

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 7, Autumn 2021, 267-293
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.35983.2215

A Critique on the Book ***Methodology of Islamic Humanities***

Mohammad Reza Qaemi Nik*

Abstract

Methodology of Islamic Humanities from Ahmad Hossein Sharifi who is a faculty member of Imam Khomeini Educational and Research Institute, is the second book in his trilogy on Islamic humanities (Foundation of Islamic humanities and Islamic theorizing in humanities). In this book, in the first three chapters (analysis of concepts and introductory points, counter-method theory, and research questions), he describes the generalities of his view, and in the fourth to fourteenth chapters, seven methods of Islamic humanities, ie definition, description, explanation (and characteristics of explanatory methodology), reasoning (deductive, inductive and allegorical), interpretation (and methodological features of interpretation), prediction and evaluation. In this article, after the introduction and formal critique of the book, first the general critiques and then the critiques regarding the chapters of the book in terms of content are presented. Although in a general evaluation, this book, has not been able to expand and explain the Islamic principles in the methodological details of the Islamic humanities.

Keywords: Methodology, Islamic Humanities, Ahmad Hossein Sharifi, Islamic Foundations, Western Humanities.

* Assistant Professor in Social Sciences, Faculty Member of Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran, ghaeminik@razavi.ac.ir

Date received: 22/04/2021, Date of acceptance: 11/09/2021



Copyright © 2018, 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.

پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
ماه‌نامه علمی (مقاله علمی - پژوهشی)، سال بیست‌ویکم، شماره هفتم، مهر ۱۴۰۰، ۲۶۹ - ۲۹۳

بررسی انتقادی کتاب روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی

محمد رضا قائمی نیک*

چکیده

کتاب روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی از احمدحسین شریفی (۱۳۹۵)، عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، دومین کتاب از سه‌گانه او درباره علوم انسانی اسلامی (مبانی علوم انسانی اسلامی و نظریه‌پردازی اسلامی در علوم انسانی) است. او در این کتاب در سه فصل اول (تحلیل مفاهیم و نکات مقدماتی، نظریه ضد روش، و پرسش‌های پژوهش) کلیات نگاه خود را تشریح کرده و در فصل چهارم تا چهاردهم هفت روش علوم انسانی اسلامی یعنی تعریف، توصیف، تبیین (و ویژگی‌های روش‌شناسی تبیین)، استدلال (قیاسی، استقرایی و تمثیلی)، تفسیر (و ویژگی‌های روش‌شناختی تفسیر)، پیش‌بینی، و ارزش‌یابی را تشریح کرده است. در این مقاله، پس از معرفی و نقد صورتی کتاب، ابتدا نقدهای کلی و سپس نقدهای ناظر به فصول کتاب از حیث محتوایی ارائه شده است. در ارزیابی‌ای کلی، این کتاب هرچند گاهی روبه‌جلو محسوب می‌شود، اما نتوانسته است مبانی اسلامی را در جزئیات روش‌شناختی علوم انسانی اسلامی بسط دهد و تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: نقد، روش‌شناسی، علوم انسانی اسلامی، مبانی اسلامی، علوم انسانی غربی.

۱. مقدمه

تحول در علوم انسانی، اسلامی‌سازی معرفت، یا علوم انسانی و علوم انسانی اسلامی تقریباً از ۱۹۷۰ در جهان اسلام مطرح شده و امروزه مخصوصاً پس از وقوع انقلاب اسلامی

* استادیار علوم اجتماعی، عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، ghaeminik@razavi.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰



تبدیل به یکی از موضوعات پژوهشی گسترده، نه تنها در ایران، بلکه در بسیاری از نقاط جهان شده است. با این حال، بحث از روش و روش‌شناسی در این پژوهش‌ها در قیاس با مباحث مطرح درباره مبانی یا نظریه‌پردازی بسیار نحیف و مغفول بوده است. از این جهت، کتاب روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی حجت‌الاسلام احمدحسین شریفی یکی از اقدامات اولیه و ارزش‌مند در این حوزه پژوهشی محسوب می‌شود. اما همین ویژگی بداعت و در ابتدای راه بودن دلیل مهم‌ترین کاستی این پژوهش است. هر اقدامی که پیش‌رو باشد و در آغاز قرار گیرد طبعاً کاستی‌ها و نواقصی دارد که نویسنده محترم نیز با تواضع مثال‌زدنی به وجود آن‌ها اشعار داشته است (ص ۲۸). با نظر به این مقدمه، در این مقاله سعی شده است تا مطابق آیین نگارش مقالات مجله و نیز متناسب با فصول منظم کتاب نکاتی انتقادی و در وسع نگارنده مقاله ارائه شود تا مسیر پرچالش و دشوار روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی قدری هموارتر شود.

۲. معرفی صوری کتاب

کتاب روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی، نوشته احمدحسین شریفی، عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره) که برای اولین بار در سال ۱۳۹۵ در انتشارات مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا منتشر شده است، پس از کتاب مبانی علوم انسانی اسلامی و پیش از کتاب نظریه‌پردازی در علوم انسانی اسلامی، دومین کتاب از سه‌گانه تأملات حجت‌الاسلام دکتر شریفی درباره علوم انسانی اسلامی است. قطع کتاب رقیعی است و قلم آن درشت است و با نظر به فاصله زیاد بین خطوط به نظر می‌رسد می‌توانست در حجمی کم‌تر از حجم کنونی (۶۳۳ صفحه) منتشر شود، هرچند ۶۵ صفحه نهایی کتاب (صص ۵۷۸-۶۳۳) معطوف به فهرست منابع و نمایه‌هاست. ویرایش ادبی کتاب مناسب و متن آن سهل و ساده است، هرچند بعضی از اشکالات ویرایشی در آن دیده می‌شود که به آن‌ها اشاره خواهد شد.

این کتاب که به شیوه‌ای آموزشی نوشته شده شامل یک مقدمه (صص ۱۷-۲۸) و چهارده فصل است. فصل اول، تحلیل مفاهیم و نکات مقدماتی، دیدگاه کلی نویسنده درباره این کتاب و موضوع آن را بیان می‌کند (صص ۲۹-۷۲). فصل دوم نظریه ضد روش را با تأکید بر دیدگاه فایرabend ارائه و نقد کرده و از خلال این نقد موضع خود در پای‌بندی به روش‌شناسی را متذکر شده است (صص ۷۳-۱۰۶). فصل سوم، پرسش‌های پژوهش،

فصلی است که در آن نویسنده به ایضاح پرسش‌هایی که قصد دارد به آن‌ها پاسخ دهد می‌پردازد (صص ۱۰۷-۱۳۰). از فصل چهارم تا فصل چهاردهم، نویسنده سعی دارد تا روش‌های هفت‌گانه خود را یعنی روش تعریف (فصل چهارم، صص ۱۳۱-۱۶۰)، روش توصیف (فصل پنجم، صص ۱۶۱-۱۸۶)، روش تبیین (فصل ششم، صص ۱۸۷-۲۲۹)، و فصل هفتم با عنوان ویژگی‌های روش‌شناسی تبیین، صص ۲۶۶-۲۳۱)، روش استدلال (فصل هشتم، صص ۳۰۹-۲۶۷)، فصل نهم با عنوان روش استدلال قیاسی، صص ۳۱۱-۳۶۲، و فصل دهم، روش استدلال تمثیلی، صص ۳۶۳-۳۹۲)، روش تفسیر (فصل یازدهم، صص ۳۹۳-۴۳۵، و فصل دوازدهم با عنوان ویژگی‌های روش شناختی تفسیر، صص ۴۷۵-۴۳۷)، روش پیش‌بینی (فصل سیزدهم، صص ۴۷۷-۵۲۶)، و روش ارزش‌یابی (فصل چهاردهم، صص ۵۲۷-۵۷۷) را توضیح دهد؛ بعضی از روش‌ها در یک فصل و بعضی دیگر در دو فصل ارائه شده‌اند. هر فصل شامل متن اصلی و بخش خلاصه فصل است و تیتراهای داخل هر فصل با شماره‌های یک، دو، سه، چهار، و ... مرتب شده‌اند.

۳. نقدهای صوری

۱.۳ عدم تناسب شماره صفحات فهرست و متن کتاب

حداقل در چاپ اول که در دسترس نگارنده این مقاله بوده است شماره صفحات مندرج در فهرست مطالب با شماره صفحه فصول در متن کتاب سازگار نیست و تفاوت هرچه از ابتدا به انتهای کتاب نزدیک می‌شویم بیش‌تر می‌شود. برای مثال، شماره صفحه تیترا ابتدایی فصل چهاردهم «اصل حاکم بر فرایند ارزش‌یابی» در فهرست ۵۴۲ و در متن ۵۳۰ ذکر شده که تفاوت قابل توجه دوازده‌صفحه‌ای دارد.

۲.۳ معادل‌های اشتباه

بعضی از معادل‌های فارسی برای واژگان انگلیسی با دقت کافی انتخاب نشده‌اند؛ از جمله معادل «روش کمی» برای quantitative research (ص ۵۱) و «روش کیفی» برای qualitative research (ص ۵۳) که باید معادل‌های «تحقیق کمی» و «تحقیق کیفی» برای آن‌ها برگزیده شود؛ مخصوصاً این‌که نویسنده در جایی دیگر به‌درستی برای mixed method معادل «روش ترکیبی» (ص ۵۹) را انتخاب کرده است.

۳.۳ عنوان اشتباه منبع

در پانویشت صفحه ۴۲۶ و هم‌چنین در بخش منابع انگلیسی (ص ۶۰۳)، کتاب گادامر به اشتباه با عنوان *Truth and Time* و بدون مشخصات محل، تاریخ، و نام نشر ذکر شده است، در حالی که عنوان کتاب او *Truth and Methode (Wahrheit und Methode)* است.

