

طرح جامع اعتلا و ساماندهی علوم انسانی معطوف‌‌به پیشرفت کشور

**کارگروه مبانی علوم انسانی**

گزارش نهایی طرح پژوهشی

علوم انسانی با رویکرد میان‌فرهنگی

مجری طرح: علی ‌اصغر مصلح

همکاران: رضا دهقانی، فرزانه قدمیاری، ماندانا چگنی فراهانی
احمد رجبی، علی حاتمیان، حسن رحمانی، عبداله سالاروند، مینا قاجارگر

صفحه‌آرا: جابر شیخ‌محمدی

# سخن پژوهشگاه

کتاب حاضر یکی از آثار برگرفته از طرح جامع اعتلای علوم‌انسانی معطوف به پیشرفت کشور است که اکنون به محضر ارباب معرفت تقدیم می‌گردد.

طرح جامع اعتلا مجموعه پروژه‌هایی به‌هم‌پیوسته و مسئله‎‎‌محور است که بر مبنای منشور پژوهشگاه در سال‌های اخیر مبنی بر درپیش‌گرفتن رهیافت بومی و کاربردی‌سازی علوم‌انسانی شکل گرفته و بر پایهٔ خردجمعی و تعاطی افکار خبرگان، نخست طی یک سال و نیم، از گذرگاه انجام فاز مطالعاتی و تدوین RFP عبور کرده سپس وارد اجرای طرح‌ها شده است.

این طرح کلان برپایهٔ این منطق شکل گرفت که برای بومی‌سازی و کاربردی‌سازی علوم‌انسانی لازم است سه مقولهٔ مهم به‌صورت متمایز کاویده شوند و نهایتاً از همهٔ طرح‌ها تلفیق صورت گیرد.

1. مبانی و ریشه‌های علوم‌انسانی جدید ارزیابی و نقد شوند**.** (کارگروه مبانی)

2. قلمرو و فرایند شکل‌گیری و سیر تاریخ ورود و استقرار این رشته‌ها در ایران نظر افکنده شود و نقد گردد**.** (کارگروه بازشناسی انتقادی و تاریخ)

3. شیوه‌ها و مظاهر کاربست آن‌ها و تعامل این رشته‌ها با جامعهٔ ایران در چرخهٔ ارزیابی و تحلیل قرار گیرد**.** (کارگروه کاربست)

از گذرگاه این کندوکاوها، اتصال یا عدم پیوند آن با گنجینه‌های میراثی و تناسب یا تغایر احتمالی آن‌ها نسبت به نیازهای جامعهٔ امروز روشن می‌شود. از سوی دیگر، این طرح‌ها با تکیه بر میراث‌های فرهنگ بومی و دینی و با پشتوانۀ بهره‌گیری از مطالعات جهانی و ملّی و به‌صورت شبکهٔ برنامهٔ محصول‎‎‌گرا و هم‌افزایانه شکل‌ یافته‌اند و با رویکرد بین‌رشته‎‎‌ای و با مشارکت محققان توانای پژوهشگاه و صاحب‌نظران سرآمد سطح ملّی تدوین شده‌اند.

امید می‌رود با انجام این طرح‌ها یکی از آرمان‌های انقلاب اسلامی مبنی بر استقلال فکریو رهنمودهای حضرت امام خمینی و مقام معظم رهبری در این باره پی‌جویی شود. طرح‌های اعتلا برای تحقق هدف یادشده با رویکرد ایجاد پیوند میان نظریه و عمل، می‌کوشدتا اثربخشی و سودمندی علوم انسانی را معطوف به پیشرفت کشورمبنی برمؤلفه‌های بومی‌گرایی متعیّن نماید.

پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی در مسیر تحقق بخش‌هایی از اسناد بالادستی و پی‌جویی مأموریت ویژهٔ هیئت‌امنا و با مساعدت سازمان برنامه و بودجه، طرح اعتلا را برای استقرار عینی شبکهٔ نخبگانی علوم انسانی کشور طراحی کرده و به اجرا درآورده است.

پژوهشگاه به فضل الهی در نظر دارد به‌تدریج پس از انتشار مجلدات حاضر در این مرحله و هم‌زمان با متنوع‌سازی نشر محصولات طرح‌ها (از طریق گزارش‌های راهبردی، توصیه‌های سیاسی، گزارش‌های علمی ملی، بسته‌های خدمات تخصصی و مشاوره‌ای، جستارهای علمی و فنی، مقاله‌های علمی \_ پژوهشی، علمی \_ تخصصی، هم‌اندیشی‌های نخبگانی و سخنرانی‌های علمی و...) مابقی نتایج پژوهش‌ها را نیز به‌صورت کتاب آمادهٔ نشر سازد.

اصولاً یکی از شاخص‌های مهم که می‌تواند نشانهٔ توفیق یک نهاد پژوهشی، به‌ویژه در قلمرو علوم‌انسانی باشد، اجرای طرح‌های شاخص، هم‌گرا، مسئله‌مند و ناظر به چالش‌های اجتماعی و اثرگذار در عرصهٔ سیاست‌گذاری‌هاست که بتواند در شرایط کنونی در حقیقت مؤسسهٔ پژوهشی را به جرگهٔ نسل چهارم نهادهای علمی وارد سازد. تعریف و اجرای طرح اعتلا به همین منظور در مسیر تحقق قسمتی از چشم‌انداز و مأموریت روشن پژوهشگاه، مندرج در برنامهٔ توسعهٔ راهبردی آن، به‌شمار می‌آید که برای نخستین بار در تاریخ پژوهشگاه برنامهٔ توسعه تعریف و اجرا شده است و بخشی از دستاوردهای آن کتاب‌های مجموعه طرح‌های اعتلای علوم‌انسانی است.

