

نقدی بر دیدگاه «رنالیسم مفهومی خلاقانه» در کتاب روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان^۱

سیدمحمد رضا تقوی*

سیدسعید زاهد**

چکیده

هدف از مطالعه حاضر نقد «رنالیسم مفهومی خلاقانه» به‌منزله مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی است. این مدل ساختار علم متداول را در قواره مدرنیته و پسامدرنیته نمی‌پذیرد و ساختار جدیدی از علم را، متناسب با جهان‌بینی اسلامی، در قالب یک پارادایم ارائه می‌کند که در صدر آن اصالت جهان‌بینی و سنت‌های لایتغیر الهی قرار دارد. از محاسن این پارادایم تخصیص مخزن علم نزد پروردگار عالم، برخورداری از یک سلسله‌مراتب معرفتی، باور به عوالم غیب و شهادت، معرفی منابع کسب دانش فراتر از حس و تجربه، و تعیین ملاک صحت فراتر از وقوع در نشئه مادی است. با وجود این، کلی‌گویی و گسل بین مفاهیم متعدد، هم‌چنین روشن‌نبودن نحوه ورود به منابع معرفتی، تجربه، عقل، و شهود از کاستی‌های این مدل است. در مجموع، این مدل در پیش‌برد علم دینی مخصوصاً در مقام ثبوت علم در بُعد مفهوم‌سازی‌های نظری و جداسدن از فضای سکولار تأثیرگذار ارزیابی می‌شود. ارائه پیشنهاد به‌منظور تکمیل دیدگاه موجود و قدم‌های بعدی در مسیر تدوین علم اسلامی پایان‌بخش این نوشتار است.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی - اسلامی، روش‌شناسی، رنالیسم مفهومی خلاقانه.

* استاد دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه شیراز (نویسنده مسؤل)

mtaghavi@rose.shirazu.ac.ir

** دانشیار دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، Zahedani@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۲

۱. مقدمه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران مشخص شد که علوم متداول، به‌خصوص درزمینه علوم انسانی، قابلیت هم‌راهی و مساعدت لازم را برای پیش‌برد فرهنگ جدید ایجادشده در کشور ندارند. تلاش‌های بیش از سه دهه اندیشمندان مسلمان برای تعدیل دانشی که توانایی‌های ادراکی بشر را به جنبه‌های محسوس و تجربی پدیده‌ها تقلیل می‌داد، دستاوردهای فراوانی را به‌دنبال داشته است. تاکنون چندین دیدگاه درزمینه علم دینی در ایران مطرح شده است که هر یک محاسن و کاستی‌هایی داشته است (برای نمونه، بنگرید به خسروپناه ۱۳۹۲؛ سوزنچی ۱۳۸۹؛ حسنی و دیگران ۱۳۸۵). تعاملات و تضارب آرای مختلف اندیشمندان مسلمان موجب شده است که روزبه‌روز بر بلوغ و تعالی اندیشه‌های مرتبط با علوم انسانی — اسلامی افزوده شود. مروری بر این دستاوردها بهتر می‌تواند استراتژی مناسب را برای ادامه راه به ما نشان دهد.

به تدریج، اندیشمندان علم دینی رویکرد تهذیبی را به دین‌شناسایی کردند و باور کردند که این رویکرد نمی‌تواند انتظارات موردنظر را تأمین کند. پس از آن، چالش معنا و امکان علم دینی مطرح شد، اما به‌نظر می‌رسد که امروزه ما از این چالش نیز عبور کرده‌ایم. به تدریج آموختیم که علم دینی نیازمند تأسیس یک دستگاه‌واره فکری است که لاجرم تمامی بخش‌های آن باید در یک ارتباط منطقی با یک‌دیگر باشند و هماهنگی و انسجام در کل این دستگاه فکری وجود داشته باشد. بنابراین، رویکرد التقاط و تجمیع ایده‌های برگرفته از مکاتب فکری مختلف با مبانی زیربنایی متفاوت رهن و ناکارآمد ارزیابی شد.

سپس، این نتیجه حاصل شد که هر دستگاه‌واره فکری بدون یک چهارچوب نظری و مبانی فلسفی نمی‌تواند تداوم یابد. قدم بعدی، شناسایی عناصر کلیدی و تأثیرگذار در این دستگاه فکری بود. به‌نظر می‌رسد، سه عنصر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و روش‌شناسی نقش‌های مهم‌تری در این خصوص داشته باشند. به‌لحاظ رتبه نیز منطقاً هستی‌شناسی متقدم بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی متأثر از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است (پارسانیا ۱۳۸۲). احتمالاً دست‌یابی به یک‌سری اصول و مفاهیم عمومی‌تر درخصوص عناصر یادشده (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و روش‌شناسی) تناسب بیشتری با کلیت رشته‌های علوم انسانی — اسلامی دارد (فلسفه عام علم). سپس، تدوین اصول و مفاهیم خاص‌تر، در این عناصر، برای هر یک از رشته‌های علوم انسانی متناسب با کارکردها، اهداف، و غایات هر یک

به‌طور جداگانه می‌تواند راه‌گشا باشد (فلسفه خاص یا مضاف علم). قاعدتاً هر مدلی که علم دینی را یک دستگاه فکری مطرح می‌کند، باید بتواند به موضوع‌هایی چون نیازشناسی، ترکیب روش‌ها به‌شکل وحدانی، نحوه ورود به سطوح غیرمشهود واقعیت، ملاک صحت، نظریه‌پردازی، و نحوه استنتاج از یافته‌ها پاسخی درخور دهد.

خوش‌بختانه در دهه گذشته متخصصان حوزوی و دانشگاهی چندین مدل از علم دینی را ارائه کرده‌اند. معرفی مدل ازسوی اندیشمندان این‌حُسن را دارد که فضای فکری را برمی‌انگیزاند و می‌شوراند و بینش‌ها را وسعت و عمق می‌بخشد. نقد این دیدگاه‌ها، اگر منصفانه باشد، به‌گونه دیگری رشد و تعالی را دربردارد. تدوین علوم انسانی اسلامی در مقطع فعلی زمانی یک نیاز اساسی است، اما هم یک کار جدید و هم بسیار پیچیده است؛ چون وسعت دید اسلام از هستی و انسان بسیار وسیع است. بنابراین، تعامل و تضارب افکار برای پیش‌برد علم دینی انکارناپذیر است. اخیراً ایمان و کلاته‌ساداتی دیدگاه «رنالیسم مفهومی خلاقانه» را به‌منزله مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی منتشر کردند (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲). هدف از نوشتار فعلی نقد این دیدگاه است.