۴.۳ اشتباهات املائی

۱. با وجود نثر روان و ساده کتاب، بعضی از جملات اشتباهات املائی و محتوایی دارند. برای مثال جمله «وضعیت آینده، تا حدود زیادی به رفتارهای گذشته و حال افراد وابسته دارد» (ص ۵۱۲) درست نیست و باید به چنین جملاتی اصلاح شود: «... به رفتارهای گذشته و حال افراد وابسته است» یا «... به رفتارهای گذشته و حال افراد وابستگی دارد»؛

۲. واژه «پوزیتیو» و مشتقاتش در متن به دو شکل ثبت شده است: پزیتیویستی (صص ۶۴، ۷۲) و پوزیتیویست (ص ۶۴) که طبیعتاً باید یکی از این اشکال را برگزید؛

۳. هر چند نویسنده به دو دوره فکری ویتگنشتاین توجه دارد (پانویشت ۴۴۶) در این عبارت ویتگنشتاین را به صورت مطلق به کار برده است، در حالی که وینچ از دوره دوم تفکر فلسفی ویتگنشتاین متأثر است: «پیش‌تر وینچ، متأثر از نگاه ویتگنشتاین، معتقد است ...» (ص ۴۴۵).

۴. تحلیل و ارزیابی محتوایی

ارزیابی این کتاب با نظر به ساختار مرتب و منظمی که در فصل‌بندی آن رعایت شده است در دو قالب صورت خواهد گرفت؛ در قالب اول، ارزیابی کلی اثر و نگاه نویسنده به «روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی» است که عمدتاً در ضمن ارزیابی فصول اول تا سوم به آن پرداخته خواهد شد و قالب دوم ناظر به فصول چهارم تا چهاردهم است که به اقتضای هر روش از روش‌های هفت‌گانه مذکور ارزیابی شده است.

۱.۴ تحلیل و ارزیابی کلی اثر و نگاه نویسنده

فارغ از نقدهای مطرح به فصول کتاب، بعضی از نقدهای این مقاله ناظر به کلیت کتاب و انتخاب موضوعات اصلی آن است که در این جا به آن‌ها اشاره شده است:

۱. بهره‌گیری بی‌مبنا از دیدگاه‌های روش‌شناختی غربی: حجت‌الاسلام احمدحسین شریفی در این کتاب با فرض توضیح مبانی علوم انسانی اسلامی در کتاب قبلی کوشیده است تا درضمن مواجهه انتقادی با روش‌های علوم انسانی غربی مراد خود را از روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی توضیح دهد. با این حال، این ارجاعات به نظریات غربی تابع منطق خاصی نیست و اشاره به یک دیدگاه، معمولاً فارغ از مکتب فکری آن متفکر غربی، صورت گرفته است. برای مثال، در ذیل روش تفسیر در فصل یازدهم، در مورد «عینیت تبیین و تفسیر» به دیدگاه آنتونی گیدنز جامعه‌شناس (ص ۳۹۹) و دونالد دیویدسن (همان) اشاره شده است، اما تمایز مکتب فکری این دو و معنای خاص تبیین در نزد هریک از آن‌ها مورد توجه قرار نگرفته است؛ حال آن‌که، همان‌طور که می‌دانیم، مخصوصاً در قرن بیستم، بسیاری از مفاهیم نظیر تبیین، تفسیر، تعریف، و نظایر آن‌ها در مکاتب مختلف فکری از جمله مکتب فکری مورد نظر نویسنده به معانی متفاوتی مورد اشاره قرار می‌گیرند. عدم توضیح معانی این مفاهیم با نظر به مبانی فهم مراد خاص نویسنده از این مفاهیم را با نظر به مبانی ایشان دشوار می‌سازد؛

۲. جامع نبودن مبانی روش‌های هفت‌گانه: مبانی اتخاذ روش‌های هفت‌گانه در این کتاب تعریف نویسنده از علوم انسانی است که هم در مقدمه (صص ۱۸، ۲۰-۲۱) هم در فصل اول (ص ۴۲) به آن اشاره شده است: «در مجموع، می‌توان گفت در همه علوم انسانی هفت کار درباره کنش‌های انسانی صورت می‌گیرد: تعریف، توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی، ارزش‌یابی، کنترل یا جهت‌دهی» (ص ۴۲). با این حال، در کتاب مبانی علوم انسانی اسلامی، نویسنده به رویکرد مهم دیگری در علوم انسانی اشاره کرده است که به نقد کنش‌های افراد و جوامع می‌پردازد و مشهور به «علوم انتقادی» است (صص ۱۰۵، ۱۴۸). همان‌طور که می‌دانیم، ایده «نقد» (critique) در سه اثر مهم کانت با عنوان *نقد عقل محض* (1787 Critique of Pure Reason)، *نقد عقل عملی*، و *نقد قوه حکم*، هم‌چنین در کتاب *سرمایه* از کارل مارکس با عنوان فرعی «نقدی بر اقتصاد سیاسی» (1867 Capital: A Critique of Political Economy) و در نهایت نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت برای مثال در کتاب *دیالکتیک روشن‌گری* (1947 Dialektik der Aufklärung) که همگی از ارکان اساسی علوم انسانی و اجتماعی غربی محسوب می‌شوند (بنگرید به شرت ۱۳۸۷: ۲۵۵-۳۲۰) به معانی مختلف تکرار شده است.

افزون‌براین، نویسنده به ارتباط دانش منطق و روش هم اشاره کرده است (ص ۳۷) و همان‌طور که می‌دانیم، اقتضای ایده نقد کانتی منطق استعلایی است (کاپلستون ۱۳۸۰: ۲۴۶).

هم‌چنین، افزون‌بر منطق استعلایی کانت، منطق دیالکتیک هم در هگل، هم در مارکس، و هم در مکتب فرانکفورتی‌ها تأثیرات قابل‌توجهی در علوم انسانی و اجتماعی داشته‌اند. اما نکته‌ای که ضرورت توجه به این مبانی را دوچندان می‌سازد آن است که منطق استعلایی در پاسخ به پرسشی شکل گرفته است که این پرسش اساساً درمیان پرسش‌های طرح‌شده از سوی دکتر شریفی نیست. کانت *نقد عقل محض* را با طرح پرسش‌های ناظر به چگونگی آغاز کرده است: علم ریاضی محض چگونه ممکن است؟ فیزیک محض چگونه ممکن است؟ (همان: ۲۴۰).

با این حال، هیچ‌کدام از مبانی هفت‌گانه مذکور ناظر به ایده بسیار مهم «نقد» در علوم انسانی نیست. افزون‌بر آن، درحالی‌که به هرمنوتیک و تنوعات آن شامل دیدگاه هایدگر، گادامر، و گریتز به تفصیل اشاره شده است (صص ۳۸، ۴۲۳-۴۲۸)، به منطق استعلایی کانت (transcendental logic) و منطق دیالکتیک که هم در هگل و هم در مارکس به‌عنوان دو نظریه مهم در علوم انسانی و علوم اجتماعی قابل‌طرح است هیچ اشاره‌ای نشده است؛ درحالی‌که یکی از مهم‌ترین آثار هگل کتاب *منطق اوست* (Hegel 1969).

۲.۴ تحلیل و ارزیابی فصول کتاب

۱.۲.۴ فصل اول: تحلیل مفاهیم و نکات مقدماتی

۱. غفلت از ویژگی ریاضیاتی روش‌های کمی: نویسنده در این فصل کوشیده است تا مفاهیم اصلی کتاب را تشریح کند. اگر از عدم اشاره به رویکرد مهم انتقادی (درکنار رویکرد پوزیتیویستی و هرمنوتیک) بگذریم، نویسنده در بخش «ویژگی‌های روش‌شناختی رویکرد کمی»، با وجود اشاره صحیح به گرایش پوزیتیویستی حاکم بر آن و اشاره به بعضی از ویژگی‌های آن (صص ۲۵۲-۲۵۳)، از اشاره به یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این نگاه که ناظر به مفهوم کمیت است، یعنی بهره‌گیری از ریاضیات و علم آمار، غفلت کرده است (برای رابطه کمیت و آمار، بنگرید به گنون ۱۳۶۱: ۸۲)؛

۲. بی‌توجهی به معنای عقل در علوم انسانی غربی: نویسنده محترم در موارد متعدد از جمله در ذیل تیتر «بنیان نادرست نظریه وحدت روش» «اصرار بر انحصار روش تجربی» در نگاه غربی را به‌نقد می‌کشد و معتقد است «کسی که انسان را بریده از مبدأ و معاد می‌پندارد چگونه می‌تواند از روشی غیر از روش تجربی استفاده کند؟ چنین افرادی چگونه

می‌توانند از روش‌های وحیانی و شهودی و عقلی در ارزیابی و سنجش گزاره‌های علمی استفاده کنند؟» (ص ۶۷). این درحالی است که هرچند نکته مورد اشاره نویسنده با نظر به اشاره وی به انسان متصل به مبدأ و معاد به لحاظ معنا و محتوا درست است، فیلسوفانی نظیر دکارت، کانت، هگل، هوسرل، ماکس وبر، و نظایر آنها که از بنیان‌گذاران علوم انسانی و اجتماعی در غرب محسوب می‌شوند از مفاهیمی نظیر فلسفه اولی^۱، گفتار در روش به کاربرد عقل، عقل انتقادی، عقل ابزاری، شهود ایدتیک (eidetic vision)، و نظایر استفاده کرده‌اند، هرچند معنای عقل در نظر آنها با عقل مورد نظر نویسنده معنای متفاوتی دارد. لذا پیش‌نهاد می‌شود به تفاوت معنای عقل در نزد این فیلسوفان که عمدتاً ناظر به ratio یا reason بوده و با عقل حکمی سنت اسلامی که معمولاً معادل wisdom است (بنگرید به نصر ۱۳۸۱: ۱۷۳؛ گنون ۱۳۸۷: ۵۰؛ الدمدو ۱۳۸۹: ۲۱۴) اشاره شود.

۲.۲.۴ فصل دوم: نظریه ضد روش

تلاش ارزش‌مند و نکته‌سنجانه نویسنده محترم در فصل دوم معطوف به ارائه و بررسی و نقد نظریاتی است که روش‌مندی علوم انسانی را نپذیرفته‌اند. پل فایربرد (صص ۷۹-۹۴)، میشل فوکو (صص ۹۴-۹۵)، هری کالینز و ترور پینچ (صص ۹۶-۱۰۱)، و سعید زیباکلام (صص ۱۰۴-۱۰۱) از این دست متفکران‌اند. باتوجه به ویژگی خاص این فصل که ناظر به نقد و بررسی آرای دیگران است نکته انتقادی خاصی قابل طرح نیست، هرچند تمایز بسیار جزئی میان معرفت‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت وجود دارد که نویسنده به آن نپرداخته است (ص ۱۰۳؛ برای ملاحظه این تفاوت، بنگرید به مولکی ۱۳۷۶؛ زیباکلام ۱۳۸۴).