در فرایند تعریف و اجرای طرح جامع اعتلا، به لطف الهی، فرصت ارتقای کیفیت علمی طرح‌ها و توانمندسازی و تقویت زیرساخت‌ها در پژوهشگاه دوچندان شده است، چنان‌که طی این سال‌ها و به موازات اجرای این طرح کلان، مشارکت بالندهٔ تعداد کثیری از اعضای محترم هیئت‌علمی در اجرای طرح مذکور و رسیدن تولید سرانهٔ علم به رشد بیش از دو برابری و رشد بیش از پنج برابری نقدِ متون دانشگاهی و رشد فزایندهٔ تولید و نشر مقالات و جستارهای انتقادی و انتشار فصل‌نامه‌های با کیفیت پژوهشی، برنده‌شدن سه سال پیاپی در جشنوارهٔ نقد سال و برگزیده‌شدن مکرر در جشنوارهٔ بین‌المللی فارابی و ده‌ها جشنوارهٔ ملی دیگر، صعود بیش از چهارصد پله‌ای پرتال در رده‌بندی جهانی الکسا، تأسیس قطب علمی، ارائهٔ نظریهٔ علوم‌انسانی در سطح ملی و رشد چشمگیرفعالیت‌های حوزهٔ ترویجی‌سازی علم و تحقق شبکهٔ نخبگانی سه‌هزار نفره متشکل از استادان صاحب‌نظر از سراسر کشور، شواهدی از این ظرفیت‌سازی و ارتقای توانمندی به‌شمار می‌آید.

بدیهی است با همهٔ مزیت‌های این مجموعه طرح‌ها و آثار، بخش‌هایی از این کتاب‌ها خالی از خلل و عاری از کاستی نباشد، یقیناً اهل نظر با نقد ناصحانه و راهنمایی‌های راهگشای ایجابی خود پژوهشگاه را برای قوام و مایه‌وری بیشتر این آثار در چاپ‌های بعدی مدد خواهند رساند.

در پایان، ضمن سپاسگزاری به درگاه حق‌تعالی و ابراز مسرّت از پی‌جویی دغدغهٔ استاد زنده‌یاد دکتر صادق آیینه‌وند (ره) در منشور ایشان مبنی بر «اتصال به ریشهٔ انطباق با زمان» یادآور می‌شود این مجموعه مرهون حمایت وزیران محترم جناب دکتر فرجی‌دانا، دکتر فرهادی و دکتر غلامی و اعضای محترم هیئت محترم امنا و سازمان برنامه و بودجه و نمایندگان محترم ذی‌ربط مجلس شورای اسلامی از یک‌سو و اهتمام همهٔ همکاران طرح جامع اعتلا، شامل اعضای محترم شورای پژوهشی پژوهشگاه، کمیتهٔ علمی طرح اعتلا، جانشین رئیس و رئیس دبیرخانهٔ طرح اعتلا، مجریان محترم طرح‌ها، مدیران کارگروه‌‌ها، شورای مشاوران، اعضای محترم کارگروه‌های تخصصی و کلیهٔ محققان و ناظران علمی و داوران طرح‌های پژوهشی وکارشناسان از سوی دیگر است. لذا سزاوار به‌نظر می‌رسد سپاسگزار همهٔ آنان باشیم؛ به‌ویژه جناب آقای دکتر سیدمحمدرضا امیری طهرانی‌زاده‌، سرکار خانم دکتر طاهره کمالی‌زاده، جناب آقای دکتر یحیی فوزی، جناب آقای دکتر علیرضا ملایی توانی، جناب آقای دکتر مهدی معین‌زاده، جناب آقای دکتر عبدالرحمن حسنی‌فر، جناب آقای دکتر حمید تنکابنی، جناب آقای مهندس فرامرز حق‌شناس، جناب آقای دکتر فرهاد زیویار، جناب آقای دکتر عباس خلجی، جناب آقای دکتر عبدالله قنبرلو، جناب آقای دکتر سیدمحمدرحیم ربانی‌زاده، جناب آقای دکتر سیدسجاد علم‌الهدی، جناب آقای دکتر سیدمحسن علوی‌پور، جناب آقای محمدعلی مینایی، جناب آقای بهرنگ ذوالفقاری و تمامی اعضای محترم شورای دبیرخانه و مشاوران و کارشناسان محترم طرح. همچنین باید از جناب آقای دکتر یدالله رفیعی مدیر محترم نشر و همهٔ همکاران گرامی ایشان در انتشارات پژوهشگاه تشکر ‌کنم. اگرچه بزرگان و مفاخر و اعضای معزز هیئت‌علمی فراوان دیگری در بخش‌های گوناگون و در مراحل مختلف مددرسان بودند که ذکر نام این شخصیت‌ها و محققان، که بیش از صد تن را شامل می‌شود، متأسفانه در این مجال اندک میسر نیست.

امید می‌رود به لطف خداوند این حرکت فرخندهٔ پژوهشی و علمی بتواند ضمن تقویت اثربخشی علوم‌انسانی و پیوند پژوهش و اجرا در کشور، راهگشای بهره‌برداری بیشتر از ظرفیت‌های علوم‌انسانی به‌شمار آید و انتشار مجلدات بعدی گزارش‌های طرح اعتلا گامی در مسیر پیشرفت و بالندگی ایران اسلامی باشد.

حسینعلی قبادی

رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

و

رئیس طرح اعتلای علوم‌انسانی معطوف به پیشرفت کشور

# پیشگفتار

مجموعۀ پیش‌‌رو حاصل کوشش جمعی از پژوهشگران علاقه‌مند به حوزۀ فلسفۀ میان‌فرهنگی[[1]](#footnote-1) در دوره‌ای دوساله است. فلسفۀ میان‌فرهنگی جریان فکری \_ فلسفی نوپدیدی است که خود را تفکری متناسب با دوران کنونی می‌داند و متفکران و پژوهشگران را به درپیش‌گرفتن مسیر مشارکت، مفاهمه و همگرایی دعوت می‌کند. تفکر میان‌فرهنگی منتقد اساسی خودمطلق‌انگاری و خودمرکزپنداری است و ضمن به‌رسمیت‌شناختن حق هر فرهنگ برای حفظ گذشته و داشته‌هایش، برای رویارویی با مسائل مشترک جهانی، به تمرین ایستادن در «میانه»[[2]](#footnote-2) و ارج نهادن «دیگری»[[3]](#footnote-3) در همۀ مراحل اندیشیدن فرا می‌خواند. با این توصیف، از فلسفۀ میان‌فرهنگی انتظار می‌رود که در حوزه‌های مختلف علمی، هنری، دینی و مقولات مختلف زندگی، ازجمله علوم انسانی، نقش ایفا کند.

