

پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
ماهنامه علمی - پژوهشی، سال نوزدهم، شماره دوم، اردیبهشت ۱۳۹۸، ۲۱-۳۶

## نقدی بر کتاب

### هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی

سیدمحمدرضا تقوی\*

#### چکیده

هدف از پژوهش حاضر نقد کتاب هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی تألیف خسرو باقری است. کتاب از نظر شکلی بیش‌تر شرایط موردنظر را داراست و بنابراین مطلوب ارزیابی می‌شود. به‌لحاظ محتوایی نیز تلاش درخوری برای دست‌یابی به یک مدل دینی درمقام اثبات علم با بذل توجه به تجربه و بررسی عینی پدیده‌ها انجام شده است؛ ضمن آن‌که کاستی‌هایی نیز وجود دارد، ازجمله: ۱. مغفول‌بودن اثر تعاملی حس و عقل و قلب، ۲. تقلیل واقعیت به واقعیت مشهود، ۳. نداشتن ارتباط منطقی بین هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، و روش‌شناسی، و ۴. تقلیل منابع معرفت و انحصار ملاک صحت در امور تجربی. با توجه به این‌که حس و عقل و قلب در تعامل دائم با یک‌دیگر معرفت را شکل می‌دهند و تمامی تجربه‌ها و کنش‌های انسانی درمورد شناخت عقلی (بیش) و باور قلبی (گرایش) فرد است که تعیین می‌یابند، بنابراین، شایسته است اندیشمندان مسلمان بر مبنای تعامل و هماهنگی بین حس و عقل و قلب دستگاه ادراکی انسان را تبیین کنند و معاییری را برای تمایز ادراک صائب از غیرصائب مشخص سازند.

**کلیدواژه‌ها:** نقد کتاب، نظریه، علم دینی، علم تجربی دینی.

#### ۱. مقدمه

گرچه از دهه ۱۹۶۰ م ضرورت تغییر و تحول در علوم انسانی در جهان اسلام شکل گرفت، به‌طور ویژه این نیاز پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران به‌شکلی جدی در

\* استاد دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی و عضو پژوهشکده تحول علوم انسانی دانشگاه شیراز

mtaghavi@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۲

دانشگاه‌های کشور مطرح شد و تا به امروز به صورت فزاینده‌ای ادامه یافته است. هم‌زمان، نقد علوم انسانی متداول به لحاظ کمی و کیفی گسترش یافت و به طور موازی دیدگاه‌های متعددی در زمینه علم دینی شکل گرفت (برای مرور بنگرید به خسروپناه ۱۳۹۲؛ ایمان و کلاته ساداتی ۱۳۹۲؛ سوزنچی ۱۳۸۹؛ حسنی و دیگران ۱۳۸۶). یکی از این دیدگاه‌ها نظریه «علم تجربی دینی» خسرو باقری است که عمدتاً در کتاب هویت علم دینی او تبلور یافته است و هدف از نوشتار فعلی نقد این کتاب است. راقم این سطور به پنج نقد از این کتاب دست یافته است که به طور مختصر به آن‌ها اشاره می‌شود:

حسنی و دیگران مدل تأسیسی علم دینی باقری را در موارد ذیل قابل نقد دانسته‌اند (حسنی و دیگران ۱۳۸۶: ۸۹-۱۰۶). نخست، باقری معتقد است منطقه اول دین، که در مقام بیان عقاید، ارزش‌ها، و احکام است، به قدری شفاف و صریح بیان شده است که برای شناخت آن نیازی به بهره‌گیری از علوم بشری نیست، درحالی‌که استخراج معارف از متون دینی حتی در منطقه اول دین باید به صورت روش‌مند صورت پذیرد. دوم، درحالی‌که در نظریه باقری ارائه مدل یا فرضیه برای تولید علم دینی مبتنی بر معارف دینی دانسته شده است، به صورت روش‌مند مسیر رسیدن به چنین دانشی تبیین نشده است. سوم، معیار صحت گزاره‌های علمی دلایل و شواهد تجربی‌ای دانسته شده است که با رویکرد مابعد اثبات‌گرایی که در آن عدم تعین «نظریه، مشاهده، و آزمون تجربی» یکی از اصول آن است، سنخیتی ندارد. چهارم، راه‌کار باقری برای گریز از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی با طرح بحث نسبی‌گرایی معرفتی چندان روشن نیست و نیازمند توضیحات بیش‌تری است.

سوزنچی ارائه شفاف و منسجم و ورود مناسب به مباحث فلسفه علم و دین‌شناسی را از محاسن نظریه باقری می‌داند، اما خلل‌هایی نیز برای آن می‌شمرد، از جمله این‌که باقری با پذیرش موضع «مابعد اثبات‌گرایی» درباب ماهیت علم ناچار به وادی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی خواهد افتاد. به گفته او، باقری

اگرچه با بحث از درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک - به معنای درهم‌تنیدگی علوم تجربی با متافیزیک - و درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه و درهم‌تنیدگی دانش و ارزش عملاً شاخص تجربی بودن را برای تمایز علم و غیرعلم مخدوش می‌داند، اما باز سعی می‌کند علم را در فضای تجربی تعریف کند (سوزنچی ۱۳۸۹: ۲۵۳).

سوزنچی هم‌چنین در محور دین‌شناسی معتقد است که باقری دین را به «متون دینی» تقلیل داده است، درحالی‌که دین حاصل جمع عقل و نقل است. به علاوه، تقریر گزیده‌گویی

باقری، که دین را به فهم عادی و اولی ما از متن منحصر می‌کند (دیدگاه دایرةالمعارفی) درباب ماهیت ادراک متن دچار خطاست؛ زیرا ما با فهم‌های درطول هم مواجهیم که به‌طور دائم بر عمق و وسعت آن‌ها افزوده می‌شود که می‌تواند به‌منزله اصول جامعی برای علم دینی قرار گیرد (همان: ۲۵۶-۲۵۷). هم‌چنین، تقریر باقری از مفهوم «هدایت» که آن را مربوط به حیطة خاصی قلمداد کرده است، اشکال دارد، زیرا «هدایت» می‌تواند ناظر به تمامی ابعاد وجود آدمی باشد.

