

نقد کتاب روش‌شناسی علوم اجتماعی

حمیدرضا خادمی*

محمدعلی رمضانی**

چکیده

در سال‌های اخیر آثار فراوانی درباره علم دینی منتشر شده است و افراد متعددی کوشیده‌اند یا همچنان می‌کوشند تا از دیدگاه خود نشان دهند که علم دینی چیست و چگونه می‌تواند تحقق یابد. یکی از افراد پرکار در این زمینه عبدالحسین خسروپناه است که تأکید دارند کانون تحقق علم دینی روش‌شناسی است و آخرین اثرشان در این زمینه نیز با عنوان «روش‌شناسی علوم اجتماعی» بر آن است تا روش تولید علوم اجتماعی اسلامی را معرفی کند. در مقاله حاضر کوشیده‌ایم کتاب مذکور را از لحاظ شکلی و محتوایی بررسی و نقد کنیم. در بخش شکلی بیشتر به مسائل نگارشی و ویرایشی پرداخته شده و در بخش محتوایی تلاش شده است، گام‌های اساسی مؤلف برای تولید روش‌شناسی مورد نظر شرح داده شود و بررسی و نقد گردد. در نهایت نیز تلاش کرده‌ایم با رویکردی عمل‌گرایانه نقدی فراگیرتر به ایشان و برخی دیگر در این حوزه داشته باشیم.

کلیدواژه‌ها: علوم اجتماعی اسلامی، روش‌شناسی، روش‌شناسی حکمی-اجتهادی، نقد، عبدالحسین خسروپناه.

* دکترای فلسفه، استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه سازمان سمت، <mailto:khademi4020@yahoo.com>

** دکترای جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، mailto:ma_ramezani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۸

۱. مقدمه

مسئله رابطه بین علم و دین سابقه‌ای طولانی دارد و شاید مشهورترین تصویر آن محکومیت گالیله است. این مسئله از حدود دو قرن پیش با گسترش استعمار در جهان اسلام نیز مطرح شده و سید جمال به‌عنوان آغازگر نهضت اصلاحی در جهان اسلام، دلیل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را عدم توجه به علوم جدید دانسته و نگرش منفی علما و فقها به علوم جدید را نقد می‌کند. موج دوم احیاء در جهان اسلام، اسلامی‌سازی دانش است که از نیمه دوم قرن ۲۰ علمایی چون اسماعیل فاروقی و محمد نقیب العطاس مطرح می‌کنند و مسئله بنیادی آن، نه عقب‌ماندگی، که رابطه علم و دین است. این جریان را دیگرانی مانند ضیاءالدین سردار، سید حسین نصر، مسعودالعالم چودری ادامه می‌دهند (ایمان و کلاته، ۱۳۹۲: ۱۲-۶).

در ایران، تولید علم دینی یا دینی‌سازی علوم بعد از انقلاب اسلامی با شدت بیشتری دنبال شد. با این حال میزان آثار تولیدشده از دهه ۱۳۸۰ تاکنون در زمینه چستی و روش علم دینی با سال‌های پیش از آن قابل قیاس نیست. در سالیان اخیر افراد متعددی تلاش کرده‌اند تعریفی از علم دینی و راه تولید آن به دست دهند (نگ. به علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹؛ باقری، ۱۳۸۲؛ گلشنی، ۱۳۸۵؛ میرباقری، ۱۳۸۷ و ۱۳۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶؛ رشاد، ۱۳۸۷؛ موحدباطحی، ۱۳۹۱، ۱۳۹۱ الف، ۱۳۹۵؛ سوزنچی، ۱۳۸۹؛ ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲) و در مقابل نیز افراد دیگری از جنبه‌های مختلف مخالف امکان یا مطلوبیت علم دینی بوده‌اند (نگ. ملکیان، ۱۳۸۶ و ۱۳۷۳؛ سروش، ۱۳۹۰؛ فراستخواه، ۱۳۹۷؛ پایا، ۱۳۸۶). عبدالحسین خسروپناه از جمله حامیان علم دینی است که در سالیان اخیر متن‌های نسبتاً زیادی نوشته‌اند (نگ. خسروپناه، ۱۳۹۰؛ خسروپناه و عاشوری، ۱۳۹۲ و ۱۳۹۳؛ خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۳). کتاب «روش‌شناسی علوم اجتماعی»، آخرین کتاب ایشان است که هدف آن روشن ساختن روش‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی است.

۲. معرفی کلی اثر

کتاب «روش‌شناسی علوم اجتماعی» نخست در سال ۱۳۹۴ از سوی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در ۳۲۰ صفحه و با شمارگان ۱۰۰۰ نسخه چاپ شده است. این

کتاب در واقع سلسله مباحث کلاسی استاد خسروپناه است که توسط مهدی عاشوری تحریر و تنظیم شده است.

کتاب در چهار بخش و ۱۶ «گفتار» تنظیم شده است. در بخش اول با عنوان «فلسفه و روش» طی پنج گفتار درباره رابطه بین فلسفه و روش‌شناسی علوم و برخی مسائل فلسفی حوزه روش‌شناسی علوم، بحث شده است. سه بخش بعدی تشریح «توصیفی و انتقادی ... روش‌های متعارف مدرن و پسامدرن» و سپس توضیح «روش‌شناسی حکمی-اجتهادی» به عنوان جایگزین آنها است. در بخش دوم، «فلسفه‌های تبیین‌گرا»، سعی می‌شود تبیین در علوم اجتماعی و رویکردهای فلسفی توجیه‌کننده تبیین در علوم اجتماعی شرح داده شود و در بخش سوم با عنوان «فلسفه‌های تفهم‌گرا» نیز تلاش می‌شود همین کار درباره هرمنوتیک انجام گیرد. در بخش نهایی هم رئالیسم و روش‌شناسی حکمی-اجتهادی که باید روش علوم اجتماعی دینی باشد، توضیح داده می‌شود.

۳. نقد و بررسی جایگاه اثر

روشن شدن جایگاه اثر حاضر در بین آثار موجود در زمینه علم دینی مستلزم ترسیم تصویری کلی از آثار موجود و رویکردهای آنها است. مباحث مختلفی درباره «علم دینی» وجود دارد؛ از جمله اینکه، معنای علم دینی چیست، منظور از «علم» و «دین» در عبارت «علم دینی» چیست، و چگونه می‌توان به علم دینی دست یافت. حامیان امکان علم دینی درباره مسائل مذکور اختلاف دارند و برخی کوشیده‌اند رویکردهای موجود را دسته‌بندی کنند.

برای مثال باقری از سه رویکرد استنباطی، تهذیبی و تأسیسی سخن می‌گوید (باقری، ۱۳۸۲ و ۱۳۷۴). یا سوزنچی نیز بر اساس اینکه اصالت به معارف نقلی، یا روش تجربی یا روش‌های مختلف به‌طور هم‌زمان داده شود، از سه رویکرد نام می‌برد (سوزنچی، ۱۳۸۹). اما در اینجا تقسیم‌بندی رفیعی آتانی کارآمدتر است.

رفیعی آتانی با مرور رویکردهای موجود برای تولید علم دینی در تقسیم‌بندی دیگری می‌گوید که اسلامیت علم می‌تواند اسلامیت موضوع، غایت، نظریه‌پرداز و یا خود علم باشد. آیت‌الله جوادی آملی ملاک اسلامیت را موضوع علم و آیت‌الله مصباح یزدی و شهید مطهری اسلامیت علم را منوط به اسلامیت غایت علم می‌دانند. رویکرد سوم، علم دینی را محصول نظریه‌پرداز دینی می‌داند. نظر دکتر گلشنی در این‌جا چارچوب قرار می‌گیرد.

رویکرد آخر ملاک اسلامیت را اسلامیت خود علم می‌داند. در این چارچوب برای مثال خسرو باقری، ورود گزاره‌های دینی را در حوزه پیش‌فرض‌های متافیزیکی، با حفظ ملاک روش تجربی برای علمیت علم، لازم می‌داند و از نظر سوزنچی تولید علم دینی مستلزم استفاده روشمند از آموزه‌های وحیانی در کنار عقل و تجربه در قلمرو مأموریت علم است (رفیعی آتانی، ۱۳۹۳).

با این وصف، رویکرد حکمی-اجتهادی جزو رویکردهای تأسیسی است که اسلامیت علم را مستلزم اسلامیت خود علم دانسته و نقطه تمرکزش نیز روش‌شناسی است. از آنجاکه هدف اصلی علوم انسانی اسلامی «تولید نظریه‌های علمی با رویکرد اسلامی» است و طبق تقریر خسرو پناه از «فرآیند منطقی شکل‌گیری نظریات در علوم انسانی»، تولید نظریه به‌عنوان آخرین مرحله، نتیجه «تدوین نظام روش‌شناسی» (ص: ۲۸۱)^۱ است، ایشان کانون مباحث‌شان را در مقایسه با سایر حامیان امکان علم دینی، «بیان راه‌کار معرفتی و روش‌شناختی» و ارائه «مدل روش‌شناسی حکمی-اجتهادی برای تولید علوم انسانی اسلامی» می‌داند (۸۰).

اما ماهیت این روش چیست و چگونه به تولید علم دینی می‌انجامد؟ هدف کتاب روش‌شناسی علوم اجتماعی پاسخ دادن به این مسائل است و برای طی این راه «درصد است تا علاوه بر گزارش کوتاه توصیفی و انتقادی از روش‌های متعارف مدرن و پسامدرن در حوزه علوم انسانی، به تبیین روش‌شناسی حکمی-اجتهادی پردازد» (۹) و در مقاله حاضر کلیت روند طی شده به‌منظور دستیابی به روش تولید علم دینی در کتاب را بررسی خواهیم کرد. اما پیش از پرداختن به این گام‌ها، نگاهی به مسائل شکلی کتاب می‌اندازیم.

