

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و نقش واسطه‌گری آن میان حکمت متعالیه و علوم انسانی

حامد اسماعیل زاده*
محمد رضا ارشادی نیا**
احمد خواجه ایم***

چکیده

فلسفه، زیرساخت نظریات علوم انسانی و اجتماعی است و حکمت متعالیه به عنوان یک نظام فلسفی، ظرفیت تحقق این زیربنا را دارد. علوم انسانی متکفل تبیین کنش‌های ارادی انسان‌اند و از دیدگاه علامه طباطبایی، کنش‌های ارادی انسان، تابعی از نظام اعتباری اوست، از این‌رو توجه به نظریه اعتباریات در مطالعه علوم انسانی سهم تعیین‌کننده‌ای دارد و با توجه به اینکه طرح نظام‌مند نظریه اعتباریات از سوی ایشان در حکمت متعالیه صورت گرفته است، مسئله این مقاله آن است که چگونه حکمت متعالیه با علوم انسانی به واسطه نظریه اعتباریات ارتباط پیدا می‌کند. این مقاله درصدد است که نشان دهد نظریه مزبور با توجه به مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناسی فلسفه صدرایی، حلقه ارتباطی میان حکمت متعالیه و علوم انسانی است.

واژگان کلیدی: نظریه اعتباریات، حکمت متعالیه، علوم انسانی، مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی

* دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و پژوهشگر پسادکترای دانشگاه حکیم سبزواری، سبزواری، ایران. (Hamed.asrar67@yahoo.com)
** دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزواری. ایران (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)
*** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزواری. ایران. (Khajehim1@yahoo.com)
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵)

۱. مقدمه

رابطه‌ای که فلسفه با علوم انسانی و اجتماعی دارد، به صورت مبنا و پایه است و گزاره‌های علوم مذکور، بر اساس نظریه‌های فلسفی ساخته و زائیده شده‌اند، از این رو نظریه‌های اجتماعی مانند نظریه عدالت اجتماعی، نظریه رشد و از این دست گزاره‌ها، به طور قطع برگرفته از نظریات فلسفی‌اند؛ زیرا سه دسته نظریه وجود دارد که طولی‌اند: ۱. فلسفی ۲. علمی ۳. ساختاری. نظریه‌های فلسفی یا بنیادین همان نظریات هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هستند که ابتدا باید روشن شوند تا بتوانیم به دسته دوم از نظریه‌ها بپردازیم. نظریه‌های علمی یا انضمامی - مانند نظریه‌های تربیت، رشد، شخصیت، مالکیت و مانند آن - نظریه‌هایی هستند که در فلسفه مطرح نیست بلکه در علوم اجتماعی مطرح هستند. درباره خاستگاه این نظریه‌ها دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد و درباره تجربی یا عقلی یا ایدئولوژیک بودن آنها بحثهایی مطرح است، اما قطعاً زائیده دسته اول از نظریه‌ها هستند، یعنی گزاره‌های فلسفی بر نظریات علمی حاکم می‌باشند. نظریه‌های ساختاری در ادامه گزاره‌های دسته دوم هستند مانند نظریه بانک که یک نظریه ساختاری است و بر اساس نظریه‌های مالکیت، آزادی اقتصادی، عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی و مانند اینها که نظریات دسته دوم‌اند، بوجود می‌آید یعنی هر نتیجه‌ای که در گزاره‌های دسته دوم پیدا شود، بر نوع ساختاری که در بانک یا بیمه یا تأمین اجتماعی وجود دارد اثر می‌گذارد. و هر چه در دسته اول به عنوان مبنا قبول شود در نظریات دسته دوم اثر می‌گذارد؛ یعنی نظریه‌های فلسفی بر نظریه‌های علمی حاکم هستند. (خسروپناه، ۱۴۰۰: ص. ۲۳) پیرو و. مینی در کتاب فلسفه و اقتصاد می‌نویسد:

نظریه‌های اقتصاددانان کلاسیک و نظریه‌های مارکس و کینز از آموزه‌های متفاوت فلسفی سرچشمه می‌گیرند که از قرن هفدهم تاکنون به تناوب در دنیای غرب وجود داشته است. (پیرو و. مینی، ۱۳۷۵: ص. ۱) و از آنجا که ساختار حکمت متعالیه به عنوان یک نظام فلسفی، مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناسی را تبیین می‌کند، امکان نقش زیرساختی فلسفی برای علوم انسانی از منظر مبانی مذکور را دارد که آن واسطه‌ای که حکمت صدرایی را با علوم مزبور ارتباط می‌دهد، نظریه اعتباریات است که توسط مرحوم علامه طباطبائی به عنوان اولین فیلسوف نوصدرائی، به صورت نظام‌مند مطرح گشت که مسبوق به سابق نیست؛ زیرا در سابقه فلسفه اسلامی، اعتباریات نفس‌الامری و نظری که معقولات ثانی خوانده می‌شوند، مطرح بوده است اما همانطور که شهید مطهری بیان کرده‌اند، نظریه‌پردازی مرحوم علامه طباطبائی در زمینه ادراکات اعتباری تا قبل از ایشان در جهان اسلام بی‌سابقه بوده است (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳، ص. ۲۴)، چنانکه خود ایشان در ابتدای رساله اعتبارات می‌نویسد:

گرچه هیچ‌گاه تلاش‌های گذشتگان از قداما و کوشش آنها برای حقایق را فراموش نمی‌کنیم و گرچه مساعی علمای گذشته قابل تقدیر است، اما در باب اعتباریات، کلام خاصی از ایشان به ما نرسیده است. (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ب، ص. ۳۳)

اهمیت بحث در این است که چگونه فلسفه صدرایی به‌عنوان علمی حقیقی، با علوم انسانی مورد نظر در این مقاله که از سنخ علوم اعتباری هستند، ارتباط پیدا می‌کند، لذا به نظر می‌رسد نظریه اعتباریات ظرفیت واسطه‌گری میان حکمت متعالیه و علوم انسانی - اجتماعی را دارد و خلأ تئوری و نظری در این میان را پُر نماید که

این پژوهش در قالب دو بخش به تبیین موضوع مورد تحقیق می‌پردازد؛ بخش اول ذکر مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، و بخش دوم نقش وساطت نظریه اعتباریات نسبت به علوم انسانی مزبور.

