

## تحلیل نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و حکمت عملی

سید محمدرضا امیری طهرانی\*

### چکیده

این نوشتار بر آن است که نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی را با حکمت عملی بررسی و تحلیل کند. برای این هدف و به کمک روش تحلیل مفهومی، در آغاز با اشاره به تعریف کاربرد و هم چنین فعل و عمل، به تحلیل مفهوم علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و حکمت عملی می پردازد. سپس مفهوم فرونیسیس نزد ارسطو و هم چنین حکمت عملی نزد فیلسوفان مسلمان را مطالعه و تحلیل می کند. با بررسی تعاریف متفاوت حکمت عملی نزد حکمای مسلمان، آرای آنان را با فرونیسیس ارسطو می سنجد. آنگاه به بررسی نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و حکمت عملی اهتمام می کند و وجوه افتراق و اشتراک آنها را تحلیل می نماید. با توجه به تفاوت سرشت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی که تکنولوژی به شمار می رود با حکمت عملی که فضیلت محسوب می شود، سرانجام این پرسش چونان یک مسئله ی باز مطرح می شود که آیا منطقا فرونیسیس می تواند از علوم انسانی و اجتماعی محض چونان حکمت نظری، در رهنمون شدن انسان به سوی عمل فضیلت مند بهره مند شود؟ و در صورت امکان آیا این امر، گونه ای از علوم انسانی و اجتماعی کاربردی به شمار می رود؟

**کلیدواژه‌ها:** علوم انسانی و اجتماعی کاربردی، حکمت عملی، فرونیسیس، پراکسیس، فضیلت، معرفت

---

\* استادیار فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)،  
amiritehranizadeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۴

## ۱. مقدمه

در بحث های مربوط به بومی سازی، تحول و اعتلای علوم انسانی و اجتماعی، گاهی سخن از بهره مندی یا دست کم الهام گرفتن از حکمت عملی به میان می آید که به این پرسش دامن می زند که آیا منطقا بازاندیشی در علوم انسانی و اجتماعی به منظور متناسب سازی و کاربست آن در زندگی، بر اساس حکمت عملی امکان پذیر است؟ بدین معنی که آیا بر اساس حکمت عملی که ناظر بر کنش و رفتار فضیلت آمیز است، می توان به بازاندیشی و بازتعریف علوم انسانی و اجتماعی دست یازید به گونه ای که نخست، میان عمل و نظر گسستی نباشد و دوم، عمل انسان را به سوی غایت سعادت و خوشبختی رهنمون گردد.

هدف این پژوهش، پاسخ دادن به این پرسش نیست، چرا که این وظیفه نوارسطویان است که پاسخی درخور برای این پرسش فراهم آورند. اما به نظر می رسد که پرسش مرتبط دیگری را می توان این گونه صورتبندی کرد که با توجه به فرایند فرونیسیس یا حکمت عملی که از سوفیا یا حکمت نظری بهره مند می شود، آیا منطقا استفاده از علوم انسانی و اجتماعی محض و مدرن به مثابه حکمت نظری، در فرونیسیس امکان پذیر است؟ پاسخ هر چه که باشد به نظر می رسد، موضوع نسبت و سازگاری علوم انسانی و اجتماعی محض با غایتمندی افعال و فضیلت آمیز بودن اعمال در فرونیسیس، کانون اصلی بحث است. بورانتاس در اشاره ای ضمنی به این بحث می گوید با وجود این که ارسطو و دیگر فلاسفه، فرونیسیس را به عنوان یک شرط ضروری برای یک نظام اجتماعی موفق و سالم در نظر گرفته بودند، این نوع معرفت در واژگان و تفکر مدرن مورد غفلت واقع شده است. (4 Bourantas, 2008, p. 3- چنان چه غفلت از فرونیسیس و ضرورت فضیلت آمیز بودن اعمال، به اقتضای سرشت تفکر مدرن و علوم انسانی و اجتماعی محض باشد، پاسخ به پرسش از امکان منطقی یاد شده، منفی خواهد بود. اما چنان چه پاسخ مثبت باشد و این غفلت ناشی از سرشت علوم مدرن نبوده باشد، آیا بهره مندی فرونیسیس از علوم انسانی و اجتماعی محض چونان حکمت نظری، به علوم کاربردی فضیلت مند منجر می شود؟ به عبارت دیگر علوم انسانی و اجتماعی کاربردی ضرورتا فضیلت آمیز هستند؟ و به طور کلی نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی با فرونیسیس چیست؟ این نوشتار بر آن است که در حد توان به این پرسش بپردازد.

با ارتقای جایگاه علم در جهان معاصر و کاربست آن در زندگی روزگدر انسان ها و مدیریت جامعه، مقوله کاربرد علوم امری انکارناپذیر است. کاربرد علوم به منظور افزایش رفاه مردم، به علوم طبیعی محدود نمی شود و دامنگیر علوم انسانی و اجتماعی نیز شده است. علاوه بر رشته هایی که به کاربرد نزدیک تر هستند مانند مدیریت، اقتصاد، روان شناسی و حقوق، امروزه در بسیار از دانشگاه های معتبر جهان، برنامه های علوم انسانی و اجتماعی کاربردی حتی در رشته هایی هم چون جامعه شناسی، ادبیات و فلسفه دایر شده است.

برخلاف این نگاه مرسوم که ابتدا علوم پایه پیشرفت کردند و سپس برای حل مسائل به کار رفتند، دیدگاه دیگری وجود دارد مبنی بر این که علوم اجتماعی به عنوان محصول عصر روشنگری اغلب در دغدغه های کاربردی ریشه دارند. از این رو اغلب علوم اجتماعی در جهت مخالف تطور یافته اند؛ و پیشگامان علوم اجتماعی در تلاش برای فهم و حل مسائل اجتماعی مختلف مانند تعلیم و تربیت، جرم و فقر، نظریه ها، مفاهیم و روش هایی را پیش بردند که سرانجام شاخه های علمی پایه را تشکیل دادند. از این دیدگاه، سؤال هایی که بنیانگذاران شاخه های علوم اجتماعی در آغاز پرسیدند، پرسش هایی عملی ( practical questions) بود که ما اکنون آن ها کاربردی (applied) می نامیم. این دغدغه های کاربردی، بنیاد علوم اجتماعی ای هستند که امروز آن ها را می شناسیم (استریکهاوزر، ۲۰۱۵، ۸۵۰).

به هر روی، تقدم و تأخر علوم اجتماعی پایه و کاربردی هر چه که باشد، آن چه مسلم است ارتباط وثیق این دو با یکدیگر و هم چنین اقبال روزافزون به کاربرد علوم اجتماعی است. رویکرد علوم انسانی و اجتماعی کاربردی هم اکنون در برنامه ریزی آموزش و پژوهش شمار زیادی از دانشگاه های معتبر جهان دنبال می شود. دانشگاه نسل های سوم و چهارم به عنوان دانشگاه کارآفرین و ثروت آفرین اصولاً در پی ترویج کاربرد علوم در جامعه است. در سند نقشه جامع علمی کشور، راهبرد کلان شماره ۷ بر «جهت دهی پژوهش، فناوری و نوآوری به سمت حل مشکلات و رفع نیازهای واقعی کشور»، و راهبرد کلان شماره ۱۰ و اقدامات ملی آن بر «رفع نیازهای علمی و اجتماعی و کاربردی کردن علوم انسانی» تأکید دارد. هم چنین برخی دانشگاه ها هم چون دانشگاه علامه طباطبایی و دانشگاه فردوسی مشهد نیز با حمایت معاونت علمی و فناوری ریاست جمهوری، مراکز رشد و نوآوری در علوم اجتماعی و انسانی راه اندازی کرده اند. در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی نیز در سال ۱۳۹۴ پژوهشکده ای به همین منظور به نام کاربردی سازی

علوم انسانی و اجتماعی تأسیس شد و سلسله نشست هایی درباره چرایی، چیستی و چگونگی کاربردی سازی علوم اجتماعی به اهتمام نگارنده طراحی و آغاز شد که سپس توسط خانم زهرا حیاتی پی گیری و گزارش آن به چاپ رسید.

