

روش‌شناسی فارابی و هابرماس

سلمانعلی رحیمی*

چکیده

مسئله شناخت و چگونگی دستیابی به معرفت و دانش صحیح و معتبر موضوعی است که از دیرباز ذهن اندیشوران و فیلسوفان را به خود مشغول داشته است. مسائل عمده‌ای که در حوزه معرفت‌شناسی مطرح بوده عبارت‌اند از: ماهیت و طبیعت شناخت، قلمرو شناخت، منابع و روش‌های کسب شناخت. این مسائل در طول قرون مطرح بوده و از زوایای مختلفی در کانون بررسی قرار گرفته است. پیدایش مکاتب فلسفی و معرفت‌شناختی جدید، ابعاد تازه‌ای به موضوع بخشیده و مسائل نوی در حوزه روش‌شناسی و معرفت‌شناسی طرح کرده است.

در این مقاله تلاش شده است که مسائل اصلی و مهم این حوزه از دیدگاه فارابی و هابرماس، دو اندیشه‌وری که به دو حوزه فرهنگی و تمدنی مختلف تعلق دارند، به شیوه مقایسه‌ای بررسی شود. این دو متفکر به لحاظ نظام فکری و علمی، تفاوت‌ها و شباهت‌های گوناگونی دارند و به نظر می‌رسد که بررسی مقایسه‌ای تفکرات آنها در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و چالش‌هایی که فراروی این حوزه قرار دارد، مفید و مؤثر واقع شود.

کلیدواژه‌ها: روش، روش‌شناسی، معرفت‌شناسی، شناخت، علم، فارابی، هابرماس.

مقدمه

تلقی رایج از علم در عصر جدید، غالباً همان تلقی پوزیتیویستی بوده است که براساس آن، علم مساوی با دانش تجربی و آزمون‌پذیر فرض می‌گردد. این تلقی از علم پس از آن رواج یافت که از قرن نوزدهم به بعد به دلیل غلبه معرفت‌شناسی آمپریستی، علم حسی یگانه راه شناخت و ارتباط انسان با جهان خارج معرفی شد. معنای پوزیتیویستی علم در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه نخست قرن بیستم به اوج اقتدار تاریخی خود رسید و بر تمام حوزه‌های علمی، اعم از علوم طبیعی و انسانی، تسلط یافت. از آغاز قرن بیستم به بعد به تدریج محدودیت‌ها و تنگناهای این مکتب علمی محور توجه قرار گرفت. این مکتب هنوز در میان برخی دانشمندان طرفدارانی دارد، ولی تحولات جدید در فلسفه علم، مشکلات اساسی آن را بیش از پیش آشکار کرده و امروزه عموم صاحب‌نظران، دست‌کم از برخی خطاهای آن آگاه‌اند.

قرن‌های نوزدهم و بیستم قرن‌های مکتب‌سازی‌های جدید علمی است و در کنار مکتب اثبات‌گرایی، مکتب‌های فلسفی و علمی دیگری نظیر فلسفه انتقادی کانت، ابطال‌گرایی پوپر، پارادایم علمی کوهن، نظریه انتقادی حلقه فرانکفورت و امثال آنها پدید آمدند. با ظهور این مکاتب، مفهوم پوزیتیویستی علم با ابهامات و پرسش‌های جدی مواجه شد و ارزش معرفتی و جهان‌شناختی آن به تدریج و طی چند مرحله در کانون تردید قرار گرفت. با آشکار شدن وابستگی دانش حسی و تجربی به دیگر حوزه‌های معرفتی، نه تنها ارزش جهان‌شناختی علم و دانش تجربی انکار شد، بلکه دسترسی بشر به دانش علمی نیز با تردید جدی مواجه گردید. بدین ترتیب، ارزش معرفتی و جهان‌شناختی علم به‌طور کامل فرو ریخت و نقش ابزاری آن غالب شد.^۱

رنه گنون، اندیشور فرانسوی، بحران‌ها و مسائلی را که امروزه دامنگیر علم گردیده است، با تیزبینی کامل پیش‌بینی کرده بود. گنون این امر را نتیجه طبیعی و اجتناب‌ناپذیر مادی کردن فزاینده همه چیز معرفی می‌کند که حاصل آن چیزی نیست جز انواع منازعات و مشاجرات. به نظر وی بی‌نظمی و آشوب فکری و علمی، ویژگی جهانی است که همه چیز در آن در حال سیورورت محض است و دیگر جایی برای امر ثابت و قطعی وجود ندارد. وی وضعیت حاکم بر علوم نو را به‌درستی چنین ترسیم می‌کند: «پیدایش متوالی و سریع

تئوری‌ها و فرضیات بی‌اساس که هنوز ساخته نشده‌اند، درهم می‌ریزند و تئوری‌ها و فرضیات دیگر جایگزین آنها می‌گردد که باز هم حیات‌شان کوتاه و ناپایدارتر است.^۲

علم امروزی به لحاظ روشی در مرحله‌ای از بی‌نظمی و بی‌ثباتی قرار دارد که برخی فیلسوفان طرح هرگونه شیوه و قواعد کلی و اصولاً هرگونه روشی را برای علم نفی کرده‌اند. *پاول فایرابند* با طرح نظریه شناخت نظم‌گريزانه درباره ماهیت و وضع علم تأکید می‌کند که هیچ روش‌شناسی موجود توانایی دست‌یافتن به حقیقت علم را ندارد. به نظر وی همه روش‌شناسی‌های علم، حدود خود را دارند و یگانه قاعده‌ای که وجود دارد این است که همه چیز خوب است.^۳

افول مکتب پوزیتیویسم و آشکار شدن هویت ایدئولوژیک و فرهنگی آن، فرصت جدیدی برای تغییر تئوری‌ها و نظریه‌های علمی با استفاده از بنیان‌های فرهنگی و دینی جوامع اسلامی فراهم آورده است. دستیابی به این هدف مستلزم آن است که جریان‌های علمی و فلسفی نیرومندی که در طول قرن‌ها در جهان اسلام شکل گرفته و استمرار یافته‌اند، احیا، تجدیدبنا و بازسازی شوند. یک شیوه آن همین بررسی مقایسه‌ای آرا و نظریات علمی و روش‌شناختی فیلسوفان و دانشوران برجسته عالم اسلام با اندیشوران معاصر است. در این میان فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی و نخستین فیلسوفی که در جهان اسلام به صورت نظام‌مند و جامع به شناسایی انواع علوم و طبقه‌بندی آنها اقدام نموده، از اهمیت خاصی برخوردار است. هابرماس نیز یکی از جدی‌ترین مدافعان مدرنیته و عقل‌روشنگری در زمان حاضر است و برجسته‌ترین نظریه‌پرداز کنونی نظریه انتقادی محسوب می‌شود. مطالعه مقایسه‌ای نظام علمی و روشی این دو متفکر و بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های تفکرات آنها در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی می‌تواند برای مسائلی که فراوری این حوزه قرار دارد، ثمربخش باشد.

مکتب فارابی

پیش از پرداختن به موضوع اصلی لازم است به مکتب فارابی و اهمیت و جایگاه آن در شکل‌گیری فلسفه اسلامی اشاره کنیم. فارابی از جمله فلاسفه و حکمای قرون سوم و چهارم است که در پیدایش و شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی نقش مهمی ایفا کرده‌اند. وی مکتب فکری خاصی را ارائه کرد که پس از او پیروان و شاگردانش آن را پی‌گرفتند و

تعالیم او را بسط و گسترش دادند. یان ریچارد نتون، اندیشور و محقق برجسته در حوزه فلسفه و کلام اسلامی، این دوره را عصر فارابی‌گری می‌نامد که جز فارابی چهار متفکر برجسته دیگر را دربر می‌گیرد. این چهار اندیشه‌ور که هریک به طریقی در یکدیگر اثر گذاشته یا عمیقاً از فارابی متأثر بوده‌اند، عبارت‌اند از: یحیی‌بن عدی، ابوسلیمان سجستانی، ابوالحسن عامری و ابوحیان توحیدی. به گفته ریچارد نتون تفکرات و عقاید این چهار متفکر همراه با تفکرات فارابی، یک جریان عقلانی جهانی را با عنوان مکتب فارابی مطرح نمود. وی این عصر را عصر انقلاب شیعی و یکی از غنی‌ترین اعصار عقلانی در توسعه تفکر سده‌های میانه اسلامی به شمار آورده است.^۴

اهمیت فارابی صرفاً در این نیست که معانی دین را با فلسفه تفسیر کرده یا فلسفه را اساس دیانت دانسته است؛ زیرا قبل از او، چه در جهان اسلام و چه پیش از ظهور اسلام، دیگران در این زمینه کوشیده‌اند. همان‌گونه که رضا داوری می‌گوید، اهمیت فارابی ناشی از آن است که فلسفه یونانی را بر مبنای اصول تازه‌ای تفسیر و به مدد آن اصول، مسئله دیانت و فلسفه را طرح کرد. وی برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، ممکنات را به دو جزء عقلی وجود و ماهیت، و ماهیت را به مقولات جوهر و اعراض نه‌گانه تقسیم کرده است و حال آنکه مقولات ده‌گانه ارسطو مقولات وجود است، نه مقولات ماهیت. این نحوه تقسیم به طرح بسیاری از مسایل اساسی در فلسفه اسلامی انجامیده است. به تبع این تغییر جهت در فلسفه، معنای حقیقت و علت هم تغییر کرده است.^۵

فارابی نخستین اندیشور اسلامی است که به شناسایی انواع علوم پرداخته و علوم گوناگون را به صورت جامع و نظام‌مندی طبقه‌بندی کرده است. به همین دلیل است که از وی پس از ارسطو معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی شمرده می‌شود. این فیلسوف اسلامی، برخلاف برخی از فیلسوفان معاصر خویش، صرفاً به اقتباس علوم یونانی و انتقال آنها به جهان اسلام اکتفا نمود، بلکه با نقد، ارزیابی و سنجش آنها به ابداع فلسفه خاص اسلامی همت گمارد.