۴. نقد شکلی اثر

قطع وزیری و صحافی شومیز، با توجه به حجم کم آن، حس مثبتی القاء می‌کند، درست عکس جلد کتاب که طراحی خوانایی ندارد و نمی‌توان بین آن و محتوای کتاب ارتباط برقرار کرد. صفحه‌آرایی و حروف‌چینی کتاب قابل قبول است، اما همین میزان کیفیت در چاپ آن وجود ندارد و در موارد متعددی خطوط کم‌رنگ‌تر افتاده‌اند (نگ. صص: ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۸، ۵۷، ۶۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۸).

علائم ویرایشی و نگارشی، با تسامح شاید بتوان گفت به‌جا استفاده شده‌اند، اما نداشتن ویراستار باعث شده است، غیر از ایرادهای نگارشی و ویرایشی، حداقل سه ایراد مهم در

کتاب باقی بماند. اول، شیوا و نامفهوم بودن برخی جملات. دوم، یکدست نشدن اصطلاحات مورداستفاده. مؤلف به تناوب از رئالیسم، پوزیتیویسم، سوبجکتیویسم، فیدئیسیم... و معادل‌های فارسی آنها استفاده می‌کند و رویه ثابتی ندارد. در مواردی حتی نوشتار این کلمات نیز یکسان نیست. سوم، گفتاری ماندن زبان کتاب. تدریس کلاسی با ویرایش به‌شکل متن چاپی تنظیم شده‌اند، اما حال‌وهوای گفتاری و حتی وعظ و خطابه، در متن باقی مانده است. برای نمونه، چند جمله^۲ بدون کوچک‌ترین تغییر ویرایشی و نگارشی در ادامه آورده می‌شود:

«این مقدمه ما را در تعیین جایگاه نقش روش‌شناسی در علوم اجتماعی کمک می‌کند» (۱۷). شیواتر بود نوشته شود: «به ما در تعیین جایگاه روش‌شناسی...». «فلسفه‌های علوم، دانش‌هایی مرتبه دومی هستند که درباره چستی علوم، شرایط اعتبار... بحث می‌کند.» (۳۱). درست‌تر بود بنویسیم: «فلسفه‌های علوم دانش‌های مرتبه دومی هستند که... بحث می‌کنند.» «هرچند احراز یقینی صدق و واقع‌نمایی، چنین ادراکاتی ممکن نیست؛ اما امارات و حُجَجی برای معقول بودن، چنین اعتبارهایی وجود دارد» (۲۵۷). در این جمله ویرگول‌ها را باید از جمله حذف کرد و نقطه‌ویرگول را تبدیل به ویرگول کرد. «البته در این که آیا تمام نظریه‌ها و مشاهدات اجتماعی، سوژکتیو (وابسته به ذهن شخص مشاهده‌گر) و ایدئولوژیک است؟ جای تحقیق میدانی و تحلیل نسبت به همه قضایا در علوم اجتماعی است» (۲۹۶). منظور مؤلف روشن نیست، ولی احتمالاً منظور وی این است: «اینکه تمام نظریه‌ها و مشاهدات اجتماعی سوژکتیو (وابسته به ذهن شخص مشاهده‌گر) و ایدئولوژیک‌اند یا خیر، باید با تحقیق تجربی روشن شود». گفتارهای چهاردهم تا شانزدهم، که دو نمونه آخر از آنها است، به لحاظ نگارشی و شیوایی بسیار ایراد دارد. گفتار چهاردهم به میزان زیادی آشفته، مغلق و نامفهوم است و گفتارهای پانزدهم و شانزدهم اگرچه ساده‌تراند، اما همچنان آشفته، آکنده از تکرار و فاقد نظم (آغاز و انجام)‌اند؛ تلاش برای فهم این فصول با خواندن چندباره آنها، مانند صخره‌نوردی است.

غیراز این موارد، سه مشکل دیگر وجود دارد. اول، به نظر می‌رسد معرفی روش‌شناسی موردنظر نویسنده به چنین تفصیلی نیاز ندارد. می‌شد بخش‌هایی را حذف یا تلخیص کرد و در مقابل گفتار چهاردهم را بسط داد و منظم‌تر و روان‌تر نگاشت. اطناب‌های ملال‌آوری در متن وجود دارد که چه‌بسا برای تدریس در کلاس لازم بوده‌اند، اما برای متن چاپی زائدند.

مسئله دوم به لزوم چاپ این اثر بازمی‌گردد. مؤلف محترم در سال ۱۳۹۳ کتاب دوجلدی «در جستجوی علوم انسانی اسلامی» را منتشر کرده‌اند که در جلد اول آن دیدگاه‌های موجود درباره علم دینی نقد و الگوی حکمی-اجتهادی معرفی شده و در جلد دوم نیز کاربست این الگو در چند رشته شرح داده می‌شود. نویسنده در اثر حاضر پس از معرفی روش‌شناسی‌های رایج در علوم اجتماعی مدرن و نقد آنها الگوی حکمی-اجتهادی را دوباره معرفی کرده‌اند. شاید خواننده بگوید که ایشان در پی نقد روش‌شناسی‌های موجود در علوم اجتماعی مدرن و نشان دادن برتری الگوی حکمی بر آنها بوده‌اند. در این صورت، امیدواریم مقاله حاضر بتواند روشن کند که کتاب تا چه حد در این کار موفق بوده است. اما نقدهای کتاب بر روش‌شناسی‌های رایج را به صورت منقح‌تر و منسجم‌تر در اغلب آثار موجود در زمینه علم دینی می‌توان یافت، از این رو مشخص نیست با اختصاص حدود ۸۰ درصد کتاب به نقد این روش‌شناسی‌ها و ۲۰ درصد به الگوی موردنظر خود، بدون ایجاد پیوندهای لازم بین بخش‌های کتاب، چه خلایقی پر می‌شود. نویسنده حداقل می‌توانست الگوی خود را اصل قرار داده و از منظر توضیح الگوی خود به الگوهای دیگر ارجاع دهد و آنها را نقد کند.

اما مشکل سوم اینکه، کتاب تقریباً فاقد ارجاع است. در ۱۰۰ صفحه اول کتاب، فقط چهار ارجاع وجود دارد: صفحات ۵۰، ۸۹ و ۹۴ در پاورقی و صفحه ۸۴ درون متن. از این چهار مورد، فقط دو مورد صفحه دارد و اطلاعات کتاب‌شناختی دو مورد نیز نمی‌توان در کتاب‌نامه انتهای فصول نیست. اما در گفتار هفتم (۱۱۳-۱۰۰) که درباره استقرار در فلسفه اسلامی است، نه ارجاع به فلاسفه مسلمان می‌توان یافت که نشان می‌دهد. در ۲۰۰ صفحه بعدی دوباره ارجاعات معدودی می‌توان دید - جز ۱۰ صفحه (۱۵۳-۱۴۳) که درباره نظرات شهید صدر است و ۲۱ ارجاع دارد. به علاوه، در مواردی جملاتی داخل گیومه یا پشت دونقطه وجود دارد که ظاهراً نقل قول مستقیم‌اند ولی ارجاع کلی هم ندارند (برای نمونه نگ. به ص: ۶۸؛ ۲۱۰؛ ۲۲۰؛ ۲۲۲).

۵. نقد و تحلیل محتوایی اثر

پیش‌تر اشاره شد که کتاب روش‌شناسی در پی تشریح روش‌شناسی حکمی-اجتهادی برای تولید علوم اجتماعی اسلامی است. در ادامه می‌کوشیم تا گام‌های اساسی نویسنده در این مسیر را روشن کنیم. برعکس نمود اولیه، کتاب کلیت منسجمی ندارد که خواننده بتواند در

فرآیندی روشن و منظم از خلال متن پیش برود تا در انتها به فهم روش‌شناسی حکمی-اجتهادی برسد. می‌توان فصول را به صورت مجزا یا صرفاً فصول نهایی را که درباره روش‌شناسی حکمی-اجتهادی‌اند خواند، زیرا خواندن فصول پیشین کمک چندانی به درک فصول نهایی نمی‌کند. این فصول به اندازه‌ای مبهم و نابسامان‌اند که نویسنده به راحتی می‌تواند ادعا کند خواننده یا منتقد بد فهمیده است. باین همه، در اینجا به این نابسامانی‌های زبانی نخواهیم پرداخت، بلکه بیشتر تلاش خواهیم کرد گام‌های نویسنده برای بنا کردن روش‌شناسی موردنظرش، اجزا این روش‌شناسی و چگونگی تولید علم دینی از طریق این روش‌شناسی را بررسی کنیم.

به نظر می‌رسد خسروپناه برای ساختن این بنا مراحل زیر را طی می‌کند: طرح نظریه دیده‌بانی؛ نقد ایمان‌گرایی و ساجکتیویسم؛ توسل به نسبی‌گرایی برای نقد و طرد دیدگاه‌های سکولار/غربی؛ طرد نسبی‌گرایی؛ طرح تصویری جدید از علوم انسانی موجود؛ طرح روش‌شناسی حکمی-اجتهادی (که خود مراحل مختلفی دارد). ایشان همچنین پیش فرض و شیوه‌ای دارند که آن را می‌توان شیوه «جمع بین این و آن» یا راه سوم نامید.^۳ لازم است به این مورد پیش از بررسی مراحل اشاره شود، زیرا در پس همه مراحل وجود دارد.

