

**Studies in Practical Wisdom**  
Web Address: practicalwisdom.ir  
Email: practicalwisdom@rihu.ac.ir  
Tel: +982166492169  
Attribution-NonCommercial 4.0 International  
(CC BY-NC 4.0)  
Open Access Journal

## Studies in Practical Wisdom

Vol. 1, Number 2, spring and summer 2023, Serial Number 1

### Practical Wisdom as the Origin of Modern Social Sciences & Humanities

pp: 271-296

Hadi Mousavi\*

Seyyed HamidReza Hasani\*\*

#### Abstract

What we know today with different titles of Humanities, Social Sciences, Moral Sciences or Spiritual Sciences has a historical background in the thought of Muslim sages in the topics of "practical wisdom". The practical wisdom that emerged in the Islamic period is a rational knowledge, along with laws, foundations, concepts, theories and elements required for a knowledge. The Practical Wisdom of the Islamic period is a knowledge that, while giving meaning to Practical Wisdom before the Islamic period, reveals its place among other virtues; In other words, based on the law and the components of a knowledge, it established an organization of science in which Practical Wisdom as a virtue is only one of its subjects. This article is trying to show that what is discussed today under the title of Human and Social sciences and Moral sciences, is actually a phenomenon whose origin was the Practical Wisdom of the Islamic period.

**Key words:** practical wisdom, Human Sciences, practical reason, Social Sciences, Moral philosophy, virtue

---

\*Assistant Professor of Hawzeh & University Institute. hmousavi@rihu.ac.ir

\*\*Associate Professor of Hawzeh & University Institute. hrhasani@rihu.ac.ir

Recived date: 27/2/2023

Accepted date: 20/5/2023

**Extended Abstract**

The knowledges that have taken the various titles of Human Sciences, Social Sciences, Moral Sciences, Cultural Sciences, and Spiritual Sciences have occupied a long period of the history of the West. The question of what this type of science is and the method of research and study in it has been a constant concern of the elders of these sciences; If we want to trace the main components of these sciences in the form of semiotics in history, we will surprisingly find our way to the flow of Practical Wisdom in the Islamic period. Therefore, it can be claimed that modern social sciences and humanities have a history in the thought of Islamic sages under the title of Practical Wisdom, and Practical Wisdom among Muslim sages can be considered the ancestor of modern social sciences and humanities.

Practical wisdom underwent deep structural and content changes in the Islamic period, so that the use of this term in the Islamic and pre-Islamic periods can be considered as a verbal sharing in the use of this word. In fact, the Practical Wisdom that emerged in the Islamic period is a rational knowledge with laws, foundations, concepts, theories and elements required for a full-fledged knowledge that did not have such a nature before.

The more important question is, why should we consider the new humanities attributed to the Islamic period and not to the practical wisdom attributed to the Aristotle period? Although the answer is clear and European thinkers from Smith to Hegel have also acknowledged the ineffectiveness of Aristotelian practical wisdom, it requires a fundamental distinction between the practical wisdom of the Islamic period and the practical wisdom of the period before it, and that is, in fact, the identification of "cognitive practical wisdom". It appeared in the Islamic period and before that there was only "virtuous practical wisdom".

Practical wisdom in the Islamic period went beyond focusing on human virtues and became a system of knowledge; This was due to the presence of laws, sources of knowledge, the source of the existence of voluntary objects and the faculties that created these objects and then identified them. Therefore, the nature of the practical wisdom of the Islamic period changed compared to its predecessor. However, a part of the body of the scientific community did not understand this development, and therefore the works that entered the society under the title of Practical Wisdom or Ethics were reminiscent of "virtuous practical wisdom". This process of progress of Practical Wisdom as knowledge continued in the thought of great Islamic sages, and until today, Allameh Tabataba'i opened new ways of knowledge of Practical Wisdom to the world with the theory of *Etebariat*, in order to show Islamic wisdom, its dynamism, while relying on the intellectual foundations of the century He has preserved philosophical thinking. But the idea of Practical Wisdom As Knowledge was transferred to Europe in a

historical period. Although in order to accurately identify the historical process of this transfer, historical works are needed and focus on specific historical periods in the transfer of the scholars of the Islamic world to Byzantium and other regions of Europe, but the illustrations that were given about "science of morals" in this article, speak for themselves. The literature of Practical Wisdom that after centuries its signs still remain in western societies including faculties, institutions, groups and their texts. These names and emblems, which tell about the scientific content of the knowledge of ethics and politics and not only about human virtues or characteristics, are a sign of the shadow that the scope of Practical Wisdom has cast over the new world; Even if this range is used unconsciously in this scientific and intellectual space. However, the process of spreading practical wisdom among Islamic sages is such that it has provided the necessary facilities for scientific society and scientific progress in every period but it is the societies that provide the ground for the use of these facilities, or they are pleased with theories that are borrowed from strange cultures and deprive thinkers of the ability to identify and socialize. When the European and American societies were able to reflect the manifestations of Practical Wisdom (with their reading) in the human sciences, the totality and comprehensiveness of Practical wisdom that is at the disposal of the Islamic world, why can't it give the Islamic society such a capability?

Although our intention is to express a historical course, but we follow this course in such a way that passing through historical fields in a backward movement. Of course, in adopting this historical method, we have been influenced by the thought of Islamic thinkers; From the idea of Kashf al-Ghata existing in Islamic wisdom, as well as from the method of Sirghaqarai proposed in the theory of credits of Allameh Tabatabai; Because in order to identify the complex credits of the contemporary world, he suggests a regression method from the human and social realities of the current world to the source of these credits (Tabatabaei, 2017, p. 125).

## References

- Durkheim, Emile, (1973), *Emile Durkheim on Morality and Society*, Edited and with introduction by: Robert N. Bellah, Chicago & London, the university of Chicago press.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Ethics and Sociology of Morals*, Trans: Robert T. Hall, New York: Prometheus Book.
- \_\_\_\_\_ (1984), *Division of labor*, London: MacMillan.
- Hasani & Mousavi, S. H & H. (2019) *After Practical Wisdom (The pursuit of social sciences & humanities)* Samt & RIHU, Tehran.
- Hume, D.(1999) *Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Mill, J. S.(2011) *On the Definition of Political Economy and the Method of Investigation*. UK.
- Smith, A.(1982) *Lectures on Jurisprudence*. Liberty Classics: Indianapolis.

مطالعات حکمت عملی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۲۷۱-۲۹۶

## حکمت عملی؛ خاستگاه علوم انسانی مدرن

هادی موسوی\*

سیدحمیدرضا حسنی\*\*

### چکیده

آنچه امروزه با عناوین مختلف علوم انسانی، علوم اجتماعی، علوم اخلاقی یا علوم روحی می‌شناسیم سابقه‌ای تاریخی در اندیشه حکیمان مسلمان در مباحث «حکمت عملی» دارد. حکمت عملی پدیدآمده در دوره اسلامی، دانشی است عقلی، همراه با قانون‌ها، پایه‌ها، مفاهیم، نظریه‌ها و عناصرد نیاز یک دانش. حکمت عملی دوره اسلامی، دانشی است که ضمن معنا کردن حکمت عملی در پیش از دوره اسلامی جایگاه آن را در میان دیگر فضائل آشکار می‌سازد؛ به دیگر سخن، بر اساس قانون و مؤلفه‌های یک دانش، سازمان‌واره‌ای از علم را برپا می‌کند که حکمت عملی به منزله فضیلت تنها یکی از موضوعات آن است. این نوشتار در تلاش است تا نشان دهد آنچه امروزه تحت عنوان علوم انسانی و اجتماعی و علوم خُلُق‌ی بدان پرداخته می‌شود، در واقع پدیده‌ای است که خاستگاه آن، حکمت عملی دوره اسلامی بوده است.

