

## راهگشایی منطق فازی در تبیین رابطه نظریه و واقعیت

مسعود موسوی شافعی\*

استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس

مهدی شاپوری داد

دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس

(تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۷ تاریخ تصویب: ۹۱/۶/۱۴)

### چکیده:

بررسی رابطه میان نظریه و واقعیت یکی از مباحث جذاب در حوزه علوم اجتماعی است. یک دانش‌پژوه علوم اجتماعی ملزم به درک توأمان نظری-عملی است، تا در هنگام پژوهش و تحلیل بتواند با موفقیت پدیده‌های این دانش آشفته و گسترده را ارزیابی کند و سامان دهد. در این تحقیق تلاش می‌شود با تبیین سه پارادایم کلان روش‌شناسانه علم (پدیدارشناسی، تفسیرگرایی و ابزارگرایی)، ضمن تحلیل دیدگاه‌های متفکران این پارادایم‌ها، به تبیین رابطه نظریه و واقعیت بپردازیم و در همین زمینه، دیدگاه بدیلی بر مبنای «روش‌شناسی منطق فازی» ارائه دهیم.

### واژگان کلیدی:

ابزارگرایی، پدیدارشناسی، تفسیرگرایی، روش‌شناسی، منطق فازی، نظریه، واقعیت

## مقدمه

از زمانی که انسان‌ها به شیوه‌ای عقلانی شروع به اندیشیدن درباره جهان هستی نموده‌اند، در میان فلاسفه دو رویکرد یا جریان اصلی نسبت به جهان و شیوه شناخت آن مطرح بوده است: یکی رویکرد پدیدارشناسانه<sup>۱</sup> یا واقع‌نگر و دیگری جریان ماهیت‌شناسانه، تفهم‌محور یا تفسیرگرا؛ و یا به تعبیری دیگر، مکتب اصالت وجود و مکتب اصالت ماهیت. در رویکرد پدیدارشناسانه، شناخت منحصر به امر واقع است، یعنی وجود اصالت دارد و شناخت آن با رجوع به طبیعت حاصل می‌شود. نگاهی به ریشه واژه پدیدارشناسی خود بیانگر این واقعیت است. این واژه از ریشه کلمه یونانی فای نِستای<sup>۲</sup> به معنای «ظهور کردن و جلوه نمودن آن چیزی است که ظهور پیدا کرده و پدیدار آمده است» (ریخته‌گران، ۱۳۸۰) ادموند هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۵۹)، فیلسوف بزرگ اتریشی، در تعریف پدیدارشناسی می‌گوید: «کنکاش همین عالمی است که در تمامی زمان‌ها، عالم واقعی برای ماست. تنها عالمی که برای ما معتبر است، [تنها عالمی] که اعتبارات خود را به ما نشان می‌دهد، تنها عالمی که برای ما دارای معنایی است» (هوسرل، ۱۳۷۶).

می‌توان نگاه فلاسفه طبیعت‌گرای یونان باستان به جهان را نیز نگاهی پدیدارشناسانه ارزیابی کرد. در واقع فلاسفه یونان باستان سعی کردند اسطوره‌سازی و افسانه‌باوری را که تا آن زمان مبنای فهم و درک بشر از جهان هستی بود، با تفکر عقلانی در خصوص شیوه کار هستی و چرایی‌های مختلف درباره جهان و پدیده‌های آن جایگزین کنند. آنها تلاش می‌کردند جهان هستی را همان‌گونه که پدیدار شده و وجود دارد تبیین علی کنند. آنها بر این باور بودند که اصل یا ماده شکل‌دهنده جهان در اساس واحد بوده، همه پدیده‌ها و هستی‌های مختلف از آن مشتق شده‌اند. فیلسوفان مکتب ملطی از این طریق تلاش داشتند تا پدیدارهای جهان پیرامون خود را علت‌یابی کنند. به‌رحال، از میان فلاسفه و اندیشمندان پایبند به مشی پدیدارشناسانه، می‌توان از ارسطو، بیکن، دکارت، و هوسرل نام برد و پوزیتیویست‌های منطقی را ادامه‌دهنده راه آنها برشمرد.

اما تفکر دیگری که در مقابل اندیشه پدیدارشناسی، ذات‌باوری یا واقع‌گرایی قرار می‌گیرد، رویکرد ماهیت‌شناسی است که در میان فلاسفه و اندیشمندان از آن با عناوین متفاوتی از جمله انسان‌شناسی فلسفی، تفهم‌محوری، تفسیرگرایی و... نیز یاد شده است. به‌نظر می‌رسد ریشه‌های این نوع دیدگاه معرفت‌شناسانه به اندیشه‌های فیثاغورث و فیثاغوریان برمی‌گردد. فیثاغوریان هرچند از حیث اعتقاد به وحدت «اصل اشیا» در قالب «اعداد»، با ملطیان همراه بوده‌اند، اما

- 
1. Phenomenology.
  2. Existence.
  3. Phainesthai.

می‌توان گفت به دلیل باطن‌گرایی و توجه به جان‌شناسی - از طریق ابزارهایی همچون عرفان، موسیقی، اخلاقیات و دین - به جای جهان‌شناسی (قرایی گرگانی، ۱۳۸۲)، بیشتر گرایش به فهم حقیقت - از طریق باطن‌گرایی - داشته‌اند تا کشف آن. رویکرد ماهیت‌شناسی و گرایش به فهم باواسطه از واقعیات در مبانی فکری فلاسفه‌ای همچون افلاطون، متفکران قرون وسطا، هایدگر، کانت، مکاتبی همچون مکتب فرانکفورت و اندیشه‌های پست‌مدرن جریان داشته است و دارد. در این مقاله هدف ما نشان‌دادن رابطه میان نظریه و واقعیت با رویکردی روش‌شناسانه است. ما در بررسی پدیده‌های مختلف، از طرفی نظریه‌های علمی داریم و از طرف دیگر، جهانی داریم که نظریه‌های یادشده باید آن را توضیح و تبیین کنند. پرسش این است که چگونه می‌توان میان این دو حوزه مطابقت ایجاد کرد؟ به عبارتی دیگر، ارتباط بین این دو ساحت چیست؟ دیدگاه پدیدارشناسی یا به تعبیری عام‌تر «واقع‌گرایی»، بنا بر مفروضات و بنیان‌های نظری خود، نظریه را همانند آینه‌ای می‌داند که رسالتش انعکاس یا توصیف بدون دخل و تصرف واقعیات بیرونی است؛ آن‌گونه که جهان هستی و پدیده‌ها واقعاً وجود دارند. دیدگاه دوم، ماهیت‌شناسی یا «تفسیرگرایی» است. در این رویکرد شناخت به تعویق می‌افتد، چون به ذهنیات، پیش‌داوری‌ها و ارزش‌ها ارجاع داده می‌شود. بنابراین شناخت بدون واسطه حاصل نمی‌شود یا حتی در برخی زمینه‌ها تفسیرگرایان رادیکال (مثل بعضی از پست‌مدرن‌ها) معتقدند که معرفت و حقیقت به صورت یکجا دست‌نیافتنی است و یا اصلاً وجود ندارد که قابل حصول باشد یا نباشد.

اما براساس دیدگاه سوم در فلسفه علم که آن را «ابزارگرایی» می‌خوانند، کار نظریه وصف واقعیت نیست، بلکه نظریه‌ها به مثابه ابزاری شناخته می‌شوند که برای ربط‌دادن یک مجموعه وضعیت‌های مشاهده‌پذیر به مجموعه دیگر طراحی شده‌اند (چالمرز، ۱۳۸۷، صص ۱۷۳-۱۷۲). در این دیدگاه از یک سو، بر حصول واقعیت به شکل بی‌واسطه تأکید می‌شود و از سوی دیگر، هیچ قطعیت نظری نیز پذیرفته نمی‌شود. از نگاه پوپر به عنوان یکی از سرآمدان این گونه نگرش، «اساس تجربی علم عینی بر هیچ قطعیتی استوار نیست». بنیان نظریه‌ها نه بر یک شالوده<sup>۱</sup> یا «سنگ بستر جامد» محکم، بلکه بر باتلاقی استوار است. از این منظر، ساختارهای نظری به ساختمانی می‌مانند که ستون‌های آن در باتلاقی فرو رفته باشد. از نظر پوپر، زمانی کار را متوقف می‌کنیم که قانع شویم ستون‌ها به اندازه کافی برای حمل ساختار - حداقل در شرایط فعلی - مناسب‌اند (Gattei, 2009: 1) بنابراین ساختارهای نظری هرچند ممکن است دو سه روزی (یا حتی برای همیشه) دوام بیاورند، ولی هیچ اطمینانی نیست که هر لحظه گِل و لای باتلاق سست‌تر نشود و آنها را در کام خود فرو نبرد. پس در این رویکرد از واقع‌گرایی

محض فاصله گرفته می‌شود؛ همچنان‌که از تفسیرگرایی دوری گزیده می‌شود. به همین دلیل می‌توان آن را به عنوان یک سنتز حداقلی میان دو دیدگاه پیش‌گفته در نظر گرفت.

