

دیباچه

حکمت عملی شاهراهی از دانش است برای عبور اندیشه‌های سترگ فلسفی از سپهر عقل به واقعیت‌های روزآمد زندگی فردی و اجتماعی. از این رو، هدف از شناسایی آن، نیل به گزارشی تاریخی از اندیشه‌های حکیمان کهن نیست؛ بلکه شناسایی مسیر عبور عقل به گستره نظامات پایدار زیست بشر و تمدن انسانی است.

اندیشه فلسفی پرورش‌یافته توسط حکیمان کلاسیک، دانشی است همراه با قانون‌های ایدئال جهان هستی در دو گستره حکمت عملی و حکمت نظری؛ حکمت عملی بر شناسایی عقل از جهان انسان و کنش‌های انسانی نهاده شده و حکمت نظری بر موجوداتی متمرکز است که هستی ایشان بر ساخته اراده انسانی نباشند. بنابراین، حکمت عملی با فراهم ساختن امکان ورود قانون‌های ایدئال به جهان انسانی، تدبیراتی برای نظام‌بخشی به کردارهای فردی و اجتماعی به‌دنبال دارد؛ همان امری که علوم انسانی/ اجتماعی معاصر بر آن است تا عهده‌دار آن باشد. نظامات اندیشه‌های انسانی و اجتماعی تنها همراه با قوانین عقل که حکمت عملی بیان‌کننده آنهاست این امکان را می‌یابند که از آسیب‌های زیست بشر بکاهند؛ زیرا مسیر عبور اندیشه‌های فلسفی و عقلی به واقعیت زندگی فردی و اجتماعی از حکمت عملی می‌گذرد و در واقع، حکمت عملی تلاشی است برای شناسایی رابطه میان فلسفه و علم انسانی. بنابراین، گرچه حکمت عملی به اندیشه‌های اندیشمندان چند هزار سال گذشته نسب می‌برد، اما قانون‌هایی که برای نخستین بار در دوره‌های اسلامی در این بخش از حکمت شناسایی شده، آن را به دانشی رانا، بروز و مستقل از گذشته تبدیل کرده است.

این نوشتار در مقام ایجاد گفتگویی علمی میان فلسفه شرق و غرب است تا آشکار سازد

چگونه فلسفه حکیمان مسلمان به شکلی متفاوت از جریان جاری فلسفه غرب از کندی، فارابی، ابن‌سینا، بهمنیار، لوکری، ابوالحسن عامری، ابوزید بلخی، ابن‌مسکویه، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، شهاب‌الدین سهروردی، شهرزوری، میرداماد تا ملاصدرا شیرازی و سپس از عصر ملاصدرا از شاه محمد دارابی، حکیم ملاعلی نوری، ملااسماعیل خواجوی، حکیم سبزواری، آقاعلی حکیم طهرانی زنوزی، ملاعبدالله زنوزی تا علامه رفیعی قزوینی و علامه طباطبایی به این مبحث گام نهاده‌اند و همچنان در همان راستایی که به غایات وجودی می‌انجامد پیشروی می‌کنند. در این کتاب دیدگاه‌های ارسطو، فارابی، ابن‌مسکویه، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا، رنه دکارت، ایمانوئل کانت، امیل دورکیم، ماکس وبر، علامه طباطبایی، جان سرل و آنتونی گیدنز در باب حکمت عملی گزارش و نسبت به ایده اصلی کتاب یعنی آشکارسازی جایگاه حکمت عملی به‌مثابه فلسفه علوم انسانی، سنجیده شده است. این درحالی است که ترابط تاریخی بین حکمت عملی و علوم انسانی چه در غرب و چه در دوره‌های اسلامی نسبت به جایگاه حقیقی آن، دچار فراز و نشیب‌هایی بوده است. در دهه‌های اخیر شاهد جریان تازه‌ای در غرب با عنوان «علوم اجتماعی فرونتیک»^۱ هستیم که به احیای جایگاه واقعی حکمت عملی و عقل عملی در علوم اجتماعی همت گمارده است. رویکرد جدید علوم اجتماعی فرونتیک (= علوم اجتماعی مبتنی بر فرونسیس) پارادایمی نو در مطالعه پدیده‌های اجتماعی است که بر تفسیری معاصر از مفهوم یونانی کلاسیک ارسطویی فرونسیس مبتنی است و با تعبیر گوناگونی نظیر حکم عملی،^۲ عقل عملی^۳ و فهم عامه^۴ از آن یاد شده است. این جریان که در دوران معاصر، خود را وامدار نیچه، گادامر و فوکو می‌داند و توسط بنت فلو بیریگ^۵ استاد دانشگاه آکسفورد پیگیری می‌شود بر آن است که با وجود پارادایم‌های پوزیتیویستی، هرمنوتیکی، تفسیری و انتقادی، علوم انسانی از سنخ عقل عملی است نه از سنخ عقل نظری.

این درحالی است که اگرچه این نوشتار نیز در مقام احیای جایگاه حقیقی حکمت عملی و عقل عملی در علوم اجتماعی/انسانی است، تصویر رویکرد «علوم اجتماعی فرونتیک» از حکمت عملی از دوسو با حکمت عملی به‌مثابه فلسفه علوم انسانی که در این کتاب توصیف کرده‌ایم، متفاوت می‌باشد. این دو رویکرد از یک‌سو در تصویرشان از فرونسیس ارسطو در

1. phronetic social sciences

2. practical judgment

3. practical wisdom

4. common sense

5. Bent Flyvbjerg

تفاوتند و از دیگر سو این نوشتار در مقام آن است تا در ادامه سنت فکری حکیمان مسلمان با استفاده از پیشرفت‌های حکمت عملی در دوره اسلامی از وجود قانون و شناخت در حکمت عملی و عقل عملی و ظرفیت‌های آن جهت نیل به علوم انسانی مطلوب سخن بگوید.

این نوشتار حاصل بیش از ده سال تلاش علمی نویسندگان آن است که ذیل یک کلان پروژه علمی که در گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در راستای کشف علوم انسانی مطلوب در جریان است، تدوین شده است و امید آن را دارد که توفیق برداشتن گامی جهت احیای جایگاه واقعی حکمت عملی نزد حکیمان مسلمان به مثابه نیای علوم انسانی معاصر را داشته باشد و از این رهگذر بتواند گستره‌ای فراخ، رانا و پویا به سوی علوم انسانی مطلوب، فرا راه دغدغه‌مندان علوم انسانی/اجتماعی معاصر بگشاید.

به طور قطع توان آن را نداریم که از عهده شکر خداوند تبارک و تعالی بدر آییم که در تدوین این اثر، همراهی، همدلی، دلگرمی، تشویقات و نظارت دو استاد فرهیخته و بزرگوارمان حکیم گرانمایه، آیت‌الله علی عابدی شاهرودی و نیز استاد فقید، حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احمد احمدی رحمته را نصیبمان کرد. به طور قطع، توجه و عنایت این دو فیلسوف نحریر به این اثر، نشان‌دهنده اهمیت جایگاه فلسفی و علمی بحث از لزوم جایگاه‌شناسی حکمت عملی به مثابه فلسفه علوم انسانی در دوران معاصر است.

بی‌شک اگر دغدغه‌ها و پیگیری‌های مرحوم استاد دکتر احمدی به‌ویژه در راستای احیای فلسفه علامه طباطبایی و روزآمدسازی آن در حوزه حکمت عملی و در قیاس با اندیشه‌های فیلسوفان معاصر غرب نظیر کانت، دکارت، ماکس وبر، امیل دورکیم، جان سرل و آنتونی گیدنز نبود، شاهد این اثر نبودیم. حقیقتاً شوق ایشان و رهنمودهای عالمانه‌شان در به ثمر رسیدن این کتاب، انگیزه‌بخش ما در به انجام رساندن این کتاب و تحمل سختی‌های نگارش آن بود.

این درحالی است که این اثر توفیق آن را داشته است که تحت نظارت فیلسوف و حکیم متأله استاد گرانمایه ما، آیت‌الله علی عابدی شاهرودی نگارش یابد و وام‌دار نکته‌سنجی‌ها، نظرورزی‌ها و ژرف‌اندیشی‌های ایشان است؛ به‌گونه‌ای که کتاب را از آغاز تا به انجام سطر به سطر به دقت تمام نگرستند و نکات و نظرات صائب خود را جا به جا به نویسندگان یادآور شدند که به فضل الهی اعمال شد. افزون‌براین، اثر حاضر از این توفیق نیز برخوردار بوده است که حضرت استاد برای نخستین بار برخی از دیدگاه‌های خود را در باب حکمت عملی در قالب تعلیقات بر این کتاب (که در پاورقی صفحات و با قلم درشت و همراه با امضای ایشان (ع ش) آمده است) قلمی نموده‌اند.

این تعلیقات در واقع مکمل اثر فاخر ایشان قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل است و می‌تواند برای علاقه‌مندان به فلسفه استاد علی عابدی شاهرودی به‌ویژه در باب حکمت عملی بسیار نافع و مغتنم باشد. از خداوند متعال طول عمر و سلامتی و توفیق استفاده از ایشان را خواستاریم. افزون‌براین، به نوبه خود از حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمد ذبیحی رئیس محترم سازمان سمت، جناب آقای دکتر حمیدرضا خادمی مدیر دفتر قم و رئیس پژوهشکده تحقیق و توسعه، جناب آقای احمدوند کارشناس پژوهشی دفتر قم، و همچنین جناب آقای سلطانی که در به انجام رسیدن این اثر به ما یاری رساندند قدردانی می‌نماییم.

الحمد لله رب العالمین

سیدحمیدرضا حسنی و هادی موسوی

۱۳۹۷/۵/۱۴

معادله حکمت عملی و علوم انسانی

اندیشمندانی که در حوزه علوم انسانی و علوم اجتماعی کار کرده‌اند، عموماً نظریه‌ای را در باب حکمت عملی پرورانداده‌اند. با تحلیلی تاریخی از جریان چگونگی حضور حکمت عملی در اندیشه‌های فلسفی و علوم انسانی/اجتماعی می‌توان به این قاعده کلی دست یافت که هر آنچه امروزه با عنوان علوم انسانی/اجتماعی با آن مواجه هستیم، نظریه‌ای در حوزه حکمت عملی است. حال آنکه رویکردهای فلسفی گوناگون در طول تاریخ و در موقعیت‌های جغرافیایی متعدد موجب شکل‌گیری انواع خاصی از علوم انسانی شده‌اند. در واقع، نظام‌های فکری مختلف می‌توانند نظام‌های تربیتی و تدبیری متفاوتی را در جوامع بشری جاری کنند. در نوشتار پیش رو با نگاهی به آثار اندیشمندانی چون ارسطو، فارابی، ابن مسکویه، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا، رنه دکارت، ایمانوئل کانت، امیل دورکیم، ماکس وبر، گیدنز و جان سرل و علامه طباطبایی در یک فرایند تاریخی، نشان خواهیم داد چگونه تمامی رویکردهای علوم انسانی/اجتماعی در واقع نظریه‌ای در باب حکمت عملی ارائه کرده‌اند. بنیادهای متافیزیکی این نظریه را می‌توان در تقسیم موجودات مورد مطالعه فلسفه یافت؛ آنجا که موجودات را به دو دسته تقسیم‌بندی می‌کنند: موجوداتی که با اراده انسانی پدید می‌آیند و موجوداتی که مستقل از اراده انسانی وجود دارند. در این موقعیت پذیرش اراده‌ای مستقل از نظام طبیعی برای انسان و عدم پذیرش آن توانسته است حداقل دو جریان عمده در علوم انسانی را ایجاد کند که گروهی بر وحدت روش در علوم طبیعی و انسانی و گروهی دیگر بر تمایز روشی در این دو دسته از علوم تأکید کرده‌اند. در این نوشتار تلاش خواهیم کرد این جریان را در برخی از برجسته‌ترین اندیشمندان حوزه حکمت عملی و علوم انسانی نشان دهیم؛ گرچه چنین کاری را می‌توان در مورد تمام اندیشمندانی تطبیق کرد که حوزه مستقلی در حکمت عملی یا علوم انسانی دارند.

