

در جست و جوی معنی

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۳/۰۶

کد مقاله: ۵۸۴۷۵

محمدصادق فرید^۱، طاهره مهربود^۲

چکیده

پژوهش‌های علوم اجتماعی به طور عام و تحقیقات انسان‌شناختی به طور خاص، به ویژه 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 علی‌واقعیت‌های اجتماعی‌شیء انگاشته شده، بلکه به منظور دستیابی به فهمی از زندگی مردم آن گونه که براساس ادراک ایشان بنا شده است، تأکید شد. انسان‌شناسی به عنوان یکی از رشته‌های ممتاز به لحاظ 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 شیوه‌ها با تکیه بر آرای اندیشمندانی چون کلیفورد گیرتز و ویلهلم دیلتای می‌باشد.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی تفسیری، فهم، معنی، متن، تجلی حیات

۱- استادیار مردم‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

۲- دانشجوی دکترا مردم‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز؛ tahereh.mehrbud@gmail.com

۱- مقدمه

پرسمان اساسی روش‌شناسی علوم اجتماعی و بویژه 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 بویژه 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 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 معنی نگارانه 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 برآستی ما چگونه می‌توانیم یکدیگر را درک کنیم؟ مسأله در اینجا به «ذهان دیگران» و چگونگی نفوذ به این ذهنیت‌ها باز می‌گردد. لازم است بار دیگر عنوان این بحث، مورد ملاحظه قرار گیرد: در جستجوی معنی اساسی در ذهن است که شکل می‌گیرد حال آنکه ممکن است بر روی هر پدیده عینی دیگری نیز متجلی شود و ما آثار آن را به طور 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.

۲- کلیات

از اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰، به دنبال چرخش نظری، انسان‌شناسی نمادین تفسیری» با رویکرد خاص خود نسبت به فرهنگ در مقابل گرایش‌های مادی به فرهنگ مانند ماتریالیسم فرهنگی ماروین هریس ظهور کرد. برخلاف رویکردهای عینیت‌گرا در علوم انسانی و از آن جمله انسان‌شناسی متعارف، رویکرد انسان‌شناسی تفسیری بر این باور بود که اشیا و امر مادی بر ذهنیت، درک و تفسیر انسان‌ها از طبیعت و محیط براساخته انسان‌ها هستند.

به طور معمول، غالباً سنت درون‌فهمی و تأکید بر ذهن‌گرایی از ویژگی‌های پارادایم تفسیرگرایی و هرمنوتیک در علم انسانی توصیف شده که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در واکنش به جامعه‌شناسان و تاریخ‌دانان آلمانی نوکانتی و سپس فلسفه غالب اثبات‌گرایی پدید آمده است. در کانون بحث، این ادعا وجود داشت که علم انسانی اساساً از نظر ماهیت، مبانی پارادایمی، هدف و دیگر ابعاد با علوم طبیعی متفاوت است. مدافعان تفسیرگرایی معتقدند هدف علم انسانی فهم کنش انسانی است. در مقابل، مدافعان اثبات‌گرایی و طرفداران وحدت علم بر این اصرار دارند که هدف علم ارائه تبیین علی از پدیده‌های اجتماعی، رفتاری و فیزیکی است. از دیدگاه تفسیرگرایان، آن چه کنش انسانی (اجتماعی) را از حرکت اشیا فیزیکی متمایز می‌کند آن است

که کنش انسانی (اجتماعی) ذات معنادار است. بنابراین، برای فهم یک کنش اجتماعی خاص (مانند دوستی، ازدواج، رفتار باروری یا تربیت) محقق باید معناهایی را بفهمد که آن کنش را می سازند. چون کنش انسانی تنها به همین شیوه درک می شود؛ برای مثال انسان می تواند درک کند که یک چشمک، تنها یک چشمک نیست، بلکه معنای دیگری هم دارد؛ یا یک لبخند می تواند به معنی دهن کجی یا دوست داشتن تفسیر شود؛ یا این که حرکت فیزیکی یکسان بلند کردن دست می تواند بسته به زمینه و نیت کنشگر در قالب دعا و مناجات، تاکسی گرفتن یا اجازه گرفتن برای صحبت تفسیر شود.

مرکزیت یافتن معنا و زبان در جهان علم انسانی باعث چرخش هایی در رویکردهای تحلیلی علم اجتماعی شد. رویکردهای تفسیری که ناشی از همین چرخش ها بودند، هدف نهایی معرفتی خود را تفسیر رفتارهای معنادار آدمیان می دانستند. به عبارت دیگر، از منظر این رویکرد، مهم ترین ویژگی کنش انسانی، معنادار بودن آن و هدف پژوهش درک آن معنا در بستر تولیدی آن است. لذا، رویکرد تفسیری رویکردی معنا کاوانه است؛ به این معنا که پدیده اجتماعی را متنی تلقی می کند که معنای عناصر مختلف حادث و اعمال اجتماعی را باید به کمک باز سازی خلاق از درون آنها استخراج کرد.

