

A New Approach to the Hermeneutical Foundations of the Humanities

Ali Fathi *

Abstract:

In this essay, an attempt is made to reflect on the relation between philosophy and Humanities, with a new look and attention to its hermeneutical foundations. The assertion of this study is that there is every kind of branch of knowledge that exists in the philanthropists, which is based on a metaphysical and philosophical look that is based on a hermeneutic foundation. Hence, for Humanities, there is no possibility of spontaneity in philosophy and metaphysics. According to the relation that man has with understanding and in general, "hermeneutics", we have spoken about the pluralism in the field of philosophy and metaphysics, and we showed how different disciplines Which is in the field of humanism, must inevitably be based on a general and profound view that reveals itself in the domain of excellence, which is metaphysical knowledge. At the end of this paper, we have shown how, based on this hermeneutical foundation, the possibility of the emergence of "special metaphysics", based on the ideas on the relation between philosophy and Humanities, and the points that can exist in the relation between metaphysics and scholars of Humanities, It is possible to speak and how the holiness in such a situation (according to our indigenous, national, religious, and cultural needs) is matured and perfected, and we have also pointed out that how can one find a way through the relations that can exist between philosophy and Humanities?

"Philosophical Hermeneutics," or more precisely, "hermeneutical philosophy" is a phenomenological approach to the category of "understanding," which the philosophical foundation reflects on the understanding and process of realization of understanding. Therefore, all human existential proportions are formed on the basis of the understanding and relationship of the deity with the being, and all predecessors, preconceptions and predecessors constituting the existential identity of his understanding, and of course, may originate from a diverse range of subjects, such as society, religion, politics, culture, The family ... and many other things that somehow compromise human qualities or, in the words of Heidegger, in the universe. Of course, this expression should not lead to the illusion that the criterion and the areas of truth are lost, and that pluralism occurs in the realm of knowledge, and ultimately leads to relativism and skepticism. Because Heidegger himself was also aware of this, he spoke of the remoteness of understanding, which is an integral part of the structure and conditionality of understanding, and understanding without it is not possible. Dasein, though initially, approaches his identification with his earlier understanding. But there is the possibility of rival projections that, with consideration of the subject, will be successively

* Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran (Farabi college)

Ali.fathi@ut.ac.ir

Received: 23.01.2017

Accepted: 09.10.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

combined to achieve a meaningful unity for Dasein. Therefore, the mission of the practice of understanding and interpretation is to find suitable projections, and in these projections, with different origins of understanding and interpretation, different horizons are intermingled and the possibility of dialogue between them is provided. This discernment is more in the field of Humanities, since, as mentioned at the beginning of this essay, the foundations of methodology, ontology, anthropology, and epistemology, and many other such metaphysical foundations interfere in the understanding and interpretation and process. Despite this interdependence, which occurs in the process of understanding and interpretation, it can be spoken in the context of the philosophic and social as a result of the plurality and multiplicity of metaphysical foundations of humanism or socialism with a religious or secular, Islamic or Christian and Jewish character. Because that stipulates this waiver. Even more so, we can speak of religious and Islamic culture from various religious and Islamic diversities, and, on the other hand, under Western culture and civilization, we also see different scholars based on different philosophies and philosophical schools. Turning to the hermeneutic foundation in this article, the groundwork of ideas and theories, and theorizing reflection and exploration in diverse and varied approaches to the philosopher's will provide. The attentiveness of opinion and dialogue between philosophers and specialists in humanities leads to a desirable outcome if, on the one hand, the philosopher and the scholars of philosophy of studies are in the realm of experiences associated with humanism, in such a way that he addresses the main methods and fundamental concepts in which Science is used to recognize. On the other hand, those working in the field of Humanities must also become acquainted with the language of philosophers, so that they can work together in a mutually beneficial way and open up new horizons. Regarding what was said in this essay, it becomes clear that the philosopher (with the new approach we talked about in this essay) cannot provide for metaphysical philosophies and contemplations, but at the same time, given the pluralism that exists in philosophical reflections We are confronted with a large number of philosophers and philosophical schools that may have a fundamental difference between them while they share common ground in their thoughts. There are various approaches philosophers can have on certain issues such as being, truth, human beings, society, religion, etc., as well as the attention of philosophers and metaphysical subjects to the achievements of other branches of human sciences and sciences, and as a result These interdisciplinary studies also lead to a variety of different perspectives and developments in various branches of folklore. Humanities in the contemporary world are faced with a fundamental challenge. Contemporary humanities based on the principles of theology, anthropology and epistemology and other basic principles, and so far as these foundations, with regard to the scientific and epistemic heritage of mankind, do not change in other branches of science, we cannot see a change in the native and patriotic Humanities.

Keywords: Humanities, Philosophy, Philosophical Pluralism, Hermeneutics, Hermeneutic horizon

Bibliography

- Ibn Sina. (1996). *Al-esharat and Al-Tanbihāt, Ma'sharh al-Tawsi and Al-Razi*. Qom: Nasr al-Balagha Pub.
- ----- . (1984). *Al-Ta'liqat*. Research by Abdul Rahman Badawi. Beirut: Maktab al-'Al-alam-Islami Pub.

- Aristotle. (1998). in generation and Corruption. Ismail Sa'adat. (trans). Tehran: Center for Academic Pub.
- ----- .(1999). *Metaphysics*. Mohammad Hassan Lotfi. (trans). Tehran: tarhe no Pub.
- Ahmadi Babak.(1996). *Truth and Beauty*. Lessons in the Philosophy of Art. Tehran: Center Pub.
- Ahmadi Babak. (2002). *Heidegger and the fundamental question*. Tehran: Center Pub.
- Ikhwan Al-Safa. (1983). *Rasaal-Ikhwan al-Safa*. Beirut: Dar Al-Bireut Pub.
- Afrouz, Imad .(2000). *Cultural science and Cultural Rights* .Tehran :Institute of Culture and Knowledge Pub.
- Iman Mohammad Taqi.(2012) *The Philosophy of Research Method in Humanities* . Qom: Hoze and University Research Institute Pub.
- Parsaniya Hamid. (2009)."*The Methodology of Humankind with Islamic Approach*"; Journal of Research, 1st Year, 2nd Autumn and Winter.
- Burt Edwin Arthur.(1990). *Metaphysical Bases of Modern Sciences*. Abdolkarim Soroush. (trans) Scientific and Cultural Company Pub.
- Palmer, Richard. (1998). *Hermeneutics, Theory of Interpretation in the Schleiermacher Dilthey Heidegger Gadamer* .Mohammad Saeed Hanayi Kashani.(trans) Tehran: Hermes Pub.
- Sadr al-Din Shirazi Muhammad. (1998). *Al-Hekma al-Mutaleyseh*. Beirut: Dar Al-ehya Al trath Al-Arabi Pub.
- ----- . (1981). *Asrar al-Ayat*. Mohammad Khojavi. (trans). Tehran: the Society of Wisdom and Philosophy pub.
- Sabzevari Hadi (1990) *Al-Manzomeh*. Hasan Hassanzadeh Amoli.(trans). Tehran: nashre nab Pub.
- Khatami Mahmoud (2002). *World in Heidegger's Thought*. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Center Pub.
- La Costa, Jean.(2007). *Philosophy in the 20th Century*. Reza Davari Ardakani. (trans). Samt pub.
- Duretia, Jean François. (2003). *Humanities; The Extent of Cognition*. Morteza Katbi & Associates. Tehran: Ney Pub.
- Dileini Team .(2009). *The Classical Theories of Sociology*. Behrang Sedighi and Vahid Toloui, Tehran: Ney Pub.
- Dilthey Wilhelm. (2009). *Introduction to Human Sciences*. Manuchehr Sanei Darehbidi. (trans). Tehran: Qoqnoos Pub.
- Rikhtegaran Mohammad Reza. (2001). *Logic and Hermeneutics Science Principles and Fundamentals of Commentary Science*. Tehran: Congre Pub.
- Soroush Abdolkarim. (2003). *What is science What is philosophy?*. Tehran: Sirat Pub.
- Freund, Julien. (1993). *Theories of Humanities*. Ali Mohammad Kardan. (trans). Tehran: University Publication Center.
- Kozer, Liuis. (2004). *The Life and Thought of the Elders of Sociology*. Mohsen Solathi. (trans). Tehran: Scientific Pub.
- Kozenzoui David (1992). *Critical Circle*. Morad Farhadpour. (trans) Tehran: Gil Publications.

- Little Daniel (2007). *Explanation in the Social Sciences*. Abdolkarim Soroush. (trans). Sirat.
- Mirza'i Hassan. (2007). *The Philosophical Foundations of Organization Theory*. Tehran: Samt Pub.
- Vaezi, Ahmad (2001). *An Introduction to Hermeneutics*. Tehran: Cultural Institute of knowledge and Contemporary thought Pub.
- Gadamer Hans – Georg.(2006). *Truth and Method*.translation revised by Donald G.Marshall.New York. Continuum book Pub.
- Guenon, Rene. (2004). *The Crisis of The Modern World*. Translators: Marco Pallis, Arthur Osborne & Richard C. Nicholson, Hillsdale. NY, Sophia Permnisd.
- Heidegger Martin.(1953). *Sein und Zeit*. Tübingen: translated as Being and Time. new york Pub.

رهیافتی نو به بنیادهای هرمنوتیکی علوم انسانی

علی فتحی*

چکیده

در این جستار کوشش شده است نسبت میان فلسفه و علوم انسانی با نگاهی نو و باتوجه به بنیادهای هرمنوتیکی آنها بررسی و مطالعه شود. مطابق ادعای این مقاله، هر رشته و شاخه معرفت موجود در علوم انسانی نگاهی مابعدالطبیعی و فلسفی دارد که بر مبنای بنیادی هرمنوتیکی ایجاد شده است؛ بنابراین، علوم انسانی از فلسفه و مابعدالطبیعه بی نیاز نیست. در این پژوهش با در نظر گرفتن نسبتی که انسان با فهم و تفسیر و به طور عام با «هرمنوتیک» دارد، ضمن سخن گفتن از ضرورت کثرت‌انگاری در ساحت فلسفه و مابعدالطبیعه، نشان داده است چگونه رشته‌های مختلف موجود در حوزه علوم انسانی به‌ناچار باید نگاهی کلی و کلانی داشته باشند و این موضوع، در حوزه برتری از شناخت، یعنی همان معرفت مابعدالطبیعی آشکار می‌شود. در پایان، باتوجه به ایده‌های ارائه شده در نسبت میان فلسفه و علوم انسانی و نکات موجود در نسبت میان متعاطی مابعدالطبیعه و عالمان علوم انسانی نشان داده شده است چگونه بر مبنای این بنیاد هرمنوتیکی از امکان ظهور «مابعدالطبیعه‌های خاص» سخن گفته می‌شود و علوم انسانی چگونه در چنین بستری (با در نظر گرفتن نیازهای بومی، ملی، دینی و فرهنگی ما) پرورش و کمال می‌یابد. همچنین، از رهگذر مناسبات احتمالی موجود در میان فلسفه و علوم انسانی چگونه می‌شود برای پژوهشگران به‌منظور مطالعات میان‌رشته‌ای راهی را گشود.

واژه‌های کلیدی

علوم انسانی، فلسفه، پلورالیزم فلسفی، هرمنوتیک، افق هرمنوتیکی

۱. مقدمه و طرح مسئله

در عالم کنونی فلسفه چه نقشی دارد و نسبت آن با علوم انسانی چیست. در وجود فلسفه و فیلسوف، تردیدی نیست؛ اما باید به طور جدی این پرسش را بررسی کرد که آیا فلسفه در زمان ما همان شأن و منزلت قرون سابق را دارد و اگر ندارد، چرا و چگونه شأن و مقام خود را از دست داده است. در گام نخست، علوم پیشرفت کرده و حتی جای فلسفه را گرفته است. دکارت می‌پنداشت مابعدالطبیعه ریشه درخت علم است؛ اما این قول و گفتار او رفته‌رفته کنار گذاشته شد. وقتی آگوست کنت اعلام کرد کار مابعدالطبیعه پایان یافته و بشر به عصر علوم تحصیلی وارد شده است، یا مارکس به جای تفسیر فلسفی عالم، تغییر آن را در دستور کار خود قرار داد، این دو تأسیس علم جامعه‌شناسی و تاریخ را شروع کردند و با این علم، بشر قادر به دانستن منشأ علم و قدرت و هنر بود. در قرن بیستم گویی دیگر به علم جامعی نیاز نبود که مایه و ضامن و مفسر وحدت علوم باشد و حتی علوم انسانی نیز صفت تحصیلی یافته بودند و از ماهیت بشر پرسش نمی‌شد. علوم اجتماعی به شدت صبغه فلسفی گرفته است؛ اما در این علوم نیاز به فلسفه احساس نمی‌شود.

اگر ادعا کنیم هر تألیفی در گستره علوم انسانی^۱ مستلزم نگاهی مابعدالطبیعی و فلسفی است، چنین موضعی احتمالاً موافقان و مخالفان فراوانی دارد؛ اما ظاهراً تعاطی و تعامل نظر راه‌حل احتمالی درست و مقبول درباره این موضوع است. اگر همکاری میان پژوهشگران علوم انسانی و متعاطیان فلسفه معمولاً با مشکلاتی مواجه بوده است، شاید دلیل آن سوءفهم‌ها، پیش‌داوری‌ها و تعصبات خودسرانه‌ای باشد که همواره میان فیلسوفان و همچنین، عالمان علوم انسانی (و تجربی) دیگر وجود

داشته و این امر، مانع رسیدن به وفاق نظر و نتیجه مقبول و مطبوعی در نسبت میان آن دو بوده است.

