

علوم اجتماعی تفسیری؛ شناخت و نقد

دکتر اصغر افتخاری*

چکیده: گرچه مرز میان علوم اجتماعی با سایر علوم بسیار گسترده و تفاوت‌های آن‌ها بنیادین است، در این میان ملاحظات اولی از اهمیتی دوچندان برخوردار است؛ تا آنجا که بسیاری از فلاسفه علم قائل به درک تفاوت این دو حوزه علمی بر اساس روش شناخت و تحلیل آن‌ها می‌باشند.

با این توضیح، توجه به روش تفسیری به دلیل اهمیت محوری که در حوزه علوم اجتماعی دارد، نقطه آغازین ورود به حوزه شناخت علوم اجتماعی شناسانده می‌شود و رویکرد غالب بر درک علوم اجتماعی بر اساس مبانی و مبادی این روش شناخت است. در نوشتار حاضر نویسنده ضمن اشاره به عمده‌روش‌های پیشنهادی برای تحدید علوم اجتماعی، بر روش «تفسیری» تأکید ورزیده و تلاش کرده است لوازم و مقتضیات این شناخت را عطف توجه به علوم اجتماع بیان دارد. برای این منظور نخست روش‌های شناخت اصلی بیان و تشریح شده‌اند، در ادامه مبادی و اصول روش تفسیری تحلیل شده‌اند و در پایان کاربرد این اصول در حوزه علوم اجتماعی بیان گشته است.

کلیدواژه: علوم اجتماعی، تفسیرگرایی، تأویل‌گرایی، نسبت‌گرایی، شناخت

Eftekhari_asg@yahoo.com

http://www.Eftekhary.ir

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

نامه صادق، شماره ۳۱ - بهار و تابستان ۱۳۸۶

Name-ye Sadiq, No. 31 - Spring & Summer 2007

«هنوز هم این بی‌آبرویی برای فلسفه مانده است... که وجود چیزهای خارج از خود ما... باید به صرف ایمان پذیرفته شود. و اگر کسی در وجود آن چیزها شک کند، ما نمی‌توانیم با هیچ برهان قانع‌کننده‌ای با شک او مقابله کنیم» (نقل از: مور، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴).

اینکه عالمان تجربی مسلک حوزه علوم طبیعی، در پرتو تأملات شناخت‌شناسانه خود که روزبه‌روز گسترده می‌شود و امروزه حجم عظیمی از فلسفه علم را به خود اختصاص می‌دهد، با این جمله «کانت» (Immanuel Kant) چگونه برخورد می‌کنند، خود جای بحث و نظر بسیاری دارد ولیکن تا آنجا که به «علوم اجتماعی» مربوط می‌شود، سخن کانت گذشته از کژتابی‌های آن که «جی. ای. مور» در «برهان عالم خارج» تا حدودی بدان می‌پردازد (رک. مور، ۱۳۷۴، صص ۱۲۳-۱۲۶)، از مقبولیت بالایی برخوردار است؛ به طوری که عالمان علوم اجتماعی پس از غوری در نظریه‌های موجود، خود را مصداق همان ضرب‌المثلی می‌یابند که «آلن چالمرز» (Alan F. Chalmers) پس از بررسی نظریه‌های موجود در ارتباط با «ماهیت علم» بدان استناد جسته است؛ یعنی «پیشانی آغاز کردیم و پریشان‌تر به پایان رسیدیم» (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۷).

۱. ارکان رویکرد تفسیری

رویکرد تفسیری را می‌توان واکنشی به رویکرد مسلط اثباتی ارزیابی کرد. بر این اساس تلقی نوینی از «علوم اجتماعی» شکل می‌گیرد که با آموزه‌های اثبات‌گرایی قابل فهم و درک نیست. به منظور تحلیل این رویکرد، در ادامه اصول و مبانی آن را بررسی خواهیم کرد.

۱-۱. فلسفه تحلیلی

در اواخر قرن ۱۹ و شروع قرن ۲۰، جریانی در اروپا به وجود آمد که موضوع آن «زبان» بود. طرح زبان به عنوان یک موضوع فلسفی، کار جدیدی بود و حتی عده‌ای اعتراض

کردند که این پایین آوردن شأن فلسفه است. علی‌رغم تمامی مخالفت‌ها، این جریان به نقش زبان توجه بسیاری کرد و به عبارتی تماماً به «تحلیل الفاظ و تصورات» انسانی پرداخت و از این طریق اقدام به یافتن راه حلی برای مسائل کرد. این فلسفه دارای ویژگی مکتبی خاصی نیست و برای همین مشاهده می‌شود که چارچوب عقیدتی‌ای را که بتوان فلاسفه را مطابق آن تقسیم‌بندی کرد، عرضه نمی‌دارد و طیفی از فلاسفه مختلف را از مکاتب گوناگون حول محوری واحد - که همان اهمیت بخشیدن به زبان در فلسفه و همچنین روش و ابزار تحقیق در مباحث فلسفی باشد - گرد آورده است. این فلسفه که با ظهور افرادی چون «راسل» (Bertrand Russel) و «مور» (G. E. Moor) در قیام علیه ایدئالیسم ضد تجربه‌گرا، در عرصه فلسفی انگلستان پا به عالم وجود گذارد و در دست افرادی همچون «ویتگنشتاین» (Ludwig Wittgenstein) به بلوغ خود رسید و بزودی توانست بزرگانی چون «گوتلوب فرگه» (Gottlob Frege) را به عالم اندیشه عرضه بدارد که هر یک بسان استوانه‌ای در جهان اندیشه فلسفی مطرح‌اند. فلسفه تحلیلی امروزه اهمیت بسیاری یافته و مباحث آن پیرامون نقش زبان مقبولیت قابل توجهی را به خود اختصاص داده است؛ به طوری که «پاسکال آنژل» از قول «استوارت میل» (John Stuart Mill) نقل می‌کند که کاروان‌های بزرگ اندیشه از سه سرمنزل اصلی و عمده عبور می‌کنند: یکی ریشخند، سپس گفتگو و در نهایت «پذیرش». او سپس می‌افزاید: فلسفه تحلیلی بیش از ۵۰ سال است که در اغلب کشورها از سرمنزل سوم عبور کرده است (رک. علی‌آبادی، ۱۳۷۴، صص ۱-۳۹؛ دافکان، ۱۳۷۴، صص ۳۶-۶۹؛ حنفی، ۱۹۹۱).

۲-۱. مفاهیم عملی و غیرعملی

سهام قابل توجهی از «واژگان علوم اجتماعی» را «مفاهیم عملی» (action concepts) تشکیل می‌دهند و لذا این رهیافت در پی آن است که با بررسی منطقی این دسته از مفاهیم، برداشتی (تازه) از علوم اجتماعی ارائه دهد. «مفاهیم عملی» آن‌هایی هستند که برای بیان «آنچه برای وصول به هدفی انجام می‌دهیم»، به کار می‌روند؛ برخلاف آن‌هایی که بر آنچه «رخ می‌دهند»، دلالت دارند؛ مثلاً «پزیدن» و «افتادن»؛ یکی بر انجام عملی

دلالت دارد و لذا «مفهومی عملی» و دیگری «غیرعملی» است. برای درک هر چه بهتر این تمایز کافی است به «تکان خوردن» برگی در گذر نسیم و تفاوت آن با حرکات دستمان تأمل کنیم. آن موقع می‌فهمیم که مفاهیم عملی برای توصیف و بیان رفتارهایی به کار می‌روند که با قصد و غرض صورت پذیرفته‌اند. بدین ترتیب که شخص می‌تواند از نظر، هدف و یا قصد عامل سؤال کنید (Fay, 1975, pp.10-20).

بر اساس این تفکیک، می‌توان اظهار داشت که مجموعه اطلاعات مطرح در علوم اجتماعی، متشکل از این دسته از مفاهیم است و در حقیقت، عالمان علوم اجتماعی در پی تحلیل این دو نوع از مفاهیم‌اند. اکنون که موضوع علم‌الاجتماع را از این منظر دریافتیم، سؤال مهم و اصلی این قسمت را طرح می‌کنیم و آن اینکه معیار تمیز این دو مقوله از یکدیگر چیست؟! پاسخ به این سؤال ما را به سوی «جوهر و ماهیت علم‌الاجتماع تفسیری» رهنمون می‌کند.

۱-۳. اصالت تفسیر

تمیز دو مفهوم «عملی» و «غیرعملی» از یکدیگر، تنها به واسطه اتکاء به «مشاهده ظاهری» از حرکات فیزیکی خارجی میسر نیست بلکه در کنار این مشاهده (observation) ما به عامل مهم دیگری نیز نیازمندیم که همان «تفسیر» مشاهدات باشد. دلیل این مطلب نیز روشن است: همان گونه که می‌دانیم، هر «مفهوم عملی» دو بعد مهم دارد که عبارت‌اند از:

یک. اغراض، نیت، نقشه‌ها و یا آمال فاعل (فعل)؛ دو. اخلاق، قوانین، ضوابط اجتماعی و چیزهایی از این قبیل که فاعل با توجه به آن‌ها عملی را انجام می‌دهد. برخی از نویسندگان از مقوله نخست به «مفاهیم عملی راجع به نیت» (intentional action concepts) و از مقوله دوم به «مفاهیم عملی راجع به سنن» (conventional action concepts) (آداب و ضوابط) یاد می‌کند که ویژگی مهم هر دوی آن‌ها این است که با اتکا به مشاهده خام نمی‌توان بدان‌ها دست یافت؛ برای مثال، دو مفهوم «انتظار» (waiting) و «رأی دادن» (voting) را در نظر بیاورید: «انتظار» یک مفهوم عملی راجع به نیت است؛ یعنی اینکه تا شما نیت و غرض فاعل را ندانید، نمی‌توانید

این فعل را در جرگه مفاهیم عملی قرار دهید. به عبارت دیگر، اگر ببینید شخصی در جایی ایستاده است، این مشاهده خام شما را نمی‌تواند به «منتظر» بودن او رهنمون کند، مگر آنکه نیت او را بدانید و آن گاه این مفهوم را در زمره مفاهیم عملی قرار دهید. همین طور مفهوم عملی مثل «رأی دادن» است که راجع به آداب و سنن و ضوابط اجتماعی است و تا شما از این ضوابط مطلع نباشید، نمی‌توانید انداختن برگی در صندوق را - و یا بلند کردن دست و یا ایستادن و... - را دسته‌بندی و فهم کنید (Braybrooke, 1987, ch.1).