بارها مشاهده می‌شود که مؤلف با اشاره مجمل به دیدگاه‌های متفاوت یا مخالف، دیدگاه بدیل را «جمع بین این و آن» می‌داند، یعنی پیش فرض‌شان این است که با کنار هم نشان دادن مکانیکی عناصر این دیدگاه‌ها یک دیدگاه بدیل ایجاد می‌شود. به این ترتیب هم از بحث دقیق درباره این دیدگاه‌ها اجتناب می‌شود، هم تفاوت‌ها و تضادهای آنها نادیده گرفته می‌شود و هم ادعا می‌شود نقاط قوت همه آن دیدگاه‌ها در دیدگاه بدیل جمع شده و دیدگاه جدیدی تأسیس شده است که پیشینیان به آن دست نیافته‌اند. در ادامه مقاله موارد مختلف استفاده از این شیوه را مشاهده خواهیم کرد. بررسی تفصیلی این موارد، کلام را مقداری طولانی خواهد کرد، اما امیدواریم خوانندگان آن را سودمند بیابند.

۶. نظریه دیده‌بانی (تأسیس فلسفه مضاف تاریخی - منطقی)

علم (science) از جمله پدیده‌هایی است که می‌توان آن را نظم خودانگیخته در مقابل نظم برنامه‌ریزی شده^۴ دانست، ولی از آنجاکه نویسنده محترم، همچون بسیاری دیگر، می‌خواهد با برنامه‌ریزی علم جدیدی ایجاد کند و احساس می‌کند باید با تحلیل فلسفی زمینه ظهور این

علم جدید را آماده کرد، نیاز دارد ارتباط جدیدی بین فلسفه و علم تعریف کند. زیرا در حالت عادی فلسفه‌های علوم نسبت به علوم پسینی اند(۲۵)، اما در وضعیت جدید رویکرد جدیدی لازم است تا با کمک آن، فلسفه‌های مضاف به علوم پیشینی ایجاد شود که امکان تأسیس علوم دینی را فراهم می‌کند. این رویکرد جدید، رویکرد/نظریه/الگوی دیده‌بانی است(خسروپناه، ۱۳۸۶)°.

نظریه دیده‌بانی که محصول بیش از پنج سال پژوهش مؤلف در آثار غربی است، هم طبقه‌بندی جدیدی برای فلسفه‌های مضاف کشف کرده و هم تلفیقی نوآورانه ارائه کرده است. در طبقه‌بندی جدید، مؤلف چهار رویکرد برای فلسفه‌های مضاف مشخص می‌کند: فلسفه مضاف به علوم با رویکرد منطقی، فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی، فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد منطقی و فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد تاریخی(۳۳-۳۲؛ خسروپناه، ۱۳۸۶: ۲۲-۲۱). اما بخش دوم نظریه دیده‌بانی که بخش ترکیبی آن است، از جمله موارد مبتنی بر شیوه «جمع بین این و آن» است.

فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی دانشی پسینی است که پس از تحقق رشته علمی مضاف‌الیه درباره پرسش‌های بیرونی آن رشته، مانند روش، رابطه آن با علوم دیگر و غیره بحث می‌کند و به شیوه توصیفی از تاریخ آن علم پاسخ آن مسائل را به دست می‌آورد(۳۳-۳۲؛ خسروپناه، ۱۳۸۶: ۲۳). اما فلسفه مضاف به علوم با رویکرد منطقی و هنجاری دانشی پیشینی است که با رویکرد هنجاری و منطقی به بحث درباره علم مضاف‌الیه می‌پردازد. برای مثال، فلسفه علم اقتصاد اسلامی با رویکرد منطقی و هنجاری به دنبال تعریف این علم، روش آن و رابطه آن با علوم دیگر به شکل «بایسته» و هنجاری خواهد بود (۳۳-۳۲؛ خسروپناه، ۱۳۸۶: ۲۳).

خسروپناه می‌گوید که دو مدل جدید فلسفه مضاف نیز کشف کرده است که در غرب نیز بی‌سابقه‌اند: فلسفه مضاف به واقعیت‌ها و فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی-منطقی، که این ترکیب تاریخی-منطقی همان رویکرد دیده‌بانی را می‌سازند. در رویکرد دیده‌بانی، همچون دیده‌بان در مناطق جنگی، ابتدا پرسش‌های درونی یا بیرونی با رویکرد تاریخی پاسخ داده می‌شود و سپس با رویکرد منطقی پاسخ‌ها و نظریه‌های موجود آسیب‌شناسی می‌شود تا با توجه به نیازهای زمان و جامعه با روش منطقی به نظریه‌های «بایسته» دیگری دست‌یابیم و مدل دیگری از فلسفه مضاف ارائه کنیم و بدین ترتیب منشأ تحول در علوم شویم. (خسروپناه، ۱۳۸۶: ۲۷).

در این بحث فارغ از اینکه نظریه دیده‌بانی به لحاظ صوری مبتنی بر شیوه جمع بین این و آن است، کارکردی که از آن انتظار می‌رود اهمیت زیادی دارد. فلسفه علوم اجتماعی اسلامی با رویکرد تاریخی متفی است و ما باید اول علوم اجتماعی اسلامی را تأسیس کنیم. اما چگونه تأسیس کنیم؟ به نظر می‌رسد راه‌حل پیشنهادی نویسنده چنین است که گرچه علوم اجتماعی اسلامی تحقق خارجی ندارند، اما علوم انسانی غربی/سکولار وجود دارد و ما می‌دانیم علوم اسلامی مغایر با این علوم خواهند بود. در اینجا مدل‌های جدید فلسفه‌های مضاف که خسروپناه کشف کرده‌اند به کمک ما می‌آیند و با رویکرد دیده‌بانی توصیفی تاریخی از واقعیت علوم موجود و مسائل آنها می‌دهند، سپس با رویکرد منطقی آنها را نقد می‌کنیم و به مرحله توصیه و پیشنهاد می‌رسیم و بدین ترتیب تحولات معناداری در رشته‌های علمی به ارمغان می‌آید (۳۵؛ خسروپناه، ۱۳۸۶: ۳۴). ظاهراً این همان کاری است که نویسنده در کتاب روش‌شناسی در پی انجام آن است، اما به قدری آشفته انجام می‌شود که در عمل چیزی عاید خواننده نمی‌شود. نویسنده می‌توانست، برای مثال، مانند لاورنس نیومن، چند پرسش مشخص مطرح کند و پاسخ روش‌شناسی‌های مختلف و روش‌شناسی بدیل خود به این پرسش‌ها را مقایسه کند.^۶

تاکنون مشخص شد که اولین گام چه بوده و طرح کلی کتاب چگونه ریخته شده است. در ادامه به گام‌های دیگر می‌پردازیم.

۷. نقد ایمان‌گرایی و ذهن‌گرایی

خسروپناه در گفتار پنجم دوره‌های تاریخ تفکر غرب را بر اساس روش‌ها یا روش‌شناسی‌های^۷ متفاوت حاکم، به سه دوره تقسیم می‌کند: قرون وسطی، دوران مدرن و دوران پسامدرن. در دوره سنتی یا قرون وسطی ایمان‌گرایی حاکم است. ایمان‌گرایی، از زبان آنسلم، به این نحو خلاصه شده است: «من ایمان می‌آورم تا بفهمم» (۶۸). به عبارت دیگر «واقعیت خارجی را باید از طریق ایمان درک نمود»، «ایمان می‌آوریم تا بفهمیم» ... بدان معناست که راه فهم عالم خارج ایمان است و نخست باید ایمان آورد تا بعد همه چیز را فهمید» (۷۰).

اما وقوع رنسانس فکر ایمان‌گرایی را تغییر می‌دهد و در دوره رنسانس «تفکر سوبجکتیویسم» مطرح می‌شود و دکارت بهترین تبیین‌کننده آن است (۷۰). «دکارت به جای جمله «من ایمان می‌آورم تا بفهمم» cogito را مطرح ساخت و گفت: «می‌اندیشم پس

هستم» (۷۱). «او ایمان را بعد از معرفت ذکر می‌کند؛ لذا ابجکتیویسم [ذهن‌گرایی]^۱ او در مقابل فیدئیسیم است». «بنابراین، در دوره سنتی، رئالیسم ایمان‌گرایانه و در دوره مدرن، رئالیسم سوبجکتیویسم مورد پذیرش قرار گرفت؛ رئالیسمی که اصالت فاعل شناسای انسانی را پذیرفت». این دیدگاه «فاعل شناسا را معیار شناخت و تعیین آنچه هست و نیست و آنچه باید باشد یا نباشد، می‌داند و این ایده و تفکر ... ناشی از حاکمیت اومانیسیم در دوره رنسانس است» (۷۱).

سوبجکتیویسم تا دوره پست‌مدرن ادامه پیدا می‌کند و پست‌مدرن‌ها نیز سوبجکتیویسم را می‌پذیرند، «اما میان مدرنیسم و پست‌مدرنیسم تفاوت است. در دوره مدرن فاعل شناسای انسانی ... می‌تواند واقعیت را چنان‌که هست یا چنانچه می‌نمایاند، بشناسد. اما پست‌مدرن‌ها نسبی‌گرای ایده‌آلیست هستند، یعنی برای انسان توان کشف واقع را آن‌چنان‌که هست قائل نیستند» (۷۲).