**واژگان کلیدی:** حکمت عملی، علوم انسانی، عقل عملی، علوم اجتماعی، فلسفه خُلُق‌ی، فضیلت.

\* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. (نویسنده مسئول) رایانامه: hmousavi@rihu.ac.ir

\*\* دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. رایانامه: hrhasani@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۳۰

## مقدمه

دانش‌هایی که تاکنون عناوین گوناگون علوم انسانی، علوم اجتماعی، علوم اخلاقی، علوم خَلقی، علوم فرهنگی و علوم روحی را بر خود گرفته‌اند، دوره‌ای طولانی از تاریخ مغرب زمین را به خود اختصاص داده‌اند. پرسش از چیستی این سنخ از علوم و روش تحقیق و مطالعه در آنها دغدغه دائمی بزرگان این علوم بوده است؛ از دوره پیش از آگوست کنت گرفته تا پس از او که تاکنون عمدتاً عنوان «علوم اجتماعی» و «فیزیک اجتماعی» استقرار پیدا کرد. اگر بخواهیم به شکل نشانه‌شناسی مؤلفه‌های اصلی این دست علوم را در تاریخ پیگیری کنیم با کمال تعجب به جریان حکمت عملی در دوره اسلامی راه خواهیم یافت. بنابراین می‌توان ادعا کرد علوم انسانی/اجتماعی مدرن سابقه‌ای در اندیشه حکمای اسلامی با عنوان حکمت عملی دارد و حکمت عملی نزد حکیمان مسلمان را می‌توان نیای علوم انسانی/اجتماعی مدرن محسوب کرد.

اگرچه در دوره قبل از حکیمان مسلمان نیز بحث از حکمت عملی در جریان بود، اما حکمت عملی در دوره اسلامی دچار تحولات عمیق ساختاری و محتوایی گردید به‌گونه‌ای که استفاده از این اصطلاح در دوره‌های اسلامی و ماقبل اسلامی را می‌توان اشتراک لفظی در کاربرد این لفظ دانست. درواقع، حکمت عملی پدیدآمده در دوره اسلامی، دانشی است عقلی همراه با قانون‌ها، پایه‌ها، مفاهیم، نظریه‌ها و عناصر مورد نیاز یک دانش تمام عیار که تا قبل از آن چنین ماهیتی نداشته است. ملاک اصلی حکمت عملی در دوره پیش از اسلامی تنها یک فضیلت نفسانی به‌مثابه یک هویت انسانی بود. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۲۳) تمایز یک هویت انسانی با یک امر دانشی چونان تمایز یک دانش با موضوعات آن دانش است؛ همانند تفاوت میان فیزیک با نیروی گرانش. به همان میزان که دانش فیزیک قانون‌ها، اصول، روش‌ها، نظریه‌ها و عناصری دارد که آن را برای مثال از نیروی گرانش (به‌مثابه یکی از موضوعات مورد بررسی این دانش) متمایز می‌سازد به همان میزان حکمت عملی دوره اسلامی از ماقبل آن متمایز می‌شود. به بیان دیگر همانگونه که دانش فیزیک افزون بر گرانش، به تبیین نیروهای ضعیف، قوی و الکترومغناطیس نیز می‌پردازد، به همین وزن حکمت عملی دوره اسلامی دانشی است که ضمن معنا کردن حکمت عملی در معنای پیش از اسلامی جایگاه آن را در میان دیگر فضیلت‌های انسانی آشکار ساخته، براساس قانون و مؤلفه‌های یک دانش،

سازمان‌واره‌ای از علم را برپا می‌کند که حکمت عملی به‌منزله فضیلت تنها یکی از موضوعات آن است.

اشتراک حکمت عملی در دوره اسلامی با پیش از آن مانعی جدی برای شناسایی جایگاه حکمت عملی در دوره اخیر شده است در حالی که به‌رغم اشتراک نام حکمت عملی در این دو دوره تاریخی این دو امر هویتاً با یکدیگر متفاوتند. گرچه این شناسایی در میان فهم عمومی از حکمت عملی همراه با ابهام بوده است اما حکمای اسلامی از ابن‌سینا گرفته تا شیخ اشراق، میرداماد، خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالمألهین، محقق سبزواری، آقاعلی مدرس، علامه طباطبایی و استاد علامه علی‌عابدی شاهرودی (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵) هیچ‌کدام در تمایز این دو نوع از حکمت و پیدایش حکمت عملی به مثابه دانش در دوره اسلامی تردید نکرده‌اند. در کتاب جایگاه شناسی حکمت عملی نشان داده‌ایم چگونه حکمت عملی دوره اسلامی با عبور از حکمت عملی ارسطو به یک دانش تبدیل شد. (حسنی & موسوی، ۱۳۹۸) در این نوشتار برآنیم تا ضمن آشکارسازی بخشی از سیر تطور تاریخی این دانش در اندیشه فلسفی و انسانی دوره موسوم به مدرن نشان دهیم آنچه تاکنون با عناوین مختلف علوم انسانی، علوم اجتماعی یا علوم اخلاقی، علوم روحی، علوم خُلُق‌ی یا فرهنگی موسوم بوده (موسوی & حسنی، ۱۴۰۰) خوانشی غیرعقلی و بریده از متافیزیک از حکمت عملی دوره اسلامی است. این در حالی است که حتی این امر جدید در نام‌گذاری نیز نتوانسته است آن را از پیشینه خود که حکمت عملی باشد، منفک کند؛ با اینکه در دوره‌های اخیر تلاش بر این بود تا این ناتوانی نیز با ابداع واژه‌های جدید، پنهان نگه‌داشته شود.

گرچه مقصود ما بیان یک سیر تاریخی است اما این سیر را به‌گونه‌ای که چونان کنار زدن پرده‌های برافزوده بر این حقیقت باشد به سمت عقب می‌رویم. البته در اتخاذ این روش تاریخی از اندیشه متفکران اسلامی متأثر بوده‌ایم؛ از ایده کشف‌الغطاء موجود در حکمت اسلامی، و نیز از روش سیرقهقرائی مطرح در نظریه اعتبارات علامه طباطبایی؛ چرا که ایشان برای شناسایی اعتبارات پیچیده جهان معاصر روش سیر قهقرائی از واقعیت‌های انسانی و اجتماعی جهان کنونی به سوی سرچشمه این اعتبارات را پیشنهاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۵) از این‌رو در هر گذر تلاش می‌کنیم یک عرصه از این عرصه‌های تاریخی را درنورده‌ایم.

عرصه اول: دانشگاه‌ها و مؤسسات

### یک. باشگاه علوم اخلاقی (The Moral Sciences Club)

برنامه سخنرانی‌های سال ۲۰۲۲ باشگاه علوم اخلاقی دانشکده فلسفه دانشگاه کمبریج عبارت بود از: سخنرانی سوفیا داندلت<sup>۱</sup> از دانشگاه کمبریج با موضوع «مجازگرایی، خودسری و دقت»<sup>۲</sup>؛ سخنرانی آدریان آل اسمیت<sup>۳</sup> از دانشکده پادشاهی لندن با موضوع «بدون اشتباه: ادراک توهمی و تخیل»<sup>۴</sup>؛ سخنرانی آلکس فیشر<sup>۵</sup> از دانشگاه کمبریج با موضوع «واقعیت مجازی به عنوان امر تخیلی یا واقعی»<sup>۶</sup> و بالاخره سخنرانی لورا والتینی<sup>۷</sup> از دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ با موضوع «بازنگری در حقوق اخلاقی ادعایی»<sup>۸</sup>. اینک این سؤال پیش می‌آید که این عناوین سخنرانی چه تناسبی با باشگاه علوم اخلاق دانشکده فلسفه دانشگاه کمبریج دارد؟

(<https://www.phil.cam.ac.uk/seminars-phil/seminars-msc>)

به نظر می‌رسد برای پاسخ به این سؤال لازم است کمی عقب‌تر برویم. نگاهی به تاریخ شکل‌گیری این باشگاه نشانگر آن است که افراد نام‌دار تاریخ فلسفه و علوم انسانی نظیر کینز<sup>۹</sup>؛ راسل<sup>۱۰</sup>، رامسی<sup>۱۱</sup>، ویتگنشتاین<sup>۱۲</sup> و مور<sup>۱۳</sup> در این باشگاه سخنرانی می‌کردند. در واقع، این باشگاه بخش مهمی از تاریخ فلسفه تحلیلی و اقتصاد و اخلاق را در خود دارد. با دیدن این اسامی و عناوین علمی این سؤال پیش می‌آید که باشگاه علوم اخلاقی چه ربطی با اقتصاد یا فلسفه تحلیلی دارد؟ آیا ممکن است این یک اسم‌گذاری

1 . Sophia Dandele

2 . Permissivism, arbitrariness, and accuracy

3 . Adrian Alsmith (King's College London)

4 . Unmistaken: imaginative perception and illusion

5 . Alex Fisher (University of Cambridge)

6 . Virtual Reality as Fictional or Real.