در برابر شوق و تلاش برای کاربرد علم در همه شئون بشری و مستولی شدن علم و تکنولوژی بر سرنوشت انسانها، البته دیدگاه هایی وجود دارد که آن را به نقد و چالش می کشند. نهضت رومانسیسم و رویکردهای انتقادی، هرمنوتیک، سنت گرایی، پست مدرنیسم و محیط زیست از این جمله اند. هر یک از این رویکردها بنا بر پیش فرض ها و فرضیه های ویژه ی خود، روایت علمی مسلط را نقد می کنند؛ اما آن چه که در همه ی آن ها مشترک است، پیشنهاد نشدن یا رواج نیافتن جایگزینی برای علوم موجود است.

به هر روی، چه با نگاه موافق به کاربرد علوم انسانی و اجتماعی در تدبیر زندگی فردی و مدیریت امور جامعه، و چه با نگاه انتقادی به آن به منظور یافتن راهی برای رهایی از سیطره علم و تکنولوژی بر جهان، مطالعه سابقه ی این علوم در پیشینه و تاریخ فکری بشر اهمیت می یابد. دست کم یکی از راه هایی که در جستجوی گریزگاه یا جایگزینی برای علوم جدید فراروی انسان هاست، بازاندیشی در اندوخته ی فکری و سنت های اندیشگی تمدن های گذشته است.

مسئله ی به کاربردن علم در زندگی و معطوف کردن آن به کنش های اجتماعی و رفتارهای فردی، گرچه در جهان معاصر ابعاد بسیار گسترده و بی نظیری پیدا کرده است، اما مقوله ی علم معطوف به عمل، امر بی سابقه ای نیست. در سنت علمی یونان و پیرو آن در سنت علمی مسلمانان، عقل عملی یا حکمت عملی از پیشینه ی پرباری برخوردار است. پرسشی که در این مقام مطرح می شود، نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی با عقل یا حکمت عملی است. اهمیت این پرسش که ناظر به نسبت علوم جدید با سنت گرایی علمی است، هم چونان پیشینه ای برای علوم کاربردی، و هم تأملی درباره درونمایه های شکل گیری علوم جایگزین، قابل توجیه است.

البته آن چه یاد شد درباره اهمیت موضوع بود، و گرنه این پژوهش نه درصدد بررسی نسبت علوم جدید و سنت گرایی علمی است و نه بر آن است که پیشینه ای برای علوم انسانی و اجتماعی کاربردی فراهم آورد یا جایگزینی بر آن ها معرفی کند. پرسش پژوهش در واقع، نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی با عقل یا حکمت عملی است. سرآغاز تحقیق درباره این پرسش، مفاهیم کاربرد (application) و فعل و عمل (Praxis/practice)

انسان بررسی می شود و سپس ضمن تبیین مفاهیم علوم کاربردی و حکمت عملی (Phronesis) یا عقل عملی (Practical Reason)، نسبت علوم انسانی کاربردی و حکمت عملی نقد و ارزیابی می شود.

پیش از آغاز بحث نیاز است مراد خود را از علوم انسانی و اجتماعی روشن کنیم و به این منظور نگاهی به تاریخچه این اصطلاح می اندازیم. پورتر (Theodore M. Porter) و راس (Dorothy Ross) در مقدمه ای که بر جلد هفتم تاریخ علم کیمبرج درباره علوم اجتماعی مدرن می نویسند اذعان دارند که حتی در نام آن با مشکل روبرو هستند. تنها در زبان انگلیسی عناوین علوم بشر (sciences of man)، علوم اخلاقی (moral sciences)، علوم اخلاقی و سیاسی (moral and political sciences)، علوم رفتاری (behavioral sciences)، و علوم انسانی (human sciences) مطرح بوده است. در فرانسه عبارت علوم اخلاقی و سیاسی حدود در سال ۱۷۷۰ معرفی شد. جان استوارت میل، تحسین کننده جامعه شناسی آگوست کنت، در رساله خود درباره منطق، بخشی را به اصلاح وضعیت ارتجاعی علوم اخلاقی تخصیص داد. در ترجمه آلمانی اثر میل، در برابر علوم اخلاقی، علوم روحی (Geisteswissenschaften) نهاده شد. علوم روح (Geist) به چیزی بازمی گردد که در انگلیسی به روان یا ذهن (spirit or mind) ترجمه می شود (پیترو و راس، ۲۰۰۳، ۱).

اقتصاد سیاسی به ویژه در اسکاتلند عهد روشنگری، بخشی از تلاش جامعی بود که ابعاد اخلاقی و تاریخی جامعه انسانی را دربرمی گرفت. تلاش فرانسوی ها برای جایگزین کردن اقتصاد اجتماعی (social economy) به ناخرسندی آنان از سیاست صرف بازمی گشت. علم اجتماعی (Social science) به طور روزافزون نگاه گسترده تری را توصیف می کرد که برای سیاست شرایط عمیق تری را فراهم می نمود، به نحوی که نه به بعد فردی و روانشناختی و نه به حوزه دولت و حکومت تقلیل یابد. از این لحاظ، الگویی مانا برای تحقیقات علمی درباره حوزه انسانی فراهم می کرد (پیترو و راس، ۲۰۰۳، ۱-۲).

علوم اجتماعی - به صورت جمع - در زبان انگلیسی، در پایان قرن نوزدهم و پیش از همه در امریکا پدیدار شد و هم چنان کاربرد دارد. پیترو و راس این دسته از علوم را شامل علوم اجتماعی (به معنای خاص دربرگیرنده جامعه شناسی و مردم شناسی)، رفتاری، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، جمعیت شناختی و تاریخی می دانند (پیترو و راس، ۲۰۰۳، ۲). استریکهاوزر نیز در تعریفی مشابه، شاخه های علوم اجتماعی را شامل جامعه شناسی، روان شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مردم شناسی، جغرافی و جمعیت شناسی و مانند آنها می

داند(استریکهاوزر، ۲۰۱۵، ۸۵۰). در جمع بندی و تبیین دیدگاه خود، می توان علوم اجتماعی و انسانی مورد نظر در این مقاله را علمی دانست که موضوع آن ها کنش اجتماعی و رفتار فردی است. از این رو شاخه هایی از علوم انسانی هم چون فلسفه و ادبیات را شامل نمی شود.

## ۲. کاربرد یا عمل

در آغاز، به مفهوم کاربرد در علوم مدرن اشاره می کنیم. مفهوم کاربرد در علوم کاربردی در دانشگاه های معاصر چیست و کاربرد در علوم انسانی و اجتماعی کاربردی به چه معناست؟ گولدرن می گوید که علم اجتماعی کاربردی بیش از هر چیز با پیش بینی و ایجاد تغییر اجتماعی و فرهنگی درگیر است. هم چنان که تلن معتقد است، علم اجتماعی کاربردی یک تکنولوژی است و از این رو، مستلزم مجموعه ای از اصول مفید برای ایجاد تغییر در راستای اهداف مطلوب است (تلن، ۱۹۵۴، ۱). تردیدی نیست که تمرکز اصلی همه علوم اجتماعی کاربردی بر تغییر مسائل اجتماعی و فرهنگی است (گولدرن، ۱۹۸۹، ۲۸). شایان ذکر است که دخالت در پدیده های اجتماعی و فرهنگی هرچند بر پایه نظریه های علمی باشند، از نگاه اثباتگرایی و ابطال گرایی علم به شمار نمی روند، بلکه هم چنان که یاد شد، تکنولوژی هستند. بنابراین با تسامح در مفهوم علم در این جا، می توان مفهوم اصلی کاربرد در علوم انسانی و اجتماعی کاربردی را پیش بینی یا تغییر رفتارها و کنش های فردی یا پدیدارهای اجتماعی دانست.

برای تبیین مفهوم فعل یا عمل در فرونسیس، ارسطو تمایزی میان پراکسیس و پوئسیس قائل می شود. ارسطو فعالیت های انسان را در سه گروه تئوری، پراکسیس و پوئسیس دسته بندی می کند. پراکسیس یا فعل و عمل به معنای آن چیزی است که انسان انجام می دهد. پوئسیس به معنای ایجاد و ساختن است. حال ورسون معتقد است ارسطو این تمایز میان پراکسیس و پوئسیس را برای بیان جایگاه فرونسیس به عنوان نحوه ای از معرفت قائل شده است و اولی را به معنای عمل انجام دادن (action of doing) و دومی را به معنای عمل ساختن (action of making) دانسته است (Halverson, 2002, 35- 36).