این ادعا از آن‌روست که هر کدام از آنها خواسته‌اند تحلیلی برای کنش‌های انسانی در سطح فردی و اجتماعی ارائه کنند. این شناسایی کنش در سطح فلسفی، بخش بنیادین حکمت عملی است. تحلیلی تاریخی در موقعیت‌هایی از دانش انسانی می‌تواند نوعی تمرکز بر موضوعات مشترکی را اندیشه تدبیری و اخلاقی در نظامات مختلف ترسیم نماید. این وجه مشترک را می‌توان از جریان چگونگی حضور حکمت عملی در اندیشه‌های فلسفی و علوم انسانی/اجتماعی به روشنی رصد کرد. از این طریق می‌توان به این قاعده کلی دست یافت که هرآنچه که امروزه با عنوان علوم انسانی/اجتماعی با آن مواجه هستیم، نظریه‌ای در حوزه حکمت عملی است. البته منظور از علوم انسانی دانش‌هایی چون فلسفه، عرفان، اصول، فقه و... نیست؛ بلکه منظور دانش‌هایی هستند که به مطالعه پدیده‌های انسانی در سطح کنش‌های فردی و اجتماعی می‌پردازند. از این‌رو اگر بخواهیم نمونه آنها را در علوم انسانی امروز نام ببریم به طیف علوم اجتماعی، روان‌شناسی، علوم تربیتی و دانش‌هایی اطلاق می‌شود که به مطالعه پدیده‌های ناشی از کنش فردی انسانی می‌پردازند. با توجه به اینکه نظامات فکری فلسفی متعدد، نظریه‌ها و تعاریف منحصر به فردی را در طول تاریخ از خود به جای گذاشته‌اند، موجبات شکل‌گیری نوع خاصی از علوم انسانی در طول تاریخ و در موقعیت‌های جغرافیایی متعدد شده‌اند. در ادامه این فرایند فکری وقتی به واقعیت عملی و زندگی جاری انسانی وارد می‌شویم نظام‌های تربیتی و تدبیری متفاوتی را در جوامع بشری در جریان می‌بینیم. گرچه موضوعی که در این بخش مطرح کردیم نیازمند مطالعه حوزه گسترده‌ای از اندیشمندان فلسفه و علوم انسانی است.

طبق تقریر محقق طوسی در اخلاق ناصری موجودات دو دسته‌اند: یا وابسته به اراده ما هستند، یا وابسته به اراده ما نیستند؛ آنها که به اراده ما وابسته نیستند، موضوع حکمت نظری‌اند و آنها که به اراده ما وابسته‌اند، موضوع حکمت عملی‌اند. موجوداتی که وابسته به اراده ما هستند چیزی جز کنش‌ها یا متعلقات کنش‌های انسان‌ها نیستند. کردارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها نمونه‌های این موجودات هستند که علوم انسانی و اجتماعی خود را متکفل تبیین آنها می‌دانند. هر یک از پارادایم‌های علوم انسانی از رویکردهای پوزیتیویستی گرفته تا رویکردهای هرمنوتیکی و... همگی در صدد ارائه تبیین از این امور هستند. بنابراین، همگی از سنخ مباحث حکمت عملی هستند و چیزی جز حکمت عملی نمی‌گویند، با این تفاوت که هر یک حکمت عملی خاص به خود را تقریر می‌کنند. یکی مانند رویکردهای پوزیتیو که به دنبال آگوست کنت

اراده انسانی را به عنوان علت پدیدآورنده افعال انسانی نمی‌پذیرد و افعال انسانی را صرفاً متأثر از عوامل بیرونی می‌داند. از این رو علت رفتار انسان را صرفاً در علل طبیعی جستجو می‌کند و به همین دلیل به وحدت روش شناختی علوم طبیعی و علوم انسانی حکم می‌کند؛ یعنی همان سنخ علل مؤثر در علوم طبیعی را در علوم انسانی مؤثر می‌داند. با این وصف، در تبیین رفتارهای انسانی علتی فراتر از علت‌های طبیعی نیست و از این رو لزومی ندارد علوم انسانی روش و ساختاری متفاوت از علوم طبیعی داشته باشد. این تبیینی از حکمت عملی است که در آن علل رفتار انسانی را محدود کرده است. به هر حال، این محدود دانستن علت‌های رفتاری، پارادایم پوزیتیویستی را از سنخ حکمت عملی^۱ بودن نمی‌اندازد؛ بلکه علوم انسانی پوزیتیویستی نوعی از حکمت عملی است که نگاه محدودی به علل پیدایش رفتار دارد. به همین سان دیدگاه‌های ساختارگرا که در دایره علل توسعه داده و معتقدند این ساختارها هستند که رفتارهای انسان را جهت‌دهی می‌کنند و گرچه هنوز نقشی برای اراده قائل نیستند رفتار انسان هنوز تابعی از علل بیرونی می‌دانند، باز در مقام ارائه نوعی حکمت عملی هستند.

اما با پا به عرصه نهادن تصویری دیگر از انسان و طرح علل دیگری در تبیین کنش‌شناسی انسان به عرصه علوم، نحله دیگری از علوم انسانی پدید می‌آید؛ آن دسته از علوم انسانی که اراده انسانی را به عنوان علتی درونی (نه بیرونی مانند عوامل طبیعی و عوامل ساختاری اجتماعی) می‌پذیرد؛ علتی که می‌تواند گونه مطالعه رفتار انسانی را به کلی از مطالعات علوم طبیعی متفاوت کند. در اینجاست که رویکردهای هرمنوتیکی و تفسیری قدم به میدان می‌نهند؛ ولی باز سنخ این رویکردها نیز از حکمت عملی خارج نیست؛ زیرا این رویکردها نیز درصددند تا تبیینی از رفتار انسانی ارائه کنند. با این تفاوت که یک علت جدید و بلکه علتی با سنخی متفاوت از علل قبلی به میدان آمده است؛ علتی درونی که آزادی فرد را از علت‌های بیرونی به دنبال دارد و بر این اساس نمی‌گذارد تبیین علیتی رفتار انسان بر اساس علت‌های بیرونی کامیاب باشند. این نوع از رویکردها نیز بدین معنا از سنخ حکمت عملی هستند که در پی شناخت موجود یا موجوداتی با عنوان کنش انسانی می‌باشند.

با این وصف، علوم انسانی چیزی جز حکمت عملی نیست. البته روشن است که در این بحث، نگاه ما درجه دوم بوده و در مقام انجام بحثی هنجاری نیستیم.

۱. در این فرض با دانش عملی طبیعی مواجه می‌باشیم و عنوان حکمت که بیانگر کردار نهاده شده بر قوه عقلی متمایز از قوای طبیعی است بر آن صدق نمی‌کند (ع ش، ۱۰/۹/۱۳۹۶).

حال گاه این حکمت عملی قائل به این‌همانی خود با حکمت نظری است؛ زیرا علتی بیرون از علل طبیعی و شیء‌واره (مانند ساختارهای اجتماعی) را نمی‌پذیرد، و گاه قائل به تمایز خود از حکمت نظری است؛ زیرا بر آن است که علتی از سنخ متفاوت از علل طبیعی و علل موجود در حکمت نظری در حکمت عملی وجود دارد و از همین رو حکمت عملی متفاوت از علوم طبیعی است.^۱

امکان‌سنجی ابتناء علوم اجتماعی/انسانی بر نظریه‌ای در باب حکمت عملی

آنچه امروزه با عنوان علوم اجتماعی/انسانی و روش‌شناسی‌های علمی و روش‌های تحقیق با آن مواجه هستیم خاستگاهی دارند که با ایده‌ای در باب طبیعت انسان و به‌ویژه تصویری در باب انسان ایدئال کلید خورده است؛ تصویری که می‌تواند به‌عنوان طبیعت انسان با علوم انسانی ارتباط برقرار کند، ایده متافیزیکی یا علم‌النفسی و فلسفه ذهنی صرف در مورد انسان نیست؛ بلکه نگاهی از نوعی دیگر است که هم می‌تواند نسبت فلسفه را با علوم انسانی ترسیم کند و هم به‌عنوان واسطه‌ای در فهم معادله میان علوم انسانی و حکمت عملی عمل نماید.

درواقع، فیلسوفان علوم انسانی/اجتماعی در تلاشند تا با بهره‌گیری از متافیزیک، راهی برای اندیشیدن به علوم انسانی باز کنند و فلسفه را از سطح انتزاعی و کلی به داخل جریانات زندگی روزمره انسان‌ها سوق دهند. گرچه ایشان در ظاهر الفاظ خویش از متافیزیک تبری می‌جویند، اما واقع این است که گریزی از حضور متافیزیک در جهان علم نیست (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۵ الف). به همین دلیل اگر بخواهیم به‌عنوان ناظری از بیرون بر این جریان نظر کنیم، کار آنها را می‌توان در موقعیتی در میانه فلسفه و علوم انسانی و در مقام پر کردن خلأیی برای عبور از سرزمین فلسفه به سرزمین (به اصطلاح) علوم دانست. آنچه امروزه علم نامیده می‌شود در سازوکاری از آموزه‌ها، نظریات متافیزیکی و غیرمتافیزیکی، قوانین روش‌شناختی و نظریات فلسفی و علمی شکل می‌گیرد و هر نظریه، روش و قانونی، در موافقت کامل با دیگر بخش‌های

۱. دیدگاه مشابهی از این تقریر را می‌توان در مقاله‌ای از اریک ویلند (Eric Wiland) در مقاله نظریاتی در باب عقل عملی (theories of practical reason) مشاهده کرد. این مقاله گرچه به طور غیرصریح بر آن است که دیدگاه‌های مختلف در روان‌شناسی برای تبیین رفتار انسانی، درواقع نوعی از تقریر در مورد عقل عملی است (see: Wiland: 2002).

ساختار جامع پدید می‌آید به گونه‌ای که با آنها در تعارض نباشد.^۱ از این ویژگی، امروزه با عنوان «پارادایمی بودن علوم» یاد می‌شود.

مراد از «پارادایم محور بودن» آنچه امروزه علوم اجتماعی/انسانی نامیده می‌شود این است که فرایند علمی کسب معرفت، مجموعه‌ای سازمان یافته و نظام مند است که اندیشمندان در تحقیقات علمی از آن استفاده می‌نمایند. چنین فرایندی بر پایه نگرش فرایندگرای پارادایمی (متافیزیکی و اعتقادی) انجام می‌شود که اندیشمندان از پیش به آن باور دارند. بر این اساس در این سطح با صبغه منطقی و عقلی امور مواجهیم و زمانی که این مباحث به سطح علم و معرفت علمی می‌رسند، آنگاه علم با خصیصه منطقی، عقل و عینیت توأم می‌شود. طبعاً برای ورود مباحث متافیزیکی به سطح علم، نیازمند داشتن یک مدل منطقی هستیم. این مدل منطقی به سوی علم نظر دارد و می‌کوشد اجزای مورد نیاز علم را به مثابه پیش فرض‌های علم از منبع عقل همگانی، فلسفه و متافیزیک یا دیگر منابع اعتقادی معین و مشخص در اختیار علم بگذارد. از این منظر، علم، متکی بر اصول و مفروضات از پیش اتخاذ شده، برای ورود به واقعیت بر طبق فرایندی عمل می‌کند که «پارادایم» تعیین می‌کند. بنابراین، پارادایم علم به لحاظ مفهومی، مجموعه پیش فرض‌های متافیزیکی و فلسفی علم (و به ویژه مبانی انسان‌شناختی) است که بر اساس آنها هویت نظری و عملیاتی علم تعیین می‌شود. بدین معنا که روش‌شناسی علمی بر اساس این پیش فرض‌ها طراحی و با اجرای آن، فرایند تولید علم، عملیاتی می‌شود؛ چه اینکه روش‌شناسی نیز مدلی است متأثر و منطبق بر مدل منطقی پارادایم علم که برخوردار از اصول نظری است.

