

## تأملی بر رهیافت تفهیمی - تفسیری در روش‌شناسی انسان‌شناختی

بهروز روستاخیز<sup>۱</sup>

عطیه آذرشب<sup>۲</sup>

### چکیده:

پژوهش‌های علوم اجتماعی به‌طور عام و تحقیقات انسان‌شناختی به‌طور خاص، به‌ویژه در نیم قرن اخیر و از منظر روش‌شناسی، مورد بحث‌هایی اساسی واقع گردیده‌اند. بسیاری از این مباحث را باید حول آنچه تحت عنوان چرخش تفسیری در علوم اجتماعی مطرح شد، مدنظر قرار داد؛ چرخش تفسیری، پیش از هر چیز، پرسش از فلسفه علوم اجتماعی و مشخصاً روش‌شناسی آن بود. در نگاه جدید، بر رسالت روش‌شناختی علوم اجتماعی، نه برای تبیین علی واقعیت‌های اجتماعی شیء انگاشته شده، بلکه به‌منظور دستیابی به فهمی از زندگی مردم آن‌گونه که براساس ادراک ایشان بنا شده است، تأکید شد. انسان‌شناسی به‌عنوان یکی از رشته‌های ممتاز به‌لحاظ درگیری انسانی با اجتماعات فرهنگ‌محور، همواره از پیش‌برندگان پیش‌تاز چنین نگاهی در پژوهش‌های خود بوده است. رهیافت تفهیمی - تفسیری در روش‌شناسی انسان‌شناختی، مبتنی بر مبانی اندیشه‌ای ویژه و نیز شیوه‌های عملی انعطاف‌پذیری است که پژوهشگر را در جستجوی معنی، هدایت می‌کند. مقاله حاضر، تأملی بر این مبانی و شیوه‌هاست، تا اینکه در نهایت به راهنمایی، برای چگونگی فهم معنی، مختصات‌یابی آن و بازنمایی ساخت فرهنگی یک اجتماع دست یابیم. یافته‌های پژوهش، یافته‌هایی در تشریح مردم‌نگاری تفسیری مبتنی بر روایت‌ها به‌عنوان مسیری راهگشا در فهم معانی عملکردهای انسانی می‌باشند.

واژگان کلیدی: معنی، مردم‌نگاری، تفهیم، تفسیر، روایت

### مقدمه: در جستجوی معنی

پرسمان اساسی روش‌شناسی علوم اجتماعی و به‌ویژه انسان‌شناسی، چگونگی فهم معانی کنش‌های اعضای یک گروه فرهنگی می‌باشد. از این منظر، از رسالت‌های بنیادین یک پژوهشگر انسان‌شناس، تدبیر روش‌هایی برای کشف این معانی است؛ انسان‌شناس اساساً در جستجوی معنی است.

به تبع همین جملات آغازین نوشتار حاضر، تا پایان، کلیدواژه اساسی این بحث «فهم» خواهد بود؛ در واقع ما این کلیدواژه را در برابر مفهوم رایجی می‌گذاریم که به‌ویژه در تحقیقات علوم اجتماعی «تبیین» خوانده می‌شود. در درجه نخست باید مراد خود را از این مفاهیم که غالباً یکی به جای دیگری به کار گرفته می‌شود مشخص سازیم. آنتونی گیدنز (۱۹۷۶) این دو را اساساً روش‌های متفاوتی برای پاسخگویی به پرسش‌های علوم اجتماعی می‌داند؛ از منظر او:

«تفاوت میان تبیین و فهم بستگی به چگونگی دستیابی به توضیح معقول دارد؛ این تفاوت میان تبیین علی و تبیین دلیلی است. تبیین به معنای شناسایی علل وقایع یا توالی‌های منظم است، یعنی عوامل یا مکانیسم‌هایی که آنها را تولید می‌کنند، و فهم با دلایل یا تعابیر کنشگران اجتماعی برای کنش‌هایشان به دست می‌آید. هم چنین فهم به معنای یک رویداد در یک متن اجتماعی خاص مربوط می‌شود، چه توسط کنشگران اجتماعی داده شود یا معانی‌ای که محقق از تعابیر کنشگران اجتماعی

b.rostakhiz@ut.ac.ir

ati.azarshab@gmail.com

<sup>۱</sup>. پژوهشگر دوره دکتری انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

<sup>۲</sup>. پژوهشگر دوره دکتری انسان‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

استنتاج می‌کند. تبیین‌ها توسط پژوهشگرانی تولید می‌شوند که از «بیرون» پدیده‌ای را مشاهده می‌کنند، در حالی که فهم مبتنی بر دیدگاهی از «درون» است که در آن پژوهشگر آگاهی ذهنی و تفاسیر کنشگران اجتماعی درگیر در آن عمل را در می‌یابد.» (گیدنز، ۱۹۷۶ به نقل از بلیکی، ۱۳۹۲: ۱۰۵)

به زعم ما «فهم» اعم از «تبیین» است؛ ما تنها از منظر خود کنشگران یک اجتماع خاص می‌توانیم به تبیین یعنی کشف علل و مکانیسم‌های علی یک پدیده نائل آییم. چنین امری به ظاهر بسیار ساده می‌نماید، اما آنچه در انتها ساده‌انگارانه خواهد بود نه نتیجه این پژوهش تفهیمی که نتیجه آن تبیین بیرونی است. در حقیقت، دشوارترین روش‌های علوم اجتماعی را پژوهش‌های نوع نخست شکل می‌دهند چه خود مستلزم فرایند سختی از جستجوی معنی‌نگارانه هستند. پرسش اساسی در اینجا اینکه این فهم که غالباً نیز معطوف به جوامع دیگر است چگونه ممکن می‌شود؟ فهم حقیقی مستلزم درک دیگری است؛ اما براستی ما چگونه می‌توانیم یکدیگر را درک کنیم؟ مسأله در اینجا به «آذهان دیگران» و چگونگی نفوذ به این ذهنیت‌ها بازمی‌گردد. لازم است بار دیگر عنوان این بحث، مورد ملاحظه قرار گیرد: در جستجوی معنی معنی اساساً در ذهن است که شکل می‌گیرد حال آنکه ممکن است بر روی هر پدیده عینی دیگری نیز متجلی شود و ما آثار آن را به‌طور عینی، در تمام پدیده‌های مادی یک جامعه ببینیم. لذا از این منظر، نخستین چیزی که الزاماً باید به آن دست یافت، چگونگی شکل‌گیری معنی در یک جامعه است.

