

نقش تقریرهای مختلف اختیار در تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی

محمد حسین زاده*

چکیده

علوم انسانی درباره‌ی افعال اختیاری انسان بحث می‌کند، از این‌رو اختیار انسان مهم‌ترین مبنای تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی است. با توجه به اینکه به‌طور کلی دو تقریر سازگار گرایانه و ناسازگار گرایانه از اختیار ارائه شده، لازم است تا به‌طور کلی نسبت دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی با این دو تقریر کلی از اختیار سنجیده شود تا از این طریق، علوم انسانی و علوم طبیعی با توجه به تقریرهایی که از اختیار ارائه می‌شود، نسبت قرب و بُعد خود با یکدیگر را تعریف کنند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، نقشی که تقریرهای مختلف اختیار در تمایز علوم انسانی و علوم طبیعی داشتند، بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که تمایز ذاتی و جوهری علوم انسانی از علوم طبیعی، صرفاً بر مبنای نوعی تقریر ناسازگار گرایانه از اختیار امکان دارد و نگرش سازگار گرایانه نمی‌تواند علوم انسانی را از علوم طبیعی متمایز کند، مگر از طریق عوامل بیرونی (عارضی).

واژگان کلیدی: ۱. اختیار، ۲. علوم انسانی، ۳. سازگار گرایانه، ۴. علوم طبیعی، ۵. ارسطو، ۶. دیلتای.

۱. مقدمه

از زمان ارسطو تا به امروز، بسیاری از کسانی که علوم را طبقه‌بندی کرده‌اند، میان علوم طبیعی و آنچه امروزه علوم انسانی نامیده می‌شود، تفاوتی اساسی قائل شده‌اند. از قرن هفدهم میلادی، توسعه‌ی روزافزون علوم طبیعی و توقف علوم انسانی موجب شد تا دانشمندان به این پرسش بیشتر توجه کنند که علوم انسانی چه تفاوتی با علوم طبیعی دارند. آیا این تفاوت ذاتی و جوهری است، به گونه‌ای باید حساب جداگانه‌ای برای علوم انسانی باز کرد و در آن‌ها روش علمی متفاوتی را به کار گرفت؛ یا اینکه علوم انسانی تفاوت ذاتی با علوم طبیعی ندارند

و می‌توان همان روش‌های پژوهش در علوم طبیعی را در علوم انسانی نیز به کار گرفت و با تلاش مجددانه، عقب‌ماندگی علوم انسانی از علوم طبیعی را جبران کرد؟ (فروند، ۱۳۹۳: ۸). یکی از مبانی تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی، اختیار انسان است؛ زیرا علوم انسانی درباره‌ی انسان و افعال او بحث می‌کنند و از امور مهمی که انسان را از سایر پدیده‌های طبیعی متمایز می‌کند، قدرت اختیار و نقش آن در تولید کنش انسانی است. با توجه به این نکته، تقریری که از اختیار ارائه می‌شود، در تبیین تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی نقشی مؤثر و تعیین‌کننده دارد. در این مقاله، پس از توضیح مختصری درباره‌ی تقریرهای مختلف اختیار، نقش تقریرهای مختلف اختیار در این تمایز را بیان می‌کنیم و نشان می‌دهیم که تمایز ذاتی علوم انسانی از علوم طبیعی بر مبنای کدام‌یک از تقریرهای اختیار می‌تواند استوار شود.

۲. تقریرهای مختلف اختیار

سازگاری یا ناسازگاری ضرورت علی با اختیار، مسأله‌ی سازگاری^۱ نامیده می‌شود. فیلسوفان به تناسب پاسخ‌هایی که به این مسأله داده‌اند، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند و هر یک تقریری خاص از اختیار ارائه می‌کنند. بیشتر فیلسوفان ضرورت علی را با اختیار سازگار می‌دانند، این گروه سازگارگرایان^۲ هستند. سازگارگرایان اغلب سعی می‌کنند تا با ارائه‌ی تعریفی از اختیار (که در خصوص افعال متعین شده نیز صادق است)، سازگاری ضرورت علی با اختیار را تبیین کنند. در این رویکرد، بر مبنای تعریفی که از اختیار ارائه می‌شود، حتی اگر علت، اراده و فعل را متعین کرده باشد و تعلق آن‌ها به طرف دیگر ممکن نباشد، باز هم شخص در باب آن‌ها مختار است و متعین بودن یک طرف، به اختیاری بودن اراده و فعل لطمه‌ای وارد نمی‌کند. برخی دیگر از فیلسوفان به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار معتقدند؛ این گروه ناسازگارگرایان^۳ نامیده می‌شوند. گروهی از ناسازگارگرایان اختیار را به هیچ وجه تبیین‌پذیر نمی‌دانند، این گروه که اختیار را انکار می‌کنند، جبرگرایان یا قائلان به موجبیت علی افراطی^۴ هستند؛ در نقطه‌ی مقابل، گروهی از ناسازگارگرایان بر اختیار انسان تأکید می‌کنند، این گروه، اختیارگرایان^۵ نامیده می‌شوند. بنابراین نباید به اشتباه همه‌ی کسانی را که به اختیار اعتقاد دارند، اختیارگرا دانست؛ چرا که اختیارگرایان علاوه بر اختیار، به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار نیز معتقدند (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۶۱).

۳. اختیارگرایی و تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی

از میان تقریرهای اختیار، تقریرهای اختیارگرایانه، یعنی تقریرهایی که اراده‌ی آزاد را در فضای عاری از ضرورت علی تبیین می‌کنند، بیشترین تفاوت و تمایز را برای علوم انسانی در

مقابل علوم طبیعی قائل هستند؛ تنها در تقریرهای اختیارگرانه است که افعال اختیاری انسان حقیقتاً ویژگی امکان بدیل (قدرت انتخاب یکی از دو طرف فعل یا ترک) را دارند و می‌توانند خارج از روابط علی ضروری محقق شوند. ضرورت‌گریزی کنش‌های اختیاری انسان در نگرش اختیارگرایی، سبب می‌شود که این افعال (که موضوع علوم انسانی‌اند) از سایر پدیده‌ها، از جمله موضوع علوم طبیعی، ذاتاً متمایز باشند و در مقایسه‌ی با سایر پدیده‌ها، به‌نحوی متمایز تحلیل و بررسی شوند.