۳.۲.۴ فصل سوم: پرسش‌های پژوهش

۱. جامع‌نبودن پرسش‌های پژوهش: این فصل نیز هم‌چون فصل گذشته در حکم مقدمه‌ای برای طرح اصلی نویسنده در این کتاب محسوب می‌شود. نویسنده محترم سعی دارد تا پرسش‌های تحقیق در این هفت روش را با تطبیق بر دیدگاه متفکران مسلمان نظیر مرحوم مظفر توضیح دهد (ص ۱۱۴). مای شارحه (شرح‌الاسم)، هل بسیطه، مای حقیقه، هل مرکبه، لم ثبوتی، و لم اثباتی به ترتیب پرسش‌هایی‌اند که در این پژوهش قرار است به آنها پاسخ داده شود (ص ۱۲۹). روش تعریف ناظر به پرسش از چیستی، روش توصیف ناظر به پرسش از چگونگی، روش تبیین ناظر به پرسش از علت، روش تفسیر ناظر به

پرسش از معنا و دلیل، پیش‌بینی ناظر به پرسش از وضعیت آینده، ارزش‌یابی ناظر به پرسش از ارزش کنش انسانی، و کنترل و جهت‌دهی ناظر به پرسش از چگونگی مواجهه با کنش موردنظر است. پنج پرسش اول ناظر به بعد توصیفی و دو پرسش اخیر ناظر به بعد تجویزی علوم انسانی‌اند (ص ۱۲۷). نویسنده محترم اذعان دارد که در منطق کلاسیک و هم‌چنین روش‌شناسی مرسوم پرسش‌های ناظر به آینده، ارزش‌یابی، و چه باید کرد پاسخی داده نشده است (ص ۱۲۵)، اما در هیچ بخشی از کتاب اشاره نشده است که به چه دلیل در منطق کلاسیک به این پرسش‌ها توجهی نمی‌شده است؟ شایسته بود نویسنده محترم، با اشاره به تمایز منطق علوم انسانی مدرن که منجر به گسست از منطق صوری کلاسیک و ظهور منطق استعلایی کانت، منطق دیالکتیک هگل، و دیگر منطق‌های شناختی شده است، به دلیل ظهور چنین پرسش‌هایی اشاره می‌کردند. همان‌طور که توماس کوهن نیز اشاره دارد، ظهور چنین پرسش‌هایی ناظر به انقلاب کوپرنیکی است که فیلسوفانی نظیر کانت تلاش داشتند آن را توضیح دهند (مقدم‌حیدری ۱۳۸۵: ۴۰؛ ژیلسون ۱۳۷۸: ۱۸۰؛ کاپلستون ۱۳۸۰: ۲۷۸)؛

۲. عدم تناسب میان پرسش‌های تحقیق و روش‌ها: همان‌طور که پرسش‌های هفت‌گانه فوق نشان می‌دهد، نویسنده محترم، در مقام طرح پرسش، به پرسش از چگونگی جهت‌دهی و کنترل اشاره کرده است؛ اما در مقام بیان روش‌ها، نه تنها روشی را ناظر به جهت‌دهی و کنترل در هیچ‌کدام از فصل‌ها ذکر نکرده است، بلکه هیچ پرسشی ناظر به روش استدلال که در سه فصل از کتاب به تشریح آمده است در این جا مورد اشاره قرار نگرفته است.

۴.۲.۴ فصل چهارم: روش تعریف

روش تعریف اولین روشی است که نویسنده در روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی به آن اشاره می‌کند، هرچند به زعم ایشان این روش «صرفاً ابزاری برای توصیف و تبیین است و خود هرگز اصالت ندارد» (ص ۱۴۶). مهم‌ترین نقد این فصل در نکته زیر قابل طرح است:

تأمین‌نشدن وجه اسلامیت تعریف مفهومی: دکتر شریفی با دقت فراوان میان تعریف حدی و تعریف مفهومی در علوم انسانی تمایز می‌نهد. «منظور ما از تعریف به‌عنوان پیش‌درآمد توصیف تعریف به اصطلاح منطقی [یا همان تعریف حدی] نیست» (ص ۱۳۹). از آن‌جا که «کنش‌های انسانی، همگی، از جنس مفاهیم انتزاعی‌اند و نه ماهوی» (ص ۱۴۱)، «منظور ما از تعریفی که سابق بر توصیف و شرط توصیف است تحلیل مفهومی است؛ یعنی تشریح و توضیح مؤلفه‌های مفهومی و عناصر سازنده معرف و نه ویژگی‌ها و اوصاف

بیرونی آن» (ص ۱۴۲). او در ادامه متذکر شده است که «در تاریخ فلسفه اسلامی، شیخ اشراق به‌عنوان مبدع و مبتکر تعریف مفهومی شناخته می‌شود» و در ادامه دو تن از شاگردان او، یعنی شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، «با نقد دیدگاه مشائیان درباره تعریف حدی و رسمی و محال‌دانستن تعریف به یک شیء به‌لحاظ ذاتیات و حقیقت آن، با صراحت بیشتر، تعریف مفهومی را به‌عنوان جای‌گزینی برای تعریف حقیقی ذکر می‌کنند» (ص ۱۴۴).

باین‌حال، هدف این کتاب پرداختن به روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی است که باید بتواند ویژگی‌های اسلامی روش‌شناسی را متذکر شود؛ چنان‌که در همین کتاب نویسنده متذکر شده بود که «اسلامی بودن علوم انسانی در بُعد توصیفی به اسلامی بودن مبانی، مسائل، مقاصد، منابع، یا روش‌هاست» (ص ۷۱). به‌نظر می‌رسد، فارغ از ذکر نام حکمای مسلمانی نظیر شیخ اشراق، مبانی اسلامی تأثیری در روش تعریف نداشته و به‌تعبیر دیگر، مبانی اسلامی در آن اشراب نشده است؛ زیرا اگر نام حکمای مسلمان مذکور را از متن کتاب حذف کنیم، تعریف مفهومی مورد‌نظر نویسنده به‌مثابه روش علوم انسانی اسلامی هیچ تفاوتی با تعریف مفهومی، به‌مثابه روش‌شناسی علوم انسانی غربی، نخواهد کرد.

۵.۲.۴ فصل پنجم: روش توصیف

روش توصیف به‌معنی‌الاصح (ص ۱۷۲)، از نظر نویسنده، «مقدمه و پیش‌درآمد تبیین و تفسیر است» (ص ۱۶۳). فارغ از توضیحات مبسوط نویسنده درباره این روش، بعضی نکات انتقادی این فصل به این شرح تقدیم می‌شود:

۱. ادعای دفاع ماکس وبر از پوزیتیویسم: نویسنده محترم ماکس وبر را به‌دلیل حمایت از «علمی‌دیدن حقیقت» یا تقید او به «استدلال علمی» یا توصیف‌های علمی واقع‌بینانه و بی‌طرفانه به‌عنوان یکی از «مشهورترین مدافعان» ایده پوزیتیویسم معرفی کرده است (ص ۱۷۹). باین‌حال، دکتر شریفی در فصل یازدهم، برخلاف این روایت، روایتی دیگر و به‌زعم ما صحیح‌تر از وبر ارائه داده و او را در زمره قائلان به تقدم تفسیر بر تبیین معرفی کرده است (ص ۴۰۲). اولاً همان‌طور که بسیاری از کتب نظریه‌های جامعه‌شناسی متذکر شده‌اند، وبر از منتقدان پوزیتیویست‌هایی نظیر امیل دورکیم است (آرون ۱۳۸۲: ۵۷۸؛ کالینیکوس ۱۳۷۳: ۲۶۳؛ سیدمن ۱۳۸۶: ۸۵)؛ ثانیاً هرچند وبر به حدودی از عینیت علمی معتقد باقی ماند، اما با طرح مفهوم ربط ارزشی (Wertbeziehung) (وبر ۱۳۸۲: ۱۸؛ آرون ۱۳۸۲: ۵۷۴) معتقد بود: «دانشمند هرگز با ذهن خالی با واقعیت روبه‌رو نمی‌شود»

(سیدمن ۱۳۸۶: ۸۵) و این نگاه او دقیقاً در تقابل با تلقی دکتر شریفی از پوزیتیویسم است: «پوزیتیویست‌ها بر این باور بودند که نظریه‌ها و توصیف‌های علمی در صورتی واقع‌بینانه و بی‌طرفانه‌اند که فایده بار ارزشی باشند» (ص ۱۷۹).

به تعبیر دقیق‌تر، وبر میان حکم ارزشی (Wertungen) و ربط ارزشی تمایز می‌نهد و مقام نیل به «عینیت و بی‌طرفی» علمی را نه در ربط ارزشی بلکه ناظر به حکم ارزشی می‌داند. با ربط ارزشی، «چگونگی انتخاب موضوع تحقیق و نیز گستره یا ژرفای مطلوب برای رخنه در شبکه بی‌پایان علی توسط ایده‌های ارزش‌گذارانه‌ای تعیین می‌شود که دانشمند و عصر او را در سیطره خود دارند» (وبر ۱۳۸۲: ۱۳۲)، اما عینیت در مقام حکم ارزشی به دست می‌آید. عینیت در علوم فرهنگی و اجتماعی ناظر به تلاش برای دست‌یابی به معنای ذهنی کنش‌گری است که به تبع ارزش‌هایش واقعیتی را تکوین بخشیده است (آرون ۱۳۸۲: ۵۸۰)؛

۲. گریز غیرمقنع از نسبی‌گرایی: نویسنده محترم بادقت به یکی از ویژگی‌های سرنوشت‌ساز توصیف که همان «بی‌طرفی و انفعال» است اشاره کرده‌اند. مطابق اشاره نویسنده، در میان فیلسوفان علم، دیدگاه‌های متنوعی درباره امکان توصیف بی‌طرفانه یا عدم آن مطرح است. عده‌ای بی‌طرفی را ممکن می‌دانند و اقتضائاتی نظیر نادیده‌گرفتن نظام ارزشی از جانب پژوهش‌گر و گزارش صرف واقع را برای آن برشمرده‌اند (ص ۱۷۹) و عده‌ای دیگر با نقد دیدگاه پوزیتیویست‌ها، «از اساس، منکر واقع‌گرایی علمی شده و همه تئوری‌ها و نظریه‌های علمی را ارزش‌بار و نسبی دانسته‌اند» (ص ۱۸۰). این عده اخیر که شامل هرمنوتیست‌های فلسفی، پیروان مکتب فرانکفورت، و توماس کوهن می‌شوند، به‌طور کلی، مدعی‌اند «چون همه نظریه‌ها ارزش‌بارند و هیچ امکانی برای دست‌رسی به حاق واقع نداریم و تماماً مسحور و محصور نظام معنایی و ارزشی خود هستیم، بنابراین دست ما از واقعیت کوتاه است» (ص ۱۸۲).