۲. بیان اجمالی اثر

ایمان و کلاته‌ساداتی مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی را با عنوان «رنالیسم مفهومی خلاقانه» منتشر کردند (همان). این مدل در فصل ۴ از کتابی با عنوان *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان* ارائه شده است که موضوع نقد مطالعه حاضر است. این مدل طی سه گفتار معرفی شده است: موضوع گفتار اول «از جهان‌بینی تا علم؛ ارتباط میان انتزاعیات معرفتی و واقعیت اجتماعی» است. در این گفتار، ارتباط جهان‌بینی، فلسفه، پارادایم، مدل، و واقعیت اجتماعی تبیین شده است. سپس روش‌شناسی، معرفت‌شناسی، و فرایند منطقی تولید معرفت موردبحث قرار گرفته است. در گفتار دوم، مبانی متضاد علم سکولار و علم اسلامی ارائه شده است. سپس، سه پارادایم متداول شامل پارادایم اثبات‌گرایی، تفسیرگرایی، و انتقادی معرفی و نقد شده‌اند.

در گفتار سوم با عنوان «مقدمه‌ای بر پارادایم جامع اسلام؛ رنالیسم مفهومی خلاقانه» مدل برگزیده مؤلفان ارائه شده است. عناوین کلیدی این گفتار شامل منطق متفاوت علوم انسانی و مبانی آن، تمایز پارادایم اسلام از پارادایم در مفهوم متداول آن، پیش‌فرض‌های

مبنایی و ویژگی‌های علم اسلامی، مبانی هستی‌شناختی علم اسلامی، مجاری ارتباط انسان با واقعیت غایی، ماهیت انسان، جامعه و ارتباط فرد با جامعه، معرفت‌شناسی اسلامی و ارتباط آن با جهان‌بینی اسلامی، روش‌شناسی اسلامی، سلسله‌مراتب معرفتی در پارادایم اسلامی، اسلام و معرفت‌شناسی تغییرات اجتماعی، و مسئولیت‌پذیری اجتماعی علم در اسلام و غرب است.

۳. نقد شکلی

چاپ اول کتاب ایمان و کلامت‌ساداتی را با شمارگان هزار نسخه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در ۷۱۱ صفحه در قطع وزیری منتشر کرده است. فصل‌نه کتاب که موضوع نقد پژوهش حاضر است ۲۳۴ صفحه است. لیتوگرافی و صفحه‌آرایی را به ترتیب سعیدی و کاما برعهده داشته‌اند. ویراستار سعیدرضا علی‌عسکری است. براساس اطلاع نگارنده، در مجموع رشته‌های علوم انسانی درسی که مستقیماً با موضوع کتاب و فصل موردنقد مربوط باشد یافت نشد.

در فصل‌نه کتاب، صفحه‌آرایی قابل‌قبول است و اغلاط چاپی مشاهده نشد. یکی از انتقادات به متن در این فصل، تکرار برخی مطالب به شکل‌های مشابه است؛ مثلاً صفحات ۵۰۶ تا ۵۰۷ در هر سه شماره از یک مطلب واحد صحبت می‌کند. هم‌چنین، بخش‌های زیادی از این فصل نیازمند ویراستاری تخصصی است. باتوجه‌به مطالب یادشده می‌توان نتیجه گرفت که به‌غیر از مورد اخیر، فصل‌نه این کتاب از نظر شکلی، از وضعیت مطلوبی برخوردار است.

۴. نقد محتوایی

۱.۴ محاسن

۱. رعایت ترتیب منطقی بین هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و روش‌شناسی از جمله نقاط مثبت دیدگاه رئالیسم مفهومی خلاقانه است. این مدل در تبیین روش‌شناختی علم اسلامی جایگاه ویژه‌ای برای جهان‌بینی قائل شده است. جهان‌بینی به‌مثابه چتری که تمامی اجزای این مدل را، از صدر تا ذیل، تحت‌تأثیر قرار می‌دهد، دیده شده است. اجزای این مدل در هر رفت‌وبرگشت از طریق مقایسه با جهان‌بینی اعتبار خود را اخذ

می‌کنند. هم‌چنین، این دیدگاه، با دادن اصالت به سنت‌های لایتغیر الهی نشان داده است که فراتر از نشئه مادی عالم واقعیت‌های غیرمادی و غیرآشکاری وجود دارند که تعیین‌کننده‌تر از واقعیات مشهود هستند. این نقطه بسیار کلیدی‌ای است که به‌درستی در مرکز توجه این مدل قرار دارد.

۲. مجموعه بحث‌هایی که این مدل ارائه می‌دهد عملاً با تعاریف متداول از علم، چه در نگاه مدرنیستی و چه در نگاه پسامدرنیستی، به‌درستی درگیر می‌شود. مدل یادشده در مجموع این باور را نشان می‌دهد که نمی‌توان علم اسلامی را که ریشه در بی‌نهایت دارد «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) به چهارچوب‌های تنگ ماده‌گرایانه و عالم محسوس تقلیل داد. تلاش می‌کند تا با رهانیدن خود از نگاه سکولاریستی به دانش روش‌شناسی علم اسلامی را مدون کند. واقعیت را اعم از واقعیت مشهود، منابع کسب دانش را فراتر از حس و تجربه، و ملاک صحت را فراتر از وقوع در نشئه مادی فرض کرده است.

۳. در جهت‌گیری مؤلفان قصد کرده‌اند که از التقاط و اخذ محتوای مختلف از پارادایم‌هایی با نگاه‌های متفاوت و بعضاً متضاد با نگاه اسلامی بپرهیزند. باور کرده‌اند که علم اسلامی، با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص خود، نیاز به یک دستگاه‌واره فکری دارد که هیچ بخشی از آن را نمی‌توان از هیچ جای دیگر به‌عاریت گرفت. مؤلفان چندان نگران این موضوع نیستند که دیگران چه قضاوتی درمورد این پارادایم می‌کنند؛ گرچه در بخش‌هایی از این مدل این نگاه سازنده مورد غفلت قرار گرفته است و در بخش‌هایی نیز، به‌علت پیچیدگی‌های خاص این مسیر، ایمان و کلاته‌ساداتی موفق به عملیاتی کردن آن نشده‌اند. در مجموع، شواهد نشان می‌دهد که اشراف مؤلفان این مدل به علوم متداول بیش از اشراف آن‌ها به معارف دینی است، بنابراین باز هم به‌طور ظریفی تحت‌تأثیر علوم متداول هستند. این نشان می‌دهد کسانی که قصد ورود به وادی علوم انسانی - اسلامی را در سطح نظریه‌پردازی دارند هم باید دانش دینی آن‌ها در حد گسترده‌ای باشد و هم بیاموزند که چگونه به هنگام تحلیل موضوع‌ها از منظر دین، خود را از تأثیرپذیری از دیدگاه علم متداول، به این معنی که از زاویه دید علوم متداول به اسلام بنگرند، دور کنند.

