| تاریخ دریافت:۱۳۹۴/۱۲/۱۹ | تاریخ پذیرش:۱۳۹۵/۱/۲۱ |

از حکمت عملی تا ادراکات اعتباری علامه طباطبایی(ره) و بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی ـ اسلامی

مالک شجاعی جشوقانی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

malekmind@yahoo.com

چکیده

در این مقاله درصدد هستیم تا ضمن نگاهی به خاستگاه بحث از علوم انسانی اسلامی و بومی در غرب و جهان اسلام، بر کارنامه تلاش‌های صورت‌گرفته در ایران معاصر (با تأکید بر سه دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی) مروری داشته باشیم. با توجه به اینکه معضل اصلی در وضع کنونی را تنقیح‌نکردن مبانی نظری بحث تحول در علوم انسانی از افق سنت فکری اسلامی تشخیص داده‌ایم، در بخش دوم با مطالعه‌ای تطبیقی ضمن بازخوانی طرح فکری مؤسس علوم انسانی مدرن غربی (ویلهلم دیلتای[1] آلمانی)، به تأمل در باب امکانات و محدودیت‌های سنت فکری اسلامی با تأکید بر بحث حکمت عملی و سیر تاریخی آن تا علامه طباطبایی(ره) و نظریه ادراکات اعتباری ایشان می‌پردازیم. در گام نهایی تفاوت‌های پارادایمیک این دو طرح بیان خواهد شد؛ تفاوت‌هایی که تأمل در باب آن، راه برون‌رفت از وضع کنونی علوم انسانی در ایران معاصر را هموارتر خواهد کرد.

1. Wilhelm Dilthey.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

کلیدواژه‌ها: علوم انسـانی ـ اسـلامی، فلسفه علوم انسـانی، ویلهلم دیلتای، حکمت عملی، علامه طباطبایی(ره)، ادراکات اعتباری.

مقام معظم رهبری «مدظله»:

مسئلهٔ دیگر هم مسئلهٔ علوم انسانی است، که از مدّتی پیش این مطلب را مطرح کردیـم؛ دلایـل این کار هم مکرراً گفته شـده. حقیقتـاً ما نیازمند آن هسـتیم که یک تحوّل بنیادین در علوم انسـانی در کشـور به‌وجود بیاید. این به معنای این نیست که مـا از کار فکـری و علمی و تحقیقـیِ دیگران خودمان را بی‌نیـاز بدانیم، نه، برخی از علوم انسـانی ساخته‌وپرداختهٔ غربی‌ها اسـت؛ در این زمینه کار کردند، فکر کردند، مطالعـه کردند، از آن مطالعات باید اسـتفاده کرد. حرف این اسـت که مبنای علوم انسانی غربی، مبنای غیرالهی است، مبنای مادّی است، مبنای غیرتوحیدی است؛ این با مبانی اسـلامی سـازگار نیسـت، با مبانی دینی سـازگار نیسـت. علوم انسانی آن‌وقتـی صحیح و مفید و تربیت‌کنندهٔ صحیح انسـان خواهد بود و به فرد و جامعه نفع خواهد رسـاند که بر اسـاس تفکّر الهی و جهان‌بینی الهی باشـد؛ این امروز در دانش‌هـای علوم انسـانی در وضع کنونی وجـود ندارد؛ روی این بایسـتی کار کرد، فکر کرد.[1]

مقدمه

با ظهور عصر روشنگری در جهان غرب، علوم جدید جای مسیحیت سنتی را گرفتند و درنتیجه، دین از حوزه عمومی جوامع علمی کنار گذاشـته شـد. از این‌رو در غرب معاصر مسئله الهی کردن علم یا علم خداباور مطرح شـده اسـت و کنفرانس‌هایی در این خصوص برگزار شـد که می‌توان به کنفرانس علم در یک زمینه خداباوری که در تابستان ۱۹۹۸ در کانادا برگزار شد، اشاره کرد.[2]

۱. بیانـات مقـام معظم رهبـری در دیدار اسـاتید دانشـگاه‌ها، ۱۳۹۳/۰۴/۱۱ بـرای تفصیل دیدگاه‌هـای مقام معظم رهبـری درباب اهمیـت و ضرورت تحـول در علـوم انسـانی، ر.ک: http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1033،

همین‌طور به کتاب منشـور فرهنگی انقلاب اسلامی (مجموعه موضوعی رهنمودها و دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب اسلامی در عرصه فرهنگ)، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۸، ص۳۴۹-۳۵۸.

۲. برای تفصیل این بحث ر.ک: کتاب «نظریه‌های علم مسیحی در جهان غرب» به قلم دکتر قدرت‌الله قربانی که به تازگی از سوی انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ منتشر شده است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

دکتـر محمدتقـی ایمان در کتاب «روش‌شناسـی اندیشـمندان مسـلمان در علوم انسـانی» به تفصیل به جریان‌هایی که در جهان اسـلام در جهت تأسـیس علوم انسـانی اسـلامی و به‌طور عام «علم دینی» فعالیت می‌کنند اشاره می‌کند؛ بحث از «ظهور جریان‌های احیاگرانه فکری»، و طرح فکـری متفکرانی چون «اسـماعیل راجا الفاروقی؛ تلفیق میراث اسـلامی با میـراث تفکر مدرن»، «سـیدمحمد نقیب‌العطاس؛ آموزش‌وپرورش و علم اسـلامی»، «ضیاءالدین سـردار و اجمالیون؛ علم اسـلامی و اجتهاد»، «سیدحسـین نصر؛ در جسـت‌وجوی علم مقـدس»، «موریس بوکای؛[1] ارزیابـی وحیانیـت قرآن زیر نـور علم مدرن»، «مسـعود العالم چودری؛[2] پارادایـم جهانی و نظام جهانی اسـلامی»، «ارزیابی سـه مدل روش‌شـناختی از علم دینی در ایران»، «رئالیسـم مفهومی خلاقانه؛ ارائه مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی» و «افق و چشم‌اندازهای نوین به علم اسلامی» (ایمان و کلاله ساداتی، ۱۳۹۲).

اما در ایران متفکران دینی قبل از انقلاب، با اینکه اسـتاد مطهری نامی از تأسـیس علوم انسانی دینی به میان نیاوردند ولی از رهگذر نقادی بنیادهای علوم انسانی در غرب و ارائه مباحث بنیادین در فلسفه علوم انسانی گام‌های آغازین در این راه را برداشتند. سه‌گانه ایشان در «فلسفه تاریخ» در کنار آثاری چون «جامعه و تاریخ در قرآن»، «نقدی بر مارکسیسم»، «تکامل اجتماعی انسان»، «اسلام و مقتضیـات زمـان» و دیگر آثار فلسـفی-کلامی اسـتاد که در واقـع قطعاتِ پازلِ انسان‌شناسـی، معرفت‌شناسـی و هستی‌شناسی دینی وی هستند، گام‌های نخسـت و درعین‌حال استوار در جهت تأسیس فلسفه علوم انسانی از منظر دینی است.

پس از انقلاب اسـلامی و با شـکل‌گیری دو جریـان از حوزه علمیه قم، این تلاش دنبال شـد؛ جریان نخسـت به‌دنبال تهذیب علوم انسـانی موجود از موضع اسـلامی و بازسـازی علوم انسانی اسلامی بود که از سوی آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی آغاز شد و به تأسیس دفتر همکاری حوزه و دانشـگاه و در گام‌های بعد بنیاد فرهنگی باقرالعلوم(ع) و مؤسسـه امام خمینی(ره) انجامید و جریان دوم، تأسـیس دفتر مجامع مقدماتی فرهنگسـتان (آکادمی) علوم اسـلامی از سوی سید منیرالدین حسـینی شـیرازی بود؛ جریان فرهنگستان علوم، علوم انسـانی موجود را به لحاظ مبنایی، برخاسته از فلسـفه مادی می‌داند و در طرحی حداکثری، در پی تأسـیس دانش‌هایـی کاملاً متفاوت با علوم انسانی غربی است.

1. Maurice Bucaille.

2. Masudul Alam Choudhury.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

در مراکز غیرحوزوی، مؤسسات آموزشی پژوهشی همچون (دانشگاه امام صادق(ع))، (مدرسه عالی شـهید مطهری)، (دانشـگاه علوم اسلامی رضوی)، (پژوهشـگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)، (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) و (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) نیز از مراکزی هستند که ضمن اذعان به امکان و ضرورت اسـلامی (یا بومی)سازی علوم انسانی، کوشیده‌اند تا گام‌های جدی در این راه بردارند (سبحانی، ۱۳۸۶: ص۳۲).

در سـال‌های اخیر تلاش‌های جدیدی برای تبیین مبانی فلسـفی و روش‌شناسـی علوم انسـانی آغاز شـده اسـت؛ تأسیس گروه فلسفه علوم انسانی در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشار فصلنامه تخصصی روش‌شناسی علوم انسانی توسط این گروه و آغازبه‌کار گروه فلسفه علوم انسانی اسلامی مؤسسـه آموزش عالی حوزوی حکمت وابسته به پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی که نشان از عزم جدی برای تعمیق و توسعه این رویکرد دارد.