ارسطو تمایز میان انجام دادن عمل و ساختن یا ایجاد کردن شیئی را از این جهت قائل شده است که انجام عمل در فرونسیس منوط به سنجش در شرایط و موقعیت های خاص جهت رسیدن به غایتی ارزشمند و فضیلت آمیز در خویشتن انسان است؛ اما پوئسیس شامل

توانایی ساختن اشیا برای رسیدن به غایت و کمالی متناسب با خود اشیاست. (Halverson, 36) 35-2002 بنابراین، موضوع اصلی فرونیسیس انجام دادن عمل یا فعل فضیلت مند است. با توجه به مفهوم پوئسیس، ارسطو تخته را متمایز از حکمت عملی می داند و معتقد است که عمل انسانی از نوع ایجاد و ساختن نیست، در حالی که تخته از نوع ایجاد و ساختن است. او حکمت عملی را از این جهت که غایت تخته خارج از آن، اما غایت عمل در خود آن قرار دارد، متمایز از تخته دانسته است. (Aristotle, 2004, 1140b 3-30) با توضیح مختصر مفاهیم کاربرد و فعل یا عمل چونان مدخل بحث، به بررسی مفهوم علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و سپس فرونیسیس می پردازیم.

### ۳. علوم انسانی و اجتماعی کاربردی

باور متعارف این است که علوم اجتماعی کاربردی چیزی نیست مگر کاربرد تعمیمات تطوریافته ی علوم اجتماعی محض در موارد انضمامی و عملی. جری و جری در فرهنگ علوم اجتماعی کالینز (۲۰۰۰)، علوم اجتماعی کاربردی را کاربرد نظریه ها، مفاهیم، روش ها و یافته های علوم اجتماعی در مسائل بازشناسی شده در جامعه تعریف می کنند. به عبارت دیگر، رایج ترین تعریف از علوم اجتماعی کاربردی این است که این علوم، رشته ها، حرفه ها و شغل های آکادمیکی وجود دارند که به دنبال بهره برداری از دانش علوم پایه ی اجتماعی هم چون جامعه شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مردم شناسی، و روانشناسی به منظور تأثیرگذاری بر زندگی روزگدر جامعه ها، سازمانها و افراد می باشند (سیتی زندگیوم، ۱۳۹۸/۲/۱۳).

هم چنان که یاد شد، دیدگاهی برخلاف نگاه مرسوم مبنی بر این که ابتدا علوم اساسی پیش رفتند و سپس برای حل مسائل به کار گرفته شدند، وجود دارد حاکی از این که اغلب علوم اجتماعی در جهت مخالف تصور یافتند؛ یعنی پیشگامان علوم اجتماعی در تلاش برای فهم و حل مسائل اجتماعی مختلف و به تعبیری دغدغه های کاربردی، نظریه ها، مفاهیم و روش ها را به پیش بردند (استریکهاوزر، ۲۰۱۵، ۸۵۰).

حال صرف نظر از این که نقطه آغاز نظریه بوده است یا مسائل و دغدغه های کاربردی، پیشینه ی مطرح شدن علوم کاربردی به سال های پیش از جنگ جهانی دوم بازمی گردد. بنابر روایت گولدنر، رادکلیف- براون در سمیناری در دانشگاه شیکاگو در سال ۱۹۳۷ بدون اشاره به هیچ گونه تفاوتی میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی می گوید که رابطه ی بسیار

نزدیکی میان علوم طبیعی نظری و علوم طبیعی کاربردی وجود دارد. او تأکید می کند علوم کاربردی نیز علم به شمار می روند و شامل گزاره ها و قضایا می باشند، اما ذاتاً از کاربرد دانشی که متعلق به علوم نظری است در مسائلی عملی - که با آنها روبرو می شویم - تشکیل شده اند. به گفته ی او، علم کاربردی در دیکشنری وبستر به استفاده و تطبیق نظریه و اصول انتزاعی در ارتباط با مسائل انضمامی، به ویژه با اهداف منفعت طلبانه تعریف شده است. (گولدنر، ۱۹۸۹، ۲۷) در دیکشنری وبستر آنلاین، علم کاربردی چونان شاخه ای تعریف شده است که با فن یا علم کاربرد دانش علمی در مسائل عملی سروکار دارد. (دیکشنری آنلاین وبستر، ۹۸/۲/۱۳)

گولدنر در مقاله خود با عنوان *جستارهایی درباره علم اجتماعی کاربردی* با نقد این تعریف از علوم اجتماعی کاربردی، نشان می دهد که این علوم بیش از نظریه های علوم اجتماعی محض از مفاهیم آنها بهره برداری می کنند (گولدنر، ۱۹۸۹، ۲۷-۲۸). او می نویسد این مفهوم علوم اجتماعی کاربردی، اگر نه غیرصحیح، دست کم گمراه کننده است. در حال حاضر شمار قوانین یا تعمیمات اجتماعی، بسیار اندک است، با وجود این، گسترش علوم اجتماعی کاربردی شتاب فراوانی دارد. به نظر می رسد که رابطه ی نزدیکی میان تطور تعمیمات و قوانین از سوی شاخه های نظری و تنوع علوم اجتماعی کاربردی وجود ندارد. (گولدنر، ۱۹۸۹، ۲۷)

به اعتقاد گولدنر شاید حقیقت امر این باشد که دانشمندان علوم اجتماعی کاربردی در حال حاضر از "مفاهیم" بیشتر از گزاره های تعمیم یافته ی علوم اجتماعی محض استفاده می کنند. مثلاً در شناخت فرهنگی، بیشتر از مفهوم طبقه ی اجتماعی برای کمک به تحلیل رفتارهای مصرفی متفاوت استفاده می شود تا گزاره ها و قضایای خاصی درباره ی رفتار طبقات اجتماعی. به بیان دیگر به نظر می رسد که علوم اجتماعی کاربردی از رویکردهای کلی که بر مدل های رفتار و باور متمرکز است، استفاده می کند تا گزاره ها و احکامی که می تواند فرضیه هایی درباره این رفتارها تولید کند. (گولدنر، ۱۹۸۹، ۲۸)

در دیدگاه متعارف درباره رابطه ی علوم اجتماعی کاربردی و محض، این فرض ضمنی وجود دارد که پیشبرد علوم اجتماعی کاربردی به هیچ گونه تحلیل نظری ویژه ی خود نیاز ندارد. فرض بر این است که علوم اجتماعی کاربردی هیچ گونه مسائل متمایزی ندارند و با بلوغ علوم محض، تنها چیزی که نیاز است انتقال این پیشرفت ها به حوزه علوم اجتماعی کاربردی است. باوری وجود دارد مبنی بر این که علم توانسته است بهترین دستاوردهای



عملی را به کف آورد، تنها زمانی که هدفی جز آن چه علم در نظر دارد، نداشته است. باورمندان به این موضع، معتقدند اگر دانشمندان فرصت یابند مسائلی را دنبال کنند که صرفاً از سوی دغدغه های نظری مطرح می شوند، رشد علم و از این رهگذر رشد کاربردهای بالقوه ی آن نیز تأمین خواهد شد. این دیدگاه تفاوت های علوم اجتماعی نظری و کاربردی در علایق اساسی آنها و از این رو ریشه های مفهومی آنها را نادیده می گیرد. (گولدنر، ۱۹۸۹، ۲۸)

البته این یک پرسش باز است که آیا همه سیستم های نظری یا طحوااره های مفهومی در علوم اجتماعی محض، ربط و ارزش برابری در علوم اجتماعی کاربردی دارند. به نظر می رسد علوم اجتماعی کاربردی نمی تواند چونان انتقال ساده ی گزاره ها و مفاهیم علوم محض به حیطه ی اغراض عملی ملاحظه شود. حتی اگر علوم اجتماعی محض و به طور کامل بالغی وجود داشته باشد، چنان چه این علوم از سازمان دادن مفاهیم و مدل های مفید برای میدان های کاربردی، به ویژه اگر از تمرکز بر مسئله تغییر ناتوان باشد، علوم اجتماعی کاربردی علیل و ناتوان خواهند بود. (گولدنر، ۱۹۸۹، ۲۹-۲۸)

در این جا درصدد بررسی نسبت علوم انسانی و اجتماعی محض با کاربردی نیستیم؛ بلکه به منظور شناخت مفهوم و حد و مرز علوم انسانی و اجتماعی کاربردی ناگزیر نسبت آن را تا حد لازم با علوم نظری بررسی کردیم. در این بررسی روشن شد که در نگاه متعارف، غرض اصلی از علوم انسانی و اجتماعی کاربردی، پیش بینی و ایجاد تغییر در رفتارهای فردی و پدیده ها و ساختارهای اجتماعی است که از راه کاربست نظریه ها و مفاهیم علوم محض حاصل می شود. هرچند که نسبت علوم انسانی و اجتماعی محض و کاربردی چونان یک پرسش باز محل مناقشه است.

به اجمال یادآور می شود که اصولاً دوگانه علوم انسانی و اجتماعی نظری و کاربردی مبتنی بر رویکرد پوزیتیویستی و گسست ذهن و عین است. در رویکرد هرمنوتیک شناخت و تجربه زیسته درهم تنیده اند و در علوم اجتماعی فرونتیک، عمل نیازمند و مبتنی بر نظر است. در رویکرد انتقادی گرچه نظریه و کنش از یکدیگر متمایز می شوند، اما نظر به جایگاه رهایی بخشی علم، نظریه ها معطوف به کنشگری هستند. از این رو در این جا، تأکید بر هدف پیش بینی و تغییر اجتماعی در علوم اجتماعی کاربردی، به معنی نفی امکان تأثیرگذاری علم بر واقعیت ها در رویکردهای دیگر نیست.

### ۳. فرونیسیس ارسطو

هم چنان که در تعریف عمل یا فعل یاد شد، ارسطو فعالیت های انسان را به سه گروه تئوری، پراکسیس و پوئسیس دسته بندی می کند، و عمل یا فعل را که موضوع فرونیسیس (phronesis) است و به معنای انجام دادن است از پوئسیس که ساختن یا ایجاد کردن است، متمایز می کند. در برابر انواع فعالیت انسانی، ارسطو هم چنین انواع فضیلت عقلانی را تعریف می کند. او فضیلت عقلانی را به پنج نوع بدین شرح دسته بندی می کند: اپیستمه یا معرفت علمی (scientific knowledge/epistēmē)، نوس یا عقل شهودی (intuitive intellect/nous)، تخرنه یا فن (technique/technē)، سوفیا یا حکمت نظری (theoretical wisdom/sophia) و فرونیسیس یا حکمت عملی (Aristotle, 1139a 1-19 and 1139b 18-21). هر یک از این فضیلت های عقلانی پنج گانه به موضوعی از فعالیت های انسانی سه گانه تعلق می گیرد. پوئسیس موضوع تخرنه و تئوری موضوع اپیستمه و سوفیا است (صمدیه، ۱۳۹۷، ۱۱). در این جا تلاش می کنیم که مفهوم فرونیسیس را تحلیل کنیم و در حد ضرورت، مرز و نسبت آن با دیگر فضایل عقلانی را بررسی کنیم.

هال ورسون فرونیسیس را به تفکر درباره علمی که رهنمون انسان به سوی عمل باشد، تعریف می کند. (Halverson, 2002, 26) از آن جا که فرونیسیس با عمل و فعل انسانی به مفهوم انجام دادن سروکار دارد، به طور مستقیم با مسائل عملی و امور جزئی و منفرد رویرو است و به کلیات اهتمام ندارد. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به روشنی متعلق شناخت صاحب حکمت عملی را امور جزئی معرفی می کند؛ چه آن که حکمت عملی با عمل سروکار دارد و عمل نیز امری جزئی و منفرد است. (Aristotle, 2004, 1141b 11- 30) نظر به این که اعمال و افعال انسان متأثر از وجه نفسانی او است، اموری تغییرپذیرند و بسته به شرایط می توانند دگرگون شوند. از این رو فرونیسیس با امور متغیر سروکار دارد و به کلیات و ثوابت مانند عالم صور و مثل نمی پردازد. ارسطو فرونیسیس یا حکمت عملی را از حکمت نظری متمایز می داند چون سوفیا اعمال مسبب خوشبختی انسان را مورد مطالعه قرار نمی دهد. از نظر ارسطو، حکمت نظری به موضوعات در معرض صیوروت و امور تغییرپذیر اهتمام ندارد و واقعیات ثابت و ازلی را مورد بحث قرار می دهد؛ در صورتی که حکمت عملی به امور صحیح، زیبا و خیر برای انسان توجه دارد. (Aristotle, 2004, 1143b 17- 30)

ارسطو نخستین فیلسوفی است که به بحث فرونیسیس یا حکمت عملی به صورت مستقل پرداخته است. البته سقراط نیز به حکمت عملی پرداخته، ولی آن را با اپیستمه یا معرفت یکی

دانسته است. وی معتقد است تمامی فضایل، انواعی از معرفت هستند؛ بنابراین دانش‌هایی که رهنمون انسان به عمل هستند، همان دانش‌هایی خواهند بود که رهنمون انسان به تحقیقات علمی هستند. (Halverson, 2002, 26-27) ارسطو درباره ماهیت ایستمه یا معرفت علمی معتقد است اموری که موضوع معرفت علمی ما قرار می‌گیرند، اموری هستند که جز آنچه هستند، نمی‌توانند چیز دیگری باشند، یعنی اموری تغییرناپذیر اند. (Aristotle, 2004, 1139b) (22-29) در صورتی که موضوع حکمت عملی، عمل انسان است و عمل می‌تواند چیز دیگری جز آنچه هست باشد.

حکمت در معنای افلاطونی آن شامل معرفت درباره آن چیزی است که واقعی، ابدی و تغییرناپذیر (یعنی صور یا مثال‌های معقول) است. افلاطون معتقد است انسان حکیم شخصی است که فراتر از این جهان تفکر و عمل کند و در دیدگاه خویش، به عالم معقول و مثال یعنی به درک و فهم صور خیر و زیبایی توجه داشته باشد. از این رو حکمت افلاطونی بیشتر بر درک و فهم اهداف ارزشمند و مطلوب استوار است، بدون این که توجه کافی به تمرین چنین فهم و درکی داشته باشد. (Halverson, 2002, 27-28). البته هدف و غایت نزد ارسطو جایگاه ویژه‌ای دارد و اصولاً فرونسیس چونان یک فضیلت عقلانی از آن رو با فعل یا عمل انسانی سروکار دارد که انسان را به سوی غایت خویش رهنمون شود. از این رو، فرونسیس راهنمای انسان به سوی عمل فضیلت‌مند است و موضوع فرونسیس را به طور دقیق‌تر می‌توان عمل فضیلت‌مند تعریف کرد و سرشت آن را فضیلت دانست.

فرونسیس برای راهنمایی انسان به عمل خیر و بهترین فعل در هر شرایط معینی، نیازمند فهم شرایط عمل، شناخت قواعد کلی عمل و حکم درباره چگونگی تطبیق شرایط با قواعد است. بدین ترتیب، گرچه فرونسیس به طور مستقیم به کلیات نمی‌پردازد، لیکن بی‌نیاز از سوفیا یا حکمت نظری نیست. ارسطو یادآور می‌شود در حالی که موضوع حکمت نظری فقط کلیات است، حکمت عملی علاوه بر امور جزئی با کلیات هم سروکار دارد که شامل شناخت قواعد کلی رفتار است. (Aristotle, 2004, 1141b 11-30) فرونسیس به کمک حقایق و قواعد کلی اخلاق، عمل خیر و درست در هر شرایط مشخص را شناسایی می‌کند و انسان را به سوی سعادت خویش رهنمون می‌شود. حال ورسون فرونسیس را توانایی یا فضیلت عقلانی برای رسیدن به عمل شایسته با بکارگیری وسایل مناسب و شایسته می‌داند؛ توانایی تطبیق شرایط با قواعد صحیح، توانایی به کار بردن حکمت نظری در حوزه عمل، و توانایی در خصوص سنجش عقلانی نتایجی که در انجام عمل مؤثر است. این توانایی از طریق

تجربه کسب می شود و نتیجه یک زندگی صحیح است. این چرخه فرونیسیس تنها زمانی کامل می شود که چنین معرفتی به عمل منجر شود. (Halverson, 2002, 24)

از نظر ارسطو فرونیسیس معرفتی برای رسیدن به غایت از طریق فضایل اخلاقی و عقلانی است. فرونیسیس معرفتی است که توانایی تعیین خوب و بد را چه در حوزه فردی و چه در حوزه اجتماعی به انسان می بخشد. وی همچنین فرونیسیس را به عنوان فضیلتی لحاظ می کند که انسان را قادر می سازد تا از شیوه های درست و مناسبی جهت رسیدن به غایت مطلوب استفاده کند. (Bourantas, 2008, 3)