با توجه به رویداد انقلاب اسلامی ایران و خواست تحول در سطوح مختلف، بحث از تناسب علوم انسانی با فرهنگ ایرانی \_ اسلامی سابقه‌ای چهل‌ساله دارد. در این دوره، متفکران و پژوهشگران مختلفی وارد شدند و اندیشه‌ها و الگوهایی متفاوت را عرضه کردند. پژوهش پیش‌رو با التفات به همین سابقه و خواست، و با نظر به تحولات فلسفۀ معاصر و سنّت تازه‌شکل‌گرفتۀ «فلسفۀ میان‌فرهنگی» انجام شده است. اگر بناست که علوم انسانی متناسب با جامعۀ ایران شکل بگیرد، لزوماً باید تناسبی با تاریخ و فرهنگ ایرانی در زمان معاصر داشته باشد. کلیّت همین دریافت باعث طرح اندیشۀ «علوم انسانی بومی» شده است. بومی شدن علوم انسانی غربی خواستی بجا می‌نماید؛ اما به نظر می‌رسد که در این خواست همۀ ماجراهای علوم انسانی انعکاس نیافته است. قصد بومی‌سازی علوم انسانی رفتاری واکنشی نسبت‌به این علوم است؛ قصدی نیمه‌تمام و حاصل تلقی و تصویری ناکافی از این علوم. در کوشش برای بومی‌سازی علوم انسانی با اعمال تغییرات سطحی، این علوم را با فرهنگ خود متناسب نساخته‌ایم و از آن فراتر به بحران این علوم در خود غرب توجه نکرده‌ایم. علاوه بر این، پیش از اقدام برای بومی‌سازی این علوم باید به نحوۀ درک و پذیرش[[4]](#footnote-4) این علوم در فرهنگ خود توجه کنیم. علوم انسانی و آیندۀ آن تنها مسئلۀ کشورهایی نیست که نگاهی منتقدانه به غرب دارند. بحران فرهنگ اروپایی به‌گونه‌ای است که باید همۀ مقوماتش، ازجمله علوم انسانی، را بررسی کرد.

«تفکر میان‌فرهنگی» یکی از تجارب و سنت‌های جدید در این مسیر است. بینش و تفکر میان‌فرهنگی، که در «فلسفۀ میان‌فرهنگی» صورت مفهومی پیدا کرده است، در سال‌های اخیر پایۀ تحقیقات مختلفی در حوزه‌های مختلف، ازجمله علوم انسانی، قرار گرفته است. در این فلسفه با نقد مطلق‌انگاری فلسفۀ اروپایی، شرایط برقراری نسبت متقارن میان فرهنگ‌ها، برای فراهم شدن زمینۀ گفت‌وگو میان آن‌ها، مورد‌بررسی قرار می‌گیرد. براساس جهت‌گیری فلسفۀ میان‌فرهنگی، هیچ فرهنگی مطلق و میزان برای سایر فرهنگ‌ها نیست. برای مواجهه با مسائل مشترک فرهنگ‌ها باید زمینه‌ای فراهم شود که هر فرهنگ در جهت تقویم و تثبیت خود حرکت کرده، درک و دریافت خود را عرضه کند و بکوشد با درک عمیق دیگران با آن‌ها وارد گفت‌وگو شود. اگر در حوزۀ علوم، به‌خصوص علوم انسانی، بازگشت به مبانی و بهره‌مندی از تفکر معاصر معنا داشته باشد، فلسفۀ میان‌فرهنگی تجربه‌ای مفهومی شده است که دانشمندان علوم انسانی می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. امیدواریم این پژوهش گامی جهت غنا و بصیرت بخشیدن بیشتر به این مسیر باشد.

در شکل‌گیری این مجموعه عوامل و افراد بسیاری سهم داشته‌اند که جا دارد از آن‌ها تشکر کنیم. پیش از همه از رئیس محترم پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و اعضای محترم شورای سیاست‌گذاری و شورای علمی طرح جامع اعتلا و ساماندهی علوم انسانی سپاسگزاریم. علاوه بر این، قدردان زحمات استادان و دانشجویانی هستیم که در تهیۀ منابع، ترجمه، تدوین، نگارش و ویرایش متن با ما همکاری کردند.

# فصل اول

# مقدمه

تاریخ اندیشه و علم نشان می‌دهد که جریان تاریخی علوم و رویکرد انسان به طبیعت، به‌ویژه پس از رنسانس، به‌گونه‌ای پیش رفت که ریاضیات و علوم طبیعی به جایگاهی رفیع رسیدند و بدین ‌ترتیب، الگوی خاصی از معرفت حاکمیت جزمی یافت. در قرن نوزدهم و در عصر سیطرۀ نگره‌های پوزیتیویستی، دیلتای[[5]](#footnote-5) با پرسش از وجه اعتبار و عینیت علوم طبیعی بر آن شد تا راهی برای فراهم کردن اعتبار و عینیت برای علوم انسانی بیابد و این قسم از دانش را از هجمه‌های پوزیتیویستی برهاند که در افراطی‌ترین صورت به بی‌معنایی گزاره‌های علوم مختلف انسانی حکم می‌کردند.