پیشینه‌ی پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی در تبیین جایگاه حکمت متعالیه نسبت به علوم انسانی و ظرفیت نظریه اعتباریات در تحول علوم انسانی صورت گرفته است. عبدالحمید واسطی (۱۳۹۵) در مقاله «ظرفیت‌های حکمت متعالیه در تولید علوم انسانی اسلامی»، اشاره دارد به اینکه علوم انسانی به مثابه فرآیندهای حرکت و تغییر در فرد و جامعه هستند و علم فلسفه متکفل تبیین معادلات کلان حرکت و تغییر است، فلسفه اسلامی و به خصوص حکمت متعالیه، معتقد است که باید این معادلات را در مقیاس کل شبکه هستی بررسی نمود تا حقیقت آشکار شود و با تحلیل پدیده‌ها باید از ابزار علل اربع، مقولات عشر، مقومات حرکت، با رویکرد فازی و طیفی (تشکیک در اصطلاح فلسفه) استفاده شود تا بتوان موقعیت واقعی پدیده را در شبکه به هم پیوسته هستی کشف کرد و نحو اثرگذاری و اثرپذیری آن را محاسبه نمود. حمید پارسانیا و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی»، بر آن است که با تحلیل اعتباریات هر یک از علوم انسانی و علوم اجتماعی و بازگرداندن این اعتباریات به مبانی و مبادی پشتیان، می‌توان به شناخت دقیقی از این علوم رسید. و سید روح‌الله میرنصیری و ابوالفضل ساجدی (۱۳۹۶) در مقاله «اعتباریات و علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی»، اعتقاد دارند که بر اساس نظریه اعتباریات، موضوعات علوم انسانی به دو دسته عمده حقیقی و اعتباری قابل

تقسیم‌اند؛ البته سهم عمده از آن موضوعات، اعتباری اجتماعی است که ذهن بشر آنها را خلق می‌کند. حمیدرضا هاشمی (۱۳۸۷) در مقاله «نظریه ادراکات اعتباری و نتایج علمی و عملی آن»، اعتقاد دارد که نوعی فعالیت ذهن است که در تمامی ارتباط عملی انسان با موجودات دیگر حضور دارد و با آشنایی از این سنخ از اندیشه‌های عملی، منطق صحیح تفکر در عرصه دانش‌های عملی به ارمغان می‌آورد. وجه تمایز این نوشتار در آن است که نشان داده شود، بدون در نظر گرفتن نظریه اعتباریات، سخن از سایه افکنی مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت متعالیه در علوم مزبور، دقیق و صواب نخواهد بود.

۲. کلیات و مفاهیم

۱-۲. علوم انسانی

علوم انسانی را می‌توان به دانش‌هایی تعریف کرد که درباره کنش‌های انسانی، احکام و پیامدهای آن‌ها بحث می‌کند. به بیان دیگر، علوم انسانی، علم به موجوداتی می‌باشد که با اراده و آگاهی انسان تحقق می‌یابند؛ مثل علم اقتصاد، حقوق (پارسانیا، ۱۴۰۱ ص. ۳۰)؛ بنابراین موضوع علوم انسانی به بخشی از ساحت بشر اشاره دارد که عبارت است از کنش‌های ارادی و آگاهانه؛ در نتیجه دانش‌هایی که درباره کارهای غیرارادی انسان بحث می‌کنند، جزو علوم انسانی مورد نظر در این پژوهش به حساب نمی‌آیند؛ مانند دانش پزشکی که به سلامت و بیماری انسان می‌پردازد (همان، ص. ۳۰). و موضوع علوم اجتماعی، کنش‌های اجتماعی است که بخشی از فعالیت‌های آگاهانه انسان می‌باشد و در بستر اجتماع بر اساس انگیزه و اراده بشر پدید می‌آیند (پارسانیا، ۱۴۰۱، ص. ۷۰) که این سنخ از کنش بدون ادراکات اعتباری شکل نمی‌گیرند، مثلاً رفتارهای

اقتصادی انسان‌ها تابعی از رفتارهای اجتماعی است که برای زندگی اجتماعی، ناگزیر از وضع اعتبار برای رفع نیازها هستیم، مفاهیم مختلف اقتصادی همچون انتخاب مصرف‌کننده، بازار رقابتی، حداکثرکردن سود و مانند آن، در راستای وضع قانون و اعتبار آیین‌نامه‌ها و قراردادهای خواهد بود که برای رفع احتیاجات بشر شکل می‌گیرند (رجبی، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۶) و علومی که از ادراکات اعتباری به دست می‌آید، نمی‌تواند علوم طبیعی و علوم ناظر به حقایق واقعی و خارجی باشد.

۲-۲. حکمت متعالیه

حکمت متعالیه توسط ملاًصدرا پایه‌گذاری شد و در آن بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق، یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه برطرف گشته است. ایشان بر اساس سفرهای چهارگانه ارباب کشف و شهود (سفر من الخلق إلى الحق، سفر من الحق إلى الحق، سفر من الحق إلى الخلق بالحق، سفر من الخلق إلى الخلق بالحق) نظام فلسفی خود را ترتیب داد که:

۱. مباحث امور عامه که مقدمه بحث توحید هستند، سفر من الخلق إلى الحق است.
۲. مباحث توحید و خداشناسی و أسماء الهی، سیر من الحق إلى الحق می‌باشد.
۳. مباحث افعال حق تعالی، عوالم کلی هستی، سفر من الحق إلى الخلق بالحق است.
۴. مباحث نفس و معاد، سیر من الخلق إلى الخلق بالحق می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۱، ص. ۱۶۰). فلسفه صدرایی دارای خصائص و ویژگی‌هایی است که عبارتند از:

۱. حکمت متعالیه در فهم هستی از ادله برهانی، به گونه‌ای استفاده می‌کند که با ادله وحیانی و عرفانی تنافی و تعارض نداشته باشد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آن‌ها را گرد هم می‌بیند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۱۶).

۲. متعلم را به وحدت می‌رساند در عین حالی که به کثرت ارج می‌دهد و یک نظام معرفتی به ارمغان می‌آورد که وحدت در کثرت سریان داشته باشد، همان‌گونه که عارف در شهود عرفانی خود، وحدت را در کثرت مشاهده می‌نماید، حکمت متعالیه هم این شهود و کشف خاص را مبرهن می‌سازد.