فرونیسیس برای رسیدن به غایت سعادت انسان، هر چند بر امور جزئی و عمل فضیلت مند تمرکز دارد، اما مستغنی از کلیات و حکمت نظری نیست. البته بهره مند شدن فرونیسیس از حکمت نظری برای راهنمایی انسان به عمل فضیلت مند و سعادت، به معنای از میان رفتن تمایز این دو و یگانگی حکمت نظری و عملی نیست. موضوع حکمت نظری، آن نوع از فعالیت انسانی است که تئوری خوانده می شود و موضوع فرونیسیس فعالیت انسانی از نوع پراکسیس است. بنابر این تمایز، می توان سرشت حکمت نظری و حکمت عملی را به ترتیب؛ معرفت و عمل فضیلت مند دانست. به عبارت دیگر، یک جزء عقلانی نفس، علمی یا نظری و جزء دیگر آن، حسابگر یا حاسب است که موضوع حکمت عملی نیز فضیلت همین جزء حسابگر است. (Aristotle 2004, 1139 a 1-19)

فرونیسیس هر چند متفاوت و متمایز از سوفیا است، اما از آن بهره مند می شود. این تفاوت در آن است که فرونیسیس به معرفت بسنده نمی کند، بلکه از آن فراتر می رود و به عمل فرامی خواند. فرونیسیس، عمل کردن به معرفت و تشخیص یافتن کلیات است که انسان را به غایت و خوشبختی خویش رهنمون می شود. معرفت، برای رسیدن انسان به سعادت و خوشبختی لازم است، اما نمی توان در آن ایستاد، بلکه باید به عمل و تکرار و تداوم آن اهتمام کرد. نیل به سعادت نیازمند تکرار عمل خیر و درست است آن چنان که به ملکه و منش آدمی تبدیل شود و رفتار و کنش انسان به فضیلت آراسته گردد. به تعبیر ارسطو، حکمت عملی ملکه ای است که خاستگاه آن منش آدمی است، از این رو حکیم بودن انسان نیز به جهت به دست آوردن فضایل است نه صرف شناسایی حقایق اخلاقی همان گونه که دانستن طب به تنهایی به معنای تندرستی نیست. (Aristotle, 2004, 1143b 17-30)

با تحقق فضیلت در منش و کنش انسان، در واقع غایت حاصل شده است و او به سعادت و خوشبختی دست یافته است. بدین ترتیب، فرونیسیس تفکری است که انسان را

به سوی عملی فضیلت مند رهنمون می شود که غایت آن در عمل او است، نه صرف آگاهی از حقایقی که در خارج قرار دارند.

فرونسیس همواره غایت را فراروی خود دارد و عمل انسان را به سوی سعادت و خوشبختی رهنمون می شود. غایتمندی عمل اقتضا می کند که فرونسیس به سنجش شرایط عمل و سپس ارزیابی و اقدام به عمل خیر اهتمام داشته باشد. از این رو فرونسیس علاوه بر حکمت نظری، با محاسبه، سنجش و تصمیم نیز سروکار دارد. به بیان دیگر، فرآیند حاصل شدن عمل فضیلت مند در فرونسیس، شامل میل به غایت، درک و شناخت غایت، سنجش وسایل و انتخاب عقلانی راه رسیدن به غایت، و سرانجام اقدام به عمل غایتمند و فضیلت آمیز است. در این میان سنجش و انتخاب از اهمیت ویژه ای برخوردار است. سنجش و انتخاب در واقع پلی است میان معرفت غایت و عمل فضیلت مند، و میانجی ای است برای عمل کردن به حکمت نظری.

استفانازی معتقد است فرونسیس یا حکمت عملی، فضیلتی است که توسط فرایندهای میل، تأمل و درک غایت، سنجش و انتخاب عقلانی و در نهایت عمل فضیلت آمیز برای انسان حاصل می شود. (4-3,2012, Stefanazzi) از نظر ارسطو میل سنجیده یا عقل میل کننده از جمله نخستین مراحل تحقق یک فعل اخلاقی است.

سنجش عقلانی مؤلفه ای دیگر از فرونسیس ارسطویی است که می توان آن را رکن اساسی عمل در فرونسیس دانست. (Aristotle, 2004, 1142b,1-3). ارسطو سنجش فرونتیک (phronetic deliberation) را متمایز از سنجش در تخته می داند، چه آن که سنجش فرونتیک درباره وسایل رسیدن به غایت و به تبع آن در خصوص خود غایت نیز هست، البته غایتی که اخلاقی و فضیلت آمیز و درونی است. اما سنجش در تخته در خصوص رسیدن به غایتی در حوزه ساختن اشیا و خارج از آنها است. ارسطو در خصوص معیار سنجش صحیح معتقد است که هر سنجشی، سنجش صحیح و فرونتیک نخواهد بود و سنجش صحیح، سنجش و تصمیمی است که به سوی خیر گرایش داشته باشد. وی معتقد است سنجش و تفکر درباره غایت شر، سنجش فرونتیک نخواهد بود هر چند شخص در خصوص آن غایت اندیشیده و سنجش کرده باشد چه آن که سنجش صحیح، بالذات باید خیر باشد. (صمدیه، ۱۳۹۶، ۱۲-۱۴)

پروهایرسیس یا انتخاب عقلانی یا تصمیم سنجیده رکن دیگری از فرایند عمل در فرونسیس ارسطویی است. این مفهوم نخستین بار توسط ارسطو وارد مباحث فلسفی شده

است (Nielsen, 2006, 1) ارسطو معتقد است که موضوع انتخاب هر آن چیزی است که تحت اراده و توانایی ما قرار بگیرد و ما توانایی دخل و تصرف در آن را داشته باشیم. بنابراین، انتخاب نتیجه میل به یک غایت و سنجش در خصوص چگونگی رسیدن به آن است. (14 Moss, 2011, در واقع ارسطو انتخاب عقلانی را نتیجه سنجش می دانسته است. ( Aristotle, 6 – 5 1111b 2009) از دیدگاه ارسطو انتخاب عقلانی به عنوان منشأ عمل، امری ارادی است، اما اراده صرف نیست، زیرا مبتنی بر تأمل و سنجش نیز هست. (صمدیه، ۱۳۹۶، ۱۷)

هال ورسون می گوید که انتخاب نزد ارسطو مستلزم چندین عنصر شناختی از جمله شهود، حکم و فهم است. شهود شامل توانایی انسان برای درک اصول عقلانی، فهم شامل توانایی انسان در به کارگیری کاربردهای ممکن در تجربه و در نهایت حکم توانایی انسان در مطابقت جزئیات با اصول است. بنابراین توانایی برای انتخاب، شهود، فهم و حکم مؤلفه های اساسی فرونیسیس ارسطویی هستند. فرونیسیس توانایی ما در انتخاب، قضاوت و اصول صحیحی است که منجر به عمل مناسب و شایسته می شوند. (Halverson, 2002, 34) در انتخاب عقلانی شخص سنجش گر، شناخت را با شهود و استدلال منطقی را با میل درونی ترکیب می کند تا به تصمیمی که شروع کننده عمل و منشأ حرکت است، دست یابد. گام چهارم، عمل است که مؤلفه اصلی فرونیسیس ارسطویی است.

(Bourantas, 2008, 4; Westberg, 1994, 2007, 2-3)

ارسطو در خصوص کارکرد فرونیسیس معتقد است چون سعادت بالاترین خیر و غایت افعال انسانی است، لذا فرونیسیس فعالیتی فضیلت آمیز است که انسان را به چنین زندگی سعادت آمیزی رهنمون می کند. وی فرونیسیس را فضیلتی عقلانی می داند که انسان را قادر می سازد تا به چگونگی رسیدن به سعادت فردی و اجتماعی و شرایط و وسایل مناسب و شایسته ی دستیابی به آن آگاه گردد. بنابراین فرونیسیس نقش محوری در درک و فهم انسان از مفهوم سعادت را داراست. (Bourantas, 2008, 4)

در جمع بندی بحث فرونیسیس از دیدگاه ارسطو به مثابه چارچوبی برای بررسی و تحلیل آرای فیلسوفان مسلمان درباره حکمت عملی، شایسته است بر اهتمام فرونیسیس به فعل و عمل اختیاری انسان به عنوان موضوع آن، تأکید شود. تفاوت و تمایز پراکسیس از پوئسیس و تئوری، حد و مرز فرونیسیس را با حکمت نظری، ایستمه، نوس و تخته روشن می کند. هر چند فرونیسیس برای رهنمون شدن انسان به عمل خیر و غایتمند، از حکمت نظری بهره مند می شود اما نفس کلیات و ثوابت به مثابه ی تئوری، موضوع آن قرار نمی

گیرند. از این رو می توان بر سرشت فرونیسیس چونان فضیلت، در برابر سرشت سوفیا و حکمت نظری چونان معرفت پای فشرده. به بیان دیگر، فرونیسیس، معرفت درونی شده و فعلیت یافته است، از این رو گرچه از معرفت نظری بهره مند است، اما به مثابه فعل و عمل غایبمند و تحقق یافته، فضیلت است نه معرفت.

