

## Reconstructing Objectivity in the Social Sciences and Humanities on the Basis of Practical Reason

Seyyed Hamid Reza Hasani<sup>1</sup> , Hadi Mousavi<sup>2</sup>

1. Associate Professor, Philosophy of Humanities, Research Institute and University, Qom, Iran  
(Corresponding Author).

[hrhasani@rihu.ac.ir](mailto:hrhasani@rihu.ac.ir)

2. Assistant Professor, Philosophy of Humanities, Research Institute and University, Qom, Iran.

[hmousavi@rihu.ac.ir](mailto:hmousavi@rihu.ac.ir)

Received: 2025/02/20; Accepted 2025/07/20

### Extended Abstract

**Introduction and Objectives:** The concept of objectivity in science, particularly within the Social Sciences and Humanities (SSH), is often regarded as self-evident across various scientific paradigms. However, its interpretation has evolved significantly throughout the history of science, reflecting diverse epistemological approaches and frameworks. In this context, objectivity is not a singular, fixed concept but one that varies according to the specific criteria of each scientific paradigm. Epistemologically, each scientific framework follows a process that moves from a “system of intellectual and theoretical constructs” to the “objective world,” thus providing a pathway from intellectual objects to the external objective reality through modeling.

Alfred Schutz raises a crucial question in the methodology of social sciences: “How is it possible to form objective concepts and testable theories from the structures of mental meanings?” This question underscores the enduring pursuit of objectivity within scien-





tific disciplines, which every paradigm aims to achieve in its unique way. The quest for objectivity is central to scientific inquiry, particularly in the SSH, where it has often been modeled after the natural sciences. Over the last few centuries, a dominant approach to establishing objectivity in SSH has sought to mirror the methods of the natural sciences. In this view, observation serves as the primary criterion for objectivity. Researchers are expected to rely on their sensory organs, trusting their observations without prejudice. Furthermore, empirical data are seen as objective and intersubjective, meaning that different individuals, regardless of their theoretical backgrounds, should perceive the data in the same way. In the positivist framework, human actions are understood as being determined by the environment, particularly the natural world, and this determination occurs through the passive, nature-affected aspects of human beings. In this way, the subject matter of SSH is framed as natural causes that shape human behavior, much like the natural sciences deal with nature's causes.

An alternative approach within SSH, which contrasts with the naturalistic paradigm, focuses on the unity of the human psyche to establish objectivity. This movement aims to demonstrate that SSH can be as objective, valid, and reliable as the natural sciences. In the early stages of hermeneutics, thinkers like Wilhelm Dilthey sought to develop methods that could objectify the human sciences. Dilthey's philosophy emphasized the critique of historical reason and the need to understand human life through shared human structures that relate to the natural world. He introduced the concept of "meaning" into human interactions, distinguishing human life from that of other creatures. Thus, Dilthey argued that the study of human life requires a distinct method from the natural sciences, namely, hermeneutics—the interpretation of meaning in human actions and experiences.

Within the interpretive paradigm, objectivity is approached through the concept of "ideal types," which focus on constructing models of typical meanings used by social actors. In contrast to the natural sciences, where objective study occurs outside of nature, SSH posits that social facts and phenomena emerge from human actors interacting within reality. This approach aims to create a science of subjectivity that examines meaningful social action, identifying patterns in social life and evaluating them through constructed ideal types. These ideal types serve as experimental hypotheses, guiding further research and testing.

In contrast, the critical social science paradigm challenges the notion of false conscious-



ness and seeks to expose and eliminate non-objective ways of thinking. This paradigm holds that while humans may be unaware of their false consciousness, they have the potential to actively engage in reshaping the social world and their personal lives. Critical social science promotes self-conscious action that frees individuals from non-objective concepts, viewing society not merely as an object but as something to be critically examined and transformed.

The pragmatist perspective on objectivity in SSH shifts the focus to practical consequences, evaluating theories based on their ability to address real-world problems. In this view, the objectivity of a theory is determined by its usefulness and its alignment with external reality, specifically its capacity to produce tangible results.

On the other hand, the conventionalist approach asserts that scientific propositions gain their acceptability through the subjective understanding of scientists, shaped by social conventions endorsed by the scientific community. This perspective emphasizes the role of social approval and consensus in defining scientific objectivity.

Given these various approaches, a critical question arises: which of these definitions of objectivity, based on philosophical foundations, holds epistemological validity when it comes to describing human action as a distinct reality separate from natural phenomena and non-human entities? If we take a metaparadigmatic perspective, considering intellectual foundations that can speak to the objectivity of human will, action, and phenomena, we might look to two key examples: Immanuel Kant's views in the *Metaphysics of Morals*, which were not fully developed, and the Islamic tradition of practical wisdom, particularly as articulated by Allameh Tabataba'i, which has continued through the modern era. From the perspective of this article, combining the teachings of Kant and Muslim philosophers provides a robust framework for objectivity in SSH. This can only be realized if these disciplines are aligned with practical wisdom and practical reason. Since human action and its principles lie at the core of SSH, objectivity in this context is intrinsically linked to the principle and elements that constitute action. Muslim philosophers, through the lens of practical wisdom, have been able to identify the principles of human action by recognizing practical reason as its guiding force. In contemporary Islamic philosophy, Allameh Tabataba'i's theory of E'tebariat—which links practical reason to human action—offers a conceptual roadmap for understanding the objective foundations of human action. This framework allows for the possibility of demonstrative reasoning, connecting



the human world with the deeper reality of the soul and its states, thus providing a pathway to scientific objectivity.

This article argues that a coherent understanding of objectivity in SSH can be achieved through the integration of practical reason and E'tebariat, which offers a valid epistemological framework for understanding the objective reality of human action and its role in social and personal life.

**Keywords:** Objectivity, Objectivity in the Social Sciences/Humanities, Practical Reason, Practical Wisdom, E'tebariat.

---

**Cite this article:** Hasani, Seyyed Hamid Reza, and Mousavi, Hadi (2025). Practical Reason: The Origin of the “Objectivity” in the Social Sciences/Humanities. *Journal of Humanities Methodology*, 31(124): 75-108.

---



## عقل عملی؛ خاستگاه «عینیت» علوم انسانی

سیدحمیدرضا حسنی<sup>۱</sup> ، هادی موسوی<sup>۲</sup>

۱. دانشیار، فلسفه علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

[hrcasani@rihu.ac.ir](mailto:hrcasani@rihu.ac.ir)

۲. استادیار فلسفه علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

[hmousavi@rihu.ac.ir](mailto:hmousavi@rihu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹

### چکیده گسترده

**مقدمه و اهداف:** ماهیت عینیت در علم، به‌ویژه در علوم اجتماعی و انسانی، هرچند در هر پارادایم علمی بدیهی انگاشته می‌شود، اما در رویکردها و پارادایم‌های علمی، دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن وجود دارد؛ به این معنا که در تاریخ علم، عینیت براساس معیارهای هر رویکرد علمی دچار تفاوت‌های چشمگیری شده است. از نظر معرفت‌شناختی، کارکرد هر پارادایم علمی چنین است که از «نظامی از ابژه‌ها و امور ذهنی و نظری» به‌سوی «جهان عینی» حرکت می‌کند تا از منظر این امور ذهنی (و از طریق مدل‌سازی) راهی به‌سوی جهان عینی بیرونی بگشاید. اساسی‌ترین پرسشی که روش‌شناسی هر رویکرد علوم اجتماعی باید به آن پاسخ دهد این است که: «چگونه می‌توان از ساختارهای معانی ذهنی، مفاهیم عینی و نظریه‌های عینی آزمون‌پذیر پدید آورد؟» از این‌رو، مسئله عینیت در علم، آرمانی است که هر جریان علمی به‌گونه‌ای آن را پی گرفته و همچنان پی می‌گیرد. تأمین عینیت علوم اجتماعی و انسانی از راه تبعیت از علوم طبیعی، در چند قرن اخیر رویکردی



فراگیر پدید آورده است. در این دیدگاه، اولاً، «مشاهده»، ملاک تأمین عینیت علم است؛ از این رو پژوهشگر، در عین برخورداری از حواس سالم، باید مشاهدات خود را با اعتماد کامل و بدون هرگونه پیش‌داوری ثبت کند. دوم اینکه، داده‌های تجربی، داده‌هایی عینی و بیناذهنی فرض می‌شوند که افراد مختلف آنها را به گونه‌ای یکسان، مستقل از نظریه‌های خاص و بی‌نیاز از هرگونه تفسیر، ادراک می‌کنند. از آنجا که موضوع علوم اجتماعی و انسانی پوزیتیویستی، کنش انسانی است، در این رویکرد، کنش‌های انسان به‌طور طبیعی به‌وسیله محیط حاکم بر انسان، یعنی جهان طبیعی، تعیین می‌شوند. این تعیین‌گری از طریق جنبه منفعل انسان، که از علل طبیعی متأثر می‌شود، تحقق می‌یابد. چون موضوع شناخت در علوم طبیعی، طبیعت و علل آن است، موضوع علوم اجتماعی و انسانی پوزیتیویستی نیز علل طبیعی‌ای خواهد بود که بر رفتار انسان اثر می‌گذارند.

رویکرد تأمین عینیت علوم اجتماعی و انسانی با تمرکز بر وحدت ساختار روان انسان، در برابر رویکرد طبیعت‌گرایانه، بر آن بود که معیاری برای عینی‌سازی علوم اجتماعی و انسانی فراهم کند و نشان دهد این علوم نیز همانند علوم طبیعی و فیزیکی، در درون خود عینی، ارزشمند، معتبر و واقع‌نما هستند. این جنبش به‌دنبال نوعی عینیت بود که در اشکال گوناگون در هرمنوتیک نخستین و نیز هرمنوتیک معاصر مطرح شده است. در هرمنوتیک آغازین علوم انسانی، دغدغه اصلی دیلتای، یافتن راهی برای عینی‌سازی آموزه‌ها و روش‌های علوم انسانی بود. او با طرح «نقد عقل تاریخی» و تبیین فلسفی فهم تاریخی در انسان، در پی یافتن وجوه مشترکی در میان انسان‌ها بود تا بتواند نوعی هم‌ساختی مشترک در نسبت میان انسان و طبیعت برقرار کند. او در این راستا، عنصر معنا را وارد تعاملات انسانی و در نتیجه وارد معادلات علوم انسانی کرد؛ عنصری که زندگی انسانی را به‌طور کامل از دیگر موجودات جهان طبیعی متمایز کرد. بر پایه مبانی فلسفی دیلتای، مطالعه حیات انسانی به روشی متمایز از روش علوم طبیعی نیاز دارد. دیلتای روش هرمنوتیکی را بنیان گذاشت که بر فهم متقابل انسان‌ها از یکدیگر در سطوح مختلف فهم استوار است.

تأمین عینیت علوم اجتماعی و انسانی با «تیپ‌های ایدئال» در پارادایم تفسیری، براساس این بود که هرچند در علوم طبیعی باید طبیعت را از بیرون مطالعه کرد، اما در علوم اجتماعی و انسانی، واقعیت‌های اجتماعی و پدیده‌های آن، محصول کنشگران و پدیده‌آفرینانی است که در همین واقعیت زندگی می‌کنند. بنیان‌گذاران این پارادایم در پی تولید دانشی بودند که بر ماهیت کنش اجتماعی معنادار متمرکز است و نقش آن را در فهم الگوهای زندگی اجتماعی و چگونگی ارزیابی آنها بررسی می‌کند. از منظر تفسیر‌گرایی، به‌جای جستجوی

معنای واقعی مورد نظر یک کنشگر اجتماعی در یک کنش خاص، باید توجه خود را بر سطحی بالاتر و عام‌تر، یعنی تیپ‌های ایدئال متمرکز کرد. با ساختن مدلی از انواع معانی‌ای که کنشگران اجتماعی معمولاً در انجام آن نوع خاص از کنش و در آن نوع موقعیت به کار می‌برند، می‌توان تا حد امکان قواعد اجتماعی را فهم و تبیین کرد. این مدل‌ها در عمل، فرضیه‌های تجربی‌ای پدید می‌آورند که باید آزموده شوند.