7 . Laura Valentini (Ludwigs-Maximilians University Munich)

8 . Rethinking Moral Claim Rights

9 . Keynes.

10 . Russell.

11 . Ramsey.

12 . Wittgenstein.

13 . Moore.



بی‌مناسبت با محتوای این باشگاه باشد؟ واقعیت این است که این قضاوت زود هنگام را باید کنار گذاشت؛ زیرا برای شناسایی این امور لازم است نسبت آنها، این افراد و موضوعات با علوم اخلاقی (Moral Sciences) یا به تعبیر ما با «علوم خُلقی» روشن‌تر شود.

#### دو: دانشکده علوم اخلاقی

در نیمه قرن نوزدهم در دانشگاه کمبریج دانشکده‌ای با عنوان دانشکده علوم اخلاقی تأسیس شد. رشته‌های این دانشکده عبارت بودند از: اقتصاد، علوم سیاسی، روانشناسی، متافیزیک و فلسفه اخلاق. مدل و رشته‌های این دانشکده از دانشکده‌ای مشابه با همین نام در فرانسه کپی شده بود (Hacking, 2013:38). گویی سابقه فرانسه در استفاده از عنوان «علوم اخلاقی» روشن‌تر از دیگر کشورهاست. دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی که نقش حیاتی در علوم اجتماعی دارد در موارد بسیاری به جای واژه اجتماعی از واژه اخلاقی استفاده کرده است (cf. Durkheim, 1993: 16).

#### سه: آکادمی علوم سیاسی و اخلاقی

هم‌اکنون نیز مراکزی با عنوان علوم اخلاقی به مطالعه دانش‌هایی می‌پردازند که ذیل عنوان علوم انسانی/اجتماعی قرار دارند. از اواخر قرن هجدهم (1795) «فرهنگستان علوم سیاسی و اخلاقی» (Académie des Sciences Morales et Politiques) در فرانسه تأسیس شده که اکنون نیز دائر است. این آکادمی پنج بخش دارد و هدف اصلی آن بحث درباره فلسفه، حقوق و جزا، اقتصاد سیاسی و آمار، تاریخ کلی و فلسفی، سیاست، مدیریت و اقتصاد است

(<https://academiesciencesmoralesetpolitiques.fr/>)

#### عرصه دوم: تاریخچه واژگان علوم انسانی جدید

نگاهی به تاریخچه برخی از واژگان علوم انسانی/اجتماعی جدید نیز می‌تواند گواهی بر ریشه داشتن این علوم در دانش‌های اخلاقی یا علوم خُلقی و حکمت عملی باشد. از اطلاق واژه اخلاق (Moral) یا به تعبیر ما خُلُق که بگذریم که بزرگترین نشانه واژگانی برجای مانده از تاریخ علوم انسانی و اجتماعی جدید است به سراغ واژه اصلی و بزرگ دیگری می‌رویم.

واژه اکونومیک<sup>۱</sup>؛ اکونومیک واژه‌ای است که امروزه با عنوان اقتصاد از آن یاد می‌کنیم. اما اگر بخواهیم از ریشه‌های این واژه آگاه شویم باید به عقب بازگردیم. این اصطلاح برگرفته از واژه یونانی اویکونومی یا (οἰκονομία) است که به معنای Household Management یعنی مدیریت خانه یا مدیریت منزل و خانواده است. این اصطلاح ناظر به همان دانشی است که ارسطو آن را ذیل حکمت عملی از جمله دانش‌های اخلاقی دانسته است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۲۳). دانشی که در فضای اسلامی به «تدبیر منزل» ترجمه شده است. اویکونومی به معنای کارهایی است که رئیس خانواده برای حفظ خانواده انجام می‌دهد؛ از کارهای درآمدزا گرفته تا تربیت فرزند و امور دیگری که شاید تفکیک آنها به سادگی ممکن نباشد (see: Austin & Vindal-Naquet, 1997: 9).

#### عرصه سوم: علوم خُلُقی در گستره تاریخی

این عنوان گرچه برای عبور از عرصه سوم است که حکمت عملی دوره اسلامی به عنوان نیای علوم انسانی/اجتماعی جدید افتاده است در آن نقش ایفا کرده است اما خود به تنهایی چندین قرن را در برمی‌گیرد و بنابراین می‌توان شاهد لایه‌های مختلفی بود که در این عرصه سوم وجود دارد. این عرصه به‌گونه‌ای است که کل علوم اجتماعی و انسانی را در برمی‌گیرد و از این رو برحسب گنجایش مقاله به نقاط عطف تاریخی این علوم اشاره خواهیم کرد.

#### ۱. جامعه‌شناسی دورکیم، نمادی از مطالعه علمی خُلُق‌ها یا اخلاق

اخلاق جایگاه ویژه و بلکه اساسی در مطالعات امیل دورکیم دارد. او در ابتدای کتاب تقسیم‌کار در مقدمه بر چاپ اول کتاب می‌نویسد:

این کتاب بیش از هر چیز به دنبال واقعیت زندگی اخلاقی برطبق روش‌های

علوم پوزیتیویستی است (Durkheim, 1984: xxv).

برای آشکارکردن بیشتر دیدگاه دورکیم می‌توان گفت: با تقریری که او از هویت اخلاق ارائه می‌کند، اخلاق تبدیل به علمی انسانی و بلکه اجتماعی می‌شود. در این حالت، است که بحث از اخلاق حرفه‌ای که به بررسی هنجارهای حاکم بر حرفه‌ها و

---

1. Economic.

مشاغل مختلف می‌پردازد، امکان طرح می‌یابد. دورکیم به صراحت و روشنی قائل است که اخلاق چیزی جز هنجارهای برآمده از اجتماع نیست.

قوانین اخلاقی هنجارهایی هستند که توسط جامعه تبیین شده‌اند؛ ویژگی الزام آوری که نشان آنها است چیزی جز نفوذ جامعه نیست که خود را به هر چیزی که از جانب جامعه می‌آید مخابره می‌کند (Durkheim, 1973:162).

وجه مشخصه مطالعات دورکیم، نظریه‌پردازی در باب اخلاق یا جامعه‌شناسی اخلاق است؛ به نحوی که نظریه اجتماعی او را می‌توان دیدگاهی در باب اخلاق دانست (Durkheim, 1993:12). در واقع، بخش عمده و بلکه تمامی پروژه دورکیم ر سیدن به دیدگاهی در باب اخلاق بود. این پروژه از ر ساله دکتری او با عنوان *تقسیم کار/اجتماعی* آغاز می‌شود و با کتاب *خودکشی* ادامه پیدا می‌کند. اما مسئله این است که چگونه می‌توان *تقسیم کار/اجتماعی* و سپس *خودکشی* را مطالعاتی در ر ستای پروژه اخلاقی دورکیم دانست. او در فرازهای مختلفی از مقدمه بر چاپ نخست درباره *تقسیم کار/اجتماعی* در مورد این پروژه خود می‌نویسد:

قصدم این نیست که اخلاق را از علم استنتاج کنیم، بلکه می‌خواهیم علم اخلاق را بسازیم... واقعیات اخلاقی پدیده‌هایی مانند دیگر پدیده‌ها هستند و عبارت‌اند از قواعدی برای عمل که خصصت‌های متمایزی دارند و به همان خصصت‌ها باز شناخته می‌شوند. پس مشاهده این خصصت‌ها، توصیف آنها، طبقه‌بندی و بیرون کشیدن قوانین تبیین‌کننده آنها باید امکان‌پذیر باشد. هدف ما این است که همین کار را در مورد برخی از این پدیده‌ها انجام دهیم (دورکیم، ۱۳۵۹: ۳۹).

بنابر این متن، جامعه، ایدئال‌های اخلاق را در درون انسان‌ها و در حیث اجتماعی آنها تولید می‌کند و آثاری را از خود برجای می‌گذارد که در ما ترسی همراه با احترام تولید می‌کند و به تعبیر دورکیم می‌فهمیم آنها نماینده چیزی در درون ما هستند که نسبت به ما برترند (Durkheim, 1973: 161). تولید این امور توسط جامعه در ما همراه با نشانه‌ها و آثاری است که از طریق این نشانه‌ها و آثار می‌توانیم به مطالعه آنها بپردازیم؛ همان‌گونه که در مطالعه ادیان، این واقعیت اجتماعی، امور را به امور مقدس و کفرآمیز تقسیم می‌کند. به نظر می‌رسد این نوع نگاه ناشی از آن است که انسان‌ها هویتی دوگانه دارند که آثار این هویات اجتماعی، در ساحت غیرفردی باقی می‌ماند و بر اساس همین آثار باقیمانده است که انسان‌ها آن نقشی را که از اجتماع پذیرفته‌اند حفظ می‌کنند.