۳. حکمت متعالیه، یک کارکرد طولی و توسعه‌ای نسبت به حکمت اشراق و فلسفه‌ی مشاء دارد، به گونه‌ای که لایه‌های عمیق و بدیعی در ساحت‌های سه‌گانه هستی، انسان و معرفت مدون کرده است؛ مثلاً از اعتباریت ماهیت که حکمت اشراق معتقد است و نظریه تباین هستی که فلسفه مشاء مطرح کرده، به اصالت وجود و تشکیک هستی اوج می‌گیرد و یا در ساحت انسان‌شناختی از روحانیه الحدوث و البقاء نفس که حکمت اشراق و مشاء قائلند، به جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌رسد و در حوزه معرفت‌شناسی با طرح نظریه اتحاد مدرک و مدرک از دو مکتب فلسفی اشراق و مشاء، فاصله می‌گیرد.

۳_۲. اعتباریات

ریشه لغوی واژه اعتبار «عبر» به معنای عبور کردن و گذشتن از چیزی به چیز دیگر است (دهخدا، ۱۳۴۱، ج. ۲۹، ص. ۸۷)، بدین جهت گذرگاه را معبر می‌نامند و دانش معناشناسی خواب‌ها را «تعبیر» نامیده‌اند؛ زیرا دارنده دانش، از ظاهر رؤیا به معنای حقیقی آن منتقل می‌شود. همچنین به کلمات، «عبارات» اطلاق می‌شود؛ چرا که معنای را به عقل مستمع منتقل می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۹۳، ص. ۲۵). اعتباریات و حقائق در فلسفه، معانی و اصطلاحات گوناگونی دارد که عبارت‌اند از:

۱. حقیقی به معنای اصیل که نفس واقعیت خارجی و تحقق عینی، منشأ بالذات

آثار واقعی است؛ مانند ذات وجود که اصیل و در مقابل آن، ماهیت امری اعتباری است که منشأ بالذات آثار نیست.

۲. حقیقی به معنای وجود منحاز و مستقل می‌باشد؛ مثل جواهر و در مقابل آن، آنچه وجود منحاز و مستقل نباشد، اعتباری است؛ مانند مقوله اضافه که مستقل از دو طرف نسبت و اضافه نیست.

۳. حقیقی به معنای غنی بالذات؛ مانند وجود خداوند که عین بی‌نیازی است؛ و در مقابل، ما سوی الله به دلیل آنکه فقر ذاتی نسبت به حق تعالی دارند، امور اعتباری‌اند یعنی ذاتاً فقیر الی الله هستند و موجود حقیقی، فقط ذات خداوند متعال است.

۴. معقولات اولی را حقیقی و در مقابل، معقولات ثانی فلسفی و منطقی را اعتباری گویند.

۵. حقیقی، شیئی است که فی‌نفسه تقرّر وجودی دارد، بدین شکل که قوام وجودی‌اش، وابسته به وضع و قرارداد بشر نمی‌باشد؛ و در مقابل آن، آنچه وابسته و متعلق به جعل انسان قرار گیرد، اعتباری نام دارد به گونه‌ای که اگر بشر به جهت اغراض مختلف در مقام عمل توسط قوه واهمه خود، اعتبار و جعل نکند، در جهان اعتبار، بهره‌ای از وجود نخواهد داشت، مانند مفهوم ریاست و ملکیت؛ مراد علامه طباطبایی از اعتباریات، از این سنخ است که ایشان در حاشیه کفایه، اعتبار را اینگونه تعریف می‌کنند: «اعطاء حدّ شیء أو حکمه لآخر» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۱۱) و در رساله اعتباریات یک قید دیگر به همین تعریف مذکور آوردند: «إعطاء حدّ الشیء أو حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم و فعله» (طباطبایی، ۱۴۲۸، ق، ب، ص. ۳۴۶)؛ توضیح مطلب بدین صورت است که اولین ادراک اعتباری بشر در کنش‌های آگاهانه خود، «مفهوم وجوب و باید» است که انسان در حالت سیری، تفاوتی بین خود و

صفت سیری با نسبت سر به بدن، نمی‌یابد که آن نسبت، ضرورت حقیقی می‌باشد؛ زیرا همانطور که رأس نباشد، بدن هم نیست، کمال سیری هم اگر نباشد، انسان از بین می‌رود، سپس در زمان گرسنگی، برای دستیابی به حالت سیری؛ گزاره «من باید سیر شوم» در او پدید می‌آید که این «باید و وجوب» از آن نسبت ضروری حقیقی گرفته شده است، به بیان دیگر قوه واهمه، آن نسبت ضروری حقیقی بین انسان سیر و کمال سیری را تنزل داده و میان انسان و حالت سیری در زمان گرسنگی، برقرار می‌سازد (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ب، ص. ۳۴۷)

۳. ویژگی‌های مفاهیم اعتباری

پیرامون ویژگی‌های ادراکات اعتباری، می‌توان بدین صورت سخن به میان آورد:

۱. امور وهمانی‌اند؛ ادراکات اعتباری، تنزل یافته‌ی معانی حقیقی هستند که این تنزل بوسیله کارکرد قوه و هم صورت می‌پذیرد و به دلیل آنکه نیروی واهمه در شکل‌گیری آن‌ها نقش اساسی ایفا می‌کند، به مفاهیم اعتباری، امور وهمی نیز می‌گویند (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق ب، ص. ۳۴۶).

۲. حکایت‌گری از واقع و نفس الامر ندارند؛ انسان در سلوک و کنش رفتاری خود، برای آنکه عملی را انجام دهد نیاز به وسائط و اموری اعتباری دارد تا آن عمل صورت پذیرد؛ در نتیجه بشر در ذهن خود اعتباراتی را سامان می‌دهد تا عملی را انجام دهد، قهراً مفاهیم مذکور حکایت‌گری از واقع ندارند؛ زیرا فعل هنوز محقق نشده است.

۳. جهت رفع حوائج، وضع می‌گردند؛ بدون تردید آدمی در نظام حیات و زندگی خویش که با اختیار آن را شکل داده، اهدافی را دنبال می‌کند که بدون قرارداد مفاهیم، تحصیل آن اهداف میسر نمی‌شود؛ یعنی رسیدن به غایت، اهداف و مصالح در زندگی

اجتماعی نیازمند به ساخت مفاهیم اعتباری است (نقیبی، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۱). بنابراین ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به‌منظور رفع نیازهای خود، آن‌ها را می‌سازد (مطهری، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۱۳۸).

