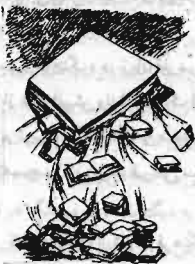


ترمینولوژی جریان شناسی فرهنگی



سید علی طالقانی

پیش از شناسایی جریانهای فرهنگی این روزگار، بایسته است بدانیم جریان فرهنگی چیست؟ و چگونه می توان آن را شناخت.

روشن است که برای یافتن نمونه ها و مصداقهای جریانهای فرهنگی، نخست باید از آن چهره نگاری کرد و در لوح ذهن نمود داد و تصویر و تصویری روشن از جریان فرهنگی داشت و بر آن اساس، دست به جست و جوی زد.

برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید دانست که فرهنگ چیست؟ گذشته از این، باید از میان روشها و گونه های شناخت، دست به گزینش زد و مناسب ترین و سازوارترین آنها را برگزید.

بدین ترتیب، باید نخست، سه واژه کلیدی مورد نیاز در تمام این بحثها، شناسانیده شوند و بیانی دقیق از حقیقت آنها در دست داشت: فرهنگ، جریان فرهنگی و جریان شناسی فرهنگی. بدون داشتن انگاره ای روشن از این فرایافته ها و مفهوما، نمی توان بررسیهای ثمربخشی را در این زمینه

چشم داشت. این مقاله در پی آماده ساختن این پیش زمینه های بایسته است.

۱-۱. ریشه شناسی واژه فرهنگ در زبان فارسی: فرهنگ، در زبان فارسی برگرفته از «فرهنج» (farhang) پهلوی است^۱ از فر (پیش وند) و هنگ (از ریشه Thang اوستایی)^۲ به معنای ادب نفس و تربیت.^۳ فرهنگ به معنای دانش و علم و معرفت نیز به کار رفته است؛ همچون این بیت فرخی سیستانی (ف ۴۲۹ ه. ق):

نیست فرهنگی اندرین گیتی که نیاموخت از شه آن فرهنگ^۴
 به معنای ادبها، رسمها، آینهها، عرفها و سنتها نیز به کار رفته است،
 همچون این قطعه از مقدمه شاهنامه ابومنصوری:
 «و فرهنگ شاهان و مهتران و فرزندگان و کارساز پادشاهی...»^۵

۱-۲. ریشه شناسی واژه culture در زبانهای اروپایی: فرهنگ، برابر نهاده:
 culture انگلیسی، kultur آلمانی و culture فرانسوی است، که همگی برگرفته از «cultura» لاتینی اند. «cultura» خود مشتق شده است از: «colo» و «cultum»
 به معنای «کشت و زرع یا زراعت کردن».^۶
 واژه culture نخستین بار در قرن یازدهم میلادی، در اروپا پدید آمد و به دو معنی به کار برده شد:

۱. مراسم دینی

۲. کشت و زرع بر زمین.

در حال حاضر culture در فرهنگهای اروپایی به معنای دوم؛ یعنی کشت و زرع و زراعت نیز به کار می رود. اندیش وران و هنرمندان عصر رنسانس واژه culture را برای نخستین بار در بعد معنوی اش یعنی فرهنگ به کار گرفتند. در

واقع، لفظ «فرهنگ» در عصر روشنگری محتوای فلسفی و علمی خود را یافت و در دایره المعارف دیدرو و دالامبر از «فرهنگ هنرها» و «فرهنگ ادبیات» سخن به میان رفت. بدین ترتیب فلاسفه و اندیش وران عصر روشنگری، فرهنگ را در غیر از معنای زراعت و کشت و کار به کار بردند: به معنای موضع معنوی و فکری ای که قوای ذهنی انسان را - به کمک پژوهش و مطالعه در پدیده های طبیعی و اجتماعی - توانا ساخته، گسترش و رشد می دهد.

به دیگر سخن، فرهنگ در اندیشه عصر روشنگری به معنای آموزش و پرورش روح و اندیشه بشر است. به همین جهت، فیلسوفان آن دوران، مفهوم «فرهنگ» و مقوله «آموزش» را کامل کننده یکدیگر می دانند.^۷

۱۵۳. معنای جدید واژه فرهنگ و ارتباط آن با تمدن: از آن زمان که در روزگار رنسانس، مفهوم جدید فرهنگ به وجود آمد، تا به امروز، هر روز بر بایستگی و اهمیت آن افزوده شده و توجه فیلسوف و عالم و عامی را بیش از پیش به خود جلب کرده است.

امروزه، فیلسوفان، متالهان، جامعه شناسان، مردم شناسان، تاریخ پژوهان، ادب پژوهان، ادیبان و سیاستمداران، هر یک از زاویه و چشم انداز خویش، به مقوله فرهنگ می پردازند، و بررسی و پژوهش درباره آن را جزو رسالتها و کارهای خود به شمار می آورند.

فیلسوفانی چون کاسیرر از «فلسفه فرهنگ» می گویند^۸ و متالهان بزرگی چون تیلیش از «الهیات فرهنگ»^۹ در میان فیلسوفان پدیدار شناسان، اگزستانسیالیست ها، هرمنوتیست ها و فیلسوفان اخلاق، بیش تر از دیگران و البته هر یک از چشم انداز و به منظور خویش، به مقوله فرهنگ نظر می کنند. بدون هیچ پروایی می توان ادعا کرد که توجه به فرهنگ، از مهم ترین نمودارها

و شاخصه های تفکر و گفتمان حاکم بر بشر امروز است و ویژگی بارز ساختار فکری، یا به تعبیر فوکویی ایستمه دوران پسامدرن به شمار می رود. تعریف «فرهنگ» نه تنها از آن رو که تعریف (definition) همیشه دشوار است، دشوار است؛ بلکه به گفته لژلی جانسون در کتاب دیریابش «متقدان فرهنگ»:

«مفهوم فرهنگ، تاریخی پیچیده و ابهامی رغبت انگیز دارد. روشنفکران در زمینه های گوناگون تلاش کرده اند، معناهای چندگانه مندرج در این کلمه را از هم متمایز کنند و مفهوم بی ابهامی از فرهنگ به دست دهند که یا اختلاف میان معناهای موجود را از میان بردارد، یا به جای همه آنها تعریف تازه ای از این کلمه بنشانند، اما هنوز راه حل رضایت بخشی پیدا نشده است.»^{۱۰}

بدین ترتیب، نباید به هیچ روی، تعریفی واحد و خرسندکننده از مقوله پیچیده ای چون فرهنگ، چشم داشت. فرهنگ تا به حال، شناساییها و تعریفهای بسیار ناسان و گونه گونه به خود دیده است. از باب مثال، این تعریف ماتیو آرنولد:

«جست و جوی کمال مطلق، به یاری فراگرفتن بهترین اندیشه ها و گفته ها در باب مطالبی که بیش ترین ارتباط را با ما دارد.»^{۱۱}

اما آنچه که ما امروز بیش تر از واژه فرهنگ culture می فهمیم، به تعریفی که جامعه شناسان از آن ارائه می دهند، بسیار نزدیک است:

«مجموعه علوم و معارف و هنرهای یک قوم»
 «هنر، ادبیات، موسیقی و دیگر نمودهای ذهنی جامعه ای خاص، یا زمانهای معین»

این تعریفها، که به ترتیب در فرهنگ فارسی معین و فرهنگ انگلیسی اکسفورد آمده است، به آن چه که جامعه شناسان از واژه فرهنگ اراده می کنند، بسیار نزدیک است.

آنتونی گیلنز، جامعه شناس شهیر معاصر، فرهنگ را چنین تعریف کرده است: «فرهنگ، عبارت است از ارزشهایی که اعضای یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می کنند و کالاهای مادی ای که تولید می کنند. ارزشها، آرمانهای انتزاعی هستند، حال آن که هنجارها اصول و قواعد معینی هستند که از مردم انتظار می رود آنها را رعایت کنند. هنجارها نشان دهنده «بایدها» و «نبایدها» در زندگی اجتماعی هستند.»

او چنین ادامه می دهد:

«هنگامی که واژه «فرهنگ» را در گفت و گوهای معمولی هر روزه به کار می بریم، اغلب، فرآورده های متعالی ذهن-هنر، ادبیات، موسیقی و نقاشی-را در نظر داریم. مفهوم فرهنگ، آن گونه که جامعه شناسان آن را به کار می برند، شامل این قبیل فعالیتها و امور بسیار دیگری است. فرهنگ به مجمرعه شیوه زندگی اعضای یک جامعه اطلاق می شود، چگونگی لباس پوشیدن آنها، رسمهای ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کارشان، مراسم مذهبی و سرگرمیهای اوقات فراغت، همه را در بر می گیرد، هم چنین شامل کالاهایی می شود که تولید می کنند.»^{۱۲}

او، سرانجام، بر این نکته تأکید می ورزد:

«بدون فرهنگ، ما اصلاً انسان، به معنایی که معمولاً از این اصطلاح می فهمیم، نخواهیم بود.»^{۱۳}

این فرهنگ به گونه‌ای اجتماعی (در اصطلاح از راه جامعه‌پذیری) از نسلی به نسل بعد می‌رسد. ^{۱۴} و از این روست که فرهنگ‌سازی، در حقیقت نسل‌سازی است و به این خاطر است که فرهنگ، سازندگان آن و اثرگذاران بر آن اهمیت و ارزش بسیار دارند. ^{۱۵}

در پژوهشهایی که زیر عنوان جریان‌شناسی فرهنگی صورت می‌گیرد، چنین معنایی از واژه فرهنگ اراده می‌شود.

در این تعریف که، بیش‌تر در سنت انگلیسی-فرانسوی رایج است، ناسازگاری میان فرهنگ و «تمدن» نیست. اما در آلمان، تحت نفوذ سنت رمانتیک «تمدن» متفاوت از «فرهنگ» است. در این سنت، تمدن به ابزار، جلوه‌ها و شکلهای زندگی اجتماعی گفته می‌شود، و گونه‌ای فراگرد رشد مادی به شمار می‌آید که با پدید آمدن جامعه‌توده وار و شهرنشین، فرهنگ فردی را مورد تهدید قرار می‌دهد، در حالی که فرهنگ گنجینه‌برتریهای عالی، دست‌آوردهای فکری و هنری و کمال فردی نوع بشر دانسته می‌شود. بدین ترتیب میان kultur و zivilisation تضاد می‌افتد.

جریان فرهنگی ۲-۱. جریان فرهنگی و معادل اروپایی آن: واژه جریان فرهنگی، اصطلاحی آکادمیک و فنی نیست و در هیچ یک از رشته‌های علمی و یا فلسفی پیشینه‌ای ندارد. نگارنده با وجود تلاش بسیار، نتوانست، پیشینه‌آن را به دست آورد. از واژه جریان در فارسی آن‌چنان که در فرهنگ فارسی معین آمده است، برابر موردهای کاربرد مفید چنین معناهایی است: روان شدن (در صورت مصدری)، وقوع یافتن امری، روانی (به صورت اسم مصدری)، و در امور بانکی: دست به دست شدن پول و گردش پول. در ترکیب جریان فرهنگی، روشن است که هیچ یک از این موردها، نمی‌تواند مراد باشد.

در فرهنگ‌های دوزبانه انگلیسی-فارسی، واژه جریان را در برابر این واژه‌ها نهاده‌اند:

conduct.....	جریان «حییم»
circulation.....	جریان «جعفری»؛ جریان «حییم»
course.....	جریان «حییم»
current.....	[مایعات و غیره] جریان «جعفری»
flow.....	[+of] جریان «جعفری»؛ جریان «حییم»
progress.....	جریان «حییم»
run.....	جریان «جعفری»؛ جریان «حییم»
^{۱۶} Stream.....	[+of] جریان «جعفری»

۲-۲. جریان فکری و جریان فرهنگی: هر چند اصطلاح جریان‌شناسی فرهنگی، نوپدید و بدون پیشینه آکادمیک است، اما تعبیر جریان‌های فکری دارای پیشینه فنی است. فرانکلین لوفان بومر، کتابی دارد، با عنوان: Main Currents of Western Thought که با عنوان جریان‌های بزرگ در اندیشه غربی، به فارسی ترجمه شده است. ^{۱۷} در عنوان این کتاب، تعبیر Currents of Thought به کار رفته است که به معنای جریان‌های فکری است.

چنان که بومر در ابتدای کتاب شرح می‌دهد، این اثر داستانی است درباره تاریخ اندیشه غربی. تاریخ اندیشه، دانش نوپدایی است که ریشه در روح‌شناسی (Geistesgeschichte) آلمانی دارد و نَسَب از سنت هگلی قرن نوزدهم می‌برد:

«تاریخ اندیشه، با مجموعه‌های بزرگی از داده‌ها و منابع سروکار دارد و اطلاعات مورد نیاز خود را از حوزه‌های

تخصصی بسیاری برمی گیرد. تاریخ اندیشه، در پی این موضوع است که آیا اجزای هر تمدن، کل یگانه ای را تشکیل می دهد یا نه؟ بدین سان تاریخ اندیشه با روان شناسی گشتتالت، مردم شناسی فرهنگی و فلسفه ارگانیسیم [آلفرد نورث] و ایتهد که همگی بر «کل» تأکید می کنند، نشانه ای از جریان فکری مسلط در زمانه ماست.

... تاریخ اندیشه، تاریخ دین یا فلسفه یا علم و یا ادبیات نیست، هر چند از همه آنها، بهره می برد. تاریخ، رشته متفرد [ی مانند تاریخ دین] موضوع خود را در خلا می بیند و به محیط اجتماعی و یا تحولات جاری در حوزه های دیگر معرفت مراجعه نمی کند.

... هم چنین تاریخ اندیشه، «تاریخ اندیشه ها» نیست.

