

فلسفه‌های مضاف به علوم؛ ریشه‌های تاریخی، ضرورت و نقدهای آن

نعمت‌اله پناهی بروجردی^۱

چکیده:

«فلسفه‌های مضاف به علوم» دانش‌هایی هستند که با روش عقلانی یا تاریخی به صورت فرانگرنانه «وصفی - تحلیلی» به توصیف و تحلیل مضاف‌الیه خود می‌پردازد. در «فلسفه‌های مضاف به علوم» موضوع یا همان مضاف‌الیه یکی از علوم یا رشته‌های علمی است. این فلسفه‌ها که شکل‌گیری آنها ریشه در تحولات فکری اندیشمندان غربی از قرن شانزدهم تا میانه قرن بیستم دارد و در نیمه دوم این قرن به سرعت گسترش پیدا کرده‌اند، دارای نقش هدایتی نسبت به علوم هستند، و به‌ویژه، نسبت به نظریه‌پردازی در علوم بسیار موثرند.

این پژوهش با روش تاریخی - توصیفی و تحلیلی و با شیوه کتابخانه‌ای گردآوری داده‌ها، در پی پاسخ به این پرسش است که علم و فلسفه در سیر تاریخی اندیشه غربی چگونه از یکدیگر جدا شدند، و چرا مجدداً در چارچوب «فلسفه‌های مضاف به علوم» با یکدیگر پیوند خوردند؟ و اساساً، ضرورت تاسیس و رواج فلسفه‌های مضاف به علوم، به‌ویژه، «فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم» چیست؟

واژه‌های کلیدی: فلسفه مضاف، معرفت، علم، عقل، تجربه.

مقدمه

در قرن بیستم فلسفه‌هایی در غرب رایج شد که امروزه در میان اندیشمندان مسلمان ایران اسلامی به فلسفه مضاف مشهور شده‌اند. فلسفه‌های مضاف درباره موجودهای خاص و متعین بحث می‌کنند؛ برخلاف فلسفه مطلق که معرفتی درجه اول و پیشینی است و درباره «موجود بما هو موجود» بحث می‌کند (عبداللهی، ۱۳۹۹: ص ۱۷۲). از عمر رسمی بسیاری از فلسفه‌های مضاف در هیئت یک رشته علمی (discipline) بیش از چند دهه نمی‌گذرد؛ اما بسیاری از موضوع‌ها و مسائل آنها در آثار فلسفی و علمی قرن‌های گذشته مورد بحث قرار گرفته است. «فلسفه‌های مضاف دانش‌هایی هستند که با روش عقلانی یا تاریخی به صورت فرانکرانه «وصفی - تحلیلی» و یا درون‌نگرانه «وصفی - عقلانی» به تحلیل یا توصیف مضاف‌الیه خود می‌پردازد» (خسروپناه، ۱۳۸۵: ص ۱۸۱). از این رو، برخی از این فلسفه‌ها مانند فلسفه ذهن، از نوع معرفت درجه اول و پیشینی هستند؛ یعنی صرفاً ناظر بر موضوع خود که یکی از امور یا حقایق خارجی است، و مستقل از تجربه یک علم دیگر شکل گرفته‌اند. برخی دیگر مانند فلسفه اقتصاد، از نوع معرفت درجه دوم و پسینی هستند؛ یعنی صرفاً ناظر بر موضوع خود که یکی از علوم است، شکل گرفته‌اند (رشاد، ۱۳۸۵: ص ۸). بنابراین، باید فلسفه‌های مضاف به امور یا حقایق را از فلسفه‌های مضاف به دانش‌ها و علوم تفکیک کرد. همچنین باید به تفاوت فلسفه‌های مضاف با علوم مضاف توجه داشت؛ زیرا در «علم‌های مضاف» مانند علم اقتصاد و علم فیزیک، مضاف‌الیه‌ها - مانند پدیده‌های اقتصادی یا فیزیکی - با روش تجربی مورد پژوهش قرار می‌گیرند. از این رو، «علم‌های مضاف» هم دانش به معنای «knowledge»، هم دانش به معنای «Science»، و هم دانش به معنای «discipline» یعنی رشته علمی هستند (عباس‌زاده، ۱۳۹۸: ص ۵۸)؛ اما «فلسفه‌های مضاف» تنها دانش به معنای «knowledge»، و «discipline» هستند.

این نوشتار صرفاً به فلسفه‌های مضاف به علوم می‌پردازد و ابتدا جریان شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس به ضرورت فلسفه‌های مضاف و نقدهای آن پرداخته می‌شود. البته در برخی موارد به اقتضای بحث ممکن است به «فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق» نیز اشاره‌ای بشود.

ریشه‌های شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف

شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف به علوم در غرب، ریشه در تحولاتی دارد که بعد از رنسانس در حوزه علم و فلسفه رخ داد. فیلسوفان قدیم تا انتهای قرون وسطی از سویی معتقد بودند که اتحاد میان دو چیز غیرهم‌جنس محال است. از سوی دیگر، معتقد بودند که در فرآیند کسب علم، میان عالم و معلوم اتحاد برقرار می‌شود، و از این طریق «کسب علم» ممکن می‌شود. همچنین آنها معتقد بودند که جهان خارج، یک جنبه کثرت دارد که به آن تمایز و تشخیص می‌بخشد و امری مادی است که به حس درمی‌آید، و یک جنبه وحدت دارد که به واسطه آن به اشیاء عنوان داده می‌شود، و امری کلی، مجرد و غیرمادی است که به حس

در نمی‌آید و با عقل مجرد درک می‌شود. همچنین آنها انسان را موجودی به شمار می‌آوردند که از عقل مجرد برخوردار است. از این رو انسان می‌تواند از طریق عقل مجرد خود با جنبه وحدت جهان خارج به دلیل هم‌سنخی ارتباط اتحادی برقرار کرده، و به آن علم پیدا کند. پس از رنسانس، جنبه وحدت و وجه معقول جهان مورد تردید و حتی انکار فلاسفه غربی قرار گرفت، و سپس این پرسش اساسی مطرح شد که «اگر جهان فاقد وجه معقول و مجرد است، چگونه می‌توان علم را توجیه کرد؟» و «چگونه می‌توان از مشاهده چند رفتار به قوانین کلی دست یافت؟» (حسینی، ۱۳۹۹: ص ۱۸۲ - ۱۸۳).

