

جهان انسانی، حکمت اسلامی

سید حمید طالب زاده

آشنایی با مؤلفه های علوم انسانی مدرن در سایه اصالت اندیشه

«اگر بخواهیم از حکمت اسلامی، برای تأسیس علوم انسانی بومی استفاده کنیم، باید توجه داشته باشیم که چه مؤلفه هایی علوم انسانی مدرن را شکل داده و باید بتوانیم با توجه به آنها تحولی ایجاد کنیم. فکر نکنیم آن علوم انسانی را می توان به فکری که ما داریم محول کرد، بلکه باید طوری بیندیشیم که در عین حال که اصالت اندیشه خود را حفظ کنیم با ساز و کاری که علم انسانی می تواند شکل بگیرد نیز آشنا شویم. این راهی است که امکان تحول علوم انسانی را فراهم می کند و گرنه اگر ما به این تحولات بی توجه باشیم احتمال اینکه موفق شویم در کار خودمان چندان زیاد نیست.»

این جمله X، دبیر کارگروه تحول در علوم انسانی و رئیس گروه فلسفه دانشگاه تهران در همایش «جهان انسانی، حکمت اسلامی» بود که سیزدهم بهمن ماه جاری در تالار کمال دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران برگزار شد. به گزارش روابط عمومی کانون اندیشه جوان، طالب زاده در این همایش که به همت «کانون اندیشه جوان» و همکاری کارگروه فلسفه اسلامی «مؤسسه اشراق» برگزار شد، در سخنانی با موضوع «فلسفه اسلامی و جهان ما» به بررسی چپستی علوم انسانی پرداخت.

تحول علوم انسانی مدرن نتیجه کانون اندیشه واقع شدن انسان است

طالب زاده با طرح این سؤال که «علوم انسانی مدرن چگونه پدید آمده و اگر از فلسفه اسلامی می خواهیم مدد بگیریم برای چنین تحولی، باید به چه نکاتی توجه شود؟»، توضیح داد: چند تحول اساسی رخ داده تا علوم انسانی به معنای مدرن شکل گرفته و من اجمالاً به این تحولات اشاره می کنم؛ مطلب اول این بوده است که انسان در محور و کانون اندیشه واقع شد. با ظهور دکارت و مبنا گرفتن «من می اندیشم» به عنوان بنیاد اندیشه و هستی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، انسان موقعیت کانونی پیدا کرد و این چیزی نبود که نه در یونان و نه در قرون وسطی اثری از آن وجود داشته باشد.

وی افزود: با محور قرار گرفتن انسان، حقیقت مبدل به یقین شد. حقیقت به معنای ادراک مطابق با واقع، تحت الشعاع قرار گرفت و یقین انسانی محور حقایق واقع شد. یقین یک مفهوم نفسانی است. چگونه یقین به منزله یک مفهوم نفسانی می تواند مقام محوریت را در اندیشه به خودش احراز کند. فیلسوفان دوره مدرن برای توجیه مفهوم یقین از الگویی استفاده کردند که این الگو می توانست الگوی مشترکی برای ذهن و عین قرار گیرد. اگرچه این الگو جنبه ذهنی داشت اما به جهت تفسیر تازه ای که از طبیعت شد این الگو توانست درباره عین هم صدق کند یعنی درباره جهان خارج. این الگو ریاضیات بود یعنی مفهوم یقین با مفهوم ریاضیات گره خورد.

رئیس گروه فلسفه دانشگاه تهران در توضیح این مطلب خاطر نشان کرد: اما ریاضیات در دو محور اساسی خود یعنی حساب و هندسه شکل گرفت. صورت نهایی ریاضی چیست؟ از نظر دکارت صورت نهایی ریاضیات، هندسه شد. بنابراین الگوی اساسی

برای آگاهی و یقین هندسه شمرده شد. الگوی هندسی جهان نه تنها درباره واقعیت خارجی بلکه در واقع درباره احوال انسان هم سرایت کرد یعنی دکارت نه تنها کانون اصلی یقین را درباره اوصاف عالم خارج به هندسه محول کرد بلکه از آن الگو گرفت تا درباره انسان هم به همان شکل فکر کند. دکارت درباره درخت دانش گفت که این درخت ریشه در مابعد الطبیعه دارد اما میوه هایش مکانیک است و اخلاق و طب.

وی اظهار داشت: مکانیکی که دکارت مدنظرش بود مکانیک تعادل است یعنی جهان یک امتداد کُخت است که حرکت بر آن عارض می شود. حرکت به هیچ وجه ذاتی جهان نیست بلکه حرکت با آن نظریه گردبادها به عالم طبیعت داده می شود. بعد عالم طبیعت دستخوش این حرکت می شود و به تعادل باز می گردد و باز از طریق نظریه گردبادها باز حرکت عارض طبیعت می شود. دائم طبیعت میان عدم تعادل و تعادل در نوسان است. محور اصلی، تعادل است. هندسه بر محور تعادل. همین مفهوم را دکارت به طب و اخلاق اشاعه داد. طب هم عبارتست از تعادل در جسم انسان و اخلاق عبارتست از تعادل در نفس. اما این تعادل بر حسب همان تعادلی است که در طبیعت تعریف می شود یعنی این سه میوه درخت دانش بر اساس مفهوم تعادل که یک مفهوم هندسی است، شکل می گیرد. این کاری بود که دکارت کرد و اسپینوزا هم ادامه داد.