۴. کارکرد عملی دارند؛ انسان در زندگی خویش همیشه معانی اعتباری را دنبال و آن‌ها را جستجو می‌کند و زندگی خود را بر اساس آن قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص. ۵۶)؛ بدین جهت در مقام عمل و کارکرد رفتاری، مفاهیم اعتباری کاربرد دارند.

۵. ارزش منطقی و برهانی ندارند؛ ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی (طبیعی یا ریاضی) قرار داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی یک ادراک حقیقی تحصیل نمود، ولی در مورد اعتباریات، نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد و به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارند و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارند (مطهری، ۱۳۶۴، ج. ۲، ص. ۱۳۸).

۶. نسبی و متغیّراند؛ مفاهیم اعتباری بر اساس حاجت و نیاز بشری شکل می‌گیرند که در صورت تغییر در آن، اعتبار هم تغییر خواهد کرد؛ چرا که اعتباریات تا زمانی که عوامل شکل دهنده آن‌ها موجود باشند، موجودند و با از میان رفتن آن‌ها از میان می‌روند و با تغییر آن‌ها، تغییر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص. ۱۵۸، ۱۵۹).

۷. اعتباریات، فردی و اجتماعی‌اند؛ اعتباریاتی همچون وجوب، خوبی و بدی، انتخاب شیء سبک‌تر و آسان‌تر، اصل استخدام و اصل متابعت علم، اعتباریات پیش از اجتماع و فردی هستند و قائم به تک‌تک افراد می‌باشند که در این بین مفهوم اعتباری وجوب، زیربنای تمام اعتبارات بعدی است (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق ب، ص. ۳۴۷). قسم دوم از مفاهیم اعتباری ناظر به اجتماع بشری است که بعد از شکل‌گیری

اجتماع، تحقق می‌یابند و ریشه سایر اعتباریات اجتماعی هستند که عبارت‌اند از: اصل ملک، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت و اعتبارات در مورد تساوی طرفین.

۸. واسطه بین دو حقیقت‌اند؛ با اینکه اعتباریات اموری وضعی، غیر ضروری و غیر حقیقی هستند اما منشأ واقعی دارند و آثار حقیقی بر آن‌ها مترتب می‌شود یعنی مفاهیم مذکور از امور حقیقی و امور حقیقی نیز بر آن‌ها مترتب می‌گردند؛ بنابراین، اعتباریات غیر حقیقی‌اند که میان دو امر حقیقی قرار گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق ب، ص. ۳۴۱).

۴. مبانی حکمت متعالیه

۴_۱. معرفت‌شناسی

بدون شک مبانی معرفت‌شناسی، سهم بسزائی در تولید نظریات علوم انسانی دارند، مثلاً در کتاب چارچوب‌های قدرت، ذیل توضیح نظریه «قدرت رادیکال» که در علم سیاست مطرح گردیده، مبنای معرفت‌شناسی نظریه مزبور را معرفت قراردادی و غیرواقع‌گرایی بیان کرده است که در این نوع معرفت، «حقیقت» ضرورتاً در خارج موجود نیست، بلکه طبق قرارداد و فرض شخص تحقق می‌یابد و ملاک صدق و کذب و موجّه‌سازی گزاره‌ها بر اساس توافق افراد می‌باشد (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۱۰۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص. ۷۳؛ کنگ استوارت. آر ۱۴۰۰، ص. ۲۱۵) از اینرو در صورت تغییر در مبنای معرفت‌شناسی، امکان تغییر در نظریه هم فراهم می‌گردد. سیر معرفت‌شناسی در حکمت متعالیه در نسبت به مکاتب حکمی قبل از خود، یک حرکتی رو به جلو داشته است به گونه‌ای که فلسفه صدرایی به منزله رودخانه‌ای خروشان می‌باشد و از به هم پیوستن جریان‌های حکمی قبل از صدرالمتألهین یعنی حکمت مشاء و حکمت اشراق شکل گرفته (خسروپناه، ۱۳۹۶،

ص. ۵۶) و نوآوری‌هایی در گزاره‌های معرفت‌شناسی ارائه داده است؛ که عبارتند از:

۱. شناخت حصولی و حضوری؛ بشر در ادراکات خود گاهی از طریق مفهوم و ماهیت، علم پیدا می‌کند که به آن علم حصولی گویند، و گاهی بدون مفهوم و ماهیت، عالم می‌گردد، مانند علم انسان به خودش، که شناخت حضوری نام دارد.

۲. رابطه طولی دو شناخت مذکور؛ شناخت حضوری و حصولی به صورت طولی با یکدیگر ارتباط دارند به گونه‌ای که در واقع، علم حصولی، حضور وجود مفهوم در صحن ذهن است (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق، الف، ص. ۱۸۸)؛ زیرا بنابر اصالت وجود، ماهیت خارجی در ذهن، در پرتو وجود مجرد اعتبار می‌گردد و وجود مجرد آن، معلوم بالذات است و انسان در حجاب ماهیت و مفهوم، آن وجود مجرد را به صورت ضعیف مشاهده می‌کند. اما در شناخت حضوری، واسطه‌ای در میان نیست یعنی در چنین شناختی، وجود ماهیت نیست بلکه خود وجود است؛ مانند آگاهی انسان به ذات خودش؛ در نتیجه علم حصولی در واقع حضور و وجود ماهیت در ذهن است و در تقابل با علم حضوری قرار ندارد و همان علم حضوری است؛ اما یک شناخت ضعیف و دور؛ زیرا انسان معلوم بالذات را که موجود مجرد مثالی یا عقلی است، از حجاب و پرده ماهیت می‌بیند.

۳. اتحاد مدرک و مدرک؛ مرحوم ملاصدرا بر این باور است که در شناخت و ادراک، اتحاد وجودی بین مدرک و مدرک شکل می‌گیرد؛ زیرا برهان اتحاد عاقل و معقول که معقولیت شیء برای شیء است، از فروع مسأله موجودیت شیء برای شیء می‌باشد پس وجود شیء مجرد لغیره، علم آن غیر به شیء بوده و این غیر که مدرک نام دارد محال است با مدرک متحد نبوده و خارج از وجود آن باشد (طباطبایی، ۱۳۶۸

پ، ج. ۳، ص. ۳۵۴؛ چرا که از یک جهت وجود معلوم، برای عالم است و از جهتی دیگر وجود لغیره با وجود لِنفسه قسیم یکدیگرند، در نتیجه معلوم بالذات به دلیل موجودیتش برای مدرک بهره‌ای از موجودیت لِنفسه نخواهد داشت؛ در نتیجه با یکدیگر متحد خواهند بود.