مطالعه این آثار، مطالعه جامعه و هویت ایدئال و احترام‌برانگیزی هستند که آنها را با نام اخلاق می‌شناسیم. از آنجاکه جوامع نیز حداقل به دو دسته خرد و کلان تقسیم می‌شوند، به گفته مارسل موس، دورکیم موضوع این علم را به دو شاخه تقسیم می‌کند: «اخلاق اجتماعی» متشکل از التزام‌هایی است که همه مردم نسبت به یکدیگر و به‌طور کلی به جامعه دارند؛ و «اخلاق گروه خاص» که شامل التزام‌هایی است ناشی از شراکت یک فرد در نهادها یا سازمان‌ها، مانند خانواده یا گروه‌های حرفه‌ای (Durkheim, 1993:17).

(Durkheim, 1973: 152).

گرچه شاید به سادگی نتوان با این بخش از نظریه دورکیم به‌عنوان نظریه‌ای فلسفی کنار آمد، اما او در این مرحله در واقع، یکی از استلزامات عقل عملی انسان در مرتبه ایجاد روابط اجتماعی را تقریر کرده است. او در ابتدای کتاب *قواعد روش جامعه‌شناسی* به این مطلب اشاره می‌کند که واقعیت‌های اجتماعی اشکال مستحکم‌شده عمل هستند و این عقل عملی است که می‌تواند فهمی از آنها داشته باشد (دورکیم، ۱۳۶۸: ۴). بنابراین، دورکیم عقل عملی انسان را به عقلی اجتماعی فرومی‌کاهد؛ مرتبه‌ای از انسان که او حتی به‌صراحت نام عقل را بر آن نمی‌نهد؛ بلکه به‌واسطه برخی از عباراتی که در این کتاب به آن اشاره کردیم می‌توان نتیجه گرفت که همان عقل و حتی عقل عملی در ذهن او بوده است. با فروکاهش عقل عملی از سان به حیث اجتماعی‌اش موجب می‌شود علوم انسانی تبدیل به علوم اجتماعی شود و در نتیجه فرد انسانی در این دستگاه فکری جایگاهی نخواهد داشت. در واقع، در این دستگاه، واقعه اجتماعی و کارکردها و روش‌شناسی‌های آن موضوع علوم انسانی خواهند شد.

به نظر دورکیم تفکر برای ما صرفاً با حیثیت اجتماعی امکان‌پذیر است و این اجتماع است که امکانات تفکر را در اختیار ما می‌گذارد. دورکیم در ترسیم هویت انسان دو نوع آگاهی متناقض را در انسان تصویر می‌کند: اول آگاهی‌ای که از جنبه زیست‌شناختی انسان برمی‌خیزد و دیگری از بیرون و اجتماع بر او وارد می‌شود. این دو نوع متمایز ادراک یا آگاهی که ریشه در واقعیت انسانی دارند، کل هویت انسان را شکل می‌دهند که مشتمل بر دو بخش فردی و بخش اخلاقی یا اجتماعی انسان هستند.

تمایلات حسی ما ضرورتاً خودمحو‌رانه‌اند: آنها واجد فردیت ما هستند و آن [=فردیت] به تنهایی موضوع آن است. وقتی ما گرسنگی، تشنگی و... خود را بدون اینکه گرایش‌های دیگر را وارد بازی کنیم رفع می‌کنیم، این تنها خود ما هستیم که راضی می‌شویم. در مقابل، تفکر مفهومی و فعالیت اخلاقی است که

با این قانون متمایز شده‌اند که می‌تواند آنها را کلی (یا جهانی) کرد. بنابراین

طبق تعریف، آنها در پی غایات غیرشخصی‌اند. (Durkheim, 1973: 151)

دورکیم مفاهیم را در مقابل تمایلات حسی که اموری کاملاً شخصی و غیرجمعی‌اند، قرار می‌دهد. مفاهیم، اموری هستند که میان جمع مشترک‌اند. او مفاهیم را ساخته جمع می‌داند و از این رو معتقد است با کاویدن این مفاهیم می‌توان به هویت عاملان سازنده این مفاهیم نیز دست یافت؛ انسان‌هایی که به‌عنوان عاملان اجتماعی مفاهیم اجتماعی را تولید می‌کنند. دورکیم در این مرحله از طریق شناسایی مفاهیم تلاش می‌کند عاملان اجتماعی را شناسایی کند (ibid).

گرچه مفاهیم اموری هستند که هویتی اجتماعی دارند، اما به‌هر ترتیب، این مفاهیم جایگاهی خارج از اذهان افراد جامعه ندارند؛ بلکه در درون افراد شکل می‌گیرند و بر این اساس، متعلق به آنها می‌باشند. در این حال، این افراد هستند که با این مفاهیم فکر می‌کنند و بدین‌واسطه ویژگی‌های شخصی آنها در این مفاهیم نمودار می‌شود (cf. ibid: 152). از همین رو است که ما این ادراکات اخلاقی را بخشی از انسانیت‌مان محسوب می‌کنیم و اخلاق نیز چیزی نیست جز همین هویت جمعی.

## ۲. اقتصاد سیاسی و علوم خُلّقی جان استوارت میل

علم اخلاقی یا خُلّقی (Moral Science) جایگاهی کلان در دیدگاه جان استوارت میل داشت. وی برای تعریف دانش اقتصاد سیاسی ضرورت می‌دید تا جایگاه آن را علوم اخلاقی تعیین کند و از این طریق می‌توانست نشان دهد کدام ویژگی‌های اقتصاد سیاسی وابسته به چارچوب علوم اخلاقی یا به تعبیر ما علوم خُلّقی است. (Mill, 2011, p. 11) میل انسان را به لحاظ اینکه دارای طبیعتی ذهنی یا اخلاقی باشد موضوع علوم خُلّقی می‌دانست. این معادل قرار دادن ذهنی و خُلّقی نشان از تصور انسانی بودن و ذهنی بودن امور خُلّقی نزد ایشان دارد.

او معادل moral sciences را برای واژه آلمانی Geisteswissenschaften قرار داد که به تعبیر برخی از محققان، بهترین معادل‌گذاری برای این واژه است (Makkreel, 1992: 36). میل در کتاب *نظام منطق* A System of Logic کتاب ششم را با این عنوان «درباره منطق علوم خُلّقی»<sup>۱</sup> آغاز می‌کند: عناوینی که در این بخش خودنمایی

می‌کنند بسیار جالب توجه‌اند. برخی از آنها عبارت‌اند از: درباره جبر و آزادی؛<sup>۱</sup> آیا علمی، درباره طبیعت انسانی وجود دارد یا آیا امکان وجود آن هست؛<sup>۲</sup> درباره قوانین ذهن؛<sup>۳</sup> قوم‌شناسی یا علمی درباره شکل‌گیری شخصیت؛<sup>۴</sup> ملاحظاتی عام درباره علوم اجتماعی<sup>۵</sup> (see: Mill, 2011, Book VI). اینها و شواهد بسیار دیگر حکایت از آن دارد که علوم اجتماعی و علوم انسانی در دوره‌ای از تاریخ اروپا با عنوان «علوم اخلاقی» شناخته می‌شدند.