طالب زاده در بخش دیگری از سخنان خود به بررسی مبانی اندیشه های اسپینوزا در این زمینه پرداخت و گفت: اسپینوزا احوال انسانی را بر اساس مفهوم «کوناتوس» تدوین کرد. کوناتوس یعنی پایداری، حفظ، صیانت. یعنی اینکه نفس بتواند خود را در یک وضع پایدار و ثابت به طور دائم حفظ کند و اجازه ندهد وضع پایدارش متزلزل شود. مفهوم کوناتوس هم بر اساس هندسه شکل گرفت یعنی همان کاری که دکارت انجام داد اما حالا با تفسیر اسپینوزا به نفس منتقل می شود. پس تمام احوال انسانی همه گره می خورد با مفهوم پایداری، زیرا حرکت، هرگز ذاتی طبیعت نیست. اگر حرکتی هست باید محول به ثبات شود چون هندسه محور است و در هندسه ثبات اصل است. این است که احوال انسانی و نفسانی بر حسب مفهوم پایدار و ثابت کوناتوس شکل می گیرد. اما وقتی پای لایپ نیتس به میان می آید، قضیه فرق می کند.

وی ادامه داد: با لایپ نیتس، حرکت ذاتی طبیعت می شود یعنی حرکت دیگر عرضی از اعراض امتداد نیست بلکه ذاتی طبیعت است. حرکت، حقیقت عالم است، پس امتداد، وجه «نمود» عالم می شود نه وجه «حقیقت» عالم؛ بود عالم بر حرکت و نمود عالم بر امتداد؛ پس مسئله با لایپ متفاوت می شود. حرکت یک حقیقت پیوسته است پس برای اینکه بشود حقیقت را تبیین کرد باید مفهوم تازه ای از ریاضیات شکل داد. این بود که ریاضی از حالت هندسه به دیفرانسیل شیفت کرد. برای لایپ و نیوتن توأم ریاضیات با دیفرانسیل و حساب جامعه و فاصله گره خورد. پس عالم طبیعت با دیفرانسیل توجیه می شود. دیفرانسیل درباره حرکت پیوسته بحث می کند اما این حرکت پیوسته در هر نقطه ای، در هر لحظه ای از زمان و در هر موقعیتی از مکان، می تواند سرعت را به عنوان بُردار مماس بر منحنی حرکت، محاسبه کند. پس حرکت از نظر لایپ نیتس یک هویت پیوسته است. این هویت پیوسته منعکس می شود به نفس.

دبیر کارگروه تحول در علوم انسانی گفت: یعنی نفس را هم که لایب نیتس می خواهد توضیح دهد بر اساس همین مفهوم پیوسته توضیح می دهد. این است که احوال نفسانی می شود احوال اشتدادی. از نظر لایب نیتس درست مثل حرکت عالم طبیعت احوال هم اشتدادی هستند، یعنی احوال نفسانی یا ادراکات از ادراکات مغشوش و مبهم شروع می شود و اشتداد پیدا می کند تا «Apperception». در ابرسپشن یا وقوف نفسانی، ادراک به حالت شفاف می رسد یعنی نهایت ادراک حاصل می شود. الگوی ریاضی طبیعت به نفس هم سرایت می کند. این دید مدرن است. الگوی این اتفاق با هیوم شکل دیگری پیدا می کند. هیوم مصادف است با نیوتن و بنابراین قانون جاذبه؛ قانون جاذبه که وضع طبیعت و توضیح و تبیین طبیعت است، منعکس می شود به حالت ادراکات. برای هیوم الگوی آگاهی، جاذبه است. آگاهی بر اساس جاذبه تحقق پیدا می کند. تداعی معانی محور بحث هیوم است؛ تداعی معانی یعنی یک ایده ای، ایده دیگری را جذب می کند؛ ایده ای هست بعد این ایده، ایده دیگری را فرا می خواندکنار خودش. چطور؟ الگوش از کجاست؟ این الگوی روانشناسی، الگوی فیزیک نیوتن است.

دکتر طالب زاده در تکمیل سخنانش گفت: سپس هیوم علم تازه ای را به نام علم طبیعت شکل می دهد که علم طبیعت بر اساس مفهوم همدلی است. مفهوم همدلی محور است در اندیشه اخلاقی و روانشناختی هیوم. همدلی یعنی جاذبه دل ها. دل ها به هم جذب می شوند؛ یکی می شوند. دوریشان از بین می رود. این هم بر الگوی جاذبه است. پس بر اساس آن تحول ابتدایی، نفس الگویی می دهد به عالم طبیعت بعد همین الگو را اطلاق می کند به حالات نفسانی؛ در همین دوره است که حق طبیعی مطرح می شود یعنی حق هم باید به طبیعت ارجاع شود چون محور، طبیعت است. این تحول اول؛ اما این تحول منتهی می شود به تحول بزرگ تری، که همان انقلاب کوپرنیکی است. انقلاب کوپرنیکی کانت مصادف است با قرارداد اجتماعی روسو؛ با روسو اتفاق بزرگی می افتد: وضع طبیعی مبدل می شود به وضع اعتباری؛ جامعه با اعتبار شکل پیدا می کند یعنی وضع طبیعی جان لاک مبدل می شود به وضع اعتباری دوره مدرن روسو. جامعه عین اعتبار است. وقتی جامعه اعتبار شد تمام شئون اجتماعی اعتبار می شود.