درباب ماهیت علم دینی، سوزنچی برمبنای شواهدی معتقد است که پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی باقری مربوط به خلأهایی است که باقری در علم روان‌شناسی دیده است و نه برمبنای نگرشی کلی به علوم انسانی. او نتیجه می‌گیرد که نظریه باقری بیش از آن‌که مدلی تأسیسی از علم دینی برای علوم انسانی باشد مدل تهذیب و تکمیل برای علم روان‌شناسی است (همان: ۲۵۹).

موحد ابطحی درخصوص نقد نظریه علم دینی تجربی باقری جمع‌بندی ذیل را ارائه کرده است: نخست، مبانی علم‌شناسی و دین‌شناسی رویکرد تأسیسی علم دینی نیازمند تدقیق بیش‌ترند. دوم، برخلاف دیدگاه باقری و البته براساس مبانی مختار ایشان می‌توان قرائت قابل‌قبولی از رویکرد تهذیبی در تولید علم دینی ارائه کرد. سوم، باوجود تلاش باقری این نظریه نتوانسته است از نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی نجات یابد. چهارم، ناکامی علم دینی در عرصه نظر و عمل هرچند ممکن است از لحاظ منطقی تأثیری در اعتبار دین نداشته باشد، نمی‌توان تبعات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی آن را نادیده گرفت. بر این اساس، باید مراقب تلاش‌هایی که در عرصه سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی، و اجرا درزمینه علم دینی صورت می‌گیرد بود (موحد ابطحی ۱۳۹۱).

خسروپناه شش اشکال بر نظریه علم دینی باقری وارد کرده است: نخست، واژه‌ها و اصطلاحات متعددی در دیدگاه باقری وجود دارد که به توضیح بیش‌تر نیاز دارد، مانند تعریف علم، تئوری صدق، عینیت بین‌الذهانی، و تفاوت نسبیّت معرفت‌شناختی و نسبیّت معرفتی؛ دوم، لازم است به پارادایم‌های اختصاصی علوم انسانی، مانند تحلیل گفتمانی پسامدرن، تبیین هرمنوتیکی، و ساختارگرایی نیز ورود شود و دربرابر مبادی فلسفی پارادایم‌های رایج، پارادایم جای‌گزین معرفی گردد؛ سوم، طرف‌داران علم دینی باید نشان دهند آموزه‌های دینی در روش‌شناسی علوم انسانی تأثیرگذارند؛ چهارم، تقسیم‌بندی باقری در بخش دین‌شناسی اشکال‌های متعددی دارد، از جمله دو بخش قلمرو دین و معرفت‌شناسی دینی باید از یک‌دیگر تفکیک شوند. نیز در بحث از دیدگاه دایرةالمعارفی

قضاوت بر مبنای منابع محدودی انجام شده است؛ پنجم، لازم است نظریه پرداز علم تجربی دینی دیدگاه‌های دیگر مانند دیدگاه گلشنی و نصر را هم ملاحظه کند و مرزبندی خود را مخصوصاً با دیدگاه گلشنی مشخص کند؛ و ششم، در حالی که باقری تأثیرپذیری پیش‌فرض‌ها را در علم دینی مطرح می‌کند، کیفیت این تأثیرپذیری را مشخص نکرده است (خسروپناه ۱۳۹۲: ۵۵۴-۵۵۷).

و بالاخره ایمان و کلاته ساداتی ارائه شفاف و منسجم، ورود مناسب به مباحث فلسفه علم، و دین‌شناسی در شکل‌گیری علم دینی را از محاسن نظریه علم دینی باقری دانسته‌اند (ایمان و کلاته ساداتی ۱۳۹۲: ۳۶۹-۳۸۳)، اما ابهام‌های روش‌شناختی چندی نیز برای دیدگاه باقری قائل‌اند: نخست، باقری از تجربه شروع می‌کند و به عقل می‌رسد، اما ارتباط شفافی بین این دو منبع معرفتی با معارف وحیانی و نقلی ارائه نمی‌کند؛ دوم، محدود کردن علم دینی با تکیه بر امور تجربی ضمن آن‌که روشی اثبات‌گرایانه است، یکی از ابهام‌های جدی در نظریه تأسیسی باقری است. سوم، به سهم تجربه، عقل، و شهود و درنهایت، وحی الهی در شکل‌گیری علم دینی توجهی نشده است. چهارم، تقلیل علوم انسانی به علوم طبیعی، که خصیصه ابطال‌پذیری دارند، دیگر اشتباه معرفت‌شناختی باقری است. پنجم، توجه نکردن به سلسله‌مراتب معرفت، توجه نکردن به مباحث هستی‌شناختی، و مهم‌تر از همه ورود نکردن به حوزه روش‌شناسی علم دینی موجب ارائه درک ضعیفی از علم (دینی) شده است. ششم، غالب بودن مدل‌های روان‌شناختی در ذهن باقری باعث شده است که مدل او بیش از آن‌که مدلی برای پاسخ به مسائل در ساختارهای اجتماعی باشد مدلی برای پرداختن به مسائل مرتبط با عاملیت (و نه ساختار) تلقی شود.

از بین پنج نقد کتاب، نقد سوزنچی (۱۳۸۹) به‌خصوص به‌علت تحلیل دین‌شناختی و نقد ایمان و کلاته ساداتی (۱۳۹۲) به‌خصوص به‌علت تحلیل دیدگاه باقری از موضع «نظام معرفتی» نقدهای برتر ارزیابی می‌شوند. نقد موحد ابطحی (۱۳۹۱) به‌ویژه به‌علت نشان‌دادن تعارض‌های علم‌شناختی دیدگاه باقری مناسب است. گرچه در بخش ایجابی، مخصوصاً درجایی که ابطحی باقری را به پوپر و لاکاتوش ارجاع می‌دهد، خالی از اشکال نیست، زیرا بنابر قاعده مبانی علم‌شناختی یک دستگاه‌واره نمی‌تواند از مکاتب دیگر اخذ شود که در این صورت وحدت سببی (یک‌پارچگی) اجزای آن دستگاه علمی دچار خلل می‌شود و انسجام خود را از دست می‌دهد.