اما مورخ تاریخ فکر، به جای اندیشه واحد، مجموعه های اندیشه و ایدئولوژی را بررسی می کند. اگر بخواهیم واژه ساده و روانی را که در سده هفدهم وضع شده به کار ببریم، مورخ تاریخ فکر «فضاهای فکری» و شیوه دگرگونی آنها از عصری به عصر دیگر و از نسلی به نسل دیگر را مطالعه می کند. به علاوه، مورخ مورد نظر این فضاها را در رابطه با اوضاع یا بستر اجتماعی و نیز تجسم آنها در نهادها و مؤسسات بررسی می کند.

... به زبان ساده، فضای فکری به معنای مجموعه مفروضاتی است که اکثر مردم در هر جامعه ای برحسب آن می اندیشند و سخن می گویند و عمل می کنند.^{۱۸}

چنانکه پیداست، بومر تعبیر جریان‌های فکری را در مورد فضاهاى فکری - که معنایى شبیه دیسکورس فوکویى دارد - به کار مى برد.

۲-۳. تعريف جريان فرهنگى به کمک اصطلاحات جامعه‌شناختى: به نظر مى‌رسد بهتر این است که از جامعه‌شناسى مدد گیریم و سعی کنیم به کمک اصطلاحات جاافتاده و فنى آن مفهوم «جریان فرهنگى» را روشن سازیم. جامعه‌شناسان، در یک دسته‌بندى، فرهنگ را به فرهنگ عام، فرهنگ خاص و خرده فرهنگ، دسته‌بندى مى‌کنند: ۱۹

فرهنگ عام، به پاره‌ای از وجوه فرهنگى مشترك در تمام جامعه‌هاى بشرى گفته مى‌شود. به دیگر سخن، به ویژگیهائى که در همه و یا کم و بیش همه جامعه‌ها یافت شوند، ویژگیهائى عام فرهنگى مى‌گویند. هیچ فرهنگ شناخته شده‌اى، بدون یک زبان از نظر دستورى پیچیده وجود ندارد. داشتن زبان یکى از نمایان‌ترین و عام‌ترین ویژگیهائى فرهنگى انسان است. ازدواج، شعایر دینى و حقوق مالکیت هر یک از ویژگیهائى عام فرهنگى اند.

فرهنگ خاص: با وجود ویژگیهائى عامى که در تمام فرهنگها، یا جامعه‌ها یافت مى‌شوند، هر جامعه‌اى، ویژگیهائى فرهنگى خود را داراست. از باب مثال، شعایر دینى شیعیان، مانند عزادارى‌ها و یا مولودى خوانى‌ها از ویژگیهائى فرهنگ شیعیان است و در دیگر فرهنگها به چشم نمى‌خورد.

خرده فرهنگ (subculture): در درون هر فرهنگ ویژگیهائى و الگوهاى دیده مى‌شود که به قشر، گروه و یا دسته‌اى بستگى دارد. در حقیقت، به «دستگاهى از ارزش‌ها، سلوک‌ها، شیوه‌هاى رفتار و طرزهاى زندگى یک گروه اجتماعى، که از فرهنگ مسلط جامعه مفروض، متمایز، ولى با آن مرتبط است» خرده فرهنگ مى‌گویند.^{۲۰} بدین ترتیب خرده فرهنگ، همیشه

در بردارنده وجود فرهنگی چیره است.

از دیگر اصطلاحهای پر کاربرد در جامعه‌شناسی، که می‌تواند ما را در روشن‌تر ساختن مفهوم «جریان فرهنگی» یاری دهد، «گروه اجتماعی» است. هر چند همه جامعه‌شناسان در مورد تعریف گروه اجتماعی هماهنگی و هم‌رأیی ندارند؛ اما پذیرفته‌ترین تعریف «گروه» عبارت است از:

«تعدادی از انسانها که با یک دیگر روابط متقابل دارند و بر اساس یک رشته چشم‌داشت‌های رفتاری مشترک، به یک دیگر احساس وابستگی می‌کنند.»

جامعه‌شناسان، سه گونه گروه بنیادین، باز شناخته‌اند.^{۲۱}

۱. شماری که به گونه برنامه‌ریزی نشده اتفاقاً و طبیعی گرد آمده‌اند: مانند مسافران یک هواپیما، تماشاگران یک بازی فوتبال، یا صف خریداران یک فروشگاه.

۲. شماری در پاره‌ای از ویژگیها، انبازی دارند: «یک رده»، مانند مردمی که به یک گروه سنی، یک نژاد، شغل یا جنس، بستگی دارند.

۳. شماری در گونه‌ای «الگوی کنش متقابل منظم و تکراری» سهم‌اند. مانند اعضای یک گروه سرود، یا اعضای یک باشگاه، یا اتحادیه که در گونه‌ای الگوی کنش متقابل منظم تکراری انبازی دارند.

اکنون به نظر می‌رسد، می‌توان به کمک این اصطلاحها، مفهوم جریان فرهنگی را بهتر شرح داد:

«جریان فرهنگی، به گروهی اجتماعی اطلاق می‌شود که

گرایشهای فرهنگی همگون و با یک سانی دارند و به سری پدید

آوردن یک خرده فرهنگ پیش می‌روند.»^{۲۲}

جریان فرهنگی پویا و در حال «شدن» است و نهادینه نشده است، از این

روی به فرهنگ دگر نشده است. ناسانی اصلی «خرده فرهنگ» و «جریان فرهنگی» همین است. جریانها در حال گسترش و مشغول پارگیری اند. گروه‌هایی که در پارگیری و مخاطب‌یابی ناکام اند، به جریان دگر نمی‌شوند و می‌میرند.

پس از آن که مراد از جریان فرهنگی روشن شد، باید به بررسی گونه‌ها و روشهای گوناگون شناخت پردازیم.

یادآوری این نکته در آغاز بی‌فایده نیست: آن چه در خارج و بیرون از ذهن پژوهش‌گر نمود یافته و جریان دارد، زنده، پویا، بی‌رنگ و بو و در حال سیلان است، اما پژوهش‌گر ناچار است برای بررسی آن، رنگ و بوی ذهنی و عقلی به آن دهد، آن را طبقه‌بندی کند و در قالب مفهوما و فرایافته‌های ثابت و غیر جاری و خشک، منجمد کند. میراندن واقعیت زنده که بسیار فربه‌تر از بسته‌بندیهای ذهن است، هر چند گناه پژوهش‌گر است، با این حال، او را از آن چاره‌ای نیست. در اساس، فهمیدن، یعنی خشک کردن و منجمد کردن آن چه که پویا است و این، ستمی است که ذهن ما بر واقعیت شاداب روا، و حیات را از آن دریغ داشته است؛ اما چه می‌توان کرد که برای فهم کردن، راهی جز این در برابر بشر، نهاده نشده است. ذهن ما در خوش‌بینانه‌ترین حالت، یک سره در حال عکس‌برداری است و «عکس، میراندن حیات است». پس شناخت آن چه که در عرصه فرهنگ جاری است و به مفهوم درآوردن آن و سپس ثبت آن بر سینه کاغذ، در بهترین شکل ممکن، شناخت در لحظه است، و ما، دست بالا، توانسته‌ایم همچون یک عکاس، آن چه بوده و هست را در لحظه بنمایانیم، اما روشن است که آن چه بوده و هست، بسیار فراتر از قالب عکس است.

در جامعه، نه جبر حکم فرماست و نه اختیار، آن چه که در جامعه روی می دهد، برآیند جبر علی و اختیار و اراده انسانهاست. بدین ترتیب، در تبیین امور اجتماعی، باید چشمی به رویدادهای از پیش روی داده و به تعبیر دیگر، چشمی به علتها داشت و چشمی به اراده ها، هدفها، نیتها و باورهای آدمیانی که بازی گران عرصه اجتماع اند و بدون اختیار و اراده آنان هیچ کنش اجتماعی، به حقیقت نمی پیوندد.

از این واقعیت نیز گر درگذریم، خواهیم دید که پژوهش گر، نه به تمام آن چه که جریان فرهنگی می تواند باشد، می پردازد، بلکه تنها به جریانهای خواهد پرداخت که مهم است، اما مهم است به چه معناست؟ آیا معنایی جز این دارد که در نظر او مهم است؟ چه چیز تعیین کننده اهمیت در نظر او است؟ آیا چیزی جز ارزشهای مورد قبول او می توان یافت که تعیین کننده اهمیت باشد؟ سرانجام آیا به غیر از قرارداد به جایی می توان رسید؟

اگر شناخت (Knowledge)، چنانکه معرفت شناسان باور دارند «باور صادق موجه»^{۲۳} باشد، بدین ترتیب، ما در هر پژوهشی، در پی یافتن باوری صادق و موجه در مورد پرسشهای مطرح در پژوهش هستیم. بر این اساس، هنگامی که یک پژوهش گر در بررسی جریانهای فرهنگی، در حقیقت به دنبال باور صادق موجهی است، درباره آن چه جریان فرهنگی دانسته می شود. توجه به این نکته بایسته است که طراحی روشهای گوناگون پژوهش، بستگی دارد به ارزیابی ذهنی ما از واقعیت (real) و صدق (truth). ما می توانیم رئالیست، ایدئالیست، یا فنومنالیست باشیم. بر پایه هر یک از این صورتهای ما تصویری از حقیقت خواهیم داشت که با تصویرهایی از شناخت، که بر دیگر صورتهای استوار است، به طور کامل فرق دارد. برداشتهای گوناگون از حقیقت

«واقعیت» و «صدق» سبب برداشتها و ارزیابیهای گوناگون نسبت به شناخت می شود و این برداشتها و ارزیابیهای گوناگون، روشهای بسیار و گوناگونی را در پی خواهند داشت.

شکلها و شیوه های گوناگون شناخت از این قرار است: توصیف، تبیین، تحلیل، تفسیر، پدیدارشناسی، تبارشناسی، دیرینه شناسی. بر این اساس، باید گفت: مراد از شناسی در ترکیب جریان شناسی فرهنگی، می تواند یکی از این هشت گونه باشد: توصیف، تبیین فهم یا تفسیر، تحلیل، پدیدارشناسی، تحلیل گفتمانی، دیرینه شناسی و تبارشناسی. جریان فرهنگی می تواند آویزنده و وابسته هر یک و یا تمام شناساییهای چهارگانه قرار گیرد: توصیف جریان فرهنگی، تبیین جریان فرهنگی، تحلیل جریان فرهنگی، تفسیر جریان فرهنگی و تحلیل جریان فرهنگی.

اشکال شناخت:

۳-۱. توصیف (Description): گاه مراد از شناخت یک امر، تنها توصیف آن است. توصیف به معنای بیان ویژگیها و اشتراکها و همانندیهای امر مورد مطالعه با دیگر امور است. بیان ساده سرگذشت و تاریخ امر مورد مطالعه نیز توصیف خوانده می شود. در توصیف، شناخت به مثابه آینه ای است که شیء در آن، تنها باز نموده یا محاکات می شود. وظیفه پژوهش گر تنها این است که آن چه را که می یابد، ثبت کند. این مرتبه از شناخت ساده ترین نوع شناخت است.

در زبان عرفی، مراد از «شناخت» بیش تر همین معناست. هنگامی که در گفت و گوهای عرفی، گفته می شود: «فلان امر را می شناسم» به این معناست که ویژگیها، همانندیها و اشتراکها و گاه سرگذشت آن را می دانم.

۲-۳. تبیین (Explanation): در آن چه که امروزه «علم» یا «science»

خوانده می‌شود، دانشمندان چیزی، بارها بیش‌تر از وصف و بیان ویژگیها می‌جویند. دانشمندان علوم طبیعی - به گفته برخی از فیلسوفان علم - خواهان تبیین (explanation) هستند. در تبیین به بررسی چرایی، علت یا علتها و پیوند و بستگیها امر مورد مطالعه با دیگر چیزها پرداخته می‌شود. در تبیین، باید دست کم دو کار اساسی و مهم صورت گیرد:

نخست، بیان علت و علتها و یافتن علت وقوع حادثه یا امر مورد مطالعه. و دوم باز شناخت و باز نمود پیوندها و بستگیهای رویداد، یا گزاره مورد بررسی، با دیگر رویدادهای مربوط و به ظاهر ناپیوسته و گسسته.

پس از تبیین، پیوند و هم‌خانوادگی امور به ظاهر پراکنده، آشکار و پراکندگی شان زدوده می‌شود. مراد از خردمندانه کردن (intelligibility) که هدف علم شمرده شده است، همین است. در حقیقت، تبیین، ساختن دنیایی است به اندازه و مرز و کرانه عقل. همواره جایی که میان ذهن معقول یا درونمایه پذیرفته شده از سوی عقل و ذهن محسوس، یا پدیدارهایی که از خارج به ذهن رسیده، ناهماهنگی و ناسازگاری وجود داشته باشد، پرسش و مسأله شکل می‌گیرد، اما هنگامی که اشیاء جای خویش را بیابند و یا به تعبیر فلسفی تر دو ساحت ذهن و عین سازگار شوند، سؤال از میان برمی‌خیزد.

به عبارت دیگر، برای تبیین رویداد، یا گزاره در بطنه بررسی، باید آن را در چهارچوب یک قانون کلی درآورد، به گونه‌ای که آن حادثه، براساس قانونهای منطقی و یا براساس احتمالات و شایدها از آن قانون یا قانونهای کلی درخور نتیجه‌گیری و بیرون آوردن باشد.

برای مثال، اگر فرزند شما برای نخستین بار، ظرف شیشه‌ای پر از آب را در فریزر قرار دهد و پس از مدتی ببیند ظرف شکسته است، با این پرسش

رویه رو خواهد شد: چرا ظرف شیشه ای شکسته است؟ چه کسی آن را شکسته است؟

در چنین هنگامی در برابر چنین رویدادی، فرزند شما با «چرا؟» پرسش خود را در میان می گذارد، خواهان «تبیین» رویداد شکسته شدن ظرف شیشه ای است.

