

بررسی تفاوت‌های روش‌شناختی علم دینی و علم رایج

سید محمدرضا تقوی

استاد روان‌شناسی بالینی و عضو پژوهشکده تحول و ارتقای علوم انسانی اجتماعی دانشگاه شیراز

mtaghavi@rose.shirazu.ac.ir

چکیده

روش‌شناسی یکی از ارکان مهم دستگاه‌واره فکری علم دینی است. گرچه به لحاظ رتبی، شناسایی روش مطلوب مطالعه علمی، تابعی از فلسفه عام در یک دستگاه‌واره علمی است اما به جهت دیگر، می‌توانند مقوم یکدیگر نیز باشند. هدف مطالعه حاضر، مقایسه روش‌شناختی علم رایج و علم دینی بود که حاصل آن شناسایی هشت تفاوت در این خصوص شد. تفاوت‌های کلیدی‌ای که بین علوم رایج و علوم انسانی اسلامی فرض شدند عبارت‌اند از: مبادی فلسفی، اهداف و غایات انسان، تعریف نظری و عملیاتی متغیرها، نحوه تدوین فرضیه‌ها، معیار صحت فرضیه، مطالعه لایه‌های عمیق‌تر پدیده‌ها، استفاده از روش‌های متنوع پژوهش و تعیین نظام موضوعات. در راستای شناسایی روش‌شناسی مطلوب علم دینی، حاصل برخی تأملات، منتهی به پیشنهاد و تبیین یک نمودار روش‌شناختی از منظر علم دینی گردید.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، علم دینی، علم رایج.

مقدمه

باور به تفاوت علم دینی و علم سکولار قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در جهان اسلام شکل گرفت (ایمان و کلاته ساداتی، ۱۳۹۲؛ موسوی، ۱۳۹۱). از همان اوان پیروزی انقلاب اسلامی، ضرورت ویرایش، اصلاح و تغییر مبانی علوم، به خصوص علوم انسانی، به شکل جدی تری در جامعه علمی ایران مطرح شد و به تدریج بر دامنه آن افزوده شد. چالش ابتدایی این مباحث «ضرورت و امکان علم دینی» بود اما به نظر می‌رسد امروزه جامعه علمی ما از این چالش عبور کرده باشد.

در یکی - دو دهه اخیر دیدگاه‌های متفاوتی در باب علم دینی مطرح و نقدهای متعددی نیز به آن شد (برای نمونه مراجعه شود به سوزنچی، ۱۳۸۹؛ حسنی، علی‌پور و موحد ابطحی، ۱۳۸۶؛ خسروپناه، ۱۳۹۲). اکثر این دیدگاه‌ها، بحث علم دینی را در سطح نظری و معرفت‌شناسی طرح کرده‌اند؛ اما مشخص نکرده‌اند که در برخورد با تجربه در عالم واقع و نشئه مادی دنیا، محقق چگونه روشی را باید به خدمت بگیرد تا بتواند به شکار حقایق و تولید علم دست یابد. به لحاظ منطقی بحث روش‌شناسی، متعاقب بحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است، لکن مسیر تکاملی مباحث مربوط به فلسفه عام علم و روش‌شناسی علم می‌تواند در یک چرخه متقابل اتفاق بیفتد و هر یک مقوم دیگری باشد. اتفاقی که در دنیای علم رایج، حداقل در ۱۵۰ سال اخیر، روی داده است همین واقعیت را نشان می‌دهد.

منظور از علم دینی در این مقال، دستگاه‌واره فکری‌ای است که از نظر مبانی (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی)، هدف (جاری کردن و تقویت سنت‌های الهی)، غایت (حرکت به سمت تقرب فردی و اجتماعی)، منابع (برگرفته از نظام تکوین یا سیر آفاقی و انفسی و نظام تشریح)، روش (معرفت‌شناسی)، معیار صحت (حجیت شرعی، کارآمدی و انسجام/هماهنگی) و نظام موضوعات (برگرفته از واقعیات اجتماعی و در راستای تحقق ظهور منجی عالم عیج) به سمت اتحاد وجودی با امهات اعتقادات اسلامی پیش می‌رود. علم دینی در نظر نگارنده غیر از علم معصوم^(ع) است. در علم دینی، محقق سعی می‌کند به قدر طاقت بشری به علم معصوم^(ع) نزدیک شود؛ اما به‌رحال مسلم است این علم حاصل تلاش بشری است که هم می‌تواند ابطال‌پذیر باشد و هم در طول زمان تعدیل، رشد و تحول یابد.

بحث روش‌شناسی علم دینی در مقطع کنونی از آن حیث اهمیت می‌یابد که علاقه‌مندان پژوهش در این باب، مایل‌اند بدانند چگونه می‌توانند در فضای علم دینی، پژوهش‌های علمی انجام دهند. علی‌الخصوص که جامعه نیز نتوانسته است با استفاده از دیدگاه‌های منبعث از علوم

انسانی رایج، مشکلات خود را حل نماید و احساس می‌کند که در تعارض مبنایی با آن قرار دارد. از طرف دیگر، هنوز محققین علم دینی بر یک دستگاه‌واره فکری علم دینی به توافق نرسیده‌اند. این دستگاه‌واره فکری مبتنی بر مبنای انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی‌ای هست که علم دینی بر آن استوار می‌گردد. هم‌چنین دستگاه‌واره علم دینی باید بتواند اهداف، فلسفه و پیش‌فرض‌های علم دینی، روش‌شناسی علم دینی، تعریف مفاهیم و نظام موضوعات را تعیین نماید. واقعیت این است که این عناصر به تدریج شکل می‌گیرند و شکل‌گیری هر یک می‌تواند اثر تعاملی مثبتی روی شکل‌گیری سایر عناصر داشته باشد.

از حیث تعریف، روش‌شناسی، شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش، در عرصه‌ی معرفت بشری است و موضوع این دانش، روش علم و معرفت است. روش در ارتباط مستقیم با عواملی نظیر موضوع معرفت، هدف معرفت و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی‌ای است که معرفت بر اساس آن شکل می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۸۲: ص ۱۰). هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، با وجود داشتن ارتباط تنگاتنگ، قابل‌تحویل یا تقلیل به یکدیگر نیستند. افزون بر این، رابطه‌ی آن‌ها مستقیم است، به این معنا که هستی‌شناسی، منطقاً بر شناخت‌شناسی و آن هم منطقاً بر روش‌شناسی تقدم دارد (های، ۱۳۸۵: ص ۱۰۹). اما روش، مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند زیرا روش همواره در متن حرکت فکری و تلاش‌های علمی یک دانشمند قرار دارد (پارسانیا، ۱۳۸۲).