۳- مختصات یابی معنی: نفوذ به جهان های اجتماعی

نخستین نکته ای 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 می دهد. بر این اساس، چنین به نظر می رسد که معنی هیچ مختصاتی نخواهد پذیرفت و اگر هم بپذیرد اساساً کشف ناشدنی است. پذیرش چنین مسأله ای به معنی بیهوده بودن این بحث از اساس، و نیز ناکامی این روش در نتیجه خواهد بود. با این وجود، ما در ادامه قصد داریم به توضیح شیوه هایی بپردازیم که در عین اذعان به سیالیت معنی، در صورت کاربست درست شان 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 «جهان های اجتماعی» است. جهان اجتماعی مفهومی است که در بیان پدیدارشناختی، در کنار مفاهیمی چون جهان زندگی یا زیست جهان و دیگر مفاهیم پدیده شناختی تعریف می شود. 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 کنش هایش تقویم و بنیان می شود؛ واژه زیست جهان نیز به کنش های روزمره مردم در جامعه اشاره دارد و از چشمداشتها و مهارت های عملی ای که انسان ها پیش از هر درگیری آگاهانه یا نظری با جهان دارند، حکایت می کند. بر این اساس، تجربه های ذهنی مشترک آدمیان، اگر پیش از هر تفکر نظری لحاظ گردند، زیست جهان نامیده می شوند (در اینباره رجوع کنید به: پارسا و سلطانی، ۱۳۹۰: ۱۰۸).

نکته مورد توجه ما، نفوذ به این جهان های اجتماعی که در حقیقت، جهان هایی ذهنی هستند، استفهام بزرگی را پیش روی می نهد و آن اینکه چنین چیزی اساساً ممکن است؟ و اگر ممکن است، چگونه؟ پاسخ مثبت ما بر این پیش فرض استوار است که دنیای اجتماعی را می توان به لحاظ ذهنی تجربه کرد، نه به لحاظ عینی که مستقل از رفتار روزانه مردم باشد؛ بر این اساس، ما معتقدیم که رفتار انسان، محصول روشی است که از سوی آن، مردم، دنیای اجتماعی را تفسیر می نمایند (ایمان، ۱۳۹۱: ۵۵)، لذا چگونگی فهم آن تجربه ذهنی مستلزم فهم این روش تفسیری خود مردم است. ما داعیه های مبنی بر معرفی و نمایش روابط علی در جهان نداریم، بلکه به دنبال درک این امر هستیم که مردم چگونه جهان را تفسیر می کنند و بر مبنای این تفسیر، رفتارهای خود را سامان می بخشند.

رویکرد فوق از اساس با رویکردهای عینیت گرای پوزیتیویستی که به دنبال کاریست روش های علوم طبیعی برای تبیین پدیده های اجتماعی هستند، مغایرت دارد. به نظر بنیان گذاران روش «درون فهمی» یا «تفهیمی»، جهان اجتماعی مشحون از معنا، نظر، تعبیر، اندیشه و نیت و قصد است و بنابراین برخلاف طبیعت، جهان فی نفسه بامعناست. پس نمی توان 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 مختصات یابی معنا چیزی است که به تبعیت از ادموند هوسرل آن را «پوخه» یا «در پراتنتز گذاردن» می نامیم. 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 ساز و کارهای ساختاری و طبیعی ای هستند که رفتار آدمیان را جهت بخشیده، پدیده های اجتماعی را ایجاد کرده و به طور کلی، جهان اجتماعی را می سازند. هوسرل این دیدگاه طبیعی یا «رویکرد طبیعی» را مانع کشف فراگردهای پدیده شناختی می دانست. عناصر بنیادی آگاهی از دید کنشگران پنهانند و پدیده

شناسان نیز اگر نتوانند بر رویکرد طبیعی شان به جهان غلبه کنند، نمی‌توانند این عناصر را کشف کنند. فیلسوفان باید بتوانند رویکرد طبیعی شان 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 «نیت مندی» آگاهی را می‌رساند. سومین و شاید اصلی‌ترین گام برای رسیدن به مختصات معنی «درون فهمی» یا خود را به جای دیگری قرار دادن است. آنچه «شهود» نام گرفته است، لحظه تولد خود را در این فرایند باز می‌یابد. خود را به جای دیگری گذاشتن مستلزم دو اصل «تخیل» و «همدلی» است. و 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 فوق‌تر 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 «میان‌ذهنیت» نامیده می‌شود. این میان‌ذهنیت‌ها چیزی را پدیدار می‌کند که از آن تحت عنوان «جهان‌های اجتماعی» نام بردیم؛ این جهان‌های اجتماعی در حقیقت «جهان‌های ذهنی» هستند که آلفرد شوتس از آنها تحت عنوان «جهان‌های حیاتی» یاد می‌کند. مفهوم جهان‌حیاتی از نظر شوتس، چهار چوب فرهنگی و از پیش تعیین شده زندگی اجتماعی و تأثیر آن بر افکار و کنش‌های کنشگران را در بر می‌گیرد (ریترز، ۱۳۸۹: ۳۴۲). آنچه در یک جهان‌حیاتی 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.

مسئله 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 در پیچه‌ای برای کسب این تجربه زیسته است و ما بدان باز خواهیم گشت، لیکن پیش از آن باید به مسئله دیگری بپردازیم و آن مسئله «مفهوم» و «مفهوم‌پردازی» است؛ چرایی ضرورت این مسئله در ادامه بیان خواهد شد.

