| تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۶ |

ارزیابی کاربست علم‌شناسی پارادایمی در پیشبرد ایدهٔ علوم انسانی اسلامی

سید محمدتقی موحد ابطحی*

استادیار گروه فلسفهٔ علم و فناوری، پژوهشکده مطالعات فلسفی و تاریخ علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

smtmabtahi@gmail.com

چکیده

در سال‌های اخیر اصطلاحاتی از قبیل «پارادایم اجتهادی دانش دینی» یا «پارادایم اسلامی علوم انسانی» کاربرد فراوانی داشته است. این امر نشان می‌دهد عده‌ای از فعالان عرصهٔ علم دینی و به‌ویژه علوم انسانی اسلامی تلاش می‌کنند تا در چارچوب علم‌شناسی پارادایمی کوهن، یا نسخه‌های جدیدتر آن، ایدهٔ علوم انسانی اسلامی را پیش ببرند. در این مقاله پس از اشاره به تاریخچهٔ استفاده از اصطلاح پارادایم، معنای پارادایم در علم‌شناسی کوهن و اندیشمندان پس از وی و همچنین استفاده از این اصطلاح در عرصهٔ علوم انسانی و علوم انسانی اسلامی به پرسش‌هایی از ان دست پاسخ داده شده است: کسانی که اصطلاح پارادایم را در حوزهٔ علوم انسانی به کار گرفتند، چه تغییراتی در معنای مدنظر کوهن از اصطلاح پارادایم اعمال کردند و کاربست علم‌شناسی پارادایمی در علوم انسانی با چه نقدهایی روبه‌روست. همچنین تلقی آن‌ها از این اصطلاح چیست و چه نقدهایی به کاریست این اصطلاح در عرصه علوم انسانی اسلامی وارد است. از سوی دیگر لوازم و دلالت‌های کاربست اصطلاح پارادایم در بحث علوم انسانی اسلامی و این مقوله که آیا فعالان عرصهٔ علوم انسانی اسلامی به این لوازم و دلالت‌ها توجه و التزام دارند نیز بررسی و تحلیل شده است. درمجموع به نظر می‌رسد استفاده از اصطلاح پارادایم در بحث علوم انسانی اسلامی، رکن اصلی معنای کوهنی از پارادایم که ناظر به وجه اجتماعی و ساختاری آن است را نادیده

* https://orcid.org/0000-0001-7013-1469

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

گرفته اســـت و همین امر موجب گردیده به نقش عوامل اجتماعی در دست‌یابی به علوم انسانی اسلامی کم توجهی شود.
کلیدواژه‌ها: پارادایم، کوهن، علوم انسانی، علوم انسانی اسلامی.

مقدمه

علوم انسانی جدید در بستری تاریخی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و علمی به ظهور رسید. معرفی تفصیلی این بستر مجالی بسیار وسیع می‌طلبد، اما به اجمال می‌توان چنین سیر تاریخی‌ای را برای شـــکل‌گیری علوم انســـانی جدید برشمرد: ترجمهٔ آثار علمی جهان اســـلام در اروپای غربی (قرن ۱۲-۱۳ م)، شکست روم شرقی از عثمانی‌ها، مهاجرت دانشمندان این منطقه به روم غربی، ترجمهٔ آثار دســـت‌اول یونانی و رومی (قرن ۱۴ م)، رنســـانس، رجوع به اندیشه‌های اومانیستی یونان و روم باستان و جنبش اصلاح دینی و ظهور پروتستانیسم (قرن ۱۵-۱۶)، نگرش ریاضی به عالم و انقلاب علمی توســـط کوپرنیک، گالیله، کپلر و درنهایت نیوتن (قرن ۱۷)، عصر روشـــنگری و طرح ایدهٔ بلوغ بشـــر و رهایی از سلطهٔ کلیسا و دانشمندان باستان، تلاش برای الگوگیری از روش ریاضیاتی و تجربی حاکم بر فیزیک برای حل بحران‌های انسانی و اجتماعی ناشی از انقلاب صنعتی، مهاجرت گســـترده روستاییان به شـــهر و انقلاب فرانســـه (قرن ۱۸) طرح نگرش‌های انسان‌شناسانهٔ جدید و پایه‌گذاری علوم انسانی مبتنی بر روش حاکم بر علوم طبیعی که از آن به علوم انسانی پوزیتیویستی یاد می‌شود (قرن ۱۹-۲۰) (موحد ابطحی، ۱۴۰۰).

هم‌زمان با شـــکل‌گیری علوم انسانی پوزیتیویستی مبتنی بر الگوی علوم طبیعی که بنیادهای آن را فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی مانند دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) ایجاد کردند، جریان‌های مختلف از ســـوی فیلسوفان آلمانی مانند کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، ویلهم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) و... شکل گرفت که به اشکال مختلف به نقد علوم انسانی پوزیتیویستی پرداختند و چهارچوب‌هایی برای شکل‌گیری علوم انسانی‌های متفاوت با علوم انسانی پوزیتویســـتی تدارک دیدنـــد. پس از جنگ‌های جهانی اول و به‌ویـــژه دوم، جنبش‌های رمانتیکی و فمینیســـتی نیز به عرصهٔ نقد علوم انسانی پوزیتیویستی و تدارک مبانی جدید برای علوم انسانی روی آوردند (همان).

ایـــن جریان‌های گوناگون در عرصهٔ علوم انســـانی به اشـــکال مختلف طبقه‌بندی شـــده‌اند که از این میـــان، طبقه‌بندی پارادایمی، متأثر از نظریهٔ علم‌شناســـی تامـــس کوهن (۱۹۲۲-۱۹۹۶)، فیزیکدان، مورخ و فیلســـوف علم انگلیسی از همه مشهورتر است. در این میان، درباره این موضوع

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

هـــم اختلاف‌نظر وجود دارد که مکاتب و نظریه‌های علوم انســـانی در قالـــب چند پارادایم معرفی شوند. مشهورترین طبقه‌بندی پارادایمی، طبقه‌بندی سه‌گانهٔ اثباتی، تفسیری و انتقادی است (میلر، ۱۹۸۷؛ جانســـون، ۱۹۸۹؛ نیومن، ۱۹۹۷؛ اســـترگیوس، ۱۹۹۱؛ ایمـــان، ۱۹۹۷ به نقل از ایمان، ۱۳۸۹، ص ۴۹). هابرماس در کتاب دانش و علایق بشری[1] (۱۹۷۱) علوم انسانی را با توجه به نوع علاقه‌ای که تأمین می‌کند، به ســـه دســـتهٔ اثباتی (که علاقهٔ بشر به کنترل را تأمین می‌کند)، تفسیری (که علاقهٔ بشر به ارتباط را تأمین می‌کند) و انتقادی (که علاقهٔ بشر به رهایی را تأمین می‌کند) تقسیم کرده اســـت که هریک از آن‌ها طیفی از دیدگاه‌ها را پوشـــش می‌دهند. ســـارانتاکوس (۱۹۹۳، ص ۳۱ به نقل از ایمان، ۱۳۸۹، ص ۴۸) پارادایم اثبات‌گرایی را شـــامل اثبات‌گرایی، پسااثبات‌گرایی، اثبات‌گرایی روش‌شـــناختی و منطقی می‌داند. همچنین پارادایم تفســـیری را شـــامل کنش متقابل نمادی، پدیدارشناســـی، روش‌شناســـی قومی، هرمنوتیک، روان‌کاوی، قوم‌شناســـی، قوم‌نگاری و زبان‌شناســـی اجتماعی و پارادایم انتقادی را شامل مارکسیســـم، مارکسیسم جدید، مکتب تضاد و فمینیسم معرفی می‌کند.

بـــا وجود تمام تفاوت‌هـــای بنیادین این پارادایم‌ها و مکاتب و نظریه‌هـــای زیرمجموعه آن‌ها با یکدیگر، همگی در کنارگذاشـــتن دین در عرصهٔ علم‌ورزی با هم مشـــترک هســـتند که به‌دلیل این ویژگی مشترک می‌توان همهٔ آن‌ها را علوم انسانی سکولار نامید. در مقابل جریان سکولار در عرصهٔ علم‌ورزی، جریان دیگری در سطح بین‌المللی پدید آمد که معتقد بود مشکلات عصر جدید ناشی از کنارگذاشـــتن دین در عرصهٔ حیات بشری و از جمله در عرصهٔ علم‌ورزی بوده است و تنها راه‌حل این مشکلات نیز رجوع مجدد به دین در عرصهٔ زندگی و از جمله در عرصهٔ علم‌ورزی است. هرچند ایـــن ایده در میان پیروان ادیـــان مختلف طرفدارانی دارد، طرفداران آن در عالم مســـیحی و به‌ویژه در جهان اســـلام بیشتر هســـتند. قربانی (۱۳۹۵) در کتاب نظریه‌های علم مسیحی در جهان غرب طرفداران این ایده را در عالم مســـیحیت معرفی کرده اســـت. بحث از علم و علوم انسانی اسلامی نیز در جهان اســـلامی قدمتی بیش از نیم قرن دارد. در این مدت، اندیشـــمندان مختلف شیوه‌های گوناگون تأثیرگذاری دین در عرصهٔ علم‌ورزی را بیان کرده و مبانی علم‌شـــناختی و دین‌شـــناختی و همچنین روش دست‌یابی به علوم انسانی اسلامی را ترسیم کرده‌اند.