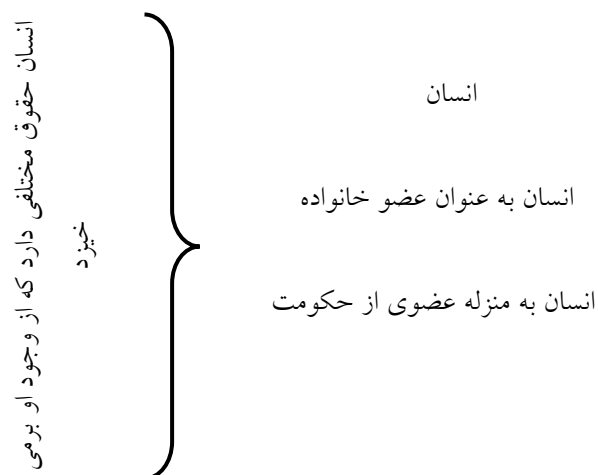
### ۳. اقتصاد سیاسی و فلسفه خُلقی آدام اسمیت

آدام اسمیت به عنوان اندیشمندی سابق بر جان استوارت میل پیش از اینکه واژه علوم خُلقی پدید بیاید راهی را از فلسفه خُلقی به سوی اقتصاد و بلکه کل علوم انسانی بازکرد. او با نگارش کتاب نظریه احساسات خُلقی (The Theory of Moral Sentiments) بنیانی از مباحث خُلقی را در افکند که بعدها در کتاب ثروت ملل تجلی آن در اقتصاد آشکار شد. این روند موجب شد فلسفه خُلقی که به عنوان علم انسانی جدید مطرح شده بود رسماً وارد رشته‌های علوم انسانی شود. نگاهی به یک نمودار در آثار آدام اسمیت که در واقع تابلویی است که نقشه یکی از جامع‌ترین آثار او با عنوان Jurisprudence<sup>۶</sup> در آن ترسیم شده است می‌تواند بسیاری از امور را برای ما آشکار سازد: (Smith, 1982)

- 
2. Of Liberty and Necessity
  2. That There Is, or May Be, A Science of Human Nature
  3. Of The Laws of Mind
  4. Of Ethology, Or The Science of the formation of character
  5. General Considerations on the Social Science

۶. اسمیت در یکی از گزارش‌ها jurisprudence را به عنوان «نظریه‌ای درباره قوانینی که حکومت‌های مدنی باید

براساس آن هدایت شوند» تعریف می‌کند. (Smith, 1982 p. 4)



برای اینکه اندکی روشن شود چرا اقتصاد سیاسی نیز بخشی از حکمت عملی است، لازم است به روند تغییر واژه اویکونومیا *ikonomia* که در واقع معادل تدبیر منزل در حکمت عملی بود اشاره کنیم. آنچه امروزه تحت عنوان *Economic* (اکنونومیک) خوانده می‌شود در واقع همان اویکونومیا و تدبیر منزل بوده است. به تعبیر دیگر، اقتصاد اصطلاحی بوده است که برای اشاره به بخشی از تدبیر منزل بکار می‌رفته است. به همین جهت سخت گفتن از اقتصاد در سطح حکومتی نیازمند عنوان دیگری بود. به همین دلیل بخش سوم حکمت عملی که سیاست بود به عنوان صفت برای این نوع از اقتصاد در نظر گرفته شد و بدین ترتیب نوع جدیدی از اقتصاد غیرمنزلی با عنوان اقتصاد سیاسی مطرح شد. ادبیاتی که زمینه‌های آن پیش از آدام اسمیت در ادبیات لهستانی‌ها وجود داشت. (Phillipson, 2013, pp. 23-27) بعدها این واژه اقتصاد سیاسی نیز توسط آلفرد مارشال برای اطلاق بر کلیت علم اقتصاد برداشته شد و تبدیل به *Economics* شد که در واقع ناظر به دانش‌های اقتصادی بود. طبق تلقی رایج، واژه اقتصاد سیاسی کاربردی نداشت جز در معنای همان چیزی که امروزه با عنوان علم اقتصاد شناخته می‌شود. با کتاب *اصول اقتصاد* آلفرد مارشال بود که اقتصاد سیاسی با

عنوان اقتصاد (= Economics) مطرح شد و از آن به بعد مباحثی که در عبارات اقتصاددان‌های ماقبل مارشال ذیل عنوان اقتصاد سیاسی مطرح می‌شد ذیل عنوان اقتصاد مورد مطالعه قرار گرفت. در واقع، آنچه بدان اقتصاد سیاسی گفته می‌شد همین امری است که بدان اقتصاد یا علم اقتصاد گفته می‌شود. بنابراین آنچه که امروزه بدان علم اقتصاد گفته می‌شود همان چیزی است که در گذشته بدان اقتصاد سیاسی گفته می‌شد. اگر به مباحث کتاب مارشال نیز نظری شود، بخش عمده مباحث او در خصوص عوامل تولید مانند زمین، عامل، کار، سرمایه و سازمان است و یا نحوه توزیع درآمدهای ملی و... است (Marshall, 2013) که تدبیر آنها از بخش منزل به عنوان بخش اول حکمت عملی خارج شده و به بخش سیاست یعنی بخش سوم حکمت عملی سپرده شده است.

#### ۴. علم جدید انسان و فلسفه خُلُقِ دیوید هیوم

اینک با توجه به ارتباط تاریخی وثیق اسمیت با هیوم لازم است با توجه به دیدگاه‌های فلسفی هیوم به این نکته پردازیم که دیوید هیوم چه نسبتی با مباحث حکمت عملی می‌تواند داشته باشد. واقع این است که او نیز در فضایی تنفس می‌کرد که مباحث حکمت عملی برای اندیشه باز کرده بود. به دیگر سخن، از دیدگاه هیوم، تنها فلسفه‌ای مفید است که به مباحثی از سنخ مباحث حکمت عملی می‌پردازد و به انسان از آن حیث که کنشگر است و «انسان را زاده شده برای عمل می‌بیند» می‌نگرد (هیوم، ۱۳۹۵: ۵). هیوم از این فلسفه با عنوان فلسفه خُلُقِ (moral philosophy) یاد می‌کند که به تعبیر او به علم ماهیت بشری اختصاص دارد. در واقع آنچه امروزه بدان علوم انسانی یا علوم اجتماعی می‌گوییم همان چیزی است که دیوید هیوم بدان «علم جدید انسان» می‌گفت. علم جدید انسان در آثار هیوم نقطه اصلی همه آثار او است؛ زیرا انسان در آثار او نقطه محوری است. از مباحث فلسفی و انسان‌شناسی او گرفته تا مباحث دین طبیعی همگی بر محور انسان می‌چرخند. شاید این ادعا بسیار عجیب باشد که بتوان گفت کل فلسفه دیوید هیوم یک برداشت بریده شده از سنخ مباحث حکمت عملی دوره اسلامی (و البته با تعریف هیوم از انسان) بود که تلاش داشت تفکر بشر را بر آن اساس بازتنظیم کند. این برداشت اما ردپاها و بلکه گذرگاهی در آثار هیوم دارد که این تعجب را تبدیل به حیرت می‌کند.

گزارش فرایند دقیق تاریخی این امر در سطح کل علوم انسانی اروپا نیاز به گزارش چگونگی و چرایی کوچ دانشمندان مسلمان به اروپا دارد اما این مقدار از تاریخ روشن



است که حکمت عملی در یک انتقال تاریخی و جغرافیایی به اروپا خاستگاه دانشی در آثار اسکاتلندی‌های و امثال دیوید هیوم شد. در آثار هیوم و به‌ویژه کتاب کاوشی در خصوص فهم بشری و جمله ابتدایی آن این اتصال تاریخی از نظر واژگانی برقرار است (گرچه به جهت ترجمه آزاد مترجم فارسی این کتاب، این امر برای خوانندگان فارسی از دیده‌ها پنهان شده است). در مباحث بعد آشکار خواهد شد که چرا مترجمان ناخواسته موجب پنهان شدن این مسیر تاریخی شده است. این سند تاریخی، اولین واژه کتاب کاوشی در فهمه بشری (= Moral Philosophy) است؛ جایی که هیوم از علم جدید طبیعت از سانی، که آغازی برای علوم از سانی غربی بود، سخن می‌گوید و آن را فلسفه خُلقی (Moral Philosophy) می‌نامد (همان چیزی که در ادبیات کنونی ما عمدتاً با عنوان فلسفه اخلاق ترجمه می‌شود). فلسفه خُلقی مکمل دیگری نیز دارد که با عنوان اخلاق (= Ethics) از آن یاد می‌شود. اما اگر بخواهیم درهم‌تنیدگی واژه خُلُق و اخلاق و در کنار آن واژه Moral Philosophy و Ethics را از نظر بگذرانیم و مشکلاتی که در فضای علمی و ترجمه کشور برای معادل‌گزینی برای این عبارات و واژگان پیش آمده است در جلوی چشم داشته باشیم نمی‌توان چندان هم بر مترجمین خرده گرفت؛ زیرا کسی که با اولین جمله و بلکه با اولین واژه کتاب کاوشی در خصوص فهم بشری یعنی عبارت Moral Philosophy برخورد کند و طبق فهم عمومی این عبارت را به فلسفه اخلاق یا فلسفه اخلاقی ترجمه کند این سؤال و بلکه ابهام بزرگ برای او مطرح می‌شود که هیوم با فلسفه اخلاق یا هیوم با فلسفه اخلاقی چه نسبتی می‌تواند داشته باشد و چرا باید کل فلسفه هیوم را ذیل فلسفه اخلاق یا فلسفه اخلاقی فهمید؟ مگر می‌شود فلسفه‌ای که یکی از مسائل عمده آن بحث از علیت، بحث از انطباعات و تصورات است و نفی عقل در متافیزیک دغدغه اوست ذیل فلسفه اخلاق گنجانید؟ آیا چنین امری ممکن است؟ این ابهام بزرگ مترجمین و محققین در آثار هیوم را برآن داشته است که این ردِّپا، بلکه این گذرگاه تاریخی را نادیده بگیرند؛ گذرگاهی که نقطه اتصال فلسفه هیوم با قبل از خود را در پیشانه یکی از مهم‌ترین کتاب‌های فلسفی او نهاده است. آیا نباید پیرسیم چرا کتاب کاوشی در خصوص فهم بشری با عبارت Moral Philosophy آغاز می‌شود و چگونه هیوم می‌تواند کل فلسفه خود را ذیل این عبارت بگنجانند؟ آیا اصلاً رواست که چنین کاری شود؟ چگونه می‌شود فردی که با اندیشه نفی علیت، نفی عقل، تمرکز بر انطباعات و تصورات، و نفی رابطه استنتاجی هست و