تأمین عینیت علوم اجتماعی و انسانی از رهگذر گذر از «آگاهی کاذب»، ایده علوم اجتماعی انتقادی است که کارکرد اصلی علوم اجتماعی مطلوب را مبارزه با آگاهی کاذب و غیرعینی برای رهایی انسان از این عینیت موهوم می‌داند. در این دیدگاه، هرچند انسان دارای آگاهی کاذب، کنشگر خوبی نیست، اما همه انسان‌ها این قابلیت را دارند که در بازسازی نوین جهان اجتماعی و زندگی شخصی خود، به‌عنوان کنشگران فعال عمل کنند. هدف علوم اجتماعی انتقادی، کنش خودآگاهانه‌ای است که انسان را از مفاهیم غیرعینی رها کند و هیچ نقش ذهنی‌ای را به‌عنوان عاملی فعال و آگاه برای جامعه در نظر نگیرد؛ بلکه تنها به مطالعه جامعه به‌مثابه ابزارهای در کنار سایر ابزارها بسنده نکند. از منظر این پارادایم، در علوم اجتماعی مطلوب، فرایند اجتماعی پژوهش از سطح موهوم فزاتر می‌رود تا با آشکار کردن ساختار واقعی اجتماعی در جهان مادی، به مردم کمک کند شرایط را دگرگون و جهانی بهتر برای خود بنا کنند.

تأمین عینیت علوم اجتماعی و انسانی با تکیه بر پیامدهای عملی، ایده جریان علمی پراگماتیستی است که با کنار نهادن معیارهای عینیت در رویکردهای دیگر، عینیت نظریه‌های علوم اجتماعی و انسانی را بر پایه توان آنها در حل مسائل روزمره می‌سنجد. براساس این، معیار عینیت یک نظریه، میزان کارآمدی عملی آن در زندگی و درجه انطباق آن با واقعیت بیرونی است و این معیار با نتیجه نهایی نظریه تعیین می‌شود. تأمین عینیت علوم اجتماعی و انسانی بر پایه فهم‌های ذهنی دانشمندان، از سوی دیگر، ایده جریان قراردادی‌گرایی است که مقبولیت گزاره‌های علمی را صرفاً برخاسته از برداشت‌های ذهنی دانشمندان از واقعیت می‌داند؛ گویی این مقبولیت از قراردادهای اجتماعی پذیرفته‌شده‌ای سرچشمه می‌گیرد که از جانب جوامع علمی برجسته و تعیین شده‌اند.

با توجه به این دیدگاه‌ها، اکنون این پرسش پدید می‌آید که کدام‌یک از تعریف‌های عینیت، بر پایه مبانی فلسفی، از اعتبار معرفت‌شناختی‌ای برخوردار است که بتوان براساس آن، از حقیقت کنش انسانی به‌مثابه واقعیتی متمایز از اشیای طبیعی و سایر موجودات غیرانسانی سخن گفت. اگر بخواهیم با نگاه فراپارادایمی به دیدگاهی بنگریم که دارای مبانی استوار عقلانی است و توانسته است از عینیت

اراده انسان، کنش انسانی و پدیده‌های مرتبط با انسان به‌عنوان هویتی ارادی بر مبنای قانونی کلی و جهان‌شمول سخن بگویند، می‌توان از دو نمونه یاد کرد: نمونه‌هایی که به سطح بالایی از چنین اعتبار معرفت‌شناختی دست یافته‌اند. این دو دیدگاه عبارت‌اند از: دیدگاه ایمانوئل کانت در «مابعدالطبیعه اخلاق» که ادامه نیافته است و دیگری که پیشینه و پیامد گسترده‌تری دارد، «حکمت عملی» در دوره اسلامی است که تا عصر حاضر در اندیشه‌های علامه طباطبایی تداوم یافته است.

از منظر این نوشتار، بر پایه آموزه‌های فیلسوفان مسلمان و کانت، می‌توان به معیاری استوار، به‌عنوان ضامن عینیت در علوم اجتماعی و انسانی، دست یافت و این امر تنها هنگامی امکان‌پذیر است که این علوم در راستای حکمت عملی و در قلمرو عقل عملی سامان یابند. از آنجا که محور علوم اجتماعی و انسانی، کنش انسانی و مبادی آن است، عینیت نیز به‌طور طبیعی با این محور معنا می‌یابد و از رهگذر اصل و عناصری که کنش را پدید می‌آورند، می‌توان به تصویری از عینیت در علوم انسانی دست یافت. فیلسوفان مسلمان، ذیل معرفت «حکمت عملی» که از صورت پیشین متناسب به ارسطو جدا شده و به نظامی قاعده‌مند و قابل ارزیابی بدل شده است، توانسته‌اند با شناسایی عقل عملی به‌عنوان اصل و برنامه‌ریز کنش انسانی، مبادی و عناصر اصلی پدیدآورنده کنش را مشخص کنند. در دوره جدید فلسفه اسلامی، علامه طباطبایی، ذیل نظریه «اعتباریات» مرتبط با عقل عملی، دستگاهی مفهومی به‌منابه نقشه راه کنش انسانی ترسیم کرده است؛ نقشه‌ای که کنش واقعی در آن تحقق می‌یابد و نمودهای آن در طبیعت، به‌وسیله بدن انسان، تنها بخشی از آن را بازنمایی می‌کند.

در این نوشتار، تلاش شده است بر پایه وضعیت علمی‌ای که در قالب یک اصلی ذهنی عمل می‌کند، تبیینی از عینیت عقل عملی و کارکرد عینی اعتباریات، و در نتیجه، معرفتی اعتباری ارائه شود که امکان استدلال برهانی را برای آن فراهم می‌سازد؛ جایی که پیوند جهان انسانی با واقعیت نفس‌الامری واقعیات برقرار شده و عینیت علمی تحقق می‌یابد.

**واژگان کلیدی:** عینیت، عینیت در علوم انسانی، عقل عملی، حکمت عملی، اعتباریات.

**استناد:** حسنی، سیدحمیدرضا، و موسوی، هادی (۱۴۰۴). عقل عملی؛ خاستگاه «عینیت» علوم انسانی.

مجله روش‌شناسی علوم انسانی ۳۱ (۱۲۴): ۷۵-۱۰۸.

## مقدمه

از ویژگی‌های زوایی هر پارادایم و رویکرد علمی، میزان عینیت‌پذیری آن است. در واقع، اعتبار هر رویکرد علمی با شیوه‌های مختلفی تأمین می‌شود که تضمین‌کننده عینیت آن رویکرد باشد. از این رو، پارادایم‌های علمی، مسیرهای مختلفی برای تأمین عینیت می‌پیمایند و هر یک در مقام آن هستند که تقریر خود از عینیت را بر تقریر دیگران برتری دهند. در این نوشتار، برآنیم تا آشکار کنیم چگونه «همه» پارادایم‌های فکری در علوم انسانی/اجتماعی به دنبال عینیت بوده، در این مسیر هر یک از آنها چگونه مسئله عینیت را به نفع خویش تفسیر کرده‌اند. با این وصف، عینیت در یک معنای مشترک لفظی استفاده شده و معانی مختلفی در برابر آن قرار می‌گیرد. اما همیشه این پارادایم غالب است که فهم عرفی<sup>۱</sup> مردم یا حتی فهم عرفی اهالی علم را تعیین می‌کند. از این رو، ممکن است عینی بودن در فهم عموم مردم چیزی باشد و در فهم اهالی علم، چیزی دیگر، یا حتی همان امر با تعابیری دیگر. امر محسوس در فهم عرفی گفتمانی<sup>۲</sup> مردم، اکنون معادل با امر عینی است، گرچه فهم عرفی در سطح ناخودآگاه<sup>۳</sup> فراتر از امر محسوس است. فهم عرفی گفتمانی از پارادایم غالب علم تغذیه می‌کند؛ اما فهم عرفی ناخودآگاه از عقل عام<sup>۴</sup> بشری در زندگی پیروی می‌کند.

به لحاظ معرفت‌شناختی، کارکرد هر یک از پارادایم‌های علمی بدین گونه است که فرایندی را از «سامانه‌ای از ابژه‌های فکری و نظری» تا «جهان عینی» طی می‌کند تا از منظر این ابژه‌های فکری، (و از طریق مدل‌سازی) راهی به عالم عینی خارج بگشاید. به تعبیر برخی از فیلسوفان علم نظیر ماکس وبر و آلفرد شوتز، جدی‌ترین پرسشی که روش‌شناسی یک رویکرد علوم اجتماعی باید به آن پاسخ دهد، این است: «چگونه می‌توان از ساختارهای معانی ذهنی، مفاهیم عینی و نظریه عینی آزمون‌پذیر شکل داد؟»

1. common sense

2. Discursive common sense

نوعی از فهم عرفی که در قالب زبان برای مردم و اهالی علم قابل بیان است و در گفتمان‌های روزمره از آن استفاده می‌شود.

3. unconscious common sense

نوعی از فهم عرفی که بیش از آنکه در سطح گفتمانی مردم و اهالی علم حاضر شود، در سطح کنش و رفتارهای روزمره ثابت و غیرثابت حاضر می‌شود؛ بدین معنا که عامل اجتماعی لزوماً قادر به بیان گفتمانی آن نیست؛ اما نظم زندگی او بر اساس آن بنا شده است.

۴. برای توضیح اصطلاح عقل عام و عقل خاص ر.ک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵.

(Schutz, 1954, p.270). بنابراین، مسئله عینیت در علم، ایدئالی است که هر جریان علمی در مآل خویش به دنبال آن بوده و هست. به تعبیر وایتهد (به نقل از آلفرد شولتز)، هدف علم، تولید نظریه سازگار با تجربه است که این سازگاری از طریق تبیین ابژه‌های فکری بر ساخته فهم عرفی<sup>۱</sup> به وسیله سازه‌های ذهنی یا ابژه‌های فکری علوم انجام پذیرفته باشد (ibid, p.265).

عینیت در فهم گفتمانی عمدتاً برای جریان پوزیتیویستی علم سند خورده است؛ اما به نظر می‌رسد این رویکرد نیز صرفاً بسان دیگر پارادایم‌های علمی، به دنبال انحصار ایده ارزشمند عینیت برای جریان فکری خویش بوده است؛ هر چند همه این جریان‌ها به یک میزان کامیاب نبوده‌اند.

اکنون پس از نیم‌نگاهی به نقش عنصر عینیت در تکوین یک جریان علمی و واکاوی نقش تعریف یک پارادایم علمی از هستی‌های اجتماعی در عینیت بخشیدن به آن، به بررسی اجمالی دیدگاه پارادایم‌های مختلف از عینیت به مثابه مهم‌ترین مسئله علوم اجتماعی می‌پردازیم:

### ۱. تأمین عینیت علوم انسانی با پیروی از علوم طبیعی

این ایده که: «علوم انسانی/اجتماعی تنها هنگامی می‌تواند به عینیت و نقطه ایدئال خود دست یابد که از پیشرفت‌های علوم طبیعی و از همه مهم‌تر از روش‌های علوم طبیعی تبعیت کند»، رویکرد گسترده‌ای در چند قرن اخیر ایجاد کرده است. گستره این رویکرد را می‌توان در قرن هجده و از نخستین جرقه‌های پیدایش مکتب احساسات‌گرایی اخلاقی<sup>۲</sup> (و در اندیشه‌های فلسفه خُلُق‌ی<sup>۳</sup> هاچینسن (۱۶۹۴-۱۷۴۹)، هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و اسمیت (۱۷۲۳-۱۷۹۰)) در اسکاتلند و نیز در فیزیک اجتماعی و رویکرد جامعه‌شناسی پوزیتیویستی آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۷۵) در فرانسه و امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) که جامعه‌شناسی را به عنوان رشته‌ای دانشگاهی بنا نهاد گرفته تا گرایش‌های جدید آن در پارادایم قراردادگرایی و پوزیتیویسم منطقی و حتی تا رویکردهای پیچیده و آشوب و نیز علوم شناختی در دوران معاصر، به مثابه جریانی واحد در روش‌شناسی علمی مشاهده کرد؛ جریانی که نقطه تمرکز خود را بر مطالعه علمی از نوع علوم طبیعی قرار داده است.

