

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 20, No. 5, Summer 2020, 127-152
Doi: 10.30465/crts.2020.5379

A Critique of the Book *The Methodology of Social Sciences*

Hamidreza Khademi*

Mohammadali Ramezani**

Abstract

Many texts have been published, in recent years, about the Islamization of science, and different scholars tried and still trying to demonstrate what Islamic science is and how it can be realized. Abdol Hossein Khosrow Panah is one of the prominent authors of this realm, who tries to reach Islamic science through a special methodology that explained in his last book - *Methodology of Social Sciences*. In the present paper, we introduce and evaluate the book concerning its form and content. Regarding its form, we have reviewed the editorial and punctuation issues, and in regard to its content, the steps to formulate the special methodology has been depicted and criticized. Finally, we have made some efforts to prepare a broader critique for this book and other authors of this realm from a pragmatic point of view.

Keywords: Islamic Social Science, Methodology, Hikmi-Ijtihadi Methodology, Critique, Abdol Hossein Khosrow Panah.

* Assistant Professor of Philosophy, Center for Research and Development in the Humanities, Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities, khademi4020@yahoo.com

** PhD of Sociology, University of Tehran (Corresponding Author), ma_ramezani@ut.ac.ir

Date received: 2020-01-08, Date of acceptance: 2020-06-07

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

نقد کتاب روشن‌شناسی علوم اجتماعی

حمیدرضا خادمی*

محمدعلی رضائی**

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 تحقق می‌یابد. از افراد پرکار در این زمینه عبدالحسین خسروپناه است که تأکید دارد کانون تحقق علم دینی روشن‌شناسی است و آخرین اثر او در این زمینه، با عنوان روشن‌شناسی 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 مسائل نگارشی و ویرایشی بررسی شده و در بخش محتوایی تلاش شده است گام‌های اساسی مؤلف برای تولید روشن‌شناسی موردنظر شرح داده شود و بررسی و نقد شود. در نهایت نیز تلاش کرده‌ایم با رویکردی عمل‌گرایانه نقدی فراگیرتر به ایشان و برخی دیگر در این حوزه داشته باشیم.

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

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

** دکترای جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، 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 باشد. این مسئله از حدود دو قرن پیش با گسترش استعمار در جهان اسلام مطرح شده و سیدجمال، در مقام آغازگر نهضت اصلاحی در جهان اسلام، دلیل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را بی‌توجهی 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 بیستم علمایی چون اسماعیل فاروقی و محمد نقیب العطاس مطرح می‌کنند و مسئله بنیادی آن نه عقب‌ماندگی بلکه رابطه علم و دین است. این جریان را دیگرانی مانند ضیاءالدین سردار، سیدحسین نصر، و مسعود العالم چودری ادامه دادند (ایمان و کلاته ۱۳۹۲: ۶-۱۲).

در ایران تولید علم دینی یا دینی‌سازی علوم بعد از انقلاب اسلامی با شدت بیشتری دنبال شد. با این حال، تعداد آثار نگارش شده از دهه ۱۳۸۰ تاکنون در زمینه چپستی و روش علم دینی با سال‌های پیش از آن قیاس‌شدنی نیست. در سالیان اخیر افراد متعددی تلاش کرده‌اند تعریفی از علم دینی و راه تولید آن به دست دهند (بنگرید به علی‌پور و حسنی ۱۳۸۹؛ باقری ۱۳۸۲؛ گلشنی ۱۳۸۵؛ میرباقری ۱۳۸۷ و ۱۳۹۰؛ جوادی آملی ۱۳۸۶؛ رشاد ۱۳۸۷؛ موحد ابطحی ۱۳۹۱، ۱۳۹۱ الف، ۱۳۹۵؛ سوزنچی ۱۳۸۹؛ ایمان و کلاته ساداتی ۱۳۹۲) و در مقابل نیز افراد دیگری از جنبه‌های مختلف مخالف امکان یا مطلوبیت علم دینی بوده‌اند (بنگرید به ملکیان ۱۳۷۳، ۱۳۸۶؛ سروش ۱۳۹۰؛ فراستخواه ۱۳۹۷؛ پایا ۱۳۸۶). عبدالحسین خسروپناه از جمله حامیان علم دینی است که در سال‌های اخیر متن‌های نسبتاً زیادی نوشته است (بنگرید به خسروپناه ۱۳۹۰؛ خسروپناه و عاشوری ۱۳۹۲، ۱۳۹۳؛ خسروپناه و دیگران ۱۳۹۳). روش‌شناسی علوم اجتماعی آخرین کتاب خسروپناه و هدف آن روشن کردن 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 شد. این کتاب در واقع سلسله مباحث کلاسی خسروپناه است که مهدی عاشوری آن را تحریر و تنظیم کرده است.