باید برای همگان شناخته می‌شود فلسفه اش چیزی نباشد جز یکی از تقریرهای Moral Philosophy؟ آیا این پندار محض نیست که این فلسفه را در این عبارت بگنجانیم؟ هیوم بر آن بود که میان دو نوع خوانش از فلسفه خُلقی تفکیک قائل می‌شود:

الف: رویکردی که انسان را موضوع عمل‌گری و کنش می‌داند و از این جهت به مطالعه انسان می‌پردازد؛

ب: رویکردی که انسان را موجودی عقلانی می‌بیند و از این رو چندان به حوزه عمل ورود نمی‌کند.

رویکرد اول بر این تمرکز دارد که انسان برای عمل و کنش‌گری زاده شده است و از این رو این فلسفه بر احساسات و تخیل او و زندگی معمولی او توجه می‌کند و از اینجا می‌خواهد راهی به سوی کمال و بازسازی انسان بگشاید. اما رویکرد دوم دغدغه فیلسوفانی است که انسان را چونان موجودی عقلانی می‌بینند و تمایل دارند تا بیشتر بر فکر انسان تمرکز کنند و انسان را موضوع نظریه‌پردازی قرار دهند و از طریق اصول عام به منطقه کنش و عمل انسان برسند. هیوم این فلسفه دوم را فلسفه آسان می‌نامد. فلسفه‌ای که زحمت ورود به دنیای واقعی و جامعه را به خود نمی‌دهد و از این رو نمی‌تواند با جامعه ارتباط مناسبی برقرار کند. (Hume, 1999 p. 3)

اگر محتوای این تقسیم‌بندی ما را به خود مشغول نکند این نکته اصلی لازم است مسأله و نقطه مورد اشاره ما باشد که هر دوی این فلسفه‌ها فارغ از جهت‌گیری و محتوایی که دارند فلسفه خُلقی هستند. سؤال این است که چرا هیوم می‌خواهد کل فلسفه خود و فلسفه رقیبش را در فلسفه خُلقی بگنجانند؟

##### ۵. علامه طباطبایی، اعتباریات و فلسفه خُلقی

اگر می‌خواستیم در یک ترتیب تاریخی به عقب برگردیم لازم بود دیدگاه علامه طباطبایی را در ابتدای پرده سوم نگه داریم. اما به جهت اینکه این فیلسوف بزرگ جهان اسلام در واقع امتداد فلاسفه بزرگی چون ملا صدرا و ابن سینا در دوره کنونی است و دیدگاه او یکسره از تقریر علوم انسانی غربی جداسست او را در این بخش قرار دادیم. نظریه اعتباریات ایشان به‌رغم ابهاماتی که در تقریر آن در جامعه علمی امروزه وجود دارد اما خود متن فارغ از خوانش‌های آن به روشنی سخن می‌گوید و به وضوح تداوم حکمت عملی دوره اسلامی در دوره کنونی ماست. این نظریه چونان واژه اخلاق، خُلُق و Moral در میان جامعه علمی ما که با واژگان و ادبیات علوم انسانی و اجتماعی جدید

خو گرفته‌اند دچار فهم ناهمگونی با محتوای آن شده است. اما اگر فضای اصیل فلسفه اسلامی در تفسیر این نظریه حفظ شود به ما نشان می‌دهد که اعتبار در واقع فرایندی است که در ذهن انسان و به طور دقیق‌تر در قوه پندار (= واهمه) انسانی برای شکل‌گیری عمل و کنش انسانی رخ می‌دهد. و بنابراین پایه‌ای مفهومی و مقوله‌ای برای موجوداتی پدید می‌آورد که این موجودات وابسته به اراده انسان هستند. موجوداتی که می‌توان آنها را هستی‌های ارادی، یا اشیاء ارادی نامید. (موسوی & حسنی، هستی ارادی، ۱۴۰۰) همان‌گونه که تناظر اصول عقل نظری و عقل عملی فروگشایی و توضیح داده شد که چگونه خیر و شر در عقل عملی نظیر صدق و کذب در عقل نظری است و همچنین چگونه زیبا، زشت و مباح، نظیر واجب، ممتنع و ممکن است، می‌توان نظریه اعتبار علامه طباطبایی را توضیح داد؛ آنجا که در تعریف اعتبار می‌گوید:

أَنَّ الْإِعْتِبَارَ: هُوَ إِعْطَاءُ حَدِّ الشَّيْءِ أَوْ حَكْمَهُ لَشَيْءٍ آخَرَ (طباطبایی، ۲۰۰۷: ۳۴۶).

اعتبار، دادن تعریف شیء یا حکم آن به شیء دیگر است.

پشتوانه چیزی که علامه طباطبایی آن را اعتبار می‌نامد، تناظری است که میان اصول عقل عملی و عقل نظری برقرار است. اینکه بتوانیم تعریف یا حکم یک موضوعی را به شیء دیگر بدهیم و اعتباریات (که مفاهیمی کنشی هستند) را برگرفته از حقایق بدانیم، به واسطه این ممکن می‌شود که اصول عقل عملی انسان، نظیری است از آنچه در عقل نظری او است. اصول کنش انسانی، ریشه در اصولی دارد که در عقل نظری در مورد واقعیت جهان مستقل از اراده انسانی برقرار است. اعتبارات را از آن جهت می‌توانیم از روی حقایق ادراک شده توسط عقل نظری برسازیم که در بن رابطه عقل عملی و نظری، ارتباطی از سنخ تناظر اصول آنها برقرار است.

وجود این تناظر در مورد عقل نظری و عملی، نشان از وحدت هویت عقل در عقل نظری و عقل عملی دارد؛ زیرا موضوعات این دو عقل به واسطه ملاک واحد توسعه می‌یابند و عقل نظری و عقل عملی پدید می‌آید. همچنین، به واسطه ملاک واحدی است که با آن، امور متعلق هر یک از عقل‌ها مورد سنجش واقع می‌شوند. این ملاک‌ها، ملاک‌های عقلانی واحدند که در هر حوزه عقل جاری هستند. (الطباطبائی، ۲۰۰۷: ۳۴۶-۳۴۷).

اعتباریات چنانکه در ارتباط با چیستی هویت خُلُق بیان شده است بیان‌کننده نحوه شکل‌گیری خلقیات است. (حسنی & موسوی، ۱۳۹۷: ۱۲۲-۱۲۳) و این به معنایی

توسعه مفهومی و علمی است که پیش از علامه طباطبایی ذیل دانشی با عنوان علوم خُلُق و فلسفه خُلُق مطرح شده بود.