می‌توان اختیارگرایی را برحسب راهبردی که در تبیین ناسازگارگرایی به کار می‌گیرد، به دو قسم اختیارگرایی تک‌ساحتی و اختیارگرایی دوساحتی تقسیم کرد.

اختیارگرایی تک‌ساحتی تقریری از اختیارگرایی است که برای تبیین اختیار، از راهبرد شکاف در سلسله‌ی ضرورت علی استفاده می‌کند. اختیارگرایانی که در این دسته قرار دارند سعی می‌کنند که به شیوه‌های گوناگون، اراده‌ی انسانی را از شمول قانون ضرورت علی خارج کنند. در میان متفکران مسلمان، محقق نائینی، شهید صدر و استاد فیاضی که برای تبیین اختیار از نظریه‌ی «سلطنت نفس»، البته با تقریرهای مختلف، استفاده می‌کنند، در این قسم قرار می‌گیرند (نائینی، ۱۳۵۲: ۹۰/۱-۹۲؛ صدر، ۱۴۱۷: ۳۴/۲-۳۷؛ فیاضی، ۱۳۹۱: ۳۳-۴۲). دیدگاه برخی ناسازگارگرایان غربی مانند رابرت کین نیز در این قسم قرار می‌گیرد. او با استناد به نظریه‌های کوانتم و آشوب معتقد است که باید در زنجیره‌ی علل اراده‌ی انسان، یک فضای نامتعین وجود داشته باشد که ضرورت در آن حاضر نباشد و به‌این‌ترتیب، زمینه‌ی تحقق اراده‌ی آزاد فراهم شود (kane,2005:120-131).

اختیارگرایی دوساحتی تقریری ناسازگارگرایی از اختیار است که از راهبرد جداکردن موطن اختیار از موطن ضرورت استفاده می‌کند. در این راهبرد به‌جای اینکه دو امر ناسازگار (ضرورت علی و اختیار) در یک ساحت باشند و به‌خاطر شکاف در سلسله‌ی ضرورت با یکدیگر تلاقی نکنند، در یک نگاه دوگانه‌انگارانه، هریک از اختیار و ضرورت علی، در موطنی خاص و جدا از موطن دیگر تبیین می‌شوند تا از همان ابتدا، این دو مقوله‌ی ناسازگار از یکدیگر کاملاً جدا باشند و امکان تلاقی آن‌ها وجود نداشته باشد. دوگانه‌انگاری دکارتی که هریک از ضرورت علی و اختیار را در دو موطن وجودی جداگانه تبیین می‌کند و دوگانه‌انگاری کانتی که با تفکیک عقل عملی از عقل نظری، اختیار و ضرورت را در دو موطن معرفتی شیء فی‌نفسه و پدیدار مستقر می‌کند (کانت، ۱۳۹۴: ۵۲۶)، نمونه‌هایی از تقریرهایی هستند که این راهبرد را به کار می‌برند و در قسم دوم اختیارگرایی قرار می‌گیرند.

باتوجه‌به این تقسیم‌بندی، در ادامه دو دیدگاه مهم را بیان می‌کنیم که بر مبنای نگرش اختیارگرایی، به تمایز ذاتی علوم انسانی از علوم طبیعی قائل‌اند: دیدگاه ارسطو که نماینده‌ی

نگرش اختیارگرایی تک‌ساحتی محسوب می‌شود؛ و دیدگاه دیلتای که نماینده‌ی نگرش اختیارگرایی دوساحتی است. هریک از این دو فیلسوف بر دیدگاه‌های فیلسوفان بعدی که به تمایز ذاتی علوم انسانی از علوم طبیعی معتقدند، تأثیر بسیاری داشته‌اند.

۱.۳. تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی در نگرش اختیارگرایانه‌ی ارسطو

ارسطو علوم (فلسفه به معنای عام) را به سه دسته تقسیم کرده است: علوم نظری^۶ (فلسفه‌ی اولی، ریاضیات و طبیعیات)، علوم عملی^۷ و علوم تولیدی (هنر یا دانش فنی)^۸ (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۹۴، ۱۰۲۵ اب و ۳۶۳، ۱۰۶۴ اب و ۱۳۹۰: ۸۱۲، جایگاه‌های بحث، دفتر ششم (زُدتا)، ۱۴۵ الف). این تقسیم‌بندی سه‌گانه، حاصل دو تقسیم طولی است. ارسطو ابتدا علوم را به علوم نظری و علوم غیرنظری تقسیم می‌کند. علوم نظری از حیث موضوع و هدف، با علوم غیرنظری متفاوت‌اند. علوم نظری درباره‌ی اموری بحث می‌کنند که ضروری‌اند و نمی‌توانند غیر از آن‌گونه باشند که هستند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۱ و ۲۰۸). اما موضوع علوم غیرنظری، امور امکانی است؛ یعنی اموری که می‌توانند به‌گونه‌ی دیگری، جز آنچه هستند، باشند (همان: ۲۱۳ و ۲۰۸):

جزء عقلانی نفس نیز دو قسمت می‌شود: یکی آن جزء که به‌وسیله‌ی آن به شناخت موجوداتی می‌پردازیم که مبادی آن‌ها جز آنچه هست، نمی‌تواند چیز دیگری باشد و جزء دیگر آن است که به کمک آن، به شناخت امور ممکن می‌پردازیم و چون این امور (امور ضروری و امور ممکن) از یک جنس نیستند، از این‌رو اجزای نفس هم که هریک مستعد شناخت هرکدام از آن‌ها هستند، از یک جنس نخواهند بود؛ زیرا گفته شده است در معرفت و شناسایی، نوعی مماثلت و تجانس بین فاعل شناسایی و متعلق شناسایی وجود دارد. یکی از این اجزا را علمی یا نظری و دیگری را حاسب می‌خوانیم. تصمیم‌گرفتن و احتساب (محاسبه)، یک چیز است؛ در نتیجه گوییم جزء حاسب، یک جزء از اجزای عقلانی نفس است (ارسطو، ۱۳۹۱: ۱۱/۲).