در مقابل خسروپناه می‌گوید که فلسفه اسلامی قائل به وجود شیء خارجی و صورت ذهنی است و هر دوی این‌ها متعلق شناخت‌اند. به علاوه فلسفه اسلامی به یک عقل نظری مستقل و یک عقل عملی مستقل باور دارد. با این اوصاف، فلسفه اسلامی با فلسفه قرون وسطی و دوره مدرن اشتراک دارد، اما برعکس فلسفه قرون وسطی ایمان‌گرایی را نمی‌پذیرد، زیرا «به عقل قبل از ایمان معتقد است» (۷۵). از طرف دیگر فلسفه اسلامی اصالت فاعل شناسا را هم قبول ندارد، زیرا در آن صورت «وحی ابژه باقی می‌ماند و منبع معرفت نخواهد بود؛ در حالی که چنین نیست» (پیشین) و وقتی عقل مستقل به وحی می‌رسد، «وحی، منبع شناخت و به اصطلاح دکارت، فاعل شناسا می‌شود» (۷۳). تفاوت اینجا است که «سوبجکتیویست‌های معتقد به وحی می‌گویند: من هستم که درباره وحی صحبت می‌کنم؛ اما وحی نمی‌تواند به من بگوید این‌گونه بیان‌دیش و این‌گونه باش. ... سوبژکتیویسم قائل به عقل مستقل و عقل خودبنیاد است؛ فلسفه اسلامی هم قائل به عقل مستقل است؛ ولی عقل خودبنیاد را نمی‌پذیرد. وحی، خود سوژه خواهد بود و منبع معرفت ... این وحی است که می‌گوید «نحن اقرب الیه من جبل الوریث». حقایقی از این قسم با عقل دست‌یافتنی نیستند» (۷۴-۷۵). بنابراین نویسنده نظر دکارت را نیز با عنوان عقل خودبنیاد در برابر ایمان‌گرایی نمی‌پذیرد، زیرا احتمال می‌دهد به پرسش از حجیت معرفت‌شناختی وحی منتهی شود.

خسروپناه برای تمایز فلسفه اسلامی با پست‌مدرنیسم می‌گوید که پست‌مدرن‌ها به‌جای باور به رئالیسم، نسبی‌گرا هستند و «ایده‌آلیسم سوبجکتیویسم» (۷۶) را پذیرفته‌اند، اما فلسفه اسلامی به رئالیسم باور دارد. البته هر تقریری از رئالیسم موردقبول فلسفه اسلامی نیست، بلکه «رئالیسمی را می‌توان عقلانیت اسلامی تعبیر کرد که علاوه بر پذیرش عقل مستقل، منبع بودن متن دینی و وحی را نیز بپذیرد» (پیشین).

به‌طور خلاصه، نویسنده ایمان‌گرایی را نمی‌پذیرند، زیرا پذیرش آن را ظاهراً کنار گذاشتن عقل می‌داند، عقل‌گرایی دکارتی را نیز نمی‌پذیرند زیرا پذیرش آن را مستلزم تقلیل جایگاه وحی از سوژه به ابژه می‌داند و درنهایت بین ایمان‌گرایی و عقل خودبنیاد عقل مستقل را مطرح می‌کنند. عقل مستقل عقل ماقبل وحی است که وقتی به وحی رسید سکوت می‌کند و جایگاه آن را به‌عنوان سوژه و منبع معرفت می‌پذیرد.

با توجه به رابطه‌ای که نویسنده بین عقل و وحی تعریف کرده است، به نظر می‌رسد عقل برای «عقل مستقل» بودن، قبل از رسیدن به وحی، چند کار را باید انجام دهد: اول، وحی را از غیر وحی بشناسد؛ دوم، حجیت معرفت‌شناختی وحی را اثبات کند؛ سوم، ناتوانی خود نسبت به قضاوت درباره محتوای وحی را اثبات کند؛ چهارم، تبیین کند که اکنون که ناتوان از قضاوت معرفت‌شناسانه درباره محتوای وحی است، نسبت به آن باید موضع پذیرش داشته باشد و نمی‌تواند مواضع دیگر، مانند انکار یا لادری، بگیرد. اکنون این پرسش پیش می‌آید که این موضع نویسنده جز ایمان‌گرایی چه چیزی است.

ظاهراً آنچه باعث رد ایمان‌گرایی و متمایز دانستن موضع خود از آن بوده، تصور نادقیق نویسنده از ایمان‌گرایی است. متن کتاب نشان می‌دهد که از نظر نویسنده، ایمان‌گرایی یعنی مسبوق دانستن کل معرفت به ایمان، درحالی‌که چنین نیست. ایمان‌گراها برعکس برداشت مؤلف محترم معتقد نیستند که دست یافتن به حقیقت همه‌چیز منوط به ایمان آوردن است، بلکه این حیطة محدود به حقایق دینی است.^۹ از این رو ایشان دوباره به دامن ایمان‌گرایی افتاده‌اند؛ درواقع، اگرچه با طرح عقل مستقل تلاش می‌کنند دیگر باره با جمع بین این و آن راه سومی بسازند، اما درنهایت راه ایمان‌گرایی در پیش می‌گیرند.

۸. استفاده از نسبی‌گرایی برای توجیه نیاز به علم دینی در عین طرد نسبی‌گرایی

یکی از مسائل مطرح بین حامیان و مخالفان علم دینی، «چرایی» نیاز و «شیوه توجیه» نیاز به علم دینی است (نگ. به موحدابطحی، ۱۳۹۱ و ۱۳۹۱ الف؛ تمدن جهرمی، ۱۳۷۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶). در اینجا بیشتر مسئله شیوه توجیه و روش باز کردن جایگاه برای علم دینی مورد توجه است. مسئله این است که مؤلف برای علم جدید به چه شیوه‌ای نیاز به آن را توجیه می‌کند و برای آن جایگاه می‌سازد. ظاهراً نقطه کانونی پاسخ به این پرسش عبارت «نسبی‌گرایی» است. ایشان به نسبی‌گرایی متوسل می‌شوند تا نشان دهند جامعه اسلامی اقتضائاتی دارد که آن را نیازمند علم جدیدی می‌کند.

اساس شیوه ایشان برای توجیه نیاز به علم دینی، دست یازیدن به مسئله دخالت ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های متکثر در تولید علم و مسئله تکثر واقعیت است.

در مورد مسئله دخالت پیش‌فرض‌ها و ارزش‌ها در تولید علم ایشان به دخالت مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در تولید نظریه‌های علوم رفتاری-اجتماعی اشاره می‌کند و بر این اساس، تمایز علوم انسانی دینی از علوم انسانی سکولار را معنادار می‌داند (۵۴). همچنین در جای دیگری می‌گویند که

تولید هر معرفت علمی، در درون مدلی از عقلانیت صورت می‌گیرد و در هر عقلانیتی، روش‌شناسی، مبانی و مبادی دینی و غیردینی حضور دارد و علوم انسانی در مدلی از عقلانیت قرار دارد؛ پس می‌توان علوم انسانی اسلامی را معنادار و ممکن دانست (۲۸۰).

اما در مورد ارجاع به تکثر واقعیت برای توجیه نیاز به علمی دیگر برای جوامع اسلامی در واقع محلی بودن واقعیت دستاویز می‌شود. شرح این مورد با طرد نسبی‌گرایی در هم آمیخته است. نویسنده موضع خود در مقابل نسبی‌گرایی را «روش‌شناسی رئالیستی زمینه‌گرا» (۲۶۶) یا «بسترگرایی واقع‌گرایانه» (۲۸۲) می‌داند.

«روش‌شناسی رئالیسم زمینه‌گرا» یعنی «واقعیتی‌ورای ذهن ما وجود دارد... که انسان توان کشف آن را دارد، اما واقعیت‌ها با زمینه‌های مختلف [زمانی، مکانی، رفتاری، اجتماعی و تاریخی]، متفاوت می‌شوند و اشکال گوناگون می‌یابند» (۲۶۶) از این رو حکم انسان موجود در مناطق مختلف جهان را نمی‌توان به همدیگر تسری داد (۲۸۲) و «از آنجاکه انسان

محقق را باید با نگاه بومی توصیف نمود؛ لذا همواره مسئله بومی‌سازی دانش مورد توجه است» (۵۱). در نتیجه «در باب امور انسانی، شناخت واقع باید با توجه به بستر این پدیده‌ها باشد؛ ... [و] در تبیین پدیده‌ها و امور انسانی، مثل خودکشی و انقلاب و جنگ و صلح و غیره، نسبت به جوامع مختلف می‌توان به چندین نظریه دست یافت» (۲۴۹)، بدون اینکه نسبی‌گرا شویم. زیرا «سخن در این است که انسان با کمک بدیهیات و معیار شناختی که در اختیار اوست می‌تواند زمینه‌های تأثیرگذار بر ذهن را کنار بگذارد تا واقعیت خارجی را آن‌گونه که هست و با همان قیود زمینه‌های مکانی، زمانی، رفتاری، اجتماعی و تاریخی بشناسد» (۲۶۶).

در نتیجه نویسنده در نقد کسانی که تمایز روش دینی از غیردینی را مستلزم دلخواهانه شدن روش و نسبی‌گرایی می‌دانند می‌گوید که:

ما نسبی‌گرایی را قبول نداریم و مبنایمان در معرفت‌شناسی، رئالیسم معرفتی است... ما رئالیسم معرفتی را می‌پذیریم؛ ولی این ادعا، بدان معنا نیست که همه این روش‌ها^{۱۱} را حق بدانیم. هرچند روش‌ها به لحاظ تاریخی، متنوع‌اند و نمی‌توان همه آنها را حق دانست. اعتبار این روش‌ها را در فراروش‌شناسی بررسی می‌کنیم که مبتنی بر عقل محض است. پس در این رویکرد، پارادایم‌ها و روش‌ها را قیاس‌پذیر می‌دانیم، همین تنوع تاریخی سبب می‌شود مدعی شویم که روش اسلامی، به‌عنوان بدیلی در برابر روش‌های دیگر، می‌تواند علم اسلامی تولید کند که متمایز از علم غیراسلامی باشد و با استفاده از فراروش‌شناسی عقل محض، اعتبار روش اسلامی را در معرفت‌شناسی مبین می‌سازیم. (۲۹۲-۲۹۰).

همچنان که می‌بینیم مؤلف از یک‌طرف به نسبیت در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، محلی بودن واقعیت‌ها و همچنین به تنوع تاریخی روش‌ها استناد می‌کند تا نیاز به علم جدید و روش بدیل را توجیه کند. ولی از طرف دیگر مدعی است که می‌توان با کمک «بدیهیات و معیار شناختی زمینه‌های تأثیرگذار بر ذهن را کنار [گذارد] تا واقعیت خارجی را آن‌گونه که هست» شناخت. وی «همه روش‌ها را حق» نمی‌داند و با رد قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها که باعث می‌شود نتوان «پارادایم حق را از باطل تشخیص داد» (۲۷۸) می‌گوید که «پارادایم‌ها و روش‌ها را قیاس‌پذیر می‌دانیم» و «اعتبار این روش‌ها را در فراروش‌شناسی بررسی می‌کنیم که مبتنی بر عقل محض است». از این رو «پارادایم‌ها برخلاف نظر کوهن، قیاس‌پذیرند؛ زیرا مجموعه پارادایم‌های موجود را می‌توان

با منطقی و معرفت‌شناسی ارزیابی کرد و درست یا غلط بودن آنها را یافت؛ زیرا معرفت فلسفی در سطحی فراپارادایمی قرار دارد.» (۲۷۹).

اینکه آن بدیهیات چیستند و چگونه معیار شناخت می‌شوند، در بخش روش‌شناسی حکمی-اجتهادی اشاره می‌شود. به علاوه، در دو بخش بعدی ناچار به مسئله نسبی‌گرایی بازخواهیم گشت. از این رو، به چند نکته بسنده می‌کنیم.

اول، اگر مؤلف محترم، علیرغم باور به تأثیر زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و غیره، حتی بر ذهن شناسا، معتقداند با کمک بدیهیات و معیارهای شناختی، می‌توان تأثیر آنها را کنار گذارد و واقعیت را آن‌گونه که هست شناخت، واقعاً چه نیازی به تأسیس علم جدیدی وجود دارد؟ آیا این بدیهیات و معیارهای شناختی نمی‌توانند پرده‌های کج‌فهمی واقعیت را به کل از پیش چشم انسان‌ها بزدایند؟

دوم، مؤلف واقعیت را بنا بر زمان، مکان، جامعه و تاریخ متغیر می‌شمارند و این امر را بنیادی برای تأسیس علم جدید می‌شمارند. پرسشی که پیش می‌آید این است که این تقسیم‌بندی زمانی، مکانی و اجتماعی را کجا متوقف کنیم و با چه معیاری تصمیم به توقف این مفردسازی بگیریم که امکان علم اجتماعی از میان نرود؟

سوم، وقتی از تکثر علم بر اساس تکثر مبانی یا مدل‌های عقلانیت یا تکثر واقعیت سخن بگوییم، منطقی‌علم توجیه‌شده از این راه نمی‌تواند ادعای اطلاق و جهان‌شمولی داشته باشد و باید بپذیرد چیزی باشد در عرض دیگران. ولی مشخص نیست نویسنده چرا پس از استفاده مطلوب‌شان از نسبی‌گرایی، بی‌دلیل آن را طرد می‌کنند و چگونه می‌توان این تناقض را رفع کرد.

نهایتاً اینکه، با تأکیدی که مؤلف بر لزوم توجه به زمین‌در فهم پدیده‌ها دارند، راهی نشان نداده‌اند که چگونه به مشکلی که در نقد هرمنوتیک فلسفی می‌گویند دچار نشویم:

دیدگاه گادامر در خصوص فهم به‌نوعی نسبی‌گرایی حداکثری و زمینه‌گرایی فهم می‌انجامد. یعنی فهم، مبتنی بر زمینه ... و هر کس در هر مقطعی در بستر فکری-معرفتی خاص قرار دارد و واقعیت چیزی جز فهم او نیست. این دیدگاه چه بسا به نیست‌انگاری بیانجامد، چون همه فهم‌ها و معرفت‌ها را زیر سؤال می‌برد و اساساً مطابقت، معنا ندارد و حتی فهم مشترک نیز بی‌معنا می‌گردد؛ چراکه هر کس زمینه معرفتی خاص خود را دارد. (۲۰۵).

وقتی باور داریم واقعیت هر جامعه، زمان، مکان، فرهنگ و تاریخی با دیگری در حدی متفاوت است که می‌توان از نیاز به علمی جدید سخن گفت، مشخص نیست چگونه می‌توان از قیاس‌ناپذیری این شناخت‌ها و نیست‌انگاری‌ها شد. اگر راهی وجود دارد، چرا این راه را باید از گادامری‌ها دریغ کرد، و اگر راهی وجود ندارد، ما چگونه مستثنی می‌شویم.

۹. تصویر جدید از علوم اجتماعی

خسروپناه تصویری جدید از ساختار علوم انسانی و علوم اجتماعی-رفتاری ارائه می‌دهند. بر اساس این تصویر، علوم رفتاری-اجتماعی متعارف در غرب «سه کارکرد مهم و مشترک» (۴۹) یا «سه ضلع» (۲۷۵) دارند:

۱. «توصیف انسان مطلوب» (۴۹). علوم اجتماعی در این ضلع «انسان مطلوب را بیان می‌کند. این انسان مطلوب از انسان‌شناسی معینی گرفته می‌شود ... [که خود] از فلسفه انسان و فلسفه انسان نیز ...» (۶-۲۷۵).

۲. توصیف انسان محقق (۴۹). در این ضلع علوم موجود «با روش‌های مختلف تبیینی، تفسیری، انتقادی، ساختارگرایی و گفتمانی به توصیف انسان تحقق‌یافته می‌پردازند» (۲۷۵).

۳. نقد انسان محقق و تغییر آن به انسان مطلوب (۴۹). «نقد و توصیه‌هایی که می‌خواهد انسان تحقق‌یافته را به انسان مطلوب نزدیک کند، این توصیه‌ها در چارچوب نظام حقوقی و اخلاقی شکل می‌گیرد.» (۲۷۵).

در اینجا به دو نکته می‌پردازیم. اول، این نتیجه‌گیری که علوم اجتماعی سه ضلع یا کارکرد دارند از کجا ریشه می‌گیرد. دوم، کارکرد آن چیست. این نتیجه‌گیری، «احتمالاً» حاصل تقسیم روش‌های علوم اجتماعی به سه بخش تبیینی، تفسیری و انتقادی است. خسروپناه می‌گوید که روش‌های تبیینی به دنبال کشف علت پدیده‌ها، روش‌های تفسیری به دنبال فهم پدیده‌ها و روش انتقادی به دنبال نقد وضع موجود و تغییر آن است (۷۶-۷۷). به نظر می‌رسد آن سه ضلع احصاء کارکردهایی‌اند که برای این سه رویکرد در نظر گرفته شده است و البته نمونه دیگری از شیوه جمع این و آن با هم.

اما مهم‌تر از آن، کارکرد این سه ضلعی آماده کردن زمینه برای طرح علوم اجتماعی اسلامی است. همچنان که علم دینی محقق نشده بوده تا فلسفه مضاف علم دینی در پی آن

محقق شود و مؤلف به‌ناچار فلسفه علم جدید با رویکردهای جدید ساخت تا عصای دست وی در ساختن علم جدید باشند، اگر بنا را بر تصور رایج از علوم اجتماعی بگذاریم و وظیفه آن را صرفاً توصیف واقعیت - انسان محقق - در نظر بگیریم، در آن صورت احتمالاً باز در تأسیس علوم اجتماعی اسلامی مشکل خواهیم داشت. در نتیجه، در اینجا نیز به تصویر جدیدی نیاز داریم که در آن بیشتر بتوان نظام ارزشی و نظام مکتبی را وارد کرد (نگ. ۵-۲۸۴). بخش توصیف واقعیت به‌تنهایی چیز چندان جدیدی و رای علوم اجتماعی متعارف نخواهد داشت. بخش توصیف انسان مطلوب و نقد انسان محقق نیز به‌تنهایی معارفی می‌شود که امروزه به‌صورت کلی معارف اسلامی می‌نامیم. در نتیجه بخش توصیف واقعیت لازم است، زیرا به اعتبار آن می‌توان دعوی علم تجربی بودن کرد، اما وارد کردن دو بخش دیگر نیز ضروری است، زیرا بدون آنها نمی‌توان از «علم اسلامی» سخن گفت. اما همچنان که خواهیم دید این راه چیزی از علم، به معنای «ساینس» باقی نمی‌گذارد.

۱۰. روش‌شناسی حکمی-اجتهادی

در بخش‌های پیش کوشیدیم زمینه را برای توضیح روش‌شناسی حکمی-اجتهادی آماده کنیم. در این بخش می‌کوشیم خود این روش‌شناسی و اجزا و عناصر آن را موجز معرفی کنیم. در معرفی اجمالی این روش‌شناسی یا الگو می‌توان گفت:

الگوی حکمی - اجتهادی، مدلی از روش‌شناسی علوم انسانی است که با بهره‌گیری از فلسفه اسلامی در حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و متناسب با نظام ارزشی و هنجاری اسلامی به توصیف امور انسانی تحقیق‌یافته، توصیف امور انسانی شایسته و توصیه‌ها برای تغییر با رویکرد اسلامی می‌پردازد. این الگو با رویکردی تهذیبی - تأسیسی و مطالعه نحوه تولید علوم انسانی سکولار و نقش آن در تحقق تمدن غربی، در تلاش است به‌صورت مرتبه دوم تولید نظریه و مطالعه پدیده‌های رفتاری - اجتماعی را در چارچوب فلسفه مضاف اسلامی معرفی نماید. (۲۴۷).

همین قطعه مراحل تولید و عناصر علوم اجتماعی اسلامی را تلخیص کرده است. در همین قطعه حضور نظریه دیده‌بانی، توصیف تاریخی علوم غربی و نقد منطقی آنها، سه ضلع علوم انسانی و به کار بستن فلسفه اسلامی برای ساختن این سه ضلع را مشاهده می‌کنیم. مسئله بعدی اعتبار دانشی است که به‌این ترتیب به دست می‌آید که بعدتر اشاره

خواهیم کرد. اکنون می‌کوشیم مراحل و عناصر روش‌شناسی حکمی-اجتهادی را به وضوحی که می‌توانیم، مختصر توضیح دهیم.

اشاره شد که علوم از نظر مؤلف سه ضلع دارند. اکنون باید دید آیا اسلامی‌سازی علوم انسانی در هر سه ضلع تحقق دارد یا خیر، و روش تحقق بخشیدن به این سه ضلع چگونه است. از نظر مؤلف اسلامی‌سازی علوم انسانی در هر سه ضلع تحقق دارد:

«ضلع اول، انسان مطلوب، اسلامی و غیر اسلامی دارد. این انسان مطلوب از فلسفه و قرآن و سنت به دست می‌آید.» (۲۸۱).

ضلع دوم، برای توصیف انسان محقق، باید از روش تجربی [و اصل بسترگرایی واقع‌گرایانه] استفاده کرد. ... [مثلاً] اگر در جنوب تهران یک ناهنجاری اتفاق افتاده یا در شمال تهران ناهنجاری دیگری ... حکم انسان موجود در این منطقه‌ها را نمی‌توان به‌کل تهران سرایت داد. (۲۸۲).

ضلع سوم، تغییر انسان - بایدها و نبایدها: برای به دست آوردن این بایدها و نبایدها باید به‌وسیله روش‌شناسی اجتهادی دقیقاً از فقه، اخلاق و عرفان اسلامی به‌عنوان منبع استفاده کنیم. ... اما روش‌شناسی اجتهادی متعارف در حوزه‌ها ... کافی نیست، بلکه باید آن را ... تغییر دهیم که از آن به هرمنوتیک اجتهادی تعبیر می‌کنم (۲۸۳).

به‌طور کلی روش‌های معتبر در روش‌شناسی حکمی-اجتهادی، شامل روش برهانی، روش تجربی، روش تفسیری، روش اجتهادی و روش انتقادی است. ولی هر یک از این روش‌ها از نظر مؤلف انواعی دارند و در یکی از اضلاع سه‌گانه علوم اجتماعی قابل استفاده‌اند و استفاده از آنها منوط به رعایت شرایط آنها است (۲۹۲).

برای مثال در استفاده از روش تفسیری، برای دست یافتن به فهم معتبر پیش‌فرض‌های بایسته‌ای را باید رعایت و از پیش‌فرض‌های نبایسته‌ای باید اجتناب کرد.

مثلاً، از پیش‌فرض‌های معنایی تحمیلی برگرفته از نظام‌های سکولار باید پرهیز کرد، زیرا رهن درک واقعیت‌اند و پاسخ‌گوی مشکلات جامعه اسلامی نیستند (۴-۲۹۳).

بنابراین روش حکمی - اجتهادی ترکیبی منظم از روش‌های برهانی، تجربی و نقلی (اجتهادی) است که با بهره‌گیری از بدیهیات عقلی، قیاس اقترانی و استثنایی، آمار و احتمالات و اجتهاد ... به دست می‌آید. این روش علاوه بر توانایی در توصیف پیشرفت تحقق‌یافته، توان توصیف پیشرفت مطلوب ایرانی - اسلامی و چگونگی تغییر از وضعیت موجود به پیشرفت را دارد (۲۹۹).

به این ترتیب مشاهده می‌کنیم که علم اسلامی چگونه اضلاع مختلف علوم انسانی موجود و همه روش‌های موجود را جمع می‌کند، روش‌هایی را به آنها می‌افزاید و نقص‌های آنها را نیز برطرف می‌کند و در مجموع مبتنی بر شیوه «جمع بین این و آن» است. حال اعتبار شناخت حاصل شده در این سه ضلع را چگونه تأمین کنیم. معیار صدق چیست؟ نویسنده در اینجا معیاری سه‌سطحی پیش می‌نهد که آن را «بدهات نظام‌مند کارآمد» (۹) می‌نامد.

در تحصیل معرفت باید از بدیهیات اولی و ثانوی که ریشه معرفت هستند آغاز کرد و به گزاره‌های نظری رسید، یعنی گزاره‌های مجهولی که توسط بدیهیات، معلوم می‌گردند. به تدریج از مجموعه بدیهیات و نظریات، به یک منظومه معرفتی دست می‌یابیم که خود این منظومه معرفتی می‌تواند معیار ارزیابی برای سایر گزاره‌هایی باشد که از طریق استناد به بدیهیات نمی‌توان آنها را ارزیابی کرد. گزاره‌هایی که با منظومه معرفتی برگرفته از بدیهیات سازگاری نداشته باشند، کاذب هستند. اگر دو گزاره با هم تقابل یا تخالف داشته باشند؛ ولی با منظومه معرفتی سازگاری داشته باشند؛ باید به کارآمدی آنها نظر کرد. کارآمدی همواره با مقاصد در ارتباط است. اگر کارآمدی یک گزاره در راستای مقاصد شریعت و عقلانیت اسلامی باشد، آن گزاره صادق و در غیر این صورت کاذب است. (۲۵۰)

بنابراین،

ترتیب منطقی رئالیسم شبکه‌ای عبارت است از: بدیهیات اولی ← بدیهیات ثانوی ← کشف برخی از معرفت‌های نظری ← دست‌یابی به نظام معرفتی منسجم ← کشف سایر معرفت‌های نظری هماهنگ با نظام معرفتی منسجم ← کشف معرفت کارآمد با هدف نظام منسجم. (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۵۴).

حال که فرآیند سنجش صدق را دیدیم، این پرسش پیش می‌آید که صدق نسبت به چه چیزی مدنظر مؤلف است؟ در مرحله اول قضایا نسبت به بدیهیات سنجیده می‌شوند. در مرحله دوم نسبت به نظام معرفتی منسجم و به صورت عدم ناسازگاری با آن و در مرحله سوم نیز به صورت انطباق بیشتر با مقاصد شریعت. مشخص نیست جایگاه واقعیت کجاست. یک ضلع این علوم توصیف انسان تحقق‌یافته است، ولی مؤلف در معیار سه‌سطحی هیچ اشاره‌ای به مسئله صدق در این بخش نمی‌کند.

اکنون که به این نظام روش‌شناسی اشاره شد، می‌توان به فرآیند منطقی شکل‌گیری نظریه‌ها در علوم انسانی از دید روش‌شناسی حکمی-اجتهادی اشاره کرد - که به نوعی تلخیص تمام مباحث پیشین است:

فلسفه مطلق (دربدارنده فلسفه‌های مضاف به حقایق و مشخص شدن مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی و غیره) ← شکل‌گیری نظام ارزشی و الگوی انسان‌باسته و بایدها و نبایدهای انسانی (حقوق و اخلاق) ← شکل‌گیری نظام انسان‌شناسی یا انسان‌شایسته و انسان مطلوب ← دست‌یابی به نظام مکتب رفتاری و اجتماعی ... تدوین نظام روش‌شناسی ← تولید نظریه (۲۷۹).

تا اینجا دیدیم که روش‌شناسی حکمی-اجتهادی نقاط قوت روش‌شناسی‌های موجود را در خود گرد آورده است و از جوانب مختلف برتر از آنها است. اکنون، پیش از ادامه مطلب، بهتر است به یکی دیگر از برتری‌های این روش‌شناسی بر سایر روش‌شناسی‌ها اشاره کنیم و آن مسئله «عمومیت روش‌شناسی حکمی-اجتهادی» است. مؤلف در رابطه با مسئله «عمومیت روش‌شناسی» با پیش کشیدن رابطه ایدئولوژی و علم و بحث تأثیر بینش اجتماعی، طبقاتی و فرهنگی اندیشمندان بر تفسیر و تبیین آنها از پدیده‌ها می‌گوید که:

معلوم شد که عالم اجتماع نمی‌تواند به روش عالم طبیعت تقرب جوید و به همین دلیل، علوم اجتماعی به ایدئولوژی‌های طبقاتی تبدیل شده‌اند و فاصله بین علوم اجتماعی و ایدئولوژی محو شده است. این دیدگاه در فلسفه علم کوهن و نظریه پارادایم‌ها، آشکارتر می‌شود.

نگارنده با ارائه الگوی حکمی-اجتهادی، نشان داده است که می‌توان به نظریه‌های علوم رفتاری و اجتماعی مبتنی بر بدیهیات دست یافت، به گونه‌ای که هم مجموعه گزاره‌های علوم رفتاری و اجتماعی، صحیح و صادق به معنای مطابقت با واقع و هم این گزاره‌ها با یکدیگر، هماهنگ و هم نسبت به مقاصد، کارآمد و باین‌وجود، دینی و غیر ایدئولوژیک باشند. (۲۹۸).

مشخص نیست الگوی موردنظر نویسنده چگونه با تکیه بر بدیهیات در عین انجام آن سه کارکرد در کنار هم خواهد توانست از تبدیل شدن به ایدئولوژی اجتناب کند. مخصوصاً با توجه به اینکه از نظر مؤلف «علوم رفتاری-اجتماعی، عملکردی مشابه دین دارند» (۵۴) باید قضاوت در این زمینه را تا زمان تولید نمونه‌های واقعی تبیین پدیده‌های اجتماعی با علم دینی زاییده الگوی حکمی-اجتهادی به تعویق انداخت

۱۱. بیان مستور و دیریاب

از مشکلات کتاب، به‌ویژه در گفتارهای انتهایی، متن مستور و دیریاب آن است، آن‌چنان‌که فهم فحوای کلام را تقریباً غیرممکن می‌کند. به این عبارات بنگرید:

رئالیسم شبکه‌ای پنجره‌ای (۲۴۹)، واقع‌نمایی مجازی-پنجره‌ای (۲۵۱)، میناگرایی شبکه‌ای (۲۵۷)، معرفت‌بحثی (۲۵۹)، روش‌شناسی رئالیسم قدسی (۲۶۷)، انواع معرفت: معرفت فلسفی، معرفت پارادایمی، معرفت علمی عام و خاص، معرفت الگویی (۲۷۳)، پنج نظام معرفتی: نظام فلسفی، نظام انسان‌شناسی، نظام ارزشی، نظام مکتبی و نظام روش‌شناسی (۲۸۴)، سه چارچوب موجود در علوم انسانی: چارچوب فلسفی، چارچوب مکتبی و چارچوب روش‌شناختی (۲۷۹).

در جهان مبهم واژگان و عبارات، مهم‌ترین موضوع اینکه بعید است بتوان معنای مشخصی برای واژه «علم» یافت، «علمی» که کتاب روش‌شناسی از آن سخن می‌گوید، در بهترین حالت معادل معرفت و دانش است. به‌علاوه، در طول متن بارها خواننده خواهد دید که روش/روش‌ها با روش‌شناسی به‌صورت جایگزین هم استفاده می‌شوند. همین امر را در مورد عبارت «حکمی-اجتهادی» هم مشاهده می‌کنیم که با سه پیشوند «الگوی/روش/روش‌شناسی حکمی-اجتهادی» استفاده شده است. باین‌همه آشفتگی و ابهام زبانی شاید بهتر بود مدعی نمی‌شدیم راه‌هایی را رفته‌ایم که کسی تاکنون نرفته است.

۱۲. نتیجه‌گیری و بحث و بررسی

تاکنون به‌اندازه کافی درباره محتوای کتاب روش‌شناسی سخن گفته شد؛ از این‌رو، در این بخش اندکی از محتوای کتاب فراتر می‌رویم. آثار اغلب حامیان علم دینی با بحثی درباره دیدگاه‌های اثبات‌گرایی و پست‌مدرنیسم درباره رابطه بین علم و ارزش آغاز می‌شود و ماحصل آن هم‌نوازی با نقدهای پست‌مدرنیسم بر اثبات‌گرایی و قبول دخالت ارزش‌ها، از جمله دین، در مراحل مختلف علم است. به‌این‌ترتیب، راه برای تولید علم دینی با دخالت دادن آگاهانه ارزش‌های دینی گشوده می‌شود. حال، هرکدام از طرفداران علم دینی معتقدند دین را باید به شکل خاصی و در نقطه یا نقاط خاصی وارد علم کرد.

اما جالب است که طرفداران علم دینی در مقام نظر در پی تأسیس علم دینی‌اند، یعنی، تا جایی که اطلاع داریم، آن‌ها صرفاً توضیح می‌دهند که دین را چگونه و از کجا وارد علم

کنیم تا علم دینی حاصل شود، ولی در عمل دست به این کار نمی‌زنند تا توضیحی جدید از پدیده‌ای به دست دهند. اسم این حالت را شاید می‌توان موعظه در کوچه‌پس‌کوچه‌های معرفت‌شناسی نامید.

موعظه به این دلیل که به نظر می‌رسد هدف آن اساساً دست یافتن به دانش نیست، بلکه اقناع دیگران برای باور به وجود یا امکان متاعی است که فروشنده خود ندارد، اما معتقد است که وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد. بهترین جا برای این موعظه هم کوچه‌پس‌کوچه‌های معرفت‌شناسی است، زیرا برعکس جهان علم که باید در آن وارد میدان پژوهش تجربی شوید و آن را گزارش کنید، در کوچه‌پس‌کوچه‌های معرفت‌شناسی می‌توانید بدون کار تجربی برای اقناع دیگران ساعت‌ها بحث‌های معرفت‌شناسانه بکنید. هنر اقناعی به کاررفته در اینجا را نیز می‌توان «اما آیا قبل از» نامید.

هنر «اما آیا قبل از» هنری است برای منحرف کردن بحث اصلی و کشاندن آن به کوچه‌پس‌کوچه‌ها و درعین حال چنین وانمودن که بحث را به ژرفاهای ژرف آن منتقل می‌کنید. این کار با عبارت‌هایی این چنین انجام می‌شود: «اما آیا قبل از روش‌شناسی هم چیزی وجود دارد؟» (۱۷ و ۵۷).

مؤلف در مقدمه بخش اول کتاب روش‌شناسی می‌گوید بحث از روش و روش‌مندی را روش‌شناسی می‌گویند. اما، بحث از روش مقدم بر کاوش تجربی و بحث از روش‌شناسی مقدم بر روش است. روش‌شناسی هر علمی مبتنی بر معرفت‌شناسی و منطق و متأثر از نوع جهان‌بینی و هستی‌شناسی است و بحث از مبادی مؤثر بر روش‌شناسی بر عهده فلسفه روش است. به این ترتیب، فلسفه روش، که مباحث هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و منطقی روش‌شناسی را تنقیح می‌کند، مقدم بر روش‌شناسی است، لذا برای فهم درست «جایگاه روش‌شناسی در علوم اجتماعی» باید بحث را از فلسفه روش آغاز کرد. اما فهم درست‌تر از جایگاه روش‌شناسی در علوم اجتماعی مستلزم این است که پیش از ورود به مبانی و فلسفه روش، تلقی درستی از ماهیت فلسفه، فلسفه‌های مضاف و فلسفه علوم اجتماعی و انسانی به دست آورد (۱۷).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، با یک فرآیند پس‌کاوی دائم مواجهیم. محصول این فرآیند پس‌کاوی - مسائل تجربی، روش، روش‌شناسی، فلسفه روش، فلسفه علوم اجتماعی و انسانی، فلسفه‌های مضاف، ماهیت فلسفه - این است که شما هیچ‌گاه با نقطه‌نهایی که همان مسائل تجربی و پژوهش درباره آن است و تفاوت شما با دیگران در آنجا خود را

نشان خواهد داد، مواجهه نمی‌شوید. در واقع هدف موعظه در کوچه‌پس‌کوچه‌های معرفت‌شناسی همین است که جایگاه واعظ و خطیب را برای شما محفوظ نگه دارد بدون اینکه در مورد متاعی عینی سخنی بگویید، بدون اینکه پشت میز بنشینید و رشته‌های قرن‌ها پژوهش را پنبه کنید و از امکان چیزی سخن بگویید بدون اینکه خودتان کاری از آن قسم تولید کنید؛ و این البته فقط در مورد استاد خسروپناه صادق نیست. استاد حسین بستان در جلسه نقد و بررسی نظریه دیده‌بانی می‌گویند:

برای هر تحقیق و پژوهشی دو محور اصلی نظریه‌پردازی و کار پژوهشی وجود دارد که بیشتر در علوم اجتماعی مطرح می‌شود و بحث ما بیشتر در مورد اول است و بخش دوم اهمیت ثانوی دارد و اگر مورد نخست به غایت خود برسد، علم دینی به توفیق خود می‌رسد و در ادامه مسیر پژوهش نیز به وجود می‌آید.^{۱۱}

جای این پرسش از استاد بستان باقی است که بدون پژوهش تجربی قرار است درباره چه چیزی نظریه‌پردازی شود؟ آیا این کار داستان نواختن نادرست سرنا نیست؟ شاید هم قرار است درباره «نظریه‌پردازی درباره واقعیت» نظریه‌پردازی شود. اگر چنین باشد، در ادامه مسیر هم که به پژوهش برسیم محصول آن در بهترین حالت بحث‌های فلسفی و معرفت‌شناسانه خواهد بود و نه بیشتر. این مسئله در مورد باقری (۱۳۹۱، ۱۳۸۲، ۱۳۷۴ پارسانیا (۱۳۹۲، ۱۳۹۰، ۱۳۸۷) نیز صادق است.

اما در مورد خاص استاد خسروپناه، باید سخن ماکس وبر را به خاطر آورد کرد: «روش‌شناسی فقط می‌تواند ابزارها و شیوه‌هایی که ارزشمندی خود را در عمل نشان داده‌اند به سطح آگاهی آشکار فراخواند و به این ترتیب باعث شود فهمی بازاندیشانه درباره آنها به دست آوریم؛ از این که بگذریم، روش‌شناسی به همان اندازه پیش شرط کار علمی پربار است که دانش آناتومی پیش شرط راه رفتن «صحیح»» (Weber, 1949: 115).