البته نباید نظریه باقری را بدون در نظر گرفتن مقطع زمانی‌ای که او دیدگاه خود را مطرح کرد و موجب برانگیختن فضای انگیزشی در علاقه‌مندان به مباحث تحول در علوم انسانی

شد، موردتحلیل قرار داد. با تقدیر از همه کسانی که در دایره نقد دیدگاه باقری ورود کردند و هریک به فراخور نکات ارزنده‌ای را اضافه کردند باید گفت که تقریباً هیچ‌یک نظریه باقری را از منظر یک دستگاه‌واره علمی که باید اقتضانات خاصی داشته باشد، یک نظام معرفتی بر آن حاکم باشد، و از صدر تا ذیل آن منسجم و هماهنگ باشد موردتحلیل قرار نداده‌اند. البته در این میان، یک استثنا وجود داشت و آن نقد ایمان و کلاته ساداتی بود که تاحدودی از موضع «نظام معرفتی» این نظریه را نقد کردند (ایمان و کلاته ساداتی ۱۳۹۲). نقد حاضر می‌کوشد تا ضمن تکرار نکردن نکات ارزنده‌ای که دیگران متذکر شده‌اند، هم‌چنان نکات قابل‌نقد دیگری را از نظریه باقری مطرح کند.

## ۲. معرفی اجمالی اثر

بخش اول کتاب شامل دو فصل است که روایت «اثبات‌گرا» و روایت «مابعد اثبات‌گرا» را بررسی می‌کند و منظور از آن تبیین مواضع علم‌شناختی نظریه علم تجربی دینی است. باقری به لحاظ علم‌شناختی موضع مابعد اثبات‌گرا را برای نظریه علم دینی اتخاذ می‌کند. در بخش دوم کتاب، باقری مواضع دین‌شناختی را بیان می‌کند. برای این منظور، نخست سه نظریه دایره‌المعارفی، هرمنوتیکی، و قبض و بسط‌تئوریک شریعت را تبیین و نقد می‌کند، آن‌گاه دیدگاه گزیده‌گویی را، به‌منزله دیدگاه مختار خود، تبیین می‌کند. براساس این دیدگاه، دین نه زبان به بیان همه حقایق هستی گشوده است، آن‌چنان‌که در نظریه دایره‌المعارفی ادعا شده است، و نه زبانش آن‌چنان صامت است که جز از طریق علوم و معارف بشری یارای سخن‌گفتن نداشته باشد. سپس، باقری از سه منطقه دینی یاد می‌کند شامل منطقه مرکزی (آموزه‌های اساسی دین)، منطقه میانی (اشاره به پاره‌ای از حقایق هستی به‌منظور تبیین و تشریح منطقه مرکزی)، و منطقه مرزی است که باورهای مبتنی بر عقل سلیم وجود دارد و مردم با توسل به استدلال‌های عقلانی از حقایق منطقه اول دفاع می‌کنند. آن‌گاه باقری در پنج حالت نشان می‌دهد که چگونه معرفت دینی و معرفت بشری می‌توانند موجبات ارتقای یک‌دیگر را فراهم کنند.

باقری در بخش سوم کتاب در مورد هویت علم دینی سه دیدگاه را مطرح می‌کند. نخست، دیدگاه وحدت‌گرایی روش‌شناختی است که متعلق به اثبات‌گرایان تجربی است. در این دیدگاه علم دینی بی‌مفهوم است، زیرا از وحدت روشی (تجربی) بهره می‌گیرد. دیدگاه دوم کثرت‌گرایی تبیینی است که در آن به‌علت تفاوت‌های اساسی علم و دین در موضوع،

روش، و غایت امکان شکل‌دهی علم دینی بی‌مفهوم است. سپس، دیدگاه مختار باقری، کثرت‌گرایی تداخلی، مطرح می‌شود که منظور معارف متکثر و مختلفی هستند که در حیطه‌هایی از امور با یکدیگر مرز مشترک یا محتوای یکسان دارند. این دیدگاه علم دینی هم با هویت علم و هم با هویت دین سازگار است.

هم‌چنین، باقری با نقد رویکرد استنباطی و رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود رویکرد مختار خود (رویکرد تأسیسی) را معرفی می‌کند. براساس رویکرد تأسیسی اولین قدم برای شکل‌گیری علم دینی فراوانی پیش‌فرض‌هاست. این‌که آیا دین قابلیت لازم را برای تدوین پیش‌فرض‌های خاص یک علم دارد یا خیر. پس از این مرحله، پژوهش‌گران فرضیه‌های مناسب را تدوین می‌کنند. سپس، محقق علم دینی باید در میدان علمی درکنار دیگر رقبا بایستد و فرضیه جدیدش را به‌اثبات برساند (باقری و دیگران ۱۳۸۶: ۱۴۲). چنان‌چه فرضیه‌ها آزموده شد و توانست از آزمون تجربی موفق بیرون بیاید نشان‌دهنده آن است که شکل‌گیری علم دینی امکان‌پذیر است. در صورت رد فرضیه‌ها بار دیگر محقق با پیش‌فرض‌هایی که در اختیار دارد فرضیه‌های جدید خلق می‌کند و این کار به صورت پیوسته تکرار می‌شود تا دانشمند در این نبرد پیروز شود (همان: ۱۴۵).

براساس این نظریه، پیش‌فرض‌های علم دینی که عمدتاً فلسفی هستند از دین اخذ می‌شوند (باقری ۱۳۹۰: ۲۹۷-۲۹۸). معیار صحت فرضیه تأیید تجربی فرضیه مورد مطالعه است، اما رد شدن فرضیه دلیلی بر رد شدن دین نیست، بلکه نشان‌دهنده آن است که محقق در پرداخت فرضیه نتوانسته است ارتباط مناسبی بین آن موضوع و آموزه‌های دینی برقرار کند. مجموعه‌ای از این فرضیه‌ها پس از تأیید تجربی می‌تواند به نظریه و علم تجربی دینی در آن زمینه منتهی شود. علم دینی از این منظر «دینی» است، چون آموزه‌های دینی در تکون و شکل‌گیری فرضیه پژوهش نقش داشته‌اند و «علمی» است چون از روش‌های قابل قبول علم (روش تجربی) برای تأیید فرضیه‌های خود سود می‌جوید (برای اطلاع از جزئیات بنگرید به باقری ۱۳۸۲).