هدف علوم نظری صرفاً دانستن و به عبارتی، درک حقایق، بدون هیچ‌گونه غرض است، اما هدف علوم غیرنظری صرفاً دانستن نیست، بلکه معطوف‌ساختن این علوم به ارائه‌ی راه‌های دخالت موفق در روند رخدادها است؛ مثلاً شناخت طبیعت اخلاقی و اجتماعی انسان، نه تنها دانستن یک واقعیت و ارضای یک تمایل عقلانی، بلکه شناخت یک مبنا برای ساختن نظامی صحیح از تعلیم، تربیت و حکومت است (تیلور، ۱۳۹۳: ۲۹-۳۰).

در اندیشه‌ی ارسطو علوم غیرنظری خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: علمی که موضوع برای ساختن و تولیدند^۹ و علمی که موضوع برای کنش و عمل‌اند^{۱۰} (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۳، ۱۴۰ الف). علوم دسته‌ی اول، علوم تولیدی (هنر یا دانش فنی) و علوم دسته‌ی دوم، علوم

عملی هستند. آنچه موجب شده در نظر ارسطو علوم تولیدی از علوم عملی متمایز و در نتیجه، ساختن غیر از عمل کردن باشد، این نکته است که در علوم عملی، غایت در خود فعل است، به طوری که فعل فی نفسه و به خودی خود مطلوب است، اما در علوم تولیدی، غایت، یک امر بیرونی و فراتر از فعل خاص است، به طوری که این فعل، برای رسیدن به آن غایت، جنبه‌ی ابزاری دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۵-۲۱۶، ۱۱۴۰ ب).

علوم عملی و تولیدی همان علمی هستند که امروزه به علوم انسانی تعبیر می‌شوند، از این رو پی‌بردن به ملاک تمایز آن‌ها از علوم نظری، از جمله علوم طبیعی، در بحث تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی مفید و راه‌گشا است. با دقت در تقسیم سه‌گانه‌ی فوق، این نکته روشن می‌شود که در دیدگاه ارسطو، تمایز علوم عملی و تولیدی (علوم انسانی) از علوم نظری، بر اساس تمایز موضوعات آن‌هاست؛ موضوع علوم نظری اموری است که ضروری‌اند و نمی‌توانند به گونه‌ای دیگر موجود شوند، به همین دلیل، در پذیرفتن محمولات و احکام خود، به اختیار و اراده‌ی آزاد انسان وابسته نیستند؛ در حالی که موضوع علوم عملی و نیز علوم تولیدی، امور امکانی است؛ یعنی اموری که می‌توانند به گونه‌ای دیگر موجود شوند و در این چگونگی موجود شدن، به اختیار و اراده‌ی آزاد انسان وابسته‌اند. همین تمایز موضوعات موجب می‌شود که علوم نظری و علوم غیرنظری، در غایت و هدف نیز از یکدیگر متمایز باشند^{۱۱}. این تمایز بر یک نگرش اختیارگرایانه از اراده‌ی آزاد مبتنی است؛ زیرا از یک طرف، علوم عملی و تولیدی به اراده‌ی انسان وابسته‌اند و از طرف دیگر، این اراده فعل را در فضایی عاری از ضرورت انجام می‌دهد (در علوم عملی)، یا شیء را می‌سازد (در علوم تولیدی)؛ به گونه‌ای که فعل انجام شده یا شیء ساخته شده، امکان بدیل دارند و می‌توانند به گونه‌ای دیگر محقق شوند:

از امور تغییرپذیر که قابلیت این را دارند که غیر از آن گونه باشند که هستند، بعضی موضوع ساختن است و بعضی موضوع عمل (همان: ۲۱۳، ۱۱۴۰ ب).

دیدگاه ارسطو در زمره‌ی دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرد که راهبرد اختیارگرایی تک‌ساحتی را اتخاذ کرده‌اند؛ چرا که او تحقق همه‌ی حوادث عالم را به نحو ضروری نمی‌داند و در سلسله‌ی حوادث ضروری عالم، دو نوع شکاف امکانی را تعبیه می‌کند: اتفاق و اختیار (کرم، ۲۰۰۷: ۱۳۹-۱۴۰).

۳.۲. تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی در نگرش اختیارگرایانه‌ی دیلتای

راهبرد دوساحتی پیش از دیلتای، بر دوگانه‌انگاری دکارتی و پس از آن، بر دوگانه‌انگاری کانتی مبتنی شده بود. دکارت بیان کرده بود که روح و بدن دو موجود متمایز و با احکامی متفاوت‌اند؛ روح موجودی مجرد و بدن موجودی مادی است. در این دیدگاه، ضرورت علی به موطن ماده مربوط می‌شود و نمی‌تواند اختیار را که به روح مربوط است، محدود کند. این