۴. شناخت، مفهومی وجودی است؛ ادراک، از منظر حکمت متعالیه یک امر ماهوی نیست و زیرمجموعه مقوله کیف قرار نمی‌گیرد بلکه یک امر وجودی بالفعل است؛ زیرا شناخت در واجب و ممکن وجود دارد و هر چه که در این دو یافت شود از سنخ ماهیات بیرون بوده و مفهوم می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ج. ۴، ص. ۹۶).

۵. تقسیم ادراک به حقیقی و اعتباری؛ گزاره‌ها و مفاهیمی که کاشفیت از واقع و حقیقت نفسالامری دارند، ادراکات حقیقی نام دارند، مانند (عدد چهار زوج است). گزاره‌ها و مفاهیمی که جعلی و قراردادی‌اند و فقط ارزش عملی دارند، ادراکات اعتباری می‌باشند، مانند (مفهوم ملکیت، ریاست و...).

۳_۴. انسان‌شناختی

همه اندیشمندان در رشته‌های مختلف علوم انسانی -خواستنه یا ناخواستنه- بحث درباره چیستی انسان را از اصول موضوعه و پیش فرض‌های خود قرار داده‌اند (خسروپناه و همکاران، ۱۴۰۲، ص. ۱۵۰) و گزاره‌های علمی خود را طبق نگاهی که به انسان دارند، ارائه می‌دهند؛ از اینرو تفاوت در تعریف انسان، سبب اختلاف در نظریات علوم انسانی می‌گردد، مثلاً نظریه «انقلاب‌های اجتماعی» اسکاچ‌پل، بر اساس یک مبنای انسان‌شناسی است که افراد در جامعه و ساختارهای اجتماعی، همچون ابزارهایی هستند که تعقل و انتخاب آگاهانه آنها، نقش بسیار کمرنگی دارند به گونه‌ای که تحولات اجتماعی عامل

مؤثر در تصمیم‌گیری و انتخاب افراد به شمار می‌روند؛ بدین جهت او در کتاب خود، جمله‌وندل فیلیپس که «انقلابها ساخته نمی‌شوند، آنها می‌آیند» را کلامی قابل تعمق و دقیق می‌داند (اسکاچ‌پل، ۱۳۷۶، ص. ۳۵؛ خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۳۷)، بنابراین نظریات علمی در سایه نگاه به حقیقت انسان، شکل می‌گیرند حکمت متعالیه مانند مکاتب فلسفی دیگر، نگاهی ویژه به انسان دارد و ظرفیت امتدادبخشی در علوم انسانی را دارد و آن مبانی عبارتند از:

۱. النفس فی وحدتها کل القوی: در نظام فلسفی صدرایی ساحت انسان، بدین صورت است که رابطه او با قوایش از سنخ شئون و مراتب می‌باشد که وحدت نفس انسانی، سایه‌افکن قوایش است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۵، ص. ۴۰۴) و با طی کردن درجات، دارای مراحل عالی و سافله می‌گردد و در تمام مراحل، حقیقت انسانی حضور دارد (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۶۸ ب، ج. ۹، ص. ۶۲).

۲. حرکت اشتدادی خاص انسانی: ملاصدرا بر این باور است که انسان در سلسله انواع، نوع متوسط می‌باشد و با حرکت جوهری خاص، سیر وجودی و حرکت اشتدادی خود، خود افزایی درونی پیدا می‌کند و به چهار گروه انسان فرشته‌خو، انسان شیطانی، انسان سبعی و انسان بهیمی، تقسیم می‌گردد که هر دسته، فصل خاص خود را داراست و در این سیر، هویت شخصیه انسان محفوظ می‌باشد، بنابراین زمانی که آب به هوا و حیوان (مثلاً گوسفند) به انسان تبدیل می‌گردد، هویت شخصیه آب و گوسفند باقی نمی‌ماند، اما انسان زمانی که از نقص به کمال سیر می‌کند، هویت شخصیه‌اش محفوظ می‌ماند (حاج ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۸ الف، ج. ۹، ص. ۹۶).

۵. فرآیند ارتباط مبانی مذکور با علوم انسانی

۱_۵. امتدادبخشی معرفت‌شناسی

حکمای اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی اصل را بر واقعیت خارجی می‌گذارند و براین باورند که ذهن باید واقعیت خارجی را آن‌گونه که هست، بشناسد (خسروپناه، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۳)، اما نه به صورت خام که ذهن یک لوح سفید باشد و فقط صورت‌های خارجی در آن منعکس شود؛ بلکه ذهن، نقشی خلاق دارد که طرح معقولات اولی و ثانوی، چگونگی تحقق مفاهیم کلی چه بر مبنای تجرید و چه بر مبنای اتحاد با وجود مجزّد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۴۳۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۴۱۶؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲) خبر از پررنگ بودن نقش ذهن در حکمت اسلامی دارد، اما با طرح و پی‌ریزی اعتباریات، توسط مرحوم علامه طباطبایی در نظام فلسفی صدراین نقش، بسیار پررنگ گردید، از این‌رو ایشان، نظریه مذکور را ناظر به مسائل معرفت‌شناسی مطرح کرد که از مباحث مربوط به عالم ذهن و ادراکات است (مطهری، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۱۳۸). تفاوت نقش خلاقانه ذهن در ادراکات اعتباری سبب اختلاف ساحت ذهن و عین می‌گردد برخلاف هگل که قائل به وحدت ذهن و عین بود (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص. ۷۲). مرحوم علامه طباطبایی در رساله اعتباریات، برای شکل‌گیری «باید اعتباری» از علم حضوری کمک می‌گیرد بدین صورت که مثلاً انسان سیر، میان نسبت ضروری که بین خودش و کمال سیری است با نسبت سر به بدن، فرقی نمی‌گذارد که این حالت را به علم حضوری مشاهده می‌نماید نه اینکه به واسطه مفهوم، نسبت ضروری را درک کند؛ زیرا اگر به علم حصولی باشد، یعنی مفهوم سیری در ذهنش باشد،