احتمالاً در این میان، نخستین امر خطورکننده به ذهن ما تلقی پوزیتیویستی از تفوق و اولویت دادن به علوم ریاضی-منطقی و تجربی است. چنانکه اشاره شد آنچه آگوست کنت با نظرگاهی تاریخی درباره توسعه و گسترش آتی حیات علمی گفته است، با مدعیات این مقاله سازگاری ندارد. نظریه کنت در زمینه ساحات سه‌گانه پیشرفت عقلانی بشر نیز مخالفانی جدی پیدا کرده است و این نظریه در این باره شهرت دارد و مراحل دینی، مابعدالطبیعی و علمی را به طور تکاملی در فرایند آگاهی بشر و پیشرفت عقلانی او تفسیر می‌کند (رک: دلینی، ۱۳۸۸: ۶۱ و ۶۰).

با توجه کردن به مسیر و جریان تاریخ در سده‌های اخیر، همواره پیش‌گویی‌های متهورانه فیلسوفان تحصیلی قرن نوزدهم، صائب و صادق نبوده است و وقایع اتفاقیه این امر را تصدیق می‌کنند. دفاع و حمایت از پژوهش‌های تجربی فروکش نکرده و همیشه با شدت بیشتری دوام داشته است؛ اما در کنار این علاقه افراطی به بسط و اشاعه علوم تجربی نمی‌شود این واقعیت را نادیده گرفت که اکنون، آثار مابعدالطبیعی بیش از قبل انتشار یافته‌اند. اقبالی که به مطالعه آثار متفکران مابعدالطبیعی نشان می‌دهند، بیش از گذشته است و در ویراست‌های جدید موجود از این آثار، بیش‌ازپیش تعلیق می‌زنند و آنها را بازنشر می‌کنند و اقبال گسترده و وسیعی به فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، اسکولاستیک‌ها، مالبرانش، شلینگ، کانت و هگل وجود دارد. گذشته از این، نیاز جدی به تأملات مابعدالطبیعی نه در میان جماعت علاقه‌مند به مباحث فلسفی بلکه در بین اربابان علم هم آشکار شده و رو به فزونی است.

کانت از توجه به این وجه نیاز به مابعدالطبیعه غافل شده و او به این امر دقیق التفات و عنایت نداشته است که علوم صوری و تجربی برای ایجاد اوتنولوژی توانایی

^۱ هر تألیف هم در زمینه علوم انسانی و هم علوم به صورت کلی به دیدگاهی ماوراءطبیعی و فلسفی نیاز دارد و موضوع این مقاله، بررسی نسبت میان فلسفه و علوم انسانی است؛ بنابراین، تأکید بر روی علوم انسانی بوده است.

(فروند، ۱۳۷۲: ۷۳).

ژولین فروند، در تعریف این علوم می‌گوید:
علوم انسانی به معارفی اطلاق می‌شوند که موضوع پژوهش آنها فعالیت‌های مختلف بشر است؛ یعنی فعالیت‌هایی که روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این افراد با اشیا و نیز آثار و نهادها و مناسبات ناشی از اینها را در بر دارد (همان: ۴).

مطابق دیدگاه او علوم انسانی شامل علوم انسانی نظری و مولدی همچون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی و سیاسی می‌شود که این علوم، نظریه‌هایی درباره روابط میان انسان‌ها و رفتارهای بشر را در بردارند. همچنین این علوم، علمی همچون بانکداری، مدیریت و حقوق را نیز شامل می‌شود که این علوم اخیر، از محصول آن نظریه‌ها تغذیه می‌کنند.

علوم طبیعی طبیعت را توضیح می‌دهد و علوم انسانی اوصاف و جلوه‌های زندگی را می‌فهمد. تمایز بین علوم انسانی و علوم طبیعی و لزوم توجه به هرمنوتیک، به صورت علم فهم و درک زندگی انسان، به شکلی منظم و بدیع از طرف دیلتای بیان شد.

به عقیده او بنیاد علوم انسانی یا فلسفه حیات بر فهم (تفهم) است؛ یعنی پژوهشگر علوم انسانی برخلاف پژوهشگر علوم طبیعی هم توانایی درک پدیده‌های انسانی را در تمام حوزه‌های تاریخی و فرهنگی دارد و هم باید آنها را بفهمد؛ بنابراین، در علوم انسانی به جای عمل توصیف در علوم طبیعی تأویل (هرمنوتیک) مطرح است (همان: ۲۳)

به باور دیلتای برای مطالعه انسان، باید او را واقعیتی اجتماعی - تاریخی دانست و با هریک از رشته‌های علوم انسانی جنبه‌هایی خاص از زندگی او را ارزیابی کرد. او به همین دلیل، به دور هرمنوتیکی رسید که در آن، شناخت انسان به شناخت جامعه و شناخت جامعه به شناخت افراد منجر می‌شود. دیلتای در صدد بود روشی برای بیان علوم انسانی بیابد تا از آن طریق، طبیعت آنها را

ندارند. اگر ما راز وجود بشر را ندانیم، در نهایت، بسیاری از امور مربوط به بشر بدون تبیین باقی می‌مانند؛ اما این انسان موجود «حیوان مابعدالطبیعی» است. او ذاتاً رو به تعالی دارد و این گرایش و تمایل او را با علوم تجربی نمی‌توان تبیین کرد و همین ادعا مهم‌ترین دلیل بر این امر است که چرا رفتن در پی علوم اثباتی و تحصیلی صرف، تفسیرقانع‌کننده و رضایت‌بخشی از واقعیت ارائه نمی‌دهد. باتوجه به این مطالب، به نظر می‌رسد اونتولوژی هرمنوتیکی (یا چنانکه در بخش دیگری از این مقاله، با الهام از هایدگر آن را هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی خواهم خواند) به صورت بنیاد علم وجود دارد که علم را به طور مطلق و علوم انسانی را به طور خاص امکان‌پذیر می‌کند و با چنین نگاهی اساساً علم (با هر هویتی که باشد) محقق می‌شود و مسئله اصلی این پژوهش نیز تبیین و شرح این ادعا است.

۲. مفهوم‌شناسی

الف) چیستی علوم انسانی (human science)

برای مطرح کردن موضوع این مقاله، به ناچار باید طرز تلقی خویش از علوم انسانی را بیان کنیم و ارسطو برای تعریف این علوم (متمایز از علوم طبیعی) و تدوین منطق و تعیین هدف یا غایت آن، قدم‌های نخست را برداشت. در قرن هجدهم هیوم و منتسکیو این مفاهیم را پیش بردند و در قرن نوزدهم، آگوست کنت و جان استوارت میل و سرانجام، دیلتای صورت تاریخی این علوم را تکمیل کردند. امروز علوم انسانی در کنار علوم طبیعی (فیزیک و...) ساختار، منطق و هدفی متمایز دارد (دیلتای، ۱۳۸۸: ۲۳-۱۴). علوم انسانی دانش‌هایی هستند که انسان در آنها از لحاظ حیات درونی و روابط با دیگران بررسی می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، علوم انسانی شاخه‌ای از آن دسته از علوم است که از زوایای گوناگون، مطالعات و تأملات انسان را درباره خودش در بر می‌گیرد و در زمینه‌های متنوعی نیز رشد کرده است

بفهمد (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۵۱-۲۲).

از نظر دیلتای «تأویل» روش بررسی علوم انسانی و اجتماعی است و «توصیف» به علوم طبیعی اختصاص دارد؛ به همین دلیل، او میان آنها فرق می‌گذاشت. براساس این تفاوت، علوم طبیعی برخلاف علوم انسانی و اجتماعی نه با آگاهی و تأویل، بلکه با اطلاعات عینی سروکار دارد. به باور او معیار درستی یا نادرستی تأویل هر متن و اثر، نزدیکی آن به نیت مؤلف یا دوری‌اش از آن است (احمدی، ۱۳۷۵: ۴۰۳).

گذشته از این تعاریف مختلف، مقصود نگارنده (و البته این تلقی بی‌نسبت با تعاریف مذکور نیست) از علوم انسانی، علوم رفتاری، اجتماعی و مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با استمداد از روش‌های تجربی و غیرتجربی و مبانی عقلانی، شهودی و وحیانی رفتارهای فردی و اجتماعی انسان تاریخی را تبیین یا تفسیر می‌کند و نیز بنا به ضرورت، شیوه‌های رسیدن به رفتارهای فردی و اجتماعی ایده‌آل و آرمانی و به‌طور خلاصه، انسان مطلوب را متذکر می‌شود. با در نظر گرفتن این مطالب، علوم انسانی در کنار گزاره‌های توصیفی (Descriptive) گزاره‌های ارزشی و توصیه‌ای (Normative) را نیز در بر می‌گیرد.

ب) چیستی فلسفه

در زمان تورق تاریخ فلسفه مشاهده می‌کنیم که فلاسفه به پرسش فلسفه چیست، به صورت متفاوتی پاسخ داده‌اند. شاید بتوان گفت هر فیلسوفی در تعریف فلسفه، به فلسفه خود نظر داشته و از زمان ارسطو تا به حال، هر زمان از ماهیت فلسفه پرسش شده است، فلاسفه متناسب با مبادی تفکر خود به آن پاسخ داده‌اند و فلسفه خویش را براساس آن تعریف کرده‌اند. همچنین، تعاریف گوناگونی با رویکردهای موضوع‌محور، مسئله‌محور و غایت‌محور و نیز با توجه به قلمرو عام و خاص فلسفه ارائه شده است. برای مثال، ارسطو فلسفه را به معنای تمام علوم نظری، عملی و تولیدی تلقی کرده است که هر یک به

زیرمجموعه‌های دیگری تعلق دارند (ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۶ و ۱۵ همان، ۱۳۷۸: ۲۳۷-۲۴۲). از نظر افلاطون، فلسفه سیر از عالم شهادت (محسوس) به عالم غیب (مُثل) و دیدار معقولات است و کانت، مابعدالطبیعه را به معنای فلسفه، تدوین مرتب و منظم تمام چیزهایی می‌داند که ما به وسیله عقل محض و بدون مداخلت تجربه آنها را داریم و فلسفه، به مبحث شناسایی و پژوهش انتقادی در این زمینه محدود می‌شود (داوری، ۱۳۷۴: ۶۰). حکماء اسلامی نیز به تبع ارسطو فلسفه را «علم الاشیاء بحقائقها بقدر طاقه الانسان» (کندی، ۱۳۶۹: ۱۱۰) می‌دانند و ملاصدرا نیز آن را «استکمال النفس بمعرفه حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی» محسوب می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۲۰). تعاریف دیگری نیز از فلسفه ارائه شده است؛ چنانکه اخوان‌الصفاء برای فلسفه آغاز و انجامی ارائه می‌کنند و آغاز آن را محبت علوم، وسط آن را معرفت حقایق موجودات برحسب توان انسانی و پایانش را قول و عمل به امور موافق با علم می‌دانند (اخوان‌الصفاء، ۱۹۸۳: ۲۴) همچنین، ملاصدرا در بیانی دیگر، آن را بحث از احوال «موجود بما هو موجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۲۸) می‌داند و در مجال دیگری تعریفی غایت‌محورانه از آن ارائه می‌کند: «صیوره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» (همان: ۲۰). موضوع این مقاله، تعریف فلسفه نیست و از سر اضطرار و به‌طور استطرادی و خلاصه، به تلقی‌های مختلفی از فلسفه اشاره کردیم؛ اما موضوع مهم‌تر و مدنظر در این پژوهش، تأملی در نسبت میان فلسفه و مبانی متافیزیکی با علوم انسانی، روش‌شناسی و رویکردها و رهیافت‌های علوم انسانی و اجتماعی و غایت‌شناسی آن است. همچنین، موضوع مهم دیگر، ملاحظه مبادی معرفت‌شناختی و چگونگی توجیه و اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های علوم انسانی و به تبع آن، بررسی پیش‌فرض‌ها و مبادی علمی و غیرعلمی (مثلاً تبیین روان‌شناختی و

مدارس و دانشگاه‌ها می‌آموزند و کمتر فرصت دارند که از بیرون در حصار علم نظر کنند. آنها گمان می‌کنند پشتوانه دستاوردهای علم جدید، صحت و اتقان تجربی آنها و تنها انگیزه عالمان در بحث و پژوهش، کشف حقیقت بوده است. به تصور آنها علم جدید جهان‌بینی ندارد و با هرگونه دستگاه فکری سازگار می‌افتد و بی‌خبری از سرگذشت واقعی علم، به تقویت این پندار منجر شده است. پژوهش‌های تاریخی علم نشان می‌دهد دکارت هیچ‌گاه در عرصه امر ممتد، تماماً مکانیکی نمی‌اندیشید و باوجود آنکه می‌خواست همه چیز را بر تصورات واضح و متمایز بنا کند، پای هیولای مبهم خردناپسندی به نام «اتر» را در علم باز کرد و وظایفی را در تبیین حرکات و حفظ نظام جهان بر عهده او گذاشت که کمتر خیال‌پروری در اعصار پیشین جسارت داشت آنها را مطرح کند. کپرنیک در طراحی نظام تجربی و ریاضی افلاک، نظام فلکی خود را بر اصلی مشکوک و غیرتجربی بنا نهاد که از سادگی و خست طبیعت سخن می‌گفت و برخلاف ادعای نیوتن مبنی بر «اهل فرضیه‌بافی نبودن» او دست و دامانش از فرضیه‌های خرد و درشت، آکنده بود و با سخاوت تمام آنها را در عرصه دانش خرج می‌کرد.