موضوع معرفت‌شناسی و مشکلات گوناگون آن در سده‌های میانه اسلامی کاملاً در کانون توجه بود و فلاسفه، اندیشوران و متکلمان اسلامی تمرکز وسیعی بر این مسئله داشتند. مسائلی که در جهان اسلامی پیش آمد همانند مسائلی بود که در اروپای باستان و

میان‌ه وجود داشت. شکاکیت/فلاطون درباره‌ی شناختی که از ادراک حسی به دست می‌آید، از جمله این مسائل بود. فلاسفه و حکمای اسلامی، غالباً به نظرهای/فلاطون، ارسطو و فلوطین استناد کرده و شناخت‌شناسی‌هایی که از این سه مکتب بزرگ فلسفی سرچشمه گرفته‌اند، بر اندیشوران اسلامی اثرگذار بوده است. ولی مکتب فارابی جریان فلسفی نیرومندی در جهان اسلام به پدید آورد که نمی‌توان آن را نسخه‌ی عین و تقلید صرف از تفکرات یونان باستان دانست.

فارابی آثار گوناگون و متعددی در موضوعات مختلف گردآورده که برخی از آنها از بین رفته یا منتشر نشده است. تعداد این آثار را تا ۱۸۷ کتاب در زمینه‌های موسیقی، کیهان‌شناسی، کلام، منطق، طب، فلسفه، علم‌النفس، سیاست، اخلاق، هندسه، ریاضی و غیره بیان کرده‌اند.^۶

فارابی و هابرماس

فارابی و هابرماس نه تنها به لحاظ دوره‌های تاریخی و حوزه‌های جغرافیایی متفاوت‌اند، بلکه به لحاظ فرهنگی و تمدنی نیز به دو حوزه کاملاً متفاوت تعلق دارند. فارابی مربوط به دوران قدیم‌تر بوده و هابرماس متعلق به دوران جدید و معاصر است. از لحاظ فرهنگی و تمدنی نیز یکی به حوزه فرهنگی تمدنی شرقی و اسلامی مربوط و دارای تفکر دینی و الهی است و دیگری به حوزه غربی تعلق دارد و به گونه غیرالهی و مادی می‌اندیشد. این دو متفکر در عین حال که به دو حوزه علمی، عرفی، گفتمانی و زبانی مختلف وابسته‌اند، از نظر اندیشه و نظام فکری- علمی، دارای شباهت‌های گوناگونی هستند. بررسی مقایسه‌ای تفکرات آنها در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی با توجه به همین تفاوت‌ها و شباهت‌ها صورت می‌گیرد.

فارابی و هابرماس هر دو فیلسوف و برای عقل و فلسفه، ارج و حرمت بسیاری قائل‌اند. توجه ویژه به عقل و اهمیت دادن به دلیل عقلی و استدلال، مضمون مشترک آرا و آثار این دو متفکر به شمار می‌رود. فارابی فلسفه و حکمت را راه اصلی کشف حقایق می‌دانست و می‌کوشید مبنای عقلانی و فلسفی برای دین فراهم آورد و دین را بر بنیاد فلسفه استوار سازد. هابرماس نیز اهمیت ویژه‌ای برای عقل و فلسفه معتقد است، ولی برعکس فارابی که فلسفه را اساس دیانت می‌دانست، وی کوشیده است عقل و فلسفه را جانشین دین کند. به

نظر وی دین به دوره خاصی از تحول ذهنی و اجتماعی بشر تعلق داشته و در عصر جدید که عصر عقلانیت است، عمر مفید دین به سر آمده و باید جایگاه خود را به علم و عقل واگذارد.

در حوزه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نیز فارابی و هابرماس تشابهات و تفاوت‌های گوناگونی با یکدیگر دارند. وجه تشابه آنها این است که معرفت و دانش را به دانش تجربی و آزمون‌پذیر یا همان علم به معنی مصطلح امروزی آن محدود نمی‌دانند، بلکه انواع مختلفی برای معرفت و شناخت قائل‌اند. به لحاظ روشی نیز این دو متفکر عقل‌گرا و کلی‌گرا هستند و بر تعدد و کثرت روش‌ها در علوم تأکید می‌ورزند. فارابی آشکارا نمودگرایی صرف را از نوع آنچه مورد نظر کانت و جامعه‌شناسی اثباتی او بوده ظن و پندارگرایی دانسته است. هابرماس نیز با انتقاد از اثبات‌گرایی این مکتب را نوعی علم‌گرایی و اعتقاد علم به خود می‌داند. با این حال، این دو متفکر هریک دارای نظام علمی و روشی مختص به خود است و هریک به شیوه خاصی به شناسایی و طبقه‌بندی انواع علوم پرداخته است.

مخالفت با نسبی‌گرایی افراطی و تأکید بر ویژگی جهان‌شمولی عقل از دیگر مضمون‌های مشترک آرا و آثار فارابی و هابرماس به شمار می‌رود. آنها در عین حال که ویژگی‌های خاص اجتماعی و حتی فردی و شخصی انسان‌ها و جوامع را می‌پذیرند، بر همسانی، تعامل و تناسب میان انسان‌ها و اجتماعات و حتی زبان‌های مختلف تأکید می‌ورزند. به نظر فارابی افراد و جوامع انسانی در عین حال که در صورت کثرت دارند، دارای بنیادهای حداقل و مشترکی به صورت ثابت و عام نیز هستند؛ بنیادهایی که مبنای فهم و مفاهمه و ارتباطات و تبادلات را تشکیل می‌دهند. وی عقل را اساس فهم و مفاهمه به‌شمار آورده و معتقد است که چون اصول و بنیادهای نخستین عقل ثابت و عام‌اند، این مفاهمه و تبادل یافته‌ها و برداشتها ممکن و قابل ارزیابی است. هابرماس نیز با پذیرش هماهنگی دانش و شناخت به لحاظ اجتماعی و اینکه در هر لحظه تجربه تاریخی ما آنها را مشروط می‌سازد، بر ویژگی عام و جهان‌شمول عقل تأکید می‌کند. وی در عین حال که زمینه‌مند بودن عقل را می‌پذیرد، ولی برخلاف پست‌مدرنیست‌ها معتقد است که معیارهای خود عقل مستقل از زمینه خاص آن است.^۷

معرفت‌شناسی و روش‌شناسی

روش‌شناسی یک علم درجه دوم است که موضوع آن، بررسی روش یا روش‌های کسب علم و معرفت است. این علم از عوامل مختلفی که در تعیینات معرفت دخیل‌اند، از جمله

معرفت‌شناسی، اثر می‌پذیرد. روش‌شناسی علمی فارابی و هابرماس نیز مبتنی بر معرفت‌شناسی خاص آنها و متناسب و هم‌سنخ با آن است. این دو متفکر هریک به شیوه خاص خود به روش‌ها و روش‌شناسی علمی و بنیادهای معرفت‌شناختی آنها توجه کرده است.

معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که با نظریه شناخت ارتباط دارد و در آن مسائل مختلف مرتبط با شناخت در کانون بررسی قرار می‌گیرد. از لحاظ سنتی مسائل اصلی و مهم معرفت‌شناسی عبارت‌اند از: طبیعت شناخت به‌طور کلی، منابع شناخت و انواع روش‌های کسب شناخت. این مسائل را می‌توان در قالب چند پرسش طرح کرد؛ مانند اینکه شناخت چیست؟ انسان چه چیز را می‌تواند بشناسد؟ و چگونه می‌توان شناخت؟ در طول قرون پاسخ‌های بسیار متفاوتی به این پرسش‌ها داده شده و این مسئله از جهات متعددی در ادوار مختلف، بررسی گشته است. بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های فارابی و هابرماس در اینجا با توجه به همین مسائل اصلی که در معرفت‌شناسی مطرح‌اند، دنبال خواهد شد.

شناخت چیست؟

یکی از مسائل مهمی که معرفت‌شناسی به آن می‌پردازد، ماهیت و طبیعت شناخت به‌طور کلی است. این مسئله را می‌توان در قالب این پرسش طرح کرد که شناخت چیست و با عالم عین و واقع چه نسبتی دارد؟ در مورد چیستی علم و نوع نسبت آن با عالم خارج یا کاشفیت آن از عالم واقع تا کنون مباحث فراوانی طرح شده و حداقل چهار مکتب عمده فکری و فلسفی در این زمینه پدید آمده است. این مکاتب عبارت‌اند از: مکتب واقع‌گرایانه، مکتب قراردادی، مکتب ذات‌گرایانه و مکتب ابزارگرایانه.