1. common sense  
2. moral sentimentalism  
3. moral philosophy

شاید کتاب آدام اسمیت تحت عنوان تاریخ ستاره‌شناسی<sup>۱</sup> را بتوان یکی از مهم‌ترین آثار تاریخی در روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه در علوم انسانی و به‌ویژه در دانش اقتصاد برشمرد که با تبیین رویکرد نیوتن‌گرایی<sup>۲</sup> و روش نیوتنی و تمایزات آن با روش ارسطویی به لزوم تبعیت از آن در نیل به علوم انسانی عینیت‌گرا پرداخته است (Cf. Smith, 1980). پرسابقه‌ترین رویکرد علوم اجتماعی طبیعت‌گرایانه را نیز می‌توان در جریان پیگیری‌شده توسط آگوست کنت و امیل دورکیم یافت. این ایده که مطالعه اجتماع، نوعی مطالعه فیزیکی است، نه‌تنها به یکپارچگی همه علوم باور دارد، بلکه مبتنی بر آن، فرایندی را ترسیم می‌کند که در آن، مطالعه پدیده‌های انسانی، روشی ورای روش مطالعه اجسام و مواد فیزیکی، شیمیایی و زیستی ندارد. البته با تفاوت‌های روشی که میان مطالعه گونه‌های مختلف موجودات فیزیکی وجود دارد. از این‌رو، بسان مطالعه فیزیک اجسام (اعم از جامدات، سیالات، اتمی و...) به مطالعه فیزیک اجتماع می‌پردازد. مطالعه فیزیکی جامعه، تابعی برای علوم انسانی، به‌ویژه علوم اجتماعی به‌دنبال داشت که در دوره‌ای از فرهنگ اروپایی-آمریکایی با عنوان «مطالعه علمی» بر همه تحقیقات سایه افکند. از این‌رو، همه سنخ مطالعات متمایز از علوم طبیعی به‌دنبال تطبیق مطالعات خود با این ایده بودند. طبیعتاً در این فضا، منظور از مطالعه و رویکرد علمی نیز چیزی جز استفاده از روش‌شناسی و الگوهای علوم طبیعی نبود.

از این منظر، این نوع شناخت در فهم عرفی گفتمانی، یگانه بنیان‌اندیشه است و انسان همه شناخت خود را با تجربه حسی به‌دست می‌آورد. در این دیدگاه، اولاً، مشاهده، معیار تأمین‌کننده عینیت علم است و از این‌رو، پژوهشگر ضمن برخورداری از اعضای حسی سالم، باید مشاهدات خود را با امانتداری تمام و بدون هرگونه پیشداوری حفظ کند (چالمرز، ۱۳۸۵، ص ۱۴). ثانیاً، داده‌های تجربی به‌مثابه داده‌های عینی، بین‌الذهانی فرض می‌شوند که افراد گوناگون به‌طور یکسان آنها را مستقل از نظریه‌های خاص و بدون نیاز به هرگونه تفسیر درک می‌کنند (تریگ، ۱۳۸۴، ص ۱۵-۱۶).

از آنجاکه موضوع علوم انسانی پوزیتیویستی، کنش انسانی است، طبیعتاً در این رویکرد، کنش‌های انسان از ناحیه محیط حاکم بر انسان (= عالم طبیعت) تعیین پیدا می‌کنند. این تعیین از طریق بخش

1. *History of Astronomy*

2. *Newtonianism*

انفعالی انسان (که متأثر از علل طبیعی اند) محقق می‌شود. از آنجا که موضوع شناخت در علوم طبیعی، طبیعت و علل آن است، موضوع علوم انسانی پوزیتیویستی نیز علل طبیعی خواهد بود؛ اما با یک قید؛ علل طبیعی‌ای که بر رفتار انسان تأثیر می‌گذارند (Cf. Comte, 1875, p.562)؛ خواه این علل طبیعت از طبیعت فیزیکی و زیستی برآمده باشد یا از طبیعت اجتماعی.

با این وصف، به دلیل عدم تفاوت در ماهیت طبیعی موضوع علوم انسانی و علوم طبیعی، روش تعامل با آنها نیز متفاوت نخواهد بود. بنابراین، با توجه به تعریف پارادایم پوزیتیویستی از انسان، موضوع علوم انسانی پوزیتیویستی در نهایت، به شناخت علل طبیعی ولو به نحو محدودتر برمی‌گردد و میان روش در علوم طبیعی و علوم انسانی تفاوتی نباید باشد. از این رو، ابتدا باید منشأ کنش صادر شده از انسان مشخص شود. با انتخاب موارد موجود یا ممکن برای پاسخ به این سؤال، موضوع تحقیق نیز مشخص می‌شود. اگر منشأ کنش در انسان را امور درونی و ذهنی او بدانیم و معتقد باشیم انسان، مستقل از خارج یا با درجاتی از استقلال، کنش را انجام می‌دهد، موضوع علوم انسانی می‌شود: «جستجو درون انسان برای یافتن منشأ کنش» و در نتیجه روش یا روش‌های اصلی در علوم انسانی می‌شود: «روش‌هایی که به تحقیق درون انسان می‌پردازند» که عموماً این روش‌ها را در علوم انسانی با ویژگی تفهّمی، هرمنوتیکی با خصوصیت کیفی می‌شناسند. اما اگر منشأ کنش انسان را، نه امور ذهنی، بلکه کاملاً منفعل از خارج بدانیم، علوم انسانی در پی جستجو در عالم خارج برای یافتن منشأ این انفعال‌ها خواهد بود، از این رو، با طبیعت و امور فیزیکی که در انسان ایجاد انفعال می‌کنند، سروکار خواهیم داشت. در این صورت، روش علوم انسانی، همان روشی خواهد بود که در طبیعت به جستجو می‌پردازد و در پی کشف قوانین طبیعت است. اما فرق آن با علوم طبیعی در این است که در اینجا موضوع محدود به آن دسته از رفتارهای طبیعت است که بر افعال انسان مؤثرند. این دسته از روش‌ها همان روش‌های کمی هستند.

## ۲. تأمین عینیت علوم انسانی با تمرکز بر وحدت ساختار روان انسان

بعد از هژمونی جریان علمی پوزیتیویسم بر محافل علمی غرب در قرن نوزدهم، جریان‌های مخالف آن نیز سربرآوردند. در همه این جریان‌ها رویکرد پوزیتیویستی وجه غالب را داشت که هر فهم مقبول و ارزشمندی باید بر نوعی تبیین تجربی رایج در علوم فیزیکی و طبیعی مبتنی باشد، و اینکه تنها راه عینیت

بخشیدن، واقعی کردن و ارزشمند دانستن علوم (و از جمله علوم انسانی) تبعیت از روش تجربی است. در این میان بود که این تصور از عینیت به عنوان هجده پوزیتیویسم بر عینیت و واقعیت علوم انسانی تلقی شد. در دیدگاه پوزیتیویستی مباحث علوم انسانی - در صورت عدم تبعیت از علوم طبیعی - به دلیل عدم جریان تجربی به پذیرایی به معنای پوزیتیویستی آن، بی اعتبار، غیر عینی و غیر واقعی می شدند.

در این راستا، پارادایم علوم انسانی هرمنوتیکی در اواخر قرن نوزدهم در مکتب قاره‌ای شکل گرفت. همت عمده این جریان، وقف ارائه ضابطه و ملاکی برای عینی کردن علوم انسانی شد تا نشان دهد علوم انسانی<sup>۱</sup> نیز فی نفسه در ردیف علوم طبیعی و فیزیکی، عینی، ارزشمند، معتبر و واقع نما هستند. این جریان در پی نوعی عینیت بود که به اشکال مختلفی در هرمنوتیک اولیه و نیز در هرمنوتیک معاصر بدان پرداخته می شود. هرمنوتیک، سابقه بیشتری نسبت به هرمنوتیک علوم انسانی دارد؛ زیرا هرمنوتیک متن از نمونه‌هایی است که پیش از هرمنوتیک علوم انسانی نیز وجود داشته است. هرمنوتیک اولیه بعد از شلایرماخر با آثار ویلهلم دیلتای وارد معادلات روش‌شناسی علوم انسانی شد. این جریان به رغم تأثیری که بر دیگر رویکردهای علوم انسانی، همانند رویکرد تفسیری وبر داشت، به شکل هرمنوتیک فلسفی و وجودشناختی<sup>۲</sup> نیز در دوره‌های معاصر امتداد پیدا کرد. گادامر،<sup>۳</sup> تیلور،<sup>۴</sup> گایگنون،<sup>۵</sup> ریکور،<sup>۶</sup> ریچاردسون،<sup>۷</sup> فاورس<sup>۸</sup> از این جمله‌اند. در هرمنوتیک اولیه علوم انسانی، عمده دغدغه دیلتای در علوم انسانی، یافتن راهی برای عینیت‌بخشی به آموزه‌ها و روش‌های علوم انسانی بود.

دیلتای با طرح بحث نقد عقل تاریخی تلاش کرد کار به‌زعم او ناتمام کانت را که عینیت بخشیدن به علوم طبیعی بود و علوم انسانی در آن مغفول مانده بود، تکمیل کند. او با طرح این بحث و اثبات فلسفی فاهمه تاریخی در انسان در پی وجوه مشترکی در انسان‌ها بود تا بتواند براساس آنها نوعی ساختارمندی مشترک در انسان‌ها در مقابل طبیعت را بنیان‌گذاری کند. وی، در همین راستا، عنصر معنا را وارد

- 
1. Geisteswissenschaften
  2. ontological hermeneutics
  3. Gadamer
  4. Taylor
  5. Guignon
  6. Ricoeur
  7. Richardson
  8. Fowers

تعاملات انسانی و به تبع وارد معادلات علوم انسانی کرد. این عنصر، زندگی انسان را یکسره از موجودات دیگر عالم طبیعت متمایز می‌کند. از این رو، براساس اصول فلسفی دیلتای، مطالعه زندگی انسانی روشی متمایز از علوم طبیعی را می‌طلبد. این روش می‌باید مبتنی بر فهم انسان‌ها از یکدیگر باشد. دیلتای روش هرمنوتیک را براساس مراتب مختلف فاهمه بنیان‌گذاری کرد. او در این راستا بر پایه طبیعت ساختارهای مشترک انسانی، طرح روش هرمنوتیکی را مطرح کرد. نقشه پیش‌روی دیلتای برای تعیین حدود علوم انسانی در عبارت زیر خلاصه می‌شود:

این علوم بر همین شبکه تجربه زیسته، تعبیر [این تجربه]<sup>۱</sup> و فهم بنا شده‌اند.<sup>۲</sup> در اینجا معیار روشنی به دست می‌آوریم که به واسطه آن می‌توانیم حدود علوم انسانی را مشخصاً تعیین کنیم (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۱۷۱).