۱-۴. امتزاج تشریح و توصیف

اگر هر «اقدامی» را مرکب از «حرکتی فیزیکی به علاوه هدفی شخصی» بدانیم، آن گاه توصیف چنین عملی ناچار متضمن بیان «زوایای باریک و پیچیده‌ای» از آن عمل نیز است. بنابراین، این گونه به نظر می‌رسد که چنین توصیفی دارای «عواملی» تشریحی در درون خود است. بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که ارتباط وثیقی بین این دو مقوله وجود دارد و به عبارت دیگر، درون هر توصیفی، نطفه «تشریحی» نهفته است. لذا در مقام توصیف ما به پروراندن این معنا می‌پردازیم که «عامل عمل را انجام داده است» و اینکار می‌طلبد تا «انگیزه‌های عامل» مد نظر ما قرار گیرند و از همین جاست که توصیف و تشریح با یکدیگر ممزوج می‌شوند (رک. افتخاری و نصری، ۱۳۸۳، فصل ۲).

۲. روش‌شناسی: اقبال به «روش تفهیمی»

از مطالب گفته شده این گونه استنتاج می‌شود که یکی از بزرگ‌ترین وظایف «علوم اجتماعی تفسیری»، کشف و بیان انگیزه‌های عامل در انجام عمل است. اساساً این مطلب از جمله ارکان رکن مکتب تفسیری به حساب می‌آید؛ چرا که «مقوم کلیه اعمال اجتماعی»، معنایی است که فاعلان بدان‌ها می‌بخشند و اگر ما این انگیزه و درک را به کناری بگذاریم، دیگر هیچ چیز برای پژوهشگر علوم اجتماعی باقی نمی‌ماند تا مورد پژوهش و تأمل قرار دهد.

با پذیرش این نظریه، با سؤالی دیگر مواجه می‌شویم که پاسخ بدان بخش قابل توجهی از مکتب تفسیری را شکل می‌دهد؛ سؤال این است که به فرض قبول این دیدگاه، روش ما برای دستیابی به آن درک و انگیزه چه می‌تواند باشد؟ آیا اساساً راهی برای پژوهشگر هست تا بتواند خود را بدان سرمنزل متعالی برساند؟ به عبارت دیگر، اگر ما همچون «مک.ایتتایر» به ارزش والای این «حقیقت پیش‌پافتاده» واقف و مقرر گردیم، آن‌گاه روش‌شناسی‌ای وجود دارد که بتواند ما را در تحقق آن و وصول بدان «انگیزه» و «درک» یاری رساند؟

پاسخ اصحاب مکتب تفسیری «مثبت» است و در این ارتباط از «روش تفهیمی» (verstehen) بهره می‌جویند که در بستر تاریخی به صورت آشکار و مشخص با مباحث مطروح شده توسط «ماکس وبر» پیوند خورده است.

تمیزی که بین «علت» و «دلیل» وجود دارد، ثمرات بسیاری دارد که یکی از آن‌ها در روش‌شناسی خود را می‌نمایاند (لیتل، ۱۳۷۳، صص ۶-۱۵). اگر ما جامعه انسانی را با نظری علی‌گرا مورد مذاقه قرار دهیم و آن را چون دستگاه و ماشینی بپنداریم، در آن صورت، روش‌های تحصیلی مورد قبول ما خواهند بود؛ اما اگر بپذیریم که طبیعت و جامعه تفاوتی ماهوی دارند، در آن صورت، «دلیل‌گرا» خواهیم شد و سعی در دستیابی به این دلایل خواهیم کرد. «وینچ» کتابی با عنوان «ایده علوم اجتماعی» (The Idea of Social Science) دارد و در آنجا ضمن بیان مفصل مطالب فوق به این نتیجه می‌رسد که ما در اجتماع با رفتارهای قاعده‌مندی (یا معناداری) مواجه هستیم، لذا رسالت عالم علوم اجتماعی رسیدن به معانی است که از طریق «تفهم» و «همدلی» صورت می‌پذیرد (Winch, 1958). در همین راستا جا دارد از «کالینگ‌وود» (Calingwood) نیز سخن بگوییم که در حکم «پدر معنوی» وینچ بود و با ارائه تعبیر «دوباره بازی کردن تاریخ» به نحو رادیکالی بنیان روش تفهیمی را گذارده است. به زعم وی پژوهشگر در رشته تاریخ - که مورد علاقه وی بود- باید آن قدر به فاعل تاریخی نزدیک شود که احساس کند اگر او هم به جای آن شخصیت مورد نظر بود، همین کار را انجام می‌داد. به عبارتی او کافی نمی‌داند که مورخ شرایط و عوامل، مثلاً خودکشی فردی، را در گذشته توضیح دهد بلکه وقتی می‌تواند ادعا کند که یک واقعه تاریخی و

یا شخصیت را درک کرده است که بدان «احساس» رسیده باشد (سروش، ۱۳۶۶، ص ۳۶). البته «ماکس وبر» چنین دیدگاه «رادیکالی» را ندارد. تنها معتقد است که علوم اجتماعی حوزه علوم فرهنگی و دارای بار ارزشی است. لذا رسالت پژوهشگر آن است که به «فرضیه‌ای در باب حالت روحی فاعل به هنگام انجام فعل برسد؛ یعنی اعتقادات و ارزش‌ها و اغراض فاعل را دریابد» و برای اینکار کافی است که خود را در جای عامل قرار دهد و از نگاه او به حوادث بنگرد. به عبارت دیگر، پژوهشگر باید پا به درون «دنیای اجتماعی» افراد بگذارد و از آنجا به تبیین واقع همت گمارد (لیتل، ۱۳۷۳، صص ۱۱۸ و ۱۳۷).

اما از حیث فلسفی «تفهم و همدلی» واژه‌هایی هستند که در بستر فلسفی مبتنی بر قبول «ثنویت» در فلسفه ذهن روییده‌اند. فلسفه‌ای که در آن بین «انگیزه‌ها» (اغراض، اهداف، آمال و غیره) - بسان اعمال ذهنی عاملان - و «حرکات فیزیکی» - به مثابه اعمالی که مشاهده‌گر قادر به رؤیت آنهاست - تمییز و تفکیکی وجود دارد. مطابق این دیدگاه فلسفی کار یک پژوهشگر در حوزه علوم اجتماعی آن است که ظواهر - این حرکات فیزیکی قابل رؤیت - را به کنار زند و به عالم معانی و رای آن‌ها نفوذ کند. این صورت کلی روشی است که از آن به «همدلی» (empathy) یاد می‌شود و اکنون به نظر می‌رسد که با توجه به ملاحظات پیشین معنای این جمله به خوبی مشخص شده باشد (Cf. Weber 1949; Rosenberg 1988).

۳. لایه‌های مختلف پدیده‌های اجتماعی

در مکتب تفسیری تلاش بر آن است تا اندیشه‌گر به لایه‌های زیرین تحولات و پدیده‌های اجتماعی نفوذ کند که نتیجه آن متصل ساختن و کلاف کردن همه اعمال اجتماعی - که بعضاً جدا از هم دیگر و بدون ارتباط با یکدیگر به نظر می‌رسند - با هم است. برای درک این روش و نوع عملکرد آن لازم است تا لایه‌های مختلف یک پدیده را به شرح زیر بررسی کنیم.

۳-۱. عمل اجتماعی (social action)

مطابق نظر «لیتل» دو رکن عمده مکتب تفسیری عبارت‌اند از: «عمل اجتماعی» و «تفسیر آن». در مبحث روش تفهیمی از تفسیر و نحوه آن سخن به میان آمد و در اینجا به دومین رکن عمده مکتب تفسیری می‌پردازیم که خود دو مؤلفه اصلی دارد و هر دوی آن‌ها از درون تعریف ویر از «عمل اجتماعی» قابل استخراج است. ویر «عمل جمعی» را این گونه می‌شناساند:

«ما رفتاری را فعل می‌خوانیم که شخص فاعل معنایی سوژکتیو بدان بخشیده باشد. خواه آن رفتار آشکار (overt) خواه نهان (covert)، خواه از جنس غفلت (omission) و یا تسلیم (acquiescence) باشد. فعل وقتی جمعی است که در معنای سوژکتیوش، رفتار دیگران نیز لحاظ شده باشد و از این رو در مسیر خود جهت خاصی پذیرفته باشد» (به نقل از: لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۲۲).

از اینجا می‌توان دو نکته را استنباط کرد:

نخست، یکی از مقومات فعل، معنا یا نیت سوژکتیو فاعل است. مراد از «مَنوی بودن» (intentional) فعل، غرض داشتن فاعل از فعل و درک فاعل از حرکات فیزیکی خویش است. از دیدگاه اهل مکتب تفسیر، مفاهیم، مفروضات و نیات، مقوم پدیده‌های اجتماعی‌اند و از این حیث است که می‌بینیم اظهار می‌دارند مقام پدیده‌های اجتماعی ذاتاً معنا دارند.

دوم، فعل جمعی فعلی است که معنای سوژکتیوش متوجه افعال دیگران باشد. برای تبیین این مؤلفه لیتل مثالی می‌آورد و آن این است که فردی صبح زود از خواب برمی‌خیزد و به سرکار خود می‌رود. در انجام این عمل می‌بینیم که فرد مزبور برای اینکه از ترافیک رهایی یابد، اقدام به این کار کرده است و اگر چنین عملی توسط دیگران در آن ساعت سر نمی‌زد، بالطبع او نیز دیرتر به سر کار خویش می‌رفت. لذا هر آن فعلی که در آن بعد لحاظ نشده باشد، اساساً «فعل جمعی» نیست و در حیطه مطالعات علوم اجتماعی نمی‌آید (لیتل، ۱۳۷۳، صص ۱۲۲-۱۲۴). نتیجه آنکه رکن رکین

این دیدگاه را «فعل اجتماعی» شکل می‌دهد که مورد پژوهش و موضوع تحقیق در علوم اجتماعی قرار می‌گیرد.

۲-۳. فعالیت اجتماعی (social practice)

عمل اجتماعی در بستری موسوم به «فعالیت اجتماعی» قرار دارد که می‌توان آن را مجموعه قواعد و ضوابط کلانی تعریف کرد که به نوع مناسبات بین چند متغیر حاکم است و هویت واحدی به آن‌ها می‌دهد. مانند «ترافیک» که توقف پشت چراغ قرمز را معنادار می‌سازد.