از آنجا که هنوز روی روش‌شناسی مطلوب علم دینی توافق عام وجود ندارد، پژوهش حاضر تلاش دارد تا از طریق مقایسه تفاوت‌های روش‌شناختی در دو دستگاه‌واره علم دینی و علم رایج، ملاحظاتی در خصوص روش‌شناسی علم دینی ارائه نماید. بی‌شک تعاملات، مباحثات و نقادی‌های زیادی تا دست‌یابی به یک روش‌شناسی منقح در باب علم دینی نیاز است که مقاله حاضر سعی دارد این باب را باز نماید.

مقایسه روش‌شناختی علم دینی و علم رایج

هدف نهایی هر دو دیدگاه علم دینی و علم رایج، تبیین، پیش‌بینی و کنترل متغیرهای مورد پژوهش است. تمام علوم از جمله علم دینی نیاز دارند که در عالم واقع «فرضیه‌آزمایی» نمایند. نهایتاً علم دینی نیز باید بتواند در عالم واقع و در برخورد با پدیده‌ها در نشئه مادی، کارآمدی خود را برای پیشبرد امور فردی و اجتماعی نشان دهد. مفهوم این حرف هم آن نیست که وقتی قرار است دانشی در سطح نشئه مادی عملکرد داشته باشد لزوماً باید قضایا را هم در سطح عالم ماده

تبیین نماید. هم‌چنین با توجه به تفاوت در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دو دیدگاه علم رایج و علم دینی، به صورت بدیهی تفاوت روش‌شناسی دو دیدگاه نیز مورد انتظار است. هدف از مقایسه روش‌شناختی علم دینی و علم رایج، دست‌یابی به مجموعه‌ای از اصول و قواعد است که بتواند پس از نقد و تنقیح سایر محققین، در تدوین نهایی روش‌شناسی علم دینی به کار آید. نگارنده برای این مقایسه به هشت تفاوت تأثیرگذار در دو دیدگاه دست یافته است:

۱. ابتدای روش‌شناسی علم رایج و علم دینی بر مبادی فلسفی متفاوت. روش‌شناسی تابعی از دیدگاه هر پارادایم به هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. در علم رایج این دو تحت تأثیر مکاتب اومانیزم، لیبرالیسم و راسیونالیسم هستند که مشخصاً با دیدگاه اسلامی متفاوت‌اند. در علم رایج، فلسفه (و فلسفه علم) زیربنای نظم‌بخشیدن به نظام‌های پارادایمی و نظری را شکل می‌دهد. در حالی که زیربنا در اندیشه اسلامی، سنت خداوند به‌عنوان یک سنت لایتغیر است. بنابراین فلسفه (به معنای تأملات و تفکرات بشری یا عقل خودبنیاد) در اندیشه اسلامی، زیربنا نیست که با تغییر آن رونماها تغییر کند. فلسفه نقشی، حد واسط میان سطح جهان‌بینی و واقعیت دارد و باید به وسیله سطوح ماورایی جهان‌بینی و سنت الهی تأیید شود (ایمان، ۱۳۹۱: ص ۳۰۳-۳۰۲). بنابراین در بحث از روش‌شناسی علم دینی، نیازمند آن خواهیم بود که به توافقی در خصوص انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی از منظر اسلام در مفهوم عام آن و هم برای رشته‌های علمی خاص دست یابیم؛ برای مثال انسان‌شناسی متناسب با علم اقتصاد چه ویژگی‌هایی دارد. خوشبختانه در سال‌های اخیر در این زمینه تلاش‌های خوبی صورت گرفته است (برای نمونه: حسینی، ۱۳۸۲؛ شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰؛ امیرحسینی، ۱۳۸۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۲)؛ با این حال نیازمند آن هستیم که به توافق عام‌تری دست یابیم.

۲. یکی از تفاوت‌های علم دینی و علم رایج، تعیین غایات علم توسط این دو دیدگاه است که نهایتاً از طریق تنظیم معیار صحت، روش تحقیق را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد و نتیجه پژوهش را به دآوری می‌نشیند. تولید علم در نهایت، تجویز علم را هم به‌دنبال خواهد داشت. تجویز علم به تشخیص سره از ناسره نیاز دارد و بسته به معیار صحت یک دستگاه‌واره فکری خروجی آن متفاوت است. لذا نوع غایتی که برای یک دانش مشخص می‌شود نوع معیار صحت را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. معیار صحت به شما می‌گوید که چه داده‌هایی را نگه دارید و چه داده‌هایی کارایی ندارند. غایات علم حتی انتخاب موضوع تحقیق را هم تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر هر داده علمی‌ای به تور

شکار هر عالم و محققى درنمی آید؛ طبیعتاً همان داده به تور شکار خواهد آمد که محقق (یا نظام مدیریت تحقیق در یک منطقه) به دنبال آن است و آن را اطلاعات ارزشمند قلمداد می کند.

در علم رایج، غایات علم عمدتاً مبتنی بر هنجارها و ارزش های اجتماعی است لکن در علم دینی غایات علم مبتنی بر معروف و منکرها (ملاک های دینی) است که توسط مکتب تعیین می شود. برای مثال غایت علم اقتصاد رایج ممکن است توزیع منابع اقتصاد یا پیشرفت اقتصادی باشد؛ در یک مورد، اقتصاددانان نوکلاسیک غایت علم اقتصاد را «خودگروی لذت جویانه» معرفی کرده اند (جابری، ۱۳۸۸) که البته ممکن است بیانگر کلیت علم اقتصاد رایج نباشد. اما غایت علم اقتصاد دینی چه بسا ایجاد عدالت اقتصادی یا پیشرفت اقتصادی همراه با تعالی معنوی و... باشد. مثالی دیگر؛ غایت روان شناسی بالینی رایج، پیشگیری از ابتلای به اختلالات روانی تعریف می شود و تعریف سلامت روان بر حسب هنجار اجتماعی یا متوسط رفتار جامعه تعیین می شود. اما در روان شناسی بالینی مطلوب، معیار سلامت رفتار، ملاک مدار است. در اینجا رفتار انسان کامل ملاک رفتار سالم تلقی می شود و به همان نسبتی که انسان ها مطابق انسان کامل عمل می کنند از رفتار سالم و سلامت روان برخوردارند.