در ایـــن میان برخی فعالان عرصهٔ علوم انســـانی اســـلامی کوشـــیده‌اند در چارچوب تحلیل پارادایمـــی، این ایده را تبیین و دنبال کننـــد؛ برای نمونه محمد عریف در مقالهٔ «به‌ســـوی پارادایم

1. Knowledge and Human Interests

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

شرعی اقتصاد اسلامی» مسعود العالم چودهاری در مقالهٔ «پارادایم اسلامی پول و بانکداری» و عبدالستار عباسی و دیگران در مقالهٔ «پارادایم اسلامی مدیریت گروهی» نگاه پارادایمی را در حوزهٔ اقتصاد و مدیریت اسلامی دنبال کرده‌اند. در ایران نیز بستان (۱۳۸۸، ۱۳۹۰، ۱۳۹۲)، علی‌پور و حسنی (۱۳۹۴)، کافی (۱۳۹۳، ۱۳۹۵)، کافی و اکبری (۱۳۹۵)، حسنی(۱۳۹۷) و غیره نیز کوشیده‌اند در چارچوب پارادایمی ابعاد مختلف علوم انسانی اسلامی را روشن کنند.

پرسش اصلی مقالهٔ حاضر این است که «آیا می‌توان از کاربرد اصطلاح پارادایم در عرصهٔ علوم انسانی اسلامی دفاع کرد؟» برای پاسخ به این پرسش ابتدا به تاریخچهٔ استفاده از اصطلاح پارادایم و معنای موردنظر کوهن اشاره شده و موضع کوهن و اندیشمندان مختلف دربارهٔ کاربست این اصطلاح در حوزهٔ علوم انسانی بیان شده است. در ادامه پس از بررسی آرای کسانی که اصطلاح پارادایم را در بحث علوم انسانی اسلامی به کار گرفته‌اند، به برخی لوازم و دلالت‌های کاربرست این اصطلاح در ادبیات علوم انسانی اسلامی اشاره شده است.

پیشینهٔ تاریخی و معنای پارادایم

واژهٔ «پارادایم» برای اولین بار در زبان انگلیسی در قرن پانزدهم به معنای «مثال یا الگو» استفاده شد که هنوز هم در این معنا به کار می‌رود (علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۴)، اما ریشهٔ پارادایم در استعمال امروزی آن در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی را باید در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی (۱۹۶۲) اثر تامس کوهن (۱۹۲۲-۱۹۹۶)، فیزیکدان، فیلسوف، جامعه‌شناس و مورخ علم جستجو کرد. کوهن شیوهٔ پیشرفت یک علم را در شکل زیر خلاصه کرده است:

پیش علم ⟵ علم عادی ⟵ بحران ⟵ انقلاب ⟵ علم عادی جدید ⟵ بحران جدید

(چالمرز، ۱۳۷٤، ص ۱۱٤)

تمام این مراحل براساس مفهوم پارادایم معرفی می‌شوند؛ برای مثال در مرحلهٔ پیش‌علم، هنوز پارادایمی شکل نگرفته است. در مرحلهٔ علم عادی، تحقیقات براساس پارادایم واحدی انجام می‌شود که جامعهٔ علمی آن را تأیید کرده است. بحران در علم وقتی پدید می‌آید که پارادایم موجود از حل برخی مسائل عاجز می‌شود و دیدگاه‌های رقیب مطرح می‌شوند. انقلاب علمی نیز زمانی رخ می‌دهد که پارادایم جدید جایگزین پارادایم قبلی شود.

به عقیدهٔ کوهن خصوصیتی که علمی مانند فیزیک را از دانش‌های غیرعلمی دیگری از قبیل جامعه‌شناسی متمایز می‌کند، وجود پارادایمی است که همچون سنتی، علم عادی را هدایت می‌کند و استمرار می‌بخشد. بر این اساس، مکانیک نیوتنی یک علم به شمار می‌آید، اما جامعه‌شناسی به‌دلیل

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

نبود یک پارادایم هدایت‌کنندهٔ فعالیت‌های علمی نمی‌تواند به‌منزلهٔ علم شناخته شود (همان: ۱۱۵).

با وجود نقش کلیدی پارادایم در علم‌شناسی کوهن، وی تعریف دقیقی از این اصطلاح ارائه نکرده است، اما مارگارت مسترمن (۱۹۷۰) حدود ۲۰ معنا برای پارادایم در آثار کوهن شناسایی و آن‌ها را در سه محور زیر دسته‌بندی کرده است:

الف) پارادایم‌های متافیزیکی که دربردارندهٔ درک کلی ما از عالم هستند.

ب) پارادایم‌های جامعه‌شناختی که به‌مثابهٔ دستاوردها و راه‌حل‌های علمی یک مسئله توسط جامعه علمی پذیرفته شده‌اند.

ج) پارادایم‌های ابزاری که به ابزارهای خاص تحقیقی ناظر بوده و در جامعهٔ علمی پذیرفته شده‌اند و به حل مسائل علمی منجر می‌شوند.

با این اوصاف می‌توان گفت به عقیدهٔ کوهن، پارادایم، مجموعه‌ای از مفاهیم، باورها، پیش‌پندارها، نظریه‌ها، قوانین، ابزارهای اندازه‌گیری و نحوهٔ به‌کارگیری آن‌ها، قواعد و موازین روش‌شناختی و معرفت‌شناختی و بالاخره مجموعه‌ای از تعهدات مابعدالطبیعی و دستورالعمل‌های شبه‌اخلاقی جامعهٔ علمی است، که به دانشمندان می‌گوید چه چیزی مسئله است که باید برای یافتن پاسخ‌هایی برای آن به جست‌وجو بپردازند. همچنین بیان می‌کند که این پاسخ‌ها باید در قالب کدامین مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شوند و با کدام اصول و نظریه‌ها هماهنگی داشته باشند تا پژوهش آن‌ها به رشد ثمربخش علم عادی منجر شود (زیباکلام، ۱۳۸۲).

کاربست اصطلاح پارادایم در علوم انسانی

به‌رغم انتقاداتی که به نظریه علم‌شناسی کوهن و به خصوص مفهوم پارادایم وارد شد، افراد بسیاری در پی بیان تعاریف جدید از پارادایم، برای فهم تحولات به وقوع پیوسته در رشته‌های علمی دیگر (فلسفه، الهیات، هنر، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم سیاسی، علوم تربیتی، اقتصاد، مدیریت، تاریخ، شهرسازی، حمل و نقل و ...) برآمدند. طالبان (۱۳۹۲) از جامعه‌شناسان متعددی[1] نام می‌برد که کوشیده‌اند از مفهوم پارادایم و الگوی علم‌شناسی کوهن، برای تحلیل ساختار علم جامعه‌شناسی استفاده کنند. تأثیرگذاری کتاب ساختار انقلاب‌های علمی کوهن در جامعه‌شناسی

۱. فردریکس (۱۹۷۰)، داگلاس (۱۹۷۱)، کارول (۱۹۷۲)، والش (۱۹۷۲)، کوکلیک (۱۹۷۲)، افرات (۱۹۷۲)، فیلیپس (۱۹۷۳)، لهمن و یانگ (۱۹۷۴)، شرمن (۱۹۷۴)، دنیسوف و همکاران (۱۹۷۴)، باتومور (۱۹۷۵)، ریتزر (۱۹۷۵)، ویلکه و موهان (۱۹۷۹)، اسنایزک (۱۹۷۶)، وستوس (۱۹۷۶)، پیکو و همکاران (۱۹۷۸)، مارتیندال (۱۹۷۹)، فریدهایم (۱۹۷۹)، اکبرگ و هیل (۱۹۷۹).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

طی سی سال گذشته بسیار برجسته بوده است (بنتون و کرایپ، ۱۳۷۸، ص ۲۱). همچنین این دسته از جامعه‌شناسان از مفهوم پارادایم برای بررسی چگونگی رشد و تحول نظریه‌های جامعه‌شناسی، تفکیک بین دیدگاه‌های موجود در جامعه‌شناسی، مقایسه تاریخ رشد جامعه‌شناسی با علوم دیگر، شناخت وضعیت فعلی جامعه‌شناسی برای بیان ضعف و قوت‌های موجود در نظریه‌ها و روش‌ها، پیش‌بینی آینده جریان‌های عمده در جامعه‌شناسی و... استفاده کرده‌اند (آزادارمکی، ۱۳۷۲).