۴. این مدل راه‌کار عملی برای پیش‌برد علوم انسانی اسلامی را در تأسیس پارادایم دیده است، اما با پارادایم کوهنی نیز مرزبندی دارد که با دو معیار آن را نشان می‌دهد؛ نخست، نپذیرفتن نسبی‌انگاری در حوزه علم متداول است، زیرا معتقد است نسبی‌گرایی در علم متداول، به‌علت بی‌ثباتی و ناپایداری یافته‌های علم تجربی، نهایتاً منتهی به انتقال و

تغییر پارادایم می‌شود و این بی‌ثباتی به حوزه علم نیز سرایت می‌کند. دودیدگر آن‌که در پارادایم‌های متداول اصالت با واقعیت محسوس است، درحالی‌که در پارادایم اسلامی اصالت با جهان‌بینی و نظم پارادایمی است (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲: ۵۰۲). نگاه پارادایمی این اشکال را دارد که امکان مقایسه بین دیدگاه‌های مختلف را غیرممکن می‌کند. باوجوداین، وقتی اختلاف نگاه به هستی و انسان در دیدگاه‌های مختلف زیاد است چاره‌ای جز این وجود ندارد.

۵. در این مدل برخی گزاره‌های مهم، مخصوصاً درمقام ثبوت علم، وجود دارند که به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) علم اسلامی، فقط به مطالعه جنبه‌های مشهود پدیده‌ها اکتفا نمی‌کند و به دنبال درک لایه‌های عمیق‌تر واقعیت و درک قوانین مراتب وجودی سطح بالاتر حیات، به‌منظور تبیین دقیق‌تر پدیده‌هاست؛ زیرا مراتب وجودی پایین‌تر حیات در مدیریت مراتب وجودی بالاتر قرار دارند. بنابراین برای دریافت درکی واقعی‌تر از حیات، باید بتوان به لایه‌های عمیق‌تری از واقعیت حیات دست یافت. مفاد مفاهیم بنیادی رئالیسم در اسلام مؤید این نکته است، آن‌جاکه می‌گوید برای درک واقعیت «باید از این سطح ظاهر و محسوس عبور کرد و به سطوحی غیرمحسوس رسید تا درک شفاف‌تری از واقعیت دریافت کرد» (همان: ۵۱۰).

ب) تمامی دانش‌ها نزد خداوند است و انسان تا حدودی و با «هدایت وحی» قادر است از گردش کار هستی کسب شناخت کند (همان: ۵۳۵). این دیدگاه که مخازن دانش را نزد پروردگار عالم می‌داند، خاص دانش اسلامی است که رهنمودها و کارکردهای ویژه‌ای را برای دانشمندان به‌دنبال دارد. جمع بین این مطلب و شکل ۹-۱۰ که ارتباط مستقیم انسان را با واقعیت غایی از طریق فطرت و شهود ممکن فرض می‌کند این نتیجه را به‌دست می‌دهد که از دید این مدل، وحی انبائی نیز، در شمول منابع معرفت قرار می‌گیرد (همان: ۵۴۴؛ بنگرید به پی‌نوشت ۲).

ج)

زمانی که بین تجربه اجتماعی انسان با وحی و سنت منازعه به‌وجود می‌آید، نتایج تجربی باید به‌نفع مبانی و حیانی کنار گذاشته شوند. نکته اساسی در شکل‌گیری علم و معرفت اسلامی همین است که مبنای اعتبار و ایتنای مفاهیم فراوایی است. بر این اساس، مهم‌ترین وجه تمایز اسلام از رویکرد ابطال‌پذیری پوپر همین است که تجربه مبنای اعتبار معرفت تلقی نمی‌گردد (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲: ۵۰۹).

(د)

در علم اسلامی، نوعی سلسله‌مراتب معرفتی و نیز نوعی وزن‌دهی خاص به هر کدام از این منابع معرفتی داده می‌شود که در آن، اعتبار و اهمیت نهایی را منبع معرفتی وحی و سنت تعیین می‌کنند (همان: ۵۱۳).

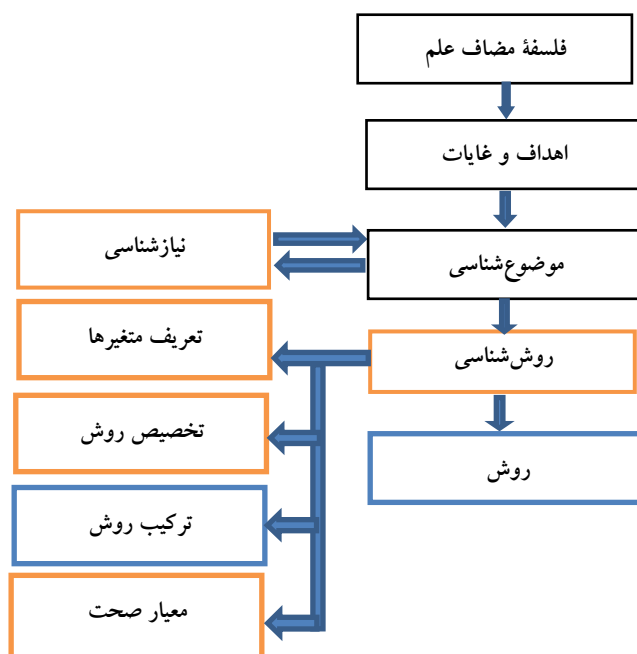
البته این بحث تمام نیست. در بخش کاستی‌ها به جزئیات بیش‌تری اشاره می‌شود. ه) در هستی‌شناسی اسلامی مجاری ارتباطی واقعیت‌گایی (الله جل‌جلاله) با انسان، هم از طریق ارتباط غیرمستقیم (عقل و حواس پنج‌گانه) و هم از طریق ارتباط مستقیم (فطرت و شهود) به رسمیت شناخته شده است (همان: ۵۴۴، شکل ۹-۱۰). گرچه پیش‌نهاد می‌شود به جای «انسان به‌عنوان خلیفه‌الله» انسان کامل درج شود، زیرا اگرچه همه انسان‌ها بالقوه خلیفه‌الله هستند، فقط برخی از آن‌ها می‌توانند در عمل این مقام را در خود محقق کنند.