دکارت برای شکستن فضای غالب شک فلسفی، نظریه دوئالیستی خود را ارائه کرد. او قائل به وجود دو جوهر در عالم طبیعت شد: یکی جوهری روحانی و عقلانی در انسان که منشأ ادراک و اراده است، و دیگری جوهر مادی و جسمانی که منشأ امور محسوس است. دکارت شهود و استنتاج را دو عمل ذهنی یا همان جوهر عقلانی معرفی کرد که به کمک آنها می‌توان به اشیای خارجی علم پیدا کرد. او تأکید کرد که تنها امور یقینی و نقطه قابل اعتماد برای فهم حقایق جهان، «مفاهیم ذهنی» است (سلیمانی، ۱۳۹۵: ص ۹۶ - ۹۷). در این تبیین که از آن به ذهن آینه‌وار دکارتی یا ذهن آینه‌ای تعبیر می‌شود، ذهن به مثابه آینه‌ای است که امور بیرونی و خارجی را بازنمایی می‌کند. با وجود این، توضیح‌های دکارت نتوانست مسئله شناخت را توجیه کند؛ زیرا بر اساس این نظریه دوئالیستی، میان «انسان و جهان» و «ذهن و ماده» شکاف و جدایی و ناهم‌جنسی کامل و عمیقی به وجود آمد که مسئله شناخت و چگونگی فهم و ادراک جهان خارج را با ابهامات و چالش‌های بسیار جدی‌تری روبه‌رو کرد (حسینی، ۱۳۹۹: ص ۱۸۴) و به همین دلیل، دیدگاه او مورد نقد برخی از فیلسوف‌های غربی بعدی قرار گرفت که شاخص‌ترین آنها هیوم و کانت بودند.

هیوم

هیوم هرگونه نگاه متعالی به انسان و ذهن بشر را نفی می‌کرد و جایگاه انسان را به مجموعه‌ای از تأثیر و تأثرات فرو می‌کاست، و معتقد بود که عقل محض به آن شکلی که دکارت ترسیم می‌کند، هیچ نقشی در زندگی بشر ندارد و این طبیعت است که از طریق احساس، انسان را هدایت می‌کند، و عقل قادر نیست چیز مهمی درباره جهان خارج به انسان عرضه کند، و چیزهایی که به‌عنوان مبنای دانش ما از این جهان تلقی می‌شوند، صرفاً واقعیت‌های برآمده از مشاهده و تجربه به‌وسیله نفسی است که از وجه تجربی برخوردار است. بدین ترتیب، هیوم نتیجه می‌گیرد که تنها منبع شناخت انسان تجربه است؛ چه تجربه‌ای که انسان از راه حواس خارجی به دست می‌آورد، و چه تجربه‌ای که از راه تفکر در مورد حالات درونی خویش به دست می‌آورد (همان: ص ۱۸۵ - ۱۸۶).

کانت

کانت معتقد بود که نه عقل‌گراها و نه تجربه‌گراها هیچ‌کدام نتوانسته‌اند تبیین کنند که چگونه تجربیات



ذهنی ما می‌تواند با واقعیت خارجی منطبق شوند و معرفت عینی به دست دهند (بابور، ۱۳۹۸: ص ۱۵). کانت معتقد بود که «علم و معرفت سراسر از حس‌ها برمی‌خیزد، از آنجا به فهم می‌رود و به عقل می‌انجامد» (شفیعی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). کانت قائل به نقش فعال ذهن در علم و ادراک شد (علیزاده، ۱۳۸۴: ص ۴۶). وی معتقد بود که ذهن عینکی دائمی بر چشم دارد که نمی‌تواند آن را بردارد، و شناسایی جهان برای آدمی از پس این عینک رخ می‌دهد. بنابراین، چون شناخت عالم از دریچه این عینک گذر می‌کند، پس اگر شیشه عینک رنگی باشد، آنچه انسان شناسایی می‌کند، با آنچه که در واقع هست، تفاوت خواهد داشت (نصیری، ۱۳۸۹: ص ۴۸).

کانت معتقد بود که علم و معرفت محصول تعامل بین ذهن و عین است. ماده علم از خارج وارد ذهن می‌شود، و سپس ذهن آن را در قالب‌های خود - یعنی همان صورت‌های ذهنی - قرار می‌دهد، و در نتیجه، ادراک یا علم نسبت به قوانین کلی و ضروری شکل می‌گیرد (محمدرضایی، ۱۳۸۰: ص ۹).

کانت معتقد بود: علم معرفتی است که بر پایه قضایای ترکیبی (تألیفی) پیشینی و مقدم بر تجربه شکل گرفته باشد؛ زیرا قضایای تحلیلی که در آنها محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید، معرفت جدیدی به دست نمی‌دهند. همچنین قضایای ترکیبی (تألیفی) پسینی که از تجربه حسی به دست می‌آیند، اگرچه معرفت جدیدی افاده می‌کنند، اما در مورد آنها احتمال خلاف وجود دارد، و از این رو، نمی‌توانند کلی و ضروری باشند، و آنچه کلی و ضروری نباشد، داخل در معرفت علمی نیست و نمی‌تواند پایه و اساس معرفت علمی قرار گیرد (سروش، ۱۳۹۱: ص ۹۷ - ۹۸). در نگاه کانت علم به مجموعه‌ای منظم از دانش و معرفت اطلاق می‌شود؛ اما مراد از فلسفه، معرفت عقلی است. معرفت عقلی یا مادی محض است و یا صوری. معرفت عقلی صوری را که تنها با صورت‌های فهم و تعقل سروکار دارد، می‌توان منطق نامید. معرفت عقلی مادی هنگامی که با موضوع‌های خاص و قوانین حاکم بر آنها سروکار دارد، طبیعیات یا فلسفه طبیعی نامیده می‌شود، و هنگامی که سروکار آن با قوانین آزادی باشد، اخلاق یا فلسفه اخلاق نامیده می‌شود. در واقع، کانت بین علم و فلسفه تمایز قائل می‌شود. از نظر وی علم (فلسفه تجربی یا متأخر) مأخوذ از شواهد تجربی و محسوس است؛ اما فلسفه (فلسفه عقلانی یا ماتقدم) کاملاً عقلانی است. هنگامی که فلسفه عقلانی کاملاً صوری باشد، منطق نامیده می‌شود و هنگامی که درباره محتوای شناخت بحث می‌کند مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. مابعدالطبیعه اگر معرفت پیشینی درباره قوانین ماتقدم طبیعت باشد، مابعدالطبیعه طبیعی نامیده می‌شود، و اگر معرفت پیشینی درباره قوانین اخلاقی ماتقدم باشد، مابعدالطبیعه اخلاق نامیده می‌شود (محمدرضایی، ۱۳۸۰: ص ۱۱-۱۲).