مارگارت مسترمن علوم را به چهار نوع (علوم غیر پارادایمی، یک پارادایمی، دو پارادایمی و چند پارادایمی) تقسیم و برخی دانشمندان نیز شاخه‌های مختلف علوم انسانی را از نوع چند پارادایمی(دو، سه، چهار و ... پارادایمی) معرفی کرده‌اند؛ برای مثال ترومن، آلموند، ساموئل هانتینگتون، رابرت هولت و جان ریچاردسون و رونالد چیلکوت از وجود پارادایم‌های مختلف در علوم سیاسی یاد کرده‌اند: پارادایم متعارف و رادیکال (چیلکوت، ۱۳۷۷، صص ۱۳۷-۱۱۷)، پارادایم پیشرفت‌گرایی، جهت‌گیری مبتنی بر نظریهٔ کثرت‌گرایی و جهت‌گیری مبتنی بر مفهوم وفاق (هانتینگتون، ۱۹۷۴، صص ۲۵-۱)، پارادایم تحلیل کارکردی- ساختاری گابریل آلموند، تحلیل سیستم‌های دیوید ایستون و کارل دویچ، تحلیل روان‌شناختی هارولد لاسول و لوسین پای، تحلیل رفتار عقلانی آنتونی داونز، تحلیل چند فرهنگی و مقایسه‌ای هولت و ریچاردسون (هولت و ریچاردسون، ۱۹۷۱، صص ۲۷-۲۱ به نقل از پزشکی، ۱۳۹۳).

هانت در کتاب نظریه‌های اقتصادی توسعه؛ تحلیلی از پارادایم‌های رقیب (۱۳۸۶) از وجود شش پارادایم رقیب در اقتصاد یاد می‌کند: مدرنیزاسیون، ساختارگرایی، نئوماکسیسم، مائوئیسم، نیازهای اساسی و نئوکلاسیک.

طالبان (۱۳۹۲) به نقل از اکبرگ و هیل (۱۹۷۹، ص ۹۳۰) مجموعه‌ای از تقسیم‌بندی‌های پارادایمی جامعه‌شناسی را بدین شرح ارائه کرده است: فردریکس (کاهنانه، پیامبرانه)، لهمن و یانگ (ستیز، وفاق)، والش (پوزیتیویستی، پدیدارشناسی)، وستوس (طبقه، سازمان)، کوکلیک (کارکردگرایی ساختی، تعامل‌گرایی محیطی، عملیاتی‌گرایی)، ریتزر (واقعیت اجتماعی، تعریف اجتماعی، رفتار اجتماعی)، شرمن (قانونی، تفسیری، انتقادی)، افرات (مارکسیسم، مکتب فرهنگی، دورکیمی، وبری/ پارسونزی، مبادله/ منفعت‌گرایی، فرویدیسم، تعامل‌گرایی نمادین، پدیدارشناسی)، باتومور (کارکردگرایی ساختی، تاریخی، ساختارگرایی، پدیدارشناسی) و دنیسوف، کالاهان و لوین (جامعه‌شناسی خرد، تطورگرایی اجتماعی، کارکردگرایی، تضادگرایی، اراده‌گرایی). ایمان (۱۳۸۹، ص ۴۸) نیز از چند دسته‌بندی پارادایمی در علوم اجتماعی یاد کرده است؛ برای مثال پارادایم اثبات‌گرایی و مابعد اثبات‌گرایی (لاتر، ۱۹۹۲)، پارادایم اثباتی، تفسیری، انتقادی و

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

پست‌مدرن (لاتر ۱۹۹۱)؛ البته وی مشهورترین تقسیم‌بندی پارادایمی را تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ اثباتی، تفسیری و انتقادی دانسته است. در شاخه‌های دیگر علوم انسانی نیز تقسیم‌بندی‌های پارادایمی متعددی وجود دارد (رک: روشن، ۱۳۸۰؛ دانایی‌فرد، ۱۳۸۶، طاهری و شمس نجف‌آبادی، ۱۳۹۷، سام خانیان و فیاض، ۱۳۹۹) که به‌دلیل محدودیت فضای مقاله از توضیح آن‌ها خودداری می‌شود.

نقد کاربست اصطلاح پارادایم در علوم انسانی

همان‌گونه که در ایضاح معنای کوهنی پارادایم آمد، ماهیت اجتماعی پارادایم، به‌مثابهٔ الگویی برای حل مسئله نزد جامعه‌ای از دانشمندان برای کوهن اهمیت بسیار داشت تا آنجا که وی پارادایم و اجتماع علمی را براساس یکدیگر معرفی می‌کند. کوهن تأکید می‌کند: پارادایم چیزی است که اعضای اجتماع علمی در آن شریک هستند. اجتماع علمی نیز دانشمندانی محسوب می‌شوند که در پارادایمی شریک هستند و اگر قرار بود کتاب ساختار انقلاب‌های علمی دوباره نوشته شود، با بحثی درباره ساختار اجتماع علمی شروع می‌شد (کوهن، ۱۳۹۹، ص ۱۸۳). کوهن تعجب می‌کرد که جامعه‌شناسان بنیان جامعه‌شناختی دیدگاه وی دربارهٔ علم را نادیده گرفته‌اند. این تعجب از آنجا ناشی می‌شد که جامعه‌شناسان عمدتاً بر معنای اول از معانی سه‌گانهٔ مسترمن (دیدگاه نظری عام) تأکید داشتند؛ برای مثال نیومن (۱۹۹۷ به نقل از ایمان ۱۳۸۹) پرسش‌های هشت‌گانه زیر را برای معرفی یک پارادایم و مشخص‌کردن وجوه تمایز آن از سایر پارادایم‌ها مطرح کرده است:

۱. هدف از تحقیق اجتماعی چیست؟
۲. ماهیت واقعیت اجتماعی چیست؟
۳. ویژگی‌های اساسی انسان کدام است؟
۴. رابطهٔ فهم عرفی با علم چیست؟
۵. تبیین‌ها و نظریه‌های اجتماعی چه ویژگی‌هایی باید داشته باشند؟
۶. معیارهای تعیین تبیین صحیح چیست؟
۷. شواهد خوب برای تحقیق اجتماعی چگونه شواهدی هستند؟
۸. آیا ارزش‌ها می‌توانند در علم دخالت کنند؟ کجا و چگونه؟

البته تحلیل علم و مشخص‌کردن تمایز نظریه‌های علمی مختلف برحسب مبادی متافیزیکی کاملاً مجاز است، اما باید در نظر داشت این کار را مدت‌ها پیش آرتور برت در کتاب مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین انجام داده بود. اهمیت کار کوهن در این بود که جایگاه چنین مفروضاتی را در سازمان اجتماعی علم نشان داد (طالبان، ۱۳۹۲). مشکل تحلیل نظریه‌ها براساس مبانی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

متافیزیکی آن‌ها این است که ویژگی تولید معما و ارائهٔ الگوی راه‌حل معما در یک اجتماع علمی را نادیده می‌گیرد و ما را از شناخت ساختار اجتماعی علم محروم می‌کند.

نگاهی به طبقه‌بندی پارادایمی نظریه‌های جامعه‌شناسی در مقالهٔ طالبان (۱۳۹۲) و کتاب ایمان (۱۳۸۹) که البته نمونه‌هایی از طبقه‌بندی‌های صورت‌گرفته در این زمینه هستند، نشان می‌دهد میان جامعه‌شناسان توافقی در این باره وجود ندارد و این نشان می‌دهد هرکدام از این افراد به اشکال مختلفی از جامعه‌شناسی بهره برده‌اند (طالبان، ۱۳۹۲). همچنین دلالت بر این دارد که این دسته از جامعه‌شناسان بیشتر سعی داشته‌اند از مزیت‌های اصطلاح جاافتاده‌ای مانند پارادایم استفاده کنند و چندان دل‌نگران معنای مدنظر کوهن از این اصطلاح نبوده‌اند. هدف کوهن از طرح ایدهٔ علم‌شناسی پارادایمی این بود که علم‌بودن فیزیک و پیشرفت آن را در دوره‌های تاریخی متفاوت نشان دهد. در این میان، عالمان علوم انسانی و اجتماعی نیز که علمیت دانش مورد مطالعه و تحقیقشان با چالش همراه بود، کوشیدند با استفاده از این الگوی علم‌شناسی، از علمیت دانش خود دفاع کنند، اما اگر بخواهیم بر مبنای تحلیل‌های پارادایمی جامعه‌شناسان از جامعه‌شناسی (برای مثال) این علم را مانند علوم طبیعی، دارای شأن علمی و روبه‌رشد قلمداد کنیم، به همین شکل می‌توانیم تمامی حوزه‌های دیگر از جمله فلسفه، عرفان، الهیات، هنر و... را دارای شأن علمی قلمداد کنیم که این دقیقاً خلاف هدف کوهن از تحلیل پارادایمی علوم است. همان‌طور که کوهن اشاره کرده است، هدف او متمایزکردن فیزیک (به‌عنوان دانشی با پارادایم مسلط و علم عادی) از شاخه‌های مختلف علوم انسانی بوده است که پارادایم مسلط و علم عادی نداشتند.