این مبادی از سه دسته بیرون نیستند: یا در زمره مبادی معرفت‌شناختی‌اند یا جهان‌شناختی یا دینی - کلامی و چون خون در تن علم جدید جاری‌اند و هم در حدوث و هم در بقاء با آن همراه بوده‌اند و اکنون نیز هستند. گالیله و کپلر، معرفت‌یقینی و معتمد را معرفت ریاضی می‌دانستند و معرفت‌شناسی خود را آشکار می‌کردند. دکارت هم امتداد را وصف واقعی ماده می‌دانست و سایر اوصاف را از آن دور و هم‌صدا با کپلر و گالیله، اوصاف اجسام را به اصیل و تبعی تقسیم می‌کرد و فاعلیت را از جمله اوصاف اصیل و اوصاف تبعی (سوبژکتیو) را به «امر مدرک» و امر مدرک را به غده صنوبری در مغز مربوط می‌دانست. او مبادی جهان‌شناسی خود را بیان می‌کرد و نیوتن هم مکان را مَشعر خداوند می‌دانست و

جامعه‌شناختی) آن و بیش‌ازهمه، تذکر به آن بنیادی^۱ است که براساس آن، اساساً علم امکان‌پذیر می‌شود.

۳. نیاز به فلسفه و مابعدالطبیعه «اوتولوژی»

به نظر می‌رسد موضوع اصالت‌دادن به طبیعت و نگاه اثباتی و کوشش‌هایی که از طرف اخلاف مکتب تحصلی انجام شده، مقدمه مخالفت کسانی مثل دیلتای با نظرگاه ایشان را فراهم کرده است. بنا بر نظر فیلسوفان تحصلی الگوی موجود در علوم طبیعی به علوم انسانی و اجتماعی نیز تعمیم می‌یابد و این امر، موجب شده است که آنها جامعه‌شناسی و دانش‌های انسانی را زیرمجموعه «فیزیک اجتماعی» قرار دهند. به باور این جماعت، قوانین، قواعد و اصول دانش‌های تجربی و طبیعی همچون فیزیک را می‌شود به پدیدارهای اجتماعی نیز نسبت داد و درنهایت، آنها روش علوم انسانی و علوم طبیعی را از سنخ واحدی می‌دانند. مطابق نقد بنیادین مطرح درباره چنین نگاهی خود علوم طبیعی (افزون بر علوم انسانی) براساس مبادی مابعدالطبیعی است و موافقت یا مخالفت ما در این رأی و نظر تأثیری ندارد. باتوجه به مطالب آغاز این مقاله، مقصود از «مابعدالطبیعی» تمام مقدمات و عناصری است که خود از جنس علم تجربی نبوده‌اند؛ اما در تکوین و تکامل آن به‌طور بسیار اساسی نقش داشته‌اند. علوم تجربی با همه احترام و بزرگداشت خود، معجون و مولود تجربه‌گرایی، فلسفه‌بافی، خواب‌گردی و خرافه‌اندیشی عالمان‌اند و بزرگان و شهبازان میدان دانش‌های نوین، یعنی دانشمندی چون گالیله، کپلر، دکارت، نیوتن و... همیشه به تجربه و ریاضیات دلبسته نبوده‌اند و باوجود اظهارات صریح و اکیدشان، از آن دسته از اندیشه‌های متافیزیکی و انگیزه‌های غیرعقلانی پیروی می‌کرده‌اند که در نهان، بر آنان فرمان می‌رانده‌اند. متعلمان عصر جدید دانش‌های ریاضی، مکانیک، زیست‌شناسی، شیمی و فیزیک را در

^۱ که آن را «بنیاد هرمنوتیکی» هم می‌شود نامید.

افلاک را ویران می‌پسندید تا دست خداوند را در آبادکردن عالم بگشاید؛ بنابراین، در برابر آراء کلامی خویش منقاد و خاضع بود (برت، ۱۳۶۹: ۱۰-۱۳). نیوتن دانشمند و متافیزیسین بود؛ اما او و هواداران مشتاق و مقلدش، به آن متافیزیک وقوف نداشتند.

خلاصه، ارزیابی مبادی مابعدالطبیعی علم، لزوماً تذکر و توجه به این مسئله دقیق است که براساس مسائل مطرح در علم و تاریخ علم، همواره جهان‌بینی انسان قدیم و جدید باهم تقابل داشته‌اند. همچنین، باتوجه‌به این مسئله، باید تفتن به این امر توجه داشت که اینک بشر در کدام جهان زندگی می‌کند و از کدام منظر در هستی و طبیعت می‌نگرد و میراث‌خوار کدام مذهب و مکتب علمی و فلسفی است. این بنیاد مابعدالطبیعی همان فهم اگزیستانسیالی (و فهم هرمنوتیکال یا بنیاد هرمنوتیکی) است که از ابعاد وجودی بشر است و ذهن و ضمیر او را قوام می‌بخشد؛ به‌این ترتیب، انسان نباید تصور کند امور موجود در خزینه عقل و تصور او عطیه ازلی خداوند به اذهان و عقول بشر بوده است. او باید به چنین باوری برسد که انسان‌های ادوار پیشین نیز نگاه خود به جهان را به اندازه بشر امروز بدیهی و طبیعی می‌پنداشته‌اند؛ براین اساس، او نباید صرفاً جهان‌بینی و باورهای خود را به‌صورت گرایش و نگرش اصیل و بنیادین جهان‌شمول تلقی کند.

حال باید دید کدام عناوین و مسائل فرعی بارزهای فلسفی و مابعدالطبیعی علوم انسانی به‌صورت بنیاد این علوم به شمار می‌آیند که در این مجال می‌شود آنها را مطرح کرد.

الف) روش‌شناسی

می‌دانیم که روش‌شناسی Methodology علم به معنای بررسی و مطالعه شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش، به‌صورت دانشی درجه دوم و فرانگر است که از دریچه‌ای فراتر و بیرونی روش‌های علوم را مطالعه می‌کند. موضوع روش‌شناسی، روش‌هاست؛ یعنی

روش‌شناسی روش‌های علوم، مقایسه و یافتن محدودیت‌ها و ضعف‌ها و قوت‌های آنها را مطالعه می‌کند (رک: پارسانیا، ۱۳۸۸: ۵۳-۳۹). باتوجه‌به این مطلب، روش‌شناسی یکی از کلان مسائلی است که از سنخ دانش‌های درجه دوم محسوب می‌شود و از نظر فلسفی روش را ارزیابی می‌کند؛ بنابراین، روش‌شناسی علوم انسانی بحثی مابعدالطبیعی است و رویکردهای مختلفی از جمله اثبات‌گرایی هرمنوتیکی و انتقادی و... را در زیرمجموعه آن می‌شود مطرح کرد. طبیعتاً به‌دلیل کمبود مجال، بررسی تفصیلی تک‌تک این دیدگاه‌ها از حوصله این مقاله خارج است؛ اما به‌طور خلاصه به ویژگی‌های بارز برخی از آنها اشاره می‌شود.

پوزیتیویسم و رویکرد اثبات‌گرا با کمک آراء کانت و هیوم، نظر افکندن بر علمی که از رنسانس به بعد بالیده و شکوفا شده بود، تأکید بر تمیز روش‌شناسانه معرفت علمی از معرفت‌های دیگر و با حرمت بسیار به علم تجربی، از علم‌شناسی ارسطویی روی‌گردان شد و تصویر تازه‌ای از علم عرضه کرد. علوم انسانی به علوم طبیعی تنزل یافت (ناتورالیسم) و انسان همچون پاره‌ای از طبیعت بی‌جان دانسته شد. همچنین، براساس این دیدگاه‌ها به ظاهر انسان اهمیت داده شد و از راز دل او خبری نیافتند و برای او راز و درونی شناخته نشد. به نیت، معنا، باطن و ارزش و عقیده او بی‌مهری شد و رفتار او همچون رفتار هر شیئی دیگر، بدون ارجاع به درون تفسیر و علوم انسانی تجربی براساس و میزان علوم تجربی طبیعی پایه‌ریزی شد.

به‌طور خلاصه، می‌شود روش‌شناسی پوزیتیویستی را در چند اصل کلی گرد آورد: تأکید بر استقراء، در مقام داوری و نیز مقام گردآوری و باوجوداین، تفکیک این دو مقام و پافشاری بر روش علمی به‌صورت مقام داوری، تقدم مشاهده بر نظریه، وحدت‌بخشیدن به علوم، شیء‌انگاری پدیده‌های اجتماعی و... (افروغ، ۱۳۷۹: ۱۱-۹). با در نظر گرفتن این مسائل، مدل بنیادینی که این روش در پی آن می‌رود، از لحاظ عینی و آماری فرضی-

و دوم، متون، اعمال آدمیان و پدیده‌های اجتماعی را نقد کنند (لیتل، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

باتوجه به این مسائل، علم «به‌طور عام» و علوم انسانی «به‌طور خاص» به روش‌شناسی خاصی نیاز دارد که از دل اوتولوژی‌ها آشکار می‌شوند و با در نظر گرفتن مفروضات مابعدالطبیعی خاص احتمالی و موجود برای پژوهشگر، از الگوی خاصی در روش‌شناسی مدد می‌جوید و این روش، باید بنیاد خود را در مابعدالطبیعه و فلسفه جستجو کند.

ب) مبانی هستی‌شناسی

تردیدی نیست مبانی هستی‌شناسی (که بنیاد فلسفی علوم از جمله علوم انسانی است) به جهت‌گیری‌های متفاوتی در علم منجر می‌شود. مبانی هستی‌شناسی پاره‌ای از عقاید، باورها، اصول و احکام کلی و عام درباره عالم هستی و عناصر اصلی آن است و دانش فلسفه متکفل، در ارتباط با این بنیان‌های نظری بحث می‌کند. براساس جهان‌بینی اسلامی و فلسفه الهی هستی موجودات مادی و نیز غیرمادی را در بر می‌گیرد که سرآغاز و بنیاد این هستی خدا است. براساس این هستی‌شناسی انسان موجودی تک‌ساحتی نیست؛ بلکه حقیقت و هویتی دوسویه دارد که ناب‌ترین و خالص‌ترین وجه از وجود او را همان ساحت ملکوتی و مجرد او می‌سازد. در چنین نگاهی لمحات وجود او به عالم مادی و مَلَکی منحصر نیست؛ بلکه تا اعلی‌علیین استمرار و دوام می‌یابد. اگر توجه به عالم مادون در این جهان‌بینی برای انسان اهمیت داشته باشد، صرفاً به دلیل وصول به عوالم مافوق‌مبنایی است. نگاه به عالم ماده و حس هم، نگاهی نفسی و اصالی نیست؛ بلکه نگاهی ابزاری و طریقی برای دستیابی به اصل «حکمت» و «سعادت» یعنی دائر مدار فهم مبدأ و معاد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳ و ۲). جهان‌بینی مادی هستی انسان را به پایان همین حیات مادی گره می‌زند و هرگونه ساحت غیرمادی را برای وجود (اعم از خدا، روح مجرد و عالم غیرمادی) انکار می‌کند و روشن است چنین انسانی از مبدأ و معاد بریده خواهد بود. با این تلقی دیگر

استنتاجی *hypothetico deductive method* با روش اندازه‌گیری و کمی‌سازی رفتار انسان است (ایمان، ۱۳۹۱: ۵۷).

دیلتای پارادایم هرمنوتیکی و تفسیری را در عرصه علوم انسانی مطرح کرد و ماکس وبر، آن را در حوزه علوم اجتماعی به کار بست؛ اما به شدت با چنین دیدگاهی مخالفت شد. دیلتای قائل به اصالت تاریخ است و دستیابی به ارکان فلسفی علوم انسانی را بر رویکرد تاریخی مبتنی می‌داند؛ بنابراین، به باور او نظام علوم انسانی نسبت به علوم طبیعی به‌طور متفاوتی رشد می‌کند (دیلتای، ۱۳۸۸: ۱۴۴-۱۰۳). علوم انسانی بر فهمی همدلانه یا درک تجربیات زندگی روزمره مردم متکی است که این مسئله، از موقعیت خاص تاریخی آن ناشی می‌شود و واقعیتی خارج از انسان نیست؛ بلکه در ذهن و آگاهی اوست. واقعیت با تعامل بین فعلان ساخته و تفسیر می‌شود و مدل فرضی - استنتاجی در اینجا کارگر نیست؛ زیرا پدیده‌های اجتماعی یکی از تولیدات ساده معنا و تفسیر انسان‌اند (ایمان، ۱۳۹۱: ۵۹-۵۷). در پارادایم تفسیری به روش‌های کیفی توجه می‌شود و در علوم انسانی نگاه کیفی با نگاه کمی تقابل دارد که در پوزیتویسم و روش اثباتی پیگیری می‌شود و مبتنی بر مبانی نظریه تفهیمی و تفسیرانگارانه است.

پارادایم انتقادی در نیمه دوم قرن بیستم ظهور کرد و افرادی همچون مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۶۹) و هابرماس، در تکوین و بسط آن نقش داشته‌اند. این پارادایم در پی جمع میان تبیین و تفسیر است و به کمی‌سازی و کیفی‌سازی هردو اهتمام می‌ورزد و ایدئولوژی‌های موجود را نقد می‌کند و بر این باور است که قانع‌بودن به فهم از متن یا عمل انسانی یا پدیده اجتماعی، از نقد و تصحیح جلوگیری می‌کند. اصحاب شیوه انتقادی فرانکفورت و در رأس این جماعت، هابرماس، با چنین رویافتی می‌خواستند فهم و نقد را باهم جمع کنند؛ یعنی آنها جامعه و انسان را مانند متنی مکتوب می‌دیدند و در پی آن بودند که معنا و ماهیتش را دریابند تا نخست، از عقلانیت ابزاری علوم اجتماعی و انسان پوزیتویستی گریخته باشند

مفاهیمی چون سعادت اخروی و قرب به حق بی معنا و مهمل می شود و با نفی ساحت ملکوتی و مجرد، آثار و مدلولات آن در علوم انسانی نیز به خوبی آشکار خواهد شد. به این صورت، آدمی همچون پاره‌ای از طبیعت بی جان تلقی خواهد شد و ظاهر او (و نه نیت، معنی و باطن او) موضوع مطالعه و رفتار او مانند رفتار هر شیئی دیگر، بدون ارجاع به درون او نگریسته خواهد شد و علوم انسانی تجربی بر قیاس علوم طبیعی تجربی بنا گذاشته می شود؛ درحالی که بی کرانگی هستی و حیات، ناگزیر به ما خواهد آموخت پیامدهای افعال انسان، به محدوده تنگ زندگی مادی و دنیوی منحصر نیست؛ بلکه به سعادت و شقاوت ابدی او منجر خواهد شد.