دکتر شریفی با موافقت با بخش اول این ادعا، یعنی تأثیر نظام ارزشی، نسبی‌بودن علم و معرفت را نمی‌پذیرد (ص ۱۸۲)، با این حال در مقام راه‌حل، بیش از آن که راه‌حلی فلسفی یا منطقی ارائه دهد، یا صرفاً به وجود «شیوه‌های مختلفی برای تأمین نگاه واقع‌بینانه و بی‌طرفانه» در رویکرد اسلامی اشاره می‌کند، یا بر ویژگی‌های اخلاقی نظیر «خالص‌سازی نیات برای خدا، کسب فضائلی هم‌چون حقیقت‌جویی، و...» اشاره کند یا «بر استفاده از روش‌های متعدد عقلی، نقلی، شهودی، و تجربی» تأکید دارد که امکان واقع‌بینی و بی‌طرفی علمی را مهیا می‌سازد (ص ۱۸۴)، روش‌هایی که مبانی آن‌ها در کتاب مبانی علوم انسانی اسلامی (صص ۵۳۹-۵۶۹) آمده است. این توضیحات بسیار مغتنم است، اما توقع می‌رود

در کتابی با عنوان روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی این بحث متناسب با روش توصیف با جزئیات بیش‌تر تشریح و تدقیق شود.

۶.۲.۴ فصل ششم و هفتم: روش تبیین و ویژگی‌های روش‌شناسی تبیین

دکتر شریفی بعضی از روش‌ها را به اقتضای تفصیل توضیحات آن‌ها، نه در یک فصل، بلکه در دو یا سه فصل توضیح داده است. روش تبیین در فصل ششم و ویژگی‌های آن در فصل هفتم تشریح شده‌اند. با توجه به نقدهای محتوایی ما در این مقاله، بعضی از نکات انتقادی مطرح ناظر به این دو فصل در این‌جا ذکر شده است:

۱. ابهام بر سر نسبی شدن تبیین: نویسنده محترم با اشاره به نقش کلیدی و اساسی تبیین در روش‌های هفت‌گانه پژوهش، برخلاف دیدگاه برخی از نویسندگان که تبیین را اصل می‌دانند، معتقد است: «اصلی‌ترین هدف پژوهش جهت‌دهی یا کنترل و ارزش‌یابی است؛ زیرا همه مراحل پیشین، یعنی تعریف، توصیف، تبیین، تفسیر، و پیش‌بینی، صرفاً زمانی موجه و معقول‌اند که در خدمت جهت‌دهی و ارزش‌یابی کنش‌های انسانی باشند» (ص ۲۰۰). نویسنده این قاعده را حتی به توصیف یا تبیین علوم طبیعی نظیر پزشکی نیز بسط می‌دهد و معتقد است فرد «زمانی می‌تواند ادعای پزشک‌بودن داشته باشد که بتواند یا تلاش کند تا راهی برای درمان بیماری ارائه دهد. در علوم انسانی نیز مسئله دقیقاً به همین صورت است» (ص ۲۰۱). از سوی دیگر، از نظر نویسنده، تبیین

همان «علت‌کاوی» و تحلیل چرایی یک پدیده یا کنش در پرتو قانون کلی است. به تعبیر دیگر، تبیین برای پاسخ به پرسش از «لم ثبوتی» است. به همین دلیل، زمانی می‌توان از تبیین یک کنش انسانی سخن گفت که قانون کلی حاکم بر آن را در اختیار داشته باشیم. تبیین در حقیقت برای پاسخ به «چرایی» وقوع یک فعل صورت می‌گیرد (ص ۱۹۰).

با این حال، نویسنده متذکر شده است که «کشف مکانیسم علی در کنش‌های انسانی کاری بس دشوار است» (ص ۱۹۵) و ما نمی‌توانیم، جز در موارد نادر، به علت تامه دست پیدا کنیم (ص ۱۹۶).

با این مقدمات، این پرسش قابل طرح است که اگر مرحله تبیین «در خدمت» مرحله جهت‌دهی و ارزش‌یابی است، چگونه روش تبیین گرفتار نسبی‌گرایی ارزشی یا فرهنگی نخواهد شد؟ به تعبیر دیگر، «اگر علوم انسانی تولیدشده توسط غربیان ناظر به نیازهای انسان

غربی‌اند و نه همه انسان‌ها و ناظر به نیازهای انسان و جامعه سکولارند و نه انسان و جامعه دینی» (ص ۱۹۴)، بنابراین تبیین در علوم انسانی اسلامی نیز نمی‌تواند تابع «مدل قانون فراگیر» باشد و معنای خاص خود از تبیین را خواهد داشت؛ اگر چنین مبنایی را از نویسنده بپذیریم، به تعدد فرهنگ‌ها و نیازهای جوامع اسلامی یا غیراسلامی، انواع بی‌شماری از تبیین خواهیم داشت. در این شرایط، کدام تبیین را باید بر تبیین دیگر ترجیح داد؟ به نظر می‌رسد، نویسنده محترم این وابستگی تبیین در علوم انسانی به نیازهای جوامع را که متضمن نسبی‌گرایی فرهنگی یا ارزشی است باید توضیح دهند؛

۲. تفاوت معانی عقل: در ذیل انواع تبیین به تبیین علی، تبیین‌های آماری، و تبیین اختیار عاقلانه (rational choice theory) اشاره شده است. نوع اخیر تبیین یک اصل محوری دارد و آن «هدف‌مندی و سنجش‌گرایانه‌بودن کنش‌های آدمیان» است (ص ۲۰۹). نویسنده سعی دارد این اصل را که مبتنی بر «پیش‌فرض فایده‌گرایی و بیشینه‌سازی سود به‌عنوان یک مبنای اصلی در هر کنشی از کنش‌های انسانی است» (ص ۲۱۶) به‌شکلی بازخوانی کند که با تلقی معنایی عام از سود و فایده،

قرب الهی و وصول و فنای در حضرت حق را نوعی سودگرایی تلقی کنیم! یا توجیهی از اخلاص ارائه دهیم که با سودگرایی هماهنگ باشد! وگرنه بسیاری از رفتارهای آدمیان را نمی‌توان با قالب‌های سود و زیان مادی و متعارف فهم کرد (ص ۲۱۶).

هرچند این توجیه کمک‌شایانی به بهره‌گیری از این اصل در توضیح روش تبیین می‌کند، مسئله اصلی توجه به تمایز معنای عقل در نگاه دینی از معنای عقل سنجش‌گر (ratio) است که پیش‌تر نیز بدان اشاره کردیم. توقع می‌رفت نویسنده محترم به تمایز ماهیت عقل دینی یا قدسی از عقل محاسبه‌گر اشاره می‌کرد؛

۳. عبارت نارسای «تحویل‌گرایی در تبیین»: ویژگی‌های روش‌شناختی تبیین که در فصل هشتم موردبحث قرار گرفته شامل تنوع‌پذیری تبیین (ص ۲۳۴)، تحویل‌گرایی در تبیین (ص ۲۴۰)، توجه به سطوح مختلف آدمیان (ص ۲۴۵)، توجه به علل طولی (ص ۲۵۳)، سنجش‌پذیری تبیین (ص ۲۵۵)، مغالطه‌نبودن تبیین (ص ۲۵۵)، و کارآمدی تبیین (ص ۲۶۳) است. در این میان، عنوان دوم چندان مبین‌مراد نویسنده نیست. مراد نویسنده محترم از این عنوان آن است که در تبیین نباید گرفتار تکثری بی‌پایان از علل شویم. توجه به علل متکثر در تبیین یک پدیده یا کنش انسانی «هرچند فی‌نفسه دغدغه‌درستی است، اما نباید موجب شود که درمقام تبیین گرفتار دام تکثرگرایی بی‌وجه شویم»

(ص ۲۴۰). با این حال، تحویل‌گرایی که معمولاً به‌عنوان معادل reductionism به‌کار می‌رود به‌معنای نفی تکثرگرایی علل و عوامل نیست، بلکه به‌عنوان معادل برای فروکاستن سطح علل مابعدالطبیعی به علل مادی که از ویژگی‌های عصر مدرن محسوب می‌شود نیز به‌کار می‌رود (نصر ۱۳۸۱: ۴۰۳). شاید بهتر بود عنوانی مانند «ارائه علت‌العلل در تبیین» یا «اجتناب از تکثرگرایی در علل و عوامل» انتخاب می‌شد؛

۴. **تبیین انگیزه‌ای و کارآمدی تبیین:** نویسنده در توضیح «تبیین انگیزه‌ای» به‌عنوان یکی از انواع تبیین، در فصل ششم (ص ۲۱۷)، این تبیین را معطوف به مسائل روان‌شناختی و اخلاقی و روحی می‌داند که «چندان به‌کار مطالعات اجتماعی یا مطالعات کلان اقتصادی و سیاسی و امثال آن نمی‌آید و بیش‌تر مناسب مطالعات فردی است» (ص ۲۱۷). هم‌چنین، در ذیل هفتمین ویژگی روش‌شناختی تبیین، یعنی کارآمدی تبیین، متذکر شده است که

تبیین‌های روان‌شناختی در تحلیل مسائل فلسفی و دیدگاه‌های علمی هیچ‌گره‌ی را نمی‌گشاید ... آنچه که در تحلیل دیدگاه علمی و نظریه‌ها اهمیت دارد تبیین انگیزه است نه انگیزه ... حتی اگر واقعاً راهی برای پی‌بردن به انگیزه‌های واقعی نظریه‌پرداز داشته باشیم بازهم چرایی آن نظریه یا ایده را تبیین نمی‌کند (ص ۲۶۳).