به دلیل تأکیدها و هشـدارهای مقام معظم رهبری دربارهٔ وضعیت فعلی علوم انسانی در کشور، شـورای عالی انقلاب فرهنگی با هدف ایجاد تحول و ارتقای علوم انسانی طی مصوبه‌ای در جلسه ۶۵۰ مورخ ۱۳۸۸/۷/۲۱ «شورای تخصصی تحول و ارتقای علوم انسانی» را با این اهداف تأسیس کرد: ابتنای علوم انسـانی بر مبانی نظری جمهوری اسـلامی و انسان‌شناسـی اسـلامی، اصلاح و ارتقای آموزش و پژوهش در علوم انسانی در جهت انطباق با سیاست‌ها و راهبردها و کارآمدسازی آن در شئون کشور و هماهنگ و هم‌افزاشدن نهادهای مسئول و فعال در حوزهٔ علوم انسانی.[۱]

پژوهشکده تحول و ارتقای علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه شیراز هم از اواخر سال ۱۳۹۱ در قالب ۶ گروه علمی (اقتصاد اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی و علوم تربیتی اسلامی، مدیریت اسلامی، فلسفهٔ اسلامی و روش تحقیق) آغاز به فعالیت نموده است.[۲]

مرکـز پژوهش‌های فرهنگـی و اجتماعی صدرا هم در خردادماه سـال ۱۳۸۷ با مجوز رسـمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری با این اهداف تأسـیس شـد: انجام مطالعات تخصصی در حوزه مطالعات و مسـائل علوم انسـانی و اجتماعـی در انواع و روش‌های گوناگون با انگیزه پاسـخ‌گویی به نیازهای اساسـی و اولویت‌دار کشـور در چارچوب مبانی ارزشـی انقلاب اسلامی، تلاش برای پرورش اسـتعدادهای انسـانی در حوزه علوم انسـانی و اجتماعی و تلاش برای گسترش زمینه نقد، نوآوری و نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی و اجتماعی مبتنی بر جهان‌بینی اسلامی. نام این مرکز

۱. آدرس وبگاه شورا: http://oe.farhangoelm.ir

۲. ر.ک: http://shirazu.ac.ir/index.php?cmodule=news&mode=view&news_id=2176

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

در خردادماه سال ۹۱ به مرکز پژوهش‌های «علوم انسانی اسلامی صدرا» تغییر کرد. از مهم‌ترین فعالیت‌های آن برگزاری کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی است.[۱]

در سال‌های اخیر همایش‌هایی با همین دغدغه برگزار شده است (یا می‌شود)؛ از جمله:

۱. همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹؛

۲. همایش تحول در علوم انسانی، فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۹۰؛

۳. همایش ملی روش تحقیق اسلامی در علوم انسانی، بسیج اساتید، ۱۳۹۰؛

۴. همایش ملی تمدن شناخت، دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۳۹۰؛

۵. اولین و دومین کنگره ملی علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰-۱۳۹۲؛

۶. نخستین همایش ملی ارزیابی جایگاه علوم انسانی، دانشگاه کاشان، ۱۳۹۰؛

۷. نخستین و دومین و سومین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، مرکز پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی صدرا، ۱۳۹۱- ۱۳۹۴؛

۸. همایش درباره علم دینی، کانون اندیشه جوان، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۳۹۱؛ و... .[۲]

با این حال ضمن اینکه نمی‌توان و نباید نقاط قوت گام‌های برداشته‌شده را نفی کرد، در جریان‌های فکری بعد از انقلاب بر سر چیستی، امکان و ضرورت، میزان، سطح، راهبرد و روش بومی‌سازی و اسلامی‌سازیِ علوم انسانی اجماع وجود ندارد. حتی کسانی که از اسلامی‌سازی علوم دفاع می‌کنند، در مبنا، روش و راهبرد وحدت ندارند. مدافعان که بخش قابل‌توجهی از عالمان حوزه و دانشگاه هستند (آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح، فرهنگستان، مؤسسه حوزه دانشگاه، دکتر سیدحسین نصر، دکتر گلشنی، دکتر خسرو باقری، دکتر حسین کچوییان، دکتر ابراهیم فیاض و...) کوشیده‌اند تا به نقادی وضع موجود علوم انسانی و ارائهٔ راه‌حل برای برون‌رفت از بحران‌های موجود علوم انسانی بپردازند؛ این کوشش گاه با اتکا به علوم اسلامی موجود (اعم از تفسیر حدیث، کلام، فلسفه و عرفان اسلامی)، گاه با اتکا به مباحثی که در فلسفه و تاریخ علم و مباحث فلسفه دین و کلام جدید در غرب مدرن مطرح شده و گاه با اتکا به مباحثی که در دوره (یا وضع پست‌مدرن) مطرح شده و عمدتاً ناظر به نقد جهان‌شمولی فلسفه و علم غربی است صورت

۱. آدرس وبگاه مؤسسه: http://www.sccsr.ac.ir/sadra

۲. برای اطلاع از این همایش‌ها به سایت‌هایی مانند http://www.bahamayesh.com/ مراجعه شود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

گرفته اســت. اما منتقدان معتقدند که اســلامی‌کردن علوم و معارفِ توصیفیِ بشری نه ممکن است و نه مطلوب. علوم و معارف توصیفی انســان متجدد اصولاً و ذاتاً عیب و ایرادی ندارند تا بخواهیم چیز دیگری را جایگزین آن‌ها کنیم. همه عیب و ایراد در علم‌زدگی یا علم‌پرســتی،[1] اســت و اینکه اندیشــه چه در علوم تجربی و چه در علوم انســانی وطن و جغرافیا ندارد؛ اندیشه فراتاریخی است و با اندیشه تحدید می‌شود. از این‌رو صرف اینکه خاستگاه یک اندیشه در غرب باشد، دلیل بر بطلان آن نیست.

به نظر نویسنده صرف‌نظر از دیدگاه‌های سنتی عالمانی چون آیت‌الله جوادی و آیت‌الله مصباح کــه از مبدأ علوم و فرهنگ اســلامی به طــرح این بحث پرداخته‌اند، ســایر دیدگاه‌ها اعم از منتقدان و مدافعان اسلامی‌ســازی، به نوعی ریشــه در آرا و مباحثی دارد که در فلســفه و علوم انسانی غربی مطرح شده است؛ یا آرای پوزیتیویست‌ها و نوپوزیتیویست‌ها و فلاسفه تحلیلیِ علم و دین مبنا قرار گرفته اســت یا آرای منتقدان فلسفه و علم مدرن همچون توماس کوهن[2]، هایدگر[3]، فوکو[4] و رورتی[5] یا متفکران ســنت‌گرا همچون رنــه گنون[6] و مطالعات اخیر در حوزه‌های انسان‌شناســی و مطالعات فرهنگی و پست‌مدرنیسم.

بــه همین دلیل به نظر می‌رســد برای شــکل‌گیری بحثی جدی در باب بنیادهای فلســفی علوم انســانی مدرن و نسبت‌ســنجی آن با مبانی فکری اســلامی، باید به سراغ سرچشــمه‌های اصلی آن در غرب رفت و به اصطلاح قدما «تحریر محل نزاع» کرد. نویســنده کوشــیده اســت تا ضمن مرور کوتاه طرح فکری بنیان‌گذار فلســفه علوم انســانی مدرن در غرب، ویلهلم دیلتای (فیلسوف آلمانی مطالعات علوم انسانی در قرن نوزدهم میلادی) و با نگره‌ای تطبیقی به تأمل در باب امکانات سنت فلسفه اسلامی (با تأکید بر مرحوم علامه طباطبایی(ره)) بپردازد.

1. Scientism.
2. Thomas Kuhn.
3. Heidegger.
4. Foucault.
5. Rorty.
6. René Guénon.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی در غرب

ویلهلم دیلتای، فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم که از او به‌عنوان مؤسس فلسفه علوم انسانی مدرن یاد می‌کنند،[1] در دوره متقدم فکری خود معتقد بود که بنیاد علوم انسانی در روان‌شناسی است و از آن به‌عنوان «اولین و بنیادی‌ترین» علوم انسانی یاد می‌کرد، چرا که آنچه در این علم تحلیل می‌شود واقعیتِ کلِ تجربهٔ انسان است و این علم، علمِ تجربه درونی است، بنابراین «علم برتر»[2] و برای همهٔ علوم انسانی علم بنیادی است. با ورود مفهوم «تجربهٔ زیسته» به منظومه فکری دیلتای، زمینه برای گشت دیلتای از روان‌شناسی به هرمنوتیک فراهم می‌شود.

دیلتای رفته‌رفته متوجه این معنا شده بود که روان‌شناسی، از تبیین یکی از یافته‌های بنیادی مکتب تاریخی عاجز است (اینکه «سوژه»، محصولِ جایگاهش در جامعه و تاریخ است). از سوی دیگر وی با این مسئلهٔ جدی مواجه بود که اگر روان‌شناسی در قلمروی تجربه درونی باقی بماند و صرفاً به توصیف و تحلیل آن بپردازد، چگونه می‌توان از این قلمروی درونی عبور و هستی انسانی را با جامعه و تاریخ مرتبط کرد؟ از اینجا عمدهٔ تلاش وی به بنیادگذاری فلسفی مکتب تاریخی معطوف می‌شود. اهمیت مکتب تاریخی برای دیلتای به حدّی است که او ظهور علوم تاریخی را به‌عنوان یک انقلاب علمی نوین در قیاس با انقلاب علمی قرن هفدهم می‌داند. وی صراحتاً وظیفه خود را بنیادگذاری فلسفی برای مکتب تاریخی می‌داند:

> «در پرتو وضعیت کنونی علوم انسانی، من تعهد کرده‌ام برای اصل مکتب تاریخی و آن قسم تحقیقات اجتماعی که اکنون زیر نفوذ این مکتب است بنیادی فلسفی فراهم کنم... به‌این‌ترتیب در وجود من هم نیازی و هم طرحی برای بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی به وجود آمد.» (دیلتای، ۱۳۸۸: ص۱۰۷).