۳. یکی از مسائل مهم در روش شناسی علم، تعریف نظری و عملیاتی متغیرهای مورد تحقیق است. با توجه به غایات متفاوت علم در دو دستگاهه وار علم دینی و علم رایج، تعریف نظری و عملیاتی متغیرهای مورد مطالعه نیز متفاوت می شود. برای مثال در علم رایج تعریف متغیرها بر اساس کنش مشهود تعیین می شود. اما در علم دینی، متغیرها بر اساس کنش، بینش و گرایش افراد تعیین می شوند. برای نمونه در علم اقتصاد رایج ممکن است متغیر «رشد اقتصادی» برابر با «افزایش درآمد» تعریف شود. اما در علم دینی، ممکن است «افزایش درآمد» تنها یکی از معیارهای «رشد اقتصادی» باشد که در عالم خارج و کنش بیرونی محقق می شود؛ اما هم زمان فرد باید در بینش خود نیز پیشرفت نماید (مثلاً دچار غرور نشود یا این پیشرفت را تنها به عمل خود نسبت ندهد) و هم زمان در گرایشات قلبی نیز تعالی یابد (برای نمونه این پیشرفت اقتصادی موجب بُعد او از حق تعالی نشود). مثال دیگر در تعلیم و تربیت اسلامی؛ کودکان از دوران کودکی تشویق به نماز خواندن می شوند (کنش)؛ سپس در سن بلوغ مسئله بینش جدی می شود، آنجا که می فرماید: در اصول دین تقلید جایز نیست. در مراحل بعدی، مسئله گرایش مطرح می شود، آنجا که می فرماید: وظیفه فرد رساندن ایمان از عقل به قلب است. (حجرات: ۱۴) بنابراین در علم دینی، مفهوم رفتار یا عمل، فقط رفتار ظاهری، قابل حس و تجربه نیست. بلکه به دنبال عمل، بینش باید

مقوم عمل باشد و گرایش باید مقوم بینش باشد.

۴. تفاوت دیگر بین دو دیدگاه علم رایج و علم دینی مربوط به تأثیر جهان بینی محقق در تدوین فرضیه است. در علم رایج ادعا این است که محقق سعی دارد بدون دخالت نظرات شخصی خود (شامل ارزش‌ها، نوع بینش به انسان، جهان و...) فرضیه خود را تدوین نماید. متخصصان فلسفه علم، جدایی نظریه از مشاهده را بر نمی‌تابند. برای مثال پوپر^۱ شواهد زیادی را ارائه کرد که نشان دهد گزاره‌ها، گرانبار از نظریه‌هایی هستند که از انتظارات، فرهنگ و... تغذیه شده و در تعبیر و تفسیر مشاهدات مؤثرند. همچنین از نظر کانت^۲، هر یافته حسی به صورت زمان مند و مکان مند درمی‌آید؛ به عبارت دیگر در هر ادراکی که سرآغاز آن حس باشد در اثنای کار، متغیرهای دیگری مثل تربیت فرهنگی، دانش، انتظارات پیشین و... زمینه‌ساز تقدم فرضیه بر مشاهده خواهد بود. در این صورت، وقتی قضیه شخصیه حاکی از عین واقع نباشد، آنگاه قضیه کلیه ناشی از آن، واجد صفت عینیت نخواهد بود (حیبی، ۱۳۹۲: ص ۱۷۳-۱۷۲).

در مقابل، علم دینی چنین ادعایی (نادرست) ندارد که بدون چارچوب نظری درباره کل خلقت، به مشاهده پدیده‌ها می‌پردازد. محقق در این روش، امهات و چارچوب‌های مفهومی فرضیه خود را مبتنی بر مفاهیم عام و خاص (برای هر رشته علمی) انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی دینی، از مکتب می‌گیرد. هر چند برداشت متخصصان از منابع دینی، در پاره‌ای از موارد ثابت نیست و می‌تواند در طول زمان ارتقا و تکامل یابد. اما آنچه مورد پذیرش عام علما و محققین اسلامی در هر زمان قرار گرفته باشد مبنای کار محقق قلمداد می‌شود. خروجی این مفاهیم که در سطح فرهنگ بنیادی (عمدتاً حوزه‌های علمیه و مراکز تخصصی مطالعات بنیادی)، به توافق علمای اسلام رسیده است در اختیار محققین در سطح فرهنگ تخصصی (عمدتاً دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی) قرار می‌گیرد تا برای حل معضلات جامعه و مسائل علمی استفاده شوند.^۳

برای مثال در اقتصاد اسلامی، ربا حرام و جنگ با خدا انگاشته شده است. بنابراین در سطح فرهنگ تخصصی، این مسئله به منظور تغییر قاعده یا توجیه آن در معرض آزمایش واقع نمی‌شود بلکه به‌عنوان یک اصل پذیرفته می‌شود. بر همین منوال، اصول، چارچوب و امهاتی که در هر رشته

1. Popper.

2. Kant.

۳. برای ارائه تعریفی از لایه‌های مختلف فرهنگ ر.ک: زاهد، جاجرمی‌زاده و تقوی، ۱۳۹۲.

علمی از کتاب و سنت استخراج شده باشد و به توافق جمعی اساتید فن در سطح فرهنگ بنیادی رسیده باشند مورد استفاده متخصصان در سطح فرهنگ تخصصی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، برای مواردی که شارع چارچوب‌هایی تعیین نموده است پژوهش تنها در سطح فرهنگ بنیادی صورت می‌پذیرد و نه در سطح فرهنگ تخصصی. منطق این کار دو نکته است؛ نخست: پذیرفتن اسلام به‌عنوان یک دین کامل و تحریف نشده؛ دوم: اینکه فرمودند از علم تنها بخش خیلی به شما داده شده است «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»؛ و از تو درباره روح می‌پرسند. بگو (روح) از امر پروردگار من است و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است.» (اسراء: ۸۵).

۵. معیار صحت فرضیه، تفاوت دیگر بین علم رایج و علم دینی است. روش‌شناسی علم رایج که تنها روش تجربی را به رسمیت می‌شناسد، دچار سردرگمی و به‌هم‌ریختگی جدی در اثبات صحت روش شده است. مکتب اثبات‌پذیری با اصالت‌دادن به معرفت حسی، تحت تأثیر فلاسفه‌ای نظیر جان لاک،^۱ بارکلی،^۲ دیوید هیوم،^۳ فرانسویس بیکن^۴ و آگوست کنت^۵ تأسیس شد. اما پس از مدتی مورد انتقادهای بسیاری از جمله اشکال به روش استقرای ناقص در روش‌شناسی قرار گرفت و منزوی شد. پوپر تلاش کرد تا این نقیصه را با ارائه مکتب ابطال‌پذیری مرتفع نماید. مکتب ابطال‌پذیری نیز به دلایل متعددی از جمله «خطا‌پذیر بودن گزاره‌های ابطال‌کننده» و «گرفتاری در دور و تسلسل»، نتوانست متخصصان فلسفه علم را برای بقا متقاعد کند. به همین ترتیب نظریه ساختار انقلاب‌های علمی کوهن^۶ و مکتب بر ضد روش فایرabend^۷... نتوانستند متخصصان امر را به یک وفاق در روش برسانند. نهایتاً مکتب پست‌مدرنیسم، با اصالت‌دادن به نسبی‌گرایی و

1. John Locke.
2. Berkeley.
3. David Hume.
4. Francis Bacon.
5. Auguste Comte.
6. Kuhn.
7. Feyerabend.

ارزش‌های منطقه‌ای عملاً شکست در دست‌یابی به توافق بین‌الذهانی را اعلام نمود (چالمرز، ۱۳۸۵؛ جابری، ۱۳۸۸). به‌رحال علم تجربی تاکنون نتوانسته است یقینی‌بودن گزاره‌های خود را به اثبات برساند. البته منظور از ارائه این بحث هم این نیست که دانش رایج دستاوردی ندارد.