واقع‌گرایی فلسفی نوعاً متضمن مفهوم صدق یا حقیقت است. هدف علم نزد واقع‌گرایان توصیف صادق چگونگی واقعی جهان است. براساس این مکتب، نظریه‌ای که چهره‌ای از جهان و چگونگی رفتارش را به‌طور صحیح وصف کند، صادق است و در صورتی که آن را به صورتی غلطی وصف کند، کاذب است. ابزارگرایی نیز متضمن نوعی از صدق است؛ لیکن به صورتی محدودتر. براساس این نظریه، توصیفات جهان مشاهده‌پذیر به حسب اینکه آن را صحیح وصف کنند یا نه، صادق یا کاذب‌اند؛ اما ساخته‌های نظری که برای ایجاد کنترل ابزاری جهان ابداع شده‌اند، با توجه به فایده و نقش ابزاری‌شان ارزیابی می‌شوند، نه به حسب دو مقوله صدق و کذب.^۸

نگرش فارابی به علم و کاشفیت آن از عالم خارج، مبتنی بر واقع‌گرایی فلسفی است که متضمن صدق و حقیقت است. بنابراین، حق و حقیقت علمی نزد وی عبارت از همان صدق است. وی یکی از تعاریف علم را این می‌داند: علم عبارت است از حصول معرفت بر وجود شیء و معرفت بر سبب آن، به گونه‌ای که این معرفت عین صورت پدیده خارجی باشد، به نحوی که خود آن شیء عینی به صورتی غیر از آن صورتی که در ذهن حاصل شده است نباشد.^۹ به عبارت دیگر، تعریف علم عبارت است از شناخت موجودات درست مطابق با عین واقعیت وجود آنها. به طور کلی از نظر فارابی علم به معنای اعم، ادراک و معرفت انسانی درباره پدیده‌ها و نوعی احاطه درونی انسان است. وی معتقد است با روش تقسیم و ترکیب، حدود و تعاریف پدیده‌ها و عناصر حاصل می‌آیند.

فارابی از نخستین اندیشورانی بوده که در عرصه معرفت به تفکیک و تعاون سه عامل یا سه قلمرو عین، ذهن و علم پرداخته است. این بحث از مباحث مهم در فلسفه اسلامی است و فیلسوفان مسلمان آن را تحت عنوان اتحاد عاقل و معقول طرح کرده‌اند. در این بحث مسئله اتحاد و ارتباط عاقل، معقول و عقل بررسی می‌شود. از دیدگاه فارابی عالم عین و پدیده‌های واقعی که موضوع مطالعات علوم‌اند، دارای قانونمندی، نظام و سلسله‌مراتب‌اند که شناختن آنها کار ویژه علم است. ذهن انسان نیز به عنوان فاعل شناسا تجهیزات، نظام، قانونمندی و مراحل ویژه‌ای دارد. فهم در نظریه فارابی از حواس ظاهری و از جمله مشاهدات آغاز شده، به تخیل یا تجزیه و تحلیل و ترکیب و نهایتاً به مرحله انتزاع و تجرید یا تعقل می‌رسد. وی سؤال علمی را نقطه آغاز شناخت، تحقیق علمی و مقدمه و لازمه نظریه‌پردازی می‌داند.

در حالی که دیدگاه فارابی درباره علم و نسبت آن با عالم عین و خارج مطابق با واقع‌گرایی فلسفی است، نگرش هابرماس در این مورد تا حدودی متفاوت است. وی علوم گوناگون را از همدیگر تفکیک کرده و برای هر طبقه از آنها حکم جداگانه‌ای قائل شده است. در طبقه‌بندی هابرماس، علوم به سه نوع تقسیم می‌شوند که وی از آنها تحت عنوان علوم تجربی - تحلیلی، علوم هرمنوتیکی - تاریخی و نهایتاً علوم انتقادی نام می‌برد. در علوم نوع اول، یعنی علوم تجربی - تحلیلی، تأیید یا ابطال از شرایط نظریه است و در آنجا صدق و کذب نظریه وقتی آشکار می‌شود که با عالم خارج، یعنی متعلق نظریه سنجیده شود. اما در علوم تاریخی - هرمنوتیکی صدق و کذب، یعنی مطابقت با واقع معنی ندارد. آنچه در

اینجا مهم است، اجماع و توافق بین‌الذهانی است. به عبارت دیگر، در اینجا مرجع اصلی، حصول اجماع و تفاهم میان اندیشوران است. در طبقه سوم علوم، یعنی علوم انتقادی، روش انتقادی و دیالکتیکی کاربرد دارد. در اینجا فاعل یا کنشگر با خودش در ارتباط است و برای صدق و کذب در این دسته از علوم هیچ روشی وجود ندارد. در واقع در اینجا مرجع نهایی خود آن موضوع است که قرار است رهایی در آن حاصل شود.^{۱۰}

این طبقه‌بندی از علوم را هابرماس در کتاب *شناخت و علایق بشری* ارائه داد که از آثار نخستین وی محسوب می‌شود. در این کتاب وی سه نوع علاقه اصلی و بنیادی برای بشر قائل می‌شود و بر این اساس، سه نوع علم را از همدیگر تفکیک می‌کند. وی در آثار بعدی خویش با در پیش گرفتن نوعی چرخش زبان‌شناختی، نهایتاً توصیفات گذشته خود از علایق سه‌گانه را رها کرد. در این مرحله وی به تدوین مقاله‌هایی درباره زبان و ارتباط و حقیقت پرداخت و کار او سمت و سوی تازه‌ای در پیش گرفت. مضمون ارتباط در آثار پیشین هابرماس نیز محور توجه بود، اما کم کم به کانون اصلی توجه او مبدل شد. وی در این مرحله از کار خود درباره بسط دادن نظریه توانش زبان‌شناختی چامسکی به نظریه توانش ارتباطی می‌اندیشید؛ یعنی به کاربردشناسی عامی که به ما اجازه دهد نظام قواعدی را بیابیم و بازسازی کنیم که براساس آن، کنش‌های متقابل خود را تولید کنیم. وظیفه کاربردشناسی عام این است که شرایط عام فهم ممکن را شناسایی و بازسازی کند. نخستین مسئله‌ای که در اینجا با آن مواجه می‌شویم این است که چگونه باید در باب اصول کلی بیان تفحص کرد. معمولاً مطالعات مربوط به بیان و ادای سخن از روش‌های تجربی و گردآوری اطلاعات و استنباط نتایج از آنها بهره می‌گیرند. اما آنچه هابرماس در نظر دارد قابل بررسی تجربی نیست؛ زیرا وی نه به قوانین حاکم بر ادای سخن و نه به نیات و انگیزه‌های گویندگان، بلکه به شرایط عام مندرج در فرایند تولید کلام و سخن به‌طور کلی علاقه‌مند است. لذا وی روش «بازسازی عقلانی» را در پیش می‌گیرد. روش‌های بازسازی در مقابل روش‌های تجربی، غیرقانونمند و صوری و ویژگی علمی هستند که به‌طور منظم شناخت شهودی ذهن یا عامل شناسایی را بازسازی می‌کنند.^{۱۱}

بنا بر استدلال هابرماس، کنش‌های ارتباطی زبان‌شناختی چهار داعیه اعتبار را پیش‌فرض می‌گیرند: ۱. فهم‌پذیری، یعنی آنچه می‌گوییم قابل فهم است؛ ۲. صدق، یعنی راست است؛ ۳. درستی، یعنی درست و برحق است و این اظهارات شالوده‌هنجاری دارد و ۴. صداقت،

یعنی این اظهارات بیان صادقانه احساسات گوینده است. وی از نظریه سه جهان کارل پوپر بهره گرفته و جهان را به سه بخش یا سه وجه کاملاً متمایز تقسیم می‌کند: جهان طبیعی، جهان اجتماعی و جهان ذهنی. هر حکم یا کاربرد زبان با این سه جهان ارتباط دارد؛ زیرا اولاً در هر بیان و سخنی، رابطه‌ای با جهان خارجی امور و اشیا پنهان است (رابطه انسان با واقعیت خارجی از طریق زبان). ثانیاً هر بیان یا سخن متضمن انگیزه یا نیت درونی است. ثالثاً هر بیان و حکمی با واقعیت هنجاری ارتباط درونی دارد.^{۱۲}

مطابق با این جهان‌های سه‌گانه، علوم و فنون نیز در منظومه فکری هابرماس به سه نوع تقسیم می‌شوند: علم، اخلاق و هنر. به نظر وی شناخت هریک از این جهان‌ها روش و اصول معرفتی خاص خود را می‌طلبد. گزاره‌هایی که ادعایی را درباره یکی از جهان‌ها طرح می‌کنند لزوماً حاکی از یک واقعیت فزادنی نیستند، بلکه رشته‌های مختلف علوم و فنون به تناسب جهانی که به آن تعلق دارند، ادعاهای مناسب خود را دارند و معیارهای ارزیابی‌شان نیز متفاوت است. ادعاهای مربوط به جهان بیرونی از نوع ادعای «صدق» است و معیار اعتبار آنها مطابقت داشتن با واقعیت عینی است. ادعاهای مربوط به جهان اجتماعی، یعنی حوزه حقوق و اخلاق، از نوع ادعای «درستی» یا «مشروعیت هنجاری» است و اعتبار آنها به این است که با هنجارهای پذیرفته‌شده اجتماعی هماهنگ باشند. در مورد جهان درونی که هنر متکفل بیان آن است، صدق و درستی معنی ندارد، بلکه صداقت و یکرنگی مطرح است؛ به این معنا که فرد، احساسات درونی، آرزوها، خواسته‌ها و عواطف درونی خود را صادقانه بیان نماید.^{۱۳}