با وجود محتوای سازگار و هم‌راستای این دو بخش، نویسنده در ذیل بحث از بی‌طرفی، عینی‌بودن، و معتبربودن روش توصیف بر اهمیت ویژگی‌های روان‌شناختی و اخلاقی تأکید داشته است. «از طرفی، ضمن تأکید بر خالص‌سازی نیت برای خدا، بر کسب فضائل هم‌چون حقیقت‌جویی، پژوهش‌گرویی، جامع‌نگری، مجاهدت، و بردباری در انجام تحقیق تأکید شده است» (ص ۱۸۴). با نظر به تعریف نویسنده از تبیین، یعنی «علت‌کاوی و تحلیل چرایی یک پدیده یا کنش در پرتو قانون کلی» (ص ۱۹۰)، به‌نظر می‌رسد توجه به ویژگی‌های روان‌شناختی و اخلاقی تأثیر جدی در تبیین نیز داشته باشد، نه آن‌که بی‌تأثیر باشد. نویسنده محترم توضیح مکفی درباره اعتقاد به عدم تأثیر انگیزه‌ها در تبیین و باور به تأثیر انگیزه‌ها در توصیف ارائه نکرده‌اند.

۷.۲.۴ فصل هشتم، نهم، و دهم: روش استدلال، استدلال استقرایی، و استدلال تمثیلی

روش استدلال در قیاس با دیگر روش‌ها با تفصیل بیش‌تری توضیح داده شده است. پس از اشاره به تقسیم استدلال به مباشر و غیرمباشر (ص ۲۷۰)، استدلال‌های غیرمباشر به سه دسته استدلال قیاسی، استدلال استقرایی، و استدلال تمثیلی تقسیم می‌شوند. همان‌طور که

می‌دانیم، این تقسیم‌بندی‌ها مبتنی بر منطق صوری یا به تعبیر نویسنده «منطق دانان سستی» (ص ۲۷۶) است. استدلال قیاس در فصل هشتم، استدلال استقرایی در فصل نهم، و استدلال تمثیلی در فصل دهم به بحث گذاشته شده است. در ادامه، بعضی از نکات انتقادی می‌آید:

۱. **ابهام در توضیح مبنای روش پس‌کاوی:** پس از آن‌که براساس منطق سستی یا صوری با سه شکل از استدلال (قیاسی، استقرایی، و تمثیلی) آشنا شدیم، نویسنده با اشاره به اثر طراحی پژوهش‌های اجتماعی از نورمن بلیکی به دو روش پس‌کاوی (که در کنار استقرا و قیاس) برای پاسخ به توصیف و تبیین و روش استفهامی برای پاسخ به پرسش از تفسیر اشاره می‌کند (ص ۲۷۷). باین‌حال، دکتر شریفی متذکر به ابهام موجود در بیان بلیکی در توضیح روش پس‌کاوی و روش استفهامی می‌شود (همان) و تلاش می‌کند نسبت استدلال قیاس را با این دو روش توضیح دهد. روش پس‌کاوی، در نظر بلیکی، روش «فرضی - قیاسی» (hypothetical-deductive method) و ناظر به «ساختن مدل‌هایی برای توضیح نظم‌های مشاهده شده» است (صص ۲۷۷-۲۷۸). همان‌طور که دکتر شریفی در ادامه به درستی توضیح داده است، این روش از سویی شبیه استقراست، چون به مشاهدات تجربی اهمیت می‌دهد و از سوی دیگر مبتنی بر ساختن مدل‌های آزمون‌پذیر است، زیرا بر قیاس‌های ذهنی تأکید دارد (صص ۲۷۸-۲۷۹). باین‌حال، به نظر می‌رسد، ابهامی که دکتر شریفی بدان اشاره کرده است ناظر به ابتدای روش علوم انسانی و اجتماعی مدرن بر «مدل‌سازی» است. مدل‌سازی امکانی است که از علوم طبیعی، مخصوصاً نجوم کپلر، کوپرنیک، و گالیله، به علوم انسانی راه یافته (برت ۱۳۶۹: ۵۷) و در ذیل فهم پدیداری از جهان خارج در ضمن شکل‌گیری سوژه مدرن فراهم آمده است. کانت، مانند اکثر دانشمندان بعد رنسانس، معتقد بود علم دو منشأ دارد: احساس برای عرضه اعیان و فهم [ریاضیاتی] برای اندیشیدن آن. احساس یا تجربه حسی فرایندی است که ذهن شهود حسی را در ذیل حسیات پیشینی مکان و زمان ترکیب می‌کند و آن‌ها را تبدیل به داده‌های حسی می‌کند (کاپلستون ۱۳۸۰: ۲۴۶). در این‌جاست که مدل‌سازی به‌عنوان مبنایی برای استدلال علمی و ضرورت آزمون‌پذیری تجربی آن مطرح می‌شود. بنابراین، ابهام مورد اشاره دکتر شریفی در روش پس‌کاوی به نظر می‌رسد ناظر به تمایز مبنای منطق سستی و منطق استعلایی کانتی و مابعدکانتی باشد؛

۲. **مبنای متفاوت روش استفهامی:** اگرچه دکتر شریفی به تفاوت بنیادین روش پس‌کاوی و استدلال قیاسی در منطق صوری یا سستی اشاره نکرده است، در ضمن اشاره به روش استدلال استفهامی به تأثیر مبنای هرمنوتیکی بر این روش اشاره دارد. «این روش

ریشه در سنت هرمنوتیکی دارد. در این روش، همان‌طور که از نامش پیداست، پژوهش‌گر در نقش دانش‌آموز و یادگیرنده ظاهر می‌شود. ... طبیعتاً برای موفقیت در این روش باید با زبان و سبک زندگی کنش‌گران آشنا باشد. باید نحوه زیست آنان را بداند» (ص ۲۸۱).
باین‌حال، اگر بخواهیم این توضیح را تکمیل کنیم، می‌توانیم با ارجاع به کتاب هستی و زمان مارتین هایدگر به مفهوم سرنوشت‌ساز «تجربه‌های زیسته حیات» (Erlebens) (هایدگر ۱۳۸۶: ۱۵۷) یا «زیست‌جهان» (Lebenswelt) در فلسفه هوسرل (مصلح ۱۳۸۷: ۱۰۹؛ خاتمی ۱۳۸۲: ۷۸) اشاره کنیم. با نظر به توضیح هایدگر و هوسرل از این مفاهیم در ذیل سنت پدیدارشناسی یا هرمنوتیک و تأکید بر تاریخ‌مندی (Geschichtlichkeit/ historicity) انسان، طرح این روش در ذیل روش استدلال قیاسی که مبتنی بر منطق سنتی است، به لحاظ مبانی، چندان سازگار نیست. استدلال قیاس در منطق سنتی، به تعبیر خود دکتر شریفی، «با گزاره‌های کلی یا عام شروع و به گزاره‌های جزئی یا خاص ختم می‌شود» (ص ۲۷۳)، درحالی‌که در روش‌های متأثر از هرمنوتیک که خود دکتر شریفی روش استفهامی را در زمره آن‌ها می‌داند، به تصریح خود ایشان، این روش‌ها متأثر از فرهنگ و تاریخ‌اند (ص ۴۴۸). به نظر می‌رسد، بهتر بود نویسنده محترم به این تفاوت در مبانی اشاره دقیق‌تری می‌داشتند. باین‌حال، هرچند ایشان به این مبانی اشاره ندارد، در پایان بخش روش استفهامی متذکر شده است که این روش «هرگز روشی در عرض استقرا و قیاس نیست، ... [بلکه] صرفاً تکنیکی برای گردآوری اطلاعات و داشتن تصویری روشن و عالمانه و محققانه از کنش یا پدیده مورد مطالعه است، اما استقرا و قیاس روش‌هایی برای این استدلال‌اند» (ص ۲۸۳)؛

۳. بلا تکلیفی استدلال استقرایی در نسبت با روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی:

نویسنده، در فصل نهم، از مناظر متنوعی به استقرا اشاره کرده و نقدهای مطرح‌شده به آن را در پژوهشی مبسوط متذکر شده است. تمایز استقرای تام و ناقص (ص ۳۱۶)، تمایز تجربه از استقرا، مخصوصاً در نزد منطق و فلسفه اسلامی (ص ۳۲۳)، توضیح شهید صدر درباره امکان یقین موضوعی در استقرا (صص ۳۳۴-۳۴۵)، و نقد این دیدگاه با اتکا به دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی (ره) (ص ۳۴۶)، نقد یقینی‌بودن تجربه و استقرا با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی (ره) (صص ۳۴۶-۳۴۹)، و درنهایت ویژگی‌های روش‌شناختی دلیل استقرایی (صص ۳۵۰-۳۵۶) مهم‌ترین موضوعات فصل نهم است. باین‌حال، در پایان این فصل مبسوط، درنهایت نوآوری خاصی از سوی نویسنده در توضیح جایگاه استدلال استقرایی به‌مثابه روش علوم انسانی اسلامی، مخصوصاً با تأکید بر وجه اسلامیت این روش، نمی‌یابیم؛

۴. **بلا تکلیفی جایگاه استدلال تمثیلی در علوم انسانی اسلامی:** در فصل مربوط به استدلال تمثیلی نیز نویسنده محترم مباحث مبسوطی در توضیح این روش آورده است؛ روش طرد و عکس و روش تقسیم و سبر به‌عنوان دو روش منطقدانان سستی برای اثبات علیت در استدلال تمثیلی (صص ۳۶۸-۳۷۷)، ناکارآمدی تمثیل در گزاره‌های دینی (صص ۳۷۷-۳۸۰) و کاربردهای تمثیل در علوم مختلف (صص ۳۸۰-۳۹۰) مهم‌ترین مباحث این فصل است. با این حال، دکتر شریفی در کنار اشاره به این‌که روش تمثیل در روایات متعددی برای استنباط معارف دینی موردنهی قرار گرفته است (صص ۳۷۸-۳۷۹) مهم‌ترین کاربرد این روش را انتقال مطالب و کارکرد تعلیمی آن می‌داند (صص ۳۸۳-۳۸۸). اگر از این کاربرد پایانی چشم‌پوشیم به‌نظر می‌رسد نقد قبلی درباره روش استقرا و فقدان نوآوری خاصی در ایجاد ارتباط میان این روش و روش علوم انسانی اسلامی در این‌جا نیز قابل طرح باشد. اگر این روش کاربرد خاصی در روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی ندارد، چه دلیل دارد در چنین اثری تا این حد مبسوط به آن پرداخته شود؟