در نگاه ما، معنی اساساً یک امر پیشینی و مقدم بر اجتماع نیست: معنی در بطن یک اجتماع و از رهگذر تعاملات اجتماعیست که خلق می‌شود. این استدلال بر این اصل پایه‌ای استوار است که موجودات انسانی یا اعضای یک اجتماع بیش از آنکه صرفاً در برابر اعمال یکدیگر واکنش‌های مکانیکی انجام دهند، اعمال یکدیگر را تعبیر، تفسیر و یا تعریف می‌نمایند. به عبارت دیگر، پاسخی که در برابر اعمال دیگران ارائه می‌گردد یک پاسخ بی‌واسطه نیست بلکه مبتنی بر پاسخی است که دارای معناست. از این منظر، معانی ناشی از ارتباطات اجتماعی انسان با دیگران هستند، به همین جهت می‌توان گفت که معانی، محصولات اجتماعی‌اند. با این وجود نباید از نظر دور داشت که اگرچه معانی امور از طریق کنش متقابل اجتماعی شکل می‌گیرند ولی استفاده آدمی از معانی مبتنی بر فرایندی تفسیری است (شارع‌پور، ۱۳۸۶: ۱۶۲). کشف و فهم این فرایند تفسیری، مسیری است که دست‌یابی به معنی را برای ما مؤثر می‌کند؛ این منطق انسان‌شناسی و روش‌شناسی تفهیمی - تفسیری مدنظر ماست.

#### مختصات یابی معنی: نفوذ به جهان‌های اجتماعی

نخستین نکته‌ای که باید در اینجا بدان توجه نمود اینکه معنی اساساً سیال و بسیار متغیر است؛ بر این اساس آن تعریفی که یک کنشگر از کنش خود در ذهن دارد متفاوت از معنایی است که یک پژوهشگر به کنش وی نسبت می‌دهد. بر این اساس، چنین به نظر می‌رسد که معنی هیچ مختصاتی نخواهد پذیرفت و اگر هم بپذیرد اساساً کشف‌ناشدنی است. پذیرش چنین مسأله‌ای به معنی بهبود بودن این بحث از اساس، و نیز ناکامی این روش در نتیجه خواهد بود. با این وجود، ما در ادامه قصد داریم به توضیح شیوه‌هایی بپردازیم که در عین اذعان به سیالیت معنی، در صورت کاربست درست‌شان به کشف مختصات آن منجر خواهد شد.

پیش از توضیح روش‌های فوق، ضرورت توضیح این نکته آشکار است که مختصات یابی معنی پیش از هر چیز نیازمند نفوذ به «جهان‌های اجتماعی» است. جهان اجتماعی مفهومی است که در بیان پدیدارشناختی، در کنار مفاهیمی چون جهان زندگی یا زیست جهان و دیگر مفاهیم پدیدارشناختی تعریف می‌شود. واژه جهان در اینجا به شناخت و تجربه ذهنی اشاره دارد. بنابراین، جهان اجتماعی از هویتی معنایی برخوردار است. جهان اجتماعی، اصطلاحی است برای جهانی که به واسطه وجود انسانی و کنش‌های تقویم و بنیان می‌شود؛ واژه زیست جهان نیز به کنش‌های روزمره مردم در جامعه اشاره دارد و از چشمداشت‌ها و مهارت‌های عملی‌ای که انسان‌ها پیش از هر درگیری آگاهانه یا نظری با جهان دارند، حکایت می‌کند. بر این اساس، تجربه‌های ذهنی مشترک آدمیان، اگر پیش از هر تفکر نظری لحاظ گردند، زیست جهان نامیده می‌شوند (در اینبار رجوع کنید به: پارسانیا و سلطانی، ۱۳۹۰: ۱۰۸).

نکته مورد توجه ما، نفوذ به این جهان‌های اجتماعی که در حقیقت، جهان‌هایی ذهنی هستند، استفاده بزرگی را پیش‌روی می‌نهد و آن اینکه چنین چیزی اساساً ممکن است؟ و اگر ممکن است، چگونه؟ پاسخ مثبت ما بر این پیش‌فرض استوار است که دنیای اجتماعی را می‌توان به لحاظ ذهنی تجربه کرد، نه به لحاظ عینی که مستقل از رفتار روزانه مردم باشد؛ براین اساس، ما معتقدیم که رفتار انسان، محصول روشی است که از سوی آن، مردم، دنیای اجتماعی را تفسیر می‌نمایند (ایمان، ۱۳۹۱: ۵۵)، لذا چگونگی فهم آن تجربه ذهنی مستلزم فهم این روش تفسیری خود مردم است. ما داعیه‌ای مبنی بر معرفی و نمایش روابط علی در جهان نداریم، بلکه به دنبال درک این امر هستیم که مردم چگونه جهان را تفسیر می‌کنند و بر مبنای این تفسیر، رفتارهای خود را سامان می‌بخشند.

رویکرد فوق از اساس با رویکردهای عینیت‌گرای پوزیتیویستی که به دنبال کاربست روش‌های علوم طبیعی برای تبیین پدیده‌های اجتماعی هستند، مغایرت دارد. به نظر بنیان‌گذاران روش «درون‌فهمی» یا «تفهیمی»، جهان اجتماعی مشحون از معنا، نظر، تعبیر، اندیشه و نیت و قصد است و بنابراین برخلاف طبیعت، جهان فی‌نفسه بامعناست. پس نمی‌توان همان روش‌های رایج در علوم طبیعی را برای شناخت جهان اجتماع به کار گرفت. باید این دیدگاه ماکس وبر که به پیروی از دیلتای و ریکرت مطرح شده است را در اینجا پذیرفت که شناخت جهان اجتماع و رفتار اجتماعی بدون ملاحظه وجه معنی و ارزش و غایات انسانی به نحو کامل ممکن نیست (بشیریه، ۱۳۹۰: ۲۶)؛ هر پدیده اجتماعی دارای محتوایی ذهنی است و تفهم، معطوف به درک این محتواست.

اولین گام در جهت مختصات‌یابی معنا چیزی است که به تبعیت از ادموند هوسرل آن را «اپوخه» یا «در پرنتر گذاردن» می‌نامیم. به واقع، بسیاری از کنشگران بر این باورند که جهان اجتماعی نه توسط آنها که به طور طبیعی سامان یافته است؛ بسیاری از پژوهشگران اجتماعی نیز با حرکت از چنین دیدگاهی، به دنبال سازوکارهای ساختاری و طبیعی‌ای هستند که رفتار آدمیان را جهت بخشیده، پدیده‌های اجتماعی را ایجاد کرده و به طور کلی، جهان اجتماعی را می‌سازند. هوسرل این دیدگاه طبیعی یا «رویکرد طبیعی» را مانع کشف فراگردهای پدیده‌شناختی می‌دانست. عناصر بنیادی آگاهی از دید کنشگران پنهانند و پدیده‌شناسان نیز اگر نتوانند بر رویکرد طبیعی‌شان به جهان غلبه کنند، نمی‌توانند این عناصر را کشف کنند. فیلسوفان باید بتوانند رویکرد طبیعی‌شان را کنار بگذارند تا آن‌که بتوانند بنیادی‌ترین جنبه‌های آگاهی را کشف کنند (ریترز، ۱۳۸۹: ۳۲۷).

