

علوم انسانی جدید، محصول تمدن مدرن هستند. مدرنیته آرمان‌شهر بریده از مبدأ و معاد و محدود به عالم طبیعت است. در این الگوی تمدنی، حقیقت انسان در سطح پدیده‌های طبیعی تنزل یافته و سعادت بشر بر مبنای تأمین تمایلات غریزی، شاخص‌سازی شده است. با جریان یافتن فلسفه الحادی در فلسفه‌های مضاف، مکاتب و روش‌های علوم نیز معطوف به طبیعت مادی انسان شکل گرفته‌اند و تلاش شده است تا تحولات درونی و رفتارهای بیرونی آدم‌ها، منطبق با منطق فهم طبیعت، تفسیر و تحلیل شوند. بر مبنای چنین منطق معیوبی است که علوم انسانی نه تنها در واقع‌نمایی پدیده‌های انسانی ناتوان‌اند که اساساً بر مبنای واقعیت‌های موهوم، به توصیه‌های ناپایدهای متنافی با حقیقت انسانی می‌پردازند و از همین رهگذر است که خسارت‌های سنگینی را بر جوامع بشری، به‌ویژه جوامع دینی تحمیل می‌کنند.

ضرورت تدوین علم دینی در دنیای اسلام، بر بنیاد انگیزه‌های متعددی تحلیل شده است؛ انگیزه‌هایی از قبیل جامع دانستن اسلام، دل‌بستگی به معتقدات دینی، حل مسئله تعارض علم و دین، و تمهید اصول اخلاقی در متن علوم انسانی. تردیدی نیست که هر کدام از این امور می‌توانند دلیل موجه برای تدوین علم دینی شمرده شوند؛ اما انگیزه مبنایی‌تر، گرایش فطری به «حقیقت‌جویی» است. علوم انسانی موجود با فاصله گرفتن از حقیقت، دچار کاستی‌های فراوان در عرصه تعامل با دین، اخلاق و کشف واقعیت شده‌اند. متفکران مسلمان با تدوین علوم انسانی اسلامی عمدتاً بر مبنای منطق کشف و انطباق با واقعیت، می‌خواهند علوم انسانی جهان‌شمول و همسو با دین تولید کنند؛ علومی که هم خواسته‌های مادی جوامع بشری را تأمین نمایند و هم به استحکام جامعه توحیدی یاری رسانند و بسترساز تحقق تمدن اسلامی شوند.

رویکردهای علم دینی به رغم ریشه‌های نیرومندی که در تاریخ تفکر مسلمین داشته و بیش از نیم قرن است که در فضای فکری جهان اسلام تعقیب می‌شوند، هنوز تفاوت‌ها و اشتراکاتشان مبهم است. تحلیل رویکردهای علم دینی اولاً موجب فهم دقیق‌تر ماهیت علم دینی می‌گردد؛ ثانیاً با شفافیت مرزها و هم‌پوشانی دیدگاه‌ها، زمینه داور علمی درباره آنها بیشتر فراهم می‌شود؛ ثالثاً هرچه این تحلیل‌ها دقیق‌تر انجام شوند، به همان میزان فاصله‌ها و همگرایی‌ها آشکارتر می‌شوند و زمینه تفاهم علمی به وجود می‌آید. بر مبنای چنین نگرشی، در این پژوهش تلاش کردیم که با محوریت پرسش از چیستی رویکردهای علم دینی، به پرسش‌های فرعی ذیل پاسخ دهیم:

تحلیل رویکردهای علم دینی با تأکید بر علوم اجتماعی

قاسم ابراهیمی پور / هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعارف محبی / سطح چهار حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۲۳

چکیده

رویکردهای علم دینی بر مبنای موضعی که در تعیین نسبت میان علم و دین در پیش می‌گیرند، نخست به تهنیدی و تأسیسی تقسیم می‌شوند. تأسیسی‌ها نیز به مبنای قابل قسمت هستند. مبنای قابل تقسیم نظریات استنباطی، فلسفه روش و فلسفه مضاف می‌شود. تصور ابتدایی هر چند حاکی از تعارض جدی این دیدگاه‌هاست، تعمق بیشتر آشکار می‌سازد که آنها نه تنها دارای خاستگاه‌های انگیزشی مشترک‌اند، که در چارچوب منطق نسبتاً مشترک، محورهای اصلی علم دینی را تعقیب می‌کنند. سخن جدی در این پژوهش، ابهام‌زدایی از تعارض‌ها و امکان ترمیم ضعف‌ها و اشکالات هر کدام با قوت‌های تمهیدشده در دیگری است. برای تحقق این هدف، تلاش کردیم که مباحث، بر تحلیل ماهیت، زیرساخت‌ها و روش‌شناسی علم، در هر رویکرد متمرکز شود. در نهایت روشن شد که رویکرد فلسفه روش با اشکال نسبت روبه‌روست و نظریه فلسفه مضاف ظرفیت تأمین دغدغه رویکردهای دیگر را دارد.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، علم دینی، رویکردهای علم دینی، روش‌شناسی علم دینی.

۱. ملاک‌های مناسب برای طبقه‌بندی رویکردها چیست؟

۲. علم دینی با چه اشکالاتی روبه‌روست؟

۳. آیا رویکردهای رایج توان عبور از این اشکالات را دارند؟

۴. محورهای مشترک و متعارض رویکردها کدام‌اند؟

۵. آیا رویکردهای متنوع علم دینی قابل‌تجمع‌اند؟

از آنجاکه رویکردهای موجود عمدتاً کلی و ناظر به مجموعه علم دینی هستند، خواهیم کوشید که مباحث مورد نظر با تأکید بیشتر بر علوم اجتماعی اسلامی تحلیل شوند.

۱. تعبیرات علم دینی

نوع تعبیر از بنا و مبانی علم دینی، بازتاباننده تبار، محتوا و اهداف آن است. همان‌گونه که تعبیر «اسلامی‌سازی علم» با تعبیر «علم دینی» تفاوت دارد و تفسیر علم دینی به «علم مبتنی بر تمدن اسلامی»، «علم معطوف به تبیین کتاب و سنت»، «علم متعارض با دستاوردهای علمی بشر» (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۵۲) و «علم منطبق با واقعیت» (جوادی، ۱۳۹۱، ص ۷۶)، در فضاهای علمی جامعه، بازتاب‌های متفاوت می‌یابد، تعبیرهای مختلف از مبانی علم دینی نیز بازخوردهای متناسب با خود را ایجاد می‌کند. از آنجاکه توجه به این تعبیرات، به فهم دقیق‌تر علم دینی و رویکردهای معطوف به آن کمک می‌دهد، ضروری است که به برخی از این اصطلاحات اشاره کنیم:

۱. پارادایم: پارادایم، نوع نگاه بنیادین به موضوع علم است و حاکی از آن است که با تغییر آن نگاه، نظام‌های علمی نیز تغییر می‌کنند (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۶۳۱). *بستان* به رغم اعتقاد به اینکه پارادایم کوهنی حاکی از نسبی‌گرایی است و وضعیت پیش‌آمده را توصیف می‌کند و جنبه تجویزی ندارد، معتقد است که در شرایط فعلی، این اصطلاح تعبیری مناسب برای «جامعه‌شناسی اسلامی» به‌شمار می‌آید و با بازتعریف آن، می‌توان کاستی‌هایش را جبران کرد (بستان، ۱۳۹۰، ص ۷-۱۱). نکته درخور توجه اینکه مفاهیم را نمی‌توان به دلخواه خود از الزامات معنایی آنها تخلیه کرد؛ به همین دلیل ضرورت دارد که به جای استفاده از این اصطلاح، از تعبیر مناسب و شفاف دیگری استفاده شود؛

۲. انگاره: انگاره، گسترده‌ترین وجه توافق در چارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. انگاره، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در نظام علمی را تعریف، و آنها را با هم مرتبط می‌کند (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۶۳۲). انگاره اجتماعی بستری

است که عمل و ادراک فرد را در موقعیتی معین ممکن می‌سازد و به نمادها، کالاهای و نهادها معنا می‌بخشد (صفی‌خانی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶). انگاره اجتماعی، مترادف با اصطلاح پارادایم است و برخی از افراد، صرفاً برای تحلیل مبانی جامعه‌شناسی اسلامی از این مفهوم استفاده کرده‌اند؛

۳. روش بنیادین یا اصول موضوعه: *پارسانیا* در یک تعبیر، روش‌شناسی بنیادین را اصطلاح مناسب می‌داند و در تعبیر دیگر «اصول موضوعه» را پیشنهاد می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۲۰ و ۲۱)؛

۴. سنت: *العطاس* برای تفکیک مبانی جامعه‌شناسی مستقل از جامعه‌شناسی غربی، بر مفهوم سنت تأکید می‌کند و جهان اسلام را فاقد چنین سنتی می‌داند (قانع‌راد، ۱۳۸۸، ص ۱۴ و ۱۵)؛

۵. مکتب: عده‌ای اصطلاح مکتب را تعبیر مناسب می‌دانند. مکتب، عبارت است از شیوه حل مسائل علمی (عابدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸). مکتب جامعه‌شناسی اسلامی معمولاً بر اساس یک دسته از باورهای بدیهی و مفروضات مسلم ساخته می‌شود. مفاهیم مکتبی، تحت عناوین پیش‌فرض و اصول موضوعه معرفی می‌شوند (تنهایی، ۱۳۷۶، ص ۱۵). مفهوم مکتب، به دلیل جامعیت و پیشینه تاریخی‌اش، مناسب‌ترین تعبیر به‌شمار می‌آید.