اما در این مقاله تلاش می‌شود دیدگاه بدیلی بر مبنای «روش‌شناسی منطق فازی» در مورد نسبت میان نظریه و واقعیت عرضه گردد. در روش‌شناسی منطق فازی از قطعیت‌گرایی و جزمیت‌گرایی موجود در رویکرد واقع‌گرایی، از شکاکیت‌محوری ابزارگرایان، و از بسیاری از به‌تعویق‌انداختن‌های شناختی و ارجاع‌های بی‌دلیل موجود در رویکرد تفسیرگرایی اجتناب می‌شود. اساس منطق فازی بر این اصل استوار است که نه می‌توان با قاطعیت در مورد پدیده‌های جهان هستی حکم داد، نه می‌توان درباره آنها شک کرد، و نه می‌توان واقعیت را انکار کرد و آن را به ذهن ارجاع داد که در مورد آن قضاوت و پیش‌داوری کند، بلکه «پدیده‌ها به همان اندازه که قابلیت شناخت دارند، واقعیت دارند». بنابراین نظریه در این رویکرد از یک‌سو، نوعی ابزار شناخت است و از سوی دیگر، خود می‌تواند حاصل شناخت باشد.

سازماندهی تحقیق در این مقاله به این صورت است که ابتدا تلاش می‌کنیم دو جریان اصلی در روش‌شناسی یعنی «پدیدارشناسی/واقع‌گرایی» و «تفسیرگرایی» را با رجوع به اندیشه‌های متفکران آنها توضیح، و نسبت میان نظریه و واقعیت را از منظر هر کدام نشان دهیم. سپس ابزارگرایی به عنوان سنتزی حداقلی میان دو دیدگاه یادشده بررسی می‌شود. همچنین در مرحله بعد دیدگاه بدیلی بر اساس «روش‌شناسی منطق فازی»، به‌همراه شیوه برخورد آن با نوع رابطه میان نظریه و واقعیت ارائه می‌گردد، و سرانجام در قسمت نتیجه‌گیری، بهره‌ها و نتایج تحقیق ارائه می‌شود.

### پدیدارشناسی/واقع‌گرایی

در این تحقیق وقتی از پدیدارشناسی/واقع‌گرایی بحث می‌شود، بیشتر یک مفهوم فلسفی از آن مدنظر است که از فلاسفه‌ای همچون فیلسوفان ملطی (در قالب تبیین علت و معلولی وحدت وجود) شروع، و با ارسطو ساخته و پرداخته می‌شود (در قالب ذات‌گرایی، عقل‌گرایی و استقرارگرایی)، بیکن (حول علم‌باوری مکانیکی) و دکارت (در قالب شک‌گرایی یقین‌باورانه) آن را توسعه می‌دهند، هابز و لاک از قسمتی از آن (تجربه‌گرایی) برای درانداختن فلسفه اجتماعی و سیاسی خود استفاده می‌کنند، هوسرل (با ذات‌باوری پدیدارشناسانه) از طریق مفهوم پدیدارشناسی جان تازه‌ای به آن می‌بخشد و پوزیتیویست‌های منطقی (در قالب عینیت‌گرایی تجربی) آن را به صورت فراگیر گسترش می‌دهند. باوجود تمام تفاوت‌هایی که میان اشخاص و مکاتب یادشده وجود دارد، همه در یک ایده اساسی متفق‌القول‌اند و آن این است که «واقعیتی مستقل از دریافت حسی و شناخت فکری انسان وجود دارد»؛ اعم از اینکه کسی

به دنبال کشف آن باشد یا نباشد. در این دیدگاه جهان هستی دربرگیرنده مجموعه‌ای از ساختارهای شناسایی نشده اما قابل شناسایی است که مستقل از هر گونه تلاشی برای شناخت آنها، وجود دارد. در این رویکرد، فیلسوف یا اندیشمند خوب کسی است که قبل از شروع به کنکاش درباره معرفت و حقیقت، با واکسن «خود تخلیه کن» خویش را از افتادن به دام پیش‌داوری‌های ذهنی و داوری‌های ارزشی واکسینه کند و با ذهنی شبیه لوحی سفید و نانوشته قدم در راه اکتشافات علمی بگذارد (برایان فی، صص ۲۹۲-۲۸۵).

به همین دلیل، واقع‌گرایان در هستی‌شناسی خود کوشش به سوی شناخت وجودهایی دارند که دارای اصالت عینی هستند. در معرفت‌شناسی بدون معطلی سراغ ابژه می‌روند و آن را به صورت بلاواسطه و جدای از سوژه جست‌وجو می‌کنند. در روش‌شناسی، ابزارهای تجربی (همانند مشاهده و آزمایش) یا استدلال‌های عقلی بدیهی را برای رسیدن به شناخت دقیق و صریح انتخاب می‌کنند. با این وضعیت، آنها فرض می‌کنند که نظریه‌هایشان در تناظر با امر واقع قرار دارد و یا اینکه هستی‌های نظری نظریه‌شان همچون آینه‌ای واقعیت‌های موجود در جهان هستی را انعکاس می‌دهند (چالمرز، ۱۳۸۷، صص ۱۷۷-۱۷۶).

بنابراین در این دیدگاه وقتی از رابطه میان نظریه و واقعیت بحث می‌شود، باید «نظریه تناظری صدق» به عنوان یکی از مراکز ثقل اصلی این تفکر بررسی شود. این نظریه ریشه در اندیشه‌های مکتب پوزیتیویسم منطقی دارد که با هدف اعلام مرگ متافیزیک و ارائه ساختار جدیدی برای معرفت‌های بشری، مسئله معنی‌داری را مطرح نمود (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲). براساس نظریه معناداری، معنای یک قضیه یا به وسیله منطق تعیین می‌شود یا به وسیله تجربه. به عبارت دیگر، تمامی قضایای معنادار و معتبر نزد اصحاب «حلقه وین»، یا تحلیلی‌اند یا تألیفی. قضایای تحلیلی از طریق تحلیل معنای لغاتی که دربر دارند، شناخته می‌شوند و قضایای تألیفی، از طریق تجربه، تأیید یا ابطال می‌گردند (دشت بزرگی و لگنهاوزن، ۱۳۷۸).

شلیک<sup>۱</sup>، بنیان‌گذار حلقه وین و از پدران پوزیتیویسم منطقی، معتقد است هر چیزی که گفته می‌شود باید قابلیت عینی و تحقق تجربی داشته باشد؛ در غیر این صورت باید مردود شده، بطلان آن اعلام گردد (شاور، ۱۳۳۲). منظور از عینی‌بودن «تجربه‌پذیری همگانی»<sup>۲</sup> است؛ به این معنی که کاوشی عینی و علمی است که همگان بتوانند به آن دسترسی داشته باشند تا آن را عیناً آزمایش و مشاهده کنند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۷).

از دیدگاه اثبات‌گرایان منطقی، دو نوع صدق می‌تواند وجود داشته باشد؛ یکی، صدق تحلیلی و دیگری، صدق تجربی. صدق تحلیلی مبتنی بر گزاره‌های زیر است: الف) قضایایی

1. Moritz Scelick.  
2. Intersubjective Testability.

که در تمام جهان‌های ممکن صادق باشند (مثال: هیچ گربه‌ای خر نیست)؛ ب) قضایایی که از طریق تحلیل معانی واژگانی که دربر دارند، شناخته می‌شوند (مثال: هر متأهلی دارای همسر است)؛ ج) قضایایی که از طریق تعریف یا قراردادن مترادفی به جای مترادفی دیگر، به صدق منطقی تبدیل شوند (مثال: خر یا حیوان است یا غیرحیوان) (دشت بزرگی و لگنهاوزن، ۱۳۷۸). درک صدق تجربی بسیار آسان‌تر است. جمله «گنجشک روی درخت است» صادق است، اگر با واقعیت تناظر داشته باشد؛ یعنی اگر در واقع گنجشک روی درخت باشد، و کاذب است اگر گنجشک روی درخت نباشد.

این‌گونه مواضع فلاسفه پوزیتیویسم منطقی نخست بدون توجه به علوم اجتماعی اخذ و صورت‌بندی شدند. در واقع، ابتدا این مواضع به صورت محدود و مشخص در بررسی چگونگی صدق و کذب گزاره‌ها در علوم دقیقه که شامل منطق، ریاضیات و علوم طبیعی (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و امثال آنها) می‌شوند، حاصل شدند و پس از آن صورت‌بندی و شرح و بسط آنها به زبانی غیرتکنیکی و عام‌تر آغاز شد. انتقال و ورود این طرز تفکر به حوزه علوم اجتماعی تأثیری عمیق و شگرف بر شیوه اندیشه متفکران این حوزه به جای گذاشت (زیباکلام، ۱۳۸۱). این تفکر پس از ورود به حوزه علوم اجتماعی، خیلی زود همه جا را تسخیر کرد؛ در واقع، پوزیتیویست‌ها این‌گونه القا کرده‌اند که دنیای اجتماعی نیز همچون دنیای فیزیکی، واقعی و مستقل از ذهن انسان است. الگوها و نظم‌هایی که در جهان اجتماعی وجود دارد مستقل از چگونگی برداشت از آنها یا تفاسیری که از آنها می‌شود، وجود عینی دارند و منتظرند تا به وسیله ابزارهای مشاهده علمی «کشف» شوند (سیدامامی، ۱۳۸۴).

پوزیتیویست‌های حوزه علوم اجتماعی می‌گویند با این فرض کار بررسی علمی را آغاز کنید که جهان اجتماعی مستقل از زاویه دید یا تفسیر ما، در عمل و به‌گونه واقعی وجود دارد و باید میان جهان واقعی و آنچه درباره آن می‌پنداریم، تمایز قایل شد (سیدامامی، ۱۳۸۴). بنابراین وقتی قضیه‌ای مطرح شد، بپرسید چه راهی برای اثبات صدق و کذب آن به طریق تجربه حسی وجود دارد. اگر هیچ راهی نبود، به مهمل بودن آن قضیه حکم دهید. از این مبحث به یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در پوزیتیویسم منطقی یعنی «اصالت صدق و کذب» می‌رسیم که می‌توان آن را به عنوان سنگ بنای دیدگاه آنان برشمرد. آنچه صدق و کذب را مشخص می‌سازد و یا به عبارت دیگر معیار اصلی برای سنجش صدق و کذب است، تجربه- با ابزارهایی همچون مشاهده و آزمایش- و یا منطق می‌باشد. از این منظر، نظریه «آیینۀ واقعیت» است و حقیقت در تناظر با امر واقع قرار دارد. همچنین موضوع شناسایی، کاملاً مستقل از فاعل شناسا قابل تشخیص و دستیابی است. با وجود این، تبیین‌های نظری نیز تا جایی که واقعیت تجربی را منعکس کنند، حقیقت دارند (مشیرزاده، ۱۳۸۶، صص ۵-۶).