بدین ترتیب، کانت عملاً میان علم (فلسفه تجربی) و فلسفه (مابعدالطبیعه) تا حدودی جدایی انداخت و عملاً فلسفه را به معرفت‌شناسی و امری ذهنی فروکاست.

اگوست کنت

جدایی نسبی و کم‌رنگی که کانت میان علم و فلسفه ایجاد کرد، پس از وی، به‌وسیله اگوست کنت به جدایی کامل و بی‌اعتبار شدن فلسفه انجامید. کنت امر ذهنی را در برابر امر عینی قرار داد و فلسفه را به امر ذهنی و علم را به امر عینی نسبت داد. او علم را به معنای «دانش تجربی و آزمون‌پذیر» تعریف کرد، و فلسفه را در معنای «معرفت ذهنی نظام‌مند، آزمون‌ناپذیر و غیرعلمی» به‌کار برد. کنت برای سیر تاریخی دانش در جامعه بشری سه مرحله اساسی در نظر گرفت. مرحله اول جامعه «ربانی»، یا «الهی» بود که در آن پیامبران رهبران جامعه به شمار می‌آمدند در این جامعه‌ها، تخیل جای استدلال نشسته بود. مرحله دوم جامعه فلسفی بود که در آن فیلسوفان رهبران جامعه به شمار می‌آمدند. در این جامعه‌ها، استدلال‌های فلسفی جای تخیل می‌نشیند. مرحله سوم جامعه علمی است که در آن دانشمندان و جامعه‌شناسان رهبران جامعه به شمار می‌آیند. در این جامعه‌ها، حس و تجربه به جای تعقل می‌نشیند. اگوست کنت تأکید می‌کرد که با رسیدن جامعه بشری به مرحله سوم، دیگر برای توضیح طبیعت نیازی به مطرح کردن خدای طبیعت نیست، و دوران پیامبران و فیلسوفان به سر می‌آید، و قوانین طبیعی برای توضیح اداره و گردش جهان کافی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ج اول، ص ۵۳-۵۴).

از این زمان به بعد، علم منحصر در دانش تجربی می‌شود، و فلسفه دیگر علم تلقی نمی‌شود، و بین این دو یک جدایی کامل به وجود می‌آید، و فلسفه در نگاه پوزیتیویستی غربی اعتبار خود را به‌کلی از دست می‌دهد.

حلقه وین

پوزیتیویسم منطقی حلقه وین، با این نگاه شکل گرفت که مفاهیم نظری را می‌توان در نهایت به مفاهیم مشاهداتی محض تحویل کرد. مهم‌ترین آموزه پوزیتیویسم منطقی، اصل تحقیق‌پذیری یا اثبات‌پذیری بود. به موجب این اصل، تنها گزاره‌ای معنادار است که بتوان به روش تجربی آن را اثبات کرد. از این رو، متافیزیک چون مشاهداتی و تجربی نیست، بی‌معناست (صادقی، ۱۳۹۴: ص ۵۵-۵۷). این گروه هر کوششی را که فراتر از عالم تجربه باشد، تخطئه کرد، احکام ارزشی و اخلاقی را فاقد معنا و مهمل دانست، و احکام فلسفی و متافیزیکی را فاقد معنای محصل یا معرفت‌بخش به‌شمار آورد (حسامی‌فر، ۱۳۹۵: ص ۳-۴).

از نگاه حلقه وین، نسبت میان صدق و کذب، عدم و ملکه است؛ یعنی مانند بینایی و کوری است. بنابراین، همان‌طور که سنگ قابلیت اتصاف به بینایی و کوری را ندارد، گزاره‌های فاقد معنا نیز قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند (لطفی، ۱۳۸۵: ص ۹). از این رو گزاره‌های متافیزیکی، ارزشی و اخلاقی نیز که غیرتجربی، مهمل، و بی‌معنا هستند، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند. بدین ترتیب، جریان فکری پوزیتیویسم منطقی حلقه وین، جدایی میان علم و فلسفه را به اوج رساند و فلسفه را به نهایت بی‌اعتباری

منتقدین حلقه وین

جریان فکری پوزیتیویسم منطقی حلقه وین به شدت مورد نقد کسانی چون «کارل پوپر» و «توماس ساموئل کوهن» قرار گرفت. پوپر و کوهن اصالت مشاهده و استقرارگرای را مورد نقد قرار دادند و به تأثیر نظریه بر مشاهده و نیز «تأثیر متافیزیک بر علوم تجربی» اذعان کردند.

پوپر نظریه «ابطال‌پذیری» را مطرح کرد و ادعا کرد که نظریه علمی، حاصل انباشت مشاهده نیست و رشد علم از اثبات نظریه‌ها حاصل نمی‌شود؛ بلکه ثمره نقد و ابطال آنهاست. او نظریه‌های علمی را حدس‌هایی می‌دانست که برای حل یک مسئله به ذهن دانشمند خطور می‌کند. از نگاه پوپر، این حدس‌ها راهی برای رسیدن به صدق نیستند؛ اما نقد و ابطال آنها راهی عقلانی برای نزدیک شدن به صدق است. بنابراین، نظریه علمی مقدم بر مشاهده است، و مشاهده و آزمایش فقط محک زدن یک نظریه و یافتن راهی برای ابطال آن است (صادقی، ۱۳۸۹: ص ۱۲۶).

کوهن با طرح نظریه پارادایم‌ها، انقلاب علمی را حاصل جانشین شدن یک پارادایم جدید به جای پارادایم حاکم دانست. او مدعی شد که مشاهده‌ها و آزمون‌های تجربی متأثر از پارادایم و موازین حاکم بر آن هستند، و بر اساس هنجارهای حاکم بر پارادایم انجام می‌شوند. کوهن در این نکته که تجربه توان اثبات نظریه‌ها را ندارد، با پوپر موافق بود؛ اما برخلاف پوپر، معتقد بود که تجربه حتی توان ابطال نظریه‌ها را هم ندارد (صادقی، ۱۳۹۴: ص ۵۴ - ۵۸).