دومین قدم برای رسیدن به این منظور، درک این نکته است که آگاهی یا همان فهم تفسیری مردم - که سرچشمه معناست - همواره معطوف به ابژه یا موضوعی بیرونی است. به عبارت دیگر، معنی در رابطه بین آگاهی کنشگر و چیزها نهفته است و این همان «قصدمندی» یا «نیت‌مندی» آگاهی را می‌رساند. سومین و شاید اصلی‌ترین گام برای رسیدن به مختصات معنی «درون‌فهمی»<sup>۳</sup> یا خود را به جای دیگری قرار دادن است. آنچه «شهود» نام گرفته است، لحظه تولد خود را در این فرایند بازمی‌یابد. خود را به جای دیگری گذاشتن مستلزم دو اصل «تخیل» و «همدلی» است.

پیش از بیان مکانیسمی که از آن طریق، این همدلی میسر می‌شود بیان این نکته ضروری است که شاید تناقضی ظاهری بین مقدمات این بحث وجود داشته باشد؛ ما در آغاز به ذکر این اصل پرداختیم که معنی در بطن یک اجتماع و از رهگذر تعاملات اجتماعیست که خلق می‌شود و در ادامه خلق معنی را در یک فرایند رابطه‌ای بین آگاهی و پدیده‌ها میسر دانستیم. دو مقدمه فوق نه تنها دچار تناقض نیستند که به لحاظ منطقی کاملاً مکمل یکدیگر می‌باشند؛ آن اصل اساسی‌ای که ما بدان توجهی ویژه داریم، خلق معنی و به تبع آن سازمان‌دهی جهان توسط خود انسان‌ها و از خلال آگاهی آنهاست. آگاهی مزبور ناشی از یک تعامل رابطه‌ای است؛ این تعامل رابطه‌ای در وهله اول باید در میان انسان‌ها شکل گرفته و آن چیزی را بسازد که «میان ذهنیت»<sup>۴</sup> نامیده

Epoché.<sup>۱</sup>

Intentionality.<sup>۲</sup>

Verstehen.<sup>۳</sup>

Intuition.<sup>۴</sup>

Intersubjectivity.<sup>۵</sup>

می‌شود. این میان ذهنیت‌ها چیزی را پدیدار می‌کند که از آن تحت عنوان «جهان‌های اجتماعی» نام بردیم؛ این جهان‌های اجتماعی در حقیقت «جهان‌های ذهنی» هستند که آلفرد شوٲس از آنها تحت عنوان «جهان‌های حیاتی» یاد می‌کند. مفهوم جهان حیاتی از نظر شوٲس، چهارچوب فرهنگی و از پیش تعیین‌شده زندگی اجتماعی و تأثیر آن بر افکار و کنش‌های کنشگران را در بر می‌گیرد (ریتزر، ۱۳۸۹: ۳۴۲). آنچه در یک جهان حیاتی حائز اهمیت است الگوهای اعتقادی و کرداری‌ای است که فرهنگ تجویزشان کرده و از طریق اجتماعی انتقال یافته‌اند؛ لذا این امر خود مؤید همان فرایند تعاملی نوع نخست است. مسأله مورد بحث ما نه توضیح بیشتر مباحث فلسفی فوق، بلکه مکانیسمی است که از طریق آن «همدلی» و به تبع آن فهم این الگوهای تجویز شده توسط فرهنگ، امکان‌پذیر می‌شود. همدلی به نیت درون‌فهمی و تفهم، تنها از طریق کسب «تجربه زیسته» میسر خواهد شد. رهیافت‌های روش‌شناختی انسان‌شناسی درجه‌ای برای کسب این تجربه زیسته است و ما بدان بازخواهیم گشت، لیکن پیش از آن باید به مسأله دیگری بپردازیم و آن مسأله «مفهوم»<sup>۱</sup> و «مفهوم‌پردازی»<sup>۲</sup> است؛ چرایی ضرورت این مسأله در ادامه بیان خواهد شد.

### مفهوم و ضرورت مفهوم‌سازی

شناخت مسبوق به مفاهیم است؛ یک مفهوم، تصویری است که در قالب کلمات یا به صورت یک نماد بیان می‌شود (بلیکی، ۱۳۹۲: ۱۷۰). در زندگی روزمره همواره از مفاهیم استفاده می‌کنیم؛ آنها اصطلاحات مجردی هستند که برای توضیح یا فهماندن تجربه و منظورمان به کار می‌بریم (بیکر، ۱۳۹۰: ۱۲۸). مفاهیم هم شکل‌یافته ذهن و هم شکل‌دهنده آن هستند؛ انسان‌ها از طریق کاربست مفاهیم جهان را برای خود و خود را برای جهان قابل فهم می‌کنند. مفاهیم بازنمای جهت‌گیری‌های ذهن آدمی نسبت به پدیده‌های بیرونی بوده و تفسیر وی از آنچه بر او و از او می‌گذرد در قالب همین مفاهیم ارائه می‌شود؛ لذا ضرورت شناخت شیوه‌های معنی‌سازی و معنی‌دهی به جهان توسط انسان که پیش از این بیان شد، لزوم توجه ویژه به مفاهیمی را که موجد و موجد چارچوب‌های شناختی اعضای یک جامعه می‌باشند، آشکار می‌نماید.

از سوی دیگر، هر علمی دارای زبان و مفاهیم فنی خاص خود است؛ ما در علوم اجتماعی و بویژه انسان‌شناسی به جستجوی مفاهیمی مشغول هستیم که برساخته خود انسان‌ها بوده و بر اساس این مفاهیم است که مفاهیم فنی خود را می‌سازیم؛ تعبیر علم اجتماعی در این رویکرد تفهمی، برگرفته از تعبیر عامیانه و روزمره خود مردم است؛ البته فرایند برساختن این مفاهیم اخیر (مفاهیم علوم اجتماعی) ممکن است خود در طی یک فرایند روش‌شناختی فنی صورت گیرد، اما در این صورت نیز موجودیت خود را از همان مفاهیم روزمره می‌گیرد.

در بحث مفهوم‌سازی نیز همان مسأله قبلی پیش می‌آید و آن اینکه چنین امری چگونه میسر می‌شود؟ در مقایسه پاسخ این سوال با پاسخ قبل هیچ تفاوتی نیست، چه چنین مفهوم‌سازی‌ای از طریق کسب نوعی تجربه زیسته میسر می‌شود؛ فرایند کسب تجربه زیسته به صورت کاملاً توسعه‌یافته‌ای در روش‌ها و تکنیک‌های انسان‌شناختی بویژه مردم‌نگاری<sup>۳</sup> پیش‌بینی شده است.