۲.۴ کاستی‌ها

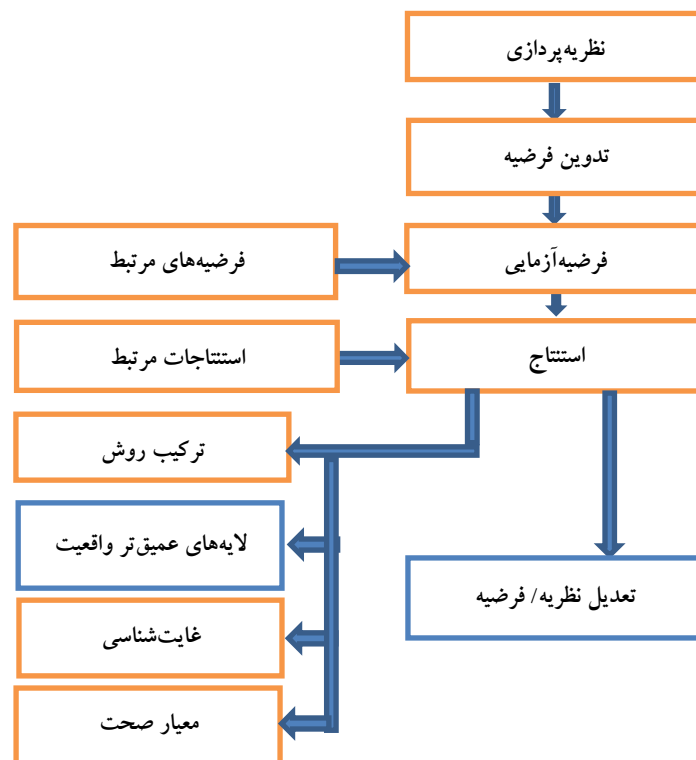
با وجود نقاط مثبت و بن‌مایه و توانمندی‌های بعضاً جدیدی که این مدل با خود آورده است، دارای کاستی‌هایی است که در ادامه خواهد آمد.

۱. در این مدل بحث‌های متنوع زیادی از جمله بحث مسئولیت‌پذیری اجتماعی علم (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲: ۶۳۴-۶۵۴)، عقلانیت و خلاقیت (همان: ۵۴۶-۵۶۴)، عاملیت، ساختار و فرایند (همان: ۶۲۸-۶۳۱)، خصیصه‌های روش‌شناسی علم (همان: ۵۹۹-۶۰۷) ارائه شده‌اند که به‌صورت تفریدی قابل‌استفاده هستند؛ اما این‌که مباحث مطرح‌شده تاچه‌اندازه می‌تواند، در یک وحدت ترکیبی، منتهی به یک روش‌شناسی منسجم برای تولید علوم انسانی - اسلامی شود، جای تردید است. شاید اگر مؤلفان این دیدگاه با طراحی یک پژوهش (در هر یک از رشته‌های علوم انسانی) بتوانند به‌صورت عملی نحوه پیش‌برد این مدل را در مراحل مختلف نشان بدهند یا تلاش کنند تا کل مدل را در یک نمودار ترسیم کنند، بهتر بتوان با این مفاهیم ارتباط برقرار کرد (بنگرید به نمودارهای ۱-۳). حداقل از یک مدل علم اسلامی انتظار می‌رود بتواند مراحل انجام یک پژوهش را از ابتدا تا انتها تبیین کند. مثلاً، تفاوت نظام موضوعات موردپژوهش در علم اسلامی با علم متداول کدام است؟ با استفاده از چه روش‌هایی،

داده‌های موردنظر را جمع‌آوری می‌کند؟ چگونه داده‌ها را تحلیل می‌کند؟ اگر این داده‌ها از منابع معرفتی متفاوتی آمده باشند، چگونه در یک مجموعه به انسجام می‌رسند؟ چنانچه داده‌های گردآمده از منابع مختلف دارای ناهماهنگی و تعارض باشند، محقق چگونه به انسجام در نتایج می‌رسد؟ (بنگرید به پیوست ۱، «ترکیب روش‌ها به شکل وحدانی»). تفاوت معیار صحت علم اسلامی با علم متداول چیست؟ فرضیه یا سؤال پژوهشی چگونه تدوین می‌شود؟ ارتباط تدوین فرضیه با نظام نیازها چگونه است؟ (بنگرید به پیوست ۱ و نمودار ۱، «نیازشناسی»). ارتباط پاسخ به یک فرضیه (تأیید یا رد آن) با غایات و اهداف (کوتاه و بلندمدت) اسلامی چیست؟ نظام نیازها چگونه تدوین می‌شود؟ ملاک صحت و سقم چه ربطی به نوع نگاه هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه مدل دارد؟ متغیرها چگونه تعریف می‌شوند؟ چگونه علاوه بر جنبه‌های کنشی متغیرها به جنبه‌های بینشی و گرایشی آن‌ها توجه می‌شود؟ و ... (نمونه‌هایی از این ارتباطات در نمودارهای ۱ و ۲ پیش‌نهاد شده‌اند. برای اطلاع از جزئیات، بنگرید به تقوی ۱۳۹۴).



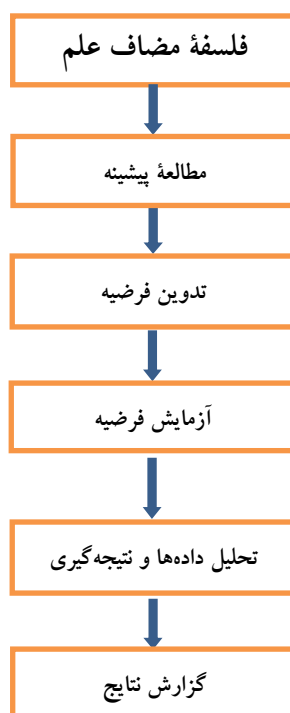
نمودار ۱. رابطه روش‌شناسی، موضوع‌شناسی، و غایت‌شناسی در روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی (به نقل از تقوی ۱۳۹۴)



نموار ۲. جایگاه استنتاج در روش شناسی علوم انسانی اسلامی (به نقل از تقوی ۱۳۹۴)

۲. تبیین دیدگاه اسلامی با عاریت گرفتن مفاهیم از پارادایم‌های متداول یا معرفی دیدگاه اسلام از اجتماع معییری که در پارادایم‌های دیگر مطرح است، از اشتباهات راه‌بردی‌ای است که نباید مرتکب شد، زیرا مفاهیم پایه و کلیدی در هر پارادایمی مبتنی بر مفاهیمی است که در فضای فکری همان پارادایم قابل استنباط است. این نوع نگاه یک نگاه تهذیبی به علم اسلامی است که اندیشمندان علم اسلامی باید درباره انحراف‌های در کمین آن هوشمندانه‌تر عمل کنند. مؤلفان برای پیش‌بینی تحولات در آینده جوامع، براساس پارادایم‌های موجود، به متغیرهایی چون ثبات/تفرق و عاملیت/سیستم/فرایند رسیده‌اند (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲: ۶۳۰) و بر همین مبنا دیدگاه اسلامی را تشریح کرده‌اند. آیا نباید برای تبیین دیدگاه اسلام درخصوص پیش‌بینی تحولات جوامع در آینده با انسلاخ از دیدگاه‌های سکولار علی‌القاعده سراغ عواملی چون درک سنت‌های لایتغیر الهی، درک فلسفه تاریخ شیعی، مواردی را که قرآن درخصوص علت فروپاشی تمدن‌های مادی ذکر می‌کند، یا درک شهودی (ارتباط قوه مثال متصل فرد با قوه مثال منفصل عالم؛

حسن‌زاده آملی (۱۳۸۵) و غیره را گرفت، چون احتمالاً پیش‌بینی‌کننده بهتری برای علت تحول در جوامع هستند. به نظر نمی‌رسد، پیش‌بینی حضرت امام (ره) درخصوص فروپاشی شوروی سابق نشئت گرفته از دانش ایشان از چهار متغیر بالاگفته بوده باشد. اگر پارادایم‌های موجود قادر به پیش‌بینی درست تحولات جوامع می‌بودند، باید قاعدتاً می‌توانستند وقوع انقلاب اسلامی را پیش‌بینی کنند.