فلسفه و علم از روش‌های خاص خود برای اثبات گزاره‌ها استفاده می‌کنند. یکی از روش‌های مهم مورد استفاده در نظریه‌های علمی استفاده از روش استقرا (ناقص) است که حجیت آن ناتمام است. این اشکال به روش‌شناسی تمام نظریه‌های تجربی که از روش استقرا بهره می‌برند، وارد است. جامعه علمی در سطح جهان باید در این مسئله غور و دقت نظر بیشتری کند. بدیهی است اگر قرار است موضوع ناتمام‌بودن حجیت استقرای ناقص به یک دستگاه‌واره فکری علمی آسیب برساند این آسیب به‌صورت حداکثری برای علم رایج و به‌صورت حداقلی برای علم دینی خواهد بود. زیرا آن‌چنان‌که در بند ۷ اشاره می‌شود تبیین و تحلیل داده‌های تجربی، به‌عنوان معیار صحت فرضیه، در علم رایج بیشترین جایگاه و در علم دینی نازل‌ترین جایگاه را خواهد داشت. با این حال جای بسی افتخار است که شهید صدر در پژوهشی با ارائه نظریه «حساب احتمالات و توالد موضوعی و توالد ذاتی» حجیت استقرای ناقص را ثابت نموده است؛ گرچه علی‌الظاهر هنوز برخی اشکالات جزئی بر آن وارد است (خسروپناه، ۱۳۸۳).

به نظر می‌رسد که علم دینی معیارهای صحت را در حد گسترده‌تری مطرح می‌نماید و علاوه بر تأیید تجربی گزاره‌ها، کارآمدی، داشتن حجیت شرعی و غایت‌نگری (از این منظر که گزاره دینی حداقل منتهی به بُعد از خالق هستی نشود) را نیز در نظر می‌گیرد. هم‌چنین در علم دینی، اصالت با واقعیت نیست بلکه اصالت با سنت‌های لایتغیر الهی است (ایمان و کلام ساداتی، ۱۳۸۹). اگر واقعیات فردی و اجتماعی در راستای سنت‌های الهی نباشند باید کوشید تا این انطباق صورت پذیرد زیرا هنگامی کارایی فرد و جامعه به حداکثر خود می‌رسد که بین واقعیت‌های موجود و سنت‌های الهی بیشترین انطباق وجود داشته باشد. به‌عبارت دیگر، بین پدیده به‌عنوان فنومن (واقعیتی که مشهود افراد نوعی است) با پدیده به‌عنوان نومن (ذات و نفس الامر که مشهود امام معصوم^(ع) است) بیشترین هماهنگی وجود داشته باشد. در این صورت، محقق علوم انسانی، پدیده‌ها را از همان منظری تحلیل می‌کند که امام معصوم^(ع) تحلیل می‌نماید.

۶. نکته کلیدی دیگر، تفاوت در نگرش علم دینی و علم رایج به پدیده‌هاست. بر این اساس

آنچه در عالم طبیعت مطالعه می‌شود اعراض اشیا و نه جوهر و حقیقت آن‌هاست. در فلسفه اسلامی ثابت می‌شود که ادراک، پدیده‌ای غیرمادی است و اساساً حواس ما «دیده جوهر بین» ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵). هم‌چنین فلاسفه اسلامی نشان می‌دهند که آنچه در عالم مادی یافت می‌شود نازله حقیقتی است که در عوالم بالاتر وجود دارد. به همین دلیل است که آنچه از قرآن به شکل الفاظ در عالم مادی تنزل کرده است اسرار و بطون فراوانی دارد. برای نمونه، در روایاتی از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) «آب» بر امام ^(ع) تطبیق داده شده است (الکافی، ج ۱: ۳۳۹). در روایت دیگری از امام رضا (علیه السلام) آب، به علم امام تفسیر شده است (الصادق، ج ۵: ۲۰۵). در مورد دیگر، ذیل آیه ۱۶ سوره جن، آب بسیار، به علم فراوان تفسیر شده که خداوند، آن را در دسترس مردم قرار داده است و مردم آن را از امامان فرا می‌گیرند (همان: ۲۳۶ به نقل از دشتی، بی تا).

در حدیثی دیگر امام صادق ^(ع) در تفسیر آیه اول سوره شمس فرمودند منظور از خورشید، پیامبر ^(ص) و مقصود از ماه، علی ^(ع) است (کلینی، ۱۳۸۱: ص ۸۱). مفسران منظور از «ارض» و «سماوات» در قرآن را زمین و آسمان ظاهری که در علم هیئت مطالعه می‌شود ندانستند و بیان کردند که منظور از زمین «ماسوالله» و منظور از آسمان «انسان کامل» است و زمانی که جمع بسته می‌شود (سماوات) منظور «مراتب وجودی انسان کامل» است (صمدی آملی، ۱۳۸۴). چگونه حضرت یوسف ^(ع) حقیقت خواب پادشاه مصر را تعبیر می‌کند و منظور از خورده شدن هفت گوساله چاق توسط هفت گوساله لاغر را، به منزله هفت سال فراوانی نعمت و سپس هفت سال قحطی نعمت می‌یابد. پس حقیقتی در جایی وجود داشت که نازله آن به شکل این خواب خود را بروز داد و حضرت یوسف ^(ع) آن را یافت. آصف ابن برخیا چگونه دانشی دارد که می‌تواند تخت بلقیس را در چشم به هم‌زدنی برای حضرت سلیمان ^(ع) بیاورد (نمل: ۴۰). او یس قرن نایبنا چگونه با استشمام بوی پیامبر ^(ص)، که در خارج شهر بودند، خانه پیامبر را می‌یابد؟ حافظ و مولانا و سعدی چگونه ادراکی از حقیقت این عالم دارند که پس از چندصدسال هنوز افکارشان طراوت و درخشندگی دارد. به نظر می‌رسد می‌توان در همین دنیای مادی زیست اما حقیقت این عالم را طوری دید که چشمان عادی و مادی نمی‌توانند ببینند. مزیت نسبی علم دینی بر علم رایج در همین نکته نهفته است.