نگرش مبنایی شد برای این قول که علوم انسانی (که به روح انسان مربوط می‌شوند) با علوم طبیعی (که درباره‌ی موجودات مادی بحث می‌کنند) ذاتاً و ماهیتاً متفاوت‌اند و نمی‌توان پدیده‌های انسانی را به پدیده‌های فیزیکی تأویل کرد (فرونده، ۱۳۹۳: ۹). کانت دوگانه‌انگاری وجودشناختی دکارت را به دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختی تبدیل کرد؛ به این صورت که اختیار را در موطن شیء فی‌نفسه و ضرورت‌علی را در موطن پدیدارها ترسیم کرد (کانت، ۱۳۹۴: ۵۲۶). در دیدگاه کانت، جداسازی موطن اختیار از موطن ضرورت علی، با کاربری دوگانه‌ی مقوله‌ی علیت صورت می‌گیرد: کاربری علیت برای پدیدارهای تجربی را شکل‌واره‌ها انجام می‌دهند، اما در کاربری علیت برای ذوات معقول، از هیچ شکل‌واره‌ای استفاده نمی‌شود (کورنر، ۱۳۸۹: ۲۱۰ و ۲۶۰-۲۶۱). نتیجه‌ی کاربری نخست، کسب شناخت حقیقی (منحصراً شناخت تجربی) با عقل نظری است و نتیجه‌ی کاربری دوم، ترسیم نوعی خاص از علیت است که آن را عقل عملی، خارج از روابط ضروری میان پدیدارهای طبیعی جعل می‌کند. در این نگرش علوم انسانی که درباره‌ی کنش‌های انسان بحث می‌کند، کنش‌ها ارزش شناختی و عینیت ندارند و تحت حاکمیت عقل عملی اعتبار می‌شوند.

دیلتای به یک معنا ایدئالیسم انتقادی کانت را ادامه می‌دهد و ضمن محدود کردن معرفت به تجربه، سعی می‌کند تا با انجام برخی اصلاحات، آنچه را کانت درباره‌ی شناخت و عینیت در علوم طبیعی بیان کرده است، در علوم انسانی نیز پیاده کند (پالمر، ۱۳۹۵: ۱۱۲؛ شجاعی جشوقانی، ۱۳۹۶: ۴۳). او همانند کانت ضرورت علی را با اختیار انسان ناسازگار می‌داند و در این نکته نیز با کانت هم‌داستان است که راه‌حل تعارض ضرورت علی و اختیار، دوگانه‌انگاری دکارتی نیست (دیلتای، ۱۳۹۴: ۱۲۱-۱۲۲).

همچنین او همانند کانت به دنبال ارائه‌ی راه‌حلی در چهارچوب دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختی است تا به‌جای مستقر کردن اختیار و ضرورت در دو موطن وجودی روح و بدن، آن دو را در دو موطن معرفتی مستقر کند؛ اما برخلاف کانت، این دو موطن معرفتی، موطن پدیدار و شیء فی‌نفسه (که به‌هیچ‌وجه متعلق شناخت انسان قرار نمی‌گیرد) نیستند، بلکه این دو موطن عبارت‌اند از معرفت درونی (تجربه‌ی زیسته) و معرفت بیرونی (تجربه‌ی حسی) (همان: ۱۲۲).

این دو نوع تجربه که به‌صورت دو علم طبیعی و انسانی نهادینه می‌شوند، با عنایت به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار، دو منشأ و منبع قیاس‌ناپذیر و بلکه دو منبع ناسازگار و متناقض دارند که در شبکه‌ی حیات^{۱۲} متداخل و مندرج‌اند. علوم انسانی در قالب تجربه‌ی زیسته و علوم طبیعی در قالب تجربه‌ی حسی، از این شبکه‌ی واحد حیاتی استخراج و انتزاع می‌شوند:

حیات ذهنی انسان جزئی از واحد حیاتی روان‌تنی اوست که صورتی است که هستی بشری و حیات بشری در آن آشکار می‌شود. فقط به واسطه‌ی انتزاع می‌توان حیات ذهنی را از واحد حیاتی روان‌تنی متمایز کرد (دیلتای، ۱۳۹۴: ۱۳۱).

دیلتای تحت تأثیر کانت، با استفاده از مقولات، این دو نوع تجربه را تبیین می‌کند؛ با این تفاوت که مقولات او به جای اینکه در سوژه‌ی استعلایی ریشه داشته باشند، در خود حیات و زندگی که یک واقعیت تاریخی است، مستقرند (شجاعی جشوقانی، ۱۳۹۶: ۸۳). تفاوت دیگر دیلتای با کانت در استفاده از مقولات، این است که در نظر کانت، مقولاتی که در فرایند شناخت به کار گرفته می‌شوند، صرفاً مقولات صوری هستند که تجربه‌ی حسی را از آن نظر که یک شناخت مفهومی از پدیدارهای طبیعی است، به همراه دارند، اما در نظر دیلتای، در کنار مقولات صوری، مقولات دیگری به نام مقولات واقعی نیز هستند که به وسیله‌ی آن‌ها می‌توان پدیده‌های انسانی را در قالب نوع دیگری از شناخت (به صورت شهودی و بدون واسطه) تجربه کرد (دیلتای، ۱۳۹۲: ۱۶۷ و ۲۳، مقدمه‌ی مکریل و ۲۶، مقدمه‌ی مکریل). بنیاد مقولات صوری در مقولات واقعی است و بنیاد مقولات واقعی هم در شبکه‌ی حیات است (شجاعی جشوقانی، ۱۳۹۶: ۸۵)؛ از این رو علوم انسانی که در قالب تجربه‌ی زیسته، از شبکه‌ی حیات استخراج می‌شوند، شامل بنیان‌های علوم طبیعی که در قالب تجربه‌ی حسی به صورت مفهومی ادراک می‌شوند نیز هستند:

چون هر چه برای ما موجود است، به موجب این تجربه‌ی درونی وجود دارد و چون هر چیزی را که تشکیل‌دهنده‌ی ارزش یا غایتی برای ماست، به همان صورت که هست، فقط در تجربه‌ی زیسته‌ی احساس و اراده‌مان دریافت می‌کنیم، علم تجربه‌ی درونی حاوی اصول معرفتی‌ای است که حدودی را تعیین می‌کند که براساس آن‌ها، طبیعت می‌تواند برای ما موجود باشد و نیز حاوی اصول فعل ماست که وجود غایبات، خیرهای اعلا و ارزش‌ها را توضیح می‌دهند؛ کل مراودات عملی ما با طبیعت، به این امر قائم است (دیلتای، ۱۳۹۴: ۱۲۳).