در زمینه عنوان دانش اجتماعی مبتنی بر اسلام نیز از تعابیر متفاوتی استفاده می‌شود؛ منتها تفاوت تعبیرها در این سطح، گویای تفاوت نگرش‌ها نسبت به اصل جامعه‌شناسی اسلامی است. عده‌ای به دلیل اینکه جامعه‌شناسی اسلامی را دشوار یا تحقق‌ناپذیر می‌دانند، از این دسته معارف با عناوین الهیات اجتماعی، فلسفه علوم اجتماعی، تفکر اجتماعی و یا نظریه اجتماعی (محدثی، ۱۳۹۰، ص ۹۸) یاد می‌کنند؛ اما کسانی که معتقد به چنین رشته علمی‌ای هستند، عمدتاً از همین تعبیر استفاده می‌کنند. گفتنی است که وصف اسلامی در این تعبیر، ناظر به ماهیت علم نیست، بلکه صرفاً برای تمایز آن از دیگر نظام‌های علمی بیان می‌شود.

۲. رویکردهای علم دینی

رویکردهای علم دینی از دیدگاه‌های مختلف و با معیارهای نسبتاً متفاوت طبقه‌بندی شده‌اند:

۱. در یک نگرش، مجموعه رویکردها، به دو دسته کلی امکان و امتناع تقسیم، و رویکردهای امکانی نیز به نسبی‌گرایی و واقع‌گرایی ارزش‌گذاری شده‌اند (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۲ و ۳)؛

۲. *بستان* بر مبنای چگونگی تلفیق علم و دین و یا نقش دین در تدوین علم، قابل‌توجه به رویکردهای حداقلی، میانی و حداکثری است (بستان، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲)؛

۳. سوزنچی از منظر روش شناختی، معتقد به دیدگاه‌های اصالت نقل، اصالت تجربه و تنوع روشی است (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۴)؛

۴. باقری با توجه به نحوه مواجهه با علوم جدید، رویکردهای علم دینی را به استنباطی، تهذیبی و تأسیسی قابل دسته‌بندی می‌داند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶)؛

۵. فرهنگستان علوم با نگرش تمدنی، نظریات علم دینی را به تهذیبی، مبنایابی، فرامبنایی و روش‌های مضاف تقسیم می‌کند (محمدی، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

با قطع نظر از امتیازات و کاستی‌هایی که ممکن است در هر کدام از این طبقه‌بندی‌ها وجود داشته باشد، به نظر می‌رسد که بتوان آنها را به شکل جامع‌تری نیز دسته‌بندی کرد.

علم دینی از یک سو درصدد تعیین نسبت میان علم و دین است و از سوی دیگر متناظر با علوم موجود شکل می‌گیرد. نوع موضوعی که در رویکردهای علم دینی نسبت به این دو موضوع اتخاذ می‌شود، ماهیت آنها را از همدیگر متمایز می‌سازد. از این منظر، می‌توان مجموعه رویکردها را نخست به دو دسته کلی امکان و امتناع تقسیم کرد. رویکردهای امکان نیز به تهذیبی و تأسیسی قابل قسمت‌اند. رویکردهای تأسیسی شامل رویکردهای استنباطی، فلسفه روش و فلسفه مضاف می‌شوند. تردیدی نیست که این دسته‌بندی نیز از جهاتی دارای کاستی‌هایی خواهد بود، منتها به دلیل اینکه هدف محوری از طبقه‌بندی رویکردها در این پژوهش، ارائه تصویر جامع‌تر از رویکردها به منظور تشخیص همگرایی‌ها و ناهمگرایی‌ها در جبهه وسیع نهضت علم دینی است، احساس می‌شود که بر مبنای این طبقه‌بندی، بتوان به نتایجی روشن‌تر دست یافت.

۱-۲. امتناع علم دینی

مخالفان علم دینی را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد:

۱. عده‌ای از جمله عبدالکریم سروش و مصطفی ملکیان، معتقدند که علم دینی نه تنها غیرضروری، که اساساً ناممکن و منطقیاً پارادوکسیکال است (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۳۱۹)؛

۲. در کنار نگرش پیش‌گفته، دیدگاه علی پایا قرار دارد که میان علم و تکنولوژی، به تفصیل قابل است و می‌گوید هرچند علم دینی ناممکن است، تکنولوژی دینی ممکن است و در مواردی تحقق نیز یافته است. ایشان علوم اجتماعی را دارای شأن تکنولوژیک می‌داند و از این جهت آنها را قابل دینی‌سازی و بومی شدن می‌داند (پایا، ۱۳۹۰، ص ۲۷۴)؛

۳. برخی نیز به رغم تمایل به علم دینی، به دلایل مختلف، تولید آن را در شرایط فعلی دشوار (اردکانی، ۱۳۹۲، ص ۳۲) و بعضاً ناممکن می‌دانند (نصیری، ۱۳۹۱، ص ۶۳۰).

تکیه‌گاه اصلی رویکردهای امتناع، قرائت ایدئولوژیک از علم دینی است. با قطع نظر از انگیزه‌های شخصی و غیرمعرفت‌شناسانه‌ای که متأسفانه در بخش قابل توجهی از مخالفت‌ها دخالت دارد، محتوای اصلی این رویکردها، اشکالاتی است که بر علم دینی وارد می‌دانند. از این رو مناسب‌ترین راه برای ارزیابی دقیق آنها، توجه به همین اشکالات است. کلیه شبهات معطوف به علم دینی را می‌توان در محورهای سه‌گانه «جدایی علم و دین»، «نسبیت در علم دینی» و «ضرورت تولید علم دینی» دسته‌بندی کرد. با در نظر داشتن اینکه نظریه‌پردازان علم دینی به همه اشکالات، پاسخ‌هایی نسبتاً دقیق داده‌اند، غرض اصلی از این تذکر توجه به لغزشگاه‌های درخور تأمل در زمینه تولید علم دینی، به‌ویژه جامعه‌شناسی اسلامی است. ضمناً می‌کوشیم که مباحث مورد نظر را تا حدی ناظر به همین محورها ارائه کنیم.

۲-۲. امکان علم دینی

امکان علم دینی شامل طیف وسیعی از دیدگاه‌هایی است که اولاً علوم انسانی موجود را ناقص و معیوب می‌دانند؛ ثانیاً معتقدند که از طریق تلفیق علم و دین، می‌توان علم را بر بنیان مستحکم علمی استوار کرد. البته به دلیل برداشت‌های متفاوتی که از منشأ و میزان کاستی‌های این علوم و چگونگی دخالت دادن دین در رفع این کاستی‌ها وجود دارد، رویکردهای نسبتاً متفاوتی شکل گرفته است؛ رویکردهایی که از سطح تنقیح موضوعات و تهذیب گزاره‌ها آغاز می‌شوند و تا عمق تغییرات بنیادین نظام تمدنی را دربر می‌گیرند. نکته درخور تأمل اینکه هرگاه این رویکردها به صورت دیدگاه‌های منقطع از همدیگر تصور شوند، تفاوت‌هایشان برجسته‌تر از آنچه هست دیده می‌شوند؛ اما اگر به منزله یک طیف دیده شوند، نه تنها تعارض‌هایشان تقلیل می‌یابد، که اساساً قوت‌های هر کدام، ضعف‌های دیگری را ترمیم می‌کند.

۱-۲-۲. نظریات تهذیبی

رویکرد تهذیبی، الگوی ابتدایی مواجهه نسبتاً فعال جهان اسلام با سیطره علمی دنیای مدرن به‌شمار می‌آید. با رونق یافتن تمدن غربی، نخست مسلمانان دچار حیرت و بهت‌زدگی شدند و بدون توجه به بنیادها و پیامدهای علوم انسانی جدید به فراگیری سطحی آنها پرداختند و به تجددگرایی روی آوردند؛

اما پس از مدت‌زمانی که متفکران مسلمان ثابت نسبی خود را باز یافتند، با رویکرد تطبیقی به مقایسه علوم غربی با علوم اسلامی پرداختند (موسوی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۱ و ۲۲). از همین خاستگاه است که جریان اسلامی‌سازی علوم در قالب رویکرد تهذیبی کلید می‌خورد. از آنجاکه تفسیرهایی مختلف از این رویکرد صورت گرفته و در برخی تحلیل‌ها از تهذیب گزاره‌ها تا تغییر بنیادین مبانی و از شیوه اسلامی‌سازی تقیبالعطاس و اسماعیل‌الفاروقی، تا رویکرد مؤسسه امام خمینی و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، همگی تهذیبی تلقی شده‌اند (حسین‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۹۴)، باید گفت مراد از رویکرد تهذیبی در اینجا رویکردهایی است که به رغم معیوب دانستن علوم غربی، قالب کلی آن را به رسمیت می‌شناسند و در پی مرتفع ساختن معایب آن بر مبنای ارزش‌های اسلامی‌اند.

