونی از یک جهت دیگر و از طریق اجباری کردن اشکال روابط انسانی و روش‌های حل و فصل اختلافات، طیف کاملی از صورت‌های فرهنگی و اجتماعی را نهادینه می‌کنند. در فصل چهارم، به تفصیل به انقلاب وسیع فکری و

حقوقی در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم، به عنوان زمینه‌ساز تکوین علم جدید و غیبت این نظام حقوقی در اسلام و چین، پرداخته است.

البته حکمای مسلمان همچون کندی، فارابی، ابن‌خلدون، ابوالحسن عامری، ابن‌سینا، ابن‌رشد، غزالی، نصیرالدین طوسی و ملاصدرا به‌نوعی سنت ارسطویی طبقه‌بندی علوم را بسط و توسعه دادند. به نظر می‌رسد مبانی الهیاتی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و حقوقی حکمای اسلامی در نوع طبقه‌بندی‌ای که از علوم ارائه داده‌اند، تأثیر جدی داشته است. کندی نخستین فیلسوف اسلامی بود که در کتاب *فی اقسام العلوم* به این امر پرداخت، اما فارابی توفیق بیشتری یافت و در کتاب *احصاء العلوم*، براساس شرح یحیی نحوی بر ايساغوجی فورفورئوس، به طبقه‌بندی‌ای مشابه ارسطو رسید؛ او کوشید تا بین نظر ارسطو و نظر برگرفته از منابع اسلامی، گونه‌ای جمع و هماهنگی پدید آورد.

نکته دیگر آن است که طبقه‌بندی علوم، از علایق روش‌شناختی بیگانه نیست و اگر تاریخ علم را از حیث روش‌شناختی به روش‌شناسی قیاسی - عقلی (علم‌شناسی یونان و حکمای مسلمان)، استقرایی - تجربی (دوره جدید، از اواخر قرون وسطا تا اواخر قرن نوزدهم) و پُست‌پوزیتیویستی تقسیم کنیم، تأثیرات رویکردهای روش‌شناختی بر طبقه‌بندی را می‌توان به‌خوبی دنبال کرد. برای نمونه، به همان میزان که معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آگوست کنت (و پوزیتیویسم) از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی ارسطو و اندیشمندان اسلامی متمایز است، طبقه‌بندی آنها از علوم و رویکرد روش‌شناختی آنها نیز با هم تفاوت دارد. فارابی در کتاب *احصاء العلوم*، علوم را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری دربارهٔ اموری سخن می‌گوید که اختیار و فعل آدمی در وجود و تحقق آن دخیل نیست و سه زیرشاخه دارد: علم الهی یا مابعدالطبیعه، ریاضیات و طبیعیات. علوم عملی نیز خود به دو زیرشاخه تقسیم می‌شود: علم اخلاق و سیاست (فارابی، ۱۳۶۹، ص ۱۶). *احصاء العلوم*، به دنبال احصاء استقرایی همهٔ علوم تا روزگار فارابی است و ذیل پنج شاخهٔ اصلی قابل طرح است: ۱. علم زبان که شامل علم صرف و نحو و شعر و قرائت است و خود دو زیرشاخه دارد: آنچه در مورد قواعد دلالت الفاظ نزد هر امتی است و آنچه مربوط به قوانین این الفاظ است؛ ۲. علم منطق که ناظر به قوانین کلی صدق و کذب است؛ ۳. ریاضیات: شامل علم عدد، علم هندسه، علم مناظر، علم نجوم، علم موسیقی، علم اثقال و علم حیل؛ ۴. طبیعیات که ناظر به اجسام طبیعی و اعراض آن است که فعل و ارادهٔ آدمی در آن نقشی ندارد. وی در این بخش، علم الهی را ناظر به اشیای مفارقی می‌داند که نه

جسم و نه جسمانی‌اند؛ ۵. علم مدنی: علمی است که درباره گونه‌های مختلف افعال و سنن ارادی و همچنین ملکات، اخلاق، سجایا و سیرت‌هایی که منشأ این افعال و سنن‌اند بحث می‌کند. از این علم به فلسفه انسانی و فلسفه عملی هم تعبیر شده است و دو زیرشاخه عمده دارد: نخست، سعادت‌شناسی و دوم، بخشی که حفظ و کنترل فضایل را در جامعه به عهده دارد. در اینجا (یعنی علم مدنی) رگه‌هایی از مضامین و موضوعات مرتبط با پیشا - تاریخ علوم انسانی را می‌بینیم که البته به لحاظ روش شناختی، علی‌الاصول، عقلی - فلسفی و نه تجربی به مفهوم مدرن کلمه است. شاید اگر این نوع تأملات فلسفی - نظری به مطالعات موردی - تجربی در باب پدیده‌های انسانی و اجتماعی گره می‌خورد، می‌توانستیم شاهد تکوین نوعی علم انسانی با خصلت تجربی‌تر و انضمامی‌تر باشیم.

طبقه‌بندی علوم فارابی، دقیقاً مشابه طبقه‌بندی ارسطو نیست؛ زیرا وی به دلیل اقتضائات فرهنگی - تمدنی جهان اسلام، علم فقه و علم کلام را - که از قضا در کنار تفسیر اصیل‌ترین علوم خاص تمدن اسلامی هستند - ذیل علم مدنی مطرح کرده است. مسکویه رازی هم مشابه فارابی، حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند و قسم اخیر را مختص فیلسوفان می‌داند، وی جزء معدود حکمایی است که در منظومه علم‌شناختی خود پای اخلاق، تاریخ، شریعت، فلسفه و سیاست را به میان می‌کشد.