منظور از شبکه تجربه زیسته، ساختار انسانی به هم پیوسته‌ای است که در ضمن بخشی از ماهیت انسان و تجربیات او محقق می‌شود و ما به نحو تجربی آن را در می‌یابیم یا زندگی می‌کنیم. ما می‌توانیم دیگران را نیز درون خود تجربه کنیم و در این صورت، تجربه آنها بخشی از تجربه زیسته ما خواهد بود. این همان منطقه‌ای از مباحث اوست که انسان و ساختارهای انسان را تبیین می‌کند. بخشی از این مهم در نظریه روان‌شناسی توصیفی<sup>۳</sup> دیلتای محقق می‌شود. این نظریه از جهتی او را به معتقدان اصالت روان‌شناسی نزدیک می‌کند؛ گرچه از جهت توصیفی یا تحلیلی بودن، او را از آنها متمایز می‌کند. دو مرحله دیگر مورد اشاره دیلتای، یعنی «تعبیر» و «فهم»، به مراحل روشی فلسفه او اشاره دارند. دیلتای با «تعبیر» به نشانه‌های تجربه زیسته اشاره می‌کند و به واسطه «فهم» به عنصری اشاره می‌کند که بدان واسطه ما آن «تعبیر»‌ها و در نتیجه تجربه زیسته را می‌فهمیم و سپس تفسیر می‌کنیم. از همین جا مشخص می‌شود که انسان و شبکه‌ای که تجربه او را تشکیل می‌دهد، اساسی‌ترین عنصر علوم انسانی دیلتای را مشخص می‌کنند که ثمره آن عنصر «تعبیر» است. براساس این، مراحل عینیت‌بخشی به علوم انسانی بدین ترتیب خواهد بود:

۱. این اضافه در کتاب دیلتای موجود نیست.

۲. دیلتای در موارد دیگری نیز بر اهمیت این سه گانه «تجربه زیسته»، «تعبیر» و «فهم» تأکید دارد. برای نمونه، ر.ک: (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰).

الف) انسان‌ها همگی دارای طبیعت مشترکی هستند که همان فاهمه آنهاست؛  
ب) فاهمه به صورت انفعالی صرف عمل نمی‌کند؛ بلکه اراده نیز در فهم دخالت دارد و تنها در صورتی که تحت قانون جبر طبیعت قرار نگیرد، می‌تواند به صورت خودمختار و به‌عنوان موجودی ایجادگر عمل کند؛

ج) چیزی را که فاهمه ایجاد می‌کند، مظاهر<sup>۱</sup> و «تعبیر» جلوه‌های زندگی هستند؛  
د) جلوه‌های زندگی، نشانگر تجربه‌های زیسته بشر هستند که شخص بی‌واسطه و به صورت متصل به آنها دسترسی دارد؛

ه) فاهمه این مظاهر را همراه با «معنا» ایجاد می‌کند. چگونگی ورود معنا به معادلات دیلتای بحثی است راجع به مقولات زندگی؛ به‌ویژه مقولات مخصوص علوم انسانی که عبارت‌اند از: معنا، ارزش و غایت. این مقولات مخصوص علوم انسانی، در مقابل مقولات علوم طبیعی‌اند؛  
و) انسان از طریق «جلوه‌های زندگی» در تاریخ یا متن، «مظاهر زندگی» دیگران را به‌وسیله بازسازی در حافظه یا قوه خیال خود و فهم آنها، مجدداً تجربه می‌کند و از این طریق به تاریخ و متن، معنا می‌بخشد (ر.ک: حسنی و موسوی ۱۳۹۵، ص ۷۰-۷۱).

### ۳. تأمین عینیت علوم انسانی با تیپ‌های ایدئال

رویکرد دیلتای در عینیت‌بخشی به علوم انسانی در پارادایم هرمنوتیکی نه‌تنها مورد وفاق فیلسوفان علوم انسانی قرار نگرفت، بلکه به‌طورکلی امکان‌پذیری تولید «دانش عینی» توسط پارادایم هرمنوتیکی دیلتای، به‌گونه‌ای که بتوان فارغ از محدودیت موقعیت تاریخی/اجتماعی مشاهده‌گر و پژوهشگر به معرفت عینی از کنشگر دست یافت، مورد تشکیک واقع شد. در نتیجه این ایده جای خود را به این موضع داد که جهان اجتماعی را باید از درون آن، چنان‌که هست و با اصطلاحات خودش، با همان وضعیتی درک کرد که اعضای این جهان کنشگری می‌کنند، نه از منظر بی‌طرف و خنثای پژوهشگر که بیرون از آن جامعه قرار دارد. این جریان جدید که به پارادایم علوم انسانی تفسیری موسوم شد، بر آن بود که: اگرچه در علوم طبیعی، باید بیرون از طبیعت به مطالعه آن پرداخت، اما در علوم انسانی/اجتماعی واقعیات و پدیده‌های

اجتماعی، محصول کنشگران و پدیده‌سازانی است که در این واقعیت زیست می‌کنند. بنیانگذاران این پارادایم جدید (افرادی از قبیل ماکس وبر، آلفرد شوتز و پیتر وینچ) با هدف تولید دانشی قابل اثبات از معانی سازنده جهان اجتماعی، در پی ایجاد یک علم عینی از ذهنیت برآمدند. در این پارادایم، عمدتاً به ماهیت کنش اجتماعی معنا‌دار تمرکز می‌شود و نقش آن در فهم الگوها در زندگی اجتماعی، و چگونگی ارزیابی آنها بررسی می‌شود. از دیدگاه تفسیرگرایان به جای اینکه در پی معنای واقعی مورد نظر یک کنشگر اجتماعی باشیم که به یک کنش اجتماعی معین نسبت می‌دهد، باید تمرکز خود را به یک سطح کلی و بالاتری معطوف سازیم که همان تیپ ایدئال باشد. با برساخت مدلی از معانی تپی که کنشگران اجتماعی نوعاً در انجام آن نوع کنش خاص و در آن سنخ از موقعیت‌ها به کار می‌گیرند، می‌توان قواعد اجتماعی را فهمید و تا حد امکان تبیین کرد. این مدل‌ها، در واقع فرضیه‌های آزمایشی را به وجود می‌آورند که باید آزمون شوند.

از منظر وبر، میراث ایدئالیست و هرمنوتیک آلمانی به‌رغم دغدغه عینیت‌بخشی برای علوم انسانی، چیزی جز نسبی‌گرایی برای این علوم به بار نیاورد. او با طرح دیدگاهی در مورد فهم مبتنی بر انگیزه‌های نوع‌نمون، به مرور از جریان هرمنوتیکی فاصله گرفت. موضوع «تیپ ایدئال»<sup>۱</sup> راهبردی‌ترین راهکار وبر برای دستیابی به عینیت در علوم انسانی است که نقشی محوری در روش‌شناسی او نیز ایفا می‌کند. او ذهنی بودن تفهم به‌مثابه مهم‌ترین چالش برای عینیت علوم انسانی را به نوعی فهمیدن مبتنی بر «ساختن تیپ‌های ایدئال عقلانی برای کنش اجتماعی» تبدیل کرد. از منظر وبر، تیپ‌های ایدئال مدل‌های عقلانی و ایدئال کنش‌های اجتماعی هستند که به‌مثابه مدل «وسیله/هدف» عمل می‌کنند و از این‌رو، با «کنش اجتماعی واقعی» به‌عنوان طریقی برای فهم معنا قابل قیاس می‌باشند. از این طریق، هدف دستیابی به فهمی عینی در علوم انسانی تأمین خواهد شد. در این دیدگاه، تنها کنش اجتماعی عقلانی که آگاهانه و به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به اهداف انتخاب‌شده، قابل فهم عینی است. تیپ‌های ایدئال وبری که ناظر به نیت کنشگران اجتماعی است، توسط پژوهشگر ساخته می‌شوند. بنابراین، از دیدگاه وبر، جامعه‌شناسی، علمی است که با استفاده از مفاهیم انتزاعی (= تیپ‌های ایدئال)، رخداد‌های واقعی تاریخی و روند عینی کنش را نشان می‌دهد. وبر با کمک تیپ‌های ایدئال، رابطه بین مفاهیم انتزاعی‌شده

1. ideal types

از کنش‌های معنادار و کنش‌های معنادارِ معین و واقعی تاریخی را بررسی می‌کرد و از این طریق تلاش می‌کرد فهمی عینی از آنها به دست دهد. بنابراین، در یک تعریف ساده می‌توان گفت: «تیپ‌های ایدئال، انتزاعاتی هستند که پژوهشگران علوم اجتماعی آنها را برای تقرب به واقع برمی‌سازند. با اینکه تیپ ایدئال شاخصه دیدگاه وبر است (البته پیش از یا هم‌زمان با او کارل منگر صاحب این دیدگاه بود) تمرکز بر مفاهیم ذهنی با تفاوت‌هایی که میان اندیشمندان تفسیری وجود دارد، وجه مشترکی بود که این دیدگاه جدید از عینیت حول محور آن می‌شد. از این رو، بررسی روش‌شناسی هریک از اندیشمندان تفسیری به صورت مستقل از یکدیگر نیز برای تبیین عینیت ضرورت دارد.

#### ۴. تأمین عینیت علوم انسانی با عبور از آگاهی کاذب

چنان‌که مشاهده شد، علوم اجتماعی تفسیری، رویکرد پوزیتیویسم به این سنخ از علوم را به دلیل عدم برقراری ارتباط با مردم واقعی و ظرفیت‌های احساسی و اندیشه‌ای آنان به نقد می‌کشد. افزون بر آنکه، این جریان علمی، پوزیتیویسم را بابت نادیده گرفتن زمینه اجتماعی، سطحی بودن و ضددموکراتیک بودن، ضدبشری قلمداد می‌کند و بر آن است که آنها شایستگی مفهوم خرد انسانی را انکار می‌کنند (Cf. Neu- man, 1997, p.73). این درحالی است که در پارادایم علوم اجتماعی انتقادی نیز همین باور نقادانه وجود دارد و با بسیاری از انتقادهای هرمنوتیکی و تفسیری به پارادایم پوزیتیویستی موافق است، افزون بر اینکه مواردی را نیز بر آنها اضافه می‌کند. از منظر پارادایم انتقادی، پوزیتیویسم همواره از وضعیت موجود دفاع می‌کند و به جای نگاه به وضعیت کنونی جامعه به مثابه مرحله‌ای خاص در فرایندی دائمی، به لزوم توجه به تغییرپذیری نظام اجتماعی موجود باور ندارد و امکان تأسیس جامعه انسانی بر مبنای توانایی نقادی را رد می‌کند.

این درحالی است که انتقادی‌ها پارادایم علوم اجتماعی تفسیری را نیز به دلیل سوژکتیو بودن، نسبی‌گرایی و یکسان‌نگاری همه دیدگاه‌ها به معنای ارزش قائل شدن برای هر ذهنیت فرهنگی و حتی فردی مورد نقد قرار می‌دهند. این رویکرد به کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) و زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) برمی‌گردد که با کارهای تنودور آدورنو (۱۹۰۳-۱۹۶۹) اریک فروم (۱۹۰۰-۱۹۸۰) و هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۹) تبیین شد. از منظر پارادایم انتقادی، کارکرد اصلی علوم اجتماعی مطلوب،

مبارزه با آگاهی‌های کاذب و غیرعینی برای رهایی‌بخشیدن انسان‌ها از این عینیت کاذب است. در این دیدگاه اگرچه انسان‌های واجد آگاهی کاذب، کنشگران خوبی نیستند، اما همه آنها بالقوه می‌توانند به‌مثابه کنشگرانی فعال در ساخت نوین جهان اجتماعی و زندگی شخصی‌شان عمل کنند. هدف علوم اجتماعی انتقادی، کنش خودآگاهانه‌ای است که انسان را از مفاهیم غیرعینی آزاد می‌کند. علوم اجتماعی انتقادی هیچ نقش سوژکتیوی به‌عنوان عامل فعال و آگاه برای جامعه در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه تنها در پی مطالعه اجتماع به‌عنوان یک شیء در کنار دیگر اشیاء است. از دیدگاه پارادایم علوم اجتماعی انتقادی، در علوم اجتماعی مطلوب، فرایند اجتماعی تحقیق به‌ورای سطح توهمی عبور می‌کند تا با آشکارسازی ساختار واقعی اجتماعی در عالم مادی به مردم کمک کند شرایط را تغییر دهند و جهان بهتری برای خودشان بسازند. (Neuman, 1997, p.75)