۳-۳. ضوابط اجتماعی (social rules)

زیربنای «فعالیت‌های اجتماعی» را ضوابط اجتماعی تشکیل می‌دهند. به عبارت ساده‌تر این «ضوابط» هستند که حدود و مرزها را مشخص می‌سازند. ما در درون هر جامعه‌ای با دسته‌ای از قوانین روبه‌رو می‌باشیم که از قضاء برای مردم و کارگزاران بسیار شناخته‌شده می‌باشند. بدین معنا که در قیاس با لایه‌های زیرین عمل اجتماعی، «قوانین» - شکل رسمی این ضوابط - آداب، عرف‌ها و سنن اجتماعی برای مردم شناخته‌ترند و حیات روزمره آن‌ها معمولاً با همین دسته از ضوابط سروکار دارد. حکم مزبور نه تنها برای «اعمال راجع» به «ضوابط قانونی» - اعمالی که اساساً به ضوابطی که از پیش در سطح جامعه مصوب شده‌اند - صادق است بلکه «اعمال راجع به انگیزه» - اعمالی که به انگیزه و نیت افراد می‌پردازد - را نیز شامل می‌شود؛ چرا که در همین اعمال دسته دوم نیز مشاهده می‌شود که فرد هنگامی می‌تواند یک «مفهوم در ارتباط با عمل راجع به انگیزه» را به کار ببرد که آن مفهوم با مجموعه‌ای از «اعمال بدنی» (bodily action) - که آن‌ها نیز به نوبه خود بیشتر توسط جامعه پذیرفته شده و مقرر شده‌اند که فلان معنا را برسانند - مطابقت داشته باشد (Cf. Fay, 1975).

۴-۳. معنای مقوم (constitutive meaning)

منظور از «معنای مقوم» که بستر زیرین ضوابط اجتماعی را شکل می‌دهند، همه تصورات، تعاریف و مفاهیم مشترک (بین‌الافراد) است که «جهان» را به شکل و طریق

مشخصی ترسیم می‌کنند (این در ارتباط با مسمای لفظ «معانی»). این معانی امکان منطقی وجود یک عمل جمعی را فراهم می‌آورند که بدون وجود آنها، عمل مربوطه آن گونه که شناسانده می‌شود، دیگر امکان وجود نمی‌یافت (این هم در ارتباط با مسمای لفظ مقوم و سازنده)؛ برای مثال، به حوزه اقتصاد، عمل اجتماعی ای مثل خرید و فروش که مبتنی بر فعالیت اجتماعی «دادوستد» و «معامله اقتصادی» است و ریشه در ضوابط اقتصادی خاصی دارد، در نهایت به تعیین معانی مهمی همچون «مالکیت خصوصی» و امثال آن منتهی می‌شوند و بدون تعیین موضع در چنین مقاطعی، امکان فهم صحیح آن عمل اجتماعی ساده نمی‌رود.

۳-۵. مفاهیم بنیادین (اصلی) (basic notion)

در مقام نفوذ به لایه‌های زیرین «عمل اجتماعی» در نهایت امر به «مفاهیم بنیادین» می‌رسیم که بستر زیرین و نهایی اعمال اجتماعی را شکل می‌دهد. حقیقت امر آن است که تمام مقامات پیشین در آخر به این نکته منتهی می‌شوند که فرد پژوهشگر برای فهم هرچه کامل‌تر اعمال اجتماعی باید از معانی مفاهیم همچون «فرد» و «جمع»، «هستی»، «جهان» و... اطلاع حاصل کند و این آغاز راه است (Cf. Fay, 1975).

۴. نقد و بررسی

«من گاهی دچار شگفتی شده‌ام که چرا برخی از نوشته‌های گئورک لوکاچ با وجود مطالب بسیار و باارزشی که در آن‌هاست، حاوی چیزی ناخشنودکننده، هم هست. او با اینکه معمولاً با اصلی منطقی و استوار مطلب خود را آغاز می‌کند، می‌توان احساس کرد که اندیشه او تا اندازه‌ای از واقعیت دور است» (برشت، ۱۳۷۳، ص ۲۰۳).

با قدری تأمل در گستره وسیع «اندیشه‌های» عرضه شده توسط همه متفکران، به وضوح درمی‌یابیم که این عناصر «ناخشنودکننده» تقریباً در همه جا حضور دارند. به عبارت دیگر، شعار «جرئت پرسیدن داشته باش» امروزه تحقق عینی یافته است، به گونه‌ای که کمتر عقیده‌ای را می‌توان یافت که به شکلی مورد پرسش قرار نگرفته باشد.

طرح یک پرسش در موضعی که دیگران آن را خالی از پرسش می‌دانستند و به تبع آن، ارائه طیفی گسترده از پاسخها، روند غالبی است که به پیدایش مکاتب و فلسفه‌های گوناگون در زمان ما منجر شده است (رک. احمدی، ۱۳۷۳، صص ۱۱۵-۱۳۷). این سیاست فکری نتایج زیادی را داشته است که از جمله، می‌توان به تنقیح و تکمیل دیدگاه‌های مختلف اشاره داشت. به همین منظور در این فصل بر آن شده‌ایم تا «رویکردی پرسشگرانه» را نسبت به مکتب تفسیری اجراء کنیم.

مجموع انتقادات از دیدگاه تفسیری را می‌توان در دو حوزه سازماندهی کرد: نخست، مواردی که به «نظریه تفسیرگرا» از علوم اجتماعی مربوط می‌شود و دوم، آن‌هایی که به نحوه «ایجاد ارتباط بین نظریه و عمل» راجع هستند.

۴-۱. نواقص نظریه تفسیری

چهار مطلب است که از دید نظریه‌پردازان این دیدگاه به دور مانده است:

۴-۱-۱. علم الاجتماع تفسیری جایگاهی برای آزمایش شرایطی (conditions) که منجر به بروز «اعمال»، «ضوابط» و یا «عقایدی» که یک عالم اجتماعی تفسیرگرا در پی تنویر آن‌هاست، قائل نیست. به عبارت دیگر، ابزار مناسب را برای اینکه شخص بتواند روابط بین «عوامل ساختاری» (structural elements) یک نظم اجتماعی و اشکال ممکن رفتاری و عقیدتی برخاسته از آن عوامل را دریابد و یا اینکه آن را مطالعه کند، فراهم نمی‌سازد. لازم به ذکر است که یک عالم اجتماعی تنها در پی درک مراد و انگیزه موجود در ورای انواع خاصی از اعمال نیست بلکه افزون بر آن، طالب دست یافتن به عوامل علی است که منجر به بروز و استمرار این اغراض و مقاصد در افراد می‌شود؛ برای مثال، ممکن است یک عالم اجتماعی بخواهد عوامل علی‌ای که مردم را وادارند تا نقش خاصی را بر عهده گیرند و انجام دهند، و یا ضوابطی که آن‌ها در فعالیت‌هایشان رعایت می‌کنند، را کشف کند و از این طریق نشان دهند که چگونه «ساختار اجتماعی» معینی افراد را وادار می‌سازد تا عمل مشخصی را انجام دهند. این مسئله که چگونه شرایط غیراجتماعی، صورت و شکل حیات اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، از جمله مقولات مهمی است که در همین حوزه بررسی می‌شود و

متأسفانه از نظر عالمان تفسیرگرا دور مانده است. محیط طبیعی، فناوری و... علی‌القاعده تأثیراتی را بر جای خواهند گذاشت و در اینجا وظیفه عالم اجتماعی است که از روی عواملی که منجر به پیدایش نوعی خاص از انگیزه هدف و غرض در افراد می‌شوند، پرده برگیرد. به طور کلی، این گونه به نظر می‌رسد که در اینجا عوامل پنهانی دیگری نیز هست که بعضاً در شکل‌گیری ضوابط، اعمال، معانی و مفاهیم اجتماعی نقش ایفاء می‌کنند ولی از دید عالمان علوم اجتماعی تفسیری پنهان مانده‌اند.

۴-۱-۲. بی‌توجهی به «روند نتایج غیرمنتظره» (pattern of unintended consequences) از دیگر نواقص موجود در این حوزه است. عالمان علوم اجتماعی تفسیرگرا به دنبال کشف انگیزه‌های موجود در ورای اعمال اجتماعی هستند و این در حالی است که پاره‌ای از اعمال اجتماعی اساساً مد نظر فاعل اجتماعی نبوده‌اند و جزو توابع غیرمنتظره یک عمل دیگرند. بدیهی است که این دسته از افعال با مراجعه به انگیزه افراد تحدیدپذیر نیستند؛ لذا از حوزه معرفتی ما خارج می‌شوند و از آنجا که هر عمل اجتماعی آثاری دارد که به درون جامعه باز می‌گردد، با این غفلت سهم قابل توجهی از تحولات اجتماعی از دسترس ما دور می‌ماند.

دیدگاه «کارکردگرایانه» در این حوزه بهتر عمل می‌کند؛ چرا که از دیدگاه کارکردگرایانه رجوع به انگیزه‌ها تجویز نمی‌شود بلکه توضیح این مسئله مورد نظر است که چرا نهاد و یا عمل اجتماعی معینی به حیات خود استمرار می‌دهد و سپس، در پی آشکار کردن این مطلب برمی‌آید که «سهم این نهاد یا عمل اجتماعی در روند استمرار حیات کلیت جامعه چیست؟ لذا مشاهده می‌شود که «پیامدها» در اینجا دارای اهمیت اولیه‌اند و به همین سبب، آنچه «پیامدهای ناخواسته» در دیدگاه تفسیری خوانده شد، در اینجا لحاظ شده است و در تور معرفتی عالم علوم اجتماعی کارکردگرا قرار دارد.