۴- 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 شکل یافته ذهن و هم شکل دهنده 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 بر ساخته خود انسان‌ها بوده و بر اساس این مفاهیم است که مفاهیم فنی خود را می‌سازیم؛ تعابیر علم اجتماعی در این رویکرد تفهیمی، برگرفته از تعابیر عامیانه و روزمره خود مردم است؛ البته فرایند برساختن این مفاهیم اخیر (مفاهیم 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 مسئله 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 توسعه یافته‌ای در روش‌ها و تکنیک‌های انسان‌شناسی بویژه مردم‌نگاری پیش‌بینی شده است. 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 انسان‌شناسی تحت عنوان «رویکرد امیک و اتیک» می‌

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

به سیاق گذشته، تکرار می کنیم که هدف انسان شناسی رسیدن به فهمی از کلیت زندگی اعضای یک جامعه است، از این منظر باید تأکید کرد که هر نظام اجتماعی - فرهنگی دارای سطوح و لایه های مختلفی بوده و فهم کلیت مزبور مستلزم شناخت این سطوح می باشد. ماروین هریس، با حرکت از چنین دیدگاهی معتقد است در هر نظامی سه سطح اساسی وجود دارد که از نظر او عبارتند از زیر ساختار، ساختار و روساختار. بخش اخیر که شامل رفتارها و ذهنیت هاست طبیعتاً ریشه در ساختارها و زیر ساختارها دارد، با این وجود، این مسأله موضوع بحث ما نیست؛ نکته اساسی به روشی باز می گردد که هریس برای مطالعه و فهم این رفتارها و ذهنیت ها پیشنهاد می کند. به نظر هریس ما باید در وهله نخست بعد امیک یعنی دیدگاه درونی یا پنداشت فرد بومی در باره ذهنیت ها یا رفتارهای خود را مد نظر قرار دهیم و سپس با رویکردی که او اتیک مینامد فهم مان 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 می داند؛ او استفاده از رویکرد امیک را تنها در سطح روساختارها قابل اعتبار می داند و معتقد است برای دو سطح دیگر ناگزیر از کاربست روش های علمی و تجربی هستیم.

قصد ما تقلیل این بحث به دیدگاه هریس نیست؛ با این وجود بر این باوریم که فهم حقیقی کنش های افراد یک جامعه که خود دارای دو بعد ذهنی و عملی است، کاملاً مستلزم چنین مکانیسمی است. در حقیقت، همان طور که کلیفورد گیرتز انسان شناس شهیر امریکایی می گوید، شناخت واقعیتها و پدیده های 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 انسان شناسی است.

۵- گیرتز و فرهنگ به مثابه ی متن

به اعتقاد گیرتز (۱۹۸۶)، پدیده های فرهنگی را باید به مثابه نظام هایی در نظر گرفت که نیازمند به تفسیر هستند. سوال 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؟ اینجاست که گیرتز به طرح این اندیشه می پردازد 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 نمی تواند جز به شکل بومی اتفاق افتد (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۰۹).

فلسفه تحلیلی لودویگ ویتگنشتاین، یکی از اصلی ترین چهره های فلسفه تحلیلی و پوزیتیویسم منطقی است که گیرتز با خوشوقتی از وی به عنوان استاد خود، یا یکی از اساتیدش نام می برد. (گیرتز، ۲۰۰۰ الف: XI). گیرتز تحت تاثیر دو ایده اصلی ویتگنشتاین متأخر، یعنی پنداره عدم امکان وجود زبان خصوصی و همچنین ایده شکل های زندگی است. ویتگنشتاین در سیر تطوری اندیشه خود، به دنبال یافتن صورت های معنا و رابطه آنها با جهان بیرونی بود و در این سیر، با پشت سر گذاشتن دو دوره فکری کاملاً متناقض، نهایتاً به این ایده رسید که زبان مجموعه ای پیچیده از بازی های بسیار گوناگون است و این بازی های زبانی، در یک ارتباط در هم تنیده و ارگانیک با زندگی روزمره، چگونگی تفکر انسان ها در مورد جهان واقعی را تبیین می کنند. از این رو، در نظر وی، چیزی به نام زبان خصوصی وجود ندارد، یعنی زبانی که شخص بتواند تجربه های درونی خود را برای کاربرد شخصی خود تلقی کند. از نظر ویتگنشتاین، زبان برای اینکه دارای معنا باشد، بایستی تابع قوانین عمومی و اجتماعی باشد و این قواعد از طریق جامعه فراگرفته می شوند و در جامعه نیز کاربرد دارند. به همین دلیل اساساً به سبب وجود معناها در سطح عمومی، امکان داشتن یک زبان خصوصی وجود ندارد. این نکته، گیرتز را به این سو سوق داد که جا و مکان فرهنگ را نه در سر آدمها و اشخاص که در معناهای به اشتراک گذاشته در سطح عمومی و در سبک های مورد استفاده در زندگی جستجو کند. این ایده ویتگنشتاین که «معنا همان کاربرد است» (ویتگنشتاین، ۱۹۷۰: ۹)، تاثیر زیادی بر افکار و رویکرد گیرتز نسبت به فهم معناهای فرهنگی در انسان شناسی گذارد.

چکیده نظریه ها و نحله های مختلف که همگی در سنت هرمنوتیک آلمانی جای می گیرند، شالوده نظریات گیرتز را در بحث انسان شناسی تفسیری بنا می گذارد. گیرتز با تاثیر پذیری شدید از این سنت و متأخرترین نظریه پرداز آن یعنی گادامر، به بحث

"تفسیر فرهنگ‌ها" اقدام می‌کند. برای فهم نظریات گیرتز، چه در بحث تفسیر فرهنگ و چه در بحث صورت بندی مجدد تفکر اجتماعی، بایستی ابتدا نظریات گادامر را مطالعه نمود.