### ۶. ملاصدرا، علوم خُلُق و سیاسی

در یک گذر تاریخی مشاهده کردیم که هم اصطلاح علوم خُلُق و هم علوم سیاسی در دانش‌های اصلی علوم انسانی/ اجتماعی در صدر اصطلاحات بزرگان علوم اجتماعی قرار داشت. اصطلاح «علوم خُلُق» عنوانی بود که در میان مسلمانان برای اطلاق به دانش‌های انسانی رایج بوده است. در آثار ملاصدرا و ابن سینا می‌توان اصطلاح علوم خُلُق را به روشنی مشاهده می‌کرد. ملاصدرا در حاشیه بر الهیات شفا عبارتی را در تقسیم‌بندی علوم مرتبط با حکمت عملی از ابن سینا نقل و آن را تبیین می‌کند. او در این عبارت به موجوداتی اشاره می‌کند که وجودشان وابسته به اختیار و فعل ما است؛ یعنی در حکمت عملی دانشی هست که بخشی از آن مطالعه کنش‌های فردی و اجتماعی و خُلُقیات فردی و اجتماعی و همچنین عوامل نظام‌بخشی بدان‌هاست.

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

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

این علوم را می‌توان به دو دسته عام «علم فردی» و «علوم اجتماعی» تقسیم کرد. در یک تقسیم‌بندی جزئی‌تر، این علوم برحسب موضوعشان به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ زیرا افعالی را که وجودشان به ما انسان‌هاست در سه حالت بسیار عام می‌توان دسته‌بندی کرد:

افعال و خُلُقیات یا مربوط به یک فرد است، یا مربوط به جمعی از انسان‌هاست. اگر افعال و خُلُقیات فرد انسانی مورد نظر باشد، علم اخلاق شکل می‌گیرد؛ اجتماعات کلان نیز موضوع تدبیر مدینه و کشور هستند. در نتیجه، علوم خُلُق و سیاسی به دو دسته دانش اجتماعی و یک علم اخلاق تقسیم می‌شوند.

۱. در متن چاپ شده به اشتباه «العلمية» آورده شده که در اینجا با توجه به متن و اینکه در مورد موضوع حکمت عملی صحبت می‌کند عبارت تصحیح شده است.

علم سیاست که به تدبیر مدینه شناخته شده است، مربوط به نظریاتی است که با به‌کارگیری آنها مشارکت عام انسانی نظم می‌یابد؛  
تدبیر منزل: مربوط به نظریاتی است که با به‌کارگیری آنها مشارکت خاص انسانی نظم می‌یابد؛

علم اخلاق: مربوط به نظریاتی است که با به‌کارگیری آنها حال شخص انسانی نظم می‌یابد (ملاصدرا، الحاشیه علی الاهیات الشفاء: ۵).  
هم جدولی که از کتاب آدام اسمیت را نقل کنیم به یاد آورید و هم روند تبدیل واژه اویکونومیا (تدبیر منزل) به اکونومیک یا اقتصاد را. این ساختار و بلکه این ادبیات حاکم در دوره اسلامی هنوز هم در دوره جدید علم انسانی وجود دارد.

#### ۷. ابن سینا و علوم خُلقی

دو اصطلاح علوم خُلقی و علوم سیاسی اصطلاحاتی هستند که روند نفوذ آنها به علوم انسانی جدید را در چند پرده مشاهده کردیم.

اما از ارتباطات اینچنینی میان علوم اخلاقی و علوم اجتماعی که عبور کنیم، مؤلفه‌های بسیار دیگری در علوم انسانی امروز هستند که شاید نتوان به سادگی نمونه آن را در دانش گذشته از انسان و جامعه انسانی پیدا کرد؛ عنوانی که در میان مسلمانان از این دانش‌های انسانی رایج بوده، اصطلاح علوم خُلقی بوده است.

اگر این روند عقب‌گردی را به همین ترتیب ادامه دهیم خواهیم دید که هم اصطلاح علوم خُلقی، هم اصطلاح علوم سیاسی که بعدها بر اساس آن اقتصاد سیاسی و دیگر علوم انسانی پدید آمده‌اند اصطلاحاتی مندرج در حکمت عملی دوره اسلامی بودند. علوم یا خُلقی هستند یا سیاسی؛ اینها دو علم از حکمت عملی هستند که در آن از موجوداتی سخن گفته می‌شود که وجودشان به اختیار و کنش ماست (ملاصدرا، الحاشیه علی الاهیات الشفاء، ص ۵).

لأن العلوم الأخری إما خلقیه أو سیاسیه، و إما طبیعیه، و إما ریاضیه، و إما منطقیه. و لیس فی العلوم الحکمیة علم خارج عن هذه القسمة، (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۳)

این عبارت همان عبارتی است که ملاصدرا نیز بر آن تمرکز کرده بود و آن را تفسیر کرده بود.

پرده آخر: چرا علوم انسانی جدید ریشه در حکمت عملی دوره اسلامی دارد نه پیش از

## آن؟

با کنار رفتن بخشی از پرده‌های تاریخی که بر چهره علوم انسانی و اجتماعی افتاده است اکنون سؤال بزرگ‌تر و مهم‌تری قابل طرح است که چرا باید علوم انسانی جدید را متناسب به دوره اسلامی بدانیم نه به حکمت عملی منسوب به دوره ارسطو؟ پاسخ آن گرچه روشن است و اندیشمندان اروپا از اسمیت گرفته تا هگل نیز به ناکارآمدی حکمت عملی ارسطویی اذعان کرده‌اند، اما نیازمند یک تمایز اساسی میان حکمت عملی دوره اسلامی و حکمت عملی دوره قبل از آن است و آن در واقع، شناسایی «حکمت عملی معرفتی» است که در دوره اسلامی ظهور کرد و تا قبل از آن تنها «حکمت عملی فضیلتی» وجود داشت.

از منظر ملاصدرا حکمت در دو معنا به کار رفته است: در یک معنا حکمت، حالتی نفسانی و خلقی است که با تلاش در ایجاد حالت اعتدال و توسط میان دو طرف افراط و تفریط موجب ایجاد فضیلت در انسان‌ها می‌شود. برای نمونه، بر طبق ادبیات شکل گرفته در این حوزه در خصوص قوه شهوی انسان، فاجر نبودن (یعنی به سوی حالت افراط نگراییدن)، خموده نبودن (یعنی به سمت تفریط نرفتن) و برخورداری از عفت (به‌مثابه حالت متوسط) به‌عنوان فضیلت این قوه برشمرده شده است. در این حالت، ملاک اعتدال و توسط میان حالت افراط و تفریط، حالتی ثابت اما شکننده را برای فرد ایجاد می‌کند که تمایل به هر یک از طرفین موجب خروج از حالت اعتدال و افتادن در ورطه افراط یا تفریط و در نتیجه از دست رفتن حکمت می‌شود (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۷). با این حال این حکمت تنها یک وضعیت انسانی در درون شخص است بدون اینکه قانونی عام برای تبیین این وضعیت انسانی وجود داشته باشد تا اینکه در دوره اسلامی، این حالت اعتدال بر طبق قانون شکل می‌گیرد.

اما وضعیت در «حکمت عملی معرفتی» به گونه دیگری است. حکمت عملی به‌مثابه معرفت، به دانشی گفته می‌شود که در آن دانش، کلیات و امور عقلی ادراک می‌شود. این دانش، کمال انسانی است که هرچه افزون‌تر شود فضیلت انسانی نیز افزون می‌شود. با این‌وصف، این دانش نیز فضیلت است؛ اما فضیلتی از نوع فضیلت‌های فکری که در پی ایجاد حالت توسط در انسان نیست؛ بلکه در پی ادراک بیشتر است (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۷). در این تلقی از حکمت، مقدار خاصی برای فضیلت ذکر نشده است؛ بلکه طلب افزونی در آن شده است. بنابراین، از وجود قانون‌های متفاوت جاری در هر یک

از این دو حکمت می‌توان به تفاوت بنیادین بین آنها دست یافت. در حکمت خُلُقِی، «توسط»، ملاک است و در حکمت دانشی، «زیادت»، موجب افضل بودن می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۵).

### حکمت عملی به‌مثابه معرفت

حکمت عملی به‌مثابه معرفت در نظام فلسفی ملاصدرا و ابن سینا، مؤلفه‌ای معرفت‌شناختی است. با شناسایی این حوزه از حکمت، حوزه‌ای عملی از معرفت یا دانش قابل شناسایی است. از این رو، مؤلفه‌های این حکمت نیز از سنخ مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده دانش هستند که به شناسایی موضوعات و مسائل خاصی می‌پردازد که حول آن موضوع شکل گرفته‌اند. مؤلفه‌های حکمت عملی به‌مثابه معرفت تحت عنوان عامی می‌گنجد که عبارت است از: «شناسایی اموری که ما انسان‌ها در وارد کردن آنها در وجود یا بیرون کردن آنها از وجود مداخلت داریم».