کاربست اصطلاح پارادایم در ادبیات علوم انسانی اسلامی

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، در میان متفکران جهان اسلام محمد عریف (۱۹۸۵)، مسعود العالم چودهاری (۲۰۰۵) و عبدالستار عباسی و دیگران (۲۰۱۰) نگاه پارادایمی را در حوزهٔ اقتصاد و مدیریت اسلامی دنبال کرده‌اند. شاید بتوان گفت سابقهٔ استفاده از اصطلاح پارادایم در فضای گفتمانی علم دینی و علوم انسانی اسلامی در ایران، به برگزاری کارگاه آموزشی سه‌روزهٔ «پارادایم‌های علوم انسانی» بازمی‌گردد که محمدتقی ایمان در سال ۱۳۸۵ در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه برگزار کرد. گزارش این کارگاه آموزشی به تفصیل در شمارهٔ ۴۸ فصلنامهٔ حوزه و دانشگاه منتشر شد (موحد ابطحی، ۱۳۸۵). پس از برگزاری این کارگاه و استقبال بسیار خوب محققان و اعضای هیئت‌علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه از آن، ارتباط دکتر ایمان با گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه ادامه یافت. در سال ۱۳۸۹ کتاب مبانی پارادایمی روش‌های کمی و کیفی تحقیق در

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

علوم انسـانی اثر تألیفی دکتر ایمان توسـط این پژوهشگاه منتشر شد. پس از آن، حسین بستان (از اعضای هیئت‌علمی گروه علوم اجتماعی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) ابتدا در مقالهٔ «جامعه‌شناسی اسـلامی؛ به‌سـوی یک پارادایم» (۱۳۸۸) زمینه‌های طرح پارادایمی اسلامی در جامعه‌شناسی را طرح کرد. پس از آن اعضای گروه فلسـفهٔ علوم انسـانی پژوهشـگاه حوزه و دانشگاه (دکتر مهدی علی‌پور و حجت‌الاسلام دکتر سید حمیدرضا حسنی) کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی (۱۳۸۹) را نگاشـتند و در آن بـه تفصیل تلقی خود را از نگاه پارادایمی به دانـش مطرح کردند. همچنین به معرفی ابعـاد پارادایم اجتهادی دانش دینی پرداختند و آن را بـا مؤلفه‌های دیگر پارادایم‌های علوم انسانی مقایسـه کردند. در ادامه حسین بستان در جلد دوم کتاب گامی به‌سوی علم دینی (۱۳۹۰) مؤلفه‌های هشـت‌گانهٔ پارادایم اسـلامی علوم اجتماعی را بیان داشت و درنهایت در مقالهٔ «راهبرد پارادایم‌سازی اسـلامی در حوزهٔ جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت» (۱۳۹۰) و کتاب نظریه‌سازی دینـی در علوم اجتماعی (۱۳۹۲) به تحلیل جامعه‌شناسـانهٔ خانواده بپردازد. مجید کافی (از دیگر اعضای هیئت علمی گروه علوم اجتماعی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) نیز در قالب مقالاتی کوشیده است روش‌شناسـی، نقش عقل متعارف و هدف علم را در پارادایم اسلامی علوم اجتماعی روشن کند (کافی، ۱۳۹۳ و ۱۳۹۵، کافی و اکبری، ۱۳۹۳). پورفرج (۱۳۸۷)، جهانیان(۱۳۹۲)، رفیعی و دیگـران (۱۳۹۲)، نیمروزی ناوخـی (۱۳۹۲)، مرزوقی (۱۳۹۸)، احمـدی (۱۳۹۶) و دیگر پژوهشـگران نیز در مقالات خود از پارادایم اسلامی اقتصادی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تعلیم و تربیت و مدیریت و... یاد کرده‌اند و برخی از ویژگی‌های آن را برشـمرده‌اند. در ادامه تنها به تلقی برخی این صاحب‌نظران از اصطلاح پارادایم و دیدگاه آن‌ها دربارهٔ پارادایم اسـلامی دانش دینی به معنای عام یا علوم انسانی اسلامی به معنای خاص می‌پردازیم:

علی‌پور و حسـنی پس از معرفی ابتدایی نگاه پارادایم کوهن به علوم، برخی از اشـکالات این نگاه را چنین برشمرده‌اند:

۱. **قیاس‌ناپذیری و نسـبیت‌گرایی:** در نگاه کوهن دانشـمندانی که در پارادایم‌های مختلف کار می‌کننـد، گویـا در جهان‌های مختلف زندگی می‌کنند. در ایـن میان، هیچ‌گونه زبان مشـاهدتی بی‌طرف و هیچ معیار فرازمانی و فرااجتماعی برای سـنجش پارادایم‌ها وجود ندارد (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹).

۲. **ناسـازگاری درونی:** کوهن در نظریه‌پردازی خود از روان‌شناسی ادراک و تاریخ علم بهره بسـیاری گرفته و به‌ظاهر پذیرفته اسـت که در این دو حوزه از دانش امکان دست‌یافتن به معرفتی مطابق با واقع و فراپارادایمی وجود دارد (همان، صص ۲۴-۲۲).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

۳. **رابطـــهٔ دوری بین «پارادایم» و «جامعهٔ علمی»:** در نگاه کوهن از ســـویی یک پارادایم علمی براســـاس توافق‌های جامعهٔ علمی خاص بر سر مسائل و روش‌های حل مسئله و... مشخص شده است و از سوی دیگر آنچه یک جامعهٔ علمی را از جامعهٔ علمی دیگر متمایز می‌کند، براساس مسائل و روش‌های حل مسئله و... بیان شده است.

در ادامـــه علی‌پور و حســـنی تلقی دیگـــری از پارادایمی‌بودن دانش ارائـــه داده‌اند که عاری از این مشـــکلات اســـت. در تعریف آن‌ها پارادایم نظرگاهی حاصل از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناســـانه، روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناســـانهٔ مستدل و عام بدیهی و نیز مبانی نظری، اصول موضوعه و عناصر کلانی اســـت که فعالیت علمی دانشـــمندان را با روش‌های معینی در حوزه‌هـــای علمی و معرفتی هدایت می‌کند؛ چارچوبی از مبانی نظری و عناصر کلانی که برای تحلیل، سنجش، کشـــف و اصلاح نظریه‌های علمی به کار می‌رود (همان، ص ۲۵). در این نگاه معرفت‌های بشری به دو بخش تقسیم می‌شوند:

۱. معرفت‌های غیرپارادایمیک

- «معرفت‌هـــای غیرپارادایمیک نـــوع اول» یا همان «اصول و قواعد عـــام بدیهی» معرفت‌هایی هســـتند که چه در مقام ثبوت و چه در مقام اثبات، غیرپارادایمیک محســـوب می‌شـــوند؛ زیرا اندیشهٔ بشـــری همواره دارای آن‌ها بوده، هســـت و خواهد بود و گریزی از آن‌ها نیست و بدون این معرفت‌ها امکان اندیشیدن وجود ندارد. برخی از این قضایای بنیادین عبارت‌اند از: «اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن»، «اصل این‌همانی: هر چیزی خودش خودش است»، «هر کل بزرگ‌تر از جزء خود است» و...
- «معرفت‌های غیرپارادایمیک نوع دوم» یا همان «مبانی نظری» معرفت‌هایی هســـتند که ثبوتاً با روابطی که با مبانی عام بدیهی دارند، از ســـنخ معرفت‌های غیر پارادایمی شمرده می‌شوند، اما در مقام اثبات به‌دلیل نظری‌بودن آن، هر اندیشمندی براساس میزان ادله و شواهدی که در اختیار دارد یا کشـــف می‌کند، موضعی را دربارهٔ آن برمی‌گیرد؛ از این‌رو به لحاظ اثباتی، مبانی نظری در هر پارادایم، مخصوص آن پارادایم اســـت؛ بنابراین به‌نوعی پارادایم‌محوری در این بخش از معرفت‌ها نیز نفوذ می‌کند. البته این دست از معرفت‌ها همچنان به لحاظ ثبوتی غیرپارادایمیک باقی می‌مانند؛ زیرا بر پایهٔ روش عام دانش، از ســـوی همگان به‌صورت فراپارادایمی بررسی و سنجش می‌شوند و امکان توافق بر سر یک دیدگاه در آن به‌صورت مستمر وجود دارد. دیدگاه‌ها دربارهٔ «چیســـتی علم»، «روش تولید علم»، «چیســـتی و ملاک صدق»، «منابع باور» و... از

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

جمله معرفت‌های غیرپارادایمی نوع دوم هستند (همان، ص ۲۶).