### ۳. نقد شکلی

چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۸۲، چاپ دوم در سال ۱۳۸۷، و چاپ سوم در سال ۱۳۹۰ منتشر شده است. شمارگان آخرین چاپ کتاب ۱۵۰۰ نسخه است که سازمان چاپ و انتشارات آن را در ۳۲۴ صفحه در قطع رقعی منتشر کرده است. حروف‌چینی و صفحه‌آرایی

را ناشر به عهده داشته است. ویراستار آن مزدک انوشه است. براساس اطلاع نگارنده، در مجموع رشته‌های علوم انسانی درسی که به طور مستقیم به موضوع کتاب مربوط باشد یافت نشد؛ اما به نظر می‌رسد در مواردی که موضوع تدریس فلسفه علم، فلسفه مضاف علم، و حتی روش‌شناسی باشد این کتاب بتواند حداقل به منزله یکی از منابع یا منبع فرعی مورد استفاده واقع شود.

کتاب بعد از فهرست تفصیلی وارد مقدمه سه صفحه‌ای با قلم مؤلف می‌شود که در آن خلاصه‌ای از سه بخش کتاب را بیان کرده است. کتاب یک ضمیمه هشت صفحه‌ای با عنوان «امکان و چگونگی علم دینی» دارد که حاصل مصاحبه فصل‌نامه حوزه و دانشگاه با مؤلف کتاب در بهار ۱۳۷۸ است. از نه فصل کتاب پنج فصل مقدمه مستقل دارد و فقط دو فصل چکیده فصل دارد. منابع فارسی و انگلیسی، نمایه اصطلاحات، و نام کسان پایان‌بخش کتاب است.

طرح روی جلد، طرح پشت جلد، و صحافی کتاب مطلوب است. صفحه‌آرایی کتاب قابل قبول است. کتاب با دقت زیادی چاپ شده است و اغلاط چاپی در آن مشاهده نشد. قواعد نگارش کاملاً رعایت شده است و ویرایش تخصصی کتاب از سطح مطلوبی برخوردار است. باتوجه به مطالب یادشده می‌توان نتیجه گرفت که این کتاب از نظر شکلی وضعیت مطلوبی دارد.

## ۴. نقد محتوایی

### ۱.۴ محاسن

در مجموع، کتاب متناسب با هدف نویسنده نظامی منطقی و انسجام دارد. چنانچه منظور از نظم منطقی و انسجام مطالب در درون هریک از فصول فقط از نظر تسلسل منطقی عناوین مختلف باشد، نویسنده کتاب موفق عمل کرده است. از نظر راقم، یکی از موفق‌ترین تألیفاتی که تاکنون در زمینه علم دینی نگاشته شده است که به لحاظ صوری و ظاهری از انسجام و قدرت تجزیه و تحلیل کافی برخوردار است همین کتاب است. کتاب به لحاظ محتوایی نیز در بخش‌های زیادی این ویژگی را دارد.

حُسن مهم کتاب آن است که فقط به تبیین‌های نظری بسنده نکرده است، در مقام اثبات علم ورود کرده و کوشیده است که به احصای تجربه و واقعیت عینی پدیده‌ها دست یابد؛ زیرا علم دینی در نهایت باید بتواند در سطح تجربه و عالم طبیعت مؤثر و کارآمد نشان دهد.

باید بتواند پدیده‌هایی را که در زندگی روزمره انسان‌ها دخالت دارند شناسایی و تبیین کند<sup>۱</sup> و راه‌حلی برای مشکلات ارائه دهد که متضمن سعادت انسان باشد. توجه به تجربه عملی در این نظریه، مشروط به رفع نواقص آن، می‌تواند به منزله یک دستاورد و بن‌مایه برای کسانی که در این زمینه می‌اندیشند، تلقی گردد.

به لحاظ جامعیت اثر و استفاده از ابزارهای مختلف، مثل نمودار و نقشه، از آن‌جا که کتاب مبتنی بر داده‌های تجربی و میدانی نیست، استفاده از ابزارهایی مانند نقشه، تمرین، و آزمون مصداقی پیدا نمی‌کند؛ اما به لحاظ مقدمه و فهرست در حد قابل قبولی است؛ گرچه نویسنده می‌توانست پیش‌گفتار، بیان اهداف برای هر فصل و برای کل کتاب، خلاصه فصول، نتیجه‌گیری، پیش‌نهاد، و معرفی منابع بیش‌تر را برای مطالعه اضافه کند.

منابع و اطلاعات مندرج در کتاب در حد اطلاع نگارنده و مقطع زمانی‌ای که این کتاب تدوین شده است، روزآمد ارزیابی می‌شود. دقت در استنادها و ارجاع‌های اثر، رعایت اصول منبع‌دهی، و رعایت امانت در استفاده از منابع از نکات مثبت کتاب است. با نقدهای متعددی که به دیدگاه او شده است، اینک اطلاعات و داده‌هایی وجود دارد که او می‌تواند ویرایش جدیدی از نظریه خود را ارائه دهد.

از نظر نوآوری می‌توان گفت کتاب مطالب و دیدگاه‌های جدیدی به دانش افزوده است. اول، در مقطعی که باقری علم دینی را مطرح کرد هیچ دیدگاه رقیبی که با این جزئیات و به صورت تحلیلی، مسئله را مورد بحث قرار دهد وجود نداشت (منظور روش کار است و نه محتوای نظریه او). دغدغه‌مندی باقری قابل تقدیر است. شروع کار او انگیزه‌های بسیاری به دیگران داد و در مقطعی که موضوع را طرح کرد بسیار تأثیرگذار ظاهر شد. برخی نکات مثبت دیگر در کتاب یافت می‌شود که در ذیل ذکر می‌شوند:

الف) کیفیت، میزان کاربرد، و معادل‌سازی اصطلاحات تخصصی نویسنده مثبت ارزیابی می‌شود.

ب) در صفحه‌های ۱۸۲ تا ۱۹۶ کتاب نویسنده معنی‌داری علم دینی را هم در ساحت کشف و هم در ساحت آزمون و داوری به درستی نشان داده است. هم‌چنین، در صفحه‌های ۱۸۵ تا ۱۸۸ دیدگاه دومرحله‌ای کشف و داوری را پیشنهاد مطرح شده است و با استدلال نشان داده شده است که ساحت‌های کشف و داوری برای علم دینی نیز صادق است و کاربرد دارد.

ج) نویسنده در صفحه‌های ۲۴۳ تا ۲۴۹ چهار اشکال اساسی به رویکرد تهذیبی دارد که بسیار قابل استفاده است.