نسبت بین انسان و مفهوم سیری به امکان خواهد بود؛ چون مفهوم سیری کمالِ نفس نمی‌باشد تا نسبت ضروری بین نفس و مفهوم مذکور حاصل گردد، سپس زمانیکه گرسنه شد، سیری خودش را در حال گرسنگی، احساس می‌کند که می‌توانست آن کمال را داشته باشد و این احساس قائم به دو امر است: ۱. خاطره سیری. ۲. میل درونی و بعث؛ احساس مذکور یک احساس تحریکی است که با تصرف قوه و هم نسبت «باید» را میان انسان و کمالِ سیری قرار می‌دهد و گزاره «من باید سیر شوم» شکل می‌گیرد. مفهوم «وجوب اعتباری» گرچه زیرمجموعه علم حصولی قرار می‌گیرد لکن در فرآیند شکل‌گیری‌اش ابتدا از علم حضوری شروع می‌شود، درحالی‌که در فلسفه جدید غرب اگر سخن از علم حضوری (شهود) به میان می‌آید، بیشتر به مفهوم بداهت نزدیک است تا مفهوم علم حضوری (شیروانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۸) و با آنچه در حکمت متعالیه به عنوان یک مبنای معرفت‌شناسی شناخته می‌شود متفاوت است؛ زیرا علم حضوری در فلسفه صدرایی دریافت بدون واسطه (مفهوم) است و در فلسفه غرب هم قائل به دریافت بدون واسطه هستند لکن چهار معنا برای این سخن از ادراک مطرح کردند که به نظر می‌رسد هیچکدام از آنها، مرتبط با علم حضوری مدّ نظر حکمت متعالیه نیست.

معنای اول: باور صادق غیر موجه که مسبوق به استنتاج نباشد؛ رورتی بر این باور است که این معنا رایج‌ترین معنای شهود است که به اصطلاح حدس در فلسفه اسلامی مرتبط می‌باشد. حدس مربوط به حوزه علم حصولی است که بدون حرکت

فکری به تصدیق می‌رسد (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۴۵۳)

معنای دوم: باور صادق موجه غیرحاصل از طریق استنتاج؛ این معنا همان بدیهیات

در اصطلاح منطق اسلامی است که قسمی از علم حصولی می‌باشد.

معنای سوم: معرفت به مفهوم بدون لزوم توانایی بر ارائه تعریف از آن؛ این معنا ناظر به مفهوم بدیهی است که از مُعَرَّف (حد تام و حد ناقص) بی‌نیاز است و در منطق به آن بدیهی تصویری گویند و در مقابل مفهوم نظری که نیاز به معرّف دارد، قرار می‌گیرد.

این سنخ از معرفت هم به حوزه علم حصولی مرتبط می‌باشد.

معنای چهارم: معرفت غیر گزاره‌ای به چیزی؛ کانت اولین کسی بود که ادراک بدون واسطه را مطرح کرد و واسطه را هم مفهوم دانست، در نتیجه این معنا از شناخت به معرفت حضوری مرتبط‌تر می‌باشد. نمونه‌هایی برای این سنخ از ادراک ذکر شده است که در واقع از مصادیق علم حصولی در حکمت متعالیه می‌باشند. نمونه اول: نسبت به محسوسات دو معرفت مطرح است: یکی معرفت اولیه‌ای که بدون وساطت مفهوم هنگام احساس چیزی - مثلاً هنگام رؤیت یک آتش - در ما حاصل می‌شود که معرفتی شهودی است. در این مرحله هیچ حکمی درباره آتش وجود ندارد و هیچ گزاره‌ای درباره آن تصدیق نشده است. معرفت دوم حکمی است که ما درباره آن آتش تصدیق می‌کنیم که «آتش سوزاننده است». به عقیده کانت، نوع اول معرفت، شرط ضروری برای نوع دوم است و آن معرفت از طریق حکم ناظر به آتش بیان می‌شود. نمونه دوم: شهود کلیات بر اساس دیدگاه راسل و شهود جزئیات نامحسوسی مانند زمان و مکان بنا بر نگاه کانت است (شیروانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۶ و ۱۰۷). دیدگاه حکمت متعالیه نسبت به نمونه اول اینست که علم انسان به امور محسوس، حصولی است، نه حضوری؛ مرحوم ملاصدرا بر این باور است که ادراک حسی، حصول صورت محسوس در نفس انسانی می‌باشد و در مرحله دوم عقل با

توجه به ادراک حسی، حکم یا احکامی را صادر می‌کند (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۸ ب، ج. ۳، ص. ۴۹۸). و نگاه حکمت صدرایی ناظر به نمونه دوم اینست که متعلق علم حضوری، شخصی است و نه کلی، و کلیات از سنخ مفاهیم هستند که در ذهن موجود می‌گردند.

نظریه اعتباریات مرحوم علامه طباطبایی بر اساس مبنای اتحاد مدرک و مدرک، ارائه گردیده است؛ زیرا میان ادراکات اعتباری و کنش آگاهانه ارتباط حقیقی است و نه مجازی، و ارتباط مذکور سبب وحدت در طرفین می‌گردد به گونه‌ای که اگر فعل، متعدد یا واحد باشد، ادراک اعتباری هم متعدد و یا واحد خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق ب، ص. ۳۴۵). حال سؤالی که مطرح می‌شود اینست که با وجود غیر حقیقی بودن معانی اعتباری چگونه نسبت حقیقی بین ادراک اعتباری و فعل محقق می‌شود؟ به بیان دیگر در نسبت حقیقی باید طرفین هم حقیقی باشند و اگر یک طرف و یا دو طرف، غیر حقیقی باشند، نسبت، حقیقی نخواهد بود؛ زیرا وجود نسبت همانند وجود طرفین است (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق ت، ج. ۱، ص. ۵۰)، مثلاً میان قوه و فعل در حرکت جوهری، ارتباط حقیقی است و ترکیب اتحادی بین آن دو وجود دارد؛ زیرا دو طرف حقیقی هستند، اما ادراکات اعتباری، معانی وهمی غیر حقیقی می‌باشند که انسان آنها را به خاطر اغراض و اهداف مدنظر خود، اعتبار می‌کند، ازاینرو باید نسبت و ارتباط هم غیر حقیقی باشد اما مرحوم علامه طباطبایی معتقد است که ارتباط مذکور حقیقی است (طباطبایی، ۱۴۲۸ ق، ب، ص. ۳۴۵). پاسخ به پرسش فوق بر اساس اتحاد مدرک و مدرک است؛ چون گزاره‌های اعتباری گرچه غیر حقیقی اند اما به دلیل اتحادشان با ذات مدرک، نسبت حقیقی بین ذات و فعل صورت می‌پذیرد و در این

حالت ذات انسان که متحد با وجود گزاره اعتباری (من باید سیراب شوم) است با فعل که کمال مطلوب اوست، حقیقی‌اند لذا نسبت و وحدت حقیقی میان طرفین محقق خواهد شد، در نتیجه با تعدد ادراکات اعتباری یعنی تعدد ساحت‌های مختلف انسانی بنابر اتحاد عالم و معلوم، فعل هم متعدد می‌گردد. و از آنجا که معرفت بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از سنخ وجود است، نظریه اتحاد عالم و معلوم دو عنصر دارد: ۱. اتحاد وجودی بین مدرک و مدرک بالذات؛ چون ماهیات مثار کثرت و اختلاف هستند و اگر مدار اتحاد، هستی نباشد، هیچ ذاتی نمی‌تواند عالم شود و این ضروری البطلان است. ۲. اتحاد بین مدرک و وجود مدرک بالذات؛ زیرا طبق اصالت وجود، ماهیت معلوم بالذات در پرتو وجود مجردش، اعتبار می‌گردد نه اینکه از وجود مادی خلع شود و به ذهن انتقال یابد (حاج ملاحادی سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۴۱).

۲_۵. امتدادبخشی انسان‌شناختی

مرحوم علامه طباطبائی به عنوان یک نوصدرایی، در رساله اعتبارات به صراحت جایگاه نظریه اعتباریات را ناظر به انسان‌شناسی معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ب، ص. ۳۴۱). نظریه مذکور را باید از منظر حکمت متعالیه به انسان نگاه کرد؛ چون از یک طرف حرکت، یکی از مؤلفه‌های اساسی نفس انسانی در دستگاه فکری مرحوم ملاصدرا است به گونه‌ای که نوع‌الانواع بودن انسان در منطق ارسطویی را تغییر داد و نوع اضافی را برای انسان، تبیین کرد و وحدت حقیقت انسان نسبت به کثرت قوایش را یک وحدت سعی دانست که در مرتبه نباتیت و قوای نباتی، مرتبه حیوانیت و قوای حیوانی، مرتبه انسانیت و قوای انسانی، ذات انسان حضور دارد و

می تواند حرکت جوهری خود را در مرحله حیوانی مثلاً نگه دارد؛ و ویژگی چنین انسانی این است که در پی عواطف، حبّ و بغض، شهوت و مقام خواهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۹: ۵۸۷) او در چنین مرتبه، حیوان بالفعل و انسان بالقوه می باشد که با کنش های آگاهانه و اختیاری، آن خود الهی را به فعلیت نرسانده است، و از طرف دیگر نظریه اعتباریات، یک انسان رو به جلو معرفی می نماید؛ زیرا بشر دارای طبیعتی است که برای دستیابی به کمالات ثانوی همواره به ادراک، اراده و اختیار نیاز دارد؛ چرا که کمالات مذکور از ابتدای موجودیتش با او نبوده و با حرکت و سیر، قصد رسیدن به آنها را دارد و آنچه در این میان اراده را به سامان می رساند، امور اعتباری هستند که اراده با آنها محقق می گردد؛ زیرا شکل گیری اراده جهت تحقق عمل، بوسیله ادراکات حقیقی کافی نیست؛ چون کاشف از واقع و حقیقت هستند و حال آنکه عملی وجود ندارد بلکه انسان می خواهد آن را ایجاد کند؛ بنابراین بشر به اموری غیر از ادراکات حقیقی که ارزش عملی داشته باشند، نیاز دارد تا به کمک آنها، کنش های آگاهانه خود را انجام دهد و آن امور، اعتبارات عملی نام دارد؛ در نتیجه هیچ بشری بی نیاز از اندیشه های اعتباری نیست و زندگی فردی و اجتماعی بدون آنها سامان نمی یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ص. ۱۹۲، همان، ۱۴۲۸، ق ب، ص. ۳۴۶) و از طرف سوم گزاره های اعتباری، معانی وهمی هستند که با تصرف قوه وهم شکل می گیرند؛ در نتیجه اگر قوه مذکور مظهر الاسم الهادی قرار گیرد، ابهام انسانیتش با فصل اخیر فرشته خوئی، متحصّل می گردد، اما اگر ظلمات و تاریکی سرتاسر وهم را بگیرد، فصل اخیر سبعیّت، شیطانیت و یا بهیمیّت، انسان را تحصّل بخشد؛ زیرا بنابر نظریه اشتداد وجودی، انسان جنس می شود که با حرکت

در وجودش، به فصول چهارگانه می‌رسد و مقوم تحصیل جنس، فصل است، لذا درجات و درکات محقق می‌گردند.

و بر اساس نظریه النفس فی وحدتها کل القوی، یک شخص هم می‌بیند، هم می‌شنود، هم توهم و تخیل می‌کند و در تمام این کارها، خود انسان حاضر است و الا باید دو نفر یا چند نفر باشد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸ ب، ج. ۸، ص. ۲۲۴) درحالیکه محال است و از طرفی دیگر طبق تقسیم اعتباریات به فردی و اجتماعی، خود انسان در مقام اعتبار اجتماعی حضور دارد، به عبارت دیگر از یک سو اعتباریات در ساحت اجتماع، برساخته طبیعت بشر است و از سوی دیگر وحدت ذات انسان در کثرت افعال و مراتبش سریان دارد، در نتیجه بُعد اجتماعی‌اش اصل مهم و برساخته طبیعتش و یک ساحت انفکاک‌ناپذیر تلقی می‌گردد، لذا آنچه بر اساس مبنای انسان‌شناسی اگزیستانسیالیست، تفرد و فردیت یک اصل برای بشر تلقی گشته (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۹) که کی‌یر کگارد در این باره می‌نویسد: فرد خودش نفس خود را اظهار می‌کند یا باز می‌یابد، ولی نه از راه ربوده شدن یا سوق یافتن خود به یک وضع جامع برتر، بلکه از راه هرچه بیشتر فرد شدن (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۰۸)، بر اساس نظریه اعتباریات ناتمام خواهد بود.

