

معرفی کتاب

معرفی کتاب: "پژوهش روایی در علوم تربیتی" جین کلندینین (ترجمه دکتر محمود مهرمحمدی)

خسرو باقری^۱



مقدمه

این کتاب تحت عنوان Engaging in a Narrative Inquiry در سال ۲۰۲۲ توسط دکتر جین کلندینین^۲، استاد بازنشسته دانشگاه آلبرتا، کانادا، به چاپ رسیده است. دکتر محمود مهرمحمدی این کتاب را تحت عنوان «پژوهش روایی در علوم تربیتی» در سال ۱۴۰۳ به فارسی ترجمه و نشر اطراف انتشار آن را بر عهده داشته است. چنان که از عنوان کتاب برمی آید، موضوع آن، روش پژوهش روایی است که یکی از روش‌های متداول و نوظهور در پژوهش است؛ البته نوظهور در ایران، زیرا در جهان سابقه بیشتری برای آن وجود داشته است. در ادامه، نخست به مضامین اساسی کتاب اشاره می‌کنم و سپس، به برخی نکات انتقادی در مورد محتوای آن خواهم پرداخت.

مضامین اساسی کتاب

۱. مبناگرایی کثرت‌گرایانه افتراقی: نویسنده رویکردی دارد که من آن را مبناگرایی کثرت‌گرایانه افتراقی می‌نامم. نخست، این که او مبناگراست، به این معنا که روایت‌پژوهی را سازه‌ای برساخته بر مبنای فلسفه و نگرشی زیرساز مطرح کرده است. دوم، نویسنده، کثرت‌گراست؛ از این جهت که روایت‌پژوهان را باورمند به مبناهای مختلفی می‌داند. به باور وی، ارسطو، مارکس، دیویی، و پست‌مدرن‌ها، تجربه را به

۱. استاد فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تهران khbagheri@ut.ac.ir

2. Jean Klandinin

معانی مختلفی تفسیر کرده‌اند و روایت‌پژوهی، بر اساس هر یک از این تفسیرها، نوع خاصی خواهد داشت. سوم، نویسنده موضعی افتراقی اتخاذ کرده است؛ به این معنا که این نگرش‌ها را با هم قابل جمع نمی‌داند، یعنی معتقد است که باید به طور شفاف موضع گرفت؛ یا باید طرفدار ارسطو بود، یا دیویی، یا مارکس، یا پست مدرن‌ها. (ص: ۳۱).

۲. مبنای پراگماتیستی: نویسنده، خود، دیدگاه جان دیویی را مبنای کار خویش قرار داده و این مبنا را به صورت گسترده اتخاذ کرده است؛ یعنی این مبنا برای وی هم جنبه هستی‌شناسی دارد، هم جنبه معرفت‌شناسی، و هم ارزش‌شناسی، به ویژه در اخلاق. از آنجا که دیویی، مفهوم «ارتباط» را به صورت کلیدی در دیدگاه خود به کار برده، نویسنده نیز در هر سه عرصه هستی، معرفت و ارزش، از مفهوم ارتباطی بهره گرفته است. هستی‌شناسی ارتباطی به این معناست که دنیای ما ارتباطی است؛ چیزهایی دنیای ما را تشکیل می‌دهند که با آنها ارتباط متقابل داریم. معرفت‌شناسی ارتباطی به این معناست که در معرفت، هم ما نقش داریم و هم چیزها. سوژه و ابژه، از هم جدا نیستند، بلکه در هم تنیده‌اند. سرانجام، ارزش‌شناسی و اخلاق نیز ارتباطی است؛ یعنی لازم است در ارتباط باشیم تا اینکه بتوانیم احترام بگذاریم، احترام ببینیم یا برای دیگران دلسوزی کنیم. نویسنده این نگاه ارتباطی را، به تبع دیویی، در مقابل دیدگاه استعلایی قرار می‌دهد: «هستی‌شناسی دیویی استعلایی^۱ نیست و تبادلی است» (ص: ۳۲). نفی دیدگاه استعلایی به این معناست که امور پیشینی^۲ (مقدم بر تجربه) در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی فرض گرفته نشود. نفی دیدگاه استعلایی حاکی از این است که نه می‌توان گفت هستی جهان بر فرض خدایی تقدیرگر استوار است؛ نه می‌توان گفت که درک و فهم ما بر مقوله‌های ذهنی مقدمی استوار است؛ و نه می‌توان امور اخلاقی را بر مقوله‌های مقدمی مانند عدالت و وجدان استوار کرد. نویسنده در تعریف پژوهش‌روایی، در مورد مبنای خود چنین می‌گوید: «نوعی روش‌شناسی ذاتا عمل‌گرایانه. نسبت پژوهش‌روایی با عمل‌گرایی دیویی همان نسبتی است که تبارشناسی با جامعه‌شناسی

