| تاریخ دریافت:۱۳۹۵/۹/۱۴ | تاریخ پذیرش:۱۳۹۵/۱۰/۲۸ |

بررسی و تحلیل نظریه فلسفه‌های مضاف به مثابه رویکردی روش‌شناختی در تحول علوم انسانی

محمدرضا خاکی قراملکی

عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی، ایران، قم

mrkhkai54@gmail.com

چکیده

رویکرد فلسفه‌های مضاف، به دنبال تولید علوم انسانی و اجتماعی، و با دغدغه عینیت بخشیدن به جریان فلسفه در عالم خارج، ضمن ارائه نگاه انتقادی و آسیب‌شناختی به فلسفه اسلامی موجود، درصدد عبور فلسفه از وضعیت اطلاقی و انتزاعی است؛ به گونه‌ای که در نظریه‌های علمی امتداد یابد. این نگاه تلاش کرده مبانی فلسفی جدید کاربردی را دراندازد و حکمتی نوین تأسیس کند که هم اسلامی باشد، و هم انسان انضمامی با موضوع قرار دهد. درواقع این حکمت جدید، معلول رویکرد فلسفه‌های مضاف بوده، متأثر از انگاره فلسفه فلسفه اسلامی است. طبق این ادعا، تولید علوم انسانی اجتماعی باید مبتنی بر یک عقلانیت پایه دینی، یعنی فلسفه جامع اسلامی که جنبه کاربردی دارد، پدید آید. صبغه اسلامی علوم نیز ناشی از اسلامیت فلسفه است. البته فلسفه مضاف در این نگاه، مشترک لفظی است که شامل فلسفه‌های مضاف به واقعیت و فلسفه‌های مضاف به علوم است. البته با نگاه انتقادی به این نظریه، می‌توان گفت این رویکرد نتوانسته ارتباط

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

روشمند بین فلسفه مضاف و فلسفه عام اسلامی برقرار کند و حکمت نوین نیز، به لحاظ مبنایی و روشی، ظرفیت کاربردی کردن فلسفه موجود را ندارد. اساساً فلسفه ادعایی، ذاتاً قابلیت امتداد اجتماعی و نقش‌آفرینی در نظریه‌پردازی را ندارد، این نظریه به لحاظ ساختاری فاقد انسجام است و از انضمام سازه‌های ناهمگون به یکدیگر تشکیل شده است.

کلیدواژگان: فلسفه مضاف، حکمت نوین اسلامی، فلسفه فلسفه اسلامی، عقلانیت، روش‌شناسی علوم، انسان انضمامی.

۱. مقدمه

۱-۱. اشاره‌ای به برخی قرائت‌ها در فلسفه‌های مضاف

پیش از پرداختن به تبیین تفصیلی نظریه فلسفه مضاف و الگوی حکمی و اجتهادی مورد نقد، لازم است به نظریه برخی محققان و متفکران درباره فلسفه‌های مضاف اشاره‌ای کنیم. درحقیقت در رویکرد برخی، بر نقش فلسفه‌های مضاف در تولید نظریه و علوم اسلامی به عنوان حلقه اتصال و جریان فلسفه مطلق در علوم تأکید می‌شود و چنان‌که آیت‌الله مصباح در این راستا تأکید دارد، فلسفه‌های مضاف به عنوان رئوس ثمانیه، متفرع بر فلسفه مطلق و ریشه همه فلسفه‌های مضاف به شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص۵ و ۳۰). آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است که موضوع فلسفه مطلق برخلاف فلسفه‌های مضاف، مطلق‌الوجود است و درباره کل جهان هستی بحث می‌کند؛ اما فلسفه‌های مضاف به دلیل خاص بودن مضافٌ الیه‌شان، خاص‌اند. در حقیقت فلسفه‌های مضاف به دلیل ارتباط وثیقشان با فلسفه مطلق، اصول موضوعه و پیش فرض‌های خود را از فلسفه مطلق می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۶،ص ۱۶۷ و ۱۷۰)؛ اما برخی محققان معاصر برخلاف دو نگاه پیشین، فلسفه‌های مضاف را دانشی مستقل تصور می‌کنند که مضافٌ الیه خود را با نگاه درجه دو وتحلیل عقلانی مورد تفسیر قرار می‌دهند که تفاوت اساسی با رئوس ثمانیه دارد. (صادقی رشاد، ۱۳۸۵، ص۵ و ۳۰). برخی نیز اساساً تأکید دارند که فلسفه مضاف سلسله بحث‌های نظری و تحلیلی درباره پدیده‌ای است که این فلسفه به آن افزوده شده و مضافٌ الیه آن نیز لزوماً علم نیست و می‌تواند از سنخ غیرعلم باشد؛ مانند فلسفه زبان که مضافٌ الیه آن از سنخ علم نیست. به یک معنا در این نگاه فلسفه مضاف در حکم مبانی علم به شمار می‌آید. در نتیجه فلسفه مضاف لزوماً مبتنی بر فلسفه مطلق نیست (لاریجانی، ۱۳۸۰، ص۱۷۰ و ۱۷۴). همین تفاوت نظریه‌ها سبب شده که برخی محققان، تقریری جدید از فلسفه مضاف ارائه کنند که بتواند

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

بر این اختلافات چیره شود و در نتیجه با طرح «نظریه دیده‌بانی» و تأسیس حکمت خودی، الگوی حکمی و اجتهادی را به مثابه یک روش و منطق در جهت تولید علم دینی به کار گیرند.

۱-۲. بیان اجمالی از قرائت فلسفه‌های مضاف مورد نقد

در این قرائت، فلسفه مضاف نگاهی درجه دوم، فرانگر و عقلانی است که مضافٌ‌الیه خود را اعم از اینکه علوم یا امور واقع باشد، کانون تحلیل قرار می‌دهد و می‌تواند این مضافٌ‌الیه را آسیب‌شناسی کند. به همین روی نگاهش صرفاً تماشاگرانه و بیرونی نیست، بلکه می‌تواند مضافٌ‌الیه خود را به نحو درونی مورد تحلیل قرار دهد. فلسفه‌های مضاف برخلاف برخی قرائت‌ها، هم پسینی‌اند و هم پیشینی، و نیز نسبت به مضافٌ‌الیه خود هم نگاه توصیفی و تاریخی دارند و هم می‌توانند با متعلق خود به نحو توصیه‌ای و دستوری مواجهه داشته باشند. بر همین اساس فلسفه‌های مضاف دیگر به رئوس ثمانیه معنا نمی‌شود، بلکه دانش جدیدی است که به نحو مشترک لفظی برآن اطلاق فلسفه می‌شود و لزوماً متوقف بر فلسفه اولی نیست. براین‌اساس فلسفه‌های مضاف به علوم و حقایق که از این منظر کارکرد روشی دارند، دانش روش‌شناختی برای تغییر در علوم به شمار می‌آیند. درحقیقت فلسفه مضاف منطقاً می‌باید مبتنی بر یک فلسفه پایه، مَجرایی برای حضور و تسرّی مبانی فلسفی پایه در علوم و نظریه‌های علمی گردد. این نظریه با دغدغه و نگاه آسیب‌شناسانه به فلسفه موجود، با نگاه درجه دوم و معرفت‌شناسانه به مضافٌ‌الیه خود (فلسفه اسلامی) رویکرد دیده‌بانی یعنی نگاه درجه دوم به علوم و امور را با نگاه تاریخی و منطقی ابداع می‌کند که حاصل آن کشف و تأسیس شش الگوی عقلانی و روشی در نظام‌های فلسفی موجود است. بر همین اساس انواع عقلانیت موجود در جهان اسلام به لحاظ تاریخی عبارت‌اند از: «عقلانیت حدیثی و اخباری»، «عقلانیت اعتزالی»، «عقلانیت اشعری»، «عقلانیت اشراقی»، «عقلانیت سینوی و مشائی»، «عقلانیت صوفیانه» و «عقلانیت صدرایی»، که این الگوهای عقلانیت در طول تاریخ اندیشه فلسفی، کارکردهای مختلفی داشته‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص۲۴ و ۲۵) (نمودار ۱).