### مردم‌نگاری: مسیری برای کسب تجربه زیسته

در ارتباط با مردم‌نگاری، رساله‌ها و کتب فراوانی به رشته تحریر درآمده است و در اینجا نیازی به شرح مبسوط آن نیست؛ لیکن جهت اشاره باید افزود که مردم‌نگاری، رخنه‌ای عمیق به یک اجتماع خاص جهت بررسی توأم با همزیستی و اقامت طولانی در کنار اعضای آن اجتماع می‌باشد. چنین رخنه‌ای محقق را در موقعیتی قرار می‌دهد که با تمام وجود وقایع جاری را چونان یک عضو واقعی اجتماع مزبور درک و تحلیل کند. محقق از طریق تجربه زیسته‌ای که بدین واسطه کسب می‌کند می‌تواند نوع نگاه،

Concept.<sup>۱</sup>

Conceptualization.<sup>۲</sup>

Ethnography.<sup>۳</sup>

جهان‌بینی و شیوه‌های عمل و تفسیر مردم مورد مطالعه را فهم کند (در اینبار نگاه کنید به کرسول، ۲۰۰۷: ۷۲-۶۸)؛ چنین تفهیمی در پرتوی همان همدلی‌ای میسر خواهد شد که پیش از این مورد بحث قرار گرفت و می‌دانیم که برای محققان مختلف، درجات مختلفی از همدلی امکان‌پذیر می‌شود.

مردم‌نگاری یک روش علمی است و لذا تکنیک‌های فنی خاص خود را می‌طلبد. پیش‌تر از این به ذکر این نکته پرداخته شد که مفهوم‌سازی جهت درک اعمال و شیوه‌های تفسیری مردم، حرکتی میان مفاهیم عامیانه و مفاهیم فنی است؛ چنین چیزی نیازمند نوعی یگانگی در عین بیگانگی است: محقق در عین حال که با جامعه مورد مطالعه یکی می‌شود، فاصله خود را نیز با آن حفظ می‌کند. مکانیسم چنین امری در رویکردی تعبیه شده است که در تحقیقات انسان‌شناختی تحت عنوان «رویکرد امیک و اتیک» می‌شناسیم.

### رویکرد امیک و اتیک

واژه‌های امیک<sup>۱</sup> و اتیک<sup>۲</sup> عمدتاً در انسان‌شناسی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ آمریکا مطرح شد و پیش از هر چیز، ناظر به دو سطح متباین داده‌ها یا روش‌های تحلیل بود. مدل امیک، مدلی است که ایده‌ها یا رفتارهای اعضای یک فرهنگ را براساس تعاریف یا نقطه‌نظرهای بومی، مورد ملاحظه قرار می‌دهد. در مقابل، مدل اتیک بر معیارهای خارج از یک فرهنگ استوار بوده و از نقطه‌نظر غیربومی به بررسی آن فرهنگ می‌پردازد. ادعا می‌شود که مدل‌های اتیک ماهیت عام و جهانشمول دارند، اما مدل‌های امیک دارای ویژگی فرهنگی خاص، موقعیت‌گرا و بسترسرا هستند (محمدپور، ۱۳۸۹: ۹-۲۲۸).

رویکرد امیک به دنبال فهم این سوالات است: مردم بومی چگونه فکر می‌کنند؟ آنها چگونه جهان را درک و طبقه‌بندی می‌کنند؟ آنان چگونه آنچه را که برایشان دارای معناست و از آن تصویری دارند، توضیح می‌دهند؟ در برابر دیدگاه فوق، رویکرد اتیک بر تمرکز تفسیرگرایانه محقق از آنچه دیده و شنیده است، تأکید دارد. مردم‌نگار به هنگام استفاده از این رویکرد، بر آن چیزی تأکید می‌کند که از دیدگاه او قابل توجه بوده است. با این توضیح، ظاهراً این دو رویکرد اساساً رویکردهای متعارضی هستند؛ اما انسان‌شناسان اعتقاد دیگری دارند. ما بر این باوریم که این رویکردها نه تنها متعارض نبوده بلکه مکمل یکدیگرند.

به سیاق گذشته، تکرار می‌کنیم که هدف انسان‌شناسی رسیدن به فهمی از کلیت زندگی اعضای یک جامعه است، از این منظر باید تأکید کرد که هر نظام اجتماعی - فرهنگی دارای سطوح و لایه‌های مختلفی بوده و فهم کلیت مزبور مستلزم شناخت این سطوح می‌باشد. ماروین هریس، با حرکت از چنین دیدگاهی معتقد است در هر نظامی سه سطح اساسی وجود دارد که از نظر او عبارتند از زیرساختار، ساختار و روساختار. بخش اخیر که شامل رفتارها و ذهنیت‌هاست طبیعتاً ریشه در ساختارها و زیرساختارها دارد، با این وجود، این مسأله موضوع بحث ما نیست؛ نکته اساسی به روشی بازمی‌گردد که هریس برای مطالعه و فهم این رفتارها و ذهنیت‌ها پیشنهاد می‌کند. به نظر هریس ما باید در وهله نخست بعد امیک یعنی دیدگاه درونی یا پنداشت فرد بومی درباره ذهنیت‌ها یا رفتارهای خود را مد نظر قرار دهیم و سپس با رویکردی که او اتیک می‌نامد فهم‌مان را کامل کنیم؛ اتیک در اینجا یعنی دیدگاه برون‌ی یا پنداشت پژوهشگر از ذهنیت یا رفتار فرد بومی (فکوهی، ۱۳۸۲: ۲۲۶). با این تفاسیر، نباید ناگفته گذاشت که هریس تأکید بیشتری برای رویکرد اتیک قائل است و آن را تنها رویکرد ممکن برای درک ساختارها و زیرساختارها می‌داند؛ او استفاده از رویکرد امیک را تنها در سطح روساختارها قابل اعتبار می‌داند و معتقد است برای دو سطح دیگر ناگزیر از کاربری روش‌های علمی و تجربی هستیم.

قصد ما تقلیل این بحث به دیدگاه هریس نیست؛ با این وجود بر این باوریم که فهم حقیقی کنش‌های افراد یک جامعه که خود دارای دو بُعد ذهنی و عملی است، کاملاً مستلزم چنین مکانیسمی است. در حقیقت، همان‌طور که کلیفورد گیرتز انسان‌شناس شهیر آمریکایی می‌گوید، شناخت واقعیت‌ها و پدیده‌های فرهنگی در رفت و برگشتی میان دور و نزدیک میسر خواهد شد. به عبارت دیگر، چنین شناختی نیازمند پژوهشگری است که در عین یگانگی با موضوع پژوهش، بیگانگی خودش را حفظ کند؛ این مسئله به نوعی بازنمای همان دیالکتیک معروف خود / دیگری در انسان‌شناسی است.