طبقه‌بندی ابن‌سینا از علوم، دقیق‌ترین و منسجم‌ترین طبقه‌بندی در گستره تمدن اسلامی است؛ به روایت او در منطق شفا: هر آینه غرض در فلسفه، وقوف بر حقایق اشیا به اندازه‌ای است که وقوف بر آنها برای انسان مقدور باشد، اما اشیاء موجود یا اشیایی هستند که وجود آنها به اختیار و فعل ما نیست، یا اشیایی که وجود آن به اختیار و فعل ماست. معرفت به امور قسم اول، فلسفه نظری و معرفت به امور قسم دوم، فلسفه عملی نامیده می‌شود. هر آینه غایت در فلسفه نظری، تکمیل نفس است به اینکه فقط بداند، و غایت در فلسفه عملی، تکمیل نفس است نه به اینکه فقط بداند، بلکه آنچه را به آن عمل می‌شود، بداند، پس به آنها عمل کند. پس غایت فلسفه نظری، اعتقاد به رأیی است که به عمل مربوط نیست و غایت فلسفه عملی، شناخت رأیی است که در عمل است. پس فلسفه نظری شایسته‌تر است به اینکه به رأی منسوب باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲).

همچنین در الهیات شفا آورده است: «علوم فلسفی همان‌گونه که در جای دیگری از کتاب بدان اشاره شده است، به نظری و عملی تقسیم می‌شود و بر تفاوت میان آنها اشاره شده و ذکر

شده است که فلسفه نظری آن است که ما در آن استکمالِ قوه نظری نفس را از طریق حصول عقل بالفعل جستجو می‌کنیم و عقل بالفعل با علم تصویری و تصدیقی به اموری که خودبه‌خود اعمال و احوال ما نیستند، حاصل می‌شود. پس غایت در فلسفه نظری پیدایش رأی و اعتقادی در باب کیفیت عمل و کیفیت مبدأ عمل از آن جهت که مبدأ عمل است، نیست. اما فلسفه عملی فلسفه‌ای است که در آن اولاً، استکمال قوه نظری به واسطه دارا شدن علم تصویری و تصدیقی درباره اموری که خودبه‌خود اعمال ما هستند جستجو می‌شود؛ ثانیاً، قوه عملی نفس به واسطه اخلاق استکمال پیدا می‌کند» (همان، ص ۱۵).

به نظر ابن سینا، تفاوت فلسفه نظری و عملی در این است که تصورات و تصدیقات در فلسفه نظری از حقایق اشیاء حکایت می‌کنند — حقایقی که مستقل از اعمال و احوال و ملکات و خلیقات ما هستند — در حالی که در فلسفه عملی، پای تصورات و تصدیقاتی به میان می‌آید که مستقل از این امور نبوده و ناظر به باید و نباید و حسن و قبح اعمال و افعال ما است. نکته مهم آن است که ابن سینا تصریح می‌کند که حتی در امور عملی نیز به شناخت نظری احتیاج داریم و عمل بدون اتکای به شناخت نظری، عمل اخلاقی نیست. غایت علوم نظری، برخلاف غایت علوم عملی، اعتقاد یقینی به وضع موجوداتی است که وجود آن به فعل انسان بستگی ندارد. مابعدالطبیعه (علم اعلی)، ریاضیات (علم اوسط) و طبیعیات (علم ادنی) سه زیرشاخه علم نظری هستند. از سوی دیگر، حکمت عملی هم یا ناظر به شخص واحد (تهذیب اخلاق) و یا ناظر به دیگران است (سیاست مدن و تدبیر منزل).

پس از ابن سینا، غزالی علوم عقلی را به سه دسته ممدوح، مذموم و مباح تقسیم می‌کند. علوم عقلی ممدوح علمی هستند که فعالیت در زندگی دنیوی، مستلزم فراگیری این علوم است و طب و حساب ذیل این مقوله‌اند. این علوم به علمی که فراگیری آنها واجب کفایی و علمی که فراگیری آنها مستحب است، تقسیم می‌شوند (غزالی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۷). در طبقه‌بندی علوم غزالی، فلسفه اولی و فلسفه مدنی حضور ندارد و با اینکه وی می‌کوشد تا تلاش تأسیسی و مستقلی را از مبدائی غیر از فلسفه یونان در علم‌شناسی و طبقه‌بندی علوم آغاز کند، ولی نتوانسته به طرحی ایجابی و فراگیر دست یابد. غزالی در آغاز کتاب احیاء العلوم و با نگاهی آسیب‌شناسانه، از تطور معنایی (و به یک معنا تبدیل و تطور معنایی) مفاهیم کلیدی فرهنگ اسلامی (فقه، علم، توحید، تذکیر و حکمت و...) در سیر تاریخی آن سخن گفته است و ریشه فراموشی علوم حقیقی دینی را تحریف یا تخصیص همین مفاهیم کلیدی می‌داند، با وجود این

آنچنان که انتظار می‌رود، لوازم رویکرد او در احیاء علوم الدین، در طبقه‌بندی علوم و نوع علم‌شناسی‌ای که ارائه می‌دهد، مشاهده نمی‌شود.

ابن خلدون — که از او به عنوان مؤسس جامعه‌شناسی هم سخن گفته‌اند — به‌نوعی از پیشگامان «علم‌شناسی تاریخی» در تمدن اسلامی است؛ علم‌شناسی تاریخی، ناظر به گزارش‌های توصیفی — تاریخی از آرای دانشمندان و آثار آنها در علوم خاص است. این نوع علم‌شناسی ناظر به مقام تحقق علوم است و از خاستگاه تأسیسی — تاریخی علوم بحث می‌کند: اینکه چه کسی نخستین بار درباره آن علم سخن گفته، اینکه اوج و افول آن علم در چه مقطعی از تاریخ واقع شده و اینکه چه کتاب‌هایی درباره آن تألیف و تدوین شده است، این نوع علم‌شناسی البته گاه وارد تحلیل و نقادی علل اوج و حضيض این علوم هم می‌شود. وی در باب ششم از کتاب مقدمه تحت عنوان «فی العلوم و اصنافها و التعلیم و طرقه و...» افزون بر گزارش‌های تاریخی، از سیر تحولات علوم و هویت آنها هم بحث کرده است، برای نمونه، نقش فلاسفه و آرای ایشان را تحلیل و محکوم می‌نماید. علم عمران ابن خلدون، نقشی کلیدی در علم‌شناسی وی دارد.