اما این بنیادگذاری در متن منازعهٔ پوزیتیویسم و هیستوریسم قرن نوزدهم، صورت‌بندی دقیق خود را می‌یابد. مشکلی که در این منازعه حضور جدی دارد آن است که چگونه می‌توان میان واقعیت تاریخ‌مندی انسانی و جست‌وجو برای اعتبار جهان‌شمول توافقی برقرار کرد؟ چگونه می‌توان

---

۱. تفصیل این بخش را در مقاله‌ام با عنوان «دیلتای و بنیادگذاری علوم انسانی» در فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، سال نوزدهم، شماره ۷۷، زمستان ۱۳۹۲، ص ۹۲-۶۵ آورده‌ام، در سی و هشتمین جلسه گروه فلسفه علوم انسانی در مجمع عالی حکمت اسلامی هم این بحث را ارائه داده‌ام؛ ر.ک: http://hekmateislami.com/showdata.aspx?dataid=5878&siteid=1)

2. The master science.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

معرفت علمی ناظر به جهان انسانی را به همان میزان از «علمیتی»[1] که در علوم طبیعی سراغ داریم طرح کرد؟ این فکر دیلتایی که با علوم انسـانی باید به همان شـیوه علوم طبیعی و روشـمند مواجه شد نگاه پوزیتویستی است. حتی وی، نقدِ عقلِ تاریخی خود را به‌عنوان «علمِ تجربی ذهن»[2] طرح می‌کند که این تعبیر هم نشـان از مشـابهت وی با پوزیتیویسم دارد. از سوی دیگر، دیلتای در مقابل هجمهٔ پوزیتیویسم، از مکتب تاریخی و حتی به‌طور خاص‌تر از اصل تاریخ‌مندی دفاع می‌کند.

با انتشـار جسـتار دیلتای با عنوانِ «ظهور هرمنوتیک»[3] در ۱۹۰۰، مسـئله عینیت علوم انسانی و دفاع از اعتبار جهان‌شـمول دعاویِ علوم انسـانی جای دغدغه‌های روان‌شـناختی را می‌گیرد. این جسـتار به‌عنوان نقطه عطف در چرخش فکری او از روان‌شناسی به سمت هرمنوتیک به‌عنوان بنیاد علوم انسـانی اسـت؛ گرچه برخی مفسران از اسـتمرار خط فکری دیلتای سخن گفته و معتقدند که دیلتای روان‌شناسی خودش را رها نکرد بلکه صورت‌بندی جدیدی از آن ارائه داد. (بمباچ، ۱۹۹۵: ص۱۲۷).

رسالت نظریهٔ هرمنوتیکی از نظر دیلتای «حفظ اعتبارِ کلی تفسیرِ تاریخی در مقابل تاخت‌وتازِ بوالهوسـی‌های رمانتیک و فاعلیت (ذهنیت) شـکاکانه از سویی و به‌دسـت‌دادن توجیهی برای این اعتبار - که تمام قطعیت شـناخت تاریخی بر آن بنا شـده اسـت- از سـوی دیگر» است. (دیلتای، ۱۹۹۶: ص۲۵۰).

جایگاه علوم انسانی در طبقه‌بندی علوم

یواخیـم ریتر[4] در «فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسـفه»، در مورد پیشـینه و خاسـتگاه اصطلاح «علوم انسانی»، احتمالاتی را مطرح کرده است؛ از جمله:

۱. احتمـالاً قدیمی‌تریـن تعاریف این علوم، برگرفته از «Ethics» به‌عنوان یکی از سـه شـاخه سنتی فلسفه غرب در کنار هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است؛

۲. معادل یونانی و لاتین برای «Mensch» یعنی «homo anthropos»؛

۳. اصطلاحی برای مشخص‌کردن ماهیت انسان؛

1. wissenschaftlich.

2. empirical science of the mind.

3. Die Entstehung der Hermeneutik.

4. Joachim Ritter.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

۴. اصطلاحی مرتبط با لوگوس و با معانی‌ای چون «روح»، «مفهوم» و «سخن‌گفتن»؛
۵. اصطلاحی در زیبایی‌شناسی قرن هجدهم؛
۶. اصطلاحی عام برای دلالت بر فرهنگ؛
۷. اصطلاحی به‌معنای «علوم تاریخی» در برابر «علوم طبیعی»؛
۸. اصطلاحی به‌معنای «علوم اجتماعی» که جهت‌دهنده جامعه و فرهنگ هستند؛
۹. دارای دلالت‌هایی غیردینی و سکولار در اندیشهٔ آگوست کنت[1] (ریتر،۱۹۷۱-۲۰۰۷).

برخلاف آلمان، در فرانسه و انگلستان، همواره تأکید بیشتری بر وحدت و استمرار معرفت علمی بوده است. دیوید هیوم[2] در قرن هجدهم استدلال می‌کرد که علوم سیاسی باید یک علم باشد و اقتصاد سیاسی به‌ویژه در اسکاتلند بخشی از تلاش وسیع‌تر برای فهم ابعاد اخلاقی و سیاسی جامعه بوده است. این تلقی به‌طور گسترده‌ای در اوایل قرن نوزدهم پذیرفته شد؛ به‌ویژه از آن جهت که در فن حکومت‌داری به کار می‌آمد. در زبان آلمانی، بیشتر اصطلاح اقتصاد ملی به کار می‌رفت.

اصطلاح علوم انسانی، در فرانسهٔ قبل از انقلاب به کار رفت و در پس کاربرد آن این اندیشه بود که سیاست را از تبیین‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که در نقش عوامل روانی یا اجتماعی اغراق می‌کرد نجات دهد. در انگلستان این اصطلاح از اواخر قرن نوزدهم وارد این زبان شده و اکنون فراگیر است. اما در آمریکا، این اصطلاح همچون چتری مفهومی است که کاربردی عام دارد و همه علوم انسانی متداول را شامل می‌شود. اما اصطلاح «علوم رفتاری» از اواسط قرن بیستم در آمریکای شمالی رواج یافته است و در کشورهای اروپایی کاربرد چندانی ندارد.

اصطلاح علوم انسانی، در دهه ۱۹۵۰، توسط کانگولهلم و گوسدف برای ارجاع به یک سنت فلسفی گسترده‌تر اومانیستی و در تقابل با نگاه متخصصان تکنوکراتی به کار رفت که انسان را برای مدیریت بهتر او، تکه‌تکه می‌کند. فوکو هم این اصطلاح را، ذیل همین معنای اخیر می‌فهمد (شجاعی جشوقانی، ۱۳۹۳: ص۸-۵).

بحث از طبقه‌بندی[3] علوم و تعیین جایگاه معرفت‌شناختی هر علم، موضوعی است که ظاهراً اولین‌بار ارسطو[4] آن را به‌صورت نسبتاً منسجمی مطرح کرده است؛ طبق تفسیر مشهور، ارسطو

1. Auguste Comte.
2. David Hume.
3. classification.
4. Aristotle.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

علوم را به معرفت و علوم نظری[1] و عملی[2] و تولیدی[3] تقسیم می‌کند؛

الـف. معرفـت و علوم نظری: در آن معرفت را برای معرفـت و علم را برای علم می‌خواهند؛ در اینجـا معرفت بما هی معرفت غایت اسـت و هیچ غرض عملی‌ای در کار نیسـت. معرفت و علوم نظری به ۳ زیرشاخه قابل‌تقسیم است:

۱. طبیعیـات کـه ناظر به امور مادی و متحرک اسـت و به جواهر واقعی‌تر می‌پـردازد. در اینجا جسم از حیث حرکت و نه از حیث اینکه وجود دارد، بررسی می‌شود؛

۲. ریاضیات که ناظر به امور مادی و غیرمتحرک است؛

۳. الهیات یا مابعدالطبیعه که با امور غیرمادی و غیرمتحرک سـروکار دارد: «دانش نخسـتین به چیزهـای جدا از مـاده و چیزهای نامتحرک می‌پردازد و قلمـروی آن، «وجود من حیث هو وجود» است» این علم را علم الهی هم دانسته‌اند و طبق تلقی ارسطویی همهٔ علوم به نوعی تابع این علم‌اند.

ب. معرفت و علوم عملی:[4] در آن، معرفت، ناظر و معطوف به عمل اسـت و شـامل سیاسـت، لشکرکشی، خطابه و علم اقتصاد است. البته در فلسفه اسلامی آن را به سه قسم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن دسته‌بندی کرده‌اند.

ج. معرفت و علوم تولیدی یا هنری: که ناظر به تولید و صنعت اسـت. همهٔ اقسـام هنر از قبیل هنرهای کلامی (داستان، شعر، نثر، نمایشنامه و...) و غیرکلامی (نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری و...)، ذیل همین عنوان قابل طبقه‌بندی هستند.

تأمل در باب سرنوشـت و سـیر تاریخی طبقه‌بندی علوم ارسطویی در جهان اسلام و پیامدهای آن، عبرت‌انگیز است؛ اینکه چرا این قسم از معرفت و زیرشاخه‌های آن چندان مجالی برای رشد و توسـعه در جهان اسلام پیدا نکرد، محتاج تبیین‌های معرفت‌شناختی، دین‌شناختی، جامعه‌شناختی و حتـی حقوقی اسـت، چنان که برخی مورخان تطبیقی علم، تذکـر داده‌اند، نوع مواجهه نظام‌های حقوقی هر سـنت فرهنگی-تمدنی با مسئله تکوین علم و نظام‌های علمی، نقشی تعیین‌کننده دارد. حکمای مسلمان همچون کندی، فارابی، ابن‌خلدون، ابوالحسن عامری، ابن‌سینا، ابن‌رشد، غزالی،

1. theoretical.
2. practical.
3. poetical.
4. Practical.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، به نوعی سنّت ارسطویی طبقه‌بندی علوم را بسط و توسعه دادند. به نظر می‌رسد مبانی الهیاتی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و حقوقیِ حکمای اسلامی در نوع طبقه‌بندی‌ای که از علوم ارائه داده‌اند، تأثیر جدی داشته است.