د) نویسنده در صفحه‌های ۲۵۹ تا ۲۹۲ به محتوا و مفروضات متافیزیکی اندیشه اسلامی ورود کرده است و پتانسیل‌هایی را که در دین برای نظریه‌پردازی وجود دارد نشان داده است. ه) کتاب در صفحه ۱۷۵ به منطقه‌بندی دین همت گمارده است، که گرچه کاری ذوقی است، قابل تأمل است. گرچه لازم است متخصصان فرهنگ بنیادی<sup>۲</sup> نیز در این خصوص اظهار نظر کنند.

به‌لحاظ میزان سازواری محتوای علمی - پژوهشی این اثر با مبانی و پیش‌فرض‌های ارائه‌شده در متن تاحدودی ناهماهنگی وجود دارد. نمونه‌ای از این موارد ناهماهنگی بین روش و منابع کسب معرفت است؛ زیرا با وجود آن‌که در مبنا منابع کسب معرفت را اعم از حس و عقل و شهود می‌دانیم، باقری فقط به روش تجربی توجه کرده است. بین محتوای اثر با عنوان و فهرست کتاب هماهنگی لازم وجود دارد. تا زمان ارائه نظریه چند دیدگاه دیگر هم در زمینه علم دینی مطرح بوده است که ایشان بررسی و نقد کرده‌اند. نویسنده کتاب در بخش‌هایی آرای دیگران را نقد می‌کند که باید گفت در مجموع، نویسنده در نقد آرای دیگران بی‌طرفی را رعایت کرده است. در خصوص نقد باقری در مورد نظریه استنباطی در قسمت کاستی‌های موردی موضع راقم بیان شده است. گرچه جا دارد به‌لحاظ تخصصی صاحب‌نظران این حیطه را موردتدقیق بیش‌تری قرار دهند.

بالاخره این‌که آیا کتاب توانسته است به نیازهای علمی موجود در فضای جامعه اسلامی پاسخ گوید، باید گفت که پاسخ به نیاز تأسیس علم دینی در مقام اثبات علم و ایجاد آن فرایند پیچیده و زمان‌بری است؛ بنابراین هرگز یک اثر نمی‌تواند به این معمای پیچیده پاسخ دهد. در این فرایند پیچیده اثر موردبحث توانسته است در مجموع به‌صورت مثبت اثرگذار واقع شود. این کتاب می‌تواند برای برخی از دروس، مثل فلسفه علم در دوره کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، به‌منزله یکی از دیدگاه‌های علم دینی موردنقد و اندیشه‌ورزی قرار گیرد. هم‌چنین، کتاب برای رشته‌هایی همانند کارشناسی ارشد روان‌شناسی و دین یا روان‌شناسی اسلامی، چنان‌چه در مقطع تحصیلات تکمیلی راه‌اندازی شوند، قابل استفاده است.

## ۲.۴ کاستی‌ها

### ۱.۲.۴ کاستی‌های اساسی

الف) اشکال عمده دیدگاه علم تجربی دینی تأکید نظریه‌پرداز به مفهوم «تجربه» به همان معنایی است که در علم رایج وجود دارد. اگر واقع اعم از عالم غیب و عالم شهود تلقی

شود، آن‌گاه تجربه به مفهوم بررسی و جوه عینی پدیده‌ها نمی‌تواند به‌تنهایی معیار صحت گزاره‌ها باشد. اگر قرار است علم دینی را به‌معنای آنچه هم علمی و هم دینی است بدانیم، آن‌گاه گریزی از این نیست که معیار صحت آن نیز اعم از معیار علمی و دینی باشد. این مسئله باید به اجماع متخصصان علم دینی برسد که آیا اساساً می‌توان با حفظ معیارهای علم رایج، از جمله تعریف علم و روش علم، علم دینی را بنیان نهاد؟

ب) معیار صحت علم دینی؛ علاوه بر آن‌که باید بتواند فرضیه محقق را مورد راستی‌آزمایی قرار دهد باید از حجیت، انسجام درونی، و انطباق با پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی و هستی‌شناختی نیز برخوردار باشد. سخت‌گیری بیش‌تر در تعیین معیار صحت نه‌تنها قیدزدن به علم و محدود کردن آن نیست، بلکه آزاد کردن و رهاندن علم از هر آن چیزی است که منطبق با واقع نیست، اما ممکن است به‌غلط در دایره علم قرار گیرد. ریشه این بحث به این نکته برمی‌گردد که از دیدگاه دین‌عوالم وجودی مختلف‌اند (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۵: ۱۴). عوالم وجودی پایین‌تر در مدیریت عوالم وجودی بالاترند. آن‌چه در عالم طبیعت و ماده ملاحظه می‌شود پایین‌ترین مرتبه حیات است و آن نازل‌ه حقیقتی است که در قوس نزول از عالم اله، عالم عقل، و عالم مثال تنزل یافته است. به‌نظر می‌رسد، نگاه تحویل‌گرایانه به تجربه عینی در این نظریه نادیده‌انگاشتن ظرفیت‌های ادراکی است که می‌تواند مزیت نسبی و توان‌مندی واقعی علم دینی باشد.

ج) ارتباط منطقی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی برقرار نشده است. حتماً نویسنده محترم اذعان دارند که از دیدگاه فلاسفه اسلامی ادراک پدیده‌ای غیرمادی است (مطهری بی‌تا). همین‌طور منابع شناخت اعم از نقل (قرآن و سنت) و عقل (تجربی، تجربیدی، و شهودی) است. بنابراین، علم دینی به‌لحاظ منابع کسب معرفت جایگاهی مشخص دارد. آیا قیدزدن روش پژوهش به‌روش تجربی تناسب بیش‌تری با معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علم متداول دارد یا علم دینی؟

د) در نهایت، در این نظریه ارتباطی منطقی بین هستی‌شناسی و روش‌شناسی برقرار نشده است، گرچه باقری در بخش‌هایی از کتاب به ضرورت این تعامل معترف است. برای نمونه:

قابل‌انکار نیست که نوع هستی‌شناسی مفروض در یک نظریه می‌تواند بر روش‌شناسی و شواهد موردتوجه آن تأثیر بگذارد. ... از این‌رو، چه‌بسا معرفت دینی با فراهم‌آوردن هستی‌شناسی معینی درباره آدمی منجر به تأثیرگذاری خاصی در روش و نوع شواهد شود (باقری ۱۳۹۰: ۲۰۷-۲۰۸).<sup>۳</sup>