در این قرائت، فلسفه فلسفه اسلامی، یکی از فلسفه‌های مضاف تأسیسی است که امکان آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی و رفع آسیب‌های آن را با رویکرد تاریخی و منطقی فراهم می‌کند و برون‌داد این مدل از فلسفه مضاف، تأسیس «حکمت نوین خودی» است که «انسان» در نقطه کانونی این حکمت و موضوع آن قرار گرفته است و هدفش تحقق کارآمدی عملی فلسفه و تحول در علوم انسانی و درنهایت تمدن‌سازی است. انسانی که در این حکمت منظور شده، وجود انضمامی انسان است که هر کس می‌تواند آن را با وجدان خود بیابد و این بدیهی‌ترین نقطه آغاز

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

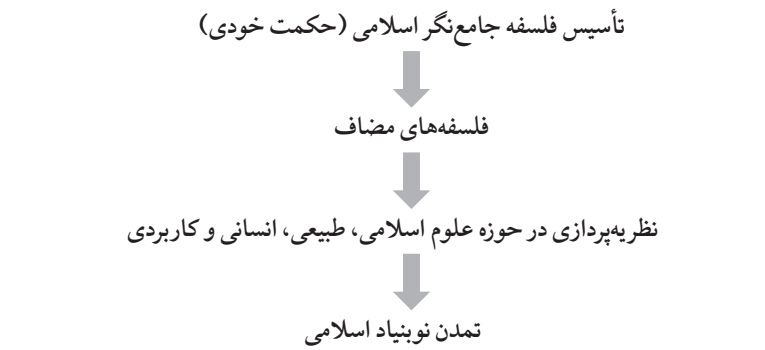
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

این فلسـفه اسـت که به اثبات و برهان نیاز ندارد. نکته درخور توجه اینکه فلسـفه تأسیسـی نیزخود فلسفه‌ای مضاف به حقایق است که فلسفه‌های مضاف به علوم را دربرنمی‌گیرد؛ با محوریت انسان انضمامی، احکام و عوارض خاصی بر آن بار می‌شـود و بر اسـاس آن، فلسـفه‌های مضاف مرتبط شـکل و نظـام می‌گیرند. به موازات این احکام انضمامی، یک دسـته احـکام و عوارض انتزاعی نیز برای انسـان وجود دارد که تبعاً مستلزم تعریف فلسـفه مضاف‌های انتزاعی خاصی هستند. حاصل اینکه فلسفه‌های مضاف شش‌گانه که استاد خسروپناه مدعی کشف و تأسیس آن است، درحقیقت روش‌ها و الگوهایی هسـتند که در انواع و اقسـام و مصادیق محقق فلسفه‌های مضاف وجود دارند؛

هرچند از نگاه نظریه‌پرداز دو مدل از فلسـفه مضاف با رویکرد تاریخی و منطقی را خودش تأسیس کرده و مسبوق به سابقه نبوده است. نمودار زیر تبیین اجمالی بحث فوق است:



۲. طرح تفصیلی نظریه، فلسفه مضاف به مثابه رویکردی روش‌شناختی

درحقیقت این نظریه باتوجه به خلأها و ضرورت‌هایی همچون عدم هماهنگی و کارآمدی فلسـفه و علوم اسـلامی بـا نیازهای عصر و زمـان خود، و نیز سکولاریسـتی و غربی بودن مبانی فلسـفی علوم انسـانی که امروزه در فضای علمی دانشگاه‌ها تدریس می‌شـود، نمی‌تواند تحول مورد انتظار از علوم انسـانی اسـلامی را محقق کنـد. ازاین‌روی برای رهایی از مدل عقلانیـت مدرنیته غربی به دلیل غیردینی بودن آن و برون‌رفت از مدل عقلانیت و روش دسـتگاه فلسـفی موجود، به دلیل عدم کارآمدی آن، باید به فکر چاره افتاد و علوم انسانی و فلسفی اسلامی خود را تولید کرد (خسروپناه، ۱۳۸۳، ص۸۵ و۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۹، ص۴۵۲ و ۴۵۳).

۲-۱. چیستی فلسفه‌های مضاف

در این نگاه مفهوم و معنای فلسفه مضاف، متفاوت با «رئوس ثمانیه» است و نباید آن دو را مترادف دانسـت. می‌توان نسبتشـان را «عام وخاص من وجه» دانسـت. با توجه به تفاوتی که در این نظریه میان اقسـام فلسـفه مضاف وجود دارد و تقریرهایی که از آن ارائه شده، فلسفه‌های مضاف یک نگاه پسـینی و درجه دوم و فرانگرانه و تحلیلی و عقلی و آسیب‌شناسـانه نسـبت به مضافٌ‌الیه خود یعنی علوم و واقعیت‌ها دارند. بر همین اسـاس فلسـفه مضاف به واقعیت را می‌توان فلسفه مضاف درجه یک و فلسـفه مضاف به علوم را فلسـفه مضاف درجه دوم نام نهاد؛ که اولی متعلَقش «جهان اول»، یعنـی «واقعیت عام» اسـت و دومی به «جهـان دوم» یعنی «جهان ذهن» تعلـق دارد. به‌این‌ترتیب

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

فلسفه مضاف یک مشترک لفظی است و نمی‌توان آن را به صرف داشتن عنوان فلسفه، از فروع فلسفه عام و مطلق انگاشت. وی برخلاف برخی محققان معاصر، بر این باور است که فلسفه مضاف صرف نگاه تماشاگرانه و برون‌نگرانه نیست، بلکه به دلیل فرض فلسفه مضاف به امور و حقایق و معنادار بودن آن، نگاه درون‌نگرانه نیز معنا می‌یابد و همچنین نباید نقش فلسفه مضاف را صرفاً نقش توصیفی و داوری نسبت به متعلق خود دانست؛ بلکه فلسفه‌های مضاف در نقش فتوایی و دستوری نیز ظاهر می‌شوند (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص۴۰ و ۴۱).

۱-۱-۲. گونه‌های فلسفه‌های مضاف مطلوب

این نظریه‌پرداز در ادامه به روش و چگونگی دستیابی به انواع و گونه‌های فلسفه مضاف مورد نظر اشاره می‌کند و مدعی است که با مطالعات کتابخانه‌ای، انواع فلسفه‌های مضاف در غرب را به دست آورده است و البته اضافه می‌کند که این موارد، به این ترتیب و نظمی که به‌تفصیل بیان شده، در متون غربی نیامده است. در این بررسی، کل فلسفه‌های مضاف در غرب به چهار دسته کلی تقسیم می‌شوند (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص۱۴ ، ۲۱). خود تقسیم فوق مجدداً به دو «رویکرد تاریخی» و «رویکرد منطقی» تقسیم می‌شود؛ یعنی فلسفه‌های مضاف به واقعیت و علوم، یا تاریخی هستند و یا منطقی. به عبارتی انواع مدل‌های کشف‌شده از فلسفه‌های مضاف، چهار قسم می‌شوند. در عین حال این نظریه‌پرداز مدعی است که برای بسط و توسعه انواع مدل‌های فلسفه‌های مضاف با نگاه ترکیبی، دو گونه و مدل دیگر نیز تأسیس کرده است که از آنها به نظریه «دیده‌بانی» تعبیر می‌کند؛ به‌این‌ترتیب که می‌توان مضافٌ‌الیه فلسفه‌های مضاف به علوم و واقعیت را، هم با «رویکرد تاریخی» و هم با «رویکرد منطقی» توأمان دنبال کرد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص۷۷، ۷۸، ۸۲ و ۸۳). نتیجه به‌کارگیری مدل تأسیسی فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی و منطقی نسبت به دانش فلسفی موجود، تأسیس یک فلسفه مضاف، یعنی «فلسفه فلسفه اسلامی» است که در درک کلان و احاطه علمی به تاریخ پیدایی و تطور فلسفه و آسیب‌شناسی و بایستگی‌های تحقیق و نوآوری در فلسفه اسلامی و آموزش و ترویج آن در جهان، بسیار مؤثر است. در واقع نظریه «دیده‌بانی»، گونه‌ای از فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی-منطقی است که تحول فرامسئله‌ای را در علوم ممکن می‌سازد و علوم و دانش‌ها را از رکود و سکون درمی‌آورد (همان، ۱۳۸۹، ص۸۲ و ۸۳).

۲-۱-۲. تفاوت فلسفه‌های مضاف به علوم و فلسفه‌های مضاف به واقعیت

این نظریه به تفاوت و تمایز اساسی میان «فلسفه مضاف به واقعیت» و «فلسفه مضاف به علوم»

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

قائل است. البته چنین تفاوت‌هایی به معانی فلسفه و روش‌ها و رویکردهای این دو دسته از دانش‌ها بازمی‌گردد. این تفاوت‌ها بدین قرارند:

الف) روش تحقیق فلسفه‌های مضاف به واقعیت، استدلالی و انتقادی است، اما روش فلسفه مضاف به علوم، توصیفی و تعلیلی است؛

ب) فلسفه‌های مضاف به واقعیت بر بداهت‌های عقلانی مبتنی‌اند؛ اما فلسفه‌های مضاف به علوم در مقام گردآوری از نگرش تاریخی ـ گزارشی برخوردارند و در مقام داوری، از نگرش تاریخی ـ عقلانی؛

ج) فلسفه‌های مضاف، نگاه درون‌نگرانه به واقعیت دارند و فلسفه‌های مضاف به علوم، دارای نگاه برون‌نگرانه‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص۴۴ و ۴۵).

۲-۲. چگونگی تحول در علوم انسانی در روش‌شناسی فلسفه‌های مضاف

۲-۲-۱. راهبرد فرامسئله‌ای در تحول علوم و تأسیس فلسفه‌های مضاف

با روشن شدن چیستی فلسفه‌های مضاف و گونه‌ها و تفاوت‌های آن، اینک باید دید که این نگاه برای رفع آسیب‌ها و خلأها که در آغاز بدانها اشاره شد و نیز برای تحقق بایسته‌ها، چه راهبرد نظری و عملی روشنی را پیشنهاد می‌کند. آیا در رفع این آسیب‌ها و خلأها صرفاً به حل و گره‌گشایی «موردی و مسئله‌ای» روی می‌آورد یا «راهبرد فرامسئله‌ای» و «روش‌شناختی» و «فلسفی» را طرح می‌کند؟ اجمالاً این نظریه به دنبال حل مسئله‌ای و موردی رفع آسیب‌ها و خلأها نیست، بلکه در تلاش است تا با رویکرد نگاه درجه دومی و معرفت‌شناختی و نگاه فرامسئله‌ای، در قدم اول به «روش‌شناسی تحول در علوم انسانی» بیندیشد و در حقیقت با تأسیس فلسفه مضاف، به مثابه روش علوم، در پی دست یافتن به فلسفه‌ای است که بتواند انتظارات و نیازهای گفته‌شده را محقق کند، که از آن به «حکمت نوین خودی» یاد می‌شود. البته به دلیل اینکه در این علم، انسان موضوع قرار گرفته، می‌توان از آن به «حکمت انسانی» یاد کرد. لذا در این رویکرد، تحول در علوم امری فرامسئله‌ای (ساختاری، تعریفی، روشی و پارادایمی) است و با تأسیس فلسفه‌های مضاف به علوم با رویکرد تاریخی-منطقی، میسر است. در حقیقت فلسفه‌های مضاف به علوم به دلیل ویژگی‌های زیر می‌توانند در تحول علوم انسانی نقش اساسی ایفا کنند:

۱. نگرش کل‌نگرانه به دانش‌های مضاف‌الیه و احاطه علمی به تاریخ پیدایش و تطور آنها؛ ۲. مقایسه علوم تحقق‌یافته با نیازهای موجود و کشف کمبودها، ناخالصی‌ها و آسیب‌شناسی آن علوم؛ ۳. توصیه‌ها و بایستگی‌های لازم جهت بالندگی علوم و انسجام

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

ساختاری و محتوایی آنها در راستای نیازهای کشف‌شده؛ ۴. رشد تکنولوژی آموزشی و بایستگی‌های آموزشی علوم و فرهنگ‌سازی در جامعه (خسروپناه، ۱۳۸۶، ص۹ و ۴۶).

به‌این‌ترتیب فلسفه‌های مضاف کارکرد روشی دارند. در این میان می‌توان یکی از فلسفه‌های مضاف تأسیسی را رویکرد «فلسفه فلسفه اسلامی» دانست که فلسفه اسلامی، مضافٌ‌الیه آن قرار گرفته و با نگاه درجه دوم و «رویکرد تاریخی و منطقی» به آن، می‌توان به آسیب‌شناسی آن و ارائه راهکارهای منطقی پرداخت. براین‌اساس فلسفه‌های مضاف، ابزار و روش جریان‌سازی فلسفه، در تئوری‌ها و علوم عملی می‌گردد؛ زیرا از احکام کلی و مضافٌ‌الیه علم سخن می‌گوید (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص۹۵، ۹۶).

این نظریه تصریح می‌کند که رویکرد فلسفه فلسفه اسلامی در «مقام گردآوری» و «مقام داوری»، تاریخی و منطقی است. رویکرد منطقی به این معنا نیست که فیلسوف در فلسفه فلسفه اسلامی با نگرش درجه اول به درون مسائل فلسفی بپردازد و در مقام اثبات یا نفی مسائل فلسفی مانند اصالت وجود و تشکیک وجود یا ماهیت و امثال اینها برآید؛ بلکه نگرش پسینی و فرانگرانه و درجه دوم به مسائل برون فلسفی دارد؛ یعنی زاویه دید پژوهشگران دانش فلسفه فلسفه اسلامی، کلان و بیرونی است و تنها به پرسش‌های بیرونی علم پاسخ می‌دهند و در این صورت مسائل درونی فلسفه، از تعریف این دانش بیرون خواهد بود. رویکرد تاریخی نیز مکاتب و گرایش‌های فلسفی را در شرایط مکانی و زمانی خاص و ویژه مطالعه و پیگیری می‌کند. بنابراین هر یک از مسائل این دانش مانند چیستی فلسفه و روش فلسفه باید از زمان کِندی تا حکمای معاصر بررسی شود (همان، ص۹۹-۱۰۰).

۲-۲-۲. حکمت نوین اسلامی، پایگاه تحول در علوم انسانی

این نظریه با توجه به فلسفه مضاف تأسیسی و روش‌شناسی حاکم بر آن، مدعی است که حکمت نوین اسلامی را با مختصاتی همچون «کاربردی بودن»، «عقلانیت» و «اسلامیت» تأسیس کرده است که با حضور در فلسفه‌های مضاف به حقایق، می‌تواند به تولید علوم انسانی و نظریه‌های علمی بینجامد و در نتیجه به «تمدن‌سازی اسلامی» منتهی شود. قطعاً این نظریه با توجه به انتظارات حداکثری‌ای که از فلسفه دنبال می‌کند، درصدد طرح فلسفه‌ای است که موضوع و روش و مسائلش در جهت کارآمدی و کاربردی کردن فلسفه باشد، تا عاری از آسیب‌ها و خلأهایی فلسفه صدرایی باشد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

۱-۲-۲-۲. وجود انسان انضمامی، موضوع حکمت نوین

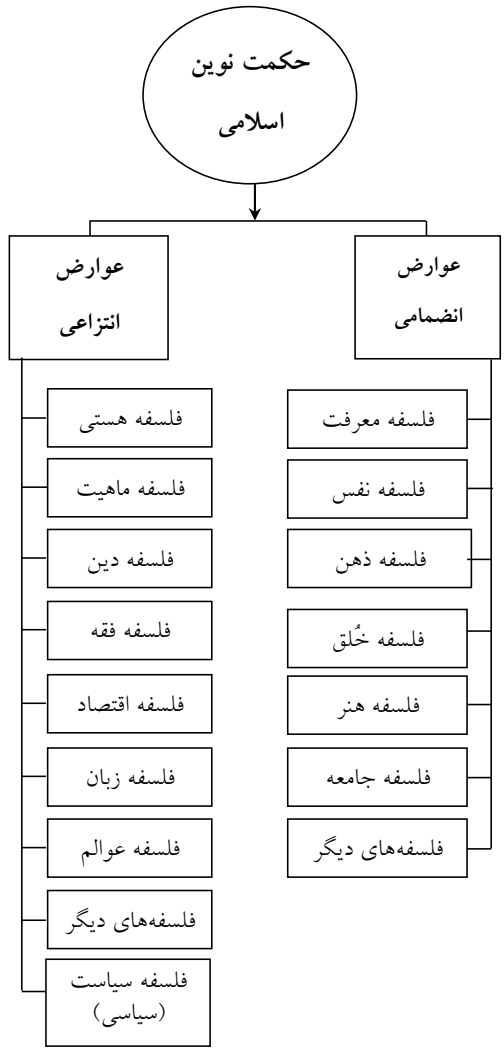
حکمت تأسیسی، فلسفه‌ای است که مضافٌ‌الیه‌اش حقایق و امور است و علوم و دانش‌ها از قلمرو ایـن فلسـفه خارج خواهند بود، و موضـوع آن نه وجود بما هو وجود، بلکه وجود انضمامی انسـان اسـت. به عبارت دیگر «وجود انسـان انضمامی» موضوع حکمت خودی اسـت و علی رغم اینکه وجـود انضمامی انسـان موضوعی خرد و جزئی اسـت و با «علم وجدانی» انسـان بـه خود احراز می‌شـود، ولی نظریه‌پرداز مدعی اسـت که می‌تواند حکمت تأسیسـی را به عنـوان عام‌ترین دانش تبدیل کند. این حکمت پیشنهادی نیز بالتبع دارای احکام و عوارض انضمامی به «وجود انضمامی انسان» و احکام و عوارض انتزاعی به «وجود انضمامی انسان» است. بر این اساس نیز فلسفه‌های مضاف مرتبط شکل می‌گیرند و نظام پیدا می‌کنند (همان، ۱۳۸۹، ص۳۰۴، ۳۰۸، ۳۴۵، ۳۴۶).

۲-۲-۲-۲. موضوعات حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی)

موضوعات و جغرافیایی که برای حکمت نوین اسـلامی ترسـیم شـده، عبارت است از: عوارض و احکام وجود انضمامی انسـان به عنوان موضوع فلسـفه، عوارض و احکام انتزاعی و اسـتنتاجی آن. این عوارض نیز با روش عقلانی ـ که اعم از عقل و عقلایی اسـت ـ کشـف می‌شـوند. در هر یک از عـوارض و احکام انضمامی یا انتزاعی و اسـتنتاجی، وجود انضمامی انسـان نیـز موضوع و محور می‌شـود که این عوارض و احکام، فلسـفه مضاف به حقیقت را پدید می‌آورند و ازاین‌رو فلسفه‌های مضاف به حقایق تحقق می‌یابند. ساختار حکمت نوین اسلامی با توجه به تعریف ارائه‌شده، یعنی عوارض انضمامی و انتزاعی وجود انضمامی انسـان با دو نمودار قابل عرضه است: نمودار نخست این اسـت که عوارض وجود انضمامی را به دو دسـته عوارض انضمامی و عوارض انتزاعی تقسـیم کنیم؛ سـپس انواع فلسفه‌های مضاف به حقایق را که از سـنخ عوارض انضمامی انسان هستند، در ذیل عوارض انضمامی و انواع فلسـفه‌های مضاف به حقایق را که از سنخ عوارض انتزاعی انسان به شـمار می‌آیند، در ذیل عوارض انتزاعی قرار دهیم. مثلاً فلسـفه معرفت، فلسفه نفس، فلسفه ذهن، فلسـفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه جامعه و تاریخ و فلسفه انسان به عنوان عوارض انضمامی انسان و فلسـفه هستی، فلسفه ماهیات (جوهر و اعراض)، فلسفه عوالم، فلسفه دین، فلسفه فقه و حقوق، فلسـفه سیاست (فلسفه سیاسـی)، فلسفه اقتصاد و فلسفه زبان به عنوان عوارض انتزاعی انسان ذکر شود (همان، ص۴۳۴-۴۳۵).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]



۳-۲-۲-۲. شاخصه‌های حکمت نوین اسلامی

با توجه به آنچه گفته شد، حکمت نوین تأسیسی دارای نقطه مختصات و شاخصه‌های زیر است:

اولاً این فلسفه نه صرفاً به انتزاعیات، بلکه علاوه بر آنها به مباحث کاربردی نیز پرداخته است؛

ثانیاً در روش‌شناسی حکمت تأسیسی، عقلانیت اسلامی (اعتدالی) حاکمیت دارد؛ چراکه مهم‌ترین مولفه در اسلامی کردن حکمت خودی مربوط به عنصر «روش‌شناسی» است که در «مقام گردآوری»، مسائل خود را در عرصه‌های مختلف از قرآن و سنت می‌گیرد، اما در «مقام داوری»، روش عقلی و عقلانی را معیار سنجش قرار می‌گیرد. این حکمت به «عقلانیت مستقل

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

از وحی» اعتقاد دارد و تصریح دارد که روش‌شناسی حکمت خودی، کاربست عقل است، ولی نه صرفاً عقلانیتی که هست‌ها و نیست‌ها را درک می‌کند، بلکه عقلانیتی است که بایدها و نبایدها را نیز می‌فهمد (همان، ۱۳۸۹، ص ۳۶۳-۳۶۵ و ۳۸۵)؛

ثالثاً اسلامیت حکمت نوین به این است که در مقام گردآوری مسائل خود را از قرآن و سنت بهره می‌گیرد و از این طریق مبانی متافیزیکی علوم طبیعی وانسانی را فراهم می‌کند و درجه اسلامیتش نسبت به دیگر فلسفه‌ها بیشتر است. به عبارت دیگر این نگاه مدعی است که با توجه به بهره‌گیری‌اش از عقلانیت اسلامی، بیش از مدل‌های فلسفی دیگر اسلامی است. درحقیقت در پرتو اسلام جامع‌نگر، هویت فلسفه اسلامی ظهور می‌یابد. اسلام جامع‌نگر نیز به تمام ساحت‌های فردی و اجتماعی مادی و معنوی می‌پردازد و اعتبار معرفت‌شناختی روش‌های گوناگون معرفتی، مانند حس و عقل و شهود و وحی را از جهت معرفت‌شناختی معتبر دانسته است. اسلامیت فلسفه مضاف به حقیقت، امری تشکیکی است و حکمت نوین اسلامی نسبت به دیگر گرایش‌های حکمت، وصف اسلامیت را شدیدتر حمل می‌کند؛

رابعاً فلسفه تأسیسی، دو حوزه حکمت نظری (که ساحت ادراکات نظری است) و حکمت عملی (که حوزه بایدها و نبایدهاست) را دربرمی‌گیرد؛

خامساً حکمت نوین، اساساً مأخوذ از فلسفه یونان نیست (همان، ص۳۳۸-۳۶۳). نمودار زیر مراحل دستیابی به «فلسفه فلسفه اسلامی» و «حکمت نوین خودی» و نظریه‌پردازی در علوم را بیان می‌کند.

ضرورت‌ها و بایستگی‌های تحول و تولید علوم انسانی اسلامی

↓

رویکرد فلسفه‌های مضاف (نگاه درجه دوم به علوم و امور)

↓

رویکرد دیده بانی رویکرد تاریخی و منطقی به علوم
(از جمله فلسفه اسلامی به عنوان یک فلسفه مضاف)

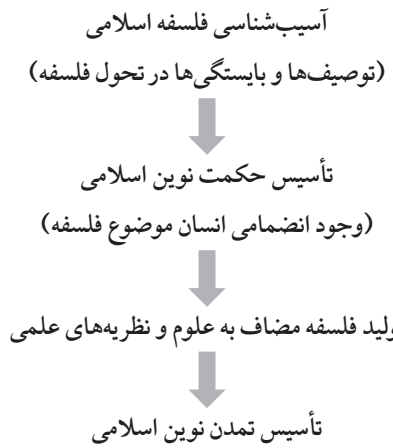
↓

تأسیس فلسفه فلسفه اسلامی
(تحلیل دانش فلسفه بارویکرد تاریخی ومنطقی)

↓

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]



۳. ملاحظات انتقادی بر نظریه فلسفه‌های مضاف در تحول علوم انسانی

۳-۱. روشن نبودن ارتباط منطقی و قاعده‌مند میان فلسفه مضاف با فلسفه عام و روش خاص علوم

این نظریه علی‌رغم تلاشی که در راستای تحول در علوم از مجرای تولید نظریه فلسفه‌های مضاف دنبال می‌کند، اما نتوانسته به یک روش منسجم و مدون در تولید علوم انسانی دست یابد. درحقیقت هنوز جای پرسش هست که آیا خود فلسفه مضاف، علمی است در حوزه روش‌شناسی علوم، یا دانشی است با صبغه فلسفه‌ای که نگاه معرفتی و درجه دوم را نسبت به متعلق خود دارد و لزوماً به حیث روشی علوم ناظر نیست؟ درصورتی‌که گفته شود فلسفه‌های مضاف، دانش‌هایی روشی‌اند که متعلقشان عام است، باید پرسید اساساً قید و وصف فلسفه و واژه مضاف، ناظر به چه معنا و مفهومی است؟ آیا منظور از فلسفه، دانش و روش عقلانی است که در حوزه علم خاصی به کار گرفته می‌شود و مضاف بودنش بیانگر نگاه درجه دومی به متعلق علم است؟ درحقیقت در این صورت فلسفه مضاف یک رویکرد روش‌شناسانه به علوم است و منظور از روش نیز الگوی ویژه‌ای از عقلانیت است که علم و دانش مورد نظر را توصیف و تحلیل می‌کند.

با پذیرش این تفسیر، آیا این روش‌شناسی یک روش‌شناسی عام برای همه علوم انسانی است یا روش‌شناسی خاص و مختص به علمی مشخص است؟ با توجه به اینکه ایشان الگوهای فلسفه مضاف را به دانش خاصی مقید نکرده است، باید پذیرفت که این نظریه، روش عام را اراده کرده است که باید در همه علوم انسانی حضور داشته باشد؛ اما جای پرسش است که این روش‌شناسی عام چگونه در تحول علوم انسانی حضور دارد و با چه سازوکاری در تحول علوم مشارکت می‌کند؟ هر یک از علوم با توجه به روش خاصی که دارند، چه ارتباط منطقی‌ای با روش عام دارند؟ با چه

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

سازوکاری روش عام در روش خاص علوم و نظریه‌پردازی در آن تأثیرگذار است؟ اصولاً هنوز جای ابهام است که با استخراج و تأسیس گونه‌های مختلف از فلسفه مضاف، که از بررسی مصادیق (فلسفه‌های مضاف) موجود به دست آمده، آیا می‌توان از این توصیف‌ها و تحلیل‌ها به روش و مدل عام عقلانی تولید علوم دست یافت؟ اساساً روش‌هایی که در انواع فلسفه مضاف در تحلیل علوم به کار رفته‌اند، با توجه ویژگی‌های علوم، با روش‌های دیگر فلسفه‌های مضاف متفاوت‌اند. لذا این نظریه با الغای خصوصیت روش‌ها و الگوهای عقلانی حاکم در فلسفه‌های مضاف، با تحقیق کتابخانه‌ای تلاش کرده است با سیر استقرایی به روش‌شناسی عام و الگوشناسی انتزاعی از فلسفه‌های مضاف محقق دست یابد و در گام دیگر، آن روش‌ها و الگوها را با ترکیب جدید به عنوان روش عام تأسیسی در تولید فلسفه مضاف به علوم یا حقایق تجویز کند. در حقیقت با نوعی نگاه درجه دوم به خود فلسفه‌های مضاف محقق، از آنها به نحو انتزاعی استخراج روش کرده است تا برای فلسفه‌های مضاف بایسته نسخه روشی ارائه دهد. به همین روی مهم‌ترین آسیب و ضعف این روش عام استخراج‌شده، این است که باز یک روش‌شناسی انضمامی و انتزاعی است، نه روش‌شناسی کل‌نگر و سیستمی‌نگر. ازاین‌رو ارتباط این روش عام انتزاعی با مصادیقش، ارتباط کلی و جزئی است. این نحوه ارتباط نیز میان آن دو نسبت قاعده‌مند و روشمند ایجاد نمی‌کند. از سوی دیگر این روش عام انتزاعی ابتدا با تکیه بر مبانی فلسفی مشخص شکل نگرفته است؛ لذا ارتباط پایگاه فلسفه عام و روش عام که در قالب مدل‌های فلسفه مضاف بیان شده، ارتباطی قاعده‌مند و منطقی نیست. به یک معنا نمی‌توان این روش‌شناسی علوم را تولیدی قلمداد کرد، بلکه اقتباسی و التقاطی است. در حقیقت استخراج روش و مدل‌های عقلانی (با عنوان نظریه دیده‌بانی) از فلسفه‌های مضاف غربی که با تحقیقات کتابخانه‌ای ولو به نحو مدون و منسجم نیز ارائه شود، منطقاً روشی نیست که بتوان بر اساس آن به تولید فلسفه مضاف مورد انتظار و ملازم با نیازها و مبانی فلسفی رسید. به همین روی روش‌ها و الگوهای حاکم بر فلسفه‌های مضاف غربی و حتی علوم آن، از دستگاه فلسفی خاصی دیکته می‌شود. این نظریه، فلسفه‌هایی را که در پشت‌سر این روش‌ها و مدل‌های حاکم بر فلسفه‌های مضاف حضور دارند کانون توجه و دقت قرار نداده است؛ درحالی‌که فلسفه حاکم بر روش‌ها نیز جهت‌دار است و جهت سکولاریستی در آن رخنه کرده است و بالتبع، در متن روش عام و روش خاص رسوخ کرده، آنها را سکولاریستی می‌سازد.

۲-۳. عدم تناسب و سنخیت کارکرد فلسفه‌های مضاف با کارکرد روش‌شناسانه

نقد دیگر، مربوط به مسئله تناسب و سنخیت کارکرد فلسفه‌های مضاف با کارکرد روش‌شناسی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

علوم اســت. به نظر می‌رســد این نگاه نتوانســته میان این دو تمایز منطقی قائل شــود؛ لذا در تلاش است فلسفه‌های مضاف را به مثابه روش علوم ارائه کند یا اینکه کارکرد روش‌شناسانه را از آنها انتظار دارد و دنبال می‌کند. این بیانگر خلط میان آن دو اســت. کارکرد فلســفه‌های مضاف، اساســاً ارائه و تجویز منطق و روش عام یک علم نیست، بلکه توصیف تحلیلی و نگاه درجه دوم نسبت به آن علم است، که مثلاً «جامعه‌شناسی»، «روش‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «تاریخ علم» مضافٌ‌الیه را تبیین می‌کند. البته این نگاه در مواردی منظور خود را از فلســفه‌های مضاف در قالب فلســفه علوم بیان می‌کند. به هر روی فلسفه علوم خود می‌تواند بستر و زمینه زایش روش‌شناسی علوم باشد؛ اما لزوماً خودش، روش‌شناســی علوم نیســت. البته این بســتر نیز به معنای منطقی‌اش اشاره دارد. لذا باید فلســفه علوم منطقاً و مبناءً منشــأ تولید روش باشد نه اینکه فلسفه علوم خود امری مستقل باشد و روش آن نیز از جای دیگر اقتباس شــده باشد. نکته مهم اینکه اساساً فلسفه روش، یعنی فلسفه‌ای که مبدأ تأســیس یک روش می‌شــود و چنین توقعی در صورتی می‌تواند محقق شود که خود آن یک فلســفه از ســنخ درجه اول باشد نه درجه دوم و نباید انتظار داشــت که با تبیین فلسفه‌های مضاف یا روش علوم، آن هم به معنای نگاه درجه دوم، روش‌شناســی علوم تولید شود. از سوی دیگر آیا روش علوم، روش عام علوم اســت یا روش خاص علوم؟ در صورت اول با روش عام نمی‌توان مســتقیماً به تولید نظریه خاص در یک علم پرداخت و اگر منظور، روش خاص علوم است، فلسفه مضاف و علوم به لحاظ کلی بودن و عام بودن نمی‌توانند به روش خاص منتهی شوند. به هر حال ابهام یادشده ناشی از این است که این نظریه اساساً روشن نکرده است که آیا فلسفه‌های مضاف به یک معنا همان «فلســفه روش علوم» هســتند یا «فلسفه علوم»؟ در صورت اول باید مشــخص شود که آیا «فلسفه روش خاص علوم» است یا «فلسفه روش عام علوم»؟ در هر دو حالت، این فلسفه روش، یک علم درجه یک خواهد بود و منطقاً توان روش‌ســازی را دارد، همان‌طور که دســتگاه فلســفه ارسطویی با توجه به لوازم منطقی مبنای فلســفی‌اش، منطــق و روش خود را در حورزه خاصی تولید می‌کند. در صورت دوم، اساســاً فلســفه‌های مضاف درجه دوم، فاقد توان و ظرفیت تولید روش و منطق علوم به نحو عام هستند و اگر مرادشان روش خاصی است، دیگر قابلیت تعمیم به همه علوم را ندارد، بلکه به نوع مضافٌ‌الیه خود بستگی دارد. البته با توجه به فراز و فرود عبارت‌های و نظریه ایشان، نمی‌توان پاســخ روشــن، قطعی و دقیقی برای این پرســش یافت؛ اگرچه به نظر می‌رسد که عنوان فلسفه‌های مضاف، بیشتر ناظر بر فلسفه علوم است و بر اساس فلسفه مضاف و نگاه درجه دوم نیز انتظار تولید روش را دنبال می‌کند، که منطقاً محقق نمی‌شود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

۳-۳. عدم گذر منطقی میان مدل فلسفه فلسفه اسلامی و حکمت نوین اسلامی

حال پس از نقد روشی فوق به نقدی دیگر می‌رسیم. بر اساس این نظریه، «فلسفه فلسفه اسلامی» یکی از فلسفه‌های مضاف تأسیسی است که با رویکرد تاریخی و منطقی حاصل شده است. روشن اســت که با خواندن و فهمیدن این نوع فلســفه مضاف، انتظار می‌رود که به منطق و روش حل و رفع آســیب‌های فلسفه اسلامی دست یافته باشــیم؛ اما برخلاف انتظار، این نظریه نه‌تنها به آسیب‌های یادشــده و ترمیم آن نپرداخته، بلکه با یک جهش و به فلسفه تأسیسی خودی دست یافته است. البته تلاش شده تا حکمت پیشنهادی، از آسیب‌های روشی و معرفتی فلسفه اسلامی موجود مبرا باشد؛ اما تحقق این غرض محل تأمل جدی اســت. البته مانعــی ندارد که هر نظریه‌پردازی، به هر دلیل و منطقی به یک فلســفه دســت یابد، اما آنچه قابل هضم نیست این اســت که قرار بود فلسفه مضاف تأسیســی با کارکرد روشــی، به الگوی تحول دردانش فلســفه موجود منتهی شود؛ اما میان این مدل فلســفه مضاف و حکمت نوین اســلامی تلازم منطقی وجود ندارد. به عبارتی گذر منطقی میان آن دو روی نداده، بلکه گذری روان‌شــناختی اســت. درحقیقت این همه کوبیدن راه برای تحول روشی در علــوم انســانی، به‌ویژه در فلســفه، باید ثمره خود را نشــان می‌داد. به همیــن روی این نظریه باید نشــان دهد که چگونه فلسفه فلسفه اســلامی، منطقاً دانش فلسفی جدیدی را توصیه می‌کند؛ یعنی باید پرســید که چگونه از متن توصیف تاریخی و آسیب‌شناســی منطقی، توصیه و تجویز منطقی به تأســیس فلسفه جدید، امکان‌پذیر است؟ اساساً آیا می‌توان بدون پیمودن این مسیر مورد نظر، یعنی بدون فلســفه فلسفه اســلامی با رویکرد تاریخی و منطقی، به فلسفه جدید دست یافت؟ اگر پاسخ مثبت باشــد، در حقیقت بیانگر این نکته اســت که منطق و روش تحول در تأســیس فلســفه جدید، حضــور منطقی ندارد؛ و اگر پاســخ منفی اســت، باید چگونگی و ســازوکار این جهــش را به طور منطقی نشــان داد. به نظر می‌رسد نه الگوی فلسفه مضاف تأسیسی منطقاً در تأسیس حکمت نوین حضور دارد و نه تولید فلســفه جدید بدون تکیه بر فلســفه مضاف تأسیســی، امتناع منطقی و روشی دارد. ممکن اســت نظریه‌پرداز در پاســخ بگوید که ما بر اساس فلسفه مضاف به ضرورت تحول در فلســفه رسیدیم؛ اما باید گفت برای رســیدن به چنین ضرورتی، نیازی به پیمودن این مسیر دشوار و پیچیده نبود.

نکته بعدی اینکه در فلســفه مضاف با روش تاریخی و منطقی، که در فلســفه فلســفه اســلامی نمــود یافته، نظریه‌پرداز مدعی اســت که ما از قدرت آسیب‌شناســی فلســفه موجــود برخورداریم. به نظر می‌رســد رســیدن و توجه به آسیب‌های یک دســتگاه فلســفی بدون این روش پیشنهادی نیز قابل دسترســی اســت. با مقایســه فلســفه موجود با نیازمندی‌های عصرحاضر و انتظارات ما، این

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

آسیب‌شناسی نیز قابل حصول است؛ همان‌طور که خود نظریه‌پرداز به این شکل عمل نموده، یعنی با توجه خلأها و نیازها به آسـیب‌های فلسفه اسلامی توجه کرده است؛ اگرچه در ترتیب مباحث آن را در پایان کتاب آورده اسـت. درواقع انتظارات حداکثری از فلسـفه و رسـیدن به این نقطه که مدل عقلانیت صدرایی، فلسـفه را به نحو احسـن کاربردی نمی‌کند، پیش و بیش از روش‌شناسـی مورد نظر، در عبور از این دستگاه فلسفی نقش ایفا کرده است. لذا روش تاریخی و منطقی عملاً به عنوان روش تحول، کارایی و کاربرد مؤثری نداشـته اسـت. به همین روی، آسیب‌شناسـی فلسفه موجود، معلول فلسـفه فلسفه اسـلامی نیست و نویسـنده براسـاس انتظارات و دغدغه کارآمدی فلسفه در تحول علوم، به فکر تأسـیس حکمت جدید افتاده اسـت، نه به دلیل اقتضای منطقی که مدل فلسفه فلسفه اسلامی دارد.

۴-۳. عدم کفایت ادله اسلامیت حکمت تأسیسی (حکمت نوین)

محور درخور نقد دیگر، توجیه اسلامیت حکمت تأسیسی است. به نظر می‌رسد توجیهات ارائه‌شده در این راسـتا، اسـلامیت این حکمت را تأمین نمی‌کند. در واقع این نظریه، اسـلامی بودن فلسـفه موجـود (صدرایـی) را مورد نقد قرار داده، اما همان نقدها نیز دقیقاً بر وجه اسـلامیت نظریه مختار وی وارد است. یکی از توجیهاتی که قبلاً آورده شده، این بوده که اسلامیت فلسفه به معنای استفاده و همراهی مسائل فلسفی با آموزه‌های اسلامی و دست‌کم عدم مخالفت صریح آنها با اسلام است که این ویژگی را در فلسفه موجود می‌توان یافت و لذا این حکمت تأسیسی نیز اسلامیتش افزون بر آن نیست. با این توجیه باید بسیاری از علوم سکولار را به دلیل عدم مخالفت صریح با اسلام، دینی انگاشت؛ درحالی‌که نویسنده به سکولاریستی(غیر دینی) بودن علوم غربی اذعان دارد.

توجیـه دیگـری که بر اسـلامیت فلسـفه تأسیسـی ارائه کرده، این اسـت که چون اسـلام دینی جامع‌نگر است و به همه ساحت‌های انسان پرداخته، حکمت نوین نیز به همه عرصه‌های مختلف انسـان می‌پردازد و بنابراین اسـلامی است. به نظر می‌رسـد از جامعیت اسلام، اولاً لزوماً نمی‌توان به این نتیجه رسـید که پس حکمت تأسیسـی نیز جامعیت دارد (این ادعا نیازمند اثبات و ارائه ادله است)؛ ثانیاً بر فرض پذیرفتن جامعیت حکمت خودی، چرا و به چه دلیل این حکمت باید اسلامی باشـد. البته روشـن اسـت که حجیت و حقانیت اسـلام به خودش بازمی‌گردد؛ اما چگونه ادعای جامعیت حکمت نوین می‌تواند اسلامیت آن را درست کند؟ احراز اسلامیت یک دستگاه، روش و راهکار می‌طلبد نه طرح و تکرار مدعا. چنین سخنی شبیه این است که گفته شود همه علوم بشری و تکنولوژی‌اش اسلامی است؛ زیرا دین اسلام جامع است و قرآن تبیان کل شیء است، یا گفته شود

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

همه یافته‌های علمی و تکنیکی بشـر، از حیث موضوع و متعلَق، مرتبط با نظام تکوین الهی‌اند و از آن استخراج شده‌اند و بنابراین همگی این یافته‌ها نیز دینی‌اند.

وی در توجیهی دیگر می‌گوید: اسـلام صرفاً به مسـائل انتزاعی نپرداخته و حکمت نوین نیز فراتر از مباحث انتزاعی به مباحث کاربردی توجه دارد و بنابراین اسـلامی اسـت. این توجیه نیز اولاً صرفاً ادعاست و نیاز به اثبات دارد؛ ثانیاً لازمه چنین ادعایی این است که فلسفه کاربردی غربی نیز اسلامی باشد؛ زیرا کاربردی است. پس صرف کاربردی بودن، موجّه اسلامیت نیست، بلکه باید این کاربردی بودن و کارآمدی عملی فلسفه، از لوازم منطقی مبنای فلسفی و روشی باشد که حجیت و اسلامیتش احراز شده باشد. درحقیقت چنین ادعایی در قالب گزاره منطقی، این‌گونه قابل ترسیم است:

گزاره ۱. دین اسلام دستور داده است که عالم طبیعت را تسخیر کنید؛

گزاره ۲. فلسفه شدن غربی غایت خود را تصرف و تسخیر طبیعت قرار داده است؛

گزاره ۳. پس فلسفه شدن غربی یک فلسفه اسلامی است.

بر اسـاس ادعای این نظریه، گزاره سـوم باید گزاره صحیح و پذیرفته‌شـده‌ای باشد، درحالی‌که علی‌المبنا فلسـفه غربی را مادی و سکولاریستی می‌داند. بر فرض با بهره‌گیری از فلسفه‌های غربی در جهت اسلامی، باز آن را به شکل منطقی دینی نمی‌کند.

توجیه دیگر نیز که آورده شـده همانند قبلی، ادعایی است و دلیلش اعم از مدعاست. لذا اینکه گفته شـود چون موضوع ادیان از جمله اسـلام، انسان است و در حکمت نوین نیز وجود انضمامی انسـان موضوع حکمت قرار داده شـده، پس اسـلامی است، اسـلامیت حکمت تأسیسی را اثبات نمی‌کند. اساساً ربطی بین این دو گزاره وجود ندارد. به گزاره‌های زیر توجه کنید:

گزاره ۱. اسلام برای سعادت بشر وانسان ارسال شده است؛

گزاره ۲. موضوع حکمت نوین، انسان است؛

گزاره ۳. حکمت نوین، حکمتی اسلامی است.

چنان‌که ملاحظه می‌شـود، گزاره سـوم نمی‌تواند نتیجه منطقی دو گزاره اول باشـد. بر پایه این اسـتدلال، فلسـفه مادی نیز به دلیل قرار دادن انسـان به عنوان موضوع فلسـفه باید صبغه اسـلامی پیدا کند. به‌هرحال اسـلامی بودن بعضی گزاره‌های فلسفی نمی‌تواند دلیلی بر دینی بودن آنها باشد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص۳۳۸-۴۰۲).

۵-۳. ابهام در اسلامیت مدل و روش عقلانیت حکمت تأسیسی

با قطع نظر از نقدهای یادشـده، یکی از اشـکالات اساسـی در اسـلامیت حکمت نوین اسلامی،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

مسـئله روش‌شناسی حاکم بر این فلسفه اسـت. درحقیقت این نظریه، روش‌شناسی فلسفه خود را بر عقلانیت اسـلامی و اعتدالی استوار ساخته، اما در این میان ملاک‌ها و شاخصه‌هایی را که مبین دینی بودن این عقلانیت باشـند، ارائه نکرده اسـت. به همین روی اسـلامیت روش‌شناسـی آن، با تردید اساسـی روبه‌روست. در حقیقت این نظریه درباره روش‌شناسی حکمت بر این باور است که در «مقـام گردآوری» حکمت نویـن از قرآن و احادیث بهره می‌گیرد، اما در «مقام داوری» از معیار عقلی و عقلانی سود می‌جوید. از سوی دیگر بر این سخن تأکید دارد که این حکمت بر عقلانیت مستقل از وحی اعتقاد دارد. در این زمینه نکاتی درخور ذکر است:

اولاً تأکیـد بر تفکیـک مقام داوری از مقام گـردآوری، در حقیقت به گونه‌ای به سکولاریسـم روش‌شناختی می‌انجامد؛ درحالی‌که این‌گونه تفکیک کردن با ادعای دینی کردن علوم و روش علوم قابل جمع نیسـت. در حقیقـت چنین تفکیکی در عالم اعتبار ذهنی و انتزاعی ممکن اسـت، نه در عالم حقیقت و عینیت. در واقع با چنین تفکیکی، حضور ارزش‌ها و آموزه‌های دینی در گردآوری و ارزیابی آن توسط عقل در مقام داوری، ارزش و معنا خود را از دست می‌دهد و عملاً معیار عقلانی را بر آموزهای دین و ارزش‌ها حاکم می‌کند؛

ثانیاً بر فرض که ادعا شود منظور از روش و معیار عقلانی، عقلانیت دینی است؛ باز این سخن با تصریح به عقلانیت مستقل از وحی تناقض دارد و لذا استقلال عقل از وحی و عدم تعبد آن نسبت بـه وحی، به یک معنا تأیید خودبنیادی عقل اسـت. حال با محقق نشـدن عقلانیـت دینی، چگونه می‌توان انتظار داشت که فلسفه تولیدشده نیز اسلامی و دینی باشد؟

۶-۳. بی‌معنا شدن تقسیم‌بندی فلسفه‌ها به مضاف و مطلق

در نظریه فلسفه‌های مضاف چنان‌که بحث شد یا مضاف به علوم بودند یا مضاف به امور و حقایق. بر اسـاس این تقسـیم‌بندی، همه فلسـفه‌ها مضاف خواهند بود و دیگر فلسـفه‌ای که مضاف نباشد وجود ندارد؛ زیرا فلسفه‌های مطلق نیز دارای متعلق‌اند. به همین روی دیگر نمی‌توان از هیچ دستگاه فلسـفی مطلقی بدون متعلق و مضافٌ‌الیه سـخن گفت و فلسـفه مضاف، عنوانی که مشـیر به معنا و مفهـوم خاصی باشـد، نخواهد بود؛ درحالی‌که اسـتعمال این اصطلاح به معنـا و مفهوم خاص، به شـاخصه‌هایی از فلسـفه خاص دلالت دارد که لزوماً در فلسـفه مطلق یافت نمی‌شوند. در واقع این‌گونه نظر دادن، عملاً تقسـیم فلسـفه به فلسـفه مطلق و مضاف را بی‌معنا می‌کند؛ همان‌طور که خاصیت مفهومی و معنایی هر دو اصطلاح را نیز مخدوش می‌کند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

۷-۳. ارتباط منطقی و روشمند میان حکمت نوین و فلسفه‌های مضاف

حـال بـا توجه به نکته فوق، این نظریـه در بیان و توصیف حکمت خودی، بر ایـن باور تأکید دارد که حکمت نوین اسـلامی اساساً به امور و حقایق خواهد پرداخت. لذا حکمت نوین شامل فلسفه مضاف به علوم و خود علوم نخواهد بود. پس با این بیان، نکات زیر به دست خواهد آمد:

اولاً حکمت نوین نمی‌تواند ادعای شـمولیت کند؛ زیرا از سویی متعلقش صرفاً امور و حقایق خواهنـد بود، نه علوم؛ و از سـوی دیگر طبق تقسـیم‌بندی‌ای که گفته شـد، همهٔ فلسـفه‌ها مضاف خواهند بود. حال حکمت نوین چگونه می‌خواهد در تحول علوم انسانی مشارکت کند، درحالی‌که بخش اساسـی دانش‌های بشری یعنی فلسفه مضاف به علوم، از حوزه شمولیت این حکمت خارج شـده اسـت؟ البته آوردن فلسـفه مضاف به علوم در ذیل این حکمت نوین نیز عـدول از نظر قبلی است. در واقع این نگاه با آوردن فلسفه معرفت، فلسفه ذهن و فلسفه فهم در ذیل مقسم فلسفه‌های مضاف به موضوع حکمت نوین (وجود انضمامی)، عملاً اختصاص و انحصار حکمت تأسیسـی به فلسفه مضاف به امور را نقض کرده است؛ به همین روی باید مشخص شود که این نظریه نسبت به این حوزه چه نظر روشن و بدیعی ارائه می‌کند؛

ثانیاً با قطع نظر از جامعیت حکمت فوق، مسـئله دیگر چگونگی ارتباط منطقی و روشـمند میان حکمت نوین و فلسـفه‌های مضافی است که از حکمت استنتاج شده است؛ یعنی آیا همه فلسفه‌های مضاف که آورده شده‌اند به عنوان نظام مسائل و موضوعات از دل حکمت خودی تولید و طرح شوند یا چنین فلسـفه‌های مضافی بر اساس متعلق و دانش‌های محقق استخراج شده است؟ در صورت پاسخ اول، فلسـفه‌های مضاف حالت پیشینی خواهند داشـت؛ یعنی متعلقشان هنوز به وجود نیامده است، بلکه براساس فلسفه مضاف پیشنهادی، قرار است دانش مرتبط با آن تولید و عرضه شود. در این صورت فلسـفه‌های مضاف امری بایسـته و نسـخه تجویزی خاصی را ارائه خواهند کرد؛ لذا فلسـفه مضاف نمی‌تواند توصیف و تحلیل دانش را به عهده بگیرد؛ چون متعلقی شـکل نگرفته اسـت. در این فرض، فلسـفه مضاف در عرف و اصطلاح جامعه علمی که به روش و الگوی توصیفی معنا می‌شـود، معنای خود را از دست می‌دهد و به دانش دستوری تبدیل می‌شود. در این صورت باید فلسفه مضاف بایسته را روش و منطق تولید علوم و دانش انگاشت. در این صورت اساساً بسیاری از فلسفه‌های مضاف که آورده شده‌اند، بی‌معنا و مبهم خواهند بود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود فلسفه نفس، فلسفه ذهن، فلسفه معرفت و فلسفه هستی، باید به این نحو معنا شود که روش و منطق نفس، ذهن و... . این نحو استعمالات معنای محصلی ندارند و واژه‌ها را گنگ و مبهم می‌کنند؛ اما اگر پذیرفته شد که این فلسفه‌های مضاف برخاسته از دانش‌های محقق‌اند، دوباره از ارتباط حکمت نوین با این فلسفه‌ها پرسیده می‌شود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

۸-۳. عدم انسجام و هماهنگی منطقی میان فلسفه‌های مضاف

با توجه به آنچه گفته شـد، پرسشـی دیگر طرح می‌شـود که اساسـاً نسـبت منطقی میان گونه‌های فلسـفه‌های مضاف چیسـت؟ هنوز جای پرسش است که آیا میانشـان ارتباط طولی برقرار است یا ارتبـاط عرضـی؟ اگر ارتباط طولی برقرار اسـت، آیا بعضی از فلسـفه‌های مضاف نسـبت به بعض دیگر شـمولیت دارد و در نتیجه تقدم منطقی و رتبی دارد یا نه؟ به نظر می‌رسـد که این مصادیقی که از فلسـفه‌های مضاف آورده شـده، بر اساس نظمی طولی و منطقی نیسـت، بلکه به نحو هم‌عرض طرح شـده است؛ درحالی‌که از لوازم یک دستگاه فلسفی، نظام‌مندی آن و قرار گرفتن عناصرش در جایگاه منطقی و واقعی آنهاسـت. این نگاه موضوع حکمت نوین (وجود انضمامی انسـان) را ابتدا به دو مقسـم عام (فلسـفه مضافی) تقسیم کرده است: یکی «فلسـفه انسان» که از احکام وعوارض انضمامی انسـان اسـت و دومی «فلسفه هسـتی»، که از احکام وعوارض انتزاعی انسان است. این دو درحالی‌که مقسـمی برای دیگر فلسفه‌های مضاف‌اند، قسیم یکدیگر نیز هستند. البته این نظریه اگرچه تلاش می‌کند فلسـفه هسـتی را در طول فلسـفه انسـان قرار دهد؛ اما منطقاً هستی‌شناسـی فلسـفی، حاکم بر فلسفه انسـان و عام‌تر از آن است. چنان‌که در نمودار مشاهده شد، فلسفه هستی به موازت فلسـفه انسان آورده شده است؛ درحالی‌که فلسفه هستی عام‌تر و شامل‌تر از فلسفه انسان است و اقتضای منطقی این تقسیم این است که فلسفه انسان، زیرمجموعه فلسفه هستی قرار گیرد، نه اینکه قسیم یکدیگر باشند. حاصل اینکه فلسفه‌های مضاف در این طرح پیشنهادی، فاقد انسجام منطقی و دستگاه‌وارگی است؛ چنان‌که جایگاه منطقی فلسفه دین در میان فلسفه‌های مضاف روشن نشـده که هم می‌تواند در ذیل مقسـم فلسفه انسان قرار گیرد و هم در ذیل مقسم فلسفه هستی و این نشان‌دهنده فقدان مناط منطقی جامع و مانع در این تقسیم‌بندی است.

در صورتی که «فلسفه انسان» در ذیل «فلسفه هستی» قرار گیرد، دیگر عوارض و احکام فلسفه انسـان، تقدم منطقی نخواهند داشـت و در نتیجه عمومیت و جامعیـت موضوع حکمت نوین زیر سؤال می‌رود؛ و این نشان‌دهنده آن است که حیث هستی‌شناسی عالم باید پیش از وجود انضمامی انسـان طرح و تبیین شود. در حقیقت حکمت نوین دو زیربخش دارد: ۱. هستی انسان و ۲. هستی عالم؛ لذا اینکه گفته شـود که در حکمت نوین، وجود انضمامی انسـان از دو حیث «انسان بما هو انسـان» و «وجود بماهو وجود» بحث می‌کند، در حقیقت حیث اول به حیث دوم بازمی‌گردد. لذا موضوع این حکمت باز «وجود» خواهد بود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

۹-۳. عام نبودن و عدم شمولیت حد اولیه فلسفه تأسیسی (حکمت نوین)