ملاصدرا این امور را این‌گونه برمی‌شمارد:

علم به خُلُق؛ تعداد خُلُق‌ها؛ چیستی خُلُق‌ها؛ شناسایی بهترین خُلُق‌ها؛ شناسایی خُلُق‌های دون‌رتبه؛ شناسایی چگونگی به دست آوردن آنها؛ شناسایی تثبیت آنها برای نفس؛ شناسایی چگونگی زدودن و بیرون کردن آنها از نفس؛ شناسایی سیاست‌های منزلی؛ سیاست‌های مدنی؛ علم به آنچه از خُلُق صادر می‌شود که زیاده بودن در آن فضیلت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۷).

با نگاهی به این وظایف اصلی در حکمت عملی به‌مثابه معرفت می‌توان به یکی از موضوعات اصلی در حکمت عملی پی برد؛ هویتی با عنوان خُلُق. شاید اکنون اندکی روشن شود که چرا در این نوشتار برابر واژه Moral Philosophy از تعبیر فلسفه خُلُقِی استفاده کردیم نه فلسفه اخلاق. این سابقه تاریخی برای شناسایی فلسفی خُلُق‌ها موجب شده است دسته‌ای از دانش‌های ذیل حکمت عملی با عنوان علوم خُلُقِی نام بگیرند. از دوازده مورد بر شمرده شده، نه مورد به شکل مستقیم در مورد چیستی خُلُقِیات و امور مربوط به آن بحث می‌کنند. در باقی موارد به بحث‌هایی پرداخته می‌شود که مربوط به سیاست و بحث‌های کلان اجتماعی است.

### نتیجه‌گیری

حکمت عملی در دوره اسلامی از تمرکز بر فضیلت‌های انسانی عبور کرد و تبدیل شد به نظام‌واره‌ای از دانش؛ این امر توسط حضور قانون‌ها، منابع شناخت، منبع هستی‌اشیاء

ارادی و نیروهایی بود که این اشیاء را ایجاد می‌کردند و آنگاه متعلق شناسایی قرار می‌دادند. بنابراین ماهیت حکمت عملی دوره اسلامی نسبت به پیش از خود تحول یافت. با این حال اما بخشی از بدنه جامعه علمی این تحول را درنیافتند و براین اساس آثاری که با عنوان حکمت عملی یا اخلاق وارد جامعه شد یادآور «حکمت عملی فضیلتی» بود. این روند پیشرفت حکمت عملی به مثابه دانش در اندیشه حکمای بزرگ اسلامی تداوم داشت و تا امروزه علامه طباطبایی با نظریه اعتباریات راه‌های جدیدی از دانش حکمت عملی را به روی جهانیان گشود تا نشان دهد حکمت اسلامی، پویایی خود را در عین تکیه بر پشتوانه‌های فکری قرن‌ها تفکر فلسفی حفظ کرده است. این اندیشه اما در دوره‌ای تاریخی به اروپا منتقل شد. گرچه برای شناسایی دقیق روند تاریخی این انتقال نیاز به کارهای تاریخی و تمرکز بر دوره‌های خاص تاریخی در انتقال دانشمندان جهان اسلام به بیزانس و دیگر مناطق اروپا است، اما پرده‌هایی که در این نوشتار از روی «علم خُلقی» کنار زده شد، خود گویای تسلط ادبیات حکمت عملی بود که بعد از قرن‌ها هنوز نشانه‌های آن در جوامع غربی اعم از دانشکده‌ها، مؤسسات، گروه‌ها و متون ایشان باقیمانده است. این نام‌ها و نشان‌ها که از محتوای علمی دانش اخلاق و سیاست حکایت می‌کنند و نه فقط از فضیلت‌ها یا ویژگی‌های انسانی، نشان از سایه‌ای است که گستره حکمت عملی بر سر دنیای جدید انداخته است؛ حتی اگر این گستره به شکلی ناخودآگاه در این فضای علمی و فکری مورد استفاده واقع شود. با این حال، روند گسترش حکمت عملی در میان حکمای اسلامی به‌نحوی است که در هر دوره‌ای امکانات لازم برای جامعه علمی و پیشرفت علمی را در اختیار جامعه قرار داده است اما این جوامع هستند که زمینه را برای استفاده از این امکانات فراهم می‌کنند یا دلخوش به نظریه‌هایی می‌شوند که عاریتی در اختیار ایشان قرار می‌گیرد و توانایی شناسایی و تدبیر اجتماعی را از اندیشمندان سلب می‌کند. وقتی جامعه اروپایی و امریکایی توانستند جلوه‌هایی از سنخ حکمت عملی (با قرائت خود) را در علوم انسانی منعکس کنند، کلیت و جامعیت حکمت عملی که در اختیار جهان اسلام است چرا نتواند چنین توانمندی را نصیب جامعه اسلامی کند.

#### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶ش)، *الإلهیات من کتاب الشفاء* (تحقیق علامه حسن زاده آملی) قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.



- ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس (NE)، چاپ دوم، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- دورکیم، امیل (۱۳۵۹) *تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه حسن حبیبی، چاپ اول، تهران: قلم.
- حسنی، س.، & موسوی، ه. (۱۳۹۸). *جایگاه شناسی حکمت عملی*. تهران: سمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷) *انسان‌کنش‌شناسی صدرائی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۱)، *نظریه ابن‌سینا درباره عقل عملی*، مندرج در: حکمت عملی ابن‌سینا، به کوشش: محسن جوادی، همدان: نشر چنار و بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، *قانون اخلاق*، قم: طه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۲۰۰۷)، *مجموعه الرسائل العلامة الطباطبایی*، مصحح: صباح ربیعی، قم: باقیات.
- طباطبایی، س. (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، با مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴)، *مبدأ و معاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم: بیدار.
- موسوی، هادی؛ حسنی، سیدحمیدرضا. (تابستان ۱۴۰۱). *چیستی علوم انسانی*. روش‌شناسی علوم انسانی. دوره ۲۸، ش ۱۱۱، ص ۱-۱۴.
- موسوی، هادی؛ حسنی، سیدحمیدرضا. (۱۴۰۰). *هستی ارادی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- موسوی، هادی (۱۳۹۲)، *ظرفیت‌شناسی نظریه انسان‌شناختی علامه طباطبایی برای علوم انسانی با نگاهی به سه پارادایم عمده در علوم انسانی*، پایان‌نامه دکتری رشته فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۵) *کاوشی در خصوص فهم بشری ترجمه کاوه لاجوردی*، تهران: مرکز.
- Abel, Theodore, (Nov.1948), "The Operation Called Verstehen", *American Journal of Sociology*, Vol. 54, No. 3, pp. 211-218.
- Austin M. M., Vindal-Naquet P., (1977), *Economic and Social History of Ancint Greece*, Translated by M. M Austin, London, Batsford Academic and Educational LTD.
- Backhaus, Jürgen G., (2012), *Handbook of the History of Economic Thought*, Springer, New York Dordrecht Heidelberg London.
- Durkheim, Emile, (1973), *Emile Durkheim on Morality and Society*, Edited and with introduction by: Robert N. Bellah, Chicago & London, the university of Chicago press.
- \_\_\_\_\_ (1993), *Ethics and Sociology of Morals*, Trans: Robert T. Hall, New York: Prometheus Book.
- \_\_\_\_\_ (1984), *Division of labor*, London: MacMillan.
- Hacking, Ian, (2013), *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, New

- York.
- Hume, D. (۱۹۹۹) *Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford; New York: Oxford University Press.
  - Marshal, A. (۲۰۱۳) *Principles of Economics*. UK: Macmillan.
  - Makkreel, Rudolf A. (1992), *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton University Press Princeton, New Jersey.
  - Mill, J. S. (۲۰۱۱) *On the Definition of Political Economy and the Method of Investigation*. UK.
  - Smith, A. (۱۹۸۲) *Lectures on Jurisprudence*. Liberty Classics: Indianapolis.
  - (<https://academisciencessmoralesetpolitiques.fr/>).
  - <https://www.phil.cam.ac.uk/seminars-phil/seminars-msc>.