از دیدگاه پدیدآورندگان رویکرد انتقادی (از قبیل هورکهایمر و مارکوزه) انسان‌ها به‌مثابه کنشگران آزاد و مختار توان خلق و کنترل زندگی خود را دارند و این جوامع سرمایه‌داری هستند که به‌دلیل ناکامی در تأمین خواست‌های انسان و ایجاد نیازهای کاذب، به‌طور بنیانی غیرعقلانی می‌باشند (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸). هابرماس، به‌عنوان نماینده مکتب فرانکفورت و از جریانات معاصر پارادایم انتقادی، ضمن رد توهم عینیت‌گرایی در جریان پوزیتیویستی، بر آن است که در رویکرد پوزیتیویستی این نکته درک نشده است که معرفت به جهان به‌ظاهر عینی امور واقع، مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی در مورد ماهیت واقعیت است که ریشه در فهم عرفی دارد و اغلب مبتنی بر اندیشه‌های مفروض زندگی روزمره است. بنابراین، هابرماس با آشکار شدن این پندار، به تشخیص و معرفی علایق (منافع) اساسی به‌مثابه زیربنای شیوه هر علم پرداخت. از منظر هابرماس، باید به جهان به‌مثابه امری واقعی، عینی و مستقل از مشاهده‌گران و پژوهشگران نگریست؛ درحالی‌که واقعیت فرهنگی/ اجتماعی به‌عنوان یک نظام تغییرپذیر معنایی، فرهنگی و نمادین پیش از ورود پژوهشگر از سوی صاحبان جوامع تفسیر شده است. بنابراین، فرآیند «فهم عینی» این واقعیت اجتماع‌بنیان، (به‌رغم روال رایج در علوم طبیعی) دیالکتیکی و «گفت‌وشنودی» است (ر.ک: همان، ص ۱۳۰).

بنابراین، حاصل دیدگاه پارادایم انتقادی در عینیت علوم انسانی این است که اولاً، کنش‌های ما درون ساختارها و روابط اجتماعی مشخصی شکل می‌گیرند و به‌ناگزیر باید خود را در این چهارچوب‌ها تنظیم

کنیم؛ ثانیاً، آگاهی‌های اجتماعی ما عمدتاً آگاهی کاذب است و برای نیل به آگاهی حقیقی باید با گذار از روبناهای شکل‌گرفته براساس آگاهی‌های کاذب به زیربنای حقیقی برسیم.

### ۵. تأمین عینیت علوم انسانی با پیامدهای عملی

رویکرد علوم انسانی پراگماتیستی با کنار نهادن ملاک‌های عینیت در دیگر رویکردها، عینی بودن نظریه‌های علوم انسانی را برحسب میزان توانمندی‌شان در حل مسائل روزمره مورد سنجش قرار می‌دهد. براساس این، ملاک عینی بودن نظریه، مبتنی بر میزان سودمندی عملی آن برای زندگی و میزان انطباق آن با واقعیت بیرونی و به‌واسطه نتیجه نهایی آن مشخص می‌شود.

مطابق مبانی این رویکرد، هیچ‌یک از نظام‌های فلسفی موجود، قانع‌کننده نیستند. ویلیام جیمز با طرح این سؤال ایده اصلی خود را پیش می‌برد: درحال حاضر واقعاً کدام‌یک از فلسفه‌های عرضه شده را می‌باید که به نیازتان پاسخ گوید؟ زیرا پیشرفت‌های علمی موجب کاهش اهمیت انسان شده است (جیمز، ۱۳۷۰، ص ۲۳). از منظر او عقل‌گرایی نیز در چنان برج عاجی نشسته است که حاضر نیست از جایگاه والای خود فرود آمده، وارد واقعیت شود (همان، ص ۲۵). از این‌رو، پراگماتیسم درصدد است از توانایی‌هایی هر دو فلسفه عقل‌گرا و تجربه‌گرا استفاده کند (ر.ک: همان، ص ۳۴). از منظر پراگماتیسم تنها دلیل برای اینکه یک نظریه درست و حقیقی باشد، این است که در عمل برای انسان مفید و کارآمد باشد. چیزی خوب است که از دیدگاه انسان خوب باشد؛ زیرا ملاک داوری درباره هر نظریه یا تحقیقی بر پایه پیامدهای عملی آن است (همان، ص ۴۰).

از دیدگاه پراگماتیسم، صدق هر گزاره‌ای فقط توسط نتایج عملی آن سنجیده می‌شود و نه در مقایسه با واقعیت خارجی. هر گزاره‌ای فقط در جریان آزمایش و کاربرد عملی آن است که صدق یا کذب پیدا می‌کند. در این رویکرد نظریه‌ها به ابزارها تبدیل می‌شوند، نه پاسخی به معماهایی که به ما آرامش می‌بخشند (همان، ص ۴۵). از این‌رو، ایده‌ها وقتی حقیقت پیدا می‌کنند که به تجربه عملی انطباق داشته باشند، و نظریه‌های اجتماعی به‌مثابه ابزاری برای حل مسائل و از جمله پیش‌بینی وقایع به کار برده می‌شوند.

## ۶. تأمین عینیت علوم انسانی مبتنی بر فهم سوپژکتیو دانشمندان

پارادایم قراردادگرایی از جمله جریان‌هایی است که با ارائه تعریف تازه‌ای از عینیت، راه خود را از جریان پوزیتیویستی جدا کرد. این جریان ضمن به‌چالش کشیدن مشاهدات به‌عنوان مسیر دسترسی به‌واقع و نفی وجود واقعی ویرای مشاهده‌گر، امکان دسترسی به واقع را منتفی دانسته، درعین‌حال، یک ملاک اجتماعی را بر مبنای قرارداد اجتماعی تعریف کرد. از منظر جریان قراردادگرایی، مقبولیت گزاره‌های علمی، محصول کاربرد معیار معتبر کلی یا دسته‌ای از استانداردهای عینی ارزیابی نیست. قراردادگراها چنین مقبولیتی را تنها برآمده از فهم سوپژکتیو دانشمندان از واقعیت می‌دانند. درواقع، این مقبولیت، از قراردادهای مصوب اجتماعی ناشی شده است که جوامع علمی آنها را برجسته و مشخص کرده‌اند.

طبق این دیدگاه، راهی برای شناخت موضوعات خارجی وجود ندارد؛ چه از نوع طبیعی مثل موضوعات فیزیک و شیمی، و چه از نوع موضوعات علوم اجتماعی مانند کنش فردی، کنش اجتماعی، نهاد و سازمان. فِلیک،<sup>۱</sup> متفکر کلاسیک دیدگاه قراردادگرایی معتقد است در طول تحقیق، دانشمندان نه‌تنها تحلیل‌های خود از واقعیت‌های تجربی، بلکه خود واقعیات را نیز برمی‌سازند. از دیدگاه فِلیک و دیگر قراردادگرایان، هر واقعیت علمی محصول تفکر جمعی جامعه‌ای است که با «سبک تفکر» به اتحاد رسیده‌اند. بنابراین، هر واقعیت علمی، واقعیتهای اجتماعی است. به‌همین ترتیب، دیگر قراردادگراها، از جمله دوهم<sup>۲</sup> (۱۹۶۲) و پوانکاره<sup>۳</sup> (۱۹۵۲)، آموزه کلیدی معرفت‌شناختی اثبات‌گرایی (یعنی امکان زبان مشاهدتی نظری بی‌طرف) را رد می‌کنند (Johnson & Duberley, 2000, p.64).

البته پوانکاره و دوهم نظریات علمی را نه به‌دلیل گرانبار از پیش فرض بودن شناخت ما از واقعیت، یا عدم امکان دستیابی به واقعیت کنار می‌گذارند، بلکه آنها نظریات علمی را صرفاً تخیلاتی می‌دانند که قابل مذاکره‌اند. باوجوداین، آنها توصیه می‌کنند برای حفظ و بازاندیشی در این خیال‌پردازی‌های جامعه علمی، نه در پی حقیقت بنیادین، بلکه صرفاً باید دغدغه‌مند انسجام،<sup>۴</sup> زیبایی،<sup>۵</sup> سادگی،<sup>۶</sup> و سودمندی<sup>۷</sup> آنها بود (see: Ibid).

1. Flek
2. Duhem
3. Poincare
4. coherence
5. elegance
6. simplicity
7. utility

## ۷. تأمین عینیت علوم انسانی در رویکرد رئالیسم انتقادی

پارادایم رئالیسم انتقادی<sup>۱</sup> یکی از جریانات مطرح در فلسفه علوم اجتماعی و شناخت جهان اجتماعی است که توسط هاره<sup>۲</sup> و بسکار<sup>۳</sup> معرفی شد. این رویکرد به لحاظ هستی‌شناسی و شناسایی واقعیت اجتماعی، رئالیست است و به وجود جهان خارج و مستقل از ذهن کنشگران اجتماعی اذعان دارد، اما به لحاظ معرفت‌شناسی ساختگرا و در واقع به نوعی نسبی‌گرا بوده، شناخت ما از جهان اجتماعی را برساخته‌ای از دیدگاه و جهان‌بینی می‌داند؛ به گونه‌ای که همواره باید آماده اصلاح شدن در پی فعالیت شناختی بیشتر مانند مشاهدات، شواهد آزمایشی، تفسیرها و امثال آنها باشیم. از این منظر، سنخ تعامل بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، نه از نوع تقدم و تأخر، بلکه از نوع بازتابی و تعامل متقابل است، به گونه‌ای که معرفت‌شناسی می‌تواند به برساخت واقعیات اجتماعی منجر شود (بیانی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۳۱).

با این وصف، در این منظر، مباحث بنیادین معرفت اجتماعی و شناسایی اجزای سازنده جهان اجتماعی مثل ساختارها، نظام‌ها، کنش‌ها و فرایندهای اجتماعی، با فلسفه علوم اجتماعی ارتباط وثیقی پیدا می‌کنند. این به معنای آن است که تجارب خود از جهان خارج را نمی‌توان مساوی با جهان بیرون تلقی کرد. جهان اجتماعی گرچه کاملاً واقعی و خارج از کنشگران اجتماعی وجود دارد، اما لزوماً همان‌گونه نیست که آن را تجربه می‌کنیم. از دیدگاه پارادایم رئالیسم انتقادی، تنها معرفت معتبر از جهان اجتماعی، معرفتی است که از طریق تحلیل و سنجش انتقادی تجربه‌های اجتماعی صورت گرفته، از آن حاصل آمده باشد. از این رو، این معرفت معتبر دارای ویژگی انتقادی خواهد بود. بنابراین در این منظر، علم در یک فرایند تلفیقی، هم محصول کشف واقع و هم نوعی برساخت اجتماعی است (Barbour, 1974, p.37). حاصل این سخن آن است از منظر بسکار هستی‌های اجتماعی لایه لایه<sup>۴</sup> هستند (بتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۲۲۳) که عبارت‌اند از:

۱. «لایه واقعی»<sup>۵</sup> یا مکانیسم‌ها، نیروها و گرایش‌هایی که علم در مقام کشف آنهاست؛

- 
1. critical realism
  2. Rom Harré
  3. Roy Bhaskar
  4. multilevel
  5. real

۲. «لایه حقیقی»<sup>۱</sup> یا رویدادهای قابل مشاهده و روابط عینی که در جهان اجتماعی قابل تجربه‌اند. این لایه، ساحتی از واقعیت اجتماعی است که عملاً در زندگی روزمره ما رخ می‌دهد؛
۳. «لایه تجربی» یا رویدادهای مشاهده‌شده. لایه تجربی، بخشی جزئی از لایه حقیقی است.