۱. گرچه این نوع تفکر در فضای فکری فلاسفه مسلمان نیز به نوعی قابل دریافت است، اما به دلیل عدم حضور تفکر فلسفی اسلامی در فضای علوم انسانی معاصر، این نگاه ساختارمند وارد فضای علوم تجربی طبیعی و انسانی کنونی نشده است. این امر از آنجا نگران کننده است که حتی پس از تمایل متفکران غربی به هویت پارادایمیک و ساختارمند علوم، و تبعاً وابستگی علوم انسانی به مبانی متافیزیکی و ارزشی، هنوز بخش عمده‌ای از پتانسیل فکری جامعه علمی ما بر سر این خرج می‌شود که آیا بر اساس مبانی دینی و فلسفه اسلامی می‌توان علوم انسانی اسلامی داشت یا خیر؟

وجه دیگر از این قرار است که هریک از رویکردهای علوم انسانی، متکی بر تصویر خاصی از انسان، روش‌ها، ساختارها، قانون‌ها و نظریاتی در قالب نظریات جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، علوم سیاسی، علوم تربیتی، حقوق، اخلاق، اقتصاد و دیگر رشته‌های مطالعات انسانی ایجاد کردند. این در حالی است که گستره وسیعی از نظریات علوم اجتماعی / انسانی رایج عموماً بدون ملاحظه این پیشینه‌های تاریخی و معرفتی، وارد فضای فکری کنونی شده و از آنها برای شناسایی و حل مسائل و مشکلات جامعه ما استفاده می‌شود بدون توجه به اینکه رویکردهای مختلف علوم اجتماعی / انسانی بر مبانی، موقعیت‌ها و فضاها فکری مختلف مبتنی هستند.

وظیفه این اصول نظری، راهبری چگونگی تحقیق در بستر یک پارادایم خاص است (See. Harding, 1987: 2; Lather, 1992: 87).

علوم اجتماعی/ انسانی به‌مثابه کنش‌شناسی انسان

از آنجاکه شکل‌گیری یک پارادایم علمی به‌ویژه بر مبانی انسان‌شناختی متکی است، نمی‌توان از عناصر تأثیرگذار تصویر هویت انسان بر ساختارهای آن پارادایم علمی چشم‌پوشی کرد. در کنار این تصویر آنچه می‌تواند به‌عنوان موضوع علوم انسانی/اجتماعی مورد مطالعه یک دسته از رشته‌های علمی قرار بگیرد نه مطالعه وجوه ثابت انسانی، بلکه مطالعه پدیده‌هایی است که توسط انسان تولید می‌شوند. این پدیده‌ها را می‌توان در اولین مرحله، «کنش‌های انسانی» معرفی کرد. گرچه کنش انسانی امری است که پدیده‌هایی را بر حقایق این جهان می‌افزاید، اما خود نیز از منابع و نیروهایی که آن را تولید می‌کنند، متمایز است. از این‌رو بخش مهمی از علوم اجتماعی معاصر بر شناسایی کنش انسانی و بنیادهای آن مبتنی است. این نکته اساسی، انسان‌شناسی مبنا در علوم انسانی را از دیگر اصناف انسان‌شناسی متمایز می‌کند.

اصطلاح انسان‌شناسی امروزه گاه بر مباحث علم‌النفسی و فلسفه ذهنی دلالت می‌کند و گاه از آن، مباحث علم انسان‌شناسی (که عموماً با عناوین انتروپولوژی، قوم‌شناختی و بوم‌شناختی شناخته می‌شوند) اراده می‌شود. مباحث علم‌النفسی گرچه جزء مبانی علوم انسانی محسوب می‌شوند، اما همه آنها بلاواسطه با علوم انسانی مرتبط نیستند؛ بلکه وسایطی لازم است تا ارتباط میان آنها و علوم برقرار شود. از طرف دیگر، منظور از مباحث انسان‌شناختی علوم انسانی، مباحث انتروپولوژیک نیز نیست؛ زیرا خود این نوع مباحث نیز از شاخه‌های مختلف علوم انسانی هستند و این نوع نگاه به انسان است که ساختار و روش اصلی تحقیق در این علوم را ترسیم می‌کند.

مراد از مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی، شاخه‌ای از علم است که واسطه میان علم‌النفس و علوم انسانی است. این شاخه در بخشی از خود، هویت انسان را از جهت اینکه می‌تواند موضوع مطالعات علمی قرار بگیرد مورد تحقیق قرار می‌دهد و از سوی دیگر، هویت کنش انسانی را از جهت مبانی آن و فرایند شکل‌گیری کنش در سطح فردی و اجتماعی بررسی می‌کند. باین‌وصف، این نوع نگاه، نگاهی متافیزیکی به خود انسان نیست، اگرچه نگاهی متافیزیکی به کنش انسانی هست؛ نگاهی که ضرورتاً با تصویری از انسان ایدئال همراه است؛ به‌نحوی که بدون

پیش فرض گرفتن تعریفی از انسان نمی‌توان در مورد فعل انسان سخن گفت. بدین ترتیب به نحو پیشینی تعریف انسان ایدئال وارد مطالعات انسان‌شناختی در قالب علوم اجتماعی/انسانی خواهد شد. بنابراین، غایت مهم علوم اجتماعی/انسانی بررسی، تبیین، تحلیل و فهم معنای کنش‌های فردی و اجتماعی انسان‌هاست و به همین لحاظ، انسان از آن حیث که کنشگر است موضوع این سنخ از علوم را شکل می‌دهد.

حکمت عملی؛ مبنای کنش‌شناسی

از مباحث بسیار راهبردی در شناسایی علوم انسانی و نسبت آن با حکمت عملی، گستره‌ای از شناخت است که حکمت عملی در مورد کنش انسانی در اختیار ما می‌نهد. این دسته از شناخت‌ها معرفتی از سنخ «حکمت عملی» است که در واقع پشت صحنه کنش‌های انسانی را تبیین می‌کند و از این رو هر رویکردی در حوزه علوم اجتماعی/انسانی، آگاهانه یا ناآگاهانه، به ناگزیر به نظریه‌ای در باب حکمت عملی و از سنخ حکمت عملی ملتزم است؛ زیرا هرگونه تحلیل کنش‌های فردی و اجتماعی انسانی ناگزیر از آن است که حداقل به سه عنصر زیر پردازد:

۱. تبیین کنش براساس دلایل و علل آن؛

۲. توجیه معرفت‌شناختی کنش توسط دلایل و علل آن؛

۳. چگونگی اقدام به کنش توسط کنشگر یا کنشگران براساس دلایل و علل توجیه‌کننده آن.

برای نمونه، در دیدگاه ارسطو، «فرونسیس» به‌عنوان نظریه‌ای در باب حکمت عملی کاملاً در این راستا مطرح شده و براین اساس علوم اجتماعی/انسانی را در حوزه‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی عرضه و تصویر می‌کند. از دیدگاه ارسطو، حکمت عملی عبارت از ملکه و استعدادی عقلانی در انسان است که وجود این استعداد موجب می‌شود تا انسان بتواند با بهره‌گیری از قواعدی همواره در کنش‌ها و افعال خود در راستای نیل به فضایل اخلاقی گام بردارد. در واقع، حکمت عملی حالت استعداد عمل کردن همراه با رویه^۱ و پیوسته با تفکر درست در حوزه اموری است که برای آدمی خیر یا شر بوده و برای آدمی دست‌یافتنی است. موضوع حکمت عملی ارسطویی، عمل و فعل اخلاقی است و حکمت عملی معین‌کننده «چه باید کرد» و «چه نباید کرد» است (NE, 1143b).

بنابراین، در دیدگاه ارسطو، حکمت عملی، دانش متعلق به شناسایی کنش‌ها و اموری است که شایسته‌اند انجام شوند.^۱ از این رو، حکمت عملی:

- اولاً، در حوزه امور انسانی است؛
- ثانیاً، موضوع آن تأمل و رویه در اموری تغییرپذیر (کنش انسان) و در راستای دستیابی به غایتی (فضایل اخلاقی) است که از طریق عمل ما به دست می‌آید؛
- ثالثاً، تنها با کلیات سروکار ندارد؛ بلکه جزئیات را نیز باید به روشنی ببیند؛ زیرا عمل با جزئیات سروکار دارد (NE 1141b).

ابتناء حکمت عملی و علوم انسانی/اجتماعی بر تصویری از انسان ایدئال

از نکات بسیار مهم در بحث‌های مبنایی پارادایم‌های علوم اجتماعی/انسانی، تصویری است که هریک از آنها از انسان ایدئال^۲ به دست می‌دهند. این تصویر، نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در هویت‌بخشی به پارادایم و به‌ویژه در تکوین «روش‌شناسی» آن دارد.

برای توضیح این مطلب لازم است نگاهی کوتاه به چیستی روش‌شناسی و تمایز آن از منطق داشته باشیم. به‌طور خلاصه، منطق (= منطق صوری) معرفتی است که با ارائه قواعد و معیارهای صوری و غیرمادی به سنجش اندیشه و تفکر می‌پردازد و در واقع، وظیفه بازداشتن اندیشه و تفکر از خطا را به عهده دارد. این درحالی است که روش‌شناسی در مقام ارائه مقیاس‌ها و شاخص‌های عملی و مادی (= غیر صوری) به منظور تمییز دادن تفکر صحیح از ناصحیح است. به‌دیگرسخن، منطق به بررسی درستی و نادرستی «شکل و قالب» اندیشه می‌پردازد و روش‌شناسی، مسئول بررسی اعتبار و ارزش «محتوا»ی یک فکر و اندیشه است. در واقع، متدلوژی، منطق کشف است و در مقام ارزیابی محتوای اندیشه است^۳ (ر.ک: میرزایی اهرنجان، ۱۳۸۵: ۲۷-۲۸).

در یک پارادایم علمی، روش‌شناسی در مورد این بحث می‌کند که نظریه‌ها چگونه ایجاد می‌شوند و مورد آزمون قرار می‌گیرند، برای این منظور چه نوع منطقی به‌کار برده می‌شود، این

۱. پس حکمت عملی ارسطویی به‌مثابه یکی از فضایل عقلی، دانش کارهای نیک است.

2. ideal man

۳. روش‌شناسی، اعم از شیوه اعمال ضوابط و از شیوه دسترسی به محتواهاست، اما منطق کشف، دانش آلی و اکتشافی است که هنوز تدوین نشده است (ع. ش. ۱۳۹۶/۸/۱۰).

نظریه‌ها چه معیارهایی باید داشته باشند، نظریه‌ها شبیه چه چیزی هستند و چگونه دیدگاه‌های نظری معین می‌توانند با مسائل تحقیقی معین ارتباط یابند (بلیکی، ۱۳۹۱: ۶۴).