دیلتای به تعبیری مسیر ایدئالیسم انتقادی کانت[[6]](#footnote-6) را ادامه داد. کانت در نقد عقل محض، مبانی شناختی ریاضیات و علوم طبیعی را استحکام بخشیده بود و دیلتای نیز به دنبال مبانی شناخت در علوم انسانی بود. او دربارۀ نحوۀ شناخت از عالم بیرون مخالفتی با کانت نداشت و خود نیز تبیین مشابهی از آن عرضه کرد؛ اما با نوع تحلیل او از تجربۀ درونی مخالف بود و نارسایی معنای زمان و تاریخ در قلمرو این تجربه و باور را موردانتقاد قرار داد. از نظر دیلتای، کانت نسبت‌به قلمرو علوم انسانی غفلت ورزیده است، علومی که موضوع آن‌ها واقعیت تاریخی \_ اجتماعی است و دقیقاً با عنصر تجربۀ درونی و زمانمندی حاضر در بطن آن تعریف می‌شوند. دیلتای هدف اصلی خویش را در کتاب *مقدمه بر علوم‏ انسانی[[7]](#footnote-7)*، ادامۀ طرح ناتمام کانت اعلام کرد و کوشید تا شیوۀ انتقادی او را در قالب نقد عقل تاریخی به حوزۀ علوم ‏انسانی نیز گسترش دهد. او که از سویی متأثر از مکتب تاریخی‌نگری و از سوی دیگر منتقد این مکتب بود، تعریف تازه‌ای از تاریخ و پیوند آن با علوم‏ انسانی عرضه کرد. دیلتای در پی نشان دادن تاریخمندی ذاتی تجربۀ درونی بود و می‌کوشید تا با تحلیل دقیق علوم انسانی مختلف، ابتنای این علوم بر تجربۀ درونی را نمایان کند. از نظر او تاریخ دیگر جریانی بریده بریده و برساخته از حوادث مردۀ‏ بی‏بازگشت نبود، بلکه بستر و بنیان تجربه‏های زیستۀ آدمی و عینیت‏یافتگی‏های بیرونی آن‌ها بود.

دیلتای در طرح خود با عنوان بنیادگذاری علوم انسانی، در جست‌وجوی شناخت مفهومی عینی[[8]](#footnote-8) در علوم انسانی برآمد. از نظر او، علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی دچار فقدان روش مناسب خود بود. از همین‌ رو، در دورۀ اول فکری خود متناسب با نظرش درباب موضوع علوم انسانی از روش درون‌نگری به‌منزلۀ روش فراخور علوم انسانی سخن گفت. دیلتای در این دوران بنیاد پژوهش اجتماعی \_ علمی را در تجربۀ درونی یا امور واقع آگاهی قرار داد. از دیدگاه او همان‌طور که بنیادهای علم طبیعی از نظر کانت در اصول فاهمۀ محض ریشه دارد، شرایط اعتبار و عینیت علوم انسانی در تجربۀ درونی یافت می‌شود. به تعبیر دیگر، باید گفت آنچه بر همۀ امور واقع حاکم است، شرایط آگاهی است و بدین ‌ترتیب فقط با تأمل در بنیادهای روان‌شناختی علوم انسانی است که می‌توان از عینیت علوم انسانی سخن گفت. دیلتای پس از چندی تحلیل، ساختارهای ذهنی و درون‌نگری را برای درک کامل حیات درونی انسان ناکارآمد دانست و در دورۀ دوم فکری خود موضوع علوم انسانی را روح و تعین‌‌یافتگی‌های آن و به تعبیری روح عینی، تجلیات زندگی یا تعین‌یافتگی روح دانست و روش فراخور آن را فهم و تفسیر دانست. با توجه دیلتای به فهم و تفسیر است که جایگاه هرمنوتیک در اندیشۀ او روشن می‌شود. به عبارتی می‌توان گفت که دیلتای ابتدا جریان شناخت را از درون به بیرون می‌دانست و از آنجا که آگاهی به تجربۀ درونی را آگاهی بی‌واسطه می‌دانست، درون‌نگری را روشی مناسب برای حرکت در علوم انسانی می‌پنداشت. از نظر او با اینکه درون‌نگری ناظر به احوال روانی انسان و تجربۀ زیستۀ اوست، راه پی بردن به احوال انسان نه درون‌نگری، بلکه توجه به تجلیات بیرونی این حالات درونی و تجربیات زیسته است. در اندیشۀ دیلتای ظهور مادی حیات در عالم بیرون است و دلالت حیات نیز به حیات انسانی است. دیلتای معنای روح عینی را در ارتباط با امکان معرفت در علوم انسانی نشان داده است. مراد او از روح عینی، صور متنوعی است که در آن‌ها مایه‌های مشترک میان افراد مختلف در عالم محسوس تعین یافته است. در این روح عینی، گذشته به شکلی ماندگار حضور دارد. گسترۀ این روح از سبک زندگی و صور روابط اقتصادی تا کل نظام غایاتی که جامعه برای خود سامان بخشیده، اخلاق، حقوق، دولت، دین، هنر، علم و فلسفه، کشیده شده است. از نظر دیلتای، علمی که می‌تواند به‌نحوی قاعده‌مند تجلیات زندگی یا روح عینی را فهم و تفسیر کند، دانش هرمنوتیک است. روش فهم روح عینی درون‌نگری فردی روان‌شناختی نیست، بلکه کنش تفسیری بی‌پایان است. هرمنوتیک دیلتای رنگ و بوی روان‌شناختی و تاریخی دارد و در واقع تفسیر حیات تاریخی انسان است.