حـال بـا توجه بـه نقدهایی که درباره فلسـفه‌های مضاف و روش‌شناسـی آن بیان شـد، می‌توان به نقدهایی که نسـبت به خود حکمت نوین وارد اسـت پرداخت. البته اگرچه موضوع پژوهش حاضر درباره فلسـفه‌های مضاف است، اما ازآنجاکه همین حکمت پیشنهادی، به فلسفه مضاف تأسیسی می‌انجامد و منشـأ تحول در علوم می‌گردد، ضروری اسـت به بررسـی آن نیز بپردازیم. اساسـاً هر دسـتگاه فلسفی‌ای وقتی به تبیین نظام فلسـفی خود می‌پردازد، خواه‌ناخوه باید واقعیت‌ها و حقایق را فراتر از من وجودی‌اش مفروض بگیرد که وجود و عدمشـان به اعتبار و عدم من انسان بازنگردد؛ وگرنه به نسـبیت مطلـق می‌انجامد. به همین روی «اصل واقعیت» را فی‌الجمله همه دسـتگاه‌های فلسفی مفروض می‌گیرند. براین اساس هر دستگاه فلسفی‌ای به دنبال حدود و مبنای عامی است که واقعیت عام عالم را تفسیر و توصیف کند. حال پرسش این است که آیا این حکمت نوین در مواجهه با این واقعیت عام، مبنا و حد فلسـفی عام و به عبارتی مفهوم فلسـفی جامع را تولید کرده اسـت که بتواند تمام عالم واقع را تفسـیر کند؟ به نظر می‌رسـد در این مدل فلسـفی پیشنهادی، اساساً به این حیث عام واقعیت توجه نشـده است، بلکه حیث خاص از واقعیت عالَم، یعنی «وجود انضمامی و وجدانی» اصل قرار داده شـده و از منظر وجود انسـانی، همه عالم را تفسیر می‌کند. به نظر می‌رسد این حکمت نوین نمی‌تواند از این دریچه محدود، همه عالم واقع را تحلیل و تفسیر کند؛ در حالی که موضوع و متعلق علوم معطوف به تصرف و تسـخیر کل عالم هسـتی و طبیعت اسـت. لذا باید تفسـیر عام از کل نظام هسـتی ارائه شود که به‌تبع انسان نیز بخشـی از آن به شمار می‌آید. به همین روی هر گونه تحلیل فلسفی از حیث عام هستی، تبعاً در تحلیل و توصیف حیث خاص از واقعیت (انسـان) و به عنوان بخشـی از آن تأثیر دارد. لذا بدون فهم و تفسیر کل هستی با مبنای عام فلسفی، نمی‌توان حتی تحلیل درسـتی از وجود انسـان و عوارض و احکام انضمامی و استنتاجی ارائه کرد. با عدم چنین تفسـیر عامی از واقعیت، استخراج فلسفه‌های مضاف انضمامی و استنتاجی از وجود انضمامی انسـان، اولاً خروج از ظرفیت حدود فلسفی‌شـان است؛ ثانیاً نمی‌تواند تفسیری جامع از انسـان ارائه کند؛ ثالثاً اساسـاً در فلسـفه نوین با محور قرار دادن انسـان و طرح فلسفه مضاف‌های مرتبط، تلاش شده معضل و مسئله کاربردی شدن فلسفه حل شود، اما غافل از اینکه به صرف قرار گرفتن انسـان به عنوان موضوع فلسـفه نوین و ارائه احکام و عوارض آن، چنین فلسـفه ای نمی‌تواند منتهی به امتداد اجتماعی و تئوری تصرف در واقعیت گردد. در حقیقت باید توصیفات و تفسیرهای عقلانی این نگاه، معطوف به تصرف و تغییر در عالم انسان و طبیعت باشد تا با در نظر گرفتن غایت و هدف تصرف و تسخیر در نظام طبیعت عالم هستی و انسان، جهت‌گیری توصیفات نظری فلسفه

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

پیشـنهادی حاکم شـود. این نظریه عملاً نمی‌تواند به اسلامی‌سـازی علوم تجربـی و طبیعی ملتزم باشد، بلکه به اسلامی‌سازی علوم انسانی به معنای علوم اجتماعی و رفتاری ملتزم است.

۴ . نتایج و لوازم بحث

۱. تحول در علوم انسانی بدون تحول در پیش‌فرض‌ها و مبانی فلسفی محقق نخواهد شد؛ همان‌طور که علوم انسـانی و پایه غربی بر مبانی فلسـفه الحادی و مادی اسـتوار است. لذا تحول در نظام فلسفی، مبدأ تحول در علوم انسانی است؛

۲. مهم‌تریـن رکـن در تغییـر علوم انسـانی، تحول روش‌شـناختی علوم انسـانی اسـت. تحول در روش‌شناسـی علوم انسانی از تکامل و تحول در مبانی فلسفی ناشی می‌شود. چنین تغییری نیز یا تغییر و تحول در فلسـفه مضاف یک علم خاص اسـت یا تغییر در فلسـفه عام. اگر تغییر در دستگاه فلسفه عام رخ دهد، منطقاً تحول در همه فلسفه‌های مضاف و پس از آن تغییر در روش علوم و نهایت نظریات علمی را می‌طلبد؛

۳. تحـول در فلسـفه به صرف تحولات و تغییرات مسـائل و گزاره‌های فلسـفی محقق نمی‌شـود؛ همان‌طور که با تغییر کاربری و جهت بهره‌وری یک فلسفه، تحول اساسی در آن روی نمی‌دهد؛ بلکه مهم‌ترین مؤلفه در تحول یک دسـتگاه فلسـفی، تحول در حد و مبنای فلسـفی و تغییر در مبانی معرفت‌شـناحتی و از همه مهم‌تر تغییر در روش‌شناسـی آن اسـت که حکایت از پایان و عـدم کفایـت ظرفیت نظری روش‌ها و حدود فلسـفی قبلـی با توجه به نیاز و انتظارات پسـینی اسـت. با تحول در چارچوب نظری فلسـفه عام، باید بتوان به روش‌شناسـی عام نسبت به همه علوم دست یافت؛

۴. حضور و نفوذ فلسـفه‌ها در نظریات علوم انسـانی و کاربردی کردن آن، از بسـتر تولید و تأسیس فلسفه‌های مضاف مرتبط ممکن می‌گردد. فلسفه مضاف در صورتی می‌تواند به تحول در علوم انسانی بینجامد که اولاً با مبانی فلسفی سنخیت نظری داشته باشد و در جهت‌گیری کلی نیز با آن هماهنگ باشد؛ ثانیاً فلسفه‌های مضاف لازمه منطقی و به عبارتی استمرار منطقی فلسفه عام در فلسـفه‌های مضاف باشند؛ ثالثاً فلسـفه‌های مضاف باید بتوانند در روش علوم زیرمجموعه خود تحول ایجاد کنند. لذا فلسـفه‌های مضاف خودشـان روش نیستند، بلکه بستر زایش روش علوم‌اند. به عبارتی همان‌طور که فلسـفه‌های مضاف اسـتمرار منطقی فلسـفه عام است، روش علوم نیز باید نتیجه منطقی فلسـفه مضاف مربوطه باشـد. نتیجه روش‌های خاص علوم، تولید نظریه‌های علمی، مضاف و خاص خواهد بود؛

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

۵. اگرچه طرح نظریه‌های مضاف به عنوان بستر تحول در علوم، طرحی درست و بجاست، اما طرح فلسفه‌های مضاف تا به فلسفه روش تحقیق دست نیابد، نمی‌تواند به تحول روش‌شناختی علوم و نظریـات علمـی بینجامد. لذا باید در تحول و فرایند دسـتیابی به روش‌شناسـی علوم، مراتب و مراحل و سـطوح میان پارادایم حاکم فلسـفی، فلسـفه روش تحقیق، فلسفه علوم (مضاف) و روش خاص علوم نظریات علمی دقت و توجه لازم مبذول شود؛

۶. در تحول علوم انسـانی اسـلامی، باید به چند مؤلفه اساسـی دقت شـود: از سویی کارآمدی در جهـت و کاربـردی کردن آن و در درجه دوم عقلانیت حاکم بر آن و در درجه سـوم، اسـلامیت آن. لذا اسـلامیت فلسـفه نیز باید در عمیق‌ترین لایه‌اش، یعنی روش‌شناسی آن محقق شود که به دنبال آن نیز اسـلامیت روش علوم و نظریات علوم انسـانی موضوعیت می‌یابد. در کارآمدی نیز باید توصیف و تفسیر فلسفه‌ها از عالم معطوف به تصرف و تغییر و کنترل و بهینه‌سازی نظام طبیعت (اعم از انسان و کیهان) باشد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**. قم: نشر اسراء.

۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۳). آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی، **کتاب نقد**، ۳۳.

۳. ۱۳۸۹).در جست‌وجوی علوم انسانی،خبرگزاری تسنیم،-https://www.tas nimnews.com/fa/news/1393/04/20/427665

۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). **در جست‌وجوی علوم انسانی (تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی ـ اجتهادی در تولید علوم انسانی**. قم: نشر معارف.

۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵). فلسفه اسلامی، امکان و ضرورت، **روزنامه ایران**.۱۵

۶. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵). **فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری)**. قم: نشر معارف و مؤسسه حکمت نوین اسلامی. چ دوم.

۷. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). **فلسفه فلسفه اسلامی**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۵). **کرسی نظریه‌پردازی ۵، فلسفه فلسفه اسلامی**. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.

۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). **همایش جهان انسانی، حکمت اسلامی**. کمال انسان و انسان کامل، تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و کانون اندیشهٔ جوان و کارگروه فلسفه اسلامی.

۱۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۷). علوم عقلی و فلسفه‌های مضاف، **مجله پگاه**. ۵۴.(ص ۱۴ الی ۲۱)

۱۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۶). نظریه دیدبانی (فلسفه مضاف تاریخی ـ منطقی به مثابه نظریه تحول در علوم)، **فصلنامه اندیشه نوین دینی**. ۱۰.(ص ۹ الی ۴۷)

۱۲. صادقی رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۵). فلسفه مضاف، **قبسات**. ۳۹ و ۴۰.

۱۳. لاریجانی، صادق (۱۳۸۰). **گفت‌وگوی‌های فلسفه فقه**. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. چ دوم.

۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). میزگرد فلسفه‌شناسی (۱)، **معرفت فلسفی**. ۱ و ۲.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-12]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.4.6.8]