## ۸. تأمین عینیت علوم انسانی به‌مثابه موضوعات عقل عملی

از دیدگاه این نوشتار، بنابر طبقه‌بندی علوم از منظر حکیمان مسلمان، موضوعات علوم انسانی/اجتماعی از سازه‌ها و همچنین مدرکات عقل عملی محسوب می‌شوند و از این رو، تنها تأمین‌کننده عینیت در علوم انسانی/اجتماعی، عقل عملی می‌باشد. بدین معنا که این عقل عملی است که کنش انسانی و جامعه و نهادهای آن را برمی‌سازد و هموست که این امور را توسط ادراک پیش از ایجاد، خلق می‌کند. بنابراین، عقل عملی محور هستی‌بخش این واقعیات انسانی و اجتماعی است و هموست که قبل از ایجاد این واقعیات از طریق علم و ادراکی که نسبت بدان‌ها دارد، این واقعیت را در موقعیت‌های زمانی-مکانی مختلف ایجاد می‌کند. اکنون در مجال این مقاله به توضیح این مهم از طریق بیان مناسبات بین «عقل عملی»، «حکمت عملی» و «علوم انسانی» به تثبیت تنها معیار عینیت در علوم انسانی از منظر نویسندگان این نوشتار خواهیم پرداخت.

در اصطلاح حکیمان مسلمان، حکمت عملی، دانشی است که در راستای گذار از سپهر عقل به واقعیت‌های زندگی فردی و اجتماعی و در واقع، شناسایی مسیر عبور عقل به گستره نظامات پایدار زیست بشری و تمدن انسانی پدید آمده است (ر.ک: حسنی و موسوی، ص ۱۳۹۸). از آنجاکه حکمت عملی بر شناسایی عقل از جهان انسان و کنش‌های انسانی متمرکز است، از این رو، پدیده‌ها و اشیایی موضوعات آن را شکل می‌دهند که به نوعی برساخته اراده انسانی هستند. در واقع، مراد از حکمت عملی، دانش/هایی است که ورود قانون‌های ایدئال اخلاقی را به جهان (فردی و اجتماعی) انسانی امکان‌پذیر می‌کنند و با نظام‌بخشیدن به کنش‌های فردی و اجتماعی، آنها را تدبیر می‌کنند؛ همان امری که علوم انسانی/اجتماعی معاصر تلاش می‌کند عهده‌دار آن باشند. در یک کلام، غایت حکمت عملی، نیل به کنشگری فردی و اجتماعی عقلانی و در واقع، اخلاقی است.

---

1. actual

حکمت عملی، در دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان اگرچه در سنخ واژگان و ادبیات، در بسیاری از موارد، از حکمت عملی دوره یونانی استفاده می‌کند؛ اما ماهیتاً با آن در بسیاری از موارد در تفاوت است؛ زیرا حکمت عملی در نزد حکیمان مسلمان، قانونمدار شد و بر مبنای «قانون جهانی کردار انسانی» تحولی شگرف بر حکمت عملی پیش از خود ایجاد کرد و زمینه لازم را برای نیل به آنچه امروزه بدان علوم انسانی/اجتماعی اطلاق می‌شود، فراهم آورد و زمینه‌ساز شکل‌گیری نوع تازه‌ای از دانش شد که به درستی باید آن را علوم انسانی نامید. تمرکز علوم انسانی بر انسان، از آن حیث که کنشگر و پدیده‌ساز است، مستلزم آن است که برای شناسایی این دسته از علوم، انسان از آن حیث که بنیان و مبنای این سنخ از علوم قرار می‌گیرند، مورد مطالعه واقع شود.

با این وصف، علوم انسانی/اجتماعی به تمامیت خود، در مقام شناسایی، تحلیل و درک «کنش‌های انسان» و در صورت امکان، یافتن تبیینی علی از ماهیت و آثار این کنش‌هاست. مراد از «کنش» نیز تمامی پدیده‌هایی است که از نظر وجودی وابسته به انسان هستند و بدون وجود انسان و جامعه انسانی فرض وجود آنها امکان‌پذیر نبود. در واقع، اگر کنشگر در رابطه با کنش دیگران کنشگری نماید، آن کنش، موضوع و مورد اهتمام علوم اجتماعی بوده و در این دانش‌ها مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد. اما حوزه عمل پیش از اجتماع نیز وجود دارد که موضوع علوم انسانی غیراجتماعی را شکل می‌دهد. از این رو، انسان به مثابه کنشگر صاحب اراده و مختار، موضوع حکمت عملی و مبنای علوم انسانی/اجتماعی است. در نتیجه پدیدارهای ساحت صاحب اراده، ساحت علوم انسانی/اجتماعی هستند که به حکمت عملی مرتبط هستند.

از دیدگاه این نوشتار، همه پارادایم‌های علوم انسانی/اجتماعی عموماً با الگوبرداری و مدل‌سازی از دانش حکمت عملی سامان یافته‌اند. در واقع، جریانی که حکیمان مسلمان در مباحث حکمت عملی فراروی اندیشمندان گشودند، شاهراهی تاریخی در اختیار اندیشمندان فلسفه علوم اجتماعی/انسانی قرار داده است تا با الگوبرداری و مدل‌سازی از آن بتوانند بر مبنای مبانی انسان‌شناختی مورد نظر خود، ضمن ارائه تحلیلی برای کنش‌های انسانی در سطح فردی و اجتماعی، به مدل مورد نظر خود از علوم اجتماعی/انسانی دست یابند.<sup>۱</sup>

۱. در این زمینه رجوع به این مقالات مفید است: موسوی، هادی و حسنی، سیدحمیدرضا (۱۴۰۱)، چیستی علوم انسانی، روش‌شناسی علوم انسانی، س ۲۸، ش ۱۱۱، ۱-۱۴. حسنی، سیدحمیدرضا، و موسوی، هادی (۱۳۹۷)، حکمت عملی به مثابه فلسفه علوم انسانی، روش‌شناسی علوم انسانی، س ۲۴، ش ۹۷، ۵۷-۷۳.

اکنون پس از تبیین اجمالی رابطه بین علوم انسانی و حکمت عملی در مجال این نوشتار، با توجه به رابطه بین علوم انسانی، حکمت عملی و عقل عملی (به‌مثابه منبعی از هستی‌هایی که در جهان انسانی، سازنده کنش انسانی هستند) به تبیین دیدگاه حصول‌عینیت‌گرایی در علوم انسانی با شکل‌گیری آن در ساحت عقل عملی (با توجه به دیدگاه کانت و علامه طباطبایی) می‌پردازیم؛ زیرا از دیدگاه این نوشتار، علوم انسانی/اجتماعی به‌مثابه «حکمت عملی» نزد حکیمان مسلمان، به دلیل کسب‌عینیت از طریق مستند بودن به «عقل عملی»، از تنها طریق صادق و موجه برای عینی بودن برخوردارند.

### حصر عینیت کامل در عقل عملی در فلسفه کانت

در کنار پارادایم‌های پیش‌گفته علوم انسانی/اجتماعی، رویکردهایی نیز حضور دارند که عینیت را به نحو متفاوتی تعریف می‌کنند. نمونه این جریان‌ها در غرب را می‌توان در مباحث ایمانوئل کانت در خصوص عقل عملی در کتاب *متافیزیک خلیات*<sup>۱</sup> (Kant, 2013) مشاهده کرد که البته تا قرن‌ها پیشتر از آن در مباحث حکمت عملی و عقل عملی در دوره اسلامی سابقه دارد. همان‌گونه که کانت در کتاب *تمهیدات خود نگاشته است*، تحت تأثیر هیوم، بر آن شد که متافیزیک به‌مثابه معرفتی برآمده از عقل نظری، دیگر مُرده است و تنها محصول عینی عقل نظری، دانش طبیعت و فیزیک است (کانت، ۱۳۷۰، ص ۸۹).

کانت کوشید تبیین کاملی از ساختار و ترکیب ذهن انسان به‌دست دهد تا بتواند تصور نیوتن از دانش طبیعی را توجیه کرده، آن را مطابق واقع بداند؛ امری که اتین ژیلسون از آن به «اصالت فیزیک کانت» یاد کرده است (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۷۳، فصل نهم). از منظر کانت، محصولات فاهمه تنها در مرزهای تجربه از اعتبار و حقیقت و عینیت برخوردار هستند؛ بنابراین، عدم توان کامیاب و بدون جدل گذار عقل نظری به سپهر فراتجربه، موجب می‌شود تنها فرآورده عینی عقل نظری، منحصر در «دنیای پدیدارها» بوده و از این رو، عقل نظری را به «دنیای عینی نومن» راهی نباشد.

بر آشنایان فلسفه کانت پوشیده نیست که او دو جهان نومن و فنومن‌ها را از هم تفکیک می‌کند: جهان فنومن‌ها (=پدیدارها) که محسوس است و به تور تجربه و شناسایی درمی‌آید، موقعیتی از نظام هست که مستقل از ما، و از این رو، عینی است؛ و جهان نومن (= نفس الامر) که نامحسوس و تجربه‌ناپذیر

است. جهان فنومن‌ها تابع جهان نومن و در عین حال، مطابق با نظام شناخت ماست. از آنجاکه معرفت تجربی، مبتنی بر جهان فی‌نفسه است، بنابراین، جهان نومن، بنیاد معرفت تجربی ما را تشکیل می‌دهد. به‌دیگرسخن، اگرچه جهان نومن از حیث عقل نظری، شناخت‌ناپذیر است، اما از آنجاکه عقل محض به‌مثابه بنیان شناخت تجربی ما به جهان محسوس تعلق نداشته و متعلق به جهان نومن است، جهان نومن، بنیاد جهان فنومن‌ها و بنیان عینی بودن آنهاست. در واقع، از حیث عقل عملی، جهان نومن، تنها نظام ایدئالی است که هم خاستگاه اخلاق است، هم خاستگاه طبیعت چونان فنومن (ر.ک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۰۷).

از دیدگاه کانت، جهان نومن، منطبق با قوانین مشترک فرافنومنی و در عمق نفس‌الامر (= حاقّ واقع) و خارج از هرگونه انگیزه، تجربه و استدلال تجربی به‌وجود آمده است. در این دستگاه، عقل عملی به‌طور پیش از تجربی تحقق دارد و ملکه اراده بر طبق قانون اخلاقی فرمان می‌دهد و انگیزه‌ها و احساس‌ها را به تبعیت از فرمان اخلاقی فرامی‌خواند. به عبارت دیگر، عقل محض از آن‌روکه برای کنش، قانونگذاری می‌کند و می‌تواند به اراده بر طبق قانون خود تعیین ببخشد، عقل عملی است (همان، ص ۳۲۸).

از این‌رو، هر انسان عاقلی، از آن حیث که دارای عقل محض است، از قانون اخلاقی فراگیر برخوردار است و در مقابل امر اخلاقی خاضع است. بنابراین، عقل محض و نیز موجودات خردمند از آن‌روکه خردمندند، به جهان نومن (= جهان معقول) تعلق دارند. این جهان معقول به «مملکت غایات» موسوم است. شهریاری در «مملکت غایات» به‌معنای آن است که تنها یک اراده وجود داشته باشد و تنها قانون این اراده، قانون نیکی به صورت فرمان اخلاقی باشد؛ فرمانی که متأثر از هیچ جنبه‌ای از جهان تجربه و جهان محسوس نباشد (همان). هرگاه این قانون از همه معانی پس از تجربی تجرید شد، تنها صورت قانون عملی می‌ماند. کانت این صورت عملی را از آن‌روکه به‌خودی‌خود و بدون انگیزه می‌تواند ملکه اراده را تعیین دهد، «قانون اخلاق» می‌نامد؛ قانونی که ویژگی آن، پیراسته بودن از داده‌های حواس است که می‌توانند منشأ لذت و الم باشند. بر پایه این پیراستگی، صورت دستور اخلاقی، تعمیم‌پذیر می‌شود (کانت، ۱۳۶۹، ص ۸۰-۸۱).