۲. معرفت‌های پارادایمیک؛ معرفت‌هایی که براســاس پارادایمی خاص و درون آن شــکل می‌گیرند که شــامل اصول موضوعه، عناصر کلان پارادایم و مسائل جزئی درون‌پارادایمی هستند. بیشــتر معرفت‌های ما به همین صورت است و چون اصول هر پارادایمی مختص آن پارادایم است، معرفت‌های حاصل درون یک پارادایم را نمی‌توان به‌تنهایی با معرفت‌های حاصل در پارادایم دیگر سنجید؛ از این‌رو این معرفت‌ها قیاس‌ناپذیر یا سنجش‌ناپذیرند، اما می‌توان با ارجاع آن‌ها به اصول و قواعــد عام بدیهی و مبانی نظری کلانی که آن پارادایم‌ها بر آن‌ها بنا شــده‌اند، آن‌ها را ســنجید و قیاس کرد؛ زیرا اصول مذکور بر پایهٔ معرفت‌های غیرپارادایمیک و عام بشر قابلیت سنجش، اثبات و نفی دارند. طرفدار هر پارادایمی می‌تواند با اســتدلال به دفاع از اصول کلی مفروض در پارادایم خــود بپردازد و اصول کلی پارادایم رقیب را نفی کند و برتری یک پارادایم بر پارادایم دیگر را نشــان دهد (همان، ص ۲۷-۲۶).

بســتان در جلد دوم کتاب گامی به‌سوی علم دینی پس از اشــاره به ابهام در اصطلاح پارادایم در کتاب ســاختار انقلاب علمی کوهن، به تعریف ریتزر، نیومن و ایمان از پارادایم اشــاره می‌کند که در تمامی این تعاریف بر وجه مبانی نظری پارادایم برای یک تحقیق علمی تأکید شــده اســت (۱۳۹۰، صص ۱۲-۱۶)؛ برای نمونه پارادایم، تصویری بنیادی از موضوع بررســی یک علم است و تعیین می‌کند که در علم چه چیزی را باید بررســی کرد، این پرسش‌ها را چگونه باید مطرح کرد و در تفسیر پاسخ‌های به‌دست‌آمده چه قواعدی را باید رعایت کرد (ریتزر، ۱۳۹۳، ص ۶۲۱) پارادایم به مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و روش‌شناختی اشاره دارد که در حد واســط میان فلســفه و علم قرار می‌گیرند (ایمان، ۱۳۸۹ ص ۲۵۴)، اما آنچه بیش از همه در تلقی بستان از پارادایم ایفای نقش کرده است، عناصر هشت‌گانه‌ای است که نیومن برای معرفی یک پارادایم و مقایسهٔ آن با پارادایم‌های رقیب مطرح کرده است. این عناصر عبارت‌اند از:

«هدف تحقیقات اجتماعی»، «ماهیت واقعیت اجتماعی»، «ماهیت انســان»، «نســبت میان علم و شــعور عامیانه»، «مؤلفه‌های تشــکیل‌دهندهٔ تبیین یا نظریهٔ مربوط بــه واقعیت اجتماعی»، «معیار تعیین درستی یا نادرستی نظریه‌ها»، «معیار پذیرش شواهد و داده‌ها»، «جایگاه ارزش‌های اجتماعی-سیاسی در علم» (نیومن، ۱۹۹۷، ص ۶۲). بستان در ادامه پس از اشاره به مقایسهٔ نیومن براســاس این هشت عنصر میان سه پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی می‌کوشد براساس آموزه‌های اسلامی و میراث اندیشمندان مسلمان مؤلفه‌های هشت‌گانهٔ پارادایم اسلامی جامعه‌شناسی را ارائه کند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

مروری بر مقالات کافی نشان می‌دهد وی نیز در چارچوب تلقی نیومن از پارادایم تلاش می‌کند تا مبانی نظری پارادایم اسلامی علوم اجتماعی را روشن کند: «پارادایم اسلامی روش‌شناختی علوم انسانی»، «نقش عقل متعارف در پارادایم اسلامی علوم اجتماعی» و «هدف علم در پارادایم اسلامی علوم انسانی».

ارزیابی کاربست اصطلاح پارادایم در ادبیات علوم انسانی اسلامی

همهٔ اشکالاتی که در بحث از کاربست اصطلاح پارادایم در علوم انسانی و تحلیل و طبقه‌بندی پارادایمی علوم انسانی مطرح شد، در این بخش قابل طرح است:

۱. تأکید بر مبانی نظری علوم انسانی که پیش از کوهن نیز مطرح شده بود و از نوآوری‌های کوهن نبود.

۲. نادیده‌گرفتن معنای الگو و مثال‌واره در حل مسئله و معما و

۳. نادیده‌گرفتن ابعاد جامعه‌شناختی پارادایم.

اما به‌کارگیری اصطلاح پارادایم و علم‌شناسی پارادایمی در طرح ایدهٔ علوم انسانی اسلامی با مشکلات دیگری هم روبه‌روست؛ برای مثال در فلسفهٔ اسلامی رویکرد مبناگرایانه پذیرفته شده است (باذلی و عبدی، ۱۳۹۴، قربانی، ۱۳۹۵، محمدزاده، ۱۳۸۷، منصوری ۱۳۹۸). بر این اساس طرفداران به‌کارگیری علم‌شناسی پارادایمی کوهنی باید نسبت مبناگرایی و پارادایم محوری را در دستگاه فکری خود روشن کنند. در میان کسانی که علم‌شناسی پارادایمی را مبنای طرح ایدهٔ علم دینی قرار داده‌اند، علی‌پور و حسنی بیش از همه به این نکته توجه داشته و تلاش کرده‌اند میان مبناگرایی فلسفهٔ اسلامی و رویکرد پارادایمی به علم وحدت ایجاد کنند، اما همان‌طور که موحد ابطحی (۱۳۹۶) در مقالهٔ خود نشان داده، تلاش آن‌ها در این زمینه نتیجه‌ای نداشته است:

براساس تعریف نویسندگان، پارادایم «نظرگاهی حاصل از مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناسانه، روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانهٔ مستدل و عام بدیهی و نیز مبانی نظری، اصول موضوعه و عناصر کلانی است که فعالیت علمی دانشمندان را با روش‌های معینی در حوزه‌های علمی و معرفتی هدایت می‌کند؛ چارچوبی از مبانی نظری و عناصر کلانی که برای تحلیل، سنجش، کشف و اصلاح نظریه‌های علمی به کار می‌رود» (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

نویسندگان سپس در مقام توضیح عناصر این تعریف، تنها از مبانی فراپارادایمی نوع اول (اصول بدیهی) و نوع دوم (اصول نظری) و مبانی پارادایمی یاد می‌کنند و به نقش جامعهٔ علمی در این زمینه اشاره‌ای نمی‌کنند. در نگاه آنان توجیه و مشروعیت اصول نظری و مبانی پارادایمی براساس رابطهٔ

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

آن‌ها با اصول بدیهی تأمین می‌شود. در این دیدگاه حتی «مبانی پارادایمی را می‌توان با ارجاع آن‌ها به اصول و قواعد عام بدیهی به سنجش و قیاس گرفت و این اصول بر پایهٔ معرفت‌های غیرپارادایمیک و عام بشر قابل‌سنجش، اثبات و نفی هستند» (همان، ص ۲۷)، اما این تلقی از علم، بیش از آنکه به نگاه پارادایمی شـــبیه باشد، به رویکرد مبناگرایی شـــباهت دارد. نویسندگان نیز تصریح می‌کنند که «در پارادایم اجتهادی دانش دینی الگوی مطلوب توجیه، الگوی مبناگرایانه اســـت» (همان، ص ۱۰۳). مطابق با رویکرد مبناگرایی موارد زیر مطرح می‌شود:

۱. در مجموعهٔ باورهای آدمی دو نوع باور وجود دارد:

الف) باورهای پایه که زیربنای مجموعهٔ باورها و معرفت‌ها را تشکیل می‌دهند.

ب) باورهای غیرپایه که روبنای مجموعهٔ باورها و معرفت‌ها را می‌سازند.

۲. هر باور متعلق به مجموعه باورهای غیر پایه، توجیه خود را درنهایت از یک یا چند باور پایه به دست می‌آورد (همان، ص ۹۹)

باورهای پایه، معرفت‌های بنیادین یا معرفت‌های فراپارادایمی در نگاه نویســـندگان «آن دســـته از معرفت‌هایی اســـت که به نحو پیشینی در عقل عام و ناب بشری وجود دارد و صدق آن ضروری اســـت. این قضایا در توجیه خـــود نیاز به هیچ ملاک و معیار دیگری ندارند و وضوحشـــان آن‌ها را بی‌نیاز از هرگونه توجیهی می‌نماید. هیچ‌گونه اختلافی دربارهٔ این قضایا قابل تصویر نیســـت؛ زیرا انکار آن‌ها مســـتلزم اثبات آن‌ها اســـت و بدون ارتکاب تناقض نمی‌توان آن‌ها را نفی کرد» (همان، ص ۹۲). روش عام و بدیهی معرفت نیز روش قیاســـی است (همان). مبناگرایی همچنین تعریف صدق را مطابقت با واقع می‌داند و نویســـندگان نیز اذعان دارند که «پارادایم اجتهادی دانش دینی، نظریه مطابقت صدق را می‌پذیرد» (همان، ص ۱۰۵). با این توصیفات، تفاوت بســـیار زیادی میان این دو نگاه وجود دارد:

۱. رویکردی پارادایمی به دانش کـــه توجیه باورهای خود را درنهایت از «الگوهای تعلیمی»، «مثال‌واره‌ها» و «اصول و روش‌های مورد توافق جامعهٔ علمی» می‌گیرد.

۲. رویکـــرد مبناگرایانه به دانش که توجیه باورهای خود را درنهایـــت از «باورهای پایه، عام و ضروری الصدق عقلی» و «روش‌های عام استنباط» دریافت می‌کند.

بر این اســـاس نویسندگان باید نشـــان دهند، با اینکه رویکرد آن‌ها در الگوی اجتهادی پارادایم دانش دینی مبتنی بر نوعی مبناگرایی قوی اســـت، چرا می‌کوشـــند آن را بر مبنای الگوی پارادایمی دانش توضیح دهند؟ و به بیان دیگر چرا برای تشریح الگوی اجتهادی دانش دینی، الگوی پارادایمی دانش را مناســـب‌تر از الگوی مبناگرایانه دانش می‌دانند؟ اگر نویســـندگان بر بهره‌گیری از رویکرد

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

پارادایمی به علم تأکید دارند، بهتر است از میان قرائت‌های چندگانهٔ مبناگرایی، قرائتی را اختیار کنند که قابل‌جمع با رویکرد پارادایمی باشد، اصول کلی این نوع مبناگرایی را برشمارند و چگونگی جمع میان این قرائت خاص از مبناگرایی و رویکرد پارادایمی را توضیح دهند، اما چنانچه نویسندگان در استفاده از مبناگرایی قوی تأکید دارند (آن‌گونه که اظهارات آن‌ها در کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی نشان می‌دهد) باید تلاش بیشتری برای سازگار نشان‌دادن این دو رویکرد انجام دهند.

ابهام در تفکیک مناطق فراپاردایمی و پارادایمی یکی دیگر از ضعف‌های تلاش علی‌پور و حسنی برای جمع رویکرد مبناگرایی و پارادایم محوری است. همان‌طور که توضیح داده شد، نویسندگان برای گریز از نتایج نسبیت‌گرایانهٔ رویکرد پارادایمی به دانش، به وجود معرفت‌ها و روش‌های فراپارادایمی قائل شده‌اند که براساس آن می‌توان دستاوردهای پارادایمی را سنجید، آن‌ها را اثبات یا ابطال کرد و برتری یک پارادایم را بر پارادایم دیگر نشان داد. نویسندگان در دو بخش از کتاب پاد (پارادایم اجتهادی دانش دینی)(همان، صص ۲۷-۲۶، صص ۹۲-۸۹) به توضیح دربارهٔ معرفت‌های فراپارادایمی (نوع اول و دوم) و پارادایمی می‌پردازند، اما به نظر می‌رسد توضیحات نویسندگان برای تفکیک این مناطق معرفتی کفایت نمی‌کند.

نویسندگان پس از شرح معرفت‌های غیرپارادایمیک نوع اول (که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم) معرفت‌های غیرپارادایمیک نوع دوم را معرفت‌هایی می‌دانند که «ثبوتاً با روابطی که با مبانی عام بدیهی دارند، از سنخ معرفت‌های غیرپارادایمی شمرده می‌شوند؛ زیرا بر پایهٔ معرفت‌ها و روش‌های عام، از سوی همگان به‌صورت فراپارادایمی قابل بررسی می‌باشند و امکان توافق بر سر یک دیدگاه در آن به‌صورت مستمر وجود دارد، اما در مقام اثبات، به‌دلیل نظری‌بودن این دسته از معارف، هر اندیشمندی براساس میزان ادله و شواهدی که در اختیار دارد یا کشف می‌کند، موضعی را درخصوص آن برمی‌گیرد؛ از این‌رو به لحاظ اثباتی، مبانی نظری در هر پارادایم، مخصوص آن پارادایم است و لذا به‌نوعی پارادایم‌محوری در این بخش از معرفت‌ها نیز سایه می‌افکند» (همان، ص ۲۶).

همین تعریف توسط نویسندگان دربارهٔ معرفت‌های پارادایمیک هم مطرح شده است:

> «معرفت‌های پارادایمیک را می‌توان با ارجاع به اصول و قواعد عام بدیهی و مبانی نظری کلانی که آن پارادایم بر آن‌ها بنا شده‌اند به سنجش و قیاس گرفت... طرفدار هر پارادایمی می‌تواند با استدلال به دفاع از پارادایم خود بپردازد و پارادایم رقیب را نفی کند و برتری یک پارادایم را بر پارادایم دیگر نشان دهد» (همان، صص ۲۷-۲۶).

به عبارت دیگر معرفت‌های پارادایمیک به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم، براساس معرفت‌ها و روش‌های عام و فراپارادایمی قابل‌سنجش هستند که این معیاری برای معرفت‌های غیرپارادایمی نوع

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

دوم بود. از سوی دیگر مطابق رویکرد مبناگرایانهٔ نویسندگان «هر باور متعلق به مجموعه باورهای غیر پایه، توجیه خود را درنهایت از یک یا چند باور پایه به دست می‌آورد» (همان، ص ۹۹). در این میان، از آنجا که معرفت‌های پارادایمیک به مجموعه باورهای غیرپایه متعلق هستند، معرفت‌های پارادایمیک نیز ثبوتاً با مبانی عام بدیهی ارتباط دارند، ثبوتاً بر پایهٔ معرفت‌ها و روش‌های عام فراپارادایمی بررسی می‌شوند و ثبوتاً امکان توافق بر سر یک دیدگاه در آن به‌صورت مستمر وجود دارد. با توجه به مشخصاتی که نویسندگان برای معرفت‌های غیرپارادایمیک نوع دوم ارائه کرده‌اند، معرفت‌های پارادایمیک به‌دلیل برخورداری از آن مؤلفه‌ها، از سنخ معرفت‌های غیرپارادایمی خواهند بود. این نتیجه‌گیری را یا باید به وجود تناقض در دیدگاه نویسندگان نسبت داد یا دست‌کم به ابهام در تفکیک معرفت‌های غیرپارادایمیک نوع دوم، از معرفت‌های پارادایمیک.

به عبارت دیگر اگر بخواهیم در مقام اثبات بحث کنیم، همان‌طور که نویسندگان تصریح کرده‌اند، معرفت‌های غیرپارادایمیک نوع دوم، پارادایمیک هستند. از سوی دیگر اگر بخواهیم در مقام ثبوت بحث کنیم، همان‌طور که نشان داده شد، معرفت‌های پارادایمیک در زمرهٔ معرفت‌های غیرپارادایمی نوع دوم قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد این مشکل از در پیش گرفتن رویکرد پارادایمی به علم (که به‌زعم نویسندگان امروزه در میان دانشمندان علوم انسانی و اجتماعی رواج یافته است) و تلاش برای سازگارکردن آن با قرائت قوی از مبناگرایی (که رویکرد غالب در سنت فلسفه اسلامی است) ناشی شده است.

پیشنهادی در چارچوب علم‌شناسی پارادایمی به مراکز فعال در زمینهٔ علوم انسانی اسلامی

در صورت اصرار فعالان علوم انسانی اسلامی از علم شناسی پارادایمی، پیشنهاد می‌گردد دست کم در عرصه عمل و سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی آموزشی و پژوهشی به برخی از دلالت‌های مفید علم شناسی پارادایمی توجه داشته باشند. توضیح آن‌که یکی از مشکلات عمده و مشترک مراکز فعال در زمینهٔ علوم انسانی اسلامی، نداشتن مرام‌نامه‌ای است که موضع آن‌ها را در قبال تلقی رایج از علم و علوم انسانی، دین، تحول علوم انسانی و علم دینی و علوم انسانی اسلامی نشان دهد. البته همان‌طور که صدری (۱۳۸۸) بیان داشته است، این مشکل متوجه تمامی مراکز آموزشی و پژوهشی کشور می‌شود. وی در مقالهٔ «دانشکده‌های اقتصادی ایران و اسلوب فکری» پس از تشریح معنای مرام در زبان فارسی به این نکته اشاره می‌کند که نبود مشرب و اسلوب در یک شخص حقیقی یا حقوقی و حتی یک نهاد، موجد بی‌فضیلتی است. وی برای مثال دو دانشگاه انگلیسی آکسفورد (که جهت‌گیری محافظه‌کارانه دارد) و مدرسهٔ اقتصادی لندن (که در

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

آغاز مشـــرب چپ‌گرایانه و در حال حاضر موضع میانه دارد) را بررسی و خاطرنشان می‌کند که در هریک از دانشگاه‌های معتبر جهان، یک اندیشه به‌عنوان نقطهٔ کانونی عمل می‌کند که برای محققان در حکم یک دســتگاه معرفت‌شناسی و پارادایمی است و سایر اندیشه‌ها به‌عنوان مکمل یا منتقد آن اندیشه‌محوری مطرح می‌شوند.

داشتن چنین مرام‌نامه‌هایی بستر مناسبی برای نقادی و به‌تبع آن تولید علم فراهم می‌کند؛ همچنان که برای مثال دربارهٔ دانشـــگاه کمبریج و مدرسهٔ اقتصادی لندن در دهه‌های گذشته دیده می‌شود، اما وقتی به دانشـــگاه‌ها و مراکز پژوهشـــی ایران توجه کنیم، این تمایز رنگ می‌بازد و به‌درستی نمی‌توان فهمید هرکدام از این مراکز مهد کدامین اندیشـــه و برنامهٔ پژوهشی فراگیر و بلندمدت هستند و سنت آموزشـــی و پژوهشی این مراکز چیســـت. در این مراکز تنها تأثیرپذیری دانشجویان از برخی استادان پرکار، ســـبب شده است انواعی از اندیشه‌ها برجسته‌تر شوند؛ برای مثال در دانشکدهٔ اقتصاد دانشگاه علامه طباطبایی(ره) تأثیرپذیری رقیق دانشجویان از مکتب تاریخی آلمان تا حدودی مشاهده می‌شود. نکتهٔ مهمی که صدری به آن اشاره می‌کند، این است که تلاش‌های فردی برای رهانیدن نظام آموزشی و پژوهشـــی ایران از برهوت کنونی کافی نیست و تا زمانی که این روال ادامه داشته باشد، از درون این مراکز حتی درس‌نامه‌های شارح جریان عمومی علم، آن هم با تأخیر زمانی فراوان- چنان‌که کتاب‌های درسی ترجمه‌شده و جزوه‌ها نشان می‌دهد- بیرون نمی‌آید، چه برسد به اینکه هر دانشکده‌ای بخواهد حامل یک دستگاه معرفتی مجزا و برخوردار از پویایی پژوهشی باشد.

این وضعیت را می‌توان در مراکز فعال در حوزهٔ علوم انســـانی اســـلامی نیز مشاهده کرد؛ برای نمونه در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه رویکردهایی مشاهده می‌شود که به‌زعم عده‌ای (امیری طهرانی، ۱۳۸۷، مقدم، ۱۳۹۶) پوزیتیویســـتی است یا دست‌کم نتوانســـته تمایز خود را از علم‌شناسی‌های اثباتی و ابطالی نشـــان دهد (موحد ابطحی، ۱۳۹۹). همچنین در این پژوهشگاه رویکرد اجتهادی (علی‌پـــور و حســـنی، ۱۳۸۹)، رویکردهای تهذیب و تکمیلی (که برای مثـــال در برخی آثار اولیهٔ گروه روان‌شناســـی به‌وضوح دیده می‌شـــود)، رویکرد اجتهادی تجربی (بستان، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸) و رویکردهایی که اصراری بر ایضاح روش‌شناســـی خود ندارند دیده می‌شـــوند؛ اما نکته این است کـــه هیچ‌کدام از این رویکردها در پژوهشـــگاه حوزه و دانشـــگاه جنبهٔ محـــوری ندارند و درنتیجه جامعهٔ علمـــی نمی‌تواند هیچ رویکردی را به‌عنوان رویکرد محوری این مرکز برشـــمارد، همچنین رویکردهای موجود در این پژوهشگاه تعامل لازم را نیز با یکدیگر ندارند. از این منظر می‌توان گفت فرهنگستان علوم اسلامی یک استثناست که حول اندیشهٔ مرحوم «سید منیرالدین حسینی هاشمی» شـــکل گرفته و توسعه یافته است و همه اعضای آن روی یک مبنای واحد فعالیت‌های مختلف خود

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

را ســـامان می‌دهند. این موضوع موجب شده تا اندیشهٔ محوری فرهنگستان علوم اسلامی به اشکال مختلف و توسط جریان‌های مختلف (اعم از حوزوی و دانشگاهی و طرفدار و مخالف علم دینی) نقد شـــود و در پرتو پاسخ به این نقدها بســـتری برای بسط نظری و اجتماعی بیشتر اندیشهٔ محوری این مرکز شکل بگیرد.

از این‌رو پیشـــنهاد می‌شود هریک از مراکز فعال در زمینهٔ علوم انسانی اسلامی بکوشند پس از بحث دربارهٔ رویکردهای درون‌ســـازمانی خود و ســـنجش قابلیت‌های اعضای هیئت علمی خود، رویکرد محوری مشخصی را انتخاب کنند و آن را محور فعالیت‌های پژوهشی، آموزشی و ترویجی ســـازمان خود قرار دهند. این اقدام می‌تواند دستاوردهای زیر را برای هریک از مراکز به همراه داشته باشد:

۱. برنامه‌ریـــزی برای برگـــزاری دوره‌های دانش‌افزایی اعضای هیئت‌علمـــی آن مرکز ممکن و عملی می‌شود.
۲. دستاوردهای گروه‌های مختلف آموزشی و پژوهشی هم‌افزایی پیدا می‌کند.
۳. جذب اعضای هیئت علمی جدید و برنامه‌ریزی‌های آموزشی و پژوهشی سامان می‌یابد.
۴. بستر ارزیای و نقد رویکرد محوری آن مرکز، توسط مراکز دیگر فراهم می‌شود و این امر به توسعهٔ نظری و ترویج اجتماعی رویکرد محوری آن مرکز منتهی می‌شود.

چنانچـــه این ایده برای مدت زمـــان قابل‌توجهی مبنای سیاســـت‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های آموزشی و پژوهشی هرکدام از مراکز فعال در زمینه علوم انسانی اسلامی قرار بگیرد، سنت پژوهشی خاصی در هرکدام از این مراکز شـــکل می‌گیرد که می‌تواند همچون پارادایمی، فعالیت‌های علمی اعضای آن را هدایت کند.

نتیجه‌گیری

با وجود جاذبه‌های بســـیار علم‌شناســـی پارادایمی کوهن، کـــه برای اولین بار در کتاب ســـاختار انقلاب‌های علمی ارائه شد، این تحلیل علم‌شناســـانه با ابهامات و مشکلاتی همراه بود که کوهن ســـعی کرد در پی‌نوشت کتاب و همچنین آثار دیگر خود آن‌ها را برطرف کند. جاذبه‌های بسیار این علم‌شناسی موجب شد دانشمندان رشته‌های مختلف علوم انسانی از این علم‌شناسی در طبقه‌بندی نظریه‌های مطرح در رشـــتهٔ خود و تحلیل روند رشـــد و تکامل آن‌ها اســـتفاده کنند، اما این دسته از دانشـــمندان در این تلاش خود، وجوه مهمی از علم‌شناســـی پارادایمی کوهن را نادیده گرفتند و می‌توان گفت بیشتر از عنوان و اصطلاح جاافتادهٔ پارادایم استفاده کردند تا از نوآوری‌های کوهن در

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

تحلیل پارادایمی علوم. گسترش استفاده از علم‌شناسی پارادایمی در عرصهٔ علوم انسانی موجب شد تا برخی صاحب‌نظران مسلمان از این اصطلاح برای طرح ایدهٔ علوم انسانی اسلامی بهره بگیرند و با این کار نه‌تنها خود را در معرض مشکلات یادشده در کاربست علم‌شناسی پارادایمی در علوم انسانی قرار دهند، بلکه با توجه به نظریه‌های موجود در فلسفهٔ اسلامی (برای مثال مبناگرایی) با مشکلات نظری جدیدی روبه‌رو شوند.

بر این اساس در پایان بحث‌های نظری مطرح در این مقاله، پیشنهادی در چارچوب علم‌شناسی پارادایمی مطرح شد تا مراکز فعال در زمینهٔ علوم انسانی اسلامی بتوانند با توجه به آن، دو مؤلفه از معنای سه‌گانهٔ پارادایم نزد کوهن را که از آن‌ها غفلت شده بود، در کنار مؤلفهٔ مبانی نظری در فعالیت علمی خود مدنظر قرار دهند و بتوانند سنت اجتماعی علمی را پدید آورند که دست‌کم هدایتگر فعالیت‌های علمی در یک گروه باشد. سپس با در نظر داشتن ملاحظات اجتماعی و قواعد حاکم بر جامعه به بسط و توسعهٔ سنت علمی پدیدآمده همت گماشتند. هرچند نویسنده کماکان بر این باور است که با بهره‌گیری از اصطلاحات موجود در تراث اسلامی، مانند مدرسه، مکتب و حوزه نیز می‌توان همین اهداف را دنبال کرد؛ مهم این است که یک سنت علمی حول یک شخصیت برجستهٔ علمی یا یک گروه از شخصیت‌های برجستهٔ علمی شکل بگیرد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

کتابنامه

۱. احمدی، محمدرضا. ۱۳۹۶. «تفاوت‌های تبیین رفتار انسانی در قلمرو پارادایم اسلامی در مقایسه با سایر رویکردهای روان‌شناختی». **روان‌شناسی و دین**. سال دهم. شمارهٔ ۱.

۲. امیری طهرانی، سید محمدرضا. ۱۳۸۷. «نقد و کتاب نظریه‌پردازی اقتصاد اسلامی». **نامهٔ علوم انسانی**. شمارهٔ ۱۹.