سرانجام «ویلارد ون اورمن کواین» در مقاله معروف خود با عنوان «دو حکم جزمی تجربی‌گرایی» (Two Dogmas of Empiricism) ضربه نهایی را به پوزیتیویسم منطقی وارد کرد. وی در ابتدای این مقاله می‌نویسد: «دو حکم جزمی، تجربه‌گرایی مدرن را تا حدود زیادی مقید کرده است. یکی اعتقاد به وجود شکاف (افتراق) اساسی میان صدق‌هایی (گزاره‌هایی) است که تحلیلی هستند یا مبتنی بر معانی هستند و وابسته به امور واقعی نیستند، و صدق‌هایی (گزاره‌هایی) که ترکیبی‌اند و مبتنی بر واقعیت هستند. حکم جزمی دیگر فروکاست‌گرایی است؛ یعنی این اعتقاد که هر گزاره معناداری معادل با برخی ساختارهای منطقی بر اساس شرایطی است که به تجربه بلاواسطه دلالت دارد. من (در ادامه) استدلال خواهم کرد که این دو حکم جزمی بدبنیاد هستند. همان‌طور که خواهیم دید، یکی از آثار کنارگذاشتن آنها (دو حکم جزمی) محو شدن مرز فرضی بین متافیزیک نظری و علوم طبیعی است. اثر دیگر، تغییر جهت دادن به سوی عمل‌گرایی است» (Quine, ۱۹۵۲, ۲۰).

«کواین» با این بیان از سویی در این اعتقاد جزمی تجربه‌گرایان که «گزاره‌ای معنادار است که بتوان به روش تجربی آن را اثبات کرد» مناقشه می‌کند، و از سوی دیگر، تمایز میان گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی را زیر



سؤال می‌برد (موحد، ۱۳۹۴: ص ۸). وی تأکید می‌کند که تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی از راه تجربه قابل اثبات نیست، و حکم تجربه‌گرایان به تفاوت میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی، یک «حکم جزمی غیرتجربی» و یک «ایمان مابعد الطبیعی» است.

بدین ترتیب، از اوایل قرن بیستم، و به‌ویژه از نیمه دوم این قرن، بسیاری از متفکران غربی به اهمیت نقش ذهنیت در علم پی بردند و اذعان کردند که بدون تفکر فلسفی کار علمی ناقص و ابتر می‌ماند. در نتیجه این رویکرد، موجی از تفکر فلسفی در حوزه علوم شکل گرفت و فلسفه‌های مضاف به علوم مانند فلسفه اقتصاد شکل گرفت، و فیلسوفان هر علمی با روش‌های ذهنی به بحث درباره دخالت ذهنیت در تکوین آن علم پرداختند. در واقع، با این رویکرد جدید، فلسفه در قالب «فلسفه‌های مضاف به علوم» نقش بی‌بدیلی نسبت به علوم پیدا کرد، و از جایگاه «بی‌معنایی و مهملی» به جایگاه ارزشمند و مهم «هویت‌بخش به علوم» ارتقای مرتبه یافت.

ضرورت فلسفه‌های مضاف و نقدهای آن

امروزه نظر غالب اندیشمندان معطوف به ضرورت فلسفه‌های مضاف است، و این ضرورت را ناشی از تأثیر فلسفه‌های مضاف بر علوم مضاف‌الیه می‌دانند؛ یعنی ضرورت مثلاً فلسفه اقتصاد ناشی از تأثیر آن بر علم اقتصاد است. به نظر می‌رسد که شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف به علوم به‌ویژه با خاستگاه غربی، برآمده از همین نگاه بوده است. برای روشن شدن تأثیر فلسفه‌های مضاف بر علوم مضاف‌الیه لازم است که مسائل فلسفه مضاف تبیین شود. درباره فلسفه‌های مضاف به علوم، مسائلی اساسی به ترتیب منطقی زیر می‌توان برشمرد:

۱. شناسایی ماهیت - هستی‌شناسی - دانش مضاف‌الیه و چیستی آن؛
۲. هندسه و قلمرو و ساختار دانش مضاف‌الیه و بیان مهم‌ترین مسائل آن؛
۳. معناشناسی مفاهیم کلیدی دانش مضاف‌الیه؛
۴. روش‌شناسی و کشف رویکردها و رهیافت‌های دانش مضاف‌الیه؛
۵. مباحث معرفت‌شناختی دانش مضاف‌الیه مانند چگونگی توجیه و اثبات گزاره‌ها و بیان سرشت (واقع‌نمایی یا ابزارنگاری) آنها؛
۶. پیش‌فرض‌ها و مبادی علمی و غیرعلمی (تبیین روان‌شناختی و جامعه‌شناختی) دانش مضاف‌الیه و رفتار جمعی و تأثیرگذار دانشمندان آن دانش؛
۷. غایت و کارکرد و پیامدهای فردی و اجتماعی دانش مضاف‌الیه؛
۸. مطالعه تطبیقی گرایش‌های مختلف دانش مضاف‌الیه؛
۹. نسبت و مناسبات دانش مضاف‌الیه با علوم و رشته‌های علمی همگون و مرتبط (بیان نسبت و تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر)؛

۱۰. آسیب‌شناسی و کشف بایسته‌های دانش مضاف‌الیه (خسروپناه، ۱۳۸۵: ص ۱۸۷)؛

۱۱. مطالعه تاریخی سیر پیدایی، تحول و تکامل دانش مضاف‌الیه و انواع تحول‌ها و نظورهایی که در آن

دانش رخ داده و علل آن (رشاد، ۱۳۸۵: ص ۱۰)؛

۱۲. طرح مباحث انسان‌شناختی، اخلاق، و ارزش‌شناختی دانش مضاف‌الیه. این مباحث را دست‌کم در

مورد فلسفه‌های مضاف به علوم انسانی و علوم اجتماعی، باید از زمره مسائل اساسی فلسفه‌های مضاف به

شمار آورد (عبداللهی، ۱۳۹۹: ص ۱۷۹).

مسائل یادشده هرکدام می‌تواند تأثیر خاص خود را بر علوم مضاف‌الیه داشته باشد؛ اما شاید بتوان گفت

که مهم‌ترین تأثیرها را مسائل روش‌شناختی و معرفت‌شناختی بر علوم مضاف‌الیه دارند.

افزون بر موارد یادشده، در توضیح ضرورت فلسفه‌های مضاف باید به مسئله نظریه‌پردازی اشاره کرد.