۸.۲.۴ فصل یازدهم و دوازدهم: روش تفسیر و ویژگی‌های روش‌شناختی تفسیر

در فصل یازدهم، پنجمین روش یعنی روش تفسیر با این عبارت تعریف می‌شود که تفسیر «فهم معانی نهفته در یک رفتار انسانی و درک مقاصد، انگیزه‌ها، و دلایل کنش‌گران از انجام رفتارهای خاص» است (ص ۳۹۷). نویسنده، در ضمن اشاره به تفاوت تبیین و تفسیر، به چهار دیدگاه اشاره می‌کند: بعضی، نظیر آنتونی گیدنز و دونالد دیویدسن، این دو را یکی می‌دانند؛ در نظر بعضی دیگر، هم‌چون ماکس وبر، تفسیر مقدم بر تبیین است؛ در دیدگاه سوم، افرادی نظیر پیتر وینچ قائل به تباین تبیین و تفسیرند؛ و در نهایت دیدگاه مختار نویسنده است که این دو از هم متمایزند؛ زیرا تبیین در پاسخ به پرسش از لم ثبوتی است و تفسیر در مقام پاسخ به لم اثباتی مطرح می‌شود (صص ۳۹۸-۴۱۰). بحث مهم دیگر این فصل توضیح ارتباط کنش و کنش‌گر یا همان فاعل و فعل است. در این‌جا نیز چهار نظریه کنش‌محور (مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی و رولان بارت) (ص ۴۱۵)، نظریه کنش‌گرمحور (شلایرماخر، لئو اشتراوس، دونالد هرش) (صص ۴۱۷-۴۱۸)، نظریه مفسر‌محور (نیچه، هایدگر، گادامر، بولتمان، و گریتز) (صص ۴۲۲-۴۲۸)، و نظریه ترکیبی (نظریه مختار نویسنده) (صص ۴۲۸-۴۳۳) بیان شده‌اند. نویسنده محترم، پس از آن‌که در فصل یازدهم بر قاعده‌مندی تفسیر تأکید داشته است، در فصل دوازدهم به نه قاعده حاکم بر فهم و تفسیر کنش‌های اختیاری انسان اشاره می‌کند: عینیت‌گرایی تفسیری با اشاره به بتی، هرش، و وینچ

(صص ۴۴۸-۴۴۱)؛ وابستگی تفسیر به فرهنگ (صص ۴۴۸-۴۵۱)؛ وابستگی تفسیر به فهم بینش‌ها (صص ۴۵۱-۴۵۲)؛ قاعده‌مندی تفسیر (صص ۴۵۲-۴۵۹)؛ استفاده از روش‌های درون‌کاو (صص ۴۶۰-۴۵۹)؛ به‌کارگیری روش استفهامی (صص ۴۶۰-۴۶۵)؛ پرهیز از تفسیر به‌رأی (صص ۴۶۸-۴۷۰)؛ و مغالطه‌نبودن تفسیر (صص ۴۷۰-۴۷۳). با نظر به این ساختار، بعضی نکات ناظر به این فصل و فصل بعدی مطرح خواهد شد:

۱. تأثیر هرمنوتیک از فلسفه روشن‌گری: با نظر به مقصود نویسنده از این کتاب که ناظر به روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی است، توجه به مبادی و بنیان‌های فلسفی روش‌های هرمنوتیکی اهمیت خاصی دارد. هرچند دکتر شریفی به تفصیل به آرای متفکرانی نظیر هایدگر، گادامر، و نظایر آن‌ها پرداخته است (صص ۴۲۶-۴۲۸)، اما از آن‌جا که مسئله این اثر مقایسه دیدگاه متفکران غربی با دیدگاه متفکران مسلمان است، توجه به چرخش‌های اصلی تفکر فلسفی غرب اهمیت زایدالوصفی دارد که به آن‌ها توجه نشده است. همان‌طور که می‌دانیم و پیش‌تر اشاره شد، مفهوم سرنوشت‌ساز «تجربه‌های زیسته حیات» (Erlebens) که هایدگر آن را از دیلتای وام گرفته است (هایدگر ۱۳۸۶: ۱۵۷) باید در سنت مابعدفلسفه روشن‌گری فهم شود. هایدگر در هستی و زمان این مفهوم و زبان بیان آن یعنی هرمنوتیک را در واکنش به کاستی‌های فلیسوفانی نظیر دیلتای و هوسرل مطرح می‌سازد. او با نقد مفهوم بینادهنیت (intersubjectivity) هوسرل تلاش می‌کند تا تجربه زیسته حیات را با روایتی متفاوت از پدیدارشناسی (phenomenology) تفسیر کند، اما این تفسیر متفاوت به معنای بازگشت به سنت ماقبل‌روشن‌گری نیست. هایدگر در سنت تفکری قرار دارد که پیش از او جهان پدیدارشناختی شکل گرفته است و او سعی دارد کاستی‌های این جهان را مرتفع سازد. برای آن‌که «معنی پدیدارشناسانه جهان شکل بگیرد، می‌بایست چهار گام اساسی برداشته می‌شد: نخست تفکیک پدیدار از شیء فی‌نفسه (کانت)؛ دوم حذف شیء فی‌نفسه (فیخته و هگل)؛ سوم تلفیق پدیدار، زندگی، و زمان (دیلتای)؛ و چهارم ظهور پدیدارشناسی هوسرل» (خاتمی ۱۳۸۴: ۲۰). این گام‌ها «راه را برای ظهور معنای "جهان" در اندیشه هایدگر هموار ساخت» (همان: ۴۱).

از این منظر، همان‌طور که خود دکتر شریفی نیز با ارجاع به کتاب راز متن (۱۳۸۱: ۸۴-۸۶) دکتر نصری متذکر شده است، «انسان هرگز توانایی رهاسازی خود را از چنگال نگرش‌ها و گرایش‌هایش ندارد» (صص ۴۲۴). باین‌حال، ایشان در ارائه نظریه ترکیبی مختار، فارغ از توصیه‌های اخلاقی (صص ۴۲۹)، مهم‌ترین راه‌کار علمی‌ای که برای رفع این نقیصه ارائه داده است بهره‌گیری پژوهش‌گر از تبیین عقلانی و درک بینش‌ها و گرایش‌های کنش‌گر و در

برخی موارد روش هم‌دلی است (ص ۴۳۳). این درحالی است که با نظر به تبیین‌های دقیق مارتین هایدگر از معنای پدیدارشناسی، هرمنوتیک، تجربه زیسته حیات، و نظایر آن‌ها گذر از این چالش نیازمند تدقیق بسیار بیش‌تری است. پرسش اصلی آن است که ما چگونه می‌توانیم از سنت پدیدارشناسی هرمنوتیک خارج شویم و درعین حال با بینش‌ها و گرایش‌های کنش‌گر هم‌دلی داشته باشیم؟

۲. بلاتکلیفی تأثیر تعلقات خاص روان‌شناختی - اخلاقی: پیش‌تر اشاره شد که نویسنده محترم درباره تأثیر تعلقات خاطر روان‌شناختی و اخلاقی در توضیح تبیین و توصیف دو دیدگاه متفاوت دارد. با این حال، با نظر به تأکید نویسنده بر اهمیت «تبیین عقلانی» برای رهایی از مشکل نسبی‌گرایی هرمنوتیک و تفسیر مفسر‌محور افرادی نظیر هایدگر و گادامر (ص ۴۳۳)، بی‌اهمیتی ویژگی‌های روان‌شناختی و اخلاقی در تبیین، خواه به‌عنوان تبیین‌انگیزه‌ای (ص ۲۱۷) و خواه به‌عنوان ویژگی کارآمدی تبیین (ص ۲۶۳)، با تأکید نویسنده بر نقش مفسر و بستر فرهنگی او سازگار نیست. نویسنده محترم از یک سو در بخش تبیین از بی‌اهمیتی توجه به ویژگی‌های روان‌شناختی و اخلاقی یاد کرده است و از سوی دیگر، درحالی که حل و فصل معضل نسبی‌گرایی هرمنوتیک مفسر‌محور در دیدگاه ترکیبی مختار را منوط به استفاده از تبیین عقلانی کرده است (ص ۴۳۳)، بر اهمیت توجه به بینش‌ها و گرایش‌های اخلاقی، روحی، و نظایر آن‌ها تأکید دارد (ص ۴۲۹)؛

۳. عبور از نسبی‌گرایی فردی و حل‌نشدن نسبی‌گرایی فرهنگی: دکتر شریفی در چهارمین قاعده روش‌شناختی تفسیر، با عنوان «قاعده‌مندی تفسیر» (ص ۴۵۲)، با وجود آن‌که وجود قواعد تفسیری را که «با به‌کارگیری آن‌ها می‌توان به عالم معانی و مقاصد و انگیزه کنش‌گران وارد شد» مسلم و قطعی می‌داند (ص ۴۵۳)، این قاعده‌مندی را «مستلزم کلیت و اطلاق» نمی‌داند؛ زیرا «قواعد حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها، به دلیل تأثیرپذیری کنش‌های انسانی از جهان‌بینی و فرهنگ، بسیار متنوع و متعددند» (همان). ایشان در پایان این بخش متذکر می‌شود که توجه به مراحل صدور فعل یکی از بهترین راه‌ها برای فهم این قواعد است (ص ۴۵۸). با این حال، هرچند این توضیح می‌تواند قاعده‌مندی تفسیر در نزد «فرد» کنش‌گر را مرتفع سازد، نسبییت «فرهنگی» میان فرهنگ‌های مختلف را مرتفع نمی‌سازد. ما علاوه بر آن‌که نیازمند توضیحی برای رفع نسبی‌گرایی فرد مفسریم، باید بتوانیم نسبی‌گرایی میان فرهنگ‌های مختلف را نیز توضیح دهیم و مرتفع سازیم. درغیراین صورت، همان معضلات نسبی‌گرایی فردی در سطح فرهنگی و اجتماعی نیز بازتولید خواهد شد.