بر اساس ابژکتیویته کانت حقیقت و یقین دوباره به هم پیوند می خورد

وی تأکید کرد: از نظر روسو عقل، امری اعتباری و تابع اجتماع است؛ دین، اعتبار است. تمام نهادهای اجتماعی امور اعتباری هستند. چرا که اساس اجتماع اعتبار است. این تحول که رخ می دهد یعنی طبیعت به اعتبار مبدل می شود، این به لحاظ فلسفی در کانت شکل می گیرد. کاری که کانت می کند این است که تمام عالم طبیعت را برمی گرداند به مفاهیم محض. مفاهیم محض یا مقولات هستند که بنیاد آگاهی را از طبیعت شکل می دهند یعنی طبیعت دیگر بر اساس الگوی مشابهی به نام ریاضیات که هم در نفس صدق می کند و هم در عالم طبیعت، اداره نمی شود بلکه تحولی پیدا می کند در نفس و مفاهیم یا مقولات می شوند محور آگاهی یا منات آگاهی ضروری و کلی. این چیزی است که در کانت به «ابژکتیویته» تعبیر می شود. ابژکتیویته مفهوم مدرن است. ما در تاریخ تفکر چیزی به اسم ابژکتیویته ای که کانت می گوید، نداشته ایم. با ابژکتیویته کانت مجدداً حقیقت و یقین به هم پیوند می خورد. اگر تا آن زمان محور، یقین بود و یقین اساس بود و حقیقت در ظل و ذیل یقین مطرح می شد، حال با ابژکتیویته کانت مجدداً حقیقت با یقین یکی می شود اما حقیقت و یقین به معنای مدرن کلمه. به معنای مطابقتی که در تاریخ فلسفه بوده نیست بلکه این مطابقت عوض می شود. این مطابقت، مطابقت اشیا است با ذهن و با مقولات.

این پژوهشگر فلسفه در ادامه خاطر نشان کرد: این تحول که رخ می دهد بر اساس این تحول، عالم طبیعت به معنای تازه ای اعتبار می شود یعنی به معنای ابژکتیو و به امر ابژکتیو اعتبار می شود. این امر ابژکتیو بر اساس مقولات ذهن تبیین می شود. اما سوژه ای که دکارت درباره او سخن می گوید، «من استعلایی» است. من استعلایی کانت، سوژه حقیقی است. من استعلایی یعنی من شبه متعالی؛ شبه متعالی از ابژکتیویته. پس از نظر کانت سوژه شبه متعالی مبدل به ابژه نمی شود، نمی تواند مبدل به ابژه شود چون خودش شرط ابژکتیویته است و چیزی که شرط ابژکتیویته است، نمی تواند واقع شود. بنابراین من استعلایی می گریزد از اینکه ابژکتیو شود. بنابراین نمی توانیم چیزی به نام علوم انسانی با کانت داشته باشیم. زمانی می تواند این اتفاق رخ دهد سوژه بتواند مبدل به ابژه شود. یعنی بشود درباره انسان به نحو ابژکتیو سخن گفت. من استعلایی کانت فرا زمانی است و بنابراین در دسترس واقع نمی شود. کانت به خوبی به این نکته واقف است. او چهار سؤال مطرح کرده: چه می توانم بدانم؟ چکار می توانم بکنم؟ به چه چیز می توانم امیدوار باشم و نهایتاً انسان چیست؟ سه سؤال، سه نقد؛ اما درباره انسان چیست، کانت کجا درباره انسان چیست حرف زده؟ با مبانی که کانت دارد نمی تواند درباره اینکه انسان چیست سخن بگوید. یعنی انسان به منزله ابژه. درباره چیستی ماهیت انسان نمی تواند سخن بگوید و چون به اینکه نمی تواند، واقف است، هرگاه درباره آنتروپولوژی سخن می گوید هرگز درباره آنتروپولوژی ابژکتیو حرف نمی زند.

وی افزود: کانت هر جا درباره آنتروپولوژی صحبت می کند، (می دانید کانت خیلی از آنتروپولوژی حرف می زند. کانت هر ترم آنتروپولوژی درس می دهد. یکی از چیزهای مورد علاقه کانت این است که آنتروپو «لوژی» درس می دهد.) اما آنتروپولوژی کانت، این «لوژی» که اینجا هست به معنای ابژکتیو نیست. کانت می گوید «آنتروپولوژی پراگماتیک، آنتروپولوژی فیزیولوژیک. او به نحو پراگماتیک از انسان صحبت می کند. اگر در صلح پایدار این حرف را می زند اگر در رساله حقوق در این باره بحث می کند، از جنبه پراگماتیک بحث می کند. پس تحول دیگری می خواهد. این تحول با هگل رخ می دهد.

با عبور از هگل، پایه گذار علوم انسانی در غرب امکان علوم انسانی پدید می آید.

دکتر سیدحمید طالب زاده گفت: هگل وقتی در سوپژکتیویته مطلق بحث می کند، سوپژکتیویته مطلق از آن حیث که مطلق است جمیع مراتب و منازل را طی می کند. سوپژکتیویته چون مطلق است، شأنی از شئونش ابژکتیویته است و جمیع منازل و مراتب را طی می کند. یک منزل، منزل ابژکتیویته است. پس روح مطلق در «فنونولوژی روح» مبدل به روح ابژکتیو می شود. این برای نخستین بار است بعد از کانت که ما با روح ابژکتیو سر و کار پیدا می کنیم یعنی سوژه به نحو ابژه ظاهر می شود. این می شود جامعه و تاریخ. هگل بحث مفصل و عمیق خود را درباره جامعه و تاریخ در روح ابژکتیو مطرح می کند. پس از کانت عبور می کند و نشان می دهد که می شود روح را به نحو ابژکتیو لحاظ کرد اما روحی که هگل می گوید روح مطلق است و جامعه انسانی صرفاً به مثابه نمود روح است. پس بر اساس مابعدالطبیعه دوره مدرن که اوجش در هگل است امکان علوم انسانی پدید می آید، یعنی حالا می شود به امکان ابژکتیو شدن اجتماع فکر کرد اما در هگل هنوز این اتفاق نمی تواند بیفتد چون با هگل هنوز مابعدالطبیعه حاکم است و برای اینکه بتوان درباره علوم انسانی صحبت کرد باید بتوان اجتماع را به نحو ابژکتیو لحاظ کرد و ابژکتیو

شدن اجتماع موکول به اینست که شما بتوانید اجتماع را با نظم درونیش توضیح دهید یعنی اجتماع را بر اساس یک مفهوم درونی بازسازی کنید.

وی توضیح داد: این با هگل امکان پذیر نیست چون برای هگل اجتماع جلوه روح است و شما نمی توانید اجتماع را منفک از روح لحاظ کنید. اینست که تحول دیگری لازم می آید و آن، عبور از هگل است. با عبور از هگل امکان علوم انسانی پدید می آید. یعنی پایه گذار علوم انسانی در غرب هگل است حالا اگر بتوان از هگل عبور کرد و به نحوی اجتماع را به نحو ابژکتیو لحاظ کرد، آن وقت می توانیم علوم اجتماعی تازه ایجاد کنیم. این کاری است که با هگلیان جوان رخ می دهد و در محور آن ها «فویر باخ» است.

فویر باخ؛ شاگرد منتقد

رئیس گروه فلسفه دانشگاه تهران در بخش دیگری از سخنان خود چنین گفت: فویر باخ با نقد اساسی که به هگل می کند، اعلام می کند که دیگر مابعد الطبیعه تمام شده و ما با فلسفه نوین سر و کار داریم. فلسفه نوین چیست؟ فویر باخ به آن علم انسان می گوید. علم انسان یعنی علم انسان انضمامی، علم انسانی که در اجتماع است. علم انسانی که در طبیعت است نه علمی که با روح پیوند می خورد و با آن فلسفه تاریخ شکل می گیرد. اما اگر علم انسان بخواهد شکل بگیرد یعنی انسان به منزله اوبژه لحاظ شود، اوبژه چه ویژگی دارد؟ اوبژه معروض زمان است. اوبژه از کانت به بعد وصف ذاتیش زمان است اما فویر باخ غافل از زمان، زمان را نمی فهمد. بنابراین چیزی که او به عنوان علم انسان تأسیس می کند ویژگی اساسی ابژکتیو ندارد.

علوم اجتماعی جدید با مارکس شکل می گیرد

دکتر طالب زاده تأکید کرد: مارکس این نقیصه (غفلت فویر باخ از زمان) را جبران می کند و اجتماع از نظر مارکس به مفهوم پراگسیس (که پراگسیس یک مفهوم و حقیقت و عمل تاریخی است) مبدل می شود. بنابراین امکان ابژکتیو شدن جامعه پدید می آید. بنابراین یک علوم اجتماعی جدید با مارکس شکل می گیرد. از آن طرف «دیلتای» با عبور از هگل و اعلام پایان مابعد الطبیعه، علوم انسانی تازه تأسیس می کند یعنی انسان را بر خلاف کانت، به اوبژه تبدیل و انسان و جامعه انسانی را به عنوان یک کلیت زنده و حیّ لحاظ می کند. این کلیت حیّ، باید مقوله داشته باشد یعنی مقولاتی باشد که نظم درونی آن را شکل بدهد. اینجاست که دیلتای با توجه به مفهوم تجربه زیسته (که خیلی بحث مفصلی است) امکان علوم انسانی مدرن را پدید می آورد و بعد «وبر» و بعد دیگران. پوزیتیویسم شاخه دیگری است از همین معنا که شکل می گیرد.

بنابراین علوم انسانی جدید بر اساس چند تحول اساسی رخ داد. بر اساس این تحولات اساسی، مفهوم اجتماع به یک مفهوم ابژکتیو، عقل به نحو تاریخی، جامعه به معنای یک هویت سیال و تاریخی لحاظ شده. بر اساس اینها این علوم شکل گرفته.

وی افزود: بعد فوکو می آید و همه اینها را نقد می کند. آنجایی که فوکو از ساز و کار قدرت صحبت می کند آن چیزی را که به نحو ابژکتیو شکل گرفته می تواند منهدم و علوم اجتماعی را وارد دوره تازه ای کند (همانطور که کرد) و بتواند از پایان علوم اجتماعی سخن بگوید. یعنی دیگر آن عقلانیتی مثل وبر، دیلتای و دیگران که محور بود، جای خود را به ساز و کار قدرت دهد.

یعنی آن مسیری که از هگل آمد به علوم انسانی از مسیر دیگر یعنی مسیر نیچه و فروید به جایی رسید که امروز در انحلال علوم اجتماعی سخن گفته می شود. اگر ما بخواهیم تحولی در علوم انسانی ایجاد کنیم که باید بکنیم، باید به آن مؤلفه های اصلی که در علوم انسانی مدرن وجود دارد، توجه کنیم. یعنی اگر ما بخواهیم از حکمت خودمان از حکمت اسلامی استفاده کنیم برای تأسیس علوم انسانی که مربوط می شود به ما؛ علوم انسانی بومی باید متوجه باشیم که چه مؤلفه هایی علوم انسانی مدرن را شکل داده و ما باید بتوانیم با توجه به آنها تحولی ایجاد کنیم و فکر نکنیم که آن علوم انسانی را می توان محول کرد به فکری که ما داریم بلکه ما باید طوری بیندیشیم که در عین حال که اصالت اندیشه خود را حفظ کنیم اما با آن ساز و کاری که علم انسانی می تواند شکل بگیرد، آشنا شویم. این راهی است که امکان تحول علوم انسانی را فراهم می کند و اگر ما به این تحولات بی توجه باشیم احتمال اینکه موفق شویم در کار خودمان چندان زیاد نیست.

چگونگی شکل گیری علوم انسانی مدرن در غرب

اگر بخواهیم از حکمت اسلامی برای تأسیس علوم انسانی بومی استفاده کنیم، باید متوجه باشیم که مؤلفه های علوم انسانی مدرن چیست تا تحول را با توجه به آنها ایجاد کنیم .

به گزارش فرهنگ امروز به نقل از مهر؛ سیدحمید طالب زاده استاد دانشگاه تهران در یادداشتی که در شماره ۱۸ فصلنامه صدرا منتشر شده به به چگونگی شکل گیری علوم انسانی مدرن به غرب اشاره کرده است. متن این یادداشت را در ادامه می خوانید؛

موضوع بحث بنده این است که علوم انسانی مدرن چگونه پدید آمده و اگر بخواهیم برای چنین تحولی از فلسفه اسلامی مدد بگیریم باید به چه نکاتی توجه کنیم؟ چند تحول اساسی رخ داده تا علوم انسانی به معنای مدرن شکل گرفته است که اجمالاً به این تحولات اشاره می کنم.

تحول اول این بوده است که انسان در محور و کانون اندیشه واقع شد. با ظهور دکارت و مبنا گرفتن «کوژیتو» یا «من می اندیشم» به عنوان بنیان اندیشه و هستی؛ برای نخستین بار در تاریخ فلسفه انسان موقعیت کانونی پیدا کرد و این چیزی نبود که در یونان و در قرون وسطی اثری از آن وجود داشته باشد. با محور قرار گرفتن انسان، حقیقت به معنای ادراک مطابق با واقع تحت الشعاع قرار گرفت. مفهوم حقیقت مبدل به یقین شد و یقین انسانی محور حقایق واقع شد؛ درحالی که یقین یک معنا و مفهوم نفسانی یا یک حالت نفسانی است، چگونه می تواند مقام محوری در اندیشه را احراز کند؟ فیلسوفان دوره مدرن برای توجیه مفهوم یقین از الگویی استفاده کردند که می توانست الگوی مشترکی برای ذهن و عین قرار بگیرد. اگرچه این الگو جنبه ذهنی داشت، ولی به سبب تفسیر تازه ای که از طبیعت شد، توانست درباره عین، یعنی درباره جهان خارج هم صدق کند.

این الگو ریاضیات بود؛ یعنی مفهوم یقین با مفهوم ریاضیات گره خورد. ریاضیات نیز در دو محور اساسی خودش، یعنی حساب و هندسه شکل گرفت. دکارت هندسه را صورت نهایی ریاضیات می دانست و بنابراین، الگوی اساسی برای آگاهی و یقین، هندسه شمرده شد. الگوی هندسی جهان، نه تنها درباره واقعیت خارجی بلکه درباره احوال انسان هم تسری داده شد؛ یعنی دکارت نه تنها

کانون اصلی یقین درباره اوصاف عالم خارج را به هندسه محول کرد؛ بلکه از آن الگو گرفت تا درباره انسان هم به همان شکل فکر کند. از نظر دکارت درخت دانش ریشه در مابعدالطبیعه دارد و میوه‌هایش مکانیک، اخلاق و طب است. مکانیک مورد نظر دکارت، مکانیک تعادل است؛ یعنی جهان یک امتداد لخت است که حرکت بر آن عارض می‌شود و حرکت به هیچ وجه ذاتی جهان نیست؛ بلکه حرکت طبق نظریه گردها به عالم طبیعت داده می‌شود و سپس عالم طبیعت دستخوش این حرکت می‌شود و به تعادل بر می‌گردد و مجدداً از طریق نظریه گردها حرکت بر طبیعت عارض می‌شود. پس طبیعت دائماً میان تعادل و عدم تعادل در نوسان است. محور اصلی تعادل است.