قیاس‌ناپذیری واقعیت‌های انسانی با واقعیت‌های طبیعی که از ناسازگاری دترمینیسم و ضرورت علی با اراده‌ی آزاد انسانی نشأت می‌گیرد، موجب می‌شود که ما نتوانیم قواعد حاکم بر پدیده‌های طبیعی را در علوم انسانی جاری کنیم:

... اگر بکوشیم روابط بین امور واقع در یکی از این دو منطقه [یعنی موطن روح یا ذهن و موطن نظام مکانیکی] را تابع روابط بین امور واقع در منطقه‌ی دیگر کنیم، تناقض بروز می‌کند و این عملاً همان چیزی است که مدنظر است: در مقابل نظم مکانی و تقسیم‌پذیری ماده و ضرورت مکانیکی که بر رفتار هریک از اجزای آن حاکم است، وحدت حیات انسانی به واسطه‌ی امور واقع متعلق به خودآگاهی نشان داده می‌شود و وحدت آگاهی مرتبط با آن،

به واسطه‌ی اختیار و واقعیت‌های حیات اخلاقی که متناظر با اختیار است، نمود می‌یابد (دیلتای، ۱۳۹۴: ۱۲۷-۱۲۸).

بنابراین در نظر دیلتای، علوم انسانی و علوم طبیعی از دو منبع ناسازگار و متناقض در شبکه‌ی حیات انتزاع می‌شوند. ناسازگاری این دو منبع موجب می‌شود که نتوان این دو انتزاع با یکدیگر جمع کرد و در هر زمان و درخصوص هر عمل، تنها بتوان یکی از این دو علم (طبیعی و انسانی) را تجربه کرد:

ادراک درونی و بیرونی هرگز در یک عمل واحد رخ نمی‌دهد و در نتیجه، واقعیت حیات ذهنی انسان هرگز با واقعیت جسم او هم‌زمانی ندارد. به این سبب، برای رویکرد عملی‌ای که در پی درک ارتباط دو بخش ذهنی و مادی زندگی انسان به همین نحوی است که در این واحد حیاتی روان‌تنی انسان انعکاس یافته است، ضرورتاً دو دیدگاه متفاوت و تحویل‌ناپذیر به یکدیگر وجود دارد. اگر با تجربه‌ی درونی آغاز کنم، درمی‌یابم که کل جهان خارج داده شده در آگاهی من است و تمام قوانین طبیعت تابع شرایط آگاهی من است و بنابراین به این شرایط وابسته است... از طرف دیگر من می‌توانم با جهان طبیعت مادی، چنان‌که آن را پیش روی خود مشاهده می‌کنم، آغاز کنم و امور واقع روانی را به صورت انتظام‌یافته در درون زمان و مکان دریابم؛ سپس مشاهده می‌کنم که تغییرات درون حیات روحی، خود در معرض و تابع دخالتی خارجی است (طبیعی یا آزمایشی) که متشکل از تغییرات فیزیکی اثرگذار بر دستگاه عصبی است... پس تضاد بین فیلسوف و عالم طبیعی را مبادی متضاد آن‌ها رقم می‌زند (همان: ۱۳۱ - ۱۳۲).

مطالب یادشده به خوبی گویای این نکته است که دیلتای تمایز ذاتی علوم انسانی و طبیعی را (به طوری که هیچ‌یک به دیگری تحویل‌پذیر نباشند) بر یک نگرش اختیارگرایانه از اراده‌ی آزاد مبتنی می‌کند، به طوری که ضرورت علی که در عالم طبیعت جاری است، شامل پدیده‌های انسانی نشود:

علوم طبیعی زنجیره‌ی علیت را تا قلمروی حیات روان‌تنی گسترده می‌شمارد، اما در اینجا حالتی از تغییر می‌یابیم که در آن، رابطه‌ی امور جسمانی و روانی، تحت‌تأثیر این نوع از رویکرد علی نیست (همان: ۱۳۳).

انسان... در درون خودآگاهی خود، حاکمیت اراده، مسئولیت در قبال افعال خویش، قابلیت نهادن هر چیز در بومه‌ی اندیشه و قابلیت مقاومت در مقابل هر نوع تعدی با تکیه بر اختیار خود را درمی‌یابد. این امر انسان را از بقیه‌ی طبیعت متمایز می‌کند... به این ترتیب انسان حوزه‌ای تاریخی را از طبیعت متمایز می‌کند که در آن، در متن ضرورت عینی طبیعت، اختیار در مواضع و اشکال بی‌شمار خودنمایی می‌کند. برخلاف جریان مکانیکی تغییرات

طبیعی که در آغاز، پیشاپیش حاوی هر چیزی است که ناشی از آن است، اعمال اراده... چیزی است بیش از جمع‌بندی کسل‌کننده و توخالی در آگاهی از جریان طبیعت ... (دیلتای، ۱۳۹۴: ۱۱۹-۱۲۰).

چه بسا به‌خاطر همین باشد که ژولین فروند از دیلتای نقل می‌کند که تقابل علوم طبیعی و علوم انسانی، معادل تقابل میان جبر و اختیار (یا ضرورت و آزادی) است (فروند، ۱۳۹۳: ۸۰)؛ چه اینکه به گفته‌ی مکریل، از نظر دیلتای، رابطه‌ی اراده با واقعیت، مرکز ثقل علوم، به‌خصوص علوم انسانی است (دیلتای، ۱۳۹۴: ۴۸، مقدمه‌ی مکریل). باتوجه‌به آنچه بیان شد، این نکته روشن می‌شود که بر مبنای نگرش اختیارگرایی، علوم انسانی ذاتاً از علوم طبیعی متمایزند.