تأثیر دیلتای بر متفکران پس از خود را نمی‌توان انکار کرد. گادامر[[9]](#footnote-9) یکی از متفکرانی است که نام او به هرمنوتیک گره خورده است و در عین تأثیری که از دیلتای پذیرفته است از مهم‌ترین منتقدان او به شمار می‌رود. گادامر به‌جهت درهم‏آمیختن یقین علمی با یقین زیسته و ناسازگاری اندیشه‏های شناخت‏شناسی او با فلسفۀ حیاتش از دیلتای انتقاد کرد. از نظر گادامر همین درهم‌آمیختن نابجاست که باعث می‏شود دیلتای یقین علمی را صورت کمال‏یافتۀ یقین زیسته بداند یا به عبارتی انتظار داشته باشد که عدم قطعیت نهفته در زندگی را علم و روش علمی، و نه خود تجربۀ زندگی، از میان ببرند. در واقع دیلتای اگرچه با تفاوت گذاشتن میان تبیین و فهم، به دنبال متمایز کردن شناخت در علوم طبیعی از شناخت در علوم انسانی بود و عینیت هر کدام از این دو شناخت را متفاوت می‏دانست و بر آن بود تا با پایه قرار دادن فلسفۀ زندگی (حیات) و نقد پوزیتیویسم این تمایز را برقرار کند، بازماندۀ پیش‏فرض‌های روشنگری و غلبۀ شناخت‏شناسی دکارتی در اندیشۀ او مجال نداد که تاریخی بودن تجربۀ تاریخی، جایگاه خود را در تفکر او بیابد و در نهایت، نتوانست از آرمان عینیت در علوم انسانی دست بردارد. همچنین او نتوانست عینیتی متمایز برای آن وضع کند و سرانجام عینیت و التزام به روش‏شناسی در علوم انسانی مقصد حرکت او باقی ماند. دیلتای با رویکرد عینیت‏گرای خود فهم را نوعی بازتولید می‏دانست و بر این باور بود که گذشته را باید از منظر خودش و در درون افق تاریخی‏ خودش دید. در مقابل، گادامر تأکید می‌کند بر اینکه معنای متن به آنچه مؤلف قصد داشته است به خوانندگانش منتقل کند محدود نیست. هر عصری متن را به گونه‏ای می‌فهمد؛ چراکه معنای متن به موقعیت تاریخی مفسر و همچنین به کلیت جریان عینی تاریخ بستگی دارد. از نظر گادامر، معنای متن همواره و نه حتی گاه‏گاه از نویسندۀ آن فراتر می‏رود؛ به همین دلیل فهم صرفاً بازتولید نیست و تولید نیز هست.

مسئلۀ گادامر در یک جمله مسئلۀ فهم است، آن هم نه از منظر معرفت‌شناختی و فلسفۀ آگاهی، بلکه در پیوند با اندیشۀ هایدگر[[10]](#footnote-10) و از منظر وجودی. مهم‌ترین نقد گادامر به دیلتای ناظر به اصلی‌ترین دغدغۀ او یعنی یافتن روش برای علوم انسانی است. از نظر گادامر این تلاش صرفاً نشان‌دهندۀ اسارت اندیشه‌های دیلتای در نگره‌های پوزیتیویستی است. عنوان تفکربرانگیز *حقیقت و روش[[11]](#footnote-11)* بر اثر بزرگ گادامر نشان‌دهندۀ نگرش او درباب جایگاه روش در علوم انسانی و مخالفت او با این میراث پوزیتیویستی است، که تنها با روش است که علوم انسانی می‌تواند به مقام علم نائل شود. از نظر گادامر، فرایند فهم فرایندی روشمند به‌معنای دکارتی کلمه نیست. به عبارت دیگر، آرمان اندیشۀ دکارتی که حکمرانی یک کلان‌روش است از نظر گادامر پذیرفتنی نیست. ادعای گادامر این است که در جایی که روش کارکردی ندارد، باید راه دیگری برای رسیدن به حقیقت جست‌وجو کرد. از نظر وی، دیالکتیک بین پرسش و پاسخ در گفت‌وگو، که بنیاد فهمیدن است، می‌تواند به‌شکل امکانی بدیل طرح شود (Gadamer, 1999, 494). فهمیدن در اندیشۀ گادامر رخداد است و به تجربۀ انسانی از جهان و وجود انسان تعلق دارد. فهم از نظر گادامر فرایندی تاریخ‌مند و زبان‌مند است و در جریان بازی رخ می‌دهد. به عبارتی فهم با مشارکت در گفت‌وگویی رخ می‌دهد که ما به درون آن پرتاب شده‌ایم، گفت‌وگویی که منطق آن دیالکتیک پرسش و پاسخ و نحوۀ هستی آن بازی زبانی است. گادامر در تبیین هستی‌شناختی فهم، نسبت سوژه \_ ابژه‌ای دکارتی را در هم می‌شکند. استعارۀ بازی در واقع جایگزین نسبت سوژه \_ ابژۀ دکارتی است. بازی سرشت خود را دارد، از آگاهی بازیگران مستقل است و آهنگ و نیروی شناور خود را دارد. بازیگران سوژه‌های بازی نیستند، بلکه نقش آن‌ها به‌نمایش‌درآوردن بازی است. این تأکید گادامر بر استعارۀ بازی نشان‌دهندۀ تأکید او بر ارتباط گفت‌وگویی و دیالکتیکی ظریفی است که میان فهمنده و موضوع فهم او برقرار است. در این گفت‌وگو، این طرف‌های گفت‌وگو نیستند که آن را پیش می‌برند، بلکه این خود گفت‌وگو است که خود را پیش می‌برد (ibid, 387). فهمیدن نوعی گفت‌وگوی هرمنوتیکی است (ibid, 391). اگر ما خود را صرفاً فاعل‌های شناسا یا مشاهده‌گرانی بدانیم که بیرون از موضوع تفسیر درمقابل چیزی ایستاده‌ایم که برای ما عینی است، این نسبت گفت‌وگویی را به‌درستی نفهمیده‌ایم.