دکارت همین مفاهیم را به اخلاق و طب نیز تسری داد. طب عبارت است از تعادل در جسم انسان و اخلاق عبارت است از تعادل در نفس. منتها این تعادل بر حسب همان تعادلی است که در طبیعت تعریف می‌شود؛ در اندیشه دکارت این سه میوه درخت دانش (مکانیک، اخلاق و طب) بر اساس مفهوم تعادل که یک مفهوم هندسی است شکل می‌گیرند. پس از دکارت، اسپینوزا نیز همین کار را ادامه داد. او احوال انسانی را بر اساس مفهوم «کوناتوس» «تدوین کرد؛ کوناتوس، یعنی پایداری، حفظ و صیانت؛ یعنی اینکه نفس بتواند خود را در یک وضع ثابت و پایدار به طور دائم حفظ کند و اجازه ندهد وضع پیدارش متزلزل شود. مفهوم کوناتوس هم بر اساس هندسه شکل گرفته است؛ یعنی همان کاری که دکارت انجام داد با تفسیر اسپینوزا به نفس منتقل می‌شود. بنابراین، تمام احوال انسانی با مفهوم پایداری گره می‌خورد؛ چرا که حرکت، هرگز ذاتی طبیعت نیست و اگر حرکتی هست باید به ثبات محول شود؛ هندسه، محور است و در هندسه، ثبات اصل است. این‌گونه است که احوال انسانی بر حسب مفهوم پایدار و ثابت کوناتوس شکل می‌گیرد، اما با ورود لاینیتس نگاه به مسئله دچار تحول می‌گردد.

لاینیتس حرکت را ذاتی طبیعت می‌شمارد؛ یعنی دیگر حرکت، عرضی از اعراض امتداد نیست، بلکه ذاتی طبیعت است. حرکت، حقیقت عالم است. بودِ عالم بر حرکت است و نمودِ عالم بر امتداد. پس مسئله با لاینیتس متفاوت می‌شود. حرکت یک امر پیوسته و یک حقیقت پیوسته است. پس برای اینکه بشود حقیقت را تبیین کرد باید مفهوم تازه‌ای از ریاضیات شکل داد. این بود که نمایش ریاضیات از فرم هندسه به دیفرانسیل گذار یافت. برای لاینیتس و نیوتن ریاضیات با دیفرانسیل گره خورده و عالم طبیعت با دیفرانسیل توجیه می‌شود. دیفرانسیل از حرکت پیوسته بحث می‌کند، و به این حرکت پیوسته می‌توان در هر نقطه‌ای از مکان و در هر لحظه‌ای از زمان، سرعتی را به عنوان بردار مماس بر منحنی حرکت منتسب کرد. حرکت از نظر لاینیتس، یک هویت پیوسته است. این هویت پیوسته به نفس نیز منعکس می‌شود؛ یعنی زمانی که لاینیتس می‌خواهد نفس را توضیح بدهد بر اساس همین مفهوم پیوسته توضیح می‌دهد. به این دلیل است که احوال نفسانی از نظر لاینیتس، احوال اشتدادی می‌شوند. درست مثل حرکت عالم طبیعت، احوال هم اشتدادی هستند. یعنی احوال نفسانی یا ادراکات، از ادراکات مغشوش و مبهم شروع می‌شود و اشتداد پیدا می‌کند تا اینکه به «اپرسپشن» می‌رسد.

در اپرسپشن یا وقوف نفسانی، ادراک به حالت شفاف می‌رسد؛ یعنی نهایت ادراک حاصل می‌شود. بنابراین، ملاحظه می‌فرمایید که الگوی ریاضی طبیعت، به نفس هم سرایت می‌کند. این، دید مدرن است. این اتفاق با هیوم شکل دیگری پیدا می‌کند. او با نیوتن و قانون جاذبه وی مصادف است. قانون جاذبه که وضع طبیعت و توضیح و تبیین طبیعت است، برای هیوم به حالت ادراکات

منعکس می‌شود؛ یعنی آگاهی بر اساس جاذبه تحقق پیدا می‌کند و الگوی آن، جاذبه است. تداعی معانی، یعنی یک ایده، ایده دیگری را جذب می‌کند. اینکه چطور این ایده، ایده دیگر را فرا می‌خواند، بر اساس الگوی فیزیک نیوتن است. هیوم علم تازه‌ای را به نام علم طبیعت شکل می‌دهد که بر اساس مفهوم همدلی است. مفهوم همدلی محور اندیشه اخلاقی و روان‌شناختی هیوم است؛ یعنی دل‌ها به هم جذب می‌شوند و یکی می‌شوند و دوری آنها از بین می‌رود که این هم بر اساس الگوی جاذبه است. پس ملاحظه می‌فرمایید که نفس بر اساس آن تحول ابتدایی به عالم طبیعت الگویی می‌دهد و سپس همین الگو را به حالات نفسانی خودش اطلاق می‌کند. در همین دوره است که حق طبیعی مطرح می‌شود؛ یعنی حق هم باید به طبیعت ارجاع شود، چون محور طبیعت است. این تحول به تحول بزرگ‌تری منتهی می‌شود که انقلاب کوپرنیکی نام دارد.

انقلاب کوپرنیکی کانت با قرارداد اجتماعی روسو مصادف است. با روسو اتفاق بزرگی می‌افتد. وضع طبیعی به وضع اعتباری مبدل می‌شود و جامعه با اعتبار شکل پیدا می‌کند؛ یعنی وضع طبیعی جان لاک به وضع اعتباری دوره مدرن روسو مبدل می‌شود و جامعه عین اعتبار است. وقتی جامعه اعتبار شد، تمام شئون اجتماعی اعتبار می‌شوند. عقل از نظر روسو، امر اعتباری و تابع اجتماع است. دین نیز اعتبار است و تمام نهادهای اجتماعی عمر اعتباری دارند؛ چراکه اساس اجتماع، اعتبار است. این تحول به لحاظ فلسفی در کانت شکل می‌گیرد. کاری که کانت می‌کند این است که تمام عالم طبیعت را به مفاهیم محض برمی‌گرداند.

مفاهیم محض یا مقولات هستند که بنیاد آگاهی از طبیعت را شکل می‌دهند؛ یعنی دیگر طبیعت بر اساس الگوی مشابهی به نام ریاضیات که هم در نفس صدق می‌کند و هم در عالم طبیعت، اداره نمی‌شود؛ بلکه مفاهیم یا مقولات، محور آگاهی یا مناط آگاهی ضروری و کلی می‌شوند. این چیزی است که در کانت به اُبژکتیویته تعبیر می‌شود. اُبژکتیویته، مفهومی مدرن است و تا قبل از کانت در تاریخ تفکر با چنین مفهومی مواجه نمی‌شویم. با اُبژکتیویته کانت، مجدداً حقیقت و یقین به هم پیوند می‌خورند. اگر یقین تا به حال محور و اساس بود و حقیقت در ظل و ذیل یقین مطرح می‌شد، حالا با کانت و اُبژکتیویته کانت، مجدداً حقیقت با یقین یکی می‌شود؛ اما حقیقت و یقین به معنای مدرن. این حقیقت و یقین به معنای مطابقتی که در تاریخ فلسفه بوده، نیست بلکه این مطابقت عوض می‌شود. این مطابقت، مطابقت اشیاء با ذهن است.

بر اساس این تحول، عالم طبیعت به معنای تازه‌ای؛ یعنی به معنای اُبژکتیو اعتبار می‌شود. این امر اُبژکتیو بر اساس مقولات ذهن تبیین می‌شود، اما سوژه‌ای که دکارت درباره آن سخن می‌گوید «من استعلایی» است. من استعلایی کانت سوژه حقیقی است. من استعلایی، یعنی من شبه متعالی از اُبژکتیویته. بنابراین از نظر کانت، سوژه شبه متعالی به اُبژه مبدل نمی‌شود و نمی‌تواند به اُبژه مبدل شود؛ چرا که خودش شرط اُبژکتیویته است و چیزی که شرط اُبژکتیویته است، نمی‌تواند واقع شود. بنابراین، من استعلایی از اینکه اُبژکتیو بشود می‌گریزد. بنابراین نمی‌توانیم با کانت چیزی به نام علوم انسانی داشته باشیم. زمانی می‌توانیم با کانت علوم انسانی داشته باشیم که سوژه بتواند به اُبژه مبدل شود؛ یعنی بشود درباره انسان به نحو اُبژکتیو سخن گفت. من استعلایی کانت فرازمانی است و بنابراین، در دسترس واقع نمی‌شود. کانت به خوبی به این معنا واقف است. او چهار سؤال مطرح کرده و می‌گوید چه می‌توانم بدانم؟ چه کار می‌توانم بکنم؟ به چه چیز می‌توانم امیدوار باشم؟ و نهایتاً اینکه انسان چیست؟

سه سؤال اول، موضوع نقد اول و دوم و سوم کانت است، اما درباره سوال چهارم کانت چه پاسخی می‌دهد؟ با مبانی‌ای که کانت دارد، نمی‌تواند درباره اینکه انسان چیست، یعنی انسان به منزله اُبژه و درباره چیستی ماهیت انسان سخن بگوید. او نمی‌تواند و چون به این نتوانستن واقف است، آنجا که درباره آنتروپولوژی سخن می‌گوید، هرگز درباره آنتروپولوژی اُبژکتیو حرفی به میان نمی‌آورد. کانت به صورت پراگماتیک درباره انسان صحبت می‌کند. پس نیازمند تحول دیگری هستیم که این تحول با هگل رخ می‌دهد.

هگل آنجا که راجع به سوُبژکتیویته مطلق بحث می‌کند معتقد است سوُبژکتیویته‌ی مطلق، از آن حیث که مطلق است جمیع مراتب و منازل را طی می‌کند که از این میان یک منزل، منزل اُبژکتیویته است. به عبارت دیگر اُبژکتیویته شأنی از شئون سوُبژکتیویته است. پس روح مطلق در «فنونولوژی روح» مبدل به روح اُبژکتیو می‌شود. این برای نخستین بار بعد از کانت است که ما با روح اُبژکتیو سر و کار پیدا می‌کنیم؛ یعنی سوژه به نحو اُبژه ظاهر می‌شود و این همان جامعه و تاریخ است. هگل بحث مفصل و عمیق خودش را درباره جامعه و تاریخ در روح اُبژکتیو مطرح می‌کند. بنابراین، از کانت عبور می‌کند و نشان می‌دهد که می‌شود روح را به نحو اُبژکتیو لحاظ کرد؛ اما روحی که هگل می‌گوید روح مطلق است و جامعه انسانی صرفاً به مثابه نمود روح است. بنابراین، بر اساس مابعدالطبیعه دوره مدرن که اوج آن در هگل است، امکان علوم انسانی پدید می‌آید؛ یعنی اکنون می‌شود به امکان اُبژکتیو شدن اجتماع فکر کرد، اما این اتفاق هنوز نمی‌تواند در فلسفه هگل رخ دهد؛ چرا که هنوز در فلسفه هگل مابعدالطبیعه حاکم است و برای اینکه بتوان درباره علوم انسانی صحبت کرد باید بتوان اجتماع را به نحو اُبژکتیو لحاظ کرد. اُبژکتیو شدن اجتماع موکول به این است که بتوان اجتماع را با نظم درونی‌اش توضیح داد؛ یعنی اجتماع را بر اساس یک مفهوم درونی بازسازی کرد و این با هگل امکان‌پذیر نیست. چون اجتماع برای هگل، جلوه روح است و شما نمی‌توانید اجتماع را منفک از روح لحاظ کنید. این است که تحول دیگری لازم می‌آید و آن تحول، عبور از هگل است.

با عبور از هگل، امکان علوم انسانی پدید می‌آید؛ یعنی هگل پایه‌گذار علوم انسانی در غرب است. حال اگر بتوان از هگل عبور کرد و به نحوی اجتماع را به صورت اُبژکتیو در نظر گرفت، آن‌گاه می‌توانیم علوم اجتماعی تازه ایجاد کنیم. این کاری است که با هگلیان جوان رخ می‌دهد که فویرباخ در محور آنهاست. فویرباخ با نقد اساسی به هگل، اعلام می‌کند که مابعدالطبیعه پایان یافته است و ما با فلسفه نوین سر و کار داریم. فلسفه نوین، علم انسان است؛ علم انسان انضمامی، علم انسانی که در اجتماع و در طبیعت است و نه علمی که با روح پیوند می‌خورد و با آن فلسفه تاریخ شکل می‌گیرد. برای شکل‌گیری علم انسان می‌بایست انسان به منزله اُبژه لحاظ شود. اُبژه معروض زمان است. از کانت به بعد، زمان، وصف ذاتی اُبژه است. اما فویرباخ غافل از زمان است و آنرا نمی‌فهمد. بنابراین، چیزی که به عنوان علم انسان تأسیس می‌کند، ویژگی اساسی اُبژکتیو را ندارد. مارکس این نقیصه را جبران می‌کند و اجتماع از نظر او به مفهوم پراکسیس (به معنای مفهوم، حقیقت و یک عمل تاریخی) مبدل می‌شود. بنابراین، امکان اُبژکتیو شدن جامعه پدید می‌آید. علوم اجتماعی جدید با مارکس شکل می‌گیرد.

از سوی دیگر، ديلتای با عبور از هگل و اعلام پایان مابعدالطبیعه، علوم انسانی جدید را تأسیس می‌کند. یعنی برخلاف کانت، انسان را به اُبژه مبدل می‌کند و انسان و جامعه انسانی را به عنوان یک کلیت زنده در نظر می‌گیرد. این کلیت حی، باید مقوله داشته باشد؛

یعنی مقولاتی وجود داشته باشد که نظم درونی آن را شکل دهد. اینجاست که ديلتای با توجه به مفهوم تجربه زیسته، امکان علوم انسانی مدرن را پدید می‌آورد و بعد از آن، وبر و دیگران این کار را ادامه می‌دهند.

بنابراین علوم انسانی جدید بر اساس چند تحول اساسی ایجاد شده است. بر اساس این تحولات اساسی، مفهوم اجتماع به صورت یک مفهوم اَبژکتیو، عقل به صورت تاریخی و جامعه به معنای یک هویت سیال و تاریخی لحاظ شده است. علوم انسانی بر اساس این تحولات شکل گرفته است. البته فوکو بعدها همه اینها را نقد می‌کند. فوکو بواسطه آنچه در ساز و کار قدرت مطرح می‌کند، می‌تواند آن چیزی را که به صورت اَبژکتیو شکل گرفته منهدم و علوم اجتماعی را وارد دور تازه‌ای کند- که همین کار را نیز انجام می‌دهد- و از پایان علوم اجتماعی سخن بگوید. یعنی عقلانیتی که در وبر، ديلتای و دیگران محور بود جای خود را به ساز و کار قدرت می‌دهد. یعنی آن مسیری که از هگل آغاز و به علوم انسانی منتهی شد، از مسیر دیگر یعنی مسیر نیچه و فروید به جایی رسید که امروز از انحلال علوم اجتماعی سخن گفته می‌شود.

اگر ما بخواهیم تحولی در علوم انسانی ایجاد کنیم باید به مؤلفه‌های اصلی علوم انسانی مدرن توجه نمائیم؛ یعنی اگر بخواهیم از حکمت اسلامی برای تأسیس علوم انسانی بومی استفاده کنیم، باید متوجه باشیم که مؤلفه‌های علوم انسانی مدرن چیست تا تحول را با توجه به آنها ایجاد کنیم. باید طوری بیندیشیم که در عین حالی که اصالت اندیشه خودمان را حفظ می‌کنیم، با ساز و کار شکل‌گیری علم انسانی نیز آشنا شویم. این راهی است که امکان تحول در علوم انسانی را فراهم می‌کند.