نمودار ۳. روش‌شناسی علم متداول

در صورتی می‌توان یک تبیین یا تحلیل را اسلامی فرض کرد که برای آن مستندات کافی وجود داشته باشد یا مؤلف بتواند معیارهایی برای ارزیابی گزاره‌های موردنظر در اختیار خواننده بگذارد؛ مثلاً در این مدل، معیارهایی که از حاصل جمع معایر سه پارادایم اثباتی، تفسیری، و انتقادی به عاریت گرفته شده است، بدون ارائه استنادات لازم خصیصه‌های روش‌شناسی اسلامی معرفی شده‌اند (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲: ۶۰۰-۶۰۶). انتظار می‌رود، خصیصه‌های روش‌شناسی اسلامی به‌صورت مستند از جهان‌بینی اسلامی اخذ شده باشند تا بین تمامی اجزای دستگاه‌واره علم اسلامی انسجام و هماهنگی لازم به‌وجود آید.

۳. این مدل در جاهای مختلف به علم شهودی و حضوری، به منزله یکی از منابع درک واقعیت، اشاره می‌کند، اما ظاهراً این یک اشاره مکانیکی است و در دستگاه فکری این مدل آن را ساری و جاری نمی‌بینیم. چنانچه علم حضوری و شهودی را هم از منابع مهم معرفت قلمداد کنیم، که از مزایای نسبی علم اسلامی محسوب می‌شوند، آن‌گاه باید جایگاه و سهم علم حضوری را در تولید علم اسلامی مشخص کرد (خسروپناه ۱۳۸۲). به‌طور مشخص، انتظار می‌رفت در این مدل جایگاه کلیدی علم حضوری در سلسله‌مراتب معرفت، مزیت نسبی آن در پارادایم اسلامی در مقایسه با پارادایم‌های متداول، مکانیسم عمل آن، و نحوه ارتباط آن با دیگر منابع معرفت مورد توجه ویژه قرار می‌گرفت.

۴. این مدل معیار «اعتبارگیری» را به‌منزله معیار صحت مطرح می‌کند. منظور از اعتبارگیری آن است که هر نوع تولید معرفتی باید اعتبار خود را از منابع وحی و سنت اخذ کند و در صورتی که مغایر با آن‌ها باشد، کنار گذاشته شود (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲: ۵۲۳). اما این پیش‌نهاد بسیار کلی و مبهم است (بنگرید به: پیوست ۱، «ملاک صحت»). به‌نظر می‌رسد، منظور ارائه‌کنندگان این مدل از اعتبارگیری داشتن حجیت گزاره‌های دینی است. با توجه به این‌که: الف) گزاره‌های علم اسلامی باید با تعریفی که یک مدل از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ارائه می‌دهد، هماهنگ باشد؛ ب) به‌شکل استعلایی، تکاملی، و هدفمند به‌سمت غایات مشخصی هدف‌گذاری شده باشد؛ ج) با دیگر گزاره‌های علمی و دینی هماهنگ باشد تا در مجموع از یک انسجام سیستمی برخوردار باشد؛ د) تنوع منابع معرفتی که شامل متعددی چون عقل (تجربی، تجربیدی، و شهودی) و نقل (قرآن و سنت) می‌شود؛ ه) لزوم هماهنگی این منابع، که همه عهده‌دار تبیین شئون مختلف یک پدیده واحد هستند. به‌نظر نمی‌رسد که ارائه معیار «اعتبارگیری» به‌صورت کلی و بدون هیچ وصفی بتواند حداقل درمقابل معاییر صحت مدل‌های رقیب جایی را به خود اختصاص دهد. مثلاً خسروپناه معیار مبنای‌گرایی و عابدی شاهرودی فرضیه نقدپذیری را با نگاهی متفاوت، به‌عنوان ملاک برای علمی‌بودن گزاره‌های علم اسلامی پیش‌نهاد داده‌اند، که با ادله و تبیین‌های جزئی آن را توضیح می‌دهند (خسروپناه ۱۳۸۲؛ عابدی شاهرودی ۱۳۷۰: ۱۱۳-۱۱۴).

۵. برای دستیابی به روش‌شناسی علم اسلامی تبیین کارکرد هر یک از منابع معرفتی (حس، عقل، شهود، و وحی)، رابطه هر یک از منابع معرفتی با یکدیگر، و نحوه ترکیب منابع معرفتی در یک کل منسجم به‌نحوی که حاصل آن وحدت سعی (و نه وحدت انضمامی و عددی) باشد، ضروری به‌نظر می‌رسد. جای چنین تبیینی در این مدل و تمامی مدل‌هایی که تاکنون از علم دینی ارائه شده است، خالی است. به‌علاوه، درخصوص نحوه

شکل‌گیری معرفت و رابطه حس و عقل و شهود این مدل با ابهاماتی همراه است. کتاب در چندجا شهود را آغازگر چرخه تولید معرفت می‌داند (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲: ۵۹۳)، اما براساس دیدگاه فیلسوفان اسلامی چرخه معرفت از حس آغاز می‌گردد و سپس به عقل و شهود می‌رسد که به ترتیب دارای کم‌ترین تا باارزش‌ترین نوع معرفت محسوب می‌شوند (صمدی آملی ۱۳۷۷، جلسه ۲۷).

۶. گرچه اصالت‌دادن به سنت‌های لایتغیر الهی درمقابل اصالت‌دادن به واقعیت یک نکته مثبت در این مدل ارزیابی شد، اما همه مطلب این نیست. اگر قرار است تعارض بین واقعیات موجود و جهان‌بینی به نفع سنت‌های لایتغیر الهی و جهان‌بینی حل شود (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲: ۵۰۹)، اساساً چرا پژوهش صورت می‌پذیرد؟ می‌توان از همان ابتدا موضع جهان‌بینی را حمایت و ترویج کرد. به نظر می‌رسد، در این جا «اصالت‌ندادن به واقعیت» با «نادیده‌گرفتن واقعیت» خلط شده است. واقعیت موجود گرچه به لحاظ «آنچه باید باشد» اصالت ندارد، اما به لحاظ «آنچه هست» اصالت دارد. برای حل این تعارض باید یک مسیر برای تغییر وضعیت موجود افراد و جوامع به سمت سنت‌های لایتغیر الهی ترسیم شود. در این حالت، علم اسلامی باید الف) به یک چشم‌انداز از جامعه مدنی و تمدن اسلامی دست یابد؛ ب) خط پایه یا وضعیت کنونی جامعه و علوم را (با تأکید بر علوم انسانی) ترسیم کند؛ و ج) مسیر برون‌رفت یا حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب را تنظیم کند.

۷. این مدل درحد زیادی متن — محور یا رشته — ویژه است؛ به این معنا که برای کسانی که در رشته جامعه‌شناسی تحقیق می‌کنند سودمندی بیش‌تری دارد. در برخی موارد به جای توجه بر فرایند پژوهش محتوا تبیین شده است؛ درحالی‌که از یک مدل روش‌شناختی انتظار بیش‌تر این است که مسیر پژوهش را تدوین کند و ساختار آن به نحوی باشد که حداقل چندین رشته علوم انسانی بتوانند از آن سود جویند. به نظر می‌رسد، قبل از پرداختن به روش‌شناسی‌های تخصصی در رشته‌های علوم انسانی نیازمند توافق بر حداقل‌های بستر روش تحقیق در بخش‌های مختلف یک مدل هستیم.

۸. گرچه در این مدل یک نوع تقسیم کار معرفتی بین فقیه و متکلم و فیلسوف مقرر شده است، دو اشکال در آن وجود دارد؛ نخست آن‌که اگر منابع معرفت شامل عقل (تجربی، تجربی، و شهودی) و نقل (وحی و سنت) باشد، تقسیم کار معرفتی باید به گونه‌ای باشد که تمامی حوزه‌های مربوط به منابع کسب معرفت را پوشش دهد. دودوگر

آن‌که فرایند تولید علوم انسانی — اسلامی عمدتاً از طریق اجتهاد صورت می‌پذیرد، گرچه براساس این مدل اجتهاد کنونی نیز نیازمند تحول است (بنگرید به پی‌نوشت ۳). اما در این تقسیم‌بندی، جایگاه دانشگاهیان در فرایند تولید علوم انسانی — اسلامی مشخص نیست.

۹. در این مدل بارها واقعیت اعم از واقعیت غیب و مشهود دانسته شده است. نیز تأکید می‌شود که بخش‌های مهم‌تری از واقعیت به‌صورت غیبی است. هم‌چنین، رسالت روش‌شناسی علم اسلامی را این می‌داند که از جنبه‌های محسوس واقعیت فراتر برود و بتواند جنبه‌های غیرمحسوس واقعیت را فراچنگ آورد. بااین‌همه، این مدل هیچ فرایندی را برای عبور از جنبه‌های محسوس به سمت جنبه‌های غیرمحسوس واقعیت و حتی برای مطالعه جنبه‌های مشهود واقعیت ارائه نمی‌دهد (بنگرید به پیوست ۱، «نحوه ورود به سطوح غیرمشهود واقعیت»).

۱۰. کتاب، درمقام ثبوت علم، مطالبی را بیان می‌دارد که در کلیت درست است، اما این‌که چگونه به‌طور روشمند می‌توان آن‌ها را بررسی کرد، روشن نیست. مثلاً، در صفحه ۶۳۰ شکل ۹-۲۶، که معرفت‌شناسی تحول در جامعه مطرح می‌شود یا در صفحات ۵۹۵ تا ۵۹۶، که هفت مرحله از مراحل تولید علم اسلامی را بیان می‌کند، پاراگراف آخر صفحه ۵۱۶ و پاراگراف اول صفحه ۵۱۷. گاهی از این هم فراتر می‌رود و مطالب کاملاً جنبه شعاری پیدا می‌کند. مثلاً:

نتایج حاصل از غور در واقعیت باید به‌وسیله منابع فراروایی اعتباریابی شوند تا مفهوم وحدانیت علمی در جهان‌بینی توحیدی عملی گردد. به‌طور کلی، روش‌شناسی علم در اسلام و جهان‌بینی اسلامی، بر مفاهیم لوح محفوظ استوارند. ... طبیعتاً علم اسلامی باید به‌گونه‌ای فعالیت داشته باشد تا این وحدانیت را کشف و برای تبیین رفتارهای انسان و اجتماع از آن بهره‌گیرد. برای رسیدن به این هدف، از روش خاصی که مبتنی بر آرمان‌های اسلام است، می‌توان به حوزه معرفت و تولید و بازتعریف معرفت وارد شد و لذا، روش‌شناسی و تولیدات حاصل از آن در جهان‌بینی اسلامی باید مسیری توحیدی طی کنند (ایمان و کلاته‌ساداتی ۱۳۹۲: ۵۲۱).

۵. نتیجه‌گیری

هدف از مطالعه حاضر نقد مدل «رنالیسم مفهومی خلاقانه»، به‌منزله مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی، بود. این مدل درمجموع به‌لحاظ معیارهای ظاهری (یا شکلی) مطلوب ارزیابی

می‌شود، هرچند نیازمند ویرایش تخصصی متن است. از نظر معیارهای محتوایی، این مدل دارای نکات مثبت و کاستی‌هایی است که در نقد محتوایی گذشت. نکته مهم در این مدل، صرف‌نظر از تحلیل محتوا، نوعی خودباوری است که به خواننده القا می‌کند که می‌توان به یک پارادایم اسلامی دست یافت که هیچ بخشی از آن از دیگر پارادایم‌ها اخذ نشده باشد. مؤلفان این مدل باور کرده‌اند که راه‌حل چالش‌های موجود در مسیر دستیابی به روش‌شناسی علم اسلامی، لاجرم باید در خود مکتب جست‌وجو شود و مکاتب دیگر اساساً در سطحی نیستند که بتوانند به این‌گونه نیازها پاسخ گویند.

در مجموع، تدوین‌کنندگان این مدل به این جمع‌بندی رسیده‌اند که تعریف اسلام از هستی و انسان و منابع کسب معرفت و ارزش‌شناسی تعریف ویژه‌ای است که قابل جمع با مکاتب مادی و سکولار نیست. آن‌هایی که تصور می‌کنند می‌توان به‌نحوی بین این مکاتب جمع کرد ملاحظه کرده‌اند که این تجمیع حتی در بین مکاتب مادی و سکولار، که در بسیاری از مبانی اشتراک نظر دارند، نیز هیچ‌گاه محقق نشده است. ویژگی بین‌الذهانی علم نیز زمانی که یک پارادایم بتواند در عمل قدرت تبیین بیش‌تری را از خود نشان بدهد، محقق خواهد شد. بر این اساس، این مدل عملاً با تعریف و ساختاری که از علم به‌دست می‌دهد با تعریف و ساختار علم متداول، چه در شکل مدرنیته و چه در شکل پسامدرنیته آن، عملاً درگیر می‌شود. این شکل از برخورد به این مفهوم است که در جهان‌بینی اسلامی، مفاهیم عمیقی وجود دارد که به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان آن‌ها را در ساختار محدود علم سکولار جا داد. بنابراین مؤلفان مدل راه‌حل را در تأسیس یک پارادایم جست‌وجو کرده‌اند.

در مجموع، این مدل نقش تأثیرگذاری در پیش‌برد علم اسلامی داشته است، هرچند کاستی‌های مهمی هم دارد که در قسمت قبل گذشت. نکته کلیدی در این‌جا این است کسانی که دغدغه تولید علوم انسانی — اسلامی را دارند، بتوانند به یک توافقی برای ادامه این مسیر برسند. اگر بخواهیم کاستی‌های این مدل را در یک عبارت خلاصه کنیم، باید بگوییم کاستی اساسی این مدل فقدان یک برنامه عملیاتی برای انجام پژوهش است. این مدل، در مقام ثبوت علم، در حد قابل‌قبولی ارائه شده است، گرچه نیاز به تکمیل دارد. در مقام اثبات علم فاقد یک خروجی منسجم است که بتواند به پژوهش‌گر علم اسلامی کمک کند که چگونه و با چه ترتیبی، باید مراحل انجام پژوهش را طی کند تا به سرمنزل مقصود برسد. بنابراین پیش‌نهاد نگارندگان این سطور آن است که چالش جدی تولید علم اسلامی در مقطع کنونی، تلاش اندیشمندان اسلامی برای دستیابی به یک مدل عملیاتی برای انجام پژوهش است. برای اطلاع از عناصر تشکیل‌دهنده این مدل به‌صورت پیش‌نهادی به پیوست ۱ مراجعه شود.

برای ملموس شدن بحث، نمودارهای ۱ تا ۳ توضیح داده می‌شوند. نمودار ۳ روش‌شناسی علم متداول را معرفی می‌کند و قاعده‌تاً همگان با آن آشنا هستند. اندیشمندان مسلمان باید بتوانند مشابه همین نمودار را برای روش‌شناسی علم اسلامی تدوین کنند، البته متناسب با مفاهیم خاصی که در روش‌شناسی علم اسلامی مطرح است. تقوی (۱۳۹۴) جزئیات روش‌شناسی علم اسلامی را در هفت نمودار پیش‌نهاد داده است که برای نمونه نمودارهای ۱ و ۲ در این‌جا آورده می‌شود. در نمودار ۱، رابطه روش‌شناسی، موضوع‌شناسی، و غایت‌شناسی در روش‌شناسی علم اسلامی و در نمودار ۲ جایگاه استنتاج در روش‌شناسی علم اسلامی ارائه شده است. در پیوست ۱ مقاله حاضر، سخن از این است که هر مدلی که ادعای طرح روش‌شناسی علم دینی را دارد باید بتواند به شش چالش «نیازشناسی، ترکیب روش‌ها به شکل وحدانی، نحوه ورود به سطوح غیرمشهود واقعیت، ملاک صحت، نظریه‌پردازی، و استنتاج» پاسخی درخور بدهد. با مطالعه این شش مورد در پیوست ۱ تا حدودی توصیف نمودارهای ۱ و ۲ روشن می‌شود. از توضیحات بیش‌تر درخصوص این دو نمودار خودداری می‌شود، چون منظور از ارائه آن‌ها ارائه کردن با مثال برای جانداختن منظور نویسندگان بود و این نمودارها در جای دیگر تبیین می‌شوند.

۶. پیوست‌ها

از نظر نویسندگان این سطور هر مدلی که برای علوم انسانی اسلامی ارائه می‌شود باید به‌طور مشخص متضمن مفاهیم کلیدی زیر باشد:

الف) نیازشناسی: نیازشناسی متعاقب و بر مبنای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در هر پارادایم علمی شکل می‌گیرد و نقش مهمی را ایفا می‌کند. نیازشناسی به موضوع‌شناسی جهت می‌دهد (نمودار ۱) و موجب می‌شود پیروان یک پارادایم، متناسب با اهداف و غایبات آن پارادایم، تلاش‌های خود را سامان دهند. بدیهی است پارادایم‌های مختلف با تعابیر متفاوت از انسان و هستی به تعاریف متفاوتی از «نیازهای انسان» می‌رسند.

ب) ترکیب روش‌ها به شکل وحدانی: روش‌شناسی موجب می‌شود تا یک پژوهش به‌صورت سامان‌مند از ابتدا تا انتها به‌پیش رود. از مهم‌ترین بخش‌های روش‌شناسی روشی است که ارتباط مستقیمی با منابع کسب معرفت که یک پارادایم تعریف می‌کند، دارد. بنابراین، به میزانی که یک پارادایم منابع کسب معرفت را متنوع‌تر تعریف کند، روش‌ها متنوع‌تر خواهند بود. نکته کلیدی آن است که یک پارادایم چگونه در تحلیل نهایی یک پدیده داده‌های به‌دست‌آمده را از روش‌های مختلف ترکیب می‌کند تا به ترکیب سعی (و نه

ترکیب عددی) منتهی شود؛ زیرا ترکیب عددی ترکیبی پایدار، منسجم، و وحدانی نخواهد بود (طباطبایی ۱۴۲۲: ۱۷۹).

ج) نحوه ورود به سطوح غیرمشهود واقعیت: باور ادیان این است آنچه در نشئه مادی حیات ملاحظه می‌شود، نازل‌ترین مرتبه وجود است. مراتب بالاتر وجود به ترتیب متعلق به عالم مثال، عالم عقل، و عالم اله است. عوالم وجودی پایین‌تر، تحت نظارت و مدیریت عوالم وجودی بالاتر قرار دارند (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۵). بنابراین، از آن‌جاکه مرتبه وجودی نشئه مادی حیات، پایین‌ترین مرتبه است، دانشی که از این ناحیه به دست می‌آید نیز پایین‌ترین مرتبه دانش را داراست. یکی از تفاوت‌های جدی علم اسلامی در مقایسه با علم متداول در همین نکته نهفته است که علم دینی این توان را دارد که با عبور از عالم محسوسات به حقایق و دانش‌های سطح بالاتر دست یابد. از آن‌جاکه دین برای هدایت ناس آمده است طبعاً باید به نحوی سخن بگوید که ناس ادراک کنند. اولیا و انبیای الهی با درکی جامع از این اصل، متناسب با ادراک مخاطب با آنان سخن گفته‌اند. بدیهی است سخنان حکمی امامان معصوم (ع) با امثال کمیل، ابوحمزه ثمالی، سلمان (ع)، همام و دیگران با همان سیاق دین، ولی در لایه‌های عمیق‌تر آن صورت پذیرفته است. بنابراین، نظریه پردازان علم دینی، اگر می‌خواهند تأثیرگذار ظاهر شوند لاجرم باید با لایه‌های عمیق‌تری از درک دینی ارتباط برقرار کنند.

در همین باره، فضای علم حضوری و شهودی مطرح است که هم نیازمند ارائه مقدمات لازم و هم به علت احتمال برداشت‌های نادرست از آن، محتاج فضا و ارائه مقدمات خاص خود است. گوینده و شنونده این‌گونه مباحث هم، به مصداق «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعیه: ۷۹) لاجرم باید از وضعیت خاصی برخوردار باشند. بزرگان دین بر این باورند که گرچه حواس، عقل، و قلب منابع شناخت هستند، عالی‌ترین نوع دانش مربوط به ادراکات قلبی است. بنابراین به‌هنگام سخن از علم اسلامی، نمی‌توان از این بخش از ادراکات، که وجه ممیزه جدی علم اسلامی با علم سکولار است، به‌سادگی گذشت. به‌عبارت‌دیگر، هر دستگاه‌واره علم دینی که سخنی در این باره نداشته باشد، قطعاً درک شاملی از توانایی‌های انسان و علم اسلامی ندارد. مفهوم این سخن هم این نیست که هرکس قادر است به این وادی ورود کند و نه آن چنان است که هیچ‌کس قادر به ورود به آن نباشد. این سخنی است که محقق علم اسلامی باید در مرکز توجه خود نگه‌داری و مراقبت کند تا به تدریج راه ورود به آن و بیان آن هموارتر شود. نه به‌گونه‌ای بیان گردد که اصل حرف لوث شود، و نه از ترس لوث شدن آن اصلاً بیان نشود.

د) ملاک صحت: معیار صحت علم دینی علاوه بر این‌که نشان می‌دهد فرضیه محقق چه مقدار قادر به تبیین پدیده‌هاست، باید از حجیت، انسجام درونی، و هماهنگی و انطباق با پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و غایت‌شناسی برخوردار باشد. سخت‌گیری

بیش تر در معیار صحت، نه تنها قیدزدن و محدودکردن علم نیست، بلکه آزادکردن علم و رهانیدن آن از برخی اموری است که منطبق با واقع نیستند، اما ممکن است به طور نادرستی در دایره علم قرار گیرند.

ه) نظریه پردازی: در علم متداول ادعا این است که محقق بدون دخالت نظرات شخصی خود (شامل ارزش‌ها، نوع بینش به انسان، جهان و ...) نظریه خود را تدوین می‌کند، اما متخصصان فلسفه علم جدایی نظریه از مشاهده را بر نمی‌تابند. در مقابل، علم دینی چنین ادعای (نادرستی) ندارد که بدون چهارچوب نظری درباره کل خلقت، به مشاهده پدیده‌ها می‌پردازد. محقق در این روش، امهات و چهارچوب‌های مفهومی نظریه خود را، مبتنی بر مفاهیم عام و خاص (برای هر رشته علمی) انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، و ارزش‌شناسی دینی از مکتب می‌گیرد.

و) استنتاج: در علم متداول، استنتاجات براساس داده‌هایی که از شواهد تجربی به دست می‌آیند صورت می‌پذیرد، ولی در علم اسلامی شواهد تجربی فقط بخشی از استنتاجات محقق را شکل می‌دهند. علاوه بر آن، موارد دیگری هستند که موجب اعتبار فزون‌تر استنتاج شده و مقوم آن هستند؛ از جمله، شواهدی که از طریق بررسی‌های تجربی، شهودی، و استفاده از داده‌های قرآن و سنت به دست می‌آید. هم‌چنین، استنتاج با توجه به ملاک صحت، غایات، و اهدافی که دین دنبال می‌کند و لایه‌های عمیق‌تر واقعیت (و نه فقط واقعیت ملموس) و استنتاجات مرتبط (به نحوی که استنتاجات مرتبط، در مجموع یک کل منسجم و هماهنگ را تشکیل دهند) صورت می‌پذیرد (بنگرید به نمودار ۲).

پی‌نوشت‌ها

۱. این پژوهش در زمان فرصت مطالعاتی مؤلف اول تکمیل شد. بدین وسیله از دانشگاه شیراز، که این فرصت را در اختیار مؤلف اول گذاشت، تشکر می‌کند.

۲. منظور از وحی انشائی وحی‌ای است که بر پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) نازل شده است و منظور از وحی انبائی الهامی است که بر قلب مؤمنان وارد می‌شود.

کتاب‌نامه

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

باقری، خسرو (۱۳۸۲)، *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- پارسانیا، حمید (۱۳۸۲)، «روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست»، علوم سیاسی، ش ۲۲.
- تقوی، سیدمحمد رضا (۱۳۹۴)، «نقد و مقایسه علم دینی و علم رایج از منظر روش‌شناسی»، ارائه‌شده در: سومین کنگره علوم انسانی اسلامی، تهران.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، دروس معرفت نفس، قم: الف لام میم.
- حسنی، سیدحمیدرضا، مهدی علی‌پور، و محمدتقی موحد ابطخی (۱۳۸۵)، دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲)، در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی، تهران: معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، «اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی»، قبسات، ش ۲۷.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن»، فصل‌نامه ذهن، ش ۱۵ و ۱۶.
- ذوالفقاری، محمد و سیدمهدی سیدیان (۱۳۹۱)، «فقه حکومتی؛ چیستی، چرایی، محمدی»، معرفت سیاسی، ش (۱) ۴.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۹)، معنا، امکان و راه‌کارهای علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- صمدی آملی، داود (۱۳۷۷)، «شرح رساله علم و دین علامه حسن‌زاده آملی» در: مجموعه سخنرانی، آمل: مجموعه فرهنگی قائم.
- صمدی آملی، داود (۱۳۸۴)، «شرح دروس معرفت نفس علامه حسن‌زاده آملی»، در: مجموعه سخنرانی، آمل: مجموعه فرهنگی قائم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲ ق)، نه‌ایة‌الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۷۰)، «نقد مبانی نظریه‌های علمی»، کیهان‌اندیشه، ش ۳۹.
- علی‌پور، مهدی و سیدحمیدرضا حسینی (۱۳۸۹)، پارادایم اجتهاد دینی (پاد)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- میرباقری، سیدمهدی (۱۳۸۵)، «علم دینی ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی»، در: علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات، تدوین و گردآوری سیدحمیدرضا حسینی و دیگران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.