طبیعی است که شما برای تبیین این حادثه خواهید گفت: آب در حالت انجماد منبسط می شود و به شیشه فشار وارد می کند.

در حقیقت، شما با درج این رویداد در زیر یک قانون کلی و در چهارچوب آن توانسته اید، هم علت پدید آمدن آن را نشان دهید و هم، پیوند شکسته شدن ظرف شیشه ای پر از آب را با قرار دادن آن در فریزر.

کارل همپل (Carl G. Hempel) فیلسوف شهیر علم، تبیین را به دو دسته تبیین قیاسی-قانونی و تبیین احتمالی دسته بندی می کند.

مثال پیشین نمونه ای از تبیین قیاسی-قانونی است. در تبیین قیاسی-قانونی، تنها در صورتی، رویداد، تبیین شده است که به گونه منطقی بتوان آن را از چند قانون کلی و چند گزاره، که حاکی از رویدادهای سابق برآند، نتیجه گیری کرد. این گونه تبیین ها «تبیین از راه اندراج قیاسی در تحت قوانین کلی» یا تبیین های قیاسی-قانونی (ق.ق) نامیده می شود.^{۲۴}

او به پدیده ای که «تبیین» در صدد شرح آن است، پدیده تبیین خواه و به جمله ای که آن پدیده را وصف و ویژگیهای آن را بیان می کند جمله تبیین خواه می گوید. در برابر، به جمله هایی که آگاهی های تبیین کننده را روشن می سازند، جمله های تبیین گر می گوید و بدین ترتیب، صورت چنین تبیین های قیاسی را این گونه نشان می دهد:

$L_1, L_2, L_3, \dots, L_r$: قوانین کلی

[ق. ق] جمله های تبیین گر:

$C_1, C_2, C_3, \dots, C_k$: وقایع جزئی

E جمله تبیین خواه:

در مورد مثال ساده طرح شده در بالا چنین عمل می کنیم:

E: ظرف شیشه ای پر از آب، در فریزر شکسته است.

این رویدادی است که به تبیین نیاز دارد و به عبارتی، جمله تبیین خواه

است. اما برای تبیین این رویداد، قانون کلی و واقعه ای دیگر در دست داریم.

L1: هرگاه آب منجمد شود، منبسط می شود.

L2: ظرف های شیشه ای در اثر فشار می شکندند.

C1: آب داخل ظرف منجمد شده است.

به شرح ما از جمله های تبیین گر یاد شده در بالا (L1, L2, C1)، به گونه

منطقی، می توانیم E را نتیجه بگیریم.

تبیین احتمالی به گفته همپل، تبیینی است که بر قانونهای به طور کامل

کلی استوار نیست. این قانونها، صورتی احتمالی دارند و قانونهای احتمالی

خوانده می شوند، مانند این مثال:^{۲۵}

احتمال این که اشخاص قرار گرفته در معرض سرخک، به این بیماری

گرفتار شوند، زیاد است.

: مریم در معرض سرخک قرار گرفته است.

[به احتمال زیاد] مریم سرخک گرفته است.

در تاریخ علم، تلاشهای زمل و ایز (Semmelweis) برای تبیین «تب

زایمان» نمونه روشن و جذابی است:

«این پژوهش را ایگناز زمل و ایز، که پزشکی مجارستانی بود،

در فاصله سالهای ۱۸۴۴ تا ۱۸۴۸ در بیمارستان عمومی وین انجام داد. وی که از پزشکان بیمارستان بود از این که می دید بسیاری از زنانی که در بخش اول زایمان، نوزاد خود را به دنیا می آورند به بیماری خطرناکی به نام تب زایمان دچار می شوند و اغلب از آن جان سالم به در نمی برند، بسیار ناراحت بود. در سال ۱۸۴۴ از میان ۳۱۵۷ زائوی بخش اول ۲۶۰ نفر، یعنی ۸/۲ درصد آنها، به این بیماری مردند. در سال ۱۸۴۵ میزان مرگ و میر ۶/۸ درصد و در سال ۱۸۴۶، ۱۱/۴ درصد بود. چیزی که باعث نگرانی بود این بود که در بخش دوم زایمان همان بیمارستان، که پهلوی بخش اول بود و تعداد بیمارانش هم به همان اندازه بود، میزان مرگ و میر از تب زایمان بسیار کم تر بود، و در همان سالها، به ترتیب از ۲/۳ و ۲/۰ و ۲/۷ تجاوز نمی کرد. زمل و ایز در کتابی که بعدها درباره سبب یابی و راه های پیش گیری از تب زایمان نوشت، کوشش های خود را در راه حل این معمای معضل شرح داده است.

وی کار خود را با بررسی هایی که در آن زمان رایج بود آغاز کرد. برخی از این تبیین ها را با واقعیات مسلم ناسازگار دید و فوراً رد کرد و برخی دیگر را به محک آزمونهای خاص زد.

یکی از نظرهایی که بسیار مقبول بود، علت تب زایمان را «آثار واگیر» می دانست و این آثار را با عباراتی گنگ به صورت یک نوع «تغییرات مرموز جوئی و کیهانی» وصف می کرد که سایه خود را بر سر آن نواحی گسترده است و زنان بستری را به بیماری تب زایمان دچار می کند. اما زمل و ایز می گفت که: چرا چنین

آثاری سالها در بخش اول زایمان کشتار کرده، اما بخش دوم از آن در امان مانده است؟ و چگونه می توان این نظریه را پذیرفت، در حالی که در عین شیوع بیماری در بیمارستان، حتی یک مورد ابتلا به آن در سراسر شهر وین و حومه آن دیده نشده است؟ بیماریهای واگیر واقعی، مثل حصیه، قربانیان خود را این چنین دست چین نمی کنند. نکته آخری که زمیل و ایز متذکر شد این بود که بسیاری از زنانی که برای زایمان عازم بیمارستان بودند در راه به درد زایمان دچار می شدند و در همان میان راه، وضع حمل می کردند، اما وجود این شرایط نامساعد، میزان مرگ و میر در میان این گونه «زائوهای خیابانی» از میانگین مرگ و میر در بخش اول کم تر بود.

نظر دیگر، شلوغی بیش از حد را از علل مرگ و میر در بخش اول می دانست. اما زمیل و ایز می گوید که در واقع بخش دوم شلوغ تر از بخش اول بوده است، زیرا بیماران نهایت سعی خود را می کردند تا در بخش اول، که بدنام شده بود، بستری نشوند. وی دو حدس دیگر راهم که آن روزها رایج بوده، رد می کند و می گوید که از لحاظ وضع غذا و مراقبتهای عمومی از بیماران میان این دو بخش تفاوتی نبوده است. در ۱۸۴۶، هیاتی که برای رسیدگی به این مسأله تشکیل شده بود، علت شیوع بیماری را در بخش اول معاینه سطحی بیماران توسط دانشجویان پزشکی دانست که همگی در بخش اول در زمینه بیماریهای زنان و زایمان تعلیم می دیدند. زمیل و ایز در رد این نظر می گوید که:

الف. جراحیاتی که طبعاً هنگام زایمان پدید می آید به مراتب وسیع تر از جراحیاتی است که احتمالاً در اثر معاینه سطحی ایجاد می شود.

ب. ماماهايي که در بخش دوم تعلیم می دیدند، بیماران خود را تقریباً به همان شیوه معاینه می کردند، بی آن که چنین نتایج سویی به بار آید.

ج. وقتی که در نتیجه گزارش هیأت، عده دانشجویان را نصف کردند و معاینات آنها را به حداقل رساندند، میزان مرگ و میر ابتدا کمی کاهش یافت اما بعداً بالا رفت و از حد پیشین هم گذشت.

کوششهای متعددی هم می شد که بیماری را از راه روانی توضیح دهند. مثلاً می گفتند ساختمان بخش اول طوری است که کشیشی که زندهای محتضر را در دم مرگ تیرک می کند، باید پیش از رسیدن به اتاق بیمار، از داخل بخش بگذرد. می گفتند قیافه کشیش، در حالی که یک نفر پیشاپیش او راه می رود، و زنگی را به صدا درمی آورد، بیماران را به وحشت می اندازد و احتمال ابتلای آنها را به تب زایمان، بالا می برد در بخش دوم، این عامل نامساعد، وجود نداشت؛ زیرا در آن جا کشیش، مستقیماً به اتاق بیمار دسترسی داشت، زمبل و ایزر تصمیم گرفت که این حدس را به محک آزمون بزنند. به کشیش توصیه کرد که از راهی دیگر بیاید و زنگ را هم به صدا در نیاورد، تا آرام و بی آن که کسی متوجه او شود، به اتاق بیماران برسد. با این حال میزان مرگ و میر در بخش اول پایین نیامد.

زمبل و ایزر مشاهده کرد که در بخش اول، زنان را هنگام زایمان به

پشت می خوابانند، اما در بخش دوم در حالی که به پهلو دراز کشیده‌اند، بچه خود را به دنیا می‌آورند، و از این مشاهده، فکر جدیدی به ذهنش راه یافت. با این که فکر نمی‌کرد که این امر تأثیری در ابتلای به تب زایمان داشته باشد. مثل غریقی که به هر خس و خاشاکی چنگ می‌زند، تصمیم گرفت که این موضوع را بیازماید. وضعیت دراز کشیدن به پهلو را در بخش اول مرسوم کرد، اما این بار هم میزان مرگ و میر تغییری نکرد.

سرانجام، در اوایل سال ۱۸۴۷، حادثه‌ای رخ داد که سر نخ اصلی حل مسأله را به دست زمل و ایز داد. یکی از همکارانش به نام کولچکا، هنگامی که مشغول کالبدشکافی بود، دستش را با چاقوی جراحی یکی از دانشجویان برید، و در اثر ابتلا به بیماری خطرناکی درگذشت، و علایمی که زمل و ایز هنگام بیماری او می‌دید، با علایمی که در قربانیان تب زایمان مشاهده کرده بود، یکی بود. گرچه نقش موجودات ذره بینی در این گونه بیماریها در آن زمان شناخته نبود، زمل و ایز دریافت که «ماده مرده‌ای» که از چاقوی دانشجو به جریان خون کولچکا وارد شده، عامل مرگ او بوده است و از شباهت‌هایی که میان بیماری او و بیماریهای زائوهای کلینیک خود می‌دید، نتیجه گرفت که بیماران او هم از همان مسمومیت خونی مرده‌اند؛ دریافت که او و همکارانش و دانشجویان پزشکی، حامل ماده بیماری‌زا بوده‌اند، زیرا مستقیماً از اتاق تشریح به بخش می‌آمدند و پس از این که دست خود را سرسری می‌شستند و در حالی که هنوز دست‌شان بوی بدی می‌داد، زائوها را معاینه می‌کردند. در این

مورد هم زمل و ایز فکر خود را به محک آزمون زد. با خود گفت که هرگاه نظرش درست باشد، اگر ماده بیماری زایی را که به دست چسبیده از راه شیمیایی از بین ببرند، از تب زایمان هم جلوگیری می‌شود. بنابراین دستور داد که دانشجویان، پیش از معاینه دست خود را در محلولی از آهک کلر زده بشویند. میزان مرگ و میر در اثر تب زایمان به سرعت پایین آمد و در سال ۱۹۴۸ مقدار آن در بخش اول به $1/27$ درصد رسید در حالی که در بخش دوم $1/33$ بود.

زمل و ایز در پشتیبانی از نظر خود، یا به اصطلاح دیگر، فرضیه خود، می‌گویند که این نظریه پایین بودن همیشگی میزان مرگ و میر را در بخش دوم هم توضیح می‌دهد. در آن بخش، ماماها به بالین زاتوها می‌رفتند و یادگیری آناتومی از راه تشریح اجساد جزو برنامه درسی آنها نبود.

این فرضیه پایین بودن میزان مرگ و میر را در میان زائوهای خیابانی هم توضیح می‌داد: زنانی که بچه به بغل به بیمارستان می‌رسیدند معمولاً پس از پذیرش، کم‌تر معاینه می‌شدند و بنابراین، احتمال مبتلا شدنشان به بیماری هم کم‌تر بود.^{۲۶۴}

تجربه سرانجام کارگشا و موفق زمل و ایز، شیوه و روش کار علمی و پژوهش علمی را به خوبی نشان می‌دهد: ابداع و آزمون، به تعبیر همپل و حدس و ابطال به تعبیر پوپر.

زمل و ایز در بررسی خود برای حل و تبیین مسأله پیچیده‌ای که با آن روبه‌رو بود، یعنی برای یافتن علت پدیداری و نیز گسترش بیماری تب زایمان، نخست، پاسخهای موقتی به صورت فرضیه می‌داد، سپس از این

فرضیه‌ها نتیجه‌های آزمودنی مناسبی بیرون می‌آورد و سپس این نتیجه‌ها و دستاوردها را از راه مشاهده و یا آزمایش به محک امتحان می‌زد. نخستین فرضیه‌ها به هنگام امتحان فرو می‌ریختند و رد می‌شدند، آخرین فرضیه از عرصهٔ امتحان سرفراز بیرون آمد و کلید حل معما شد.

روش پژوهش به او گفت که برای یافتن علت تب زایمان، نخست، فرضیه بسازد یعنی پاسخهای موقتی ارائه دهد، آن گاه نتیجه‌های آزمودنی این فرضیه را بیرون آورد، سپس این نتیجه‌ها را به محک آزمون بزند. با رد نتیجه‌های یک فرضیه، آن فرضیه را رد شده بینگارد و به سراغ فرضیه‌ای دیگر برود. بدین ترتیب «فرضیه‌سازی» استخراج نتایج آزمودنی ← آزمایش و مشاهده» یک روش (method) مهم در پژوهش علمی و تبیین پدیده‌ها است.