نظریه‌پردازی و تولید نظریه‌های علمی جدید، نقش بسیار مهم و چشمگیری در رشد، توسعه و پیشرفت علوم

دارد، و یکی از مراحل پایه‌ای و اساسی در جریان تولید علم است که هم به علوم معناداری می‌بخشد، و هم

می‌تواند کارکرد علوم را تضمین کند. اساساً وجود یک علم یا رشته علمی و گسترش آن بدون نظریه‌پرداز قابل

تصور نیست. نکته مهم این است که نظریه‌پردازی در هر علم و دانشی به شدت تحت تأثیر مباحث مطرح در

فلسفه مضاف به آن علم و نگاه فلسفی حاکم بر آن است. بنابراین، یکی از اصلی‌ترین دلایل برای مستدل کردن

ضرورت وجود یا تأسیس فلسفه‌های مضاف، تأثیر آنها بر نظریه‌پردازی در علوم مضاف‌الیه است.

از سوی دیگر، نظریه‌پردازی علمی به وسیله عامل انسانی، در یک فضا و نظام فرهنگی انجام می‌شود.

بنابراین، نظام فرهنگی و رنگ و صبغه آن، در این نظریه‌پردازی‌ها نقش ایفا می‌کند. تأثیرپذیری دانش و

معرفت بشری از نظام فرهنگی به این معناست که علوم صبغه و رنگ فرهنگی فضاها، جامعه‌ها و تمدن‌هایی

را به خود می‌گیرند که در بستر آنها شکل گرفته، نضج یافته و رشد کرده‌اند. بنابراین، دانش‌ها و معرفت‌های

بشری اگر در بستر فضای فرهنگی ولایت الهی شکل گرفته باشند، دارای صبغه الهی (صبغه الله) خواهند

بود، و اگر در بستر فضای فرهنگی مادی و ولایت غیرالهی و الحادی که همان ولایت شیطان است، شکل

گرفته باشند، صبغه غیرالهی و رجز و پلیدی شیطانی خواهند داشت. در این صورت، این به‌ظاهر دانش‌ها و

معرفت‌ها چیزی جز فریبی شیطانی نخواهند بود، و برای بشر و آینده او چیزی جز خسران مبین به دنبال

نخواهند داشت.

ناگفته نماند که جریان دانش و معرفت و نظریه‌پردازی در آن، چه در حوزه علوم انسانی و چه در حوزه علوم

اجتماعی، از یک ویژگی خاصی برخوردار است که آن را از علوم طبیعی متمایز، یا در واقع، مهم‌تر و دغدغه‌مندتر

می‌کند. ویژگی علوم انسانی و اجتماعی این است که جریان دانش و معرفت و نظریه‌پردازی در آنها، به مراتب،

تأثیر بیشتری بر روی زندگی و آینده بشر دارد. از این رو، اگرچه از ابتدای تاریخ و تمدن بشری کل جریان دانش و

معرفت بشری و نظریه‌پردازی در آنها - اعم از علوم طبیعی، انسانی و اجتماعی - دارای دو بعد نظری و عملی، و توصیفی و هنجاری بوده است و انسان تنها به توصیف پدیده‌ها و بیان چرایی و چگونگی پدید آمدن آنها و تبیین روابط آنها با یکدیگر اکتفا نکرده است؛ بلکه آنها را از بعد هنجاری و ارزشی نیز - که نقش هدایتی در عملکرد بشر دارد - تبیین کرده است؛ اما در علوم انسانی و اجتماعی بعد هنجاری و ارزشی، و نقش هدایتی آن از اهمیت به مراتب بالاتری برخوردار است (جمشیدی، ۱۳۹۴: ص ۱۲۷-۱۲۸). بنابراین، تأثیر فضا و نظام فرهنگی بر نظریه‌پردازی در علوم انسانی و علوم اجتماعی، و اثر آن بر آینده بشر بسیار حساس‌تر ارزیابی می‌شود، و به تبع آن، مقام و جایگاهی که محل نظریه‌پردازی است، بسیار با اهمیت‌تر جلوه می‌کند.

برخی اندیشمندان مسلمان با توجه به این مطالب، مسئله تأسیس فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم به‌ویژه نسبت به علوم انسانی و اجتماعی را مطرح کرده‌اند. این اندیشمندان تأکید می‌کنند که توجه به تأثیرپذیری دانش و معرفت بشری از نظام فلسفی و معرفتی، فرهنگی و تمدنی‌ای که در بستر آن شکل گرفته‌اند، و توجه به اینکه فلسفه‌های مضاف در فضای معرفتی، فرهنگی و تمدنی غرب شکل گرفته‌اند و امروزه نقش بسیار حیاتی پیدا کرده‌اند، و تقریباً جایگاهی را پیدا کرده‌اند که قبل از رنسانس به فلسفه و متافیزیک تعلق داشت، ضرورت فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم را مسجل می‌کند. البته این اندیشمندان دلایل دیگری را نیز درباره ضرورت فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم، به قرار زیر برشمرده‌اند:

۱. ضرورت تقویت مبانی عقلانی معرفت دینی علی‌الاطلاق و علوم اسلامی علی‌الخصوص؛
۲. ضرورت بازسازی برخی از علوم اسلامی - مانند فقه و اصول فقه - از رهگذر مطالعه فرانکر عقلانی آن دانش‌ها؛ چنین مطالعه‌ای وظیفه ذاتی فلسفه مضاف به هر علمی است؛
۳. ضرورت تمهید و تأمین مبانی و مبادی برای تأسیس علوم انسانی اسلامی؛
۴. ضرورت دستیابی به احکام کلی دانش‌های اسلامی و مسائل اساسی آنها (رشد، نشست علمی ۱۳۹۵)؛
۵. ضرورت نگاه و نگرش کل‌نگرانه به دانش‌های مضاف‌الیه - مانند اقتصاد و روان‌شناسی - و احاطه علمی به تاریخ‌پیدایی و تطور آنها؛
۶. ضرورت مقایسه علوم تحقیق‌یافته با نیازهای موجود و کشف کمبودها و ناخالصی و آسیب‌شناسی آن علوم؛
۷. ضرورت طرح توصیه‌ها و بیان بایستگی‌های لازم جهت بالندگی علوم و انسجام ساختاری و محتوای آنها در جهت نیازهای کشف‌شده؛
۸. ضرورت رشد تکنولوژی آموزشی و بایستگی‌های آموزشی علوم و فرهنگ‌سازی در جامعه اسلامی (خسروپناه، ۱۳۸۵: ص ۱۸۹).