پی‌نوشت‌ها

۱. از این نقطه به بعد، به دلیل کثرت ارجاع‌ها، در ارجاع به کتاب در دست بررسی، فقط شماره صفحه کتاب داخل پرانتز ذکر خواهد شد.
۲. سایر نقل قول‌های موجود در بخش‌های بعدی متن نیز بدون هیچ تغییر نگارشی ذکر شده‌اند تا خواننده بتواند تصویر جامع‌تری از میزان رعایت مسائلی نگارشی و ویرایشی در کتاب به دست آورد.

۳. عبارت «جمع بین این و آن» ملهم از متن خود کتاب است. برای مثال: «آکوئیناس ... سعی کرد تا میان عقل و ایمان جمع کند.» (۳-۷۲).

۴. برای توضیح نظم خودانگیخته نگاه کنید به: گری، ۱۳۸۹، فصل دوم، به‌ویژه صفحات: ۵۵-۴۷. از آنجا که توضیحات استاد خسروپناه در خصوص نظریه دیده‌بانی در کتاب روش‌شناسی بسیار مؤثر است، برای توضیح این نظریه از مقاله وی با عنوان «نظریه دیده‌بانی» (۱۳۸۶) نیز استفاده شده است. در موارد ارجاع به این مقاله، نویسنده و سال انتشار نیز ذکر شده است.

۶. لاورنس نیومن در فصل چهارم کتاب شیوه‌های پژوهش اجتماعی که به «روش‌شناسی» اختصاص دارد، پرسش‌های مشخصی را طرح کرده (برای مثال: هدف نهایی انجام پژوهش اجتماعی چیست؟ ماهیت واقعیت اجتماعی چیست؟ ماهیت انسان چیست؟ چه ارتباطی بین علم و عقل سلیم وجود دارد؟ و ...) و پاسخ رویکردهای روش‌شناختی مختلف موجود در علوم اجتماعی به هر کدام از آن پرسش‌ها را مقایسه می‌کند (نگ کنید به، لاورنس نیومن، ۱۳۸۹: فصل چهارم).

۷. البته در اغتشاش متن به درستی نمی‌توان دریافت ملاک تقسیم‌بندی روش است یا روش‌شناسی یا چیزی دیگر. نویسنده بیشتر از کلمه «روش‌ها» استفاده می‌کند، اما فحوای کلام نشان می‌دهد بر روش‌های پژوهش دلالت ندارد.

۸. مؤلف اشاره می‌کند که از نظر دکارت ابجکتویسم به معنی ذهن‌گرایی است.

۹. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به دانشنامه فلسفه استنفورد ذیل واژه فیدئیسیم (<https://plato.stanford.edu/entries/fideism/>).

۱۰. اشاره به روش‌های مختلف تحقیق دارد که نویسنده آنها را به دو دسته کلی مدرن و پست مدرن تقسیم می‌کند.

۱۱. <https://www.mehrnews.com/news/3618095>

کتاب‌نامه

ایمان، محمدتقی و کلاته‌ساداتی، احمد. (۱۳۹۲). روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

باقری، خسرو. (۱۳۷۴). هویت علم دینی، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، شماره سوم، تابستان ۱۳۷۴: ۱۸-۶.

باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- باقری، خسرو. (۱۳۹۱). نظریه علم تجربی دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به رابطه دین با علوم انسانی، چاپ اول، تهران: نشر دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره.
- بستان، حسین. (۱۳۸۴). گامی به سوی علم دینی (۲ج)، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۷). نسبت علم و فرهنگ، مجله راهبرد فرهنگ، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۷: ۶۴-۵۱.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، چاپ اول، قم: انتشارات کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی، مجله راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۲: ۲۸-۷.
- پایا، علی. (۱۳۸۶). ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی، فصلنامه حکمت و فلسفه، سال سوم، شماره ۱۰ و ۱۱، پاییز ۱۳۸۶: ۷۶-۳۹.
- تمدن جهرمی، محمدحسین. (۱۳۷۸). ابعاد رابطه دین و علم و جایگاه علم دینی، روش‌شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه پیشین)، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۷۸: ۶۴-۱۳.
- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ اول، قم: انتشارات اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۴). روش‌شناسی علوم اجتماعی، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خسروپناه، عبدالحسین و عاشوری، مهدی. (۱۳۹۲). تحلیل معرفت (۳ج)، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خسروپناه، عبدالحسین و عاشوری، مهدی. (۱۳۹۳). رئالیسم معرفتی، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خسروپناه، عبدالحسین و همکاران. (۱۳۹۳). در جستجوی علوم انسانی اسلامی (۲ج)، چاپ اول، قم: نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۶). نظریه دیده‌بانی (فلسفه مضاف تاریخی-منطقی به‌مثابه نظریه تحول در علوم)، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال سوم، شماره دهم، پاییز ۱۳۸۶: ۴۶-۹.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). الگوی حکمی-اجتهادی علوم انسانی، مجله جاویدان خرد، دوره ۸، شماره ۱۹ (پیاپی ۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۰: ۶۶-۲۹.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). رویکرد استاد مطهری به علم و دین، چاپ اول، قم: دفتر نشر معارف.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۶). بررسی دیدگاه‌ها درباره چیستی علم دینی، کلام اسلامی، سال ۲۶، شماره ۱۰۳: ۳۹-۹.
- رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۸۷). معیار علم دینی، نشریه ذهن، شماره ۳۳، بهار ۱۳۸۷: ۱۲-۵.
- رفیعی آتانی، عطاالله. (۱۳۹۳). صورت‌بندی کلی رویکردهای مختلف در قلمرو مناسبات علم و دین، نقد کتاب، سال شانزدهم، شماره ۷۳-۷۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳: ۱۰-۷.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۰). *اسلام و علوم اجتماعی: نقدی بر دینی کردن علم*، در حمیدرضا حسنی، مهدی علی‌پور و محمدتقی موحدابطحی. (۱۳۹۰). *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، چاپ پنجم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، صص: ۳۶۰-۳۳۷.

سوزنجی، حسین. (۱۳۸۹). *معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی*، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

علی‌پور، مهدی و حسنی، حمیدرضا. (۱۳۸۹). *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فراستخواه، مقصود. (۱۳۹۷). *علم و ناعلم*، روزنامه سازندگی، سال اول، شماره ۴-۱۲۳، دوم و سوم مرداد ۱۳۹۷.

گری، جان. (۱۳۸۹). *فلسفه سیاسی فون هابک*، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو. گلشنی، مهدی و آقاجانلو، امیر. (۱۳۹۳). *از علم سکولار تا علم دینی*، کتاب نقد، شماره ۷۳-۷۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳: ۴۰-۱۱.

گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). *از علم سکولار تا علم دینی*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لاورنس نیومن، ویلیام. (۱۳۸۹). *شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی*، جلد اول، ترجمه حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات کتاب مهربان.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۳-۱۳۷۴). *پیش‌فرض‌های بازسازی علوم انسانی در پرتو دیدگاه‌های اسلام*، سلسله جزوات درس‌گفتارهای استاد مصطفی ملکیان بازیابی در تاریخ ۱۰ مهر ۱۳۹۷: <https://goo.gl/E5ovPv>. خلاصه این جزوه را در کتاب زیر می‌توان یافت: حسنی، حمیدرضا و همکاران، ۱۳۹۰: ۳۲۳-۳۰۳.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). *امکان و چگونگی علم دینی*، فصلنامه حوزه و دانشگاه (روش‌شناسی علوم انسانی)، شماره ۲۲، بهار ۱۳۷۹: ۳۳-۱۰.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۶). *مفهوم علم بومی خطاست*، ارائه‌شده در همایش علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟ برگزارشده از سوی انجمن جامعه‌شناسی ایران و به مناسبت بزرگداشت دکتر سید حسین العطاس (۲۰۰۷ - ۱۹۲۸)، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، خرداد ۱۳۸۶. بازیابی در تاریخ ۱۰ مهر ۱۳۹۷: <http://www.neelofar.org/thinker/mostafamalekian/lecture/279-2012-11-02-09-58-36.html>

موحدابطحی، محمدتقی. (۱۳۸۵). *اهداف علم دینی و برخی لوازم عملیاتی ساختن آن*، روش‌شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)، سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۳۸۵: ۸-۴.

موحدابطحی، محمدتقی. (۱۳۹۱). *بررسی دلایل مخالفت با علم دینی*، راهبرد فرهنگ، سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۱: ۶۶-۴۱.

موحدابطحی، محمدتقی. (۱۳۹۱ الف). دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در تولید علم دینی، پژوهش‌نامه علم و دین، سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱: ۱۲۶-۱۰۳.

موحدابطحی، محمدتقی. (۱۳۹۳). تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی-اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی، فصلنامه نقد کتاب کلام، فلسفه و عرفان، سال اول، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۸۶-۵۳.

موحدابطحی، محمدتقی. (۱۳۹۵). تحلیلی بر اندیشه‌های علم دینی در جهان اسلام، چاپ اول، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

میرباقری، محمد مهدی. (۱۳۸۷). جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

میرباقری، محمد مهدی. (۱۳۸۷). علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی، در حمیدرضا حسنی، مهدی علی‌پور و محمدتقی موحدابطحی. ۱۳۹۰. علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، چاپ پنجم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، صص: ۱۵۷-۱۲۹. (این مقاله در واقع گفتگویی با آقای محمد مهدی میرباقری به منظور شرح دیدگاه‌های سید منیرالدین حسینی است.)

Weber, Max. (1949). Max Weber on the Methodology of Social Sciences, translated by Edward Shils and Henry Finch, The Free Press of Glencoe, Illinois.