البته این خود یک پرسش مهم است که چگونه می‌توان فرضیه ساخت؟ آیا فرضیه‌سازی خود نیز شیوه و روش ویژه‌ای دارد و یا آن که ناگهانی و ناقاعده مند است. شماری استقراء را پیشنهاد کرده‌اند، اما در برابر، کسانی چون پوپر فرضیه‌ها را تنها حدس‌هایی پیش‌بینی نشده و اتفاقی به شمار می‌آورند.

این مسأله نیز بحث انگیز بوده است که در مرحلهٔ آزمایش، باید در پی اثبات و تأیید بود و یا در پی رد و ابطال؟ باید تلاش خود را برای یافتن تأییدکننده‌های فرضیه به کار بندیم، برای یافتن ردکننده‌های آن در هر صورت، تجربهٔ زمل و ایز به ما نشان می‌دهد که برای یافتن پاسخ مناسب چه کارهایی را انجام دهیم.

تحویل (reduction) و تبیین: از آن چه گذشت، مفاهیم موجود در جمله‌های تبیین‌گر و جمله‌های تبیین‌خواه یک سان و هم‌سان بودند و با هم ناسانی نداشتند؛ اما گاه این مفاهیم، ناسانند و ناهمگون. در این صورت، دیگر از اصطلاح «تبیین» استفاده نمی‌شود، بلکه تعبیر «تحویل» (reduction) به کار

می‌رود، هر چند که در این جا نیز واقعه‌ای، با درج شدن و قرار گرفتن در زیر یک قانون علت پایی می‌شود.

برای مثال، بینگارید، معلمی به شاگردان خود می‌گوید: غذا در معده هضم می‌شود. از آن میان شاگردی می‌پرسد: چرا؟

معلم پاسخ می‌دهد: در شرایط خاصی از حرارت و ... موادی شیمیایی به نام آنزیم یا دیاستاز، یک دسته مواد شیمیایی دیگر را به نام پروتئین می‌برند و تکه تکه می‌کنند.

در این مورد، در جمله‌های تبیین‌گر، سخن از بریدن و تکه تکه کردن پروتئین‌ها است، در حالی که در جمله تبیین‌خواه سخن از هضم غذا بود.

به بیان دیگر: در جمله تبیین‌گر، مفاهیم مانوس موجود در جمله تبیین‌خواه ناپدید شده‌اند و مفاهیمی به طور کامل ناسان و ناهمگون به میان آمده‌اند.

تحویل (reduction) در علوم اجتماعی: در علوم انسانی نیز برخی دست به تحویل برده‌اند، برای مثال، کسانی چون فروید و فویرباخ، برای شرح پدیده پرستش خداوند، دست به تحویل زده‌اند. ما پرستش خداوند را ستایش و نجوا با موجودی مقدس و ماورایی که شایسته پرستش است می‌دانیم؛ اما فویرباخ، پرستش خداوند را «فراکنی خویش» می‌خواند، یعنی هر آن‌چه را که طلب می‌کردید و در خود نمی‌یافتید، بر قامت موجودی خیالی و دست‌ساخت خود پویشاندید و نامش را خداوند نهادید، حال او را می‌پرستید و برایش قربانی می‌کنید. به چنین شرحی که در آن، مفاهیمی به مفاهیمی دیگر برگردانده و ارجاع می‌شوند، تحویل می‌گویند.

راه دشوار تبیین در علوم اجتماعی: در علوم طبیعی، علت یابی و علت آوری و یا تبیین علی (causal explanation) راهی هموار در پیش دارد، چرا که در طبیعت اختیار و اراده جای پای ندارد. پروتئین ها در شرایطی ویژه، خواه ناخواه، به گونه ای جبری و الزامی به وسیله آنزیم ها و دیاستازها شکسته و خرد می شوند و این دل بخواهی و ارادی نیست، اما در عرصه اجتماع چنین نیست. عرصه اجتماع، حاصل برآورد رفتارها و کارهای آدمیانی است صاحب اختیار و اراده. روشن است که در این عرصه گشاده دستی علیّت و به دیگر سخن، دترمینیزم درخور پذیرش نیست. بی توجهی به عنصر اختیار و اراده در اجتماع و آن را چونان ماشین، محکوم جبر علتها و رویدادهای از پیش اتفاق افتاده دیدن، ما را از رویدادها و بوده و هست جامعه دور می سازد. چنان که دانیل لیتل در کتاب خود تبیین در علوم اجتماعی می نویسد:

«پدیده های اجتماعی، حاصل افعال آدمیان است و آدمیان هم فاعلانی هستند که ارزش، اعتقاد، هدف، معنی، امر و نهی و احتیاط و تردید بر افعال شان حکومت می کند. به عبارت دیگر، آدمیان، مخلوقاتی عالم و قاصدند که فعل شان مسبوق به دلیل و سنجش عاقلانه است. قبول این معنی، مدلولات بسیار برای علوم اجتماعی دارد.

اول این که علت نظم های اجتماعی، تفاوت نوعی با علت نظم های طبیعی دارند. نظم های طبیعی از اوصاف ثابت و عینی اشیاء به علاوه قوانین طبیعی حاکم بر آنها ناشی می شوند، در حالی که مبدأ نظم های اجتماعی، قصد و آگاهی فاعلان است. دوم این که قاصدانه بودن پدیده های اجتماعی، راه را بر نحوه ای از تبیین در علوم اجتماعی می گشاید که در علوم طبیعی

ممکن نیست. بسیاری از پدیده‌های اجتماعی را در مقام تبیین، می‌توان حاصل جمع افعال هدف‌دار افراد بسیار دانست. یعنی با دانستن این که آن افراد چه می‌خواهند، به چه باور دارند و از فعل‌شان برای تحصیل اغراض‌شان چه توقع دارند می‌توان به تبیین اثر جمعی آن افعال توفیق یافت. ۲۷

بر این اساس در جامعه، نه جبر حکم فرماست و نه اختیار، آن چه که در جامعه روی می‌دهد، برآیند جبر علی و اختیار و اراده انسانهاست. بدین ترتیب، در تبیین امور اجتماعی، باید چشمی به رویدادهای از پیش روی داده و به تعبیر دیگر، چشمی به علتها داشت و چشمی به اراده‌ها، هدفها، نیتهای باورهای آدمیانی که بازی‌گران عرصه اجتماع اند و بدون اختیار و اراده آنان هیچ کنش اجتماعی، به حقیقت نمی‌پیوندد.

مخالفان گشاده‌دستی اراده انسانی در جامعه و کسانی که بر این علاقه‌اند

در مجموع، نزدیک‌ترین راه به حقیقت، راه میانه است: نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق، هر دو در کاراند. راه میانه بر این است که هر چند اندیشه و رفتار انسانها، محدود به حدودی است، اما اختیار از آنان برداشته نشده است. جبرهای شش‌گانه بالا، در نهایت مرزهای اختیار و اراده انسان‌اند، اما انسان می‌تواند آزادانه و مختارانه در درون این مرزها عمل کند و بیندیشد. انسان در قفس زندانی و به بند کشیده شده است؛ اما در درون قفس آزاد است. در درون قفس، دیگر بندی بر دست و پای او نیست. بدین ترتیب، پایین‌ترین حد مدعای میانه‌روان این است که: جبرها، چارچوب‌اند و نه بند، اختیار و اراده را محدود می‌سازند، ولی به کلی از میان بر نمی‌دارند. شاید بتوان از این حداقل، فراتر رفت و بر آن شد که اختیار و اراده آدمی، می‌تواند در برابر جبرها صف بکشد و آنها را به عقب براند.

انسانها را مقهور جبر ببینند، به یک، یا چند گرایش از این شش گرایش،
علاقه نشان می دهند:

۱. جبر مابعدالطبیعی: به معنای جبری سرچشمه گرفته از ماوراءالطبیعه،
به عنوان مثال جبر سرچشمه گرفته از خواست خداوند.

۲. جبر طبیعی: به معنای جبر سرچشمه گرفته از ویژگیهای طبیعی آدمی،
همچون ویژگیهای ناخواسته ژنتیکی، عصبی و یا فیزیولوژیک.

۳. جبر علی: به معنای جبر سرچشمه گرفته از نظام علی حاکم بر
کنشهای انسانی و اجتماع. هر کنشی به گونه علی و ناخواسته، کنشی دیگر را
در پی دارد و این از حوزه اختیار آدمی خارج است.

۴. جبر تاریخی، یا هگلی: به معنای جبر سرچشمه گرفته از مسیر غیر
درخور تغییر و از پیش تعیین شده تاریخ. تاریخ فراتر از خواست و اراده همه
انسانها غایتی دارد و به سوی آن در حرکت است.

۵. جبر جغرافیایی: به معنای جبر سرچشمه گرفته از بسترها و زمینه های
جغرافیایی و اقلیمی یک منطقه، همچون جبر برخاسته از بارندگی بسیار،
حاصل خیزی زمین و با این حال، دشواری راه های ارتباطی با دیگر منطقه ها و
سرزمینها که ناگزیر و ناخواسته سبب گسترش کشاورزی و محدود شدن
تجارت می شود.

۶. جبر فرهنگی: به معنای جبر سرچشمه گرفته از فرهنگ، همچون
جبری که زبان بر اندیشه و عمل ما روا می دارد. انسانها تنها می توانند در مرز و
چارچوبه ای که زبان شان برای آنان باز نموده و آشکار ساخته است،
پنیدیشند. زبان یگانه ابزار اندیشیدن و روشن کننده مرزهای آن است. ستهای
اجتماعی نیز چنین نقشی دارند و اندیشه و رفتار انسان را در چارچوب ویژه ای
قرار می دهند. جبرگرایی زیاده روا، به معنای پاور به نبود هیچ گونه اختیار و

اراده ای برای انسان است. گویا اختیار و اراده آدمی، سرایی بیش نیست. در سوی دیگر اختیاریاوران زیاده‌روا، قرار دارند که انسان را، به هیچ قید و شرطی، آزاد از جبرها می‌بینند و هیچ بندی را بر پای اندیشه و رفتار او باور ندارند. از این چشم انداز، جبر و چارچوب، توهم و اسطوره است. این دو سوی طیف، بیش ترتیب ایده‌آل‌اند و هواداران واقعی ندارند.

در مجموع، نزدیک‌ترین راه به حقیقت، راه میانه است: نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق، هر دو در کاراند. راه میانه بر این است که هر چند اندیشه و رفتار انسانها، محدود به حدودی است، اما اختیار از آنان برداشته نشده است. جبرهای شش‌گانه بالا، در نهایت مرزهای اختیار و اراده انسان‌اند، اما انسان می‌تواند آزادانه و مختارانه در درون این مرزها عمل کند و بیندیشد. انسان در قفس زندانی و به بند کشیده شده است؛ اما در درون قفس آزاد است. در درون قفس، دیگر بندی بر دست و پای او نیست. بدین ترتیب، پایین‌ترین حد مدعای میانه‌روان این است که: جبرها، چارچوب‌اند و نه بند، اختیار و اراده را محدود می‌سازند، ولی به کلی از میان بر نمی‌دارند. شاید بتوان از این حداقل، فراتر رفت و بر آن شد که اختیار و اراده آدمی، می‌تواند در برابر جبرها صف بکشد و آنها را به عقب براند. گویا چارچوبها آن‌چنان استوار نیستند که در برابر اختیار اراده آدمی خم نشوند؛ هر چند نمی‌توان آنها را شکست؛ اما می‌توان آنها را خم کرد و یا واپس راند. و البته روشن است که این پیش‌روی، به سرعت و آسانی امکان‌پذیر نیست و امری است که باید کم‌کم و گام‌به‌گام، به حقیقت پیوندد. از باب مثال، انسانها می‌توانند و بلکه توانسته‌اند بر پاره‌ای از جبرهای طبیعی فایق آیند، ژن‌ها را دست‌کاری کنند و در اختیار درآورند؛ بر سلسله اعصاب چیره شوند و آن‌را به خواست خود تغییر دهند و بر میزانی از تنگناها و محدودیت‌های فیزیولوژیک چیره شوند. نیز توانسته‌اند بر تنگناها و محدودیت‌های

اقلیمی و جغرافیایی پیروز شوند، راه حل هایی بیابند که از جبر محیط، خود را وارهازند و یا از چیرگی و سیطره آن بکاهند.

بدین ترتیب، روشن شد که چون انسان در بند جبرهای ماوراءالطبیعی، طبیعی، علی، تاریخی، اقلیمی و فرهنگی نیست و اراده و خواست او همیشه اثرگذار بر کنش و رفتار اجتماعی اوست، بنابراین در تبیین کنش و رفتار اجتماعی او می بایست همیشه چشمی به ارزشها، اندیشه ها، هدفها و خواسته های او داشت، و نمی توان عمل اجتماعی را تنها بر پایه رویدادها و وقایع از پیش روی داده، تبیین نمود.

۳-۳. تفهم و تفسیر (Hermenutics): در تبیین متعلق شناسایی به شیء

دگر می شود. شیء وارگی، لازمه هرگونه تبیین علی است. در تبیین، ما با متعلق شناسایی خود، پیوند درونی برقرار نمی کنیم، آن همیشه شیء ای است بیرون از ما که در میانه بافتی از امور واقع شده است و پیوند و نسبتی با آنها برقرار ساخته و با پاره ای از آنها، پیوند علی-معلولی دارد. ما با شناسایی جایگاه آن در زمینه و بافت ویژه خود، آن را تبیین می کنیم، ولی او را نمی فهمیم. میان تعقل و فهم و ادراک و درک فرق و نامانی است، ما پیش تر، یک صدلی را تعقل و ادراک می کنیم، ولی درک نمی کنیم و نمی فهمیم. تبیین با عقل سروکار دارد و عقل، پیوند و پیوستگی میان امور و جایگاه آنها را در منظومه ای کلی درمی یابد. پزشک درد بیمارش را تبیین می کند، تا دارویی برای او تجویز کند؛ اما مادر بیمار، درد ورنج او را می فهمد و خود رنج می برد. فهم، شرط لازم و بایسته همدلی و پیوند درونی است. ما، گاه به شخصی که گرفتار دشواریها و بلاهای جان کاهی شده است، می گوئیم: «شما را درک می کنم» و این به معنای همدلی و داشتن احساس مشترک است.