نقد فلسفه مضاف

گروه دیگری از اندیشمندان حوزه علوم و فلسفه نقدهایی را به جعل اصطلاح فلسفه مضاف مطرح کرده‌اند

که ظاهراً بسیاری از آنها متوجه فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق است و نه فلسفه‌های مضاف به علوم. مهم‌ترین این نقدها به قرار زیر هستند:

۱. اصطلاح «فلسفه مضاف» در اندیشه غربی که محل زایش این نوع از فلسفه‌هاست، معادلی ندارد. افزون بر این، معادل غربی برخی از فلسفه‌هایی که بر آنها فلسفه مضاف اطلاق می‌شود، فاقد واژه «فلسفه» است. مثلاً معادل «فلسفه اخلاق» در انگلیسیف واژه «Ethics» است، و نه «Politics of Ethics». علت اهمیت وجود معادل غربی این است که جعل این اصطلاح‌ها در میان فیلسوفان ایرانی، به علت توجه آنها به آثار فیلسوفان غربی و ترجمه مباحث آنها بوده است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۴).

۲. جعل اصطلاح فلسفه مضاف در میان فیلسوفان ایرانی، به علت توجه آنها به آثار فیلسوفان غربی چون فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه علم، فلسفه اقتصاد، فلسفه ذهن و فلسفه تاریخ است که در آنها از ترکیب اضافه «X of Y» مانند «Philosophy of mind» استفاده شده است و همه آنها دارای حالت «مضاف و مضاف‌الیه» هستند. با وجود این، در آثار فیلسوفان غربی مواردی هست که از این ترکیب استفاده نشده است. مثلاً در مورد رشته و دیسپلینی که در ایران بر آن عنوان «فلسفه سیاسی» اطلاق می‌شود، در آثار فیلسوفان غربی از ترکیب «Political Philosophy» - یعنی از شکل «صفت و موصوف» - استفاده شده است. این در حالی است که مراد آنها از «Political Philosophy»، «تحلیل فلسفی سیاست» است که متناسب با «فلسفه سیاست» یا «Politics of Philosophy» است. از این‌رو، منشأ مباحث چالشی میان صاحب‌نظران این حوزه در ایران شده است و برخی پیشنهاد داده‌اند که به جای اصطلاح «فلسفه سیاسی»، از ترکیب «فلسفه سیاست» استفاده شود (پزشکی، ۱۳۹۳: ص ۵۱).

۳. هدف اندیشمندان مدافع اصطلاح فلسفه مضاف از جعل این اصطلاح، این است که فلسفه سنتی را از وضعیت رکود و خمودگی خارج کنند؛ اما به نظر می‌رسد که آنها نه تنها در تأمین این هدف چندان کامیاب نشوند، بلکه این روش ممکن است عملاً از شدت توجه به مباحث و مسائل فلسفه مطلق و مابعدالطبیعه بکاهد، و یا کلاً فضای فلسفی را به بیراهه بکشاند (فتحی، ۱۳۹۷: ص ۲۱۷-۲۱۸).

۴. لازمه جعل اصطلاح فلسفه مضاف به امور و حقایق، این است که فلسفه مطلق نیز فلسفه مضاف به‌شمار آید؛ زیرا فلسفه مطلق شامل همه امور عامه و تقسیمات اولیه وجود می‌شود، و از این‌رو می‌توان از آن به «فلسفه وجود» تعبیر کرد. در این صورت، «فلسفه وجود» فلسفه‌ای است که مضاف‌الیه آن «وجود» است. از این‌رو، تنها فلسفه‌های مضاف وجود خواهند داشت و فلسفه مطلق دیگر بی‌معنا خواهد شد (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۶).

۵. کاربرد اصطلاح فلسفه مضاف باید محدود و به فلسفه‌های مضاف به علوم شود و از تعمیم آن به فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق خودداری شود (عبداللهی، ۱۳۹۹: ص ۱۷۷). در غیر این صورت، دو حالت

پیش خواهد آمد: یکی اینکه تنها برخی عنوان‌ها چون فلسفه ذهن و فلسفه فرهنگ ذیل این اصطلاح قرار گیرند. در این حالت، این پرسش مطرح می‌شود که تفکیک میان امور و حقایق مختلف با چه ملاک منطقی رخ داده است. دوم اینکه همه امور و حقایق ذیل این اصطلاح قرار گیرند. در این صورت، یک فهرست بلندبالای غیر معقولی از علوم مستقل به دست خواهد آمد که شمارش آنها بسیار دشوار خواهد بود (فتحی، ۱۳۹۷: ۲۱۶).

۶. در مواردی که مضاف‌الیه یکی از شاخه‌ها یا بخش‌های علوم فلسفی مانند معرفت‌شناسی باشد، جعل اصطلاح و کنار گذاشتن اصطلاح رایج ثمری جز ابهام‌زایی نخواهد داشت. مثلاً هنگامی که اصطلاحاتی چون الهیات بالمعنی الاخص (خداشناسی فلسفی)، یا علم النفس فلسفی، یا معرفت‌شناسی وجود دارد، هیچ ضرورتی برای کنار گذاشتن آنها و جایگزین کردن آنها با اصطلاحات جدید و نیمه‌وارداتی غربی چون فلسفه خدا (Philosophy of God)، فلسفه ذهن (Philosophy of mind) و فلسفه معرفت (Philosophy of knowledge) - که نوعی انفعال در برابر سنت فکری غرب است - وجود ندارد (عبداللهی، ۱۳۹۹: ص ۱۷۷).

۷. اگر دامنه و شمول فلسفه مضاف به «فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق» گسترش یابد، شاخه‌های مختلف علوم فلسفی - همچون علم النفس فلسفی با عنوان «فلسفه نفس» - از ذیل فلسفه مطلق خارج خواهند شد؛ بی‌آنکه این‌گونه نگرش به علوم، ثمره‌ای دربر داشته باشد. از سوی دیگر، با این نگرش، دو دانش «علم‌شناسی فلسفی» و «معرفت‌شناسی» در «فلسفه معرفت» یک‌کاسه خواهند شد. در این صورت، اگر مباحث فلسفه معرفت با توجه به اینکه دارای دو حیث متفاوت بحث هستند، به دو بخش «هستی‌شناسی علم» و «معرفت‌شناسی علم» تقسیم شوند، این پرسش به ذهن خواهد آمد که پیش از این، دو بخش یادشده از یکدیگر مستقل بودند، پس چه نیاز علمی‌ای موجب شد که ابتدا آنها با یکدیگر ادغام شوند و بار دیگر از هم جدا شوند. این در حالی است که اگر این دو حیث متفاوت بحث، مورد توجه قرار نگیرند، مباحث به بیراهه خواهند رفت (همان).