گادامر با پیروی از مسئله اصلی کانت در شروط امکان معرفت (۱۷۸۴) سؤال اصلی و نقطه مرکزی کل پژوهش‌های فلسفی خود را بر سمان شروط امکان فهم قرار می‌دهد. (گادامر، ۱۹۹۰: ۷۶ - ۴۸) دستگاه نظری وی به سه بخش اساسی قابل تقسیم است که هر سه بخش بعداً در آرای گیرتز هم به شکلی دیگر تکرار شده است که به آنان اشاره خواهیم کرد: متن، شخص مفسر و فرایند فهم و نحوه شکل گیری آن

متن و خوانش آن و فهم معنای آن، کانون مباحث گادامر است. او ویژگی‌های متن را مرجعیت و معنادار بودن آن می‌داند (همان: ۱۷۶ - ۱۶۵) و بر خلاف صاحب نظران هرمنوتیک رمانتیک همچون شلایرماخر، به جای تاکید بر زمینه و زمانه مولف و افکار وی، (شلایرماخر، ۱۹۹۸: ۸) اهمیت را به محتوای متن می‌دهد. با در نظر گرفتن پیش فرض کلیت متن و یکپارچگی تمامی اجزاء یک متن اعم از پاراگراف‌ها، جمله‌ها، کلمات و اشارات، او این نتیجه را می‌گیرد که کل این اجزا در ترکیبی هدفمند با یکدیگر، در خدمت بیان معنای واحدی هستند. از این رو، با در نظر گرفتن یک دور هرمنوتیکی (گادامر، ۱۹۹۰: ۲۸۰ - ۲۷۰) پیشنهاد می‌دهد که بایستی برای فهم و تفسیر، میان اجزا و کلیت متن در رفت و آمد باشیم.

دومین مؤلفه نظریه فهم گادامر به شخص مفسر اشاره دارد. گادامر با پیروی از آرای هستی‌شناختی هایدگر، فهم مفسر را دارای شرایط و ویژگی‌های خاصی می‌داند. استاد گادامر یعنی هایدگر، هستی انسان‌ها را امری تاریخی یا به عبارتی در زمان می‌داند. وی با تمایز ابژه‌های فیزیکی که صرفاً دارای وجود هستند، از امور انسانی و سرشت آدمی که دارای هستی در زمان هستند، انسان‌ها را موجوداتی زمان مند می‌داند. (هایدگر، ۱۹۶۷: ۴۵ - ۴۱) هستی دار بودن و زمان مندی انسان‌ها در نظریه هایدگر، وی را به سوی مفهوم تاریخی بودن انسانها سوق می‌دهد و این مسئله تأثیری شگرف بر آرای گادامر گذاشت. از نظر هایدگر و گادامر، انسان‌ها موجوداتی تاریخی هستند که ساخته تاریخ خود بوده و سنتهایی را از این تاریخ به میراث برده‌اند و این میراث، چیزی جز همان هستی "تاریخی انسان نیست. گادامر در دستگاه هرمنوتیکی خود، آدمی و نوع بشر را به مثابه موجوداتی تاریخی می‌پندارد که این تاریخ توسط سنت‌ها به وی منتقل شده است.

با در نظر گرفتن مفروضات فوق، مفسری که میخواهد با یک متن مواجه شود، خود دارای نوع خاصی از سنت‌ها و پیش فرض‌های فرهنگی است که توسط تاریخ به او رسیده است و آن چنان که در پوزیتیویسم ادعا می‌شود، لوحی سفید و نانوشته نیست و نمی‌تواند بدون هیچ ذهنیتی به سراغ موضوع مورد مطالعه اش برود. لذا در نظر گادامر و به تأثیر از هایدگر، امکان فهم، رابطه‌ای عمیق و مستقیم با سنت پیدا می‌کند. گادامر ذهن مفسر را قوام یافته در یک سنت تاریخی میدانند که این نکته را پیش ساختار فهم می‌نامد. (گادامر، ۱۹۹۰: ۲۹۰ - ۲۸۱) این پیش ساختار فهم، چیزی جز پیش داوری نیست و این پیش داوری، سنت یا مجموعه عقایدی است که توسط تاریخ به مفسر رسیده است. پیش داوری از نظر وی یعنی داشتن فرضهای پیشینی در مواجهه با متن و این در نظر وی نه تنها امری مذموم و منفی نیست، بلکه یکی از کلیدهای اساسی فهم به شمار می‌رود.

مؤلفه سوم دستگاه نظری گادامر را خود فرایند فهم و نحوه شکل گیری آن تشکیل می‌دهد. این مؤلفه از تلاقی دو مؤلفه متن و مفسر به وجود می‌آید و عبارت است از عمل فهمیدن متن. وی این عمل را در فرایند امتزاج افق‌ها شرح می‌دهد. (گادامر، ۱۹۹۰: ۳۱۲ - ۳۰۵) در دستگاه نظری گادامر، فرایند فراقکنی پیش فرض‌ها و پیش داوری‌های به ارث رسیده از تاریخ و سفت تاریخی به مفسر، بر روی متنی که قرار است خوانده شود، خلق یک قرأت جدید و در نهایت یک متن جدید، است. از آنجا که مفسر در فرایند امتزاج، پیش داوری‌های تاریخی به ارث رسیده به وی را بر متن فراقکنی و آن دو را با یکدیگر تلفیق می‌کند، بنابراین، تفسیر و فرایند آن عبارت است از آمیزش افق گذشته با افق زمان حال، یعنی تلاقی افق تاریخی حال با افق تاریخی گذشته. در نظر گادامر، فهم متن نه بر اساس رویه‌های معمول علم پوزیتیویستی است و نه با هدف رسیدن به دیدگاه و قصد اولیه مولف (آن چنان که در هرمنوتیک رمانتیک موضوعیت داشت) صورت می‌پذیرد؛ بلکه این فهم، خلق یک معنای جدید، از تلاقی زمان حال و گذشته است.