Emic.<sup>۱</sup>

Etic.<sup>۲</sup>

به اعتقاد گیرتز (۱۹۸۶)، پدیده‌های فرهنگی را باید به مثابه نظام‌هایی در نظر گرفت که نیازمند به تفسیر هستند. سؤال اساسی در اینجا اینکه ما از این تفسیر، به دنبال رسیدن به چه چیزی هستیم؟ طبیعتاً ما به دنبال رسیدن به «دانش» هستیم؛ اما کدام دانش؟ دانش چه کسی؟ اینجا است که گیرتز به طرح این اندیشه می‌پردازد که دانش همواره بومی است و چیزی جز دانش بومی نداریم. دانش در اینجا یعنی دانستن؛ دانستن همیشه یک شکل بومی دارد، بنابراین تفسیر این دانش و تشریح آن نیز نمی‌تواند جز به شکل بومی اتفاق افتد (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۰۹).

رویکرد امیک دقیقاً در چنین لحظه‌ای است که متولد می‌شود، اما مسأله اساسی در این نهفته که من انسان‌شناس خود متعلق به جامعه و فرهنگ محلی خاص و با ارزش‌های خاصی هستم، لذا چگونه می‌توانم به بیان تفسیری آن دانش بپردازم؟ اتخاذ دیدگاه اتیک پس از دریافت دانش تفسیری خود مردم بومی، پاسخ این سؤال است. نخست آنکه ما بر خلاف سایر روش‌های علوم اجتماعی نظیر رویکردهای پوزیتویستی، نه ادعای تعمیم یافته‌های خود را داریم و نه به امکان ارائه یک تفسیر فارق از ارزش و سرشار از عینیت به معنای پوزیتویستی کلمه قائل هستیم. نکته اساسی در اینجا به نحوه برقراری ارتباط محقق با موضوع پژوهش بازمی‌گردد. در حقیقت، مسأله بنیادین در اینجا اینک، آن دانش‌ها و مدل‌های بومی نزد مردم باید توسط محقق کشف شوند؛ چنین کشفی در ابتدا اگرچه در سطح امیک اتفاق می‌افتد اما به هنگام بیان آنها به زبان فنی و روایت‌شان در گزارش تحقیق، به طور حتم به یک مدل اتیک و خارجی تبدیل می‌شوند. در واقع، مدل امیک عمدتاً مبتنی بر داده‌های گردآوری شده است، نه ایده‌های قیاسی تحمیل شده بر آنها. از طرف دیگر، درست همانطور که یک گوینده بومی نمی‌تواند به طور منسجم نظام واج‌شناختی زبان خود را تشریح کند، همانطور هم نمی‌تواند تحلیل امیک از کنش‌ها یا از میدان نشانه‌شناختی معنادار فرهنگی خود به دست دهد؛ تحلیل مردم‌نگارانه یا کیفی اعم از تحلیل امیک یا اتیک در نهایت کار مشاهده‌گر یا محقق است، نه فرد بومی (محمدپور، ۱۳۸۹: ۲۳۰). مردم‌نگار چنین تحلیلی را البته در قالب نوعی «توصیف فربه» ارائه می‌دهد: استخراج معانی و صورت‌بندی آن‌ها براساس بافت و زمینه اجتماعی - فرهنگی شان (گیرتز، ۲۰۰۰: ۱۰-۹).

در حقیقت، هدف ما از این رهیافت بازنمایی ساختمان فرهنگی یک جامعه است؛ ساختمان فرهنگی به درک مشترکی ارجاع دارد که اعضای یک فرهنگ از برخی جنبه‌های جهان دارند: به این دلیل که این اعضای خاص اینگونه فهمیده‌اند که چنین چیزی وجود دارد. سؤال اساسی در اینجا اینک، این ساختمان فرهنگی از چه طریق فهمیده و از چه طریق باید نشان داده شود. آنچه در این بخش ارائه شد، به دنبال ارائه پاسخی برای بخش اول این سؤال بود، ما در ادامه به بیان شیوه خاص خود جهت بیان آنچه کشف کرده‌ایم خواهیم پرداخت.

### روایت‌سازی: کوششی برای بازنمایی ساختمان فرهنگی یک جامعه

یک ساختمان فرهنگی به نظام‌های طبقه‌بندی‌ای اشاره دارد که به طور اجتماعی تعریف شده و تحت تأثیر نژاد، قومیت، جنسیت و حتی سایر ویژگی‌های زیستی و فیزیولوژیک قرار دارد. ساختمان فرهنگی، بازنماگر یک تاریخ فرهنگی خاص بوده و شامل مواردی نظیر هنجارها، باورها، ارزش‌ها، رفتارها و... است که از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر متفاوت می‌باشند. ساختمان فرهنگی را می‌توان در سطوح مختلف پی‌گیری نمود؛ فرهنگ ساخته‌شده، شخصیت ساخته‌شده‌ای ایجاد می‌کند که تحت برچسب‌هایی خاص مورد تعریف و طبقه‌بندی قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، اگر جنسیت را که یک مقوله اجتماعیست در نظر بگیریم، آن پیش از هر چیز تحت یک نظام طبقه‌بندی خاص تعریف شده است؛ این تعریف متناسب با هر فرهنگ خاص تغییر می‌کند و بر این اساس زندگی و تجربیات متفاوتی را برای افرادی که از نظر سایر شرایط با یکدیگر مساوی هستند رقم می‌زند (فیاض، ۱۳۹۳).

با توجه به مقدمه ارائه شده، وظیفه انسان‌شناس در اینجا توصیف و شناسایی دقیق این ساختمان فرهنگی می‌باشد و اینکه این ساختمان فرهنگی خاص چه زندگی و سرگذشتی را برای یک فرد یا مقوله‌ای از افراد رقم زده است. یکی از و شاید مهم‌ترین مکانیسم بازسازی این سرگذشت فرهنگی، «روایت‌سازی» است. روایت‌سازی که به‌ویژه از طریق انسان‌شناسی زندگی

<sup>۱</sup> Thick Description.

<sup>۲</sup> براساس برخی از دیدگاه‌های متأخر، البته نمی‌توان از یک ساختمان فرهنگی واحد سخن گفت و آن را تعمیم داد؛ بالعکس، می‌توان و می‌باید از «ساختمان‌های فرهنگی» متعدد و متنوع در جامعه نام برد.