۳. ایمان، محمدتقی. ۱۳۸۹. **مبانی پارادایمی روش‌های کمی و کیفی تحقیق در علوم انسانی**. چاپ اول. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۴. آزادارمکی، تقی. ۱۳۷۲. «پارادایم و جامعه‌شناسی». **نامهٔ علوم اجتماعی**. شمارهٔ ۶. صص ۵۲-۲۹.

۵. باذلی، رضا؛ عبدی، حسن. ۱۳۹۴. «بررسی شبهات مبناگرایی اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی». **آئین حکمت**. سال هفتم. شماره ۲۵.

۶. بستان (نجفی)، حسین. ۱۳۸۸. «جامعه‌شناسی اسلامی؛ به‌سوی یک پارادایم». **روش‌شناسی علوم انسانی**. سال پانزدهم. شمارهٔ ۴. صص ۲۸-۷.

۷. _____. ۱۳۹۰. «راهبرد پارادایم‌سازی اسلامی در حوزه جامعه‌شناسی خانواده و جنسیت». **شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده**. سال چهاردهم. شمارهٔ ۳. صص ۲۰۹-۱۶۳.

۸. _____. ۱۳۹۷. **نظریهٔ عرفی‌شدن با رویکرد اجتهادی تجربی**. چاپ اول. قم: سازمان تبلیغات اسلامی و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۹. _____. ۱۳۹۸. «بازخوانی مدل اجتهادی تجربی علم دینی». **روش‌شناسی علوم انسانی**. سال بیست و پنجم. شمارهٔ ۹۸. صص ۴۹-۲۹.

۱۰. بنتون، تد؛ کرایب، یان. ۱۳۷۸. **فلسفهٔ علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی**. ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد. تهران: آگه.

۱۱. پزشگی، محمد. ۱۳۹۳. «پارادایم‌های علم: آیا علم سیاست دارای پارادایم می‌باشد؟». **علوم سیاسی**. سال هفدهم. شماره ۶۷.

۱۲. پورفرج، علیرضا. ۱۳۸۷. «طراحی مدل علمی براساس مبانی و پارادایم‌های اقتصاد اسلامی». **اقتصاد اسلامی**. سال هشتم. شمارهٔ ۳۲. صص ۱۴۰-۱۲۳.

۱۳. جهانیان، ناصر. ۱۳۹۲. «پارادایم اسلامی توسعهٔ انسانی». **اسلام و مطالعات اجتماعی**. سال اول. شمارهٔ ۲. صص ۱۶۱-۱۳۶.

۱۴. چالمرز، آلن فرانسیس. ۱۳۷۴. **چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی**. ترجمهٔ سعید زیباکلام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

۱۵. چیلکوت، رونالد. ۱۳۷۷. **نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای**. ترجمهٔ وحید بزرگی و علیرضا طیب. تهران: رسا.
۱۶. حسنی، سید حمیدرضا. ۱۳۹۷. **درآمدی بر پارادایم اجتهادی دانش عملی**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. دانایی‌فرد، حسن. ۱۳۸۶. «پارادایم‌های رقیب در علم سازمان و مدیریت؛ رویکرد تطبیقی به هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی». **دانشور رفتار**. سال چهاردهم. شمارهٔ ۲۶. صص ۱۰۴-۸۹.
۱۸. رفیعی، مجتبی؛ علی‌احمدی، علیرضا؛ موسوی، محمد و کرمانی محمد. ۱۳۹۲. «رهبری اخلاق‌مدار، ثمره پارادایم مدیریت اسلامی». **پژوهشنامه اخلاق**. سال ششم. شمارهٔ ۲۰. صص ۷۵-۴۹.
۱۹. روشن، علیقلی. ۱۳۸۰. «پارادایم‌های علم مدیریت». **علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان**. شمارهٔ ۱۷.
۲۰. ریتزر، جورج. ۱۳۹۳. **نظریهٔ جامعه‌شناسی**. ترجمهٔ هوشنگ نایبی. تهران: نشر نی.
۲۱. زیباکلام، سعید. ۱۳۸۲. «علم‌شناسی کوهن و نگرش گشتالتی». **روش‌شناسی علوم انسانی**. شماره ۳۴.
۲۲. سام خانیان، محمدربیع؛ فیاض، ایراندخت. ۱۳۹۹. «تبیین و نقد رویکرد پارادایمی در اندیشه‌های تربیتی غرب». **پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز**. سال چهاردهم، شمارهٔ ۳۳. صص ۱۸۸-۱۶۸.
۲۳. صدری، محمود. ۱۳۸۸. «دانشکده‌های اقتصادی ایران و اسلوب فکری». **روزنامه دنیای اقتصاد**. ۱۳۸۸/۹/۲۵ شماره ۱۹۷۰.
۲۴. طالبان، محمدرضا. ۱۳۹۲. «تلاش نافرجام جامعه‌شناسان برای تعیین منزلت پارادایمی جامعه شناسی». **مطالعات اجتماعی ایران**. سال هفتم. شماره ۴. صص ۵۴-۳۰.
۲۵. طاهری، صدرالدین؛ شمس نجف‌آبادی، الهه. ۱۳۹۷. «واکاوی رویارویی دیالکتیکی پارادایم‌های در تاریخ هنر غرب». **غرب‌شناسی بنیادی**. سال نهم. شمارهٔ ۲. صص ۱۱۰-۸۷.
۲۶. علی‌پور، مهدی؛ حسنی، سید حمیدرضا. ۱۳۸۹. **پارادایم اجتهادی دانش دینی**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۷. قربانی، هاشم. ۱۳۹۵. «الگوی مبناگرایی فیلسوفان مسلمان، تحلیل بازگشت و ابتنای گزاره‌های غیر پایه به گزاره‌های پایه». **تأملات فلسفی**. شمارهٔ ۱۷. صص. ۱۵۴-۱۳۵.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

۲۸. کافی، مجید. ۱۳۹۳. «پارادایم اسلامی روش‌شناختی علوم انسانی». **اسلام و علوم اجتماعی**. سال ششم. شمارهٔ ۱۱. صص ۵۱-۲۵.
۲۹. کافی، مجید؛ اکبری، رضا. ۱۳۹۳. «نقش عقل متعارف در پارادایم اسلامی علوم اجتماعی». **روش‌شناسی علوم انسانی**. سال بیستم. شمارهٔ ۷۹. صص ۲۶-۷.
۳۰. کافی، مجید. ۱۳۹۵. «هدف علم در پارادایم اسلامی علوم انسانی». **اسلام و علوم اجتماعی**. سال هشتم. شمارهٔ ۱۶. صص. ۸۲-۶۱.
۳۱.کوهن، تامس. ۱۳۹۹. **ساختار انقلاب‌های علمی**. ترجمهٔ سعید زیباکلام. تهران: سمت.
۳۲. محمدزاده، رضا. ۱۳۸۷. «مبناگروی سینوی»، **حکمت سینوی (مشکوة النور)**. شمارهٔ ۳۹. صص ۴۸-۲۵.
۳۳. مرزوقی، رحمت‌الله. ۱۳۹۸. **نظریه‌های ساختاری در پارادایم تعلیم و تربیت اسلامی**. تهران: آوای نور.
۳۴. مقدم، وحید. ۱۳۹۶. «بررسی و نقد کتاب نظریه‌پردازی علمی اقتصاد اسلامی». **پژوهش‌نامهٔ انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی**. سال هفدهم. شمارهٔ ۳. صص ۹۲-۷۱.
۳۵. منصوری، عباسعلی. ۱۳۹۸. «دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ رکن اول مبناگروی؛ تعداد گزاره‌های پایه». **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**. شمارهٔ ۲۵. صص ۱۷۰-۱۴۹.
۳۶. موحد ابطحی، سید محمدتقی. ۱۳۸۵. «گزارش کارگاه پارادایم‌های علوم انسانی». **حوزه و دانشگاه**. شمارهٔ ۴۸.
۳۷. _____. ۱۳۹۶. «بررسی کتاب پارادایم اجتهادی دانش دینی». **پژوهشنامهٔ انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی**. شمارهٔ ۲. صص ۱۳۸-۱۱۵.
۳۸. _____. ۱۳۹۹ «ارزیابی درس‌نامهٔ نظریه‌پردازی اقتصاد اسلامی از منظر واقع‌گرایی انتقادی با تأکید بر آرای روی بسکار». **پژوهشنامهٔ انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی**. شمارهٔ ۵. صص ۳۲۶-۳۰۷.
۳۹. _____. ۱۴۰۰. **درآمدی بر علوم انسانی اسلامی**. قم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۰. نیمروزی ناوخی، نوروز. ۱۳۹۲. «بررسی امکان پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی». **مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی**. سال پنجم. شمارهٔ ۴. صص ۱۱۸-۱۰۳.
۴۱.هانت، دایانا. ۱۳۸۶. **نظریه‌های اقتصادی توسعه؛ تحلیلی از پارادایم‌های رقیب**. ترجمهٔ غلامرضا آزادارمکی. تهران: نشر نی.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1401.8.1.1.9]
[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-06]