بنابراین، در فلسفه کانت، عینیت تنها در عقل عملی و امور اخلاقی، عینیتی کامل است؛ برخلاف عینیت در عقل نظری که عینیتی ناقص و پدیداری است. این درحالی است که گرچه در بدو امر این‌گونه

می‌نماید که کانت گزاره‌های تجربی را عینی می‌داند، اما مراد کانت از عینی بودن گزاره‌های تجربی، قابلیت شناخت پدیداری در یک انسجام معرفتی براساس صورت‌های پیشینی حواس (= صورت زمان و مکان) و درج محتوی تجربی ذیل مقولات فاهمه است. اما به‌ترتیب، عینیت مدنظر کانت در عقل نظری با شروطی که ذکر شد، عینیت پدیداری بود؛ این درحالی است که چون نحوه ارتباط این گزاره‌ها با جهان نومن (به‌مثابه جهان عینیت محض) در فلسفه کانت، مثل خود جهان نومن، ناشناخته است (تنها می‌توان جهان نومن را مسلّم گرفت، گرچه شناختی به آن نداریم).

از این رو، نسبت به عینیت گزاره‌های تجربی به معنای مطابقت با نومن نمی‌توانیم به‌طور قطعی تصمیم‌گیری کنیم. با وجود این، گزاره‌های اخلاقی برآمده از عقل عملی (به‌معنای مورد نظر کانت)، به تمام معنا و به‌طور قطعی از عینیت برخوردارند؛ زیرا برخاسته از جهان نومن هستند. بنابراین، از دیدگاه کانت در عقل عملی، تجربی بودن، ملاک ذهنی بودن است، ولی در عقل نظری، تجربی بودن، تنها مبنای عینی بودن است (ر.ک: عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۲۹۶) و عینیت در عقل عملی از طریق اصول ضروری (imperative) عقل عملی تأمین می‌شود (Kant, 2013, 6: 213).

براساس این، در قانون اخلاقی، همه وجوه حسی و تجربی فرو می‌ریزد و تعیین کنش به‌وسیله عقل عملی (به تعبیر کانت) به شیوه پیشینی<sup>۱</sup> و استعلایی انجام می‌شود. از این رو، اراده گرچه سابعکتیو است، اما می‌تواند با تجرید از تجربه به صورت مبدأ عینیت (= آبجکتیو) عمل کند و اگر آبجکتیو شد، آنگاه چنین اراده‌ای، اراده موجود خردمند خواهد بود. کنش صادرشده از این اراده نیز به انگیزه تعلق ندارد و عمل اخلاقی محض است (عابدی شاهرودی ۱۳۹۵، ص ۳۰۶) (Kant, 2013, 6: 213)

حاصل سخن اینکه میدان برد قانون‌های عملی محض به‌دلیل عینی بودن، محدود به ذهن شخصی کنشگران نیست؛ بلکه همه انسان‌های خردمند را فرامی‌گیرد. این قانون‌ها از همان جایگاه عقلی خویش همه هستی را در می‌نوردند. این تمایز قانون عینی عملی از دستورالعمل ذهنی است؛ زیرا این قوانین گرچه برای صدور کنش به‌ناگزیر از مسیر ذهن و بدن عبور می‌کنند، اما جنبه عقلی خود را از دست نمی‌دهند و از این رو، عینی هستند و برای هر دارنده عقل، استوارند (ر.ک. عابدی شاهرودی ۱۳۹۵، ص ۳۳۵). بنابراین قوانین اخلاقی به‌دلیل عینی بودن، همگانی هستند و این مجوز تامی است که دستگاه

فلسفی کانت برای روادید امکان «علوم انسانی واقع‌گرا» در اختیار قرار می‌دهد؛ گرچه به نظر می‌رسد به لحاظ تاریخی (به‌ویژه از سوی دیلتای) استفاده لازم از آن صورت نگرفت و تثبیت عینیت از طریق عقل عملی در اندیشه‌های کانت باقی ماند. بدین معنا که شاهد تداوم آن در جامعه علمی و رویکردهای مختلف علوم انسانی نشدیم.

با این وصف، به نظر می‌رسد عینیت در علوم انسانی/اجتماعی تنها در سپهر حکمت عملی [= دانش عقلی که موضوعش پدیده‌های ارادی انسانی است] و در ساحت عقل عملی دست‌یافتنی است، نه در تبعیت از روش‌شناسی حاکم بر علوم طبیعی.

### گذار اعتبارات تدبیری به عینیت در سپهر عقل عملی در سامانه حکمت عملی

همان‌گونه که تاکنون بیان شد، سامانه دانش‌های انسانی/اجتماعی از منظر حکیمان مسلمان در عقل عملی تثبیت می‌شود. در واقع، پیوند میان فلسفه و علوم انسانی/اجتماعی از مسیر شناخت ما از انسان و کنش انسانی و هنجارها و ارزش‌های حاکم بر این کنش‌ها و ملاک ارزیابی آنها به همراه قانون‌های اخلاقی مستقر در عقل میسر می‌شود و چنین دانشی را می‌توان در بخشی از دانش دیرپای حکمت عملی یافت. با این وصف، حرکت در راستای اصول حاکم بر این دانش می‌تواند زمینه‌ساز پیدایش نظریه‌های علمی در حوزه علوم انسانی باشد.

اعتباریات تدبیری که نمایانگر عملکرد ذهن براساس عقل عملی هستند، با هویات نظری و مفاهیم عقل نظری ارتباطی از سنخ ارتباط اصل با فرع دارند؛ زیرا اصل اعتباریات عبارت از انتقال حدّ یا حکم یک امر حقیقی (که توسط عقل نظری درک شده است) به امری دیگر در عقل عملی است. به جهت ساختاری که عقل عملی به این مفاهیم می‌دهد، متناسب با واقعیت‌های انسانی در حوزه عمل انسانی هویات اعتباری شکل می‌گیرند. ازسویی دیگر، این مفاهیم به جهت بنیانی که در عقل نظری دارند با عقلانیت نظری ارتباط داشته و عقلانیت عملی نیز این مفاهیم را متناسب با واقعیت‌های انسانی به کار می‌گیرد و ازسوی دیگر، شرایط عملکرد بدن و موقعیت‌های زمانی و مکانی خاص را برای پیدایش کنش در طبیعت فراهم می‌کنند.

در این راستا، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به مثابه سامان‌مندترین دیدگاه در حکمت عملی

می‌تواند نقش مهمی در معادلات علوم انسانی ایفا کند. بنابراین، نظریه‌های اعتباریاتی را می‌توان به‌عنوان نظام تفکر و مفهوم‌سازی عقل عملی و کارکردهای آن در عالم کنش فردی و اجتماعی تلقی کرد که در مقام یک نظریه واسطه‌گر میان فلسفه و علوم انسانی و نظریه‌ای نوین در تبیین ساختار مفهوم‌سازی عقل عملی در دانش حکمت عملی کارکرد دارد. این نظریه، نظام مفهوم‌سازی عقل عملی در واقعیت‌های انسانی را برای ما آشکار و از این طریق ارتباط خود با هویت مورد مطالعه علوم انسانی/اجتماعی را برقرار می‌کند و از سویی دیگر، اصل و ریشه خود را در عقل نظری معرفی می‌کند و از طریق دستگاه سازنده این مفاهیم که عقل عملی باشد، فلسفه را وارد علوم انسانی/اجتماعی می‌کند. با تلقی این نوشتار، این نظریه در ادامه مباحث علم‌النفس در فلسفه به تفسیر هویت کنش و عمل انسانی می‌پردازد و در همین راستا زمینه‌های هستی‌شناختی برای حکمت عملی نوینی را در فضای فلسفه اسلامی فراهم می‌کند.

ارتباط اعتباریاتی با حکمت عملی و همچنین، تبیین آن به‌عنوان یک مبنای انسان‌کنش‌شناختی<sup>۱</sup> برای علوم انسانی سهم فراوانی در برقراری ارتباط میان این نظریه و علوم انسانی/اجتماعی دارد. عقل عملی دو دسته اعتبار دارد: «اعتبارات تدبیری» و «اعتبارات اخلاقی». اعتبارات تدبیری صرفاً ما را به هدفمان می‌رسانند؛ یعنی متناسب با امیال درونی، امکانات و هدفی که داریم، مسیری را برای ما مشخص می‌کنند. در علوم انسانی/اجتماعی، اصل کنش (principle of action) ناظر به کارکرد همین سنخ از اعتبارات است (cf. Mises, 1963).

بنابراین، اعتبارات تدبیری اموری هستند که کنشگری انسان به واسطه آنها اتفاق می‌افتد. در هر کنش آگاهانه و ارادی، مسیر آن قبلاً در ذهن انسان مشخص شده است و انسان به آن ضرورت می‌بخشد. ضرورت بخشیدن به آنچه در یک مسیر ذهنی به واسطه اعتبار و جوب واقع می‌شود، باعث می‌شود آن اعتبار وارد جهان طبیعت شود و از حالت امکان خارج شود. اعتبارات اخلاقی نیز درصدد بیان چستی واقعیت اخلاقی هستند. با این وصف، اعتبارات تدبیری/اجتماعی درواقع، قواعد کنشگری انسان‌ها در علوم اجتماعی هستند که برای مثال، نورمن بلیکی در فرازی از کتاب معروفش *Approaches to Social Enquiry* چنین آورده است:

۱. برای توضیح چستی این اصطلاح و نقش آن در روش‌شناسی علوم انسانی ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۵ الف و ب؛ ۱۳۹۶؛ ۱۳۹۷؛ ۱۳۹۸؛ ۱۴۰۰.

علوم اجتماعی به فهم معنای کنش انسانی از آن حیث که تابع قاعده است، می‌پردازد. برای فهمیدن اینکه شخص چه کنشی انجام می‌دهد، ضروری است قاعده پیروی شده را درک کنیم؛ قواعدی که اختصاصی نیستند، بلکه مشترک‌اند و مردم آن را در زمینه‌های مختلف اجتماعی به کار می‌برند و در کنش‌های دیگر مردم نیز نهادینه شده‌اند. وجود قواعد اجتماعی خود مؤید وجود قواعدی است که به آنها عمل می‌شود؛ چه مردم از وجود آنها آگاه باشند، یا نباشند (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵).

اعتباریات، دانش‌هایی عملی هستند که فاصله میان نظر و عمل را پر می‌کنند؛ علوم غیرضروری (= منظور ضرورت فلسفی از سنخ عقل نظری است) و غیرحقیقی (منظور حقیقت ادراک شده توسط عقل نظری است) که از روی عقل نظری مدل‌سازی می‌شوند و از این رو، شناسایی آنها می‌تواند ارتباط میان نظر و عمل را در شناسایی فرایند شکل‌گیری آنها تبیین نماید. به‌دیگرسخن، نظریه اعتباریات (= نظریه کنشگری ذهن آزاد)،<sup>۱</sup> درصدد توضیح نحوه شکل‌گیری کنش انسانی و اصول حاکم بر آن در سطح تدبیری و اخلاقی می‌باشد. علامه طباطبایی بر آن است که اعتباریات اجتماعی از شعاع شناسایی عقل نظری به دورند و بر خارج نفس‌الامری که اعتبار می‌شوند صدق نمی‌کنند و هیچگونه حدّ و برهانی که در حقایق جاری می‌شود در آنها جاری نمی‌شود. درواقع، ظرف صدق اعتباریات اجتماعی، همان ظرف فهمی است که عقل عملی برایشان اعتبار می‌کند. از دیدگاه ایشان اعتبارات تدبیری با قوه واهمه (= قوه پندار) مرتبط‌اند که یکی از بخش‌های اصلی ذهن ماست. درواقع، عقل عملی به‌عنوان قوه شناسایی و عملگر، برای کنشگری در عالم طبیعت نمی‌تواند اعتبارات تدبیری را در سطح عقلی خودش ایجاد کند [مفاهیمی که در سطح عقلی خودش ایجاد می‌کند، همان اعتبارات عقل عملی اخلاقی هستند]، لذا اعتبارات تدبیری را توسط قوه واهمه (قوه پندار) در ذهن ایجاد می‌کند. بنابراین، مسیر کنش‌گری انسان در قوه واهمه و از طریق قوه عقل عملی اتفاق می‌افتد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۴). به‌دیگرسخن، عقل عملی دو نوع کارکرد دارد: ۱. کارکرد تدبیری که در ذهن ایجاد می‌کند، ۲. کارکرد اخلاقی که نمونه‌ای از کنش را مطابق ایده‌آل‌های اخلاق ایجاد می‌کند.