فهم به پیوند امور با یکدیگر بی توجه است، و به زمینه و بافتی که متعلق شناسایی در آن قرار گرفته است، کاری ندارند. هنگامی که ما احساس درد مخاطب مان را درک می کنیم، به علتها و سببهای پیدایش آن، زمان آن و آثار آن بی توجه ایم، بلکه تجربه و احساس مشترکی با او داریم.

یکی از فرقها و نامانیهای اساسی تبیین و فهم این است که: تبیین، دست ما را در پیش بینی باز می گذارد؛ چرا که قانونهای کلی تکرار پذیری به دست می دهد که می تواند آینده را پیش بینی پذیر سازد، در حالی که فهم، ما را در زمان حال نگاه می دارد و چشم ما را از آینده برمی گرداند. با درک چیزی، هیچ چیز رانمی توان پیش بینی کرد.

ماکس وبر (Max Weber) بر این باور است که ویژگی جامعه شناسی، فهم پذیر بودن آن است، و این ویژگی، سبب فرق و جدایی آن از علوم طبیعی می شود. از نظر وبر:

«خصلت‌های اصیل و متمایزکننده علوم تاریخی و اجتماعی عبارتند

از: تفهیمی بودن، تاریخی بودن، و ناظر بر فرهنگ بودن.»^{۲۸}

تفهم (verstehen) مورد نظر وبر بنا به گفته آرون این است که:

«در حوزه نموده‌های طبیعی ما فقط «با قاعدگی»های (Regularities)

مشاهده شده را با واسطه قضایایی که از لحاظ صورت و طبیعت

قضایایی ریاضی اند درک می کنیم. به عبارت دیگر، برای آن که

احساسی از فهم نموده‌ها داشته باشیم، لازم است آنها را با قضایایی

بیان کنیم که به تجربه ثابت شده اند. پس تفهم ما تفهیمی با واسطه

است، یعنی از طریق مفاهیم (Concepts) یا نسبتها (Relations)

صورت می گیرد، اما در مورد رفتار بشری، تفهم ما، به یک معنی،

تفهیمی بی واسطه است: استاد، رفتار شاگردان اش را می فهمد ...

وی برای فهم این مطلب نیازی به مشاهده و دریافت ... [نسبتها و

دیگر مفاهیم]^{۲۹} ندارد.^{۳۰}

تکیه بر فهم رفتار و تفهیمی بودن علوم اجتماعی، راه را بر رویکردهای تفسیری (Hermeneutical) در علوم اجتماعی گشوده است، رویکردهایی که در پی تفسیر (Interpretation) به جای تبیین (Explanation) اند.

«تبیین، به دست دادن علل عام حادثه‌ای از حوادث است در حالی که تفهم کشف معنای حادثه‌ای یا فعلی است در زمینه اجتماعی خاص. لذا هدف تحقیق اجتماعی عبارت است از بازسازی معنی و محتوای اعمال و نظم‌های اجتماعی.^{۳۱}

بدین ترتیب، چنین رویکردی معناکار هرمنوتیکال (Hermeneutical) است.

هدف تفسیر، فهم پذیر ساختن فعل و رفتار است؛ یعنی روشن کردن معنای آن عمل در نظامی از نهادها و تصویرهای معنی‌دار فرهنگی.

تفسیر هر عملی به این است که زمینه فرهنگی و حالت روحی فاعل آن عمل را چنان روشن کنیم که آن عمل را برای وی معقول و مفهوم سازد.

به این مثال ساده توجه کنید: فرض کنید کسی در خیابان راه می‌رود، از زیر نردبانی می‌گذرد و به بالا نگاه می‌کند و سپس با شتاب به سوی نیمکتی چوبی در آن نزدیکی می‌رود. ابتدا با انگشت ضربه‌هایی به نیمکت می‌زند و سپس پیشانی خود را پاک می‌کند و بعد کیف خود را می‌اندازد و به راه خود ادامه می‌دهد. یک نفر ناظر ناآشنا، توالی این افعال را غیر قابل هضم می‌یابد. شک نیست که اینها افعالی عمدی هستند که در پاسخ به شرایط متغیر بیرونی پدید آمده‌اند، اما به ظاهری وجه و عبث جلوه

می کنند. معنی این افعال روی خوردشان نوشته نشده است. حال به این تفسیر فرضی توجه کنید: آن مرد، دهقانی است کم سواد که اعتقادات ساده و جزمی مذهبی دارد. معتقد است که پاره ای از حوادث عادی، خبر از وقایع شوم می دهند، مثل گربه سیاه، نردبان و آینه شکسته. نیز معتقد است که پاره ای از کارها برای دفع شومی آنها مؤثرند، مثل کوفتن به چوب. حال چون این مرد ناآگاهانه از زیر نردبان رد شده است (حادثه ی بد یمن)، ناچار به سوی نزدیک ترین شیء چوبی می شتابد تا بر آن بکوبد (علاج آن شومی) و پس از آسودگی خاطر از رهایی از شومی، دستی به پیشانی خود می کشد (که کاری است انعکاسی و عادی و در فرهنگ وی نشانه آسودگی و راحتی است). و سپس راه خود را در پیش می گیرد. انداختن کیف، کاری است اتفاقی و معنی و تفسیری بر نمی دارد.

داستان یاد شده، تفسیری است از رفتار آن مرد، و شرحی است از اعتقاداتش و درکی که وی از معنای حوادث جهان دارد و به افعال متوالی وی معنی می بخشد. این داستان متضمن دو تفسیر است در دو مرتبه: اول تفسیری از معانی اجتماعی رایج در فرهنگ وی (مثل معنای نردبان و گربه سیاه) و دوم تفسیری از افعال خاص آن مرد (ضربه نواختن بر چوب و دست کشیدن به پیشانی).^{۳۲}

بر اساس روش تفسیر، هدف کسی که در کار علوم اجتماعی است، این است که: به فرضیه ای در باب حالت روحی فاعل هنگام انجام عمل برسد، یعنی به باورها، ارزشها و هدفهایی که فاعل را وادار به انجام فعل می کند. به گفته لیتل، و بر این فرایند را «درک تبیین گر» (explanatory understanding) نام نهاده است:

«به نظری این فرایند چیزی نیست جز بررسی اغراض و معتقدات و ارزش‌هایی که علت محتمل عمل‌اند، و در مرتبه بعد عبارات است از بررسی قوانین مستقیم و غیر مستقیم له یا علیه صحت تفسیر.

لذا روش تفهم، بر فرایند فرضیه‌سازی بنا می‌شود که شخص محقق ابتدا به ساختن فرضیه‌ای در باب حالت روحی فاعل دست می‌زند و سپس آن فرضیه را با رفتار و گفتار فاعل محک می‌زند.^{۳۳}

۳-۴. تحلیل (Analysis): تحلیل، به گفته ریچارد فولی (Richard Foley)

عبارت است از:

«عمل تکه‌تکه کردن یک مفهوم، یک جمله، یک ترکیب زبانی یا یک واقعیت به مؤلفه‌های ساده یا نهایی‌اش.^{۳۴}»

این تعریفی دقیق و رسا از عمل تحلیل است، کاری که بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم از جمله راسل، مور و ویتگنشتاین آن را شیوه‌ای مناسب در فلسفه می‌دانند. در تحلیل یک مفهوم، ما به معناهای درونی و نکته‌های ضروری و لازم آن می‌پردازیم و آنها را بیرون می‌کشیم. بخشهای درازدامن، دقیق و گاه دشواری که فیلسوفان تحلیلی-زبانی در باب معنای اسماء خاص، از آن سخن به میان آورده‌اند، نمونه‌ای از کارهای تحلیلی است. آنان در پی پاسخ‌گویی به پرسشهایی از این دست بوده‌اند. اسماء خاص چون «ارسطو»، «بوعلی سینا» «اصفهان» چگونه بر مدلول خویش دلالت می‌کنند؟ آیا دلالت آنها به گونه اشاره و ارجاع است و به کلی معنای وصف را دربر ندارد، آن گونه که جان استوارت میل می‌گفت و یا آن که معنای اسماء خاص، اوصافی است

که تشکیل دهنده آن معناست. از باب مثال، «ارسطو» یعنی شاگرد افلاطون و نویسنده متافیزیک و مربی اسکندر و مدرس لویکون، آن گونه که راسل و فرگه می گویند.^{۳۵} اشکافی و تکه تکه کردن، و مدلولهای ضمنی و استلزامی مفهومی را نمایاندن، تحلیل یک مفهوم است. تحلیل یک واقعیت و بایک واقعه نیز واگشودن آن و نمایاندن مؤلفه ها و سازه های تشکیل دهنده و سازنده آن واقعیت یا واقعه است.^{۳۶}

۳-۵. پدیدارشناسی (Phenomenology): پدیدارشناسی در فلسفه معاصر، به دو معنای ناسان و جدای از هم، به کار می رود: معنای اعم و معنای اخص. پدیدارشناسی، به معنای اعم، پژوهش ویژگیها و نکته های جزئی (descriptive study) گزاره ای نمایان و روشن است، همان گونه که ادوارد فون هارتمن (Eduard Von Hartmann) در کتاب پدیدارشناسی شعور اخلاقی (Phenomenology of Moral Consciousness) - ۱۸۷۸- به وصف و شرح کامل شعور اخلاقی پرداخت. اما پدیدارشناسی به معنای اخص، عنوان نهضتی فلسفی است که اعضای اولیه اش در دانشگاه های گوناگون آلمان در سالهای پیش از جنگ جهانی اول آن را در گوتینگن و مونیخ بنیاد گذاردند و در میان سالهای ۱۹۱۳ تا ۱۹۳۰ مجله های با عنوان سالنامه تحقیقات فلسفی و پدیدارشناختی (Jahrbuch Fur Philosophie und Phänomenologische Forschung) منتشر کردند که ادموند هوسرل (Edmund Husserl) ۱۸۵۹-۱۹۳۸ سردبیر و اصلی ترین و متفقدترین اندیشه ور گروه بود. این جمع از آغاز بر این نکته اجماع داشتند که وظیفه پدیدارشناس توصیف است و پدیدارها را باید از طریق شعور بی واسطه (direct awareness) توصیف کند؛ اما کم کم، و از زمانی که هوسرل روش پدیدارشناسی خود را گسترش بیش تری داد، اختلاف نظرها

نمایان شد و رفته رفته هوسرل را از همکارانش جدا ساخت. از همان آغاز پیدایش نهضت پدیدارشناسی که مفهوم پدیدارشناسی هنوز مبهم بود، اتفاق نظر عمومی وجود داشت دایر بر این که پدیدارشناسی، امور واقع را به طریق تجربی توصیف نمی کند. هوسرل پس از آن که در کتاب فلسفه ریاضیات (Philosophie der Armetik) خود به شرح بر آن رفته بود که احکام منطقی همان احکام روان شناختی اند، با اثرپذیری از ریاضی دان و فیلسوف ریاضی بزرگ گوتلوب فرگه (Gottlob Frege) تفسیر عقیده داد و در نخستین اثر مهم خود تحقیقات منطقی (Logische Untersuchungen) به ردّ گونه های نظریه اصالت روان شناختی - که احکام منطقی را همان احکام روان شناختی به شمار می آورند - پرداخت و بر آن رفت که گزاره های منطقی و گزاره های تجربی، بیش تر، جدای از هم و ناسازند. گزاره های منطقی، دقیق و ناگزیر، راست هستند و نیز به روشی استقرایی از جزءها گرفته نشده اند؛ اما احکام تجربی در هاله ای از ابهام قرار دارند، صدق شان احتمالی است و نه ضروری و بر تعمیم های استقرایی استوارند. بدین ترتیب دو نوع حکم وجود دارد: تجربی و غیر تجربی. احکام پدیدارشناختی غیر تجربی اند. انکار تجربی بودن احکام پدیدارشناختی، به منزله انکار این است که راست و دروغ آنها بر مشاهده حسی استوار است. اما راست بودن این قضایا اگر متکی بر مشاهده نیست، پس متکی به چیست؟ پاسخ پدیدارشناسان به این پرسش، این است که:

احکام پدیدارشناختی در صورتی صادق اند که به درستی پدیدارها را توصیف کنند؛ اما پدیدار چیست؟ تا روشن نشدن پاسخ این پرسش، پاسخ پرسش نخست نیز در هاله ای از ابهام است. واژه ای پدیدار از اصطلاحات فلسفی ای است که در معناهای گوناگون به کار رفته است، پدیدارشناسان،



