

از بایسته‌های دفاع از «ایده علوم اجتماعی اسلامی» ارائه الگو و مدل برای تحقیقات اجتماعی است. اما این امر همراه با دشواری‌هایی است؛ از یک سو با وجود سابقه بحث از علم دینی در میان متفکران اسلامی و مسیحی، برخی از راهکارها و رویکردهای دفاع از ایده علوم انسانی اسلامی، نسبی‌گرایانه است و از سوی دیگر هدف‌گذاری واقع‌گرایانه در تحقیقات اجتماعی از بایسته‌های الگوپردازی در علوم اجتماعی اسلامی است. اهداف تحقیقات اجتماعی در سه دسته قرار می‌گیرد: ۱. علت‌کاوی و تبیین؛ ۲. معناکاوی و تفسیر و ۳. ارزش‌کاوی و نقد. در این مقاله به این مسئله می‌پردازیم که آیا می‌توان الگویی واقع‌گرایانه برای تحقیقات اجتماعی ناظر به تبیین، تفسیر و نقادی ارائه کرد؟ یا آنکه در برخی از این حوزه‌ها نمی‌توان اهدافی واقع‌گرایانه داشت؟ پاسخ به این پرسش منوط به اختیار نظر و استراتژی در باب مفاد «رنالیسم معرفتی» و رابطه آن با «تعهد رنالیسمی در علم» است. این مقاله چون خود را موظف می‌داند در چهارچوب فلسفه اسلامی به امکان‌الگوی رنالیستی در علوم اجتماعی پاسخ دهد، به نسبت‌سنجی رنالیست علمی با واقع‌گرایی مدنظر فلسفه اسلامی می‌پردازد.

■ واژگان کلیدی:

علم دینی، علوم اجتماعی، رنالیسم معرفتی، معقولیت، ارزش، زمینه‌های اجتماعی معرفت

## هدف‌گذاری رنالیستی تحقیقات اجتماعی با ملاحظه ارزش‌های اسلامی وزمینه‌های اجتماعی

عبدالحسین خسروپناه

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
Khosropanahdezfuli@gmail.com

مهدی عاشوری

دانشجوی دکتری فلسفه علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
Ashoori@irip.ir

## درآمد

هرچند سابقه بحث از علم دینی در میان متفکران مسلمان و مسیحی اندک نیست و دانشگاه اسلامی و نظریه‌پردازی دینی از اهداف اصلی انقلاب اسلامی بوده است و از آغاز انقلاب تلاش‌های مختلفی در این راستا صورت گرفته است، با این حال باید اعتراف کرد که هنوز در آغاز راه هستیم، زیرا هنوز پرسش‌های جدی ما این است که چه باید کرد و تحول در علوم انسانی چگونه ایجاد می‌شود؟ پاسخ کامل به این پرسش منوط به ارائه مدل و الگویی برای علم دینی است.

طرفداران علم دینی راهکارهای مختلفی برای تحقق علم دینی ارائه کردند، بخش اعظمی از این تفاوت‌ها ناشی از تصویری است که آنان از چیستی و اهداف علم و علم دینی ارائه کرده‌اند. در باب اصل علم نکته این است که آیا برای علم قائل به واقع‌نمایی هستند یا خیر؟ در باب علم دینی نیز توجه به «ارزش‌های اسلامی» و «زمینه‌های اجتماعی» سبب شده برخی گمان کنند که برای برآورده ساختن این اغراض باید دست از «رنالیسم علمی» برداشت. اما آیا چنین اندیشه‌ای صواب است؟ پاسخ به پرسش فوق منوط به این است که ابتدا به این پرسش پاسخ دهیم که در چه صورت می‌توان یک الگو از «علم دینی» را «رنالیستی» دانست؟ آیا می‌توان بدون پاسخ حلی و صرفاً براساس مبادی معرفت‌شناختی، امکان علوم اجتماعی رنالیستی را اثبات نمود؟

پرسش اصلی این مقاله این است که پس از پاسخ به پرسش فوق، نسبت علوم اجتماعی رنالیستی با اهداف سه‌گانه‌ای که برای تحقیقات اجتماعی برمی‌شمارند چیست؟ آیا امکان علم اجتماعی رنالیستی که بتواند سه هدف «تبیین»، «فهم» و «نقد» را تأمین کند قابل تصور است؟ یا آنکه براساس تعهد رنالیستی تنها برخی از این اهداف قابل تأمین می‌باشد؟ این مقاله تلاشی است برای دفاع از الگویی رنالیستی از تحقیقات اجتماعی با هدف تبیین، فهم و نقادی کنش‌های اجتماعی با حفظ تعیین جایگاه «ارزش‌های اسلامی» و «زمینه‌های اجتماعی» بدون آنکه نیاز باشد از چهارچوب رنالیسم علمی خارج شد.

## الف. رنالیسم معرفتی و تعهد رنالیستی در علم

پیش از پاسخ به مسئله اصلی باید اولاً منظور خویش را از رنالیسم در علم روشن سازیم. رنالیسم و واقع‌گرایی عنوانی اصطلاحی است که در حوزه‌های مختلف دانش و دوره‌های گوناگون تاریخ علم مطرح شده است. هرچند «رنالیسم علمی» ابتدائاً اصطلاح مطرح در

فلسفه علم معاصر را به ذهن متبادر می‌کند ولی تلاش نگارندگان بر این است که مسئله این تحقیق را در چهارچوب «فلسفه اسلامی» طرح کنند، ولی ابتدا لازم است توضیحی در باب رئالیسم در فلسفه علم داشته باشیم.