۴-۱-۳. صورت اولیه ایراد سوم این است که دیدگاه تفسیری هیچ راهی را پیش پای عالم علوم اجتماعی برای فهم نزاع‌های ساختاری موجود در جامعه نمی‌گذارد. دلیل این امر نیز آن است که روش‌شناسی این دیدگاه از تحلیل تناقضاتی که ممکن است بین «عوامل و نتایج» مشخصی از یک عمل وجود داشته باشد، عاجز است. شاید

عدم ارائه یک ابزار تحلیلی برای این تناقضات از سوی دیدگاه تفسیری عجیب بنماید و لیکن نکته عجیب‌تر - و ایراد اصلی ما - این است که اساساً امکان شناخت چنان منازعاتی از سوی این دیدگاه منتفی است. برای درک این مطلب ضروری است به ملاک‌هایی که این دیدگاه برای یک علم‌الاجتماع خوب قائل است، رجوع کنیم. از این دیدگاه، یکی از معیارها آن است که علم‌الاجتماع بتواند «همبستگی و هماهنگی» (coherence) موجود بین افعال، قوانین و عقایدی را که غیرمتجانس می‌نمایند، در داخل یک دیدگاه کلی، به نمایش گذارد. به عبارت ساده‌تر، ما می‌توانیم از درون این معیار این مطلب را استخراج کنیم که یکی از پیش‌فرض‌های دیدگاه تفسیری این است که «عقاید»، «معانی» و «اعمال» اجتماعی‌ای که فرد با آن‌ها در عرصه اجتماعی مواجه می‌شود، تا آنجا که قابل فهم می‌باشند، اموری سازگار با یکدیگرند و اگر در ظاهر تنازع و تضاری دیده می‌شود، این پدیده ذاتی آن‌ها نیست و در اصل با هم هماهنگ است. با وجود چنین پیش‌فرضی بدیهی است که دیگر وجود چنان ابزار تحلیلی هم ضروری نمی‌نماید.

۴-۱-۴. همان گونه که می‌دانیم یکی از وظایف عالمان علوم اجتماعی توضیح این مطلب است که چگونه یک نهاد و یا نظم اجتماعی‌ای در بستر تاریخ تحول می‌یابد و به شکل امروزی درمی‌آید و یا اینکه این نهاد در آینده، با نظر به شرایط و اوضاع فعلی، چگونه خواهد بود. اما علوم اجتماعی تفسیری، به سبب آنکه از حیث روش‌شناسی معتقد به وجود نوعی ارتباط درونی بین شناخت‌های فردی بازیگران اجتماعی با معانی (اغراض) مشترک و اعمال اجتماعی‌شان است - و از شرایط غیراجتماعی که در بند اول آمد، غافل است - نمی‌تواند به بیان روند تغییرات تاریخی پردازد و یا اینکه برای آینده این نهادها نسخه‌ای بیبچد. نظر به این بی‌توجهی است که عده‌ای به صراحت تمام اظهار می‌دارند: عالم علوم اجتماعی تنها نمی‌خواهد نظم اجتماعی را بشناسد بلکه حتماً علاقه‌مند به تغییر آن هم است و این در حالی است که دیدگاه تفسیری به مقام اوّل بسنده کرده است.

۴-۲. نواقص موجود در حوزه «نحوه ارتباط نظریه با عمل»

در این ارتباط از سه نقص عمده می‌توان سخن گفت:

۴-۲-۱. نظریه تفسیری در بیان اینکه چگونه نظریه اجتماعی با عمل اجتماعی مرتبط است، سکوت می‌کند؛ چرا که ارتباط‌های وثیق و موثق مورد نظر نظریه‌پردازان - که مصراً بر کشف آن‌ها توسط قائلان به این دیدگاه تأکید دارد - معمولاً در عالم خارج رخ نمی‌دهند و تحقق عینی نمی‌یابند. دلیل این امر نیز واضح است؛ بازیگران اجتماعی تا آنجا که ما دیده‌ایم، بیشتر «مقاومت» (resistance) (به معنای فرویدی آن) را تجربه می‌کنند تا التزام عملی به تفاسیر جدید ارائه‌شده. به عبارت ساده‌تر، دیدگاه تفسیری از استحکام ارتباط بین این دو مقوله بسیار دفاع می‌کند ولیکن به بیان شرایط لازم برای تحقق عینی این روابط در عالم خارج نمی‌پردازد. البته این بی‌توجهی تصادفی نیست بلکه همان طوری که در فصل مربوط آوردیم، ناشی از بی‌توجهی دیدگاه تفسیری به «عوامل شبه‌علی» است.

۴-۲-۲. «محافظه‌کاری» معضل دیگری است که به شکلی «آشکار» و «عریان» در دیدگاه تفسیری نمایان است. همان طوری که در ذیل ایراد سوم از مبحث پیشین ذکر شد، دیدگاه تفسیری به طور نظام‌مند امکان وجود ساختارهای نزاع‌خیز را در درون جامعه نفی می‌کند. این اغماض روش‌شناختی در سطح نظری به یک محافظه‌کاری سیاسی تمام‌عیار منجر می‌شود؛ چرا که اعمالی که از درون چنین روش‌شناسی برمی‌خیزند، در مقام ارزیابی نمی‌توانند هیچ گونه استاندارد و معیاری برای انتقاد از «واقعیت موجود» ارائه دهند. توضیح این مطلب ساده می‌نماید: یا عمل اجتماعی ما هماهنگ و همسو با واقعیت‌های موجود در جامعه است و یا در تضارب با آن. در صورت نخست که جنبه انتقادی قضیه مطرح نیست و تنها در شکل دوم است که راه برای انتقاد باز می‌گردد. در آنجا هم که دیدیم دیدگاه تفسیری این تضارب ظاهری را به چیزی نمی‌گیرد و قائل به وجود نوعی هماهنگی و همبستگی پنهان در ورای این تضاربات است.

۴-۲-۳. مهم‌ترین ایرادی که بر این نظریه گرفته شده، سقوط آن به وادی نسبیت‌گرایی است. تعبیر ساده این معضل را می‌توان از زبان پاسکال ارائه کرد؛ آنجا به صورت استعاره‌ای می‌گوید:

«این نکته... مضحک [است] که در قانون اخلاقی ما آدم‌ها، آنچه آن سوی (کوهستان) پیرنه حقیقت است، این سو خطاست» (احمدی، ۱۳۷۴-ب، ص ۲۳).

آنچه «پاسکال» (B. Pascal) مضحکش می‌خواند، در بسیاری از عرصه‌های حیات آدمی خود را نمودار ساخته است و در هر حوزه و زمانی هم کسانی پیدا شده‌اند که به شدت هرچه تمام، با آن مقابله کرده‌اند. «شناخت علمی» که در حوزه معرفت‌شناسی امروزه سگه رایج شده، «نسبی‌نگری» را اصلاً بر نمی‌تابد و از آن به «بزرگ‌ترین بیماری فلسفی عصر ما» یاد می‌کند؛ برای مثال، پوپر که تمامی فلسفه‌اش بر محور این سخن می‌گردد که «ما نمی‌دانیم، تنها می‌توانیم حدس بزنیم» و لذا «یقین را نفی می‌کند و آن را مایه ضلالت و گمراهی می‌خواند»، نسبیّت را «آفت خود علمی» لقب می‌دهد و آن را به شدت مردود می‌شمارد (Popper, 1975, pp. 278, 280, 490). بدین ترتیب کافی است تا استدلالی به وی نسبیّت بدهد تا توسط اذهان علمی طرد شود و مهر بطلان بخورد. در ادامه نگاهی به دیدگاه تفسیری به جهان معانی خواهیم داشت و مشخص می‌سازیم چگونه است که پیروان تفسیری گریزی از این آفت ندارند.

یک. زبان تفسیری و نسبیّت

فلسفه تحلیلی به یک بازی زبانی- به قول دریدا- شبیه است که در آن شناخت ما از خودمان و دیگران منوط به ورود در چنین بازی‌ای است. گادامر در ترسیم همین مطلب اظهار می‌کند:

«تصویری که ما از جهان داریم، ساخته جهان نیست، زاده زبان ماست» (Gadamer, 1988, p.401).

«باختین» (M. Bakhtine) مکالمه را مایه استمرار آدمی می‌داند و با طرح «منطق مکالمه» حیات هر فرهنگی را وابسته به «مکالمه» می‌کند که بیرون از آن، دیگر فرهنگی

وجود نخواهد داشت. ارائه شواهد در اثبات این مطلب، کار ساده‌ای است که در حوصله این مقال هم نیست، لذا برای تأیید روش مان، اشاره‌ای به رویکردهای مختلف فلسفی در زمینه شناخت خواهیم داشت:

اول. رویکرد هستی‌شناسانه (ontologic)؛

دوم. رویکرد معرفت‌شناسانه (epistemologic)؛

سوم. رویکرد تحلیلی (analytical).

در رویکرد نخست «وجود» محور بحث است و به تبع آن، از «ذاتیات» و «عرضیات» سخن به میان می‌آید. در رویکرد دوم، دیگر «ذاتیات» و «عرضیات» مورد نظر نیستند بل از مفهوم موضوع بحث می‌شود و در نهایت، در رویکرد سوم، با دور شدن از مباحث پیشین، الفاظ در مرکز توجه قرار دارند؛ چرا که به زعم ایشان آنچه تصور آن ممکن باشد، البته قابل بیان به لفظ خواهد بود و اگر چنین نباشد، یا مفهوم محصلی نیست و اصلاً معنایی ندارد و یا اینکه شخص صاحب آن به واسطه بیسوادی نمی‌تواند آن را درست بیان کند (حنفی، ۱۹۹۱، صص ۵۸۵-۶۰۱). لذا می‌بینیم که «مور» عیب اساسی مسائل فلسفی را در کاربرد نامناسب زبان می‌داند و معتقد است که باید اول آن را اصلاح کرد. برای این منظور تحلیل زبان به ما کمک خواهد کرد تا «حقایق» را عریان‌تر سازیم و ابهامات موجود پیرامون مفاهیم را بزداییم (بزرگمهر، ۱۳۷۵، صص ۱۵۵). در نتیجه این حساسیت است که فلسفه تحلیلی به سوی «تحلیل الفاظ» و موضوعات مربوط به «کلام انسانی» کشیده شده است (حنفی، ۱۹۹۱، صص ۵۸۵-۶۰۱) و به تبع آن، بحث ما هم تماماً در همین حوزه محدود خواهد شد که به نظر می‌رسد «مهم‌ترین» هم باشد. به گفته «میگل انخل استوریاس»، «آدمیزاد با داشتن صدا مثل خدایان قدرت دارد و تا وقتی صدایمان است، قدرتمان نیز باقی خواهد ماند» (استوریاس، ۱۳۶۰، صص ۸۵).

حال می‌توان اظهار داشت که زبان در نگرش تفسیری ناچار دربردارنده معنای مشخصی نیست. این حکم در سه سطح «کلمه»،^۱ «گزاره»،^۲ و «متن»^۳ از نظر ایشان صادق است.