گاه بر هر چه که به «ادراک بی واسطه» (immediate experience) ظاهر می شود، نام پدیدار نهاده اند اما مرادشان از ادراک بی واسطه، دیدنیهای حسی تفسیر نشده نیست، چرا که همچون بسیاری دیگر از فیلسوفان معاصر، به وجود چنین دیدنیهایی اطمینان ندارند. همچنین مراد از پدیدارها، طبقه خاصی از چیزهای نامیده شده به «پدیدار» نیست، از نظر پدیدارشناسان، به هیچ روی، افزون بر گونه های ذوات موجود در این عالم - همچون چیزهای مادی، افکار و احساسها - طبقه دیگری به نام پدیدار وجود ندارد. در حقیقت، پدیدار هر چیزی این است که در آن به شیوه ای خاص بنگریم. در واقع، این نوع نگاه ماست که شیء را به پدیدار دگر می کند. بدین ترتیب پدیدارشناس کسی است که گوناگون چیزها را به گونه ویژه ای، که آنها را به عنوان پدیدار آشکار می سازد، می آزماید و وصف می کند و زوایای آن را شرح می دهد. این شیوه ویژه نگرش به گونه گون چیزها در شعار معروف هوسرل "Zu den Sachen selbst" (به سوی خود اشیاء) نمایان است. پدیدارشناسی هوسرل، پژوهشی بدون پیش فرض (presuppositionless) است. پدیدارشناس، نظریه پردازی نمی کند و سپس به آزمون نظریه هایش پردازد، بلکه تنها به آشکار کردن و جلوی دید آوردن پدیدارها و سپس وصف و شرح آنها - آن گونه که در نظر خالی از پیش داوری اش حضور می یابند - می پردازد. البته این به معنای آن نیست که پدیدارشناس، هیچ گاه پیش فرض ناآزموده خاصی نداشته است، چه این همیشه ممکن است، بلکه مدعای بی انگاره بودن، نشان دهنده سعی و تلاش او در دوری گزیدن از همه پیش انگاره های ناآزموده است. هیچ حکمی را نباید قبل از آزمون صادق دانست. صدق همه مقدمات با آشکار کردن و جلوی دید آوردن و دقیق نگریستن پدیدارها، سنجیده می شود. بدین ترتیب به جای نخست باز گشتیم؛ وصف و شرح درست پدیدارها، مبنای

صدق احکام پدیدارشناختی است، اما پدیدار چیست که وصف و شرح درست آن، پایندان صدق احکام پدیدارشناختی است؟ پدیدار چیزی است که روش و نوع نگاه و نگرستن و معاینه ما - که دارای پیشینه پیش فرض نیست - آن را به پدیدار دگر کرده است. پس صدق، بستگی بر نگرستن پدیدار دارد و پدیدار خود بستگی بر نگرستن. پدیدارها، تنها با نگرستن به آنها به عنوان «پدیدار» نمود می‌یابند و زاده می‌شوند. در حقیقت، پدیدار فرزند نگاه و نگرستن ماست و نه امری مستقل و قائم به خویش. پدیدار به پدیدارشناس قائم است، نه به نفس خود، تا من چنین ننگرم پدیداری در میان نیست. روشن است که در این جا، ما دچار نوعی دور شده‌ایم، پدیداری پدیدار، پس از دیدن و آشکار شدن پدیدار، شگفت‌انگیز است. گویی ما شعبده‌بازی می‌کنیم و در این شعبده، پدیدار نمود می‌یابد. بدین ترتیب، روش ما درست است. چون روش ما درست است، احکام را با درستی دقیق دیدن پدیدار محک نمی‌زنیم، بلکه با درستی خود معاینه محک می‌زنیم، چرا که پدیدار چیزی نیست جز دستاورد و زاییده معاینه. از همین روست که پدیدارشناسی، هیچ‌گاه به پایان خوشایند خود نمی‌رسد و از همین جاست که هوسرل دوست داشت خود را «همیشه مبتدی» (perpetual beginner) بنامد.

اما از این دور که بگذریم، باید ببینیم که این چه گونه نگاه و نگرستن است که شیء را به «پدیدار» دگر می‌کند؟ هوسرل این گونه نگرستن و نگاه را «تأویل استعلایی-پدیدارشناختی» می‌نامد. از نظر هوسرل، وصفها و شرحهایی که پشتوانه تأویل نداشته باشد، پدیدارشناختی نیست. از این رو سنگ بنای پدیدارشناسی هوسرلی، تأویل استعلایی-پدیدارشناختی است. اما درک مراد هوسرل از این تأویل بسیار دشوار است. شرح و وصفهای هوسرل از آن گیج‌کننده است و تفسیرهای مفسران نیز از این شرحها و



وصفها، بسیار با یکدیگر ناسان و جدای از هم است. با این حال، ما تلاش می‌ورزیم تا جایی که ممکن باشد، آن را روشن و آشکار بیان کنیم. برای تأویل استعلایی-پدیدارشناختی، ما باید «تغییر نگرش» (Einstellung) دهیم، یعنی هر آن چه را که تاکنون به نظر بدیهی و روشن و آشکار می‌رسیده، در بوطه پرسش فرار دهیم. دکارت در روش خود، همه پیش فرضها و پیش انگاره‌های تجربی انسان را مورد شک و پرسش قرار داد و هیچ چیز را به بداهت خویش وانگذازد. بدین ترتیب، باید هر آن چه را که پیش تر، بی چون و چرا و بدیهی انگاشته و فرض کرده بودیم و یا بیش تر از هر چیز آشنا به نظر می‌رسید، مورد پرسش فرار دهیم. چنین کاری را هوسرل «تغییر نگرش» می‌نامد. سخنان هوسرل در این جا برای نشان دادن این نگرش تازه گوناگون است:

دیگر هیچ اعتباری برای اعتقاد رایج و معمول به وجود آن چه تجربه می‌کنم، قائل نیستم.

نسبت به گزاره‌هایی که تجربه کرده‌ام، هیچ تعهدی (Stellungnehmen) ندارم. همه این تعهدها را «بی اعتبار»، غیر کافی و ناپذیرفتنی می‌دانم.

یا معروف‌ترین اصطلاحی که در این جا به کار برده است: جهان عینی را در «پرانتز» می‌گذارم و یا ابوخره (Eo $\bar{\bar{v}}$) می‌کنم. با در پرانتز نهادن جهان عینی، ما ارزش دیگری به آن می‌دهیم. هوسرل این استعاره را از ریاضیات به وام گرفته است. در ریاضیات، عبارت را در پرانتز می‌نهییم و در جلوی پرانتز علامت «+» یا «-» می‌افزاییم و بدین ترتیب ارزش دیگری به آن می‌دهیم.

با عمل تأویل، پدیدارشناس، خود را به «ناظر بی طرف» دگر می‌کند و بدین ترتیب، با تغییر نگرش، تجربه ناظر تغییر می‌کند. آن چه که پیش از این، تجربه کرده بود و آن را حقیقی می‌دانست. اکنون به «پدیده‌ای صرف» دگر می‌شود، و تصمیم‌گیری در مورد اعتبار آن به واپس می‌افتد. در نگرش مقدم

بر پدیدارشناسی، یا همان نگرش «طبیعی» نگرشی که هوسرل آن را نگرش «خام» هم می نامد و البته نه به معنای منفی آن، تجربه کنندۀ موضوع تجربه را حقیقی می داند و به این باور است که در جهانی حقیقی زندگی می کند. همه ما در زندگی روزمره، موضوع تجربه خود را حقیقی می دانیم و بر این باوریم که در جهانی حقیقی زندگی می کنیم؛ اما با عمل تأویل، این اعتقاد را از عمل باز می داریم و از آن استفاده نمی کنیم. جهان مدعی وجود داشتن است؛ اما ما از پذیرفتن اعتبار این ادعا و دعوی خودداری می کنیم. جهان تنها به عنوان پدیده است که برای ما باقی می ماند.^{۳۷} هوسرل خود در این باره چنین می نویسد:

«آن تز کلی را که متعلق به ذات دیدگاه طبیعی است از عمل باز می داریم، هر چیزی را که این تز از نظر ماهیت بودن دربرگیرد در پرانتز می گذاریم. بنابراین، تمام این جهان طبیعی که دائماً «برای ما وجود دارد»، «در پیش ما حضور دارد» و برای همیشه چنین خواهد بود، «جهان امور واقع» است که دائماً به آن آگاهی داریم، حتی اگر بخواهیم آن را در پرانتز بگذاریم.

اگر چنین کنم، چنان که کاملاً آزادم چنین کنم، نه مانند سوفسطائیان، این «جهان» را انکار می کنم، نه مانند شکاکان در وجود آن شک می کنم، بلکه اپوخته پدیدارشناسی را به کار می برم و این مرا از کاربرد هر حکمی که مربوط به وجود زمانی-مکانی باشد، کاملاً باز می دارد.

بنابراین، تمام علومی که مربوط به این جهان طبیعی می شوند، اگرچه قاطع در برابرم ایستاده اند، اگر چه مرا سرشار از ستایش شگفتی آور می کنند، اگر چه به کم ترین حد، در فکر هیچ گونه اعتراضی به آنان نیستم، رابطه همه آنها را قطع می کنم، از

شاخص های آنها مطلقاً استفاده نمی کنم، حتی اگر ارزش آنها به عنوان شواهد، قطعی باشد، هیچ یک را بر نمی گزینم و هیچ یک به آن گونه که شناخته شده اند و به شکلی که علوم آنها را به عنوان جمله هایی صادق در باب حقایق این جهان می شناسند، ارزش مبنایی برای من نخواهند داشت.

ممکن است آنها را بپذیرم؛ اما تنها پس از آن که آنها را در پراگماتر نهاده باشم. این بدین معنی است که: تنها در آگاهی اصلاح شده حکم و به گونه ای که در قطع ارتباط ظاهر می شود آن را می پذیرم و نه به گونه ای که در علوم به عنوان قضیه به کار می رود، قضیه ای که مدعی معتبر بودن است و اعتبار آن را درمی یابم و از آن استفاده می کنم.^{۳۸}

با در پراگماتر نهادن و اپووخه کردن، به ناگاه درمی یابم که این من هستم که باید تصمیم بگیرم که آیا دعوی حقیقی بودن موضوعهای تجربه و در مجموع، ادعای حقیقی بودن جهان، اعتباری دارد یا نه. و نیز درمی یابم: هر چیزی که اعتبار و معنایی دارد، برای من است که آن اعتبار و معنی را دارد. اعتبار و معنی، قائم به من است و این کشف «وجود مطلق من استعلایی» است. «من» که جهان را به «پدیده ناب» دگر می کند، در این دگرگونی، به خود، به عنوان دگرکننده، توجه پیدا می کند و از این رو خود نمی تواند در معرض چنین دگرگونی قرار گیرد. اما این «من ناب» به کلی، وصف و گزارش ناپذیر است.

بدین ترتیب، به طور خلاصه باید گفت: پدیدارشناس به دنبال گزارش و وصف درست پدیدارهاست و صدق احکام پدیدارشناختی خویش را نیز در گرو همین شرح و وصف درست پدیدارها می داند. اما دیدار در نظر او چیزی است که به «ادراک بی واسطه» (immediate experience) ظاهر شود، یعنی

ادراکی که بدون پیش فرض (presuppositionless) است. پدیدار، طبقه یا چیزی از امور عالم نیست، بلکه چیزی است که در پی نگرستن ما نمود می‌یابد و متولد می‌شود، پس پدیدار زائیدهٔ ماست و وابسته به ما و امری قائم به ذات نیست. این نوع نگرستن ماست که آن را به وجود می‌آورد، و این نوع نگرستن «تأویل استعلایی-پدیدارشناختی» نامیده می‌شود. در این تأویل، پدیدارشناس، تغییر نگرش می‌دهد، *Einstellung* می‌کند و جهان عینی را در پراتنز می‌نهد یا به تعبیر هوسرل، اپوخه می‌کند و بدین ترتیب جهان به پدیدهٔ ناب دگر می‌شود.

۳-۶. تحلیل گفتمانی (*analyse de discours*): تحلیل گفتمانی یا تحلیل گفتار، عبارت است از: تحلیل ساختار و شیوهٔ کارکرد عناصر گفتاری. برای روشن شدن مطلب، نخست باید با اندیشه و تفکر ساختارگرا آشنا شد. فردینان دو سوسور (*Ferdinand de Saussure*) از پایه گذاران ساختارگرایی و پدر زبان شناسی ساختارگراست. از نظر سوسور، زبان گنجینه‌ای از نشانه‌های پراکنده است که یک جامعهٔ زبانی خاص در آن شریک‌اند، هر نشانه خاص بر ساخته از دو مؤلفه است: دلالت گر و اجی یا آوای ممیز و مدلول یا معنای متناظر. رابطهٔ میان سازه‌های آوایی و معنایی نشانه، دل‌بخواهی است؛ یعنی بر پیوندی قراردادی استوار است؛ اما به خواست و میل شخصی هیچ سخن‌گویی وابسته نیست. چنان که اثرپذیر از هیچ مصداق و مرجع خارجی (*external refrence*) نیز نیست. آن‌چه که به هر دلالت‌گر معین، هویت و تعیین می‌بخشد، پیوند خاص و نامسان آن دلالت‌گر با دیگر دلالت‌گرها در یک مجموعهٔ بزرگ تر است. بنابراین، هر واحد پایهٔ زبان، خود فراردهٔ فرقه‌ها و جداییها میان دیگر مؤلفه‌ها در یک سیستم است. به نظر سوسور بر چنین

مجموعه بسته ای از علایم، سیستمی از قانونهای دستوری، واجی و نحوی حکم می‌رانند.^{۳۹} بدین ترتیب زبان (Language) نمونه روشن، بارز از یک سیستم، یا منظومه پیوندهای ساختاری است (Structural relations)؛ مؤلفه های این منظومه، هویت خود را امدار چگونگی پیوندشان با دیگر مؤلفه ها هستند، یعنی این پیوندهای ساختاری هستند که به واحدهای پایه و مؤلفه ای یک مجموعه هویت می‌بخشند. پس دیگر نه این واحدها نیستند که هویت بخش اند، بلکه این پیوندهاند که چنین اند. واژه ها به تنهایی معنایی ندارند و تنها بر زمینه پیوند زبانی است که معنای خود را به دست می‌آورند.