رئالیسم علمی در اصطلاح خاص خویش به این مسئله می‌پردازد که آیا «هویات غیرمشاهدتی» در نظریه‌ها واقعیت دارند یا خیر؟ در این زمینه مناقشات و آراء مختلفی میان فیلسوفان علم مطرح است.<sup>۱</sup> اما مسئله عام‌تر مورد نظر ما این است که آیا «هدف علم» عبارت است از ارائه توصیف صادق از بخش معینی از جهان یا خیر؟ واقع‌گرایی علمی، نگرشی مثبت نسبت به محتوای معرفتی بهترین نظریه‌ها و مدل‌های علمی دارد، معتقد است که این نظریه‌ها و مدل‌ها بازنمایی از هر دو جنبه قابل مشاهده و غیرقابل مشاهده جهان شرح داده شده توسط این علوم هستند. عنوان «اهداف معرفتی»<sup>۲</sup> برای این مسئله سزاوارتر است. (ون فراسن، ۱۹۸۰: ۸)

مسئله مقدماتی ما این است که نظرگاه کلی فلسفه اسلامی به این پرسش چیست؟ آیا بهترین نظریه‌های علمی واقع‌نما هستند یا نه؟ در بادی امر به نظر می‌رسد که چون قریب به اتفاق متفکران مسلمان، امکان معرفت و دسترسی به شناخت را ممکن می‌دانند و تلاش نموده‌اند شبهات نسبی‌گرایان و شکاکان را پاسخ دهند، پس در «علم‌شناسی» نیز علی‌الاصول باید رویکردی رئالیستی را برگزینند، اما دقت در مبادی نشان می‌دهد که این گمان، صواب نیست و پذیرش رئالیسم معرفتی با انکار واقع‌گرایی در علوم قابل جمع است. آنچه در رئالیسم معرفتی و مسئله امکان شناخت مطرح است این است که آیا شناخت یقینی ممکن است؟ آنچه فیلسوفان مسلمان در مسئله امکان شناخت مطرح می‌کنند، نقض ایده شکاکان است و تلاش می‌کنند اثبات نمایند که شناخت یقینی ممکن است. یقین از یک‌سو، امری است مرتبط با شناسنده و حالتی روانی برای او است و از سوی دیگر وصف قضیه یا تصدیقی است که حکایتگری از واقع می‌نماید (رضایی، ۱۳۸۴) در شناخت یقینی صدق قضیه به صورت قطعی احراز می‌شود. یقین در اصطلاح حکما و منطق‌دانان مسلمان به «تصدیق جازم ثابت مطابق با واقع» تعریف شده است. (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۶۷ و ۳۵۱-۳۵۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۵۱ و ۲۵۶؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۱۹۲ و ۲۶۳؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۴۰۹ و ۳۶۱-۳۶۰؛ رازی و دیگران، بی‌تا، ج ۲: ۲۴۱؛ یزدی

۱. برای گزارشی از این آراء می‌توان به سیلوس (۱۹۹۹) مراجعه نمود.

(ملا عبدالله)، ۱۴۱۵ق: ۱۱۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۸۸؛ مظفر، ۱۳۷۹: ۳۱۴ و صدر، ۱۴۱۰ق: ۳۲۵-۳۲۲) فیلسوفان مسلمان در مسئله امکان شناخت و رد ادله سوفسطائیان در صد نقض ادعاهای نسبی‌گرایانه و شکاکانه هستند. ادله ارائه‌شده از سوی فیلسوفان مسلمان عموماً به چهار طریق صورت می‌گیرد: ۱. دلایل مبتنی بر استحاله اجتماع نقیضین، (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۵۴-۴۸؛ شیرازی، ۱۳۸۷ق، ج ۳: ۴۴۶-۴۴۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۴۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۳ق: ۳۱۴-۳۱۲ و مصباح‌یزدی، ۱۳۶۳: ۳۷۴)؛ ۲. دلایل مبتنی بر خودمتناقض بودن گفته‌های شکاکان، (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۱۲؛ شیرازی، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ۹۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۳ق: ۳۱۴-۳۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۹۹ و مطهری، ۱۳۷۸ب: ۲۴-۲۳)؛ ۳. دلایل مبتنی بر علم حضوری، (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۴۱-۱۴۰ و مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۶۵-۱۶۰)؛ ۴. دلایل مبتنی بر اصل کلی «واقعیتی هست» و امتناع انکار کلی واقعیت، (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۶۱-۲۵۹ و ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۵۳-۱۵۵) البته مفاد این ادله که جنبه تنبیهی دارند تنها نقض شکاکیت مطلق و نسبی‌گرایی تام است و نشان می‌دهد برخی از ادراکات ما حقیقتاً از واقع حکایت می‌کنند، اما در این باره که کدام ادراکات حقیقی‌اند و کدام شناخت‌های تصدیقی یقینی‌اند، ساکت است و در هر نوع ادراک باید براساس ملاک‌های شناخت بررسی شود که آیا این شناخت یقینی می‌تواند باشد یا خیر؟

اما آیا رئالیسم معرفتی مستلزم پذیرش رئالیسم در علوم تجربی است؟ منطقاً پاسخ منفی است و ممکن است فردی از نظر معرفت‌شناختی رئالیست باشد و معتقد باشد که انسان ادراکات حقیقی دارد ولی گزاره‌های علوم تجربی را واقع‌نما نداند یا آنکه معتقد باشد شناخت علمی نمی‌تواند یقینی باشد.

پس از بیان اینکه مفاد مسئله امکان شناخت و رئالیسم معرفتی در فلسفه اسلامی، منطقاً مستلزم پذیرش واقع‌گرایی در علوم تجربی نیست، با این مسئله مواجه می‌شویم که آیا در چهارچوب فلسفه اسلامی می‌توان الگویی رئالیستی از علم تجربی ارائه نمود یا خیر؟ مشکل از این امر ناشی می‌شود که منظور از شناخت حقیقی در فلسفه اسلامی «تصدیق جازم ثابت مطابق با واقع» است و شناخت ظنی در حکم جهل قرار می‌گیرد. (طوسی، ۱۳۷۶: ۴۰۹ و ۴۴۶) ظن را از این جهت در حکم جهل دانسته‌اند، زیرا وصف مطابق با واقع در آن ثابت نیست. نگارندگان از ارزش نظری شناخت‌های ظنی در فلسفه اسلامی دفاع می‌نمایند (خسروپناه و عاشوری، بی‌تا) و در این مقاله تنها به این امر بسنده

می‌کنند که منظور از تعهد رئالیستی در علوم تجربی در چهارچوب فلسفه اسلامی امکان شناخت ظنی ولی معتبر از طبیعت و انسان است.

در ادامه مقاله با تمرکز بر اهداف تحقیقات اجتماعی این امر بررسی می‌شود که هر یک از اهداف «تبیین»، «تفسیر» و «نقد» چه رابطه‌ای با مسئله واقع‌نمایی دارد. این بررسی نشان خواهد داد که آیا به‌نحو پسینی شناخت اجتماعی معقول و رئالیستی ممکن است یا خیر؟ این بررسی مقدمه‌ای برای امکان‌سنجی علم دینی متعهد به رئالیسم است.

### ب. علت‌کاوی و الگوهای تبیین‌گرا

الگوی رایج در علوم طبیعی و فیزیکی ارائه تبیین و توضیحی علی از پدیده‌های طبیعی است. «تبیین»<sup>۱</sup> هم یکی از اهداف علوم تجربی است و هم بیانگر الگوی روشی است. از رویکردهای رایج در علوم انسانی تبیین پدیده‌های انسانی است که ناشی از غلبه رویکرد طبیعت‌گرایانه در علوم تجربی است. دانشمندان تبیین‌های علمی در علوم رفتاری اجتماعی را از نظر ساختاری به دسته‌های مختلف تقسیم می‌کنند؛ به‌طور مثال تبیین کارکردی<sup>۲</sup>، تبیین علی<sup>۳</sup> و تبیین تکاملی<sup>۴</sup> یا تبیین خرد و کلان. اما فیلسوفان با رویکردی تحلیلی به توضیح و توجیه «تبیین علمی» می‌پردازند، تا شرایط اعتبار تبیین علمی را مشخص سازند. رویکردهای فلسفی به مسئله «تبیین علمی» در دسته‌های مختلف مانند عقل‌گرایی، استقراء‌گرایی، عادت‌گرایی، اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی و تأیید‌گرایی می‌گنجد که هر یک شرایطی برای اعتبار تبیین قائل هستند.

یکی از تمایزات مطرح در فلسفه علوم اجتماعی تفکیک «دلیل» از «علت» است. (روزنبرگ، ۲۰۱۲: ۴۴۵-۴۴۲) براساس این نگاه در کنش‌های انسانی عناصر غیر قابل تحویلی وجود دارد و آنچه باعث انگیزش و انتخاب و قصد می‌شود «دلایل» هستند، به همین دلیل در تبیین پدیده‌های انسان باید «دلایل» بررسی شوند. این رویکرد میان «کنش» و «رفتار» تفکیک قائل می‌شود. رفتارها براساس مکانیسم‌های علی برانگیخته و شناسایی می‌شوند، اما در «کنش‌ها» قصد و اراده مدخلیت دارد و در تبیین آنها باید از «دلایل» سؤال شود.

1. Explanation
2. Functional Explanation
3. Causal Explanation
4. Evolutional Explanation

در تمایزی دیگر میان «کارکرد» و «علت» و «دلیل» تفکیک می‌شود. کارکرد بر حسب پیامدهای پیش‌بینی‌پذیر اوصاف ساختاری جامعه تبیین می‌شود. (لیتل، ۱۳۸۸: ۱۵۲) براساس تفکیک فوق سه دسته تبیین در علوم اجتماعی پیشنهاد می‌شود: ۱. تبیین علی؛ ۲. تبیین جمعی<sup>۱</sup> و ۳. تبیین کارکردی. (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۸۶) اما آیا این سه دسته کاملاً متمایز هستند یا آنکه دو دسته اخیر نیز به تبیین علی باز می‌گردند. به‌طور مثال دیویدسون از کسانی است که معتقد است تبیین مبتنی بر دلیل به علت بازمی‌گردد. (دیویدسون، ۱۹۶۳) یا لیتل تبیین کارکردی را قابل تحویل به تبیین علی می‌داند. (لیتل، ۱۳۸۸: ۱۶۶) اگر ادله این گروه پذیرفته شود، تبیین‌های جمعی و کارکردی را نیز براساس روابط علی می‌توان توضیح داد و تبیین علی را پایه قرار داد.

با فرض فروکاستن تبیین کارکردی و تبیین جمعی به تبیین علی، حال مسئله ما این است که در چهارچوب فلسفه اسلامی آیا می‌توان «تبیین» را از اهداف معتبر در تحقیقات اجتماعی دانست؟ به عبارت دیگر «تبیین» حقیقتی از حقایق عالم خارج را نشان می‌دهد و علت‌کاوی و تبیین‌های اجتماعی می‌توانند شناختی معقول ارائه دهند؟ پاسخ به این پرسش نیازمند این است که بدانیم علیت چه نوع رابطه‌ای است؟

روابط علی به رابطه‌ای متعین میان امور اشاره دارد. به عبارتی معلول براساس علت تعیین می‌یابد، به عبارت دیگر پدیده‌ها به یکدیگر مربوط یا از یکدیگر متأثر هستند. این تأثیر نه امری اتفاقی یا تصادفی بلکه نشانگر قاعده‌مندی و پایداری است. اما آیا روابط علی خاص قابل شناخت هستند؟

هرچند در فلسفه اسلامی بر جایگاه تجربه در شناخت امور طبیعی تأکید می‌شود، اما بر نقش عقل در اثبات اصل علیت تأکید می‌شود و براساس نظر فیلسوفان مسلمان شناخت روابط علی حکایت از روابطی عینی در جهان دارد، یعنی علت‌کاوی و تبیین علی دارای خاصیت «کشف از واقع» است، اما این مسئله مطرح است که این شناخت می‌تواند یقینی باشد یا خیر؟

حکمای مشاء، اشراق و متکلمان، بین چهار اصطلاح استقراء ناقص، استقراء تام، استقراء معلل و تجربه فرق گذاشته‌اند: در استقراء ناقص از مشاهده تعداد مشخصی از مصادیق به نتیجه می‌رسند. این نتیجه هرگز نتیجه یقینی و عامی نخواهد بود که قابل تعمیم به موارد مشاهده نشده باشد. در استقراء تام، تمامی مصادیق، مشاهده و آزمایش شوند و