باقری مبانی علم‌شناسی خود را از مابعد اثبات‌گرایی، پیش‌فرض‌ها را از اسلام، و روش را از اثبات‌گرایی به عاریت گرفته است. با این حساب می‌توان نتیجه گرفت که باقری گرفتار روش تهذیب و تکمیل علوم شده است. این نظر مورد موافقت سوزنچی نیز است آن‌جا که بیان می‌دارد نظریه باقری بیش از آن‌که یک مدل تأسیسی از علم دینی برای علوم انسانی باشد یک مدل تهذیب و تکمیل برای علم روان‌شناسی است (سوزنچی ۱۳۸۹: ۲۵۹). آیا بنای علم تأسیسی دینی می‌تواند متأثر از مکاتب مختلف، که به شکل وحدت انضمامی و (نه وحدت سببی) در کنار هم چیده شده‌اند، استوار گردد؟ وحدت انضمامی به معنی وحدت عددی کثرات است که قادر به تبیینی واحد، یک‌پارچه، و هماهنگ از یک پدیده نخواهد بود؛ زیرا وحدت عددی با اندک کثرتی انحلال می‌یابد، برخلاف وحدت سببی که در تمامی کثرات ظهور می‌کند، اما باز هم خودش هیچ‌کدام از این کثرات نیست (طباطبایی ۱۴۲۲ق: ۱۷۹).<sup>۴</sup>

#### ۲.۲.۴ کاستی‌های موردی

الف) کتاب در نقد رویکرد استنباطی آورده است:

آن‌چه به‌عنوان یافته‌های علمی (اعم از اصول کلی یا جزئیات) از متون دینی به‌دست می‌آید، شکل اعتقادی و بنابراین جزمی پیدا می‌کند و نسبت به تجربه و تحولاتی که در آن رخ می‌نماید، بی‌تفاوت خواهد بود. ... علم واپس‌گرا یافته‌ها را در نظر می‌گیرد و می‌کوشد برای آن محملی فراهم آورد. در علم دینی واپس‌نگر نخست یافته‌های علمی دانشمندان مورد نظر قرار می‌گیرد و سپس تلاش می‌شود در متون دینی ردیابی برای این یافته‌ها فراهم آید (باقری ۱۳۹۰: ۲۱۴).

به نظر می‌رسد، برداشت باقری از رویکرد استنباطی دقیق نباشد. بعید است که تحلیل یادشده بیان‌گر مواضع رویکرد استنباطی به علم دینی باشد. این کار به نوع تلاش‌های امثال مرحوم مهدی بازرگان که می‌خواست از شواهد علمی برای تأیید دین استفاده کند، بیش‌تر شباهت دارد تا روش اجتهادی که رویکرد استنباطی مطرح می‌کند. حداقل بیان یکی از کسانی که موافق رویکرد استنباطی است مغایر بیان ایشان است:

عبارت «علینا الفاء الاصول و علیکم التفریح» ناظر به اجتهاد در تمام رشته‌های علوم اسلامی است، نه فقط فقه. اصول و کلمات جامعی که قرآن و حدیث درباره جهان و عالم و آدم و نیز ترسیم خطوط اصلی جهان‌بینی دارند، هرگز کم‌تر از روایات فقهی

نیست و همان‌طور که با استمداد از قواعد عقلی و قواعد عقلایی بعضی از نصوص دینی مورد بحث اصولی (= علم اصول فقه) قرار گرفت تا کلید فهم متون فقهی شود، لازم است با همان ابزار برخی از نصوص دینی دیگر که به‌عنوان ابزار شناخت عالم و آدم صادر شده‌اند، محور بحث و فحص قرار گرفته و ابزار مناسب شناخت مجتهدانه علوم و فنون دیگر تبیین شود و آن‌گاه به نصوص وارد [شده] درباره جهان‌بینی، تاریخ، سیره، اخلاق، صنعت، و مانند آن پرداخته شود (جوادی آملی ۱۳۷۲: ۸۱).

ب) در صفحه ۲۲۱ کتاب باقری آمده است: «در عرصه علوم تجربی معاصر گوش شنوایی برای داعیه‌هایی که علمی انگاشته می‌شوند، اما بر تجربه استوار نیستند، وجود ندارد». البته این سخن با مواضع علم رایج تناسب دارد، اما این که با پذیرفتن این مفروض می‌توان به علم دینی دست یافت یا با اصلاح و ترمیم آن، به نحوی که بتوان بین معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دستگاه علم دینی به انسجام و هماهنگی رسید سؤالی است که محققان علم دینی باید پاسخی درخور برای آن بیابند.

ج) در صفحه ۲۲۳ کتاب با بیان این سخن پیامبر (ص) که می‌فرماید: «رب ارنی الاشیاء كما هی» و توضیحات بعدی، این نکته به ذهن خواننده متبادر می‌شود که اگر علم دینی از دیگر منابع معرفتی، هم‌چون عقل تجربیدی و شهودی استفاده کند، به ناهماهنگی با علم رایج می‌انجامد. این بیان اوج موضع‌گیری نویسنده کتاب در مورد روش تجربی است، به آن حد که حتی مفروض‌های معرفت‌شناختی دین کم‌رنگ می‌شوند.

د) نویسنده در برخی موارد خطاهایی که برای برخی محققان دیگر می‌شمارد به‌نحو دیگری مرتکب می‌شود. مثلاً در صفحه‌های ۲۴۳ تا ۲۴۹ چهار اشکال و نقد اساسی به رویکرد تهذیبی دارد که عبارت است از: ۱. به‌وجود آوردن مجموعه‌های ناهم‌ساز، ۲. تطبیق تکلف‌آمیز، ۳. احساس بی‌نیازی کاذب، و ۴. وهن اسلام؛ اما به‌نحو دیگری همین خطاها را مرتکب می‌شود؛ زیرا رویکرد ایشان هم تهذیبی محسوب می‌شود، چراکه مبانی علم‌شناختی (باقری ۱۳۸۲: ۲۵۲)، فرضیه (همان: ۱۶۵)، و روش (همان: ۲۰۷) را با مکاتب مختلف تلفیق کرده است. سوزنچی نیز به این موضوع تصریح دارد (سوزنچی ۱۳۸۹: ۲۵۹).