هیچ تک واژه ای را نمی‌توان معنی کرد. مگر با در نظر گرفتن

تفاوتهای آن با واژه های دیگر.^{۴۰}

یافتن شبکه و نظامی معنی بخش در پس امور به ظاهر ناپیوسته که امکان به حقیقت پیوستن آن امور را فراهم می‌کند، در میان دو هم عصر و هم سن و سال سوسور، زیگموند فروید، بنیان گذار روان کاوی جدید، و امیل دورکهایم، از بنیان گذاران جامعه شناسی، نیز مشترك است. برای فروید دفاع های ناخودآگاه ناشی از محرّمات اجتماعی و خواستهای سرکوب شده، اهمیت داشت. شبکه ای که به فروید این امکان را می‌داد تا بتواند بر زمینه آن، رفتار و کردار بیمار خویش را تحلیل روان کاوانه کند. به گفته لایونیل تربلینگ:

«این فروید بود که بر ما آشکار ساخت تا چه حد درگیر

فرهنگ ایم... و فرهنگ تا چه حد بر دورترین اجزای ذهن هر

یک از ما رخنه کرده.^{۴۱}

و امکان به حقیقت پیوستن مجموعه ای از احساسها، رفتارها و حتی مفهوم هویت فرد را فراهم ساخته است.

از سوی دیگر، برای دورکهایم این مسأله مطرح بود که برای مثال،

هنگامی که دو نفر در خیابان به هم می‌رسند، می‌توانند رفتاری مؤدبانه با یکدیگر داشته باشند و می‌توانند رفتاری غیر مؤدبانه داشته باشند، اما رفتار مؤدبانه و رفتار غیر مؤدبانه چگونه از هم باز شناخته می‌شوند. از شرح، وصف و گزارش عینی رفتارهای فیزیکی آنها به هیچ روی نمی‌تواند بیان‌کننده رفتار مؤدبانه و فرق از رفتار غیر مؤدبانه باشد. این رفتارها زمانی معنی و مفهوم می‌یابند و مؤدبانه یا غیر مؤدبانه انگاشته می‌شوند که بر پایه مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی شکل گیرند و به حقیقت پیوندند. به عبارت دیگر بر پیشانی رفتارها نوشته نشده است که مؤدبانه است یا غیر مؤدبانه. این قراردادهای اجتماعی اند که مؤدبانه بودن و غیر مؤدبانه بودن را ممکن می‌سازد. رفتار زاییده این قراردادهاست و از این رو، باید در قالب همین قراردادها تبیین شود. بدین ترتیب، شرح یک رفتار همان نسبت دادن آن به یک نظام و شبکه زیربنایی و بنیادین هنجارین است که به چنین رفتاری امکان به حقیقت پیوستن داده است. هر رفتاری نمودی است از نظام زیربنایی خود، پس دیگر شرح پدیده‌های اجتماعی کشف علتها و سببهای تاریخی آن نیست، بلکه روشن کردن جایگاه آن و نقش آن در منظومه‌ای از پدیده‌هاست، مطالعه و پژوهش ما معطوف به بعد هم‌زمانی (synchronic) امور است و نه بعد در زمانی (diachronic) آن. این فرق و جدایی میان بعد هم‌زمانی و در زمانی، زبان‌شناسی سوسوری نیز هست. البته شاید درک بعد هم‌زمانی اندکی دشوار باشد و از این روی بررسیهای هم‌زمانی متهم به غفلت از دگرگونیهای تاریخی شده‌اند؛ اما باید توجه داشت که در بررسی هم‌زمانی، علتها، سببها و مرحله‌های تاریخی از زمان گسسته می‌شوند و پیاپی بودن زمانی خود را از دست می‌دهند و به عنوان یک وضعیت یا شرط در نظر گرفته می‌شوند،^{۲۲} پس به علتها و مرحله‌های تاریخی توجه می‌شود؛ اما نه از حیث

تاریخی بودن آنها، بلکه بماندو شرط؛ یعنی از آن حیث که امکان به حقیقت پیوستن پدیده مورد نظر را فراهم آورده است.

ویژگی عمده ساختار زبانی در اندیشه سوسور، ناخودآگاه در اندیشه فروید و هنجارها و ارزشها در اندیشه دوکهایم، عینی (objective) بودن آنهاست. آنها در بیرون از ما وجود دارند و قائم به ذات خویشند و خود را بر ما بار می‌کنند. دورکهایم در صفحه‌های آغازین اثر مهم خود، قواعد روش جامعه‌شناسی، چنین می‌گوید:

«وقتی من وظیفه برادری و همسری یا عضویت در اجتماع را انجام می‌دهم، وقتی به تعهدات خود که سپرده‌ام، عمل می‌کنم، تکالیفی را به جا می‌آورم که در خارج از من و اعمال من، در قانون و عرف تعیین شده است. هر چند این تکالیف با احساسات من، هماهنگ باشد و من واقعیت آنها را در ضمیر خود احساس کنم، این واقعیت پیوسته واقعی عینی و خارجی است؛ زیرا این من نیستم که این تکالیف را ساخته و پرداخته‌ام، بلکه این تکالیف از راه تربیت به من رسیده است.

... منظومه‌های عملیاتی که من برای ابراز فکر خود و سکه‌هایی که برای پرداختن دیون خود، و وسایل اعتباری‌ای که در مناسبات تجاری خود به کار می‌برم و نیز اعمالی را که در شغل خود انجام می‌دهم، همه مستقل از شیوه‌های کاربرد آنهاست ... این شیوه‌های عمل کردن و اندیشیدن و احساس کردن، دارای این ویژگی شایان توجه است که در بیرون ذهن‌های فردی وجود دارد.

نه تنها چنین رفتار و اندیشه‌ای بیرون از فرد وجود دارد، بلکه دارای قدرتی آمر و قاهر است که به واسطه آن، خود را علی‌رغم میل فرد،

به وی تحمیل می‌کند. البته وقتی من از روی رضا و رغبت تام در برابر این قدرت تسلیم شوم، این فشار و قهر چون بی‌فایده است، به کار نمی‌افتد و اثر آن کاهش می‌یابد لکن این قهر و فشار، در هر حال خاصیت ذاتی این گونه رفتار و اندیشه است و دلیل آن هم این است که: همین که خواستم در برابر آن ایستادگی به خرج دهم با قدرت ظاهر می‌شود. اگر بخواهم قوانین را زیر پا بگذارم این قواعد به زیان من واکنش نشان می‌دهد.^{۲۳}

بدین ترتیب است که جبر فرهنگی کشف می‌شود، جبری که فرهنگ بر اندیشه و کنش ما بار می‌کند و آدمی را به بند می‌کشد. باور به جبر فرهنگی بن‌مایه هر تفکر اجتماعی ساختارگراست.

در سال ۱۹۵۸ کلود لوی - اشتراوس (Claude Levi-Strauss) با انتشار مقاله‌هایی زیرعنوان مردم‌شناسی ساختاری (Structural anthropology) ساختارگرایی را به عرصه مردم‌شناسی کشاتند و مردم‌شناسی ساخت‌گرا را پایه‌گذاری کرد. به سرعت، آوازه اش عالم را درنوردید و نامش با ساختارگرایی گره خورد تا آن‌جا که مונته فیوره می‌گوید:

«ساختارگرایی فوراً نام او را تداعی می‌کند.»^{۲۳}

لوی - اشتراوس خود درباره نگرش ساختارگرا به روشنی و اختصاری مثال زدنی چنین می‌گوید:

«شاید نگرش ساختارگرا چیزی بیش از این نیست: جست‌وجو

برای یافتن عنصر نامتغیر در میان تفاوت‌های سطحی.»^{۲۴}

وی در شرح رویکرد ساختارگرا در علم می‌گوید:

«علم در عمل‌کردش یا تقلیل‌گرا (reductionist) است، یا

ساختارگرا. هنگامی تقلیل‌گراست که بتواند پدیده‌های پیچیده را به

پدیده های ساده تر در یک سطح دیگر تقلیل دهد. مثلاً بسیاری از مسائل زیستی را می توان به فرایندهای فیزیکو شیمیایی کاهش داد که البته این کار، تبیین تنها بخشی از قضیه را به دست می دهد و نه کل آن را. و زمانی که با پدیده های بسیار پیچیده که قابل تقلیل به سطح پایین تری نیستند برخورد می کنیم، تنها طریق شناخت آنها مشاهده مناسب شان است که در واقع تلاشی است برای فهم نوع نظامی که از این پدیده ها ساخته شده است. ۲۵

او می گوید:

هو از دوران کردکی آن چه که می توانم غیر عقلانی اش بنامم اذیت ام کرده است و همواره سعی داشته ام که در پس آن چه که می توانم آشفتنگی بنامم، به دنبال نظم بگردم. انسان شناس شدنم، کاملاً اتفاقی بود و نه به خاطر علاقه مندی به این رشته، بلکه به خاطر این که می خواستم از فلسفه فاصله بگیرم، به انسان شناسی روی آوردم. ... در انسان شناسی با یک مشکل مواجه شدم: قواعد ازدواج فراوانی در سرتاسر دنیا وجود داشت که کاملاً بی مفهوم به نظر می رسیدند و این مسأله مرا به خود مشغول کرده بود. چرا که اگر بی معنی بودند می باید که هر قومی آیین ازدواج خود را داشته باشد در حالی که تعداد این قواعد و آیینهای ازدواج کم و بیش محدود بود. بنابراین اگر یک پدیده بی معنی، به کرات و در اشکال متفاوت دوباره و دوباره ظاهر شود نمی توان گفت که کاملاً بی معنی و پوچ است و گرنه مجدداً ظاهر نمی شد. ... بعدها و پس از پژوهشهایم روی نظام خویشاوندی و آیینهای ازدواج، توجه ام تصادفاً و نه از روی قصد، به اسطوره شناسی

جلب شد. مشکل در این جا نیز کاملاً همانی بود که در حوزه قبلی با آن برخورد داشتیم. روایت‌های اسطوره‌ای بی معنی، پوچ و اتفاقی هستند، یا این طور به نظر می‌رسند. ولی با این حال در گوشه و کنار دنیا مرتباً ظاهر می‌شوند. در حالی که یک آفرینش تخیلی ذهن در یک مکان بی نظیر است و نمی‌توان مشابه آن را در یک مکان کاملاً متفاوت یافت. مسأله من پی بردن به احتمال وجود نوعی نظم در پس این آشفتگی بود.^{۲۶}

گفتمان (discourse) آن چنان که فوکو شرح می‌دهد، یعنی: مجموعه‌ای از ایده‌ها، مفاهیم و باورهایی که به عنوان معرفت یا جهان بینی، مقبولیت عام و رسمیت می‌یابند و چارچوبی قدرت مند برای فهم و عمل در زندگی اجتماعی می‌شوند.^{۲۷} ایده‌ها، مفاهیم و باورها منظومه، ساختار و چارچوبه‌ای قدرت مند می‌سازند که اندیشه و عمل، تنها در محدوده آن ممکن و میسر است. نقش قانون و عرف را آن چنان که دورکهایم از آن سخن می‌گفت، به یاد آورید تا درک مفهوم گفتمان - آن گونه که فوکو اراده می‌کند - آسان گردد. دورکهایم از قانون و عرف سخن می‌گفت که واقعیتهایی عینی و خارجی است و دارای قدرتی قاهر و آمر است که به واسطه آن، خود را برخلاف میل فرد، بر وی بار می‌کند و فرد تاب و توان ایستادگی در برابر آن را ندارد و فرد تنها در چارچوبه آن دست به عمل می‌زند، حال فوکو از ایستمه‌ها، یا نظم‌های معرفتی سخن می‌گوید، یعنی ایده‌ها، مفاهیم و باورهایی که مقبولیت عام پذیرفته و رسمی شده است. ایستمه‌ها، از نظر فوکو، همان نقشی را بازی می‌کنند که قانون و عرف، از نظر دورکهایم، بازی می‌کنند. به کمک تحلیل این ساختار و بررسی شیوه کارکرد عناصر گفتاری آن می‌توان امور به ظاهر ناپیوسته و بی معنی را درک کرد.

۳-۷. دیرینه شناسی (Archeology): دیرینه شناسی، باستان شناسی و یا سرآغاز شناسی (archeology) عنوانی است که میشل فوکو-فیلسوف و تاریخ نگار اندیشه (۱۹۸۴-۱۹۲۶) بر پژوهشهای اولیه اش اطلاق می کند. پژوهشهای فوکو پژوهشهایی است، در اساس، تاریخی. در این دوره، توجه اصلی فوکو به سبک ها و حالت های (mods) گفتمانها و یا آن چنان که خود گفته است: نحوه وجودشان، معطوف است. به بیان دیگر، وی در این دوره به تحلیل تاریخی گفتمانها می پردازد. او می کوشد تا وجوه و جنبه های تاریخی گفتمان مدرنیته را از خلال سرآغاز شناسی معرفت-نامی که او خود بر پژوهشهایش نهاده است-ردیابی کند. سرآغاز شناسی معرفت (the archeology of knowledge) کندوکاوی است در گفتمانها، به سبک باستان شناسان، به منظور دست یابی به قواعد ناآگاهانه ای که اعضای یک اجتماع را وامی دارد پاره ای از گزاره ها را صادق دانسته، بپذیرند و پاره ای دیگر را کاذب شمرده، رد کنند.^{۲۸} این رویکرد، هرگونه پیایی آبی منطقی رویدادها را رد می کند و به گسست کامل میان گفتمانها قایل است به دیگر سخن، سرآغاز شناسی معرفت، ناگه آیندی (emergence) گفتمانها را ردیابی می کند.^{۲۹} دیرینه شناسی معرفت، سیستمهای فکری را نظامها و آرایشهای گفتمانی و یا استدلالی می انگارد که مستقل از باورها، نیتها و هدفهای متفکران متفرد است. دیرینه شناسی فوکو، سوژه انسانی را که از زمان کانت به بعد در فرهنگ غربی نقشی اساسی بازی کرده بود، جا به جا کرد، و اعلام نمود: دیگر سوژه ها خود مقهور و در بند نظمها و آرایشهای گفتمانی هستند که بر آنان حکم می راند و خودمختاری آنان در اندیشیدن و عمل کردن محدود، بلکه مسلوب است.^{۵۰} دغدغه اصلی فوکو، بررسی تاریخی «نظمها و سامانهای معرفتی» است: آن چه که در اصطلاح عمل گفتمانی (discursive practice) خوانده می شود و خودش

آن را چنین تعریف می‌کند:

«مجموعه‌ای از قواعد تاریخی ناشناخته که همیشه در زمان و مکانی خاص یک دوران مشخص، متعین می‌شوند و شرط هر کارکرد ارتباط کلامی، در محدوده‌ای اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی یا زبانی معین‌اند.»^{۵۱}

او در «تاریخ دیوانگی در روزگار کلاسیک» (۱۹۶۱) «تولد در مانگاه» (۱۹۶۳) و «نظم چیزها» (۱۹۶۶) این نگرش را در بررسی تاریخ عقل پیش گرفت و به پیش برد.

بر پایه کتاب باستان‌شناسی معرفت، تاریخ، زنجیره‌ای از دوره‌هایی است که آنها را سیستم‌های گفتمانی مختلف ساخته است. هر سیستم منطقی درونی خویش را داراست. سیستم‌های گفتمانی غالب و مسلط بار د کردن دیگر سیستم‌ها هویت جمعی را می‌سازند. تغییر اجتماعی ساخته‌عاملان نیست. در حقیقت عاملان، تنها حامل‌کنندگان یک سیستم گفتمانی‌اند و توسط آن ساخته می‌شوند. دگرگونی اجتماعی، مانند گسل زمین‌شناختی‌ای است که در آن سیستمی به سیستم دیگر راه می‌گشاید. به این ترتیب فوکو استدلال می‌کند که دانشمندان علم الاجتماع باید باستان‌شناسان ساختارهای زبانی‌ای شوند که در سازمان‌های اجتماعی مستورند.

فوکو در کارهای آخرش، در ماهیت پژوهش اجتماعی بازاندیشی کرد، اما هیچ‌گاه، به طور کامل، ریشه‌های ساختارگرایی‌اش را ترک نگفت. برای مثال، او در «تاریخ جنسیت» سخن از ساختمان سوژه را ادامه می‌دهد و تأکید می‌کند:

«سعی ما نباید بر آن باشد که کشف کنیم چگونه سوژه‌ها به تدریج، گام به گام، حقیقتاً و اساساً از مجموعه متنوعی از ارگانیزم‌ها، نیروها، انرژی‌ها، مواد، آرزوها، اندیشه‌ها و... به وجود می‌آیند.»

فوکو به تحلیل فرآیند خلقِ سوژه‌ها توسط فضای طبیعی، اجتماعی و گفتمانی که در آن می‌زیند، می‌پردازد. او به شیوه پدید آمدن اشکال جدیدی از زندگیهای شخصی با برجسبهایی که بر کارها و روابط مردم می‌خورد، توجه خاصی دارد. برای مثال فوکو استدلال می‌کند هنگامی که مقوله‌هایی چون «انحراف» و «هم‌جنس‌بازی» و «چندشخصیتی» در قرن نوزدهم شکل گرفتند (آن هم به شکل ظریفی از کنترل اجتماعی-پزشکی) منحرفان، هم‌جنس‌بازان و چندشخصیتی‌ها به وجود آمدند. در حقیقت، گونه‌ای انسان هنگامی به وجود می‌آید که آن گونه به وجود آمده باشد.^{۵۲}

۳-۸. تبارشناسی (Genealogy): علاقه‌های دیرینه شناسانه فوکو، کم‌کم، تغییر جهت داد، و او در دوره دوم پژوهش‌هایش به آن چه که خود از آن به تبارشناسی قدرت دانش یاد می‌کرد، روی آورد. فوکو بر این باور بود که ما خودمان و جسم‌مان به اندازه «رژیمهای گفتمانی» که در درونش می‌اندیشیم و رابطه برقرار می‌سازیم، نتیجه چیزی است که او «بازی مکرر و بی‌پایان سلطه» می‌نامد و به گمان او تاریخ بشر را می‌سازد. بر این اساس فهم این که ما کیستیم، در بردارنده از زیر خاک بیرون کشیدن سازوکارهایی است که ما را تولید کرده است. این از زیر خاک بیرون کشیدن را، او تبارشناسی می‌نامد. تبارشناسی تلاش می‌کند تا بفهمد چگونه «سوژه» از سیستمهای خاص استیلا، با کپی برداری مسیرهای پریچ و خمی که با آن، این سرشت و خمیره پدید آمده است، ساخته شده است.^{۵۳} از نظر فوکو تبارشناسی (genealogy) می‌تواند اوضاع تاریخی و اجتماعی ظریفی را، که به وجود آورنده وضعیت است که اعضای یک اجتماع را وامی‌دارد. پاره‌ای گزاره‌ها را صادق دانسته بپذیرند، و پاره‌ای دیگر را دروغ شمرده، رد کنند، از پرده به در آورد.^{۵۴} در

حقیقت فوکو، در دورهٔ دوم پژوهشهایش، به دنبال علتها و انگیزه‌هایی می‌گشت که به گفتمانها، امکان وجود داده‌اند. فوکوی اولیه، که ساختارگرایی تمام عیار بود، مانند یک باستان‌شناس، به دنبال کشف تاریخ و گذشتهٔ گفتمانها در زیر ظواهر فرهنگی بود، اما فوکوی ثانویه، بحث را از این فراتر برد و به جست‌وجوی اوضاع و احوال تاریخی‌ای پرداخت که پدیدآورندهٔ این گفتمانها هستند، از این رو بود که خود را تبارشناس معرفی می‌کرد. در یک کلام، سرآغازشناسی کشف اشکال دگرگونی گفتمانهاست، و تبارشناسی کشف اوضاع و احوال تاریخی-اجتماعی به وجودآورندهٔ آنها. به همین دلیل است که تبارشناسی را فراساختارگرایی (post-structuralism) خوانده‌اند.

فوکو در این دوره از پژوهشهایش، به این جا رسید که این قدرت و اقتدار است که گفتمانهای مختلف را امکان تحقق داده، به وجود می‌آورد. به نظر او قدرت و اقتدار در تمامی سطوح زندگی فکری و اجتماعی مارشخته کرده است. او سعی کرد نشان دهد که کاربرد قدرت در روزگار مدرن، هرچند عریان نیست، اما بسی غیر اخلاقی‌تر از روزگاران گذشته است. عقل و علم، ماسک‌هایی هستند بر چهرهٔ اقتدار. در روزگار مدرن، عقل را به جای خدا نشانده‌اند، غافل از آن که به گفتهٔ نیچه، آدمی با کشتن خدا، صفات او را نیز کشته است، پس عقل نیز ناتوان و افتاده است.^{۵۵}

خاتمه: براساس آن چه که گذشت، می‌توان از گونه‌های مختلف فوق برای شناسایی و بررسی جریانهای فرهنگی سود جست، و روشن است که بررسیهای چندجانبه و چندروشی بر مطالعات یک سویه برتری و مزیتی غیر درخور انکار دارد.

پی نوشتها:

۱. فرهنگ فارسی، محمد معین، مدخل فرهنگ.
۲. مفهوم فرهنگ در آینه امروز، رامین جهانبگلو، نشریه کیان، سال چهارم، خرداد ۷۳، مسلسل ۳۴/۱۹.
۳. فرهنگ فارسی، محمد معین، مدخل فرهنگ.
۴. همان.
۵. همان.

6. 'culture' in "The new WEBSTER dictionary"

۷. مفهوم فرهنگ در آینه امروز، رامین جهانبگلو، نشریه کیان، سال چهارم، خرداد ۷۳، مسلسل ۳۴/۱۹.
۸. رساله ای در باب انسان؛ درآمدی بر فلسفه فرهنگ، کاسیرر، ارنست، بزرگ نادرزاد، تهران، ۱۳۷۳.
۹. الهیات فرهنگ، تیلش پل، فرهادپور، مراد و پاکزاد، فضل الله، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
۱۰. منتقدان فرهنگ، جانسون لزل، ضیاء موحد/ ۱۱، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
۱۱. همان/ ۱۲.
۱۲. جامعه شناسی، گیدنز آنتونی، منوچهر صبوری/ ۳۶، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷.
۱۳. همان.

14. See for example: Browne, Ken; "An Introduction to Sociology"; Polity Press 1992; p.6.

۱۵. بی فایده نیست که بدانیم، عرب زبانان اخیراً واژه «ثقافة» را به عنوان معادل culture وضع کرده اند که از ریشه «تَقَفَّ - يَتَقَفُّ» و «تَقَفَّ - يَتَقَفُّ» به معنای حاذق شدن و به سرعت فهمیدن مشتق شده است.

۱۶. فرهنگ نشر نو - فرهنگ کوچک انگلیسی فارسی، محمدرضا جعفری، فرهنگ نشر نو، تهران ۱۳۷۹؛ فرهنگ کوچک انگلیسی - فارسی، سلیمان حیم، ویرایش شده در واحد پژوهش فرهنگ معاصر، فرهنگ معاصر، تهران ۱۳۷۹.
۱۷. جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، بومر فرانکلین لوفان، حسین بشریه، مرکز بازشناسی اسلام و ایران؛ تهران ۱۳۸۰.
۱۸. همان/ ۶-۲۴.
۱۹. جامعه شناسی، سیدعلی محمد نقوی/ ۶۴-۶۳. سال سوم متوسطه، دفتر برنامه ریزی و تألیف کتب درسی، تهران ۱۳۷۴.
۲۰. فرهنگ جامعه شناسی، ابرکرامبی، نیکلاس و دیگران، حسن پویان/ ۳۸۰، تهران ۱۳۷۶.
۲۱. درآمدی به جامعه شناسی، کوئن، بروس، محسن ثلاثی/ ۹۳، توتیا، ۱۳۷۹.
۲۲. این گروه از دومین نوع گروه ها به شمار می روند.
23. justified true belief
۲۴. فلسفه علوم طبیعی، همپل، کارل، حسین معصومی همدانی/ ۶۳، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۹.
۲۵. همان/ ۷۲-۷۳.
۲۶. همان/ ۳-۷.
۲۷. تبیین در علوم اجتماعی، لیتل، دانیل، عبدالکریم سروش/ ۶۳، صراط، تهران.
۲۸. مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی، آرون، ریمون، باقر پرهام/ ۵۴۵، آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
۲۹. داخل [] از اضافات نویسنده است.
۳۰. همان.
۳۱. تبیین در علوم اجتماعی، لیتل، دانیل، عبدالکریم سروش/ ۱۱۳، صراط، تهران



۱۳۷۳ . همان / ۱۱۶-۱۱۷ .

جریان شناسی

۳۳ . همان / ۱۱۸ . به نظر می رسد لبر به دلیل علاقه و افرش به تبیین روش تفسیری را

به گونه ای روایت می کند که متناظر و منطبق با روش تبیین است، در حالی که

چنین روایتی قابل تأمل است.

34. "Analysis" in "The Cambridge Dictionary of Philosophy" by: Robert

Audi

۳۵ . فلسفه تحلیلی ۳، دلالت و ضرورت، صادق لاریجانی، مرصاد، تهران،

۱۳۷۵ .

۳۶ . فلسفه در قرن بیستم، لاکوست، ژان، رضا داوری / ۶۰، سمت، تهران .

۳۷ . منبع اصلی این بخش دو مقاله است از ریچارد اشمیت (Richard Schmitt)

نخست مقاله او در جلد ششم دایرةالمعارف پل ادواذ با عنوان

"The Philosophy of Edmund Husserl

and Its Interpretation" ترجمه شده در مجله فرهنگ شماره مسلسل ۱۸،

تابستان ۱۳۷۵ .

۳۸ . تز دیدگاه طبیعی و تعلیق آن، هوسرل، ادموند، ضیاء موحد، مجله فرهنگ؛

شماره مسلسل ۱۸، تابستان ۱۳۷۵ / ۴۹ .

39. "Structuralism" in Ibid; pp.770-1

۴۰ . فلسفه فرانسه در قرن بیستم، اریک، ماتپوز، محسن حکیمی / ۱۹۸، ققنوس،

تهران ۱۳۷۸ .

۴۱ . فردینان دو سوسور، کالر، جانانان، کورش صفوی / ۸۴، هرمس، تهران ۱۳۷۹ .

۴۲ . همان / ۸۴-۸۵ .

۴۳ . مردان اندیشه، مگی براین، عزت الله فولادوند / ۴۸۵، طرح نو، ۱۳۷۸ .

۴۴. اسطوره و معنا، لوی استروس، کلود، شهرام خسروی/ ۲۴، نشر مرکز، تهران
۱۳۷۶.
۴۵. همان/ ۲۵.
۴۶. همان ۲۶-۲۷.
47. Bilton, Tony & others; *Introductory Sociology*; Macmillan Press; third edition; 1997; p.657
۴۸. فلسفه فرانسه در قرن بیستم، اریک، ماتیوز، محسن حکیمی/ ۲۱۹، ققنوس.
49. Bilton, Tony * others; *Introductory Sociology*; Macmillan Press; third edition; 1997, p.636.
50. See: "Foucault, Michel" in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*; edited by: Audi, Robert, p.276.
۵۱. فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ماتیوز، اریک، محسن حکیمی/ ۲۱۹.
52. Fay, Brian; *Contemporary Philosophy of Social Science*; Blackwell Publishers (1996); pp.50-52.
53. Fay, Brian; *Contemporary Philosophy of Social Science*; Blackwell Publishers (1996); pp.119-121.
۵۴. فلسفه فرانسه در قرن بیستم/ ۲۱۹.
۵۵. مدرنیته و اندیشه اعتقادی، بابک احمدی/ ۲۱۲، نشر مرکز ۱۳۷۷.