۴. سازگارگرایی و تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی

در نقطه‌ی مقابل دیدگاه‌های اختیارگرا، در نگرش سازگارگرایی، برای تمایز ذاتی علوم انسانی از علوم طبیعی وجهی وجود ندارد؛ چراکه در این نگرش، پدیده‌های انسانی همانند سایر پدیده‌های طبیعی، محکوم روابط علی ضروری هستند و از یک قاعده و قانون پیروی می‌کنند. همان‌طور که پدیده‌های طبیعی باید از طریق روابط علی تبیین و پیش‌بینی شوند، پدیده‌های انسانی را نیز می‌توان به‌همین صورت و با همین کیفیت، تبیین و پیش‌بینی کرد و هرگونه تبیین از طریق دلایل و انگیزه‌ها، در قالب تبیین علی صورت می‌گیرد. اکثر قریب به اتفاق حکمای مسلمان به سازگاری ضرورت علی و اختیار معتقدند؛ از این‌رو دیدگاه آن‌ها درباره‌ی وجه تمایز حکمت عملی از حکمت نظری، نمونه‌ی مناسبی برای بحث کنونی ماست. در ادامه دیدگاه حکمای مسلمان درباره‌ی تمایز حکمت عملی از حکمت نظری را بیان می‌کنیم.

۱.۴. تمایز حکمت عملی از حکمت نظری در نگرش سازگارگراییانه‌ی حکمای مسلمان

حکمای مسلمان در تبیین تمایز حکمت عملی از حکمت نظری، از ارسطو تأثیر پذیرفته‌اند و با اندکی تغییر، همان تقسیم او را مطرح کرده‌اند. آن‌ها علم (فلسفه و حکمت به معنای عام) را به دو قسم عمده‌ی نظری و عملی تقسیم کرده‌اند، اما قسم سوم تقسیم ارسطو (یعنی علوم تولیدی) را در تقسیم خود لحاظ نکرده‌اند. ابن‌سینا در مواضع متعدد، از جمله منطقی و الهیات شفا، این تقسیم را تبیین کرده است. این تقسیم که علوم نظری و عملی را براساس موضوعات از یکدیگر متمایز می‌کند، به صورت زیر است:

غرض از فراگیری فلسفه این است که انسان در حد توان خود، از حقایق اشیا آگاه شود. اشیا موجود یا به‌گونه‌ای هستند که وجود آن‌ها به اختیار و فعل ما وابسته نیست، یا اشیا بی هستند که وجود آن‌ها به اختیار و فعل ما وابسته است؛ شناخت دسته‌ی اول، فلسفه‌ی نظری

و شناخت دسته‌ی دوم، فلسفه‌ی عملی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب/۱؛ همان، ۱۴۰۴: الف: ۳-۴). البته ابن‌سینا - همانند ارسطو - غایت متفاوت علوم نظری و عملی را نیز بیان کرده است، اما این غایت‌های متفاوت، از موضوعات متفاوت علوم نظری و عملی برخاسته‌اند و اصالتاً و بالذات موجب تمایز حکمت نظری و عملی نمی‌شوند:

غایت فلسفه‌ی نظری این است که انسان نفس خود را صرفاً با دانستن این علوم کامل کند، اما غایت فلسفه‌ی عملی این است که نفس انسان با دانستن آنچه باید عمل کند و عمل کردن به آن (نه با صرف دانستن) کامل شود (همان).

مهم‌ترین و اساسی‌ترین تفاوت این تقسیم‌بندی با تقسیم‌بندی ارسطو این است که در این تقسیم‌بندی، علوم عملی براساس یک نگرش اختیارگرایانه از علوم نظری متمایز نشده‌اند و اختیاری که در موضوع علوم عملی اخذ شده، مطابق با مبنای حکمای مسلمان در مسأله‌ی اختیار، یک اختیار سازگار با تعیین علی است؛ این در حالی است که ارسطو مبنای تقسیم‌بندی خود را تقریری اختیارگرایانه از اراده‌ی آزاد قرار داده بود و بیان کرده بود که موضوع علوم عملی و تولیدی، اموری فاقد ضرورت‌اند که امکان بدیل دارند و موجودیتشان به اراده‌ی آزاد انسان وابسته است. به نظر می‌رسد که حکمای مسلمان چندان به این نکته‌ی مهم توجه نکرده‌اند؛ زیرا با وجود اینکه جمهور حکمای مسلمان سازگارگرا هستند، تقسیم ارسطو را که بر مبنای اختیارگرایی ارائه شده، بدون تغییر عمده‌ای به کار گرفته‌اند. همین امر موجب شده تا تبیین دیدگاه حکمای مسلمان درباره‌ی تمایز علوم عملی از علوم نظری، با ابهامات و اشکالاتی جدی مواجه شود. استاد مطهری در درس‌های *الهیات شفا* برخی از این اشکالات را برشمرده است.^{۱۳}

نخستین اشکال این است که برخلاف ظاهر کلام حکمای مسلمان، تمایز موضوعی برای جداکردن علوم عملی از علوم نظری ملاک مناسبی نیست؛ زیرا موضوع علوم عملی، افعال اختیاری انسان و موضوع علوم نظری، هر چیز دیگری غیر از افعال اختیاری انسان است؛ افعال اختیاری انسان همانند سایر موجودات، جزئی از نظام علی- معلولی جهان هستند و از یک قاعده و قانون تبعیت می‌کنند؛ از این رو تفاوت بنیادینی با سایر پدیده‌ها ندارند و نمی‌توانند تمایز موضوعی علوم عملی از علوم نظری را توجیه کنند (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۲۸).