۹.۲.۴ فصل سیزدهم: روش پیش‌بینی

دو روش باقی‌مانده، یعنی پیش‌بینی و ارزش‌یابی، حداقل دو تفاوت ماهوی با روش‌های قبلی دارند و آن وجه تجویزی و جدیدتر بودن آن‌ها در قیاس با علوم اسلامی است. به همین جهت، بخش قابل‌توجهی از فصل سیزدهم به مفهوم‌شناسی (صص ۴۸۰-۴۸۹)، ضرورت و اهمیت این روش (صص ۴۸۹-۴۹۶) اختصاص یافته و سپس بیان‌ده بنیان نظری پیش‌بینی (صص ۴۹۶-۵۰۷) و چهار ویژگی روش‌شناختی این روش (صص ۵۰۷-۵۲۳) انجام شده است. نقدهای ذیل به بعضی از این موارد مطرح است:

۱. **عدم تمایز مدینه فاضله فارابی از یوتوپیا‌های تاریخی مدرن:** نویسنده محترم در ذیل مفهوم‌شناسی این فصل پیش‌بینی، پیش‌گویی، و آینده‌پژوهی را تعریف کرده است. باین‌حال، در بحث از آینده‌پژوهی، به آرمان‌شهر افلاطون در یونان، شهر خدای آگوستین در مسیحیت، و مدینه فاضله ابونصر فارابی به‌مثابه نمونه‌هایی از آینده‌پژوهی در کنار ایده‌های افرادی نظیر کارل مارکس، ساموئل هانتینگتون، آلین تافلر، و فرانسیس فوکویاما اشاره کرده است (صص ۴۸۳-۴۸۴). باین‌حال، همان‌طور که می‌دانیم، تمایز ماهوی بسیار مهمی میان نگاه افلاطون یا فارابی از یک‌سو و نگاه دسته دوم افراد مذکور در دنیای مدرن درباره تأملاتشان در مورد آینده مطرح است. در نظر افلاطون، «تاریخ» هیچ جایگاهی ندارد و آرمان‌شهر او هم‌چون مدینه فاضله فارابی بیگانه از تاریخ ترسیم می‌شود. ما نه در آثار افلاطون و نه در آثار فارابی هیچ اثر یا تأملی درباره «فلسفه تاریخ» مشاهده نمی‌کنیم. این درحالی است که دسته دوم از متفکران مذکور تحت‌تأثیر فلسفه‌های تاریخ دوره مدرن، که عمدتاً از سده هجدهم به بعد در غرب مطرح شده‌اند، به آینده از حیث فلسفه تاریخ تجدید که فلسفه تاریخ سکولار محسوب می‌شود توجه کرده‌اند (بنگرید به لویست ۱۳۹۶: ۱۹-۱۶۰). حتی در مورد آگوستین که نوعی از فلسفه تاریخ در دیدگاه او قابل‌تشخیص است این دیدگاه متأثر از نظریه مشیت الهی مسیحی است (همان: ۵۷). این درحالی است که در آثار متفکران مسلمان نظیر فارابی همین مقدار تأمل درباره تاریخ مطرح نیست و مدینه فاضله او برخلاف متفکرانی نظیر ولتر، هگل، مارکس، و نظایر آن‌ها هیچ توضیحی درباره منطق تحولات تاریخی ندارد (بنگرید به داوری اردکانی ۱۳۸۲؛ مهاجرنیا ۱۳۸۰). از این جهت، مساعی ارزش‌مند شهید مطهری (ره) در آثار خود درباره نقد مارکسیسم یا کتاب جامعه و تاریخ به فلسفه نظری تاریخ به‌مثابه علمی که به‌دنبال فهم قواعد حاکم بر «شدن» جوامع است اشاره دارند (مطهری ۱۳۸۲: ۷۸)؛

۲. کم‌توجهی به تأثیر بنیادین فلسفه تاریخ در آینده‌پژوهی: همان‌طور که اشاره شد، تأملات فیلسوفانی نظیر ولتر، هگل، تورگو، هردر، و نظایر آن‌ها (کاپلستون ۱۳۸۰: ۱۷۵-۱۹۰؛ کالینگ‌وود ۱۳۹۰) یا حتی بنیان‌گذار جامعه‌شناسی، یعنی آگوست کنت، در نظریه سه‌مرحله‌ای تاریخی‌اش، هرکدام با نگاهی خاص در مجموع منجر به شکل‌گیری فلسفه تاریخ سکولار تجدد و جای‌گزینی ایده ترقی به جای مشیت الهی مسیحی شد (لویت ۱۳۹۶: ۵۷؛ ۹۸: Voegelin 1999). هرچند دکتر شریفی به‌طور مختص اشاره‌ای به جایگاه فلسفه تاریخ در ذیل بحث از امکان پیش‌بینی (ص ۴۸۸) یا اشاره‌ای کوتاه به تأملات شهید مطهری (ره) (صص ۵۱۷-۵۱۸) دارد، اما به‌نظر می‌رسد توجه به فلسفه تاریخ اسلامی یا شیعی باید به‌عنوان اصلی بنیادین برای هرگونه آینده‌پژوهی به‌مثابه روش در علوم انسانی اسلامی مورد توجه قرار گیرد. با توجه به عنوان این کتاب، یعنی *روش‌شناسی علوم انسانی/اسلامی*، اگر بخواهیم بحث از فلسفه تاریخ اسلامی یا شیعی را به‌مرحله روش آینده‌پژوهی به‌عنوان بخشی از روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی برسانیم، دقایق روش‌شناختی آن را تبیین کنیم، و توضیح دهیم، به‌راستی اگر بخواهیم به اقتضائات روش‌شناختی دیدگاه شهید مطهری (ره) درباره فلسفه نظری تاریخ که همان علم به «شدن» جوامع است تن دهیم، چه منطق، ابزار، یا روشی باید مورد بحث قرار گیرد؟ آیا دقت‌های روش‌شناختی که در منطق سنتی درباره روش‌های پیشین مانند تعریف، توصیف، تبیین، استدلال قیاسی، یا حتی تفسیر مورد توجه نویسنده محترم بوده است در این بخش نیز دیده شده است؟ به‌نظر می‌رسد، بدیع‌بودن بحث از این روش در سنت اسلامی باعث شده است تا نویسنده محترم نتواند دقت‌های کافی روش‌شناختی روش آینده‌پژوهی را در قیاس با دقت‌های روش‌شناختی روش‌هایی نظیر تعریف و توصیف و استدلال قیاسی ارائه دهد و عمدتاً با ارجاع به متن و ظاهر آیات و روایات (شوری: ۳۰؛ روم: ۴۱؛ حج: ۴۶؛ قمر: ۴-۵؛ روایات حضرت امیر (ع) در *نهج‌البلاغه* و نظایر آن‌ها) تنها از ضرورت آگاهی تاریخی سخن به‌میان آورد. هرچند این اشارات بسیار ارزش‌مند است، اما متناسب با سنت علمی در تفکر اسلامی (و تأکید نویسنده بر بهره‌گیری از عقل در فرایند استنباط) باید حل‌جی شود تا بتوان مطابق مقصود نویسنده اقتضائات روش‌شناختی آن را استخراج کرد؛

۳. تعارض میان اصول قاعده‌مند و قطعی و اصل عدم قطعیت: نویسنده محترم در بیان بنیان‌های نظری پیش‌بینی به موضوعاتی نظیر «قاعده‌مندی نظام هستی»، «وحدت نظام هستی»، «سنخیت علی و معلولی در کنش‌های انسانی»، و «قضا و قدر» اشاره و تأکید دارد (صص ۴۹۶-۵۰۲). با این حال، در بخش ویژگی‌های روش‌شناختی پیش‌بینی،

به اصل «عدم قطعیت» به‌عنوان «یکی از اصول مسلم و تقریباً بدیهی هر نوع پیش‌بینی درباره کنش‌های انسانی» توجه شده است (ص ۵۲۰). این اصل در نظر دکتر شریفی به این معناست که در «وضعیت آینده هیچ‌یک از کنش‌های انسانی را به‌طور قطعی و یقینی نمی‌توان پیش‌بینی کرد؛ [بلکه] تنها در صورتی می‌توان از قطعیت در علم سخن گفت که به منابع معرفتی دیگری هم‌چون عقل برهانی یا وحی صریح دست‌رسی داشته باشیم» (همان). بنابراین، به‌نظر می‌رسد، در دیدگاه دکتر شریفی، از یک‌سو یکی از ویژگی‌های روش‌شناختی پیش‌بینی، جز در موارد بهره‌گیری از عقل برهانی و وحی، عدم قطعیت (uncertainty principle) معرفی می‌شود و از سوی دیگر خواه ساختار کلی عالم و خواه کنش انسان در تاریخ و خواه سنخیت علی و معلولی در کنش‌های انسانی تابع قاعده‌مندی نظام هستی، سرشت مشترک انسان‌ها، و بسیاری از مبانی دیگری است که همگی حداقل می‌تواند بر قطعیت و قاعده‌مندی دلالت داشته باشد. فارغ از اصل عدم قطعیت که ورنز هاینبرگ در فیزیک در مقام علوم طبیعی طرح می‌کند (تورانی ۱۳۹۲: ۳۳)، در قلمرو کنش یا آگاهی انسانی نیز «سنخیت علی و معلولی در کنش‌های انسانی» با عدم قطعیتی که متفکران مشهور به پست‌مدرن نظیر دریدا، لاکلاو، و نظایر آن‌ها درباره کنش و آگاهی انسانی توصیف می‌کنند سازگار نیست (بندرریگی‌زاده ۱۳۹۷: ۲-۳).

این درحالی است که دکتر شریفی در بخش بنیان‌های نظری روش پیش‌بینی به اصول قطعی یادشده اشاره دارد و در بخش ویژگی‌های روش‌شناختی پیش‌بینی عدم قطعیت را یکی از این ویژگی‌ها برشمرده است. حتی اگر بتوان براساس توضیحی خاص از جهان هستی یا تحولات تاریخی این دو موضع را با یک‌دیگر جمع کرد و تراحم میان آن‌ها را مرتفع ساخت، حداقل ما در این کتاب توضیحی درباره جمع این دو موضع نمی‌یابیم و تضاد مذکور رهاشده باقی مانده است.