ج) مبانی انسان‌شناختی

شاید این ادعا گزاف نباشد که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اختلاف موجود در حوزه علوم انسانی و میان متعاطیان و نحله‌های مختلفی که این شاخه از علوم را موضوع مطالعات خویش قرار می دهند، به شیوه تلقی و تعریف آنها از حقیقت و چیستی «انسان» باز می گردد. تفسیر تجربی و مکانیستی از انسان، آمال و آرزوی فیلسوفانی چون هابز را نشان می دهد که همه چیز، از جمله رفتار آدمی را به علم فیزیک و مکانیک فرو می کاستند و برای مثال، قصد داشتند فیزیک رفتار را به جای علم روان‌شناسی بنشانند. تفاوت میان دو مشرب به حدی است که یکی انسان را موجودی از قماش طبیعت می داند و دیگری آن را تافته جدا بافته‌ای می شمارد که بحث را به معضل نفس-بدن و جبر و اختیار و نسبت آنها با تأویل و تحویل روان‌شناسی به فیزیک و مکانیک سوق می دهد. پوزیتویسم، جامعه و انسان را بخشی از طبیعت می داند و پژوهشگران را افرادی می پندارد که برای تصرف در اجتماع و معیشت انسان‌ها به دنبال یافتن نظم قانون‌وار و علی است.

پوزیتویسم به گونه‌ای بازتاب اندیشه‌های آگوست کنت از افکار و اندیشه‌های عصر روشنگری است؛ اما آراء و اندیشه‌های سنت تجربی انگلیسی و فیلسوفانی چون

فرانسیس بیکن و دیوید هیوم خاستگاه بنیادین آن محسوب می شود. کنت با نظر به نیروهای موجود در طبیعت و قانون ذاتی حاکم بر آنها نظریه‌های مربوط به اشیاء و رویدادهای طبیعی را تابعی از روش‌های علمی دخیل در کشف اصول و قوانین طبیعی می داند و با انتقاد از روش‌های علوم انسانی از کشف تجربی روابط و رفتار انسان سخن می گوید. بنا بر دیدگاه او رفتار و روابط اجتماعی با اوضاع محیطی به طور مستقیم ارتباط دارد؛ بنابراین، در این نگاه، انسان دیگر اشرف مخلوقات تلقی نمی شود و مرکز ثقل آفرینش نیست و حیاتی کاملاً طبیعی و معمولی دارد. همه جنبه‌های حیات بشر (طبیعی، فکری، اخلاقی و روحی) از عملیات معمولی طبیعت صادر شده است؛ به طوری که نمی شود ارتباطی میان آنها و نیروهای ماوراء طبیعی تصور کرد (میرزائی، ۱۳۸۶: ۶۴).

تفسیرگرایان علوم انسانی و علوم اجتماعی را از سنخ علوم طبیعی نمی دانستند و با روش‌شناسی جدیدی براساس تفسیرهای معناکاوانه، معتقد بودند که معرفت در علوم انسانی از ماهیت بیرونی به ماهیت درونی تغییر شکل داده است و انسان‌ها در بی‌همتایی و فردیتشان قابل فهم می شوند (کوزر، ۱۳۸۳: ۳۳۴). طبق اعتقاد یاکوزر، از عالمان معاصر علوم اجتماعی در غرب، طرح تمایز میان زندگی جسمانی و روحانی کانت، باعث شد تا انسان در مقام یک کنشگر فعال، آزاد و غایتمند در قلمرو روش‌های تحلیلی و تعمیمی مناسب برای پژوهش‌های علوم طبیعی نگنجد؛ زیرا ذهن و آفرینش‌های انسانی از قوانین طبیعی فارغ است و خود، به روش‌های تحلیلی منحصر به فرد نیاز دارد، نه تعمیم (همان: ۳۳۳). به اعتقاد کانت، انسان را باید به صورت موجودی شناخت که اراده و آزادی دارد و به همین دلیل، این موضوع، از شناخت ما از اشیاء خارجی متفاوت و عقل نظری از تدوین گزاره‌های اخلاقی عاجز است و آن را در عقل عملی باید جستجو کرد. دیدگاه او بر افکار روش‌شناختی و بر تأثیر زیادی داشته و به نوعی او را با خود همراه کرده است.

تصویری که تفکر جدید غربی از انسان ارائه می کند،

خواهد بود و در نتیجه، چنین ادعایی خود-متناقض است. گذشته از آن، اساساً اعتبار روش تجربی به عقل وابسته است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۶-۲۱۷) و تصدیق به وجود محسوسات نیز به عقل و استدلال‌های عقلی نیاز دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۸-۸۶ و ۱۴۸، صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ج۳: ۴۹۸). کسی که اعتبار عقل را نفی کند یا آن را نادیده بگیرد، در توجیه آموزه‌های محسوس و تجربی نیز در می‌ماند؛

اما کسی که از لحاظ فلسفی و مابعدالطبیعی در تنوع روش‌ها و ابزارهای کشف واقع، موضع دیگری اتخاذ کرده باشد، هریک از ابزارهای حس، خیال و عقل را در مسیر کشف واقعیت و دستیابی به معرفت، بنا بر ظرفیت و توانایی موجود در آن ابزار، معتبر و موجه تلقی خواهد کرد. چنین فردی انحصار طریق کشف واقع به حس و تجربه را غفلت از دیگر ابعاد وجودی انسان و محروم شدن انسان از فهم لایه‌های دیگر واقعیت خواهد دانست.

اگر کسی به «مرجعیت» authority به صورت یکی از ابزارهای کشف واقع باور داشته باشد، یعنی رأی و نظر فرد شایسته دیگری را در زمینه اظهار نظر درباره آن موضوع، بدون استفاده مستقیم از ابزار فهم آن فرد، بپذیرد، طریق دیگری را افزون بر روش‌های پیش‌تر ذکر شده، در راه رسیدن به حقیقت اتخاذ کرده است و این شیوه، مبنای فهم و عمل او خواهد بود؛ به طوری که دیگران از چنین ابزاری در کشف حقیقت محروم خواهند بود. در نهایت، اعتبار مرجعیت نیز براساس استدلالی عقلی است. برای مثال، سخنان معصومین «ع» به دلیل برخورداری از مقام عصمت، چنین اعتباری دارد یا بخشی از اعتبار استنباط فقها از چنین سنخی است؛ همان گونه که فهم پزشک متخصص نیز برای دیگران مستدل دانسته می‌شود.

همچنین، می‌شود اعتقاد را به اعتبار «شهود» و نبودن آن، افزون بر حواس ظاهری و باطنی به صورت یکی از راه‌های دیگر کشف واقعیت تلقی کرد. «وحی» نیز از ابزارهای کشف واقعیت است که به انسان‌های خاصی

بر پایه بنیادهای فکری مدرنیسم همچون سوپژکتویسم، اومانیزم، سکولاریسم، لیبرالیسم و... استوار است. در تفسیر انسان‌شناسی مدرن، انسان مانند موجودی مختاری دانسته می‌شود که از هر قیدوبندی رها و به تعبیر رنه گون، انسان همه چیز را به نسبت‌های بشری صرف تقلیل داده و خویشتن را غایت آمال و آرزوهایش قرار داده است. همچنین، این سقوط و تنزل، به جایی رسیده که غرض‌ارضای تمنیات و مشتتهای نفسانی ساحت مادی و طبیعی بشر شده است (Guenon, 2004: 17) اما از نظر فیلسوفان اسلامی همچون ملاصدرا، حقیقت انسان از امر واحدی تشکیل می‌شود که مراتب آن تشکیکی است و تعبیر جسم و جسد یا نشأت مادی به پایین‌ترین این مراتب و تعبیر نفس و روان، به مراتب متعالی آن اشاره دارد (صدرالدین شیرازی ج ۸، ۱۴۱۹: ۵۱ و ج ۳، همان: ۵۱۰). ذومراتب بودن نفس انسان و تابع بودن وجود جسمانی انسان برای وجود روحانی و ملکوتی او در نظام فلسفی نگاه دیگری نسبت به او را نشان می‌دهد.

اندیشه‌های مربوط به طبیعت انسان، ماهیت فلسفی دارند و این موضوع، سنخی از مطالعاتی است که می‌شود آن را «انسان‌شناسی فلسفی» نامید و نباید آن را نتیجه پژوهش‌های موجود در حوزه علوم تجربی تلقی کرد؛ هر چند تأملات فلسفی نسبت به وقایع و حقایق عینی و انضمامی در ساحت تجربه بی تفاوت نیست و خود را از دستاوردهای علوم تجربی محروم نمی‌کند.

د) مبانی معرفت‌شناختی

تئوری‌های گوناگون موجود در حوزه علوم انسانی بر اصول و مبانی معرفت‌شناختی مختلف و متنوعی مبتنی است. کسانی مثل آمپریست‌ها empiricist راه معتبر کشف حقیقت را حس و تجربه می‌دانند و همه آموزه‌های فلسفی و مابعدالطبیعی و دینی را انکار می‌کنند یا آنها را نامعتبر می‌دانند؛ در حالی که هر دلیلی برای اثبات مدعای خود اقامه کنند، ناگزیر دلیلی غیرحسی و غیرتجربی

اختصاص دارد و خداوند به آنها امتیاز دریافت مستقیم حقایق را عطا کرده است؛ هرچند از درک حقیقت و چگونگی آن ناتوان باشیم.

توجه به این مبنای معرفت‌شناختی احتمالاً در مطالعات علوم انسانی و نسبت آن با مباحث فلسفی و مابعدالطبیعی وجود دارد و ما را بیش‌ازپیش به اهمیت این اصل آگاه‌تر می‌کند که در میان این طُرُق مختلف، مبنای احتمالی حاصل از لحاظ فرآیندی، معرفتی، معیار صدق و توجیه و اعتبار معرفت، احتمالاً در فرآورده‌ها و نتایج علوم‌انسانی آثار مختلف و متنوعی خواهد داشت.

اکنون، باتوجه به نسبت احتمالی موجود میان فلسفه و مابعدالطبیعه (چه از نظر روش‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی) با علوم انسانی (که به اختصار در این مقاله به آنها اشاره شد) پرسش جدی و جدید ممکن، این است که در این مقاله چه نکته‌ای افزون بر مطالب تاکنون گفته شده وجود دارد. همچنین، این نکته به چه ظرفیتهای اشاره کرده است که جستارهای مشابه، به آن تفتن نیافته‌اند. برای پاسخ‌دادن به این پرسش، چاره‌ای نداریم جز اینکه برخی از مقدمات را مطرح کنیم.

۴. ایده مطلق (کلی) یا دانش هرمنوتیک

فلسفه همواره در پی کشف حقیقت بوده است و این موضوع را می‌دانیم و از زبان فلاسفه به‌طور مکرر شنیده‌ایم و همچنین، در ابتدای این جستار هم به آن اشاره کرده‌ایم؛ بنابراین، در کنار درک و فهم و قوه تشخیصی که فیلسوف و پژوهشگران علوم تجربی و انسانی در فهم پدیدارها در آن هم‌داستانند، نوع دیگر و سطح والاتری از این فهم و درک را از فیلسوف انتظار دارند. فهم و تفسیر، ناگزیر ما را به طرف بحث از هرمنوتیک و مباحث مربوط به آن سوق می‌دهد؛ اما موضوع بحث در این بخش، پرسش از ماهیت و چیستی هرمنوتیک و انواع و اقسام آن نیست. آنچه در این بحث به کار ما می‌آید و این پژوهش نیز کوشیده است آن را دست‌مایه‌ای برای تفسیر جدیدی

از نسبت فلسفه و علوم انسانی قرار دهد، هرمنوتیک فلسفی هایدگر است. باتوجه به عنوان مقاله در صورت اقتضاء، نکاتی را به اجمال یادآوری می‌کنیم و بحث را بیشتر با در نظر گرفتن نوع خاصی از هرمنوتیک (هرمنوتیک فلسفی) پیش می‌بریم که در این مقاله، از آن به صورت مقدمه‌ای برای طرح برخی از دعاوی استفاده شده است.

هرمنوتیک در دوره جدید به سه جریان عمده تقسیم می‌شود:

۱. هرمنوتیک کلاسیک، که مهم‌ترین نمایندگان آن عبارت‌اند از: شلایرماخر، دیلتای و هرش،
۲. هرمنوتیک فلسفی که نمایندگان این جریان عبارت‌اند از: هیدگر و گادامر و
۳. هرمنوتیک انتقادی که نمایندگان برجسته آن این افراد هستند: هابرماس و آپل.

ریشه کلمه هرمنوتیک در فعل یونانی *hermeneuein* است که عموماً به «تأویل کردن» ترجمه می‌شود و به عقیده بسیاری از متفکران، این واژه از اسم خاص «هرمس» مشتق شده است (ریخته‌گران، ۱۳۸۰: ۲۰). در طول زمان، از این اصطلاح معانی متفاوتی ارائه شده است که قدیمی‌ترین مفهوم آن، به اصول و مبانی تفسیر کتاب مقدس اشاره دارد (همان: ۴۶). پالمِر نیز معتقد است به ترتیب زمانی از شش حوزه دانش هرمنوتیک می‌شود سخن گفت: نظریه تفسیری کتاب مقدس، روش‌شناسی عام لغوی، علم هرگونه فهم زبانی، مبنای روش‌شناسی علوم انسانی، پدیدارشناسی وجود و فهم وجودی و نظام‌های تأویل (پالمِر، ۱۳۷۷: ۴۱). چهارحوزه نخست ذکر شده، به هرمنوتیک متدولوژیک و دو حوزه آخر، به هرمنوتیک فلسفی یا اونتولوژیک مربوط می‌شود و دغدغه هرمنوتیک متدولوژیک، تفسیر متن است.