این اشکال در صورتی وارد است که فعل اختیاری انسان بر مبنای یک تقریر سازگارگرایانه، موضوع علوم عملی قرار گرفته باشد؛ چراکه در این صورت، فعل اختیاری انسان مانند موضوعات سایر علوم نظری است که میان آن‌ها و محمولاتشان یک رابطه‌ی ضروری برقرار است و از طریق آن می‌توان تبیین و پیش‌بینی‌شان کرد. به همین دلیل است که استاد

مطهری این اشکال را وارد می‌داند؛ چراکه او نیز همانند جمهور حکمای مسلمان، به یک تقریر سازگارگرایانه‌ی از اختیار اعتقاد دارد:

حقیقت این است که مبنای تقسیم اولی علوم به نظری و عملی، اختلاف موضوعات نیست؛ موضوع حکمت عملی با موضوع حکمت نظری آن قدر اختلاف ندارد که مبنای یک تقسیم به این شکل بشود (همان).

توجیه‌ناپذیری تمایز موضوعی علوم عملی از علوم نظری در نگرش سازگارگرایی، موجب شده تا سازگارگرایان تمایل پیدا کنند که تمایز حکمت نظری و عملی را اصالتاً و بالذات، از طریق غایت علم توجیه کنند: در حکمت نظری، هدف، خود علم و فعلیت یافتن استعداد عقلانی بشر است، اما در حکمت عملی، هدف عمل کردن است (همان: ۲۲۹).^{۱۴}

این رویکرد اشکال دیگری را در مقابل سازگارگرایان قرار می‌دهد:

اگر هدف و غایت را ملاک قرار دهیم، لازم می‌آید که منطق و طب و همه‌ی علوم فنی، از قبیل کتابت و خیاطی و حتی بسیاری از علوم طبیعی و ریاضی، جزء علوم عملی قرار گیرد؛ زیرا هدف نهایی از همه‌ی این‌ها عمل است (همان).

صدرالمتألهین این اشکال را چنین پاسخ می‌دهد که اصطلاح‌های نظری و عملی به نحو اشتراک لفظی در معانی مختلفی به کار می‌روند، هنگامی که گفته می‌شود منطق، حکمت عملی، طب، خیاطی و کتابت از علوم عملی هستند، مقصود از علم عملی، علمی است که به کیفیت عمل مربوط می‌شود؛ اما هنگامی که گفته می‌شود اخلاق و سیاست از علوم عملی هستند، اما کتابت، خیاطی و طب از علوم نظری هستند، مقصود از علم عملی، علمی است که موضوع آن عمل اختیاری انسان است. در تقسیم حکمت به عملی و نظری، علم عملی در همین معنا به کار رفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶/۱-۷).

همان‌طور که استاد مطهری بیان کرده است، پاسخ صدرالمتألهین به این نکته برمی‌گردد که ملاک تمایز علوم عملی و نظری، تمایز موضوعات است (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۲۹)، درحالی‌که همان‌طور که بیان شد، چنین تمایزی در نگرش سازگارگرایی توجیه مناسبی ندارد؛ به همین دلیل این پاسخ صدرالمتألهین پذیرفتنی نیست.

می‌توان تمایز غایی حکمت نظری و عملی را به گونه‌ای مطرح کرد که دیگر این اشکال درباره‌ی آن مطرح نشود؛ به این صورت که غایت حکمت نظری فعلیت یافتن جنبه‌ی عقلانی نفس از طریق انتقاش صورت موجودات در آن باشد و غایت حکمت عملی مبادرت کردن نفس به انجام عمل خیر؛ به طوری که در جنبه‌ی تدبیری نفس، هیئت استعلایی نفس بر بدن^{۱۵} و هیئت انقیادی و انقهاری بدن از نفس حاصل شود. در این صورت علمی مانند طب و منطق که ورای قضایای خود، از واقعیتی (خارجی یا ذهنی) حکایت می‌کنند و درعین حال کاربرد

عملی نیز دارند، در حکمت عملی وارد نمی‌شوند؛ چراکه به جنبه‌ی استعلایی نفس بر بدن مربوط نیستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۰/۱-۲۱). با این بیان می‌توان به‌وسیله‌ی غرض، نوعی تمایز را برای علوم انسانی ترسیم کرد، اما باید توجه داشت که این تمایز، یک تمایز ذاتی نیست؛ چراکه غرض، خارج از حقیقت شیء است و به‌همین دلیل است که می‌توان دو امر با حقیقت یکسان را به‌وسیله‌ی غرض از یکدیگر متمایز کرد. همچنین باید توجه داشت که این تمایز (از طریق غرض)، آن دسته از علوم انسانی را شامل نمی‌شود که در تقسیم‌بندی ارسطو، علوم تولیدی نامیده شده‌اند؛ چراکه این علوم به جنبه‌ی تدبیری و استعلایی نفس بر بدن مربوط نمی‌شوند تا در زمره‌ی حکمت عملی قرار گیرند.

۵. نتیجه‌گیری

در این مقاله، این نکته روشن شد که یکی از مبانی مهم تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی، اختیار انسان است؛ همین امر موجب شده تا ارسطو که یکی از فیلسوفان مهمی است که اقدام به تقسیم‌بندی علوم کرده، علوم عملی و تولیدی (یعنی آنچه امروزه تحت عنوان علوم انسانی از آن‌ها یاد می‌شود) را براساس یک نگرش اختیارگرایانه، از علوم نظری متمایز کند. همچنین این نگرش اختیارگرایانه، از جمله مؤلفه‌هایی است که براساس آن، دیلتای، دیگر فیلسوف مهمی که درباره‌ی تمایز علوم سخن گفته، علوم انسانی را از سایر علوم ذاتاً متمایز دانسته است. در این مقاله این نتیجه به دست آمد که تمایز ذاتی علوم انسانی از علوم طبیعی، صرفاً بنابر نگرش اختیارگرایی امکان می‌یابد و نگرش سازگارگرایی، جز از طریق عوامل بیرونی و عارضی، نظیر غرض، نمی‌تواند علوم انسانی را از علوم طبیعی متمایز کند. از جمله ثمرات مهم بحث تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی این است که تمایز ذاتی و جوهری علوم انسانی از علوم طبیعی (که صرفاً براساس نگرش اختیارگرایانه امکان دارد)، مستلزم آن است که در علوم انسانی، روش‌هایی کاملاً متفاوت (مانند روش‌های هرمنوتیکی و تفسیری) به‌کار گرفته شود، برخلاف تمایز غیرذاتی علوم انسانی از علوم طبیعی که مستلزم به‌کارگیری روش‌های تبیین علی مشترک در علوم انسانی و طبیعی است.