۸. برای اینکه بتوان فلسفه مضاف را، هم بر فلسفه‌های مضاف به علوم و هم بر فلسفه‌های مضاف به امور و حقایق اطلاق کرد، باید قدر جامعی میان این فلسفه‌های گوناگون وجود داشته باشد، و اگر بنا باشد که به قدر جامعی میان آنها اشاره کرد، باید نشان داد که معنای فلسفه در میان این صورت‌های متنوع و گوناگون فلسفه، مشترک معنوی است و نه لفظی. این در حالی است که قدر جامعی در میان فلسفه‌های مختلف برای این اصطلاح وجود ندارد، و خود مدافعان اصطلاح فلسفه مضاف ادعان می‌کنند که اطلاق آن بر این دو سنخ، از باب اشتراک لفظی است. از سوی دیگر، اشتراک لفظی به قطع و یقین موجب ابهام و سوءتفاهم می‌شود (همان: ص ۲۱۵).

تأمل در مجموع این انتقادات روشن می‌کند که این انتقادات صرفاً نسبت به جعل اصطلاح فلسفه مضاف و جدا کردن این مباحث از فلسفه مطلق است، و نه نسبت به مباحث محتوایی‌ای که تحت عناوین فلسفه‌های مضاف مورد بحث قرار می‌گیرند. افزون بر این، عمده انتقادهای آنها به فلسفه مضاف به امور و حقایق است، و دست‌کم برخی از آنها با اطلاق فلسفه مضاف بر فلسفه‌های مضاف به علوم مخالفتی ندارند. همچنین اشتراک لفظی را نمی‌توان چنان امر خطیری در نظر گرفت که وجود آن مشکل‌ساز شود، و تفکر فلسفی را به بیراهه بکشاند؛ زیرا اندیشمندان حوزه‌های علوم و فلسفه معمولاً آشنایی و تسلط کافی بر ادبیات علمی و فلسفی دارند و از تفتن لازم نسبت به آنها برخوردارند. از سوی دیگر، با تشبیه «فلسفه مضاف به امور» به واژه‌های سماعی در زبان، می‌توان گفت که فلسفه‌های مضاف به امور، سماعی بوده و مستند به عرف محافل علمی و فلسفی هستند. از این رو، عنوان «فلسفه مضاف» به امور و حقایق، به طور بالفعل، تنها در مورد برخی از امور و حقایق کاربرد دارد.

نتیجه‌گیری

پیدایش و شکل‌گیری فلسفه‌های مضاف در غرب، ریشه در معضل فکری اندیشمندان غربی درباره چیستی علم و فرآیند کسب معرفت و تحولات مترتب بر آن دارد. از سویی، آگوست کنت امر ذهنی را در برابر امر عینی قرار داد و فلسفه را به امر ذهنی و علم را به امر عینی نسبت داد، و بی‌اعتباری فلسفه را اعلام کرد. پوزیتیویسم منطقی حلقه وین، هر کوششی را که فراتر از عالم تجربه باشد، مردود دانست و بی‌اعتباری فلسفه را تشدید کرد و آن را بر سکوی بی‌معنایی و مهملی نشانده. از سوی دیگر، با آغاز قرن بیستم، متفکرانی چون پوپر و کوهن، «تأثیر نظریه بر مشاهده»، «تأثیر متافیزیک بر علوم تجربی»، و «درهم‌تنیدگی دو حوزه هست و باید» را تا حدودی پذیرفتند. کواین نیز دو اعتقاد جزئی تجربه‌گرایان را زیر سؤال برد، و تأکید کرد که اعتقاد به هر یک از آنها یک «حکم جزئی غیرتجربی» و یک «ایمان مابعدالطبیعی» است. در نتیجه، بسیاری از متفکران غربی پذیرفتند که بدون تفکر فلسفی، کار علمی ناقص و ابتر می‌ماند. بدین ترتیب، فلسفه دوباره شروع به کسب اعتبار کرد، و در اندیشه غربی فلسفه‌های مضاف، به‌ویژه فلسفه‌های مضاف به علوم، ضرورت یافتند و شکل گرفتند.

نیاز بشر به فلسفه‌های مضاف به علوم، ناشی از نیاز او به علوم مضاف و نقش آنها در زندگی بشر است؛ زیرا این فلسفه‌ها نقشی هدایتی در مورد علوم ایفا می‌کنند؛ به‌ویژه اینکه نظریه‌پردازی برون‌نگرانه درباره علوم و معرفت‌های بشری نظام‌مند و دارای دیسپلین، در فلسفه‌های مضاف به آن علوم رخ می‌دهد.

از سوی دیگر، نظریه‌پردازی به‌وسیله عامل انسانی و در یک فضا و نظام فرهنگی و اجتماعی انجام می‌شود، و رنگ و صبغه آن را به‌خود می‌گیرد؛ یعنی هر علمی به‌شدت تحت تأثیر نگاه فلسفی و رنگ و صبغه‌ای است که بر فلسفه مضاف به آن علم حاکم است. بنابراین، برای نقش‌آفرینی در آینده علمی جهان، تأسیس فلسفه‌های اسلامی مضاف به علوم ضرورت دارد.

البته برخی از اندیشمندان حوزه فلسفه، نقدهایی را بر فلسفه‌های مضاف مطرح کرده‌اند که با تأمل در آنها روشن می‌شود که این انتقادات صرفاً نسبت به جعل اصطلاح فلسفه مضاف و جداسازی برخی مباحث فلسفی از فلسفه مطلق است و نه مباحث محتوایی‌ای که تحت عناوین فلسفه‌های مضاف مطرح می‌شوند.

پی نوشت‌ها

۱. ... وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا (النساء: ۴۵).
۲. صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ (البقره: ۱۳۸).
۳. قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يَطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (الانعام: ۱۴).
۴. يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًا (مريم: ۴۵).
۵. ... وَيَذْهَبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ ... (الانفال: ۱۱).
۶. يَعِدُهُمْ وَيَمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (النساء: ۱۲۰).
۷. وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا (النساء: ۱۱۹).