ما هنگام تجربۀ هرمنوتیکی از جهان و فهم آن وارد نوعی بازی می‌شویم که ساحت آن وجود است. در این ساحت، فاعلیت در نسبت سوژه \_ ابژه جای خود را به حضور و مشارکت می‌دهد. فهم ما از آثار هنری، متون، سنت و همچنین «دیگری»، که در اندیشۀ میان‌فرهنگی برایمان اهمیت دارد، از سنخ تجربه‌ای هرمنوتیکی است که سرشت آن بازی است. ما با موضوع فهم خود گفت‌وگو می‌کنیم و فقط از خلال همین گفت‌وگوست که معنا برایمان آشکار می‌شود. فهمنده از درون موقعیت تفسیری خود، که حاصل تاریخ‌مندی‌اش و شامل پیش‌داوری‌های اوست، با افق موضوع فهم که برآمده از تاریخ تأثیر و تأثر موضوع است، مواجه می‌شود. در این مواجهه افق فهمنده، یعنی دیدگاهی که از درون موقعیت تفسیری برآمده است، و افق موضوع تفسیر در هم می‌آمیزند و با این امتزاج است که فهم رخ می‌دهد. از نظر گادامر این رخ‌دادن حاصل فعالیت خود موضوع و متعلق فهم و تجربه است که با ما به گفت‌وگو می‌نشیند، نه محصول روشی که فاعل شناسا به کار می‌بندد. از نظر گادامر، پیش‌داوری‌ها، افق و موقعیت تفسیری فهمنده به او چشم‌اندازی می‌دهد که بتواند موضوع تفسیر خود را ببیند. در اندیشۀ گادامر، فهم نه سوبژکتیو است نه ابژکتیو، بلکه وضعیتی کاملاً در «میان» دارد، فهم همیشه در میانه است. جایگاه هرمنوتیک این «میانه» است (ibid, 300).

از نگاه گادامر جریان فهم در بند روش‌شناسی دکارتی یا اصالت روش اندیشۀ پوزیتیویستی نیست. رویکرد دیالکتیکی فهم را نه در به‌‌کارگیری یک روش، بلکه در مواجهه و پرسش‌گری از متن باید دانست. پرسش‌گری، که لازمۀ آن گشودگی گفت‌وگویی است، یعنی گشوده بودن نسبت‌به آنچه متن در پی بیان آن است. این گشودگی به هیچ عنوان به‌معنای ترک موضع خود و جای‌ دیگری قرار گرفتن نیست؛ چراکه ما همیشه در میان سنتی و بخشی از یک سنت هستیم و البته آن سنت هم بخشی از ماست. گشودگی به‌معنای آغاز کردن از موقعیت تفسیری و پیش‌داوری‌های خود و گشوده ماندن برای سخن دیگری است و این نگاه گادامر در تلقی هرمنوتیکی از فلسفۀ میان‌فرهنگی کارآمد است. در مواجهه با دیگری فرهنگی، ما موقعیت، تاریخ و سنت خود را نفی نمی‌کنیم، بلکه در عین آنکه آگاهیم از سنت و تاریخ خویش برآمده‌ایم نسبت‌به آنچه دیگری فرهنگی به اشتراک می‌گذارد، گشوده‌ایم و با آن وارد گفت‌وگو می‌شویم. نکتۀ دیگر آنکه آگاهی ما از تاریخ‌مندی‌مان و همچنین نقش پیش‌داوری‌ها در فرایند فهم ما را به درک تناهی خود و در پی آن به درک محدودیت‌هایمان می‌رساند. تجربۀ شناخت خود، که همان تجربۀ هستی انسان به‌طورکلی است، به ما نشان می‌دهد که انسان موجودی متناهی و محدود است (ibid, 362). درک این مسئلۀ مهم ما را به گشودگی دربرابر ادعای حقیقت ازجانب دیگری دعوت

می‌کند و از جزمیت، صلبیت و فروبسته ماندن در جهان ایده‌های خود می‌رهاند.

«فهمیدن» در کانون توجه متفکران میان‌فرهنگی است. از این ‌رو، اندیشۀ هرمنوتیکی گادامر در نسبت مستقیم با بینش میان‌فرهنگی قرار می‌گیرد؛ زیرا در این بینش فهم و فهمیدن در مواجهه با دیگری مهم‌ترین مسئله است. اندیشۀ گادامر امکاناتی برای بینش میان‌فرهنگی فراهم کرده است؛ اما از آنجا که در بند اروپامحوری مانده، موردنقد متفکران میان‌فرهنگی قرار گرفته است. آنان دیدگاه کلی گادامر دربارۀ «فهمیدن» را می‌پذیرند، به‌طوری که مفاهیمی چون تاریخ‌مندی، گشودگی، پیش‌داوری و ... جزو کلیدواژه‌های اساسی بینش میان‌فرهنگی قرار می‌گیرند. اما دو نکته را در اندیشۀ او، که در تعارض با بینش میان‌فرهنگی است، نقد می‌کنند: نخست اروپامحوری اندیشۀ گادامر است. گادامر هم مانند هگل[[12]](#footnote-12) و هایدگر فلسفه را یونانی \_ اروپایی می‌داند. دیگر فرهنگ‌ها شاید آموزه‌ها و اندیشه‌هایی داشته باشند؛ اما فلسفه ندارند. بنابراین، هرمنوتیک گادامر اروپایی باقی می‌ماند. زمانی که گادامر از سنت سخن می‌گوید، اعتبار ویژه‌ای به سنت اروپایی می‌دهد و جایی برای تنوع و تکثر سنت‌ها و اندیشه‌ها قائل نیست؛ اما متفکران میان‌فرهنگی با بازخوانی دیدگاه هرمنوتیکی وی با رویکرد میان‌فرهنگی، مبنایی برای گشودگی نسبت‌به فرهنگ‌های غیراروپایی ایجاد می‌کنند. نکتۀ دوم موردنقد امتزاج افق‌هاست. از نظر متفکران میان‌فرهنگی، گادامر تفاوت‌های میان سنت‌ها و فرهنگ‌های متفاوت را نادیده می‌گیرد و به دنبال نوعی یکسان‌سازی است (Mall, 2005, 75). هرمنوتیک گادامر به دو دلیل تقلیل‌گراست: اول اینکه فقط سنت اروپایی \_ یونانی را مدنظر دارد و دیگر اینکه مدعی است بیگانه یا «دیگری» نمی‌تواند در بودن و یگانگی خاص خود به‌نحو متمایز «باشد»، بلکه باید به امر خودی و آشنا فروکاسته شود و فقط به این واسطه فهمیده می‌شود (ibid, 111).

از منظر بینش میان‌فرهنگی، هرچند فهم و فهمیدنِ دیگری بسیار اهمیت دارد، هدف اصلی آن صرفاً تبیین مسئلۀ فهم نیست، بلکه تبیین مسئلۀ گفت‌وگو و تعامل است. در بینش میان‌فرهنگی، گفت‌وگو فقط فرایند فهمیدن نیست، بلکه حصول شناختی است که در همکاری مشترک درباب مسائل مشترک به دست می‌آید. این همکاری فقط زمانی ممکن است که فهمیدن در کنار گشودگی همراه با احترام باشد. خود فرایند گفت‌وگو هدف است. علوم انسانی از منظر میان‌فرهنگی آن‌گونه که گادامر می‌گفت دنبال حقیقت نیست، بلکه گفت‌وگویی همه‌جانبه پیرامون مسائل مشترک میان فرهنگ‌های مختلف است که در عین حفظ احترام متقابل به تفاوت‌ها، به دنبال یافتن هم‌پوشانی‌هاست. تفکر میان‌فرهنگی این تذکر را می‌دهد که در علوم انسانی، با امر پوزیتیو مواجه نیستیم و همواره سوژه (مدرِک) در فهم ابژه (مدرَک) نقش دارد. مدرِک در فهم مدرَک همواره باید به تأثیر بستر، فرهنگ و پیش‌داوری خود آگاه باشد و سعی کند از خویش فاصله بگیرد یا به تعبیر بینش میان‌فرهنگی باید «در میانه» بایستد. گاهی افراد برداشت‌های مختص‌به خود را، که کاملاً متأثر از متعلقاتشان است، قطعی و مطلق می‌پندارند که بینش میان‌فرهنگی به نقد این خودمطلق‌انگاری می‌پردازد.

تلقی اغلب متفکران حوزۀ علوم انسانی، به‌ویژه در ایران، همچنان متأثر از دیلتای و گادامر است و بینش میان‌فرهنگی مغفول مانده است. مؤلفان در این پژوهش می‌کوشند مشکلات و کاستی‌های این تلقی‌ها از علوم انسانی را در مواجهه با شرایط جدید عالم معاصر تقریر کرده، براساس آن ضرورت پرداختن به رویکردی جدید را تبیین و علوم انسانی میان‌فرهنگی را بینشی متناسب با این دوران معرفی کنند. هدف از انجام این پژوهش سوق دادن علوم انسانی مبتنی‌بر یک فرهنگ به‌سوی شکل‌گیری علوم انسانی مبتنی‌بر بینش میان‌فرهنگی است که در آن همۀ فرهنگ‌ها ‌بتوانند در موضعی برابر به بررسی مسائل مشترک بپردازند.

یکی از تعابیری که در سال‌های اخیر در بسیاری از کشورها، ازجمله ایران، مالزی و هند، رواج یافته است، بومی‌سازی علوم انسانی است. بومی‌سازی علوم انسانی در معنایی عام، میل به متناسب کردن علوم انسانی غربی، با شرایط خاص فرهنگی \_ ‌تاریخی یک قوم است. این خواست طبیعی می‌نماید؛ ولی جهت این کوشش به کدام سو است؟ اگر علوم انسانی بومی به قصد اعمال ویژگی‌های خاص یک فرهنگ در علوم انسانی باشد، البته دغدغه‌هایی را رفع خواهد کرد؛ اما باید دید که این‌گونه علوم انسانی بومی آیا تنها واکنشی به شرایط غلبۀ علوم انسانی غربی نیست؟ مثلاً در ایران خواست تناسب علوم انسانی با آموزه‌های اسلامی و ایرانی خواستی معقول به نظر می‌رسد؛ اما آیا این خواست ارادۀ معطوف‌به اثبات خویش و اثبات اطلاق داشتۀ خویش نیست؟ اگر چنین باشد این‌گونه خواست‌ها همتای فلسفۀ تطبیقی در ایران است. همان‌طور که فلسفۀ تطبیقی نتیجۀ ارادۀ معطوف‌به اثبات خویش درمقابل دیگری است، این‌گونه واکنش‌ها درمقابل علوم انسانی غربی، در تحلیلی تاریخی، طبیعی می‌نماید؛ چون واکنش به مطلق‌انگاری و استیلاطلبی غرب است. با این حال، به نظر می‌رسد که سیر تحولات جهان به‌سوی دیگری است و در پیش گرفتن راه‌هایی که نتیجۀ رفتارهای واکنشی‌اند، بر شدت نزاع و مشکلات واگرایی می‌افزاید.

در شرایط کنونی، درخواست علوم انسانی میان‌فرهنگی می‌تواند راه میانه‌ای متناسب با شرایط جهانی برای همۀ فرهنگ‌هایی باشد که منتقد علوم انسانی غربی‌اند و نتایج رواج این علوم در کشور خود را هم تجربه کرده‌اند. در چنین کوششی حتی متفکران اروپایی هم می‌توانند مشارکت کنند. در مسیر کوشش برای تحقق علوم انسانی میان‌فرهنگی، از همۀ دستاوردهای تاریخ علوم انسانی اروپایی استفاده می‌کنیم و درصدد شکل دادن به علومی هستیم که به نتایج گفت‌وگوی میان‌فرهنگی توجه دارند، هرچند در عمل قصد رواج و به‌کارگیری علوم انسانی متناسب با فرهنگ خویش را داشته باشند. تفاوت این جهت‌گیری با جهت‌گیری‌های بومی‌سازی، مثلاً اسلامی‌سازی یا هندی‌سازی علوم انسانی، آن است که هیچ جهت‌گیری خاصی در علوم انسانی را نهایی نمی‌دانیم. در این مسیر همواره راه تبادل و گفت‌وگو برای ترمیم و بهبود روش‌ها و تنظیم پژوهش‌های علوم انسانی را باز می‌بینیم. این جهت‌گیری با تحلیل‌های گذشته دربارۀ درهم‌تنیدگی فرهنگ‌ها و چهل‌تکه‌ بودن هویت‌ها هم سازگار است. در شرایط کنونی در هیچ کشور غیراروپایی شاهد فرهنگ یکدست و ناب غیراروپایی نیستیم. از این فراتر در بین انسان‌های معاصر خود هم دیگر انسان یکپارچه‌ای را سراغ نداریم که نمود و نمایندۀ تنها یک فرهنگ باشد.

علوم انسانی میان‌فرهنگی می‌تواند گونه‌ای سیر روبه‌ارتقای علوم انسانی بومی تلقی شود. علوم انسانی بومی حاصل وقوف به عدم اطلاق علوم انسانی اروپایی است؛ اما چون خود آن صورت واکنشی نسبت‌به این اطلاق است، باز در همان پارادایم قرار دارد. انتقال از علوم انسانی بومی به علوم انسانی میان‌فرهنگی انتقال از پارادایمی است که زمانش به سر رسیده است و دامن زدن به آن به‌صورت افراطی منشأ مشکلات جدیدی خواهد بود. از سوی دیگر، فراروی از رفتار مقابله‌جویانه و ستیزه‌آمیز میل رسیدن به سنتزهای جدیدی است که در مسیر گفت‌وگو شکل می‌گیرند.

یکی از نتایج مفید علوم انسانی میان‌فرهنگی، یاری این علوم به فلسفۀ میان‌فرهنگی است. برای رسیدن به افق‌های مناسب میان‌فرهنگی در مباحث عام نظری، دادوستد میان فلسفۀ میان‌فرهنگی و علوم انسانی لازم است. علوم انسانی بدون داشتن افق‌های فراگیر نظری فلسفی نمی‌تواند مقولات خاص رشته‌های خود را با همۀ جوانب آن دریابد. یکی از مصادیق این بحث توسعه است. توسعه با نظر به تاریخ و ریشه‌های آن موضوعی کاملاً غربی و وابسته‌به سایر اجزاء تمدن و فرهنگ غرب است. پژوهشگر علوم اجتماعی و اقتصاد پس از درک این مبانی می‌تواند درجهت نیل به الگوهای متفاوتی برای توسعه قرار گیرد. فلسفۀ میان‌فرهنگی می‌تواند در این مسیر مددرسان علوم انسانی باشد؛ اما از سوی دیگر فلسفۀ میان‌فرهنگی فقط با رصد آنچه در حوزۀ علوم انسانی در جریان است، می‌تواند اندیشه‌های کلان‌تر خود را دربارۀ مناسبات میان فرهنگ‌ها دنبال کند. اگر علوم انسانی میان‌فرهنگی به‌مثابه یک جهت‌گیری رونق پیدا کند، دادوستد میان این علوم با فلسفۀ میان‌فرهنگی، تبادل علمی‌ \_ پژوهشی پرثمری خواهد بود.

علاوه بر این، با آغاز کوشش در جهت علوم انسانی میان‌فرهنگی، فلسفۀ میان‌فرهنگی راه ورود به قلمروهای انضمامی‌تر را می‌یابد. فلسفۀ میان‌فرهنگی در هر صورت فعالیتی نظری \_ فلسفی است. برای سرایت دادن نتایج اندیشۀ میان‌فرهنگی باید به مقولات انضمامی‌تر زندگی پرداخت. وقتی آموزش و پژوهش علوم انسانی جهت میان‌فرهنگی پیدا کند، زمینۀ به آزمون درآمدن اندیشه‌های میان‌فرهنگی در اجتماع و زندگی ملموس فراهم می‌شود.

با این مقدمات، مقصود از این پژوهش عرضۀ الگویی برای «علوم انسانی» با مبنای «میان‌فرهنگی» است. به‌ همین‌ جهت، در وهلۀ نخست امکان و سپس لوازم و شرایط تحقق چنین رویکردی موردبررسی قرار می‌گیرد. باید توجه داشت که این طرح پژوهشی نمی‌خواهد به‌نحوی شتابزده به تأسیس علوم انسانی میان‌فرهنگی بپردازد؛ چرا که تکوّن علوم انسانی را به بستری تاریخی \_ فرهنگی وابسته و بنابراین تأسیس ارادی آن را منتفی می‌داند. در واقع، علوم انسانی به‌معنای مدرن کاملاً غربی است و به‌خصوص متأثر از

1. . Interkulturelle Philosophie [↑](#footnote-ref-1)
2. . Inter [↑](#footnote-ref-2)
3. . Andere [↑](#footnote-ref-3)
4. . Aufnahme [↑](#footnote-ref-4)
5. . [Wilhelm Dilthey](https://plato.stanford.edu/entries/dilthey/) (1833-1911) [↑](#footnote-ref-5)
6. . Immanuel Kant (1724-1804) [↑](#footnote-ref-6)
7. . Introduction to the Human Sciences [↑](#footnote-ref-7)
8. . objektive Erkenntnis [↑](#footnote-ref-8)
9. . Hans Georg Gadamer (1900-2002) [↑](#footnote-ref-9)
10. . Martin Heidegger (1889-1976) [↑](#footnote-ref-10)
11. . Wahrheit und Methode [↑](#footnote-ref-11)
12. . Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) [↑](#footnote-ref-12)