یادداشت‌ها

- | | | |
|----------------------|--------------------|----------------------|
| 1. Compatibility. | 2. Compatibilists. | 3. Incompatibilists. |
| 4. Hard determinism. | 5. Libertarians. | 6. Episteme. |
| 7. Phronesis. | 8. Techne. | 9. Poiesis. |
| 10. Praxis. | | |

۱۱. البته همان‌طور که بیان شد، علوم عملی و علوم تولیدی هر دو موضوع واحدی دارند (افعال امکانی) و صرفاً به‌وسیله‌ی غرض از یکدیگر متمایز می‌شوند.

نقش تقریرهای مختلف اختیار در تمایز علوم انسانی از علوم طبیعی ۴۳

۱۲. حیات چیزی است که فرد از طریق تجربه و در حس زنده به دست می‌آورد؛ به عبارت دیگر حیات همان مجموع زندگی‌های فردی انسان‌هاست که واقعیت تاریخی و اجتماعی زندگی نوع بشر را می‌سازد (۱۳، صص: ۷۹-۸۰).

۱۳. او در این باره می‌نویسد: «به عقیده‌ی ما، مبنای تقسیم‌بندی برای متأخران روشن نشده است و حتی در میان خود قدمای هم کمتر فردی به عمق این مطلب رسیده است و لهذا پاره‌ای اشکالات در این زمینه لاینحل مانده است. ما در اینجا این اشکالات را با راه‌حلی که خود انتخاب کرده‌ایم، ذکر می‌کنیم» (۲۰، ص: ۲۲۸).

۱۴. متفاوت بودن غایت حکمت نظری و عملی در کلمات ارسطو نیز آمده است، اما همان‌طور که بیان شد، در دیدگاه ارسطو تمایزی که این علوم در غایت‌های خود دارند، بالاصالة و بالذات نیست، بلکه از تمایز موضوعات آن‌ها نشأت گرفته است.

۱۵. می‌توان این هیئت استعلایی و تدبیری را توسعه داد، به طوری که شامل تدبیر و استعلای حاکم بر جامعه و رئیس خانواده بر اهل منزل نیز بشود؛ در این صورت می‌توان در این تقسیم‌بندی، علوم اجتماعی و مباحث مربوط به خانواده را نیز گنجانند.

منابع

۱. ابن‌سینا، (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء (اللاهیات)*، به تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۲. —، (۱۴۰۴ ب)، *الشفاء (المنطق)*، به تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۳. ارسطو، (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.
۴. —، (۱۳۹۱)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه‌ی دکتر ابوالقاسم پورحسینی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات دانشگاه تهران.
۵. —، (۱۳۸۹)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه بر پایه‌ی متن یونانی از شرف‌الدین خراسانی، چاپ ششم، تهران: انتشارات حکمت.
۶. —، (۱۳۹۰)، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه‌ی دکتر میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه.
۷. پالمر، ریچارد ا.، (۱۳۹۵)، *علم هرمنوتیک (نظریه‌ی تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر)*، ترجمه‌ی محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ نهم، تهران: انتشارات هرمس.
۸. پالمر، مایکل، (۱۳۸۹)، *مسائل اخلاقی*، ترجمه‌ی علیرضا آل‌بویه، چاپ دوم، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. تیلور، آلفرد ادوارد، (۱۳۹۳)، *ارسطو*، ترجمه‌ی حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت.

۴۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۰. دیلتای، ویلهلم، (۱۳۹۲)، به فهم درآوردن جهان انسانی (گزیده‌ی مجموعه آثار، جلد ۲)، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۱. _____، (۱۳۹۴)، مقدمه بر علوم انسانی (گزیده‌ی مجموعه آثار، جلد ۱)، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۲. شجاعی جشوقانی، مالک، (۱۳۹۶)، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی علوم انسانی؛ دیلتای و علوم انسانی، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. صدر، سیدمحمدباقر، (۱۴۱۷)، بحوث فی علم الاصول (تقریرات محمود هاشمی شاهرودی)، چاپ سوم، قم: مؤسسه‌ی دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۴. فروند، ژولین، (۱۳۹۳)، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه‌ی علی محمد کاردان، چاپ ششم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۱)، میزگرد علمی «اراده‌ی آزاد و ضرورت علی با رویکرد فلسفی» (نشست نخست)، خبرنگاره‌ی داخلی مجمع عالی حکمت اسلامی، سال پنجم، شماره‌ی بیست‌ودوم.
۱۶. کانت، ایمانوئل، (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه‌ی بهروز نظری، ویراست دوم ترجمه‌ی فارسی، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۷. کرم، یوسف، (۲۰۰۷)، تاریخ الفلسفه اليونانیه، بی‌جا: لجنه التأیف و الترجمة و النشر جامعه الاسكندریه.
۱۸. کورنر، اشتفان، (۱۳۸۹)، فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۷، «فلسفه‌ی ابن سینا (۱)»، درس‌های اشارات، نجات، الهیات شفا»، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. _____، (۱۳۸۲)، شرح و تعلیق‌های صدرالمآلهین بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. نائینی، محمدحسین، (۱۳۵۲)، اجود التقریرات (تقریرات ابوالقاسم خویی)، قم: مطبعة العرفان.

23. Kane, Robert, (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press.