روزمره ممکن خواهد شد شیوه‌های گوناگونی دارد و ما بدان خواهیم پرداخت؛ اما پیش از آن توجه به این نکته ضروری است که نقطه محرک روایت‌سازی «احساس انسان‌شناسانه» است؛ این حس در ارتباط با معنی شکل می‌گیرد، معنایی که خود از طریق شهود شکل گرفته و ما قبلاً در اینباره بحثی را به میان آوردیم و در اینجا بیان این نکته ضرورت دارد که فاصله بین شهود و واقعیت از طریق «روایت» از بین می‌رود.

آنچنانکه در بخش قبل اشاره کردیم، دانش حقیقی در انسان‌شناسی، دانش بومی است؛ اینک که با رهیافت امیک و به واسطه شهود به معنی این دانش بومی دست یافته‌ایم، برای بازسازی آن نیازمند روایت‌سازی هستیم. روایت‌ها از این منظر وسیله‌ای جهت انتقال دانش و معرفت می‌باشند. در حقیقت، روایت‌ها اگرچه به اشکال مختلف اما در سراسر زندگی انسان، در همه زمان‌ها، مکان‌ها و در بین تمامی جوامع وجود دارد. روایت‌ها را باید به مثابه خود زندگی مدنظر قرار داد: زندگی از طریق روایت‌هاست که تولید و بازتولید می‌شود (برونر، ۲۰۰۴). به عبارت دیگر روایت وجهی است که مستقیم یا بیش‌تر غیرمستقیم با تمام شئون زندگی انسان در ارتباط است. به گفته آسا برگر، انسان‌ها می‌توانند جهان را در قالب روایت درک کنند و می‌توانند در قالب روایت درباره جهان بگویند (آقایی میبیدی، ۱۳۹۲: ۴).

آنچه برای ما روایت را بیش از هر روش دیگری جذاب می‌کند، امکانات خاصی است که به رویمان می‌گشاید. روایت امکان بیان تفصیلی داستانی را فراهم می‌آورد که از طریق آن می‌توانیم به تمام زوایای آن چیزی که به دنبال فهمش هستیم دست یابیم؛ ما در قالب این روش امکان بازسازی یک زندگی را در کلیت جامع آن داریم. وجه مشخصه روایت‌ها سازماندهی خطی رویدادهاست. مبنای روایت‌ها اتصال پی در پی و ظاهر شدن داستان در آن‌هاست. به بیان دیگر روایت‌ها دارای یک آغاز، مجموعه‌ای از کنش‌های مداخله‌کننده و به دنبال آن پایانی هستند که منوط به کنش‌های قبلی حادث شده است. روایت‌ها محصور کننده و انعکاس دهنده اهمیت روش‌شناختی و تاریخی ترتیب زمانی کنش به شمار می‌آیند (ذکایی، ۱۳۸۷: ۷۱).

روایت‌سازی در تحقیقات انسان‌شناختی می‌تواند به طرق مختلفی انجام گیرد اما در اینجا بویژه باید تأکیدی بر سه روش عمده آن یعنی مردم‌نگاری و مصاحبه‌های قوم‌نگارانه، مصاحبه‌های روایی و مصاحبه‌های روایی اپیزودیک داشت.

مردم‌نگاری پیش از هر چیز عبارت است از توصیف عمیق فرهنگ؛ این توصیف فرهنگ و ابعاد آن باید همراه با میل شدید به درک و تفهیم زندگی افراد آن هدایت شود، به گونه‌ای که محقق به بخشی از آن قلمرو فرهنگ مورد مطالعه تبدیل شود (محمدپور، ۱۳۸۹: ۲۱۱). باید توجه داشت که هدف، طراحی یک مردم‌نگاری دقیق و به نحوی است که در نهایت منجر به بیان یک روایت بازسازی‌شده از کلیت زندگی اعضای جامعه مورد مطالعه یا موضوعی خاص از این کلیت گردد. به عبارت دیگر، مراد ما، نوعی مردم‌نگاری است که خود توسط یک ساختار روایتی ضمنی هدایت می‌شود؛ به وسیله بیان یک داستان درباره زندگی مردمانی که مورد مطالعه قرار گرفته‌اند (برونر، ۱۹۸۶: ۱۳۹). بدین منظور باید استراتژی‌هایی را طراحی نمود که از جمله مهم ترین آن‌ها «غوطه‌وری فرهنگی» است؛ در این استراتژی محقق به مثابه ابزاری تلقی می‌شود که با کاربرد روایت‌گر امیک و تکنیک‌هایی مانند اقامت طولانی مدت، مشاهده مشارکتی، مصاحبه‌های قوم‌نگارانه، بازسازی فیزیکی موقعیت‌های خاص و... به درکی از معناهای فرهنگی مردم مورد مطالعه می‌رسد. این موارد اساساً قابل تفکیک از یکدیگر نبوده و زنجیره‌های یک پیوستار می‌باشند کمااینکه ما نیز در ذکر آنها ترتیب عام به خاص را رعایت کرده‌ایم و این یعنی هر یک از تکنیک‌های فوق در دل تکنیک قبلی جای می‌گیرد.

علاوه بر مردم‌نگاری و مصاحبه‌های قوم‌نگارانه که به صورت غیرمنتظره و برنامه‌ریزی نشده در طی تعاملات و تماس‌های معمول در میدان تحقیق انجام می‌گیرند، صورت‌های روش‌شناختی متمرکزتری را برای جمع‌آوری روایت‌ها می‌توان به کار بست. در این زمینه، مصاحبه‌های روایی قابل توجه می‌باشد؛ مصاحبه‌هایی که در آن، از افراد مطلع خواسته می‌شود سرگذشت موضوع مورد نظر را که خود در آن شرکت فعالی داشته، براساس یک خط داستانی، یعنی در قالب داستان به هم پیوسته‌ای از رویدادها از ابتدا تا انتهای آن روایت کنند (هرمانس، ۱۹۹۵: ۱۸۳؛ به نقل از فلیک، ۱۳۹۱: ۱۹۳).

این نوع مصاحبه برخلاف سایر انواع، تأکید خاصی بر حفظ کلیت و جامعیت روایت دارد؛ از این منظر، تأکید ویژه‌ای بر پیوستگی ارائه روایت مزبور از سوی مصاحبه‌شونده می‌شود چرا که در این شکل از مصاحبه، هم محتوای روایت و هم شیوه و شکل بیان و ارائه آن دارای اهمیت است. محقق در مرحله نخست این نوع مصاحبه، تنها به بیان یک سؤال مولد بسنده کرده و

رشته کلام را به خود مصاحبه شونده می سپارد؛ این تنها در مرحله پایانی مصاحبه است که با تکنیک های خاص سنجشگری و درخواست تفسیرهای بیشتر از وی، مصاحبه شونده را به آستانه نظریه پردازی در باره خودش می کشانیم.

مصاحبه های روایی اپیزودیک به عنوان آخرین مرحله مورد بحث ما در این بخش، نه بر کلیت زندگی یک شخص بلکه بر موضوعات خاص و موقعیت های ویژه ای تأکید دارد که به مصاحبه شونده مربوط و برای تحقیق اهمیت دارد. مصاحبه اپیزودیک قصد ندارد به شکل تصنعی به تجربیات به مثابه یک «کل قابل روایت» سبک و شکل ببخشد. بلکه از شکل های تجربی دانش اپیزودیک - وابسته به موقعیت آغاز می کند. در مصاحبه به موقعیت ها یا اپیزودها که تجربه فرد مصاحبه شونده در چهارچوب آنها رخ داده است و به نظر می رسد که به پرسش تحقیق مربوط می شوند، توجه ویژه ای نشان داده می شود (فلیک، ۱۳۹۱: ۲۰۳). نکته اساسی در این روش اینکه محقق به دفعات از مصاحبه شونده درخواست می کند که وضعیت های خاص را روایت کند.

### ساخت مقوله ها و تیپ های نوعی

محقق انسان شناس بر اساس هر یک از روش های فوق می تواند به تنظیم سناریوی خود که در واقع مسیر تحقق همان هدف مزبور یعنی «روایت سازی» است بپردازد؛ روایت ساخته شده می تواند به صورت خام و اصیل ارائه شده یا مورد تقلیل و تحلیل ثانوی قرار گیرد. پژوهشگر مذکور، در صورت نخست باید به شناسایی مقوله ها و تیپ های نوعی موجود در روایت ها پرداخته و در صورت دوم باید به ساخت این مقوله ها و تیپ های نوعی دست یازد؛ در هر دو صورت، با مقوله ها و تیپ ها سروکار داریم.

در هر روایت - خواه توسط مورد تحت مطالعه، خواه توسط پژوهشگر برساخته شده باشد - مفاهیم بسیاری را می توان شناسایی و استخراج کرد. برای سامان دهی مفاهیم مذکور، روایت را باید به مثابه متنی در نظر گرفته، آن را به چند واحد اطلاعاتی تقسیم نمود؛ از این واحدهای اطلاعاتی است که تعداد معدودی مقوله ساخته می شود. هر پدیده قابل فهمی جنبه های مختلفی دارد؛ برای فهم هر یک از این جنبه ها باید مفاهیم متعددی را که می تواند به این فهم کمک کند کنار یکدیگر قرار داده، نتیجه ای منطقی را سامان داد. مقوله سازی در واقع مکانیسم این عمل است. در واقع، مفاهیمی که کلی ترین ارتباطات وجوه و جوانب پدیده ها و اشیاء را بیان می کنند، مقوله نامیده می شود (رایزن، ۲۰۰۸: ۷۷-۵۳).

مقوله سازی اساساً یک فرایند برساختی است. یک کنشگر اجتماعی در طول زندگی، تجربیات مختلفی را به طور مستقیم کسب می کند؛ اما او به هنگام بیان روایی تجربه خویش، نه تجربه خود بلکه تفسیری از آن را ارائه می دهد. در طی بیان روایت مذکور، مفاهیم طوری کنار یکدیگر قرار می گیرند که مقولاتی را بسازند تا آن تفسیر مدنظر ممکن شود. در مرتبه دوم، این تفسیر چونان یک متن در اختیار پژوهشگر قرار دارد؛ پژوهشگر نیز برای آنکه به بخش های روایت مزبور، معانی ای را نسبت دهد و آن را فهم پذیر کند، ناچار از تفسیر است. مسئله اساسی در اینجا اینک این تفسیر چقدر از آن تجربه مستقیم فاصله دارد؟ اگر تفاسیر خود کنشگران «برساخت های مرتبه اول» بودند، اینک با «برساخت های مرتبه دوم» سروکار داریم که ساخته ذهن پژوهشگر و نتیجه تفسیر اوست. البته این فرایند برساخت گرایانه را تا مرحله قرائتی که خواننده از متن ما خواهد داشت می توان ادامه داد. هدف ما از طرح این مسأله آگاهی بخشی نسبت به این نکته بود که قرائت و مفهوم متون فرایندی است که طی آن واقعیت به شکل فعالانه ای تولید و باز تولید می شود (فلیک، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۹۲).

ساخت تیپ های نوعی، فرایندی است که هم می توان قبل از روایت سازی انجام داد و هم می توان آن را نتیجه روایت سازی ها دانست. این تیپ ها در واقع نمایانگر مدل هایی از ساختارهای حدسی ما هستند که یک رابطه را برای مان قابل پیش بینی ساخته، به ما در جهت تبیین آن کمک می کند. این مدل سازی در واقع به پیوند عناصر مرتبط به هم ارجاع دارد که خود در نتیجه تحقیقات ما به دست آمده است. از جمله تیپ هایی که از طریق فرایند فوق ساخته می شود عبارتند از تیپ ها برای گذشته و تیپ هایی برای آینده (فیاض، ۱۳۹۳).



کهن الگوها که در حقیقت می‌توان آن‌ها را به مثابه نوعی ناخودآگاه جمعی تصور کرد به عنوان مکانیسم پایه‌ای اعمال و رفتارهای آدمیان عمل می‌کنند. محقق در وهله اول باید بتواند با کنار هم نهادن عناصری که توانسته به دست آورد، چنین مدل‌هایی را ترسیم و روایت خود را براین اساس بنا کند. ساخت این الگوها می‌تواند در مراحل آغازین و پس از کسب اطلاعات زمینه‌ای و اکتشافی توسط محقق صورت گیرد؛ در حالت دیگر، می‌توان آن‌ها را در میان برساخت‌های مرتبه اول و برساخت‌های مرتبه دوم ایجاد کرد و در صورت پایانی، ساخت آن‌ها را می‌توان به پس از بیان تفسیری روایت موکول کرد. در برابر کهن‌الگوها، نمونه‌های آرمانی یا ایده‌آل‌تایپ‌ها، ساختارهای تحلیلی معطوف به آینده‌اند. در این ارتباط دو تذکر اساسی ضروری به نظر می‌رسد. در وهله اول، نمونه آرمانی را نباید با واقعیت، در معنایی که حقیقت مسلم است، یکی دانست؛ برعکس، نمونه آرمانی، به واسطه غیرواقعی بودنش، ما را از واقعیت بالفعل دور می‌کند، تا از لحاظ عقلی و عملی، بهتر بر آن اشراف پیدا کنیم؛ هرچند این اشراف ضرورتاً عام و شامل نباشد. در وهله دوم، آرمانی بودن این نمونه ساختگی، هیچ وجه مشترکی با کمال مطلوب در معنای اخلاقی آن ندارد. نمونه آرمانی هیچ عنصر سرمشق‌گرفتنی ندارد و نباید آن را با یک مدل ارزش‌شناختی و نه با یک قاعده عملی برای کنش، اشتباه گرفت. تنها فضیلت نمونه آرمانی، فضیلت منطقی آن است؛ نه اخلاقی (فروند، ۱۳۶۸: ۷۳ - ۷۲).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به بیانی تمثیل‌وار، فرهنگ مانند یک کوه یخ است؛ یک پنجم آن، زمان حال و چهار پنجمش متعلق به گذشته است. جامعه‌ای که از گذشته‌اش چیزی نداند، از آینده نیز هیچ نخواهد دانست. کار ما در روش‌شناسی تفسیری و تفهیمی علوم اجتماعی نفوذ به فرهنگ مردمان یک جامعه به‌منظور درک گذشته آنان، فهم رفتار امروزشان و پیش‌بینی آینده‌ایست که هنوز نیامده است. مکانیسم رسیدن به این هدف چیست؟ ما در این نوشتار در جستجوی پاسخی برای این سؤال بودیم. مبنای فکری و نظری اندیشه ما در تحریر این جستار، باور به معنی‌دار بودن کنش‌های انسان بود. چنین باوری، باعث تأکید ما بر جهان‌پدیداری کنشگران اجتماعی می‌شود. در این جستار، نشان داده شد که مختصات یابی معنی، چیزی که سیال و متغیر است چگونه بواسطه «تفهم انسان‌شناسانه» ممکن خواهد شد. انسان‌شناس با حرکت از نقاطی چون اپوخه، قصدمندی یا نیت‌مندی کنش انسانی و در پرتو نوعی از تفهم که از خلال کسب تجربه زیسته بواسطه تکنیک‌های خاص مردم‌نگاری ممکن می‌گردد، خود به چگونگی شهود معنی می‌رسد. از جمله مکانیسم‌های مهمی که در ارائه نتایج پژوهشی این‌چنینی بکار می‌رود «روایت‌سازی» است. در صفحات گذشته، هم چنین روش‌هایی که از طریق آن می‌توان این روایت‌سازی را انجام داد، تشریح شد. به‌طور کلی رهیافت تفهیمی-تفسیری در روش‌شناسی انسان‌شناختی، فرهنگ و کنش‌های انسانی را همچون «متن»-هایی در نظر می‌گیرد که می‌باید مورد خوانش قرار گیرند؛ در این زمینه، تلقی ویژه‌ای از مردم‌نگاری - به‌عنوان بنیادی‌ترین روش پژوهش انسان‌شناختی- توسعه می‌یابد که ریشه در بستری دیالکتیکی داشته و مبتنی بر رفت و برگشت اندیشگانی میان پژوهشگر و دیگر مشارکت‌کنندگان پژوهش است. این تلقی، هم چنین توسط مجموعه‌ای از اصول اخلاقی در انسان‌شناسی حمایت شده و با تجلیل تنوعات فرهنگی که توأم با نوعی تفاوت ادراکی است، از امکانی دفاع می‌کند که براساس آن، فضایی برای شنیده شدن تمامی صداها فراهم می‌آید؛ فضایی که همه در آن، امکان گفت‌وگو دارند و مرجع صاحب اقتداری در آن، به دنبال تعمیم نظرگاه واحدی نیست. چنین ادراکی از امر پژوهش در انسان‌شناسی، زمینه شکل‌گیری بحث‌هایی چندجانبه را به‌وجود آورد که در نهایت، افق‌هایی تازه‌تر را پیش‌روی ما می‌گشاید؛ در آینده اگر مجال دست داد، ضرورت پرداخت آن‌ها آشکار است.

### قدردانی:

نگارندگان در ایده نگارش این مقاله و چیدمان مباحث آن، مدیون مباحث روشننگرانه جناب آقای دکتر ابراهیم فیاض (دانشیار محترم گروه انسان‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران) در کلاس‌های فلسفه علوم اجتماعی ایشان (مربوط

به دوران تحصیلات تکمیلی) می‌باشند. در واقع، تحریر بسیاری از مطالب مقاله حاضر، مستقیماً با الهام از کلاس‌های درس ایشان انجام گرفته است. بدین وسیله، کمال تشکر، امتنان و سپاسگزاری را از ایشان داریم.

#### منابع و مأخذ:

- آقایی مبینی، فروغ (۱۳۹۲). پیش‌درآمدی بر مطالعه روایت و روایت‌پژوهی. مجله کهن‌نامه ادب پارسی؛ شماره ۲: صفحات ۱ تا ۱۹.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۱). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۲). طراحی پژوهش‌های اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.
- بیکر، ترزا (۱۳۹۰). نحوه انجام تحقیقات اجتماعی. ترجمه هوشنگ ناییبی. تهران: نشر نی.
- پارسانیا، حمید و مهدی سلطانی (۱۳۹۰). بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی براساس حکمت متعالیه. مجله معرفت فرهنگی اجتماعی؛ شماره ۱: صفحات ۱۰۷ تا ۱۲۸.
- ذکایی، سعید (۱۳۸۷). روایت، روایت‌گری و تحلیل‌های شرح حال نگارانه. پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی؛ شماره ۱: صفحات ۶۹ تا ۹۸.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۹). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
- شارع‌پور، محمود (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: انتشارات سمت.
- فروند، ژولین (۱۳۶۸). جامعه‌شناسی ماکس وبر. ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر. تهران: نشر رایزن.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه و نظریه انسان‌شناسی. تهران: نشر نی.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۶). نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی. مجله نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۱: صفحات ۱۰۳ تا ۱۲۳.
- فلیک، اووه (۱۳۹۱). درآمدی بر تحقیق کیفی. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
- فیاض، ابراهیم (۱۳۹۳). درس‌گفتارهای فلسفه علوم اجتماعی. دوره کارشناسی ارشد انسان‌شناسی؛ دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- محمدپور، احمد (۱۳۸۹). ضد روش؛ منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- Bruner, E. M. (1986). *Ethnography as Narrative*, in V. W. Turner and E. M. Bruner (ed.), *The Anthropology of Experience*. USA: University of Illinois Press.
- Bruner, J. (2004). *Life as Narrative*. *Social research*, Vol 71, No 3, pp: 691-710.
- Creswell, J. W. (2007). *Qualitative inquiry and Research design: Choosing among five approaches*. California: Sage Publications.
- Geertz, C. (2000). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Riessman, C. K. (2008). *Narrative Methods for the Human Sciences*. CA: Sage.