تحلیل وضعیت حکمت عملی در تمدن اسلامی

با توجه به طبقه‌بندی علوم حکمای مسلمان، آنچه در آن به مباحث مرتبط با علوم انسانی نزدیک‌تر است و به نوعی «پیشاتاریخ»[1] این علوم می‌تواند باشد، حکمت عملی است. فارابی در کتاب «التنبیه علی سبیل السعادة»، که تأثیر اخلاق نیکوماخوسِ ارسطو بر آن مشهود است، از اصطلاح «الفلسفة المدنیة» استفاده کرد. ظاهراً در فرهنگ اسلامی، فارابی نخستین و تنها فیلسوفی است که این تعبیر را به کار برده است.[2] در این اثر، فارابی به همان شیوهٔ مرسوم، فلسفه را به دو فلسفهٔ عملی و نظری، و فلسفهٔ نظری را به سه بخش ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه تقسیم می‌کند؛ اما فلسفهٔ عملی که فارابی آن را فلسفهٔ مدنی نیز می‌خواند تنها بر دو قسم اخلاق و فلسفهٔ سیاسی است.

از سوی دیگر، غالب حکمای مسلمان در بحث حکمت عملی، نبوت را در کانون مباحث خود قرار داده‌اند، به‌گونه‌ای که حتی هانری کُربَن[3] فلسفهٔ سیاسی فیلسوفان اسلامی را فلسفهٔ نبوی می‌خواند.

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا) هم اثر ویژه و مستقلی در باب حکمت عملی ندارد. پس از ملاصدرا و در سنت حکمت متعالیه توجهی جدی به حکمت عملی نشد؛ برای مثال حاج ملاهادی سبزواری، که از مهم‌ترین شارحان و معلمان حکمت متعالیه به‌شمار می‌آید، در کتاب «اسرارالحکم» و در ذیل بحث از حکمت عملی، به احکام شرعی پرداخته است.[4] حتی علامه

1. Pre-History.

۲. عمده مطالب در باب طبقه‌بندی علوم و بحث حکمت نظری و عملی سنت یونان باستان از نسخه اینترنتی مدخل «حکمت (۲)»، دانشنامه جهان اسلام، نقل شده است؛ ر.ک: http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=6381

3. Henry Corbin.

۴. ر.ک: توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی، احمد بستانی، مجله نقد و نظر، ش۵۴، تابستان۱۳۸۸. این پژوهش، جامع‌ترین جستار در این موضوع به زبان فارسی است. ارجاعات به متون فلاسفه اسلامی در حکمت عملی- البته پس از تطبیق- به نقل از همین منبع بوده است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

طباطبایی(ره) و شـاگردان هم ظاهراً به جز اشـاراتی کوتاه به تقسیم‌بندی حکمت نظری و عملی، در این باب و امکانات و محدودیت‌های آن تأمل فلسـفی نکرده‌اند؛ البته حکم اخیر در باب شـاگردان علامه طباطبایی(ره) یک اسـتثنای مهم دارد و آن، آثـار و تأملات آیت‌الله جوادی آملی به‌ویژه کتاب «هندسـه عقـل در معرفت دینـی» و از آن مهم‌تر مقدمه ایشـان بر اثر درخشـان «مفاتیح‌الحیات» اسـت. حضـرت آیت‌الله جوادی آملی در مقدمه این کتاب که مشـتمل بـر ۱۵ اصل، حاوی مبانی نظری مفاتیح‌الحیات اسـت به بیان مباحث جهان‌شناسـی، معرفت‌شناسی، تکالیف الهی انسان و بایدها و نبایدهای زندگی انسان الهی می‌پردازند. استاد در این مقدمه با بیان این مطلب که «تمدن هـر جامعـه در آینه تدین آن ظهـور می‌کند» چگونگی زندگـی دنیوی مبتنی بر معـارف وحیانی را مرحله چهارم از سـیر عرفانی انسـان یعنی «سـیر من الخلق الی الخلق بالحق» عنوان نموده‌اند و این ظهور را در ساحت مسائل روزمره اجتماعی و سیاسی در ترازوی تحلیل قرار می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ص۶۰-۳۹). از جمله آثاری که بر مبنای این مقدمه نگاشـته شـده «مدیریت دانش دینـی (دین‌بنیان): طرح مسـئله «مدیریت دانش» در «تمدن دینی»» اسـت؛ در این اثر بیان شـده اسـت که مدیریت دانش و بازتعریفی از آن در تمدن دینی بر اسـاس مبادی و مبانی دین اسـلام، و نیز سنت‌های دانشی دانشمندان جهان اسلام، می‌تواند سرآغاز نگرشی جدید در قلمروی مدیریت و تدبیر امور مسـلمانان باشـد و افق‌های جدیدی روی عالمان و عاملان مدیریت بگشـاید. در این پژوهش از الگوی روش‌شناختی شکل‌گیری مسائل و نظریه‌ها در یک تمدن استفاده شده است و از نظر محتوای تحلیلی و توصیفی بر مبنای مدل، سِـفْرهای چهارگانه (اَسفار اربعه) به‌عنوان مدل پایه تمدن دینی و بر اسـاس اصول و مبانی پانزده‌گانه این تمدن اسـت. این اصول و مبانی از اندیشه‌های حضرت آیت‌اللّه جوادی آملی اقتباس شده‌اند.[1]

قائلان به انحطاط و زوال سـنت فلسـفی بحث در باب حکمت عملی در جهان اسلام، هرچند سرآغازهای این سنت فلسفی را دارای قابلیت مناسب برای پرداختن به حکمت عملی می‌دانند، اما معتقدند که فلسفهٔ اسلامی در این زمینه به‌تدریج دچار زوال گشته و توان تأمل فلسفی در این حوزه را از دسـت داده است. برجسـته‌ترین نماینده این دیدگاه سیدجواد طباطبایی است. وی به‌صراحت از زوال اندیشـهٔ سیاسـی (و حکمت عملی) در ایران -و در وجهی کلی‌تر- تمدن اسـلامی، سخن گفته است. طباطبایی با الگو قراردادن فلسفهٔ سیاسی یونان و دو عنصر مهم آن یعنی تأمّل عقلانی و

۱. ر.ک: «مدیریت دانش دینی (دین‌بنیان): طرح مسئله «مدیریت دانش» در «تمدن دینی»»، نوشته محمد موسی‌خانی و همکاران در فصلنامه تخصصی اسلام و مدیریت سال دوم بهار و تابستان ۱۳۹۲ شماره ۳، ص۴۷-۴۲.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

مصلحت عمومی، به بررسی تفصیلی تاریخ حکمت عملی در ایران می‌پردازد. به اعتقاد طباطبایی، فلسفه اسلامی در سیر نهایی خود با ملاصدرا و پیروانش، با اِعراض از دنیا و توجه به مباحثی چون معاد جسمانی، به دریافتی «غیرمدنی» از فلسفه می‌انجامد.[1]

درحالی‌که به نظر می‌رسد آن‌گونه که برخی محققان فلسفه اسلامی معاصر هم به تفصیل بحث کرده‌اند، فلسفهٔ اسلامی همواره قابلیت تأمل در حکمت عملی و حتی عام‌تر از آن را داشته است؛ این قابلیت در مباحثی مصطلح به فلسفه‌های مضاف یا انضمامی همچون فلسفه ذهن، فلسفه تاریخ، فلسفه دین، فلسفه سیاست، فلسفه علم و... دیده می‌شود و این توانایی در طول زمان نه‌تنها ضعیف نشده، بلکه در بسیاری موارد بسط و توسعه نیز یافته است. توضیح اینکه در پاره‌ای از موارد، این مباحث (فلسفه‌های مضاف) با فصل‌بندی و عنوان‌های دیگری در مباحث فلسفی پیشین یافت می‌شوند؛ مانند بخش اعظم مباحث مربوط به فلسفهٔ ذهن یا پاره‌ای از مباحث فلسفهٔ اخلاق یا فلسفهٔ سیاست و...؛ البته این موضوع در مورد همهٔ این فلسفه‌ها یکسان نیست و شدت و ضعف دارد.

طبق این تحلیل، حتی در فرض غیبت کلی مباحث این فلسفه‌ها در سنت‌های فلسفی کلاسیک، این به‌هیچ‌وجه به‌معنای خنثی‌بودن فلسفه‌های کلاسیک دربارهٔ موضوعات فوق نیست، چرا که این سنت‌ها می‌توانند با توجه به مبانی و مبادی ویژهٔ خود، به بازسازی و خلق مباحث مربوط به این فلسفه‌ها بپردازد.