فهرست منابع

۱. باباپور، صغری؛ شانظری، جعفر (بهار و تابستان ۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی مطابقت ذهن و عین در شناخت‌شناسی ملاصدرا و کانت»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی *حکمت معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، شماره اول، صص ۱-۲۹.
۲. پزشکی، محمد (زمستان ۱۳۹۳). تأملی انتقادی در باب تعبیر «فلسفه مضاف» مطالعه موردی «فلسفه سیاست»، فصلنامه *حکمت اسلامی*، سال اول، شماره سوم، صص ۴۷-۹۰.
۳. جمشیدی، محمدحسین؛ سبزی، داود (بهار ۱۳۹۴). «نظریه‌پردازی؛ گامی مهم در بومی‌سازی علوم انسانی»، فصلنامه *مهندسی فرهنگی*، سال نهم، شماره ۸۳، صص ۱۲۶-۱۴۹.
۴. حسامی‌فر، عبدالرزاق (مرداد و شهریور ۱۳۹۵). «نقد و بررسی کتاب پوزیتیویسم منطقی»، *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، سال شانزدهم، شماره سوم، صص ۱-۱۶.
۵. حسینی، سیدمحمد؛ نصیری، مصطفی (پاییز ۱۳۹۹). «بررسی تأثیر دیدگاه‌های انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دیوید هیوم بر مفهوم «جرم» در اندیشه بنتام و میل»، فصلنامه *پژوهش حقوق کیفری*، دوره نهم، شماره سی و دوم، صص ۱۷۹-۲۱۲.
۶. خسروپناه، عبدالحسین (بهار و تابستان ۱۳۸۵). *فلسفه فلسفه اسلامی، قیاسات*، سال یازدهم، شماره ۳۹ و ۴۰، ۱۷۳-۱۹۵.
۷. رشاد، علی‌اکبر (بهار و تابستان ۱۳۸۵). «فلسفه مضاف»، *قیاسات*، سال یازدهم، شماره ۳۹ و ۴۰، صص ۵-۳۰.
۸. رشاد، علی‌اکبر، نشست علمی «چیستی، ضرورت و اهداف فلسفه مضاف»، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۵/۷/۲۹.
۹. سروش، جمال؛ صانعی، علیرضا (زمستان ۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی قضایای تحلیلی و ترکیبی کانت با حمل اولی و حمل شایع در نظر علامه مصباح یزدی»، فصلنامه علمی - پژوهشی *آیین حکمت*، سال چهارم، شماره مسلسل ۱۴، صص ۹۳-۱۱۵.
۱۰. سلیمانی، نبی‌الله؛ سیف، سیدمسعود (بهار و تابستان ۱۳۹۵). «ذهن به مثابه آینه طبیعت: اندیشه دکارتی در بوته نقد رورتی»، *جستارهای فلسفی*، سال دوازدهم، شماره بیست و نهم، صص ۹۵-۱۳۲.
۱۱. شفیعی، محمد (پاییز ۱۳۸۷). «تفاوت فاهمه و عقل نزد کانت»، *حکمت و فلسفه*، سال چهارم، شماره سوم، صص ۱۳۷-۱۴۴.
۱۲. صادقی، رضا (زمستان ۱۳۸۹). «نقد‌های پوپر و مشکلات ابطال‌پذیری»، *معرفت فلسفی*، سال هشتم، شماره دوم، صص ۱۲۵-۱۵۰.
۱۳. صادقی، رضا (بهار و تابستان ۱۳۹۴). «نقد کوهن بر تجربه‌گرایی»، *مجله علمی پژوهشی فلسفه علم*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۵، شماره ۹، صص ۵۳-۷۷.



۱۴. طاهری خرم‌آبادی، سیدعلی (پاییز ۱۳۸۹). «فلسفه‌های مضاف»، فصلنامه *آیین حکمت*، سال دوم، شماره مسلسل ۵، صص ۸۹-۱۱۶.
۱۵. عباس‌زاده، مهدی (بهار ۱۳۹۸). «چیستی فلسفه معرفت و قلمرو آن»، فصلنامه علمی پژوهشی *ذهن*، شماره ۷۷، صص ۵۱-۸۳.
۱۶. عبداللهی، مهدی (زمستان ۱۳۹۹). «فلسفه مضاف پیشین؛ بستر معرفتی تحول در علوم انسانی»، فصلنامه علمی-پژوهشی *حکمت اسلامی*، سال هفتم، شماره چهارم، صص ۱۶۸-۱۹۱.
۱۷. علیزاده، بیوک (بهار و تابستان ۱۳۸۴). «گستره فلسفه‌ورزی و ملاک‌های تعدد فلسفه»، *نامه حکمت*، شماره ۵، صص ۴۱-۶۸.
۱۸. فتحی، علی (تابستان ۱۳۹۷). «فلسفه، فلسفه است؛ نقب و نقدی بر چیستی فلسفه‌های مضاف»، فصلنامه *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال بیستم، شماره دوم، شماره پیاپی ۷۶، صص ۲۰۹-۲۲۶.
۱۹. لطفی، محمدحسین (بهار ۱۳۸۵). «رساله منطقی-فلسفی ویتگنشتاین و نوپوزیتیویسم حلقه وین»، فصلنامه علمی پژوهشی *پیک نور-علوم انسانی*، دوره ۴، شماره ۱، صص ۳-۱۴.
۲۰. محمدرضایی، محمد (زمستان ۱۳۸۰)، اخلاق و فلسفه اخلاق از دیدگاه کانت، نامه مفید، دوره ۷، شماره ۲۸، صص ۵-۱۴.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *آموزش فلسفه*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ج اول، چ چهارم، قم.
۲۲. موحد، ضیا؛ شقاقی، حسین (پاییز و زمستان ۱۳۹۴). بررسی نسبت میان سه تز از مقاله «دو جزم کواین»، دو فصلنامه علمی پژوهشی *معرفت‌شناختی (آفاق حکمت)*، دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۱۰، صص ۷-۳۲.
۲۳. نصیری، لایلا؛ گلچینی، حسین (پاییز و زمستان ۱۳۸۹). «انقلاب کپرنیکی کانت»، *پژوهش‌های فلسفی*، شماره هجدهم، صص ۴۱-۶۷.
۲۴. Quine, W. V. (۱۹۵۱) "Two Dogmas of Empiricism" *The Philosophical Review*, Vol. ۶۰, No. ۱ (Jan., ۱۹۵۱)