«هرمنوتیک فلسفی» با نام دو فیلسوف برجسته و مهم آلمانی یعنی مارتین هایدگر (M.Heidegger) و گادامر (H.N.Gadamer) گره خورده است. اگر تا پیش از او

می‌کند. فیلسوف، همواره این حقیقت را یادآوری می‌کند که فلسفه او صرفاً ارزشی هرمنوتیکی دارد و مهم نیست که او چگونه به‌طور نظام‌مند و دقیقی قادر است تفکر درباره «معنای تاریخ»، «سرنوشت انسان»، «در جهان بودن» و موضوعات مشابه مابعدالطبیعی دیگر را مطرح کند. نتایجی که او احتمالاً از طریق تأمل در این موضوعات فراهم می‌آورد، هرگز بیش از این تفسیر قدر و اعتبار ندارد؛ زیرا فیلسوف، روحی برون‌جهانی نیست که بر فراز مسیر تاریخ شناور باشد و واقعیات اجتماعی را از این طریق پیروراند و قوت بصیرت و فهم او به شیوه‌ای باشد که توانایی فهم مطلق جهان هستی را با نظری واحد داشته باشد. او باید این نکته را یادآوری کند که احتمالاً تفسیرهای فلسفی متفاوتی وجود دارد و آنها از وضعیت‌های تاریخی متفاوت و تجربه‌های اگزستانسیال متنوع و خلقیات فلسفی متعددی به وجود آمده‌اند. حتی در صورت اتخاذ سنت فلسفی واحد، او باید مجاز بداند که فیلسوفان همان مکتب، ایده‌های بنیادین سنت او را به شیوه‌های متفاوتی تفسیر و استفاده کنند. ما باید این خواب و خیال را کنار بگذاریم که همه فیلسوفان باهم، در ساختن نظام واحد تغییرناپذیری به شیوه یکسان عمل می‌کنند، آنچنان که مثلاً متخصصان ماهری با تعامل با همدیگر، در ساختن اجزای ماشین همکاری دارند. این خواب و خیال، ظهور نوعی از خوش‌بینی افراطی بود که عصر روشنگری را جان بخشیده و خود را در آرمان نظریه دایره‌المعارف واحدی همچون دایره‌المعارف دیدرو و دالامبر نشان داده بود. این چنین خیال خامی از این توهم عامیانه ناشی شده بود که گروه واحدی از متفکران قادرند به تصور خویش، روش ابطال‌ناپذیری برای کشف حقیقت در اختیار داشته باشند. چنین روشی عملاً یا باید به تقلید از علوم تجربی ایجاد شود یا به‌طور عقل‌انگاران‌های باید مطابق با مدلی از علوم منطقی-ریاضی به دست آید که درنهایت، از این همان‌گویی سر در می‌آورد. این وهم و خیال، برخی از متفکران روشنفکر قرن هیجدهم، نوزدهم و بیستم را بر آن داشته بود تا شیوه تجربه‌گرایی یا عقل‌گرایی خاصی را به

کوشش مفسر در برابر متن، فهم مراد مؤلف بوده و مفسر با استمداد از قواعد خاص فهم متن، در پی کشف مقصود و مراد مؤلف بوده است، هایدگر بنیاد فهم را به پرسش می‌کشد و در نگاه او فهم، نحوه‌ای از بودن دازین (انسان) است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۲۷۰) به این ترتیب، فهمیدن وجهی از هستی انسان و مربوط به حوزه هستی‌شناسی یعنی فلسفه است. هایدگر، انسان و به تبع آن، فهم او را امری تاریخ‌مند می‌داند (همان: ۱۰۲) و در جریان فهم، آدمی براساس امکانات و پیش‌فرض‌های خود را به طرف چیزی که با آن مواجه است، به جلو می‌افکند (همان: ۳۶۷). درحقیقت، بنیان فهم هرچیز، ذاتاً از طریق پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت پی‌ریزی می‌شود و فهم، هرگز بدون پیش‌فرض اتفاق نمی‌افتد (همان: ۳۷۲).

هرمنوتیک فلسفی هایدگر با اندیشه‌های شاگرد او، گادامر، بسط پیدا می‌کند. گادامر در کتاب حقیقت و روش (۲۰۰۶) با نقد روش، هستی‌شناسی فهم را بررسی و این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که «فهم چگونه ممکن می‌شود». او فهم را نه بازتولید، بلکه فعالیتی تولیدی می‌داند (Gadamer, 2006: 296) و از نظر او فهم واقع‌های است که رخ می‌دهد (ibid: 299). در این تلقی از فهم، ردپای هایدگر به‌وضوح دیده می‌شود؛ چنانکه او می‌گوید: در جریان فهم، دازین (انسان) همواره پیشاپیش از طریق گشودگی، خود را بر امکانات فرا می‌افکند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۶۷) به باور گادامر، فهم اثر و متن، باتوجه به موقعیت مفسر و علائق، وضعیت و انتظارات فعلی او انجام می‌شود (Gadamer, 2006: 306).

هایدگر نیز فهم را حاصل موقعیت هرمنوتیکی انسان می‌داند و در این خصوص می‌گوید: بنیان واگشایی (فهم) از طریق پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۷۲) بنابراین، هرمنوتیک فلسفی «فهم» را وجهی از وجود دازین و انسان تلقی می‌کند و انسان، یگانه موجودی تعریف می‌شود که از راه درک، به‌طور اگزستانسیال، با هستی نسبت دارد. گذشته از آن، فیلسوف و فهم او از هستی نیز بر چنین بنیادی قوام پیدا

خاصی است که با معنای عرفی لفظ *understanding* در انگلیسی تفاوت دارد. در انگلیسی، «فهم» به معنای همدلی یعنی احساس کردن چیزی و همدلی با آن، با استفاده از تجربه شخصی دیگر است. همچنین، در برخی مواقع، این کلمه به معنای شرکت کردن در چیزی دانسته می‌شود که برای مفهوم آن به کار رفته است. گذشته از آن، در این زمینه، مراد هایدگر از «فهم» با مفهوم بیان شده شلایرماخر و دیلتای تفاوت دارد. به باور هایدگر، تفهم قوه خاصی نیست که بنا بر قول شلایرماخر، با استناد به آن بشود به وضعیت فکری دیگری پی برد یا به بیان دیلتای از طریق آن، بشود تجلیات حیات را در عینیت آنها دریافت. تفهم مسئله‌ای نیست که قادر باشیم آن را مملوک خود بکنیم (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

این معنا از «فهم» در فلسفه سنتی بسیار به کار می‌رفت و بار متافیزیکی آن، رویارویی «سوژه» با «ابژه» را تداعی می‌کرد و طرح هایدگر، کاملاً با چنین رهیافت تاریخی دوران متافیزیک در تقابل است؛ به این ترتیب، هایدگر واژه «فهمیدن» را به معنای خاصی به کار می‌برد. برای او برخلاف سنت هرمنوتیک، «فهمیدن» موخر از شناخت نیست؛ بلکه مقدم بر آن است. هایدگر در تبیین اینکه فهمیدن موخر از شناخت نیست و یکی از انواع آن به شمار نمی‌رود، از نوعی شناخت سخن می‌گوید که از آن به «دانایی عملی» تعبیر می‌شود. تمایز این دو در این است که دانایی نظری ضمن یک گزاره بیان می‌شود و از آن خبر می‌دهیم و زبان را به صورت وسیله آن به کار می‌بریم؛ درحالی که دانایی عملی مهارت است، بی آنکه بتوان آن را در قالب گزاره بیان کرد و از آن خبر داد. حتی وقتی در این خصوص، به اخبار و بیان نیاز باشد، هیچ‌گونه گزاره‌ای درباره آن نمی‌شود ساخت؛ بلکه آنچه در این زمینه بیان می‌شود، شبه گزاره است. مثلاً ما می‌دانیم چگونه شنا کنیم؛ اما قادر نیستیم آن را به خوبی آگاهی خود بیان کنیم. با توجه به این موضوع، «فهمیدن» به معنای هایدگری کلمه، به فرض‌های هستی‌شناسانه

شکل یگانه صورت تفکر برای هر فیلسوف و پژوهشگری تحمیل کنند و هر گفتار و بیان مخالف با دیدگاه خود را به اتهام «غیرعلمی بودن» کنار بگذارند؛ اما چنان‌که اشاره شد، هیچ‌یک از تلاش‌های تاریخی برای تحمیل معیار عقل‌انگاران یا تجربی یکسانی بر همه رشته‌های عقلی و تجربی که از این طریق، وحدت مطلوب یا همدلی میان همه این شاخه‌های علم و معرفت ایجاد کند، حتی در میان مدعیان مهم آن، ره به جایی نبرده است.

رؤیای حاکمیت یک «سیستم و نظام» فلسفی یا علمی و تجربی با نگاه فلسفی و تفسیر هایدگر از تفکر و فلسفه در وجود و زمان آشفته شده است (Heidegger, 1962: 53). بر طبق این نظر، فلسفه تفسیری از وجه روزمره‌ای است که دست‌کم، به طور ضمنی همه آن را شناخته‌اند و کشفش، امری و رای این مشابهت‌های ظاهری مکتوم بوده است. فهم اونتولوژیکال (وجودشناسانه) آن چیزی که به روش اونتیکال (موجودبینانه) تجربه می‌شود، وظیفه فلسفه است.^۱ از این پس، زمانی که ما از مفهوم هرمنوتیکی فلسفه سخن می‌گوییم، به این طرز تلقی از فلسفه، به صورت تفسیر نظام‌مندی از امری آشنا و باوجوداین، مکتوم اشاره می‌کنیم (ibid: 235) یعنی این فهم اونتولوژیکال، در بُن و بنیاد هر نگاه، نظر و فهمی مکتوم و مستور است.

اگر چنین نگاهی به فلسفه، فیلسوف و نسبت او با هستی وجود داشته باشد، راز تاریخ مابعدالطبیعه و کثرت فیلسوفان پدیدآمده در طول تاریخ بشر آشکار می‌شود؛ زیرا تاریخ فلسفه، چنین اقتضایی را تمنا می‌کند و رهاورد آن را در میراث فکری-فلسفی غرب و شرق می‌شود ملاحظه کرد.

۵. ماهیت اگزیستانسیال فهم و نسبت آن با پلورالیزم فلسفی

در اندیشه هایدگر، «فهمیدن» *Verstehen* اصطلاح

^۱ برای بیان تفاوت اونتولوژیکال و اونتیک، رک: ibid: 63

وابسته است (خاتمی، ۱۳۸۱: ۹۲)

«فهم» عبارت است از: قدرت درک امکان‌های خود شخص برای هستی و در متن زیست‌جهانی که آدمی در آن زندگی می‌کند. فهم دقیقاً حالت یا جزء لاینفک «هستی در جهان» و با وجود آدمی هم‌رشته و هم‌پیوند است (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۴۵).

باتوجه به این مطالب، برای درک ماهیت فهم از نظر هایدگر، باید به این امور توجه کرد:

۱. فهم عبارت است از: قدرت درک امکان‌های خود شخص برای هستی که این مؤلفه، امکان‌های دازاین را برای او آشکار می‌کند و مراد از «امکان» معنای وجودی آن است، نه امکان به معنای احتمال اتفاق افتادن حادثه‌ای برای دازاین. وقتی با حصول فهم، امکانی برای دازاین فراهم می‌آید، نحوه‌ای از هستی و موقعیتی خاص برای او گشوده می‌شود که او به کمک آن موقعیت، قدرت به پیش رفتن و همچنین، یافتن هستی و موقعیت وجودی جدید را پیدا می‌کند؛ بنابراین، فهمی که امکان‌های دازاین را معرفی می‌کند، با اموری همچون «شایسته‌بودن برای انجام کاری» مرتبط است.

۲. فرافکنی یا طرح‌اندازی: **projection** فهم در ذات خود، ساختاری اگزستانسیال دارد که آن را «طرح‌اندازی» می‌نامیم. درحقیقت، دازاین خود را براساس فهم امکان‌هایش طرح می‌ریزد و در هر طرح‌اندازی امکان‌های تازه‌ای برای فهمیدن گشوده می‌شود. تا زمانی که دازاین هست، همواره خودش را در پیکر امکان‌هایش می‌فهمد. دازاین آزاد و مختار است، تا توانمندی‌های ویژه خود را برای هستی تحقق دهد. دازاین از میان امکان‌های فراوان، به شماری از آنها روی می‌آورد که فضایی برای مانور دادن می‌گشایند (احمدی، ۱۳۸۱: ۴۱۵) و این فضا تمامی آن چیزهایی است که ما تصور می‌کنیم قادر به انجام دادن آنها هستیم. این فضا با قلمرو گزینش‌های «من» یا به اصطلاح مشهور «آزادی من» محدود شده است (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۴۴-۱۴۵).

۳. از نظر هایدگر، صفت بارز و مهم فهم، همواره عمل کردن آن در درون مجموعه‌ای از نسبت‌ها و روابط قبلاً تأویل شده، یعنی یک کل به هم پیوسته و مرتبط است و این مسئله، درحقیقت، ساختار هستی‌شناسی هر فهم و تأویل وجودی انسان محسوب می‌شود که درنهایت، به دور هرمنوتیکی می‌انجامد.