کتاب چهار «بخش» و شانزده «گفتار» دارد. در بخش اول با عنوان «فلسفه و روش» در پنج گفتار درباره رابطه بین فلسفه و روش‌شناسی علوم و برخی مسائل فلسفی حوزه روش‌شناسی علوم بحث شده است. در بخش دوم یعنی «فلسفه‌های تبیین‌گرا» سعی می‌شود تبیین در علوم اجتماعی و رویکردهای فلسفی توجیه‌کننده تبیین در علوم اجتماعی شرح داده شود. در بخش سوم با عنوان «فلسفه‌های تفهم‌گرا» نیز تلاش می‌شود همین کار درباره هرمنوتیک انجام شود. 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

روشن‌شدن جایگاه اثر حاضر در بین آثار موجود در زمینه علم دینی مستلزم ترسیم تصویری کلی از آثار موجود و رویکردهای آنهاست. مباحث مختلفی درباره «علم دینی» وجود دارد؛ از جمله این که 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 مختلف را دسته‌بندی کنند.

برای مثال باقری از سه رویکرد استنباطی، تهذیبی، و تأسیسی سخن می‌گوید (باقری ۱۳۷۴، ۱۳۸۲). سوزنچی نیز براساس این که اصالت به معارف نقلی یا روش تجربی یا روش‌های مختلف به‌طور هم‌زمان داده شود، از سه رویکرد نام می‌برد (سوزنچی ۱۳۸۹). اما در این جا 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، نظریه پرداز، 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 گلشنی در این چهارچوب قرار می‌گیرد. رویکرد آخر ملاک اسلامیت را اسلامیت خود علم می‌داند. در این چهارچوب 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 می‌داند و تمرکزش بر روش‌شناسی است. از آن‌جاکه هدف اصلی علوم انسانی اسلامی «تولید نظریه‌های علمی با رویکرد اسلامی» است و طبق تقریر خسروپناه از «فرایند منطقی شکل‌گیری نظریات در علوم انسانی»، تولید نظریه به‌منزله آخرین مرحله، نتیجه «تدوین نظام روش‌شناسی» (ص ۲۸۱)^۱ است، وی کانون مباحث 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 (ص ۸۰).

اما ماهیت این روش چیست و چگونه به تولید علم دینی می‌انجامد؟ هدف کتاب روش‌شناسی علوم اجتماعی پاسخ‌دادن 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» (ص ۹). در مقاله حاضر کلیت روند طی شده به‌منظور دست‌یابی به روش تولید علم دینی در کتاب را بررسی خواهیم کرد. اما پیش از اشاره به این گام‌ها موارد شکلی کتاب را بررسی می‌کنیم.

۴. نقد شکلی اثر

قطع وزیری و صحافی شومیز، باتوجه به حجم کم آن، حس مثبتی القا می‌کند، درست عکس جلد کتاب که طراحی خوانایی ندارد و نمی‌توان بین آن و محتوای کتاب ارتباط برقرار کرد. صفحه‌آرایی و حروف‌چینی کتاب مقبول است، اما همین میزان کیفیت در چاپ آن دیده نمی‌شود و در موارد متعددی خطوط کم‌رنگ‌تر چاپ شده‌اند (بنگرید به ص ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۸، ۵۷، ۶۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۸).

درباره علائم ویرایشی و نگارشی با تسامح شاید بتوان گفت به‌جا استفاده شده است، اما ویرایش‌نشدن باعث شده است که غیر از ایرادهای نگارشی و ویرایشی، حداقل سه ایراد مهم در کتاب باقی بماند. اول، شیوانبودن برخی جملات و نامفهوم‌بودن برخی دیگر. دوم، یک‌دست‌نشدن اصطلاحات. مؤلف به‌تناوب از رئالیسم، پوزیتویسم، سوبجکتیویسم، فیدئیسیم، و معادل‌های فارسی آن‌ها استفاده می‌کند و رویه ثابتی ندارد. در مواردی حتی نوشتار این کلمات یک‌سان نیست. سوم، گفتاری‌ماندن زبان کتاب. تدریس کلاسی با ویرایش به‌شکل متن چاپی تنظیم شده است، اما زبان 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» (ص ۱۷). شیواتر است که نوشته شود: «به ما در تعیین جایگاه روش‌شناسی...».

- «فلسفه‌های علوم، دانش‌هایی مرتبه‌دومی هستند که دربارهٔ چیستی علوم، شرایط اعتبار... بحث می‌کند» (ص ۳۱). درست‌تر است که نوشته شود: «فلسفه‌های علوم دانش‌های مرتبه‌دومی هستند که... بحث می‌کنند».

- «هرچند احراز یقینی صدق و واقع‌نمایی، چنین ادراکاتی ممکن نیست؛ اما امارات و حُجَجی برای معقول‌بودن، چنین اعتبارهایی وجود دارد» (ص ۲۵۷). در این جمله ویرگول‌ها را باید از جمله حذف و نقطه‌ویرگول را به ویرگول تبدیل کرد.

- «البته در این‌که آیا تمام نظریه‌ها و مشاهدات اجتماعی، سوژکتیو (وابسته به ذهن شخص مشاهده‌گر) و ایدئولوژیک است؟ جای تحقیق میدانی و تحلیل نسبت به همهٔ قضایا در علوم اجتماعی است» (ص 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 نمونهٔ آخر از آنهاست، به‌لحاظ نگارشی و شیوایی بسیار مشکل دارد. گفتار چهاردهم بسیار آشفته، معلق، و نامفهوم است و گفتارهای پانزدهم و شانزدهم اگرچه ساده‌ترند، هم‌چنان آشفته، آکنده از تکرار، و فاقد نظم (آغاز و انجام)‌اند. تلاش برای فهم این فصول با خواندن چندبارهٔ آنها مانند صخره‌نوردی است.