طبق روایت مشهور و اغلب شرق‌شناسانه از میراث فکری ابن خلدون، وی مناسب‌ترین نمونه برای ریشه‌یابی مباحث مرتبط با علوم انسانی جدید در تمدن اسلامی است، چنان که در کنار آگوست کنت و حتی مقدم بر او از وی به عنوان مؤسس «علم جامعه‌شناسی» یاد کرده‌اند. طبق تحلیل دکتر طباطبایی از میراث فکری مسلمین در حکمت عملی، که البته نکات تأمل‌برانگیزی هم دارد، حکمای مسلمان ضمن اعمال تغییرات در طبقه‌بندی علوم ارسطویی، دانش‌های عملی را به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست تقسیم کردند، در حالی که نزد ارسطو، اخلاق همچون مقدمه‌ای بر سیاست به شمار می‌آمد و تدبیر منزل نیز جزئی از علم سیاست بود و دارای موضوعی نبود که بتواند به عنوان علمی مستقل مورد بحث فلسفی قرار گیرد. این وضعیت در نزد فیلسوفان دوره اسلامی که کتاب سیاست ارسطو را نمی‌شناختند و از سوی دیگر، به روابط اجتماعی، صرفاً از دیدگاه تحلیل اخلاقی توجه می‌کردند، متفاوت بود. آنان، در واقع، از میان سه بخش دانش‌های عملی، تنها اخلاق را به‌طور اساسی مورد تأمل قرار دادند و بنابراین، دو بخش دیگر مورد بحث و بررسی قرار نگرفت. به همین دلیل، اگرچه در میان نوشته‌های فیلسوفان اسلامی رساله‌هایی را با عنوان تدبیر منزل می‌توان یافت، اما در مضمون آنها اشاراتی از آن دست که در نوشته‌های ارسطو درباره «تحلیل پدیدارهای اقتصادی» می‌توان یافت، وجود

ندارد. فیلسوفان دوره اسلامی رساله تدبیر منزل منسوب به ارسطو و بخش‌های مربوط به «تدبیر منزل» در سیاست را نمی‌شناختند و بدین سان نوشته‌های آنان در این باره بر پایه رساله‌ای در تدبیر منزل، از فیلسوفی نوفیثاغورثی، به نام ابروسن، بود که از نوع تحلیل‌های ارسطو دور بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۳).

نکته دیگر در این تحلیل آن است که احیا و تصحیح آثار ارسطو در قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی، از طریق ترجمه آثار فیلسوفان دوره اسلامی و بازگشت به دانش و منطق ارسطویی، آغازگر تحولی اساسی بود. بزرگ‌ترین فیلسوف مسیحی قرون وسطای متأخر، توماس آکویناس، تمایزی میان آنچه که او "sacra doctrina" یا الهیات به معنای دقیق کلمه می‌نامید و الهیات طبیعی وارد کرد و به دنبال آن الهی‌دانان مسیحی، استقلال عقل در درک امور را به رسمیت شناختند. تحول اساسی‌تر اما با الهیات متأخرین یا "via moderna" و به‌ویژه با ویلیام اکام و مکتب نومینالیسم صورت گرفت و همین مکتب نومینالیسم بود که با طرح پاسخی نوبه مسئله کلیات که از مهم‌ترین مباحث فلسفه قرون وسطا بود، مبانی فلسفه و منطق ارسطویی و بازتفسیر آن در فلسفه تومیستی را به جد مورد تردید قرار داد و بدین سان زمینه‌ای بدیع برای تحولی در فلسفه جدید فراهم آورد که در قرون بعدی، با بیکن و دکارت، تثبیت شد (همان، ص ۳۳۲).

در غرب جدید پس از رنسانس اما، اندیشمندانی همچون فرانسیس بیکن و پیروان وی طبق نوعی رویکرد روان‌شناختی به طبقه‌بندی علوم براساس سه مؤلفه حافظه، مخیله و عاقله پرداختند. طبق این ملاک: الف) حافظه، خاستگاه تکوین علم تاریخ در دو جنبه مدنی (تاریخ انسان) و طبیعی (ضبط رویدادهای طبیعت)؛ ب) مخیله، خاستگاه تکوین شعر یا برانگیختن اندیشه‌های مهارنشده (ج) عاقله، خاستگاه تکوین فلسفه (با موضوعات سه‌گانه خدا، انسان و طبیعت) است.

نتیجه بررسی تاریخی - تحلیلی‌ای فیلیسین شاله از روش‌شناسی علوم در دوره جدید نشان می‌دهد که طبقه‌بندی فنی و جامع علوم پیش از قرن نوزدهم - یعنی قری که شاهد تکوین و رشد اعجاب‌آور علوم طبیعی و به تبع و البته به تقلید از آن علوم انسانی است - امکان تحقق نداشته است و طبقه‌بندی‌های عمده‌ای که در این قرن ارائه شده، همان طبقه‌بندی آگوست کنت، آمپر و هربرت اسپنسر است (شاله، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

در طبقه‌بندی آگوست کنت، علوم براساس کلیت متنازل و تفصیل و پیچیدگی متصاعد، به شش علم - که به نوعی ترتب عام و خاص و اخص دارند - طبقه‌بندی می‌شوند: ریاضیات،

هیأت، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی. نکته جالب در این طبقه‌بندی آن است که در آن، علوم براساس نظم منطقی و سیر تاریخی تجزیه آنها از مادر علوم (فلسفه) صورتبندی خود را یافته‌اند (همان، ص ۲۷). در طبقه‌بندی اسپنسر اما علوم براساس ملاک انتزاعی و یا انضمامی بودن، به سه زیرشاخه علوم انتزاعی (منطق و ریاضیات)، علوم نیمه‌انتزاعی و نیمه‌انضمامی (مکانیک، فیزیک و شیمی) و علوم انضمامی (ستاره‌شناسی، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی) منشعب شده‌اند.

یکی از ابداعی‌ترین طبقه‌بندی‌های علوم در قرن نوزدهم، طبقه‌بندی ویلهلم دیلتای است که براساس تجانس و قرابت امور روحی ارائه شده؛ بر این مبنا نخستین و به یک معنا زیربنایی‌ترین زیرشاخه از علوم انسانی را دو دانش روان‌شناسی و انسان‌شناسی تشکیل می‌دهند. برابر این تلقی، روان‌شناسی و انسان‌شناسی بنیاد دو شاخه دیگر از علوم، یعنی «علوم اجتماعی» — که ناظر به سازمان بیرونی جامعه و نهادها و صور آنهاست — و «علوم فرهنگی» — که ناظر به فهم عالم ارزش‌ها و غایات، اعم از ارزش‌ها و غایات هنری، علمی، دینی، سیاسی — می‌باشند (فروند، ۱۳۸۸، ص ۷۹).

حاصل آنکه، در طبقه‌بندی علوم از یونان باستان، قرون وسطا و دوره اسلامی تا اواسط قرن نوزدهم، علوم انسانی حضور مستقلی در کنار دیگر علوم ندارند و اساساً تا پیش از قرن هفدهم و تکوین علم جدید و به تبع آن تکوین علوم انسانی در قرن نوزدهم، امکان معرفت‌شناختی و زمینه فرهنگی — تمدنی ظهور چنین علمی امکان نداشته است. در قرن نوزدهم، شاهد ورود جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به طبقه‌بندی علوم هستیم. با این نگاه باید گفت که حتی به لحاظ سیر تاریخی تحقق علوم، حوزه معرفتی‌ای به نام علوم انسانی، پدیده‌ای بدیع، نوظهور و متأخر است و علوم انسانی مدرن اساساً نسبتی با حوزه‌های مطالعاتی سنتی مشابه همچون انسان‌شناسی فلسفی، علم‌النفس و علم مدنی قدما ندارد، طبق تحلیل دکتر داوری اردکانی:

اولاً، در علوم انسانی نمی‌پرسند که انسان چیست؟ انسان در علوم انسانی، دیگر مرتبه‌ای از وجود نیست، بلکه وجود او در نسبت تازه‌ای اعتبار شده است که همه چیز از آن نسبت برمی‌آید. ثانیاً، علم اجتماعی، صورت غرب است و پیدایش علوم انسانی با پیشامد تاریخ غرب مناسبت دارد. مؤسس علوم اجتماعی، «ژان ژاک روسو» است که بیشتر از دیگران در تأسیس علوم اجتماعی سهیم و مؤثر بوده است. او با طرح اراده عمومی و قرارداد اجتماعی (به جای طبیعت انسان که پیشینیان می‌گفتند)، پایه و مبنای علوم اجتماعی را گذاشت. ثالثاً، علم اجتماعی وقتی به وجود می‌آید که نه فقط روابط و مناسبات موجود در مدینه و احکام

حاکم بر آن سایه عالم طبیعی نباشد (نگاه فلاسفه یونان و اغلب حکمای اسلامی)، بلکه این روابط و مناسبات و احکام به مرجع قدسی فوق‌بشری هم بازنگردد. به عبارت دیگر، برای اینکه علم انسانی و اجتماعی به وجود آید، باید یک مرجع و منشأ بشری، ضامن ثابت روابط و مناسبات و منشأ صدور احکام و قوانین باشد و البته مرجع و منشأیی که گفتیم، خود باید قراردادی و اعتباری باشد. پس اگر مذهب اصالت بشر (اومانیزم) غلبه نکرده بود، علوم جدید به‌طور کلی و مخصوصاً علوم اجتماعی به وجود نمی‌آمد (داوری اردکانی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۶).

۵. تحلیل وضعیت حکمت عملی در تمدن اسلامی به مثابه پیشاتاریخ علوم انسانی

چنان که گفتیم با توجه به طبقه‌بندی علوم حکمای مسلمان، آنچه در آن به مباحث مرتبط با علوم انسانی نزدیک‌تر است و به‌نوعی «پیشا - تاریخ» این علوم می‌تواند باشد، بحث حکمت عملی و اصناف آن می‌باشد. هرچند افلاطون در آثارش به مباحث هر دو حوزه حکمت نظری و عملی پرداخته است، اما دیدگاه منسجمی از او درباره این طبقه‌بندی نمی‌توان یافت. به نظر می‌رسد نخستین بار ارسطو به این طبقه‌بندی پرداخته است. وی در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی، حکمت نظری و عملی را از فضایل عقلی و تقسیم شناخت علمی و عقل شهودی و فن و هنر دانسته است. همچنین در جای دیگر از اخلاق نیکوماخوسی درباره سه قسم حکمت فلسفی و عملی و سیاسی، سخن گفته اما سرانجام، آنچه پس از او متداول شد، تقسیم حکمت به حکمت نظری و عملی بود و خود ارسطو نیز در برخی مواضع نیز این تقسیم‌بندی را تأیید می‌کند.

ارسطو حکمت نظری را برتر از حکمت عملی و نظریه را مقدم بر عمل می‌داند، نگاهی که بعدها در سنت اسلامی هم حضور جدی دارد. ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی، میان دو نوع امور تغییرپذیر و تغییرناپذیر تفکیک قائل شده است و امور نخستین را موضوع قلمرو «حکمت عملی» می‌داند. چنین تفکیکی در علم‌شناسی افلاطون محلی از اعراب ندارد؛ زیرا به رأی وی علم به حقایق عالم مُثُل — از آنجا که این حقایق ثابت‌اند — برای فیلسوف کفایت می‌کند. از نظر وی، اساساً علم واقعی نمی‌تواند به امور متغیر تعلق گیرد. این با ارسطو است که حوزه متغیر امور بشری را از حوزه حکمت نظری به حکمت عملی منتقل می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۷).

بدون اینکه قصد تحلیل شتابزده داشته باشم، همین‌جا می‌توان توقف کرد و با تأمل بر نکته اخیر (اینکه اساساً علم واقعی نمی‌تواند به امور متغیر تعلق گیرد — ارسطو و پارادایم ارسطویی) نشان داد که اگر نوع «فلسفه‌شناسی»^۱ در یک سنت فرهنگی، به گونه‌ای باشد که الگوی ایده‌آل

1. metaphilosophy

تفکر فلسفی را، فلسفه نظری با قید ضرورت و کلیت قضایای برهانی بدانند، در مورد مباحث مرتبط با حکمت عملی و مباحث هم‌سنخ آن که زمینه‌ساز طرح فلسفه علوم انسانی است، از همان ابتدا با پرسش‌های جدی دست به گریبان خواهد بود و یا طرح مباحث ایجابی در باب آن، از حد کلیات فراتر نخواهد رفت.

می‌دانیم که اخلاف ارسطو در دوره یونانی مآبی، حکمت عملی را به سه شاخه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست تقسیم نمودند. فارابی در کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، که تأثیر اخلاق نیکوماخوس ارسطو بر آن مشهود است، از اصطلاح «الفلسفة المدنیة» استفاده کرد. ظاهراً در فرهنگ اسلامی، فارابی نخستین و تنها فیلسوفی است که این تعبیر را به کار برده است. در این اثر، فارابی به همان شیوه مرسوم، فلسفه را به دو فلسفه عملی و نظری تقسیم کرده و فلسفه نظری را به سه بخش ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه 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، به گونه‌ای که حتی هانری گربن فلسفه سیاسی فیلسوفان اسلامی را فلسفه نبوی می‌خواند (گربن، ۱۳۷۳، ص ۲۷۰).

طبق تحلیل طباطبایی، تلقی فیلسوفان دوره اسلامی درباره آنچه که فارابی از آن به «علم مدنی» تعبیر می‌کند، مبتنی بر تفسیر خاصی است که آنان، از طریق ترجمه‌های عربی اندیشه سیاسی یونانی پیدا کرده بودند. «شهر یونانی»، به مثابه زمینه و ظرفی بوده که در درون آن پیوندهایی میان شهروندان برقرار می‌شد، این پیوند، از سویی در «عمل»، مهم‌ترین و به‌نوعی اصیل‌ترین رابطه‌ای بود که میان شهروندان برقرار می‌شد و از سوی دیگر، در قلمرو «نظر» نیز نظریه‌پردازی درباره فعل اجتماعی انسان با مختصات پیش‌گفته، «رابطه مدنی» را به عنوان بنیاد هر گونه کنش اجتماعی در بافت و زمینه شهر موضوع تحلیل قرار می‌داد.

در یک کلام، مضمون محوری تأمل فیلسوفان یونان درباره فعل اجتماعی انسانی، «شهر» یا به تعبیر فارابی «مدینه» بود.

در سیر تاریخی حکمت عملی از فارابی به ابن مسکویه رازی می‌رسیم که بیشتر به ارسطو متمایل است و مهم‌ترین آثار وی در سنت حکمت عملی، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، جاویدان خرد، رساله فی ماهیه العدل و ترتیب السعادات است. تلقی وی از حکمت عملی را می‌توان ذیل نوعی «اخلاق مدنی» طبقه‌بندی کرد، بدین معنا که وی دریافتی «مدنی و سیاسی» از

اخلاق داشته و از این حیث متعلق به سنت ارسطویی است. ابوالحسن عامری هم در کتاب الاعلام بمناقب الاسلام می‌کوشد تا در همان چارچوب سنت حکمت عملی یونانی، به تفسیری عقلانی از «امر سیاسی» در فرهنگ اسلامی دست یابد که این تفسیر مبتنی بر نگاه متفاوتی به نسبت میان عقل و شرع است.

نکته کلیدی در فهم جایگاه حکمت عملی آن است که مهم‌ترین مباحث ناظر به حکمت عملی در فلسفه ابن‌سینا، در پایان الهیات شفا و ذیل بحث نبوت مطرح شده است. خواجه نصیرالدین طوسی هم در اخلاق ناصری تصریح می‌کند که: سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارد، مانند عقود و معاملات و بعضی تعلق به احکام عقلی، مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۲۵۲).

چنانچه خواجه در مقدمه اخلاق ناصری تصریح کرده است این کتاب، ترجمه‌ای گزینشی از رساله‌های فارابی، ابن مسکویه رازی و ابن‌سینا است که به تبع ارسطو در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس، بدان پرداخته و البته آن را با توجه به بافت فرهنگی آموزه‌های دینی و کلامی مختص فرهنگ اسلامی، توسعه داده است. خواجه نصیر به تبع ابن‌سینا، سومین شاخه از حکمت عملی، یعنی سیاست مدن، را به دو زیرشاخه فلسفه سیاسی و شریعت (علم تشریح) تقسیم می‌کند. فیلسوفان مکتب شیراز، همچون جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین منصور دشتکی، در دو کتاب اخلاق جلالی و الحکمة العملیه بر همان طریق خواجه هستند.

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا) هم اثر ویژه و مستقلی در باب حکمت عملی ندارد و تصریح می‌کند که:

فقه، علم مربوط به دنیا است و فلسفه الهی مربوط به آخرت، آن مربوط به بدن‌ها است و این مربوط به روح‌ها و به این وسیله چندان به این علوم دینی مربوط به دنیا توجهی نمی‌کند و به آن حرمت نمی‌نهد: «هذه للدنيا و تلك للاخرة هذه للابدان و تلك للارواح متاعا لكم ولانعامکم» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۱).

پس از ملاصدرا و در سنت حکمت متعالیه توجهی جدی به حکمت عملی نشد، برای نمونه حاج ملاحادی سبزواری، که از مهم‌ترین شارحان و معلمان حکمت متعالیه به شمار می‌آید، در کتاب اسرار الحکم و در ذیل بحث از حکمت عملی به احکام شرعی پرداخته است. حتی علامه طباطبایی و شاگردان هم ظاهراً به جز اشاراتی کوتاه به تقسیم‌بندی حکمت نظری و عملی، به تأمل فلسفی در این باب و امکانات و محدودیت‌های آن نپرداخته‌اند.

۶. دیدگاه‌های معاصر در باب امکانات و محدودیت‌های حکمت عملی در طرح مباحث ناظر به علوم انسانی

نظریه‌ها، آرا و دیدگاه‌های مختلف و بعضاً متعارضی در باب تحلیل وضعیت حکمت عملی در فرهنگ اسلامی ارائه شده است که از استحکام و وزانت یکسانی ندارند. به نظر می‌رسد که تأمل در این دیدگاه‌ها می‌تواند چشم ما را به امکانات و محدودیت‌های سنت فلسفی اسلامی در طرح و بازخوانی مسائل فلسفی علوم انسانی، از مبدأ عزیمت این سنت بگشاید. رضا داوری اردکانی از نخستین فیلسوفان معاصر است که به نسبت میان فلسفه اسلامی و حکمت عملی و طرح مسائل ناظر به دوران، که می‌توان از آن به علوم انسانی تعبیر کرد، توجه نشان داده و رساله دکتری وی (۱۳۴۶) در باب تطبیق حکمت عملی افلاطون و ارسطو در قیاس با فارابی و کتاب او با نام فلسفه مدنی فارابی را می‌توان نخستین تلاش ایرانیان معاصر برای ارائه و تبیین و به یک معنا آسیب‌شناسی حکمت عملی در سنت اسلامی به شمار آورد.

به روایت ایشان، هیچ فیلسوفی در گستره تمدن اسلامی به جز فارابی در باب مسائل فلسفی ناظر به «مدینه و تمدن» به تفصیل سخن نگفته است (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۹). البته ایشان بی‌توجهی فیلسوفان مسلمان پس از فارابی به حکمت عملی را نشانه نقص و کاستی سنت فلسفه اسلامی نمی‌داند (همو، ۱۳۶۱، ص ۸۹) و به همین دلیل است که سیدجوادی طباطبایی را به دلیل طرح نظریه زوال اندیشه سیاسی مورد انتقاد قرار می‌دهد، با وجود این، معتقد است: کسانی که به طرح این نظریه زوال پرداخته‌اند، به نکته مهمی اشاره می‌کنند و آن این است که چرا و چگونه تفکر فلسفی در جهان اسلام، از تأمل در باب مقولات حکمت عملی و به ویژه تمدن دور می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۷۰). به نظر وی، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی بود و اعتقاد داشت که تمام علوم و فضایل باید تابع فلسفه و فضایل نظری باشد و مدینه و مناسبات مردمان و نوامیس حاکم بر آن باید براساس فلسفه مبتنی شود. نکته مهم در این تحلیل آن است که طرح فارابی در افق مجردات عقلی بود و از همین رو، نسبت چندانی با «واقعیت‌های تمدنی موجود» در فرهنگ اسلامی نداشت و دقیقاً به همین جهت، فلسفه مدنی فارابی هیچ‌گاه منشأ شکل‌گیری سنت تأمل فلسفی در حکمت عملی و شاخه‌های آن از جمله سیاست نشد.

وجه تأکید برخی از فیلسوفان اسلامی که معتقدند با وجود شریعت، نیازی به حکمت عملی نیست را هم باید در همین بافت و زمینه، فهم و تحلیل کرد. وی می‌نویسد:

اخلاف فارابی کم و بیش متوجه شده بودند که لزومی ندارد که از علم نظری، دستور فعل و عمل استنباط کنند؛ زیرا می‌دانستند که شریعت متکفل و متعهد این امر است و بدون اینکه احتیاج به علم عملی یونانی داشته باشد، تکلیف انسان را نسبت به خدا و موجودات و اشخاص... تعیین می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۱؛ به نقل از: بستانی، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

می‌توان مهم‌ترین دغدغه دکتر داوری اردکانی در طول نیم‌قرن کار فکری، از زمان انتشار مبانی نظری تمدن غربی (۱۳۵۵) تا علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه (۱۳۹۰)، را تأمل فلسفی - تاریخی در باب نسبت «ما و راه دشوار تجدد» دانست. به باور ایشان، علوم انسانی با تاریخ تجدد پیوند و مناسبت دارد و این علوم در تناسب با مسائل دشوار پیش آمده در طریق تجدد پدید آمده‌اند. وی نخستین بحث مستقل و تفصیلی در باب علوم انسانی را در دو گفتار «فلسفه و علوم انسانی در غرب» و «نظری به ماهیت علوم انسانی» در کتاب فلسفه در بحران (عنوان ویراست دوم کتاب، فلسفه در دام ایدئولوژی است) ارائه می‌دهد. در این کتاب از سه نوع مواجهه ممکن با علوم انسانی (تقلید از علوم انسانی، ورود جدی و قبول طرح آن و سوم، رسوخ در مبادی علوم انسانی، گذشت از آن و استفاده از تجربه تاریخی این علوم برای طرح و حل مسائل جامعه آینده) سخن گفته شده است. در این طریق سوم است که ایشان مهم‌ترین مسئله را دانستن این امر می‌داند که «اجمالاً بدانیم طرح جامعه جدید اسلامی چیست و به کجا می‌خواهیم برویم و برسیم» (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲).

این تأملات در کتاب علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه (۱۳۹۰)، بسط و عمق بیشتری می‌یابد، در این کتاب، ایشان تحول در علوم انسانی را از منظر دینی مشروط به تأمل در باب امکان جمع نظام دینی با مدرنیته می‌داند و تصریح می‌کند که علوم انسانی، مجموعه‌ای از وعظ‌های سازنده جهان جدید نیست، بلکه بیان عقلانیت قانونی (تعبیر ماکس وبر) غرب است. مباحث وی در این کتاب، علی‌المبنا همان مباحث پیشین است؛ الا اینکه به تفصیل به تأمل فلسفی در باب امکانات و محدودیت‌های این موضوع، پرداخته‌اند (همان، ص ۲۷۳). قائلان به انحطاط و زوال سنت فلسفی بحث در باب حکمت عملی در جهان اسلام، هرچند سرآغازهای این سنت فلسفی را دارای قابلیت مناسب برای پردازش 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. برجسته‌ترین نماینده این دیدگاه دکتر سیدجواد طباطبایی است. وی به صراحت از زوال اندیشه سیاسی (و حکمت عملی) در ایران - و در وجهی کلی‌تر - و تمدن

اسلامی سخن گفته است. طباطبایی با الگو قرار دادن فلسفه سیاسی یونان و دو عنصر مهم آن، یعنی تأمل عقلانی و مصلحت عمومی، به بررسی تفصیلی تاریخ حکمت عملی در ایران می‌پردازد. به اعتقاد طباطبایی، فلسفه اسلامی در سیر نهایی خود با ملاصدرا و پیروانش، با اعتراض از دنیا و توجه به مباحثی چون معاد جسمانی، به دریافتی «غیر مدنی» از فلسفه می‌انجامد.

از سوی دیگر، برخی از محققان فلسفه اسلامی معاصر بر این باورند که فلسفه اسلامی همواره قابلیت تأمل در حکمت عملی و حتی عام‌تر از آن مباحث مصطلح به فلسفه‌های مضاف یا انضمامی همچون فلسفه ذهن، فلسفه تاریخ، فلسفه دین، فلسفه سیاست، فلسفه علم و... را داشته است و این توانایی در طول زمان نه تنها ضعیف نشده، بلکه در بسیاری موارد بسط و توسعه نیز یافته است. توضیح اینکه، در پاره‌ای موارد، این مباحث (فلسفه‌های مضاف) با فصل‌بندی و عنوان‌های دیگری در مباحث فلسفی پیشین یافت می‌شوند، مانند بخش اعظم مباحث مربوط به فلسفه ذهن و یا پاره‌ای از مباحث فلسفه اخلاق و یا فلسفه سیاست و... البته این موضوع در مورد همه این فلسفه‌ها یکسان نیست و شدت و ضعف دارد.

طبق این تحلیل، حتی در فرض غیبت کلی مباحث این فلسفه‌ها در سنت‌های فلسفی کلاسیک و گذشته، این به‌هیچ‌وجه به معنای خنثی بودن فلسفه‌های کلاسیک نسبت به موضوعات پیش‌گفته نیست؛ زیرا این سنت‌ها می‌توانند با توجه به مبانی و مبادی ویژه خود، به بازسازی و خلق مباحث مربوط به این فلسفه‌ها بپردازند.

نکته مهم‌تر آنکه چون حکمای اسلامی، از فارابی تا ملاصدرا، همسو با نظام فلسفی ارسطو 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. یا اینکه برای موضوع فلسفه‌های مضاف یا انضمامی، جایگاهی در نظام «موجود بما هو موجود» بیابند و به دیگر سخن، آنها را از عوارض اولیه و ذاتی وجود قلمداد نمایند و چون این فلسفه‌ها از 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، فلاسفه اسلامی علی‌القاعده موضوعات همه فلسفه‌های مضاف را از تقسیمات اولیه موجود بما هو موجود خواهند شمرد (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۴۷). طبق یک تلقی غالب در سنت فلسفی ما، حکمت متعالیه ملاصدرا آخرین دستاورد فلسفی در فرهنگ اسلامی است و از جهاتی می‌توان آن را برآیند همه تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی — به‌ویژه در ایران — دانست. از همین رو، بحث در

باب توانایی‌های فلسفه ملاصدرا در پرداختن به مباحث فلسفی ناظر به حکمت عملی و علوم انسانی به معنای عام را باید مهم‌ترین محل نزاع میان نظریه‌پردازان زوال و قائلان به امکانات معاصرِ سنتِ فلسفه اسلامی دانست.

به اعتقاد برخی از فلاسفه نوصدرایی، همچون آیت‌الله جوادی آملی، دلیل عدم توجه ملاصدرا به مباحث مصطلح در حکمت عملی و به‌ویژه سیاست آن است که این سنت فلسفی به مسائلی بسیار برتر و مهم‌تر از سیاست می‌پردازد و پرداختن به امور جزئی و انضمامی در شأن آن نیست: هرگز نباید توقع داشته باشیم که در باب سیاست و فلسفه سیاسی، که فلسفه‌ای مضاف است، [به‌طور مستقیم] از حکمت متعالیه پاسخ بگیریم. شما اگر نه جلد اسفار را به‌طور دقیق ورق بزنید، هرگز جوابی نخواهید یافت... از میزان عمیق و وسیع حکمت متعالیه نباید توقع داشت که مواد جزئی سیاست را تبیین کند، بلکه باید از این ذخیره اساسی مبانی را استخراج کنیم. در آن صورت می‌توانیم با آن مبانی، مواد سیاست و امثال آن را بفهمیم. این همانند درآمدی پویا خواهد بود که نیاز امروز و فردای ما را تأمین خواهد کرد و در هر حال می‌تواند پاسخگو باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۷۷).

فصل اول

زندگی و آثار دیلتای

ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱)، فرزند یک کشیش مسیحی اهل بیبریش،^۱ نخست به عنوان عالم الهیات شروع به کار کرد، اما پس از نخستین موعظه‌اش در زادگاه خود که بسیار مورد توجه واقع شد، شغل دبیری دبیرستان در برلین را برگزید. وی همزمان با عضویت در هیئت نظارت بر چاپ و تدوین میراث شلایر ماخر، به دانشگاه بازگشت.

وی در دانشگاه هایدلبرگ الهیات خواند و در آنجا با سنت ایدئالیسم آلمانی از طریق درس‌های کونو فیشر^۲ آشنا شد. سپس به دانشگاه برلین رفت. در آنجا متأثر از دو تن از شاگردان شلایر ماخر یعنی فردریک ون ترندلنبرگ^۳ و آگوست بوئک^۴ بود و به همین جهت در دوره برلین، دیلتای سخت دلمشغول مضامین و آثار شلایر ماخری است. در همین فضا است که به سال ۱۸۶۰ جستار مهم هرمنوتیکی شلایر ماخر در ارتباط با هرمنوتیک پروتستان متقدم را ارائه می‌دهد. حتی رساله دکتری خود را در باب اخلاق شلایر ماخر می‌نگارد. تلاش دیلتای برای فهم دین و امر دینی به مثابه تجربه زیسته مؤمنان، ریشه در علایق شلایر ماخری اولیه او دارد تا جایی که معتقد است ماهیت واقعی و تجربی ایمان دینی زیر آوار الهیات و فلسفه مصطلح به خاک سپرده شده است (مکریل، ۲۰۱۲).

دیلتای در سن ۳۷ سالگی، جلد اول از تک‌نگاری زندگی شلایر ماخر را منتشر کرد. زندگی شلایر ماخر، زندگانی و آثار شلایر ماخر را در پیوند با تاریخ عمومی روح قرار می‌دهد و برحسب مراحل مختلف زندگی شلایر ماخر، مراکز روحی و معنوی آن روزگار و به‌ویژه جنبش‌هایی چون روشنگری، ایدئالیسم و رومانتیسم را توصیف می‌کند. مارتین ردکر، به تشویق اشپرانگر

1. Biebrich on the Rhine

2. Kuno Fischer

3. Friedrich von Trendelenburg

4. August Boeckh

در سال ۱۹۶۶، یادداشت‌های پراکنده دیلتای در باب سیستم فلسفی و کلامی شلایر ماکر را منتشر کرد.

دیلتای پس از اخذ درجه دکترای در برلین و تجربه‌ی استادی در بازل، کیل و برسلاو، در پنجاه‌سالگی دوباره به مهم‌ترین دانشگاه آلمانی آن زمان، یعنی دانشگاه برلین، دعوت شد. در این زمان بود که وی تصمیم به انتشار اثر مهم و نظام‌مند خود، یعنی مقدمه بر علوم انسانی (۱۸۸۳) گرفت. از این اثر نیز بیش از جلد اول که دو دفتر نخست را در برداشت به چاپ نرسید. کارهای مقدماتی مربوط به بقیه‌ی دفترهای این اثر به صورت خلاصه در سال‌های ۱۹۱۴ و ۱۹۲۴ در ضمن مجموعه نوشته‌های دیلتای (جلد ۲، ۵ و ۶) منتشر شد. عمده‌ی دست‌نوشته‌هایی که ساختار کل اثر را آشکار می‌کند، ۹۹ سال پس از انتشار جلد اول، یعنی در سال ۱۹۸۲ به عنوان جلد نوزدهم از مجموعه نوشته‌های دیلتای منتشر شد. بدین ترتیب دیلتای تا آخر عمر، مؤلف کتاب‌هایی ناتمام و «مرد جلد اول‌ها» باقی ماند.

دیلتای، به عنوان عضو آکادمی علوم، در برلین توانست افکار و آرای خود را بیان کند، وی زمانی مشهور شد که در سال ۱۹۰۷ در اثری با عنوان تجربه‌ی زیسته و شعر^۱ به بحث درباره لسنینگ، گوته، نوالیس و هولدرلین پرداخت. عمده‌ی فعالیت‌های علمی دیلتای در باب تاریخ روح آلمانی است؛^۲ جلد سوم از مجموعه آثارش شامل اثری موجز در باب لایب نیتز، فریدریش کییر و روشنگری می‌باشد.

در تابستان ۱۸۶۷، پیش از آنکه نیچه به دانشگاه بازل دعوت شود و پس از آنکه زایش تراژدی از روح موسیقی و ملاحظات ناپهنگام خود را منتشر کند، دیلتای به مدت یک سال، سمت استادی فلسفه را در آنجا پذیرفت. سخنرانی افتتاحیه‌ی دیلتای، در دانشگاه بازل با عنوان «جنبش شاعرانه و فلسفی در آلمان ۱۷۷۰ تا ۱۸۰۰»، کوششی بود برای اینکه اثبات کند فلسفه هماهنگ با زمان است، به گونه‌ای که با توجه به روح اندیشه علمی جدید، پیوستگی با دستاوردهای بزرگ روزگار گوته را حفظ کند.

دیلتای همواره در صدد بود تا با تأملی نو در کانت، فیشته، شلینگ و هگل به تفکر فلسفی انتقادی نه در جهت اثبات مابعدالطبیعی یک موجود اعلی، بلکه در تحلیل انتقادی اینکه جهان چگونه به ما داده شده است، بپردازد. به باور دیلتای:

1. Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin

۲. یادداشت‌هایی که به اجرای این طرح اختصاص دارد بالغ بر ۹۰ بسته کاغذ ۲۵۰ تا ۵۰۰ برگ است.