با عنایت به مطالب ذکر شده، براساس تحلیل هایدگر، فهم امری وجودی است و هرمنوتیکی دانسته می‌شود که وجودی بودن آن، به دلیل نحوه هستی دازاین و عنصر جداناپذیر آن و هرمنوتیکی بودنش، به این دلیل است که به آشکارکردن «هستی در جهان» دازاین منجر می‌شود. فهم، کشف هستی دازاین را در پیش‌افکنی و ایجاد امکان‌های گوناگون و متنوع هستی او در پی دارد و همچنین، به انکشاف و گشودگی اشیا و امور موجود در دنیای او می‌انجامد (رک: واعظی، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۵۸).

هایدگر «فهم» را از مقومات هستی دازاین بر می‌شمارد که امری بنیادی‌تر و آغازین از دانش و معرفت رسمی و متداول بشری است و باتوجه به این مسئله، می‌شود گفت هر نحله و نظام فلسفی (مهم نیست که چه وسعت و گستره‌ای داشته باشد) چیزی جز تفسیر هرمنوتیکی از تجربیات بنیادین خاص بشر نیست؛ بنابراین، درباره وجود نظام‌های فلسفی متعدد، جای هیچ پرسش و آقا و اگری نباید وجود داشته باشد. این کثرت مکاتب فلسفی و فلاسفه، نشان می‌دهد هیچ متفکری مالک روشی نیست که از طریق آن قادر باشد کاملاً کل حقیقت را تسخیر کند. اگر متفکری ادعا کند چنین روشی را کشف کرده است، او یا پیروان او کل حقیقت را در تملک خویش خواهند داشت؛ زیرا برای دیگران، هیچ حقیقت دیگری باقی نمی‌ماند تا به این ادعای بزرگ هگل، مطلبی بیفزایند: «حقیقت، کل است». با این ادعا فلسفه‌ورزی به پایان راه خود خواهد رسید؛ زیرا دیگر مطلبی برای طرح پرسش، باقی نمی‌ماند. خصیصه کل‌انگارانه‌ای که در «حقیقت کلی» قرار دارد، جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد؛ زیرا در این مقام، فرد به وضعیت عقلانی کاملی دست می‌یابد که در تأمل

مسرت‌بخشی قادر است بر حقیقت یگانه تکیه دهد.

باوجود این مسائل، نمی‌شود در تاریخ بشر به موقع و مقامی اشاره کرد که چنین منزلتی داشته باشد. ادوار متحجرانه‌ای را در تاریخ و فکر و فرهنگ بشری می‌شود سراغ گرفت و از لحاظ معنوی برخی ادوار عسرت و تنگدستی وجود داشته‌اند که زندگی عقلانی در آنها با وقفه‌هایی مواجه بوده است؛ اما تا زمانی که انسان در مسیر تفکر قدم برمی‌دارد، او همواره در کشمکش میان امر معلوم و نامعلوم سیر می‌کند. تفکر، «حرکت و جستجوی میان معلوم و مجهول و حرکت از مبادی و از مبادی به طرف مراد و مطلوب است» (سزواری، ۱۳۶۹: ۵۷) یا به تعبیر فنی دیگر، اندیشیدن درباره پیشامعنا^۱ محسوب می‌شود. هر فلسفه‌ای هرمنوتیک یا تفسیری از پیشا-معنای جهان است و چون همه تفسیرهای بشری قادر نیستند غنی‌ترین معانی مکتوم آن را آشکار کنند، وجود بسیاری از تأملات فلسفی اجتناب‌ناپذیر است. حتی کلی‌ترین نظام‌های فکری فلسفی هم قادر نیستند که مدعی شوند همه حقیقت را در تملک خویش دارند؛ بلکه همه آنها قادرند روزنه و رواقی برای تقرب به حقیقت کلی در دسترس انسان قرار دهند. باتوجه به این مسائل، این طرز تلقی از حقیقت و نسبت با آن، مجالی برای آن دسته از متفکران ایجاد می‌کند که از تجربیات بنیادین دیگری الهام گرفته‌اند و احتمالاً به وجوه دیگری از واقعیت تجربی توجه دارند یا احتمالاً برای کسانی معتنم است که مبادی، تفاسیر و کاربردهای اصول متعارف متفاوتی را ارائه می‌دهند.

۶. گفتگو و نزاع عاشقانه؛ فلسفه، عشق به دانایی

چنین نگاه و رهیافتی به حقیقت، باوجود ناخوشایندبودن آن و رنجش مکتومی موجود در آن، قادر است مایه تسلی خاطر نیز باشد و دلیل ناخوشایندبودن آن هم این است که برای بشر ممکن نیست در ظل و ضمن یک افق، به

تماشای کل حقیقت بنشیند. همچنین، مایه تسلی‌بودن آن، به این دلیل است که نظریه‌های فلسفی متفاوت نباید به معنای منطقی با یکدیگر تناقض داشته باشند؛ زیرا هر گزاره فلسفی باید درون چارچوبی از نگاهی فلسفی ارزیابی شود. به کمک این شیوه، در زمان بررسی احکام ظاهراً متناقض معلوم می‌شود که هریک از آنها با دیدگاه عقلانی کاملاً متفاوتی انطباق دارند؛ به همین دلیل، نباید چنین احکامی را از طریق فرایند تفکر صوری به تناقض‌های منطقی فرو کاست. دست‌کم، می‌شود این گزاره‌ها را تأویل و تحویل برد و معمولاً از طریق تفسیر عمیق‌تری می‌شود این موضوع را نشان داد که دو حکم به ظاهر متناقض مفروض، ممکن است ما را به امر واحدی هدایت نکنند.

با در نظر گرفتن این مطالب، تاریخ فلسفه را نباید مجموعه‌ای از تاریخ خطاهای فلاسفه تلقی کرد و همچنین، نباید آن را پیشرفت پایدار سنجی از معرفت دانست که بر روش واحدی تکیه دارد؛ بلکه تاریخ فلسفه کوششی برای رسیدن به روشنای حقیقت و جستجوی همیشگی راه‌های جدیدی برای حیات آن حقیقت کلی است. همچنین، نور بیکران، بی‌تکلیف و بی‌قیاس حقیقت کلی، غنی نامتناهی است؛ بنابراین، احتمال دارد از همه مجاهدت‌های گوناگونی که برای تقرب به حقیقت انجام می‌شود، این انتظار وجود داشته باشد که لمحاتی از آن حقیقت کلی را کشف کنند و اشراقاتی از آن نور کلی را بر قلب و جان سالک بنشانند.

این دفاع از نوعی پلورالیسم، در ساحت فلسفه نباید به سوءتفاهم منجر شود. ما اساساً ادعا نمی‌کنیم حقیقت متکثر است و همه نظریه‌ها و مکاتب فلسفی صرفاً با آن نسبتی دارند یا اینکه همه آنها به نحو مساوی کاذبند. چنین دعاوی تشکیک‌آور و نسبی‌انگارانه‌ای کاملاً برخلاف مقصود این مقاله است؛ زیرا به تصور ما هر فیلسوف اصیلی از حقیقت بهره‌ای برده است. این ادعا مستلزم این است که فیلسوف کل حقیقت را در اختیار

^۱. Pre-meaning

به نقد دیگری منجر می‌شود و حتی سرسخت‌ترین مخالفان نیز عمدتاً حامیان همراه او به شمار می‌روند.

به‌طور خلاصه، درگیری و چالش فکری و اختلاف آراء و انظار درونی که میان متعاطیان مابعدالطبیعه وجود دارد، نوعی نزاع و کشمکش عاشقانه و مطابق یادآوری سقراط، برای عشقی است که در درون حکیم نسبت به حقیقت و حکمت می‌جوشد. امثال فیلسوفان راستین در میان متعاطیان فلسفه در غرب، کسانی همچون افلاطون، ارسطو، آگوستین، دکارت، کانت، هگل و هایدگر و در میان فیلسوفان اسلامی افرادی همچون فارابی، ابن‌سینا، شیخ‌اشراق و صدرا هستند که در گام نخست، نه از سر عواطف شخصی بلکه با شوق مشترکشان به حکمت وحدت یافته‌اند؛ چنان‌که خود تعریف فلسفه نیز متضمن این مسئله است. ممکن است افرادی اظهار تأسف کنند که چرا این عشق مشترک موجود در میان فلاسفه، همواره خود را در قالب یکرنگی، همدلی، وفاداری، پاک‌بازی و جوانمردی و در یک کلام، در کسوت فلسفه و تفکری واحد و یگانه آشکار نکرده است؛ اما چنین وحدتی در عالم حکمت و فلسفه مدنظر نیست. این واقعیت را نمی‌شود آشکارا انکار کرد که باوجود اختلافات چشمگیر احتمالی موجود در میان فلاسفه غربی و اسلامی فیلسوفان راستین از طریق قید مشترک عقلانی با همدیگر وحدت یافته‌اند. آثار تطبیقی که در دوره معاصر نگاشته می‌شود و راهی برای امکان گفتگو میان فلاسفه، چه در سنتی واحد و چه در فرهنگ‌های مختلف فراهم می‌آورد، شاهدهی برای این ادعای اخیر است.

۷. پلورالیزم فلسفی و افق هرمنوتیکی

آن فرد بیگانه‌ای که با متعاطیان فلسفه و فلاسفه در فهم و تفسیر هم عقیده نیست و حظ و بهره‌ای از عالم مشترک فلاسفه باهمدیگر نداشته، احتمالاً با این مجادله دیالکتیکی و اختلاف رأی و نظر موجود در میان فلاسفه، طرد می‌شود و بهانه‌ای برای همدلی و هم‌زبانی ندارد. ازجمله

ندارد؛ زیرا اگر چنین بود، او در فلسفیدن خویش متوقف می‌شد یا جدوجهدی برای رسیدن به حکمت نمی‌کرد. همچنین، سخن ما درباره اینکه مجالی برای پلورالیزم فلسفی باقی بگذاریم، بدین معنی نیست که ما برای همه نظام‌های فلسفی ارزش یکسانی قائلیم. ارزش نظام و مکتب فکری-فلسفی به این است که سرانجام، کم‌وبیش فضایی را ایجاد کند تا برای گفتگوی پژوهشگران جویای حقیقت مجالی فراهم شود؛ چنانکه این گفتگو در سراسر ادوار تاریخ فرهنگ و فکر بشری درون فرهنگی معین، یا میان فرهنگ‌های متفاوت رخ داده است. نظام فلسفی واحد، به‌سختی به موقع و مقامی می‌رسد یا قاعده و قانونی ارائه می‌کند که براساس آن، نسبت به نظام و مکتب دیگری به یک شیوه کاملاً موجه و قاطع داوری کند.

احتمالاً با توجه به مسائل ذکرشده، اکنون می‌شود گفت چرا فیلسوفان اصیل هرگز با پژوهشگران علوم مختلف، مانند زیست‌شناسان، فیزیکدان‌ها و شیمی‌دان‌ها با یکدیگر به‌طور متقابل نسبت نداشته‌اند. ضرورتاً هر فیلسوفی به جزئی از حقیقت توجه می‌کند که او به‌صورت حقیقت آن را کشف کرده است و مسیر و معبر گشوده‌شده به کمک او صرفاً مانند راه و روشی خواهد بود که دیگران نیز قادرند از آن حظ و بهره‌ای ببرند. گویا این وضعیت امری استعلایی محسوب می‌شود؛ زیرا در این موضع و مقام، فرض بر این قرار گرفته که گفتگوی میان فلاسفه، همواره با بحث و جدال همراه بوده و با اختلاف در رأی و نظر استمرار داشته است. فرد بیگانه‌ای که درک و فهمی از همه این صورت‌های دوبه‌هم‌زنی آراء بشری دارد، احتمالاً این بحث‌ها را بی‌پایان و دلسردکننده تلقی می‌کند. گذشته از آن، به باور شخص درگیر در این نزاع و معتقد به حضور در این چالش‌گاه و معرکه فکری-فلسفی فلاسفه طبیعتاً چنین جامعه و جماعتی را تقویت می‌کنند؛ به‌طوری‌که بدون دیگری و بدون مخالفان فکری دیگر، حیات خود را نمی‌توانند ادامه بدهند. نقدهای یکی (البته با بصیرت سامان‌یافته‌تر و نافذی نسبت به رأی و نظر او)

کسوت عالم علوم انسانی (یا تجربی) نقش او ساده و سازگارتر و ملزم به انتخاب است.

حال پرسش احتمالی مطرح در این مجال این است که پژوهشگر فعال در حوزه علوم انسانی یا تجربی بر چه اساس و مبنایی حق انتخاب دارد. نخست اینکه باید توجه داشت او در تملک شناخت است. او در فرایند معرفت خویش، تجاربی داشته است و این معرفت تجربی او عینیت دارد. پژوهشگر فعال در این دو زمینه، معانی این تجارب خویش را درون چارچوبی از قلمرو تصنعی سامان یافته‌ای از تجربیات دیگرش می‌فهمد. او معنای فنی تجارب خود را می‌شناسد؛ اما معنای نهایی و بنیادین آن از طور معرفت او می‌گریزد و شناخت او در مقیاس اونتیک «موجودبینانه» باقی می‌ماند و به معرفت اونتولوژیکال «وجودشناسانه» ارتقاء پیدا نمی‌کند.

وظیفه و رسالت فیلسوف این است که به دانشمند علوم انسانی و تجربی نگرش معنادار و بصیرت بنیادینی درزمینه واقعیات تجربی ارائه دهد. فرد دنبال‌کننده علوم تجربی یا به‌ویژه علوم انسانی تجربی (که موضوع این مقاله به آن توجه دارد) بعد از شنیدن سخن فیلسوف، حق دارد هرمنوتیک خاصی را برگزیند که او را به سامان‌دادن شناخت حقیقی خود در ترکیب معتبری توانا می‌کند.