بدین ترتیب، هابرماس علوم و فنون را به سه نوع تقسیم می‌کند و معتقد است که تنها در مورد جهان طبیعی یا بیرونی صدق و مطابقت با واقع مطرح است. به نظر وی در مورد جهان اجتماعی یا حوزه حقوق و اخلاق، صدق و مطابقت با واقع معنی ندارد، بلکه درستی یا مشروعیت هنجاری مطرح است. اگر سؤال شود که هنجارهای پذیرفته‌شده اجتماعی اعتبار خود را از کجا کسب می‌کنند، پاسخ هابرماس این است که در اینجا راهی جز اتفاق آرای عقلانی وجود ندارد. به نظر وی داعیه‌های حقیقت، آن‌گونه که در نظریه‌های تناظری حقیقت فرض گرفته می‌شود، با مقایسه مستقیم اظهارات با واقعیت مقدور نمی‌شود. به عبارت دیگر، قضیه‌ها و گزاره‌ها مانند تصاویر نیستند که بتوانند کم و بیش شبیه چیزی

باشند که از آن حکایت می‌کنند. وی تأکید می‌کند که نظریه‌های هستی‌شناسانه حقیقت بیهوده می‌کوشند از حیطه زبان‌شناسی خارج شوند. حقیقت را باید براساس اجماع مورد انتظار تعریف کرد. شرط حقیقی بودن گزاره‌ها توافق بین‌الاذهانی است.^{۱۴}

این تعبیر از حقیقت، مخالف واقع‌گرایی فلسفی است که براساس آن، ملاک حقیقی بودن یک گزاره مطابقت داشتن آن با واقع است. شاید سخن هابرماس در مورد بخشی از ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی درست باشد، ولی به نظر نمی‌رسد که این دیدگاه در همه موارد قابل دفاع باشد. همان‌گونه که بسیاری از فیلسوفان تأکید کرده‌اند، اصول کلی اخلاق و حقوق، از جمله حقوق طبیعی، از سنخ ارزش‌هایی به شمار می‌روند که ریشه در واقعیات اصیل دارند. این‌گونه اصول و ارزش‌ها صرف‌نظر از اینکه افراد، گروه‌ها و جوامع در مورد آنها توافق کرده و آنها را پذیرفته باشند یا نه، وجود دارند. کانت نیز بر این موضوع تأکید کرده و معتقد است که اصول اساسی اخلاق و حقوق از ضروریات عقل عملی‌اند و همانند ضروریات عقل نظری ریشه در عقل و وجدان انسانی دارند.^{۱۵} این‌گونه اصول و ارزش‌ها مستند به واقعیات‌اند. همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند، ملاک استناد این‌گونه ارزش‌ها به واقعیات، ارتباط آنها با ذات (جان، روان و شخصیت) انسان‌ها است. بنابراین، یک ارزش و هنجار اجتماعی به میزانی که با ذات و حقیقت آدمی در ارتباط نزدیک‌تر باشد، به همان میزان ریشه در واقعیت دارد.^{۱۶}

قلمرو شناخت

مسئله دیگری که در معرفت‌شناسی در کانون بررسی قرار می‌گیرد، قلمرو شناخت است. این موضوع را می‌توان در قالب این پرسش طرح نمود که انسان چه چیز را می‌تواند بشناسد؟ در تفکر فارابی، قلمرو دانش گسترده است و مسائل جسمانی و غیرجسمانی و مجردات و مادیات را دربر می‌گیرد. وی انواع علوم را به دو نوع کلی، یعنی علوم نظری و علوم عملی تقسیم می‌کند و سومین بخش از علوم نظری را علم الهی یا مابعدالطبیعی می‌داند. در فلسفه فارابی نفس انسان و توان قوای نظری و عملی آن، موضوعی اساسی است و امکان مابعدالطبیعه در همین جا طرح می‌شود. به نظر وی انسان می‌تواند صورت‌های عقلانی از مجردات، اعم از نفوس، عقول و واجب‌الوجود به دست آورد. وقتی انسان می‌تواند با تجرید و انتزاع، امری محسوس را معقول سازد و مفهوم کلی و صورت

عقلانی از آن برای خود فراهم سازد و آن را تعقل نماید، به طریق اولی می‌تواند مجردات را که صورت عقلانی محض‌اند، بدون نیاز به تعمیم و انتزاع تعقل کند. وی در بند ۴۵ از کتاب *تعلیقات* می‌گوید: «عقلیت شیء مجرد آن از ماده است و نفس، اشیای محسوسه و متخیله را به واسطه ابزار درک می‌کند، اما کلیات و عقلیات را خود نفس به حسب ذات خود درک می‌کند.»^{۱۷}

در بحث از موجودات مجرد یا موجوداتی که به تعبیر فارابی جسم نیستند و در اجسام هم قرار ندارند ابتدا این پرسش مطرح می‌شود که آیا موجود غیر جسمانی وجود دارد و اگر وجود دارد واحد است یا کثیر، متناهی است یا نامتناهی؟ فارابی این موجودات را کثیر می‌داند و معتقد است که این کثرات متناهی‌اند و مراتب دارند. به نظر وی موجودات از ناقص‌ترین مرتبه به سوی کمال در حرکت‌اند، یعنی به سوی موجودی می‌روند که کامل‌ترین موجودات است و هیچ چیز در مرتبه کمال به او نمی‌رسد و به این جهت ضد و نظیر هم ندارد. خداوند از آن جهت که بسیط است، حد و تعریف و جنس و فصل هم ندارد.^{۱۸}

خدایی که واحد، ثابت، و عین علم و بری از ماده است و شبیه و نظیر ندارد، از طریق فیض با موجودات کثیر و متغیر مرتبط می‌شود. صدور کثرات از واحد در حقیقت فیض است؛ به این ترتیب که نخست از موجود اول، موجود دوم فیض می‌شود که فارابی نام آن را عقل دوم می‌گذارد؛ زیرا وی موجود اول را نیز عین عقل می‌داند. اما فلاسفه دیگر موجود دوم را عقل اول می‌خوانند. عقول بعدی نیز با تجلی سلسله مراتبی از سوی خداوند صادر می‌شوند و به همین ترتیب صدور فیض دوام می‌یابد تا عقل دهم یا به تعبیر فارابی عقل یازدهم.^{۱۹} این عقل که فارابی از آن به عقل فعال تعبیر می‌کند، همچون پلی میان هستی متعالی و هستی جسمانی عمل می‌کند. ریچارد نتون موقعیت عقل را در سیر از عالم مادی به جهان ماورای آن در اندیشه فارابی در کانون توجه قرار می‌دهد و آن را از ثمرات مکتب نوافلاطونی معرفی می‌کند که عقل را برجسته‌ترین مزیت هستی‌شناسی می‌داند. در واقع «عقل و به تبع آن هر توصیفی که از عقل به عمل آید، دارای وجود هستی‌شناسی همچون عمل و بُعد معرفت‌شناسی است.»^{۲۰}

برخلاف عالم عقول و مجردات که ترتیب صدور از بالا به پایین است، در عالم طبیعت پدید آمدن موجودات سیر متفاوت دارد؛ چنان‌که نخست عناصر اربعه (آب، باد، خاک،

آتش) حادث می‌شوند. سپس اجسامی که مجانس و مقارن آنهایند و پس از آن معدنیات، نباتات و حیوانات به وجود می‌آیند تا سرانجام انسان ظهور می‌کند. هنگامی که انسان ظهور می‌کند، نخستین چیزی که در او حادث می‌شود، قوه غاذیه و سپس قوه حاسه است و با حواس قوه نزوعیه حاصل می‌شود که آدمی به وسیله آن به آنچه حس می‌کند اشتیاق یا اکراه نشان می‌دهد. بعد از اینها قوای متصوره و متخیله و نهایتاً ناطقه پیدا می‌شود. قوای دیگر میان انسان و حیوان مشترک است، اما قوه ناطقه به انسان اختصاص دارد و با این قوه آدمی معقولات را درمی‌یابد و مهم را از غیرمهم و باید را از نباید تمیز می‌دهد. این قوه دو جلوه دارد: یکی عقل نظری و دیگری عقل عملی. عقل عملی نیز دو قسم می‌شود: یکی قوه هنری که انسان به وسیله آن هنرها و صنعت‌ها را می‌آموزد و دیگری قوه اندیشه که از طریق آن، فکر خود را در جهت کارهای عملی به کار می‌اندازد.^{۲۱}

فارابی برای عقل مراتب مختلفی معتقد است از قبیل عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. عقل مستفاد، مدرک صور مجرد غیرمخالط با ماده است. عقل مستفاد بالاترین مرتبه ادراک آدمی است و کسی می‌تواند به آن برسد که از ماده و مادیات گسسته و به عقل فعال پیوسته باشد و میان او و عقل فعال واسطه و فاصله‌ای نباشد. هرگاه این امر در دو بعد قوه ناطقه، یعنی عقل نظری و عقل عملی و سپس در قوه متخیله حاصل شود، در این صورت این انسان همان انسانی خواهد بود که به او وحی می‌شود. پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند کامل است و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله‌اش افاضه می‌شود، نبی و منذر و انسانی است که در کامل‌ترین مراتب انسانیت قرار دارد.^{۲۲} چنین انسانی به تمام امور و افعالی که به واسطه آنها می‌توان به سعادت رسید واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس اول است. بدین ترتیب، فارابی از مباحث مابعدالطبیعه و طبیعیات به اخلاق و سیاست و به تعبیر خودش به علم مدنی می‌رسد.

فارابی عالم هستی را یک کل واحد، کامل، نظام‌مند و هدفدار می‌داند و در عین حال آن را دارای نظام احسن و به مثابه پیکر واحد آدمی می‌شمارد. عالم هستی دارای سطوح و مراتب مختلف است که از بالاترین سطح یا مبدأ نخستین، یعنی ذات اقدس الهی و سبب‌های دوم هستی و به تعبیر وی عقول ده‌گانه، اعیان ثابت و ملائکه را دربر می‌گیرد. در

نقطهٔ مقابل، عالم هستی شامل مادی‌ترین، ناقص‌ترین عنصر یا مادهٔ اولیه است. این نظام و ساختار براساس علم و حکمت مؤسس و معمار هستی آفریده شده است.

برخلاف اندیشهٔ فارابی، در تفکر هابرماس، قلمرو شناخت محدود است و وی با اتخاذ رویکرد شکاکانه به نفی و انکار ماوراءالطبیعه پرداخته است. اصول معرفت‌شناسی هابرماس پیوند نزدیکی با فلسفهٔ انتقادی کانت دارد. چیزی که کانت و هابرماس را با وجود دو قرن فاصلهٔ زمانی در جایگاه و موضع فلسفی - تاریخی یکسانی قرار می‌دهد، تعلق آنها به تفکر روشنگری است. روشنگری هنگامی که در قالب فلسفه‌های راسیونالیستی و پوزیتیویستی ظهور می‌یابد سعی می‌کند تفسیر روشنی از جهان براساس عقل و تجربهٔ بشری ارائه دهد؛ اما در فلسفهٔ شکاکانهٔ کانت، رسالت خود را در ارائهٔ محدودیت‌های معرفت بشری و مرزهای آن خلاصه می‌کند. براساس عقل‌گرایی انتقادی کانت، اثبات وجود خدا و عالم ماوراء طبیعی خارج از حد توانایی عقل است. کانت معتقد بود که علم، حاصل هم‌کنشی ذهن و عین است و ذهن را نمی‌توان آیینۀ تمام‌نمای واقع دانست. وی معرفت را به اشیا و پدیده‌های قرار گرفته در زمان و مکان منحصر می‌داند و بر این مبنا نقد عقل نظری و ناتوانی عقل در اثبات امور ماوراءالطبیعه را پی می‌ریزد. براساس همین اندیشه است که هابرماس از امور ماوراءالطبیعی تحت عنوان پندارهای ماوراءالطبیعه یاد می‌کند.

عقل‌گرایی در اندیشهٔ هابرماس، ناشی از پیوند آن با ارزش‌هایی است که او به تبعیت از کانت آنها را «خودآیینی» و «رهایی از قیومیت» می‌نامد. خودآیینی و رهایی از قیومیت در اندیشهٔ کانت و هابرماس به این مفهوم است که انسان پیشرفته از طریق روشنگری، وابستگی خود را به روابط، نهادها و ارزش‌های سنتی که از نظر آنها فاقد مبنای عقلانی‌اند، گسسته و با نیل به «خودفهمی» و «خودشکوفایی» اعلام استقلال کرده است. وی نقدهای سه‌گانهٔ کانت (نقد عقل نظری، نقد عقل عملی، نقد قوهٔ داور) را در راستای خودآیینی و خودفهمی مدرنیته ارزیابی می‌کند و از قطع وابستگی حوزه‌های سه‌گانهٔ علم، اخلاق و هنر به مراجع و منابع دینی سخن می‌گوید. به نظر وی:

«نقد عقل محض» شرایط امکان یک علم طبیعی عینیت‌بخش را که ذهن انسان را از پندارهای ماوراءالطبیعه آزاد می‌سازد تبیین کرد. «نقد عقل عملی» به تبیین این موضوع راه برد که چگونه اشخاص در حالی که اراده‌شان را از خلال فراست اخلاقی با قوانین خود نهاده سازگار می‌کنند، در واقع خود را به نوعی خودآیینی مجهز می‌کنند. و «نقد قوهٔ

داوری» به تبیین شرایط عینی لازم برای گونه‌ای تجربه زیباشناسانه پرداخت که خود را از هر متن دینی مستقل کرده بود.^{۲۳}

در فلسفه انتقادی کانت، حدود فاهمه بشری مورد بحث جدی قرار گرفت. کانت با تأکید بر حضور فعال مفاهیم عقلی در جریان شناخت، به جای آنکه آنها را چراغ روشن‌کننده واقعیت و راه رسیدن به حقیقت بداند، حجاب و مانع وصول به واقع معرفی نمود. نتیجه اجتناب‌ناپذیر دیدگاه معرفت‌شناسی کانت، نسبت معرفت است. هرچند کانت اصل واقعیت را به عنوان «نومن» و شیء فی‌نفسه می‌پذیرد، شناخت و آگاهی به واقع را جز در پناه مفاهیم ذهنی که از نگاه او حجاب‌های وصول به واقع‌اند، ممکن نمی‌داند. به همین دلیل وی معتقد است که شناخت همواره چیزی غیر از حقیقت عینی است. وقتی انسان با نومن مواجه می‌شود تصویری در ذهن می‌یابد که عین آن نیست.

با پیدایش برخی مکاتب معرفت‌شناختی جدید، کم‌کم سؤال از حدود فاهمه بشری به سؤال از حدود زبان منتقل گردید. از این پس به جای این سؤال که بشر چه چیز را می‌تواند بفهمد و چه چیز را نمی‌تواند بفهمد، این سؤال مطرح گردید که آدمی چه چیز را می‌تواند بگوید و چه چیز را نمی‌تواند بگوید. وینگشتاین با طرح نظریه بازی‌های زبانی، دانش‌های مختلف را بازی‌های زبانی متفاوتی تلقی نمود که نظام‌های متفاوتی از معانی را پدید می‌آورند. وی حقیقت را به افق زبان و ساختار مفهومی و معنایی آن تنزل می‌دهد و نه تنها فهم، بلکه حقیقت را نیز به حسب زبان‌ها و بیان‌های مختلف نسبی می‌گرداند. دیدگاه معرفت‌شناختی هابرماس، اصولاً ماهیت کانتی دارد، اما در آثار اخیر وی نوعی تحول و چرخش زبان‌شناختی کاملاً مشهود است.

روش‌های شناخت

روش یا روش‌های کسب شناخت از دیگر مسائلی است که در حوزه معرفت‌شناسی از آن بحث می‌شود. در این زمینه سه مکتب و رویکرد اصلی در عصر جدید به ظهور رسیده‌اند که از آنها به عنوان رویکرد تبیینی، رویکرد تفسیری و رویکرد انتقادی نام برده می‌شود. رویکرد تبیینی که ریشه در اثبات‌گرایی کانت دارد، به همسانی پدیده‌های انسانی و اجتماعی با پدیده‌های طبیعی قائل است و از وحدت روش در علوم سخن می‌گوید. این رویکرد معتقد است که عین روش‌های حسی - تجربی در علوم طبیعی را باید در علوم انسانی و

اجتماعی نیز به کار گرفت و به تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی پرداخت. در مقابل، طرفداران روش هرمنوتیکی و تفسیری قرار دارند که با تأکید بر جهات غیرطبیعی، ویژه و ارادی انسان، مطالعه موضوعات انسانی و اجتماعی را به شیوه تفهیمی و تفسیری ممکن می‌دانند. رویکرد تفسیری که نخستین بار وبر طرح کرد، به‌طور کلی معتقد به درون‌فهمی، نهان‌بینی و معناکاوی پدیده‌های انسانی و اجتماعی است. رویکرد سوم رویکرد انتقادی است که براساس آن، دانش و ارزش از یکدیگر جدا نیستند و اصولاً رویکرد تفسیری خشی نیز وجود ندارد.

فارابی و هابرماس در این جهت اشتراک‌نظر دارند که معرفت و دانش، انواع گوناگونی دارد و روش‌های کسب شناخت نیز به حسب تعدد علوم، متنوع و متعدّدند. با این حال، هریک از این دو متفکر دارای نظام علمی و روشی ویژه‌اند و هر کدام به شیوه خاص خود به شناسایی و طبقه‌بندی انواع علوم و روش‌ها و شیوه‌های کسب شناخت در هریک از آنها پرداخته‌اند. بررسی دقیق‌تر تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های فارابی و هابرماس در حوزه روش‌شناسی نیازمند آن است که به طرح انواع علوم و روش‌های آنها از دیدگاه این دو متفکر بپردازیم.

انواع علوم و روش‌ها از نگاه هابرماس

مسئله محوری در بحث هابرماس چگونگی دستیابی به دانش و شناخت معتبر است. وی در همان ابتدای کتاب **شناخت و علایق بشری**، که از جمله آثار آغازین او محسوب می‌شود، به طرح این پرسش می‌پردازد که دستیابی به دانش معتبر چگونه ممکن است؟^{۲۴} این کتاب دو هدف عمده را دنبال می‌کند: هدف اول این است که می‌خواهد شرایط عام کسب معرفت را مشخص و آشکار سازد و هدف دیگر آن، نقد پوزیتیویسم است که هابرماس آن را نوعی علم‌گرایی و اعتقاد علم به خود معرفی می‌کند.

مکتب پوزیتیویسم چنین وا نمود می‌کند که یگانه نوع علم، علوم تجربی است. پوزیتیویست‌ها تأکید دارند که نظریه‌های علمی، به شیوه دقیق از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند، اخذ می‌شوند. آنها هرگونه پیوندی را میان دانش و ارزش انکار می‌کنند و معتقدند عقاید و سلیقه‌های شخصی و تخیلات ظنی، جایی در علم ندارند.^{۲۵}

هابرماس با انتقاد شدید از پوزیتیویسم، این مکتب را نوعی علم‌گرایی معرفی می‌کند که تقریباً بر همه شاخه‌های علوم جدید، از علوم طبیعی گرفته تا علوم انسانی، حاکم شده است. علم‌گرایی از نظر او بدان معنا است که «ما دیگر علم را یکی از اشکال معرفت ممکن نمی‌دانیم، بلکه معرفت را با علم یکی می‌دانیم.»^{۶۷} وی معتقد است دستیابی به دانش معتبر فقط در صورتی امکان‌پذیر است که علم، تنها به عنوان یکی از دستاوردهای خرد و یکی از اشکال معرفت، مورد توجه قرار گیرد. وی هدف خویش را احیای مفهوم گسترده‌تری از خرد می‌داند که پوزیتیویسم آن را نادیده گرفته است. مایکل پیوزی می‌گوید: «دانش و علایق انسانی» حمله به علم نیست، بلکه حمله به آن نوع درکی از علم است که نادرست و از دیدگاه شخصی و متکبرانه حاصل شده باشد، و تمام دانش را تا حد اعتقاد به خود تنزل دهد.^{۲۷}

به نظر هابرماس، فلسفه پوزیتیویستی در ابتدا محتوای رهایی‌بخش داشته است، آن هم به دو دلیل: نخست اینکه تلاش این فلسفه در جهت دستیابی به ملاکی برای تمیز علم از مابعدالطبیعه، نشان خواست رهایی از جزم‌اندیشی بود. دوم اینکه طی قرون هیجدهم و نوزدهم توجه به علم، به‌ویژه علوم طبیعی تا حدی مشروع و موجه بود؛ زیرا دستاوردهای علوم طبیعی چنان عظیم و خیره‌کننده بود که همگان علم را یگانه راه نجات بشر می‌دانستند. پوزیتیویسم با فروکاستن معرفت به علم، این تصور بی‌پایه را رواج داد که معرفت علمی نه فقط شرط لازم، بلکه شرط کافی رستگاری آدمی است. وی با نقد نگرش پوزیتیویسم در مورد جدایی دانش از ارزش، بحث نسبت میان دانش و تعلقات بشری را طرح می‌کند.

بیشتر مباحث کتاب **شناخت و علایق بشری** حول محور نفی پوزیتیویسم دور می‌زند، اما محور اصلی نظریات هابرماس در این کتاب، بیان علایق بنیادین انسان‌ها درباره حوزه‌های گوناگون شناخت و معرفت انسانی و رابطه آنها با حوزه‌های مختلف علوم است. وی معتقد است سه نوع علاقه اساسی و بنیادی در بشر وجود دارد که هریک با علوم خاصی در ارتباط است و به تبع آن، شناخت خاص خود را در بردارد:

الف. علاقه ابزاری یا کنترل فنی: نخستین علاقه بنیادی بشر، علاقه ابزاری یا کنترل فنی است. این نوع علاقه به دنبال مهار و پیش‌بینی موضوع است و با علوم تجربی - تحلیلی سر و کار دارد. این نوع شناخت، حاصل پژوهش‌ها و تحقیقات ما در عرصه علوم تجربی -

تحلیلی برای اعمال سلطه و انضباط بر طبیعت است. روش این علوم همان روش تجربی یا تحلیلی است.

ب. **علاقه عملی:** دومین نوع از علایق اساسی بشر، علاقه عملی نام دارد که با مسئله روابط بین‌الذات‌های و تفاهم در ارتباط است. این نوع علاقه، با علوم معینی که از آنها تحت عنوان علوم تاریخی - هرمنوتیکی نام برده می‌شود، سر و کار دارد، و طبعاً متضمن شناخت و معرفت ویژه‌ای نیز خواهد بود. روشی که در این علوم به کار گرفته می‌شود، تفسیری است.

ج. **علاقه رهایی‌بخش:** این نوع علاقه با علوم انتقادی سروکار دارد و روشی که در این علوم به کار می‌رود انتقادی و دیالکتیکی است. این علاقه به این دلیل رهایی‌بخش است که به واسطه آن ما می‌توانیم خود را از محدودیت‌ها و فشارهای عوامل غیرطبیعی، یعنی عوامل انسانی، رهایی بخشیم. هابرماس، تأمل فلسفی و خودسنجی به شیوه نظریات مارکس و فروید را در این مقوله قرار می‌دهد. وی میان آنچه روان‌کاوان در سطح فردی انجام می‌دهند و آنچه خود او انجام دادنش را در سطح اجتماعی ضروری می‌داند، تقارن‌های بسیاری می‌بیند. به نظر وی روان‌کاوی و نظریه انتقادی، در واقع یک وظیفه را در دو سطح به انجام می‌رسانند. به عبارت دیگر، نظریه انتقادی نیز نوعی روان‌کاوی است که در سطح اجتماعی صورت می‌گیرد.^{۲۸}

بدین ترتیب، هابرماس سه نوع علاقه بنیادی برای بشر قائل است که هر سه ماهیت انسان‌شناختی دارند و در واقع، معرف شیوه‌های تفسیر و سازماندهی تجربه و حیات بشری‌اند. این علایق سه‌گانه به ترتیب، در قالب سه رسانه یا ابزار سازماندهی اجتماعی دنبال می‌شوند که عبارت‌اند از: کار و کنش ابزاری، تعامل یا ارتباط زبانی و نهایتاً قدرت یا روابط و مناسبات مبتنی بر سلطه و انقیاد. وی این علایق سه‌گانه را شبه‌استعلایی می‌نامد، که به یک معنا با مقولات استعلایی و ماوراء تجربه کانتی نسبتی دارند؛ زیرا آنها شرط امکان شناخت فی‌نفسه‌اند. اما هدف اصلی نظریه علایق معطوف به شناخت، آشکار ساختن شرایط عام کسب معرفت است؛ یعنی همان شرایط تاریخی و ملموسی که تحول و رشد نوع بشر در متن آنها رخ داده است. به اعتقاد هابرماس، نوع بشر تجربه خود را براساس منافع و علایق پیشینی سازمان می‌دهد؛ علایقی که راهنمای فعالیت‌های معطوف به شناخت و کسب معرفت‌اند.

اصول معرفت‌شناسی هابرماس، پیوند نزدیکی با فلسفه انتقادی کانت دارد. نقد پوزیتیویسم و تلاش برای مشخص ساختن محدوده علم و عقل ابزاری، و نیز بیان علایق پیشینی یا استعلایی بر سازنده معرفت، مضمون‌های مشترک آرای کانت و هابرماس محسوب می‌شوند. آنها هر دو در پی دفاع انتقادی از عقل‌گرایی و محدود ساختن معرفت علمی برآمده و همراه با آن دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی را مورد تأیید و تصدیق قرار می‌دهند. کانت، عقل عملی و معرفت مبتنی بر حکم یا قوه داوری را در کنار عقل نظری قرار می‌دهد و هابرماس نیز علوم هرمنوتیکی و نظریه انتقادی را از عقل ابزاری و علوم تحلیلی - منطقی مجزا می‌کند.

برخی مفسران آثار هابرماس، بر طبقه‌بندی او از علوم انتقاد کرده‌اند. ویلیام/اوٹ ویت می‌گوید به علاقه‌رهای بخش، شأن و مرتبتی نسبتاً متفاوت از دو علاقه دیگر داده می‌شود، و این کار دست‌کم دو دلیل دارد: نخست اینکه تمایز او میان علاقه ابزاری (کار) و علاقه عملی (تعامل)، تقسیم‌بندی نسبتاً جامعی میان علوم گوناگون است؛ به عبارت دیگر، تقریباً همه علوم می‌که می‌شناسیم در یکی از این مقوله‌های هابرماس قرار می‌گیرند. اما علاقه‌رهای بخش همچون جعبه خالی است که روان‌کاوی و مارکسیسم در درون آن جای داده می‌شوند، حال آنکه هیچ‌یک از آنها به عنوان علم، پایه و اساس محکمی ندارد. دومین ویژگی علاقه‌رهای بخش این است که ریشه و بنیاد آن در قدرت نیست؛ خواه به مفهوم کلی استعداد و توان دگرگون ساختن دنیای طبیعی و اجتماعی، خواه به معنای تلقی نیچه‌ای از زندگی به معنی مبارزه قدرت. علاقه‌رهای بخش، برضد قدرت (به معنی سلطه ناموجه) است، یعنی دادگاهی که قدرت باید خود را در پیشگاه آن توجیه کند. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که علاقه‌رهای بخش تا حدی واهی و بی‌اساس است.^{۲۹}

به هر حال، هابرماس این سه نوع علم را از همدیگر تفکیک کرده و معتقد است که هریک از آنها روشی خاص و متناسب با خود را دارد. اینکه برای شناخت یک موضوع چه روشی را باید انتخاب کنیم، بسیاری از اندیشوران بحث تناسب روش و موضوع را طرح کرده‌اند. فارابی نیز قبلاً این مسئله را بیان کرده بود که علوم از حیث موضوع متفاوت‌اند. وی علوم را براساس موضوعات آنها، به دو دسته نظری و عملی تقسیم کرده بود. هابرماس بحث تناسب روش و تعلقات انسانی را طرح می‌کند؛ به این صورت که اگر به دنبال مهار و

پیش‌بینی موضوع باشیم، روش تجربی - تحلیلی کاربرد دارد، اگر به دنبال فهم موضوع باشیم روش تفسیری به کار می‌رود و چنانچه به دنبال رهایی باشیم روش مناسب روش انتقادی و دیالکتیکی خواهد بود. دیدگاه وی ممکن است این‌گونه نیز تفسیر شود که انتخاب روش از یک‌سو به موضوع و از سوی دیگر به تعلق خواطر ما بستگی دارد.

انواع علوم از دیدگاه فارابی

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، فارابی نخستین فیلسوف اسلامی است که به شناسایی انواع علوم و طبقه‌بندی جامع و نظام‌مند آنها پرداخته است. با آنکه کتاب *احصاء العلوم* فارابی نخستین طبقه‌بندی اسلامی معرفت علمی شناخته می‌شود، در عین حال نمونه ممتاز و الگوی قوی و مشخصی برای طبقه‌بندی علوم از سوی دیگر متفکران اسلامی فراهم نمود. این کتاب در میان اروپاییان نیز مورد ستایش قرار گرفته و دو بار در قرن دوازدهم به زبان لاتین و همچنین زبان‌های اسپانیایی و عبری ترجمه شده است.^{۳۰}

فارابی در این کتاب علوم را به پنج نوع طبقه‌بندی می‌کند. وی برخلاف غزالی و ابن‌خلدون از تقسیم دانش به علوم فلسفی و کلامی اجتناب کرد و به جای آن تقسیم‌بندی خود را به پنج بخش یا فصل به شرح زیر ارائه نمود: ۱. فصل اول علم زبان؛ ۲. فصل دوم علم منطق؛ ۳. فصل سوم علوم ریاضی (علم تعلیم)؛ ۴. فصل چهارم فیزیک و متافیزیک؛ ۵. فصل پنجم علم مدنی، علم فقه و علم کلام.

از آنجا که زبان از لوازم مقدماتی فراگیری منطق است، فارابی در فصل‌بندی *احصاء العلوم* آن را قبل از منطق آورده است. وی همانند *ارسطو* اهمیت فراوانی برای منطق قائل شده و تقدم و برتری علم منطق را بر دیگر علوم ناشی از آن می‌داند که منطق باعث قوام عقل می‌شود و انسان را قادر می‌سازد تا حق را از باطل بازشناسد، و لذا آگاهی بر آن از لوازم اولیه و مقدماتی کار هر دانشمندی است. فارابی معقولات را به دو دسته نظری و بدیهی تقسیم می‌کند. در بدیهیات کسی دچار اشتباه نمی‌شود، چنان‌که همه تصدیق می‌کنند که کل از جزء بزرگ‌تر است. اما معقولات دیگر را باید از طریق فکر و قیاس و استدلال درک کرد و در این امور است که به منطق نیاز پیدا می‌شود. وی علم منطق را با علم نحو قیاس می‌کند و می‌گوید که منطق با معقولات همان نسبتی را دارد که نحو با الفاظ دارد.^{۳۱}

سرفصل‌های اصلی ذکرشده به اجزای کوچک‌تر و فرعی دیگر تقسیم می‌شوند. علم زبان به هفت بخش مهم تقسیم می‌شود و ناظر بر قواعد و اصول بنیادی زبان است: ۱. علم

الفاظ مفرد؛ ۲. علم الفاظ مرکب؛ ۳. علم قوانین الفاظ مفرد؛ ۴. علم قوانین الفاظ مرکب؛ ۵. علم قوانین درست نوشتن؛ ۶. علم قوانین درست خواندن؛ ۷. علم قوانین اشعار.^{۳۲}

علم منطق از نگاه فارابی دارای هشت جزء است: مقولات، عبارت (قوانین سخنان بسیط)، قیاس، برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر. به نظر فارابی جوهر منطق و غایت همه مباحث آن برهان است و سایر اجزا در حکم مقدمه، ابزار و وسایل آن تلقی می‌شوند.

علوم ریاضی که در آن زمان شامل تقسیم چهارگانه علم حساب، هندسه، ستاره‌شناسی و موسیقی می‌شد، در طبقه‌بندی فارابی به هفت نوع تقسیم می‌شود: حساب (علم العدد)، هندسه، علم مناظر، علم نجوم، موسیقی، علم اثقال و علم حیل (مکانیک).^{۳۳}

علم فیزیک که اجسام طبیعی و حوادث آن را بررسی می‌کند، براساس نظریه علل چهارگانه ارسطو پایه‌گذاری شده است که عبارت‌اند از: علل مادی، صوری، فاعلی و غایی. تقسیمات فرعی و کوچک‌تر علم فیزیک عبارت‌اند از: بررسی اصول بنیادی فیزیکی، بررسی طبیعت و تعداد عناصر ساده اجسام طبیعی، بررسی کون و فساد فیزیکی، اصل حوادث (عرض) و بررسی اجسام پیچیده یا مرکب، کان‌شناسی، گیاه‌شناسی و نهایتاً جانورشناسی. جانورشناسی، شامل انسان هم می‌شود؛ زیرا که انسان نیز نوعی حیوان است.

متافیزیک دارای سه بخش است: بحث موجودات و عوارض وجود، بررسی مبادی برهان‌ها در علوم نظری و جزئی و سرانجام بحث از موجودات غیرمادی که نه جسم‌اند و نه در اجسام دیگر قرار دارند. به نظر فارابی دانش اولاً موجودات و خصوصیات هستی‌شناسانه اصلی و بنیادین آنها می‌پردازد؛ ثانیاً به اصول استدلال و علوم نظری فردی می‌نگرد؛ ثالثاً موجودات غیرمادی را که جسم نیستند و در اجسام دیگر نیز قرار ندارند مورد بررسی قرار می‌دهد.

گذشته از علم زبان و علم منطق که حالت عام دارند و به تعبیری مدخل علوم‌اند، فارابی سایر علوم را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند. هدف علوم نظری شناخت چیزها است، آن‌گونه که هست و موضوع آن خارج از حیطه اختیار انسان است. هدف علوم عملی شناخت اموری است که تحت اراده و قدرت انسان واقع می‌شود. علوم نظری ریاضیات، علم طبیعی و علم الهی یا مابعدالطبیعی را دربرمی‌گیرد. علوم عملی مشتمل بر علم مدنی، فقه و کلام است. فارابی در طبقه‌بندی سه‌گانه علوم نظری از ارسطو پیروی کرده است، ولی

در حکمت عملی از نظر ارسطو عدول و آن را به اخلاق و سیاست تقسیم کرده و از تدبیر منزل سخنی به میان نیاورده است. در واقع او حکمت عملی را یکی می‌داند و آن علم مدنی است و اخلاق و خانواده را در ضمن و ذیل علم مدنی قرار می‌دهد.^{۳۴}

بدین ترتیب، علوم در اندیشه فارابی به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌شوند. علوم عملی در واقع همان علوم انسانی و اجتماعی‌اند که فارابی از آن به علم مدنی تعبیر می‌کند. وی علم مدنی را شناخت توأمان نموده‌ها، بودها و غایت‌های پدیده مدنی می‌داند. جهات قابل مشاهده، یعنی نموده‌ها بیشتر به توصیف و تحلیل یا به اصطلاح امروزی به تبیین نیاز دارند. جهات غیرقابل مشاهده، یعنی بودها و غایت‌ها، اعم از هنجارها، ارزش‌ها و نهادها بیشتر به تعلیل و معناکوی یا تفهم و به شیوه استدلال نیاز دارند. روش تجربی نیز در آن بخش از علوم نظری کاربرد دارد که به امور و پدیده‌های محسوس و مشاهده‌پذیر می‌پردازد.

منابع شناخت

یکی دیگر از مباحث اساسی در معرفت‌شناسی، بحث منابع و ابزارهای کسب شناخت است. انسان برای کسب شناخت و دستیابی به معرفت، چه راه‌ها و ابزارهایی در اختیار دارد؟ فراگیرترین ابزار معرفت بشری حس است، ولی حواس ظاهری آن‌گونه که پوزیتیویست‌ها مدعی‌اند، یگانه راه شناخت و ارتباط انسان با جهان خارج نیست. حتی در موضوعات محسوس و مشاهده‌پذیر نیز حس به تنهایی و بدون حکم عقل نمی‌تواند به علم بینجامد. فیلسوفان مسلمان، از جمله فارابی معتقدند که مواد اولیه علم در محسوسات از طریق حس و حسی حاصل می‌شوند. بعد از احساس در مرحله بعدی برای عملیات فکر و پردازش علمی این صورت‌های حسی در خیال جای داده می‌شوند. سپس عقل به‌عنوان ابزار اندیشه‌ورزی کار روی مواد اولیه احساسات را آغاز می‌کند. عقل هنگام حکم کردن درباره آنها تنها به حس اکتفا نمی‌کند؛ چه، اگر چنین بود برای او اصلاً یقینی حاصل نمی‌شد. حس به تنهایی این امکان را ندارد که درباره شیء یا درباره کلیت آن حکم یقینی صادر کند؛ زیرا که کسب یقین عمل خاص عقل است.^{۳۵}

دومین منبع معرفتی انسان عقل است. بر عقل به‌عنوان یک منبع معرفتی مستقل، هم فارابی و هم هابرماس تأکید کرده‌اند. حضور عقل به‌عنوان یک ابزار و منبع معرفتی معتبر و جایگاه برتر آن نسبت به حس و خیال، محدودیت‌ها و تنگنایی را که معنای پوزیتیویستی

علم به آن گرفتار آمده است، در هم می‌ریزد؛ زیرا با اعتبار و استقلال عقل، شرط آزمون‌پذیری از مفاهیم و گزاره‌های علمی حذف می‌شود و بخشی از علم می‌تواند با اتکا به این منبع معرفتی به مفاهیم و گزاره‌های بالضروره راست دست یابد.

فارابی و هابرماس در این جهت اشتراک‌نظر دارند که معرفت را به دانش حسی و تجربی منحصر نمی‌دانند، بلکه همراه با آن، بر دیگر عرصه‌های معرفت عقلانی نیز تأیید می‌کنند. تفاوت آنها در این است که در تفکر فارابی، منابع شناخت همانند قلمرو شناخت گسترده است و ارکان شناخت حس و تجربه، عقل، شهود و وحی را دربرمی‌گیرد. ولی هابرماس با اثرپذیری از تفکر روشنگری، به نفی و انکار معرفت شهودی و وحیانی می‌پردازد. فارابی برخلاف هابرماس، عقل را به عقل مفهومی محدود نمی‌سازد، بلکه بر مراتب و سطوح دیگر و برتر عقل، نظیر عقل شهودی و عقل قدسی نیز تأیید می‌کند. عقل شهودی، عقلی است که بدون وساطت مفاهیم ذهنی به شهود حقایق کلی و فراگیر نایل می‌شود و این‌گونه شهودهای عقلی بر خلاف شهودهای حسی، حاصل مواجهه مستقیم با حقایق کلی است، نه اشیای جزئی و مادی. عقل قدسی نیز نوع متعالی عقل شهودی است و کسی که به این مرتبه از عقل نایل می‌شود، از ارتباط مستقیم و حضوری با حقایق عقلی بهره‌مند می‌گردد. وحی انبیا و الهامات اولیا در تعبیر حکیمان و عارفان، حاصل عقل قدسی آنان است.^{۳۶}

عقل قدسی همان عقلی است که فارابی آن را عقل مستفاد می‌نامید، و/بن‌سینا و برخی دیگر از حکمای مسلمان از آن به عقل قدسی تعبیر نموده‌اند. کسی که دارای عقل قدسی است، حقایق را به‌طور مستقیم و بدون واسطه از عقل فعال یا به تعبیر دیگر روح القدس و فرشته وحی دریافت می‌کند. اینها سطوح برتر عقل و معرفت بشری‌اند که ویژگی فرامفهومی و البته نه ضد‌مفهومی دارند. اما در تفکر روشنگری که هابرماس به آن تعلق دارد، عقل شهودی و عقل قدسی در معرض نفی و انکار قرار می‌گیرد. معرفت‌شناسی جدید، صرفاً معرفت مفهومی و جدلی را می‌پذیرد و معارف دینی را که ویژگی فرامفهومی دارند، از دایره علم بیرون می‌داند. بدین ترتیب، روشنگری مدرن، با نفی مرجعیت وحی، هسته معرفتی تفاسیر دینی از عالم را تخریب و به دنبال آن، علم سکولار و دنیایی را پایه‌ریزی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. حمید پارسانیا، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، ص ۳۱.
 ۲. رنه گنون، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، ص ۵۵.
 ۳. آلن چالمرز، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، ص ۱۵۷.
 ۴. یان ریچارد نتون، *فارابی و مکتبش*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، ص ۲۱.
 ۵. رضا داوری، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، ص ۱۵.
 ۶. تقی آزاد ارمکی، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، ص ۱۹۹.
 ۷. یورگن هابرماس، *جهانی شدن و آینده دموکراسی*، ترجمه کمال پولادی، ص ۲۱۰.
 ۸. آلن چالمرز، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، ص ۱۷۳.
 ۹. علیرضا صدرا، *علم مدنی فارابی*، ص ۳۰.
 ۱۰. عبدالکریم سروش، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، ص ۲۰۹.
 ۱۱. رابرت هولاب، *یورگن هابرماس*، ترجمه حسین بشیریه، ص ۳۵.
- ۱ Jürgen Habermas, Theory of Communicative Action, vol.1.p.305-307
- ۱ Ibid, p. 305-307.
- ۱ Ibid, p. 42.
- ۱۵ ایمانوئل کانت، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی، ص ۳۱.
- ۱۶ محمدتقی جعفری، *بن بست امروز بشر*، ص ۲۰۲.
- ۱۷ ابونصر فارابی، *تعلیقات*، ص ۸۶.
- ۱۸ همو، *آراء اهل المدینه الفاضله*، ص ۳۷-۴۳.
- ۱۹ همان، ص ۶۱.
- ۲۰ یان ریچارد نتون، *فارابی و مکتبش*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، ص ۸۸.
- ۲۱ ابونصر فارابی، *سیاست مدنی*، ترجمه سید جعفر سجادی، ص ۳۸.
- ۲۲ همو، *آراء اهل المدینه الفاضله*، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.
- ۲۳ یورگن هابرماس، *جهانی شدن و آینده دموکراسی*، ترجمه کمال پولادی، ص ۱۹۲.
- ۲ Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests, p.3
- ۲۵ آلن چالمرز، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، ص ۱۳.
- ۲ Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests, p.4
- ۲۷ مایکل پیوزی، *هابرماس*، ترجمه احمد تدین، ص ۱۹.
- ۲ Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests, p. 191
- ۲۹ ویلیام اوث ویت، *هابرماس*، ترجمه لیلا جوافشانی، حسن چاوشیان، ص ۴۶.
- ۳۰ یان ریچارد نتون، *فارابی و مکتبش*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، ص ۸۲.

۳۱. ابونصر فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۲۸.
۳۲. همان، ص ۱۹.
۳۳. همان، ص ۱۵.
۳۴. علیرضا صدرا، *علم مدنی فارابی*، ص ۵۸.
۳۵. ابونصر فارابی، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، ص ۹۸ و ۹۹.
۳۶. حمید پارسانیا، *روش انتقادی حکمت صدرایی*، ص ۵۷ و ۵۸.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، تهران، علم، ۱۳۸۶.
- اوٹ ویت، ویلیام، *هابرماس*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران، ۱۳۸۶.
- پارسانیا، حمید، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا، ۱۳۸۹.
- پیوزی، مایکل، *هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
- جعفری، محمدتقی، *بن بست امروز بشر*، تهران، پیام آزادی، ۱۳۷۸.
- چالمرز، آلن، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، چ هفتم، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- داوری، رضا، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران، ساقی، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم، *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، چ سوم، تهران، نی، ۱۳۷۹.
- صدرا، علیرضا، *علم مدنی فارابی*، سازمان تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد، *احصاء العلوم*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
- ____، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، چ چهارم، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
- ____، *تعلیقات*، ترجمه فتعلی اکبری، آبادان، پرسش، ۱۳۹۰.
- ____، *آراء اهل المدینه الفاضله*، چ ششم، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱ م.
- ____، *سیاست مدینه*، ترجمه سیدجعفر سجادی، چ سوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- کانت، ایمانوئل، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۱.
- گنون، رنه، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چ دوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۲.
- نتون، یان ریچارد، *فارابی و مکتبش*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، قطره، ۱۳۸۱.
- هابرماس، یورگن، *جهان شدن و آینده دموکراسی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
- هولاب، رابرت، *یورگن هابرماس* (نقد در حوزه عمومی)، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۵.
- Habermas, Urgan, Knowledge and Human interests, translated by Jermy J Shapiro, Beacon press, Boston, ۱۹۹۷
- ____, Theory of Communicative Action, vol.1, translated by Mac Carthy, Beacon press, Boston, 1984