نکته دیگری که در دستگاه نظری گادامر وجود دارد و مورد استفاده گیرتز قرار می‌گیرد، تقابل و تضادی است که وی میان هرمنوتیک و علوم طبیعی قائل می‌شود. در دیدگاه هرمنوتیکی گادامر، فهم معنا که هدف و روش علم است، تفاوتی بنیادین با علوم طبیعی و پوزیتیویستی دارد، چرا که در این علوم، هدف اصلی دست‌یابی به تبیین است و مسئله علیت و کشف قوانین جهان شمول در مرکز این علوم قرار دارد. مسئله برخورد با پدیده مورد مطالعه به عنوان یک ابژه بیرونی و توصیف و تبیین آن با انجام مشاهدات و آزمایش‌های علمی که از ویژگی‌های علوم طبیعی است، تضادی روشن با نظریه گادامر در مورد مسئله فهم معنا از طریق امتزاج افق‌های گذشته و حال دارد و این نکات، پایه حملات بعدی گیرتز به روش شناسی علوم طبیعی در انسان‌شناسی و علوم اجتماعی را فراهم آورد.

علاوه بر تأثیرگذاری چهار جریان فکری فوق بر آرا گیرتز، برنامه نظری وی در تقابل با روش‌شناسی علوم تجربی و طبیعی در علوم انسانی و انسان‌شناسی و همچنین تقابل با نظریه ساختارگرایانه لوی استروس شکل پذیرفته است. در مخالفت با روش‌شناسی علوم طبیعی، گیرتز به شدت تحت تأثیر ایده‌های گادامر است و نقدهای وی بر علوم طبیعی و تبیینی را به حوزه علوم انسانی، علوم اجتماعی و به ویژه انسان‌شناسی می‌آورد. همچنین، در مورد مخالفت وی با استروس، بایستی به بنیادهای نظری استروس نگاهی کوتاه بیندازیم. طبق نظر استروس، نمادها بایستی بر اساس موقعیت‌های خود در یک پدیده مورد توجه و بررسی قرار گیرند و برای این امر بایستی به جایگاه و روابط آنها در یک کل ساختاری که بر معنای نمادها اثر دارد) توجه کرد. (لوی استروس، ۱۹۶۳: ۳۲۴ - ۲۷۷) از این رو، در این دیدگاه، نوعی شکل‌گرایی و برتری شکل نسبت به محتوا (معنا) حاکم است. گیرتز با رد این مدعا و با به چالش کشیدن دیدگاه علی و تبیینی نسبت به فرهنگ و پدیده‌های اجتماعی، اصالت را بیش و پیش از آنکه به صورت بدهد، به معنای نمادها می‌دهد و معتقد است که برای درک فرهنگ بایستی به سراغ محتوا رفت و نه شکل. گیرتز در سنت انسان‌شناختی سعی می‌کند با تعریف و مشخص نمودن دو مفهوم اصلی، راه را بر بنیاد نظریه خود هموار کند. این دو مسئله، یکی "تعریف" فرهنگ و اساساً مفهوم معنا و دیگری، "روش دست‌یابی به معنا در فرهنگ است. برخلاف نظر استروس و سایر انسان‌شناسان، گیرتز با به کار گرفتن روش هرمنوتیک، در پی فهم فرهنگ و معنای آن از درون است و همین امر، نیازمند آن است تا اولاً وی تعریف خاص خود را از فرهنگ ارائه دهد و از سوی دیگر، با یک انقلاب روشی در انسان‌شناسی، در جستجوی این مفهوم، رویه‌های حاکم بر آن و معانی خاص آن باشد. اگر کانت به دنبال شروط امکان معرفت بود و اگر گادامر شروط امکان فهم را پیگیری می‌کرد، گیرتز اما بر اساس سنت فلسفه قاره‌ای، به دنبال شروط امکان کشف معنا در کنش‌های انسانی است و این، نقطه تمایز گیرتز از نظریه پردازان سلف خود در حوزه فلسفه قاره‌ای است. وی با ترکیب آرای هرمنوتیک قاره‌ای با آرای فلسفه تحلیلی ویتگنشتاین و همچنین با به یاری طلبیدن آرای جامعه‌شناختی وبر و پارسونز و با تکیه بر سنت غنی کارهای میدانی در انسان‌شناسی، سعی در پی ریزی این دستگاه نظری دارد.