به عبارت دیگر، او نظر و نگاهی را بر می‌گزیند که به اطلاعات تجربی خویش معقولیتی را اسناد دهد تا ورای دریافت صرفاً فنی قرار گیرد. البته در این شیوه ممکن است او در زبان وقایع حرفی بزند و از واقعیات صرف فراتر برود، بدون اینکه در معرض آن دسته از مخاطرات و حوادث مابعدالطبیعی قرار گیرد که برای مواجهه با آنها آمادگی ندارد. به دلیل مشارکت و همکاری احتمالی موجود در میان فلاسفه و دانشمندان علوم تجربی (یا علوم انسانی که موضوع بحث ما در این مطالعه بوده است) تجارب اونتیک «موجودبینانه» این عالمان، به بصیرت و نگاهی اونتولوژیکال و «وجودشناسانه» تغییر پیدا می‌کند و این بصیرت و فهم، به قطع و یقین، در تفسیر معنای جهان

این افراد، می‌شود به برخی از اشخاص متخصص در علوم انسانی یا تجربی اشاره کرد. این افراد دوست دارند بی‌طرف و از این اختلاف‌ها دور باشند؛ اما این سردی و جدایی «به‌ویژه در حوزه علوم انسانی» نمی‌تواند دوام داشته باشد. دلیل آن، این است که به قطع و یقین فرد در مباحث خود، ناخودآگاه یکی از جوانب اختلاف را برگزیده است؛ گرچه التفات و عنایتی به بنیاد موضع اتخاذشده خود نداشته باشد. این بی‌میلی و مشخص‌نکردن رهیافت فلسفی صریحی از جانب فرد، حتی نشان می‌دهد که او دیدگاه مابعدالطبیعی خاصی را «نه آشکارا و به زبان، بلکه به‌طور ضمنی» برگزیده است و این دیدگاه، از این طریق انسان و عالم احاطه‌کننده او را توصیف می‌کند. او به نگاه از این واقعیت آگاه می‌شود که نظرگاهی را ترجیح داده است، بدون اینکه حتی به دلایل مخالفانش توجهی داشته باشد. به محض اینکه او به این واقعیت توجه کند، از این امر دقیق و مهم آگاه می‌شود که برای او امکان بی‌طرفی وجود ندارد. او به‌ناچار باید گفتگوی فلاسفه را درزمینه موضع خویش ملاحظه کند و درصورت دنبال کردن گفتار آنها باید زبانشان را یاد بگیرد و با متعاطیان مابعدالطبیعه انس و قرابت داشته باشد.

به محض اینکه در گفتگوی میان پژوهشگران، فرد متخصص در علوم انسانی فعالیتی را برای مشارکت درزمینه حقیقت آغاز می‌کند، این گفتگو برای او نور جدیدی را آشکار می‌کند. او این نکته را می‌فهمد که نظرگاه‌های مختلف و متنوع موجود و رایج در میان فیلسوفان راستین، صرفاً از مفاهیم ناقص یا اشتباهات منطقی برنخاسته است؛ بلکه این موضوع، در رهیافت‌های متفاوت آنها در تقرب به حقیقت و واقعیات نهایی و بنیادین ریشه دارد. وقتی او این حقیقت را یادآوری کرد، این امر نیز برای او هویدا می‌شود که او بر سر این سفره نیامده است تا براهین فلاسفه را بازبینی کند؛ یعنی آنها را بررسی، کنترل یا تصحیح کند. او توانایی و صلاحیت ندارد که درباره این مناقشات فلسفی داوری کند؛ بلکه در

و وجود انسان در جهان سهمی خواهد داشت.

به طور خلاصه، آنچه فیلسوف به عالم تجربی و انسانی پیشنهاد می‌دهد، افق‌های والاتری از معقولیت و امکانات جدیدی از فهم است که برای او می‌آفریند؛ زیرا این معقولیت برتر، همواره تفسیرهای موجعی (حتی از نظر فلسفی) را در بردارد و در این پژوهش، ما به این افق، به صورت «افق هرمنوتیکی» اشاره خواهیم کرد.

۸. اهمیت افق هرمنوتیکی

نباید درباره مطالب پیشتر گفته شده در زمینه «معقولیت برتر» سوء تفاهمی پیش آید. ما اساساً منکر این نیستیم که مفاهیم تجربی و غیر تجربی دقیقاً به طور خاصی معقول هستند. آنها با مفاهیم دیگر در تعامل هستند و همراه با آن مفاهیم، عالم مقال یا بهتر بگوئیم، گفتمان علم مربوط را مستحکم می‌کنند. در درون این گفتار و مقال، شناخت فنون پژوهش به کار می‌آید و روابط درونی اصطلاحات خاص موجود در آن علم، تعیین می‌شود. بنیاد اگزیستانسیالی که در آن مقوله فهم امکان‌پذیر می‌شود، «هرمنوتیک فلسفی» یا «فلسفه هرمنوتیکی» نامیده می‌شود. در این شیوه، تعالی بصیرت‌ها و درون‌بینی‌های تجربی (در حوزه علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی) ممکن خواهد بود و مفاهیم (در حوزه علوم انسانی محض) در پارادایم مربوط به آن علم خاص، به طور دیالکتیکی نقشی را بازی خواهند کرد که دیگر ذاتاً تجربی نیست؛ بلکه اگر این کار انجام و این نظر و نگاه بنیادین ایجاد شود، به چنین ملاحظه‌ای در «فیزیک» و «علوم مختلف» جز «متافیزیک» چه نام دیگری می‌شود گذاشت؟ آیا با این بیان، نمی‌شود گفت همه علوم، اعم از علوم انسانی و تجربی به بنیادی مابعدالطبیعی نیاز دارند که ضمن شناختن مسئولیت‌های خویش، در مقیاس والاتر قادر است چون حفاظی برای معقول‌بودن پژوهش تجربی قرار بگیرد؟

در این بخش، به دو نمونه‌ای که قادرند اهمیت افق هرمنوتیکی را برای مطالعه علوم انسانی روشن کنند،

به اجمال اشاره می‌کنیم. مورد نخست، اشاره به پژوهش تاریخی است. دیدگاه‌های بسیار متفاوتی را درباره «تاریخ بشری» می‌شود بیان کرد. مثلاً دیدگاه سنت آگوستین، کاملاً در برابر دیدگاه مارکس قرار می‌گیرد. هگل، تاریخ را به همان شیوه اسپنسر مطالعه نمی‌کند و دیدگاه آگوست کنت در این موضوع، کاملاً با نظر دیلتای تفاوت دارد. البته مورخ قادر است یا تابع متفکر بزرگی باشد یا هرمنوتیک خود را بیافریند. شیوه‌های متعددی وجود دارد و از طریق آنها او توانایی دارد رهیافت خویش را تعیین کند؛ اما امر قطعی موجود در همه این شیوه‌های گوناگون احتمالی این است که شیوه مدنظر او برای تفسیر معنای تاریخ، عقیده‌ای مابعدالطبیعی را نشان می‌دهد. اگر مورخ دلایلی برای نظر خویش بیان نکند یا آشکارا از دیدگاه خویش سخن نگفته باشد، مابعدالطبیعه او ضمنی و مستور و به معنای واقعی کلمه، ناموجه باقی می‌ماند. گذشته از آن، اگر او دلایل خویش را ارائه کند، در پی فلسفه مابعدالطبیعی رفته است و بنابراین، با انتخاب جدیدی مواجه می‌شود. در این صورت، یا او مطابق مذاق خود، به شکل فردی غیر حرفه‌ای فلسفه‌بافی خواهد کرد یا با برخی از فیلسوفان شاخص تاریخ آشنا خواهد شد؛ اما در مورد اخیر، انتخاب او عمل کاملاً موجعی خواهد بود.

از این نتایج مشابه، در قلمرو روان‌شناسی نیز احتمالاً استفاده می‌شود. درباره وجود گروه‌های متفاوتی از انسان‌ها و اشخاص مختلف، می‌شود تفسیرهای مختلف و متنوعی ارائه کرد. مثلاً وجود افرادی چون گوته، ناپلئون، بودلیار، حافظ، مولوی، کوروش و اسفندیار، ویژگی‌های روانی متفاوت، متنوع و گسترده‌ای را در بین انسان‌ها نشان می‌دهد. هر شخص مثلاً فعال در حوزه روان‌شناسی قادر است به این وقایع استناد کند؛ اما با توجه به این وقایع صرف، فرد متخصص در این حوزه، نباید درباره درستی یکی و نادرستی دیگری سخنی بگوید. وقایع دسته‌بندی شده‌اند و در سبک و سیاق نوعی منطقی بیان می‌شوند؛ اما ثبت این وقایع، دست‌کم زمانی که نویسنده و تاریخ‌نگار،

انسان سلیم‌النفسی بوده، همراه با جعل و از سر تفنن نبوده است. میزان دقت ممکن برای هر فرد منتقد این است که گاهی اوقات، افق هرمنوتیکی قرارگیری وقایع در آن، به‌خوبی و به‌دقت انتخاب نشده است؛ به‌طوری‌که این شرح و بیان او توصیف یک‌جانبه، تحمیلی و نامتوازن به نظر می‌رسد و ما قادر نیستیم فهم بهتری از وجود انضمامی مناسب با این فرد یگانه به دست آوریم.

این تعامل و نسبت میان فلسفه و دیگر علوم را در همه شاخه‌های دیگر معارف بشری از جمله اقتصاد و فرهنگ، سیاست، هنر، تکنولوژی، علم، جامعه، دین و... هم می‌شود بر همین قیاس ملاحظه کرد. به عبارت بهتر، باید بگوییم درباره مبانی علوم انسانی می‌شود به صورتی انتزاعی و عام بحث کرد؛ بنابراین، این علوم قادرند وجه مشترک همه ملل و فرهنگ‌ها باشند. همچنین، تاریخ‌بندی علوم انسانی زمینه‌های نگرش بومی به این دانش‌ها را فراهم می‌آورد؛ چنان‌که می‌شود ضمن داشتن نگاهی ماهوی به آنها به نوعی علوم انسانی موقعیتی و مقید به زمان و مکان هم قائل باشیم (دورتیه، ۱۳۸۲: ۱۷).

۹. نتیجه

باتوجه به مطالب ذکر شده در این مقاله، می‌توانیم بگوییم:

۱. «هرمنوتیک فلسفی» یا دقیق‌تر بگوییم «فلسفه هرمنوتیکی» رویکردی پدیدارشناسانه به مقوله «فهم» است که بنیاد فلسفی فهم و فرایند تحقق فهم را ارزیابی می‌کند؛ بنابراین، همه نسبت‌های وجودی انسان بر بنیاد فهم و نسبت دازین با هستی شکل می‌گیرد. همچنین، همه پیش‌داشته‌ها، پیش‌نگرش‌ها و پیش‌دریافت‌ها برای هویت اگزستانسیال فهم، به‌صورت عناصری قوام‌بخش محسوب می‌شوند و البته منشأ آن ممکن است امور متنوع و مختلفی چون جامعه، دین، سیاست، فرهنگ، خانواده... و بسیاری از امور دیگری باشد که به نحوی عالم کیفی انسان یا به تعبیر هایدگر، در عالم بودن او را قوام می‌بخشند. این شیوه بیان البته نباید به این توهم منجر شود که ملاک و مناط حقیقت از دست می‌رود و کثرت‌انگاری در حوزه معرفت رخ می‌دهد و

سرانجام، از نسبت‌گرایی و شکاکیت سر بر می‌آورد؛ زیرا خود هایدگر هم به این موضوع اشاره داشته و به همین دلیل، از دوری بودن فهم سخن گفته که جزء ساختار و شرط وجودی حصول فهم است و فهم بدون آن ممکن نیست. دازین، در ابتدا نسبت به موضوع شناسایی با فهم پیشین خویش، خود را به طرف آن فرا می‌افکند؛ اما این مجال وجود دارد که فرافکنی‌های رقیبی وجود داشته باشند که با ملاحظه موضوع، پی‌درپی کنار هم قرار گیرند تا برای دازین، وحدت معنایی حاصل شود. باتوجه به این موضوع، رسالت عمل فهم و تفسیر، یافتن فرافکنی‌های مناسب است و این فرافکنی‌ها با در نظر گرفتن اینکه از مبادی مختلفی در فهم و تفسیر نشئت گرفته‌اند، در افق‌های مختلف با همدیگر امتزاج پیدا می‌کنند و امکان گفتگوی میان آنها فراهم می‌شود. این تعاطی در حوزه علوم انسانی بیشتر خود را نشان می‌دهد؛ زیرا چنان‌که در آغاز این پژوهش اشاره شد، مبانی روش‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و بسیاری دیگر از این قبیل مبادی مابعدالطبیعی در فهم و تفسیر و فرایند آن دخالت می‌کنند.

۲. باوجود این تعاطی و تعاملی که در فرایند فهم و تفسیر رخ می‌دهد، می‌شود در حوزه علوم انسانی و اجتماعی به دلیل تکرر و تعدد مبانی مابعدالطبیعی از علوم انسانی یا اجتماعی با قید دینی یا سکولار، اسلامی یا مسیحی و یهودی و... سخن گفت؛ زیرا آن اقتضا این فریضه را تمنا می‌کند. حتی فراتر از این موضوع، ما قادریم در زیرمجموعه فرهنگ دینی و اسلامی از علوم انسانی‌های مختلف و متنوع دینی یا اسلامی سخن بگوییم (آنچه در ادبیات فکری - فلسفی امروزه ما می‌گذرد و مناقشاتی که در زمینه علم دینی و غیردینی و قرائت‌های مختلف موجود درباره علم دینی شاهد این ادعاست^۱) و همچنین، در زیر فرهنگ و تمدن غربی نیز علوم

۱. برای نمونه، طرز تلقی فرهنگستان علوم اسلامی و جناب آقای میرباقری از علم دینی کاملاً با برداشت دکتر خسروباقری متفاوت است و بیان حضرت آیت‌الله جوادی آملی درباره علم دینی نیز کاملاً با بیان هر دوی آنها فرق دارد.