ه) بیان نویسنده در صفحه ۲۵۱ کتاب دایر بر این که «فرایند تکوین علوم انسانی — اسلامی، به‌طور دقیق، همان فرایندی است که علوم انسانی معاصر طی آن تکوین یافته‌اند» این سؤال را پیش‌رو می‌گذارد که چگونه از دو دستگاه فکری با نگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متفاوت، فرایند تکوینی واحدی عهده‌دار دستیابی به دانش است؟<sup>۵</sup>

و) در صفحه ۲۵۲ کتاب نویسنده اصل «عدم تعین نظریه توسط مشاهده و نظریه» را در فضای پست مدرنیسم می‌پذیرد، اما در عمل (هم‌سو با تجربه‌گرایی) تعین را به تجربه می‌دهد. ز) نویسنده در صفحه ۲۱۴ کتاب، به‌منظور نقد رویکرد استنباطی، تعریفی از واپس‌گرایی (درمقابل پیش‌روندگی) ارائه داده است و معتقد است در این رویکرد «یافته‌هایی که از متون دینی به دست می‌آید شکل اعتقادی و جزمی دارند». به عبارت دیگر، علم دینی با یک چهارچوب از قبل تعیین شده به تجربه می‌نگرد، اما در صفحه ۲۵۳ کتاب آن‌جا که می‌گوید: «پیدایی علم دینی مستلزم آن خواهد بود که نگرش دینی به انسان و جهان زمینه را فراهم آورد که مشاهداتی متناسب با آن در قلمروهای علمی صورت پذیرد» یا آن‌جا که می‌گوید دستگاه علمی «گران‌بار از ارزش و نوع معینی از نظام ترجیح‌گذاری» است (همان) خود در تبیین مواضع رویکرد علم تأسیسی (رویکرد برگزیده کتاب) مرتکب نگاه واپس‌گرایی می‌شود، چون در این‌جا نیز برخی نگرش‌های نظری (مانند نگرش ویژه به انسان و جهان و نوع معینی از نظام ترجیح‌گذاری) بر یافته‌ها (مشاهدات / داده‌ها) اثرگذارند.

## ۵. نتیجه‌گیری

حس، عقل، و قلب سه منبع شناخت در درون انسان هستند که معرفت صائب نتیجه کارکرد تعاملی صحیح آنهاست. انسان با حواس دریافت، با عقل ادراک، و با قلب باور می‌کند. منظور از حواس اعم از حواس ظاهری و حواس باطنی است. آنچه دریافت‌های حواس ظاهری و حواس باطنی را برهانی و استدلالی می‌کند قوه عقلانی است که ویژه انسان است.<sup>۶</sup> چنانچه تصور شود که حس، عقل، و قلب سه منبع شناخت با ویژگی‌های خاص خود هستند که طبق یک توالی خطی (و بدون تعامل با یک‌دیگر) عمل می‌کنند، آن‌گاه به تفکیکی از پدیده‌ها و امور می‌رسیم که برخی صرفاً حسی هستند که باید از طریق حواس و تجربه دریافت شوند، برخی صرفاً فلسفی هستند که باید از طریق عقل ادراک شوند، و برخی صرفاً ایمانی هستند که باید از طریق قلب باور شوند. اما در عمل به نظر می‌رسد که حس و عقل و قلب در یک فرایند متعامل متناوب به‌طور دائم درگیرند و ادراک نتیجه تعامل دائم هر سه مؤلفه در یک نظام‌واره است و باید به همین شکل هم تحلیل شود. همان‌طور که عوالم مادی، مثال، عقل، و عرش از هم تفکیک‌ناپذیرند حس و عقل و قلب هم از یک‌دیگر تفکیک‌ناپذیرند. باتوجه به این‌که حس و عقل و قلب در تعامل دائم با یک‌دیگر معرفت را شکل می‌دهند، بنابراین برای دستیابی به معرفت صائب هر یک از

منابع شناخت، یعنی حواس (اعم از ظاهری و باطنی)، عقل، و قلب باید به‌درستی و به‌تناسب عمل کنند.

با این مقدمه مشخص می‌شود که هیچ عمل و رفتار انسانی‌ای نیست که جدا از تبیین‌های شناختی و گرایش‌های قلبی فرد قابل‌شناسایی باشد. تمامی کنش‌های انسانی در مورد شناخت عقلی (بینش) و باور قلبی (گرایش) فرد است که تعیین می‌یابد. مفهوم این حرف این است که دو عمل به‌ظاهر یک‌سان که با دو تبیین عقلی (یا از دیدگاه دو پارادایم) متفاوت و دو گرایش یا باور قلبی همراه می‌شوند حتماً اعمال متفاوتی خواهند بود. به‌عبارت‌دیگر، هر رفتاری با توجه به پارادایمی که آن رفتار در آن اتفاق می‌افتد مفهومی متناسب با فضای حاکم بر آن پارادایم خواهد داشت.<sup>۷</sup> توجه باقری به تجربه و این‌که علم دینی در نهایت باید در سطح نشئه مادی مؤثر و کارآمد باشد، ارزش‌مند است، اما کافی نیست؛ بلکه این کارآمدی و موفقیت در عالم تجربه باید با تعریفی که دین از انسان‌شناسی و هستی‌شناسی دارد منطبق باشد، حجیت داشته باشد، و از انسجام و هماهنگی درون‌نظریه‌ای (به‌مفهوم اصالت سنن الهی) برخوردار باشد. بنابراین نه تجربه، نه شناخت عقلی، و نه گرایش‌های قلبی (ادراکات ذوقی و شهودی) هیچ‌یک به‌تنهایی نمی‌توانند ملاک صحت باشند، هرچند در نظام‌واره ادراکی به همه آن‌ها احتیاج داریم و هریک جایگاه خاص خود را در این نظام ادراکی دارند. دستگاه‌واره علوم انسانی اسلامی به‌دنبال کشف جایگاه هریک از سه منبع معرفت و نحوه تعامل آن‌ها در یک منظومه است.