و نکته مهم‌تر آنکه چون حکمای اسلامی از فارابی تا ملاصدرا هم‌سو با نظام فلسفی ارسطو، موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود دانسته‌اند، ناگزیر از پذیرش یکی از دو گزینه‌اند: ۱. اینکه اصولاً هویت مستقلی برای این مباحث قائل نشوند؛ ۲. اینکه برای موضوع فلسفه‌های مضاف یا انضمامی، جایگاهی در نظام «موجود بما هو موجود» یافته و به‌عبارت‌دیگر، آن‌ها را از عوارض اولیه و ذاتی وجود قلمداد نمایند. در واقع چون این فلسفه‌ها در مورد عوارض موجودات مادی و طبیعی بحث نمی‌کنند، پس باید جایگاه موضوع آن‌ها در گسترهٔ مفهوم موجود بما هو موجود یا موجود مطلق و رها از قیود مادی مشخص شود. بنا بر ضوابط کلی سنت فلسفه اسلامی، فلاسفهٔ اسلامی علی‌القاعده موضوعات همهٔ فلسفه‌های مضاف را از تقسیمات اولیه موجود بما هو موجود خواهند شمرد (غفاری، ۱۳۹۱: ص۶۴-۴۷).

---

۱. دکتر طباطبایی در کتاب «ابن‌خلدون و علوم اجتماعی» تصریح می‌کند که تا موقعی که «فردیت» به مفهوم جدید آن که معادل «Individual»، است و مفهومی نو و در بافت فلسفهٔ جدید غربی معنادار است شکل نگیرد، بنیادگذاری علوم انسانی و اجتماعی ممتنع خواهد بود. ص۳۴۲.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

علامه طباطبایی(ره) و امکانات نظریه ادراکات اعتباری برای فلسفه علوم انسانی

در تاریخ فلسـفه اسلامی از ادوار سه‌گانه حکمت مشاء، اشراق و متعالیه به نمایندگی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا سخن گفته‌اند و علامه طباطبایی(ره) ذیل مکتب حکمت متعالیه فهم می‌شود، اما باید گفت که ایشان صرفاً در حد یک شارح یا مفسر ملاصدرا نبوده‌اند و در بسیاری از مواضع، دیدگاه‌های مسـتقل فلسـفی خود (تکمیلی، تصحیحی و انتقادی) را داشته‌اند که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

ناکارایی برهان لَم در فلسفه؛
ارجاع مقوله أین به مقولهٔ وضع؛
تسرّی حرکت در همه مقولات؛
نقد نظریه مُثُل افلاطونی؛
تقریر جدید از برهان صدیقین؛
و... .[1]

علامـه طباطبایـی(ره) در اصـول فلسـفه و در ضمن چهـار مقاله به‌صورت مبسـوط، مسـائل معرفت‌شناختی را از ابعاد مختلف بررسی کرده‌اند و ضمن ارائه تبیین‌های معرفت‌شناختی ایجابی، به نقادی نظریات سوفسطاییان، شکاکان جدید، ماتریالیست‌ها و ایدئالیست‌ها پرداخته‌اند.[2]

ایشـان در این کتاب، به‌ویژه جلد سـوم، به مسـائلی پرداخته‌اند که ظاهراً هیچ‌گونه سابقه‌ای در تاریخ فلسـفه اسلامی نداشـته بلکه کاملاً جدید است؛ مسـائلی چون: پیدایش کثرت در ادراکات بشری و ادراکات حقیقی و اعتباری؛ که به‌صورت تفصیلی به این دو موضوع مهم پرداخته‌اند. استاد مطهری(ره) در این زمینه آورده‌اند:

> در ضمن این کتاب به قسـمت‌های برخورد خواهد شـد که در هیچ‌یک از فلسفه اسلامی و فلسفه اروپایی سابقه ندارد، مانند معظم مسائلی که در مقاله پنجم حل شده و آنچه در مقاله ششـم بیان شده است. در مقاله ششـم با طرز بی‌سابقه‌ای به نقادی دستگاه ادراکی

۱. در باب تفصیل ابتکارات فلسـفی علامه به این مآخذ که مورد اسـتفاده ما هم بوده اسـت مراجعه کنید؛ ابتکارات و نوآوری‌های فلسـفی علامه طباطبایی(ره)، عبدالرئوف مصباح، فصلنامه کوثر معارف، سال هفتم، شماره ۱۷، ۱۳۹۰، ص۱۵۹-۱۸۸.

۲. اصول فلسـفه و روش رئالیسـم، با حواشی اسـتاد مطهری، ج۱، ص۵۵-۸۸، و ص۹۱-۱۳۰، و ص۱۷۶-۲۱۴، ج۲، ص۳۹-۱۴۰، وص۱۵۷.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

و تمییز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری پرداخته شـده اسـت. در این مقاله هویت و موقعیت ادراکات اعتباری نشـان داده می‌شـود و فلسفه از آمیزش با آن‌ها بر کنار داشـته می‌شـود و همین آمیزش نابجاست که بسـیاری از فلاسـفه را از پا در آورده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹).

متفکـران و محققانی که به نظریه ادراکات اعتباری پرداخته‌اند، آن را از زاویهٔ فلسـفی بررسـی نکـرده و بـا مبانی صدرایی علامه طباطبایی(ره) همچون اصالت وجود، حرکت جوهری و تشـکیک وجود نسـنجیده‌اند، و این نظریه را بیشتر حاشیه‌ای بر فلسفهٔ ایشان و عمدتاً متأثر از مباحث مطرح در اصـول فقه دانسـته و بـه آن بیشـتر از زاویه دغدغه‌های اصولـی، کلامی و فلسـفه اخلاق توجه کرده‌اند. از سـوی دیگر به دلیل غلبهٔ ذهنیت معرفت‌شناسانهٔ ناشی از حضورِ پررنگ گفتمان فلسفه تحلیلی در ایران معاصر، کمتر قرائتی وجودشناسـانه از این نظریه ارائه شـده است؛ خلأیی که این مقاله، گامی کوچک در جهت پرکردن آن برداشته است.

علامه طباطبایی(ره) این نظریه را نخسـتین‌بار قبل از مقاله ششـم اصول فلسفه، در رسائل سبعه ارائـه کـرد و آن را در زمینه‌های متعددی چـون علم‌النفس، حرکت ارادی، معرفت‌شناسـی، کلام، تفسـیر، فلسفه سیاسی، فلسـفه اجتماعی، معرفت‌شناسـی اجتماعی، فلسـفه حقوق، فلسفه فقه، انسان‌شناسی و اخلاق به کار گرفت. رسائل سبعه،[1] مجموعه هفت رساله است که به ترتیب تاریخ نـگارش عبارت‌اند از: التركيب، التحليـل، الاعتباريات، المغالطه، البرهـان، المنامات و النبوات، القوه و الفعل.

طبق برداشت استاد مطهری، علامه طباطبایی(ره) احتمالاً اصل ایده نظریه ادراکات اعتباری را از استاد اصول فقه خود، مرحوم محقق اصفهانی گرفته‌اند. علامه طباطبایی(ره) از سال ۱۳۰۴ شمسی، به درس مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (محقق اصفهانی) حاضر شده است و ایشان در آثار خود به‌ویژه نهایه الدرایه در باب اعتباریات مطالب قابل‌توجهی را آورده‌اند، اما چنان‌که گفته‌اند معلوم نیست که در همان یکی دو سال نخست محقق اصفهانی این مطالب را طرح نموده باشند یا این مطالب به علامه طباطبایی(ره) انتقال یافته باشد.[2]

نکتـهٔ مهم آن اسـت که علامـه طباطبایـی(ره) این بحـث را آگاهانه ذیل مباحث فلسـفی طرح

۱. طباطبایی، محمدحسین، رسائل سبعه، چاپ اول، قم، بنیاد فکری علمی علامه طباطبایی(ره)، ۱۳۶۲.

۲. فی‌المثـل ر.ک: پیگیری و نقد فرااخلاق سـینوی در آرای محقق اصفهانی و علامـه طباطباییره، محمود مروارید، فصلنامه اخلاق، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ص ۵۷.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

کرده‌اند، ایشـان در مقاله نخسـت اصول فلسـفه، تحت عنوان «فلسـفه چیسـت؟» آورده‌اند: «ما کـه خواه‌ناخـواه، غریـزۀ بحث و کاوش از هر چیزی که در دسـترس ما قرار بگیـرد و از علل وجود وی داریـم، بایـد موجودات حقیقی و واقعـی (حقایق به اصطلاح فلسـفه) را از موجودات پنداری (اعتباریـات و وهمیات) تمییز دهیم» (طباطبایی، ۱۳۷۴:ص۳۲). به نظر علامه، فلسـفه به تمییز موجودات حقیقی (حقایق) از موجودات غیرحقیقی (اعتباریات و وهمیات) می‌پردازد و باید نحوۀ وجود اعتباری را از وجود حقیقی تفکیک کند. بنابراین بحث ادراکات اعتباری بحثی فلسفی است و به نحوه‌ای از وجود، یعنی موجود اعتباری می‌پردازد و اعتباریات قسیم حقایق در اصطلاح فلسفی اسـت و این تقسـیم از تقسیمات اولی فلسفه به‌شـمار می‌رود. هرچند علامه لوازم این دیدگاه خود را در سـایر مباحث و ابواب فلسـفی و از همه مهم‌تر نوع تلقی متافیزیکال و وجودشناسانه‌ای که از فلسفه دارند، دنبال نکرده‌اند.

طبق بیان علامه طباطبایی(ره):

> ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونـی خویش کـه مولود یک سلسـله احتیاجات وجودی مربوط به سـاختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و بهعنـوان نتیجـه و غایت، احتیاجات نام‌برده را رفع نمایـد و به ابقا و زوال و تبدل عوامل احساسـی یا نتایـج مطلوبه زائل و متبدل شـود (و این‌ها همان علـوم و ادراکات اعتباریه بالمعنیالاخص میباشند) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص۱۵۶-۱۵۸).

پرسش کلیدی آن است که جایگاه نظریۀ ادراکات اعتباری در تقسیم‌بندی سنتی فلاسفه اسلامی از حکمت نظری و عملی کجاسـت؟ آیا علامه طباطبایی(ره) از بحث حکمت نظری و عملی عبور کـرده و ادراکات اعتبـاری را بر مبنایی متفاوت گذاشـته‌اند؟ آیا تفکیـک حکمت نظری و عملی در سنت فلسفۀ اسلامی با لوازم تحلیل علامه طباطبایی(ره) از ادراکات اعتباری هم‌خوانی دارد؟

پیش‌تـر، از رویکرد ابن‌سـینا در تقسـیم حکمت به عملـی و نظری و تفاوت و نسـبت آن‌ها با یکدیگر سـخن گفتیم؛ اغلب حکمای اسلامی مبنا و تقسیم‌بندیِ ابن‌سینا در باب حکمت نظری و عملـی را پذیرفته‌اند، حتی صدرالمتألهین نیز که در حکمـت متعالیه مبنای اصالت وجود را تثبیت و مبرهن کرده و بر اسـاس آن به اثبات حرکت جوهری و اتحاد عقل، عاقل و معقول پرداخته است، چندان لوازم دیدگاه خود در بحث حکمت نظری و عملی را دنبال نکرده است.

به نظر می‌رسـد که بحث ابن‌سـینا و دیگر حکمای اسـلامی در این باب از منظری ماهوی و از جهت توجه به اقتضائات ماهیت انسـان بوده اسـت. از این منظر، نفس ناطقه، حقیقت آدمی است

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

و نطق، قوهٔ نظری اســت که جهان عینی را در شــبکه‌ای مرتبط از مقولات در ذهن تصویر می‌کند. با این تحلیل، حکمت نظری و حکمت عملی بیانِ «حد تام نوع انســان» اســت و پیوستگی آن‌ها به یکدیگر اصالتاً کمال نهایی انسان را در جهان رقم می‌زند.

امــا علامه طباطبایی(ره) در بحث ادراکات اعتباری، بــه طرح حکمت عملی و نظری از منظری وجودی پرداخته اســت. از این منظر و برخلاف تحلیل فوق‌الذکر، مفاهیم حصار اشیا نیستند بلکه مرزهایــی هســتند که اعیان خارجی در حدود آن مرزها بر ذهن خطــور می‌کنند. طبق اصولی چون اصالت وجود و تشکیک وجود، در عالم هستی، جز هستی و مراتب و درجات تشکیکیِ آن چیزی وجود ندارد و حقیقت انسانی هم نه «ماهیت نوعی و نفس ناطقه»، که چیزی جز «وجود خارجی» او نیســت، بلکه بر اســاس مبادی انسان‌شــناختی ملاصدرا، وجود خاص انســانی، «وجودی رو به تمامیت» است و حکمت نظری و عملی در نسبت با این تمامیت معنا پیدا می‌کند.

بر این مبنا، انســان در ســیر خاص وجودی خود هرلحظه فعلیتی تازه پیدا می‌کند و علوم نظری اعــم از حقیقی و اعتباری، افق پیش روی او را روشــن می‌کند. ادراکات اعتباری ابتکار ویژهٔ علامه طباطبایی(ره) است که «وجود رو به تمامیت» یا «وجود خاص انسانی» را بنیاد نظر و عمل می‌داند. این بحث، در تداوم سنت حکمت عملی مرسوم در فلسفه اسلامی نیست، بلکه مرحله‌ای عمیق‌تر را می‌پیمایــد تــا امکان حکمــت عملی را بیان کند. این نظریه، تفســیری بر اســاس اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت نفس و بدن یا «وجود متصرّم و رو به مرتبهٔ تجرد انسان» است، و حکایت از این دارد که می‌توان نظاماتی بر اســاس علوم اعتبــاری در اجتماع بنا کرد که تحت راهبری وجود و نظم تکوینی جهان، انســان را در جهت غایات حقیقی او پیش برد (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ص۵۴-۵۳).

از آنجا که وجود خاص انســانی، «زمان‌مند» اســت و در زمان متحقق می‌شود، بحث ادراکات اعتباری برای نخســتین‌بار مجال اندیشــیدن بــه کمال نوع انســان در پرتوی زمان یــا تمامیت‌یافتن وجود خاص انســانی در منظری تاریخی را به دســت می‌دهد. البته باید به این نکته توجه داشت که «تاریخی»بــودن، با صِرف «زمانی»بودن، حتی با اتکا بــه مبانی‌ای چون «حرکت جوهری»، تبیین نمی‌شــود و تبیین آن نیازمند مقدمات دیگری از جمله «هویت جمعی»داشتن و اصل «اتحاد عاقل و معقول» و تبیین نسبت معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی «فرد»، «جامعه» و «تاریخ» و... است.[1]

ذکــر این نکتــه ضروری و تعیین‌کننده اســت کــه «زمان‌مندی» برخاســته از حرکت جوهری،

۱. حتی دامنهٔ بحث را می‌توان فراتر برد و از مبانی الهیاتی ـ کلامی تاریخیّت سخن گفت.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

تفاوت‌هـای جدی با بحث «تاریخیّت» و از آن مهم‌تر اصـلِ «تاریخ‌مندی»، آن‌چنان‌که در مکتب تاریخی قرن نوزدهم مطرح شده، دارد. مکتب تاریخی بیش از آنکه رویکردی متافیزیکی و فلسفی داشـته باشـد، رویکردی تجربـی و فرهنگی-جامعه‌شـناختی دارد و اگر بخواهـم از تعابیر ریچارد رورتـی بهره ببرم، به انسـان به‌عنوان «نوع طبیعی» یا حتی «ذات تاریخـی» نمی‌نگرد بلکه صراحتاً آدمی را محصولِ تاریخ و جامعه می‌داند.

از آن گذشته، این تلقی که «اشیا و پدیده‌ها، هویتی مستقل از آنچه در تاریخ به ظهور می‌رسد، ندارنـد»، عقیده‌ای کاملاً جدید و از عوارض مدرنیته اسـت. با اینکـه اصطلاح «تاریخ‌گرایی»[1] از اواسط قرن نوزدهم، طرح جدی خود را می‌یابد، می‌توان گفت که ظهور آن با مدرنیته مناسبت دارد و بر اساس آن، هیچ تفکری، هویت حقیقی ندارد و ما با ماهیات اشیا و امور سروکاری نداریم، چرا که اساساً ماهیتی ندارند و آنچه با آن سروکار داریم تابع اوضاع خاص تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسـی اسـت (پازوکی،۱۳۸۳: ص۶-۵). بنابراین مشـکل می‌توان به یک‌باره از «زمان‌مندی» برخاسـته از حرکت جوهری در نظریه علامه طباطبایی، بـه «تاریخیّت» که قلب تپندهٔ طرح فکری دیلتای در بنیادگذاری علوم انسانی است، بدون افزودن دیگر مقدمات، پُل زد.

بنابراین طبق این تحلیل:

اعتبـار «باید و نباید» اسـاس همهٔ درجات و شـئون افعال انسـان را اعم از فـردی، اجتماعی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی، دینی، عرفانی و... تشکیل می‌دهد و «وجود رو به تمامیت» انسان تحت حکـمِ «باید» می‌تواند در حیطهٔ قوا و امکانات خود که طبعاً درجات مختلف دارد، بسـط وجودی پیدا کند. اعتبارِ «باید» در حوزهٔ افعال انسانی بنیاد عمل اخلاقی، اجتماعی، دینی، سیاسی، حقوقی و... را تشکیل می‌دهد و راهنمای جهات وجودی متعدد اوست (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ص۴۷-۴۶).

چنان‌که یکی از معاصران گفته اسـت، اهمیت نظریهٔ اعتباریات علامه، بردن بحث به سـطحی اسـت که «کفِ تفکر» اسـت و با این مبنا، می‌توان با مباحث فلسفه علوم انسانی همچون مباحثِ افق فلسـفه‌های قاره‌ای (به‌ویژه فلسـفه‌های حیات) وارد گفت‌وگو شد. آغاز بحث از اعتباریات، در واقع آغازکردن از کف انسـان، یعنی از جایی اسـت که از صرفِ وجود طبیعی فرامی‌رود و فرهنگ (به‌مثابه بنیاد علوم انسانی به معنای عام کلمه) آغاز می‌شود (مصلح، ۱۳۹۲: ص۸-۷ و ۷۵-۷۱).

1. Historicism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

نتیجه‌گیری

ویلهلم دیلتای که به‌نوعی می‌توان وی را نخستین فیلسوف غربی‌ای دانست که به طرح فلسفی علوم انسانی به نحو مستقل می‌پردازد، و به‌تبع ایمانوئل کانت در بنیادگذاری فلسفی علوم طبیعی و در تداوم طرح فکری متفکرانی همچون دروی‌زن که در جست‌وجوی «کانتِ تاریخ» بودند، طرح فلسفی خود را بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی می‌داند. وی به تأثیرپذیری از کانت در طرح فلسفی، پرسش از شرایط امکانی علوم انسانی و همدلی با سنت معرفت‌شناسی مدرن (از جان لاک[1] تا کانت) اذعان کرده و البته سوژهٔ کانتی را عقل‌زده، منجمد، پیشینی و غیرتاریخی دانسته است و ضمن نقد نظریهٔ وی در باب مقولات، به طرح مقولات واقعی حیات در برابر مقولات صوری کانت می‌پردازد و سعی می‌کند کارآمدی آن برای فلسفهٔ علوم انسانی را نشان دهد.

التفات جدی دیلتای به تاریخ‌مندی سوژه و مواجهه با معضل چگونگی پُل‌زدن از «تجربهٔ درونی» به ساحتِ «جامعه و تاریخ» وی را به طرح هرمنوتیک به‌مثابه بنیاد فلسفی علوم انسانی سوق داد. این گامِ مهم با تبیینی که دیلتای از این موارد ارائه داد ممکن گردید: طرح تاریخ‌مندی تجربهٔ زیسته، تفسیر تاریخی-جامعه‌شناختی از «روح عینی» هگل[2] و تبیین رابطهٔ میان «تجربهٔ زیسته»، «عینیت‌یافتگی‌های حیات» و «تعابیر ناظر به این عینیت‌یافتگی‌ها».

از سوی دیگر، در نگره‌ای تطبیقی و با تأمل در برخی تعابیر علامه طباطبایی(ره) (برجسته‌ترین نماینده سنت حکمت اسلامی در روزگار ما) آهسته‌آهسته این دریافت حاصل می‌شود که ایشان تمامی سازمان نظریه ادراکات اعتباری را بر مبحث حرکت مترتب می‌سازد و می‌توان احتمال داد نظریه حرکت جوهری و تلقی شیء به‌مثابه یک واحد حرکت، برای نظریه ادراکات اعتباری این امکان را فراهم آورده است که انسان را یک‌پارچه حرکت ببیند و اعتباریات را نیز یک‌سره در پویایی و تحول ببیند و به ثبات در عناوین اعتبارات عمومی اکتفا کند.

به نظر می‌رسد که اهمیت بحث علامه طباطبایی(ره) در باب ادراکات اعتباری بر محور «وجود رو به جانب تمامیت» انسان، از آن روست که برای نخستین‌بار در سنّت فکری ما، «وجود خاص انسانی» را بنیاد نظر (قلمروی مفاهیم نفس‌الامری (علم یقینی) یا قلمروی حکمت نظری) و عمل (قلمروی مفاهیم اعتباری (باید و نباید)) دانسته‌اند. این تبیین، نتیجهٔ کاربرد اصولی چون اصالت وجود و حرکت جوهری در حوزهٔ انسان‌شناسی است و طرح این مبحث به این صورت نزد حکمای

1. John Locke.

2. Hegel.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

پیشین ممکن نبوده است.

ایشان به کمک بحث «اعتباریات» نشان داده‌اند که نحوهٔ وجود انسان بر نظر و عمل تقدم دارد و نظـر و عمـل، هر دو فرع بر این نحوهٔ وجود و تابع آن اسـت. از ایـن‌رو می‌توان مبحث «ادراکات اعتباری» را طرح وجودشناسـانهٔ (انتولوژیک) حکمت نظری و عملی دانسـت و این نخسـتین‌بار است که وجود انسانی در فلسفهٔ اسلامی، کانون تبیین نظر و عمل واقع می‌شود.

نکتـهٔ مهـم و قابل‌تأمل در این نوع مطالعات تطبیقی آن اسـت که طرح مسـئله علوم انسـانی و پرسش از امکانات فلسفی سنت فلسفه اسلامی برای بازخوانی فلسفهٔ علوم انسانی، بیش از هر چیز با نوع «علم‌شناسی» غالب در این سنت مرتبط است. اگر بتوان از پارادایم‌های سه‌گانه علم‌شناسی در تاریـخ علـم تا روزگار مـا، در قالـب ۳ عنوان کلیِ «علم‌شناسـی ارسـطویی»، «علم‌شناسـی پوزیتیویسـتی» و «علم‌شناسـی پُست‌پوزیتیویسـتی» سخن گفت، تردیدی نیسـت که علم‌شناسی حکمای مسـلمان بیش از همه به پارادایم ارسطویی نزدیک است و طبیعی است که با پذیرش کلی این چارچوب علم‌شناختی، از پذیرش مبادی و لوازم آن هم ناگزیر خواهیم بود.

شـاید مهم‌ترین اتفـاق تاریخی-فرهنگی در تمدن غرب که وجه ممیزهٔ آن از برخی سـنت‌های فکری همچون سـنت اسلامی است، ظهور علم جدید در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم باشـد و آشـنایان با فلسـفه جدید به خوبی می‌دانند که چه تأثیری در مسـائل، راهبردها، پاسـخ‌ها و حتی مبانی فلسـفه جدید غربی داشـته اسـت. اما ظهور علوم انسـانی، متأخرتر از علم طبیعی و متعلق به قرن نوزدهم است و از همان آغاز هم کسانی چون آگوست کنت با تعبیر از جامعه‌شناسی به‌عنـوان «فیزیک اجتماعی»، نشـان داده‌اند که الگوی «علمیّت» از نظـر آن‌ها همان علوم طبیعی است و تلقی پوزیتیویستیک از علم بر ذهن و زبان پیشگامان علوم انسانی غلبه داشته است.

دیلتـای با اینکه نمی‌خواهد از به اصطلاح برکات و نقاط قوت پوزیتیویسـم چشـم بپوشـد، به مکتـب تاریخی و تلقی آن از انسـان و جامعه به‌عنـوان موجوداتی تاریخ‌مند تعلـق خاطر دارد و از همه مهم‌تر آنکه می‌خواهد کانتِ علوم انسـانی باشـد و به پرسـش کانتی در باب شـرایط امکانی بنیادگذاری علوم انسانی بپردازد. فضای فکری وی، هم در طرح مسائل فلسفی و هم در نوع پاسخی که به آن می‌دهد، فضای پس از انقلاب کپرنیکی است. وی اُبژکتیویتهٔ انسان‌محور کانتی را پذیرفته است و به آن رنگ «تاریخیّت» می‌زند.

گفت‌وگوی سـنت‌های فلسـفی که به لحاظ «متافلسـفه»، پارادایم علم‌شناختی و تلقی در باب عینیّت و تاریخیّت آن، تفاوت‌های قابل‌ملاحظه‌ای دارند باید با ملاحظات بیشتری صورت گیرد.

با توجه به نکات فوق باید گفت، سنّت فلسفه صدرایی به روایت علامه طباطبایی(ره)، صرف‌نظر

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

از تفاوت‌های بنیادی در مبانی هستی‌شـناختی، معرفت‌شـناختی و انسان‌شناختی (که ادبیات نسبتاً قابل‌اعتنایی در زبان فارسی در جهت تبیین این تفاوت‌ها وجود دارد) دست کم دو تفاوت پارادایمی با فلسـفه علوم انسانی تکوین‌یافته در خاک فرهنگ مغرب زمین دارد؛ نخست: تفاوت در متافلسفه و نوع تلقی در باب عینیّت؛ دوم: بحث تاریخیّت.

ما ضمن اینکه قیاس‌ناپذیری فلسفه‌ها را نمی‌پذیریم، امکان طرح پرسش‌های معاصر -از جمله پرسـش از شـرایط امکانی بنیادگذاری نوعی علم ناظر به انسـان (علوم انسـانی)- از سنت فلسفی صدرایـی متأخر و تلاش برای پاسـخ به آن با اتکا به امکانات فلسـفی این سـنت را امکانی معقول می‌دانیم. از «تاریخیت» به‌عنوان یکی از تفاوت‌های مهم و بنیادین فلسـفه معاصر با سـنت فلسفه اسـلامی سـخن گفتیم؛ یکی از وجوه متمایز فلسـفه معاصر غربی ـ به‌ویژه فلسـفه‌های قاره‌ای که از قضـا در دیلتـای و طرح او در باب بنیادگذاری علوم انسـانی نقش کلیـدی دارد ـ همین مضمون «تاریخیّت» اسـت؛ مسـئله «تاریخ» در سنت قاره‌ای و به‌ویژه سـنت مابَعد کانتی ـ هامان، هردرو بیش از همه هگل- در کانون مسائل فلسفی قرار می‌گیرد.

حتی هدف فلاسـفه‌ای چون هوسـرل و هایدگر از تأمل در سنّت تاریخی فلسفه غربی، وارسی گذشـته در مقام گذشته نیسـت، بلکه وارسی «حال» و دقیقاً بررسـی «بحران حال» می‌باشد. عیناً همین نکته را می‌توان در باب تأمل هگل در تاریخ «روان» (پدیدارشناسـی روح) و برداشـت نیچه[1] از نیهیلیسـم گفت. همین واقعیت، تا حدودی توضیح‌دهنده این معناسـت که مضمون «بحران» به اشکال مختلف در سرتاسر سنت ایدئالیسم آلمانی، مارکسیسم، پدیدارشناسی، روان‌کاوی و مکتب فرانکفورت حضور جدی دارد. این بحران را حتی می‌توان در بخش‌هایی از سنت فلسفهٔ تحلیلی که خودآگاه‌تر هستند دید (مثلاً در مانیفست ۱۹۹۲ حلقه وین).

حاصل آنکه در بخش عمده‌ای از سنت فلسفه قاره‌ای، فلسفه به معنای نقد زمان حاضر و ارتقای آگاهی متأملانه بر زمان حاضری اسـت که گرفتار بحران اسـت؛ بحران ایمـان در جهان بورژوایی فرهنگ (کرکگور)، بحرانِ علوم اروپایی (هوسرل)، بحران در علوم انسانی (فوکو)، بحرانِ نیهیلیسم (نیچه)، بحرانِ فراموشـی «هسـتی» (هایدگر)، بحران در جامعه بورژوا-سرمایه‌داری (مارکس[2])، بحـران در سـلطه عقلانیت ابزاری (مکتـب فرانکفورت) و هر بحران دیگری. با این نگاه اسـت که فلسفه به تأملی جدی در باب تاریخ، فرهنگ و جامعه تبدیل می‌شود و فلسفه‌ورزی منجر به بیداری

1. Nietzsche.

2. Marx.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

آگاهـی نقادانـه می‌گردد و هدفی رهایی‌بخـش پیدا می‌کند. در یک کلام در این تلقی، فلسـفه نقد اسـت و به نوعی نقد پراکسیس موجود است چرا که به نظر می‌رسد، پراکسیسِ موجود، غیرواقعی، غیرآزاد، غیراصیل، غیرعادلانه و... است (کریچلی، ۱۳۸۷: ص۱۰۸-۱۰۷).

دیلتای صراحتاً و در فصل ششـم دفتر سـوم مقدمه بر علوم انسـانی با عنوان «فلسـفه به‌عنوان خوداندیشـی جامعه»، می‌گوید: «امروز کار فلسـفه عبارت اسـت از خوداندیشـی انسانی و تفکر جامعـه دربـاره خود... خلاصـه اینکه آنچه ضروری اسـت، معرفت‌شناسـی علوم انسـانی ـ یا به بیان بهتر ـ خود اندیشـی علوم انسـانی اسـت.» (دیلتای، ۱۳۸۸: ص۲۳۸). مقایسـهٔ نکته اخیر با «متافلسفه» غالب در فلسفه اسلامی، به خوبی دشواری مسیری را که باید پیمود نشان می‌دهد.

انقلاب کپرنیکی و تطوّر در معنای اُبژکتیویته، شـرط لازم تحولات بعدی از جمله بنیادگذاری علوم انسـانی اسـت با این توضیح که دیلتای ضمن پذیرش مبادی و لوازم انقلاب کپرنیکی، از آن عبـور می‌کند و به آن رنـگ تاریخیّت می‌زند. بدون توجه به تطور معنـای «عینیّت» و «تجربه»، از فلسـفه‌های پیشـاانتقادی (ماقبلِ انقلاب کپرنیکی)، نمی‌توان به بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی از افق فلسفه و حکمت اسلامی که ضرورت زمانه ماست، اندیشید.

و «سـخن آخر» اینکـه ایدهٔ اصلی این مقاله، که شـاید بـرای اولین‌بـار و در فرآیند مطالعه‌ای تطبیقی در ایران معاصر طرح شده آن است که اگر به «تحریر محل نزاعِ» اصلیِ طرحِ فلسفیِ مسئله علوم انسـانی در غرب (پروژه فکری ویلهلم دیلتای) برگردیم و بخواهیم به‌دنبال طرح مسـئله علوم انسـانی از منظر سـنت فکری ـ فلسفی تمدن اسـلامی باشـیم، به دو نکته مهم رهنمون می‌شویم: ۱. طرح مسـئله علوم انسـانی جدیـد (صد البته تنها الگـوی مطلق و انحصاری نیسـت و آلترناتیو هم دارد) در سـنت فکری-فلسـفی اسـلامی باید موضع جدی خود را به دو مقولـه کلان «عینیّت علوم انسـانی به معنای پُست‌کانتی» و «تاریخیّت به‌مثابه قلب تپنده علوم انسانی مدرن» و الزامات انسان‌شـناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی آن روشن کند؛ ۲. دو ظرفیت کلان این سـنت که ارتباط نزدیکی به طرح فلسـفی علوم انسـانی دارند را جدی بگیرد؛ نخست: تأملات حکمای مسـلمان در بـاب حکمت عملی و لوازم آن؛ دوم: ظرفیت عظیـم نظریه ادراکات اعتباری مرحوم علامه طباطبایی[ره].

این مقاله اگر توانسته باشد در خدمت تبیین «سخن آخر» این مقال باشد، به هدف خود دست یافته است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

منابع

۱. ایمان، محمدتقی و احمد کلاله ساداتی. ۱۳۹۲. **روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان**. قم. انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. بستانی، احمد. تابستان ۱۳۸۸. «**توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی**». نقد و نظر. شماره ۵۴. تابستان.
۳. پازوکی، شهرام. ۱۳۸۳. «**تاریخی‌گری و نسبت آن با بنیادهای نظری تاریخ هنر**». فصلنامه خیال. فرهنگستان هنر. ش۱۰. ص۱۳-۴.
۴. جوادی آملی، عبدالله. بهار ۱۳۹۳. **مفاتیح‌الحیات**. قم. نشر اسراء. چ۱۷۱.
۵. دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی. ۱۳۸۸. **منشور فرهنگی انقلاب اسلامی (مجموعه موضوعی رهنمودها و دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب اسلامی در عرصه فرهنگ)**. تهران. دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۶. دیلتای، ویلهلم. ۱۳۸۸. **مقدمه بر علوم انسانی**. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران. انتشارات ققنوس.
۷. سبحانی، محمدتقی. بهار و تابستان. ۱۳۸۶. «**درآمدی بر جریان‌شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر**». فصلنامه نقد و نظر. ش ۴۵.
۸. شجاعی جشوقانی، مالک. زمستان ۱۳۹۲. «**دیلتای و بنیادگذاری علوم انسانی**» **در فصلنامه علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی**. سال نوزدهم. شماره ۷۷. ص۹۲-۶۵.
۹. ــــــــــــــ. ۱۳۹۳. **بنیادهای فلسفی علوم انسانی در دیلتای و امکان آن در فلسفه اسلامی متأخر**، رساله دکتری در گروه فلسفه دانشگاه تهران. (منتشرنشده).
۱۰. طالب‌زاده، سیدحمید. ۱۳۸۹. **نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری امکانی برای علوم انسانی**. فصلنامه جاویدان خرد. شماره ۱.
۱۱. طباطبایی، جواد. ۱۳۷۴. **ابن خلدون و علوم اجتماعی**. تهران. طرح نو.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. با حواشی استاد مطهری. قم. انتشارات صدرا.
۱۳. ــــــــــــــ. ۱۳۸۷. **بدایه الحکمه**. ترجمه و شرح علی شیروانی. دارالفکر.
۱۴. ــــــــــــــ. ۱۳۶۲. **رسائل سبعه**. قم. انتشارات بنیاد فکری علمی علامه طباطبایی(ره).
۱۵. ــــــــــــــ. ۱۴۲۴ ق. **نهایة الحکمة**. تصحیح شیخ عباس زارعی سبزواری. قم. مؤسسهٔ نشر اسلامی.
۱۶. غفاری، حسین. ۱۳۹۱. «**جایگاه فلسفه دین در سنّت فلسفهٔ اسلامی به روایت ابن‌سینا**». پژوهشنامه فلسفه دین. ش ۲.
۱۷. قربانی، قدرت‌الله. ۱۳۹۲. **نظریه‌های علم مسیحی در جهان غرب**. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۸. کریچلی، سایمون. ۱۳۸۷. **فلسفه قاره‌ای**. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران. نشر ماهی.
۱۹. مصباح، عبدالرئوف. ۱۳۹۰. «**ابتکارات و نوآوری‌های فلسفی علامه طباطبایی(ره)**». فصلنامه کوثر معارف. سال هفتم. شماره ۱۷. ص۱۸۸-۱۵۹.
۲۰. مصلح، علی‌اصغر. ۱۳۹۲. **ادراکات اعتباری علامه طباطبایی(ره) و فلسفه فرهنگ**. تهران. روزگار نو.
۲۱. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۲. **جامعه و تاریخ**. تهران. انتشارات صدرا.
۲۲. ــــــــــــــ. ۱۳۷۲. **فطرت**. تهران. انتشارات صدرا.
۲۳. موسی‌خانی، محمد و همکاران. بهار و تابستان۱۳۹۲. «**مدیریت دانش دینی (دین بنیان): طرح مسئله «مدیریت دانش» در «تمدن دینی»**»، در فصلنامه تخصصی اسلام و مدیریت سال دوم، شماره ۳، ص۴۷-۴۲.
۲۴. میراحمدی، منصور. ۱۳۸۹. «**بررسی تطبیقی اعتباریات در رساله‌های منطقی علامه طباطبایی**». فصلنامه آیین حکمت. شماره ۵.
25. Bambach, 1995, **Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism**, Ithaca: Cornell University Press.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]

26. Dilthey, Wilhelm, 1996, **Hermeneutics and the study of History.** (Selected Works Vol. 4) ed. by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.
27. Ritter, Joachim , Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, 1971 – 2007. **Historisches. Wörterbuch der Philosophie**, Schwabe Verlag, Basel.

منابع اینترنتی

۲۸. درگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1033
۲۹. درگاه اطلاع‌رسانی شورای تخصصی تحول و ارتقای علوم انسانی. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲.
http://oe.farhangoelm.ir
۳۰. درگاه اطلاع‌رسانی دانشگاه شیراز، دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲.
http://shirazu.ac.ir/index.php?cmodule=news&mode=view&news_id=2176
۳۱. درگاه اطلاعرسانی مرکز پژوهش‌های علوم انسانیِ اسلامی صدرا. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲.
http://www.sccsr.ac.ir/sadra
۳۲. درگاه اطلاع‌رسانی همایش‌های ایران. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲.
http://www.bahamayesh.com/
۳۳. درگاه اطلاع‌رسانی مجمع عالی حکمت اسلامی. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲.
http://hekmateislami.com/showdata.aspx?dataid=5878&siteid=1
۳۴. درگاه اطلاع‌رسانی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲.
http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=6381

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-09-11]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.4.0]