نتیجه‌گیری

پیدایش نظریات علمی مبتنی بر این است که در بستر فلسفه شکل بگیرند، حال اگر اندیشمندان بخواهند بنای این علوم را بر مبنای فلسفه صدرایی تحقق بخشند باید با تکیه بر نظریه اعتباریات، جان‌مایه عمیق و ژرف حکمت متعالیه را بر پیکر علوم انسانی تنزل دهند؛ زیرا حکمت صدرایی به طور مستقیم با علوم انسانی ارتباط ندارد چراکه ساحت حقیقت غیر از ساحت اعتبار است، اما نظریه اعتباریات به دلیل آنکه از حیث محتوی معانی وهمی و غیرحقیقی هستند با علوم انسانی مرتبط می‌باشد و از حیث موجودیت با مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی حکمت متعالیه در ارتباط است؛ از اینرو حدفاصل و واسطه برای ارتباط نظام فلسفی ملاصدرا با علوم انسانی شمرده می‌شود. در این مقاله ابتدا کلیات و مفاهیم ذکر شد، سپس اشاره‌ای به مبانی حکمت متعالیه گردید و در بخش پایانی فرآیند ارتباط مزبور بوسیله نظریه اعتباریات مطرح شد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۹)، «مناسبات حکمت متعالیه و علوم اجتماعی»، فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، سال دوازدهم، ش ۴۵، ص. ۱۴۸.
۴. اسکاچ پل، تدا (۱۳۷۶)، *دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی*، ترجمه سید مجید روئین تن، تهران: سروش.
۵. پارسانیا، حمید (۱۴۰۱)، *جهان‌های اجتماعی*، قم: کتاب فردا، چاپ پنجم.
۶. پارسانیا، حمید و همکاران (۱۳۹۳)، «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی» اسلام و مطالعات اجتماعی، سال دوم، ش ۱، ص. ۴۱.
۷. پیرو و. مینی (۱۳۷۵)، *فلسفه و اقتصاد (مبادی و سیر تحول نظریه اقتصادی)*، ترجمه مرتضی نصرت / حسین راغفر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
۹. _____ (۱۳۹۳)، *تحریر رساله الولایه علامه طباطبایی*، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۳۹۲)، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
۱۱. _____ (۱۳۸۶)، *تفسیر انسان به انسان*، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، «چالش‌های حکمت متعالیه در مسئله سیاست»، نشریه پژوهش و حوزه، ش ۳۴ و ۳۵ ص ۲۲۱.
۱۳. _____ (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم*، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۳)، *اتحاد عاقل به معقول*، قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۱۵. _____ (۱۳۹۵)، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم: بوستان کتاب، چاپ ششم.
۱۶. _____ (۱۳۸۰ ب)، *عرفان و حکمت متعالیه*، قم: الف. لام. میم.
۱۷. حسینی، سید ابوالحسن و همکاران (۱۳۹۸)، *کنکاشی در خاستگاه دانش مدیریت بر اساس*

- نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، اندیشه مدیریت راهبردی، سال سیزدهم، ش ۱، ص. ۲۱.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵)، *انسان‌شناسی اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۱۹. _____ و همکاران (۱۳۹۳)، *در جستجوی علوم انسانی اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها)، چاپ اول
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۳۹۶)، *فلسفه شناخت*، قم: دفتر نشر معارف، چاپ دوم
۲۲. _____ (۱۴۰۰)، *نظریه پردازی در علوم انسانی حکمی سازی*، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، چاپ اول.
۲۳. _____ و همکاران (۱۴۰۲)، «نقد مبانی انسان‌شناختی نظریه عقلانی _هیجانی آلبرت الیس با نگرش به منابع اسلامی»، *روان‌شناسی و دین*، سال شانزدهم، ش ۱، ص. ۱۵۰.
۲۴. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۱)، *لغت‌نامه*، ج ۲۹ نشر تحت نظر دکتر محمد معین، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. رجیبی، ابوذر (۱۳۹۵)، «بومی‌سازی علوم انسانی با تأکید بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، *نشریه علوم انسانی اسلامی*، ص ۱۸ ص ۱۷۶.
۲۶. رحیقی، حسنعلی (۱۳۹۸)، *حکمت الهی به مثابه علم برتر: جایگاه حکمت و فلسفه در منظومه معرفت؛ با رویکردی قرآنی و روایی*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، چاپ اول.
۲۷. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۸ الف)، *تعلیقات بر کتاب الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۸. سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی*، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۸ ب)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
۳۰. _____ (۱۳۸۸)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، قم: مطبوعات دینی، چاپ دوم.

۳۱. _____ (۱۴۲۰ ق)، المشاعر، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، چاپ اول.
۳۲. شیروانی، علی (۱۳۹۰)، «مفهوم «شهود» در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری»، آیین حکمت، سال دوم، ش ۶، ص. ۱۰۸.
۳۳. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۸)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه لاریجانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
۳۴. _____ (۱۴۲۸ ق، الف)، بدایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین. چاپ سوم.
۳۵. _____ (۱۳۷۸)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
۳۶. _____ (۱۳۶۸ پ)، تعلیقات بر کتاب الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۳۷. _____، حاشیه کفایة الأصول، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ اول.
۳۸. _____ (۱۴۱۹ ق)، الرسائل التوحیدیه، بیروت: مؤسسه النعمان.
۳۹. _____ (۱۴۲۸ ق، ب)، رساله الاعتباریات، تحقیق: صباح ربیعی، قم: نشر باقیات، چاپ اول.
۴۰. _____ (۱۴۲۸ ق، پ)، رساله المنامات و النبوات، تحقیق: صباح ربیعی، قم: نشر باقیات، چاپ اول.
۴۱. _____ (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۴۲. _____ (۱۴۲۸ ق، ت)، نهایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسین، چاپ سوم.
۴۳. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۱)، شرح الإشارات و التنبیها، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
۴۴. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ج ۵ ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران:

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.

۴۵. _____ (۱۳۸۴)، فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: زوار.

۴۶. کلگ استوارت، آر (۱۴۰۰)، چارچوبهای قدرت، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ سوم.

۴۷. مرادی، بهروز (۱۳۹۴)، نظریه‌های جامعه‌شناسی به زبان ساده، تهران: شرکت بهمن برنا.

۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.

۴۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مقدمه و پاورقی بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا.

۵۰. _____ (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم.

۵۱. _____ (۱۳۸۱)، منطقی، فلسفه، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سی و یکم.

۵۲. واسطی، عبدالحمید (۱۳۹۵)، «ظرفیت‌های حکمت متعالیه در تولید علوم انسانی اسلامی»، نشریه علوم انسانی اسلامی صدرا، ش ۱۸، ص ۱۵.