حکم استخراج می‌شود؛ نتیجه این استقراء یقینی و قطعی خواهد بود. استقراء معلل و تجربه دو استدلال قیاسی هستند که از نظر برخی از منطقدانان و حکمای مسلمان، با ضمیمه‌شدن یک کبری به استقراء ناقص، نتیجه یقینی اخذ می‌شود. در استقراء معلل، علت رویداد کشف شده است و این علت کبری استدلال قرار خواهد گرفت، در تجربه نیز یک قاعده کلی نظیر قاعده حکم‌الامثال کبری استدلال قرار می‌گیرد. به همین دلیل تجربه را از یقینیات ثانیه و مقدمات برهان می‌دانند. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۷۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۵۷: ۱۱۳؛ جرجانی، ۱۴۲۸: ۸۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۱؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۷-۲۱۶؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۳۷۳-۳۷۴؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۲۹ و مطهری، ۱۳۷۸ الف، ج ۳: ۳۶۷-۳۶۱) این رأی مقبول برخی از فیلسوفان معاصر نیز هست، اما بسیاری نیز آن را نمی‌پذیرند. در باب کبری تجربه این اشکال وجود دارد که قاعده «حکم‌الامثال...» و «الاتفاقی...» نه بدیهی است و نه برهانی بر آن اقامه شده است و انکار آن نیز مستلزم اجتماع نقیضین نیست. در باب کبری استقراء معلل نیز این اشکال مطرح است که تصادف نسبی را در علت‌های ناقصه می‌توان کشف کرد. یعنی تکرار مرتب آزمایش در شرایط مختلف باعث کشف علت‌های ناقصه می‌شود؛ ولی علت تامه را نمی‌یابیم و چون علت‌ها، ناقصه هستند هیچ‌گاه نمی‌توان به تعمیم رسید. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۰۱-۱۰۰؛ ۱۱۱-۱۱۰ و ج ۲: ۴۸-۵۰)

بررسی ادله فلاسفه اسلامی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از کبراهایی که برای تعمیم استقراء ناقص به کار رفته‌اند، چیزی جز مفاد تمثیل نیست که فاقد حجیت و قطعیت است. متقن‌ترین کبری در میان کبراهای مذکور «الاتفاقی لایکون اکثریاً و لادائمیاً» است که این هم‌زمانی دارای قطعیت است که همراه با کشف علت باشد. به عبارتی تجربیات از یقین منطقی برخوردار نیستند، ولی این امر به معنای انکار تجربه نیست، بلکه نقد کبری قیاس مجربات در فلسفه اسلامی، نشان می‌دهد که شناخت این رابطه تنها ظنی می‌تواند باشد. اما شرایط اعتبار شناخت ظنی در چهارچوب فلسفه اسلامی خود مسئله‌ای جداگانه است که نگارندگان در تحقیقی دیگر بدان پرداخته‌اند. (خسروپناه و عاشوری، بی‌تا)

خلاصه این بخش این است که «تبیین» و «علت‌کاوی» می‌تواند در تحقیقات اجتماعی هدفی ناظر به «کشف واقع» باشد. این هدف مبتنی بر این شناخت یقینی است که تصادف وجود ندارد و پدیده‌های اجتماعی نیز دارای علت‌اند، اما شناخت روابط علی میان امور جزئی به صورت یقین منطقی نیست و در صورت بررسی براساس شواهد تجربی، تنها



به صورت مُدَلِّل می توان به یقین عرفی دست یافت که ظنّی معقول و معتبر خواهد بود. یعنی شناخت تبیینی می تواند واقع نما و مُدَلِّل باشد ولی احراز یقینی آن ممکن نیست. در باب ارزش ها و زمینه های اجتماعی بنا بر الگوهایی که مفاهیم اجتماعی براساس معناکاوای شناخته می شوند، بررسی روابط علیّی میان این مفاهیم منوط به حکمی است که در باب جایگاه ارزش ها و زمینه ها در تفسیر مفاهیم داریم.

### ج. معناکاوای و الگوهای تفسیرگرا

از آغاز علوم اجتماعی این نکته مورد اشاره بوده است که قصد و نیت یکی از ارکان اصلی فعل انسانی و وجه تمایز افعال و کنش های انسانی از دیگر پدیده های طبیعی است. با این حال طبیعت گرایان تلاش می کنند توضیحی غیرالتفاتی از افعال ارائه دهند و مدعی شوند که قصد و نیت و التفات، امری حقیقی نیست یا آنکه فهم آن توسط دیگران ممکن نیست. در مقابل، تفهیم گرایی با تأکید بر حیث التفاتی، افعال انسانی را مانند افعال و کنش های زبانی دانسته و هدف علوم اجتماعی را شناخت مقاصد و معنای افعال و کنش ها می دانند. این هدف نیز «کشف از واقع» را مدنظر قرار می دهد، اما این سؤال مطرح است که قصد و معنای فعل امری واقعی است که «مُتعلّق شناخت» قرار گیرد یا بر ساخته و مجعول محقق و نظریه پرداز است؟ مسئله دوم نیز این است که آیا فهم به معنای شناخت دیگری ممکن است؟

تفهیم گرایان از مفاهیم و شگردهایی استفاده می کنند که در «هرمنوتیک» برای بررسی معنای افعال زبانی مطرح شده است و مدعی هستند که قصدمندی کنش های زبانی به همه کنش های انسانی قابل تعمیم است و تاریخ مسئله «تفسیر و فلسفه فهم» علاوه بر شناخت زبان در شناخت رفتارهای اجتماعی نیز می تواند مورد توجه قرار گیرد. این پروژه به ویژه با آرای دیلتای مورد توجه قرار گرفت. (شیرت، ۲۰۰۶: ۱۰۵) در این پروژه دو گام برداشته می شود: در گام اول از قصدمندی افعال و کنش های انسانی سخن گفته می شود که در هر فعل انسانی، یک معنا و قصد نهفته است و فاعل مانند مؤلف مقصودی دارد و در گام دوم از معنای فعل اجتماعی سخن گفته می شود که هر فعل و کنش مانند یک متن بر معنایی دلالت می کند، یعنی علاوه بر قصد فاعل، کنش های اجتماعی نیز معنادارند و فهم این معنا با استفاده از «دور هرمنوتیکی» میان فرد و اجتماع شناخته می شود. بر این اساس «معنای کنش ها» امری واقعی و اجتماعی است و به قصد فاعل منحصر نمی باشد.



براساس این گام‌ها، شناخت انسان تنها از طریق فهم تاریخی و به روش درون‌بینی میسر است. به تعبیری به‌منظور فهم افعال انسانی باید از تاریخ‌مندی وجود درونی او آگاهی یافت و آن را بازیابی نمود. باید نگرشی تاریخی نسبت به خود انسان داشت، اما درون انسان نه بیرون او. در این رویکرد برخلاف اهداف تبیینی که به مطالعه بیرون انسان و ظواهر رفتار و جامعه او می‌پردازد، در علوم انسانی باید درون انسان و پیرو آن معانی افعال را شناخت. (دیلتای، ۱۹۸۵: ۱۹۲۶)

هرچند مسئله اصلی «ماهیت‌شناسی فهم» اقتضای نسبی‌گرایی ندارد؛ ولی جریان اصلی هرمنوتیک فلسفی در غرب معتقد است که فهم بدون پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر ممکن نیست و به‌عبارت دیگر، «فهم دیگری» ممکن نیست و فهم، مبتنی بر زمینه‌ای است که در آن قرار داریم و هر کس در هر مقطعی در بستر فکری معرفتی خاص خود قرار دارد و واقعیت چیزی جز فهم او نیست. اما این نظر بدون مخالف نیست. متفکرینی مانند «بتی» (۱۹۶۲) و «هرش» (۱۹۷۶) به نقد سویه‌های نسبی‌گرایانه هرمنوتیک پرداخته و از عینی‌گرایی در فهم دفاع کرده‌اند.

در فلسفه اسلامی بحثی صریح در باب فهم وجود ندارد، البته مباحث تفسیری مبتنی بر دیدگاهی در باب «فلسفه فهم» هستند که سویه‌های واقع‌گرایانه دارد. اگر بخواهیم متناظر با مباحث ناظر در فهم متون در باب فهم پدیده‌های انسانی الگویی ارائه دهیم، می‌توان گفت در فرایند فهم پدیده‌های انسانی نیز سه عنصر وجود دارد: شخص پدیدآورنده (مؤلف)، واقعیت خارجی انسانی (متن) و فهمنده (مفسر). بنابراین، مؤلف در به‌وجود آوردن پدیده (اعم از متن و غیرمتن) اراده و مرادی داشته است، پدیده نیز مستقل از قصد فاعل خود معنایی دارد و مفسر در اثر دلالت پدیده، مدلولی را می‌یابد. حقیقت فهم عبارت است از پیوند و ترابط مراد و معنا و مدلول؛ به تعبیر دیگر تلاقی مؤلف، متن و مفسر است که فهم را پدید می‌آورد. اما آیا می‌توان از متن، و رای مراد مؤلف فهمی به‌دست آورد؟ بله و آن زمانی است که تلاقی صرفاً میان مفسر و متن صورت می‌گیرد و مؤلف، کنار گذاشته می‌شود. تفاوت این سخن با دیدگاه گادامر در این است که ما افق معنایی مفسر را که عبارت است از پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌ها به چهار دسته تقسیم می‌کنیم، کاربست برخی از آنها راهبر فهم صحیح است و کاربست برخی دیگر، راهزن است. (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۲۶۴-۲۶۵) در هرمنوتیک رئالیستی، مراد مؤلف و معنای متن، نفس‌الامر هستند که گاهی با هم یکسان می‌باشند و گاهی معنای متن اعم از مراد مؤلف

است؛ اما فهم فهمنده باید مطابق آنها باشد. فهم صحیح، زمانی اتفاق می‌افتد که مفسر، برخی از پیش‌فرض‌ها را به کار گیرد و برخی را به کار نگیرد.

بنابر اصول فلسفه اسلامی و رای ذهن ما واقعیتی وجود دارد و در پیدایش واقعیت‌های مادی اعم از انسانی و غیرانسانی، زمینه‌های مختلف زمانی، مکانی، رفتاری، اجتماعی و تاریخی اثرگذار هستند، این امر دو پیامد دارد، اولاً آنکه در تحقیقات اجتماعی باید به زمینه‌های آن توجه نمود، اما پیامد دوم این است که فاعل شناسای انسانی خود ممکن است، از این زمینه‌ها تأثیر پذیرفته باشد و در نتیجه تحقیقات و دانش اجتماعی متأثر از این زمینه‌ها باشد. این پیامد سبب می‌شود که اسباب و مقتضیات ظنی بودن شناخت اجتماعی مضاعف گردد ولی این امر اثبات نمی‌کند که شناخت واقعی زمینه‌ها و سوگیری‌ها ممکن نیست، به‌ویژه آنکه همه مصادیقی در اختیار داریم که توانسته‌ایم زمینه‌ها و سوگیری‌های خود را بیابیم، مسئله این خواهد بود که شرایط معقولیت چنین معرفتی در چارچوب فلسفه اسلامی استخراج گردد.

#### د. ارزش‌کاوی و الگوهای نقدگرا

یکی از موارد دیگری که پژوهشگران علوم اجتماعی در راستای تشبه به علوم طبیعی دنبال می‌کردند، این بود که تحقیقات اجتماعی از قضاوت‌های ارزشی شخصی، فرهنگی، اخلاقی و سیاسی آزاد باشند. این ایده را به‌ویژه نسبت می‌دهند که بر ضد ترویج ارزش‌ها در جامعه‌شناسی و اقتصاد استدلال کرده بود، (وبر، ۱۳۸۲) با این حال پیش از او نیز ایده «آزادی ارزشی» مطرح شده بود. (رووت، ۱۳۸۹: ۷۳) چکیده ادعای آنان این است که علوم اجتماعی باید به‌لحاظ ارزشی بی‌طرف<sup>۱</sup> باشد. اما در مقابل این دیدگاه بسیاری از نظریه‌های اجتماعی با داعیه اصلاح‌طلبی و نقد وضعیت اجتماعی موجود ارائه شده‌اند. آیا نقد و ارزش‌داوری با تعهد رئالیستی و کشف واقع علوم منافات دارد و باید کنار گذاشته شود؟ و آیا ورود ارزش‌ها به نظریه‌ها و جهت‌داری علوم بر موضعی نسبی‌گرایانه در علوم دامن می‌زند؟

اغلب انکار نقش ارزش‌ها در علوم را با تمایز واقعیت از ارزش و عدم امکان استنتاج «باید» از «هست» پیوند می‌زنند که از اصول مقبول پوزیتیویست‌ها است و در مقابل اغلب متفکرانی که از جایگاه ارزش‌ها در علوم دفاع می‌کنند تلاش می‌کنند که تمایز ارزش از واقعیت را انکار کنند.

برخی برای اثبات ارزش‌باری مفاهیم و گزاره‌های علوم حتی در علوم طبیعی به‌وجود هنجارها و ارزش‌های روش‌شناختی استناد می‌کنند. این مدعا هرچند از وجهی معتبر است؛ ولی خارج از مسئله هدف علوم است. ارزش‌هایی در علوم اجتماعی متهم و مورد بحث است که وابسته به پژوهشگران اجتماعی است و سوگیری در باب مطلوبیت یا نامطلوبیت آن در امور انسانی محل مناقشه است، به‌طور مثال «آموزش» و «شستشوی مغزی» از نظر فرایند علی یک امر را نشان می‌دهند؛ اما دارای سوگیری ارزشی متضاد هستند، بسیاری از نظریه‌پردازان در راستای عینی‌گرایی و آزادی از ارزش‌ها تلاش می‌کنند علوم اجتماعی را از چنین ارزش‌گذاری‌هایی تهی نمایند.

برخی فیلسوفان زبان مانند هیر<sup>۱</sup> مفاهیمی مانند «بزهکار»، «قربانی»، «تروریست»، «دموکرات» و... را مفاهیم اخلاقی غلیظ<sup>۲</sup> می‌نامند، او معتقد است در این مفاهیم هم آنچه هست و هم آنچه باید باشد، بیان می‌شوند، یعنی عنصری توصیفی با عنصری تجویزی با هم ترکیب شده‌اند و عنصری تجویزی در همه این مفاهیم یکسان است و جداسازی محتوای توصیفی و تجویزی ممکن است. پس جامعه‌شناسان باید مفاهیم نظریه‌ها را با مفاهیم دقیق‌تر جایگزین سازند. (هیر، ۱۹۶۴: ۳۲) این امر در باب جملات مورد استفاده در علوم نیز برقرار است یعنی در این علوم نباید از جملات امری استفاده نمود. با استفاده از نظرات فیلسوفان زبان و تمایز معنا و کارکرد می‌توان نشان داد که هرچند این مفاهیم و جملات را می‌توان به‌ظاهر خالی از معنای ارزشی جلوه داد، ولی این نظریات قوه و کارکرد ارزشی خواهند داشت.

بحث در باب رابطه منطقی و معناشناختی علم و ارزش می‌تواند بسیار پر دامنه باشد، ولی حتی در صورت پذیرش مبانی پوزیتیویستی تمایز ارزش و واقعیت، توجه به لزوم کاربردهای عملی نظریه‌های اجتماعی لزوم توجه به روابط نظریه و عمل را نشان می‌دهد و در علوم اجتماعی به‌عنوان مطالعه روشمند و منضبط امور اجتماعی این نکته را آشکار می‌سازد که مطالعه نحوه تغییرات اجتماعی و تجویز برای رسیدن به وضعیت مطلوب باید در روش‌شناسی علوم اجتماعی لحاظ گردد و نقد وضعیت موجود اجتماعی را باید از اهداف نظریه‌های اجتماعی قرار داد.

مسئله این نیست که علم معطوف به ارزش را بپذیریم یا خیر، بلکه مسئله اصلی

1. Hare

2. Thick Ethical Terms

این است که علوم و نظریه‌های اجتماعی ما کدام تلقی از خیر را ارتقاء می‌بخشد؟ در اینجا نحوه ارزش‌دآوری و ارزیابی صحت نظام ارزشی منطوی در نظریه اجتماعی اهمیت می‌یابد و اینکه آیا منطق توجیه نظام ارزشی از منطق توجیه دعاوی توصیفی مجزا است یا خیر؟ و آیا توجیه نظام ارزشی جدای از تعلقات شخصی فاعلان ممکن است یا خیر؟ رویکردهای مختلفی در این باب وجود دارد که در میان آنها دو رویکرد «عمل‌گرایانه» و «واقع‌گرایی اخلاقی» بیش از همه مورد توجه است.

«مکتب انتقادی» از مهم‌ترین نمونه‌های رویکرد عمل‌گرایانه در جایابی ارزش‌ها در علوم اجتماعی است. در این دیدگاه آرمان‌ها و نظام ارزش‌ها رکن اصلی نظریه‌های اجتماعی هستند و نشان می‌دهند که تغییرات اجتماعی چه سمت و سویی باید داشته باشند. البته مارکس، مارکسیست‌ها و نئومارکسیست‌هایی چون فرانکفورتی‌ها در این نظام ارزشی یک دگردیسی مهم ایجاد کردند و آن جایگزینی نقد اجتماعی به جای نقد اخلاقی بود. در رویکرد مارکسیسم ارتودکس نقد اجتماعی مبتنی زیربنای اقتصادی است ولی در نئومارکسیست‌هایی چون گرامشی و فرانکفورتی‌ها آرمان‌های عصر روشنگری فرامعیارهایی برای نقادی جامعه و علوم اجتماعی قرار می‌گیرد. (شرت، ۲۰۰۶: ۲۰۳-۲۰۶) نظریه انتقادی هر چند پایگاه نقادی را در ارزش‌ها قرار می‌دهد ولی به سبب آنکه میان علاقه ابزاری و علاقه‌رهایی‌بخش تفکیک محکمی قائل می‌شود، به نظر می‌رسد در ارزیابی‌های ارزشی نسبت به مسئله صدق بی‌توجه است. مکتب انتقادی با وجود دفاع از هدف نقادی، اما منطق استخراج نظام ارزش‌ها را «عقلانیت ارتباطی» می‌داند و به عبارت دیگر ارزش‌ها حاصل توافق اجتماعی در سپهر عمومی است. (بوهمن، ۱۹۹۱: ۲۱۷-۲۱۲) این برنامه برخلاف آنچه تبلیغ می‌کند، در اعماق عقلانیت و روش‌شناسی دیواری میان ارزش و واقعیت ترسیم می‌کند که نمی‌تواند دفاعی واقع‌گرایانه از به‌کارگیری ارزش‌ها در نظریه‌های اجتماعی ارائه دهند.

رویکرد دیگر در باب ارزش‌ها، «واقع‌گرایی اخلاقی» است. براساس این رویکرد ارزش‌دآوری خود عینی است و می‌توان به نفع مجموعه‌ای ارزش‌ها در برابر ارزش‌های دیگر استدلال نمود، زیرا ارزش‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی دارای ارزش صدق هستند. ارزش‌دآوری در چهارچوب فلسفه اسلامی در کدام دسته قرار می‌گیرد؟ فیلسوفان مسلمان معاصر به مسئله «ماهیت الزامات و گفتارهای اخلاقی و ارزشی» توجه کرده‌اند. مسئله از نظر آنان این‌گونه صورت‌بندی می‌شود که آیا گزاره‌های اخلاقی و ارزشی از

سنخ اعتباریات (انشائیات) هستند یا از سنخ گزاره‌های اخباری؟ به‌طور مثال، در زمانی که گفته می‌شود باید عدالت ورزید و نباید ظلم کرد، این باید و نباید اخبارند یا انشاء؟ منظور از گزاره‌های اخباری؛ گزاره‌هایی هستند که حکایت از واقع و نفس‌الامر می‌کنند و بر ورای خودشان دلالت دارند. در گزاره‌های اخباری، یک «حاکمی» به‌نام گزاره و یک «محکمی» به‌نام واقعیت خارجی و نفس‌الامری وجود دارد. اگر گزاره اخباری با محکی خارجی مطابقت داشته باشد، آن گزاره «صادق» است و اگر حاکمی، مطابق محکی خارجی نباشد، آن گزاره «کاذب» است.

پاسخ علامه طباطبایی براساس تفسیر رایج از «نظریه اعتباریات» این است که «الزامات اخلاقی» اعتباری و انشائی هستند و به‌صورت برهانی نمی‌توان بایدها را از هست‌ها استنتاج نمود. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۹۵) در تفسیر ابتدایی «حسن» به‌معنای «ملائمت با طبع» در نظر گرفته می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱-۹) اما باید توجه داشت که این معنای روان‌شناختی است و علامه معنایی دیگر نیز برای حسن و قبح مطرح می‌کند که براساس آن «حسن» موافقت و ملایمت شیء با غرض مطلوب و غایت مقصوده و کمال و سعادت شیء است. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۱۳-۱۰)

تفسیر مشهور مورد اعتراض بسیاری حتی شاگردان ایشان شده است، به‌طور مثال شهید مطهری لازمه آن را «نسبی‌گرایی اخلاقی» می‌داند. (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۰۱) اشکال استاد مطهری وارد نیست، زیرا از نظر علامه طباطبایی، هر چند الزامات اخلاقی انشاء هستند ولی اولاً هر امر اعتباری به اموری حقیقی تکیه دارد و اعتبار محض وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۴۱۹) ثانیاً اگر یک اعتبار «منشأ حقیقی» از واقعیت‌ها و حقایق نداشته باشد، نمی‌تواند نیازهای انسان را پاسخ دهد، در این حالت این اعتبار پوچ خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۹۱) استاد جوادی‌آملی نیز براساس مراعات انگیزه عقل عملی امور اعتباری از جمله الزامات اخلاقی را به دو دسته «معقول» و «زائف» تقسیم می‌کنند که اولی منطبق بر سعادت مطلوب انسانی است ولی دومی انشاء محض و پوچ و غیرمنطبق با سعادت است. (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۹۹)

در مقابل رویکرد فوق حائری یزدی و مصباح‌یزدی از اخباری‌بودن گزاره‌های اخلاقی و ارزشی دفاع کرده‌اند. این دو متفکر بر این باورند که گرچه ظهور زبانی امر و نهی‌ها و حُسن و قبح‌ها بر اعتباری و انشائی بودن آنها دلالت دارد؛ لکن با بررسی فلسفی و موشکافانه می‌توان اخباری بودن آنها را دریافت. حائری یزدی بیان می‌کند که: مفاد

گزاره‌ها و الزامات اخلاقی «ضرورت بالغیر» است. یعنی به‌طور مثال گوینده «باید عادل بود» عدالت را به‌وسیله فاعلش می‌سنجد و چون فعل عادلانه برای فاعل آن سعادت می‌آورد و معلول نسبت به علت، ضرورت بالغیر دارد، پس مفاد بایدهای اخلاقی، ضرورت بالغیر است. (حائری، ۱۳۸۴) استاد مصباح‌یزدی نیز معتقدند که مفاد گزاره‌ها و الزامات اخلاقی «ضرورت بالقیاس» است. یعنی در مثال فوق عدالت را با غایتش می‌سنجد و معتقد است نسبت عدالت به غایتش، ضرورت بالقیاس است. یعنی مفاد گزاره «باید عدالت ورزید» این می‌شود که: اگر عدالت بورزید به ضرورت، به سعادت می‌رسید. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۸۲-۱۸۰)

دو دیدگاه فوق یکی مدلول ارزش‌ها را اخبار و دیگری انشاء می‌داند، بدین صورت قابل جمع‌اند که مدلول و معنا و مفاد گزاره‌های ارزشی به مدلول مطابقی و مدلول التزامی تقسیم شود. مدلول مطابقی الزامات اخلاقی، انشاء و مدلول التزامی آنها، اخباری و از سنخ ضرورت بالغیر یا بالقیاس است و در نظریه‌هایی که نقادی وضعیت اجتماعی را هدف‌گذاری می‌کنند، هرچند کاشفیت از اجزاء اصلی نیست و میان هست و باید تمایز وجود دارد ولی نمی‌توان بی‌نظر به اهداف اجتماعی از نقادی سخن گفت و تجویزات و نظام ارزشی مؤثر بر نظریه مرتبط با «کشف اهداف اجتماعی» است و به‌عبارت دیگر جهت‌داری علوم وابسته به شناخت اهداف است و اهداف و غایت‌های زندگی اجتماعی امری واقعی است که باید شناخته شود، البته ممکن است شناخت نظام اهداف در حیطه «فلسفه الاجتماع» دانسته شود.

### جمع‌بندی

با توجه به مباحث مطرح‌شده در باب اهداف تحقیقات اجتماعی به‌ویژه نقش نظام ارزشی و مبانی فلسفی در تبیین، تفسیر و نقد اجتماعی می‌توان از «جهت‌داری» و «زمینه‌های اجتماعی» مؤثر بر علوم اجتماعی با حفظ «واقع‌نمایی» و «امکان بررسی دلایل» علوم سخن گفت، بدون آنکه دچار لوازم نسبی‌گرایانه شد. هر چند لازمه برخی از الگوهای ارائه شده توسط طرفداران علم دینی نسبی‌گرایانه باشد؛ اما می‌توان الگویی برای تحقیقات اجتماعی داشت که ما را به «اهداف ناظر به صدق» برساند.

همه کسانی که در علوم انسانی، از روش تبیینی استفاده می‌کنند و یا آنانی که از روش تفسیری بهره می‌برند و یا کسانی که روش انتقادی یا روش گفتمانی را به کار می‌گیرند؛

همه در تجربه‌گرایی مشترک‌اند اما رویکردها مختلف‌اند. بنابر چهارچوب فلسفه اسلامی «رئالیسم معرفتی» مورد پذیرش است، ولی این تعهد، بدان معنا نیست که همه این روش‌ها صحیح باشند.

روش‌ها به‌لحاظ تاریخی، متنوع‌اند و نمی‌توان همه آنها را بنابر «تعهد رئالیستی» حق دانست. روش‌شناسی، یک فرآیند است و در بخشی از این فرآیند، «ارزش‌های دینی» و «زمینه‌های اجتماعی جوامع دینی» نقش دارد. اگر با این روش، نحوه‌ای از کاربست ابزار و منابع معرفت را برای تولید علم ارائه کردیم و در بخشی از این فرآیند، نقش دین را نشان دهیم؛ می‌توانیم از روش‌شناسی دینی سخن بگوییم. اما اعتبار این الگو را نیز باید در معرفت‌شناسی و فراروش‌شناسی مُبیین ساخت.



## منابع

۱. ابن سینا، حسین. (۱۳۶۳). **الشفاء (الهیات)**. تحقیق ال‌اب قنواتی و سعید زاید. تهران: ناصرخسرو.
۲. ابن سینا، حسین. (۱۳۵۷). **النجاه**. قم: المکتبه المرتضویه.
۳. ابن سینا، حسین. (۱۳۷۳). **برهان شفاء**. ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
۴. بهمنیار. (۱۳۷۵). **التحصیل**. مصحح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۵. جرجانی، علی. (۱۴۲۸ق). **التعريفات**. تحقیق محمد عبدالرحمن. دارالنفایس.
۶. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). **حیات حقیقی انسان**. جلد ۱۵ تفسیر موضوعی قرآن. قم، اسراء.
۷. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). **کاوش‌های عقل عملی**. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۸. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۲). **اندیشه‌های حکمی - اجتهادی شهید آیت‌الله صدر**. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۴). **روش‌شناسی علوم اجتماعی**. تحریر و تنظیم مهدی عاشوری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری. (دردست انتشار). **ملاک اعتبار شناخت‌های ظنی**. **دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی**. دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
۱۱. رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ق). **المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات**. قم: انتشارات بیدار.
۱۲. رازی، قطب‌الدین و دیگران. (بی‌تا). **شروح الشمسیه**. بیروت: دارالمشرق.
۱۳. رضایی، مرتضی. (۱۳۸۴). **شناخت یقینی؛ ممکن یا ممتنع**. معرفت فلسفی. شماره ۷. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. **گناه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی**
۱۴. روت، مایکن. (۱۳۸۹). **فلسفه علوم اجتماعی**. محمد شعائیان. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۵. سبزواری، هادی. (۱۳۶۹). **شرح المنظومه**. تصحیح حسن‌زاده آملی. قم: ناب.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۷ق). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۸. شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۷۲). **شرح حکمه الاشراق**. تصحیح: حسین ضیائی تربتی. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۰ق). **الأسس المنطقیه للاستقراء**. بیروت: دارالکتاب التعارف.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۹). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. جلد ۶ مجموعه آثار. استاد شهید مطهری. قم: صدرا.

۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸). *المیزان*. موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۳ق). *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهات*. قم: نشر البلاغه.
۲۴. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۶). *اساس الاقتباس*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۵. فارابی، محمد. (۱۴۰۸ق). *المنطقیات*. قم: مکتبه آیة الله المرعشی النجفی.
۲۶. لیتل، دانیل. (۱۳۸۸). *تیین در علوم اجتماعی*. عبدالکریم سروش. تهران: صراط.
۲۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۳). *تعلیقہ علی نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه در راه حق.
۲۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸ الف). *شرح مبسوط منظومه*. جلد ۹ مجموعه آثار استاد مطهری. قم: صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸ب). *مسئله شناخت و مقالات فلسفی*. جلد ۱۳. مجموعه آثار. قم: صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *نقدی بر مارکسیسم*. قم: صدرا.
۳۲. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۹). *المنطق*. قم: دارالتفسیر.
۳۳. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه غرب*. جلد ۱. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۳۴. یزدی، عبدالله (ملا عبدالله). (۱۴۱۵ق). *الحاشیه علی تهذیب المنطق*. الطبعة الثامنة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین الحوزه العلمیه بقم.
۳۵. وبر، ماکس. (۱۳۸۲). *عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی*. در مجموعه *روش‌شناسی علوم اجتماعی*. حسن چاوشیان. تهران: نشر مرکز.

36. Betti, E. (1962). *Die Hermeneutik als Allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
37. Bohman, J. (1991). *New Philosophy of Social Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
38. Davidson, D. (1963). Actions, Reasons and Causes. *Journal of Philosophy*. Vol. 60. No. 23. American Philosophical Association. pp. 685-700.
39. Dilthey, W. (1985). Selected Works. Translated by R. A. Markkreeel. *Princeton University Prees*. Vol. 7.
40. Hare, R. M. (1964). *The Language of Morals*. Oxford University Press.
41. Hirsch, E. D. (1976). *The Aims of Interpretation*. Chicago: Chicago University Press.
42. Psillos, S. (1999). *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London: Routledge.
43. Rosenberg, A. (2012). *Philosophy of Social Science*. 4th Ed. Westview Press.
44. Sherratt, Y. (2006). *Continental Philosophy of Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
45. Van Fraassen, B. C. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press.