فرونیسیس چونان فضیلت، همان گونه که از سوفیا و اپیستمه بهره مند می شود ولی در عین حال متفاوت از این دو است؛ فرایند تحقق فرونیسیس نیز شامل مراحل و اجزایی است که متمایز از عمل فضیلت مند به مثابه مؤلفه اصلی فرونیسیس می باشند. از این رو، میل سنجیده، سنجش عقلانی و انتخاب که در تحقق فعل غایبمند و عمل خیر مؤثرند، اموری غیر از فعل و عمل فضیلت مند هستند که موضوع فرونیسیس است. حال با توجه به این چارچوب تحلیلی به بررسی آرای حکمای مسلمان در این باره می پردازیم.

#### ۴. حکمت عملی فیلسوفان مسلمان

درباره حکمت عملی نزد فیلسوفان مسلمان که ریشه در آثار یونانی دارد، علاوه بر تفاوت برداشت ها و تفسیرها میان حکمای مسلمان و یونانی، با اختلاف آرا میان فیلسوفان مسلمان نیز روبرو هستیم. نظر به این اختلاف آرا، بر دیدگاه فیلسوفان مشخصی تمرکز نشده است و برای جمع بندی، آرای حکمای مسلمان را به طور دسته بندی شده در چهار تفسیر گرد آورده ایم (نجف زاده، ۱۳۹۰).

تفسیر اول که قول مشهور میان متأخران فلسفه اسلامی است تأکید می کند عقل عملی مانند عقل نظری دارای کارکرد ادراکی است. در نفس انسانی بیش از یک عقل وجود ندارد که همه علوم و احکام کلی را ادراک می کند. اما چون بعضی از این علوم، نظری صرف است و به حقایق خارجی و نفس الامری اختصاص دارد به آن ها عقل نظری گفته می شود. اما چون برخی دیگر به احکام مربوط به اعمال اختیاری انسان اهتمام دارد، به آن ها عقل عملی اطلاق می شود. در این تفسیر، امتیاز دو عقل از یکدیگر اعتباری و بسته به مدرکات آن ها است. از متقدمان ظاهراً فارابی به این تفسیر گرایش داشته و از متأخران حاج ملاهادی سبزواری، اصفهانی، طباطبایی، مظفر، مطهری، حائری یزدی و مصباح یزدی از این نظر جانبداری کرده اند. (رک اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۳۱۱؛ مظفر، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۵۳؛ مطهری، ۱۳۶۹، ۶۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ۹۸؛ سبحانی، ۱۳۷۰، ۶۶؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱، ۱۹۲-۱۹۳)

مهدی حائری یزدی تعریف معلم ثانی فارابی از عقل نظری و عقل عملی را چنین نقل می کند که عقل نظری نیرویی است که انسان بدان وسیله دانشی را کسب می کند که به عملکرد انسان نیازی ندارد، اما انسان به وسیله عقل عملی می داند و می شناسد که چگونه باید با اراده و اختیار خود عملی را انجام دهد. (حائری، ۱۳۶۱، ۱۹۲) از همین جا معلوم می شود که تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی در حقیقت دوگونگی عقل و قوای دراکه انسان نیست، بلکه این تقسیم در هستی های معقول است که دسته ای از آنها به عمل منتهی می گردد و دسته ای دیگر به عمل منتهی نمی شود. از دیدگاه حائری همین که عقل نظری به هستی های عملی بیبوند، آن گاه همان عقل نظری به عقل عملی موصوف می گردد. (حائری، ۱۳۶۱، ۱۹۳)

حائری یزدی ضمن نقل تعریف ابن سینا از عقل عملی مبنی بر این که «آن چیزی است که استنباط می کند واجب فیما یجب ان یفعل را» (حائری، ۱۳۶۱، ۱۹۴) تأکید می کند که از نظر تحقیق، عقل عملی عیناً همان عقل نظری است که تئوری افعال و کنش ها از آن استنتاج می گردد، مشروط به این که «وجوب و ضرورت این افعال» با نیروی درک، قبلاً استنباط شده باشد. (حائری، ۱۳۶۱، ۱۹۷) در این جا حائری در تعریف عقل عملی، علاوه بر همسان دانستن آن با عقل نظری و تحدید موضوع آن که کنش ها و افعال انسانی است، شرط وجوب و ضرورت آن کنش ها را نیز می افزاید.

حائری یزدی تبیین می کند که تنها تأثیرپذیری قوای عملی و اجرائی از عقل نظری موجب شده است که این تعقل و شناخت نظری به عقل عملی توصیف گردد، و این بدین معناست که قوای محرکه تحت نفوذ و تأثیر عقل قرار می گیرد. اگر عقل به عمل منتهی شود و عضلات انسان با نظمی که از نیروی عقل نظری سرچشمه می گیرد تحرک پیدا کند، عقل عملی خواهد بود. (حائری، ۱۳۶۱، ۲۰۲) در عقل نظری و عقل عملی تنها چیزی که موجب دوگونگی عقل می شود، تحرک و عمل جوارحی عامل فعل می باشد، هرچند که اجرا و عمل از گونه درک و عقل نیست. اگر معقولات عقل نظری به تحریکات اعضای بدنی منتهی گردد، گرچه این تحریکات از گونه تعقل و اندیشه نیست - بلکه از مقوله فعل و یا تحریکات جسمانی است - در تنويع و تقسیم عقل به نظری و عملی دخالت فصلی و بنیادی دارد. (حائری، ۱۳۶۱، ۲۰۴)

تفسیر دوم بر آن است که عقل عملی قوه ی درک کننده است، ولی فقط احکام جزئی مربوط به عمل را درک می کند. بر اساس این نظریه ادراک کلیات، چه مربوط به افعال



اختیاری انسان و چه مربوط به واقعیات نفس الامری، کار عقل نظری است. کار عقل عملی، اندیشه و تأمل در جزئیات و استنباط حکم جزئی برای به کار بستن در عمل است. ظاهر کلمات ابن سینا و ملاصدرا در بعضی از آثار به این نظر ایشان گرایش دارد. (نجف زاده، ۱۳۹۰، ۱۴۴-۱۴۵)

تفسیر سوم بر این باور است که عقل عملی هم مدرک است و هم عامل. از ظاهر نوشتار برخی از فیلسوفان مثل خواجه نصیرالدین طوسی در شرح/اشارات شاید بتوان استنباط کرد که ایشان هر آنچه را که مربوط به عمل است از وظایف عقل عملی می داند. این قوه، احکام مربوط به عمل اعم از جزئی و کلی را هم ادراک می کند و هم آن ها را به اجرا می گذارد. اما وظیفه عقل نظری فقط ادراک امور نظری و معرفتی است. (نجف زاده، ۱۳۹۰، ۱۴۶)

تفسیر چهارم معتقد است عقل عملی فقط قوه عمل کننده است و هیچ جهت ادراکی در آن نیست. بر اساس این تفسیر، عقل عملی قوه عامل است که نفس به واسطه آن در قوای بدنی تصرف می کند و کارهایش را به انجام می رساند. علم و ادراک به طور مطلق وظیفه عقل نظری است. نفس با این قوه هم حقایق نفس الامری را درک می کند و هم احکام مربوط به اعمال اختیاری را تشخیص می دهد. بهمنیار در *التحصیل* عباراتی دارد که حکایت از تمایل او به این تفسیر دارد. (ر.ک بهمنیار، ۷۸۹-۷۹۰؛ نجف زاده، ۱۳۹۰، ۱۴۸)

قطب الدین رازی هم معتقد است که حکمت نظری و حکمت عملی هر دو نتیجه عقل نظری است و عقل عملی به کمک ادراکات عقل نظری، مصدر افعال است. (ر.ک رازی، ج ۲، ۳۵۲-۳۵۳) همچنین مهدی نراقی معتقد است ادراک و ارشاد به طور مطلق کار عقل نظری است و به کارگیری همه قوا حتی عقل نظری - اگر بخواهد به صورت شایسته کارش را انجام دهد - کار عقلی عملی است. ادراک احکام حتی اگر مربوط به عمل باشد کار عقل نظری است و تنفیذ و اجرای این احکام بر عهده عقل عملی است. (ر.ک نراقی، ج ۱، ۹۱؛ نجف زاده، ۱۳۹۰، ۱۴۸)

در جمع بندی دیدگاه حکمای مسلمان درباره عقل نظری و عملی، برای امکان پذیر کردن مقایسه با نتایج مطالعه فرونیسیس، بر سه مقوله موضوع، سرشت و فرایند تمرکز می کنیم. هر چهار تفسیر در موضوع عقل عملی که فعل و عمل اختیاری انسان است اشتراک دارند، اما درباره سرشت عقل عملی که ادراک و معرفت است یا فضیلت، اختلاف نظر دارند. تفسیر اول اصولاً تفاوتی میان عقل عملی و نظری نمی بیند و آن را از نوع ادراک و معرفت می داند. عقل عملی آن گاه از عقل نظری متمایز می شود که به کنش و رفتار منتهی

می شود. تفسیر دوم نیز عقل عملی را از نوع ادراک و معرفت ارزیابی می کند، با این تفاوت که وجه تمایز آن از عقل نظری، اختصاص آن به احکام جزئی مربوط به عمل است، برخلاف عقل نظری که به کلیات می پردازد.

تفسیر سوم، عقل عملی را تشکیل یافته از قوه ادراک و معرفت و قوه ی عاملیت هر دو می داند. عقل عملی هم احکام کلی و جزئی مربوط به کنش و رفتار را استنباط می کند و هم آنها را به اجرا می گذارد. در حالی که تفسیر چهارم، عقل عملی را فقط قوه عامل می داند و ادراک حتی احکام جزئی مربوط به عمل را ویژه ی عقل نظری می شمارد. این دو تفسیر با توجه به این که تمرکز عقل عملی را قوه عامل و اجرای عمل می گذارند، از تفسیرهای اول و دوم متمایز می شوند. تمرکز بر فعل و عمل و اجرای آن بر اساس احکام جزئی استنباط شده از احکام کلی اخلاقی، به محوریت یافتن عمل غایتمند و به طور کلی فضیلت می انجامد.

محور بودن فضیلت و نه معرفت و ادراک به ویژه در تفسیر چهارم، موجب شده است که در این تفسیر به طور ضمنی به فرایند حکمت عملی نیز اشاره شود. نظر به این که در تفسیر چهارم، حکمت عملی بر عمل فضیلت مند تمرکز دارد، در فرایند تحقق آن، به مراحل استنباط احکام جزئی مربوط به کنش ها و رفتارها بر اساس عقل نظری، و هم چنین تصرف در قوای بدنی و بلکه همه قوای انسان اشاره شده است. با توجه به این جمع بندی به نظر می رسد که تفسیر چهارم حکمای مسلمان درباره حکمت عملی نزدیک ترین رأی به فرونیسیس ارسطو باشد. چه آن که حکمت عملی را فضیلت- و نه ادراک و معرفت- بازشناسی می کند و به فرایندی بودن آن اقرار دارد.

## ۵. نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی با حکمت عملی

بر پایه بررسی تعریف های علوم انسانی و اجتماعی کاربردی، فرونیسیس ارسطو و عقل عملی حکمای مسلمان، به تحلیل نسبت علوم انسانی کاربردی و حکمت عملی می پردازم. هم چنان که یاد شد غرض اصلی از علوم انسانی و اجتماعی کاربردی، پیش بینی و ایجاد تغییر در رفتارهای فردی و پدیدارها و ساختارهای اجتماعی است که از راه کاربست نظریه ها و مفاهیم علوم محض حاصل می شود. بنابر این تعریف، علوم کاربردی با وجود متمایز بودن از نظریه ها و مفاهیم علوم محض، از آنها برای هدف های پیش بینی و تغییر بهره برداری می کنند. در فرایند کاربست علوم محض، علوم کاربردی به استنتاج احکام جزئی از

تعمیم‌ها و مفاهیم علوم محض و تطبیق آنها با شرایط مسئله‌ی مورد مطالعه می‌پردازند. فرونسیس یا حکمت عملی نیز به طرز مشابهی، برای استنباط احکام جزئی فعل و عمل انسانی از سوفیا یا حکمت نظری کمک می‌گیرد. از این حیث شاید تفاوت چندانی میان علوم کاربردی و حکمت عملی نیست.

پرسشی که فراروی هر دو سنخ از علوم یعنی حکمت عملی و علوم کاربردی وجود دارد، نقش معرفتی و معرفت‌زایی آنها است. برخی به تعریف علوم کاربردی به معنی کاربرد علوم محض نقدهایی وارد می‌کنند. گولدنر با اشاره به اندک بودن قوانین علمی و نظریه‌ها و گزاره‌های کلی در زمینه‌ی علوم انسانی و اجتماعی معتقد است که علوم اجتماعی کاربردی از رویکردهای کلی که بر مدل‌های رفتار و باور متمرکز است، استفاده می‌کند تا گزاره‌ها و احکامی به مثابه‌ی فرضیه درباره این رفتارها تولید کند. (گولدنر، ۱۹۸۹، ۲۸). از این رو نه تنها شاهد هستیم که علوم کاربردی رشدی شتابان‌تر از علوم محض دارند، بلکه این علوم در معرفت‌افزایی نیز نقش ایفا می‌کنند.

بنابر آن چه یاد شد، حکمت عملی گرچه از عقل‌نظری بهره‌مند است، لیکن بر عمل غایتمند و فضیلت‌متمركز است و به نظر می‌رسد چیزی بر معرفت‌نظری نمی‌افزاید. از این رو حکمت عملی متضمن حکمت‌نظری است، اما معرفتی که در حکمت عملی مستتر است، ناشی از حکمت‌نظری است و حکمت عملی به خودی خود، معرفت‌زا نیست. این نگاه شاید متعارف‌ترین فهم از آثار ارسطو درباره فرونسیس باشد، اما دیدگاه‌های دیگری وجود دارد که حکمت عملی را معرفت‌زا می‌داند. به این معنی که نفس عمل به مثابه انکشاف و گشودگی است. بنابراین، علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و هم‌چنین حکمت عملی با وجود این که از نظر چیستی و سرشت، متفاوت از علوم محض و تئوری هستند، لیکن می‌توانند آثار معرفتی و نقش معرفت‌زایی داشته باشند.

با وجود تشابه علوم انسانی کاربردی و حکمت عملی در بهره‌برداری از نظریه و تئوری و حتی امکان معرفت‌زایی، اما در سرشت از یکدیگر متمایزاند. علوم انسانی و اجتماعی کاربردی با توجه به این که غایت آن پیش‌بینی کردن و تغییر وضعیت موجود است، با تعریف تکنولوژی تطابق دارد و در واقع تکنولوژی به شمار می‌رود. تکنولوژی هم‌چنان که از نظر واژگانی، با توجه به موضوع "ایجاد کردن و ساختن" با تخریب قرابت دارد، نه فرونسیس. موضوع علوم انسانی و اجتماعی کاربردی چونان یک تکنولوژی، ایجاد تغییر و

ساختن، یعنی پوئسیس است، حال آن که موضوع فرونسیس و حکمت عملی پراکسیس است.

با توجه به تفاوت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی با حکمت عملی از نظر نوع فعالیت انسانی، که به ترتیب به پوئسیس و پراکسیس اهتمام دارند، غایت این دو نیز متفاوت از یکدیگر است. هدف علوم انسانی و اجتماعی کاربردی چونان تکنولوژی، اموری از قبیل کارایی، رفاه و کامجویی بیشتر است، و غایت حکمت عملی سعادت، خوشبختی و کامیابی است. علوم انسانی و اجتماعی کاربردی در صدد ایجاد، ساختن و تحقق امری در جهان خارج است، لیکن غایت حکمت عملی، نفس عمل فضیلت آمیز است. از این رو می توان نتیجه گرفت که سرشت علوم انسانی کاربردی و حکمت عملی متفاوت است، به گونه ای که اولی تکنولوژی و دومی فضیلت به شمار می رود.

تفاوت سرشت علوم انسانی کاربردی و حکمت عملی، آشکارا خود را در موضوعات مشترک میان آن دو نشان می دهد. نظر به این که موضوع حکمت عملی، فعل و عمل انسان است، و علوم انسانی و اجتماعی کاربردی نیز به کنش و رفتار فرد اهتمام دارند، در نگاه نخست به نظر می رسد که مقولاتی هم چون افعال نفس انسان، اعمال اداره منزل و رفتار زمامداران، زمینه ی مشترکی برای مقایسه این دو فراهم آورد. اما با توجه به تفاوت این دو رویکرد از حیث هدف و هستی شناسی، چنین مقایسه ای ممکن یا دست کم کامل نخواهد بود. شاید تنها از نظر موضوع، علم النفس را در کنار روانشناسی، تدبیر منزل را در کنار اقتصاد خانواده، و تدبیر مدن را در کنار علم شهریاری و سیاست قرار داد. تمایز و بلکه تعارضی که میان هر یک از این دوگان های ناظر به علوم قدیم و علوم جدید وجود دارد، به دلیل تفاوت در سرشت و اهداف علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و حکمت عملی است. به بیان دیگر، تفاوت این دو سنخ از علوم ریشه در متافیزیک آن دو دارد.

افزون بر این، تفاوت دیگر حکمت عملی با علوم انسانی و اجتماعی کاربردی، از نظر دایره موضوعات آن ها است. هر دو دربردارنده ی افعال، کنش های اجتماعی و رفتارهای فردی انسان اند و از این جهت همسان هستند. اما با توجه به این که علوم انسانی و علوم اجتماعی، شامل پدیدارها و ساختارهای اجتماعی نیز هستند، این موضوعات از قلمرو حکمت عملی بیرون خواهند ماند. گرچه حکمت عملی به افعال و اعمال انسان در برابر فرد و جامعه اهتمام دارد، اما این اهتمام از دیدگاه رهنمون شدن انسان به عمل فضیلت آمیز است که امری به طور کامل فردی است، حتی اگر در نسبت با جامعه باشد.

## ۶. نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل نسبت علوم انسانی و اجتماعی کاربردی با حکمت عملی، می‌توان همگونی‌ها و ناهمگونی‌های این دو رویکرد به رفتارهای فردی و کنش‌های اجتماعی انسان را در جدولی به شرح زیر نشان داد.

موضوع	روش شناسی	معرفت شناسی	هستی شناسی	هدف	رویکرد
رفتار فردی، کنش اجتماعی، ساختار اجتماعی	قیاسی	معرفت‌زا (برخی)	پوئیس	پیش‌بینی و تغییر	علوم اجتماعی کاربردی
رفتار فردی، کنش اجتماعی	قیاسی	معرفت‌زا (برخی)	پراکسیس	رفتار فضیلت‌مند	حکمت عملی (فرونسیس)

با توجه به تفاوت دو رویکرد در هدف، هستی‌شناسی و موضوع به نظر می‌رسد که تلازمی میان علوم انسانی و اجتماعی کاربردی و حکمت عملی وجود ندارد؛ به این معنی که علوم انسانی و اجتماعی کاربردی ضرورتاً فضیلت‌آمیز نیست. به گفته فلیب یرگ در حالی که تخرن در واژگان تکنولوژی و تکنیکال یافت می‌شود، امروز در علوم انسانی و اجتماعی حتی یک واژه درباره فضیلت عقلانی فرونسیس نمی‌بینیم و این حاکی از درجه‌ای از استعمار علوم طبیعی و فنی است که نسبت به تفکر علوم اجتماعی روا داشته شده است (فلیب یرگ، ۲۰۰۱، ۳).

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه در طرح اعتلای علوم انسانی معطوف به پیشرفت کشور که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در دست اجرا است، زیر مسئله‌ی علوم انسانی و مهارت پژوهشی با عنوان تلائم نظر و عمل (تئوری و پراکسیس) در تلقی از علوم انسانی به مثابه حکمت عملی (فرونسیس)، تعریف شده است. (معین زاده، ۱۳۹۵)

## کتاب‌نامه

اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴) *نهایه‌الدرایه*، تحقیق احدی امیرکلائی و دیگران، قم، سیدالشهداء بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵) *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران

حیاتی، زهرا (۱۳۹۷) درآمدی بر کاربردی سازی علوم انسانی در ایران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱) *کاوشهای عقل عملی؛ فلسفه ی اخلاق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

رازی، قطب الدین محمد بن محمد (۱۴۰۳) *المحاکمات در حاشیه شرح اشارات خواجه*، تهران، دفتر نشر کتاب

سبحانی، جعفر (۱۳۷۰) *حسن و قبح عقلی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۲۹۸) *شرح منظومه*، تهران، چاپ سنگی

شورای عالی انقلاب فرهنگی، نقشه جامع علمی کشور،

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۴۳) *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران، دفتر نشر کتاب

صمدیه، مریم و مجید ملایوسفی (۱۳۹۶) *ارسطو و فرونیسیس (حکمت عملی)*، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، زمستان

صمدیه، مریم و دیگران (۱۳۹۷)، *مقایسه فرونیسیس در اندیشه هایدگر و ملاصدرا، دوفصلنامه علمی*

*پژوهشی پژوهش های عقلی نوین*، سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان

نجف زاده، علی رضا (۱۳۹۰) *نظریه فلاسفه درباره چیستی و کارکرد عقل عملی*، *مطالعات اسلامی*:

*فلسفه و کلام*، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۷/۲، پاییز و زمستان، ۱۴۱-۱۶۴

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵) *فصول متنزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، قم، انتشارات الزهراء

طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۴) *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ تهران، دارالکتب الاسلامیه

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹) *فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات صدرا

مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶) *اصول الفقه*، نجف، دارالنعمان

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸) *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، سازمان

تبلیغات اسلامی

نراقی، محمد مهدی (۱۴۰۸) *جامع السعادات*، بیروت، مؤسسه الاعلمی

Aristotle (2004) *Nicomachean Ethics*, Translated and Edited by Roger Crisp, Cambridge University Press

\_\_\_\_\_. (2009) *Nicomachean Ethics (Oxford world's classics)*, Translated and Edited by Ross David, Oxford University Press

Bourantas, D. (2008) *Phronesis: a Strategic Leadership Virtue*

Flyvbjerg, Bent (2001), *Making Social Science Matter*, Translated by Steven Sampson, Cambridge University Press, Cambridge

Gouldner, Alvin W. (1989) "Explorations in Applied Social Science," *Sociological Practice*: Vol. 7: Iss. 1 Article 5

- Halverson, Richard (2002) *Representing phronesis: Supporting Instructional Leadership Practice in Schools* (Doctoral dissertation, Northwestern University)
- Herbert A. Thelen (1954) *Dynamics of Groups at Work*, Chicago: University of Chicago Press  
<https://en.citizendium.org>, 5/3/2019  
<https://Webster-dictionary.org>, 5/3/2019
- Jary D., and J. Jary (2000) *Collins Dictionary of Sociology*, 3<sup>rd</sup> edition, Glasgow: Harper Collins Publishers
- Nielsen, Karen Margrethe (2006) *Aristotle's theory of decision*, Nonaka (IMIO-14), Institute of Management, Innovation & Organization, University of California, Berkeley
- Moss, Jessica (2011) "Virtue Makes the Goal Right": *Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics*, *Phronesis*, 56(3), pp.204-261
- PORTER, THEODORE M. & DOROTHY ROSS ed. By (2003), *THE CAMBRIDGE HISTORY OF SCIENCE*, volume 7; *The Modern Social Sciences*, Cambridge University Press
- Radcliffe-Brown A. R. (1937) *The Nature of a Theoretical Natural Science*, Seminar at Chicago University, p. 8 of an unpublished stenographic record prepared by Sylvia Beyer
- Stefanazzi, Mafry (2012) *Aristotle on the Virtue of Phronesis: Practical Wisdom*, Available [online] also at <http://www.inter-disciplinary.net/atinterface/winterface/wpcontent/uploads/2012/03/MStefanazziWpaper.pdf> [accessed in Surabaya, Indonesia: 4 July 2013].
- Strickhouser, Sara M. & James D Wright (2015), *History of Applied Social Research*, Orlando, University of Central Florida
- Westberg, Daniel (1994) *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Clarendon press, Oxford
- Zourna, Christina (2007) *Aristotelian Phronesis: A Lifelong Practice for the Lifelong Learner*, University of Macedonia, Thessaloniki, Greece