مسئله کشف معنا و بیرون کشیدن آن از دل نمادها که گیرتز به دنبال آن است، با تقسیم بندی دوگانه وی از انواع نمادها شکل می‌یابد: نمادهای آگاهانه و نمادهای پنهان. بازنمایی آگاهانه نمادها همچنان که از نام آن پیدا است، از دلالت شیئی بر یک مفهوم مشخص و به صورت شفاف حکایت دارد؛ مثلاً پرچم را می‌توان نماد آگاهانه یک کشور دانست (گیرتز، ۲۰۰۰: ۹). بازنمایی از طریق نمادهای پنهان زمانی اتفاق می‌افتد که جوامع و افراد و گروه‌های اجتماعی درون آن از دلالت‌های نمادین خبر ندارند و نمی‌دانند که یک نماد نشان از چه چیزی دارد. (گیرتز، ۱۹۸۸: ۲۰-۱۰). گیرتز معانی فرهنگی مستتر در اعمال اجتماعی را عمدتاً از نوع پنهان و ناخودآگاه می‌داند و برای رسیدن به فهم این نمادهای پنهان، رویکرد تفسیری را دنبال می‌کند. گیرتز اذعان دارد که توصیف‌های فریه مردم نگار، تفاسیری هستند که برای خوانش و تفسیر نمادهای پنهان و ناخودآگاه مورد استفاده قرار می‌گیرند. در واقع، این تفسیرها از نظر وی بر پایه تفسیرهای مطلعین و افراد مورد مطالعه انجام می‌پذیرند و آنچه مردم نگار در توصیف فریه انجام می‌دهد، فهم فهم‌های مطلعین و افراد بومی از آنچه آنها انجام می‌دهند است (گیرتز، ۲۰۰۰: ۱۵-۱۴). این فهم بایستی در بستر کنش اجتماعی انجام پذیرد و در اینجا مسئله چگونگی مواجهه با کنش اجتماعی در روش‌شناسی گیرتز اهمیت پیدا می‌کند.

کنش اجتماعی به مثابه متن مسئله مواجهه با فهم افراد بومی از طریق فهم خودشان از اعمالی که انجام می‌دهند، نیاز به رویکردی متفاوت از رویکردهای معمول در انسان‌شناسی دارد که گیرتز با به کارگیری رویکردهای هرمنوتیکی و تلفیق آنها با رویکرد مشاهده در انسان‌شناسی، آن را مهیا می‌کند. در این روش جدید، کنش اجتماعی به مثابه یک متن در نظر گرفته می‌شود. در واقع، گیرتز کنش اجتماعی که در قالب شکل‌ها و نمادهای فرهنگی اتفاق می‌افتد را، به مانند یک متن در نظر می‌گیرد و سعی دارد از طریق توصیف فریه آن را شرح دهد. در این روش که در یکی از مقاله‌های گیرتز با عنوان جهان در یک متن (۱۹۸۸: ۴۹-۲۵) به خوبی شرح داده شده است، جامعه مانند یک متن در نظر گرفته شده است. برای فهم و تفسیر این متن، ابتدا می‌بایست مرحله اول برای توصیف فریه، یعنی توصیف مختصر را به کار برد و با استفاده از روش مشاهده، مسائل تجربی کنش اجتماعی انسانها را با رویکردی مردم‌نگارانه جمع‌آوری کرد و پس از اتمام توصیف مختصر، به توصیف فریه پرداخت.

در نظر گرفتن جهان و کنش اجتماعی به مثابه یک متن، به شدت متأثر از سنت هرمنوتیک قرن نوزدهم و بیست و بخصوص دیلتای است. دیلتای با پیش بردن پروژه هرمنوتیک رمانتیک شلاپرماخر (که هرمنوتیک را از متون به تمامی وجوه فرهنگ بشری تسری داد)، تمامی جهان اجتماعی - تاریخی را به مثابه یک متن در نظر گرفت. او کل تاریخ بشر و جهان اجتماعی را به مانند یک رمان یا داستان مورد خوانش قرار داد و سعی کرد تا با بهره گرفتن از روش‌های هرمنوتیک رمانتیک آن را فهم و تفسیر کند (دیلتای، ۱۹۹۰: ۸۶-۶۴). پس از دیلتای، وارثان سنت هرمنوتیک همچون پل ریکور، با وارد کردن رویکرد ساختارگرا به هرمنوتیک، سعی در استفاده از نظریه وی در مورد تاریخ به مثابه متن نمودند. نظریه ریکور با پرداختن به این نکته که می‌توان انواع کنش اجتماعی را نیز مانند تاریخ به مثابه متن به شمار آورد (تامپسون، ۱۹۹۵: ۶۳)، راه را بر رویکرد تفسیری گیرتز بیش از قبل هموار کرد.

گیرتز با استفاده از نظریه ریکور و دلتای و با در نظر گرفتن کنش اجتماعی به مثابه یک متن، تمامی خصوصیات یک متن را در مورد کنش‌های اجتماعی صادق و قابل استفاده می‌داند. همچنین پیش فرض‌های گادامر در مورد متن یعنی انسجام و یکپارچگی معنایی متن، مرجع بودگی متن و حاوی اطلاعات بودن آن، همگی در دستگاه نظری گیرتز تکرار شده است. در این رویکرد، تمام نمادهای به کار رفته در کنش‌های اجتماعی در یک جامعه (متن)، نمایانگر روایت یکپارچه‌ای از محتوای اصلی یعنی فرهنگ است و بایستی این متن را خواند و تفسیر کرد تا به عمق آن پی برد.

۶- دلتای و تجلی حیات

موضوع اصلی در هرمنوتیک دلتای، نه شناخته متن و نه شناخت معنای متن. بلکه شناخت زندگی و حیات متبلور شده و ظهور یافته در متن است.

ویلهلم دلتای (۱۸۳۳) می‌گوید: پروسه تجربه زیسته از این قرار است که حیات، خودش را به طرق مختلف ابراز و بیان می‌کند. این ظهورات و تجلیات حیات در یک گردش دوری بین حیات و تجربه، از طریق فاهمه درک می‌شود. یعنی حیات در تجربه زیسته، عینیت خود را بروز می‌دهد و ما این عینیت را از طریق تجربه درک می‌کنیم. پس ملاحظه می‌شود که ما حیات را غیر مستقیم و از طریق ظهور و تجلیاتش در می‌یابیم، تجلیات حیات در واقع فکتهایی هستند برای حقوق، دین، فرهنگ، روانشناسی، تاریخ، هنر و ... که از طریق این فکت‌ها ما به طور غیر مستقیم به خودآگاهی دست می‌یابیم. این خودآگاهی یا حیات، همان چیزی است که واقعیت ساز و عینیت بخش علوم انسانی است.

در همین جا خوب است اشاره شود که عینیت نزد دلتای در علوم انسانی، تعریف خاصی دارد و آن را همچون علوم طبیعی به معنای در خارج بودن و مطابق بودن صورت ذهن با واقع نمی‌داند، بلکه نزد دلتای، عینیت در تجربه اراده آنگاه که با مانع و ارادی مواجه شده و از انجام خواست‌های اراده باز می‌ماند، آشکار می‌شود؛ یعنی عینیت به معنای تجربه اراده‌های ناکام است. از این رو، ما وجود عینی جهان را تنها به این سبب در می‌یابیم که در مقابل خواست‌های ارادی ما از خود مقاومت نشان میدهد. | بدین ترتیب از منظر دلتای، معرفت به علوم انسانی از طریق جایگزینی خود به جای مؤلف (به معنای عام) صورت می‌گیرد و به طور کلی پیش فرض هر علم انسانی، وجود قابلیت جایگزین کردن انسان در زندگی ذهنی و درونی دیگران است. زیرا در علوم انسانی هدف این است که آثار پدیدآورندگان و مؤلفین حوادث تاریخی درک و تفسیر شود و چون بشر هویت یکسان و مشابهی دارد، در نتیجه افعال و آثار بشری به علت بشری بودن قابل فهم هستند و برخلاف وقایع و حوادث فیزیکی ما می‌توانیم به دلیل بشر بودن، باطن این افعال را بفهمیم. از این رو، از دیدگاه دلتای فهمیدن عبارت است از: «کشف تو در درون من» که این امر به دلیل ماهیت مشترک بشری امکان پذیر می‌گردد.

در رابطه با فهم حیات انسان، دلتای همسان با جریان اندیشه زمان خود به مفهوم دیگری تحت عنوان «فردیت» متوسل می‌شود؛ یعنی خصوصیات فردی و روانی افراد که جامعه، تاریخ و روح جمعی را می‌سازد. در این راستا او همچنین از اصطلاح «روح عینی» هگل استفاده کرده و آن را در معنای جدیدی به کار می‌گیرد. او می‌گوید: محدوده و قلمرو ذهن ما را فردیت، اجتماع و کارهایی که در زندگی و در ذهن انجام می‌دهیم شکل می‌دهد. از آنجایی که تجلیات و مظاهر حیات خود را برای فهم جهان بیرونی عرضه می‌کنند، آمیخته با محیط طبیعتند؛ یعنی محیط طبیعت واقعیت بزرگ بیرونی ذهن است که همواره ما را احاطه کرده است. در واقع این بروز و ظهور ذهن در عالم معانی است. ما در این فضا تنفس می‌کنیم و در آن غرقیم. ما در هر جای این عالم تاریخی و این عالم مفهوم که باشیم در خانه خود هستیم و لذا معنای آن را کاملاً می‌فهمیم؛ زیرا ما با این فضا ممزوج و در هم تنیده هستیم.

مراد دلتای در این عبارت، همان قلمرو روح عینی هگل است؛ یعنی وقتی روح در مقام ظهور قرار می‌گیرد. منتها رویکرد هگل رویکردی متافیزیکی و نظری است، اما رویکرد دلتای تجربی است با معنای خاصی که شرح آن گذشت. مراد دلتای از روح عینی این است که هر انسان در واقع فردی است که در یک نقطه و یک گره از شبکه تار عنکبوتی (web) بین افراد با محیطشان، بین افراد و اجتماع و بین افراد با اشیا و حوادث می‌باشد. این روابط از افراد گذر کرده و به ورای حیات، ارزش‌ها و اهداف آنها دست می‌یابد. در همین جا خوب است اشاره شود که بدین ترتیب، وظیفه مفسر این است که متن (به معنای عام) را در این شبکه پیچیده، به گونه‌ای مدنظر قرار دهد که ارتباط آن با مؤلف، با افرادی که با آن مواجه شده و از آن تأثیر پذیرفته‌اند، با دیگر متن‌هایی که متن مورد نظر در میان آنها ظهور و بروز یافته است و همین‌طور با زمانها و مکان‌های دیگری که بعد از تولید متن مورد نظر آمده‌اند، از هم نگسلد؛ زیرا از طریق این ارتباطات است که معنای خاص متن مورد نظر را می‌توان در قلمرو روح عینی درک کرد. این در حالی است که در نگاه پوزیتیویستی، متن را تابع یک روح کلی نمی‌بینیم، بلکه به طور کلی متن، مستقل و فارغ از جریانات فکری معاصر ایجاد متن خوانده و تفسیر می‌شود.

موضوع اصلی در هرمنوتیک ديلتای نه شناخت متن و نه شناخت معنای متن، بلکه شناخت زندگی و حیات متبلور شده و ظهور یافته در متن می باشد. از نظر ديلتای با بررسی مدارک و داده های تاریخی می توان جهان هم عصر مؤلف را و دنیای ذهنی او را بازسازی کرد و به گونه ای دنیای ذهنی مؤلف را شناخت که حتی خود او نیز به این فهم نائل نشده باشد. او می گوید که هدف اصلی هرمنوتیک، درک کامل تری از مؤلف است آن سان که او خود را چنین درک نکرده باشد؛ یعنی به ناگفته های مؤلف هم می توان راه یافت. ديلتای با طرح کردن مسئله نقش مهم نشانه های تاریخی « در امر تفسیر متن بر آن بود که برای فهم متن باید بین مفسر و مؤلف یک همزمانی برقرار باشد؛ یعنی مفسر باید خود را هم عصر مؤلف کند، نه آنکه مؤلف را هم عصر خود سازد. " ديلتای معتقد بود که فرد، گسیخته از تاریخ نیست؛ چون همه انسان ها در همه تاریخ، دارای روح مشترکی هستند و به قول ریکور، هرمنوتیک نزد ديلتای عبارت است از اختلاط فرد با معرفت و شناخت تاریخ جهانی و عمومیت بخشیدن به فرد. (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۰۵)

نکته فوق به روشنی معلوم می دارد که هرمنوتیک در ديلتای کاملاً از حیطة تفسیر گرامری خارج شده و رنگ و بوی روانشناختی و تاریخی پیدا می کند؛ یعنی هرمنوتیک ديلتای در واقع تفسیر حیات تاریخی انسان است. از منظر ديلتای، شناخت حیات که غایت و هدف علوم انسانی است، تنها از طریق آثار و تجلیات حیات، ممکن است. حیات همان واقعیت (reality) است؛ امر فراگیری که هرآنچه به ما مربوط است و از آن ماست را در بردارد. حیات، معیار شناخت واقعیت، حقیقت، معرفت و تجربه های ماست. ماورای حیات چیزی برای ما وجود ندارد و علم را به مرز حیات، راهی نیست؛ یعنی خود حیات را نمی توان شناخت. لذا ديلتای برخلاف کانت، منکر عالم نورمن و اشیا فی نفسه است. ديلتای معتقد است که گرچه اندیشه و تعقل، نقشی تردیدناپذیر در حیات انسانی دارد و عامل رشد علوم و معارف بوده است، اما نکته مهم این است که اندیشه و تعقل، خود حیات انسانی نیست، بلکه درباره حیات است و وظیفه تبیین حیات و توصیف تجربه ها را به عهده دارد؛ در حالی که مهم ترین تجربه و مقدم ترین تجربه، تجربه زیسته است که توصیف ناپذیر است (به نحو حصولی). از این رو، هسته اصلی حیات و تجربه زیسته را غرایز، عواطف و احساسات و اراده انسانی تشکیل می دهد، سه عنصری که به طور تجزیه ناپذیری حیات واحدی را شکل داده تاریخ انسانی را ایجاد کرده است؛ زیرا تاریخ و جامعه با اجتماع حیاتهای فردی صورت پذیرفته است.

جمع بندی

مبنای فکری و نظری اندیشه ما در تحریر این جستار، باور به معنی دار بودن کنش های انسان بود. چنین باوری، باعث تأکید ما بر جهان پدیداری کنشگران اجتماعی می شود. در این جستار، نشان داده شد که مختصات یابی معنی، چیزی که سیال و متغیر است چگونه بواسطه « تفهم انسان شناسانه » ممکن خواهد شد. انسان شناس با حرکت از نقاطی چون اپوخه، قصدمندی یا نیت مندی کنش انسانی و در پرتو نوعی از تفهم که از خلال کسب تجربه زیسته بواسطه تکنیک های خاص مردم نگاری ممکن می گردد، خود به چگونگی شهود معنی می رسد.

مسئله اصلی گیر تز را می توان شروط امکان کشف معنا در متن کنش های انسانی دانست. میراث فکری و رویکرد بدیع وی به فرهنگ و پروژه عظیم وی در صورت بندی مجدد تفکر اجتماعی، دو روی یک سکه هستند و آن، ادامه سنت تفسیری و هرمنوتیک فلسفی آلمان است.

ديلتای از جمله کسانی است که به نشانه های تاریخی توجه، و آنها را وارد بحث هرمنوتیک کرده است. هرمنوتیک ديلتای نشان دهنده یک جریان فکری بین نظریه پردازان قرن نوزدهم است که پرورده مکتب رمانتیک بودند. برنامه وی برای تحلیل حیات بشری و مفهوم سازی وی از حیثیت تاریخی انگیزه مهمی را برای هایدگر به وجود آورد تا هرمنوتیک هستی شناسی خود را در انسان و زمان به وجود آورد.

منابع

- ایمان، محمد تقی (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 نایی، 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
- ریتزر، جورج (۱۳۸۹). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی- شارع پور، محمود (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی آموزش و پرورش. تهران: انتشارات سمت.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه و نظریه انسان‌شناسی. تهران: نشر نی.
- (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.
- پالمر، ریچارد، (۱۳۷۷) علم هرمنوتیک، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- Diltey, Wilhein, (1990) Introduction To The Human Science .
- Gadamer, Hans-George (1990), Gesamelte Werke, Band 1, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik, Tübingen: UTB.
- Geertz, Clifford, (1988), Works and Lives: The Anthropologist as Author, Cambridge: Cambridge University Press .
- The Interpretation of Cultures, New York: Basic Books(2000)
- Lévi-Strauss, Claude, (1963), Structural Anthropology, Translation by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, New York: Basic Books.
- Heidegger, Martin (1967), Sein und Zeit, Elfte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی