

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

مالک شجاعی جشقوانی

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 صورت گرفته 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 تنقیح نکردن 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^۱ 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.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی - اسلامی، فلسفه علوم انسانی، ویلهلم دیلتای، حکمت عملی، علامه طباطبایی^(۱)، ادراکات اعتباری.

مقام معظم رهبری «مدظله»:

مسئله دیگر هم مسئله علوم انسانی است، که از مدتی پیش این مطلب را مطرح کردیم؛ دلایل این کار هم مکرراً گفته شده. حقیقتاً ما نیازمند آن هستیم که یک تحوّل بنیادین در علوم انسانی در کشور به وجود بیاید. این به معنای این نیست که ما از کار فکری و علمی و تحقیقی دیگران خودمان را بی‌نیاز بدانیم، نه، برخی از علوم انسانی ساخته و پرداخته غربی‌ها است؛ در این زمینه کار کردند، فکر کردند، مطالعه کردند، از آن مطالعات باید استفاده کرد. حرف این است که مبنای علوم انسانی غربی، مبنای غیرالهی است، مبنای مادی است، مبنای غیرتوحیدی است؛ این با مبنای اسلامی سازگار نیست، با مبنای دینی سازگار نیست. علوم انسانی آن‌وقتی صحیح و مفید و تربیت‌کننده صحیح انسان خواهد بود و به فرد و جامعه نفع خواهد رساند که بر اساس تفکر الهی و جهان‌بینی الهی باشد؛ این امروز در دانش‌های علوم انسانی در وضع کنونی وجود ندارد؛ روی این بایستی کار کرد، فکر کرد.^۱

مقدمه

با ظهور عصر روشنگری در جهان غرب، علوم جدید جای مسیحیت سنتی را گرفتند و در نتیجه، دین از حوزه عمومی جوامع علمی کنار گذاشته شد. از این‌رو در غرب معاصر مسئله الهی کردن علم یا علم خدا باور مطرح شده است و کنفرانس‌هایی در این خصوص برگزار شد که می‌توان به کنفرانس علم در یک زمینه خدا باوری که در تابستان ۱۹۹۸ در کانادا برگزار شد، اشاره کرد.^۲

۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۹۳/۰۴/۱۱ برای تفصیل دیدگاه‌های مقام معظم رهبری در باب اهمیت و ضرورت تحول در علوم انسانی، ر.ک: <http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=1033>

همین‌طور به کتاب منشور فرهنگی انقلاب اسلامی (مجموعه موضوعی رهنمودها و دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب اسلامی در عرصه فرهنگ)، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۹-۳۵۸.

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.

دکتر محمدتقی ایمان در کتاب «روش‌شناسی اندیشمندان مسلمان در علوم انسانی» به تفصیل به جریان‌هایی که در جهان اسلام در جهت تأسیس علوم انسانی اسلامی و به‌طور عام «علم دینی» فعالیت می‌کنند اشاره می‌کند؛ بحث از «ظهور جریان‌های احیاگرانه فکری»، و طرح فکری متفکرانی چون «اسماعیل راجا الفاروقی؛ تلفیق میراث اسلامی با میراث تفکر مدرن»، «سید محمد نقیب العطاس؛ آموزش و پرورش و علم اسلامی»، «ضیاءالدین سردار و اجمالیون؛ علم اسلامی و اجتهاد»، «سید حسین نصر؛ در جست‌وجوی علم مقدس»، «موریس بوکای؛^۱ ارزیابی و حیانت قرآن زیر نور علم مدرن»، «مسعود العالم چودری؛^۲ پارادایم جهانی و نظام جهانی اسلامی»، «ارزیابی سه مدل روش‌شناختی از علم دینی در ایران»، «رنالیسم 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 استاد مطهری نامی از تأسیس 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 مقتضیات زمان» و دیگر آثار فلسفی-کلامی استاد که در واقع قطعات پازل انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دینی وی هستند، گام‌های نخست و درعین حال استوار در جهت تأسیس فلسفه علوم انسانی از منظر دینی است.

پس از انقلاب اسلامی و با شکل‌گیری دو جریان از حوزه علمیه قم، این تلاش دنبال شد؛ جریان نخست به دنبال تهذیب علوم انسانی موجود از موضع اسلامی و بازسازی علوم انسانی اسلامی بود که از سوی آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی آغاز شد و به تأسیس دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و در گام‌های بعد بنیاد فرهنگی باقرالعلوم^(ع) و مؤسسه امام خمینی^(ره) انجامید و جریان دوم، تأسیس دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان (آکادمی) علوم اسلامی از سوی سید منیرالدین حسینی شیرازی بود؛ جریان فرهنگستان علوم، علوم انسانی موجود را به لحاظ مبنایی، برخاسته از فلسفه مادی می‌داند و در طرحی حداکثری، در پی تأسیس دانش‌هایی کاملاً متفاوت با علوم انسانی غربی است.

1. Maurice Bucaille.
2. Masudul Alam Choudhury.

در مراکز غیر حوزوی، مؤسسات آموزشی پژوهشی همچون (دانشگاه امام صادق (ع))، (مدرسه عالی شهید مطهری)، (دانشگاه علوم اسلامی رضوی)، (پژوهشگاه 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 اسلامی (یا بومی) سازی علوم انسانی، کوشیده‌اند تا گام‌های جدی در این راه بردارند (سبحانی، ۱۳۸۶: ص ۳۲).

در سال‌های اخیر تلاش‌های جدیدی برای تبیین مبانی فلسفی و روش‌شناسی علوم انسانی آغاز شده است؛ تأسیس گروه فلسفه علوم انسانی در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشار فصلنامه تخصصی روش‌شناسی علوم انسانی توسط این گروه و آغاز به کار گروه فلسفه علوم انسانی اسلامی مؤسسه 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 هشدارهای مقام معظم رهبری درباره وضعیت فعلی علوم انسانی در کشور، شورای 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: ابتدای علوم انسانی بر مبانی نظری جمهوری اسلامی و انسان‌شناسی اسلامی، 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 حوزه 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، فلسفه اسلامی و روش تحقیق) آغاز به فعالیت نموده است.^۲

مرکز پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی صدرها هم در خردادماه سال ۱۳۸۷ با مجوز رسمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری با این اهداف تأسیس شد: انجام مطالعات تخصصی در حوزه مطالعات و مسائل علوم انسانی و اجتماعی در انواع و روش‌های گوناگون با انگیزه پاسخ‌گویی به نیازهای اساسی و اولویت‌دار کشور در چارچوب مبانی ارزشی انقلاب اسلامی، تلاش برای پرورش استعدادهای انسانی در حوزه علوم انسانی 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.farhangoeilm.ir>

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

در خردادماه سال ۹۱ به مرکز پژوهش‌های «علوم انسانی اسلامی صدر» 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 صدر، 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 اسلامی‌سازی علوم انسانی اجماع وجود ندارد. حتی کسانی که از اسلامی‌سازی علوم دفاع می‌کنند، در مبنا، روش و راهبرد وحدت ندارند. مدافعان که بخش قابل توجهی 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 ارائه 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.

گرفته است. اما منتقدان معتقدند که اسلامی کردن علوم و معارف توصیفی بشری نه ممکن است و نه مطلوب. علوم و معارف توصیفی انسان متجدد اصولاً و ذاتاً عیب و ایرادی ندارند تا بخواهیم چیز دیگری را جایگزین آن‌ها کنیم. همه عیب و ایراد در علم‌زدگی یا علم‌پرستی^۱ است و اینکه اندیشه چه در علوم تجربی و چه در علوم انسانی وطن و جغرافیا ندارد؛ اندیشه فراتاریخی است و با اندیشه تحدید می‌شود. از این رو و صرف اینکه خاستگاه یک اندیشه در غرب باشد، دلیل بر بطلان آن نیست.

به نظر نویسنده صرف نظر از دیدگاه‌های سنتی عالمانی چون آیت‌الله جوادی و آیت‌الله مصباح که از مبدأ علوم و فرهنگ اسلامی به طرح این بحث پرداخته‌اند، سایر دیدگاه‌ها اعم از منتقدان و مدافعان اسلامی‌سازی، به نوعی ریشه در آرا و مباحثی دارد که در فلسفه و علوم انسانی غربی مطرح شده است؛ یا آرای پوزیتیویست‌ها و نوپوزیتیویست‌ها و فلاسفه تحلیلی علم و دین مبنا قرار گرفته است یا آرای منتقدان فلسفه و علم مدرن همچون توماس کوهن^۲، هایدگر^۳، فوکو^۴ و رورتی^۵ یا متفکران سنت‌گرا همچون رنه گنون^۶ و مطالعات اخیر در حوزه‌های انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی و پست‌مدرنیسم.

به همین دلیل به نظر می‌رسد برای شکل‌گیری بحثی جدی در باب بنیادهای فلسفی علوم انسانی مدرن و نسبت‌سنجی آن با مبانی فکری اسلامی، باید به سراغ سرچشمه‌های اصلی آن در غرب رفت و به اصطلاح قدما «تحریر محل نزاع» کرد. نویسنده کوشیده است تا ضمن مرور کوتاه طرح فکری بنیان‌گذار فلسفه علوم انسانی 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^(ع)) بپردازد.

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

بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی در غرب

ویلهلم دیلتای، فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم که از او به عنوان مؤسس فلسفه علوم انسانی مدرن یاد می‌کنند،^۱ در دوره متقدم فکری خود معتقد بود که بنیاد علوم انسانی در روان‌شناسی است و از آن به عنوان «اولین و بنیادی‌ترین» علوم انسانی یاد می‌کرد، چرا که آنچه در این علم تحلیل می‌شود واقعیت کل تجربه انسان است و این علم، علم تجربه درونی است، بنابراین «علم برتر»^۲ و برای همه علوم انسانی علم بنیادی است. با ورود مفهوم «تجربه زیسته» به منظومه فکری دیلتای، زمینه برای گشت دیلتای از روان‌شناسی به هرمنوتیک فراهم می‌شود.

دیلتهای رفته‌رفته متوجه این معنا شده بود که روان‌شناسی، از تبیین یکی از یافته‌های بنیادی مکتب تاریخی عاجز است (اینکه «سوژه»، محصول جایگاهش در جامعه و تاریخ است). از سوی دیگر وی با این مسئله 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 عمده تلاش وی به بنیادگذاری فلسفی مکتب تاریخی را معطوف می‌شود. اهمیت مکتب تاریخی برای دیلتای به حدی است که او ظهور علوم تاریخی را به عنوان 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... به این ترتیب در وجود من هم نیازی و هم طرحی برای بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی به وجود آمد.» (دیلتهای، ۱۳۸۸: ص ۱۰۷).

اما این بنیادگذاری در متن منازعه 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 «دیلتهای 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.

معرفت علمی ناظر به جهان انسانی را به همان میزان از «علمیتی»^۱ که در علوم طبیعی سراغ داریم طرح کرد؟ این فکر دیلتایی که با علوم انسانی باید به همان شیوه علوم طبیعی و روشمند مواجه شد نگاه پوزیتیویستی است. حتی وی، نقد عقل تاریخی خود را به عنوان «علم تجربی ذهن»^۲ طرح می‌کند که این تعبیر هم نشان از مشابهت وی با پوزیتیویسم دارد. از سوی دیگر، دیلتای در مقابل هجمه پوزیتیویسم، از مکتب تاریخی و حتی به طور خاص تر از اصل تاریخ‌مندی دفاع می‌کند. با انتشار جستار دیلتای با عنوان «ظهور هرمنوتیک»^۳ در ۱۹۰۰، مسئله‌عینیت علوم انسانی و دفاع از اعتبار جهان‌شمول دعاوی علوم انسانی جای دغدغه‌های روان‌شناختی را می‌گیرد. این جستار به عنوان نقطه عطف در چرخش فکری او از روان‌شناسی به سمت هرمنوتیک به عنوان بنیاد علوم انسانی است؛ گرچه برخی مفسران از استمرار خط فکری دیلتای سخن گفته و معتقدند که دیلتای روان‌شناسی خودش را رها نکرد بلکه صورت‌بندی جدیدی از آن ارائه داد. (بمباچ، ۱۹۹۵: ص ۱۲۷).

رسالت نظریه هرمنوتیکی از نظر دیلتای «حفظ اعتبار کلی تفسیر تاریخی در مقابل تاخت و تاز بوالهوسی‌های رمانتیک و فاعلیت (ذهنیت) شکاکانه از سویی و به‌دست‌دادن توجهی برای این اعتبار - که تمام قطعیت شناخت تاریخی بر آن بنا شده است - از سوی دیگر» است. (دیلتای، ۱۹۹۶: ص ۲۵۰).

جایگاه علوم انسانی در طبقه‌بندی علوم

یواخیم ریتز^۴ در «فرهنگنامه تاریخی مفاهیم فلسفه»، در مورد پیشینه و خاستگاه اصطلاح «علوم انسانی»، احتمالاتی را مطرح کرده است؛ از جمله:

۱. احتمالاً قدیمی‌ترین تعاریف این علوم، برگرفته از «Ethics» به عنوان یکی از سه شاخه سنتی فلسفه غرب در کنار هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است؛
۲. معادل یونانی و لاتین برای «Mensch» یعنی «homo anthropos»؛
۳. اصطلاحی برای مشخص کردن ماهیت انسان؛

1. wissenschaftlich.
2. empirical science of the mind.
3. Die Entstehung der Hermeneutik.
4. Joachim Ritter.

۴. اصطلاحی مرتبط با لوگوس و با معانی ای چون «روح»، «مفهوم» و «سخن گفتن»؛

۵. اصطلاحی در زیبایی‌شناسی قرن هجدهم؛

۶. اصطلاحی عام برای دلالت بر فرهنگ؛

۷. اصطلاحی به معنای «علوم تاریخی» در برابر «علوم طبیعی»؛

۸. اصطلاحی به معنای «علوم اجتماعی» که جهت‌دهنده جامعه و فرهنگ هستند؛

۹. دارای دلالت‌هایی غیردینی و سکولار در اندیشه آگوست کنت^۱ (ریتر، ۱۹۷۱-۲۰۰۷).

برخلاف آلمان، در فرانسه و انگلستان، همواره تأکید بیشتری بر وحدت و استمرار معرفت علمی بوده است. دیوید هیوم^۲ 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 فرانسه 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 کانگولهم و گوسداف برای ارجاع به یک سنت فلسفی گسترده‌تر اومانستی 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 جشقانی، ۱۳۹۳: ص ۸-۵).

بحث از طبقه‌بندی^۳ علوم و تعیین جایگاه معرفت‌شناختی هر علم، موضوعی است که ظاهراً اولین بار ارسطو^۴ آن را به‌صورت نسبتاً منسجمی مطرح کرده است؛ طبق تفسیر مشهور، ارسطو

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

علوم را به معرفت و علوم نظری^۱ و عملی^۲ و تولیدی^۳ تقسیم می‌کند؛

الف. معرفت و علوم نظری: در آن معرفت را برای معرفت و علم را برای علم می‌خواهند؛ در اینجا معرفت بما هی معرفت غایت است و هیچ غرض عملی‌ای در کار نیست. معرفت و علوم نظری به ۳ زیرشاخه قابل تقسیم است:

۱. طبیعیات که ناظر به امور مادی و متحرک است و به جواهر واقعی‌تر می‌پردازد. 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 سروکار دارد: «دانش نخستین به

چیزهای جدا از ماده و چیزهای نامتحرک می‌پردازد و قلمروی آن، «وجود من حیث هر

وجود» است» این علم را علم الهی هم دانسته‌اند و طبق تلقی ارسطویی همه علوم به نوعی

تابع این علم‌اند.

ب. معرفت و علوم عملی: ^۴ در آن، معرفت، ناظر و معطوف به عمل است و شامل سیاست،

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 است. همه اقسام 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 سرنوشت و سیر تاریخی طبقه‌بندی علوم ارسطویی در جهان اسلام و پیامدهای

آن، عبرت‌انگیز است؛ اینکه چرا این قسم از معرفت و زیرشاخه‌های آن چندان مجال برای رشد و

توسعه در جهان اسلام پیدا نکرد، محتاج تبیین‌های معرفت‌شناختی، دین‌شناختی، جامعه‌شناختی

و حتی حقوقی است، چنان‌که برخی مورخان تطبیقی علم، تذکر داده‌اند، نوع مواجهه نظام‌های

حقوقی هر سنت 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.

نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، به نوعی سنت ارسطویی طبقه‌بندی علوم را بسط و توسعه دادند. به نظر می‌رسد مبانی الهیاتی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و حقوقی 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»^۱ این علوم می‌تواند باشد، حکمت عملی است. فارابی در کتاب «التبیه علی سبیل السعادة»، که تأثیر اخلاق نیکوماخوس ارسطو بر آن مشهود است، از اصطلاح «الفلسفه المدنیة» استفاده کرد. ظاهراً در فرهنگ اسلامی، فارابی نخستین و تنها فیلسوفی است که این تعبیر را به کار برده است.^۲ در این اثر، فارابی به همان شیوه مرسوم، فلسفه را به دو فلسفه عملی و نظری، و فلسفه نظری را به سه بخش ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه تقسیم می‌کند؛ اما فلسفه عملی که فارابی آن را فلسفه مدنی نیز می‌خواند تنها بر دو قسم اخلاق و فلسفه سیاسی است.

از سوی دیگر، غالب حکمای مسلمان در بحث حکمت عملی، نبوت را در کانون مباحث خود قرار داده‌اند، به گونه‌ای که حتی هانری کُرَبِن^۳ فلسفه سیاسی فیلسوفان اسلامی را فلسفه نبوی می‌خواند.

صدرالمآلهین 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 ملاحادی 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.^۴ 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، ش ۵۴، تابستان ۱۳۸۸. 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.

طباطبایی^(۵) و شاگردان هم ظاهراً به جز اشاراتی کوتاه به تقسیم‌بندی حکمت نظری و عملی، در این باب و امکانات و محدودیت‌های آن تأمل فلسفی نکرده‌اند؛ البته حکم اخیر در باب شاگردان علامه طباطبایی^(۶) یک استثنای مهم دارد و آن، آثار و تأملات آیت‌الله جوادی آملی به‌ویژه کتاب «هندسه عقل در معرفت دینی» و از آن مهم‌تر مقدمه ایشان بر اثر درخشان «مفاتیح‌الحیات» است. حضرت آیت‌الله جوادی آملی در مقدمه این کتاب که مشتمل بر ۱۵ اصل، حاوی مبانی نظری مفاتیح‌الحیات است به بیان مباحث جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، تکالیف الهی انسان و باید‌ها و نبایدهای زندگی انسان الهی می‌پردازند. استاد در این مقدمه با بیان این مطلب که «تمدن هر جامعه در آینه تدین آن ظهور می‌کند» چگونگی زندگی دنیوی مبتنی بر معارف و حیانی را مرحله چهارم از سیر عرفانی انسان یعنی «سیر 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: ص ۶۰-۳۹). از جمله آثاری که بر مبنای این مقدمه نگاشته شده «مدیریت دانش دینی (دین‌بنیان): طرح مسئله «مدیریت دانش» در «تمدن دینی» است؛ در این اثر بیان شده است که مدیریت دانش و بازتعریفی از آن در تمدن دینی بر اساس مبادی و مبانی دین اسلام، و نیز سنت‌های دانشی دانشمندان جهان اسلام، می‌تواند سرآغاز نگرشی جدید در قلمروی مدیریت و تدبیر امور مسلمانان باشد و افق‌های جدیدی روی عالمان و عاملان مدیریت بگشاید. 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، سفرهای چهارگانه (أسفار اربعه) به‌عنوان مدل پایه تمدن دینی و بر اساس اصول و مبانی پانزده‌گانه این تمدن است. این اصول و مبانی از اندیشه‌های حضرت آیت‌الله جوادی آملی اقتباس شده‌اند.^۱

قائلان به انحطاط و زوال سنت فلسفی 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 فلسفه اسلامی در این زمینه به تدریج دچار زوال گشته و توان تأمل فلسفی در این حوزه را از دست داده است. برجسته‌ترین نماینده این دیدگاه سیدجواد طباطبایی است. وی به‌صراحت از زوال اندیشه سیاسی (و حکمت عملی) در ایران - و در وجهی کلی‌تر - تمدن اسلامی، سخن گفته است. طباطبایی با الگو قراردادن فلسفه سیاسی یونان و دو عنصر مهم آن تأمل عقلانی و

۱. ر.ک: «مدیریت دانش دینی (دین‌بنیان): طرح مسئله «مدیریت دانش» در «تمدن دینی»، نوشته محمد موسی خانی و همکاران در فصلنامه تخصصی اسلام و مدیریت سال دوم بهار و تابستان ۱۳۹۲ شماره ۳، ص ۴۷-۴۲.

مصلحت عمومی، به بررسی تفصیلی تاریخ حکمت عملی در ایران می‌پردازد. به اعتقاد طباطبائی، فلسفه اسلامی در سیر نهایی خود با ملاصدرا و پیروانش، با اعراض از دنیا و توجه به مباحثی چون معاد جسمانی، به دریافتی «غیرمدنی» از فلسفه می‌انجامد.^۱

درحالی‌که به نظر می‌رسد آن‌گونه که برخی محققان فلسفه اسلامی معاصر هم به تفصیل بحث کرده‌اند، فلسفه 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 نه تنها 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 فلسفه ذهن یا پاره‌ای از مباحث فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاست و...؛ البته این موضوع در مورد همه 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 به هیچ‌وجه به معنای خنثی بودن فلسفه‌های کلاسیک درباره موضوعات فوق نیست، چرا که این سنت‌ها می‌توانند با توجه به مبانی و مبادی ویژه 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 به عبارت دیگر، 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 گستره مفهوم موجود بما هو موجود یا موجود مطلق و رها از قیود مادی مشخص شود. بنا بر ضوابط کلی سنت فلسفه اسلامی، فلاسفه اسلامی علی‌القاعده موضوعات همه فلسفه‌های مضاف را از تقسیمات اولیه موجود بما هو موجود خواهند شمرد (غفاری، ۱۳۹۱: ص ۶۴-۴۷).

۱. دکتر طباطبائی در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» تصریح می‌کند که تا موقعی که «فردیت» به مفهوم جدید آن که معادل «Individual» است و مفهومی نو و در بافت فلسفه جدید غربی معنا دار است شکل نگیرد، بنیادگذاری علوم انسانی و اجتماعی ممتنع خواهد بود. ص ۳۴۲.

علامه طباطبایی^(۵) و امکانات نظریه ادراکات اعتباری برای فلسفه علوم انسانی در تاریخ فلسفه اسلامی از ادوار سه‌گانه حکمت مشاء، اشراق و متعالیه به نمایندگی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا سخن گفته‌اند و علامه طباطبایی^(۶) 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 مستقل فلسفی خود (تکمیلی، تصحیحی و انتقادی) را داشته‌اند که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

ناکارایی برهان نم در فلسفه؛
ارجاع مقوله این به مقوله وضع؛
تسری حرکت در همه مقولات؛
نقد نظریه مثل افلاطونی؛
تقریر جدید از برهان صدیقین؛
و...^۱

علامه طباطبایی^(۶) در اصول فلسفه و در ضمن چهار مقاله به‌صورت مبسوط، مسائل معرفت‌شناختی را از ابعاد مختلف بررسی کرده‌اند و ضمن ارائه تبیین‌های معرفت‌شناختی ایجابی، به نقادی نظریات سوفسطاییان، شکاکان جدید، ماتریالیست‌ها و ایدئالیست‌ها پرداخته‌اند.^۲ ایشان در این کتاب، به‌ویژه جلد سوم، به مسائلی پرداخته‌اند که ظاهراً هیچ‌گونه سابقه‌ای در تاریخ فلسفه اسلامی نداشته بلکه کاملاً جدید است؛ مسائلی چون: پیدایش کثرت در ادراکات بشری و ادراکات حقیقی و اعتباری؛ که به‌صورت تفصیلی به این دو موضوع مهم پرداخته‌اند. استاد مطهری^۳ در این زمینه آورده‌اند:

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

۱. در باب تفصیل ابتکارات فلسفی علامه به این مآخذ که مورد استفاده ما هم بوده است مراجعه کنید؛ ابتکارات و نوآوری‌های فلسفی علامه طباطبایی^(۶)، عبدالرئوف مصباح، فصلنامه کوثر معارف، سال هفتم، شماره ۱۷، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹-۱۸۸.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی استاد مطهری، ج ۱، ص ۵۵-۸۸، و ص ۹۱-۱۳۰، و ص ۱۷۶-۲۱۴، ج ۲، ص ۳۹-۱۴۰، و ص ۱۵۷.

و تمییز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری پرداخته شده است. در این مقاله هویت و موقعیت ادراکات اعتباری نشان داده می‌شود و فلسفه از آمیزش با آن‌ها بر کنار داشته می‌شود و همین آمیزش نابجاست که بسیاری از فلاسفه را از پا در آورده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹).

متفکران و محققانی که به نظریه ادراکات اعتباری پرداخته‌اند، آن را از زاویه فلسفی بررسی نکرده و با مبانی صدرایی علامه طباطبایی^(۱) همچون اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک وجود نسنجیده‌اند، و این نظریه را بیشتر حاشیه‌ای بر فلسفه ایشان و عمدتاً متأثر از مباحث مطرح در اصول فقه دانسته و به آن بیشتر از زاویه دغدغه‌های اصولی، کلامی و فلسفه اخلاق توجه کرده‌اند. از سوی دیگر به دلیل غلبه ذهنیت معرفت‌شناسانه ناشی از حضور پرنسب گفتمان فلسفه تحلیلی در ایران معاصر، کمتر قرائتی وجودشناسانه از این نظریه ارائه شده است؛ خلأیی که این مقاله، گامی کوچک در جهت پرکردن آن برداشته است.

علامه طباطبایی^(۲) این نظریه را نخستین بار قبل از مقاله ششم اصول فلسفه، در رسائل سبعة ارائه کرد و آن را در زمینه‌های متعددی چون علم النفس، حرکت ارادی، معرفت‌شناسی، کلام، تفسیر، فلسفه سیاسی، فلسفه اجتماعی، معرفت‌شناسی اجتماعی، فلسفه حقوق، فلسفه فقه، انسان‌شناسی و اخلاق به کار گرفت. رسائل سبعة^۱ مجموعه هفت رساله است که به ترتیب تاریخ نگارش عبارت‌اند از: ترکیب، التحلیل، الاعتباریات، المغالطه، البرهان، المنامات و النبوات، القوه و الفعل.

طبق برداشت استاد مطهری، علامه طباطبایی^(۳) احتمالاً اصل ایده نظریه ادراکات اعتباری را از استاد اصول فقه خود، مرحوم محقق اصفهانی گرفته‌اند. علامه طباطبایی^(۴) از سال ۱۳۰۴ شمسی، به درس مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی (محقق اصفهانی) حاضر شده است و ایشان در آثار خود به‌ویژه نه‌یاه الدرایه در باب اعتباریات مطالب قابل توجهی 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^(۵) انتقال یافته باشد.^۲

نکته مهم آن است که علامه طباطبایی^(۶) این بحث را آگاهانه ذیل مباحث فلسفی طرح

۱. طباطبایی، محمدحسین، رسائل سبعة، چاپ اول، قم، بنیاد فکری علمی علامه طباطبایی^(۷)، ۱۳۶۲.

۲. فی‌المثل ر.ک: پیگیری و نقد فرااخلاق سینوی در آرای محقق اصفهانی و علامه طباطبایی، محمود مروارید، فصلنامه اخلاق، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، ص ۵۷.

کرده‌اند، ایشان در مقاله نخست اصول فلسفه، تحت عنوان «فلسفه چیست؟» آورده‌اند: «ما که خواه‌ناخواه، غریزه بحث و کاوش از هر چیزی که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل وجود وی داریم، باید موجودات حقیقی و واقعی (حقایق به اصطلاح فلسفه) را از موجودات پنداری (اعتباریات و وهمیات) تمیز دهیم» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۳۲). به نظر علامه، فلسفه به تمیز موجودات حقیقی (حقایق) از موجودات غیر حقیقی (اعتباریات و وهمیات) می‌پردازد و باید نحوه 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 است و این تقسیم از تقسیمات اولی فلسفه به‌شمار می‌رود. هر چند علامه لوازم این دیدگاه خود را در سایر مباحث و ابواب فلسفی و از همه مهم‌تر نوع تلقی متافیزیکال و وجودشناسانه‌ای که از فلسفه دارند، دنبال نکرده‌اند.

طبق بیان علامه طباطبایی^(۵):

ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به‌عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نام‌برده را رفع نماید و به ابقا و زوال و تبدل عوامل احساسی یا نتایج مطلوبه زائل و متبدل شود (و این‌ها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی‌الخاص میباشند) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۱۵۶-۱۵۸).

پرسش کلیدی آن است که جایگاه نظریه ادراکات اعتباری در تقسیم‌بندی سنتی فلاسفه اسلامی از حکمت نظری و عملی کجاست؟ آیا علامه طباطبایی^(۵) از بحث حکمت نظری و عملی عبور کرده و ادراکات اعتباری را بر مبنایی متفاوت گذاشته‌اند؟ آیا تفکیک حکمت نظری و عملی در سنت فلسفه اسلامی با لوازم تحلیل علامه طباطبایی^(۵) از ادراکات اعتباری هم‌خوانی دارد؟ پیش‌تر، از رویکرد ابن‌سینا در تقسیم حکمت به عملی و نظری و تفاوت و نسبت آن‌ها با یکدیگر سخن گفتیم؛ اغلب حکمای اسلامی مبنای تقسیم‌بندی ابن‌سینا در باب حکمت نظری و عملی را پذیرفته‌اند، حتی صدرالمألهین نیز که در حکمت متعالیه مبنای اصالت وجود را تثبیت و مبرهن کرده و بر اساس 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 می‌رسد که بحث ابن‌سینا و دیگر حکمای اسلامی در این باب از منظری ماهوی و از جهت توجه به اقتضائات ماهیت انسان بوده است. از این منظر، نفس ناطقه، حقیقت آدمی است

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

اما علامه طباطبائی^(۳) در بحث ادراکات اعتباری، به طرح حکمت عملی و نظری از منظری وجودی پرداخته است. از این منظر و برخلاف تحلیل فوق‌الذکر، مفاهیم حصار اشیا نیستند بلکه مرزهایی هستند که اعیان خارجی در حدود آن مرزها بر ذهن خطور می‌کنند. طبق اصولی چون اصالت وجود و تشکیک وجود، در عالم هستی، جز هستی و مراتب و درجات تشکیکی آن چیزی وجود ندارد و حقیقت انسانی هم نه «ماهیت نوعی و نفس ناطقه»، که چیزی جز «وجود خارجی» او نیست، بلکه بر اساس مبادی انسان‌شناختی ملاصدرا، وجود خاص انسانی، «وجودی رو به تمامیت» است و حکمت نظری و عملی در نسبت با این تمامیت معنا پیدا می‌کند.

بر این مبنا، انسان در سیر خاص وجودی خود هر لحظه فعلیتی تازه پیدا می‌کند و علوم نظری اعم از حقیقی و اعتباری، افق پیش روی او را روشن می‌کند. ادراکات اعتباری ابتکار ویژه علامه طباطبائی^(۳) 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 می‌پیماید تا امکان حکمت عملی را بیان کند. این نظریه، تفسیری بر اساس اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت نفس و بدن یا «وجود متصرّم و رو به مرتبه تجرد انسان» است، و حکایت از این دارد که می‌توان نظاماتی بر اساس علوم اعتباری در اجتماع بنا کرد که تحت راهبری وجود و نظم تکوینی جهان، انسان را در جهت غایات حقیقی او پیش برد (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ص ۵۴-۵۳).

از آنجا که وجود خاص انسانی، «زمان‌مند» است و در زمان متحقق می‌شود، بحث ادراکات اعتباری برای نخستین بار مجال اندیشیدن به کمال نوع انسان در پرتوی زمان یا تمامیت یافتن وجود خاص انسانی در منظری تاریخی را به دست می‌دهد. البته باید به این نکته توجه داشت که «تاریخی» بودن، با صرف «زمانی» بودن، حتی با اتکا به مبانی‌ای چون «حرکت جوهری»، تبیین نمی‌شود 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.^۱ ذکر این نکته ضروری و تعیین‌کننده است که «زمان‌مندی» برخاسته از حرکت جوهری،

۱. حتی دامنه بحث را می‌توان فراتر برد و از مبانی الهیاتی - کلامی تاریختی سخن گفت.

تفاوت‌های جدی با بحث «تاریخیت» و از آن مهم‌تر اصل «تاریخ‌مندی»، آن‌چنان‌که در مکتب تاریخی قرن نوزدهم مطرح شده، دارد. مکتب تاریخی بیش از آنکه رویکردی متافیزیکی و فلسفی داشته باشد، رویکردی تجربی و فرهنگی-جامعه‌شناختی دارد و اگر بخواهم از تعابیر ریچارد رورتی بهره ببرم، به انسان به‌عنوان «نوع طبیعی» یا حتی «ذات تاریخی» نمی‌نگرد بلکه صراحتاً آدمی را محصول تاریخ و جامعه می‌داند.

از آن گذشته، این تلقی که «اشیا و پدیده‌ها، هویتی مستقل از آنچه در تاریخ به ظهور می‌رسد، ندارند»، عقیده‌ای کاملاً جدید و از عوارض مدرنیته است. با اینکه اصطلاح «تاریخ‌گرایی»^۱ 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 سیاسی است (پازوکی، ۱۳۸۳: ص ۶-۵). بنابراین مشکل می‌توان به یک‌باره از «زمان‌مندی» برخاسته از حرکت جوهری در نظریه علامه طباطبایی، به «تاریخیت» که قلب تپنده طرح فکری دیلتای در بنیادگذاری علوم انسانی است، بدون افزودن دیگر مقدمات، پُل زد. بنابراین طبق این تحلیل:

اعتبار «باید و نباید» اساس همه درجات و شئون افعال انسان را اعم از فردی، اجتماعی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی، دینی، عرفانی و... تشکیل می‌دهد و «وجود رو به تمامیت» انسان تحت حکم «باید» می‌تواند در حیطه قوا و امکانات خود که طبعاً درجات مختلف دارد، بسط وجودی پیدا کند. اعتبار «باید» در حوزه افعال انسانی بنیاد عمل اخلاقی، اجتماعی، دینی، سیاسی، حقوقی و... را تشکیل می‌دهد و راهنمای جهات وجودی متعدد اوست (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ص ۴۷-۴۶). چنان‌که یکی از معاصران گفته است، اهمیت نظریه اعتباریات علامه، بردن بحث به سطحی است که «کفِ تفکر» است و با این مبنا، می‌توان با مباحث فلسفه علوم انسانی همچون مباحث افق فلسفه‌های قاره‌ای (به‌ویژه فلسفه‌های حیات) وارد گفت‌وگو شد. آغاز بحث از اعتباریات، در واقع آغازکردن از کف انسان، یعنی از جایی است که از صرف وجود طبیعی فرامی‌رود و فرهنگ (به‌مثابه بنیاد علوم انسانی به معنای عام کلمه) آغاز می‌شود (مصلح، ۱۳۹۲: ص ۸-۷ و ۷۱-۷۵).

نتیجه‌گیری

ویلهم دیلتای که به نوعی می‌توان وی را نخستین فیلسوف غربی ای دانست که به طرح فلسفی علوم انسانی به نحو مستقل می‌پردازد، و به تبع ایمانوئل کانت در بنیادگذاری فلسفی علوم طبیعی و در تداوم طرح فکری متفکرانی همچون دروین که در جست‌وجوی «کانت 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 تا کانت) اذعان کرده و البته سوژه کانتی را عقل‌زده، منجمد، پیشینی و غیرتاریخی دانسته است و ضمن نقد نظریه وی در باب مقولات، به طرح مقولات واقعی حیات در برابر مقولات صوری کانت می‌پردازد و سعی می‌کند کارآمدی آن برای فلسفه علوم انسانی را نشان دهد.

التفات جدی دیلتای به تاریخ‌مندی سوژه و مواجهه با معضل چگونگی پُل زدن از «تجربه درونی» به ساحت «جامعه و تاریخ» وی را به طرح هرمنوتیک به مثابه بنیاد فلسفی علوم انسانی سوق داد. این گام مهم با تبیینی که دیلتای از این موارد ارائه داد ممکن گردید: طرح تاریخ‌مندی تجربه زیسته، تفسیر تاریخی-جامعه‌شناختی از «روح عینی» هگل^۲ و تبیین رابطه میان «تجربه زیسته»، «عینیت‌یافتگی‌های حیات» و «تعبیر ناظر به این عینیت‌یافتگی‌ها».

از سوی دیگر، در نگره‌ای تطبیقی و با تأمل در برخی تعبیر علامه طباطبایی^(ع) (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 به مثابه یک واحد حرکت، برای نظریه ادراکات اعتباری این امکان را فراهم آورده است که انسان را یک پارچه 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^(ع) در باب ادراکات اعتباری بر محور «وجود رو به جانب تمامیت» انسان، از آن روست که برای نخستین بار در سنت 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، نتیجه کاربرد اصولی چون اصالت وجود و حرکت جوهری در حوزه انسان‌شناسی است و طرح این مبحث به این صورت نزد حکمای

1. John Locke.

2. Hegel.

پیشین ممکن نبوده است.

ایشان به کمک بحث «اعتباریات» نشان داده‌اند که نحوه وجود انسان بر نظر و عمل تقدم دارد و نظر و عمل، هر دو فرع بر این نحوه وجود و تابع آن است. از این رو می‌توان مبحث «ادراکات اعتباری» را طرح وجودشناسانه (انتولوژیک) حکمت نظری و عملی دانست و این نخستین بار است که وجود انسانی در فلسفه اسلامی، کانون تبیین نظر و عمل واقع می‌شود.

نکته مهم و قابل تأمل در این نوع مطالعات تطبیقی آن است که طرح مسئله علوم انسانی و پرسش از امکانات فلسفی سنت فلسفه اسلامی برای بازخوانی فلسفه علوم انسانی، بیش از هر چیز با نوع «علم‌شناسی» غالب در این سنت مرتبط است. اگر بتوان از پارادایم‌های سه‌گانه علم‌شناسی در تاریخ علم تا روزگار ما، در قالب ۳ عنوان کلی «علم‌شناسی ارسطویی»، «علم‌شناسی پوزیتیویستی» و «علم‌شناسی پُست‌پوزیتیویستی» سخن گفت، تردیدی نیست که علم‌شناسی حکمای مسلمان 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.

شاید مهم‌ترین اتفاق تاریخی فرهنگی در تمدن غرب که وجه متمایز آن از برخی سنت‌های فکری همچون سنت اسلامی است، ظهور علم جدید در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم باشد و آشنایان با فلسفه جدید به خوبی می‌دانند که چه تأثیری در مسائل، راهبردها، پاسخ‌ها و حتی مبانی فلسفه جدید غربی داشته است. اما ظهور علوم انسانی، متأخرتر از علم طبیعی و متعلق به قرن نوزدهم است و از همان آغاز هم کسانی چون آگوست کنت با تعبیر از جامعه‌شناسی به‌عنوان «فیزیک اجتماعی»، نشان داده‌اند که الگوی «علمیت» از نظر آن‌ها همان علوم طبیعی است و تلقی پوزیتیویستی از علم بر ذهن و زبان پیشگامان علوم انسانی غلبه داشته است.

دیلتای با اینکه نمی‌خواهد از به اصطلاح برکات و نقاط قوت پوزیتیویسم چشم‌پوشد، به مکتب تاریخی و تلقی آن از انسان و جامعه به‌عنوان موجوداتی تاریخ‌مند تعلق خاطر دارد و از همه مهم‌تر آنکه می‌خواهد کانت علوم انسانی باشد و به پرسش کانتی در باب شرایط امکانی بنیادگذاری علوم انسانی پردازد. فضای فکری وی، هم در طرح مسائل فلسفی و هم در نوع پاسخی که به آن می‌دهد، فضای پس از انقلاب کپرنیکی است. وی اُبُکتیویته انسان‌محور کانتی را پذیرفته است و به آن رنگ «تاریخیت» می‌زند.

گفت‌وگوی سنت‌های فلسفی که به لحاظ «متافلسفه»، پارادایم علم‌شناختی و تلقی در باب عینیت و تاریخیت آن، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای دارند باید با ملاحظات بیشتری صورت گیرد. با توجه به نکات فوق باید گفت، سنت فلسفه صدرایی به روایت علامه طباطبایی^(۶)، صرف نظر

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

ما ضمن اینکه قیاس‌ناپذیری فلسفه‌ها را نمی‌پذیریم، امکان طرح پرسش‌های معاصر - از جمله پرسش از شرایط امکانی بنیادگذاری نوعی علم ناظر به انسان (علوم انسانی) - از سنت فلسفی صدرایی متأخر و تلاش برای پاسخ به آن با اتکا به امکانات فلسفی این سنت را امکانی معقول می‌دانیم. از «تاریخت» به‌عنوان یکی از تفاوت‌های مهم و بنیادین فلسفه معاصر با سنت فلسفه اسلامی سخن گفتیم؛ یکی از وجوه متمایز فلسفه معاصر غربی - به‌ویژه فلسفه‌های قاره‌ای که از قضا در دیلتای و طرح او در باب بنیادگذاری علوم انسانی نقش کلیدی دارد - همین مضمون «تاریخت» است؛ مسئله «تاریخ» در سنت قاره‌ای و به‌ویژه سنت مابعد کانتی - هامان، هر دو بیش از همه هگل - در کانون مسائل فلسفی قرار می‌گیرد.

حتی هدف فلاسفه‌ای چون هوسرل و هایدگر از تأمل در سنت تاریخی فلسفه غربی، و ارسی گذشته در مقام گذشته نیست، بلکه و ارسی «حال» و دقیقاً بررسی «بحران حال» می‌باشد. عیناً همین نکته را می‌توان در باب تأمل هگل در تاریخ «روان» (پدیدارشناسی روح) و برداشت نیچه^۱ از نیپیلیسم گفت. همین واقعیت، تا حدودی توضیح‌دهنده این معناست 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 فلسفه 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 است که گرفتار بحران است؛ بحران ایمان در جهان بورژوایی فرهنگ (کرکگور)، بحران علوم اروپایی (هوسرل)، بحران در علوم انسانی (فوکو)، بحران نیپیلیسم (نیچه)، بحران فراموشی «هستی» (هایدگر)، بحران در جامعه بورژوا - سرمایه‌داری (مارکس^۲)، بحران در سلطه عقلانیت ابزاری (مکتب فرانکفورت) و هر بحران دیگری. با این نگاه است که فلسفه به تأملی جدی در باب تاریخ، فرهنگ و جامعه تبدیل می‌شود و فلسفه‌ورزی منجر به بیداری

1. Nietzsche.

2. Marx.

آگاهی نقادانه می‌گردد و هدفی رهایی‌بخش پیدا می‌کند. در یک کلام در این تلقی، فلسفه نقد است و به نوعی نقد پراکسیس موجود است چرا که به نظر می‌رسد، پراکسیس موجود، غیر واقعی، غیر آزاد، غیر اصیل، غیر عادلانه و... است (کریچلی، ۱۳۸۷: ص ۱۰۸-۱۰۷).

دیلتای صراحتاً و در فصل ششم دفتر سوم مقدمه بر علوم انسانی با عنوان «فلسفه به‌عنوان خوداندیشی جامعه»، می‌گوید: «امروز کار فلسفه عبارت است از خوداندیشی انسانی و تفکر جامعه درباره خود... خلاصه اینکه آنچه ضروری است، معرفت‌شناسی علوم انسانی - یا به بیان بهتر - خود اندیشی علوم انسانی است.» (دیلتای، ۱۳۸۸: ص ۲۳۸). مقایسه نکته اخیر با «متافلسفه» غالب در فلسفه اسلامی، به خوبی دشواری مسیری را که باید پیمود نشان می‌دهد.

انقلاب کپرنیکی و تطوّر در معنای اُبُکتیویته، شرط لازم تحولات بعدی از جمله بنیادگذاری علوم انسانی است با این توضیح که دیلتای ضمن پذیرش مبادی و لوازم انقلاب کپرنیکی، از آن عبور می‌کند و به آن رنگ تاریخیّت می‌زند. بدون توجه به تطور معنای «عینیت» و «تجربه»، از فلسفه‌های پیشاتقدادی (ماقبل انقلاب کپرنیکی)، نمی‌توان به بنیادگذاری فلسفی علوم انسانی از افق فلسفه و حکمت اسلامی که ضرورت زمانه ماست، اندیشید.

و «سخن آخر» اینکه ایده اصلی این مقاله، که شاید برای اولین بار و در فرآیند مطالعه‌ای تطبیقی در ایران معاصر طرح شده آن است که اگر به «تحریر محل نزاع» اصلی طرح فلسفی مسئله علوم انسانی در غرب (پروژه فکری ویلهلم دیلتای) برگردیم و بخواهیم به دنبال طرح مسئله علوم انسانی از منظر سنت فکری - فلسفی تمدن اسلامی باشیم، به دو نکته مهم رهنمون می‌شویم: ۱. طرح مسئله علوم انسانی جدید (صد البته تنها الگوی مطلق و انحصاری نیست و آلترناتیو هم دارد) در سنت فکری - فلسفی اسلامی باید موضع جدی خود را به دو مقوله کلان «عینیت علوم انسانی به معنای پُست‌کانتی» و «تاریخیّت به مثابه قلب تپنده علوم انسانی مدرن» و الزامات انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و دین‌شناختی آن روشن کند؛ ۲. دو ظرفیت کلان این سنت که ارتباط نزدیکی به طرح فلسفی علوم انسانی دارند را جدی بگیرد؛ نخست: تأملات حکمای مسلمان در باب حکمت عملی و لوازم آن؛ دوم: ظرفیت عظیم نظریه ادراکات اعتباری مرحوم علامه طباطبایی^(۵).

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

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. ش ۱۰. ص ۱۳-۴.
۴. جوادی آملی، عبدالله. بهار ۱۳۹۳. مفاتیح الحیات. قم. نشر اسراء. چ ۱۷۱.
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 جشقوفانی، مالک. زمستان ۱۳۹۲. «دیلتای و بنیادگذاری علوم انسانی» در فصلنامه علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی. سال نوزدهم. شماره ۷۷. ص ۹۲-۶۵.
۹. _____ ۱۳۹۳. بنیادهای فلسفی علوم انسانی در دیلتای و امکان آن در فلسفه اسلامی متأخر، رساله دکتری در گروه فلسفه دانشگاه تهران. (منتشر نشده).
۱۰. طالب‌زاده، سیدحمید. ۱۳۸۹. نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری امکانی برای علوم انسانی. فصلنامه جاویدان خرد. شماره ۱.
۱۱. طباطبایی، جواد. ۱۳۷۴. ابن‌خلدون و علوم اجتماعی. تهران. طرح نو.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم. با حواشی استاد مطهری. قم. انتشارات صدرا.
۱۳. _____ ۱۳۸۷. بدایه الحکمه. ترجمه و شرح علی شیروانی. دارالفکر.
۱۴. _____ ۱۳۶۲. رسائل سبعه. قم. انتشارات بنیاد فکری علمی علامه طباطبایی^(۶).
۱۵. _____ ۱۴۲۴. ق. نه‌ایة الحکمة. تصحیح شیخ عباس زارعی سبزواری. قم. مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. غفاری، حسین. ۱۳۹۱. «جایگاه فلسفه دین در سنت فلسفه 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^(۶)». فصلنامه کوثر معارف. سال هفتم. شماره ۱۷. ص ۱۸۸-۱۵۹.
۲۰. مصلح، علی‌اصغر. ۱۳۹۲. ادراکات اعتباری علامه طباطبایی^(۶) و فلسفه فرهنگ. تهران. روزگار نو.
۲۱. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۲. جامعه و تاریخ. تهران. انتشارات صدرا.
۲۲. _____ ۱۳۷۲. فطرت. تهران. انتشارات صدرا.
۲۳. موسی‌خانی، محمد و همکاران. بهار و تابستان ۱۳۹۲. «مدیریت دانش دینی (دین‌بنیان): طرح مسئله (مدیریت دانش) در «تمدن دینی»»، در فصلنامه تخصصی اسلام و مدیریت سال دوم، شماره ۳، ص ۴۷-۴۲.
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.

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 اطلاع رسانی شورای تخصصی تحول و ارتقای علوم انسانی. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://oe.farhangolm.ir>
۳۰. درگاه اطلاع رسانی دانشگاه شیراز، دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
http://shirazu.ac.ir/index.php?cmodule=news&mode=view&news_id=2176
۳۱. درگاه اطلاع رسانی مرکز پژوهش های علوم انسانی اسلامی صدرا. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://www.sccsr.ac.ir/sadra>
۳۲. درگاه اطلاع رسانی همایش های ایران. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://www.bahamayesh.com/>
۳۳. درگاه اطلاع رسانی مجمع عالی حکمت اسلامی. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://hekmateislami.com/showdata.aspx?dataid=5878&siteid=1>
۳۴. درگاه اطلاع رسانی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی. دسترسی در تاریخ: ۹۳/۹/۱۲
<http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=6381>