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان آموزه‌های واقع‌گرایی را این‌گونه برشمرد: هدف علم، کشف حقایق هستی است؛ هویت‌ها و اشیای مشاهده‌ناپذیر را نمی‌توان از شمول شناخت علمی بیرون انداخت، بلکه باید آنها را به گونه‌ای حقیقی و بدیهی تفسیر کرد که واقعیت و وجود عینی پیدا کنند؛ «جهان مورد پژوهش علم، واقعیتی عینی است که مستقل از ذهنیت و اندیشه آدمی وجود دارد»؛ گزاره‌های نظری باید با حقایق و واقعیت‌های جهان خارج مطابقت و سازگاری داشته باشند؛ عینی بودن صدق و حقیقت معرفت علمی محدود و محصور به تجربه و مشاهده نمی‌شود، بلکه جنبه‌های مشاهده‌ناپذیر واقعیات را نیز دربر می‌گیرد؛ امور مشاهده‌ناپذیر واقعی و حقیقی «اظهارات معناداری درباره جهان طبیعی هستند و بنابراین دارای ارزش صدق‌اند» (فتحی‌زاده، ۱۳۸۹).

با وجود این، در خصوص نسبت میان نظریه و واقعیت در دیدگاه واقع‌گرایی، می‌توان گفت نظریه و گزاره‌های نظری نتیجه کشف واقعیات بیرونی - از طریق تجربه و مشاهده - هستند؛ یعنی مشاهده و آزمایش به عنوان منابع و ابزارهای شناخت، مقدم بر نظریه و مفروضات نظری‌اند. بنابراین نظریه نتیجه واقعیاتی است که یا به لحاظ تجربی قابل حس، و یا به طریق منطقی، مستند، شفاف و غیرقابل تفسیر باشند. در ادامه سه دیدگاه ناقد واقع‌گرایی را توضیح می‌دهیم و نسبت نظریه و واقعیت را از دیدگاه آنها بررسی می‌کنیم.

### تفسیرگرایی

تفسیرگرایی در این تحقیق در معنایی گسترده مدنظر است و شامل تمام فلسفه‌ها و دیدگاه‌هایی می‌شود که فرآیند رسیدن به شناخت را با ارجاع دادن حقیقت پدیده‌ها و واقعیت‌های ظاهری جهان هستی به منشأ لایزال، تجارب پیشینی سوژه نیت‌مند و یا برساختگی‌های معنادار از موضوعی بی‌معنا و بدون حقیقت اصیل، به تعویق می‌اندازند. بنابراین پارادایم تفسیرگرایی در این معنی شامل طیف گسترده‌ای از تفکرات فلسفی از مثل باوری افلاطون؛ تأویل‌گرایی اصلاح‌گران مذهبی؛ هرمنوتیک شلاپرماخر، هایدگر، دیلتای و گادامر؛ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین؛ ایدئالیسم معنا محور و ذهن‌مبنای کانت تا پوزیتیویسم ستیزی مکتب فرانکفورت؛ عدالت‌گرایی خاص راولز؛ نگاه نقادانه هابرماس به ابزارگرایی اندیشه‌ای مدرنیته؛ ساختارشکنی پست‌مدرن‌هایی همچون فوکو و دریدا و در نهایت خودانکاری بودریار را دربر می‌گیرد. ویژگی تقریباً مشابه همه این متفکران و دیدگاه‌های آنان، همخوانی نداشتن با واقع‌گرایی فلسفی و علمی است. بنابراین تفسیرگرایی به عنوان راهی دیگر در علوم اجتماعی بر ابزاری متفاوت - عمدتاً ذهنی و غیرمادی - در رسیدن به معرفت تأکید دارد. در این دیدگاه، نظریه معمولاً مقدم بر شناخت و در واقع ابزاری است برای تسهیل شناخت. در حدی افراطی‌تر

گزاره‌های نظری برساخته‌هایی هستند برای فهم و درک بهتر جهان پیرامون به‌منظور رهایی از لادری‌گری شناختی.

از نظر تفسیرگرایان، رابطه میان نظریه و واقعیت مبتنی بر تناظر نیست. مدرک بدون واسطه به مدرک دست نمی‌یابد؛ پس شناخت بدون واسطه حاصل نمی‌شود. ذهنیت، نیت‌مندی و زمینه‌مندی، عناصری غیرقابل تفکیک از سوژه یا کارگزار هستند؛ بنابراین، وقتی سوژه به محیط مراجعه می‌کند، نمی‌تواند پیش‌داوری‌ها و ذهنیت ناخودآگاه خود را در فرآیند کسب معرفت نادیده بگیرد. در چنین شرایطی شناخت بدون داوری‌های ارزشی، دست‌نیافتنی است. پیروان رویکرد تفسیری، واقعیت اجتماعی را یک «برساخته»<sup>۱</sup> می‌دانند که در جریان تعامل انسان‌ها تحقق می‌یابد. به گفته هربرت بلومر، از بنیان‌گذاران مکتب جامعه‌شناختی کنش متقابل نمادین، معنای آنی که در جریان کنش متقابل اجتماعی میان افراد و گروه‌های مردم پدید می‌آیند، سازنده «واقعیت‌هایی» هستند که در جهان اجتماعی در عمل تجربه می‌شوند. از آنجا که این واقعیت‌ها با چگونگی آفرینش معنا از سوی انسان‌ها پیوند دارد، پس چیزی نیست جز تفسیری از میان تفسیرها یا تعریفی از میان تعریف‌های گوناگون (سیدامامی، ۱۳۸۴).

برای توضیح بهتر این مبحث از مقاله، به‌نظر می‌رسد ارائه یک تقسیم‌بندی ساده از تفسیرگرایان راهگشا تر باشد. به همین دلیل ما آنها را به چهار گروه تقسیم می‌کنیم: تفسیرگرایی حقیقت‌باور (مثل افلاطون)؛ تأویل‌گرایان یا هرمنوتیست‌ها (مثل هایدگر و گادامر)؛ تفسیرگرایان انتقادی (مثل فیلسوفان مکتب فرانکفورت)؛ و تفسیرگرایی پست‌مدرن (مثل فوکو و بودریار). همچنین دیدگاه نسبی‌گرایی روش‌شناختی کوهن و اندیشه ضد روش فایرماند نیز از آنجا که آنتی‌ترهای رویکرد ابزارگرایی محسوب می‌شوند، به عنوان دو دیدگاه مستقل در پایان قسمت مربوط به توضیح دیدگاه ابزارگرایی به صورت مختصر بررسی می‌گردند. بنابراین در ادامه به ترتیب درباره اندیشه‌های چهار دسته یادشده بحث می‌شود.

در واقع همان‌گونه که گفته شد، ریشه تفکر تفسیرگرایی را باید در اندیشه‌های فیلسوفانی همچون فیثاغورث و افلاطون پی گرفت. افلاطون در تمثیل معروف «غار» معتقد است آنچه انسان‌ها به عنوان امر حقیقی می‌پندارند، در اصل «سایه‌های حقیقت» هستند؛ نه خود حقیقت (مک دونالد و فورد، ۱۳۵۲). مصلحان دینی نیز با بیان اینکه هرکسی می‌تواند بدون واسطه به فهم و تفسیر متن کتاب مقدس بپردازد، بنیان‌گذار نوعی تفکر هرمنوتیکی یا تأویل‌گرایی شدند که بعدها در تفکرات فیلسوفانی همچون شلایر ماخر، هایدگر، دیلتای و گادامر نمود مشخص‌تر و تکامل‌یافته‌تری یافت. به‌هرحال، این دیدگاه در میان اندیشمندان و فلاسفه مختلف ریشه دواند تا اینکه از آن به‌شدت علیه تفکر روشنگری و خردباوری مدرن استفاده شد.



هرمنوتیست‌ها به این باور روی آوردند که نباید به دنبال دستیابی به شناخت قطعی و یقینی و بدهت عینی بود. از نظر آنها «فهمیدن» ملازم با «حقیقت» است؛ یعنی هر جا واقعۀ فهم اتفاق افتد، «حقیقت هستی» آشکار شده است. گادامر پا را از این هم فراتر می‌گذارد. از نظر وی میان فهم درست از نادرست تفاوتی وجود ندارد، بلکه هر فهمی خود «حقیقت» است، زیرا در هر فهمی چیزی آشکار شده است (رهبری، ۱۳۸۴). در میان هرمنوتیست‌ها، دیلتای با این استدلال که «غیاب استناد به تجربه انسانی» صفت بارز علوم طبیعی است، میان نوع درک و فهم در علوم انسانی و علوم طبیعی تمایز قایل شده است (جوادی، ۱۳۸۹). هایدگر با ایستادگی در برابر ذات‌گرایی شناختی استاد خود (هوسرل)، به تقدم فهم بر شناخت حکم داد و بر آن شد که «ما فهمی از وجود داریم و هدف تأویل آشکار ساختن پیش‌فهمی است که ما پیشاپیش از هستی در جهان خود داریم» (فتحی، ۱۳۸۷). از نظر او فلسفۀ حقیقی فلسفه‌ای است که در جست‌وجوی معنای هستی باشد. این جست‌وجو تنها با تحلیل پدیدارشناسانه دازاین<sup>۱</sup> یا وجود انسانی امکان‌پذیر است، که در عین حال، تحلیلی هرمنوتیکی است.