رویکرد تهذیبی را می‌توان در سطوح مختلفی مسئله‌محور، موضوع‌محور، غایت‌محور و فرضیه‌محور طبقه‌بندی کرد. در رویکرد مسئله‌محور، پدیده‌های متناسب به دین و جوامع دینی، برای مطالعه تجربی پیشنهاد می‌شود. رویکرد موضوع‌محور، به دنبال وارد کردن گزاره‌های دینی تجربه‌پذیر در ساحت علم است. در رویکرد غایت‌محور، تلاش می‌شود که علوم رایج در راستای اهداف جوامع دینی قرار گیرند و در رویکرد فرضیه‌محور، تأکید می‌گردد که علم دینی زمانی تحقق می‌یابد که به جای پیش‌فرض‌های الحادی، ارزش‌های دینی جای‌گزین شوند (مغربی، ۱۳۸۹). محور مشترک همه این رویکردها، استفاده هدفمند و گزینش‌شده از علوم جدید برای حل مسائل جامعه اسلامی است.

عنصر اساسی در تحلیل رویکرد تهذیبی، روش‌شناسی آن است. بر مبنای این رویکرد، علوم رایج آمیخته با گزاره‌های درست و نادرست‌اند. هرگاه پژوهشگری با بینش اسلامی این علوم را بررسی کند، برای دینی ساختن آنها ممکن است به تصحیح، تهذیب، تکمیل و توجیه نیاز پیدا کند. تصحیح در جایی است که صحت یک گزاره نیاز به قید داشته باشد. با تهذیب، ساحت علم از گزاره‌های باطل پاک می‌شود. مراد از تکمیل، افزودن داده‌های علمی از منابع دین در ساحت علم است و هرگاه علم در راستای اهداف دین جهت‌دهی شود، پای توجیه در میان است (حسین‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵). بر این اساس بسیاری از متفکران مسلمان که در ظاهر مخالف علم دینی به‌شمار می‌آیند، در لایه‌هایی از این رویکرد قابل دسته‌بندی‌اند؛ اما در قرائت‌های غالب از این رویکرد مباحث عمیق‌تر مطرح می‌شوند و به مرز رویکردهای تأسیسی نزدیک می‌گردند.

سید محمد تقی‌بالعطاس که از پیشگامان اسلامی کردن دانش به‌شمار می‌آید، معتقد است علوم جدید به دلیل ابتدا بر تمدن غربی نمی‌توانند علم راستین را در اختیار مسلمانان قرار دهند. برای دست

یافتن به چنین علمی باید عناصر اسلامی، جای‌گزین عناصر مبنایی آنها شوند. مهم‌ترین عناصر سنت فکری غربی که باید از پیکره دانش جدا شوند، دوگانگی واقعیت و حقیقت، خردگرایی و تجربه‌گرایی، و انسان‌گرایی و دین‌مداری است (موسوی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۴). فاروقی نیز که از متقدمان این عرصه به‌شمار می‌آید (میری، ۱۳۹۱، ص ۵۳)، بازسازی علوم را زمانی تحقق‌پذیر می‌داند که این علوم متناسب با مفهوم بنیادین توحید دگرگون شوند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹). بر مبنای هر دو دیدگاه می‌توان گفت که اساساً اسلامی‌سازی علوم با نگرش تغییر جدی در علوم جدید کلید خورده است.

میرسپاه معتقد است رویکرد تهذیبی به معنای بی‌توجهی به زیربناها نیست، بلکه توجه به این مسائل (روش‌های چهارگانه) استفاده بهینه از محتوای علمی علوم موجود است؛ زیرا این علوم سر تا پا غلط نیستند، بلکه آمیخته با حق و باطل‌اند (حسین‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶). بستان که مفسر دیدگاه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه به‌شمار می‌آید و دیدگاهی نزدیک به رویکرد تهذیبی دارد، با تفسیری که از علم دینی (ر.ک: بستان، ۱۳۷۸) و پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی ارائه می‌نماید (بستان، ۱۳۹۰، ص ۷)، به‌خوبی اعتقادش را به لزوم تغییر مبنایی علوم اجتماعی موجود نشان می‌دهد. بنابر مجموع آنچه ذکر شد، دیدگاه رسمی تهذیب بر خلاف آنچه شایع است اصلاح تک‌گزاره‌های علمی و حتی اصلاح و تکمیل برخی از مبانی علوم نیست، بلکه در این رویکرد تلاش می‌شود تا با استفاده از پیشرفت‌های علوم رایج، علوم انسانی بر مبنای اسلام، بازتولید شوند.

در رویکرد تهذیبی، هرچند فرایند اصلاح و بازسازی علوم جدید بر مبنای دین، به‌خوبی منطبق‌سازی شده است، ملاحظه درخور تأمل این است که با پذیرفتن چارچوب کلی این علوم، ورود دین در عرصه علم، نه‌تنها موجب تولید علم دینی نمی‌شود، که اساساً دین به منطبق‌توجه‌کننده علوم غربی تبدیل خواهد شد. اگر مراد از تهذیب و تصحیح، تغییرات مبنایی علوم موجود بر مبنای دین باشد، در این فرض، ضروری است که از منطق تهذیب عدول شود و تولید علم دینی متناسب با منطق تأسیس، سازماندهی و تعقیب گردد.

۲-۲-۲. نظریات تأسیسی

الگوهای تأسیسی، بر مبنای اصلاح‌ناپذیر علوم جدید تأکید می‌کنند و درصدد تولید علوم انسانی اسلامی بر بنیان ارزش‌های دینی‌اند. بر مبنای این الگو، نظام‌های علمی، متناسب با دین ساخت می‌یابند؛ آموزه‌های دینی در متن علم حضور دارند و نقش جدی در فرضیه‌سازی و نظریه‌پردازی ایفا می‌کنند.

همچنین براین اساس روش تجربی اصالت نخواهد داشت و از نوع تکثرگرایی روش‌شناختی دفاع می‌شود (بستان، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷). الگوی تأسیسی به دلیل اختلاف دیدگاه‌ها نسبت به عناصر و تکیه‌گاه‌های زیرین دانش دینی، به دیدگاه‌های مختلف تقسیم می‌شود. در یک نگرش کلی، می‌توان مجموعه آنها را به نظریات «مبناگرا» و «فرامبنا» تقسیم کرد.

۱-۲-۲. نظریات فرامبنا

عنصر بنیادین در نظریات فرامبنا، تأکید بر ارتباط متقابل و درهم‌تنیده علم، عالم و عالم است. همان‌گونه که ماهیت علم مدرن متأثر از هویت انسان مدرن و الزامات جهان مدرنیته تحلیل می‌شود، تولید علم دینی نیز صرفاً توسط عالم دین‌دار و در عالم دینی، تحقق‌پذیر دانسته می‌شود. از چهره‌های معروف این جریان می‌توان به رضا داووری اردکانی، جمیله علم‌الهدی، سعید زیباکلام، محمد رجبی، حسن عباسی، حسین کچوئیان، ابراهیم فیاض و مهدی مشکئی اشاره کرد. هرچند در نگرش همه این محققان، نقد دنیای مدرن، نخستین گام برای تولید علم دینی به‌شمار می‌آید، اما به دلیل ابهاماتی که در بعد ایجابی این رویکرد، یعنی تعیین الگوهای علم، عالم و عالم دینی و شیوه‌های تحقق این الگوها وجود دارد، نمی‌توان قرائتی یگانه از نظریات آنان ارائه کرد. البته با توجه به عمق و غنای بیشتر دیدگاه داوری، می‌شود با تکیه بر آن و استفاده توضیحی از دیدگاه‌های همسو، تصویری نسبتاً شفاف از این رویکرد ترسیم کرد.

داوری درباره کلیت این رویکرد معتقد است در هر عالمی، علم و عالم با هم به وجود می‌آیند. علم جدید محصول دنیای جدید است. جامعه جدید زمانی به علوم اجتماعی رو کرد که بحران‌های درونی آن آشکار شده بودند. امروزه که بحران‌های تجدد تشدید شده‌اند، علوم اجتماعی نیز برای نقد این جهان به تفکر پست‌مدرن میل یافته‌اند. علوم اجتماعی متناسب و متناظر با قوام جامعه شکل می‌گیرند و بسط می‌یابند. برای تحقق علم دینی باید از عالم غیردینی گذر کرد. اگر امروزه جهان تجدد بر همه احاطه یافته است. برای بیرون رفتن از آن، ناگزیر باید از درون آن گذر کرد. این بیرون رفتن و گذشتن وقتی ممکن می‌شود که طرحی از مدینه الهی، جان و دل مردم را تسخیر کرده باشد. در چنین شرایطی است که زمینه بنیان‌گذاری علوم اجتماعی دیگر پدید می‌آید (اردکانی، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

به دلیل همین دیدگاه‌هاست که فعالیت‌های داوری، بر نقد دنیای مدرن متمرکز شده است و کمتر به مباحث ایجابی می‌پردازد.

در رویکرد فرامبنا، مبانی فلسفی علم انکار می‌شوند و منظومه علم، عالم و عالم، انبساط یک حقیقت بنیادین دانسته می‌شود. عنصر کلیدی برای فهم این رویکرد، دانستن آن حقیقت و چگونگی دستیابی به آن است. رجبی معتقد است که در بنیاد علوم انسانی اسلامی تفکری وجود دارد که با روش عرفانی، مستقیماً از قرآن کشف، و به شیوه استدلالی بیان می‌شود (رجبی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱). فیاض آن چارچوب معرفتی را فطرت و حکمت قرآنی می‌داند و معتقد است که حکمت ربطی به فلسفه و عرفان ندارد. این چارچوب مقوله‌ای میان‌فرهنگی است که در بعد عرفانی آن گفته می‌شود اگر انسان مؤمن چهل روز اخلاص بورزد، حکمت بر زبانش جاری می‌شود (فیاض، ۱۳۹۱، ص ۳۵۵). عباسی از عقلانیت اسلامی نام می‌برد (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۵۲۱). علم‌الهدی با تمرکز بر مفاهیم عقل، تعقل و عالم عقل، می‌گوید: عقل با حکمت، دانایی و تدبیر همراه است. عالم عقل، عالم برتر و نورانی است که عالم ناسوت، تحت تدبیر آن قرار دارد (علم‌الهدی، ۱۳۹۱، ص ۶۸۵). بر همین مبنا، کلیت علم، عالم و عالم نیز تفسیر می‌شود.

علوم انسانی، از ذات انسان تراوش می‌کنند و در عالم دینی قابل تولیدند؛ معیار علمیت آنها نیز حجیت و کارآمدی‌شان برای عالم دینی است (مشکی، ۱۳۹۱، ص ۷۱۹). بر مبنای چنین تصویری از عالم‌ها و علوم، اولاً علوم غربی برای عالم دینی غیرقابل جذب‌اند؛ ثانیاً نسبت در معرفت از پیامدهای هرچند غیرحتمی این تصویر به شمار می‌آید. به همین دلیل برخی از افراد، این نسبت را می‌پذیرند و معتقدند مفاهیمی از قبیل قانون و جهان‌شمولی اصلاً در علوم اجتماعی وجود ندارند. در بهترین حالت، فهم‌هایی خاص وجود دارند که اعتبارشان به طور فرهنگی تعیین می‌شود (کچوئیان، ۱۳۹۱، ص ۳۸۰)؛ اما عده‌ای دیگر می‌کوشند با روش‌شناسی مناسب، از لغزشگاه نسبت به سلامت عبور کنند.

در مجموع سه رویکرد روش‌شناسی در تئوری‌های فرامبنا قابل ردیابی است. در برخی از دیدگاه‌ها، تمرکز اصلی بر روش عرفانی و کشف حقایق از منابع وحیانی است (رجبی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱). در نگرش دیگر، روش نقلی، روش محوری به شمار می‌آید و تأکید می‌گردد که دین هم‌زمان با بیان موضوعات، از روش‌شناسی آنها نیز سخن گفته است. قرآن از شیوه‌های کسب معرفت با عنوان کلی «تفقه» یاد می‌کند. تفقه در دین قواعدی دارد که از دین بر می‌خیزند (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۴). با تفقه در قرآن، روش‌هایی مشخص برای فهم پدیده‌های اجتماعی به دست می‌آید؛ روش‌هایی از قبیل سیر کردن و قرار گرفتن در متن؛ نظر کردن و مشاهده فعال، تدبر و تعقل (رجبی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۰). در

رویکرد سوم، تکیه‌گاه اصلی، روش عقلی با قرائت قرآنی از تعقل است و عقل دست‌کم دارای دو حیثیت تلقی می‌گردد: حیثیت شناختی که به کشف واقعیت می‌پردازد و حیثیت کنترلی که رسیدن به فضیلت را تدبیر می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۹۱، ص ۶۸۶).

در نظریات فرامبنا، هرچند بنیادهای عمیق علم دینی تحلیل شده‌اند، هنوز ابهامات جدی در روش‌شناسی آنها وجود دارد: اولاً نمی‌توان به‌درستی تشخیص داد که بنیادهای علم، یعنی حکمت و فطرت با چه روشی از منابع دین استخراج و تبیین می‌شوند؛ تبیین‌هایی که در عین هستی‌شناختی بودن، فلسفی نباشند، و شهودهایی عرفانی که با روش استدلالی بیان شوند. اگر مراد روش ترکیبی است، باید روشن شود که این روش، چه تفاوتی با رویکرد صدرایی دارد و اگر منظور تمرکز بر تفقه در دین است، تمایزش با روش اجتهادی ناپیداست. همچنین اگر واقعاً میان علم، عالم و عالم، چنین پیوندی وجود داشته باشد، نسیبیت در معرفت قطعی است.

۲-۲-۲. نظریات مبنائرا

مبنائگرایی، جریان محوری تحول در علوم انسانی به شمار می‌آید و مدعی است که این علوم بر مبنای فلسفه الحادی بنا شده‌اند و در راستای تحقق اهداف دنیای مدرن عمل می‌کنند. مدرنیته محصول انسان مدرن نیست، بلکه در متن تمدن مدرن است که انسان جدید ساخته می‌شود. از این رو این رویکرد، تحول در علوم انسانی موجود را جز از طریق تحول در زیرساخت‌های آنها ناممکن و یا غیرسودمند تلقی می‌کند. بر مبنای این رویکرد، علوم انسانی اجتماعی دارای مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص هستند. تولید علم دینی، مبتنی بر تولید این مبانی از منابع دین و متناسب با جهان‌بینی اسلامی است؛ اما در ارتباط به چگونگی تمهید زیرساخت‌های علم دینی، اختلاف نظرهایی وجود دارد که می‌توان مجموع آنها را در چارچوب نظریات «استنباطی»، «فلسفه روش» و «فلسفه مضاف»، دسته‌بندی و تحلیل کرد.

الف. نظریه استنباطی

الگوی استنباطی، با تأکید بر تولید علم دینی از منابع دین، بر آن است که دین حاوی دانش‌های گوناگون است. باید مواد علم از آن استنباط شوند، و با سازماندهی آنها، پیکره علم تنظیم گردند (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷). تکیه‌گاه اصلی این نظریه، تمرکز بر توسعه روش فقاهتی است و شامل طیف وسیعی از دیدگاه‌های سطحی تا پیچیده می‌گردد. از افراد شاخص معتقد به این دیدگاه، می‌توان به آیت‌الله

حائری شیرازی، عابدی شاهرودی و هادوی تهرانی اشاره کرد. بر مبنای منابع در دسترس، دیدگاه آیت‌الله شاهرودی بیشترین تناسب را با روش فقاهتی مصطلح دارد. به همین دلیل، این گرایش با محوریت همین دیدگاه توصیف و تحلیل می‌شود.

در این گرایش، علم مطابق با «نظریه کشف» معنا می‌یابد و به دو بخش همگانی و اکتسابی تقسیم می‌شود. دین نیز حاکی از واقع و نفس‌الامر تلقی می‌گردد و در نتیجه علم و دین در مرتبه بدیهیات و ابلاغ، هماهنگ دانسته می‌شوند (شاهرودی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷). معنای این گزاره جز این نیست که قانون ملازمه عقلی، صرفاً در میان داده‌های عقل ضروری و دین قابل جست‌وجوست، نه دین و عقل جایز‌الخطا. برای تولید علم دینی، ضروری است که از روش اجتهادی فراگیر استفاده شود. چنین روشی عبارت است از استخراج گزاره‌ها و احکام از متون دینی بر حسب مبانی و قواعد برآمده از آن متون و دیگر اکتشاف‌هایی که شرع بر آنها تأیید کرده است (همان، ص ۲۱۱).

آیت‌الله شاهرودی معتقد است با دقت در منابع دینی، دو دسته از علوم قابل ردیابی‌اند:

۱. علوم دینی خاص که دین بما هو دین عهده‌دار تعلیم، تبیین و تطبیق آنهاست؛
۲. علوم دینی عام که استخراج مبانی آنها از متون دینی امکان‌پذیر است. از سوی دیگر علم دینی دارای دو مرتبه همگانی و اجتهادی است. مرتبه همگانی آن را هم دین و هم عقل آشکار می‌سازد؛ اما مرتبه اجتهادی علم دینی منوط به اعمال اجتهاد در منابع دینی است. استخراج علم دینی عام با شیوه اجتهادی، به این معناست که پس از تنظیم مبانی علم مورد نظر، مسائل مربوط به آن، شناسایی، و با روش اجتهادی تحلیل و استنباط شوند (همان، ص ۲۱۷). مراد از علوم انسانی دینی، علم دینی عام اجتهادی است که با روش اجتهادی مناسب، قابل تولید است.

الگوی علم دینی استنباطی، دانش فقه است. همان‌گونه که علم فقه، مبتنی بر علم اصول است، تولید علوم دیگر نیز نیاز به اصول اجتهادی عام دارد. این اصول، بیانگر قوانین استنباطی علوم دینی‌اند (همان، ص ۲۲۰). فقه و فقاهت، معادل دین‌شناسی است و آنچه امروزه فقه شناخته می‌شود، بخش بسیار ناچیزی از فقه به شمار می‌آید. برای ارتقای فقه جهت نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی، ضروری است که موضوع، غایت و ملاک‌های آن فراتر از فقه فردی، بر مدار مصلحت عمومی و مقاصد عام شریعت تعریف و تعیین شوند (ارسطا، ۱۳۹۲، ص ۸۷). با چنین روشی می‌توان تمام ابعاد، لایه‌ها و بخش‌هایی عظیم از مسائل علوم اجتماعی را از منابع دینی، استنباط و استخراج کرد و با سامان‌دهی آنها، ساختار منظم علمی به آنها بخشید.

در تحلیل الگوی استنباطی، مسئله حجیت و استناد علم به دین، عنصر محوری به شمار می‌آید. حجیت و اثبات دلالت دلیل از مباحث مهم و پیچیده است که در «اصول فقه» به تفصیل تحلیل شده است. نکته اساسی در روش‌شناسی دانش اجتهادی اینکه برخلاف انتقاد منتقدان که گرایش مزبور را به نقلی ساختن علوم تجربی متهم می‌کنند، نظریه‌پردازان اصلی آن، محک تجربه را به رسمیت می‌شناسند و معتقدند که اولاً تجربه مؤید داده‌های دینی است و علم دینی غیر از حجیت، نیازمند آن است که برای تثبیت علمیت خود از محک تجربه نیز عبور کند (حایری، ۱۳۹۱، ص ۹۲)؛ ثانیاً معیار کارآمدی علوم دینی تابع اهداف دینی است، و موفقیت نظام‌های علمی در راستای تحقق این اهداف، به وسیله تجربه قابل ارزیابی است (هادوی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹۰). براین اساس نظریه استنباطی هرچند با محوریت نقل عمل می‌کند، روش‌های معتبر عقلی و تجربی را نیز ضروری می‌داند.

تولید علوم اجتماعی اسلامی بر مبنای نظریه استنباطی، مستلزم آن است که نخست مبنای هستی‌شناسی جامعه، از منابع دین استخراج شوند و اصول روش‌شناسی، یعنی «اصول فقه اجتماعی» تنظیم و سازماندهی گردند؛ سپس با ردیابی موضوعات و مسائل اجتماعی جامعه اسلامی در منابع دینی، گزاره‌های مورد نیاز به‌منزله فرضیه‌های علمی، فرضیه‌سازی شوند و با روش اجتهادی فراگیر، مورد تحلیل و استنباط قرار گیرند. برای اینکه فرضیه‌ها به نظریه علمی و دینی تبدیل شوند، ضرورت دارد که اولاً ناظر به مصلحت جامعه توحیدی باشند و از موضوعات و مسائل واقعی جامعه اسلامی به‌شمار آیند؛ ثانیاً با عبور از محک تجربه، در راستای تمهید و تحقق مقاصد عام شریعت، کارآمدی لازم را داشته باشند.

در الگوی استنباطی، هرچند چگونگی حجیت و انتساب علم به دین با شفافیت بیشتر مشخص شده و از طریق ایجاد پیوند میان فقه و علوم اجتماعی، تصویری نسبتاً دقیق‌تر از سازوکار استخراج فرضیه‌ها و گزاره‌های علمی از منابع دین ارائه گشته است، هنوز برخی از ابهامات جدی در آن وجود دارد:

۱. در این گرایش به رغم تأکید بر مبنای فلسفی علم، تلاش بر آن است که این مبانی با روش اجتهادی از متون دینی استنباط شوند؛ اما به این پرسش پاسخ داده نمی‌شود که چگونه امور فلسفی با دستگاه غیرفلسفی قابل استخراج‌اند؛

۲. نظریه‌پردازان این گرایش، برای تولید دانش جهان‌شمول، معیار عام عبور از محک تجربه را مطرح می‌کنند، اما توضیح نمی‌دهند که با بخش عظیمی از گزاره‌های تجربه‌ناپذیر دینی چه باید کرد.

ب. نظریه فلسفه روش

نظریه روش‌های مضاف را بیشتر دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم دنبال می‌کند. مرحوم سیدمنیرالدین حسینی، با رویکرد تمدنی به تولید علم دینی، این دفتر را تأسیس کرد. او معتقد بود که علوم، پدیده‌هایی تمدنی‌اند و متناسب با تمدن‌های مختلف، به شکل‌های متفاوت، ساخت می‌یابند. از این رو وی علم دینی را تنها در بستر تمدن دینی قابل تولید می‌دانست و با تأکید بر نقد مدرنیته، فلسفه نظام ولایت را به‌منزله منطق عام و هماهنگ‌کننده منطقی‌های خاص پایه‌گذاری کرد. این گرایش، بر بنیاد سه‌گانه امور فرامبنایی، مبانی فلسفی و روش اجتهادی استوار است. به تعبیری، این نظریه را می‌توان قرائتی ترکیبی و تکامل‌یافته از رویکرد فرامبنا و گرایش استنباطی دانست. افراد شاخص این جریان، میرباقری و پیروزمند هستند. این نظریه را می‌توان بر مبنای دیدگاه مرحوم حسینی و میرباقری به‌منزله نظریه‌پردازان اصلی آن، تحلیل کرد.

نظریه فلسفه روش بر بنیاد سه اصل تقابل حق و باطل، پیوند نظام‌مند جامعه و علم و اصل جهت‌داری علوم، استوار است. جامعه و تاریخ، انعکاس ولایت‌مداری و نظام ارادی انسان‌ها به شمار می‌آیند و پدیده‌های انسانی اجتماعی بر همین مبنا تحلیل می‌شوند. از این منظر، در عالم دو ولایت جاری است: ولایت الهی و ولایت طاغوت. با پیوستن ارادی انسان‌ها به یکی از این دو جریان است که تاریخ پرتنش انسان‌ها آغاز می‌شود؛ جوامع و تمدن‌های متضاد شکل می‌گیرند و تقابل نور و ظلمت در متن جهان اجتماعی انسان‌ها پدید می‌آید. با محوریت نوع ولایت است که نظام جامعه و علم، متناسب با آن ولایت ساخت می‌یابد (موسویان، ۱۳۹۱، ص ۵۲). بر همین مبنا، در این رویکرد، جنگ تمدنی از اصول اجتناب‌ناپذیر به شمار می‌آید و علوم انسانی به‌ویژه دانش اجتماعی، از ابزارهای مهم جنگی محسوب می‌شوند.

دلالت روشن جنگ تمدنی، انحصار تولید علم دینی در بستر تمدن دینی و اجتناب از علوم غیردینی است. به همین دلیل، فرایند تولید علم دینی، معطوف به تولید تمدن اسلامی، منطق‌سازی می‌گردد. مفهوم کلیدی در این فرایند، اختیار و اراده آزاد انسانی است. از این رو علوم انسانی، علوم دانسته می‌شوند، ناظر به موجود مختار که می‌تواند جهت‌گیری‌های اجتماعی را تغییر دهند. این علوم از سویی قوانین حاکم بر چارچوب‌های اختیار هستند و از سوی دیگر واکنش‌های افراد را پیش‌بینی و کنترل می‌کنند. به عبارت روشن‌تر، علوم انسانی اجتماعی تولید می‌شوند تا نظام اراده‌ها را شناسایی کنند و بر اساس نسبت اراده‌ها، قوانین بهینه و کنترل را به دست آورند (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۱۱۳).

فراتر از همه اینکه اساساً علوم انسانی اجتماعی متأثر از نظام ارادی آدم‌ها تولید می‌شوند و نظام ارزشی در متن آنها حضور دارد.