دیدگاهی که در کتاب *هویت علم دینی* مطرح شده است ملاک صحت را به تجربه تقلیل داده است که مغایر اصل «عدم تعیین نظریه توسط مشاهده و آزمون» است. اصلی که نظریه‌پرداز به‌منزله یک اصل علم‌شناختی بر آن صحنه می‌گذارد. روایت مابعد اثبات‌گرا نیز با پذیرش اصل اخیر بیان می‌دارد که تعیین نظریه پیچیده‌تر از آن است که بتوان از طریق آزمون و مشاهده به راستی‌آزمایی آن پرداخت (باقری ۱۳۹۰: ۴۸). مطابق با این بحث، اگر تجربه تنها ملاک صحت باشد، فقط از بخشی از توانایی‌های ادراکی انسان استفاده شده است. به‌نظر می‌رسد، اندیشمندان مسلمان باید بر مبنای تعامل و هماهنگی بین حس و عقل و قلب دستگاه ادراکی انسان از پدیده‌ها و امور را تبیین کنند و معاییری را برای تمایز ادراک صائب از غیرصائب مشخص کنند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع از مواضع علم‌شناسی ناقد بنگرید به تقوی ۱۳۹۴ ب؛ تقوی ۱۳۹۵.

نقدی بر کتاب هویت علم دینی ... ۳۵

۲. برای اطلاع از انواع فرهنگ‌های مختلف و کارکردهای هریک بنگرید به زاهد و دیگران ۱۳۹۲.
۳. ایمان و کلاته ساداتی نیز به‌نحو دیگری بر این موضوع تصریح دارند (ایمان و کلاته ساداتی ۱۳۹۲: ۳۸۱).
۴. در وحدت عددی اجزا درکنار هم جمع می‌شوند به‌نحوی که می‌توان مجدداً آن‌ها را از هم جدا کرد. در ترکیب سعی اجزا به‌لحاظ وجودی با هم به‌نحوی عجین می‌شوند که ترکیبی جدید می‌سازند.
۵. دو مفهوم تکوین علم و دستگاه فکری گرچه با هم هم‌پوشانی دارند، قابل‌تحویل به یک‌دیگر نیستند. به‌طور خلاصه، دستگاه فکری بیش‌تر ناظر به چهارچوب تئوریک تحقیق و فرایند تکوین علم بیش‌تر ناظر به چهارچوب‌های عملیاتی تحقیق است برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به رشاد ۱۳۸۹؛ تقوی ۱۳۹۵.
۶. براساس دیدگاه فلاسفه اسلامی تناسب و تناظری خاص بین ساحات ادراکی انسان و عوالم وجودی برقرار است به‌نحوی که دریافت‌های حسی — تجربی را متناظر با عالم مادی، کارکرد قوه خیال (از حواس باطنی) را متناظر با عالم مثال، و کارکرد عقل را متناسب با عالم عقل می‌دانند. کارکرد قلب (فوق‌طور عقلی) را نیز متناسب با کارکرد عالم عرش یا اله دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۵). از این منظر، کل نظام هستی یک نظام‌واره فرض می‌شود که با خرده‌نظام‌های درون این نظام‌واره در یک راستا و جهت است. از این‌روست که فلاسفه اسلامی انسان را عالم عینی، قرآن را عالم تدوینی، و هستی را عالم تکوینی می‌دانند که با هم هماهنگ هستند.
۷. وقتی فلاسفه علم مطرح می‌کنند که «مشاهدات گران‌بار از نظریات هستند» درواقع، به‌همین جدایی‌ناپذیری حس و عقل و قلب گواهی می‌دهند. به‌عبارت‌دیگر، اگر بتوان مشاهدات را از نظریه‌ها جدا کرد، می‌توان حس و شناخت عقلی و باور را نیز از هم جدا کرد.

## کتاب‌نامه

- ایمان، محمدتقی و احمد کلاته ساداتی (۱۳۹۲)، *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، *هویت علوم انسانی — اسلامی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ ارشاد اسلامی.
- باقری، خسرو و دیگران (۱۳۸۶)، «کرسی نقد و نظریه‌پردازی: علم (تجربی) دینی»، *کتاب نقد*، ش ۴۳.
- باقری، خسرو (۱۳۹۰)، *هویت علوم انسانی — اسلامی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ ارشاد اسلامی.

۳۶ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال نوزدهم، شماره دوم، اردیبهشت ۱۳۹۸

- تقوی، سیدمحمد رضا (۱۳۹۴ الف)، تبیین تجربه از حیث انتولوژیک در دستگاه‌واره علوم انسانی اسلامی، دانشگاه شیراز: پژوهشکده تحول و ارتقای علوم انسانی اجتماعی دانشگاه شیراز.
- تقوی، سیدمحمد رضا (۱۳۹۴ ب)، روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی: مبانی نظری و مدل عملیاتی، گزارش نهایی طرح تحقیقاتی، تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدر.
- تقوی، سیدمحمد رضا (۱۳۹۵)، «گامی به سوی تأسیس دستگاه‌واره علوم انسانی اسلامی: چهارچوب نظری و مدل عملیاتی»، فصل‌نامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۶۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، شریعت در آینه معرفت، قم: نشر فرهنگی رجاء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، دروس معرفت نفس، قم: الف لام میم.
- حسنی، سیدحمیدرضا، مهدی علی‌پور، و سیدمحمدتقی موحد ابطحی (۱۳۸۶)، علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲)، در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی، ج ۱، تهران: دفتر نشر معارف.
- رشاد، علی اکبر (۱۳۸۴)، «فطرت به مثابه دال دینی»، قیاسات، ش ۳۶.
- رشاد، علی اکبر (۱۳۸۹)، منطق فهم دین: دیباچه‌ای بر روش‌شناسی اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زاهد، سیدسعید، محسن جاجرمی‌زاده، و سیدمحمد رضا تقوی (۱۳۹۲)، «فرهنگ به‌مثابه رسانه‌ای بین اراده و عمل جمعی (مطالعه تطبیقی فرهنگ اسلامی و سکولار)»، رسانه و فرهنگ، دوره ۳، ش ۶.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۹)، معنا، امکان، و راه‌کارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲ق)، نه‌ایة الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فایریند، پاول (۱۳۷۵)، برضد روش، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدر.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۱)، «ارزیابی الگوی تأسیسی علم دینی دکتر خسرو باقری»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۱۶، ش ۵۳.
- ولف، دیوید (۱۳۸۶)، روان‌شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد.