

طرح "روش‌شناسی گفتگو" در پژوهش‌های فرهنگی

منیژه مقصودی^۱، جبار رحمانی^۲

(تاریخ دریافت ۹۰/۱/۳۱، تاریخ پذیرش ۹۰/۹/۳۰)

چکیده

روش‌شناسی در تحقیقات انسان‌شناختی، همانند سایر رشته‌های علوم اجتماعی، بخش بسیار اساسی پژوهش به‌شمار می‌آید. با وجود ادعاهایی که درباره‌ی عام بودن روش‌شناسی‌ها وجود دارد، در حوزه‌ی انسان‌شناختی می‌بایست این مسئله را پذیرفت که روش‌شناسی‌های موجود برحسب نوع رابطه‌ی پژوهشگران فرهنگی با موضوع تحقیق و شرایط و زمینه‌های این رابطه شکل گرفته‌اند. این رابطه در زمینه‌ای از پیش‌فرض‌های روش‌شناختی آن علم و نوع رابطه‌ی سیاسی که میان محقق و موضوع به‌طور ضمنی و صریح وجود دارد شکل می‌گیرند. این موضوع را بیش از همه می‌توان در تحقیق در زمینه‌ی مسائل بومی که محقق هم جزئی از آن است دید. این نوع پژوهش‌ها خارج از عرف روش‌شناسی پژوهش‌های فرهنگی در انسان‌شناسی است که محقق غریبه و غریب، در مورد مردمی بومی و غیرغریبی به پژوهش می‌پردازد. در این مقاله بر مبنای کار میدانی انسان‌شناختی در حوزه‌ی مناسک دینی در ایران (حوزه‌ای که خود محققان هم بدان تعلق داشته‌اند)، به طرح روش‌شناسی گفتگویی برای انسان‌شناسی بومی خواهیم پرداخت. برای این هدف با نقد معرفت‌شناختی پارادایم روش‌شناسی انسان‌شناختی و کاستی‌های آن برای انسان‌شناسی بومی، و با توجه به این بحث که فرهنگ بیش از همه در حوزه‌ی ناخودآگاه ذهن مردم قرار دارد، روش‌شناسی گفتگویی

۱. دانشیار گروه مردم‌شناسی دانشکده‌ی علوم اجتماعی mnj_maghsudi@yahoo.com

۲. دکتری انسان‌شناسی و عضو هیئت علمی پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی

j_rahmani59@yahoo.com

مجله‌ی مطالعات اجتماعی ایران، دوره‌ی پنجم، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۹۰

معطوف به خودآگاهی مطرح شده است. بر مبنای این روش‌شناسی، گفتگو مناسب‌ترین راهی است که دانش‌ضمنی‌ای که محقق و موضوع در آن مشترک هستند، در قالب گفتار، به سطح خودآگاه و به موضوعی برای تأملات انسان‌شناختی و فرهنگی تبدیل شود.

واژگان کلیدی: فرهنگ، روش‌شناسی، انسان‌شناسی، پژوهش فرهنگی، انسان‌شناسی بومی، محقق بومی، روش گفتگو.

مقدمه

در طی تجربه کار میدانی پژوهشی درباب مناسک عزاداری در جامعه شهری^۱ به دلیل ویژگی‌های خاصی که داشت، با چالش‌های روش‌شناختی خاصی مواجه شدیم. مسئله از آنجا شروع شد که می‌خواستیم با رویکردهای انسان‌شناختی به موضوع دین‌داری عامه شیعیان از یک سو و موقعیت روحانیت در این میان از سوی دیگر بپردازیم. آنچه مسئله‌ساز بود، چالش‌هایی بود که نمی‌توانستیم آن‌ها را به مشکلات خود تحقیق و آنچه که عموماً در تحقیقات پیش می‌آید، ارجاع دهیم، زیرا این چالش‌ها به سطح دیگری از تحقیق مربوط بودند. با دقت بیشتر در این موضوع، به نظر رسید بخشی از این چالش‌ها به خود چارچوب‌های روش‌شناسی انسان‌شناختی، آنچه که می‌توان پارادایم روش‌شناسی انسان‌شناختی دانست، برمی‌گردد. در این مقاله بر مبنای تجربه مردم‌نگارانه این تحقیق، به این چالش‌ها خواهیم پرداخت. فرضیه اولیه در این زمینه این است که پارادایم روشی انسان‌شناسی، به دلیل ویژگی‌های تاریخی و معرفت‌شناختی خودش، برای کاربرد آن توسط انسان‌شناسان بومی (انسان‌شناسانی که در محل بومی پرورش یافته و بر موضوعات بومی خودشان کار می‌کنند) کاستی‌ها و عرصه‌های چالش‌برانگیز خاصی دارد. این چالش‌ها و کاستی‌ها عمدتاً برای این دسته از انسان‌شناسان وجود دارند، زیرا انسان‌شناس غربی، موقعیت و مسائل روشی متفاوتی دارد، مسائلی که تا به امروز بیشتر مباحث پارادایم روشی انسان‌شناسی را شکل داده است. این مقاله به دنبال طرح مجدد نقدهایی که بر مردم‌نگاری، بالاخص در دهه‌های اخیر و با انتقادات نخله‌های پست‌مدرن بر مردم‌نگاری مطرح شده، نیست. این نقدها عمدتاً معطوف به پیامدهای رابطه انسان‌شناس غربی با یک موضوع بومی و تأثیر این رابطه بر نتایج تحقیق و

۱. این پژوهش با عنوان "گفتمان کربلا و دین‌داری اقشار فرودست شهری" به‌عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در فروردین ۱۳۸۳ به اتمام رسیده است.

بازنمایی و بازتابندگی موقعیت محقق غربی و رابطه آن با محیط خودش و محیط بومی بر نتایج تحقیق است. البته ایده اصلی این مقاله نیز طرح چنین مباحثی است، اما نه در مورد انسان‌شناس غربی، بلکه در مورد انسان‌شناس بومی. زیرا این بخش از مناقشات روش‌شناختی و فراتحلیلی در انسان‌شناسی به دلیل آنکه عموماً تا به حال انسان‌شناسان غربی مدنظر بوده‌اند، از قلم افتاده و مغفول مانده‌اند (ر.ک مباحث مربوط در: فکوهی، ۱۳۸۱: ۲۲۳-۸). به عبارت دیگر، بحث بر سر محدودیت‌های موجود در پارادایم روش‌شناسی انسان‌شناختی برای انسان‌شناسان بومی و موضوعات بومی‌شان است.

قبل از شرح این مسئله بهتر است ویژگی‌های کلی مفهوم پارادایم روش انسان‌شناسی تشریح شود. استفاده از مفهوم پارادایم و طرح روش‌شناسی انسان‌شناختی به‌عنوان یک پارادایم در این مباحث کارایی بسیار مناسبی دارد. از منظر توماس کوهن، هر علمی در مرحله عادی، تحت تأثیر یک پارادایم هدایت می‌شود. پارادایم معیارهای کار و پژوهش مجاز را در درون علمی که ناظر و هادی آن است تعیین می‌کند و فعالیت‌های دانشمندان عادی را که سرگرم گشودن و حل معما هستند، هماهنگ و هدایت می‌کند. هر پارادایمی دارای ویژگی‌های خاصی است. یک پارادایم قوانین و مفروضات نظری تصریح‌شده و همچنین شیوه‌های مقبول و مرسوم تطبیق قوانین بنیادین به چند وضعیت گوناگون را دارد. از سوی دیگر، هر پارادایم حاوی اصول بسیار کلی مابعدالطبیعی است که پژوهش‌های درون پارادایم را هدایت می‌کند. همچنین قابلیت‌های توجیهات روش‌شناختی برای حل مسائل دارد (چالمرز، ۱۳۷۴: ۱۱۳-۱۵). در هر پارادایمی چهار عنصر را می‌توان دسته‌بندی کرد: سرمشق‌های اصلی، تصویری که از موضوع در آن وجود دارد، روش‌ها و تکنیک‌ها، و نظریات و چشم‌اندازهای نظری (ریتزر، ۱۳۷۷: ۶۳۵). در هر پارادایم علمی روش‌شناسی اهمیت خاصی دارد. به همین دلیل هم در تمایزات علوم، عده‌ای بر مباحث روشی به‌عنوان عامل اصلی تأکید دارند. چرا که روش‌شناسی‌ها در صورت‌بندی یک علم بسیار مهم‌اند و «هر چشم‌انداز روش‌شناختی شیوه خاصی از نگاه‌کردن و تأثیر بر جامعه را نشان می‌دهد. روش‌ها نمی‌توانند ابزارهای خنثایی باشند، زیرا مشخص می‌کنند که موضوع بررسی چگونه به صورت نمادین ساخته می‌شود و یک محقق در برابر داده‌ها چه تعریف خاصی از خود را برمی‌گزیند» (سیلورمن، ۱۳۸۱: ۴۰).

تاریخ رشته انسان‌شناسی به جهت تکوین این علم و موضوع آن و تحولاتش، پارادایم روش‌شناختی خاص خودش را شکل داده. این پارادایم در سرمشق‌های اصلی برای روش‌شناسی و نوع تعریف موضوع و رابطه محقق و موضوع و درنهایت دشواری‌های خاص این عناصر تبلور

یافته است. البته این روش‌شناسی‌ها و پارادایم‌های روشی ارتباط عمیقی با نظریه‌ها دارد، چرا که نظریه‌ها در نهایت از خلال همین روش‌ها و هماهنگ با آن‌ها تولید می‌شوند.

ویژگی‌های پارادایم روشی انسان‌شناسی

همان‌طور که گفته شد، تاریخ تکوین انسان‌شناسی، ریشه‌های شکل‌گیری و مبانی پارادایم روش‌شناسی انسان‌شناختی را تعیین کرده است. مردم‌نگاری به‌عنوان بنیاد انسان‌شناسی و روش‌شناسی آن به‌خوبی این پارادایم را نشان می‌دهد. تاریخ این رشته با مطالعه سایر جوامع پیوند عمیقی دارد. موضوع تحقیقات مردم‌نگاری، به لحاظ سنتی، مردم جوامع غیرغربی و غیرصنعتی بوده و مهم‌تر از همه اینکه هدف اصلی کار میدانی، توصیف هر فرهنگی بود که برای غربی‌ها ناشناخته باشد (بیستس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۹۷؛ گاربارینو، ۱۳۷۷: ۲۱). انسان‌شناسی مهم‌ترین ویژگی‌اش شناخت «دیگربودگی‌های فرهنگی» است (فی، ۱۳۸۱). به عبارت دیگر، «دیگری» به‌عنوان موضوع اصلی مردم‌نگاری و مردم‌شناسی، پیامدهای خاصی را در طی تاریخ تکوین این علوم و پارادایم روش‌شناسی آن‌ها داشته که به تدریج مهم‌ترین ویژگی‌های این پارادایم را نیز شکل داده است. اساس منطقی و معرفت‌شناختی علم انسان‌شناسی بر فهم این «دیگری» تدوین شده است (جنکینز، ۱۳۸۱: ۱۶۵). این «دیگری» و فهم آن صرفاً مبتنی بر انگاره‌های علمی نبود، بلکه برای جهان غرب بخشی از فرآیندهای کلان فکری، سیاسی و فلسفی محسوب می‌شد. به‌گونه‌ای که تاریخ سیاسی و فلسفی و فکری غرب بر این انگاره «دیگری» و تعریف و تصور آن و لزوم این کارها مؤثر بوده است (گاربارینو، ۱۳۷۷: ۱۳۸۱؛ فکوهی، ۱۳۸۱). این ویژگی تاریخی موضوع انسان‌شناسی، دشواری‌های خاصی را مطرح کرد که پارادایم روش‌شناسی آن نیز حول این موضوع و مسائل مربوط به آن شکل گرفته است.

مهم‌ترین ویژگی این «دیگری» تفاوت آن است. انسان‌شناسی به‌واسطه درکی که از موضوع خودش داشت، دیگری را در رابطه‌ای تقابلی با خود و برای کمک کردن به ترسیم هویت غربی ساماندهی کرد. البته مسئله تفاوت، یک مبنای معرفت‌شناختی خاص هم در انسان‌شناسی دارد: «علم قوم‌شناسی، به‌واسطه نفس وجود خود برای ما اثبات می‌کند که ما با متفاوت بودن از آنچه می‌کوشیم بفهمیم، فهم را کسب می‌کنیم» (فی، ۱۳۸۱: ۲۸). تفاوت داشتن دیگری‌ها و چرایی و تبیین آن‌ها و در نهایت تبیین خویش، مؤلفه اصلی مسائل و موضوعات و نظریات انسان‌شناسی بوده است. این تفاوت موضوع و بنیادی بودن آن را در این نکته می‌توان دید که مهم‌ترین - و به عبارتی تمام - نظریات انسان‌شناسی هم در نسل انسان‌شناسان کتابخانه‌ای مثل فریزر و هم در سنت انسان‌شناسی میدانی، بالاخص از مالینوفسکی به این سو، به‌واسطه تحقیق

بر جامعه‌های متفاوت به وجود آمده‌اند (ر.ک فکوهی، ۱۳۸۱). مسائلی مثل قوم‌مداری و شوک فرهنگی در روش‌شناسی انسان‌شناختی و مباحث انتقادی تئوریک، ناشی از همین ویژگی موضوعی‌اند: «خودمداری فرهنگی یا قوم‌مداری، گرایش به داوری درباره‌ی جوامع دیگر با معیارهای فرهنگی خودی است» (بی‌تس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۴۳)؛ شوک فرهنگی، نوعی فشار روانی است که فرد در میان افراد گروه اجتماعی غیرخودی احساس می‌کند (اسپردلی و مک‌کوردی، ۱۳۷۲: ۷۷). حتی در مواقعی نیز از بحران هویت و چالش‌های اخلاقی و روان‌شناختی در درون محقق مردم‌نگار به لحاظ تجربه‌ی این جامعه‌های غیرخودی بحث شده است (دورانتی، ۱۹۹۷).

در چنین فضایی از درک و تصور موضوع است که مسئله‌ی نسبت روش‌شناختی و نسبت معرفت‌شناختی در مردم‌شناسی و مردم‌نگاری توسط مالینوفسکی مطرح می‌شود (کوش، ۱۳۸۱). برای خروج از موانع معرفت‌شناختی فهم این غیریت و حل مسئله‌ی قوم‌مداری، نسبت فرهنگی به عنوان یکی از ارکان پارادایم علمی انسان‌شناسی مطرح می‌شود (ناندا و وارمز، ۱۹۹۷؛ بی‌تس و پلاگ، ۱۳۷۵). لذا دومین اصل مهم چشم‌انداز انسان‌شناختی، نسبت‌گرایی فرهنگی است که به توان نگرستن به باورها و رسوم اقوام دیگر، در چارچوب فرهنگ خودشان، نه در قالب فرهنگ خودمان اطلاق می‌شود (بی‌تس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۴۲). این مثال‌ها مبتنی تأثیر "دیگری متفاوت" در صورت‌بندی درک از موضوع در انسان‌شناسی است. این دیگری متفاوت، به دلیل ویژگی‌های تاریخی‌اش، همیشه شامل جوامع محدود و کوچک و قبیله‌ای بوده، ویژگی‌ای که هنوز هم به لحاظ معرفت‌شناختی تداوم دارد. به همین سبب هم کلیفورد مهم‌ترین تحول امروز انسان‌شناسی را تغییر از قبیله به متن می‌داند (اسمیت، ۲۰۰۱).

این درک از موضوع در نظریه‌ها بازتاب عمیقی دارد. مهم‌ترین تبلور این بازتاب را در تعاریف و نظریه‌های فرهنگی می‌توان دید. تعریف کلیدی و تاریخی تایلور که فرهنگ را «مجموعه و کلیت پیچیده‌ای شامل...» می‌داند، بیانگر درکی خاص از موضوع است. این تعریف همیشه به دنبال فهم کلیت‌های همگن این غیرخودی‌ها بوده، لذا در نظریه‌ها نیز این درک از کلیت قابل فهم دیگری دیده می‌شود. این درک از فرهنگ، همیشه انسان‌شناسان را به این سمت کشانده که به موضوعات هماهنگ با آن، یعنی قبایل و اقوام مشخص و در مجموعه‌ای معین رجوع کنند. حتی امروزه هم انسان‌شناسان ترجیح می‌دهند واحدهای اجتماعی کوچک و غریبه را مطالعه کنند، زیرا برای تحقیق و توصیف فرهنگی مناسب‌اند (اسپردلی و مک‌کوردی، ۱۳۷۲: ۵۲). این درک از موضوع و نظریه‌های مربوط به آن، الزامات و پیامدها و امکان‌های خاصی را برای انسان‌شناسی فراهم کرده است. جامعه‌شناسی به دلیل پهنه‌ی گسترده‌اش، همیشه درگیر

حل معضل فهم جامعه گسترده مورد بررسی اش بوده، به همین سبب پیمایش در سنت جامعه‌شناسی برای حل این معضل شکل گرفته و برجسته شده است، اما انسان‌شناسی به دلیل تأکیدش بر موضوعات محدود و مشخص می‌توانسته بر روش میدانی و تجربه میدانی و نگاه کلیت‌گرایانه به‌عنوان روش اصلی تحقیقات میدانی تأکید کند و این کار را هم کرده است.

هرچند در آغاز این علم، بلندپروازی‌های انسان‌شناسان کتابخانه‌ای، آن‌ها را به این جهت سوق می‌داد که سعی کنند تمام جوامع را ذیل نظریه‌های کلان خویش درآورند، لذا هیچ‌وقت تأکیدی بر کار میدانی نداشتند، چون با چارچوب‌های نظریه‌های کلان آن‌ها هماهنگ نبود (برای مثال، ر.ک فریزر، ۱۳۸۳). اما با تحولات نظریه‌های انسان‌شناختی و تواضع نظریه‌ها، و تأکید بر "محل‌های کوچک" برای فهم "مسائل بزرگ"، زمینه برای ظهور و برجستگی کار میدانی فراهم شد که روش‌شناسی مالینوفسکی تبلور این مسئله بود (ر.ک فکوهی، ۱۳۸۱؛ کوش، ۱۳۸۱).

در چنین فضایی از درک موضوع و تجربه میدانی به‌عنوان مبنا و راه ارتباط میان موضوع و نظریه بود که بینش انسان‌شناختی ویژگی اصلی خودش را یافت و اهمیت کار میدانی، مهم‌ترین کلید کسب این بینش شد: «انسان‌شناسی فرهنگی، بسیار به کار میدانی اتکا دارد، که عبارت است از مشاهده دست اول جوامع بشری و وسیله‌ای است برای گردآوری داده‌ها و به آزمون کشیدن فرضیه‌های ناشی از نظریه‌ها» (بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۹۴). به همین سبب هم این مسئله مطرح شد که بینش انسان‌شناختی «از طریق تحقیق میدانی در مردم‌نگاری قابل حصول است» (اسپردلی و مک‌کوردی، ۱۳۷۲: ۱۹) و کار میدانی به‌مثابه یک مناسب‌گذار در انسان‌شناسی معرفی شد (پلتو، ۱۳۷۵: ۸۶). این مناسب‌گذار، دوره رازآموزی انسان‌شناسان برای کسب بینش و از لوازم درک انسان‌شناختی است.

روش‌شناسی مشاهده مشارکتی پیامد تأکید بر تجربه میدانی بود. مهم‌ترین ویژگی انسان‌شناسی را همین مشاهده مشارکتی تشکیل می‌دهد و بیشتر مباحث و تکنیک‌ها را حول این مسئله انسان‌شناسی مطرح کرده است (همان). اما روش‌شناسی مشاهده مشارکتی نیز همیشه مبتنی بر درکی از موضوع بوده است که در بنیان پارادایم روش‌شناسی انسان‌شناختی بوده است. این موضوع غیرخودی و غریبه همیشه این مسئله را مطرح می‌کرد که چگونه باید آن را فهمید و این فهم چه مشخصاتی باید داشته باشد و چه رابطه‌ای باید با فهم علی داشته باشد. مبحث روشی امیک^۱ و اتیک^۲ ناشی از این درک از موضوع است. مسئله امیک یعنی فهم

1. Emic
2. Etic

ذهنیت بومی و درک و تصور آن از فرهنگش و اتیک به‌عنوان موضعی بیرون از دیدگاه بومیان برای فهم آن‌ها، و چالش تقدم هر کدام از این‌ها در فهم نهایی، ناشی از این نوع موضوع‌شناسی است. عده‌ای از یک‌سو معتقدند که درک و ذهنیت بومیان از خودشان اصل است و مردم‌نگار غربی و خارجی حق تحمیل ذهنیت خودش را بر آن‌ها ندارد و عده‌ای هم معتقدند که این ذهنیت بسیار موضعی و بعضاً از منظر علمی نامعتبر است چون بنیاد علمی ندارد. لذا بنا به مقتضیات پارادایم علمی و جهت قدرت تعمیم‌دهی می‌بایست از مقولات اتیک استفاده کرد (ر.ک پلتو، ۱۳۷۵؛ اسپردلی و مک‌کوردی، ۱۳۷۲).

غایت روش و نظریه انسان‌شناسی عموماً در جهت فهم دیدگاه بومی تدوین شده، بومی‌ای که متفاوت، غیر خودی و فرودست است. او یک قبیله است. یعنی یک اجتماع محدود و کلیت قابل فهم به‌واسطه مشاهده مشارکتی، وقتی امیک، به‌عنوان غایت و حداقل، مبنای فهم علمی مطرح می‌شود، الزامات خاص خودش را هم دارد: «تقریباً همه انسان‌شناسان با این موضوعات مواجه بوده‌اند: رفتن به جایی ناآشنا، ایجاد مشروعیت و مقبولیت فعالیت‌های مردم‌نگار در محل و درخواست اطلاعات از بیگانگان و ایجاد رابطه با اطلاع‌رسان‌ها» (اسپردلی و مک‌کوردی، ۱۳۷۲: ۷۴). بحران کسب مشروعیت و پذیرش و اعتبار داده‌ها و رابطه با اطلاع‌رسان‌ها و... همه مبتنی بر تلاش برای فهم غریبه‌هاست (ر.ک بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۱۰۰-۴). دیدگاه بومی و معضله‌های فهم آن همه بیانگر این مسئله‌اند.

غریبگی و متفاوت بودن بومی بحران‌ساز است، بحرانی برای مسئله شناخت و فهم آن. عمده مباحث اخلاق در انسان‌شناسی نیز حول اعتبار دادن به جهان بومیان و زندگی آن‌ها و پیامدهای حضور و تحقیق توسط پژوهشگر خارجی است (ر.ک بسنیه، ۱۳۴۰؛ پلتو، ۱۳۷۵). این مواجهه با دیگربودگی‌های انسان‌شناختی و درک مبنایی انسان‌شناسی و پارادایم روشی این علم نسبت به این دیگران و حتی طرح مسئله تعارض اخلاقی‌ای که میان ارزش‌های اخلاقی محقق و میدان تحقیقش ظهور می‌کند، به عبارتی تأثیر این میدان تحقیق بر خود محقق غریبه و نتایج آن، همه ناشی از این درک از موضوع است (پلتو، ۱۳۷۵: ۲۳۰-۲). مؤلفه دیگری را که از الزامات این پارادایم روش‌شناسی و موضوع‌شناسی درونی آن است می‌توان در مسئله زمان دید. تأکید بر یک دوره زمانی حداقل یک‌ساله، برای تجربه دوره‌ای از زندگی مردم و لازمه‌های زمانی زبان‌آموزی و فهم رفتارهای عادی مردم، همه و همه ناشی از موضوع‌شناسی انسان‌شناختی است.

موضوع متفاوت، فرهنگی متفاوت، زبانی متفاوت و... باعث می‌شود که فرد غریبه احساس کند باید برای فهم بومیان و برای درک تجربی یک چرخه کامل از زندگی ایشان دست کم

یک سال در میان ایشان بماند. شاید دیگر نیازی به توضیح مباحث پارادایم روش انسان‌شناسی و رابطه آن با موضوع‌شناسی این پارادایم و الزامات و پیامدهای این موضوع نباشد. به هر حال، تا اینجا نشان دادیم که این موضوع‌شناسی چه تأثیری در صورت‌بندی پارادایمی روش‌ها دارد و تمام این روش‌ها برای فهم چنان موضوعی ساماندهی شده‌اند. زیرا هر روشی موضوع خاص خودش را که معطوف به آن است به فهم درمی‌آورد. هرچند عموماً در انسان‌شناسی محقق را مهم‌ترین ابزار برای تحقیق می‌دانند، به عبارتی بهترین ابزار در تحقیق، خود محقق است، این محقق و قابلیت‌های درونی او برای حل معضل فهم دیدگاه بومی، بر مبنای این موضوع‌شناسی عمل می‌کند.

تأکید بر پیوند تاریخی انسان‌شناسی و استعمار از الزامات سیاسی این نوع موضوع‌شناسی است که بیانگر رابطه‌ای مهم در پیوند محققان غربی و موضوع بومی است: رابطه سلطه. محقق غربی همیشه بر پشتوانه مجموعه‌ای از فرآیندهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی کلانی که از درون آن‌ها آمده تکیه دارد (دورانتی، ۱۹۹۷). البته نگاه خودمحورانه غربی نیز به این موضوع‌شناسی دامن می‌زده است. به دلیل آنکه در متون انسان‌شناسی مفصلاً به این مسئله پرداخته شده است، از تکرار آن‌ها در اینجا خودداری می‌کنیم.

در کل، مهم‌ترین ویژگی موضوع انسان‌شناسی در دو واژه دور دست و فرودست وجود دارد. سخن پلتو نیز این مسئله را به طور ضمنی در بردارد: «انسان‌شناسان طی تحقیق میدانی موفقیت‌آمیز باید نقش پیچیده خارجی خودی و غریبه ممتاز و نظایر آن را خوب بسازند و ایفا کنند» (۱۳۷۵: ۲۳۵؛ همچنین ر.ک فکوهی، ۱۳۸۱؛ طالقانی، ۱۳۷۰: ۱۳۴). این فرودست دور دست به‌خوبی در زبان و واژگان انسان‌شناختی تجلی یافته است. همیشه در ادبیات پارادایم روشی انسان‌شناسی از محققانی صحبت شده که به میدان تحقیق «رفته‌اند». میدانی در سرزمین متفاوت و عموماً فرودست، که اوایل شامل مستعمره‌ها می‌شد و امروز جهان سوم و کشورهای در حال توسعه و... است. همیشه محققان «رونده» مدنظرند، محققانی که به سرزمین ناشناخته و غریبه «می‌روند» و مباحث پارادایم روشی برای راهنمایی این محققان و تکنیک‌های فهم این غریبه‌ها ارائه شده‌اند.

هیچ‌گاه ادبیات روشی و نظری انسان‌شناسی از محققانی که آمده‌اند صحبت نمی‌کند، این ادبیات در جهان غربی می‌بایست واژه‌ها و افعالی را در بیان و توصیف روش‌های مردم‌نگاری به کار ببرد که ناشی از تجارب علمی خود اوست، زیرا محققان غربی بوده‌اند که همیشه به میدان تحقیق رفته‌اند و مردم‌نگاری کرده‌اند. بحث این مقاله هم به تعبیری مبتنی بر همین واقعیت تاریخی است. امروزه نقد محققانی که آمده‌اند در جهان سوم مطرح است. نقدی که

عموماً حاشیه‌ای هم بر رابطه فرادستی محققان وابسته به استعمار دارد. حتی نگاه رمانتیک به تجربه تحقیق انسان‌شناختی و تأکید بر «خصلت دل‌انگیز کار میدانی» و هیجان این کار (ر.ک بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵: ۱۱۶؛ بسنیه، ۱۳۴۰؛ پلتو، ۱۳۷۵) ناشی از همین موضوع‌شناسی و رابطه محقق با آن است. تأکیدی که بر باقی ماندن به‌عنوان عضوی از فرهنگ خویشتن و جلوگیری از جذب شدن در میان بومیان وجود دارد هم ناشی از اینجاست (ر.ک سرانا، ۱۳۷۳). حتی تحولات اخیر موضوعی انسان‌شناسی نیز هنوز این ساختار را دارد. جنکینز در این باره می‌نویسد: «تحول مهم دیگر در رشته انسان‌شناسی، تحول ملایمی بوده است که در رابطه این رشته با غیریت بومی پدید آمده است. تحول مذکور در سه مرحله روی داده است. در مرحله نخست که سابقه آن به سده نوزدهم بازمی‌گردد، جوامع پیرامون متروپل، بازتاب نوعی تمایز قابل فهم بودند و بومیان در شکل شکارچیان، ماهیگیران و چادرنشینان یا روستاییان مقیم منطقه بودند. سپس در مرحله دوم، غیریت بومی به موطن انسان‌شناسی در متروپل مهاجرت کرد و تبدیل به اقلیت قومی شد و انسان‌شناسان آن‌ها را در وطن خود دنبال کردند. در مرحله سوم و شاید اساسی‌تر از مراحل دیگر، انسان‌شناسان به حیات خلوت‌های فرهنگی خود توجه بیشتری نشان دادند» (به نقل از جنکینز، ۱۳۸۱: ۱۶۷). در این تحولات هرچند به سمت حذف مؤلفه دوردستی به نفع حاشیه‌بودگی موضوع تحقیق می‌رویم، مؤلفه فرودستی هنوز وجه غالب را دارد؛ یعنی رابطه سلطه تا امروز هم در بنیاد موضوع‌شناسی و پارادایم روش‌شناسی وجود دارد. رابطه قدرت هم در موضوع‌شناسی و هم در روش‌شناسی و هم در نظریه‌های انسان‌شناسی حضور ملموس و بسیار عمیقی دارد، هرچند آشکار نیست. برای فهم این مسئله می‌توان نقد ادوارد سعید را بر شرق‌شناسی مطرح کرد. نقدی که به میزان زیادی قابل انطباق با مردم‌شناسی هم هست: شرق‌شناسی به‌عنوان آگاهی ژئوپلیتیک و مبتنی بر تمایزهای برتر غربی و آن‌های فرودست شرقی است. «شرق‌شناسی برای تعیین استراتژی خود همواره به صورت ثابتی بر این برتری موقعیت خویشتن، که در همه روابط، غربی‌ها را نسبت به شرق در موضع نسبتاً بالاتری قرار می‌دهد که هرگز دست بالای خویش را در همه امور از دست ندهند، تکیه می‌کند» (سعید، ۱۳۷۱: ۲۳). انسان‌شناسی نیز این‌گونه بوده و در بطن این رابطه قدرت تکوین و رشد یافته است (ر.ک فکوهی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ گاربایینو، ۱۳۷۷: ۲۳).

این موضوع‌شناسی و موقعیت‌عینی موضوعات منتخب توسط انسان‌شناسان همیشه به آن‌ها به‌عنوان «غریبه ممتاز» برای فهم و بررسی جامعه مورد پژوهش قابلیت‌های فراوانی می‌داده است. سفارش خان منطقه یا بزرگ منطقه، هر نوع اطلاعاتی را برای آن‌ها دسترس‌پذیر می‌کرده، هرچند محدودیت‌هایی نیز ایجاد می‌کرد، اما به هر حال، پشتوانه قدرت برای آن‌ها هم

در کسب آگاهی و هم در تولید آگاهی و اعتباربخشی به آن بسیار مؤثر بوده است. پشتوانه‌ای که معمولاً برای انسان‌شناسان بومی نیست. برای شرح این رابطه میان محقق و میدان تحقیق در ساختار سنتی آن، مفاهیم پاک‌ی و خطر در دیدگاه مری داگلاس به خوبی می‌تواند روشن‌گر باشد. پاک‌ی و ناپاک‌ی مفاهیمی نسبی‌اند که بستگی به درک ما از نظم امور دارند (ر.ک فکوهی، ۱۳۸۱؛ اسمیت، ۲۰۰۱). انسان‌شناسان با معضل فهم دیدگاه بومی همیشه به سمت مطالعه یک اجتماع با نظمی متفاوت می‌رفتند. هرچند در آغاز یک غریبه مزاحم و برهم زننده بوده‌اند، کم‌کم می‌توانستند وارد نظم مردم شوند. به عبارتی، خارج بودن اولیه آن‌ها از نظم، نوعی پیامد تخریبی ناشی حضور آن‌ها در میدان ایجاد می‌کرده، اما به واسطه فرآیندهای مشروعیت‌یابی و مقبولیت‌یابی، سرانجام می‌توانستند به جزئی هر روزه از زندگی بومیان تبدیل شوند (ر.ک تجربه مالینوفسکی از این مسئله در پلنتو، ۱۳۷۵ و اسپردلی و مک‌کوردی، ۱۳۷۲). این مسئله پاک‌ی و ناپاک‌ی و نظم، در فهم رابطه انسان‌شناس غربی و بومی با موضوعشان بسیار کلیدی است و در ادامه مجدداً بدان بر خواهیم گشت.

از سوی دیگر، در پس این موضوع‌شناسی غریبه‌ها و فرودستان دوردست، نکته ضمنی که برای انسان‌شناس غربی و فرهنگ خودش وجود دارد مسئله خودی است. مهم‌ترین نکته در پس این دیگربودشناسی، شناخت و تعریف هویت خویشتن است (ر.ک سعید، ۱۳۷۲؛ فکوهی، ۱۳۸۱). به همین سبب هم امروزه صراحتاً انسان‌شناسی غایت خودش را خودآگاهی و نقد خویشتن می‌داند. برای مثال، مارگارت مید در نهایت کتابش درباب «بلوغ در ساموا» به نقد فرهنگ جنسیتی جامعه خودش می‌پردازد. به عبارت دیگر، انسان‌شناسی در تجربه خروج از محیط و فرهنگ مأنوس خویشتن به واسطه تجربه میدانی در جامعه‌ای دیگر و در نهایت، بازگشت انتقادی به جامعه خودی، به نوعی علمی انتقادی هم هست و می‌توان آن را نوعی نقد فرهنگی دانست. برای انسان‌شناس غربی این خروج هم از لحاظ جغرافیایی و عینی و هم از لحاظ معرفت‌شناختی امکان‌پذیر است.

آنچه تا به حال گفته شد، مبتنی بر تلاش برای ترسیم پارادایم روش‌شناسی انسان‌شناختی و الزامات آن بود. اما مسئله اصلی ما در این پژوهش عدم تناسب این مباحث (در مواردی و دست‌کم در سلسله‌مراتب مسائل) با ویژگی‌های موضوعی خودمان بود. ویژگی‌هایی که آن را ذیل موضوع‌شناسی انسان‌شناسان بومی، یعنی انسان‌شناسانی که در محیط بومی خود آموزش دیده‌اند و به موضوعی در این محیط هم می‌پردازند، مطرح می‌کنیم. انسان‌شناسان اولیه کشور ما که عموماً در پارادایم فوق و در کشورهای خارجی تربیت شده بودند به بسیاری از الزامات آن پایبند بودند. اینکه عموم این انسان‌شناسان حتی تا نسل امروز بر موضوعات روستایی و

عشایری تأکید دارند و گاهی شهر را از حیطة موضوعی انسان‌شناسی در عمل حذف می‌کنند، یکی از دلایل اصلی‌اش هم پارادایم روش‌شناسی و موضوع‌شناسی است که آن‌ها در آن پرورش پیدا کرده‌اند. از سوی دیگر، شرایط موضوع برای انسان‌شناس بومی بسیار متفاوت است. هرچند در پرداختن به موضوعات روستایی و عشایری، موضوع‌شناسی سنتی انسان‌شناسی (فردست‌دوردست) و موقعیت «غریبه ممتاز» برای محقق تکرار می‌شود. اما در موضوعات شهری، بالاخص موضوعات اصلی مثل مذهب و سیاست و... این موضوع‌شناسی کاملاً وارونه می‌شود: یک فرادست نزدیک، آشنایی قدرتمند و مسلط که حتی محقق نیز ذیل آن است.

بیشتر مباحث روش‌شناسی انسان‌شناختی در این موضوع‌شناسی جدید بی‌نتیجه‌اند. تجربه خود ما از مباحثی مثل روحانیت و مسئله مذهب شیعه در ایران - در بررسی صور مختلف آن از جمله مناسک مذهبی محرم - به خوبی این مسئله را نشان داد که موضوع‌شناسی پارادایم روش‌شناسی رایج در انسان‌شناسی در بسیاری موارد نمی‌تواند مسائل پیش‌آمده برای ما را در این موضوعات حل کند. البته ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که ما به مشکلاتی که در هر تحقیق انسان‌شناختی با پارادایم روش‌شناسی رایج در انسان‌شناسی عموماً مطرح می‌شوند کار خاصی نداریم و بیشتر به مسائل خاص بومی که با کلیت پارادایم روشی چالش‌سازند خواهیم پرداخت.

ویژگی موضوع مذهب در ایران به دلایل چندی برای انسان‌شناس بومی متفاوت است. این موضوع از یک‌سو به دلیل پیوند آن با سیاست، امری سیاسی و مربوط به حیطة قدرت فرادست محسوب می‌شود و از سوی دیگر تعلق درونی ما به این مسئله است. به هر حال، ما نیز به‌عنوان عضوی از جامعه، می‌توانیم ایمان شخصی به یک مذهب داشته باشیم و در جامعه ایران مذهب همان مذهب سیاست ما در صورت‌بندی اولیه آن است. لذا موضوع مورد بررسی، یعنی امور مربوط به مذهب و بالاخص گفتمان کربلا و مناسک عزاداری محرم، از یک‌سو موضوعی آشنا و نزدیک است و از سوی دیگر موضوع فرادست و مسلط. موقعیت این موضوع در جامعه خودی نیز بر این دشواری می‌افزاید. این موقعیت به‌گونه‌ای است که هم‌نوا با دورکیم می‌توان گفت: «پرداختن به جهان حیات دینی و اخلاقی هنوز از محرمات است. اکثریت عظیمی از مردم [و حتی نخبگان مذهبی، روحانیون و برخی مداحان و...] هنوز خیال می‌کنند این حوزه به ساحتی از امور برمی‌گردد که ذهن بشری جز از راه‌های بسیار خاص قادر به نفوذ در آن‌ها نیست و مقاومت شدیدی که هربار در برابر کوشش‌های بشر برای بررسی علمی پدیده‌های دینی و اخلاقی قد علم می‌کند، از همین جا برمی‌خیزد» (۱۳۸۳: ۵۹۶). جدای از این مشکل، مهم‌ترین مسئله این است که مذهب می‌تواند جزئی از وجود محقق باشد.

محققان انسان‌شناسی دین در غرب، همیشه به دینی متفاوت و در سرزمینی متفاوت پرداخته‌اند (ر.ک موریس، ۱۳۸۳؛ پالس، ۱۳۸۲). برای انسان‌شناس غربی، مسئله اصلی چگونگی نفوذ به درون امر قدسی بومیان است، اما برای ما مشکل اصلی چگونگی خروج از این ذهنیت و پیدا کردن نگاهی برون‌موضعی به آن است. برای انسان‌شناس غربی عملاً آگاهی و دانش انسان‌شناختی، آگاهی مربوط به امور عرضی برای وجود خودش است. هرچند همه دشواری روش‌شناسی امیک برای کسب اعتبار و روایی این آگاهی است، اما به هر حال مینا و مقصد این آگاهی امری بیرونی و عرضی است. این آگاهی بخشی از وجود ما و به عبارتی جزء ذاتی ما به‌عنوان یک انسان در اجتماع و فرهنگ بود. مسئله انسان‌شناس غربی در مطالعه مذهب بومیان، رسیدن به درکی علمی و انتقادی از ایمان مذهبی آن‌ها در رابطه با اجتماع و فرهنگشان است. اما برای ما مسئله این بود که این ایمان در ما هست و ما به‌عنوان افراد دین‌دار بخش اعظمی از محتوای ذهنی مؤمنان از مسئله مذهب را داریم. نکته اصلی در این است که این آگاهی در ناخودآگاه فرهنگی ماست و مسئله اساسی چگونگی آگاهی به این ناخودآگاه است، یعنی آگاه شدن ما بر ناخودآگاه خودمان که بسیار دشوار است.

انسان غربی به راحتی می‌تواند ناخودآگاه بومیان را به دلیل موقعیت برون‌موضعی‌اش با توجه به موقعیت هرمنوتیکی خودش بفهمد، اما برای ما بسیار دشوار است که هم از موضع خود بیرون بیاییم و هم اینکه به محتوای ناخودآگاه موضع خود آگاهی پیدا کنیم. باید به‌عنوان موضوع در درون موضع خودمان باشیم و هم اینکه به‌عنوان محقق بیرون از آن. و این وضع متناقض‌گونه است.

در روش‌شناسی انسان‌شناسی تفاوت و فاصله مهم‌ترین پیش‌نیازهای فهم هستند، ولی ما نه تفاوت داریم، نه فاصله. شاید فاصله‌گیری برای ما مقدور باشد، اما تفاوت، دست‌کم در وجه روش‌شناختی آن خیلی دشوار است. در صورتی که این‌ها برای انسان‌شناس غربی امری عادی و از پیش موجودند. محقق غربی به‌بالاخره می‌تواند پس از مدتی به درون نظام بیاید، اما برای محقق بومی این قضیه معکوس و بسیار دشوارتر است. مسئله خروج از نظم خیلی دشوارتر و سخت‌تر از ورود به نظم است. ما می‌بایست از ذهنیت مذهبی خودمان، که همه اطرافیان و اعضای جامعه مورد بررسی‌مان در آن مشترک هستند، خارج شویم و این یعنی به نوعی ناپاک‌شدن. با یک مثال ساده‌تر و از زبان دینی می‌توان گفت محقق غربی برای جامعه اسلامی مثل کافری است که به راه‌های مختلف می‌تواند در این جامعه به‌عنوان کافر ذمی، کافر مستأمن و... زندگی سالمی داشته باشد، اما مسلمانی که از نظم این جامعه خارج می‌شود مرتد است و مرتد مورد شدیدترین برخوردها قرار خواهد گرفت. فرق محقق غربی و بومی در مورد بررسی جامعه

مذهبی مسلمان فرق کافر و مرتد است. لذا خروج ما از نظم عادی و پرسش از آن عواقب بسیاری داشت. پرسش‌های تحقیقی مبتنی بر چهارچوب علمی برای ما مسئله‌ساز بودند. روحیه علمی روحیه شک و تردید است و روحیه دینی روحیه ایمان و اعتقاد. وقتی ما از موضع علمی سؤال می‌کردیم، متدینان - آشنایان دیروز و امروزمان - فرض را بر این می‌گذاشتند که ما نسبت به این مسائل و اعتقادات شک کرده‌ایم یا اینکه به دلیل فضای آشفته نقد دینی در جامعه امروز ایران، ما را نیز متهم به انگیزه تخریب دین می‌کردند. همه این‌ها باعث شد که ما به‌عنوان یک مسلمان و یک محقق، می‌توانیم به جرئت بگوییم، با بیشترین تحقیرها و احساس حقارت‌ها در زندگی مواجه شدیم.

محقق غربی می‌تواند فضایی از سرخوردگی را به دلیل ناکامی در نفوذ به نظم جامعه مورد بررسی‌اش تجربه کند، اما برای ما این سرخوردگی از این بود که دوستان دیروز و امروز و کسانی مثل روحانیون که همیشه در این اجتماع مورد احترام بوده‌اند، با نادیده‌انگاری خاصی (که ناشی از احساس ناامنی نسبت به محقق در آن‌ها بود) ما را تحقیر می‌کنند. به عبارتی، ما صرفاً مشکل علمی نداشتیم، بلکه مشکل اجتماعی و شخصی هم پیدا کرده بودیم. زیرا تمام روابطی که جزئی از هستی اجتماعی و فرهنگی ما بودند، دچار خدشه شدند. تردیدی که نسبت به ما وجود داشت، اینکه مبدا بخواهیم دین و اعتقادات را زیر سؤال ببریم (زیرا آنچه را ما تا دیروز مثل آن‌ها می‌دانستیم، امروز مورد پرسش قرار می‌دهیم و این خود مسئله‌ساز است)، در طعنه‌های عادی تا مخفی کردن اطلاعات و فاصله‌گرفتن از دوست دیروز و غریبه امروز، یعنی ما، در آن‌ها دیده می‌شد. از سوی دیگر، بعد از این همه پرسش و کندوکاو برای رسیدن به پاسخ سؤالات تازه به اینجا می‌رسیدیم که چیز جدیدی به دست نیآورده‌ایم. همه این‌ها را از قبل می‌دانستیم و از آن شور و شغف انسان‌شناسان که از فهم مسائل بومیان در آن‌ها ناشی می‌شد در ما خبری نبود. ما چیز خاص جدیدی به دست نمی‌آوردیم که به آن شاد باشیم.

نکته دیگری که هست این است که انسان‌شناس غربی در جامعه بومی، هم به‌واسطه فهم دیگری متفاوت و هم به‌واسطه شوک فرهنگی، درنهایت، به نوعی خودآگاهی فرهنگی می‌رسد، البته این خودآگاهی بعد از خروج از خویشتن به‌واسطه تجربه دیگری است و درنهایت این دیگری آینه‌ای برای خودآگاهی به خویشتن و نقد آن خواهد شد. به همین سبب هم عموم انسان‌شناسان نهایت انسان‌شناسی را نقد خویشتن می‌دانند. اما مسئله برای ما، و فکر می‌کنیم انسان‌شناسان بومی، این است که ما از همان اول به انتهای کار رفته‌ایم، یعنی این خروج و بازگشت تفاوت معنی‌داری با هم ندارند و ما در ابتدا همان کار نهایی را انجام می‌دهیم، یعنی خودآگاهی به خویشتن.

مشکل در این است که این خودآگاهی مستلزم خروجی است که ما آن را انجام ندادیم، زیرا امکان انجام آن را نداریم. نمی‌توان گفت این خروج امکان‌پذیر نیست، بلکه مسئله بر سر این است که با روش‌شناسی رایج در انسان‌شناسی و طرح مباحثی مثل اولویت دیدگاه بومی و نسبیت فرهنگی و روش امیک و موضوع‌شناسی پنهان در همه این‌ها، این خروج برای انسان‌شناس بومی امکان‌پذیر نیست، زیرا پیش‌فرض‌های روش‌شناسی فوق با موضوع ما هماهنگی و تناسب ندارد. یگانه راه‌حل این موضوع رفع مسئله چگونگی خودآگاهی به ناخودآگاه خودمان به‌واسطه یک روش‌شناسی انسان‌شناسانه، اما متناسب با موضوع بومی، برای انسان‌شناس بومی است. اما این کار به نظر ما یک راه دارد، یا دست‌کم ما یک راه را برای آن مطرح می‌کنیم، چیزی که می‌توان آن را «گفتگوی معطوف به خودآگاهی» یا به تعبیر برابیان فی «خویش‌نگری انتقادی» نامید. راه و روشی که از نظر ما تاحدودی می‌تواند این چالش‌ها را رفع کند همین راه است، یعنی نوعی «تبارشناسی خود». لازم است قبل از ادامه درک خودمان را از مفهوم گفتگو ارائه بدهیم.

گفتگو و خویش‌نگری انتقادی

هرچند در روش‌های متداول انسان‌شناسی بحث گفتگو اهمیت خاصی دارد و حتی طرح آن نوعی مردم‌نگاری گفتگویی (رک دورانتی، ۱۹۹۷) در راستای اهمیت گفتگو در روش‌شناسی انسان‌شناختی است، درکی که در این حیطه وجود دارد، مبتنی بر پارادایم روش‌شناسی رایج است که درنهایت می‌خواهد صدای بومیان را نیز در کنار صدای محقق قرار دهد و در بهترین حالت به صدای آن‌ها برجستگی بدهد. اما نکته مهم همان تمایز ساختاری میان بومی و محقق غریبه است. در اینجا می‌خواهیم درکی از گفتگو و روش‌شناسی گفتگویی و خویش‌نگری انتقادی را مطرح کنیم که به تعبیر فوکویی درنهایت به نوعی تبارشناسی خود ختم می‌شود. هدف گفتگو با بومی غریبه نیست، بلکه گفتگو برای تبارشناسی خود و آگاهی به ناخودآگاه فرهنگی محقق و چیزی است که می‌توان آن را دانش ضمنی و آگاهی عملکردی دانست. همان‌طور که گفته شد، معضل اصلی انسان‌شناسان بومی آگاهی به ناخودآگاه فردی و فرهنگی «خودش و آشنایانش» است. از این جهت واژه آشنایان را به کار می‌بریم که جامعه مورد بررسی درنهایت جامعه‌ای است که خود محقق جزئی از آن است. اما مسئله این است که شناخت و خودآگاهی بر این ناخودآگاه، به نوعی تناقض ظاهری را در خود دارد و این ناشی از خصیصه امر شناخت و لازمه‌ها و بایسته‌های آن است. «چون شناختن یا دانستن، مستلزم فاصله‌گرفتن از موضوع شناخت است، غرقه‌بودن در شیوه خاصی از زندگی یا عمل ممکن است

مانع شناخت ما از آن زندگی یا آن عمل شود. از طرف دیگر، کسی بودن شرط ضروری شناختن آن کس نیست. زیرا شناختن یک حالت یا فرآیند ذهنی (یا هر چیز دیگر) شامل تأمل درباره آن حالت یا فرآیند است، نوعی فاصله‌گرفتن از آن تا بتوانیم درک کنیم که آن حالت یا فرآیند چیست. به عبارت دیگر، لازمه شناختن، یکی‌بودن با موضوع نیست، بلکه لازمه‌اش توانایی تفسیر معنای حالت‌ها، روابط و فرآیندهای مختلفی است که زندگی موضوع را تشکیل می‌دهد و این «توانایی تفسیر معنا» لزوماً از خلال تأمل و فاصله داشتن حاصل می‌شود» (فی، ۱۳۸۱: ۹-۴۳). به تعبیر انسان‌شناختی، برای درک امور می‌بایست آن‌ها را به وضعیت بی‌سابقه‌ای که می‌توان آن را «غریبگی انسان‌شناختی امور» دانست. این غریبگی متضمن همان فاصله لازم برای تأمل و شناخت از بیرون درباره مسائل است (ر.ک سیلورمن، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

راه‌های مختلفی برای رسیدن به این مرحله وجود دارد. اما نکته اصلی در حیطه ویژگی خاص موضوع ماست. ما، به‌عنوان یکی از اعضای ذهنیت مذهبی جامعه، هرچند در این ذهنیت سهم فردی و جمعی خاص خود را داریم، اما مسئله این است که این ذهنیت و محتوای آن در ما نیز ناخودآگاه است. از سوی دیگر، در حیطه مذهب، خود نهادهای عینی مذهبی و نشانه‌های مادی آن نمی‌توانند بیانگر این ذهنیت باشند، زیرا تقدس امری اعتباری در ذهن افراد است. به عبارت دیگر، از آنجا که در حیطه مطالعه مذهب، با وجه فرهنگ غیرمادی بیشترین مواجهه را داشتیم، مشکل فهم ناخودآگاه بیشتر نمود پیدا می‌کرد. لذا مسئله اصلی در اینجا چگونگی تبدیل ناخودآگاه به امری بیرونی و برای تأمل است. حل این معضل به‌واسطه ویژگی ناخودآگاه و رابطه و تشابه آن با زبان است. زبان به دلیل تشابه عمیقی که از لحاظ ساختاری با ناخودآگاه دارد می‌تواند بهترین محمل آن باشد. چرا که خود زبان و دانش ما از آن و کاربرد آن امری ناخودآگاه است. بنابراین، زبان می‌تواند مهم‌ترین بازنمایی این ساختار ناخودآگاه ذهن فردی و جمعی ما باشد. بر این مبنا، در شرایط موجود، بهترین راه این است که ناخودآگاه را به زبان درآورد، البته نه صرفاً در صورت فردی، بلکه در صورت مشترک و جمعی آن، لذا گفتگو درباب این موضوع به صورت گفتگوی درون‌فردی و میان‌فردی و درنهایت درون‌گروهی، بهترین راهی بود که می‌توانست این ناخودآگاهی را به موقعیت لازم جهت دارا بودن ویژگی‌ها و مستلزمات معرفت‌شناختی فهم (یعنی قابلیت فاصله‌گیری و تأمل برای بار دوم و نگاه از بیرون و تفاوت معرفت‌شناختی) برساند. در نتیجه، گفتگوی معطوف به خودآگاهی راه بسیار مناسبی برای این هدف است.

ما گفتگو را بنابر تفسیری که دیوید بوهم (۱۳۸۱) ارائه کرده پذیرفته‌ایم. لذا در اینجا به شرح دیدگاه او در این باره خواهیم پرداخت. کار بوهم از یک جهت مزیت مناسبی برای این

پژوهش دارد و آن اینکه بوهم گفتگو را در جامعه خودی و برای رسیدن به اشتراک در فهم و آگاهی متقابل و رفع سوء تفاهم و در نهایت ایجاد تغییرات سازنده به طور جمعی و فردی، در جمع و فرد، مطرح می‌کند: «گفتگو^۱ از لغت یونانی دیالوگوس^۲ گرفته شده است. معنی لوگوس^۳ کلمه است که طبیعتاً چیزی است که بار معنایی خاصی دارد و مراد از به کار بردنش «توجه به معنای خاص آنست». لفظ دیا^۴ نیز به معنی میان و درون^۵ است. بنابراین، گفتگو می‌تواند در میان شماری از آدم‌ها و نه فقط دو تن اتفاق بیفتد. حتی یک شخص واحد هم اگر روحیه گفتگو در او موجود باشد، می‌تواند در درون خود گفتگو برقرار کند. منظر یا تصویری که از این ریشه‌یابی می‌توان دریافت، جریانی از معنی است که در جمع ما، در بین ما و در درون ما جاری می‌شود. مفهوم آن این است که سیر و جریانی از معنی در همه گروه روان می‌گردد و منجر به پیدایش نوعی فهم تازه می‌شود، چیزی که بدیع و خلاقانه است. لذا گفتگو با مناظره^۶ که در آن تأکید بر تحلیل و دفاع از موضع خویشتن است، متفاوت است (بوهم، ۱۳۸۱: ۲-۳).

گفتگو یعنی مکاشفه در جوهره غامض روابط و ارتباطات روزمره آدمی و فهم ماهیت واقعی و ذاتی چیزهایی که ذهنیات و دانسته‌های ما را تشکیل می‌دهد. این تعریف متضمن مؤلفه‌های کلیدی در گفتگو است: مفهوم و معنای مشترک، جوهره تفکر جمعی، عملکرد شعور و آگاهی و...، لذا گفتگو فرآیند مواجهه مستقیم و رودرروست و با خیالبافی و... متفاوت است» (همان، ۸-۱۷).

ویژگی اصلی این درک از گفتگو جریانی از معانی یا به نوعی جوشش معنی است. جریانی که در نهایت به اشتراک معانی و پدیدآوردن این اشتراک ختم می‌شود. از آنجا که مهم‌ترین مانع در گفتگو پیش‌فرض‌ها و تعصبات شخص است، در درک بوهم از گفتگو امکان تعلیق این موانع پیشینی وجود دارد. از نظر او هم در نزد خود شخص و هم در فضای گفتگو امکان به تعلیق درآوردن فرضیات و پندارهای ما وجود دارد. در گفتگو زمانی به شعور و آگاهی مشترک و شناخت واحد از آن‌ها می‌رسیم که بتوانیم همه انگیزش‌ها و پنداشته‌های خود را برای مدتی از خودمان جدا سازیم و به آن‌ها بنگریم و این کار از خلال گفتگو میسر است. بر همین مبنا، بوهم مفهوم آرمان گفتگو را مطرح می‌کند، که در آن، فرد فارغ از این موانع به واسطه نوعی همراهی هوشمندانه با رفتار و ذهنیات گروه می‌تواند با گروه واقعی مسائلی که در میان آن‌ها

1. Dialogue
2. Dialogos
3. Logos
4. Dia
5. Through
6. Discussion

وجود دارد روبه‌رو شود (همان، ۶۱-۵). در گفتگو آنچه از اهمیت اساسی برخوردار است خوب شنیدن و خوب دیدن و نظاره‌گر بودن است و دقیق شدن به فرآیند واقعی تفکر و نظمی که بر مبنای آن تفکر صورت می‌گیرد، جستجو برای پیدا کردن ناهمگونی در آن. سعی ما در این نیست که در طی فرآیند گفتگو چیزی را تغییر دهیم، بلکه می‌خواهیم نسبت به آدم‌ها و ذهنیت و تفکر و موقعیت آن‌ها آگاه شویم.

هدف گفتگو این است که عقاید را معلق کند و پیش‌روی قرار دهد و در آن‌ها بنگرد؛ عقاید هرکس شنیده شود، آن‌ها را پیش‌روی افراد بگذارد و در معنای هرکدام از آن‌ها دقیق شود. اگر بدانیم که هریک از عقاید ما چه مفهومی دارد، در این صورت، مضمون واحدی را بین خود مشترک می‌سازیم، حتی اگر به تمامی با آن موافقت نداشته باشیم. ما در گفتگو برآنیم که به طور مشترک معانی را مورد توجه قرار دهیم و از میان همه این‌هاست که حقیقت، بی‌آنکه به هیچ طریقی از قبل اعلام شده باشد، نمایان می‌گردد و لازم نیست آن را گزینش کرده باشیم (همان، ۵۵-۶). لذا گفتگو راه بسیار مناسبی برای فهم و خودآگاهی بر دانش و معرفت ضمنی ما از امور است و به عبارتی به استدلال و بیان درآوردن آگاهی عملی و عملکردی ما از خلال گفتگو به‌خوبی میسر است. البته بوهم قدرت بسیار زیادی را در بطن گفتگو می‌بیند. این قدرت توانایی تغییر و تأثیرگذاری بر افراد و جامعه را هم دارد. برای بوهم در یک گفتگو تغییر هم حاصل می‌شود که حداقل آن نوعی رفع سوءتفاهم‌ها و اصلاح امور است. به همین سبب هم بوهم می‌گوید: «ما معتقدیم امکان دگرگونی در ماهیت شعور و آگاهی در ابعاد فردی و جمعی وجود دارد و برآنیم که تحقق این مهم به لحاظ فرهنگی و اجتماعی وابسته به گفتگو است» (همان، ۷۸).

این درک از گفتگو به‌خوبی با ساختار انسان‌شناسی هماهنگ است. زیرا از یک‌سو، در وهله اول، امکان فهم از موضوع را فراهم می‌کند و در وهله بعد، به دنبال رسیدن به غایت انسان‌شناسی، به خودآگاهی انتقادی می‌رسد، چیزی که بوهم نیز در طرح گفتگوش آن را مدنظر قرار داده و ما نیز به همین سبب رویکرد او را به گفتگو انتخاب کردیم. این رویکرد او برای استفاده در جامعه خودی توسط انسان‌شناس بومی بهترین و بیشترین کارایی را دارد.

وقتی این فرآیند گفتگو طی شود و دانش و معرفت ضمنی و آگاهی عملکردی و ناخودآگاه ما، به حیطة آگاهی مشترک و قابل تأمل فاصله‌مند برسد، در این صورت، می‌توان از آنچه برایان فی خویشتن‌نگری انتقادی می‌نامد صحبت کرد. «در خویشتن‌نگری انتقادی، آن اندیشه‌هایی که مسلم فرض می‌شوند و شیوه‌های زیستنی که بی‌چون و چرا به حساب می‌آیند، مورد نقد و نقادی قرار می‌گیرند» (فی، ۱۳۸۱: ۶۳). در این خویشتن‌نگری به مرتبه دوم اعتقادات و

ادراکات خود می‌رسیم. به عبارتی، خویش‌نگری متضمن نوعی خودآگاهی یافتن بر خویشتن و پیرامون است و موجود خودآگاه موجودی است که خودش موضوع تأملات و ارزیابی‌ها و خویش‌نگری‌های خویش است و این قابلیت انتقادی بالایی را برای تحول و تأمل در خویشتن برای او فراهم می‌کند (ر.ک همان، ۸-۶۷).

نتیجه‌گیری

در این مقاله به بیان چارچوب پارادیمی روش‌شناسی انسان‌شناختی پرداختیم. این چارچوب را می‌توان در مفهوم "فرو دست دوردست" (که دلالت بر ابعاد اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی رابطه محقق غربی و سوژه غیرغربی دارد) خلاصه کرد. به این مفهوم که عموماً انسان‌شناسان غربی در مورد مردمی تحقیق کرده‌اند که در رابطه‌ای فرودستی نسبت به غربی‌ها قرار داشته و در سرزمین‌های دوردستی هم ساکن بوده‌اند. بحث اصلی ما هم این بود که این چارچوب و موضوع‌شناسی پنهان در آن برای انسان‌شناسان بومی که در جامعه خودی و بر موضوع خودی کار می‌کنند، کفایت کاربردی لازم را ندارد. این معضل روشی به طور خاص در زمانی که محقق بومی در جامعه خودش بر موضوعی کار می‌کند که "فرداست نزدیک" محسوب می‌شود، به خوبی خود را نشان می‌دهد. با توجه به این مسئله، راه‌حل پیشنهادی ما بر اساس تجربه میدانی در ایران طرح روش "گفتگوی معطوف به خودآگاهی" بود. در گفتگوی معطوف به خودآگاهی، به‌واسطه گفتگو درباره موضوع با خویشتن و دیگران، می‌توان آگاهی ضمنی و ناخودآگاه افراد را به موضوعی برای فهم بالاخص با تأکید بر الزام فاصله‌مندی موضوع به‌عنوان مقدمه فهم تبدیل کرد. با گفتگوهای متعدد و مختلف می‌توانیم درک خود و دیگران و دانش ناخودآگاهمان را درباب یک موضوع به زبان درآوریم و آن را بفهمیم. در حیطه موضوعی این پژوهش، مسئله مذهب و فهم معانی آن، که بیش از هر چیزی برای نگارندگان و دوستان و افراد اجتماعات مذهبی امری ناخودآگاه است، بسیار کارآمد و مفید بود و به‌واسطه آن توانستیم به بسیاری از وجوه درک خود و دیگران و قواعد و لازمه‌ها و زمینه‌های این درک از مناسک عزاداری پی ببریم. زیرا به زبان آوردن این مسائل و درک مؤمنان از آن‌ها امکان فاصله‌گیری و کسب خودآگاهی را فراهم می‌کند. البته میان این نوع گفتگوی معطوف به خودآگاهی و آنچه میشل لی‌ریس از آن با عنوان «روان‌کاوی خویشتن» یاد می‌کند (ر.ک فکوهی، ۱۳۸۱) باید تمایز گذاشت. آنچه لی‌ریس عنوان می‌کند همچنان در پارادایم روش‌شناسی سنتی انسان‌شناسی قرار دارد و عمدتاً به‌واسطه نقدهایی مطرح شده است که بر غفلت از نقش و موقعیت مردم‌نگار در میدان تحقیق و انعکاس آن در متون مردم‌نگارانه وارد شده است. این

بحث لیریس معطوف به مردم‌شناسانی است که همچنان در میان غریبه‌های دوردست کار می‌کنند، لذا تجربه فرهنگی - شخصی محقق را مورد کاوش روان‌کاوانه قرار می‌دهد و از نوعی خودسرگذشت‌نگاری مردم‌نگارانه بحث می‌کند. اما گفتگوی معطوف به خودآگاهی برای بیان روند تجربه فرهنگی - شخصی محقق مردم‌شناس در فهم فرهنگ بیگانه و غریبه و در میان مردمی در دوردست‌ها نیست، بلکه برای بیان دانش ضمنی‌ای است که محقق بومی به آن خودآگاهی ندارد و لذا باید این آگاهی مشترک با دیگران را به سطح خودآگاهیش بیاورد.

بنابر درکی که از گفتگو و خویشتن و خویشتن‌نگری انتقادی و تبارشناسی خود ارائه دادیم، می‌توان گفت که هر دو جنبه روش‌شناسی انسان‌شناختی، آن‌گونه که گریتز (۱۹۷۳) در مفاهیم تجربه نزدیک و تجربه دور می‌گوید و رابطه دیالکتیکی که میان آن‌ها مطرح می‌کند، لحاظ شده است. اما نکته آخر اینکه طرح این روش‌شناسی گفتگو و خویشتن‌نگری با همه کاستی‌ها و خامی‌هایش صرفاً می‌تواند بیانگر این باشد که پارادایم روش‌شناسی انسان‌شناسی مسئله‌ها و معضلات انسان‌شناسی بومی را در مباحث خود ندارد، هرچند امروز با ظهور انسان‌شناسان بومی نوید تحول عظیمی در دانش و معرفت انسان‌شناسی و توصیفات و تحلیل‌های انسان‌شناختی داده شده (ر.ک دورانتی، ۱۹۹۷)، هنوز انسان‌شناسان موضوع بحث در روش‌شناسی‌ها و تکنیک‌های روشی نیستند. مشکل بر سر صورت‌بندی نهایی انسان‌شناسی و روش‌های آن برای انسان‌شناسان بومی بود. آنجا که میانی موضوع‌شناسی کاملاً متفاوت می‌شود، این مسائل بیشتر خود را نشان می‌دهند. به هر حال، با وجود اینکه به نواقص و خامی‌های بسیار این طرح واقفیم، به ایده اصلی آن، یعنی نارسایی و مناقشات پارادایم روش‌شناسی انسان‌شناختی برای انسان‌شناسان بومی - آن‌ها که در جامعه خودشان پرورش یافته‌اند و بر موضوعات خودشان هم کار می‌کنند - و کارآیی روش گفتگو برای حل این معضل، اطمینان کامل داریم.

منابع

احمدی، بابک (۱۳۷۸) *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۳) *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

الیاده، میرچا (۱۳۷۵) *دین‌پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بالمر، مارتین و جان سولوموز (۱۳۸۱) *مطالعات قومی و نژادی در قرن بیستم*، پرویز دلیرپور و محمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

بی، ارل (۱۳۸۱) *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه رضا فاضل، جلد دوم، تهران: سمت.

بختیاری، محمدعزیز و فاضل حسامی (۱۳۸۲) *نظریه‌های اجتماعی دین*، تهران: مؤسسه پژوهشی امام‌خمينی.

برنشتاین، ریچارد (۱۳۷۸) «علم و عقلانیت و فاقد قدر مشترک بودن»، ترجمه یوسف ابادری، *ارغنون*، شماره ۱۵: ۳۹-۸۸.

بسینه، پیر (۱۳۴۰) *روش مردم‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران. بوهم، دیوید (۱۳۸۱) *درباره دیالوگ*، ترجمه محمدعلی حسین‌نژاد، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

بیترس، دانیل و فرد پلاگ (۱۳۷۵) *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی. پالس، دانیل (۱۳۸۲) *هفت نظریه دریاب دین*، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: مؤسسه پژوهشی امام‌خمينی.

پانوف، میشل (۱۳۸۲) *فرهنگ مردم‌شناسی*، ترجمه اصغر عسگری خانقاه، تهران: سمت. پلتو، پرتی. ژ (۱۳۷۵) *روش تحقیق در انسان‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی. تامپسون، جان. ب (۱۳۷۸) *ایدئولوژی و فرهنگ مدرن*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: مؤسسه آینده‌پویان.

جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱) «قومیت و نقطه‌نظرات انسان‌شناسی اجتماعی»، در: *مطالعات قومی و نژادی در قرن بیستم*، ترجمه پرویز دلیرپور و محمدکمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی بالمر و سولوموز: ۱۲۱-۴۵.

چالمرز، آلن (۱۳۷۴) *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: علمی و فرهنگی. دایک، تئون. ای. ون (۱۳۸۲) *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه پیروز ایزدی و گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

دریفوس هـ و پ رابینو (۱۳۷۹) *میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.

دورکیم، امیل (۱۳۸۳) *صور ابتدایی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۲) *تکنیک‌های خاص تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

سرانا، گیپالا (۱۳۷۳) *روش‌شناسی تطبیقی در علوم اجتماعی*، ترجمه رحیم فرخ‌نیا، گناباد: مرندیز.

سعید، ادوارد (۱۳۷۱) *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

سیلورمن، دیوید (۱۳۸۲) روش تحقیق کیفی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبیان.

طالقانی، محمود (۱۳۷۰) روش تحقیق نظری در علوم اجتماعی، تهران: دانشگاه پیام‌نور.

فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۳) *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.

فکوهی، ناصر (۱۳۸۱) *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، تهران: نی.

فکوهی، ناصر (۱۳۸۳) *انسان‌شناسی شهری*، تهران: نی.

فی، برایان (۱۳۸۱) *فلسفه امروزین علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

کوش، دنی (۱۳۸۱) *مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی*، ترجمه فریدون وحید، تهران: سروش.

گاربارینو، مروین (۱۳۷۷) *نظریه‌های مردم‌شناسی*، ترجمه عباس محمدی اصل، تهران: آوای نور.

لیتل، دانیل (۱۳۸۱) *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

موریس، برایان (۱۳۸۳) *مطالعات مردم‌شناختی دین*، ترجمه حسین شرف‌الدین و محمد فولادی، قم: زلال کوثر.

هال، استوارت و دیگران (۱۳۸۱) *دولت، فساد و فرصت‌های اجتماعی*، ترجمه حسین راغفر، تهران: نقش و نگار.

واعظی، احمد (۱۳۸۰) *هرمنوتیک*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

Atkinson, P. (1990) *Ethnographic Imagination*, New York: Routledge.

Bowie, F. (2000) *Anthropology of Religion*, Oxford: Blackwell.

Duranti, A. (1997) *Linguistic Anthropology*, New York: Cambridge.

Eastman, C. M. (1994) *Aspect of Language and Culture*, Washington: Chandler & Sharp.

Edgar, A. & P. Sedywick (2000) *Cultural Theory*, New York: Routledge.

Eriksen, H. & F. S. Nielsen (2001) *A History of Anthropology*, New York: Routledge.

Geertz, Clifford (1973) *Interpretation of Cultures*, New York: Basic Book.

Hastrup, K. (1995) *A Passage to Anthropology*, New York: Routledge.