چگونگی تعیین نسبت میان دانش و ارزش در نگرش فرهنگستان علوم، حاکی از آن است که علوم انسانی اصولاً به صورت ارزشی شکل گرفته‌اند و در واقع توصیف علمی، تابع نظام ارزشی است. به بیان معرفت‌شناسی، عقل نظری تابع عقل عملی است. انسان در حوزه عقل عملی، یا تولی به ولایت دارد که شناخت او نورانی می‌شود، یا تولی به ولایت ندارد که شناختش ظلمانی می‌گردد. براین اساس ظلمت و نور در ماهیت توصیف حضور دارند (همان، ص ۱۲۴). بر مبنای چنین پیوندی که میان نظام‌های علمی و ارزشی تصویر می‌شود، می‌توان الگویی نظری آن را همسان با الگویی فرامبایی علوم، دارای اضلاع سه‌گانه علم، عالم و عالم دینی تصور کرد. علم دینی بر بنیان انگیزه‌های عالم دینی شکل گرفته و نظام انگیزشی عالمان، عمدتاً تابع نظام نیازمندی‌های اجتماعی است. از همین خاستگاه است که فعالیت‌های فرهنگستان، بر تولید منطبق عام زندگی برای عالم دینی متمرکز می‌گردد.

بر مبنای این نظریه، تمدن‌های مختلف، متناسب با اهداف خویش نیازمندی‌هایی را می‌آفرینند و برای تأمین آنها، نظام‌های مناسب تولیدی و مصرفی را طراحی می‌کنند. تولید علم دینی نیز مبتنی بر احساس نیاز و نظام نیازمندی‌ها در تمدن دینی است. به اعتقاد میرباقری، انسان‌ها در یک فضای عقلانیت اجتماعی عمل می‌کنند. این عقلانیت مبنای تصمیم‌گیری‌های خرد و کلان است. غرب می‌خواهد که این عقلانیت سکولار باشد، اما به باور وی، عقلانیت سکولار باید به عقلانیت دینی تبدیل شود. عقلانیت دینی شامل عقلانیت نقلی، تجریدی و تجربی است. نخستین اقدام برای جلوگیری از ایجاد چالش در تصمیم‌گیری‌های جامعه، برقراری انسجام بین این عقلانیت‌هاست (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۴۳ و ۴۴). مرحوم حسینی برای تحقق این انسجام، فرایند تولید علم دینی را دارای مراحل ذیل می‌دانست:

۱. پایه‌ریزی فلسفه (روش) عام که قدرت تغییر و حرکت را بر اساس اندیشه دینی داشته باشد؛
۲. پایه‌ریزی فلسفه (روش) علم دینی بر بنیان فلسفه عام؛
۳. پایه‌ریزی روش علم تحقیق و تولید علم؛
۴. تولید روش‌های خاص در حوزه‌های مختلف علوم (حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲).

پس از تمهید این زیرساخت‌ها، انتظار می‌رود که علم دینی و از آن جمله علوم اجتماعی اسلامی، قابلیت تولید و بهره‌برداری را پیدا کند.

دیدگاه فرهنگستان علوم هرچند با تمهید زیرساخت‌های تولید علم دینی، نظریه‌ای نسبتاً منسجم و دارای فرایند منطقی به شمار می‌آید، به دلیل مقدم دانستن نظام ارادی بر نظام علمی، به نسبت‌گرایی گذرناپذیری گرفتار آمده است. مرحوم حسینی با پذیرش این نسبت معتقد است که اصولاً علم کشف نیست، بلکه محصول نوعی فعالیت است که جنبه ابزاری دارد و تابع انگیزه‌هاست (همان، ص ۱۵۱ و ۱۵۲). میرباقری می‌کوشد با ترکیب روش‌های تحقیق، از سنگینی این نقص بکاهد. او تأکید می‌کند که نظریه روش‌های مضاف، به دنبال نادیده گرفتن جایگاه مطالعات تجربی، شهودی و نظری نیست، بلکه در پی برقراری نسبتی میان محاسبات نظری و مشاهدات روحی و تجربی بر اساس تعبد به وحی است (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۴۶). نکته درخور توجه اینکه، در این گرایش بیش از گرایش‌های دیگر به نقش تهذیب نفس در دستیابی به دانش نورانی اسلامی تأکید می‌شود.

بر مبنای این گرایش، علوم اجتماعی اسلامی، در فضای عقلانیت اجتماعی اسلام، قابلیت تولید می‌یابند و از طریق مشاهده فعال و مطالعه عوامل مؤثر بر نظام ارادی انسان‌ها، به تبیین، تفسیر و کنترل کنش‌های اجتماعی می‌پردازند. فرایند تولیدی آنها، از تدوین فلسفه روش علوم اجتماعی بر مبنای فلسفه روش عام، آغاز می‌شود و سپس روش‌شناسی آنها، متناسب با روش‌شناسی عام ساماندهی می‌گردند. در حوزه پژوهش، با رعایت محوریت روش فقاهتی، استفاده از روش‌های عقلی، شهودی و تجربی نیز مجاز و در مواردی ضروری دانسته می‌شود.

نظریه روش‌های مضاف، به رغم دستاوردهای مهم علمی‌اش، با برخی از اشکالات جدی روبه‌روست: ۱. نسبت‌گرایی از الزامات قطعی این گرایش است و پذیرفتن روش‌های تجربی و عقلی در ذیل روش نقلی، نمی‌تواند این کاستی را مرتفع سازد؛

۲. بر مبنای تعلیق علم دینی بر عالم دینی و اذعان به عدم تحقق الگویی علم دینی تا به امروز (حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴)، این باور تقویت می‌گردد که در شرایط فعلی نیز تحقق این علوم ناممکن است؛

۳. در این گرایش، اندیشه متفکران مسلمان به دلیل ناروشمندی آنها و پیشرفت‌های علمی جوامع غیراسلامی به سبب ماهیت الحادی‌شان نادیده گرفته می‌شود. اقتضای چنین رویکردی شروع از نقطه صفر و تولید علم با ذهنیت و انگیزه‌های عاری از تأثیرات عوامل معرفتی و غیرمعرفتی است، حال اینکه چنین امری بر مبنای خود این گرایش ناممکن است.

ج. نظریات فلسفه مضاف

نظریه فلسفه‌های مضاف، مبانی علوم را در دستگاه‌های فلسفی جست‌وجو می‌کند؛ منتها به دلیل اختلاف نظرهایی که درباره طرفیت مکاتب فلسفی فعلی وجود دارد، گرایش‌هایی نسبتاً متفاوت در این زمینه شکل گرفته است. غروی‌ان با نقد دستگاه فلسفه صدرایی معتقد است که «اصالت وجود» مفهوم بیگانه با منطق قرآنی است و برای تولید علوم مورد نظر، باید دستگاه فلسفی بر مبنای «اصالت ملکوت» تولید شود (غروی‌ان، ۱۳۹۲، ص ۷۹). خسروپناه نیز با تأیید ناتوانی فلسفه صدرای، درصدد تدوین «فلسفه خودی» است (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۱۵۵). گرایش اصلی در این نظریه، گرایش نوصدرایی است که با اعتقاد به ظرفیت‌های حکمت متعالیه، تدوین فلسفه علوم را بر بنیان آن ممکن می‌داند. از چهره‌های شاخص این جریان می‌توان به آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح یزدی، حمید پارسانیا و حسین سوزنجی اشاره کرد. با توجه به منابع در دسترس، دیدگاه آیت‌الله جوادی با تفصیل بیشتر تدوین یافته است. به همین دلیل، این نظریه را با محوریت دیدگاه ایشان تحلیل می‌کنیم.

آیت‌الله جوادی به دلیل تسلط بر نظام معرفتی اسلام و مبانی نظام‌های معرفتی رایج در جهان، از مرجعیت علمی برخوردار است. ایشان با ورود در عرصه تولید علم دینی، به‌روشنی ماهیت، مبانی و روش‌های آن را تبیین کرده و بسترهای مناسب را برای نظریه‌پردازی علمی فراهم ساخته است. عنصر بنیادین برای فهم علم دینی، تعیین نسبت میان علم و دین است. از خاستگاه تعارض فرضی میان آن دو است که برخی به انکار علم دینی می‌پردازند و عده‌ای با نفی کامل نظام معرفتی مدرن و منطق دانش تجربی، درصدد نقلی ساختن علوم‌اند؛ اما استاد جوادی با تفسیر مناسب از علم و دین، نه‌تنها چنین تعارضی را منتفی می‌سازد که با «گرایش ترکیبی»، تمام ظرفیت‌های علمی دین و نظام‌های علوم رایج را در راستای تولید علم دینی، تمهید می‌کند.

بر مبنای گرایش ترکیبی، ماهیت علم، منطبق با «نظریه کشف» معنا می‌یابد. حقیقت و واقعیت با شیوه‌های تجربی، نیمه‌تجربی، برهان تجریدی و شهودی، قابل کشف است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۴). دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره و پرورش فرد و جامعه انسانی از طریق وحی و عقل در اختیار انسان‌ها قرار گرفته است. دین، متفاوت با معرفت دینی است. دین، مخلوق اراده و علم خداوند است و هیچ عامل دیگر در تدوین آن سهمی ندارد. عقل در کنار نقل از منابع معرفت‌شناختی دین به شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۷). معارف دینی، مبین قوانین و

سنن ثابتی هستند که علوم مختلف در جست‌وجوی آنهایند. معرفت دینی، معرفت مجتهدانه از دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۱). براین‌اساس دین یک نظام معرفتی فراگیر است که همه مناسبات زندگی انسان‌ها را پوشش می‌دهد. علوم انسانی، نظام‌های معتبر علمی‌اند که درصدد توصیف، تفسیر و تبیین مناسبات عالم انسانی‌اند.

عنصر کلیدی در تحلیل این گرایش، توجه به چگونگی منتفی ساختن تعارض علم و دین است. فرضیه نادرستی که مبنای همه گرایش‌های مخالف علم دینی به شمار می‌آید، همسطح‌پنداری عقل و علم با دین است؛ حال اینکه عقل، نقل و تجربه در ذیل چتر دین معنا می‌یابد و معرفت دینی را شکل می‌دهند. معرفت دینی نیز در دو سطح وحیانی و نقلی قابل طرح است: معرفت وحیانی، معرفت معصومانه و از سنخ علم حضوری است که خداوند آن را به افراد خاص القا می‌کند و هیچ خطایی در آن راه ندارد؛ اما معرفت نقلی، معرفت غیرمعصوم از وحی است که از سنخ علم حصولی، و از طریق الفاظ دسترس‌پذیر است. عقل و دین در واقع از دو سنخ متفاوت‌اند. دین راه و مسیر است، و عقل کاشف و چراغ. از این‌رو عقل و علم با دین، اساساً در معرض تعارض نیستند و با معرفت وحیانی نیز توان معارضه ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۲). پس مسئله تعارض علم و دین، باید در قالب امکان تعارض میان داده‌های عقلی، نقلی و تجربی صورت‌بندی و مطالعه شود.

دین نظام معنایی است که حاوی مبانی همه علوم است. در نظام معرفتی دین، خداوند محور و مبدأ هستی به شمار می‌آید و هر آنچه این محوریت را آشکار سازد، دینی است. براین‌اساس همان‌گونه که نقل معتبر حاکی از قول خداست، علم نقاب از چهره خلقت و فعل خدا برمی‌دارد (همان، ص ۳۹). تردیدی نیست که تبیین درست و منطبق با حقیقت هستی از کار خداوند، حتماً اسلامی است (سوزنجی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲). از همین خاستگاه است که همه دستاوردهای علمی بشر در دایره علم دینی قرار می‌گیرد و با معیار عام و فراگیر «کاشفیت» و میزان انطباق با واقعیت، نقد و ارزیابی می‌شود. تولید علم دینی نیز به این دلیل ضروری دانسته می‌شود که علوم رایج، از کشف حقیقت و واقعیت ناتوان‌اند.

علوم جدید به دلیل ابتنا بر دستگاه‌های فلسفی‌ای که جهان را بی‌مبدأ و فرجام می‌بینند، ناقص و معیوب‌اند و با پرداختن به طبیعت مردار، به ما علم مردار می‌دهند؛ زیرا مبادی و مبانی علوم را فلسفه تأمین می‌کند و به آنها صبغه الحادی یا الهی می‌بخشد. فلسفه در آغاز سکولار و بی‌قید است و با بیراهه

رفتن، به الحاد می‌گراید و علوم را نیز الحادی می‌سازد؛ اما وقتی الهی شود، علوم نیز الهی می‌شوند. فلسفه الهی، مثلث علم، عالم و معلوم را بر مدار توحید معنا می‌کند. عالم و معلوم، مخلوق خداوند و علم عنایتی الهی دانسته می‌شوند. با چنین نگاهی است که زمین‌شناسی هم‌تراز با علم تفسیر، علم دینی به شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶۸).

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، برای اسلامی‌سازی علوم کافی است که نظام‌های علمی رایج بر بنیان فلسفه الهی استوار شوند و در راستای تحقق اهداف دین ساماندهی گردند. از این‌رو ایشان در حوزه روش‌شناسی، همه روش‌های معتبر را به رسمیت می‌شناسد و با تأکید بر مطابقت گزاره‌های علمی با واقع، نظریه هندسه معرفت دینی را طراحی می‌کند. بر مبنای همین معیار است که در این نظریه، وحی بالاترین مرتبه علم معرفی می‌شود و مجموعه روش‌های عقلی، نقلی، شهودی و تجربی، در ذیل آن طبقه‌بندی می‌گردند. از این جهت، روش‌شناسی ایشان را می‌توان روش‌شناسی و حیانی نامید. در این منطق روشی، امور تکوینی و پدیده‌های انسانی دارای ابعاد و لایه‌های درهم‌تنیده ملحوظ می‌گردند و هرکدام از شیوه‌های کسب معرفت، برای فهم سطحی از سطوح واقعیت، مناسب دانسته می‌شود.

مراد از عقل در روش عقلی، عقل نظری است نه عملی. عقل نظری راهنمای اندیشه نظری است و عقل عملی راهبر انگیزه است. عقل نظری نیرویی است که با آن هست‌ها و نیست‌ها، بایدها و نبایدها درک می‌شوند و عقل عملی نیرویی است که با آن عمل می‌شود. عقل از سویی مفتاح شریعت و کلید ورود به ساحت دین است و از سوی دیگر چراغ دین و در کنار نقل، منبع معرفت بشر از دین است؛ یعنی عقل همسطح نقل است و درون دین قرار دارد، و هر دو منبع، معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند. در صورت تعارض میان عقل برهانی و نقل، می‌توان از ظهور نقل دست برداشت؛ چون عقل برهانی معصوم از خطا بوده (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۰) بر اصول بدیهی استوار است.

منظور از نقل در روش نقلی، ادراک و فهم غیرمعصوم از وحی و از کلام معصوم^ع است. الگوی روش نقلی، روش اجتهادی است. با چنین شیوه‌ای می‌توان معارف و حیانی را در موضوعات مختلف علمی درک کرد؛ زیرا علم اصول تنها اصول فقه نیست، بلکه اصول حجت فی‌الدین است. علم اصول است که حجت را از غیرحجت مشخص می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۷۳). همان‌گونه که در دانش فقه، بر مبنای ادله نقلی محدود، فروع مسئله تبیین می‌شوند، در علوم تجربی نیز باید از چنین

روشی استفاده شود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۳)؛ البته به دلیل تفاوت‌های جدی‌ای که علوم تجربی با دانش فقه دارند، ضروری است که علم اصول توسعه یابد؛ یعنی بر بنیاد نقل‌های محدود، اصول و قواعد استنباطی مناسب استخراج و ساماندهی شوند.

اهمیت روش تجربی نیز ناشی از حجیت علوم تجربی دانسته می‌شود. حجت در اصطلاح منطق به معنای کشف حقیقت و واقع بوده، حجیت ذاتی قطع و برهان است؛ اما حجت اصولی که در حوزه عقل عملی است، به معنای معذرت و منجزیت است. آیت‌الله جوادی در حوزه علوم تجربی معتقد است که حجیت این علوم ناشی از این است که بسیاری از آنها با حوزه عمل مکلفان مرتبط است و هرگاه گزاره‌های علمی به حد طمأنینه عقلانی برسند، استنادشان به شارع مقدس درست است. این شبیه دلیل نقلی است؛ چون در دلیل نقلی نیز ما بسیار کم به یقین می‌رسیم (قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۹). بر مبنای چنین نگرشی می‌توان گفت که روش تجربی در این گرایش، متناسب با کاربرد وسیعی که دارد، رسمیت می‌یابد و قابل استفاده دانسته می‌شود.

نظریه هندسه معرفت دینی با تمهید بیشترین ظرفیت‌های علمی، فرایند تولید علوم اجتماعی اسلامی را در عین غنای به‌سادگی تحقق‌پذیر می‌سازد. بر مبنای این رویکرد، نخست فلسفه علوم اجتماعی بر مبنای فلسفه اسلامی تدوین می‌یابد و در این ارتباط می‌توان از دستگاه فلسفی صدر/به‌ویژه اندیشه‌های متفکران نوصدرایی، بیشترین استفاده را کرد. پس از تولید مبانی و طراحی روش‌شناسی مناسب، منطق و معیارهای دقیق برای گزینش و بهره‌گیری از کلیه دستاوردهای علمی در علوم اجتماعی موجود نیز فراهم می‌آید. در چنین بستر مستعدی است که فرضیه‌های علمی مناسب، طراحی می‌شوند و نظریه‌های علوم اجتماعی اسلامی به‌سادگی قابلیت تولید می‌یابند.

در مجموع می‌توان گفت که نظریه فلسفه‌های مضاف بر مبنای قرائت آیت‌الله جوادی آملی، گرایش ترکیبی و دارای بیشترین ظرفیت اقناعی است. در این گرایش اولاً محورها و دغدغه‌های اصلی همه رویکردهای علم دینی ملحوظ شده است؛ ثانیاً در قالب هندسه معرفت دینی، همه ظرفیت‌های معرفتی دین و نظام‌های علمی رایج، به صورت منطقی و با معیارهای جهان‌شمول، قابل استفاده‌اند؛ ثالثاً فرایند تولید علم دینی به گونه‌ای مهندسی شده است که می‌شود از طریق تصحیح مبانی و تعیین جهت، علم و دین را در «کوتاه‌مدت» آشتی داد؛ سپس برای تولید علم دینی مبتنی بر دین، گام‌های اساسی را در بازه زمانی «میان‌مدت» برداشت و در بستر کلیه این اقدامات، امیدوار بود که در «درازمدت» تمدن اسلامی تولید شود.

نتیجه‌گیری

همه دیدگاه‌ها، ضرورت تولید علم دینی را ناشی از ناتوانی علوم انسانی موجود در تأمین نیازهای واقعی جوامع بشری می‌دانند و تمام کاستی‌ها را به بنیادهای معیوب آن ارجاع می‌دهند. از این منظر، در تولید علم دینی بر مبنای جهان‌بینی اسلامی توافق نظر وجود دارد؛ اما اختلاف‌ها عمدتاً به تعیین منبع و دستگاه معرفتی مناسب برای تأمین این عناصر بازمی‌گردند. در رویکرد فرامبنا و استنباطی بر برداشت مستقیم از منابع دینی تأکید می‌شود. گرایش فلسفه روش، بر تولید دستگاه «فلسفه شدن» اصرار دارد. در نظریه فلسفه مضاف، اعتقاد محوری بر توانمندی «حکمت متعالیه» برای تأمین مبانی فلسفی علوم است. در این زمینه می‌توان گفت که چنین اختلاف‌نظرهایی در قالب دو دیدگاه کلی فلسفه نوصدرایی و فلسفه شدن، قابل تجمیع است.

در حوزه روش‌شناسی، همه گرایش‌ها، روش‌های عقلی، نقلی، شهودی و تجربی را به رسمیت می‌شناسند و در کنار آنها، تهذیب نفس را مهم تلقی می‌کنند. اختلاف‌نظرها عمدتاً ناشی از میزان کاربرد آنها در کشف حقایق و واقعیت است. در رویکرد فرامبنا، به رغم دیدگاه‌های مختلف، تأکید بیشتر بر مواجهه شهودی با منابع وحیانی است. گرایش‌های فلسفه روش و استنباطی، روش نقلی را محور می‌دانند؛ تهذیبی‌ها دغدغه جدی نسبت به روش تجربی دارند و در گرایش فلسفه مضاف، نقش عقل پررنگ‌تر نشان داده می‌شود. در این میان به دلیل محوریت اصل حجیت، روش اجتهادی فراگیر، نظام روشی مورد توافق کلیه گرایش‌ها به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد در چارچوب «هندسه معرفت دینی» که آیت‌الله جوادی آملی آن را طراحی کرده است، دغدغه‌های همه دیدگاه‌ها تأمین‌پذیر خواهد بود.

منابع

- ارسطا، محمدجواد، ۱۳۸۲، «نقش فقه در تحول علوم انسانی»، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، سخنرانی‌ها؛ و میزگردها، قم، کتاب فردا.
- باقری، خسرو، ۱۳۹۰، «مدل تأسیسی علم دینی»، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بیستان، حسین و همکاران، ۱۳۷۸، گامی به سوی علم دینی (۱) ساختار علم تجربی و امکان دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بی‌نام، ۱۳۹۰، «پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی؛ چیستی و روش‌شناسی»، در: مجموعه سخنرانی، تهران، دفتر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پایا، علی، ۱۳۹۰، «ملاحظات نقدانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- تنهایی، حسین، ۱۳۷۶، «جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دینی و جامعه‌شناسی اسلامی»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۱، ص ۷-۱۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۸۵، دین‌شناسی، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، شریعت در آینه معرفت، تنظیم و ویرایش: حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تنظیم و تحقیق: احمدواعظی، قم، اسراء.
- حایری شیرازی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، چ ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.
- حسینی، حمیدرضا و همکاران، ۱۳۹۰، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسین‌نژاد، یوسف، ۱۳۹۲، «رویکرد تهذیب علوم موجود»، در: مجموعه، تحول در علوم دینی، چ ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.
- حسینی، سیدمنیرالدین، ۱۳۹۰، مصاحبه، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خاکی‌قراملکی، محمدرضا، ۱۳۹۲، «عقل و وحی در هندسه معرفت دینی (بررسی نظریه آیت‌الله جوادی آملی)»، در: مجموعه، تحول در علوم انسانی، چ ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۷، «حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی)»، قیسات، ش ۵۰، ص ۱۵۵-۱۷۹.
- خیری، حسن، ۱۳۸۹، «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۲، ص ۷-۳۱.
- داوری‌اردکانی، رضا، ۱۳۸۲، «اشاراتی به وضع علوم انسانی در ایران»، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، چ ۳، سخنرانی‌ها و میزگردها، قم، کتاب فردا.
- دنبوی، محسن و محمد میقاتی، ۱۳۸۲، تحول در علوم انسانی، سخنرانی‌ها و میزگردها، قم، کتاب فردا.

تحلیل رویکردهای علم دینی با تأکید بر علوم اجتماعی ♦ ۱۱۷

رجبی، محمد، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. رضوی، عبدالحسین، ۱۳۹۱، «طرح جامع علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی»، *پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی (صدر)*، ش ۱، ج ۱، ص ۳۰-۳۷.

رینزر، جورج، ۱۳۷۴، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۰، «اسلام و علوم اجتماعی: نقدی بر دینی کردن علم»، در مجموعه، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹، *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. صفی‌خانی، ثمره، ۱۳۹۱، «نظریه اجتماعی در انگاره اجتماعی معاصر ایران»، *مطالعات اجتماعی ایران*، ش ۲، ص ۱۲۱-۱۴۴.

عابدی، احمد، ۱۳۹۲، «مکتب در بستر دین، علم در بستر تجربه، بررسی نظریه علامه شهید سیدمحمدباقر صدر»، در: مجموعه مقالات تحول در علوم انسانی، قم، کتاب فردا.

عابدی‌شاهرودی، علی، ۱۳۹۰، «نظریه علم دینی بر پایه سنجش معادلات علم و دین»، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

عباسی، حسن، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. علم‌الهدی، جمیله، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. غروی‌ان، محسن، ۱۳۸۲، «الزامات و مراحل تحول»، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، سخنرانی‌ها و میزگیردها، قم، کتاب فردا.

فغفورمغربی، حمید، ۱۳۸۹، «رویکرد مبنایگر در تولید علم دینی»، *آینه معرفت*، ش ۲۳، ص ۵۳-۸۸. فیاض، ابراهیم، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. قانع‌راد، محمدامین و مریم جوکار، ۱۳۸۸، «علوم اجتماعی مستقل / دگرواره و عینیت چندگانه (نگاهی به آراء سیدحسین و سیدفریدالعطاس)»، *مطالعات اجتماعی ایران*، ش ۵، ص ۷-۳۶.

کچوئیان، حسین، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. محمدی، علی و همکاران، ۱۳۹۱، *تحول در علوم انسانی*، مجموعه دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. —، ۱۳۹۲، *تحول در علوم انسانی*، ج ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.

مشکی، مهدی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا. ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۰، «پیش‌فرض‌های بازسازی علوم انسانی»، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

موسوی، سیدمهدی، ۱۳۹۱، «جغرافیای اسلامی سازی معرفت در نگرش طه‌جابرالعلوانی»، *پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی (صدر)*، ش ۱، ص ۲۰-۳۱.

محدثی، حسن، ۱۳۹۰، «تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه‌شناختی: راه‌حلی برای مشکل اسلامی سازی جامعه‌شناسی در ایران»، *مطالعات اجتماعی ایران*، ش ۴، ص ۸۶-۱۱۲.

۱۱۸ ♦ معرفت‌زنجی‌انبار، سال ششم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۴

موسویان، مریم، ۱۳۹۱، «منطق تولید علوم انسانی در نگاه سیدمحمد مهدی میرباقری»، *پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی (صدر)*، ش ۱، ص ۵۰-۶۰.

میرباقری، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.

—، ۱۳۹۲، «جریان‌شناسی تولید علوم انسانی اسلامی»، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۲، مقالات، قم، کتاب فردا.

میری، سیدمحسن، ۱۳۹۱، «فرایند اسلامی سازی علوم انسانی از دیدگاه اسماعیل فاروقی»، *پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی (صدر)*، ش ۱، ص ۵۲-۶۵.

نصیری، مهدی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، مجموعه دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.

واعظی، احمد، ۱۳۹۰، *علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی*، در: مجموعه علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۹۱، مصاحبه، در: مجموعه تحول در علوم انسانی، ج ۳، مجموعه دیدارها و مصاحبه‌ها، قم، کتاب فردا.