غیر از این موارد، سه مشکل دیگر وجود دارد. اول، به‌نظر می‌رسد معرفی روش‌شناسی موردنظر نویسنده به چنین تفصیلی نیاز ندارد. می‌شد بخش‌هایی را حذف یا تلخیص کرد و درمقابل 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.

مسئلهٔ دوم به لزوم چاپ این اثر بازمی‌گردد. مؤلف در سال ۱۳۹۳ کتاب دوجلدی در جست‌وجوی علوم انسانی/اسلامی را نگاشته است که در جلد اول آن دیدگاه‌های 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 کرده است. شاید خواننده بگوید که ایشان در پی نقد روش‌شناسی‌های موجود در علوم اجتماعی مدرن و نشان‌دادن برتری الگوی حکمی بر آنها بوده است. 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 متقح‌تر و منسجم‌تر در اغلب آثار 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 خلئی پر می‌شود. نویسنده حداقل می‌توانست الگوی خود را اصل قرار دهد و از منظر توضیح الگوی خود به الگوهای دیگر ارجاع دهد و آن‌ها را نقد کند. مشکل سوم این‌که کتاب تقریباً فاقد ارجاع است. در ۱۰۰ صفحه اول کتاب فقط چهار ارجاع وجود دارد: صفحات ۵۰، ۸۹، و ۹۴ در پانوشت و صفحه ۸۴ درون متن. از این چهار مورد، فقط دو مورد صفحه دارد و اطلاعات کتاب‌شناسی دو مورد نیز در کتاب‌نامه انتهای فصول نیست. اما در گفتار هفتم (۱۰۰-۱۱۳)، که درباره استقرا در فلسفه اسلامی است، نه ارجاع به فلاسفه مسلمان می‌توان یافت. در ۲۰۰ صفحه بعدی دوباره ارجاعات معدودی می‌توان دید؛ جز ۱۰ صفحه (۱۴۳-۱۵۳) که درباره نظریات شهید صدر است و ۲۱ ارجاع دارد. به علاوه، در مواردی جملاتی داخل گیومه یا پشت دونقطه وجود دارد که ظاهراً نقل قول مستقیم است، اما ارجاع کلی هم ندارد (برای نمونه، بنگرید به ص ۶۸، ۲۱۰، ۲۲۰، ۲۲۲).

۵. نقد و تحلیل محتوایی اثر

پیش‌تر اشاره شد، 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 کلیتی منسجم ندارد که خواننده بتواند در فرایندی 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 مطالعه کرد، که درباره روش‌شناسی حکمی - اجتهادی است، زیرا خواندن فصول پیشین به درک فصول نهایی کمک چندانی نمی‌کند. این فصول به اندازه‌ای مبهم و نابه‌سامان‌اند که نویسنده به راحتی می‌تواند ادعا کند خواننده یا منتقد بد فهمیده است. با این همه، در این جا این نابه‌سامانی‌های زبانی را بررسی نمی‌کنیم، بلکه بیش‌تر تلاش خواهیم کرد تا گام‌های نویسنده برای بناکردن روش‌شناسی موردنظرش، اجزای 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 سابعکتیویسم، توسل به نسبی‌گرایی برای نقد و طرد دیدگاه‌های سکولار/ غربی، طرد نسبی‌گرایی، طرح تصویری جدید از علوم انسانی موجود، و طرح روش‌شناسی حکمی - اجتهادی (که خود مراحل گوناگونی دارد). وی هم‌چنین پیش‌فرض و شیوه‌ای دارد که می‌توان آن را 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 کوتاه به دیدگاه‌های متفاوت یا مخالف دیدگاه بدیل را «جمع بین این و آن» می‌داند، یعنی پیش‌فرضشان این است که با کنارهم‌نشاندن مکانیکی عناصر این دیدگاه‌ها دیدگاهی 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 پدید آمده است که پیشینیان به آن دست نیافته‌اند. در ادامه مقاله، موارد مختلف استفاده از این شیوه را مشاهده خواهیم کرد. بررسی تفصیلی این موارد مقداری کلام را طولانی خواهد کرد، اما امیدواریم خوانندگان آن را سودمند بیابند.

۶. نظریه دیده‌بانی (فلسفه مضاف تاریخی - منطقی)

علم (science) از جمله پدیده‌هایی است که می‌توان آن را نظم خودانگیخته درمقابل نظم برنامه‌ریزی شده دانست. اما از آن‌جاکه نویسنده، 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 تا ارتباط جدیدی بین فلسفه و علم تعریف کند؛ زیرا در حالت عادی فلسفه‌های علوم نسبت به علوم پسینی‌اند (ص 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).^۴

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 (۳۲-۳۳؛ خسروپناه ۱۳۸۶: ۲۱-۲۲). 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 (۳۲-۳۳؛ خسروپناه ۱۳۸۶: ۲۳). اما فلسفه مضاف به علوم با رویکرد منطقی و هنجاری دانشی پیشینی است که با رویکرد هنجاری و منطقی درباره علم مضاف‌الیه بحث می‌کند. 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 (همان).

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 می‌سازد. 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 دست یابیم و مدل دیگری از فلسفه مضاف را ارائه کنیم و بدین ترتیب منشأ تحول در علوم شویم (خسروپناه ۱۳۸۶: ۲۷).

در این بحث، فارغ از این که نظریه دیده‌بانی به لحاظ صوری بر شیوه جمع بین این و آن مبتنی است، کارکردی که از آن انتظار می‌رود اهمیت زیادی دارد. فلسفه علوم اجتماعی اسلامی با رویکرد تاریخی منتفی است و ما باید اول علوم اجتماعی اسلامی را پدید آوریم. اما چگونه؟ به نظر می‌رسد راه حل پیش‌نهادی نویسنده چنین است که گرچه علوم اجتماعی اسلامی تحقق خارجی ندارند، علوم انسانی غربی / سکولار وجود دارد و ما می‌دانیم علوم اسلامی با این علوم مغایر خواهند بود. در این جا مدل‌های جدید فلسفه‌های مضاف، که خسروپناه کشف کرده است، 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 برای مثال مانند لاورنس نیومن می‌توانست چند پرسش مشخص مطرح کند و پاسخ روش‌شناسی‌های مختلف و روش‌شناسی بدیل خود به این پرسش‌ها را با هم مقایسه کند.^۶

تاکنون مشخص شد که اولین گام و طرح کلی کتاب چه بوده است. در ادامه گام‌های دیگر را بررسی می‌کنیم.

۷. نقد ایمان‌گرایی و ذهن‌گرایی

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

اما وقوع رنسانس فکر ایمان‌گرایی را تغییر می‌دهد، در دوره رنسانس «تفکر سوبجکتیویسم» مطرح می‌شود و دکارت بهترین تبیین‌کننده آن است (ص ۷۰). «دکارت به جای جمله^۸ 'من ایمان می‌آورم تا بفهمم'، «cogito» را مطرح کرد و گفت: 'می‌اندیشم پس هستم'» (ص ۷۱). «او ایمان را بعد از معرفت ذکر می‌کند؛ لذا ابجکتیویسم [ذهن‌گرایی]^۹ 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» (ص 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 چنان‌که می‌نمایاند، بشناسد. اما پست‌مدرن‌ها نسبی‌گرای ایدئالیست هستند، یعنی برای انسان توان کشف واقع را آن‌چنان‌که هست قائل نیستند» (ص ۷۲).

درمقابل خسروپناه می‌گوید، فلسفه اسلامی به وجود شیء خارجی و صورت ذهنی قائل است و هردوی این‌ها متعلق شناخت‌اند. به‌علاوه، فلسفه اسلامی به یک عقل نظری مستقل و یک عقل عملی مستقل باور دارد. بااین‌وصف، 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» (ص ۷۵). ازطرف دیگر، فلسفه اسلامی اصالت فاعل شناسا را هم قبول ندارد، زیرا درآن صورت «وحی ابژه باقی می‌ماند و منبع معرفت نخواهد بود؛ درحالی‌که چنین نیست» (ص ۷۵) و وقتی عقل مستقل به وحی می‌رسد، «وحی منبع شناخت و به‌اصطلاح دکارت فاعل شناسا می‌شود» (ص ۷۳). تفاوت این‌جاست که «سویجکتیویست‌های معتقد به وحی می‌گویند: من هستم که درباره وحی صحبت می‌کنم؛ اما وحی نمی‌تواند به من بگوید این‌گونه بیندیش و این‌گونه باش... سوئیجکتیویسم 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 حبل الوریث'. حقایقی از این‌قسم با عقل دست‌یافتنی نیستند» (۷۴-۷۵). بنابراین نویسنده نظر دکارت را نیز با عنوان عقل خودبنیاد دربرابر 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 «ایدئالیسم سویجکتیویسم» (ص 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 علاوه‌بر پذیرش عقل مستقل، منبع‌بودن متن دینی و وحی را نیز بپذیرد» (ص ۷۶).

به‌طور خلاصه، نویسنده ایمان‌گرایی را نمی‌پذیرد، زیرا پذیرش آن را کنارگذاشتن عقل می‌داند؛ عقل‌گرایی دکارتی را نیز نمی‌پذیرد، زیرا پذیرش آن را مستلزم تقلیل جایگاه وحی از سوژه به ابژه می‌داند و درنهایت بین ایمان‌گرایی و عقل خودبنیاد عقل مستقل را مطرح می‌کند. عقل مستقل عقل ماقبل وحی است که وقتی به وحی رسید سکوت می‌کند و جایگاه آن را به‌منزله سوژه و منبع معرفت می‌پذیرد.

باتوجه‌به رابطه‌ای که نویسنده بین عقل و وحی تعریف کرده است، به‌نظر می‌رسد که عقل برای «عقل مستقل» بودن قبل از رسیدن به وحی چند کار را باید انجام دهد: اول، وحی را از غیروحی بشناسد؛ دوم، حجیت معرفت‌شناختی وحی را اثبات کند؛ سوم، ناتوانی

خود در قضاوت درباره محتوای وحی را اثبات کند؛ چهارم، تبیین کند که، اکنون که از قضاوت معرفت‌شناسانه درباره محتوای وحی ناتوان 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 متمایزدانستن موضع خود از آن بوده، تصور نادقیق نویسنده از ایمان‌گرایی است. متن کتاب نشان می‌دهد که از نظر نویسنده ایمان‌گرایی یعنی مسبق‌دانستن کل معرفت به ایمان، درحالی‌که چنین نیست. ایمان‌گراها برعکس برداشت مؤلف محترم معتقد نیستند که دست‌یافتن به حقیقت همه چیز منوط به ایمان‌آوردن است، بلکه این حیطة به حقایق دینی محدود است.^۹ از این رو، وی دوباره به دامن ایمان‌گرایی افتاده است. درواقع، اگرچه با طرح عقل مستقل تلاش می‌کند، دیگر باره با جمع بین این و آن راه سومی بسازد، درنهایت راه ایمان‌گرایی درپیش می‌گیرد.

۸. استفاده از نسبی‌گرایی برای توجیه نیاز به علم دینی درعین‌طرد نسبی‌گرایی

از مسائل مطرح بین حامیان و مخالفان علم دینی «چرایی» نیاز و «شیوه توجیه» نیاز به علم دینی است (بنگرید به موحد ابطحی ۱۳۹۱، ۱۳۹۱ الف؛ تمدن جهرمی ۱۳۷۸؛ ربانی گلیپایگانی ۱۳۹۶). در این جا بیش‌تر مسئله شیوه توجیه و روش بازکردن 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 «نسبی‌گرایی» است. وی به نسبی‌گرایی متوسل می‌شود تا نشان دهد جامعه اسلامی اقتضائاتی دارد که آن را به علم جدیدی نیازمند می‌کند.

اساس شیوه وی برای توجیه نیاز به علم دینی دست‌یازیدن به مسئله دخالت ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های متکثر در تولید علم و مسئله تکثر واقعیت است.

وی در مورد دخالت پیش‌فرض‌ها و ارزش‌ها در تولید علم 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 (ص ۵۴). هم‌چنین در جای دیگری می‌گوید:

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 (ص ۲۸۰).

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

«روش‌شناسی رئالیسم زمینه‌گرا» یعنی «واقعیتی ورای 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» (ص ۲۶۶). از این رو، حکم انسان موجود در مناطق مختلف جهان را نمی‌توان به یک‌دیگر تسری داد (ص ۲۸۲) و «از آن‌جاکه انسان محقق را باید با نگاه بومی توصیف نمود، لذا همواره مسئله بومی‌سازی دانش مورد توجه است» (ص 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» (ص 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 در ذهن را کنار بگذارد تا واقعیت خارجی را آن‌گونه که هست و با همان قیود زمینه‌های مکانی، زمانی، رفتاری، اجتماعی، و تاریخی بشناسد» (ص ۲۶۶).

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

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^۱ را حق بدانیم. هر چند 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 مُبیین می‌سازیم (ص ۲۹۰-۲۹۲).

هم‌چنان‌که می‌بینیم، مؤلف از یک‌طرف به نسبت در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، محلی‌بودن واقعیت‌ها، و به تنوع تاریخی روش‌ها استناد می‌کند تا نیاز به علم جدید و روش بدیل را توجیه کند. از طرف دیگر، مدعی است که می‌توان با کمک «بدیهیات و معیار شناختی زمینه‌های تأثیرگذار در 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»، (ص 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 منطق و معرفت‌شناسی ارزیابی کرد و درست یا غلط بودن آن‌ها را یافت، زیرا معرفت فلسفی در سطحی فراپارادایمی قرار دارد» (ص ۲۷۹).

به 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 باز خواهیم گشت. از این رو، به چند نکته بسنده می‌کنیم.

اول، اگر مؤلف به‌رغم باور به تأثیر زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، و غیره حتی بر ذهن شناسا معتقد است، 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 به‌کل از پیش چشم انسان‌ها بزایند؟

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

سوم، وقتی از تکثر علم براساس 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، اما مشخص نیست نویسنده چرا

پس از استفاده مطلوب از نسبی‌گرایی، بی‌دلیل آن را طرد می‌کند و چگونه می‌توان این تناقض را رفع کرد.

در نهایت این‌که، با تأکیدی که مؤلف بر لزوم توجه به زمینه در فهم پدیده‌ها دارد، راهی نشان نداده است 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 هرکس در هر مقطعی در بستر فکری - معرفتی خاص قرار دارد و واقعیت چیزی جز فهم او نیست. این دیدگاه چه‌بسا به نیست‌انگاری بینجامد، چون همه فهم‌ها و معرفت‌ها را زیر سؤال می‌برد و اساساً مطابقت معنا ندارد و حتی فهم مشترک نیز بی‌معنا می‌شود؛ چراکه هرکس زمینه معرفتی خاص خود را دارد (ص 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 رها شد. اگر راهی وجود دارد، چرا این راه را باید از گادامری‌ها دریغ کرد و اگر راهی وجود ندارد، ما چگونه مستثنا می‌شویم.

۹. تصویر جدید از علوم اجتماعی

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

۱. «توصیف انسان مطلوب» (ص 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...» (ص ۶-۲۷۵).

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

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

در این جا به دو نکته اشاره می‌کنیم. اول، این نتیجه‌گیری که علوم اجتماعی سه ضلع یا کارکرد دارد 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 به‌دنبال کشف علت پدیده‌ها، روش‌های تفسیری به‌دنبال فهم پدیده‌ها، و روش انتقادی به‌دنبال نقد وضع موجود و تغییر آن است (ص ۷۶-۷۷). به نظر می‌رسد که آن سه ضلع احصا کارکردهایی‌اند که برای این سه رویکرد در نظر گرفته شده است و البته نمونه دیگری از شیوه جمع این و آن با هم است.

اما مهم‌تر از آن کارکرد این سه‌ضلعی آماده‌کردن زمینه برای طرح علوم اجتماعی اسلامی است. هم‌چنان‌که 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، احتمالاً باز در تأسیس علوم اجتماعی اسلامی مشکل خواهیم داشت. در نتیجه، در این جا نیز به تصویر جدیدی نیاز داریم که در آن بیش‌تر بتوان نظام ارزشی و نظام مکتبی را وارد کرد (بنگرید به ص ۵-۲۸۴). بخش توصیف واقعیت به‌تنهایی مطلب 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 به‌اعتبار آن می‌توان دعوی علم تجربی بودن کرد، اما واردکردن دو بخش دیگر نیز ضروری است، زیرا بدون آن‌ها نمی‌توان از «علم اسلامی» سخن گفت. اما هم‌چنان‌که خواهیم دید این راه چیزی از علم به‌معنای «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 تحقق‌یافته، 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 به صورت مرتبه‌دوم تولید نظریه و مطالعه پدیده‌های رفتاری - اجتماعی را در چهارچوب فلسفه مضاف اسلامی معرفی نماید (ص 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 به‌کار بستن فلسفه اسلامی برای ساختن این سه ضلع را مشاهده می‌کنیم. مسئله بعدی اعتبار دانشی است که به این 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 غیراسلامی دارد. این انسان مطلوب از فلسفه، قرآن، و سنت به دست می‌آید» (ص 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 به کل تهران سرایت داد (۲۸۲).

ضلع سوم، تغییر انسان - بایدها و نبایدها: برای به دست آوردن این بایدها و نبایدها باید به وسیله روش‌شناسی اجتهادی دقیقاً از فقه، اخلاق، و عرفان اسلامی به عنوان 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 (ص ۲۸۳).

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

برای مثال، در استفاده از روش تفسیری برای دست‌یافتن به فهم معتبر، باید پیش‌فرض‌های بایسته‌ای را رعایت و از پیش‌فرض‌های نبایسته‌ای اجتناب کرد. مثلاً، از پیش‌فرض‌های معنایی تحمیلی برگرفته از نظام‌های سکولار باید پرهیز کرد، زیرا رهن درک واقعیت‌اند و پاسخ‌گوی مشکلات جامعه اسلامی نیستند (ص 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 تحقیق‌یافته، توان توصیف پیشرفت مطلوب ایرانی - اسلامی و چگونگی تغییر از وضعیت موجود به پیشرفت را دارد (ص ۲۹۹).

به این ترتیب، مشاهده می‌کنیم که علم اسلامی چگونه اضلاع مختلف علوم انسانی و همه روش‌ها را جمع می‌کند، روش‌هایی را به آن‌ها می‌افزاید و نقص‌های آن‌ها را برطرف می‌کند و در مجموع مبتنی بر شیوه «جمع بین این و آن» است. حال اعتبار شناخت حاصل‌شده در این سه ضلع را چگونه تأمین کنیم؟ معیار صدق چیست؟ نویسنده در این جا معیاری سه‌سطحی پیش می‌نهد که آن را «بدهات نظام‌مند کارآمد» (ص 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 (ص 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 فرایند 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 به‌صورت عدم ناسازگاری با آن و در مرحله سوم نیز به‌صورت انطباق بیش‌تر با مقاصد شریعت. مشخص نیست جایگاه واقعیت کجاست. یک ضلع این علوم توصیف انسان تحقق‌یافته است، ولی مؤلف در معیار سه‌سطحی به مسئله صدق در این بخش هیچ اشاره‌ای نمی‌کند.

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

فلسفه مطلق (دربردارنده فلسفه‌های مضاف به حقایق و مشخص شدن مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی، و غیره) ← شکل‌گیری نظام ارزشی و الگوی انسان بایسته 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 (ص ۲۷۹).

تا این‌جا دیدیم که روش‌شناسی حکمی - اجتهادی نقاط قوت روش‌شناسی‌های موجود را در خود گرد آورده است و از جوانب مختلف برتر از آن‌هاست. 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 درباره مسئله «عمومیت روش‌شناسی» با پیش‌کشیدن رابطه ایدئولوژی و علم و بحث تأثیر بینش اجتماعی، طبقاتی، و فرهنگی اندیشمندان در تفسیر و تبیین آن‌ها از پدیده‌ها می‌گوید:

معلوم شد که عالم اجتماع نمی‌تواند به روش عالم طبیعت تقرب جوید و به همین دلیل، علوم اجتماعی به ایدئولوژی‌های طبقاتی تبدیل شده است 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، به‌گونه‌ای 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 باوجوداین، دینی و غیرایدئولوژیک باشند (ص ۲۹۸).

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

۱۱. بیان مستور و دیریاب

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

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

در جهان مبهم واژگان و عبارات، مهم‌ترین موضوع این که 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، خواننده بارها در متن خواهد دید که روش / روش‌ها با روش‌شناسی به‌صورت جای‌گزین هم استفاده می‌شوند. این امر را در مورد عبارت «حکمی - اجتهادی» هم مشاهده می‌کنیم که با سه پیشوند «الگو / روش / روش‌شناسی حکمی - اجتهادی» استفاده شده است. با این همه آشفتگی و ابهام زبانی، شاید بهتر بود مدعی نمی‌شدیم راه‌هایی را رفته‌ایم که کسی تاکنون نرفته است.

۱۲. نتیجه‌گیری، بحث، و بررسی

تاکنون به‌اندازه کافی درباره محتوای کتاب روش‌شناسی سخن گفته شد. 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 هم‌نوایی با نقدهای پست‌مدرنیسم بر اثبات‌گرایی و قبول دخالت ارزش‌ها،

از جمله دین، در مراحل مختلف علم است. به این ترتیب، راه برای تولید علم دینی با دخالت دادن آگاهانه ارزش‌های دینی گشوده می‌شود. حال، هر کدام 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، تاجایی که اطلاع داریم، آن‌ها صرفاً توضیح می‌دهند که دین را چگونه و از کجا وارد علم کنیم تا علم دینی حاصل شود، اما در عمل این کار را انجام نمی‌دهند تا توضیحی جدید از پدیده‌ای به دست دهند. اسم این حالت را شاید بتوان موعظه در کوچه پس‌کوچه‌های معرفت‌شناسی نامید.

به نظر می‌رسد هدف موعظه اساساً دست‌یافتن 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 کوچه پس‌کوچه‌های معرفت‌شناسی است، زیرا برعکس جهان علم که باید در آن وارد میدان پژوهش تجربی شوید و آن را گزارش کنید، در کوچه پس‌کوچه‌های معرفت‌شناسی می‌توانید بدون کار تجربی برای اقناع دیگران ساعت‌ها بحث‌های معرفت‌شناسانه بکنید. هنر اقناعی به کاررفته در این جا را نیز می‌توان «اما آیا قبل از» نامید.

هنر «اما آیا قبل از» هنری است برای منحرف کردن بحث اصلی و کشاندن آن به کوچه پس‌کوچه‌ها و در عین 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؟» (ص ۱۷، ۵۷).

مؤلف در مقدمه بخش اول کتاب روش‌شناسی می‌گوید که 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 برعهده فلسفه روش است. به این ترتیب، فلسفه روش، که مباحث هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، و منطقی روش‌شناسی را تنقیح می‌کند، بر روش‌شناسی مقدم است. بنابراین 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 (ص ۱۷).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، با فرایند پس‌کاوی دائم مواجهیم. محصول این فرایند پس‌کاوی (مسائل تجربی، روش، روش‌شناسی، فلسفه روش، فلسفه علوم اجتماعی و انسانی، فلسفه‌های مضاف، و ماهیت فلسفه) این است که شما هیچ‌گاه با نقطه‌نهایی مواجه نمی‌شوید که همان مسائل تجربی و پژوهش درباره آن است و تفاوت شما با دیگران در آن‌جا خود را نشان خواهد داد. 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 بگویند، بدون این‌که پشت میز بنشینید و رشته‌های قرن‌ها پژوهش را پنبه کنید و از امکان چیزی سخن بگویید. بدون این‌که خودتان کاری از آن‌قسم تولید کنید و این البته فقط در مورد خسروپناه صادق نیست. حسین بستان در جلسه نقد و بررسی نظریه دیده‌بانی می‌گوید:

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 به‌وجود می‌آید.^{۱۱}

جای این پرسش از 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، نه بیش‌تر. این مسئله در مورد باقری (۱۳۷۴، ۱۳۸۲، ۱۳۹۱) و پارسانیا (۱۳۸۷، ۱۳۹۰، ۱۳۹۲) نیز صادق است.

اما در مورد خاص خسروپناه باید سخن ماکس وبر را به یاد آورد:

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 این‌که بگذریم، روش‌شناسی به همان اندازه پیش‌شرط کار علمی پربار است که دانش آناتومی پیش‌شرط 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 بخش‌های بعدی متن نیز بدون هیچ تغییر نگارشی ذکر شده‌اند تا خواننده بتواند تصویر جامع‌تری از میزان رعایت مسائل 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» (ص ۳-۷۲).
۴. برای توضیح نظم خودانگیخته بنگرید به گری ۱۳۸۹، فصل دوم، به‌ویژه ص ۴۷-۵۵.
۵. از آن‌جا که توضیحات خسروپناه درباره 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 (بنگرید 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 معنای ذهن‌گرایی است.
۹. برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به دانش‌نامه فلسفه استنفورد، ذیل واژه «فیدئیسیم» (<https://www.plato.stanford.edu/entries/fideism>).
۱۰. به روش‌های مختلف تحقیق اشاره دارد که نویسنده آن‌ها را به دو دسته کلی مدرن و پست‌مدرن تقسیم می‌کند.

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

کتاب‌نامه

- ایمان، محمدتقی و احمد کلاته ساداتی (۱۳۹۲)، روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باقری، خسرو (۱۳۷۴)، «هویت علم دینی»، فصل‌نامه روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۳.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

نقد کتاب روش‌شناسی علوم اجتماعی (حمیدرضا خادمی و محمدعلی رضائی) ۱۵۱

- باقری، خسرو (۱۳۹۱)، *نظریه علم تجربی دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به رابطه دین با علوم انسانی*، تهران: دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره.
- بستان، حسین (۱۳۸۴)، *گامی به سوی علم دینی*، ۲ ج، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۷)، «نسبت علم و فرهنگ»، *راه‌برد فرهنگ*، ش ۲.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راه‌برد فرهنگ*، ش ۲۳.
- پایا، علی (۱۳۸۶)، «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، *فصل‌نامه حکمت و فلسفه*، س ۳، ش ۱۰ و ۱۱.
- تمدن جهومی، محمدحسین (۱۳۷۸)، «ابعاد رابطه دین و علم و جایگاه علم دینی»، *روش‌شناسی علوم انسانی* (حوزه و دانشگاه پیشین)، ش ۲۰.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۶)، «نظریه دیده‌بانی (فلسفه مضاف تاریخی - منطقی به مثابه نظریه تحول در علوم)»، *فصل‌نامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی*، س ۳، ش ۱۰.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، «الگوی حکمی - اجتهادی علوم انسانی»، *جاویدان خرد*، دوره هشتم، ش ۱۹ (پیاپی ۲).
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰)، *رویکرد استاد مطهری به علم و دین*، قم: معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خسروپناه، عبدالحسین و دیگران (۱۳۹۳)، *در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی*، ۲ ج، قم: معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری (۱۳۹۲)، *تحلیل معرفت*، ۳ ج، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری (۱۳۹۳)، *رنالیسم معرفتی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۶)، «بررسی دیدگاه‌ها درباره چیستی علم دینی»، *کلام اسلامی*، س ۲۶، ش ۱۰۳.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۷)، «معیار علم دینی»، *ذهن*، ش ۳۳.
- رفیعی آتانی، عطاالله (۱۳۹۳)، «صورت‌بندی کلی رویکردهای مختلف در قلمرو مناسبات علم و دین»، *نقد کتاب*، س ۱۶، ش ۷۲-۷۳.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۰)، «اسلام و علوم اجتماعی: نقدی بر دینی‌کردن علم»، در: *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سوزنچی، حسین (۱۳۸۹)، *معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

علی‌پور، مهدی و حمیدرضا حسنی (۱۳۸۹)، *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. فراستخواه، مقصود (۱۳۹۷)، «علم و ناعلم»، *روزنامه سازندگی*، س ۱، ش ۱۲۴-۱۲۳. گری، جان (۱۳۸۹)، *فلسفه سیاسی فون هایک*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو. گلشنی، مهدی (۱۳۸۵)، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. گلشنی، مهدی و امیر آقاجانلو (۱۳۹۳)، «از علم سکولار تا علم دینی»، *کتاب نقد*، ش ۷۲-۷۳. لاورنس نیومن، ویلیام (۱۳۸۹)، *شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی*، ج ۱، ترجمه حسن دانایی‌فرد و حسین کاظمی، تهران: کتاب مهریان. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۳-۱۳۷۴)، «پیش‌فرض‌های بازسازی علوم انسانی در پرتو دیدگاه‌های اسلام»، *سلسله جزوات درس گفتارهای استاد مصطفی ملکیان بازیابی در تاریخ ۱۰ مهر ۱۳۹۷*:

<<https://www.goo.gl/E5ovPv>> .

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، «امکان و چگونگی علم دینی»، *فصل‌نامه حوزه و دانشگاه (روش‌شناسی علوم انسانی)*، ش ۲۲.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶)، «مفهوم علم بومی خطاست»، در: *همایش علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟* برگزار شده از سوی انجمن جامعه‌شناسی ایران، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، 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)*، س ۱۲، ش ۴۸.

موحدابطحی، محمدتقی (۱۳۹۱)، «بررسی دلایل مخالفت با علم دینی»، *راه‌برد فرهنگ*، س ۵، ش ۲۰. موحدابطحی، محمدتقی (۱۳۹۱الف)، «دفاعی از رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود در تولید علم دینی»، *پژوهش‌نامه علم و دین*، س ۳، ش ۱.

موحدابطحی، محمدتقی (۱۳۹۳)، «تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی»، *فصل‌نامه نقد کتاب کلام، فلسفه و عرفان*، س ۱، ش ۱ و ۲.

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

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

میرباقری، محمد مهدی (۱۳۸۷)، «علم دینی، ابزار تحقق اسلام در عمل اجتماعی»، در *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.