۱۰.۲.۴ فصل چهاردهم: روش ارزش‌یابی

به‌نظر نویسنده، در بخش ارزش‌یابی، مسئله اصلی این است که روش فهم و کشف ارزش کنش‌های انسانی چیست؟ چگونه می‌توان با تکیه بر متون و منابع اسلامی فضیلت یا ردیلت بودن یک کنش را به‌دست آورد؟ (ص ۵۲۹). نویسنده پس از اشاره به اصل حاکم بر فرایند ارزش‌یابی، یعنی «بهره‌گیری از همه منابع معرفت»، از جمله حس، خیال، عقل، تجربه، مرجعیت، تواتر، شهود، وحی، و نظایر آن‌ها (ص ۵۳۰)، به گام‌های شش‌گانه فرایند کشف ارزش را اشاره می‌کند؛ زیرا معتقد است «کسی که به‌دقت و توجه گام‌های

علمی زیر را طی کند تا حدود زیادی می‌تواند اطمینان داشته باشد که ارزش اسلامی مربوط به یک کنش را به‌دست آورده است» (ص ۵۳۵). تعیین موضوع یا مسئله (همان)، جست‌وجو در منابع دینی (ص ۵۳۶)، حیطه‌شناسی موضوع (ص ۵۳۸)، کشف قواعد اسلامی حاکم بر زیست‌انسانی (ص ۵۴۴)، فهم مقاصد و غایات زیست‌اسلامی (ص ۵۶۲)، و انطباق با مبانی اسلامی (ص ۵۷۲) شش گام مذکور است. سه نکته انتقادی درباره مطالب این فصل تقدیم می‌شود:

۱. **عدم توضیح کافی در مورد معنای اصل عدالت در اسلام:** یکی از نقدهای جزئی در این فصل ناظر به مثال و توضیحی است که نویسنده در ذیل گام چهارم، یعنی کشف قواعد اسلامی حاکم بر زیست‌انسانی، طرح کرده است. ایشان توجه به قواعد ارزشی را مفید درک بهتر تفاوت و تمایز مکاتب مختلف می‌داند (ص ۵۵۳). در بیان مثال، برای این نکته به حضور اصل آزادی در لیبرالیسم و اصل عدالت و ظلم‌ستیزی در اندیشه اسلامی اشاره می‌کند که با کمک آن‌ها «به‌خوبی می‌توان تمایز این دو مکتب را درک کرد» (ص ۵۵۴). با این حال، همان‌طور که می‌دانیم، در مکتب لیبرالیسم، همواره بحث از اصل عدالت نیز مورد توجه بوده است و آرای فیلسوفانی نظیر جان رالز عمدتاً به توضیح جایگاه عدالت در لیبرالیسم اختصاص دارد (بنگرید به رالز ۱۳۸۸). افزون‌براین، برخلاف نتیجه‌گیری نویسنده در این بخش (ص ۵۵۸)، این اصل به‌تنهایی نمی‌تواند فصل‌میز اسلام باشد؛ زیرا مکتب مارکسیستی نیز بر اصل عدالت تأکید فراوان دارد و آن را به‌عنوان اصل اساسی خود معرفی می‌کند. بنابراین، به‌نظر می‌رسد، صرف اشاره به یک اصل نتواند تمایز مکاتب را نشان دهد، بلکه باید این اصل در شبکه‌ای از ارزش‌ها معنای خود را بیابد؛

۲. **عدم توضیح مبنای انتخاب گام‌های شش‌گانه:** هرچند گام‌های شش‌گانه مذکور با تفصیل بیان شده‌اند، اما دلیل یا علت انحصار به این شش روش و انتخاب آن‌ها از سوی نویسنده تبیین و توضیح داده نشده است. به‌راستی، به چه دلیلی ما باید بپذیریم که اگر «کسی با دقت و توجه [این] گام‌های علمی» را طی کند «تا حدود زیادی می‌تواند اطمینان داشته باشد که ارزش اسلامی مربوط به یک کنش را به‌دست آورده است»؟ (ص ۵۳۵)؛

۳. **عدم تدقیق در جزئیات روش شناختی:** این روش نیز، هم‌چون روش پیش‌بینی، شاید به‌دلیل بدیع‌بودن در منابع منطقی یا روش‌شناختی اسلامی در قیاس با روش‌هایی نظیر تعریف، تبیین، و مخصوصاً استدلال نتوانسته است به دقت‌های جزئی روش‌شناختی نائل آید. برای مثال، در بحث از روش‌های قبل، به تفصیل تمایز استدلال قیاسی از استقرایی و

تمثیلی تشریح شده و روش‌های اثبات موضوعات یا ویژگی‌های مختلف آن‌ها نظیر ویژگی‌های روش‌شناختی برهان (صص ۲۹۲-۲۹۵)، مغالطات آن‌ها (صص ۲۹۶-۳۰۵)، شرایط استدلال استقرایی و حدود یقینی‌بودن آن (صص ۳۱۷-۳۴۵)، یا روش‌های اثبات علیت در استدلال تمثیلی (صص ۳۶۹-۳۷۷) عمدتاً با تکیه بر آثار منطقی متفکران مسلمان یا نقد آرای متفکران غربی مورد اشاره قرار گرفته است. این درحالی است که در این روش و روش پیش‌بینی چنین تدقیق‌های منطقی و روش‌شناختی صورت نگرفته است و بحث بیش‌تر درباره مبانی این روش‌ها انجام شده است.

۵. نتیجه‌گیری و ارزیابی نهایی اثر

تأمل درباره علوم انسانی اسلامی به دلایل متعددی، از جمله ناکارآمدی علوم انسانی غربی در فهم یا توضیح تحولات جهان اسلام و تضاد مبانی آن‌ها با جهان‌بینی اسلامی، امروزه به دغدغه بسیاری از متفکران و نویسندگان مسلمان تبدیل شده است. از این جهت، سه‌گانه حجت‌الاسلام دکتر احمدحسین شریفی شامل مبانی علوم انسانی اسلامی، روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی، و نظریه‌پردازی اسلامی در علوم انسانی از اقدامات ارزش‌مند این قلمرو معرفتی محسوب می‌شود. با این حال، از میان این سه‌گانه، بحث از روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی در قیاس با دو قلمرو دیگر کم‌تر مورد توجه بوده است و این اثر گامی روبه‌جلو محسوب می‌شود.

این اثر مزیت‌های بسیاری دارد، از جمله آموزشی‌بودن، نظم و نسق جالب‌توجه مطالب و فصول کتاب، و بیان ساده و روان نویسنده محترم، اما در کلیت کتاب، به نظر می‌رسد مبانی اسلامی نتوانسته است در جزئیات روش‌شناختی اشراک شود و بسط یابد. هرچند مراجعه و خواندن کتاب مبانی علوم انسانی اسلامی از همین نویسنده بی‌تردید مبانی نگاه نویسنده را در بحث از روش‌شناسی علوم انسانی را برای مخاطب آشکار می‌کند، اما بسط و اشراک آن مبانی در روش‌های علوم انسانی اسلامی در مواردی مخصوصاً روش‌های جدیدتری که در منطق یا فلسفه اسلامی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته بوده‌اند، نظیر روش پیش‌بینی یا روش ارزش‌یابی، کم‌تر به چشم می‌آید. با این حال، به نظر می‌رسد، بخشی از این کاستی ناظر به فقدان یا نحیف‌بودن مبانی این روش‌ها در نزد متفکران مسلمان گذشته باشد. برای مثال، فقدان یا نحیف‌بودن آثار و مباحثی نظیر فلسفه تاریخ در آثار متفکران مسلمان ادوار گذشته تأثیری جدی در توضیح و بیان دقیق منطقی و روش‌شناختی روش پیش‌بینی داشته است.

پی‌نوشت

۱. عنوان مهم‌ترین کتاب‌های رنه دکارت تأملاتی در فلسفه اولی و گفتار در روش به‌کاربردن عقل است.

کتاب‌نامه

- آرون، ریمون (۱۳۸۲)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.
- الدمدو، کنت (۱۳۸۹)، *سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاویدان*، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران: حکمت.
- برت، آرتور (۱۳۶۹)، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۱)، *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی و دیگران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بندرریگی‌زاده، علی و جهان‌گیر جهان‌گیری (۱۳۹۷)، «پژوهشی در بنیان‌های فلسفی مفهوم هژمونی لاکلاو، دریدا، و امکانی بودن صورت‌بندی‌های گفتمانی»، *مجله فلسفه*، س ۴۶، ش ۱، بهار و تابستان.
- تورانی، اعلی و سلطان احمدی‌منیر (۱۳۹۲)، «اصل عدم قطعیت در تصویر فلسفی و الهیاتی»، *مجله پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، دوره ۲، ش ۵.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۲)، *پدیدارشناسی دین*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۴)، *جهان در اندیشه های دیگر*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، *فارابی: فیلسوف فرهنگ*، تهران: ساقی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۹۵)، *گفتار در روش درست راه‌بردن عقل و جست‌وجوی حقیقت در علوم*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رالز، جان (۱۳۸۸)، *نظریه عدالت*، ترجمه مرتضی بحرانی و سیدمحمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- زیباکلام، سعید (۱۳۸۴)، *معرفت‌شناسی اجتماعی*، طرح و نقد مکتب ادینبورا، تهران: سمت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۸)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۶)، *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- شرت، ایون (۱۳۸۷)، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳)، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی
صدرا و آفتاب توسعه.

بررسی انتقادی کتاب روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی (محمدرضا قائمی‌نیک) ۲۹۳

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگ‌مهر، ج ۶، تهران: سروش.

کالینگوود، رابین جورج (۱۳۹۰)، *مفهوم کلی تاریخ*، ترجمه علی‌اکبر مهدیان، تهران: کتاب‌آمه (اختران).

کالینیکوس، الکس (۱۳۷۳)، *درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی*، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: آگه.

گنون، رنه (۱۳۷۳)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه حسن عزیزی، تهران: حکمت.

گنون، رنه (۱۳۶۱)، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

لویت، کارل (۱۳۹۶)، *معنا در تاریخ*، ترجمه سعید حاجی‌ناصری و زانیار ابراهیمی، تهران: علمی و فرهنگی.

مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۴)، *تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *جامعه و تاریخ*، قم: صدرا.

مقدم‌حیدری، غلام‌حسین (۱۳۸۵)، *قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی*، تهران: نشر نی.

مولکی، مایکل (۱۳۷۶)، *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه حسین کچویان، تهران: نشر نی.

مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰)، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم: بوستان کتاب.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۱)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.

نصری، عبدالله (۱۳۸۱)، *راز متن*، تهران: آفتاب توسعه.

وبر، ماکس (۱۳۸۲)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

Hegel, G. W. F. (1969), *Science of Logic*, trans. A. V. Miller, New York: Humanities Press.

Voegelin, Eric (1999), *History of Political Ideas*, vol. 8: *Crisis and The Apocalypse of Man*, Columbia and London: University of Missouri Press.