میان این علوم و فلسفه، این ضرورت دوچندان می‌شود. با نگاهی به تاریخ فلسفه، شاخه‌ها و شعبات گوناگون و متنوعی را می‌شود مشاهده کرد که بعضی از آنها حتی ممکن است قدمت زیادی داشته باشند. مثلاً در عهد کهن و در فلسفه‌های قدیم و حتی دوره جدید، فلسفه‌های حیات، فلسفه‌های حقوق، اخلاق، آگاهی، زیبایی‌شناختی و سیاست وجود داشته است. همچنین، قرن‌های متمادی درباره فلسفه زبان، فرهنگ، دین، تاریخ، جامعه، اقتصاد و روان‌شناسی پرسش کرده‌اند. شاید بتوان «انسان‌شناسی فلسفی»^۱ را در وسیع‌ترین معنای آن، نظام معرفت‌محوری تلقی کرد که همه این «مابعدالطبیعه‌های خاص» قادرند حول آن گرد آیند.

۶. در زمان فکرکردن درباره تاریخ تفکر، مشاهده می‌کنیم که فیلسوف بیشتر اوقات متکلم را به کج‌فهمی در ادراک و معرفت متهم می‌کرده و سلفی و تفکیکی هر دو را از جاده حقیقت دور می‌دیده است و عارفان بر هر سه گروه، به‌طور تحقیرآمیز طعنه می‌زدند و فقها هر چهار گروه را به دیده شک و تردید یا انکار و تکفیر می‌نگریستند. البته در غرب، به‌ویژه در دوران مدرن، چنین رویکردی شتاب افزون‌تری یافته است. در روان‌شناسی رفتارگرایان، بر علیه روان تحلیل‌گری موضع نفی و انکار اخذ کردند و هر دو شناخت‌گرایان را تخطئه می‌کردند. درحوزه تفکر فلسفی در غرب نیز دست‌کم همین روال استمرار داشته است؛ چنانکه فیلسوفان تحلیلی با آگزیستانسیالیست‌ها در افتادند (البته در غرب این فاصله‌ها در سال‌های اخیر تا حدودی کمتر شده است). گذشته از آن، آنها پدیدارشناسان را از دستیابی به حقیقت ناتوان پنداشتند و متعاطیان مابعدالطبیعه، فیلسوفان تحلیلی را تخطئه کردند. عارفان هم دیدگاه فلاسفه را نقد کردند؛ اما باتوجه به موقعیت هرمنوتیکال و بنیاد مابعدالطبیعی فهم ذکرشده در این

انسانی‌های گوناگون مبتنی بر فلسفه‌ها و مکاتب فلسفی مختلف را شاهد باشیم.

۳. توجه به بنیاد هرمنوتیکی مطرح‌شده در این مقاله، زمینه طرح ایده‌ها و تئوری‌های مختلف و نظریه‌پردازی، تأمل و کنکاش در رهیافت‌های متنوع و گوناگون به علوم انسانی را فراهم می‌آورد و گشودگی و شرح صدری برای متعاطیان مختلف این علوم رقم می‌زند که دیگر بی‌دلیل و از سر حجب و بغض‌های شخصی یا فکری و مذهبی همدیگر را متهم نکنند. علاقه‌مندان به این علوم، باید این اختلاف رأی و نظر را مجاللی برای تضارب آراء و نظرهای گوناگون درباره موضوعات مختلفی بدانند که از رهگذر نسبت دیالکتیکی و گفتگوی احتمالی میان این علوم، افق‌های فکری آنها را امتزاج دهد و درنهایت، باتوجه به میراث فکری-فرهنگی بشر، آنها باید با همکاری باهم، دستیابی به راه نو و بدیعی را (به‌ویژه در سنت فکری-فلسفی ما) برای نهادهای علمی و دانشگاهی باز کنند.

۴. تعاطی نظر و گفتگوی میان فلاسفه و متخصصان در علوم انسانی در صورتی به سرانجام مطلوبی منتهی می‌شود که فیلسوف و متعاطیان فلسفه، در قلمرو تجربیات مربوط به علوم انسانی مطالعاتی داشته باشند؛ به‌طوری‌که آنها روش‌های عمده و مفاهیم بنیادینی رایج در آن علوم را بشناسند. همچنین، کسانی که در حوزه علوم انسانی فعالیت می‌کنند نیز باید قدری با زبان فلاسفه آشنا شوند؛ براین اساس، در کنار هم و دوشادوش هم خواهند توانست به‌طور ثمربخشی باهم همکاری کنند و افق‌های جدیدی فراروی همدیگر بگشایند.

۵. اگر چنین تعاملی میان فلسفه و علم (فیلسوف و عالمان علوم انسانی) به وجود آید، ضرورت تأسیس گرایش‌های میان‌رشته‌ای آشکار می‌شود و از این رهگذر، روند رشد و توسعه علوم انسانی سرعت قابل قبولی پیدا می‌کند. البته، نیاز به گفتن نیست که درعین حال، این رشد باید متناسب با نیازها و اقتضائات جامعه ما نیز باشد، به‌ویژه اینکه در حیطه مرز مشترک احتمالی موجود در

^۱ philosophical anthropology

مقاله، می‌شود گفت مسائل موجود در حوزه علوم انسانی اموری چندوجهی و کلان هستند که به روش خاص و الگوی پژوهشی معینی نیاز دارند (که در عین حال به تناسب موقعیت هرمنوتیکی و بر بنیاد سنت و پیشینه فکری - فرهنگی صورت‌های گوناگونی پیدا می‌کند) و مسائل چندوجهی را جز با روش‌های میان‌رشته‌ای نمی‌شود بررسی کرد. امروزه، در علوم انسانی پژوهشگران با مسائل چندوجهی فراوانی چون اعتیاد، خودشناسی، الگوهای رفتار ارتباطی، یادگیری، انقلاب، تجربه دینی، ایمان، فساد اداری، کثرت‌گرایی دینی، فمینیسم، دین و اخلاق و... مواجه هستند؛ اما پژوهشگران جامعه ما در مواجهه با این مسائل، کمتر مطالعه میان‌رشته‌ای را ارزیابی می‌کنند. امروزه، در حوزه علوم انسانی تولید علم و رسیدن به نظریه، به بسط و توسعه روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای نیاز دارد. مطالعه میان‌رشته‌ای رهیافت کثرت‌گرایانه‌ای است که با الگوهای منطقی همچون الگوی تلفیقی و چالشی ره‌آوردهای علوم مختلف را در حل مسائل مختلف بررسی و سعی می‌کند به‌طور دقیق آنها را بفهمد و با تلفیق سازگار و منطقی آنها می‌کوشد به نظریه‌ای جامع دست یابد یا با چالش میان آنها فرایند فهمشان را تعمیق بخشد. در این مقاله، مطالب گفته‌شده در زمینه نسبت میان فلسفه و علوم انسانی ممکن است برای ارائه چنین الگوی جامعی درباره مطالعات میان‌رشته‌ای به‌صورت مقدمه باشد.

۷. امروزه، احتمال دارد آثار و تألیفات موجود در میان متعاطیان مابعدالطبیعه که در خصوص بیان نسبت میان فلسفه و علوم نوشته می‌شوند، شاهدی بر وضعیت عقلانی بشر امروز باشند. آنها نشان می‌دهند دم‌های مابعدالطبیعی در زندگی بشر جدید، استمرار داشته است؛ اما بازگشت به وجه مابعدالطبیعی تفکر، مساوی با بازگشت به عهد عتیق، اسطوره و سحر و جادو نیست. هرکس به‌طور جدی از چنین بازگشتی دفاع کند، این واقعیت را به‌خوبی دریافته که بشر جدید، از لحاظ عقلی بلوغ یافته و این ادعا با نظرگاه

تاریخی اشاره‌شده در این مقاله هماهنگ است. امروزه، فلسفه در زندگی و تاریخ بشر شأن و مقامی دارد؛ چنان‌که هرگز در هیچ دوره‌ای از تاریخ، مقبولیت و رواج کنونی را نداشته و تعداد فلاسفه و تعدد نحله‌ها و مکاتب فلسفی مختلف، این قدر زیاد و وسیع نبوده است. در عهد و زمانی که فلسفه‌های حیات، پدیدارشناسی، فلسفه عملی، پوزیتیویسم، فلسفه‌های آگزیستانس و تحلیل زبان و صورت‌های مختلف آمپریسم، راسیونالیسم، رئالیسم و ایدئالیسم وجود دارد و فیلسوفان مشهوری از برگسون، راسل، وایتهد و دیلتای گرفته تا هوسرل، ویتگنشتاین و هایدگر به تفکر و پژوهش و تعلیم فلسفه مشغول هستند، چگونه می‌توان گفت فلسفه با علوم یا علوم انسانی نسبتی ندارد یا به پایان راه خود رسیده است.

باتوجه به مسائل مطرح‌شده، روشن می‌شود که علوم انسانی (با رویکرد تازه‌ای که در این مقاله از آن سخن گفتیم) از فلسفه و تأملات مابعدالطبیعی بی‌نیاز نیست. همچنین، با در نظر گرفتن پلورالیسم موجود در تأملات فلسفی ما با تعداد کثیری از فلاسفه و مکاتب فلسفی مواجه می‌شویم که احتمالاً با وجود وجوه مشترک در اندیشه‌های خود، اختلاف بنیادین هم میان آنها وجود دارد؛ به این ترتیب، رهیافت‌های مختلفی که فلاسفه نسبت به موضوعات خاصی چون «هستی، حقیقت، انسان، جامعه، دین و...» می‌توانند داشته باشند و نیز توجه فلاسفه و متعاطیان مباحث مابعدالطبیعی به دستاوردهای دیگر شاخه‌های علوم و معارف بشری و در نتیجه، مطالعات میان‌رشته‌ای تنوع دیدگاه‌های گوناگون و تحول در شاخه‌های مختلف علوم انسانی را هم به دنبال دارد. علوم انسانی در دنیای معاصر، به چالش مبنایی گرفتار است. این علوم بر مبنای دین‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی و دیگر مبنای جزئی‌تر استوار است و تا زمانی که این مبنای باتوجه‌به میراث علمی و معرفتی بشر، در شاخه‌های دیگر علوم تغییر نکند، ما قادر نیستیم تحولی را در علوم انسانی بومی و وطنی مشاهده کنیم.

منابع

- ۱- ابن سینا، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیهات، مع الشرح الطوسی و الرازی، قم، نشر البلاغه.
- ۲- ----، (۱۴۰۴ ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ۳- ارسطو، (۱۳۷۷)، در کون و فساد، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴- ارسطو، (۱۳۷۸)، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- ۵- احمدی، بابک، (۱۳۷۵)، حقیقت و زیبایی، درس‌های فلسفه هنر، تهران، نشر مرکز.
- ۶- احمدی، بابک، (۱۳۸۱)، هایدگرو پرسش بنیادین، تهران، مرکز.
- ۷- اخوان الصفا، (۱۹۸۳)، رسائل اخوان الصفا، المجلد الاول، بیروت، دارالبیروت.
- ۸- افروغ، عماد، (۱۳۷۹)، فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی، تهران، مؤسسه فرهنگ و دانش.
- ۹- ایمان، محمدتقی، (۱۳۹۱)، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۰- پارسانیا، حمید، (۱۳۸۸)، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، مجله پژوهش، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ۵۳-۳۹.
- ۱۱- برت، ادوین آرتور، (۱۳۶۹)، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۲- پالمر، ریچارد، (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، ديلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- ۱۳- ریخته‌گران، محمدرضا، (۱۳۷۸)، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران، نشر کنگره وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۴- صدرالدین شیرازی، (۱۴۱۹)، محمد، الحکمه المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۵- -----، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، به کوشش محمد خواجه‌جوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
- ۱۶- سبزواری، هادی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، صححه و علق علیه حسن حسن‌زاده‌آملی، تهران، نشر ناب، چاپ اول.
- ۱۷- خاتمی، محمود، (۱۳۸۱)، جهان در اندیشه هایدگر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۸- کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، (۱۳۶۹)، رسایل الکندی الفلسفیه، تحقیق: عبدالهادی ابوریده، القايره.
- ۱۹- دورتیه، ژان فرانسوا، (۱۳۸۲)، علوم انسانی گستره شناخت‌ها، ترجمه مرتضی کتبی و همکاران، تهران، نشر نی.
- ۲۰- دیلینی، تیم، (۱۳۸۸)، نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، به‌رنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران، نی.
- ۲۱- ديلتای، ویلهلم، (۱۳۸۸)، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات ققنوس.
- ۲۲- ریخته‌گران، محمدرضا، (۱۳۸۰)، منطق و مبحث علم هرمنوتیک اصول و مبانی علم تفسیر، تهران، نشر کنگره.
- ۲۳- فروند، ژولین، (۱۳۷۲)، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۴- کوزر، لیوئیس، (۱۳۸۳)، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- ۲۵- کوزنزهوی، دیوید، (۱۳۷۱)، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل.
- ۲۶- لیتل، دانیل، (۱۳۸۶)، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- ۲۷- میرزائی، حسن، (۱۳۸۶)، مبانی فلسفی تئوری سازمان، تهران، سمت.
- ۲۸- واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

29- Gadamer, Hans – Georg, (2006), Truth and Method. translation revised by Donald G. Marshall. New York. Continuum book.

30- Guenon, Rene, (2004), The Crisis of The Modern World, Translators: Marco Pallis, Arthur Osborne & Richard C. Nicholson, Hillsdale. NY, Sophia Pernnisd.

31- Heidegger, Sein und Zeit, tubingen, (1962), translated as Being and Time, new york.