مخلص کلام آنکه علم دینی و علم رایج هر دو به مطالعه واقعیت عالم در سطح تجربه عینی علاقه‌مند هستند. لکن علم رایج، عالم واقع را فقط جسمی دیده است و این جهانی که از پس و عقبه آن (و قبل و بعد از آن) جهانی وجود ندارد. معلوم است دو محقق که یکی «سماوات»

را از منظر علم هیئت، آسمان ظاهری تلقی می‌کند و دیگری بر اساس مستندات دینی، «مراتب وجودی انسان کامل» ادراک می‌نماید، به دو نوع متفاوت از درک واقعیت نائل می‌شوند. بنابراین علم دینی نیازمند آن است که در یک سلسله مراتب طولی، در حد ممکن، نظام مفاهیم را با توجه به حقیقت آن‌ها در عوالم وجودی مختلف شکل دهد و مفهوم واقعیت و حقیقت اشیا را در گستره‌ای از عرش تا فرش تلقی نماید. از این بیان پیامبر (ص) که فرمود: «اللهم ارنی الاشياء كما هی» برداشت می‌شود که حقیقت اشیا همان چیزی نیست که در ظاهر عیان است. این نکته را باید در نظر گرفت که جنبه‌های تجربی، تجربیدی و شهودی پدیده‌ها، جنبه‌های متعددی از یک واقعیت نیستند که به صورت انضمامی و وحدت عددی کنار هم گذاشته شوند تا محقق بخواهد به صورت مجزا جنبه‌های محسوس قضایا را با استفاده از روش‌های تجربی، جنبه‌های عقلانی را با استفاده از روش‌های فلسفی و جنبه‌های شهودی آن را با استفاده از روش‌های کشف و شهود دریابد. در حقیقت هر شیء یک وجود حقیقی دارد که به گونه‌ها و شئون مختلفی ظهور و بروز می‌کند؛ «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح: ۱۴). درست مثل عمل دیدن، شنیدن و بوییدن که به طور مکانیکی در انسان جمع نشده‌اند بلکه همه، شئون مختلف انسان هستند.

۷. سطح تحلیل پدیده‌ها در علم رایج و علم دینی متفاوت است. علم رایج عمدتاً از روش‌های تجربی برای تبیین پدیده‌ها استفاده می‌کند. باید آگاه بود که این نوع از تحلیل، نازل‌ترین نوع تحلیل پدیده‌هاست و لذا علم رایج دچار اشکالات فراوانی در تبیین پدیده‌ها در سطح روش‌شناسی و فلسفه علم است. تبیین‌هایی که در سطح تجربی ارائه می‌شوند، سقف توانایی علم تجربی محسوب می‌شوند. اما این تحلیل‌ها در علم دینی، کف توانایی علم دینی هستند. روی این داده‌های تجربی، داده‌های عقلی، و فراتر از آن داده‌های شهودی قرار می‌گیرند؛ مشروط بر اینکه تمام این داده‌ها مؤید یکدیگر باشند و حجیت شرعی داشته باشند. هم‌چنین داده‌های فراهم آمده از سطوح پایین‌تر نمی‌توانند داده‌های سطوح بالاتر را نقض نمایند، زیرا از زاویه‌ای تنگ‌تر و محدودتر به حقیقت اشیا می‌نگرند. بنابراین علی‌القاعده تعارضی بین داده‌های سطوح مختلف وجود نخواهد داشت. اسلام یک نظام معرفتی است که شامل مجموعه‌ای از حقایق سر و آشکار می‌شود. حقایق آشکارش هم اسرار، لایه‌ها و بطونی دارند. بر این نظام معرفتی، منطق خاصی حاکم است که باید آن را کشف کرد. هنگامی می‌توان به درستی یک گزاره علمی رأی داد که منطق حاکم بر آن گزاره، با منطق حاکم بر نظام معرفتی دین در یک راستا باشد. بخشی از این راستی آزمایی مربوط به جنبه‌های مشهود پدیده‌هاست، ضمن آنکه توجه به عالم مشهود هم لزوماً به معنای درک ظواهر قضایا نیست.

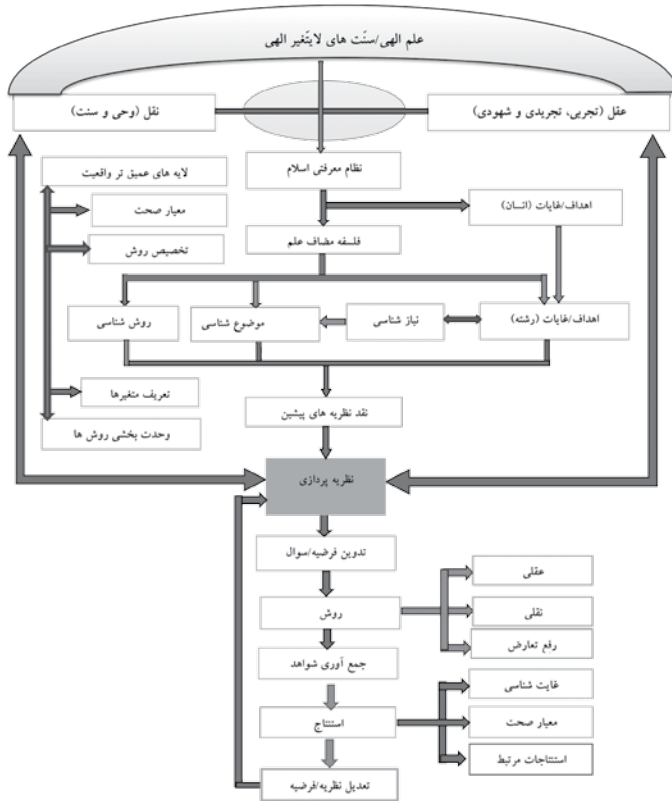
بلکه محقق تیزبین می‌تواند از پس ظواهر قضایا، بواطن و جنبه‌های عمیق‌تر آن‌ها را درک نماید. اما بخش عمده‌تری از نشان‌دادن صحت یک فرضیه برمی‌گردد به اینکه آیا منطق فرضیه مورد بررسی با منطق حاکم بر نظام معرفتی مربوط، در یک راستاست یا خیر؟