هرمنوتیست‌ها بر اهمیت زبان در فهم جهان نیز تأکید ویژه‌ای دارند و این در دیدگاه گادامر نمود برجسته‌تری دارد. وی معتقد است فهمی نیست مگر به وساطت زبان. «زبان جنبۀ عام همه فهم‌ها است». فهم، پدیده‌ای زبان‌مند به‌شمار می‌آید. بنابراین میان زبان و فهم رابطه‌ای عمیق حاکم است؛ به‌گونه‌ای که اگر زبانی نباشد، فهمی رخ نمی‌دهد و از آنجا که هرمنوتیک دانش تأویل متن است، تنها پیش‌فهم موجود برای هرمنوتیک، زبان است. گادامر این رابطه را «بازی زبانی» نام نهاده است (پهلوان و حسینی‌شاهرودی، ۱۳۸۶). البته نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، این است که در نگاه هرمنوتیکی، تجربه، حس و عقل که مبنای روش‌شناسی واقع‌گرایانه دکارتی است، لزوماً زیر سؤال نمی‌رود، بلکه فهم انسانی به عنوان مبنای عمل او در کنار دیگر قوای شناختی یعنی حس و عقل، ماهیتی هستی‌شناسانه می‌یابد. در این دیدگاه، فهم متن از منظری تفسیری صورت می‌پذیرد و به این وسیله هرگز نمی‌توان از فهمی واحد، بی‌طرف و مستقل سخن گفت؛ چراکه بر حسب موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلف، ذهنیت‌های متفاوتی شکل گرفته که در فهم متن مؤثر است (رهبری، ۱۳۸۴).

هابرماس به عنوان یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان معاصر در حوزه فلسفه و علوم اجتماعی، استدلال می‌کند که تسلط پوزیتیویسم بر علوم اجتماعی، به دلیل اینکه تمایل دارد تا همه مشکلات بشر را به‌مثابه مسائل تکنیکی ببیند و برای حل این مشکلات راه‌حل‌های تکنیکی ارائه دهد، مسئله‌ساز بوده است (Diez and Steans, 2005). از نظر هابرماس، پوزیتیویسم روشی است که سبب «مثله کردن واقعیت اجتماعی، عدم درک کلیت اجتماعی، کژدیسه کردن

دانش اجتماعی، و مهم‌تر از همه باعث کتمان واقعیت در جامعه سرمایه‌داری پیشرفته می‌شود» (پولادی، ۱۳۸۳). تفکرات هابرماس به عنوان نماینده تفکر تفسیرگرایی انتقادی به‌هیچ‌وجه براندازانه نیست، بلکه برعکس، انتقاداتی است برای اصلاح و تکمیل پروژه ناتمام مدرنیته (Habermas, 1983, 3-15).

برخلاف این طرز فکر، پست‌مدرن‌ها از مدرنیته فراتر می‌روند و با نگاهی سلبی، نقدهای ویرانگرانه‌ای به مدرنیته و پوزیتیویسم وارد می‌کنند. هرچند می‌توان گفت این نگاه سلبی و نقدهای ویرانگر در قالب شالوده‌شکنی با فیلسوفانی همچون نیچه آغاز می‌شود، اما باور بر این است که میشل فوکو شروع‌کننده ساختارشکنی، دریدا سرآمد آن و بودریار شلیک‌کننده تیر خلاص به سمت فراروایت‌ها و نمادهای مدرنیته است. فوکو فیلسوفی است که می‌توان گفت تقریباً علیه تمام معرفت‌شناسی‌ها و روش‌شناسی‌های پیش از خود قیام کرد. دغدغه اصلی فلسفه فوکو، پرده‌افکنی از فریب‌های تاریخی در زمینه تکامل و پیشرفت دانش انسانی و مقابله با سوژه‌پردازی دکارت بوده است. این‌گونه نگرش‌ها وی را به حکم‌دادن به «مرگ سوژه فلسفی» و بی‌موضوعی علوم انسانی در دنیای مدرن رهنمون کرد (حقدار، ۱۳۷۷). فوکو تحت تأثیر نیچه، به حقیقت بیرونی و مستقل از شرایط تفسیری و تاریخی اعتقادی ندارد. درواقع هدف دیرینه‌شناسی وی کشف شرایط پدیداری و وجودی گفتمان-سخن و انتشار آن در سطح جامعه و مناسبات اجتماعی است (قادری، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲). قدرت در اندیشه فوکو عامل تعیین‌کننده تغییرات تاریخی است و در همه سطوح و زوایای اجتماعی گسترده است. وی اندیشه پوزیتیویستی را علت اصلی محصور شدن انسان در چارچوب‌های متعدد قدرت می‌داند. از نظر فوکو، پوزیتیویسم سلاحی است در زرادخانه‌های دیوان‌سالاران، که آنها به‌وسیله آن سوژه‌های خود را بهنجار و رام می‌کنند (فی، برایان، ۱۳۸۹، ص ۲۸۶).

در پست‌مدرن بودن میشل فوکو تردید وجود دارد. برخی‌ها به دلیل نقدی که فوکو بر عصر روشنگری وارد می‌کند، وی را فیلسوف و اندیشمندی پست‌مدرن می‌دانند. اما «ژان بودریار» یکی از تئوریسین‌های اصلی پست‌مدرنیسم است. به اعتقاد وی «بشر، امروز قطعاً در وضعیت پسامدرن به‌سر می‌برد». اندیشه بودریار مبتنی بر بی‌اعتقادی و نداشتن ایمان به هر نوع حقیقت یا- به تعبیر او- هرگونه «روایت کلان» یا «فراروایت» است. وی معتقد است میان تصویری که رسانه‌ها و علوم از جهان ارائه می‌دهند با واقعیت عینی، گسستگی آشکاری وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که «وانموده‌های وهم‌آلود بی‌ارتباط با واقعیت» به عنوان واقعیت بازنمایی می‌شوند (زرشناس، ۱۳۸۴). به باور بودریار، جوامع امروزی چنان در عرصه‌های وانموده‌های<sup>۱</sup> تخیلی، تصویرسازی‌های رسانه‌ای و الگوهای مصرفی غرق شده‌اند که ارتباط خود را با

واقعیت از دست داده‌اند (فلوگا، ۱۳۸۶). نشانه‌ها بی‌معنا شده‌اند و صحنه‌سازی‌های رسانه‌ای و توهامات جای واقعیات را گرفته‌اند. بودریار رهیافتی با عنوان «اقتصاد سیاسی نشانه» مطرح کرده که بر این اساس استوار است که در دنیای پست‌مدرن تبلیغات و پروپاگاندا باعث شکل‌گیری انبوهی از نشانه‌ها و الگوهای مصرفی و تجاری در تمام حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، ایدئولوژیکی و... شده، که این خود سبب رواج زبان‌های متفاوت توده‌ای شده است (بودریار، ۱۳۸۸). از نظر وی، شناخت واقعیت حقیقی در عصر پست‌مدرنیسم غیرممکن است، چون «چیرگی واقعیت مجازی مرز میان واقعیت و عدم واقعیت را آشفته ساخته است به گونه‌ای که هیچ‌گونه حد و مرزی به چشم نمی‌خورد» (ضمیران، ۱۳۸۲). رویکرد نفی و انکار حقیقت و واقعیت بودریار تا جایی پیش می‌رود که حتی وجود خود را نیز انکار می‌کند «بیباید مزه انکار کردن را بچشیم، انکار همه چیز، حتی خود را» (گیلاسیان، ۱۳۸۶).

به‌هرحال، در یک جمع‌بندی کلی از «پارادایم تفسیرگرایی» و دیدگاه آن در خصوص رابطه میان نظریه و واقعیت، می‌توان گفت از افلاطون حقیقت باور گرفته تا بودریار خودانکار، همه به گونه‌ای مشابه-ولو به‌لحاظ شکلی و ظاهری- تجربه‌گرایی و اتکای مطلق به حس‌های پنج‌گانه در رسیدن به حقیقت را انکار می‌کنند. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که در این پارادایم بزرگ و آشفته، نظریه تنها ابزاری برای فهم و تفسیر جهانی است که ما با زدودن داوری‌های ارزشی مان نمی‌توانیم به آن دست پیدا کنیم. همان‌گونه که رابرت کاکس از صاحب‌نظران دیدگاه انتقادی در روابط بین‌الملل می‌گوید: «نظریه همیشه برای کسی و در خدمت هدفی است» (Cox, 1981, 128)؛ به این معنا که نظریه وسیله یا روشی است برای درک واقعیت و بازتولید و تغییر آن.

### ابزارگرایی

طرف‌داران این رویکرد، عمدتاً ساخته‌های نظری را تنها به منزله ابزار پیش‌بینی ارزیابی می‌کنند؛ نه برحسب دو مقوله صدق و کذب (Lakatos, 1970: 95). به عبارتی دیگر، نظریه‌ها «معین می‌کنند که به دنبال چه باید گشت و پدیده‌ها را در چه قالب‌هایی باید ریخت» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۱). در همین خصوص کارل همپل می‌گوید، هدف نظریه تبیین نظم‌ها و شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تری است که در بررسی پدیده‌ها به صورت قانون‌های تجربی بیان‌شدنی درآمده‌اند (همپل، ۱۳۶۹، ص ۸۷). در همین نقطه است که طرف‌داران این رویکرد از واقع‌گرایی یا پوزیتیویسم تا اندازه زیادی فاصله می‌گیرند، و همین امر شباهت کوچکی را میان آنها و دیدگاه تفسیرگرایی-ولو به‌لحاظ شکلی- در زمینه رابطه میان نظریه و واقعیت باعث می‌شود.

واقع‌گرایان، ابزارگرایی را در بسیاری از موارد می‌پذیرند و حتی خود نگاه ابزاری به نظریه را مدنظر قرار می‌دهند، اما ابزارگرایان قسم اول دیدگاه واقع‌گرایان را رد می‌کنند؛ یعنی آنها این نظر را قبول ندارند که هرچه شواهد موافق انباشت بیشتری یابد، احتمال درستی نظریه به اوج می‌رسد. بنابراین «شخصی که خود را واقع‌گرای علمی می‌داند، می‌تواند رهیافت ابزارگرایانه را در بعضی مراحل خاص از بحث‌های علمی در مورد برخی نظریات و مباحث نظری برگزیند» (وارل، ۱۳۸۴)؛ درحالی که یک ابزارگرا لزوماً به تمامی مفروضات هستی‌شناسانه واقع‌گرایی درباره نظریه و ساختارهای نظری پایبند نیست. ابزارگرایی را می‌توان نوعی شک‌انگاری در مباحث واقع‌گرایی علمی دانست. روش‌شناسی کارل پوپر در همین راستاست. پوپر بنیان‌گذار دیدگاهی است که در آن مفروضات هستی‌شناسانه واقع‌گرایی علمی محض، نقش حاشیه‌ای دارند. وی «ابطال‌گرایی»<sup>۱</sup> را جایگزین اثبات‌گرایی پوزیتیویست‌های منطقی کرده است.

پوپر در روش‌شناسی، کار خود را از نقد استقرا آغاز می‌کند. او استدلال هیوم را مبنی بر اینکه استقرا منطقی نمی‌تواند صدق گزاره‌های کلی تجربی را به اثبات برساند، کاملاً می‌پذیرد (اکبری، ۱۳۸۲). بنابراین از بحث اثبات نظریه‌ها دست برمی‌دارد و تلاش می‌کند نوعی روش‌شناسی برای علم طراحی کند که در آن قیاس، آزمون‌پذیری و استحکام‌سازی به جای اطمینان و قطعیت بنشینند و از متافیزیک - باوجود نفی نشدن آن - دخالت‌زدایی (محدود و محصور کردن آن به قلمرو تخیل) شود (Gattei, 2009: 2). براین اساس، نظریه‌های علمی از راه مشاهدات مکرر و بر روی هم انباشتن آنها به دست نمی‌آیند، بلکه نظریه‌پردازان و دانشمندان آنها را با آزادی تمام حدس می‌زنند. تجربه نقش اصلی خود را در تولید این حدس‌ها و گمان‌ها ایفا نمی‌کند، بلکه نقش کلیدی تجربه و مشاهده به آزمایش گذاشتن این گمان‌هاست. از نظر پوپر، مشاهدات نظریه‌های ما را اثبات نمی‌کنند، بلکه نقش اصلی آنها در ابطال حدس‌های نادرست ماست (اکبری، ۱۳۸۲). در روش‌شناسی ابطال‌گرایی، باور بر این است که «مشاهده از سوی نظریه هدایت می‌شود»؛ به این معنا که ارزش‌ها و ذهنیت انسانی متغیری اساسی و انکارناپذیر در ارائه حدس‌های متهورانه در خصوص مسائل و رفتارهای مختلف جوانب متفاوت جهان ایفا می‌کنند. پوپر معتقد است علم با همین حدس‌ها و بعد از آن، ابطال آنها پیشرفت می‌کند. در این دیدگاه نظریه‌ای بسیار مطلوب است که «دربر گیرنده بیشترین اطلاعات درباره عالم طبیعت و در نتیجه بسیار ابطال‌پذیر باشد و هر گاه به بوتۀ آزمایش برده می‌شود، ابطال نشود» (چالمرز، ۱۳۸۷، فصل چهارم).

همان‌گونه که گفته شد، در مقابل این رویکرد سه دیدگاه ارائه شد: «روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش»، «ساختار انقلاب‌های علمی کوهن» و «ضد روش‌شناسی

فایرابند». اولی با رویکردی واقع‌گرایانه سعی در ارائه نقدی آرام و با نیت اصلاح‌گرایی در رویکرد ابزارگرایی داشت. دومی با دیدی نسبی‌گرایانه به قصد هشدار به ابزارگرایان در خصوص معیارهای ارزیابی علمی نظریه‌ها و شیوه پیشرفت علم در نظر آنان عرضه شد و سومی به نیت ویرانگری و براندازی کل واقع‌گرایی فلسفی و علمی و نیز ابزارگرایی ساخته و پرداخته شد. اما حرف این‌ها چیست؟

دیدگاه‌های روش‌شناسانه کوهن ارائه شد تا هم اثبات‌گرایی را زیر سؤال ببرد و هم ابطال‌گرایی را. کوهن در روش‌شناسی ساختار پارادایم‌های علمی، اصل «اجماع اندیشمندان»<sup>۱</sup> هر حوزه را به عنوان منشأ شکل‌گیری پارادایم‌های متنوع در علوم مختلف در نظر گرفت (Kuhn, 1972: 4). از دیدگاه وی هر پارادایم حاوی استانداردها و قواعدی است که تمام اندیشمندان آن علم به آنها متعهدند (Kuhn, 1972: 11). کوهن بحث لاقیاست<sup>۲</sup> پارادایم‌ها را مطرح کرد (Kuhn, 1972: 103)؛ به این معنی که قواعد و استانداردهای پارادایم‌های مختلف هر کدام بر مبنای جهان‌بینی خاصی است و به همین دلیل قابل مقایسه نیستند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۳). کوهن هیچ راه مشخصی برای پیشرفت علم معرفی نکرد. از نظر وی، علم عادی بدون هیچ قاعده‌ای نیز می‌تواند به مسیر خود ادامه دهد؛ البته تا زمانی که جامعه علمی آن را بپذیرد (Kuhn, 1972: 59). در واقع یعنی تا وقتی که مشکلی برای پژوهشگران حوزه مربوطه به وجود نیاید که به ناچار به دنبال راه‌حلی به سوی انقلاب بروند. از نظر وی، با بحران و ناکارآمدی یک پارادایم در پاسخ به پژوهش‌های اندیشمندان، انقلاب پارادایمی - در حوزه مربوطه - اتفاق می‌افتد (Kuhn, 1972: 92-110). کوهن به این ترتیب سعی کرد هم اثبات‌گرایی و هم ابطال‌گرایی را مسئله‌دار<sup>۳</sup> کند.

فایرابند هم بر «ضد روش»های اثباتی، ابطالی و به‌طور کلی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی شورش کرد. وی معتقد است حاکمیت فلسفه تحلیلی، علم مورد نظر خود را به نوعی ایدئولوژی تبدیل کرده است؛ به‌گونه‌ای که سرسپردگان آن هرگونه حرکتی خارج از حیطه و چارچوب‌های تعیینی خود را با انگ خرافه‌پرستی و اوهامی‌گری به عنوان امری بی‌ارزش تلقی و تبلیغ می‌کنند. وی برآنست که این تبلیغات به‌حدی تأثیرگذار بوده که امروزه در جوامع مختلف و بین نسل‌های جدید هرچه را که مارک علمی بودن بر آن زده باشند، ستایش می‌شود. از نظر فایرابند «به ما آموخته‌اند که هیچ بدیلی برای علم وجود ندارد و هر فرهنگ و دانش غیرعلمی پیشاپیش محکوم به شکست می‌باشد. این همان ایدئولوژی علم است که در عصر ما

- 
1. Scientific Community.
  2. Incommensurability.
  3. Problematize.

بر جوامع حکومت می‌کند» (ابطحی، ۱۳۸۳). فایریند در مقاله‌ای با عنوان «چگونه از جامعه در برابر علم دفاع کنیم»، با شدت تمام به همه تقدس‌های ایدئولوژیکی حمله می‌کند. به نظر وی جزمیت‌گرایی شاخ و دم ندارد. هر اندیشه‌ای که تلاش کند با یکه‌تازی و به حاشیه راندن رقیبش از صحنه، فرآیند رهایی‌بخشی را سد کند، ایدئولوژیکی و جزمیت‌گراست. باین‌بیان، طبق دیدگاه فایریند، علم کنونی نیز به یک ایدئولوژی تبدیل شده است (Feyerabend, 1975). به نظر وی «تصور اینکه می‌توان، و باید، علم را مطابق قواعد ثابت و جهان‌شمول، حیات و استمرار بخشید هم غیرواقع‌بینانه است و هم مهلک. غیرواقع‌بینانه است، زیرا از استعداد‌های انسان و شرایطی که مشوق و مسبب توسعه استعداد‌های اوست، تلقی بسیار ساده‌ای دارد. مهلک است برای اینکه هرگونه تلاشی برای اعمال آن قواعد، ناگزیر اهمیت و توانایی حرفه‌ای ما را به قیمت انسانیت ما افزایش خواهد داد. به‌اضافه، این تصور برای علم مضر است، زیرا شرایط پیچیده فیزیکی و تاریخی را که مؤثر در تحول علمی است مغفول می‌گذارد. این تصور، علم را کمتر انعطاف‌پذیر و بیشتر جزمی می‌کند» (چالمز، ۱۳۷۸: ۱۵۸).

از سوی دیگر ایمره لاکاتوش با هدف زنده نگه‌داشتن تفکر معقولیت‌گرایی، روش‌شناسی «برنامه‌های پژوهشی» را ارائه داد که در آن ضمن رد اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی، به‌شدت بر نسبی‌گرایی کوهن و فایریند تاخت. وی از روش نسبی‌گرایی کوهن و فایریند با تعبیر «روش‌شناسی قیل‌وقال» یاد می‌کند که چون نتوانستند روشی برای پیشرفت علم بیابند، پایه‌های معقولیت علم و فراتر از آن، پایه‌های هر نوع معقولیتی را ویران ساختند، و نه‌تنها راهی برای معقول ساختن علم نیافتند، بلکه در برابر شک‌گرایی و آنارشیزم معرفتی تسلیم شدند (ناجی، ۱۳۸۲). لاکاتوش طرحی نو برای احیای معیارگرایی علمی درانداخت. از نظر وی هر نظریه‌ای هسته سختی<sup>۱</sup> دارد که معمولاً ابطال‌ناپذیر است و تنها در فرضیات حاشیه‌هسته یعنی در کمربند محافظتی برنامه پژوهشی ممکن است تغییر و تحولات اتفاق بیفتد. وی دو معیار برای برتری برنامه‌های پژوهشی ارائه کرد که یکی انسجام یا سازگاری درونی و دیگری کشف پدیدارهای بدیع است (نظریان، ۱۳۸۳). از نظر لاکاتوش یک برنامه پژوهشی اگر «غنای کافی و مقداری شانس داشته باشد، می‌تواند به‌طور پیشرونده‌ای<sup>۲</sup> برای مدت زمانی طولانی از خود دفاع کند حتی اگر غلط باشد» (Lakatos, 1970: 100). وی برخلاف پوپر و کوهن که موضع مشخص و بعضاً قابل دفاعی درباره چگونگی پیشرفت علم نداشتند، موضع خود را این‌گونه معین می‌کند «اگر یک برنامه تحقیقاتی پیشرونده چیزهای (توضیحات) بیش‌تری از رقیب خود به ما بگوید، می‌تواند جایگزین آن شود، و رقیبش می‌تواند حذف شود» (Lakatos, 1970: 100).

1. Hard Core.
2. Progressively.

به طور کلی در رویکرد روش‌شناسانه ابزارگرایی، نظریه‌ها و گزاره‌های نظری ناشی از حدس‌های متهورانه دانشمندان هستند و نه نتیجه مشاهدات و آزمون‌های آزمایشگاهی. در چنین شرایطی نمی‌توان هیچ بنیان مستحکمی برای نظریه‌ها در نظر گرفت. در واقع نظریه‌ها تنها کار پیونددهی میان مجموعه‌ای از مشاهدات و پدیده‌های خارجی را انجام می‌دهند. از این لحاظ، گزاره‌های نظری ابزاری بیش نیستند که با حدس و گمان پیکربندی می‌شوند و با آزمایش و مشاهده محک زده می‌شوند. چنانچه از آزمون سربلند بیرون بیایند، می‌توانند برای مدت زمانی نامعلوم استفاده شوند و به محض اینکه مثال نقضی بر فرضیات آنها مشاهده گردد، به کناری گذاشته می‌شوند. در واقع از منظر این رویکرد، گزاره‌های نظری بر باتلاق و نه بر ستون‌های مستحکم بنا شده‌اند. بنابراین از یک‌سو، استفاده از ابزارهای تجربی شناخت -البته با هدف ابطال نه اثبات- این دیدگاه را به واقع‌گرایی نزدیک می‌کند و از سوی دیگر، با ابزاری نگرستن به نظریه و گزاره‌های نظری و همچنین قائل نشدن به وجود معرفت نظری همیشگی، ابزارگرایان را به تفسیرگرایان گره -هرچند ضعیف- می‌زند.

### روش‌شناسی منطق فازی

در سال ۱۹۶۵م نظریه‌ای با عنوان «مجموعه‌های فازی»<sup>۱</sup> را یک دانشمند ایرانی‌الاصول به نام پروفیسور لطفی ا. زاده، استاد مهندسی برق دانشگاه برکلی امریکا، در مقاله‌ای مطرح کرد که بازخوردهای نسبتاً زیادی را در عرصه علم و دانش در پی داشت (A. Zadeh, 1965). پس از مطرح شدن این نظریه در علوم مهندسی و فنی، عده‌ای تلاش کردند آن را در حوزه‌های مختلف به کار گیرند. اما متأسفانه با همه استعدادهایی که این نظریه می‌تواند در تبیین پدیده‌های حوزه علوم اجتماعی داشته باشد، تاکنون از آن غفلت شده است و پژوهشگران اندکی به صورت علمی تلاش کرده‌اند تا آن را در حوزه روش‌شناسی علوم اجتماعی بکار بندند.

منطق مجموعه‌های فازی می‌تواند به عنوان جایگزینی برای روش‌های کمی متعارف و مرسوم مدنظر قرار گیرد. طبق این منطق، درجه‌بندی<sup>۲</sup> جای اندازه‌گیری<sup>۳</sup> را در بررسی‌های پژوهشگران می‌گیرد. بنابراین در روش‌شناسی منطق فازی، تجربه‌گرایی محض رد می‌شود؛ همچنان که ابطال‌گرایی پذیرفته نمی‌شود. جالب اینجاست که این روش‌شناسی از نسبی‌گرایی و تفسیرگرایی نیز به دور است. نخست تلاش می‌کنیم تصویری کلی از منطق کلاسیک

---

1. Fuzzy Sets.  
2. Calibration.  
3. Measuremen.

ارسطویی ارائه دهیم، چون بدون شناخت آن نمی‌توان به بررسی منطق فازی پرداخت، زیرا منطق فازی آنتی‌تر منطق ارسطویی است.

«انسان حیوانی ناطق» است. ناطق نه به معنای لغوی کلمه یعنی سخنور بودن، بلکه در معنایی گسترده‌تر، یعنی صاحب ابزار تفکر بودن، یعنی اندیشمند بودن، یعنی ذاتاً دوستدار منطق بودن. بنابراین در ذات و زندگی انسان‌ها همیشه عنصری به نام منطق وجود داشته است، ولی آنچه اینجا مدنظر است این است که چه کسانی برای اولین بار قوانین منطق حاضر و ناظر در رفتار انسان‌ها را کشف و به صورت علمی نگاشته‌اند. گفته می‌شود ارسطو اولین بار به این مهم همت گماشت، ولی در فرهنگ‌های دیگر از جمله فرهنگ هندی نیز کسانی همچون «گوتاما» منطق «نیایا» را پایه‌گذاری کردند که هنوز هم بقایای آن در میان هندوها یافت می‌شود (دانش‌پژوه، ۱۳۲۴). اما منطق ارسطویی که به آن منطق کلاسیک نیز اطلاق می‌شود، بر چه اصولی استوار است؟ منطق و روش‌شناسی ارسطو از نگرش هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه وی مجزا نیست. ارسطو و ارسطوئیان در هستی‌شناسی بر این باورند که «اجسام و اشیای جسمانی از دو جزء جوهری به نام ماده و صورت ترکیب شده‌اند». همچنین در بحث معرفت‌شناسی معتقدند «دستگاه ادراکی آدمی، همچون آینه عمل می‌کند. هر آنچه در جهان واقع هست، در آینه ذهن منعکس، و در آن نقش می‌بندد» (علیزاده، ۱۳۷۹). در نگاه ارسطویی، منطق ابزار یا دانشی است برای مصون نگه داشتن تفکر از خطا. بر همین اساس، اصل اساسی در منطق ارسطویی یا منطق کلاسیک «دوانگاری میان تضادها» یا به اصطلاح عقیده داشتن به اصل «محال بودن اجتماع نقیضین» است. دوانگاری در منطق ارسطویی در تفکیک مفاهیم به بدیهیات (بی‌نیازی از تعریف یا تعریف‌ناپذیری) و انتزاعیات یا مفاهیم عینی و نظری، و نیز تفکیک اوصاف به نفسیات (بدون نیاز به متصف) و عرضیات نمایان می‌شود.

منطق فازی دقیقاً در مقابل منطق ارسطویی قرار می‌گیرد. این نظریه اصل اساسی منطق کلاسیک یا ارسطویی یعنی «امتناع نقیضین» را مسئله‌دار نمود. از نظر طرف‌داران منطق فازی، پدیده‌های موجود در دنیای واقعی که ما می‌بینیم یا تصور می‌کنیم بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که بتوان یک توصیف و تعریف دقیق و ساده از آنها ارائه داد (حسین‌زاده یزدی، ۱۳۸۷). ما نمی‌توانیم با قطعیت از سیاه و سفید، خوب و بد، زشت و زیبا و... درباره پدیده‌های جهان واقعی صحبت کنیم. از دیدگاه طرف‌داران منطق فازی، برای رسیدن به حقیقت و واقعیت باید دوانگاری‌های منطق ارسطویی را کنار گذاشت. باید درک کرد که در دنیای واقعی به دلیل فازی یا مبهم و تشکیکی بودن واقعیت‌ها، پدیده‌های واقع «دارای مراتب و درجات هستند و منحصر به حالت "بود" و "نبود" نیستند» (واسطی، ۱۳۸۳).



برخلاف منطق کلاسیک که اساسش بر قطعیت است، اساس منطق فازی بر تقریبی و چند ارزشی نگاه کردن به قضایا و واقعیات است (وحیدیان کامیاد، ۱۳۷۷). مثلاً وقتی گفته می‌شود «یک تپه شن»، طرف‌داران منطق فازی می‌پرسند چقدر یا چند دانه شن باید وجود داشته باشد تا یک تپه شن معنا پیدا کند؟ اگر بگوییم فلانی چاق است، می‌پرسند چند کیلو وزن داشتن معیار چاقی است؟ و... بنابراین آنها شک‌گرا هستند و حتی از جهاتی با سوفسطائیان نیز مقایسه شده‌اند. طرف‌داران نظریه منطق فازی وقتی از میزان و مقدار حرف می‌زنند - برعکس منطقیون کلاسیک - تنها از سه معیار کم، متوسط و زیاد استفاده نمی‌کنند، بلکه معیارهایی همچون قلیل، اکثر، خیلی کم، خیلی زیاد، اغلب، بندرت و... را نیز مدنظر دارند. در واقع استدلال کلی آنها این است که بین صفر تا یک ممکن است بی‌نهایت عدد وجود داشته باشد که ما برای توصیف بهتر واقعیت باید آنها را به دست آوریم.

به واقع می‌توان گفت منطق فازی نظریه‌ای است برای رهایی از سردرگمی در شرایط عدم اطمینان. بر این اساس، آیا نظریه منطق فازی نسبی‌گراست؟ گزاره‌هایی نظیر «همه ما احتمالاً در دنیاهاى مختلفی زندگی می‌کنیم» یا «انسان معیار همه چیز است» از گزاره‌های اصلی نسبی‌گرایی است. در نسبیت‌گرایی همان‌گونه که دیدیم هیچ قطعیتی وجود ندارد و فهم واقعیت به برداشت‌ها و تجربه‌های شخصی فرد، گروه یا جامعه ارجاع داده می‌شود؛ درحالی که در روش‌شناسی منطق فازی، به واقعیت ناب توجه خاصی می‌گردد. یعنی در واقع در این دیدگاه از واقع‌گرایان، ابزارگرایان و تفسیرگرایان انتقاد می‌شود که آنها با مبنا قرار دادن تجربه، ابطال‌گرایی و ذهنیت‌گرایی به عنوان راه‌های کشف واقعیت، به تقلیل واقعیت به ظاهر و پوسته آن دست می‌زنند. بنابراین روش‌شناسی منطق فازی به دنبال حقیقت است و چون دغدغه حقیقت ناب را دارد، رأی خود در خصوص واقعیت‌ها و پدیده‌های جهان هستی را به تأخیر می‌اندازد. روش‌شناسی منطق فازی از این لحاظ که به دنبال شناخت ناب است، در بطن خود یکی از مفروضات اساسی فلسفه عمل‌گرایی<sup>۱</sup> را جای داده است. در فلسفه عمل‌گرایی که با فلاسفه‌ای همچون چارلز پرس، جان دیویی، ویلیام جیمز و ریچارد رورتی شناخته می‌شود، شناختی صادق و واقعی است که «عملی» باشد (مشیرزاده، ۱۳۹۰، ص ۱۷۸). البته از آنجا که منظور عمل‌گرایان از «عملی بودن»، بیشتر مطلوب و مفید بودن شناختی است، لزوماً روش‌شناسی فازی با آنان همراهی همدلانه نمی‌کند.

در روش‌شناسی منطق فازی منظور از «عملی بودن»، وقوف بر حقیقت و واقعیت پدیده‌ای است که می‌توان میزان معرفت به آن را نمره داد؛ به این معنا که ما نمی‌توانیم ادعا کنیم بر فرآیند شناخت یک پدیده سیطره کاملی داریم و همچنین نمی‌توانیم به بهانه نبود حقیقت

به دنبال کشف واقعیات عینی نرویم. افزون‌براین، وقتی یک واقعیت یا قسمتی از آن عریان و کشف شد، نمی‌توان به بهانه مثلاً وجود یک مثال نقض، بر آن خط بطلان کشید. در چنین شرایطی نظریه هم می‌تواند در کشف حقیقت به اندیشمند علوم اجتماعی کمک کند و هم می‌تواند خود محصول شناخت باشد. به عبارت دیگر، در بررسی رابطه میان نظریه و واقعیت، روش‌شناسی منطق فازی می‌تواند در میانه همه جریان‌ات روش‌شناسانه ارائه‌شده در این تحقیق قرار بگیرد و ضمن استفاده از برخی یافته‌های آنان، استقلال خود را حفظ کند.

گشایش اساسی روش‌شناسی منطق فازی در شناخت ما نسبت به رابطه میان نظریه و واقعیت این است که در این دیدگاه، نظریه می‌تواند در راستای رفع ابهامات شناختی و در نتیجه رسیدن به حقیقت پدیده‌ها در یک فرآیند تدریجی راهگشا باشد. در این روند تدریجی، نظریه به کار گرفته می‌شود، محک می‌خورد و به این ترتیب با اصلاحاتی احتمالی که در هر مرحله در مفروضات و فرضیات آن ایجاد می‌شود، تقویت می‌گردد. نظریه احتمالاً محصول یک تجربه عمیق و طولانی است و با یک مثال نقض باطل نمی‌شود، بلکه به آن فرصت داده می‌شود تا به اصلاح خود پردازد.

نکته پایانی اینکه از منظر روش‌شناسی فازی، نظریه‌ای خوب است که با احتیاط و حزم‌اندیشی، در حوزه موضوعی خود بتواند چیزهای بهتر و بیشتری به ما بگوید. به این ترتیب، نظریه نه برساخته سوژه یا عاملیت انسانی است، نه عکسی دقیق از محیط خارجی و نه ابزاری که هر لحظه ممکن است به دلیل جواب ندادن تنبیه شود، بلکه وسیله‌ای است برای درک بیشتر واقعیت‌ها که ممکن است محصول معرفت پیشینی باشد یا حاصل فعالیت‌های مداوم اندیشمندان در یک حوزه خاص.

## نتیجه

رابطه میان نظریه و واقعیت همواره ذهن اندیشمندان و نظریه‌پردازان را به خود مشغول کرده است. هر اندیشمند یا دانش‌پژوه علوم اجتماعی ممکن است با این پرسش مواجه شده باشد که نظریه بر واقعیت متقدم است یا برعکس؟ در این مقاله تلاش شد پاسخی روش‌شناسانه به این پرسش داده شود. به این ترتیب که چهار رویکرد روش‌شناسانه شامل دو جریان اصلی روش‌شناسانه در فلسفه و فلسفه علم، یعنی واقع‌گرایی و تفسیرگرایی، یک سنتز حداقلی از میان این دو، یعنی رویکرد ابزارگرایی، و یک روش‌شناسی بدیل با عنوان روش‌شناسی منطق فازی، در حوزه رابطه میان نظریه و واقعیت بررسی شدند.

در دیدگاه واقع‌گرایی، نظریه محصول بدیهیات عقلی یا کاوش‌های تجربی و آزمایش‌های مکرر در حوزه طبیعت و واقعیات عریان بیرونی است. از این منظر، نظریه محصول واقعیت

است. یافته‌های تجربی به نوبه خود محصول استخراج و اکتشافاند؛ یعنی در این میان نقش سوژه تنها مراجعت به محیط و کشف قوانین حاکم بر آن است. از دیدگاه واقع‌گرایان، نظریه‌ها چونان آینه‌ای واقعیات بیرونی را بازتاب می‌دهند. ورود این تفکر به حوزه علوم اجتماعی باعث تلاش‌هایی برای رهاکردن داوری‌های ذهنی و ارزش‌های پیشینی به هنگام پرداختن به پدیده‌های اجتماعی به منظور قاعده‌مند کردن شناخت در این حوزه شده است.

از منظر «تفسیرگرایان» یا به تعبیری دیگر ذهنی‌گرایان، همان‌گونه که ایان باربور نیز گفته است: «نظریه، صورت یا ساختی از ذهن است که بر هیولای بی‌شکل داده‌های حسی فراافکننده می‌شود» (سیف‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۲۷). به عبارتی دیگر، در دیدگاه تفسیرگرایان، نظریه قالبی ذهنی است برای درک جهان آشفته‌ای که در آن زندگی می‌کنیم؛ بنابراین ارزش نظریه نزد این طیف فکری به این است که ما با ساخت و پی‌ریزی آن فهم خود را از مسائل مختلف جهان اطرافمان افزایش می‌دهیم. تفسیرگرایان شناخت را زمینه‌مند می‌دانند و معتقدند از آنجا که انسان موجودی ذاتاً نیت‌مند است، نمی‌تواند بدون واسطه به معرفت حقیق دست یابد.

در تفکر «ابزارانگاری»، نظریه انعکاس محض واقعیت بیرونی نیست، بلکه ابزاری است برای ایجاد ارتباط میان اجزای مختلف یک پدیده. این دیدگاه با استفاده از ابزارهای شناختی رویکرد واقع‌گرایی، علیه خود واقع‌گرایی موضع می‌گیرد؛ بنابراین با رد اثبات‌گرایی محض و تأکید بر معیار ابطال‌پذیری در سنجش و نقد نظریه‌ها، راه مستقلى از واقع‌گرایی در عرصه روش‌شناسی درپیش می‌گیرد.

درنهایت در روش‌شناسی منطق فازی، دوارزشی‌نگری یا دوانگاری‌های موجود در سه پارادایم بیان شده (واقع‌گرایی، تفسیرگرایی و ابزارگرایی) به کناری گذاشته می‌شوند و پژوهشگر می‌تواند خود را از متهم‌شدن به جانب‌داری‌های سخت و قالبی برهاند و یک قدم به واقعیت نزدیک شود. همچنین در این دیدگاه روش‌شناسانه، پژوهشگر می‌تواند برای بررسی یک پدیده، هم‌زمان آن را با چند نظریه بررسی نماید و سرانجام نظریه‌ای را انتخاب کند که بتواند چیزهای بیشتری درباره آن پدیده در اختیار او بگذارد. در این دیدگاه «فرآیند تدریجی اصلاح نظریه» جای اثبات و ابطال نظریه را می‌گیرد. همچنین روش‌شناسی فازی با توجه به «سیاه و سفید ندیدن حقیقت» می‌تواند به بسیاری از دعواهای روش‌شناسانه در فلسفه علم پاسخ دهد.

## منابع و مآخذ:

### الف) فارسی:

۱. ابطی، سید عبدالحمید (بهار ۱۳۸۳)، آثارشیم معرفتی: ره آوردی از علم‌شناسی فایریند، مجله ذهن، شماره ۱۷.
۲. اکبری، جواد (بهار ۱۳۸۲)، قراردادی‌گری پاپر در مبنای تجربی علم، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۳۴.

۳. بودریار، ژان (شهریور و مهر ۱۳۸۸)، نظریه سیاسی: مصرف توده، ترجمه رضایی، روناک، خردادماه همشهری، شماره ۳۳ و ۳۴.
۴. بودریار، ژان (بهمن ۱۳۸۷)، فرهنگ و اجتماع: خشونت جهانی شدن، ماهنامه سیاحت غرب، شماره ۶۷.
۵. پولادی، کمال (تیر ۱۳۸۳)، منظومه فکری هابرماس، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۸۱.
۶. پهلوان، مریم، حسینی شاهرودی، سید مرتضی (بهار ۱۳۸۶)، تأملی در آرای هایدگر و گادامر، مجله اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۲۲.
۷. تاجیک، محمدرضا (بهار ۱۳۸۶)، پساساختارگرایی و روش، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی شماره ۵۰.
۸. جواد، محمدرضا (بهار ۱۳۸۹)، هرمنوتیک از دیدگاه هانس گئورگ گادامر، فصلنامه معرفت فرهنگی و اجتماعی، سال اول، شماره دوم.
۹. چالمرز، آلن اف (۱۳۸۷)، چیستی علم، ترجمه زیباکلام، سعید، انتشارات سمت.
۱۰. حسین‌زاده یزدی، مهدی (تابستان ۱۳۸۷)، جستاری در مبانی معرفتی منطق فازی، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۳۶.
۱۱. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (بهار و تابستان ۱۳۸۲)، معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی، مجله الهیات و حقوق، شماره ۷ و ۸.
۱۲. حقدار، علی اصغر (اردیبهشت ۱۳۷۷)، اندیشه شناختی تحولات معرفتی فوکو، مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۶ و ۷.
۱۳. دانش‌پژوه محمدتقی (تیر ۱۳۲۴)، از منطق ارسطو تا روش‌شناسی نوین، ماهنامه جلوه، شماره ۱.
۱۴. دشت بزرگی، مهدی، لگنهاوزن، محمد (زمستان ۱۳۷۸)، کواپن و دو اصل جزمی پوزیتیویسم منطقی، مجله مدرس علوم انسانی، شماره ۱۳.
۱۵. زرشناس، شهریار (تابستان ۱۳۸۴)، نگاهی کوتاه به اندیشه و وضعیت پست مدرن، نشریه اصحاب قلم، شماره ۱.
۱۶. زیباکلام، سعید (بهار ۱۳۸۱)، پیوند نامبارک پوزیتیویسم و اندیشه سیاسی، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۳۰.
۱۷. رهبری، مهدی (پاییز ۱۳۸۴)، هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر و کثرت‌گرایی سیاسی، مجله حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۶۹.
۱۸. ریخته‌گران، محمدرضا (پاییز و زمستان ۱۳۸۰)، پدیدارشناسی چیست؟، فصلنامه فلسفی، شماره ۲ و ۳.
۱۹. سریع‌القلم، محمود (زمستان ۱۳۷۱)، ویژگی‌های متدلوزیک عالم علوم انسانی: نگرشی به روش و شناخت اجتماعی در جامعه فعلی ما، رهیافت، شماره سوم.
۲۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، علم چیست، فلسفه چیست؟، نشر صراط، چاپ چهاردهم.
۲۱. سید امامی، کاووس (بهمن و اسفند ۱۳۸۴)، گوناگونی روش شناختی در علوم اجتماعی و ضرورت عنایت به آن در طراحی و ارزیابی پژوهشی، مجله مطالعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۲۲-۲۲۱.
۲۲. سیف‌زاده، سید حسین (۱۳۸۳)، نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل، انتشارات سمت.
۲۳. شاهور، م (فروردین ۱۳۳۲)، بحث درباره چگونگی مکتب فلسفی پوزیتیویسم منطقی، ماهنامه فرهنگ نو، شماره ۶.
۲۴. شکوهی، ابوالفضل (تیر ۱۳۸۱)، نگاهی به اندیشه سیاسی میشل فوکو، مجله معرفت، شماره ۵۵.
۲۵. ضیمران، محمد (مرداد ۱۳۸۲)، بودریار و واقعیت مجازی، مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۷۰.
۲۶. عقلائی‌ت در نگاه هابرماس (مرداد ۱۳۸۱)، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۲۹.
۲۷. عنایت، حمید (۱۳۸۴)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، انتشارات زمستان، چاپ چهارم.
۲۸. علیزاده، بیوک (مهر ۱۳۷۹)، نقد مبانی فلسفی منطق ارسطو، مجله مصباح، شماره ۳۵.
۲۹. فتحی‌زاده، مرتضی (پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، آموزه‌های واقع‌گرایی علمی و براهین موبد آن، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، سال دوازدهم، شماره اول و دوم.
۳۰. فتحی، علی (مرداد ۱۳۸۷)، هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی (درآمدی بر هرمنوتیک هایدگر)، فصلنامه معرفت، شماره ۱۲۸.
۳۱. فولگا، دینو (فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۶)، نگاهی به زندگی و کار ژان بودریار: سرخوشی اندیشه‌ها و بازی نشانه‌ها، ماهنامه فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و ادبی، شماره ۵۳-۵۲.

۳۲. فی، برایان (۱۳۸۹)، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مردیها، مرتضی، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ دوم.
۳۳. قادری، حاتم (۱۳۸۹)، اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، انتشارات سمت.
۳۴. قدرت در اندیشه فوکو (آبان ۱۳۸۵)، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۷۹.
۳۵. قرایی گرگانی، مرتضی (زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳)، نگاهی به آرای جهان‌شناختی و انسان‌شناختی فیثاغوریان، رهنمون، شماره ۵ و ۶.
۳۶. گیلایان، روزبه (اردیبهشت ۱۳۸۶)، ژان بودریار از واقعیت بیرون افتاد، فصلنامه گفتگو، شماره ۴۸.
۳۷. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۶)، تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، انتشارات سمت.
۳۸. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۴)، نظریه انتقادی روابط بین‌الملل و گفت‌وگوی تمدن‌ها، پژوهش سیاست نظری (پژوهش علوم سیاسی).
۳۹. مشیرزاده، حمیرا (بهار ۱۳۹۰)، تحولات جدید نظری در روابط بین‌الملل: زمینه مناسب برای نظریه‌پردازی بومی، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ششم، شماره دوم.
۴۰. مک دونالد، فرانسیس، فورد، کورن (مهر ۱۳۵۲) تمثیل افلاطون درباره غار معروف به «مثل افلاطون»، ترجمه میرزایی، صدرالدین، ماهنامه گوهر، شماره ۹.
۴۱. ناجی، سعید (بهار ۱۳۸۲)، لاکاتوش و معقولیت معرفت علمی، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۳۴.
۴۲. نظریان، غلامرضا (بهار ۱۳۸۳)، تبیین و تحلیلی بر آرای فیلسوفان عقل‌گرا و ناعقل‌گرا، مجله ذهن، شماره ۱۷.
۴۳. وارل، جان (تابستان ۱۳۸۴)، هستی‌شناسی علم، ترجمه الوند، مسعود، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۳۴.
۴۴. واسطی، شیخ عبدالحمید (پاییز ۱۳۸۳)، کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی، فصلنامه آینه معرفت، شماره ۴.
۴۵. وحیدیان کامیاد، علی (تابستان ۱۳۷۷)، روش‌شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی، فصلنامه دانشگاه آزاد اسلامی، شماره ۵.
۴۶. همپل، کارل (۱۳۶۹)، فلسفه علوم طبیعی، ترجمه معصومی همدانی، حسین، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۴۷. هوسرل، ادموند (پاییز ۱۳۷۶)، پدیدارشناسی و انسان‌شناسی، ترجمه تبریزی، جلال، نامه فلسفه، شماره ۱.

#### ب) خارجی:

48. Cox, Robert W. (1981), "Social Forces, States and World Orders Beyond International Relation Theory", *Millennium - Journal of International Studies*, Vol. 10. No. 2,
49. Diez, Thomas and Steans, Jill (2005). A Useful Dialogue? Habermas and International Relations, *Review of International Studies*
50. Feyerabend, Paul (1975), "How to Defend Society against Science", *Radical Philosophy*,
51. Gattei, Stefano (2009), *Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality without Foundations*, Routledge,
52. Habermas, Jurgen (1983), "Modernity--An Incomplete Project," in: Foster, Hal (Ed), "The Anti- aesthetic", (Port Townsend, WA: Bay Press)
53. Kuhn, Thomas S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago press, Second Edition,
54. Lakatos, Imre (1968-1969), *Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes*, Proceedings of the Aristotelian Society, New Series
55. Lakatos, Imre (1970), *History of Science and Its Rational Reconstructions*, Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association,
56. L. A. Zadeh (1965), *Fuzzy Sets, Information and Control*, 8(3).