دو. فرهنگی بودن پدیده‌ها

«اگر مفهوم از تفسیر در این گفته خلاصه می‌شد که این معنای متن از دید من است، علوم انسانی و تاریخی یقیناً در محمضه بدی گرفتار می‌شدند. در چنین وضعیتی زمینه بحث و تبادل نظر در مورد تفاسیر متفاوت یا مخالف، صرفاً به ترجیحات شخصی یا راه و رسم و سبک‌های متفاوت زمانه محدود می‌شد» (گادامر، به نقل از: کوزترهوی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۱).

محمضه‌ای که «گادامر» از آن سخن گفته، عملاً در حوزه مکتب تفسیری رخ داده است و علی‌رغم همه توجیحات و یا تلاش‌های به عمل آمده به منظور حل و یا فرار از آن، همچنان مطرح و شایع است. ویژگی اصلی مکتب تفسیری اساساً همین «فرهنگی قلمداد کردن امور اجتماعی» است که تأکید بسیار زیاد بر آن، بر روی هرچه مشابهتی که است، خط بطلان کشیده و دعوی وجود هویت‌های فرافرهنگی را نیز مطلقاً رد می‌نماید. لذا در مقام معرفت‌شناسی و تبیین پدیده‌های اجتماعی ما هیچ گونه چارچوبی - خواه عقلانی (عقلانیت ابزاری) خواه غیر آن نداریم که کلید تبیین جوامع را در کف ما بگذارد. فرهنگ متفاوت، ساختارها و فرآیندهای اجتماعی متفاوتی را پدید می‌آورند که عنصر «فرهنگ» در کوچک‌ترین اجزای آن حضور تام دارد و لذا نمی‌توان هیچ دو عضوی را از دو فرهنگ متفاوت یافت که کاملاً شبیه همدیگر باشد (رک. افتخاری، ۱۳۸۰). برای توضیح این نکته نگاهی به «مشرَب مارشال سالیلز» (Marshall Sahlins) خواهیم داشت که از حیث «اهمیت بعد فرهنگی پدیده‌های اجتماعی» موضعی شبیه مکتب تفسیری دارد. به زعم اینان نظامات فرهنگی اساساً از دیگر ساختارهای اجتماعی، به ویژه اقتصاد و سیاست، استقلال تمام دارد و از این بالاتر، صورت ویژه هر فرهنگ را باید پیش از تعیین صورت ساختارهای مزبور فهم کرد! دلیل آن این است که «ماهیت فعل جمعی متقدم به صورت‌های نمادین است و لذا در هر فرهنگ قبل از تفسیر رفتارهای سیاسی و اقتصادی باید به فهم چارچوب‌ها و زمینه‌های معنادار و نمادین افعال همت گمارد». به نظر وی با تحلیل ویژگی‌های فرهنگی است که می‌توان به شناخت جامعه نایل آمد و وجود مناسبات عقلانی بین پدیده‌های اجتماعی و شرایط مادی را برای تبیین نفی می‌کند (به نقل از: لیتل، ۱۳۷۳،

صص ۱۳۱-۱۳۴). دیدگاه مارشال ما را به «ارزش‌های فرهنگی» متوجه می‌سازد و همان طوری که می‌دانیم این ارزش‌ها در بستر و متن هر فرهنگی دارای معانی و کارکردهای متفاوتی می‌باشند که نتیجه نهایی آن، گردن نهادن به نوعی نسبیّت است. این ادعا شاید قدری عجیب و قبولش مشکل باشد ولیکن با مطالعه کتاب «تردید» مشاهده می‌شود که این نوع از نسبیّت و تغییر و تحول در حوزه «خوب و بد»، «درست و نادرست» و... فرآیندی است که در طول تاریخ بوده است. لذا در محتاط‌ترین شکل شاید چنین بتوان گفت:

«افراد یا گروه‌های اجتماعی در دنیاهای گوناگونی زندگی می‌کنند، دنیاهایی که شاید با هم ارتباط یابند، شاید نیابند؛ ولی به هر رو، با هم تفاوت بنیادین دارند» (احمدی، ۱۳۷۴- ب، ص ۷).

برای تعیین مصادیق عینی این ادعا و استناد هرچه بیشتر آن، تلاش‌های گوناگونی صورت پذیرفته که امروزه به صورت منابع مستند و قوی‌ای در دسترس ماست؛ مثلاً «تی. اس. کوهن» (T.S. Kuhn) از دنیاهای مختلف اندیشمندان سخن می‌گوید و یا «د. بلور» (D. Bloor) در اثری با عنوان «معرفت و تصورات اجتماعی» (Knowlodge & Social Imagery) جهان‌های گوناگون ریاضی‌دانان را برای ما تصویر می‌کنند که همگی قابل توجه می‌باشند (احمدی ۱۳۷۴- ب، ص ۷). در میان این سیّاله علمی، آثار افرادی همچون «میشل مونتن» (M. Montaigne) که متعلق به حوزه «مردم‌شناسی» و «قوم‌شناسی» می‌باشند، از قوّت و ارزش بیشتری برخوردارند. او رساله‌ای با عنوان «در باره آدمخوران» که در نتیجه پژوهش‌های خود پیرامون احوال فرهنگی اقوام به اصطلاح وحشی آورده است:

«فکر می‌کنم که خوردن آدم زنده بارها و حشیانه‌تر از خوردن آدم مرده باشد.... ما نمی‌توانیم داوری درستی در مورد بومیان به دست آوریم؛ زیرا از آن‌ها بسیار دور هستیم.... ما نباید هر انگیزه ناپسند و هر عادت زشتی را به آن‌ها نسبت دهیم و خود را پاک و منزّه بپنداریم.... من از آنچه در باره این مردمان شنیده‌ام، باور ندارم که هیچ چیز وحشی و هیچ گونه بربریتی در کار آن‌ها بتوان یافت. مسئله اینجاست که ما هر چیزی را که برخلاف

عادت‌هایمان باشد، بربر می‌خوانیم! راستی که هیچ ملاکی از حقیقت جز آنچه با عادات، رسوم و عقاید سرزمین خودمان... منطبق باشد، در دست نداریم.... این مردمان به آن معنایی وحشی هستند که «میوه‌ای» را وحشی می‌خوانیم: وقتی طبیعت آن‌ها را خودش و به راه‌های معمول خودش به بار آورده است!» (احمدی، ۱۳۷۴-ب، صص ۴۸-۴۹).

این نتیجه، تقریباً توسط همه محققان این حوزه حاصل آمده است. «کالینگ‌وود» (G. Collingwood) در فصل چهارم از «اصول هنر» (The Principle of Art) به اینجا می‌رسد که: برخی از گزارش‌های انسان‌شناسی علمی از کارکرد جادو در میان اقوامی که به ناحق وحشی خوانده شده‌اند، سخن می‌گویند. به نظر من این لقب چیزی جز توطئه‌ای نیم‌آگاهانه نسبت به این مردمان، برای تحقیر تمدن ایشان نیست (احمدی، ۱۳۷۴-ب، ص ۱۴). «چالرز تایلر» (Charls Tylor)، «ویلهلم دیلتهای» (Wilhelm Dilthey) و «کارل وینچ» در همین ارتباط اقدام به تمییز جهان طبیعت از جهان اجتماعی کرده و از «محیط فرهنگی» و «علوم فرهنگی» سخن به میان آورده‌اند که ویژگی تمامی این تقسیمات، آغشته دانستن علوم اجتماعی با ارزش‌هاست که در نتیجه آن، پدیده‌های موجود در متن هر فرهنگ مختلف، از یکدیگر متمایز می‌شوند (رک. هیوز، ۱۳۷۹، صص ۱۷۲-۱۷۳؛ راین، ۱۳۶۷، صص ۱۶۶-۱۶۸؛ بشیریه، ۱۳۷۴، صص ۲۳-۲۷). این آغشتگی امروزه از مقبولیت بالایی برخوردار است، به گونه‌ای که تعدادی از عالمان حوزه فلسفه علوم، علوم اجتماعی را اساساً علم نمی‌دانند و از آن به ایدئولوژی یاد کرده‌اند و یا اینکه دامنه حضور آن‌ها به حوزه علوم هم‌چون فیزیک و زیست و... (علوم تجربی) نیز رسیده است (راین، ۱۳۶۷).

سه. فراگیری نسبیت

«نسبیت» در دیدگاه تفسیری، می‌تواند اشکال متعددی داشته باشد؛ از جمله: **نسبیت مفهومی (conceptual relativism):** «لیتال» اظهار می‌دارد در این نوع از نسبیت میان مفاهیم به کار گرفته شده توسط «ما» و «آنان» شکافی بس عمیق وجود دارد که پُرناشدنی می‌نماید. گرچه در پاره‌ای از مفاهیم این شکاف کمتر می‌شود، رفع آن هیچ

گاه متصور نیست؛ چرا که فرهنگ‌های مختلف برای تعریف جهان از نظام‌های مفهومی مبتنی بر ارزش‌های متفاوتی بهره می‌برند و به هیچ شیوه عقلانی نمی‌توان معین کرد که کدام یک از آن‌ها به واقع نزدیک‌تر است. زمینه تاریخی این بحث در حوزه زبان‌شناسی بسیار دامنه‌دار است، به طوری که «ورف» (Whorf) در تحقیقی که پیرامون قوم «هوپی» انجام داده، اینچنین نتیجه گرفته است که زبان هوپی با زبان غربی متفاوت است؛ برای مثال، آن‌ها درون جنگل فقط «درخت و غیردرخت» می‌بینند، ولی ما به غیر از درخت، اشیای بسیار دیگری نیز می‌بینیم. در ادامه نقدهایی که به دیدگاه «ورف» ایراد شده است، «توماس کوهن» با طرح موضوع «سرمشق‌ها» (paradigme) قیاس‌ناپذیری مفهومی را به شکل مستندتر و موثق‌تری بیان کرد. به زعم وی در ورای شباهات ظاهری ما «سرمشق‌هایی» را داریم که آن‌ها قیاس‌ناپذیرند، لذا ما می‌بینیم که دو فیزیکدان از مفهومی چون «جرم» استفاده می‌کنند، ولی به سبب اینکه سرمشق یکی نیوتنی و دیگری کوانتومی است، مفهوم اراده‌شده هر یک از «جرم» متفاوت با دیگری است و تنها ظاهری واحد در مقام مفهوم وجود دارد. همین دیدگاه است که «کوانین» (W.V. Quine) را بدانجا می‌رساند که از اصل «عدم تعین» در ترجمه سخن براند و مدعی شود که امکان ترجمه زبان‌ها به همدیگر، وجود ندارد (لیتل، ۱۳۷۳، صص ۳۴۰-۳۴۵).

نسبیت اعتقادی: فرهنگ‌های مختلف دارای معیارهای مختلفی برای برآورد و سنجش اعتقادات، که گاه آشتی‌ناپذیرند، لذا نظام‌های اعتقادی قیاس‌ناپذیرند. این جمله که به معنای نسبی بودن عقلانیت و نفی وجود هر گونه استاندارد فرافرهنگی برای عقلانیت اعتقادات است، مبارزه طلبانه‌ترین مدعای اصحاب نسبیت است که مباحث بسیاری را به دنبال داشته است. بر این اساس، باید پذیرفت که فرهنگ‌های مختلف استانداردهای گوناگونی را برای ارزیابی احکام راجع به «واقعیات» دارند که عقلاً نمی‌توان دسته‌ای را بر دسته‌ای دیگر ترجیح داد! بدین ترتیب، اعتقادات مبتنی بر سحر و افسون با آنچه ما امروزه عقل و استدلال می‌خوانیم، همسنگ خواهند بود. «پیتروویچ» در این باره می‌گوید: فرآیندهای تکوین یک اعتقاد، رشته‌ای از اعمال اجتماعی‌اند که به هیچ شیوه فرافرهنگی نمی‌توان آن‌ها را نقد و یا تأیید کرد؛ چرا که ما اساساً «جهانی عینی»، که بتوانیم از انطباق و یا عدم انطباق عقیده‌ای با آن سخن بگوییم، نداریم. به

عبارتی دیگر، چیزی به نام «حقیقت» وجود ندارد بلکه آنچه هست، نظامات مفهومی‌ای است که این جهان را می‌سازند و لذا نمی‌توان به صدق یکی و کذب دیگری انگشت گذارد (به نقل از: لیتل، ۱۳۷۳، صص ۳۵۳-۳۵۹).

نسبیت هنجاری: فرهنگ‌های مختلف واجد نظامات ارزشی مختلف‌اند و لذا علوم باید برای هر گروه پرونده مستقلی را باز کند و هنجارهایی را که در بن رفتار آن گروه است، جداگانه مطالعه کند. رأی اساسی این گروه آن است که هیچ نظریه یا معیار مشترکی وجود ندارد که مفاهیم و هنجارها و استانده‌های عقلانیت را با توجه به آن بسنجیم؛ برای مثال، «برنیگتن مور» (Barrington Moore, Jr) در حوزه سیاست به درک‌های متفاوت از «عدالت» اشاره می‌کند که رفتارهای متفاوتی را در عرصه نظام‌های سیاسی مختلف به دنبال داشته است. در ارتباط با این دیدگاه، البته مناقشات زیادی وجود دارد که تماماً به این مطلب بازمی‌گردد که گرچه ممکن است در مورد تعدادی از ارزش‌ها این نظر صائب باشد، ما حوزه‌هایی را در دسترس داریم که از این نسبت به دور هستند. خود لیتل برای مثال حوزه‌هایی را شناسایی و اظهار می‌دارد که به زعم وی «همه جایی» هستند (لیتل، ۱۳۷۳، صص ۳۶-۷۰).

تمام صور بیان‌شده فوق در درون متن و به هنگام تفسیر و یا ارزیابی تفاسیر، در پیش روی خواننده ظاهر می‌شوند و متون به یک معنا جامع نسبت‌های پیش‌گفته‌اند. «گادامر» در یک تلاش به منظور تلطیف این وضعیت از خود مفهوم نسبت نیز تعاریف متفاوتی ارائه می‌دهد که قبول شکلی از آن برای خواننده ساده‌تر می‌نماید. او در مقابل «نسبی‌گرایی» رادیکال یادشده، از «نسبی‌گرای معتدل» - بدین معنا که معنای این جمله که «معنای متن این است»، فقط آن است که «برای من این معنا را دارد» یا «من مایلم متن این طور خوانده شود» را می‌دهد - و نوعی بهتر از آن با عنوان «زمینه‌گرایی» (contextualism) - که در آن تفسیر متن وابسته به شرایطی که در آن تحقق می‌یابد و از این حیث نسبتی می‌نماید، است - یاد می‌کند. باید پذیرفت که تعبیر تازه گادامر قدری وجه خشن «نسبی‌گرایی» را تلطیف می‌کند؛ مثلاً راه را بر ترجیحات شخصی مفسر سدّ می‌کند ولیکن در نهایت امر باز هم فانی و امحاء‌کننده «نسبی‌گرایی» نیست و این چیزی است که گادامر نیز خود بدان باور داشته و در آخر راه بدان اعتراف می‌کند

(کوزترهوی، ۱۳۷۱، صص ۱۷۱-۱۷۳)، بدین ترتیب، این چنین به نظر می‌رسد که پیروان مکتب تفسیری گریزی از نسبت‌گرایی ندارند.

نتیجه‌گیری

نگرش تفسیری در حالت رادیکالی‌اش به آنجا ختم می‌شود که زبان و ارزش کاربردی آن را زیر سؤال می‌برد. به همین دلیل است که در مواجهه با مکتب تفسیری پرسش از نسبت ارزش اهمیت بسیاری دارد. در واقع، پیروان مکتب تفسیری تا نتوانند پاسخی برای این انتقاد بنیادین بیابند که «پس چگونه است که ارتباط بین بازیگران برقرار می‌شود و نهادهای گفتاری و رفتاری فهم می‌شود و عمل اجتماعی - سیاسی شکل می‌گیرد؟»، نخواهند توانست در اثبات کارآمدی مکتب تفسیری به صورت مؤثری عمل کنند.

یادداشت‌ها

۱. نقطه آغاز و مشکل‌ترین حوزه بحث را موضوع «کلمات» (واژگان / مفاهیم) شکل می‌دهند که بخش اعظمی از آن‌ها از نسبت به دورند. برای بیان این مطلب و نشان دادن این تصور تأملات ذیل قابل توجه می‌نمایند:

اول. معنای «معنا کلمه‌ای را دانستن»

عده‌ای بر این باورند که معنای پاره‌ای از کلمات را می‌دانند و اولین سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که منظور چنین فردی از اینکه «معنای» کلمه‌ای را می‌داند چیست؟ یاسپرس در «تحلیل فلسفی» هشت منظور را ذکر می‌کند: به نظر او معنای «معنای چیزی را دانستن» ممکن است یکی این موارد باشد (بزرگمهر، ۱۳۷۵، صص ۲۹-۳۱):

- دلیل چیزی را دانستن (ابر و سردی هوا) (indicator)؛
- علت چیزی را دانستن (ابر و ریزش باران) (cause)؛
- به معلول (و اثر) پی بردن (فلان عمل یعنی جنگ) (effect)؛
- قصد چیزی را دانستن (معنای آنچه گفتم آن است که...) (intention)؛
- تبیین (بالا و پایین بردن دست)؛
- استلزام منطقی (از ۱۲۰ تومان ۱۰۰ تومان را خرج کرده‌اید، یعنی ۲۰ تومان دارید)؛

- مدلول (برای مثال، آیا احساس می‌کنید زندگی‌تان معنا دارد)؛
- هدف (فلان عمل بی‌معنا بود).
- او سپس اشاره می‌کند که پس از قبول یکی از نظرات پیشین، نوبت به آن می‌رسد که سازوکار وضع یک معنا برای یک لغت کدام است. در اینجا نیز به سه نظریه عمده اشاره می‌کند:
- ایده‌انگاری (تمثلی) معنا (ideational theory): معنای لغت آن احساس یا صورت است که به زبان آوردنش در ذهن ما ایجاد می‌کند؛
- نظریه رفتاری معنا (behavioral): معنا‌گرایی است که برای رفتار خاصی در شنونده ایجاد می‌شود؛ یعنی دست‌کم تمایلی را در او ایجاد می‌کند؛
- نظریه مصداقی معنا (the referential theory): مرجع لغات معنای آن‌هاست که در عالم خارج است.

از ترکیب این سه نظریه با هشت منظور سابق، مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها پیرامون، معنای واژه و یا جمله‌ای را دانستن حاصل می‌آید که برای پیرو مکتب تفسیری اکثر آرای چارچوبی مشخص و تغییرناپذیر نیست بلکه به خوبی مشخص می‌شود که معنا اصلاً مطلق نمی‌تواند باشد. «راسل» در کتاب «تحلیل ذهن» پس از پرداختن به اقسام مختلف کلمات و تأمل پیرامون آن‌ها بدین نتیجه می‌رسد که معنا نقطه واحدی مثل هدف تیرانداز نیست بلکه بیشتر به تمام صفحه نشانه‌روی شباهت دارد که حول و حوش مرکز دایره، جزو هدف محسوب می‌شود. به عبارت ساده‌تر، «همیشه یک ناحیه مشکوک ولو بسیار کوچک در حول آن خواهد بود» (راسل، ۱۳۵۷، صص ۲۲۲-۲۲۸). نظر به همین ملاحظات است که «گادامر» آشکارا اظهار می‌دارد:

«ما قادر به ارائه تعریف دقیق نیستیم؛ چون هرگز نمی‌توانیم واژه‌ای را بیابیم که چیزی را به دقت و به طور کامل تعریف کند» (به نقل از: احمدی، ۱۳۷۴- الف، ص ۴۱۲).

دوم. الفاظ و مفاهیم دارای بار فلسفی

زبان ما اساساً و اصولاً ساختی فلسفی دارد، ولی گذشته از این بعد، پاره‌ای از الفاظ هستند که ماهیتی فلسفی دارند و از این نسبت در آنجا به طور کلی حضور دارد. مفاهیمی چون، هستی، نیستی، راست، دروغ و... از جمله این مفاهیم‌اند که جفت و بند هر زبانی را شکل می‌دهند. برای مثال، کلمه «راست» که به نظر می‌رسد معنایی مشخص و به دور از نسبییت دارد، در تأملات «تارسکی» - به عنوان یک نگرش تفسیری - به گونه‌ای ظاهر می‌شود که هر

دانش پژوهی را دچار شک می‌کند. حال مفاهیم دیگری همچون «سادگی» و... همین طور است. نتیجه آنکه گذشته از ساخت فلسفی عمومی زبان، که آن را صبغه نسبت می‌بخشد، تعدادی از کلمات هستند که به طور قطع، در این جرگه‌اند و لذا از منظر پیروان تفسیری، نفی نسبت از آن‌ها میسر نمی‌نماید.

سوم. الفاظ «زمینه‌وند»

ادعای کلان در این حوزه نیز آن است که همه الفاظ به یک زمینه خاص تعلق دارند و لذا نشر آن‌ها، منجر به نسبت آن‌ها- به علت تغییر در زمینه کلمه- می‌شود. «پل ریکور» در این ارتباط، پس از بیان اصل زمینه‌وند بودن الفاظ، اظهار می‌دارد که به همین سبب می‌توان به «چندمعنایی» بودن زبان پی برد و اینکه کلمه، گزاره و یا متنی با جدا شدن از زمینه اولیه خود دستخوش تنوع معانی می‌شود (احمدی، ۱۳۷۴- الف، ص ۱۳) و بدین ترتیب، «نسبت» متولد می‌شود. شاید در اینجا این تصور به ذهن خطور کند که دست‌کم می‌توان مدعی شد که معنای یک لفظ مشخص با زمینه‌ای مشخص، قطعی و به دور از نسبت است. در پاسخ پیروان مکتب تفسیری می‌گویند: برداشت ما از این زمینه و ربط آن با معنای کلمات، خود نیز تنوع می‌پذیرد، لذا نمی‌توان آن‌ها را نیز قطعی دانست. ایشان با تمسک به این گفته گادامر، «ما در مکالمه با فرهنگ گذشته، آن فرهنگ را به زمان حاضر منتقل و به اصطلاح امروزی می‌کنیم»، اظهار می‌دارند که خواندن حکایتی از یک کتاب نه مکالمه‌ای با بازیگران آن زمان بلکه «این زمان» است. به عبارت دیگر، راهی برای درک دقیق همه‌جانبه و قطعی دلالت‌های زبان‌شناسانه بازیگران تاریخی نیست. اطمینان از اینکه واژگان در عصر آن‌ها چه معنایی داشته‌اند، چیزی نیست که بنا بر منظر گادامری بتوان بدان رسید. این تأمل به صورت مستندی در اثر پژوهشی «جرج استاینر» به نام «آنیتگونه‌ها» (Cf. Steiner 1984) آمده است. استاینر در آنجا نشان داده است که شخصیت‌ها و معضلات مطرح‌شده در این تراژدی، در تاریخ فرهنگ غرب به هیچ وجه به معنای تداوم سنت تراژدی آتنی نیست بلکه همواره شخصیت‌های تراژدی در جامعه‌ای نو متولد می‌شود و در افق‌های فرهنگی تازه‌ای شروع به زندگی می‌کنند (نک. سروش، ۱۳۶۶، صص ۳۷-۳۸). بدین ترتیب این مجموعه از الفاظ نیز برای پیروان مکتب تفسیری نمی‌توانند از نسبت به دور باشند.

چهارم. الفاظ «حسی»

کتاب «سفر به دیگر سو» حاوی مذاکرات یک انسان‌شناس آمریکایی با یک جادوگر سرخ‌پوست مکزیکی است. در این کتاب مؤلف از مساعی زیادش برای برقراری مفاهمه و

ارتباط کلامی با سرخ‌پوست سخن می‌گوید که بسیار قابل توجه است (احمدی، ۱۳۷۴-الف، صص ۱۳-۱۴). سرخ‌پوست از مفاهیمی برای بیان نظراتش استفاده می‌کرد که برای محقق اصلاً مفهوم نبود. «نگاه داشتن جهان»، «شکارچی‌گری» و... از جمله مفاهیمی بودند که برای درک «ساده و اولیه» آنها محقق لازم بود تا در زندگی جاری سرخ‌پوستان شریک شود و بدین ترتیب، کم‌کم به معانی الفاظ مربوط پی‌ببرد. هر قوم و گروهی از مردمان دارای چنین مفاهیمی هستند که ما آنها را «حسی» نامیده‌ایم؛ به این معنا که برای درک معنا آنها، باید آنها را حس کرد و قرابت درونی با آنها یافت. «عنصر حس» نیز همان طوری که می‌دانیم باب خوب و مناسبی برای ورود «نسبیت» است.

البته تصور نشود که چنین مفاهیمی برای کسانی که از خارج به یک زبان ناآشنا نگاه می‌کنند، وجود دارند و ساکنان یک حوزه زبانی واحد از آن بری‌اند بلکه برعکس، در درون هر زبان ما با کوهی از این الفاظ برخورد می‌کنیم که دارای عناصر حسی، و به شدت نسبی هستند؛ برای مثال، الفاظی مانند «عدالت»، «آزادی» برابری و... را در نظر بیاورید تا به این حقیقت به وضوح اطلاع یابید.

پنجم. الفاظ «درکی» و «بیانی»

«هیچ مفهومی» مرا «بیان نمی‌کند، هیچ چیزی که چون ذات به «من» اسناد داده شود، «مرا» تا به پایان بیان نمی‌کند. آنها فقط نام‌اند» (استپلویچ، ۱۳۷۳، ص ۴۱۴). این گفته «ماکس اشتیرنر» مدخلی بر شناخت حوزه‌ای از مفاهیم و لغات است که اساساً بیان آنها غیرمیسور است؛ مفاهیمی مثل «من»، «درد»، «لذت» و... از این مقوله‌اند و شاید بتوان آنها را در ذیل عنوان «بنیان‌های فلسفی کلمات» آورد، با این تفاوت که نسبت مورد نظر در اینجا صرفاً ناشی از تأملات فلسفی نیست بلکه حدودی به ادراک متفاوت آدمیان برمی‌گردد.

ششم. اسامی

«اسامی» تنها حوزه‌ای هستند که ملاحظات پیشین - شاید - در آن راهی نداشته باشد و این چنین به نظر برسد که معانی‌شان از نسبت به دور است. بیان مطلب در این قسمت قدری مشکل‌تر است؛ با این حال، برای پیروان مکتب تفسیری «اسامی» نیز از این حکم خارج نیستند و این نتیجه از استدلال ذیل استخراج می‌شود:

استدلال نخست. معانی اسامی (خاص و یا عام) آن گونه که «برتراند راسل» نیز اظهار داشته است، متضمن یک شناخت ساده نیست بلکه مجموعه‌ای از وقایع و تحولات است که

به وسیله قوانین علمای متعددی به هم مربوط شده‌اند و سپس، در این حیث تجلی کرده‌اند (راسل، ۱۳۵۷، ص ۲۲۲). لذا به سادگی می‌توان فهمید که میزان معرفت همگان به این معارف یکسان نیست، لذا اسامی ساده (خاص و یا عام) برای همه معنای واحدی ندارد و در یک کلام به حوزه معرفتی آن‌ها مربوط است و در نتیجه، شدیداً نسبی است. «توماس کوهن» (T. Kuhn) از واژه «زمین» یاد می‌کند و اینکه این کلمه برای ما معنای بسیار متفاوت از انسان‌های گذشته دارد. کره‌ای خاکی که در مرکز عالم قرار دارد؛ جسمی مستطیل شکل که بر شاخ گاو و یا پشت لاک‌پشتی نهاده شده است؛ کره‌ای که... و هزاران احتمال دیگر (سروش، ۱۳۶۱، ص ۳۴). مثال واضح‌تری را «برایان مگی» (Bryan Magee) می‌آورد، آنجا که می‌گوید:

«از قرار معلوم آدمی همیشه به گل‌ها نگرسته و از زیبایی و عطر آن‌ها لذت برده است. اما فقط از قرن گذشته است که می‌توان گلی را در دست گرفت و دانست که اجتماع پیچیده‌ای از ترکیبات آلی حاوی کربن، هیدروژن، اکسیژن، نیتروژن و... در ساخته‌ای پیچیده از یاخته‌ها، در میان انگشتان ما قرار دارد که همه آن‌ها از سلولی واحد تکامل یافته‌اند...» (سروش، ۱۳۶۱، ص ۳۴).

پس «گل» گل نیست و معنای آن برای همه نیز واحد نیست.

«روسو، کانت و گوته» (Rousseau, Kant & Goethe) نام کتابی به قلم «ارنست کاسیرر» (Ernest Cassirer) است که با این دیدگاه به کلمات نگرست، قطعیت را از آن‌ها ستانده و نوعی نسبیت را به جان «اسامی خاص و عام» می‌اندازد که موافق مدعای اولیه مکتب تفسیری است. تقریری که من از نظر «گاورونسکی» دارم، این است که در تعریف هر اسم خاصی باید از جمله‌ای یا تعدادی از کلمات استفاده کرد که هر یک از آن‌ها به نوبه خود برای تعریفشان محتاج مجموع کلمات دیگری هستند و در این تسلسل است که در نهایت، به کلماتی می‌رسیم که به نحوی در حوزه یکی از تقسیمات پیشین ما هستند و بدین ترتیب، «نسبیت» آن‌ها به این کلمات نیز تسری می‌یابد. مجموعه این تأملات ما را بدانجا می‌رساند که هم‌زمان با «سوسور» (F. De. Saussure) زبان را گنجینه‌ای بدانیم که تمامی افراد یک جامعه در آن سهمی دارند و شریک‌اند (Cf. Nietzsche, 1968, p.220) و این شراکت در تمامی سطوح، حتی «اسامی خاص» حضور دارد و لذا نمی‌توان هیچ گونه تعینی را پذیرا شد. به زعم نیچه:

«[فیلسوفان] دیگر نباید مفاهیم را همچون ارمغان‌هایی [از گذشتگان] بپذیرند و تنها به تمییز کردن و برق انداختن آن‌ها بپردازند بل نخست باید آن‌ها را ایجاد کنند، بیافرینند، معرفی کنند و بقبولانند... تاکنون ما به طور کلی مفاهیم دیگران را چون

جهیزیه‌ای... قبول داشتیم که گویی از سرزمینی جادویی به ما رسیده است، اما مفاهیم میراث پرت‌ترین و احمق‌ترین و نیز هوشمندترین پیشینیان ما هستند» (به نقل از: احمدی، ۳۷۴-الف، ص ۳۲۸).

بدین ترتیب در سطح «کلمات» برای پیروان مکتب تفسیری معانی تماماً نسبی هستند. ۲. گزاره‌ها به علت آنکه حاوی کلمات هستند، معنای نسبی می‌یابند و لذا این جمله اسپینوزا (B. Spinoza) معنا می‌یابد که «اگر کاربرد زبان امکان ندهد که واژه‌ای معنای دیگری داشته باشد، آنگاه راهی برای تأویل جمله‌ها به گونه‌ای دیگر وجود نخواهد داشت» (احمدی ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۰۰) اما نسبت گزاره‌ها وسعتی بیش از این دارد و می‌توان ابعاد دیگری ورای نسبت حاصل شده از معانی کلمات برایشان جستجو کرد. بعد اول، نسبت حاصل شده از نقش کلمات: بر این اساس هر واژه دارای چهار نقش است:

۱. ایده: همان توان واژگان در دلالت معنا، معنای کلی و تجریدی واژه است. البته در هیچ جمله‌ای واژگان به طور آشکارا به این معنای کلی و نخستین خود دلالت ندارند [مثل کهعص که ایده‌اش، مشخص نیست]؛
۲. تاپیریه: معنایی است که واژه بر اساس قاعده‌های نحوی آن نقش را در جمله می‌پذیرد. این نقش را زبان‌شناسان معمولاً در جمله کشف می‌کنند؛
۳. لکشنه (معنای مجازی): معنای مجازی در حالت انفرادی؛
۴. وین جنه (دلالت مجازی): معنای مجازی پیوندی است که با مجازهای دیگر در سخن نمایان می‌شود.

گذشته از اینکه این تقسیم‌بندی‌ها چقدر صحت داشته باشد، یک مطلب را برای پیروان مکتب تفسیری به دنبال دارد و آن اینکه جملات به اقتضای تأملات فوق می‌توانند معانی متفاوتی بیابند و چنان نیست که دایره تصور معانی محدود به یک یا چند معنای مشخص محدود باشد؛ برای مثال «الفرد تارسکی» نظریه‌ای بدین مضمون دارد که یک جمله خاص می‌تواند در یک زبان «حقیقی»، در دیگری «کاذب» و در سومی «بی‌معنا» باشد. جمله «علف معرکه‌ای برای کشیدن است»، را «تارسکی» شاهد مثال آورده که در نظر یک کشاورز بی‌معنا و برای یک هیپی «بامعنا» است. در این خصوص تأملات قابل توجهی شده (Cf. Tarski, 1956) که برای ما مهم، وجود نگرش‌ها و معانی متفاوت انجام شده است تا میزان صحت هر کدام و ترجیح یکی بر دیگر موارد.

بعد دوم، نسبت حاصل شده از تراکم معنوی جملات: گزاره‌ها دارای لایه‌های زیرینی می‌باشند، لذا اگر صورت ظاهر را ثابت بپنداریم، باز هم راه برای نسبت گزاره‌ها باز است.

برای درک هر چه بهتر این معنا باید به روش «هارولدگار فینکل» با عنوان «روش‌شناسی مردمی» مراجعه کرد. او در آغاز کتاب «مطالعات در مورد روش‌شناسی مردمی» این روش را که در سنت «پدیدارشناسی» معنا می‌یابد، ارائه داده است. مطابق نظر وی، رفتارهای روزمره آدمیان و مطالعه تجربی پدیده‌ها و فعالیت‌های ایشان، ما را به نتایج قابل توجهی می‌رساند که در ابتداء برایمان مجهول بوده‌اند. برای این منظور او روش «کاوش لایه‌های زیرین گزاره‌ها» را پیشنهاد می‌کند که با زیر سؤال بردن، جملاتی که معانی آن‌ها در وهله اول روشن و واضح می‌نماید، آغاز می‌شود؛ برای مثال، وقتی مردی می‌گوید: «خسته شده‌ام» و فرزندش در واکنش به این جمله ساده می‌پرسد «منظورت از خستگی چیست؟» (جسمی، روحی، و...) و مرد پاسخ می‌دهد و سپس فرزندش هر پاسخ را به زیر سؤال می‌برد تا اینکه مرد می‌گوید «ولم کن! خفه شدم» و اینجا آغازی می‌شود برای یک پرسش دیگر که «خفه شدم، یعنی چه؟» نتیجه این گفتگوی عادی آن است که مکالمات روزمره ما حاوی معانی‌ای است که چه بسا خود ما در وهله اول بدان‌ها اشعار نداریم. این معانی فراتر از معانی‌ای است که کلمات و جملات بدون واسطه اظهار می‌دارند و لذا درک و معنای برداشت‌شده از یک گزاره، نظر به اینکه تا چه میزانی از لایه‌های زیرین را دارا باشد، در قیاس با دیگر معانی برداشت‌شده از همان گزاره، نسبی است.

۳. بحث در زمینه «نسبیت» متون برای اهل مکتب تفسیر بسیار ساده است؛ چرا که متون مرکب از کلمات و گزاره‌ها هستند و لذا کلیه ملاحظات پیشین کافی است تا مدعای ما را در این سطح تأیید کند. با این حال، تذکار مطالب ذیل مفید و مؤید است:

الف. «بورديو» (P. Bourdieu) می‌گفت: «نمی‌پذیرم که بتوان متنی را یکسو گسسته از موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی بررسی کرد. هر متنی درست همچون هر گفتاری زاده مناسبات سیاسی-اجتماعی است» (احمدی، ۱۳۷۴-الف، ص ۳۲۸) و این تعبیر دیگری است از آنچه که ما «زمینه‌وند» بودن متون خواننده‌ایم که مطابق آن معنای من وابسته به زمینه‌اش می‌شود و لذا «نسبی» می‌گردد. «گادامر» نیز به این مهم توجه داده است، آنجا که از مفهوم «تاریخ تأثیرها» (wirkungsgeschichte) در زمینه بررسی متون یاد می‌کند و اظهار می‌دارد: «متن در تاریخ خاص خود جای می‌گیرد» (احمدی، ۱۳۷۴-الف، ص ۴۰۸)؛ یعنی متن در موقعیت‌های تاریخی گوناگون به شکل تازه‌ای تأویل می‌شود.

ب. آنچه امروزه با عنوان «شالوده‌شکنی» در عرصه شناخت متون مطرح است، مبتنی بر یک اصل محوری است و آن اینکه وجه مسلط بر متون باید نفی شود تا ساحت‌های دیگر آن برای ما آشکار گردد. پیش‌فرض این رویکرد آن است که برای هر متنی نمی‌توان حقیقت واحدی در نظر گرفت که نافی دیگر ساحت‌ها و معانی باشد.

«دریدا» (J. Derrida) در بحث «شالوده‌شکنی» بر این باور است که «خواندن متن همواره باید به مناسبات ویژه‌ای برسد که نویسنده آن‌ها را مطرح نکرده [است]. مناسباتی میان آنچه او از زبانی که به کار برده، انتظار داشته و آنچه انتظار نداشته است» (احمدی، ۱۳۷۲، ص ۳۳۸). مطابق این نظر حقیقت وقتی بهتر رخ می‌نماید که وجهی را که ما تصور می‌کرده‌ایم غالب و مسلط است، به کناری بگذاریم و نگرش تازه‌ای را پیشه کنیم.

کتابنامه

- احمد، بابک (۱۳۷۱). از نشانه‌های تصویری تا متن. تهران: مرکز.
- همو (۱۳۷۲). ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز.
- همو (۱۳۷۳). مدرنیته و اندیشه انتقادی. تهران: مرکز
- همو (۱۳۷۴-الف). حقیقت و هنر. تهران: مرکز
- همو (۱۳۷۴-ب). کتاب تردید. تهران: مرکز.
- استپلویچ، لارنس (۱۳۷۳). هگلی‌های جوان. فریدون فاطمی. تهران: مرکز.
- استوریاس. میکال (۱۳۶۰). پاپ سبز. زهرا خانلری، تهران: خوارزمی.
- افتخاری، اصغر و نصری، قدیر (۱۳۸۳). روش نظریه در امنیت پژوهی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۰). «فرهنگ امنیت جهانی» در: مک‌کین لای و آر. لیتل. امنیت جهانی رویکردها و نظریه‌ها. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- برشت، برتولت (۱۳۷۳). «یادداشت‌های انتقادی». مجید مددی، ارغنون. شماره ۴.
- بزرگمهر، منوچهر (۱۳۷۵). فلسفه تحلیل منطقی. تهران: خوارزمی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.
- چالمرز، آلن. اف. (۱۳۷۴). چیستی علم. سعید زیباکلام. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- حنفی، حسن (۱۹۹۱). علم الاستغراب. قاهره: الدار الفنیه.
- دافکان، ک. س. (۱۳۷۴). «فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان». شاپور اعتماد. ارغنون. شماره ۷-۸.
- راسل، برتراند (۱۳۵۷). تحلیل ذهن. منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
- راین، آلن (۱۳۶۷). فلسفه علوم اجتماعی. عبدالکریم سروش. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۱). علم چیست، فلسفه چیست؟ تهران: پیام آزادی.
- همو (۱۳۶۶). تفرج صنع. تهران: سروش.
- همو (۱۳۷۴). درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع. تهران: نی.
- علی‌آبادی، یوسف (۱۳۷۴). «زبان حقیقت و حقیقت زبان». ارغنون. شماره ۷-۸.
- کوزترهوی، دیوید (۱۳۷۱). حلقه انتقادی. مراد فرهادپور. تهران: گیل.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی. عبدالکریم سروش. تهران: صراط.
- مور، جی. ای. (۱۳۷۴). «برهان عالم خارج». ارغنون. سال ۲، شماره ۷-۸.
- هیوز، جان استوارت (۱۳۷۹). آگاهی و جامعه. عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- Braybrooke, David (1987). **Philosophy of Social Science**. Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall.
- Gadamer, H.G. (1988). **Truth & Method**. London.
- Fay, Brain (1975). **Social Theory & Political Practice**. London: George Allen & Unwin.
- Nietzsche, F. (1968). **The Will to Power**. trans by: W. Kaufmann. New York.
- Popper, K. R. (1975). **The Logic of Scientific Discovery**. London.
- Rosenberg, Alexander (1988). **Philosophy of Social Science**. Boulder. Colo: Westview Press.
- Sylvan, R. (1988). "Radical Pluralism". In: R. Nola (ed). **Relativism & Realism in Science**. Dorderch.
- Tarski, A. (1956). **Logic, Semantic, Metamathematics**. Oxford: O.U.P.
- Weber, Max (1949). **The Methodology of the Social Sciences**. Edited & translated by: E. Shils and H.A. Finch. Glenco: Free Press.