روش‌شناسی، تجزیه و تحلیل چگونگی انجام یک تحقیق علمی است که مبتنی بر مبانی بنیادین پارادایمی شکل می‌گیرد. روش‌شناسی بر اصول و معیارهایی مشتمل است که هدایت و مدیریت تحقیق علمی را برعهده دارد و راجع به عقاید، قواعد، تکنیک‌ها و رویکردهایی است که در یک جامعه علمی استفاده می‌شود (9: Neuman, 1997: See). از این رو، به این نکته مهم در مورد جایگاه‌شناسی روش‌شناسی در پارادایم علمی باید توجه داشت که کل فرایند معرفتی از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... گرفته تا واقعیت‌مورد تحقیق، همه درگیر فرایندهای روش‌شناختی هستند. به‌دیگرسخن، یک مبنای انسان‌شناختی خاص، معرفت‌شناسی خاص خود را می‌طلبد و در نتیجه مبانی روش‌شناسی خاص خود را نیز به همراه دارد. بنابراین، در تعریف روش‌شناسی می‌توان گفت: «روش‌شناسی»، تبیین چگونگی تولید معرفت از عالم واقع است؛ به‌گونه‌ای که فرایند منطقی مسیر تحقیقاتی محقق را به‌مثابه یک چارچوب فکری از سطح مبانی و اصول پارادایمی و نظری (و از جمله مبانی انسان‌شناختی و تصویری که در پارادایم از انسان ایدئال اتخاذ می‌شود) تا ورود به دنیای اجتماعی و تجربی توضیح داده، آن را به‌گونه‌ای سازمان‌یافته، منظم و قابل دفاع توجیه می‌نماید (87: Lather, 1992: See).

بنابراین، ارتباط مستقیم روش‌شناسی در یک پارادایم علمی، با مبانی انسان‌شناسی به‌طور عام و با تصویر انسان ایدئال به‌طور خاص به‌گونه‌ای است که بدون چنین تصویری از انسان نمی‌توان الگویی روش‌شناختی برای فرایند دستیابی به کشف و تبیین کنش‌های انسانی (به‌مثابه تمام حیثیت کارکردی علوم اجتماعی/ انسانی) به‌دست داد. به بیان دیگر، هر نوع روش‌شناسی‌های رایج در این سنخ از علوم و هر نظریه‌ای در این علوم به‌طور آگاهانه یا ناآگاهانه متأثر از دیدگاهی از انسان ایدئال هستند و این تصویر، مفهومی مهم و راهبردی و هسته مرکزی در تکون روش‌شناسی‌ها و نظریات انسانی و اجتماعی محسوب می‌شود (1: De Coppens, 1976).

یکی از استلزاماتی که تصویر انسان ایدئال برای یک پارادایم علمی به همراه دارد، در واقع نظریه‌ای است که این تصویر در باب حکمت عملی (=حکمت‌کرداری) ارائه می‌کند. اهمیت این امر برای یک رویکرد علوم اجتماعی/ انسانی که در مقام تبیین (و کشف معنای) کنش‌های انسانی است، بی‌نیاز از توضیح می‌باشد. در واقع، تمام رویکردهای علوم اجتماعی/ انسانی مستظهر به تصویری از انسان ایدئال بوده‌اند. برای نمونه، پیتر دکوپنز در کتابی با عنوان

انسان ایده‌ال در جامعه‌شناسی کلاسیک به بیان انسان ایدئال از منظر آگوست کنت، امیل دورکیم، ویلفردو پرتو، و ماکس وبر پرداخته است.^۱

ضرورت وجود نظریه‌ای در باب حکمت عملی؛ بنیان هر علوم اجتماعی / انسانی

براین اساس، هرگونه علوم اجتماعی / انسانی و هر روش‌شناسی و نظریه اجتماعی در این حوزه معرفتی، مبتنی بر مفاهیم مهم و راهبردی تصویری از انسان ایدئال است و بنیادگذاران هر یک از رویکردهای علوم اجتماعی / انسانی با اختیار چنین تصویری توانسته‌اند نظریه‌ای را در باب حکمت عملی ارائه کنند و مبتنی بر آن به نوعی روش‌شناسی متناسب با آن دست یازیده، و در نتیجه روش تحقیق منطبق با این انسان‌شناسی را ارائه دهند. در نتیجه به وجود گوناگونی رویکردهای مختلف در علوم اجتماعی / انسانی هويت تمامی این رویکردها را می‌توان با مفهوم واحد حکمت عملی (= حکمت‌کرداری) که از فلسفه کلاسیک وام گرفته شده، معرفی کرد و این می‌تواند بستر مناسبی برای ترسیم هويت علوم انسانی باشد. در واقع، اگر بخواهیم دایره بین نفی و اثبات، هر موجودی را در عالم تقسیم‌بندی کنیم، دو دسته موجود خواهیم داشت:

۱. موجوداتی که در وجودشان وابسته به انسان‌ها نیستند (= موجودات دسته اول)؛

۲. موجوداتی که در وجودشان وابسته به انسان‌ها هستند (= موجودات دسته دوم).

هویت‌های فیزیکی، شیمیایی و زیستی همگی هویت‌هایی هستند که وجود و عدم‌شان وابسته به انسان‌ها نیست؛ اما هویت‌های کنشگرانه، اعم از کنش‌های فردی یا اجتماعی (نهادی یا سازمانی)، نهادها، سازمان‌ها و... هویت‌هایی هستند که تا انسان و جامعه انسانی نباشد پدید نمی‌آیند. موجودات دسته اول موضوع حکمت‌نظری بوده و موجودات دسته دوم، موضوع حکمت عملی هستند. از آنجا که هویت کنش‌های اجتماعی به پیچیدگی جوامع امروز نبوده است، دانش واحدی با نام حکمت عملی وظیفه بررسی و مطالعه همه سطوح کنش‌های انسانی را برعهده داشته است؛ اما امروزه هر بخشی از این کنش‌ها موضوع علم مستقلی شده‌اند. اجتماع و کنش‌های اجتماعی، موضوع جامعه‌شناسی؛ کنش‌های سازمانی، موضوع علم مدیریت؛ کنش‌های اقتصادی، موضوع علم اقتصاد و به همین ترتیب هر یک از اقسام کنش به

۱. حکما و عرفای اسلامی انسان کامل را نمونه قانونی حکمت عملی [= تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن] منظور داشته‌اند. بدین جهت نظام‌واره حکمت عملی اسلامی یک نظام‌واره مشخص شده و پیوستاری است و طفره و تبعیض در آن رخنه نکرده است (ع ش، ۱۳۹۶/۸/۱۰)

علم خاصی از شاخه‌های مختلف علوم انسانی مرتبط هستند. اما در گذشته کنش‌های فردی در قالب علم تهذیب اخلاق (نه علم اخلاق)، کنش‌های خانوادگی در قالب علم تدبیر منزل، و کنش‌های سیاسی در قالب علم سیاست مدن مورد بررسی قرار می‌گرفتند. با این تفاوت که این سه دسته از علوم افزون بر توصیف این کنش‌های سه‌گانه، در پی تبیین هنجارها و امور اخلاقی حاکم بر این سه دسته کنش بودند. حال اگر بخواهیم موضوع تمامی علوم انسانی با شاخه‌های مختلف آن را مشخص کنیم، باید بگوییم دسته دوم از موجودات (یعنی آنهایی که وجودشان وابسته به انسان‌هاست) موضوع علوم انسانی هستند. با این وصف، می‌توان گفت علوم انسانی مدرن، مبتنی بر حکمت عملی مدرن است؛^۱ همان‌گونه که هر رویکرد دیگری در باب علوم اجتماعی/ انسانی ضرورتاً مبتنی بر نظریه‌ای در باب حکمت عملی (= حکمت کرداری) است.^۲

جایگاه‌شناسی حکمت عملی

۱. عقل

شناسایی جایگاه عقل در سیر اندیشه‌های انسانی کاری بس دشوار است؛ زیرا با وجود وجوه مشترک در تلقی دیدگاه شخصیت‌هایی که در این کتاب گزارش شده‌اند، می‌توان تمایزات گسترده‌ای را در تعریف آن و حوزه کارکرد و توانمندی‌های عقل مشاهده کرد. از این‌رو اگر از گزارش نظر منتخب خویش در وضعیت کنونی دست نگیریم، نمی‌توان بدون گزارش تفسیرهای مختلف در مورد چیستی عقل در دستگاه‌های مختلف فلسفی و تقسیم‌بندی‌های مختلفی که اشاره به اقسام کارکردهای عقل در این نظام‌های فلسفی دارند، تعریف روشن‌کننده‌ای از چیستی عقل ارائه کرد. با وجود این، مقبول‌ترین دیدگاه در این مورد آن تلقی از

۱. هنوز هیچ تعریفی که بتواند حکمت عملی مدرن را بیرون از تعریف فلاسفه درباره حکمت عملی کلاسیک تفسیر کند به انجام نرسیده است، مگر آنکه تأسیس دیگری استنباط شده باشد تا بتواند به عنوان مکمل تعریف کلاسیک به تعریف حکمت عملی بپردازد (ع ش).

۲. بنابراین، ادعای این نوشتار فراتر از ادعای افرادی مانند گیبونز (Gibbons) است که صرفاً رویکردهای تفسیری را دارای این خصیصه می‌دانند. او عنوان «عقل عملی مدرن» را صرفاً به رویکردهای تفسیری اطلاق می‌کند که وارد علوم سیاسی شده‌اند. اما از دیدگاه این نوشتار تمامی رویکردهای علوم انسانی، مبتنی بر نوعی حکمت عملی، البته از نوع مدرن آن هستند.

See. Gibbons, Michael T., (Nov 2006), Hermeneutics, Political Inquiry, and Practical Reason: An Evolving Challenge to Political Science, The American Political Science Review, Vol. 100, No. 4. P. 563.

عقل است که اشاره به توانایی در دستگاه شناخت انسانی دارد. عقل در این صورت، شامل مفاهیم و هویت شناختاری و شناخت‌هایی است که از طبیعت و جهان تجربه به دست نیامده‌اند و راهبر ما به مسیری برای توسعه و به‌کارگیری شناخت‌های تجربی است. این نیرو در دستگاه‌های فکری مختلف و فلسفی با توجه به مرزها و محدودیت‌هایی که هر یک در برابر عقل قرار می‌دهند دستخوش دگرگونی می‌شود. اندیشمندان در طول دوره‌های تاریخی تلاش کرده‌اند تا هویت عقل را از طریق تحلیل کارکردهای آن و نیروهایی که در آن نهفته است، شناسایی کنند و از این رو مشاهده خواهیم کرد که تقسیمات متعددی برای اشاره به کارکردها و توانمندی‌های عقل ارائه کرده‌اند. به تفصیل نمونه‌های این تحلیل‌ها را در طول کتاب بررسی کرده‌ایم که نمونه بارز آن را می‌توان در تقسیم‌بندی عقل به دو بخش کلی عقل نظری و عملی مشاهده کرد. به‌رغم حفظ ظاهر این تقسیم‌بندی در طول اندیشه‌های دوره‌های مختلف، گاه محتوای هر یک از این دو بخش کلی عقل چنان دچار دگرگونی شده که موجب حذف یکی از حیثیت‌های عقل گردیده است. برای نمونه، برخی دیدگاه‌ها با فروکاستن کارکردهای عقل عملی به کارکردهای نظری، عقل عملی را از دستگاه فلسفی حذف کرده‌اند.

در دیدگاه‌های ارسطو چنان‌که به تفصیل بررسی خواهیم کرد عقل نظری آن عقلی است که عقل را به معنای واقعی در خویش دارد؛ یعنی کارهای شناختی انجام می‌دهد که از سنخ دانش هستند؛ حال این دانش یا مربوط به اموری است که علل آنها تغییرپذیر است یا مربوط به اموری است که علل آنها تغییرناپذیر است؛ یعنی چه مربوط به فعل انسان باشد چه مربوط به هستی‌هایی غیر از فعل انسان. اما عقل عملی کار شناختی انجام نمی‌دهد؛ بلکه صرفاً دستورهای عقل نظری را می‌شنود^۱ و از آنها اطاعت می‌کند. در نظر او عقل عملی غیر از حکمت عملی است. به تعبیر دیگر کار عقل عملی، تولید حکمت عملی نیست و براین اساس "حکمت عملی" فضیلت عقل عملی نیست؛ بلکه حکمت عملی زمینه‌های نظری عمل در عقل عملی را فراهم می‌کند. طبق این دو تقسیم‌بندی، حکمت عملی که یکی از فضایل عقلانی است بخشی از جزء اول عقل است که خرد را به معنای واقعی در خویش دارد. این بخش، همان بخشی از عقل است که کار شناخت را انجام

۱. عقل عملی با تعریف یادشده، دیگر واجد چستی عقل چونان عقل نیست. اگر بایسته است که همچنان به‌عنوان عقل عملی منظور گردد در این فرض، ضرورت دارد که چستی عقل در عقل عملی بر جای خود بماند. افزون‌براین بدان گونه که حکما عقل نظری را تفسیر کرده‌اند و بدان گونه که در مقدمه شناخت آمده است، عقل نظری هیچ فرمانی درباره کردار ندارد تا بتوان در تعریف عقل عملی گفت: عقل عملی دستورهای عقل نظری را فرمان می‌برد (ع ش، ۱۳۹۷/۴/۲).

می‌دهد؛ خواه این شناخت مربوط به اموری باشد که علل آنها تغییرپذیر است یا مربوط به اموری باشد که علل آنها تغییرناپذیر است. بنابراین، شناسایی عمل انسانی و راه‌های دستیابی به رفتار فضیلت‌مندانه و غیرفضیلت‌مندانه نیز بر عهده عقل نظری است.

اگر جزء دوم عقل را که توانایی اطاعت کردن دارد، عقل عملی بدانیم، عقل عملی بخشی از عقل خواهد بود که صرفاً عمل را پدید می‌آورد؛ اما حکمت عملی، توانایی‌ای است که با دسته‌ای از گزاره‌های کلی و جزئی و همین‌طور استنتاج جزئیات از کلیات، سروکار دارد؛ آن نحوه از استنتاج جزئی از کلی که منجر به عمل شود (see: NE, 1141 b 17). باین‌وصف، کلیات و جزئیاتی که حکمت عملی با آنها سروکار دارد از سنخ گزاره‌های کلی و جزئی هستند که به کار مقام عمل می‌آیند.

در نظر ارسطو عقل عملی هیچ‌گونه وجه دانشی ندارد؛ بلکه هرگونه کار نظری (خواه از سنخ کلیات باشد خواه از سنخ جزئیات)، توسط عقل نظری برای او آماده می‌شود. در نتیجه، عقل عملی ارسطو صرفاً بخش فرمان‌بر نفس است و زمینه‌های عمل که در عقل نظری توسط حکمت عملی تدارک دیده می‌شود کاری از سنخ کارهای عقل عملی نیست؛ بلکه زمینه‌های نظری (= از سنخ دانش و علم) است که در عقل نظری تمهید می‌شود.

در جستجوی عنوان «عقل عملی» در ارسطو شاید چندان موفق نباشیم. به‌ویژه اینکه او بیش از آنکه از تقسیم‌بندی عقل نظری و عقل عملی تبعیت کند ترجیح می‌دهد از تقسیم‌بندی‌های دیگری آغاز کند که بیش از آنکه به مبادی اولیه نزدیک باشند به امور انضمامی شباهت داشته باشند. با وجود این، اگر بخواهیم فضای عقل عملی را در فلسفه ارسطو نشانه‌گذاری کنیم - با توجه به تقسیم‌بندی دوگانه او از عقل که جزئی از آن را خرد به معنای واقعی و جزئی دیگر را دارای توانایی شنیدن یا اطاعت کردن می‌داند - حکمت عملی (= فرونسیس) داخل منطقه عقل نظری قرار می‌گیرد. عقل نظری حوزه‌های عقل شهودی، حکمت نظری، شناخت علمی، تخرن و حتی حکمت عملی را شامل می‌شود؛ زیرا فضایل مربوط به این توانایی‌ها، فضایل مربوط به جزء اول عقل، یعنی جزء نظری عقل هستند.

اما مسئله مهمی که در این بخش آن را پوشش می‌دهیم این است که آیا همان‌طور که عقل نظری دارای ادراکاتی است، عقل عملی نیز ادراک دارد یا خیر؟ آیا می‌توان قائل شد ادراکاتی خاص عقل عملی نیز داریم؟ آیا عقل عملی صرفاً از ادراکات عقل نظری استفاده می‌کند و اگر پاسخ مثبت است چگونه این راهروی اطلاعاتی از سوی عقل نظری به عقل عملی امتداد می‌یابد؟

بنابراین، دو دسته سؤال داریم: یک دسته مربوط به ادراکات خاص عقل عملی است و دسته دیگر مربوط به نحوه استفاده عقل عملی از عقل نظری. این سؤال و سؤالات بسیار دیگری که می‌تواند نقش عقل را در دستگاه علوم انسانی آشکار سازد در جریانی علمی که از گذشته‌ای دور آغاز می‌شود، پاسخ‌های مختلفی یافته‌اند؛ اما این پاسخ‌های متعدد موجب نشده است عقل در سرتاسر دانش و سرتاسر جهان انسانی از جایگاه شناختاری و انگیزتاری خویش فرو افتد.

۲. مناسبات عقل عملی و نظری

شاید نتوان به سادگی از دو اصطلاح عقل عملی و عقل نظری در تمامی اندیشمندانی که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند استفاده کرد؛ اما در این نوشتار تلاش کرده‌ایم با عبور از ظواهر الفاظ و اصطلاحات ایشان به جستجوی محتوایی پردازیم که بیان‌کننده توانمندی‌های عملی و نظری در عقل است. با وجود این، این مسئله در فیلسوفان دوره اسلامی به شکل دیگری است. به روشنی می‌توان تقسیم عقل به دو بخش نظری و عملی و تنظیم مباحث فلسفی برطبق این تقسیم اصلی در آثار ایشان را مشاهده کرد. می‌توان تقسیم‌بندی‌های متعددی را در آثار ارسطو در مورد توانمندی‌های انسانی و فضایل انسانی و... یافت؛ اما تقسیم عقل عملی و نظری به سادگی در آثار او قابل مشاهده نیست. با وجود این، محتوایی که اشاره به این دو بخش از عقل را داشته باشد، می‌توان به روشنی در آثار او به دست آورد. در بخشی از اخلاق نیکوماخوس که ارسطو دو جزء برای نفس برمی‌شمارد که بهره‌ور از خرد هستند می‌توان این دو جزء را اشاره به همان دو اصطلاح عقل عملی و عقل نظری دانست. به نظر او جزء خردمند نفس، دارای دو بخش خواهد بود که جزئی خرد را به معنای واقعی در خویشتن دارد و جزء دیگر دارای این توانایی است که «بشنود» یعنی اطاعت کند، همان‌گونه که کودک سخن پدر را می‌شنود (NE, 1103 a 2). اگر بخواهیم عنوان عقل نظری و عقل عملی را برای این دو بخش به کار ببریم، تعاریف بخش‌های مختلف عقل از دیدگاه ارسطو این‌گونه خواهد شد:

عقل نظری: جزئی از نفس که خرد را به معنای واقعی در خود دارد؛

عقل عملی: جزئی که خرد را به معنای واقعی در خود ندارد؛ بلکه دارای توانایی اطاعت از

فرامین عقل نظری است.

اصلی بودن چنین تفکیکی را از آنجا می‌توان دریافت که ارسطو بر پایه تقسیم‌بندی یادشده، فضایل را نیز دو نوع می‌داند: یکی فضایل عقلی و دیگری فضایل اخلاقی. فضایل عقلی طبیعتاً

مربوط به بخشی از نفس می‌شوند که خرد را به معنای واقعی در خود دارند و فضایل اخلاقی مربوط به بخشی هستند که توانایی اطاعت دارند. فضایل عقلی عبارت‌اند از: حکمت نظری، حدت ذهن [= هوشمندی] و حکمت عملی؛ اما فضایل اخلاقی عبارت‌اند از: گشاده‌دستی و خویش‌داری (NE, 1103 a 6). بنابراین، حکمت عملی، بخشی از جزء اول عقل یعنی عقل نظری خواهد بود. وضعیت فضایل مختلفی که در کتاب اخلاق نیکوماخوس مشاهده می‌کنیم به نحوی با این تفکیک بنیادین در عقل پیوند می‌خورد.

فارابی در تبیین تمایزهای عقل نظری و عملی به ویژگی نهادین هر یک از این دو بخش از عقل اشاره می‌کند که می‌توان آن را در مقایسه بخش‌های عقل با آنچه در ارسطو بدان اشاره شد، بازخوانی کرد. بنیان اخلاق در ارسطو «فرد فضیلت‌مند» است، با ورود فارابی به جهان دانش در دوره اسلامی فلسفه از فرد فضیلت‌مند به عمق «بنیادهای فضیلت» عبور می‌کند و دستگاه اخلاقی ارسطو را در عین نگاه‌داشت صورت ظاهری آن، گسترش می‌دهد؛ به نحوی که هویتی متفاوت از آن دستگاه پیدا می‌کند. این مبنا در کل فلاسفه اسلامی با عنوان قانون حسن و قبح عقلی^۱ شناخته شده و به کار گرفته شده است (ر.ک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۱۴۲).

شباهت ساختاری و ظاهری دستگاه‌های اخلاقی فلاسفه مسلمان با کتاب اخلاقی ارسطو، موجب انحراف تاریخی بس بزرگی در تفسیر دیدگاه اخلاقی فلاسفه مسلمان شده است. این مسئله موجب شده است تا ظرفیت‌های فراوانی که در این نظام‌های فلسفی به نحوی متمایز از دستگاه ارسطویی وجود دارند دیده نشود و به دنبال آن توانایی استفاده از آنها در فضای علمی نیز فراهم نشود.

فارابی در کتاب فصول منتزعه ویژگی‌های چندگانه‌ای را برای نیروی تعقل یا خردمندی انسانی برمی‌شمارد: که تعقل بدانها شناخته می‌شود، رویه به واسطه این نیرو ممکن است؛ علوم و صنایع به واسطه این نیرو به دست می‌آیند؛ و تمایز میان افعال نیک و بد در این عقل رخ می‌دهد. به واسطه این ویژگی اخیر که اولین و بنیادین‌ترین خاصه است دستگاه اخلاقی فارابی (و در امتداد آن دیگر فلاسفه اسلامی) از دستگاه ارسطویی فاصله می‌گیرد و خود را به عنوان دستگاهی اخلاقی با هویتی متمایز نمایان می‌سازد؛ زیرا عقل، عهده‌دار سنجش نیک و بد افعال

۱. حُسن و قبح عقلی از قانون‌های تبیین شده در دوره فلسفه اسلامی است و در *اخلاق نیکوماخوس* به عنوان پایه فرمان‌های عقل عملی نیامده است؛ اما در دوره اسلامی از آغاز تاکنون با چند تفسیر همواره به عنوان پایه منظور شده است. در *نوشتار قانون اخلاق* تفسیر دیگری از حُسن و قبح عقلی آمده است. آن تفسیر دربردارنده تنقیح مناط حسن و قبح عقلی است. نهاده بر آن تنقیح مناط، دستورگان اخلاق در تراز فراگیر قانون عملی در سراسر جهان استقرار می‌یابد (ع ش، ۱۳۹۷/۴/۲).

می‌شود و فضیلت به‌مثابه تابعی از این قانون اخلاقی عقل، در فرد فضیلت‌مند پدید می‌آید. براین اساس، عنصر محوری به فرد فضیلت‌مند تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه حسن و قبحی که عقل در افعال درک می‌کند، ملاک اخلاقی یا غیراخلاقی بودن کنش می‌گردد.

عقل نظری در دیدگاه فارابی آن عقلی است که به‌واسطه آن موجوداتی که شأن آنها این نیست که ما آنها را انجام دهیم و از حالی به حالی دیگر تغییر دهیم شناخته می‌شوند. در مقابل این بخش از عقل که موضوع موجوداتی هستند که نمی‌توانند متعلق کنش ما شوند، عقل عملی قرار دارد. عقل عملی، آن عقلی است که با آن میان‌اشیائی که شأن آنها این است که آنها را انجام دهیم و از حالی به حالی دیگر تغییر دهیم، تمییز قائل می‌شویم (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۹).

«تمییز»، خاصیت اصلی عقل عملی است. ویژگی «تمییز» میان‌اشیاء، اشاره به توانایی شناسایی عمل نیکو از زشت در عقل عملی دارد. این نکته نشان می‌دهد ویژگی اصلی عقل عملی تمییز نهادن میان افعال نیک و بد است. منظور از اشیاء، اموری هستند که با اراده انسانی پدید می‌آیند. عقل عملی از دو بخش تشکیل شده است: یکی بخش صناعی عقل عملی است و دیگری بخش فکری آن.

جزء حرفه‌ای و صناعی عقل عملی آن است که به‌واسطه آن حرفه‌هایی مانند نجاری، کشاورزی، طب و ملوانی به دست می‌آیند. جزء فکری آن، بخشی از عقل عملی است که اندیشه می‌کند در شیئی که می‌خواهیم آن را عمل کنیم می‌اندیشد بر این مبنا که آیا امکان عمل آن وجود دارد و اگر ممکن است چگونه سزاوار است انجام شود.

در کنار این ساختار فکری عقل عملی وقتی به هویت کنش‌ها می‌رسیم با این گزاره برخورد می‌کنیم که برخی از افعال، خیر و برخی شر هستند. امور عالم و احوال انسان در نسبت با آنها فراوان و گوناگون است؛ پس برخی از آنها خیراند و برخی شر، برخی از آنها دوست‌داشتنی و برخی مکروه‌اند، برخی زیبا و برخی زشت و برخی از آنها سودمند و برخی مضر هستند. این ویژگی‌ها در احوالات انسان و امور عالم وجود دارد، به ملاکات اصلی در شناسایی گونه‌های مختلف کنش‌های انسانی اشاره می‌کند، و موجب می‌شود عقل در شناسایی افعال، مستقل از فرد فضیلت‌مند ملاکی برای تفکیک خیر و شر داشته باشد؛ ویژگی‌هایی که در جهان خارج وجود دارند و عقل انسانی توانایی شناسایی آنها را دارد. به‌دیگرسخن، کنش‌های انسانی و مبادی آن به‌عنوان اشیائی که موضوع مطالعه حکمت عملی هستند متصف به خیر و شر می‌شوند و همین امر موجبات پیدایش نوعی از دستگاه اخلاقی در فضای فلاسفه اسلامی را فراهم می‌کند

که به‌رغم داشتن ادبیاتی مشابه آنچه که ارسطو بدان همت گمارده است، طرحی نو را در دانش اخلاق درانداخته است. در این دستگاه، هم دستگاه شناسایی مشخص شده است و هم هستی‌هایی که متعلق شناسایی قرار می‌گیرند به‌عنوان واقعیاتی انسانی.

می‌توان در عقل عملی نظامی از مقولات یا کارکرد عملی را به‌وزان مقولات عقل نظری جستجو کرد که موجوداتی که ذیل آنها قرار می‌گیرند موجودات ارادی هستند. به همین دلیل این مقولات را می‌توان «مقولات ارادی»^۱ نامید. حضور اراده در عقل عملی نه فقط به معنای وجود عنصری است که اختیار را برای ما آشکار می‌سازد؛ بلکه اراده در عقل عملی نظامی از مفاهیم و شناسایی و احکام تدبیری را می‌سازد. بدین معنا، اراده نه تنها به‌مثابه عنصری وجودی، توانایی ایجاد پدیده‌هایی با عنوان کنش انسانی و فضایل و رذایل و امور تدبیری را دارد، بلکه در پس این اشیاء، عناصری پیشینی در عقل عملی وجود دارند که نظامی از معرفت عملی و دانش عملی را ترتیب می‌دهند. این مسئله که این دستگاه شناخت، زمینه ظهور اراده را در جهان پدید می‌آورد و اراده انسانی موجودات اراده‌پذیر دستگاه شناخت را ایجاد می‌کند، موضعی مشترک در میان فلاسفه اسلامی است.

در فلسفه اسلامی عقل عملی، متقوم به اراده است. بدون اراده هیچ تصویری از عقل عملی نمی‌توان داشت. در فلسفه فارابی، فلسفه ابن‌سینا، اخلاق ابن‌مسکویه، فلسفه خواجه نصیرالدین طوسی، فلسفه‌های سهروردی، میرداماد، ملاصدرا و شارحان و سپس در مدارس کلامی (اشعری، معتزلی و امامیه)، عنصر اصلی در عقل عملی، قوه اراده است، آن هم به‌عنوان قوه اراده‌ای که اگر در کار نمی‌بود، حتی طبق مدرسه اشعری نمی‌توان سخن از جایز و حرام و واجب یا امکان و امتناع و اباحه در عقل عملی به میان آورد. در همه مسلک‌ها چه در مسلک کسب در اشاعره، چه در مسلک تفسیر اعتزالی اختیار، چه در مسلک تفسیر اختیار براساس امر بین‌المرین در مدرسه امامیه، قوه اراده، عنصر اصلی است... بدون در نظر گرفتن عامل اراده نه تصویری برای عقل عملی می‌توان داشت نه تصدیقی. کل مفاهیم در صورتی کاربرد دارند و می‌توان آنها را اعمال کرد که قوه اراده وجود داشته باشد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۳۷۳).

پس از دوره اسلامی وضعیت عقل عملی در جهان غرب به‌ویژه آنگاه که این عقل به فضای

۱. مقوله‌های ارادی در چند رده می‌توانند تفسیر گردند. در متون و شروح فلسفه‌های عملی هنوز تفسیر مشخص کننده هر رده از مقوله‌ها در جایگاه ویژه به انجام نرسیده است. در برخی از نوشتارها کوشیده‌ایم تا به این گونه تفسیر که نشانگان هر رده از مقوله را مشخص می‌سازد، دست یازیم. (ع ش، ۱۳۹۷/۴/۶).

علوم اجتماعی منتقل شد، به شکلی اساسی برخی از کارکردهای اصلی خود که پشتیبانی از قانون اخلاق باشد را از دست داد و به عقلی ابزاری تقلیل داده شد و در قسمت عمده‌ای از این تفکرات حتی همان کارکرد حداقلی نیز به عقل نظری تحویل برده شد.

دورکیم در ابتدای یکی از مهم‌ترین آثار خود یعنی قواعد روش جامعه‌شناسی، سخن مهمی در مورد ارتباط مباحث خود درباره وقایع اجتماعی با عقل عملی دارد. این عبارت هم ارتباطی تاریخی میان او و میان فلاسفه گذشته برقرار می‌کند و هم از این طریق، ماهیت فلسفی مباحث او در جامعه‌شناسی و مباحث اخلاقی دوره جدید را آشکار می‌کند. او واقعه اجتماعی را برآمده از عقل عملی می‌داند. به نظر او در واقعه اجتماعی که موضوع اصلی جامعه‌شناسی است (دورکیم، ۱۳۶۸: ۴) تعقل عملی در مقابل تعقل نظری قرار دارد. تعقل عملی نوعی از تفکر است که عقل عهده‌دار آن است؛ اما موضوع آن نه موجوداتی مانند گیاهان و جامدات و طبیعت و به‌طور کلی عالم وجودات غیر متعلق به اراده انسان است، بلکه موضوع آن وقایع اجتماعی است؛ اموری که انسان و جوامع انسانی آنها را پدید می‌آورند. بنابراین، چنین تعقلی با اعمال انسان‌ها در جوامع مختلف سروکار دارد. از این رو او نیز به نوعی تعقل عملی از سنخ تعقل در مورد عمل یا کنش انسانی اذعان دارد:

هدف عمده ما این است که تعقل عملی را به رفتار آدمی گسترش دهیم و معلوم کنیم وقتی به گذشته این رفتار نگاه می‌کنیم به روابط علت و معلول قابل تبدیل است و این روابط را عقل عملی دیگری می‌تواند بعداً به صورت قواعد عمل آینده درآورد (همان).

قواعد عمل و روش‌هایی که دورکیم برای مطالعه امور اجتماعی به‌کار گرفته و توصیه می‌کند، ناشی از قواعدی است که به نظر او عقل عملی بنیاد آنها را تشکیل می‌دهد. با فروگشایی این عبارات می‌توان دریافت که او نه تنها (طبق متن اولی که از او گزارش شد) عقل عملی را مبنای ایجاد واقعیت اجتماعی می‌داند، بلکه (برطبق متن اخیر)، بر آن است که شناسایی واقعیت اجتماعی نیز توسط عقل عملی امکان‌پذیر است؛ به نحوی که عقل عملی کار شناختاری را در حوزه واقعیت اجتماعی عهده‌دار است. نظریه کنش که نقشی اساسی در جامعه‌شناسی دارد، نظریه‌ای است که ارتباط خود را با اصطلاح عقل عملی برقرار می‌کند؛ زیرا پیدایش کنش به‌عنوان موجودی از عالم انسانی، و فهم این کنش برعهده عقلی نهاده شده است که در تاریخ فلسفه با عنوان «عقل عملی» از آن یاد شده است. با اینکه دورکیم اصطلاح عقل عملی را در تفکر خویش محفوظ داشته است؛ اما با حذف عنصر اصلی آن که ملاکات اصلی اخلاق باشد،

اخلاق را به امور اجتماعی فروکاسته و عقل عملی را تنها در راستای عمل‌گری ابزاری تنزل داده است. با این کار، جامعه‌شناسی تا دوره معاصر نیز نتوانسته است خود را از این وضعیتی رها کند که دورکیم در نهاد این بخش از علوم اجتماعی نهاده است.

این روند به نحوی تداوم یافته است که اندیشمندان برجسته جامعه‌شناسی در دوره معاصر، دانش خود را در محدوده‌های تاریخی و جغرافیایی محصور کرده‌اند؛ به نحوی که نه تنها ایدئال‌های اخلاقی از این سنخ از دانش رخت بر بسته است، بلکه حتی ابزارگانی که در اختیار عقل برای شناسایی جوامع انسانی بود محدود به موقعیت‌های خاص شده است. گیدنز در عبارتی که بدین موقعیت اساسی در جامعه‌شناسی اشاره دارد می‌گوید:

من جامعه‌شناسی را علمی عام مربوط به مطالعه کل جوامع انسانی نمی‌دانم، بلکه شاخه‌ای از علم اجتماعی می‌دانم که مخصوصاً روی جوامع پیشرفته یا مدرن متمرکز می‌شود (گیدنز، ۱۳۹۶: ۱۱).

اگر دانش حکمت عملی از حالت عقلی که ناظر به کلیات امور انسانی در موقعیت فرد، خانواده و کشور باشد خارج شود و در موقعیت خاصی از منطقه جغرافیایی یا در دوره خاصی از زمان تاریخ تعیین یابد، لازم است فصل مخصص (= ویژگی هویت‌بخش) دیگری بر آن افزوده شده تا در موقعیتی خاص تعیین یابد.

به جهت اینکه دیدگاه‌های جامعه‌شناختی، همانند دیدگاه گیدنز را می‌توان دانشی علمی دانست که بر مبنای اصولی فلسفی مطرح شده‌اند و در صورتی که خود را از فلسفه دور بدارند شکست خود را حتمی می‌انگارند (همان)، می‌توان نوعی «حکمت عملی موقعیتی» را در این رشته از علوم انسانی شاهد بود. با وجود این، برای اینکه این دانش را بتوان ادامه مطالعاتی از سنخ حکمت عملی دانست که در جوامع خاص مانند جامعه مدرن تداوم یافته است، لازم است واسطه‌های ارتباط فلسفه با این دانش به شکل آشکارتری بیان شود. به نظر می‌رسد در برخی موارد گیدنز توانسته باشد این واسطه‌ها را به شکل قابل قبولی بیان کند. نمونه آن را می‌توان در توضیحی یافت که او در تفکیک میان نوع مطالعه فلسفی در مورد کنش انسانی و مطالعه جامعه‌شناختی تقریر می‌کند (Giddens, 1983: 28).

ابزاری بودن عقل حتی در میان فیلسوفانی که دغدغه علوم اجتماعی دارند به روشنی قابل دریافت است. براین اساس، مراد از تصمیم‌گیری عقلانی، گزینش ابزاری است که امکان دستیابی به هر آن چیزی که کنشگر بدان میل دارد (=اهداف) را برای او میسر می‌سازد. به دیگر سخن، عقلانیت، تشخیص ابزار رسیدن به این اهداف است. این درحالی است که از

دیدگاه جان سرل، هسته مرکزی عقل عملی، «کشف ابزار دستیابی به هدف» نیست و لذا اینکه عقل عملی تنها در چارچوب امیال کاربست دارد، صحیح نیست؛ زیرا این تلقی از عقلانیت عملی مستلزم دو امر است: نخست آنکه، عقل عملی مستقل از امیال وجود ندارد و مستقل از میل نمی‌توان دلیلی برای عمل یافت؛ دوم آنکه، تمایلات پایه و نخستین، به محک داوری عقلانی در نمی‌آیند.

متعلق عقل عملی تنها ابزار است نه هدف (Searle, 2001: 10-11) و البته این تشخیص به قوه مستقلی بازگشت ندارد. سرل با انکار عقلانیت به مثابه یک قوه شناختی مستقل در انسان معتقد است افزون بر توانایی‌هایی مانند قوه زبان، اندیشه، احساس و دیگر صورت‌های حیث التفاتی، قوه مستقلی به نام عقلانیت در ما وجود ندارد. وی الزامات عقلانیت را همان عناصر ذاتی «حیث التفاتی» و «زبان» و صرفاً روش ما در به‌کارگیری حیث التفاتی می‌داند. پیش‌فرض چنین امری وجود فاصله میان علت کنش و خود کنش است. از دیدگاه او، این مسئله افزون بر عقل عملی، در مورد عقل نظری نیز صادق است (Ibid: 22-24). از دیدگاه سرل وجود دلایل مستقل از امیال برای کنش کاملاً قابل تصور است و در نمونه‌های عینی زندگی می‌توان آن را مشاهده کرد (Ibid: 26-29). بخش عمده عقل‌ورزی عملی به‌طور معمول به داوری میان امیال و دیگر دلایل ناسازگار و متعارض اختصاص دارد. آنچه در واقعیت زندگی رخ می‌دهد، این است که رویه بیش از هر چیز عبارت است از: ترتیب دادن مجموعه اولویت‌گذاری‌ها. در واقع، فهرست منظمی از اولویت‌گذاری‌ها نتیجه رویه موفق است، نه پیش‌شرط آن (Ibid: 30-31). کنار گذاشتن عقلی‌گری پیشین که عقل را به‌عنوان عنصری مستقل از دستگاه شناخت بشری کنار می‌گذارد، موجب شده است علوم انسانی نیز از موهبت حضور آگاهانه این عنصر روش‌شناختی محروم شود.

۳. مناسبات عقل عملی و نظری با حکمت عملی و نظری

نگاهی تاریخی به اندیشه‌های فلسفی، نشان‌گر این است که تصویرهای مختلفی از عقل عملی در این اندیشه‌ها ترسیم شده است. طبیعی است که در این موقعیت، روشن ساختن وضعیت و چیستی حکمت عملی نیز به نحو مطلق امکان‌پذیر نخواهد بود. با وجود این، اگر بخواهیم وضعیت اجمالی این تلقیات گوناگون را در ابتدای کار شناسایی کنیم، امکان طرح مباحث خود بر این پایه را پیدا خواهیم کرد. طبق این وضعیت، حکمت عملی آن سنخ از دانش حکمت‌واره است که تدبیر نظامات زندگی بشری براساس قوانین ایدئال عقل و دستورات جزئی را که برآمده از ملاکات عقلی

هستند در رفتارهای فرد و نهادهای پایه اجتماع برعهده دارد. این سنخ از دانش همان‌گونه که از داشته‌های حکمت نظری بهره می‌برد، زمینه را برای توسعه حکمت نظری در فرد انسانی و جامعه انسانی فراهم می‌کند که راهبر انسان در مسیرهای پیچ در پیچ نظری است. این راهبری به واسطه قوانین ایدئال اخلاقی و تدبیراتی که توسط این بخش از حکمت در حکمت نظری اندیشیده شده است امکان‌پذیر خواهد بود؛ به نحوی که رابطه‌ای دوسویه را می‌توان در این میان مشاهده کرد. گرچه این تلقی، نقطه ایدئالی برای حکمت عملی را ترسیم می‌کند، ولی نمی‌توان توقع داشت تمامی اندیشمندان مورد بررسی در این کتاب نیز از این تصویر به دور باشند؛ بلکه هریک به تناسب امکاناتی که در نظام فلسفی خویش اندیشیده‌اند، بهره‌ای از این تصویر ایدئال را به نمایش گذارده‌اند. نسبتی که عقل عملی با حکمت عملی دارد، لزوماً بدین شکل نیست که حکمت عملی سراسر محصول عقل عملی باشد؛ بلکه حداقل در دو موقعیت، حکمت عملی مملو از گزاره‌های عقل نظری است: در موقعیت‌هایی که عقل عملی در یک دستگاه فلسفی حذف می‌شود و کارکردهای آن به عقل نظری تحویل برده می‌شود؛ و در موقعیتی که عقل عملی تنها به عمل‌گری ابزاری تقلیل داده می‌شود؛ اما به شکل کلی حذف نمی‌شود؛ بلکه وجوه شناختی که طبق برخی از دیدگاه‌ها در عقل عملی قرار دارد به عقل نظری منتسب می‌شود.

در صورتی که بتوان تصویری از عقل عملی در دیدگاه ارسطو ارائه کرد، توانمندی شناسایی برای آن تصویر نشده است؛ بلکه در این موقعیت صرفاً تابع عقل نظری است. در نظر او عقل عملی غیر از حکمت عملی است و به تعبیر دیگر، کار عقل عملی تولید حکمت عملی نیست. "حکمت عملی" فضیلت عقل عملی نیست؛ بلکه حکمت عملی زمینه‌های نظری عمل در عقل عملی را فراهم می‌کند. طبق این دو تقسیم‌بندی، حکمت عملی که از فضایل عقلانی است، بخشی از جزء اول عقل است که خرد را به معنای واقعی در خویش دارد و این بخش همان بخشی از عقل است که شناسایی بر عهده آن است. این شناسایی چه مربوط به اموری باشد که علل آنها تغییرپذیر است یا مربوط به اموری باشد که علل آنها تغییرناپذیر است، عقل عملی نقشی در شناسایی آن ندارد. بنابراین، در این دیدگاه شناسایی عمل انسانی، و راه‌های دستیابی به رفتار فضیلت‌مندانه و غیرفضیلت‌مندانه نیز بر عهده عقل نظری است. از نظر او عقل عملی بخشی از عقل است که صرفاً عمل را پدید می‌آورد؛ اما حکمت عملی آن توانایی است که با دسته‌ای از گزاره‌های کلی و جزئی و همین‌طور استنتاج جزئیات از کلیات سروکار دارد. آن نحوه از استنتاج جزئی از کلی که به عمل منجر شود (see: NE, 1141 b 17). باین‌وصف، کلیات و

جزئیاتی که حکمت عملی با آنها سروکار دارد از سنخ گزاره‌های کلی و جزئی هستند که در مقام عمل به کار می‌آیند.

در نظر ارسطو عقل عملی هیچ‌گونه وجه دانشی ندارد؛ بلکه هرگونه کار نظری چه از سنخ کلیات و چه از سنخ جزئیات، توسط عقل نظری برای او آماده می‌شود. باین‌وصف، عقل عملی ارسطو صرفاً بخش فرمان‌بر نفس است. اما زمینه‌های عمل که در عقل نظری توسط حکمت عملی تدارک دیده می‌شود کاری از سنخ کارهای عقل عملی نیست؛ بلکه زمینه‌های نظری (= از سنخ دانش و علم) است که در عقل نظری تدارک می‌شود.

این وضعیت با ورود به دوره اسلامی تغییر می‌کند. در دوره فکری اسلامی، عقل عملی قانون‌هایی برای خود می‌یابد که نظام اخلاق را می‌توان بر مبنای آنها استوار کرد. به جهت توانمندی‌های که تقریر عقل عملی در این دوره برخوردار می‌شود و جوهری شناختی را می‌توان در عقل عملی شناسایی کرد؛ و جوهری که نظامات اخلاقی و عملی و صنعتی را در اندیشمندان مسلمان از دوره یونانی فلسفه متمایز می‌کند. در این دوره که در این کتاب ما گزارش آن را با فارابی آغاز کرده‌ایم نه تنها رابطه حکمت عملی با عقل نظری قطع نمی‌شود، بلکه علمی از سنخ علم عملی تقریر می‌شود.

وجود شناخت در حوزه حکمت عملی می‌تواند زمینه‌های نوعی شناسایی مخصوص به عمل و کنش‌های انسانی و در نتیجه دانش مخصوص آن را به‌دنبال داشته باشد؛ نوعی از شناخت که موضوع حکمت عملی به شمار می‌رود. اندیشمندان اسلامی از جمله فارابی و ابن‌مسکویه، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی در مفهوم‌سازی‌های این حوزه از دانش، پیشرفت‌های قابل توجهی داشته‌اند که چندان برجسته نشده است و آن انتخاب مفهومی به‌عنوان موضوع حکمت عملی است. واژه «اشیاء ارادی» انبوهی از مفاهیم، کاربردها و نظریاتی را در خود دارد (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۶: ۱۳۰) که فارابی در آثار خود و ابن‌مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق با آنها کار می‌کند (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۱: ۳۴)؛ اشیائی که اراده آنها را به وجود می‌آورد و یا آنها را از صحنه وجود و در نتیجه دانش حکمی حذف می‌کند. اشیاء ارادی به‌مثابه اموری وجودی که وابسته به اراده انسان هستند، عموماً به افعال، ملکات و یا خلق و خویهای فردی و اجتماعی اطلاق می‌شوند.

شیء بودن موضوعات حکمت عملی نزد اندیشمندان مسلمان لزوماً آن‌گونه که پوزیتیویست‌ها به شیئیت واقعیت‌های انسانی باور دارند نیست؛ بلکه بدین معناست که

اشیای ارادی تنها اموری ذهنی نیستند و واقعیت‌هایی هستی‌پذیرند که لازم است همانند دیگر اشیاء مطالعه شوند. قلمرو وجودی این واقعیت‌ها در جایگاه دانش و اراده است؛ اما شکل‌گیری آنها در این جایگاه مانعی نیست برای شیء بودن آنها و آثاری که در واقعیت خارج اذهان ایجاد می‌کنند. این اشیاء در یک تقسیم‌بندی عمومی به اشیای خیر و اشیای شرّ تقسیم می‌شوند. "وجود" یافتن این امور به واسطه اراده یا معدوم شدن آنها موجب شده است در این نظامات فلسفی، بخشی از فلسفه قرار بگیرند. با محوریت این امور وجودی وابسته به انسان، حکمتی به بلندای فلسفه نظری و بلکه رفیع‌تر از آن با عنوان حکمت عملی شکل می‌گیرد.

با این وصف، هر دو عقل به معنای واقعی، عقل هستند و از توانایی شناسایی برخوردارند. تفاوت اصلی میان عقل عملی و نظری به تفاوت غایات آنها بازمی‌گردد. غایت عقل نظری، دانستن و غایت عقل عملی، عمل کردن است و البته همین منطقه موجب این گمان شده است که این کلام اندیشمندان مسلمان همان چیزی است که ارسطو در مورد عقل عملی می‌گوید؛ درحالی‌که وضعیت در این دوره دگرگون شده است و شأنی شناختی برای عقل عملی در این نظام فکری اندیشیده شده است. به همین دلیل، فارابی در مورد این عقل می‌گوید: «و ما شأنه أن يعلم و يعمل؛ فکماله أن يعمل». این عقل توانایی دانستن و عمل کردن دارد؛ اما "کمال" (= غایت) آن عمل کردن است و از این رو لازم است علمی که در این عقل بدان پرداخته می‌شود در این راستا قرار داشته باشد. آن شناسایی که تنها برای مقاصد نظری باشد، در میان شناخت‌های عقل عملی جایگاهی ندارد. با این حال، این بدین معنا نیست که عقل عملی مستقل از عقل نظری به غایت خود دست می‌یابد؛ بلکه در کنار شناخت‌های مخصوص به خود از شناسایی‌های عقل نظری نیز بهره می‌برد. از همین رو فارابی معتقد است عقل عملی به کمال مخصوص به خویش دست نمی‌یابد، مگر با علم سابقی که قبل از عمل یا همراه با عمل داشته باشد.

با توسعه‌ای که در تقریر هویت عقل عملی در این دوره اسلامی پدید می‌آید، تکامل‌های بعدی نیز بر این پایه در دوره اسلامی پیشرفت می‌کند و حتی آثاری که در ساختار خویش از کتاب اخلاق نیکوماخوس پیروی کرده‌اند، در محتوا و اصول بنیادینی که وارد این ساختار می‌کنند از مکتب اخلاقی ارسطو فاصله می‌گیرند. تدوین و استفاده از ساختار کتاب اخلاق نیکوماخوس در کنار ورود محتوای تمایزبخش - که نمونه آن تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ابن مسکویه است - موجب شد تلقی عمومی از این دستگاه‌های فکری به این سمت جهت پیدا کند که این کتب شرح همان کتاب با افزودن دو محتوای عقلی و دینی است؛ درحالی‌که تحلیل

این دستگاه‌ها در کنار یکدیگر از این نکته پرده برمی‌دارد که عقل عملی و به‌دنبال آن حکمت عملی در دوره اسلامی فاصله زیادی با فضیلت‌گرایی ارسطو گرفته است؛ به‌نحوی که بنیادهای فضیلت در این دستگاه‌ها مورد کاوش قرار گرفته، قانون‌های عقل در این زمینه مورد بررسی واقع شده و ملاکات این قانون‌ها در واقعیت خارج اذهان پیگیری شده، نظامی از شناخت اخلاقی استخراج شده و با این پیشرفت‌های عقلی در نظامات اخلاقی، بنای اخلاق از فرد فضیلت‌محور به‌مثابه "سطوح تجلی اخلاق" عبور کرده و بر خود عقل که منشأ آن است استوار شده است (برای نمونه ر. ک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵).

عقل تدبیری و عقل اخلاقی حیثیت‌های عقلانی اصلی در عرصه حکمت عملی هستند که برجسته کردن نقش آنها می‌تواند سنگ‌بنای قابل اعتمادی برای بازخوانی آراء اندیشمندان مسلمان باشد؛ به‌نحوی که آراء تدبیری که به ساخت‌وسازهای انسانی در حکمت عملی اشاره دارد و آراء اخلاقی که ناظر به ایدئال‌های اخلاق است از یکدیگر متمایز شوند. براساس این تفکیک، در انجام یک کنش که بخشی از موضوع علوم انسانی است، می‌توان به حیث اخلاقی (=محتوایی) کنش و نیز به حیث تدبیری (=ساختاری) کنش اشاره کرد. اگر عقل عملی از این مقدمات برای استنباط آراء جزئی تدبیری کمک گیرد، عقل در این فرض، عقل عملی تدبیری است و از این عقل، معارفی نظیر دانش پزشکی، تدبیر فرد، خانواده و جامعه (=علوم انسانی) و ساخت صنایع (=تکنولوژی‌ها) پدید می‌آید. اما اگر عقل عملی از مقدمات مشهوری (=آراء محموده) برای استنباط آراء جزئی اخلاقی کمک گیرد، عقل در این فرض، عقل عملی اخلاقی خواهد بود.

از دیدگاه ابن‌سینا تنها «آراء محموده»، مبنای عقل اخلاقی اند. این آراء به همه عقلاء تعلق دارند و از این رو بین آنها و شرایع الهی تطابق برقرار است و چون عقل از حیث کاربرد آنها در راستای آراء جزئی اخلاقی، عقل عملی اخلاقی است، می‌توان گفت آراء جزئی اخلاقی از استدلال عقل عملی نتیجه شده‌اند و بدین جهت آراء جزئی اخلاقی استدلال‌پذیرند (ر. ک: همو، ۱۳۹۱: ۴۴).

جریانی که در منطقه غربی با عنوان علوم اجتماعی و علوم انسانی طی قرون متمادی توسعه یافته است در بخش‌هایی، از عناصری بهره برده که در حکمت عملی وجود دارد و یک بخش خاص آن را پیگیری و در ادامه آن مباحثی جدید را ابتکار کرده است. این موضوع را در آثار دورکیم و وبر به‌روشنی نشان داده‌ایم؛ اما وقتی به اندیشمندان معاصر در این رابطه مانند آنتونی گیدنز و جان سرل می‌رسیم، اندکی از این وضوح کاسته می‌شود. حتی در گیدنز موقعیت حکمت در علوم انسانی بسیار کم‌رنگ می‌شود.

حکمت به دلیل ریشه داشتن در قانون‌های عقلی، نسبت به موقعیت‌هایی که موضوع آن هستند از کلیت و در نتیجه جهان‌شمولی برخوردار است. از این رو وقتی سخن از قانون‌های عقلی در تهذیب اخلاق به میان می‌آید، این قانون‌ها و راه‌ها به موقعیت اجتماعی یا انسانی خاصی اشاره ندارند؛ بلکه کلیت انسانی را مخاطب خویش قرار داده‌اند. به همین ترتیب در تدبیر منزل که سخن از تدبیر و اداره خانواده در سطح زن و شوهر و فرزندان و دوستان و اقوام است، به راه‌هایی برای اداره چنین هویت اجتماعی در سراسر نوع بشر اشاره دارد. همچنین، وقتی صحبت از سیاست مدن مطرح می‌شود، غرض اشاره به تدابیر کلان در اداره شهر، کشور و موقعیت‌های حکومتی است. با وجود این، این حکمت نیز در موقعیت جغرافیایی و زمانی خاصی محدود نیست؛ بلکه اشاره به وجه عقلی سیاست دارد.

حکمت عملی تنها به نحوی که در پاراگراف قبل توضیح داده شده عمل نمی‌کند؛ نحوه دیگری از عملکرد این بخش از دانش در موقعیت‌های خاص انسانی و اجتماعی نیز وجود دارد. اگر حکمت عملی از حالت عقلی که ناظر به کلیات امور انسانی در موقعیت فرد، خانواده و کشور است، در موقعیت خاصی از منطقه جغرافیایی یا در دوره خاصی از زمان تاریخ تعیین یابد، لازم است فصل مخصوص (= ویژگی هویت بخش) دیگری بر آن افزوده شود تا در موقعیتی خاص تعیین یابد. طبق ادعای گیدنز نظریه او در جامعه‌شناسی با عنوان ساختارپردازی^۱ نظریه‌ای مخصوص جوامع مدرن است و حتی جامعه‌شناسی، دانشی مخصوص به جوامع مدرن است. اما به دلیل اینکه دیدگاه‌های جامعه‌شناختی گیدنز و موافق‌های وی را می‌توان دانشی علمی دانست که بر مبنای اصولی فلسفی مطرح شده‌اند و در صورتی که خود را از فلسفه دور بدارند، شکست خود را حتمی می‌انگارند (گیدنز، ۱۳۹۶: ۱۱)، می‌توان نوعی «حکمت عملی موقعیتی» را در این رشته از علوم انسانی شاهد بود. با این حال، برای اینکه این دانش را بتوان ادامه مطالعاتی از سنخ حکمت عملی دانست که در جوامع خاص مانند جامعه مدرن تداوم یافته است، لازم است تا واسطه‌های ارتباط فلسفه با این دانش به شکل آشکارتری بیان شود.

برخلاف آنچه درباره ادبیات فکری اندیشمندان علوم اجتماعی وجود دارد، خواجه نصیرالدین طوسی به خوبی این مسئله را توضیح داده است که دانش اجتماعی در بخش‌هایی از خود به نحو عام و جهان‌شمول واقع می‌شود و در بخش‌های دیگر به شکل موقعیتی عمل می‌کند.

او بخشی از حکمت عملی را نه مخصوص جامعه‌ای خاص یا گروهی خاص از انسان‌ها می‌داند، بلکه اشاره به موقعیتی در حکمت عملی دارد که نه زمان و تاریخ در دگرگونی آن تأثیر می‌گذارد و نه با تغییر سیرت‌های انسانی و آثاری تغییر می‌کند که در زندگی از خود به جای می‌گذارند. محقق طوسی این بخش از حکمت عملی را به طبیعت انسانی بازمی‌گرداند؛ طبیعتی که در همه انسان‌ها مشترک است و از این‌رو تغییرپذیر نیست و بنابراین در بخشی که به بررسی آراء او خواهیم پرداخت، عنوان حکمت عملی طبیعی را برای آن برگزیدیم. [اما بخش دیگر حکمت عملی آن است که مبتنی بر وضع باشد یا آنچه که در ادبیات معاصر، بخشی از علوم عقلی، حکمت عملی اعتباری گفته می‌شود.] (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۰: ۴۰-۴۱).

ریشه‌های محتوایی نظریه اعتباریات علامه طباطبایی که به شکل دقیق‌تری می‌تواند علوم انسانی را در موقعیت‌های خاص نمایان سازد می‌توان در متن گزارش شده از محقق طوسی مشاهده کرد. علامه طباطبایی با طرح نظریه اعتباریات به‌عنوان دسته‌ای از ادراکات متعلق به عقل عملی، مسیر پیدایش بخش تازه‌ای از دانش را که در دل حکمت عملی نهفته بود هموار کرد. گرچه این شاخه از دانش، به‌نحوی افزایش یافته در دل حکمت موجود بوده و مورد استفاده قرار می‌گرفته، اما می‌توان گفت نظام‌مندی آن و تعیین آن به‌عنوان قلمرویی تازه از ادراکات را مدیون نظریه اعتباریات علامه طباطبایی هستیم؛ نظریه‌ای که مفاهیم شناختاری عقل عملی در موقعیت‌های بنیادین کنش فردی و اجتماعی را برای ما نمایان می‌سازد. به نظر می‌رسد با ظهور نظریه اعتباریات علامه طباطبایی می‌توان شاهد شکوفایی بخشی از دانش دوره اسلامی بود که ظرفیت‌های پنهان آن تاکنون به شکلی عمومی فعال نشده است.