وقتی امام معصوم^(ع) به یک سؤال واحد چندین جواب متناسب با توان سؤال‌کنندگان می‌دهند و همه پاسخ‌ها هم درست هستند، حکایت از این حقیقت دارد که یک مسئله واحد که مورد بررسی است شئون، مراتب و لایه‌های متفاوتی دارد که آن را از جنبه‌های مختلف قابل بررسی می‌نماید. بدیهی است هر چقدر افراد سؤال‌کننده، زمینی‌تر، مادی‌تر، محدودتر و سطحی‌تر بیندیشند، پاسخ امام^(ع) به آن‌ها نیز سطحی‌تر است؛ چون امام^(ع) در سطح فهم افراد با آنان سخن می‌گویند. افرادی که ظرفیت‌های بالاتر برای درک حقیقت دارند (به عبارت دیگر قادرند به غیر از جنبه‌های مشهود قضایا، زوایای نامشهود، مخفی و عمیق‌تر یک موضوع را دریابند) با سطح بالاتری از حقیقت ارتباط داده می‌شوند. بنابراین همان‌طور که عوالم وجودی، مختلف هستند، حتی در عالم ماده هم حقیقت لایه‌های مختلفی دارد که احتمالاً نازل‌ترین لایه حقیقت، جنبه‌های مشهود و تجربی آن است. اینک اگر منطق یک فرضیه با منطق نظام معرفتی در یک راستا باشد شاهد سطح بالاتری از تأیید فرضیه هستیم تا تأیید تجربی صرف آن فرضیه. تأیید فرضیه در سطح بالاتر از حقیقت و مرتبه وجودی، مسلماً از تأیید تجربی آن مهم‌تر است. معنای این حرف هم این نیست که نباید به دنبال تأیید تجربی فرضیه‌ها بود، بلکه گاهی تعارض ظاهری شواهد فرضیه با شواهد سطح بالاتر به این دلیل است که شواهد سطح پایین‌تر به صورت سطحی دیده شده‌اند و نه حقیقتاً به معنای واقعی خود. وگرنه اگر پدیده به درستی تحلیل شده باشد نباید بین شئون مختلف پدیده‌ای واحد، تعارضی وجود داشته باشد. اگر به چنین تعارضی برخوردیم اصالت با حقایقی است که در مرتبه وجودی بالاتری هستند چون از یک افق بالاتر به مسئله می‌نگرند. اضافه کنید به این مطالب، آنچه در بند شش ذکر آن رفت.

۸. تعیین نظام موضوعات مورد مطالعه یا تعیین اولویت‌های تحقیقاتی، که بخشی از مسائل روش‌شناسی است، در علم دینی و علم رایج متفاوت است. در هر دستگاه‌واره فکری، هر علمی تولید نمی‌شود. در علم دینی، علمی تولید می‌شود که در راستای نیازهای واقعی فرد و اجتماع و در مسیر تحقق اهداف خلقت باشد؛ موجب آزادی معنوی، گسستگی از تعلقات و موجب قرب شود یا حداقل مانعی برای قرب فردی و اجتماعی به معبود و خالق هستی ایجاد ننماید (علم نافع).

نتیجه گیری

هدف پژوهش حاضر، مقایسه روش‌شناسی علم رایج و علم دینی بود که در هشت بند ارائه شد. با توجه به موارد ارائه شده، روش‌شناسی علوم اسلامی-انسانی به صورت پیشنهادی در نمودار ۱ آورده می‌شود. امهات روش‌شناسی، که مستقیماً تحت تأثیر تبیین ما از معرفت‌شناسی و فلسفه مضاف علوم است می‌تواند برای تمام رشته‌های علوم انسانی کلیتی واحد داشته باشد. ضمن آنکه مغایرتی هم با این ندارد که متخصصان هر یک از رشته‌های علوم انسانی، به روش‌های پژوهش خاص برای هر رشته نیز همت بگمارند. روش‌شناسی، تحت تأثیر نظام معرفت‌شناسی در هر مکتبی، مشخص می‌نماید که تولید دانش از چه مسیرهایی خواهد گذشت و هر یک از این مسیرها چه جایگاهی در نظام هندسه معرفتی آن دستگاه‌واره فکری دارند. برای مثال استفاده از ابزار حس و تجربه جایگاه نخست را در علم رایج دارد؛ در حالی که در نظام معرفتی اسلام، جایگاه ابزار حس و تجربه، به لحاظ رتبی، ذیل جایگاه عقل و ادراکات قلبی است.



نمودار ۱- روش‌شناسی علوم انسانی-اجتماعی در جهان‌بینی اسلامی

بر اساس نمودار ۱ علم الهی یا سنت‌های لایتغیر الهی در رأس این نمودار قرار می‌گیرد. توجیه این مسئله در بند ۱ نتایج آمده است. در واقع علم الهی یا سنت‌های لایتغیر الهی به مثابه چتری عمل می‌نماید که در سراسر این نمودار جاری، ساری و تأثیرگذار است. پس از آن به مدد علم الهی و با استفاده از دو منبع عمده عقل و نقل باید به تدوین نظام معرفتی اسلام همت گماشت. منظور از نقل، وحی و سنت است. منظور از وحی، کتاب تدوینی یا تشریحی خداوند (قرآن) است. بنابراین علم تفسیر در اینجا جایگاه خاصی دارد. منظور از سنت، مجموعه کلام، رفتار، سیره و ادعیه‌ای است که از ائمه معصومین^(ع) به یادگار مانده است. بنابراین درک آن‌ها نیازمند داشتن دانش‌های مربوط از جمله علم حدیث، علم رجال و سایر علوم وابسته است. از سوی دیگر، منظور از عقل استفاده از تمام قابلیت‌هایی است که از سوی خداوند متعال، در انسان به ودیعت نهاده شده است و آن شامل تمام ابعاد عقل از جمله عقل تجربی، عقل تجریدی و عقل شهودی است. جایگاه و مکانیزم عمل هر یک از ابعاد عقل، به انضمام نحوه ارتباط این ابعاد با یکدیگر، نیازمند مطالعه وسیعی است که بدون تولید چنین دانشی، دستیابی به علم دینی تقریباً غیرممکن می‌نماید.

قدم بعدی در تدوین علوم انسانی-اسلامی، تدوین نظام معرفتی اسلام (فلسفه عام) است. تدوین این نظام برای مجموعه علوم انسانی-اسلامی به مثابه یک سند مهم بالادستی فرض می‌شود. در این نظام معرفتی اموری چون نگاه اسلام به عالم (هستی‌شناسی)، انسان (انسان‌شناسی)، نحوه شکل‌گیری دانش (معرفت‌شناسی و به صورت جزئی‌تر به چیستی علم یا علم‌شناسی/فلسفه علم)، ارزش‌ها (ارزش‌شناسی) و... تعریف می‌شوند. از آنجا که دین برای تربیت انسان‌ها آمده است، پس برای انسان اهداف و غایاتی در این جهان قائل است. لذا پس از تدوین نظام معرفتی اسلام، تدوین اهداف و غایات برای انسان لازم می‌آید. آنچه پس از این مرحله خواهد آمد خروج از کلیت علوم انسانی و پرداختن به هر یک از رشته‌های علوم انسانی، به صورت جداگانه است.

بر مبنای اهداف و غایاتی که خداوند متعال برای انسان مقرر و اراده فرموده است، اهداف و غایات هر یک از رشته‌های علوم انسانی استخراج می‌شوند؛ به عبارت دیگر، نقش و جایگاه هر یک از رشته‌های علوم انسانی برای رساندن انسان به جایگاه واقعی خود، تدوین می‌شود. سپس از نظام معرفتی اسلام (فلسفه عام)، فلسفه مضاف علم (فلسفه خاص) به دست می‌آید. از این پس این فلسفه مضاف علم است که تمام تلاش‌های دانشمندان و محققان آن رشته علمی را سامان‌دهی می‌نماید. فلسفه مضاف هر یک از علوم، به طور مشخص در سه مورد تأثیر مستقیم دارد که عبارت‌اند از: اهداف و غایات هر رشته، موضوع‌شناسی و روش‌شناسی.

تعیین نظام موضوعات برای پژوهش در علم دینی و علم سکولار، یکسان نیست؛ به عبارت دیگر،

از آنجا که دو دستگاه‌واره فکری مختلف، دو نوع نگاه به انسان و اهداف و غایات او دارند پس دو نوع مختلف از نیازها را برای رسیدن به این اهداف و غایات برای انسان شناسایی و تعریف می‌نمایند. آن‌چنان‌که در نمودار ۱ مشخص است اهداف و غایات هر رشته علمی با توجه به اهداف و غایات انسان و تحت تأثیر فلسفه مضاف علم تعیین می‌شوند. از طرف دیگر، نیازسنجی، در یک ارتباط متقابل با اهداف و غایات هر رشته مشخص می‌گردد و مشخص می‌نماید که چه نظام موضوعاتی متناسب با نیازهای شناسایی شده و اهداف و غایات انسان و رشته علمی، در اولویت پژوهشی قرار می‌گیرند.

روش‌شناسی، به‌عنوان کلیدی‌ترین واژه این نمودار، شامل چندین بحث خطیر است. بی‌شک یکی از تفاوت‌های کلیدی علم دینی و علم رایج به «میزان درک لایه‌های عمیق‌تر واقعیت برای پیش‌بینی دقیق‌تر پدیده‌های نشئه مادی» مربوط می‌شود. در علم دینی، همه جنبه‌های مختلف یک پدیده در عالم و نشئه مادی دنیا هویدا نیست. خلقت از مراحل و عوالمی عبور کرده است که در وضعیت کنونی پدیده‌ها تأثیر می‌گذارد. عالم دنیا، نازل‌ترین نشئه حضور اشیا و پدیده‌هاست (صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی). بنابراین باید راهی برای مطالعه پدیده‌ها در عوالم بالاتر یافت. عبور از عالم ماده و طبیعت به عالم ماوراءالطبیعه، از جمله کشف لایه‌های عمیق‌تر و اسراری که در تعالیم انبیا نهفته است و هم‌چنین کشف حقیقت محمدیه (ص) در حد توان و قابلیت قابل (انسان)، از جهت‌گیری‌های مهم عالم علم دینی است. چیزی که در علم رایج مفهوم و جایگاهی ندارد.

آیا علم انسان، توان درک حقیقت اشیا را خواهد داشت؟ پاسخ به این سؤال از نظر علم رایج قطعاً منفی است. زیرا علم رایج، تنها أعراض و واقعیت مشهود پدیده‌ها را بررسی می‌نماید و لذا قادر نیست عمق و باطن اشیا و امور را بشناسد. لکن از طریق علم دینی تا حدودی می‌توان به این مهم دست یافت و لایه‌های عمیق‌تری از ظواهر اشیا را شناخت. در واقع همین امر نیز مزیت نسبی علم دینی نسبت به علم سکولار (علم رایج) است. انبیا آمدند تا با آوردن اخباری از عوالم غیب، ما را به درک عمیق‌تری از امور رهنمون شوند. بنابراین از طریق تعالیم انبیا می‌توان تا حدودی به این مهم دست یافت. به‌علاوه چنانچه جدول وجودی افراد، از طریق تهذیب نفس، فعال شود، قادر است از طریق علم حضوری و شهودی، متناسب با ظرفیت وجودی خود تا حدودی به این مهم دست یابد.

ملاک صحت، یکی دیگر از شاخصه‌های روش‌شناسی است. ملاک صحت در علم رایج در نیمه قرن بیستم، بیشتر از آنکه نشان‌دهنده «کشف امر مطابق با واقع» باشد، «میزان سودمندی در

عمل» را ملاک صحت قرار می‌دهد. اما معیار صحت علم دینی، علاوه بر اینکه نشان می‌دهد فرضیه محقق چه مقدار واقعیت را منعکس می‌نماید، باید از حجیت شرعی، انسجام درونی و هماهنگی و انطباق با پیش فرض‌های انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و غایت‌شناسی نیز برخوردار باشد. سخت‌گیری بیشتر در معیار صحت، نه تنها قیدزدن و محدودکردن علم نیست بلکه آزادکردن علم و رهانیدن آن از برخی اموری است که منطبق با واقع نیستند اما ممکن است به نادرستی، در دایره علم قرار گیرند.

موضوع دیگر، تخصیص روش است. روش علم دینی اعم از روش تجربی است و روش‌های نقلی و عقلی (تجربی، تجربیدی و شهودی) را نیز شامل می‌شود. تبیین ارتباط حس و عقل (کارآمد و بهشتی، ۱۳۹۳)، منزلت عقل در هندسه معرفتی (جوادی آملی، ۱۳۸۶) و رابطه و نسبت عقل و وحی از منظر علامه طباطبایی (بهشتی‌پور، ۱۳۹۰) مباحث بسیار کلیدی‌ای هستند که بدون تبیین آن‌ها مسیر علم دینی هموار نخواهد گردید؛ بنابراین موارد مذکور، از مسیرهای مطالعاتی مهمی محسوب می‌شوند که پیش روی تدوین علم دینی قرار دارد. نکته کلیدی در خصوص استفاده از منابع مختلف معرفت در علم دینی، چگونگی وحدت‌بخشی به روش‌های مختلف استفاده‌شده، در بررسی پدیده‌ای واحد است. در اینجا یک بحث چالشی نیز وجود دارد مبنی بر اینکه محقق علم دینی، چگونه می‌تواند در بررسی‌های خود، شئون مختلف یک پدیده (شئون تجربی، تجربیدی، نقلی و...) را از یکدیگر جدا نماید و با روش‌های مختلفی آن‌ها را مطالعه کند، بدون آنکه به درک کلیت موضوع آسیب برسد. در نمودار ۱ از این موضوع به عنوان «وحدت‌بخشی روش‌ها» یاد شده است.