---

۱. طبق این نام‌گذاری، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی درواقع، نظریه‌ای است برای توضیح نحوه عملکرد ذهن در هنگام کنش انسانی؛ نظریه‌ای که نشان می‌دهد ذهن در عین اینکه به شکل آزاد [= غیردترمینیستی] عمل می‌کند، چه الگو و نقشه‌ای برای عملکرد و کنشگری دارد.

مکانیسم تولید اعتبارات تدبیری/اجتماعی در علوم اجتماعی، فرایندی دو مرحله‌ای است. در مرحله اول، یک طبیعت کلی ادعائاً ایجاد می‌شود، و در مرحله دوم در صورت نیاز، فردی از آن طبیعت کلی در افق اعتبار ایجاد می‌شود؛ به‌گونه‌ای که ایجاد این فرد (در مرحله دوم) به ادعا و اعتبار دیگری نیاز ندارد و در طول همان طبیعت ادعایی اول ایجاد می‌شود. برای نمونه، ابتدا در مرحله اول، نفس طبیعت ملکیت اعتباری (از طریق اعتبار و بر ساختن مشابهت با ملکیت مقولی) ایجاد می‌شود و در مرحله دوم، به حسب نیاز (مثلاً از طریق بیع)، فردی از این طبیعت واقعاً (و نه ادعائاً) ایجاد می‌شود. بنابراین، متعلق اعتبارات اجتماعی، کلی و عام هستند. عقلاء برای همه موارد، در گام اول، طبیعت اعتبارات اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و... (مثل ملکیت) را اعتبار می‌کنند و سپس در پی افراد عینی و خارجی آن می‌روند. براساس این، طبیعت کلی حقایق حقوقی و اجتماعی، گرچه اعتباری هستند و مابه‌ازای خارجی (= فکت عینی) ندارند، اما با توجه به نیازها و خواسته‌های فردی و اجتماعی و سایر مبادی نفس‌الامری، توسط جامعه برای رفع نیازها اختراع و اعتبار می‌شوند. این اختراع و اعتبار نیز با ایجاد توسعه معنایی در یک مقوله عینی حاصل می‌شود. پس از اختراع یک کلی طبیعی به‌مثابه پدیده‌های اجتماعی، ایجاد فردی از این کلی طبیعی نیاز به اعتبار دیگری ندارد؛ یعنی این‌گونه نیست که ابتدا ملکیت اعتبار شود و سپس ملکیت موبایل برای احمد اعتبار گردد. اینکه مالکیت احمد بر موبایل، فردی از ملکیت است، امری اعتباری نیست؛ بلکه فردی حقیقی از یک امر اعتباری است که از دوسو به حقیقت پیوند خورده است: از یک‌سو منشأ اعتبار حقیقی دارد و از دیگر سو، حقایق انسانی و اجتماعی و نفس‌الامری انسان را برآورده می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۲۰۰۷).

## برهان‌پذیری دانش‌های اعتباری در سامانه حکمت عملی به‌مثابه نظام‌های اصل

### موضوعی

در دیدگاه علامه طباطبایی بعد از خلق طبایع و پدیده‌های اجتماعی به‌وسیله اعتبارات اجتماعی، آنگاه مبتنی بر این اعتبارات، روابط نفس‌الامری و قابل‌کشف به‌مثابه نظام‌های اصل موضوعی مستقر می‌شوند. همان‌گونه‌که در نظام‌های معرفتی اصل موضوعی (مانند دانش هندسه)، کل دانش بر چند اصل موضوع مبتنی می‌یابد و پس از پذیرش آن اصول موضوعه، در دانش، تمام روابط بین گزاره‌ها برهان‌پذیر هستند.

بنابراین، چنان‌که در نظام‌های اصل موضوعی، امکان اقامه برهان، امری واضح است، در دانش‌های اعتباری نیز پس از پذیرش اعتبارات اجتماعی، ولو به تعبیر علامه طباطبایی شیوه تولید آنها را برهان‌ناپذیر بدانیم، امکان برهان‌پذیری در قضایای مبتنی بر این اعتبارات پیش‌فرض را می‌توان تصویر کرد. در نتیجه علوم اعتباری که مبتنی بر اعتبارات اجتماعی شکل می‌گیرند (=علوم انسانی/اجتماعی)، در واقع، دانش‌هایی اصل موضوعی هستند که درست بسان دانش هندسه، امکان جریان برهان و در نتیجه تأمین عینیت در آنها کاملاً میسر و متصور است.

اکنون پس از این مقدمات به‌وضوح می‌توان مناسبات بین اعتبارات اجتماعی و علوم اجتماعی را درک کرد؛ امری که بر آشنایان و متخصصان این علوم پوشیده نیست؛ همان‌طور که مناسبات بین اعتبارات اجتماعی و مباحث مربوط به انسان‌کنش‌شناسی نیز اکنون در نگاه‌های بزرگان علوم انسانی/اجتماعی بوضوح تبیین شده است. برای نمونه، می‌توان به دیدگاه لودویگ میزس، از بنیانگذاران مکتب اقتصادی اتریش در کتاب مهم اقتصادی‌اش که عنوان Human Action را بر آن نهاده، اشاره کرد که در آن به اهمیت پرداختن به دانش انسان‌کنش‌شناسی (Praxeology) جهت هرگونه پیشرفت در دانش اقتصاد تأکید می‌کند (Mises, 1963, p.1-10). یا باید از اقتصاددان مهم نحله نهادگرایی یعنی جان راجرز کامونز<sup>۱</sup> یاد کرد که عنوان مهم‌ترین کتابش<sup>۲</sup> را The Economics of Collective Action نهاده، بر محوریت «کنش جمعی» در شکل‌گیری اقتصاد نهادگرایی تأکید کرده است.

## نتیجه‌گیری

در مقاله ضمن بازخوانی تلاش پارادایم‌های مختلف علوم انسانی/اجتماعی جهت تأمین اعتبار خود از جهت «عینیت» و واقع‌گرایی، نشان داده شد بنابر آموزه‌های حکیمان مسلمان و کانت می‌توان به معیار متقنی به‌مثابه تضمین‌گر عینیت در علوم انسانی/اجتماعی دست یافت و این تنها آنگاه میسر خواهد بود که این علوم در راستای حکمت عملی و در سپهر عقل عملی سامان یابند. با اینکه امروزه جریان‌های طبیعت‌گرا پدیدارهای جهان طبیعت را به‌جای عینیت واقعی جهان انسان نهاده‌اند، در این مقاله تلاش

1. John R. Commons

2. Commons, John R. (1950). The Economics of Collective Action, New York: MacMillan

کردیم تا گونه‌های دیگری از تلاش برای تأمین عینیت علمی را در پارادایم‌های مختلف علوم انسانی نشان دهیم. از آنجاکه محور علوم انسانی/اجتماعی، کنش انسانی و مبادی آن است، طبیعتاً عینیت نیز با این نقطه محوری معنا می‌یابد و برحسب مبدأ و عناصر سازنده کنش است که می‌توان به تصویری از عینیت در علوم انسانی دست یافت.

حکیمان مسلمان ذیل دانش حکمت عملی، که خود را از گذشته منسوب به ارسطو منفک کرده و به شکلی قانونمند و قابل ارزیابی درآمده است، توانسته‌اند با شناسایی عقل عملی به‌عنوان مبدأ و تدبیرکننده کنش انسانی، مبادی و عناصر اصلی سازنده کنش را مشخص کنند. در دوره جدید فلسفه اسلامی نیز علامه طباطبایی ذیل نظریه اعتباریاتی که با عقل عملی مرتبط هستند، نظامی مفهومی را به‌مثابه نقشه راه کنش انسانی ترسیم کرده است؛ نقشه‌ای که کنش واقعی در آنجا اتفاق می‌افتد و مظاهر آن در طبیعت توسط بدن انسانی نشانگر بخشی از آن است. در این نوشتار تلاش شده است براساس وضعیت علم، که به شکل اصل موضوعی کار می‌کند، تبیینی از نحوه عینیت عقل عملی و عملکرد عینی اعتباریات و بالتبع دانش اعتباری ارائه شود که امکان استدلال برهانی را برای آن فراهم می‌کند؛ جایی که ارتباط جهان انسان با واقعیت نفس‌الامری برقرار می‌شود و عینیت علمی تحقق می‌یابد.

## منابع

- بلیکی، نورمن (۱۳۹۱). پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی و دیگران. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بنتون، تد و کرایب، یان (۱۳۸۴). فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه محمود متحد، شهناز مسمی پرست. تهران: آگه.
- بیانی، فرهاد، شیلدز، راب، قریشی، فردین، بنی فاطمه، حسین، و گلابی، فاطمه (۱۳۹۷). مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اجتماعی رئالیسم انتقادی با تأکید بر آرای روی بسکار. راهبرد فرهنگ، ۴۴، ۲۹-۵۷.
- تریگ، راجر (۱۳۸۴). فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: نشر نی.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۰). پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۸۵). چپستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- حسنی، سیدحمیدرضا، و موسوی، هادی (۱۳۹۵). انسان‌کنش‌شناسی هرمنوتیکی، تفسیری و انتقادی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسنی، سیدحمیدرضا، و موسوی، هادی (۱۳۹۷). حکمت عملی به مثابه فلسفه علوم انسانی. روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۴(۹۷)، ۵۷-۷۳.
- حسنی، سیدحمیدرضا، و موسوی، هادی (۱۳۹۸). جایگاه‌شناسی حکمت عملی؛ در جستجوی علوم انسانی. تهران: سمت و قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسنی، سیدحمیدرضا، و موسوی، هادی (۱۳۹۸). انسان‌کنش‌شناسی اعتباری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹). شکل جهان تاریخی در علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: ققنوس.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۳). نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوائل قرن حاضر، ترجمه احمد احمدی. تهران: حکمت.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۲۰۰۷). مجموعه الرسائل العلامة الطباطبایی، مصحح: صباح ربیعی، قم: باقیات.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۵ الف). قانون اخلاق، بر پایه نقد عقل به عقل. قم: انتشارات طه.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۵ ب). نقد قوه شناخت. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کانت، امانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: انتشارات خوارزمی.
- کانت، امانوئل (۱۳۷۰). تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- موسوی، هادی، و حسنی، سیدحمیدرضا (۱۴۰۱). چیستی علوم انسانی. روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۸ (۱۱۱)، ۱-۱۴.

## References

- Barbour, I. G. (1974). *Myths, Models and Paradigms: The Nature of Scientific and Religious Languages*. London: SCM Press.
- Comte, Auguste (1875). *System of Positive Polity*, Library of Congress, HM55 .C76
- Johnson, Phill & Duberley, Joanne (2000). *Understanding Management Research*, first edition, London, Sage.
- Kant, Immanuel (2013). *the Metaphysics of Morals*, UK, Cambridge University Press.
- Mises, Ludwig Von (1963). *Human Action: A Treatise of Economics*, Chicago: Contemporary Books.
- Neuman, W.L. (1997). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. 3rd Edition, Allyn and Bacon, Boston.
- Schutz, Alfred (1954). *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*. *The Journal of Philosophy*, 51(9), 257-273.
- Smith, A. (1980). *Essays on Philosophical Subjects*, edited by Wightman, W. P. D., Oxford, Clarendon Press.