فصلنامه تحقیقات جدید در علوم انسانی
Human Sciences Research Journal
دوره جدید، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۹۹، صص ٦٨-٤٧
New Period, No 28, 2020, P 47-68
شماره شاپا (۲٤۷٦-۷۰۱۸) ISSN (2476-7018)

روش شناسی در علوم سیاسی با توجه به نسبی گرایی برایان فی

دکتر مقصود رنجبر خاچک[۱]. مهدی حیدری[۲]
۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، ایران
۲. دانشجوی دکترا رشته علوم سیاسی گرایش مسائل ایران دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، ایران

اهمیت روش شناسی در علوم سیاسی

در مقاله حاضر روش شناسی علوم سیاسی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در ابتدا به توضیح روش‌های علوم سیاسی می‌پردازیم. سپس با نقدی که به روش‌های علوم سیاسی وارد شده است دلایل نسبی گرایی در علوم سیاسی و بالاتر از آن فلسفه علوم اجتماعی را طرح می‌کنیم و در مرحله آخر به دیدگاه های برایان فی در کتاب فلسفه امروزین علوم اجتماعی می‌پردازیم و در آخر به طرح نظراتی برای دستیابی به روش نسبی گرایی خواهیم پرداخت. برای ارائه مقاله حاضر به ترتیب از منابع زیر استفاده شده است:

عبدالرحمن عالم: بنیادهای علم سیاست (نشر نی ۱۳۷۷)
پل فایرابند، بر ضد روش: طرح نظریه آنارشیستی معرفت، ترجمه مهدی قوام صفری (فکر روز، ۱۳۷۵)
حسین بشیریه، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم (نشر نی، ۱۳۷۶)
محمود سریع القلم، روش تحقیق در علوم سیاسی و روابط بین الملل (فرزان، ۱۳۸۰)
سید صادق حقیقت، «بر حاشیه روش تحقیق در علوم سیاسی»، دانش پژوهان، ش ۱ (نیمسال دوم ۸۱-۸۲)
برایان فی: فلسفه امروزین علوم اجتماعی: نگرشی چند فرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی (طرح نو، ۱۳۹۳)

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

اهمیت روش شناسی در علوم سیاسی

در ابتدا لازم است در مورد اهمیت روش شناسی در علوم سیاسی توضیح دهیم. چرا که شناخت روش‌ها در هر علمی، از موضوعات بنیانی در آن علم است.

اینکه دانش و معرفتی که در رشته‌های مختلف به دست می آید چه مقدار با واقعیت و امر واقع تناسب یا به اصطلاح صحت دارد از جمله مباحثی است که به روش علوم در شناسایی موضوعات آنها مرتبط است. برخی دانشمندان تمایز علوم را به روش دانسته و موضوع یا غایت را متمایز کننده علوم ندانسته اند. نکته مهم این است که روش در هر علم و مکتب و نظریه ای، نقش کلیدی دارد. حتی می‌توان گفت بحث روش در مکاتب فلسفی و مکاتب فلسفه سیاسی نیز محور دیگر مباحث می باشد. عبدالرحمن عالم که در که در کتاب بنیان های علم سیاست به بیان روش های علم سیاست پرداخته مسئله روش شناسی مطالعات سیاسی را به زمانهای دور، به دوران طلایی یونان، افلاطون و ارسطو مرتبط می‌داند.

در واقع از خیلی زمان‌ها پیش متفکران سیاسی به مسئله روش‌شناسی مطالعات سیاسی توجه کرده بودند افلاطون و ارسطو از جمله این افراد بودند. در قرون بعد ماکیاولی، هابز، ریکو و منتسکیو هر یک رهیافتها و روش‌های شخصی خود را داشتند.

پس از رشد و تحول مطالعات سیاسی به عنوان رشته علمی مستقل مسئله روش شناسی مورد توجه جدی قرار گرفت. اوگوست کنت معتقد بود که فنون درست مطالعه علمی پدیده های اجتماعی عبارتند از تجربه و مقایسه از سوی دیگر میل اعتقاد داشت آزمایش و تجربه و روش‌های هندسی مجرد ما را گمراه می‌کنند و تنها روش‌های درست برای مطالعات سیاسی روش‌های قیاسی مشخص و روش تاریخی است. از دیگر افراد می توان به بلوندشلی اشاره کرد که معتقد بود: تنها روش‌های تاریخی و فلسفی درست هستند اگرچه با کاربرد روش تجربی همراه با روش فلسفی تاریخی مخالفتی نداشت. سی لی از دیگر افرادی که عبدالرحمان عالم از آنها نام می‌برد از روش استقرایی جانبداری می کرد. جیمز می‌گفت روش‌های درست عبارتند از مشاهده، تجربه، روش تاریخی و تطبیقی هچنین گارنر ضمن آنکه روش‌های دیگر را بی اعتبار نمی دانست روش تطبیقی و مقایسه ای را ترجیح می‌داد؛ که به عقیده او چنان گسترده است که روندهای انباشت تنظیم طبقه‌بندی هماهنگی حذف و قیاس را در بر می‌گیرد و بنابراین نظر می داد که روش تاریخی تنها شکل خاصی از روش تطبیقی است چهار مرحله اصلی جریان رشد علم سیاست و روش های آن در آمریکا را مشخص کرد.

به گفته او تا ۱۸۵۰ روش‌های فلسفی و قیاسی در مرکز توجه بود.

از ۱۸۵۰ تا ۱۹۰۰ روش های تاریخی و تطبیقی به کار برده شد.

از ۱۹۰۰ تا ۱۹۲۳ مشاهده بررسی و اندازه گیری روش هایی بودند که بارها به کار رفتند.

از ۱۹۲۳ به بعد بررسی روانشناختی پدیده سیاسی به حد گسترده پذیرفته شد.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

اگر تحولات علمی سراسر جهان در نظر گرفته شود آشکار می شود که روش‌های گفته شده در برگیرنده همه برداشت ها و روش های گوناگون مطالعات سیاسی نیستند. به عنوان مثال می توان به روش دیالکتیکی اشاره کرد که پدیده ها را در روابط درونی و متقابل می‌سنجید.

مونتی پالمر و همکارانش کاربرد روش علمی در مطالعات سیاسی را مانند دیگر مطالعات ضروری دانستند و برای این روش رعایت نکته‌های زیر را توصیه کردند که باید هر روش علمی آن را داشته باشد:

۱- تعریف دقیق دانش واژه ها و مفاهیم اصلی

۲- پژوهش در قالب فرضیه‌های قابل آزمون تجربی

۳- قابلیت تکرار پژوهش

۴- دوری پژوهش از تعصبات پژوهشگر

بنابراین می‌توان گفت یک برداشت و روش یگانه ای نمی‌تواند مسائل علم سیاست را به طور مناسب بررسی کنند. از این رو مسئله روش شناسی اهمیت زیادی دارد زیرا باید با کاربرد روش یا روش‌های مناسب پدیده‌های سیاسی را مطالعه کرد. همچنین بدون کار برد روش، شناخت پدیده‌های سیاسی دشوار خواهد بود. ارزش نتیجه گیری‌ها هم به روش و مهارت در کاربرد آن بستگی دارد. اگرچه خود واژه روش دور از ابهام نیست اما می‌توان آن را عبارت دانست از کارکردهای عقلایی و منطقی ذهن در راه جستجوی دانش از واقعیت. گاهی روش درمانی فنی برای گردآوری داده ها نیز به کار برده می‌شود همچنین ممکن است به معنی محیطی کلی حاکم بر پیگیری بررسی و تحقیق هم باشد. در اغلب موارد روش دیدگاه محقق یا بررسی کننده را نمایان میکند.

عبدالرحمان عالم در بیان روش‌های علم سیاست روش تاریخی، روش مشاهده، روش تجربی، روش تطبیقی یا مقایسه ای و روش های فلسفی را توضیح می‌دهد.

ــ در روش تاریخی که ریشه بسیاری از رخدادهای امروزی را در گذشته می‌داند تجربه های گذشتگان ارزش بالایی دارد. عقیده ارسطو و مارکس بر این بود که برای شناخت هر چیزی باید مراحل آغازین و تحول رشد آن را دید. گفته می‌شود که این روش تکوینی اساس شناخت نهادهای سیاسی است.

ــ در روش مشاهده همانطور که از نامش پیداست پدیده‌های مورد بررسی را به دقت مورد مشاهده قرار می‌دهند. بر قابلیت مشاهده علم‌سیاست بسیار تاکید شده است به این خاطر که بخش مهمی از مطالعات سیاسی از تحلیل نهادهای سیاسی موجود تشکیل می‌شود و این کار مستلزم انجام مشاهدات مطمئن است با مشاهده مستقیم و مصاحبه با قانونگذاران و سیاستمداران بهتر می‌توان بررسی کرد. روش مشاهده دارای دشواریهای زیادی است با تشخیص این دشواری ها سی لی نظر داد که شناخت درستی واقعیت‌ها در علم سیاست پر زحمت تر از علوم دیگر است. هارولد لاسکی تا آنجا پیش رفت که گفت کسانی که روندهای سیاسی را از نزدیک مشاهده می‌کنند ممکن است در داوری خود خطا کنند زیرا روندهای سیاسی بسیار

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

شبیه کوه یخ شناور است آنچه در روی آب دیده می‌شود فقط بخش کوچکی از واقعیت بزرگ زیرین است.

ـ در روش تجربی به این خاطر که بسیاری از پژوهشگران در توانایی تجربی بودن علم سیاست تردید کرده‌اند مباحث بسیاری مطرح است به عنوان مثال میل، لاول و وگان از جمله متفکرانی هستند که معتقدند روش تجربی در پدیده‌های اجتماعی قابل اجرا نیست و علم سیاست بررسی فیزیک یا شیمی نیست که به تجربه و آزمایش پرداخت. پدیده‌های سیاسی عواملی مانند افکار و عقاید و انگیزه ها و احساسات انسانی تاثیر دارند که بررسی تجربی و ایمنی آنها به آسانی ممکن نیست و گاه اصلاً امکان ندارد. با توجه به خصوصیاتی که گفته شد یک باره می توان پذیرفت که سنجش و تجربه علمی در علم سیاست امکان پذیر نیست. اما باید دانست که آگاهانه یا ناآگاهانه تجربه‌های سیاسی وجود داشته است.

ـ در روش تطبیقی یا مقایسه ای همانطور که از نامش پیداست این روش در برگیرنده تعمیم از راه مقایسه است. اساس روش عبارت است از توجه به همانندی‌ها و تفاوت‌هایی که ممکن است در اوضاع و شرایط اجتماعی دولت ها مقایسه شونده وجود داشته باشد و به نظر بارکر باید در کاربرد این روش بسیار احتیاط کرد.

ـ در روش فلسفی که یک روش قیاسی است با در نظر داشتن اصول مسلم معینی پژوهش آغاز می‌شود. با روند استدلال پیش می رود و می کوشد نظریه درباره دولت و حکومت به دست دهد این رهیافت در شبه فلسفه سیاسی به طور ضمنی وجود دارد اما بسیاری درباره اعتبار علمی این روش تردید روا داشتند به این خاطر که در بررسی علمی پدیده های سیاسی تفکر فراطبیعی همیشه کمک کننده نیست.

علم سیاست البته در نگاه به مسائل چند وقتی ناگزیر از داشتن چنین رهیافتی است برخورد دیدگاه‌های دانشمندان تجربی علمی و پیروانشان و رهیافت‌های متعارف و متداول علم سیاست و اختلاف بین آنها باعث شده است که نسبی‌گرایی در روش علم سیاست نیز مطرح گردد محدود کردن بررسی سیاست به هر یک از روش‌ها در واقع محدودکردن ماهیت و عرصه آن خواهد بود بر این اساس باید به این باور مورگنتا احترام گذاشت و گفت علم‌سیاست معاصر وحدت نظر روش و هدف ندارد. اما بزرگترین فضیلت و امتیاز علم سیاست آن است که کاملا آماده یاد گرفتن از دیگر رشته‌های دانشگاه بشر است بی آنکه دعا کند به اصول و بنیادهای نهایی و قطعی رسیده باشد همین آمادگی گواه قابلیت زیست توانمند دانه و تداوم رشد آن است و بی تردید سرانجام هر آن چیزی را که ندارد به دست آورده به چیزهایی که ندارد نیازی نخواهد داشت. (عالم: ۱۳۷۷)

هر روشی به مقتضای ماهیت خود، محدودیت‌هایی دارد. هیچ روشی به شکل مطلق خوب یا بد، کامل یا ناقص، و یا ممدوح یا مذموم نیست. همه روش‌ها از جهاتی دارای نقاط مثبت، و از جهاتی دیگر دارای نقاط منفی‌اند. این احتمال هم وجود دارد که روشی خاص در ارتباط با شرایط یا موضوعی ویژه، کارآمدی بیشتری داشته باشد؛ به طور مثال، روش قیاسی بیشتر از روش استقرایی با علم فلسفه سازگاری و

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

هماهنگی دارد. از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که در درجه اول، هر علم یا اندیشه ای، روشی دارد، و در درجه دوم، هر روشی از محدودیت ها و کارآمدی هایی برخوردار است.

از جمله فواید تصریح به روش این است که شخص با احاطه به جوانب موضوع، از مطلق گرایی دور و به نسبی گرایی روش شناختی نزدیک می شود. بنابراین به چند نکته باید اشاره کرد.

نکته اول اینکه روش هیچ مکتبی به شکل مطلق، کامل و بی نقص نیست و همواره با چالش‌ها و کمبودهایی رو به رو است. امروزه کثرت گرایی روش شناختی و نسبی گرایی با توجه به مطالبی که ذکر شد مقبولیت پیدا کرده. به عنوان مثال در مورد تعریف «سیاست»، «علوم سیاسی»، «فلسفه سیاست»، «فلسفه سیاسی»، «فلسفه علم سیاست» و امثال آن توافقی وجود ندارد. علاوه بر این مسأله، می توان به نبود اجماع در خصوص تعریف «روش شناسی»، «روش تحقیق»، «نظریه»، «مدل»، «مکتب»، «چارچوب نظری» و مانند آن در علوم انسانی و علوم اجتماعی اشاره نمود. این گونه مسائل است که دانش پژوهان علوم سیاسی را به هنگام نگارش مقاله یا رساله دچار مشکل و ابهام می سازد.

نکته دوم آن است که دعوای اثبات گرایان و مخالفان ایشان در باره اتحاد یا عدم اتحاد روش‌های علوم تجربی و علوم انسانی به سرانجام مشخصی نرسیده است. در حالی که اثبات گرایان معتقدند روش‌های علوم تجربی به علوم انسانی قابل سریان هستند، نقادان آنها همانند هرمنوتیسین‌ها و پسامدرن ها به چنین مسأله ای اذعان ندارند.

نکته سوم که اهمیت دوچندانی دارد این است که اگر روش‌های علوم انسانی از روش‌های علوم تجربی متمایز باشند، باز این معضل وجود دارد که روش‌های علوم انسانی، روش‌های علوم اجتماعی و روش‌های علوم سیاسی به شکل دقیق همانندی ندارند؛ به بیان دیگر، می‌توان گفت کلیه روش‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی در علوم سیاسی قابلیت کاربرد ندارند. مسأله دیگر آن است که نه تنها مشکلات روش شناسانه علوم انسانی و علوم اجتماعی ممکن است به علوم سیاسی نیز وارد شود، بلکه در خود علوم سیاسی نیز معضلاتی وجود دارد. علوم سیاسی تا چند دهه قبل ازاین جهت معرکه آرا بود که آیا شایستگی ملقب شدن به عنوان «علم» را داراست یا خیر. اگر امروزه به «علم» بودن آن می‌توانیم تکیه کنیم، باید اعتراف کرد که علوم سیاسی، علمی جوان محسوب می‌شود؛ بنابراین بدیهی است روش هایی همچون هرمنوتیک، پدیدارشناسی، گفتمان و شالوده شکنی هنوز جایگاه اصلی خود را در علوم سیاسی پیدا نکرده باشند.

بر این اساس روش شناسی در علوم سیاسی را باید در محورهای زیر متمرکز نمود:

الف) ابهامات ناشی از فلسفه علم

فلسفه علوم سیاسی زیرمجموعه ای از فلسفه علوم اجتماعی، و فلسفه علوم اجتماعی زیرمجموعه ای از فلسفه علم به شمار می رود. پس پژوهش از فلسفه علم به سمت فلسفه علوم اجتماعی و سپس فلسفه علوم سیاسی، حرکت از کلی به جزئی است. از آن جا که هر خصوصیتی که در عام موجود باشد، بناچار در

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

خاص نیز وجود دارد، پس اگر ویژگی خاصی در فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی وجود داشته باشد، در فلسفه علوم سیاسی نیز وجود خواهد داشت. بدین سبب است که مبحث بحران در روش شناسی علوم سیاسی – به عنوان یکی از بخش های فلسفه علوم سیاسی – را از سخن در باب ابهامات روش شناسانه در فلسفه علم آغاز کردیم.

همان گونه که اشاره شد، امروزه «علم یگانه» خام اثبات گرایان اولیه (حلقه وین) زیر سؤال رفته است. نوآوری های مکاتب جدید، علوم سیاسی را بی نصیب نگذارده اند. نکته مهم در این میان آن است که در حال حاضر فلسفه علم نیز نه تنها به منزلگاه مشخصی نرسیده، بلکه به شکل اساسی چنین انتظاری در آینده نیز بعید به نظر می رسد، زیرا خود فلسفه علم از آن سنخ دانش‌هایی نیست که بتواند مورد آزمون و تکرار و قانون مندی درآید. پس در واقع فیلسوف علم می کوشد مدعاهای خود را با یک سلسله شواهد و قراین تأیید – و نه «اثبات» – کند. به ضرس قاطع می توان ادعا نمود که هیچ گونه راهی برای «اثبات» یا رسیدن به یقین تام در خصوص یکی از مکاتب فلسفه علم وجود ندارد. آلن چالمرز پس از بررسی مکاتب مختلف فلسفه علم، چنین نتیجه گیری می کند:

مقوله کلی به نام«علم» و مفهومی به نام حقیقت یا صدق که علم را کاوشی برای حقیقت توصیف کند، وجود ندارد. مهم ترین نقش یا کارکرد پژوهش من مبارزه با چیزی است که «ایدئولوژی علم» نامیده شده است، بدان گونه که در جامعه ما مطرح شده است. هیچ تلقی ابدی و جهان شمولی از علم یا روش علمی وجود ندارد. به نقل از جان کریگ، «هر چیزی امکان پذیر است...در عمل یعنی، هر چیزی پایدار می ماند.

غرض از اشاره به کتاب چالمرز آن بود که نشان دهیم نه تنها اختلاف اقوال در فلسفه علم زیاد است، بلکه راه خاصی برای حل مشکلات و رسیدن به گرانیگاهی مطمئن نیز بعید به نظر می رسد. این مسأله بر روش شناسی علوم نیز تأثیری غیر مستقیم دارد. ابهام در مسائل اصلی فلسفه علم – همانند استقراگرایی، ابطال گرایی،عقل گرایی و نسبی گرایی – در روش شناسی علوم تأثیراتی غیرمستقیم، ولی شگرف به همراه دارد: به طور مثال، نظریه‌هایی که سریان دادن روش‌های تجربی به علوم اجتماعی را قبول نمی‌کنند، نقاد استقراگرایی و نسبی گرایی محسوب می‌شوند.

پل فایرابند به برجسته ترین آنارشیست روشی معروف است. آنچه در بدو امر از کتاب بر ضد روش او به ذهن متبادر می‌شود، آن است که او با هر روشی در علوم مخالف است. او می گوید دوستم ایمره لاکاتوش مرا به نوشتن این کتاب تشویق کرد و مرا آنارشیست خواند، چون رساله ام شکل نظام مند ندارد. وی بر خلاف پوپر معتقد است مقام داوری و مقام گردآوری روش خاصی ندارد، و بنابراین تمایز بین آنها از اصل نادرست است. به اعتقاد او، در معرفت شناسی هیچ قاعده واحد و نقض ناپذیری وجود ندارد. (فایرابند: ۱۳۷۵)

تأمل در سخنان فایرابند نشان می‌دهد که هرچند او نقاد شدید روش‌های موجود است، ولی مخالف هرگونه روشی نیست. وی در پیشگفتار کتاب معروف بر ضد روش، مقصود خود را چنین بیان می دارد:

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

تز من این است که رویدادها و شیوه‌های عمل و نتایجی که علم را تشکیل می‌دهند، ساختار مشترکی ندارند. پژوهش موفقیت آمیز از شاخص‌های استاندارد تبعیت نمی کند. پس: اولاً، موفقیت‌های علمی را نمی توان به سادگی تبیین کرد؛ ثانیاً، از موفقیت های علم نمی توان به مثابه استدلالی برای بررسی مسائل حل نشده به طریقی مشخص استفاده نمود، و ثالثاً، شیوه های غیرعلمی را نمی توان از طریق استدلال بنا گذاشت. انواع مختلفی از علم وجود دارد. انگیزه من در این کتاب انسان دوستانه است، نه عقل گرایانه. من بر ضد علم نیستم، من ضد ایدئولوژی هایی هستم که از نام علم برای کشتن فرهنگ استفاده می‌کنند.

در مجموع می‌توان گفت تنوع مکاتب فلسفه علم به حدی است که امکان گزینش یک روش و کنار گذاشتن بقیه روش‌ها را نفی می‌کند. اگر اختلافات در مسائلی همچون استقراگرایی و قیاس گرایی و ارزش تجربه پا بر جا باشد، این گونه مسائل در علوم سیاسی هم از حیث روشی تأثیر گذار خواهد بود. کسانی که در فلسفه علم اثبات گرا هستند، در علوم سیاسی از روش‌های موجود در رفتار گرایی دفاع می‌کنند. بر عکس، نقادان پوزیتیویسم این گونه روش‌ها را به نقد می کشند. از آن جا که به نظر نمی رسد روزی اختلاف نظر در فلسفه علم به اجماع تبدیل شود، به احتمال زیاد روش های علوم سیاسی نیز از آن عدم اتفاق متأثر خواهد بود.

ب) ابهامات ناشی از روش های علوم سیاسی

به نظر می‌رسد محوری ترین معضل در روش شناسی علوم سیاسی این مسأله باشد که روش‌های رفتارگرایانه علی رغم متحمل شدن نقدهای جدی، هنوز سایه خود را بر علوم سیاسی گسترده اند. روش‌های کمّی و آماری از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان این حوزه اعتبار ویژه خویش را دارا هستند. غالب کتاب هایی که در باره روش های و علوم سیاسی نوشته می‌شوند، میراث خوار روش‌های اثباتی می‌باشند. این در حالی است که روش‌های تفسیری و نقدی سعی در نقد مبانی روش شناختی آنها دارند، و روش های پسامدرن به شکل اصولی سعی می کنند طرحی نو دراندازند؛ به طور مثال، هابرماس معتقد است نگرش اثباتی با گذاشتن فلسفه علم به جای نظریه شناخت، علم و شناخت را یکسان قلمداد کرد. به نظر وی، عقل زندانی علم جدید به معنای اثباتی آن شده است.

شدت بحران مفاهیم به آن گونه که در علوم سیاسی وجود دارد، در علومی همانند فلسفه نیست. علت این امر را باید در اموری همانند جوان بودن علوم سیاسی، مجموعه ای بودنش و تدوین نشدن فرهنگ ها و دائرة المعارف های جامع و متنوع جست وجو کرد.

وقتی از وضعیت روش شناسی علوم سیاسی در جامعه خود سخن می‌گوییم، با مشکلات عدیده ای مواجه می‌شویم: اولاً، در خود غرب هم گفتمان های مختلفی وجود دارد. مسأله روش شناسی در علوم سیاسی نیز در آن جا به تعداد مکاتب، امری اختلافی است. در درجه دوم ما در فهم صحیح آنچه در دنیای متمدن می‌گذرد مشکل داریم، چه رسد به بومی کردن آنها و نسبت سنجی شان با داشته های موجود! شاید به دلیل

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

این آشفتگی ها باشد که برخی معتقدند ما همان راهی را باید برویم که غرب چند صد سال پیش رفت، چرا که گذشته غرب، آینده ماست. در عین حال برخی دیگر به راحتی از روش‌های پسامدرن برای حل معضلات موجود بهره می جویند.

به مجموعه مشکلات فوق این مسأله را باید افزود که خود علوم سیاسی در جامعه ما وضع مطلوبی ندارد. نبود رابطه مناسب با جهان غرب و حتی جهان عرب، مسلط نبودن بسیاری از دانش پژوهان به زبان انگلیسی، ترجمه های ناقص و سیاسی شدن فضای علم و پژوهش، برخی از مشکلات موجود در این بین را تشکیل می‌دهند. مفاهیمی که در بستر خاص مغرب زمین شکل گرفته اند، گاه در انتقالشان دچار کژتابی می‌شوند. مثال ساده آن را می‌توان در ترجمه «میانه رو» به «لیبرال» پس از پیروزی انقلاب ایران دید. (حقیقت: ۱۳۸۲)

کتاب فلسفه امروزین علوم اجتماعی توسط دکتر مرتضی مردیها به عنوان پارادایم شناسی علوم انسانی ترجمه شد و به نقش پارادایم های علمی نیز اشاره داشت. یکی از کتاب های مهم در زمینه روش شناسی است این کتاب که با نگاهی دقیق و موشکافانه نگاشته شده نگاهی تازه به روش‌های علوم سیاسی نیز دارد در واقع برای نانسی تاکید فراوانی دارد رفع تمایزات دوگانه اندیشی‌ها و به بهترین نحوی این مسائل را توضیح می‌دهد و در نتیجه به مباحث پلورالیزم و تکثرگرایی. دعوی برایان فی در علوم اجتماعی از آنجا ناشی می‌شود که بین خود و دیگری یک دوگانگی را مطرح می‌کند و اولی را سوژه و دومی را به ابژه معرفی می‌کند یعنی یکی فاعل شناسا و دیگری موضوع شناسایی بنابراین نتیجه می‌گیرد که شناخت تعاملی دیگری بیش از هر چیز برای سلطه بر روی است.

برایان فی کتاب فلسفه امروزین علوم اجتماعی را در سال ۱۹۹۶ تالیف کرد و همان طور که می‌دانید دو ترجمه از این کتاب صورت گرفته که یکی را خشایار دیهیمی و دیگری را مرتضی مردیها انجام داده اند یکی با عنوان فلسفه امروزین علوم اجتماعی و دیگری که ترجمه مرتضی مردیها ست به عنوان پارادایم شناسی در علوم انسانی صورت گرفته است. این کتاب در هر فصل روایت‌های کلان روایت‌های متنوع مکاتب معرفت شناسی را در علوم اجتماعی مطرح می‌کند و با گذر از دوگانه انگاری‌ها نتیجه های قابل توجه ای را می‌گیرد. کتاب اساساً می‌خواهد بگوید که نیازمند رویکرد تازه‌ای به روش‌های علوم اجتماعی و به تبع آن روش‌های علوم سیاسی هستیم به همین جهت مسئله چند فرهنگ گرایی را مطرح می کند و تا آنجا پیش می‌رود که از مرگ پوزیتیویسم سخن می‌گوید. مرگ پوزیتیویسم به این معنا به کار رفته که علم تنها روش مشاهده مستقیم واقعیت است.

فی در مقدمه کتاب با طرح صورت مساله علوم اجتماعی به نحوی که از دو گانه انگاری علمی بودن یا علمی نبودن خلاصی یابد، فلسفه امروزینی را برای علوم اجتماعی طرح می‌کند. از نظر فی راهکار و رویکرد جایگزین، «همکنش گرایی» می‌باشد که خود حاصل نگرش فرایندی (فعلی) به جای نگرش ذات

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

گرایانه اسمی) است. در اینجا فرض بر این است که هر گونه فهم و شناختی، قیاسی و حاصل تطبیق است: اگر فهمی از دیگری نباشد فهمی از خود هم در کار نیست.

فصل اول امکان شناخت دیگران را با چهار مبحث پی می‌گیرد. فصل دوم به شناخت خود و رابطه آن با دیگران می‌پردازد. فصل سوم آموزه مقابل اتمیسم یعنی هولیسم (کل گرایی را به بحث می‌گذارد و در ضمن آن ماهیت فرهنگ و جامعه انسانی و نقش آن در نحوه بودن و شناخت را توضیح می‌دهد. فصل چهارم - با نظر داشت به اولویت ضمنی کل گرایی بر اتمیسم - فرهنگهای مختلف در جهان واحد (نه جهانهای مختلف) را به بحث می‌گذارد و حرکت از پوزیتیویسم به پرسپکتیویسم و نهایتا نسبی گرایی را ترسیم می کند. فصال پنجم عقلانی بودن دیگران را به چالش می‌کشد. به گفته فی اعتقاد به تفاوت، تحذیر از داوری اخلاقی را پیش می‌کشد که بر اساس آن، ما باید در مورد این ادعا بسیار محتاط باشیم که افراد متفاوت از نظر ما را توجیه می‌کند. فصل ششم با قصه کاپیتان کرک و لونو پنداشته شدن او توسط هاواییها شروع می‌شود اینکه آنها و بعد از اینکه متوجه این اشتباه خود می شوند او را می کشند.

پرسش این است که آیا فهم ما از دیگران باید طبق معیارهای خود آنها باشد؟ تأویل گرایی قایل به آن است که پرده برداشتن از معنا از طریق بازسازی درک دیگران از رفتارشان بر اساس ملاک های خودشان صورت می‌گیرد. فصل هفتم معنای رفتار دیگران را مورد بحث قرار می دهد. قصد گرایی در یافتن معنای معنا) معنای یک عمل متن و رابطه را همان چیزی می داند که عامل با مؤلف در ذهن دارد. در اینجا نیز میان عمل و حرکت تمایز وجود دارد. فصل هشتم ماهیت قانونمند یا تاریخی فهم ما از دیگران را مورد بحث قرار میدهد. قانونیت هاوری - ملهم از نیوتن - الگویی از توزیع پدیده ها را ارائه می‌دهد که در آن، نقش محوری از آن قوانین عام علمی است. این آموزه در مقابل تاریخی باوری قرار دارد که بر اساس آن، ماهیت اعمال و چیزها در تکوین تاریخی خاص آنها نهفته است. فصل نهم نسبت عاملیت و فرهنگ در روایتها و داستانهای انسانی را به بحث می‌کشد، بر اساس رئالیسم روایتی یا تاریخی، ساختارهای روایتی درون خود جهان انسانی موجودند: همه ما بازیگریم و داستانهای واقعی «بافته می‌شوند نه «ساخته». این روایت‌ها پیشاپیش موجودند و تنها کشف می‌شوند، فی با این انتقاد که رئالیسم روایتی نقش نتایج علی در داستان نادیده می‌گیرد و به اهمیت معنا وقعی نمی نهد، آموزه برساختگرایی روایتی را پیش می‌کشد که بر اساس آن مورخان، ساختارهای روایتی را بر جریان بی شکل وقایع بار می‌کنند. فی در فصل دهم در مبحث عینیت پاوری با بیان این مقدمه که در طول تاریخ، مبان علم (حقیقت) و ایدئولوژی (مصلحت سیاسی، تبلیغات، قدرت، ارزش) خلط شده و عده ای عدم تمایز میان آنها را مطرح می‌کنند تا علوم اجتماعی را به انحطاط کشانده و وجه تبلیغاتی به آن دهند، عینیت را خاکریز دفاعی علوم اجتماعی در مقابل آن گرایش می‌داند. عینیت باوری بر آن است که واقعیت مستقل از ذهن ما در خود وجود دارد و در عین حال قابل شناختن است. اما این ایراد به عینیت باوری وارد است که واقعیات به خودی خود گویا نیستند و عیان

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

نمی‌شوند؛ ضمن اینکه مواجه با واقعیات به همراه منابع مفهومی پیشین ما و نیز احساسات و تجربه قبل است و زمان که وسیله اندیشه و بیان اندیشه های ماست، ذاتا آلوده و آمیخته به اعتقادات مفهومی ماست.

برایان فی در آغاز کتاب می نویسد:

در سرتاسر تاریخ علوم اجتماعی سوال اساسی این بوده است که «آیا علوم اجتماعی «علمی» هستند یا می‌توانند باشند؟». بر این اساس متخصصین این علوم همواره سعی کرده اند تا برای آنکه این علوم را در زیرمجموعه مفهوم پوزیتیویستی علم قرار دهند، روشهای خود را با علوم طبیعی منطبق کنند. با مرگ پوزیتیویسم و حرکت به سوی نسبی گرایی، جایگاه سنتی و بی تزلزل علم تغییر می کند و در همان راستا ایمان به علم نیز جای خود را به نوعی شک و بی اعتمادی می‌دهد. هنگامی که این سوال مطرح می‌شود که «هژمون علم نشان دهنده تفوق عقلی و فکری آن است؟ و یا صرفا قدرت برخی گروه ها را در تسلط بر نهادهای سیاسی و فکری نشان می دهد؟» نتیجه نهایی در واقع چیزی نیست مگر رسوایی علم. نسبی گرایی مشوق اعتقاد به اصالت تعدد فرهنگ ها است، چرا که این امر به مسئله ای مهم و حیاتی در جهان معاصر برمی گردد: اینکه مردم یا افرادی که با هم تفاوت های مهمی دارند بایستی در تماس و تعامل با یکدیگر باشند. اعتقاد به اصالت تعدد فرهنگ‌ها این مسئله و مشکل شناخت شناسانه را پدید می آورد که «اگر دیگران در ساختار و نظام خود زندگی می‌کنند و ما در ساختار و نظام خود، چگونه می‌توانیم آنها را درک کنیم؟» اگر قرار باشد ما فقط تنها زمینه‌ی اجتماعی و ساختار اندیشه ای را که در آن شکل گرفتیم را بفهمیم، علوم اجتماعی علاوه بر از دست دادن کارکرد خود، بی معنا می‌شوند. با توجه به این مسئله سوال اساسی در فلسفه ی علوم اجتماعی امروز به جای «آیا پژوهش اجتماعی علمی است یا نه؟» باید این باشد که «درک و فهم و دیگران –خصوصا دیگرانی متفاوت – آیا ممکن و مقدور است یا نه، و اگر ممکن و مقدور است چنین درک و فهمی مشتمل بر چه چیزی است؟» این کتاب چنین سوالی را طرح می‌کند.

مباحثی که برایان فی مطرح می کند بر اساس فصول کتاب به این ترتیب است:

فصل اول: برای تحقیق تنها نیاز نیست محقق مخصوص آن رشته باشی:

همهٔ ما سخنانی از این قبیل را شنیده ایم که: «نمی توانی بدانی چه جور بود آنجا نبودی»؛ «فقط یک زن می‌تواند بداند زن بودن و تنها در شب در خیابانی غریبه راه رفتن یعنی چه»؛ و «من هرگز نخواهم دانست شوالیه بودن در دورهٔ جنگهای صلیبی چه حال و هوایی داشت». این بیانها –و بیانهای بیشماری شبیه اینها– حاوی نطفهٔ تزی هستند که بسیاری امروزه آن را بدیهی می دانند و بسیاری دیگر آن را چون کشف بزرگی جار می زنند– کشفی که ما را از این اعتقاد تنگ نظرانه خواهد رهانید که همه درست مثل خود ما هستند

برایان فی در نقد این باور عمومی می نویسد:

این تز بر این مدعاست که برای فهم شخص یا گروهی دیگر آدم باید همان شخص یا (شبیه همان شخص) یا عضو همان گروه باشد. بنابراین، برای اینکه زنان را درک کنی، باید زن باشی، یا برای آنکه کاتولیکها را

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

درک کنی باید کاتولیک باشی. اگر کسی به این سوال پاسخ مثبت بدهد در حقیقت دارد ادعا می کند هیچ کسی بر هیچ چیز آگاه نیست مگر تجربه ها و حالات خودش. یعنی هر کسی فقط خودش را می تواند بشناسد. حالا اگر «کس» را وسیعتر به معنای یک «گروه» بگیریم، فقط اعضای یک گروه می توانند همدیگر را بشناسند. لذا هر گروهی باید محقق خود را داشته باشد. و هر شناختی که از طریق غیرخودی به دست آمده باشد نامعتبر است. این دیدگاه را اصطلاحا شناخت شناسی خودی می نامند. با قبول این دیدگاه بنیان علوم انسانی و اجتماعی بر باد خواهد رفت!

برای نقد این دیدگاه ابتدا باید به این مهم بپردازیم که اساساً شناختن یعنی چی؟ از شاختن سه برداشت وجود دارد.

شناختن یعنی توانایی تعیین هویت یا بازشناسی مثلاً کتاب را از لیوان تشخیص بدهیم.

توانایی توصیف کردن یا توضیح دادن مثلا شناختن سیل یعنی اینکه بتوانیم ویژگیهای سیل و پیامدها و علل آن را توضیح بدهیم.

شناختن به معنای داشتن تجربه ای همانند و یکسان. تاکید دیدگاه شناخت شناسی خودی بر تعریف سوم است.

برایان فی اعتقاد دارد اساسا چیزی به نام تجربه همانند و یکسان وجود ندارد. چون تجربه از ویژگیهای جسمی، روانی و شرایط اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... تاثیر می پذیرد و کیفیت آن متفاوت می‌شود. مثلا تجربه یک یهودی از اردوگاه آشویتس با تجربه یک غیریهودی از آن اردوگاه تفاوت دارد.

شناخت یک تجربه صرفاً به معنای داشتن آن تجربه نیست، بلکه به این معناست که بتوانی بگویی آن تجربه چیست. شناخت در دل خود تجربه نیست، بلکه در فهم درست معنای آن تجربه است. دقیقاً به این دلیل که شناخت همان درک معناست و نه صرفاً تجربه کردن، همان کس بودن نه شرط لازم و نه شرط کافی برای شناختن آن کس است. یقیناً باید نسبت به آن کس یا کسان حساس باشید تا بتوانید درک کنید زندگی آنان چگونه است. دانشمندان علوم اجتماعی به هیچ وجه نمی توانند سر از اعمال و روابط مردم در بیاورند، مگر آنکه بتوانند درکی درست از ماهیت این وقایع و حالتهای روانی و ذهنی داشته باشند و نمی توانند از این چیزها درکی درست داشته باشند مگر آنکه نسبت به شخصیّت این افراد حساس باشند.

فصل دوم: آیا برای آنکه خودمان باشیم نیازمند دیگران هستیم؟

آیا ما برای آنکه خودمان باشیم به دیگران نیزمندیم؟ بلی، ما برای آنکه خودمان باشیم به خودمان هم نیازمندیم.

برایان فی در توضیح توانایی توانایی خودآگاهی به نقل از سارتر می‌گوید: ما وقتی نسبت به خویشتن آگاهی پیدا می‌کنیم که از وجود موجودات دیگری که بر ما آگاهی دارند آگاه میشویم. به بیانی دیگر اگر من آگاه شوم که آگاهی کس دیگری بر من آگاه است، ناگهان آگاه می شوم که من چیزی برای آن

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

آگاهی هستم و ناگهان همزمان بر خودم به عنوان چیزی برای خودم، آگاه میشوم. در جریان این آگاه شدن بر آگاهی دیگری از من، یاد می‌گیرم که من برای آن شخص دیگر، یک منِ دیگر هستم و از طریق این فراگیری است که من کشف می‌کنم که من در برایان فی در کتاب درآمدی بر فلسفه امروزین علوم اجتماعی دیدگاه اتمیستها را رد می‌کند و می گوید من برای آنکه خودم باشم نیازمند دیگرانم:

هر یک از ما بارها خویشتن نگری کرده ایم یعنی مثلا خود را سرزنش یا تحسین نموده و حتی در حضور دیگران خود را دست انداخته‌ایم. چنین موقعیتهایی نشان میدهند که هر یک از ما میتواند نسبت به خویشتن، دیگری باشد.

واقع یک من هستم و به این ترتیب یک «من» می شوم.

فصل سوم: آیا فرهنگ و جامعه ما را آنی می کند که هستیم؟

این فصل در واقع نقدی بر کل گرایی است.

یکی از اندیشه هایی که امروزه غالباً به گوش می خورد این اندیشه است که اعضای هر گروهی اساساً با اعضای سایر گروهها متفاوتند. مثلاً سیاهان به کلی از سیاهان متفاوتند. آشکار است که این اندیشه ها ربط وثیقی به مسئله فهم دیگران دارد. اگر شما اساساً متفاوت از اعضای دیگر گروهها باشید، چگونه می توانید اطلاعات لازم برای توصیف و تشریح کارهای آنان را به دست آورید؟

اندیشه تفاوت بنیادین میان گروه ها تا حدودی از موضع دقیقا مقابل اتمیستها نشات می‌گیرد. یعی موضع کسانی که باید آنها را کل گرا نامید. کل گرایی می گوید هویت اشخاص را عضویت گروهی آنها تعیین میکند و ما اساساً حاملانی هستیم که جامعه و فرهنگ از طریق ما خودشان را بیان میکنند.

این اندیشه که کلها گروههای یکپارچه ای متشکل از واحدهای همسان و همگن هستند تا حدودی از درک و برداشت عام و اما غلط از مفهوم گروه نشات می‌گیرد. ما غالباً میل داریم این مفهوم را شی کنیم یعنی تصوری جامد و دارای موجودیت تقریبا مادی از آن در ذهن شکل بدهیم به نحوی که همه اعضای گروه با آنتصور مطابقت داشته باشند. این نگاه به دو دلیل مشکل زاست. نخست اینکه نمی تواد ماهیت فرآیندی فرهنگ و جامعه را به جا بیاورد و دوم این نگاه نمی تواند اهمیت عاملیت را در زندگی اجتماعی و فرهنگی درک کند.

به نظر فی که با کل گرایی مخالف است: واقعیت مهم در مورد فرهنگها این است که فرهنگها اساساً باز هستند و چون چنین اند نفوذپذیر و تأثیرپذیر از سایر فرهنگها هستند. بده بستان و تصرف در همه جا مشهود است. مثلاً به غذاهایی که می خورید بیاندیشید. و به لباسهایی که می پوشید و کتابهایی که می خوانید. یا به برداشت خود از زمان، مکان،قدرت، زیبایی، عاملیت دقت کنید. خواهید دید که همگی عمیقا از وارد کردن معناها و ارزشهای فرهنگی دیگران تاثیر پذیرفته اند. پس فرهنگها نه منسجمند و نه همگن، نه تک معنایی، و نه در سکون و آرامش.فرهنگها ذاتاً چند سویه، کشمکش آمیز، تغییرپذیر و باز هستند. فرهنگها

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

درگیر فرآیند دائمی بازخوانی و بازنویسی و دگرگونی هستند. لذا فرهنگ را به جای آنکه یک متن ببینیم مثل یک گفتگو در نظر آوریم.

در نظر و نگاه استانداردگرایانه، جامعه یک سیستم شبیه سیستمهای مکانیکی است که معین می‌کند چگونه اعضای آن رفتار کنند و چه رابطه ای با هم داشته باشند. اما واقعیت آن است که حامعه متشکل ازافراد عامل است و نه صرفا متشکل از اجزای دارای ارتباط متقابل. عاملان بر اساس نیات و مقاصدشان عمل می‌کنند و درک و تصوری از موقعیتشان دارند و از جهانشان آگاهند حال آنکه عناصر سیستمهای مکانیکی چنین نیستند. جوامع متشکل از مجریان توانایی است که آگاهانه نقش هایشان را فرا می‌گیرند و بعضاً این نقشها را در جریان تعقیب اهدافشان عوض می‌کنند البته این بدان معنا نیست که قواعد یا نقش های اجتماعی به رفتار اعضای یک گروه شکل نمی‌دهند.

فرهنگ را همچون فرایندی از تصرف به تصور درآورید و جامعه را همچون فرایندی از ساختاریابی که در آن معناها و قواعد از طریق فعالیت تفسیری و ارادی عاملان فعال جامهٔ عمل می‌پوشند. این کار ما آشکار می‌سازد که جامعه و فرهنگ از چه راههایی می‌توانند اعضایشان را شکل دهند بی آنکه چیزهای مستقلی باشند که بر فراز سر اعضایشان عمل می‌کنند و به صورت اتوماتیک رفتار آنان را به وجود می آورند، انگار که چرخ دنده های بی روحی در ماشینی عظیم و ساخته و پرداخته هستند. می‌سازیم یا این فرهنگ و جامعهٔ ما هستند که ما را می‌سازند؟ پاسخ صحیح این است که این دوگانگی و دو وجهی کردن غلط (دیدگاه اتمیسم و کل گرایی) در این سؤال را نپذیریم؛ پاسخ درست، بنابراین این است که «هر دو». ما فرهنگ و جامعه مان را می سازیم و فرهنگ و جامعهٔ ما هم متقابلاً به نوبهٔ خود ما را می سازد و شکل می‌دهد.

گزینه صحیح فرهنگ/ جامعه یا عاملیت انسانی نیست، بلکه، فرهنگ/ جامعه و عاملیت است.

اگر فرهنگ و جامعه را به شکل فرایندی به تصور در آوریم، آنگاه درک و پذیرش این دیدگاه جامع و وفق پذیر، که عاملیت را با قدرت فرهنگی و اجتماعی تلفیق می‌کند، آسانتر خواهد بود.

فصل چهارم: آیا افراد در فرهنگ های مختلف در جهانهای مختلفی زندگی می‌کنند؟

مردمی که در فرهنگ های مختلف زندگی میکنند نمی توانند در جهانهای مختلف زندگی کنند؛ اما ممکن است در همان جهان به نحو متفاوتی زندگی کنند.

اما فی اصرار دارد که اگر بیش از اندازه بر عدم تشابه جدی و حاد تأکید کنیم، آنگاه توانایی فهم دیگران را از دست خواهیم داد و اگر بیش از اندازه بر تشابه تأکید کنیم، آنگاه توانایی ارج نهادن به تفاوتها و درک تفاوتها را از دست خواهیم داد و در نتیجه نخواهیم توانست دیگران را در مقام دیگری و چیزی متفاوت از خودمان ببینیم؛ در این صورت، ما هر جا که بنگریم فقط خودمان را خواهیم دید. در رابطه با دیگران، انتخاب پیش روی ما تفاوت یا تشابه نیست، بلکه تفاوت و تشابه باهم است.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

فصل پنجم: آیا باید فرضمان این باشد که دیگران موجوداتی عقلانی اند؟

آیا باید فرضمان را بر این بگذاریم که دیگران موجوداتی عقلانی هستند؟ پاسخی که در این فصل به آن رسیده ایم پاسخی پیچیده است، پاسخی است که چیزهایی را از عقلانیت باوری وام می گیرد اما آن را دربست نمی‌پذیرد. فرض من (نویسنده)این بوده است که آن «دیگرانی» که در سؤال مطرح هستند به معنای «عاملانی» است که «دست به اعمال قصدی می زنند». عاملان برای شام و ناهارشان غذا تهیه می‌کنند، ازدواج می‌کنند، به این کاندیدا و نه به آن یکی رأی می‌دهند، مهاجرت می‌کنند، بحث و استدلال می‌کنند، لطیفه تعریف می‌کنند... و وارد فعالیتهای بیشمار دیگری می‌شوند که برای هریک دلیلی دارند.رفتار عاملان را می توان با توضیحات دلیلی توضیح داد-توضیحاتی که فرایندهای استدلال عملی را دستچین می کنند که مسبب آن شده اند که عاملان دست به همان عملی بزنند که زده اند. این فرایندهای استدلال را فقط با این فرض می توان کشف کرد که عاملان و فعالیتهای آنها قابل فهم باشد-قابل فهم به این معنی که معنا داشته باشد. اما برای آنکه اینها معنا داشته باشد باید باورها، تمنیات و اعمال در کل به همدیگر ربط منطقی داشته باشند. به عبارت دیگر، اگر این پیشفرض را نداشته باشیم که عاملان عقلانی عمل می‌کنند کل پروژه تفسیر معنای اعمال و فعالیتهای آنان- و بنابراین توصیف رفتار آنان به عنوان اعمال قصدی- از انتفاع خواهد افتاد. بنابراین، ما بایستی فرض را بر این بگذاریم که عاملان در کل و عموماعموماً عقلانی عمل می‌کنند.

اگرچه ما باید فرض را بر این بگذاریم که عاملان دیگر در کل و عموماعموماً عقلانی عمل می کنند،نیازی نداریم که فرض را بر این بگذاریم که آنها همیشه چنین می‌کنند. علاوه بر این، آنچه می تواند عقلانی شمرده شود خود در زمانها و مکانهای مختلف می تواند فرق کند.

فصل ششم: آیا باید فهم ما از دیگران طبق ضوابط وملاکهای خودآنها باشد؟

عالمان علوم اجتماعی دلبسته تنظیمات عامی هستندکه گرچه از عمل خاصی نتیجه می‌شوند، اما جزو اهداف و مقاصد خود عاملان نبوده است مانند پارادوکس پس انداز و یا گاهی اوقات یک کارکرد،یک قصد در ذهن افراد نیست بلکه نتیجه فعالیت‌ها وروابط آنان است که چه بدانند و چه ندانند رخ می دهد مانند عمل خونخواهی که توازن نظم اجتماعی به همراه دارد و یا توضیح علی که توجه آن معطوف معلولهاست واین که چگونه اعمال برحوزه اعمال ممکن درآینده تاثیر می‌گذارند. منظور از این گفته این است که مثلا چیزی به نام قدرت از طریق قصد ونیت عاملان عملی نمی‌شود بلکه از اعمال آنان صادر می‌شود. همه این‌هایی که تاکنون گفته شد علاوه برفهم، به توضیح نیاز دارد و همه توضیح علّی است، احکام علّی باید قادر باشند موارد را توضیح دهند. برای پاسخ به سوالهای علی ما نیازمند نظریه علی هستیم که نشان دهد دو یا چند واقعه ربط عّلّی به هم دارند. و در این صورت است که نظریه‌های عّلّی بی تردید از منابع فرهنگی و مفهومی سوژه هایشان فراتر می روند و ربط‌هایی را پیدا می‌کنند که سوژه هایشان از آنها

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

بی خبرند. ازسوی دیگر اعمال قصدی عقلانی و تحت حاکمیت قواعد هستند. رفتار مطابق قاعده و عقل به نحوی تقلیل ناپذیر خصلت هنجارین دارند و می توان تمایزی میان توانش عاملان وکنش عملی شان قائل شد. با آنکه کنش عاملان دست کم تاحدودی از توانش آنان نشأت می گیرد اما ممکن است عاملان بکلی از توانشهای خود بی خبر باشند. بنابریان نظریه توانش مقید و محدود به اصطلاحات سوژه هایشان نیستند.

متأسفانه دراین ادعای تاویل گرایان که توضیحات علمی اجتماعی باید شامل درک خود از خویشتن یک عامل آگاه آرمانی دریک جامعه معین باشد، عناصری حیاتی از زندگی انسانی نادیده گرفته شده است. حتی اعضای آرمانی یک جامعه ممکن است سوء فهمی سیستماتیک از ارزشها واعمال خود داشته باشند و این سوء فهم ممکن است درزیر اشکال غیر عقلانی تعامل اجتماعی نهفته باشد و یا ممکن است سوء فهم ناشی از تناسب یا عدم سازگاری بنیادی در یک طرح معنایی یک فرهنگ باشد. بنابراین عالمان علوم اجتماعی نمی‌توانند خودشان را محدودومقید به توضیح وتشریح مفاهیم ودرک خود از خویشتن عاملان آرمانی کنند چون ممکن است این مفاهیم مغشوش باشند، یا بر «آگاهی کاذب» بنا شوند و عاملان نتوانند وضعیت را درست درک کنند. لذا بایدبرای توصیف و توضیح اینکه آنان که هستند و چه می‌کنند عالمان اجتماعی از طرح معنایی عمل کننده دریک جامعه فراتر روند. تازمانی که عالمان خود را مقید به معنای آشکار کنند از درک و فهم اینکه این ارزش‌ها چه هستند و درباره چه می‌باشند عاجز خواهند ماند. فهم ایدئولوژی مستلزم این است که عیب و نقص که موجب ناکامی شده آشکار شود و لازمه آن نه تنها پرده برداشتن از محتوای آشکار ایدئولوژی است بلکه محتوی آشکار باید به محتوی پنهان ترجمه شود. ساخت شکنی یکی دیگر از روشهای انتقادی است که نشان می دهد عنصری اگرچه مخفی و نامرئی، دارای عملکرد درطرح معنایی وجود دارد. لذا ساخت شکنی نیز می خواهد که عالمان اجتماعی از طرح مفهومی افراد مورد تحلیل بالاتر روند تا آشکار سازند که این طرح مفهومی خود چگونه علیه آنان کار می‌کند. ساخت شکنی و نقد ایدئولوژی برای یک مقصود مورد نیازند وآن توضیح است.

بنابراین تأویل گرایی خطا نیست بلکه یک سویه است. تاویل گرایی با تاکید درست که هر شرح قابل قبول از پدیده اجتماعی قصدی باید توجه به طرح معنایی داشته باشد به اشتباه تاکید می کند که پرده برداشتن از طرح معنایی عامل دریک فرهنگ کافی است. علوم اجتماعی نیازمند تفسیر و درک است اما در عین حال نیازمند توضیح و پرده برداشتن از علت‌ها، توانشهای ضامن آن وچگونگی غیر عقلانی نیز هست. لذا عالمان نه فقط بر طرح های مفهومی افراد مورد پژوهش بلکه باید برگنجینه واژگان فنی تر و نظری تر هم که فراتر از چارچوب افراد مورد پژوهش است تسلط داشته باشند. پس آیا ما باید دیگران را برحسب ملاکها و ضوابط و اصطلاحات خودشان بفهمیم؟ آری از این جهت که ما نمی‌توانیم پدیده های قصدی و محصولات آنها را بی آنکه مشخص کنیم این پدیده ها برای عاملان درگیر در این پدیده ها چه معنایی دارند در مقام قصدیت بفهمیم، اما از جهت دیگر نه، چون توضیح این پدیده ها غالبا مستلزم پیشتر رفتن از منابع مفهومی افراد مورد پژوهش است.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

فصل هفتم: آیا معنای رفتار دیگران همانی است که خود از آن مُراد می‌کنند؟

طبق هرمنوتیک گادامری معنای هر عمل (یا متن یا فعالیت)چیزی نیست که در خود عمل باشد؛ به عکس، معنا همیشه برای کسی است به نحوی که معنا همیشه نسبت به یک مفسر است. بنا به هرمنیوتیک گادامری، معنا هرگز متضمن فقط یک عنصر)عاملان و قصد و نیت آنها (نیست، بلکه متضمن دو عنصر است.) آنچه باید تفسیر شود- اعمال، متون و غیره..- و مفسران آنها. معنا از رابطه میان عمل و آنانی که می کوشند عمل را بهمند پدید می‌آید. یعنی اعمال حاصل تعامل دو سوژه است. این نکته را می توان چنین بیان کرد که معنا فقط بصورت بالقوه در هر عملی هست و این معنای بالقوه فقط در جریان خود فرایند تفسیر و از طریق آن است که بالفعل می‌شود. بنابراین، پاسخ پرسش هرمنوتیک گادامری چنین می‌شود: معنای رفتار دیگران یا حاصل آن همانی نیست که وقتی همه این نکات را در ذهن داشته باشیم آنگاه آماده پاسخگویی به این سؤال می شویم که آیا معنای رفتار دیگران همانی است که خود از آن مُراد می‌کنند؟ پاسخ به این سؤال هم آری است و هم نه. در وهله نخست، اگر مقصود از معنا همان قصدیت موجود در عمل به هنگام دست زدن به عمل باشد؛ آنگاه آشکار است که مراد عامل از دست زدن به عمل (برای دریافت معنای آن) حیاتی است می اندیشند؛ به عکس، معنای آن چیزی است طبق یک تفسیر متفاوت از معنایِ معنا، نه نیات عاملان بلکه اهمّیت و دلالت بعدی آن است که حیاتی است؛ اما حتی در اینجا نیات عاملان نقشی محوری در تعیین چیستی اعمالی دارد که ما بدنبال یافتن اهّمّیت و دلالت آن هستیم. با این حساب، معنای رفتار دیگران همانی نیست که خود از آن مراد می کنند، بلکه ایناست که فهم آنان از عمل خودشان چه معنایی برای ما دارد. بنابراین، در تمامی این حالتها، معنای یک عمل بایستی از هر دو جهت در نظر گرفته شود، یعنی اینکه عمل برای خود عامل چه معنایی دارد و همان عمل برای ما چه معنایی دارد.

نتیجه گیری: از فلسفهٔ چند فرهنگی علوم اجتماعی چه می‌توان آموخت؟

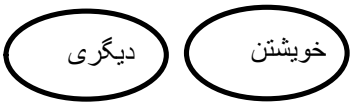
یک شیوهٔ دوگانه انگارانهٔ تفکر بر علوم اجتماعی مسلط است. دوگانه انگاریهایی مانند: خود در برابر دیگری، فرهنگ ما / فرهنگ آنها، خودی / غیرخودی، ذهنیت / عینیت، روح / جسم، حقیقی / استعاری، مرد / زن و.... دوگانه انگاری مواجهه ای میان دو موجودیت برقرار می‌کند که شخص از آن میان بر حسب این تقابل باید یکی را انتخاب کند: یا این طرفی باشد یا آن طرفی. دوگانه انگاری این امکان را نمی‌دهد هر یک از دو طرفِ «تقابل» را نیازمند و مکمل آن طرفِ مقابل فرضی بدانیم. در نتیجه دوگانه انگاری امکان انتخاب هر دو طرف و دیدن آنها را به شکل «هردو / و» به جای «یا این / یا آن» را نمی‌دهد. یکی از درسهای اصلی تحلیل های نویسنده به زیر سوال بردن این نحوه تفکر دو گانه بوده است.

تعامل گرایی: نگرش چند فرهنگی» رویکردی است منطبق با تجربه سهیم بودن در جهانی که شامل افرادی با تفاوتهای بسیار می باشد؛ برایان فی پس از ارائه این تعریف از نگاه دوگانه گرای «خودی» و «غیر

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

خودی» فراتر رفته و به جای تفاوت بر داد و ستد و در عوض یکپارچگی بر تعامل تاکید می کند و به طور کلی به جای شیوه تفکر دوگانه انگار شیوه ای دیالکتیکی را می نشاند.

دوگانه انگاری در فلسفهٔ علوم اجتماعی هیچ جا حادتر از زمان بحث در مرد رابطهٔ میان خویشتن و دیگری نبوده است، و نیز البته البته موضوع مرتبط با آن، معنی رابطهٔ میان یکسانی و تفاوت. اتمیسم (در فصل ۲) ، نیرو گرفته از «من محوری» (فصل)۱، رابطهٔ میان خویشتن و دیگری را رابطهٔ تمایز ریشه ای می‌نمایاند (شکل۱)



شکل ۱

به این تصویر می توان کلّ باوری فصل ۳ و نسبی گرایی فصل ۸ را افزود و اتمیسم را با توضیح اینکه چرا خویشتن و دیگری را باید جدا از هم به تصور در آورد غنی تر کرد: چون هم خویشتن و هم جهانی که خویشتنم در آن می زید کارکردی از پارادایم فرهنگی و جامعه ای هستند که به آنها شکل می‌دهند، هر خویشتن–جهانی باید شاخص و متمایز باشد. حاصل کار تصویری ساخته و پرداخته از تقابل میان خویشتن و دیگری است.

اما من محوری، اتمیسم، کل باوری و نسبی گرایی همه عمیقاً مشکل آفرین هستند. آنها همگی در باب تفاوت راه به افراط می روند. و در باب قدرتِ عاملیّتّ به راه تفریط؛ آنها همگی امکان تعامل را نادیده می‌گیرند. ما همگی در یک جهان زندگی می‌کنیم (هر چند با تفاوت در همین جهان زندگی می‌کنیم)؛ چیستی خویشتن بستهٔ رابطهٔ آن با دیگران است و خویشتن‌ها ضرورتاً تواناییها و استعدادهای بنیادین مشترکی دارند که یکی از مهمترین آنها توانایی و استعداد عمل کردن است. با داخل کردن این ملاحظات، تصویری از رابطهٔ خویشتن و دیگری کم کم سر بر می آورد که کمتر جدایی گرایانه است.

علوم اجتماعی باید «بازتافتی» **reflexive** باشند. یعنی باید دانشمندان علوم اجتماعی آگاه باشند که خودشان که و چه هستند، چه چیزی را دارند تحلیل اجتماعی می‌کنند؛ افراد مورد پژوهششان چه نگاه و نگرشی به آنان دارند؛ چه رفتاری را حضور آنان مترسّب می کند (از جمله برانگیختن خودآگاهی) و بدین ترتیب اشکال معینی از عواطف، روابط یا فعالیت را تغییر می دهند، ترفیع می بخشند یا سد می‌کنند. دانشمندان علوم اجتماعی باید از بازتاب هایی که دیگران ایجاد می کنند آگاه باشند و این آگاهی شان «پاسخگویانه» باشد.

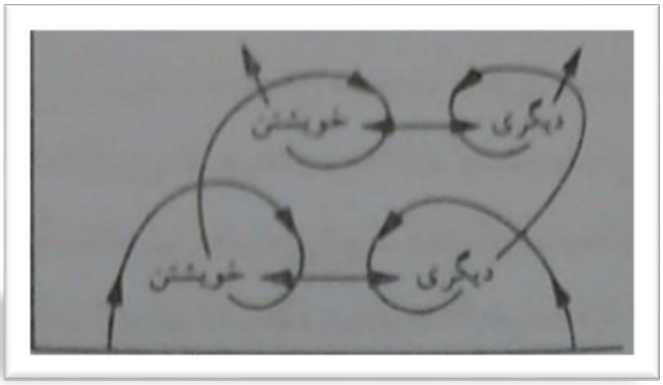
رابطهٔ میان دانشمند و علوم اجتماعی و افراد مورد پژوهش و زیر ذره بین قرار گرفته، بنابراین دیالکتیکی است. فرهنگها نه تنها ایستاده، در خود بسته و یکدست نیستند، بلکه چهار راههایی هستند که در آنها مهارتها و منابع حیاتی مبادله می‌شوند، به سرقت می روند، تصحیح می‌شوند، به دیگران انتقال می‌یابند.

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

تاریخ بشری بازار پرهیاهویی است که در آن شیوه های مختلف زندگی باهم برخورد می کنند... مشارکت کنندگان به بحث و جدل می‌پردازند... و در نهایت همیشه تعامل دارند و همدیگر را تغییر می‌دهند. برای همین است که اگر مرزها، سرزمین‌های مرزی و برخوردهای گروهها و ایدئولوژیهایی را که بناچار باهم می آمیزند و مواجه می‌شوند در کانون توجه قرار دهیم بسیار چیزها می‌توانیم بیاموزیم. فرهنگها را به صورت مناطق تعاملی فعالیت بهتر می‌توان به تصور درآورد تا به صورت چیزهای منفرد. آنچه میان فرهنگها و جوامع رخ می‌دهد در درون فرهنگها و جوامع منفرد هم یافت می‌شود.

خویشتن یک چیز نیست بلکه یک فرایند است، فرایندی تعاملی که در آن روابط با دیگران نقش حیاتی و بسیار مهمی دارد. خویشتن ها فقط از طریق تعامل با دیگران است که خویشتن هستند و چون این تعاملات همیشه توأم با کشمکش، ناروشن و لحظه ای هستند بنابراین، خویشتن ها هم قابل تغییر، چند صدایی، پر از دوگانگی ها، کشمکش با خویشتن و بیگانگی از خویشتن هستند.

با توجه به همهٔ اینها، تصویری پویاتر و تعاملی تر از رابطهٔ خویشتن با دیگری لازم است:



شکل بالا می کوشد تا خصلت اساساً گفت و شنودی و اساساً پویای خویشتن و دیگری را در خلال زمان تصویر کند که در آن تعامل میان خویشتن ها و دیگران، فرایندهای در جریانی را شکل می‌دهند که هویت آنهاست.

تعامل گرایی هم نظری است درباره تاریخ و فرهنگ بشری و هم توصیهٔ اخلاقی و نوعی نگرش و پاسخ به تبادل چندفرهنگی. تعامل گرایی در مقام نظری دربارهٔ تاریخ و فرهنگ بشری رابطهٔ میان خویشتن و دیگری را به صورت دیالکتیکی به تصور می آورد؛ تعامل گرایی منکر آن است که خویشتن و دیگری «در عمق» اساساً متمایز و ثابت هستند، یا هویت خاص داشتن به معنای متفاوت بودن با دیگریِ فاقد آن هویت خاص است. بر عکس، تعامل گرایی تأکید دارد که هویت خویشتن پیوند نزدیکی با هویت دیگری دارد

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

(و بالعکس)، و خویشتن و دیگری دائماً در سیلان هستند و هردو همان قدر که اختلاف دارند شبیه هم هستند.

تعامل گرایی در مقام فلسفه ای اخلاقی به ما می گوید که فراسوی تفاوت های فرهنگی و اجتماعی به دنبال اشکال تازه هویت و یکسانی نگردیم، بلکه این اشکال را در درون این تفاوتها بجوییم. تعامل گرایان معتقدند که تبادل فرهنگی لزوماً نباید منجر به محو کردن تفاوتها (آنگونه که در همرنگ شدن است) شود،یا منجر به تداوم تفاوتها (آنگونه که در جدایی طلبی است) بلکه باید منجر به توان آزمایی با خود، آموختن و در نتیجه رشد شود.

علوم اجتماعی با فهمی که ما از آن داشته ایم چگونه به اندیشه و آرمان تعامل گرایی مدد می رساند؟ از نظر تاریخی سودمندی علوم اجتماعی براساس کنترل اجتماعی به تصور در آمده است. آن سرلوحهٔ کار مشهور کانت این برداشت را به شکل موجزی بیان می کند: «علم قدرت پیش بینی می‌دهد، پیش بینی قدرت کنترل...»

خوشبختانه، فلسفهٔ چندفرهنگی علوم اجتماعی سودمندی را به طرق دیگری غیر از شناخت چگونگی کنترل و دستکاری به تصور می آورد. سه طریق سودمندی دیگر شاخصتر از بقیه اند.

نخستین و بدیهی ترین آنها بهبود امکانات برای ارتباط است. علوم اجتماعی با عیان کردن اینکه دیگران چه می‌کنند و چه احساسی دارند، یعنی با عیان کردن قواعد و مفروضاتی که دیگران بر اساس آن فکر و عمل می‌کنند، این امکان را برای افراد فراهم می آورند که درگیر گفتگو شوند. چنین علمی کمک می کند که گنجینه واژگان و دستور زبان زندگیهای اجتماعی و روانشناختی که در اصل به نظر رمزآلود یا غیرقابل فهم و در نتیجه صامت می‌آمدند روشن شوند. علوم اجتماعی با عیان کردن معنای ورزش‌های (فعالیتهای) به ظاهر عجیب، با ترجمه کردن زبان به اصطلاح منحرفان، با پرده برداشتن از دلبستگیها، امیدها و ترسهای آنهایی که در طبقات متفاوت هستند، مذهبی متفاوت دارند، از جنسی یا نژادی دیگر هستند می‌توانند دلایل رفتارهای به ظاهر عجیب و غریب را بر ملا سازند و بدین ترتیب آنها را قابل فهم و مسئله ای کنند که می شود راجع به آن حرف زد. بدین ترتیب از راههای مختلف افراد امکان پیدا می‌کنند تعریف مجددی از خود بدست دهند. استفاده دوم علوم اجتماعی بنابراین افزایش شناخت خویشتن است. استفاده سوم از علوم اجتماعی وسعت بخشیدن به تخیل اخلاقی است. علوم اجتماعی می‌توانند دامنهٔ توضیحات دلیلی را به حوزه هایی از رفتار و احساس انسانی گسترش دهند که پیشتر فکر می‌کردیم در آن حوزه‌ها معنایی نمی‌توان یافت. (فروید مثال بارزی از این مورد است، اما انسان شناسی پر از چنین مواردی است)بدین ترتیب رفتارهای عقلانی یا قابل فهم برای ما فراتر از رفتارهای آشنا می رود.

این سه مورد استفادهٔ از شناخت علمی را که مورد تأکید فلسفهٔ چندفرهنگی علوم اجتماعی است می‌توان در یک مفهوم که رابرت کیگان در بحث از تکوین و تحول و پیشرفت بشری پرورانده است خلاصه کرد

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

و آن مفهوم توانایی جلب و عطف توجه است. توانایی جلب و عطف توجه هم اشاره به جلب توجه دیگران به خود و هم اشاره به توانایی خود برای بها دادن به زندگی دیگران است.

دوازده تز فلسفهٔ چندفرهنگی علوم اجتماعی:

۱- از دوگانگیها بپرهیز: از دوگانه انگاریهای زیانبار بر حذر باش. دیالکتیکی بیندیش.

۲- به دیگران همچون «دیگری» نیندیشید. شباهت و تفاوت را اصطلاحات مرتبطی بدانید که پیش فرض یکدیگرند.

۳-از انتخاب کاذب میان عام گرایی و خاص گرایی، همرنگی و جدایی فراتر بروید. به جای اینکه بکوشید بر تفاوتها غلبه کنید یا آنها را متصلّب کنید، با آنهایی که متفاوتند از طریق این تفاوتها وارد تعامل شوید و گوشهٔ چشمی هم به آموختن و رشد در جریان باشید.

۴-فرایندی فکر کنید، نه جوهری و ذاتی (یعنی بر حسب افعال فکر کنید نه بر حسب اسم ها). زمان را هم عنصری اساسی در تمام موجودیتهای اجتماعی به حساب آورید. حرکت –دگرگونی، تکامل و تحول، تغییر– را در همه جا ببینید.

۵-بر عاملیت آنهایی که مورد پژوهشند تأکید بورزید.

۶- به یاد داشته که عاملان فقط به این دلیل عامل هستند که در درون سیستمی قرار گرفته اند که همزمان به آنها قدرت می بخشد و هم مقیّد و محدودشان می کند.

۷- انتظار پرتوافکنی بیشتری از هر عمل یا فرآورده انسانی که تلاش می کنید فهمش کنید داشته باشید.

۸- جوامع را مونادهای یکپارچهٔ جدا از هم، یا دیگران را صرفاً اعضای یک فرهنگ یا گروه خاصّ در در نظر نگیرید. به قلمروهای مرزی توجه کنید که در آنها افراد مختلف و متفاوت تنشان به تن همدیگر می‌خورد و در این فرایند تغییر می یابند. توجهتان را معطوف آمیزه های پیوندی (هیبریدها) کنید. به فشار درونی، به مقاومت، به مبارزه، به شکست مرکز در تثبیت و کنترل پیرامونیها توجه کنید و ابهام و دوپهلویی و تناقض و تضاد را در همه جا ببینید.

۹-به نقش قدرت بخشی که گذشته برای شما دارد اذعان کنید. اما به یاد د اشته باشید که شما از چه طرقی گذشته را آنی می کنید که هست.

۱۰- به جایگیرشدگی فرهنگی و تاریخی شناخت علمی اجتماعی توجه کنید بدانید که آنچه امروز ما می‌دانیم با تغییرات مفهومی و دیگر تغییرات در زندگی ما و در زندگی افراد مورد پژوهش ما کهنه و منسوخ خواهد شد.

۱۱- پشت نمایِ توهمیِ خنثی و بی طرف بودن پنهان نشوید تا خود یا دیگران را مجاب کنید که عینی هستید. آن تجهیزات فکری را که در پژوهش و مطالعهٔ دیگران به کار می‌گیرید فاش و عیان بگویید؛ از طرُقی که از آن طُرق دیگرانی را که با آنها تعامل دارید تغییر می‌دهید آگاه باشید و ارزیابی‌های خودتان را

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

از آنچه دیگران می‌کنند روشن و شفاف بیان کنید. اما همیشه این کار را به نحوی انجام دهید که پاسخگوی گواهیهای موجود به بهترین وجه باشد، و قابل توضیح برای کسانی باشد که برایشان و درباره‌شان می نویسید. از نقدهای دیگران استقبال کنید.

۱۲- پذیرش یا تجلیل کافی نیست. درگیر دیگران شوید. تقدیر و تحسین، موافقت، اجماع- هیچ یک از اینها هدف نیستند. اهداف علوم اجتماعی از منظر چندفرهنگی تعامل و رشد هستند.

نتیجه گیری کلی در مورد روش شناسی و نسبی گرایی

اگر اصل نسبی گرایی در روش شناسی در علوم سیاسی را بپذیریم، می توان مراحل زیر را در دستیابی به این روش پیشنهاد داد:

۱. شناخت روش‌های مدرن: یکی از علل اصلی بحران در روش شناسی علوم سیاسی، رویارویی با مدرنیته است.

شناخت روش‌های مدرن با توصیه اخلاقی یا صدور بخش نامه حاصل نمی‌شود! برخی از لوازم این مهم عبارتند از: به راه انداختن نهضت ترجمه همانند قرن چهارم هجری، شکستن دیوارهای بی اعتمادی و ارتباط بیشتر با جهان غرب و روش شناسی‌های مدرن به شکل مستقیم، تدوین دائرة المعارف ها و فرهنگ نامه‌های خاص و دقیق علوم سیاسی و نجات دانش پژوهان از بحران مفاهیم در این رشته، و بها دادن به دروسی همچون منطق، فلسفه علم و روش شناسی.

۲. نقد و بومی کردن روش‌های جدید: روش‌های مدرن وحی الهی و آیه مُنزل نیستند که بدون محک خوردن مورد قبول واقع شوند. نقد روش‌های مدرن در خود غرب نیز وجود دارد. جهان غرب یک کل به هم پیوسته نیست، که یک روش بر آن حاکم باشد. پس از شناخت و نقد روش‌های جدید، نوبت به بومی کردن آنها می رسد. شناخت متفکران مغرب زمین ممکن است بر «محفوظات» ما بیفزاید، ولی این نسبت سنجی آنها با ایران و اسلام است که می‌تواند «دانش» ما را گسترش و توسعه دهد. در عین حال بومی کردن روش‌های نو پیدا، نمی تواند به استحاله ماهیت آنها منجر شود؛ به طور مثال، نمی توان از روش های پسامدرن سخن گفت، و نسبی گرایی آنها را نادیده گرفت.

۳. باز خوانی و نقد آثار: اگر هدف ما مقایسه روش‌های جدید با سنت یا ایجاد هم نهادی بین آنها باشد، به موازات شناخت، نقد و بومی کردن شیوه های مدرن، باید تکلیف خود با داشته های پیشین خود را نیز مشخص کنیم. سنت فکری ما - به ویژه سنت اسلامی ما - نیاز به باز خوانی و نقد دارد. واضح است که در این جا از اسلام دو (قرائت های موجود از متون مقدس) سخن می‌گوییم، نه از اسلام یک (کتاب و سنت). شاید مهم ترین بحث روش شناسانه در این بین، ارتباط عقل با نقل و ایمان باشد.

٤. مقایسه و هم نهاد سازی روش‌های مدرن و سنتی: روش‌های سنتی و مدرن در یک نقطه می‌توانند با هم مقایسه، و در صورت امکان تلفیق شوند. این مرحله بدون گذراندن سه مرحله قبل میسر به

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]

نظر نمی رسد. در میان کتب روش تحقیق، کتاب محمد امزیان از این جهت با مقاله حاضر پیوند می خورد که هم دغدغه شناخت و نقد روش های جدید را دارد، و هم انگیزه کافی برای مقایسه آنها با روش‌های سنتی. به هر حال، مقایسه و هم نهاد سازی روش های فوق نیاز به مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی خاص خود را دارد. یکی از مباحث روش شناسانه حاکم بر این هم نهاد سازی روش‌های مختلف، قبول یا رد کثرت گرایی روش شناختی است. این روش می تواند دستاوردهای زیادی در علوم سیاسی - که دانشی چند وجهی تلقی می شود - به همراه داشته باشد.

غرض از «کثرت گرایی روش شناختی»، آنارشیسم روشی یا امکان استفاده از هر روشی در هر موضوعی بدون وجود معیاری سنجیده نیست. از «کثرت گرایی روش شناختی» در این جا دو معنا را قصد می‌کنیم: در درجه اول در زیر شاخه های علوم سیاسی به حسب موضوع می توان از روشی خاص بهره مند شد؛ به طور مثال، روش‌هایی که در فلسفه سیاسی به کار می رود با روش هایی که در جامعه شناسی سیاسی وجود دارند، متفاوت است. روش‌های موجود در جامعه شناسی سیاسی و همچنین روانشناسی سیاسی، به معنای خاص کلمه «علمی»ترند. برعکس، در فلسفه سیاسی از نظریه ها و روش هایی همانند هرمنوتیک و گفتمان بهره می جوییم. وجه دوم کثرت گرایی روشی آن است که حتی در یک موضوع خاص نیز می توان از روش های مختلف استفاده کرد؛ به طور مثال، در تحلیل انقلاب اسلامی - به عنوان موضوعی خاص – می‌توان از ترکیب چند روش بهره برد. روش های مختلف تا آن جا که مکمل هم باشند، می توانند در یک مجموعه قرار گیرند. حسن کثرت گرایی روش شناختی به دو معنای فوق آن است که نقاط مثبت هر روش می‌تواند به پژوهشگر کمک کند تا جنبه های مختلف مسأله را بکاود. برای ما که پا در سنت و نگاهی به تجدد داریم و نمی توانیم از هیچ یک دل بکنیم، روش های ترکیبی موجه به نظر می رسد. بدیهی است در آن جا که دو یا چند روش با هم تعارض دارند و مانعۀ الجمع به نظر می رسند، نباید آنها را ترکیب کرد. (فی: ۱۳۹۳)

[Downloaded from jnrihs.ir on 2026-11-19]