با توجه به ملاحظاتی که در بخش نتیجه‌گیری ذکر آن‌ها رفت و در فضای موارد بالاگفته، نظریه، تدوین می‌شود. به صورت مشخص برای ساخت نظریه مراحل زیر طی می‌شود:

۱. تعیین موضوع با توجه به اهداف و غایات رشته/انسان؛
۲. جمع‌آوری داده‌ها از کتاب تدوینی عالم (مطالعه موضوع در قرآن و سنت)؛
۳. جمع‌آوری داده‌ها از کتاب تکوینی عالم (مطالعه موضوع در جامعه و طبیعت)؛
۴. جمع‌آوری داده‌ها از طریق سیر انفسی؛ این قسمت کاملاً تشکیکی است و برای ورود به آن و رسیدن به مراحل عالی قابلیت خاصی لازم است که موضوع عرفان اسلامی است و از دایره بحث فعلی خارج است. بر اساس شواهد تأیید می‌شود که ناب‌ترین بخش دانش از این مسیر به دست می‌آید اما ظرایف و نکات خاص خود را دارد که فراتر از صلاحیت نگارنده است. این بخش مزیت نسبی علم دینی بر علم سکولار است.

۵. مجموعه داده‌هایی که از مسیرهای فوق به دست می‌آیند در یک مجموعه جمع می‌شود و با توجه به هدف و غایت علم (تقرب فردی و اجتماعی به خالق هستی)، برخورداری از حجیت شرعی، کارآمدی، انسجام سیستمی و نداشتن ضرر و زیان برای سایر مسائل و ابعاد وجودی انسان، نظریه تدوین می‌شود.

صحت و سقم نظریه طی مراحل زیر بررسی می‌شود:

۱. ارائه نتایج به متخصصان حوزه فرهنگ بنیادی برای اظهار نظر تخصصی؛

۲. آزمایش فرضیه در عالم واقع با استفاده از روش‌های تجربی و غیرتجربی و مقایسه نتایج حاصله با نتایج دیدگاه‌های رقیب (ممکن است برای یک موضوع در پارادایم علم دینی، نظریه‌های متفاوتی وجود داشته باشد).

این چرخه به همین ترتیب رشد تکاملی خود را دنبال می‌نماید. چنانچه مسیر فوق بتواند با تصحیح و اضافات سایر محققین، مورد توافق عام در این حوزه قرار گیرد هر یک از این بندها، به بسط و شرح بیشتری نیاز دارد که باید به تدریج صورت پذیرد تا به یک روش‌شناسی متقن قابل آموزش تبدیل شود. نمودار ۱ این مراحل را خلاصه می‌کند.

منابع

- قرآن کریم
- ۱. امیرحسینی، مازیار. مهر ۱۳۸۷. «مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در تدوین اصطلاح‌نامه پزشکی ایرانی و اسلامی». کتاب ماه علوم و فنون. شماره ۱۰۶.
- ۲. ایمان، محمدتقی. ۱۳۹۱. فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۳. ایمان، محمدتقی؛ کلاته ساداتی، احمد. ۱۳۸۹. «جستاری در جهان‌بینی و علم». فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی. شماره ۴.
- ۴. _____ ۱۳۹۲. روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۵. بهشتی‌پور، روح‌الله. ۱۳۹۰. «عقل و وحی از نظر علامه طباطبایی». دو فصلنامه فلسفه دین. دوره ۸ شماره ۹.
- ۶. پارسانیا، حمید. ۱۳۸۲. «روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست». فصلنامه علوم سیاسی. شماره ۹.
- ۷. جابری، علی. ۱۳۸۸. «علم اقتصاد متعارف و خودگروی لذت‌گرایانه». دو فصلنامه معرفت اقتصادی. شماره ۱.
- ۸. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۶. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم. نشر اسراء. ج ۳.
- ۹. حبیبی، رضا. ۱۳۹۲. درآمدی بر فلسفه علم. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۸۵. دروس معرفت نفس. قم. الف لام میم.
- ۱۱. حسینی، حمیدرضا؛ علی‌پور،؛ موحد ابطی، محمدتقی. ۱۳۸۶. علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۲. حسینی، سیدحسین. ۱۳۸۲. «نگار انسانی (مروری بر مبانی انسان‌شناسی دینی با نظری به تفسیر المیزان)». ماهنامه معرفت. شماره ۶۹.
- ۱۳. دشتی، سید محمود. بی تا. دایره المعارف قرآن کریم. جلد ۱. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (<http://www.maarefquran.com/Files/viewmaarefBooks.php?bookId=1>).
- ۱۴. زاهد، سید سعید؛ جاجرمی‌زاده، محسن؛ تقوی، سید محمدرضا. ۱۳۹۲. «فرهنگ به مثابه رسانه‌ای بین اراده و عمل جمعی (مطالعه تطبیقی فرهنگ اسلامی و سکولار)». دو فصلنامه رسانه و فرهنگ. سال سوم شماره ۲.
- ۱۵. چالمرز، آلن، اف. ۱۳۸۵. چپستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی. ترجمه سعید زیباکلام. تهران. سمت.
- ۱۶. خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۸۳. «منطق استقرا از دیدگاه شهید صدر». فصلنامه ذهن. شماره ۱۸.
- ۱۷. _____ ۱۳۹۲. در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی. تهران. نشر معارف.
- ۱۸. خسروپناه، عبدالحسین و همکاران. ۱۳۹۲. انسان‌شناسی اسلامی. تهران. نشر معارف.
- ۱۹. سوزنجی، حسین. ۱۳۸۹. معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. تهران. پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- ۲۰. شورای عالی انقلاب فرهنگی. ۱۳۹۰. مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران.
- ۲۱. صمدی آملی، داود. ۱۳۸۴. شرح دروس معرفت نفس علامه حسن‌زاده آملی (مجموعه سخنرانی). آمل. مجموعه فرهنگی قائم.
- ۲۲. کارآمد، حسین؛ بهشتی، سعید. ۱۳۹۳. «ارتباط عقل و حس در اندیشه معرفت‌شناختی ابن‌سینا و نقش آن در برنامه درسی». دو فصلنامه تربیت اسلامی. سال نهم شماره ۱۸.
- ۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۸۱. بهشت کافی. ترجمه روضه کافی. قم. سرور.
- ۲۴. موسوی، سید. ۱۳۹۱. «بایسته‌های اسلامی‌سازی علوم انسانی از منظر سیدمحمد نقیب العطاس». فصلنامه پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی. شماره ۱ ج ۲.
- ۲۵. های، کالین. ۱۳۸۵. درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی. ترجمه احمد گل‌محمدی. تهران. نی.