1. Transcendental

2. A priori

پساساختارگرایانه فوکویی، مردم‌نگاری انتقادی با نظریه انتقادی، و تجربه با اثبات‌گرایی دارد» (صص: ۳۶-۳۷).

۳. روایت پژوهی ارتباطی و انسجام‌جو: نویسندگان از این مبنای پراگماتیستی تمام‌عیار خود، روش روایی را استنتاج می‌کنند. بر اساس این نگاه ارتباطی، پژوهش نیز باید ارتباطی باشد؛ یعنی افراد، تجربه‌های خاص خود را از ارتباط با چیزها و دیگران فراهم آورند و بیان این ارتباط می‌شود قصه و روایت خاص آنها. کلیندین سه رکن برای تجربه و روایت انسان‌ها قایل می‌شود: زمانی، مکانی و اجتماعی. تجربه افراد در زمان خاص، مکان خاص و روابط اجتماعی خاصی شکل می‌گیرد. نکته دیگری که می‌تواند در همین بستر ارتباطی مطرح شود، انسجام و یکپارچگی روایت‌هاست. قصه و روایت باید انسجام داشته باشد و عناصر آن با هم در ارتباط تنگاتنگ باشند. کلندین و همکارش «با ارجاع به دیویی مفهوم "حرکت دوگانه" را مطرح کرده‌اند؛ حرکتی که عدم قطعیت‌ها و نقصان‌ها را به سمت مطلوب سوق می‌دهد و هم‌زمان، هنرمندانه به ساخت یک زندگی از منظر روایی منسجم نزدیک می‌شود» (ص: ۲۶۳). به عبارت دیگر، افراد در مسیر زندگی با مسئله روبرو می‌شوند که وضع عادی زندگی را به هم می‌ریزد و تلاش برای حل مسئله، کوششی است طی دو گام (عمل و تأمل بر نتایج عمل) که وضع غیرعادی را تغییر می‌دهد و دوباره آن را به وضع عادی تبدیل می‌کند. این حرکت دوگانه با انسجام‌جویی همراه است که در متن روایت‌نگری به زندگی انجام می‌شود.

۴. روایت‌نهایی وجود ندارد. نویسندگان، انسجام روایت را امری پویا در نظر گرفته است. ممکن است، برای مثال، دانش‌آموزی در روایت خود از تجربه مدرسه، خویشتن را قربانی قصه معرفی کند، اما وقتی پژوهشگر وارد این روایت می‌شود، انسجام دیگری به آن می‌دهد که در آن، دانش‌آموز قربانی نیست و معلم و مدیر هم افراد بد داستان نیستند. این روایت‌گری‌ها، به‌نحوی، بی‌پایان است؛ یعنی بن باز است که مرتب مورد بازخوانی قرار می‌گیرد. بنابراین، از سویی، نویسندگان می‌گویند که قصه‌نهایی وجود ندارد: «هیچ فصل‌الخطاب، هیچ قصه‌نهایی و هیچ تک‌قصه‌ای درکار نیست.» (صص: ۲۶۳-۲۶۴). و از سوی دیگر، بر آن است که خود پژوهشگران روایی نیز در

بازگویی قصه‌ها و تجربه‌های افراد، آن را تغییر می‌دهند: «حین همکاری پژوهشگران روایی و مشارکت کنندگان برای تهیه متون پژوهشی اولیه، خوب می‌دانیم که قصه‌ها هر بار گفته می‌شوند، تغییر می‌کنند.» (ص ۲۶۳)

تأملی انتقادی بر مضامین اساسی کتاب

۱. تجربه زیسته، به خودی خود، ارزش پژوهشی ندارد: تجربه زیسته، از این جهت که فردی آن را زیست کرده مهم و ارزشمند است. اما این تجربه زیسته، فی نفسه، ارزش تحقیقی ندارد زیرا تجربه‌های زیسته می‌توانند به شدت سوگیری داشته باشند. قصه و روایت، ساختاری دارد مشتمل بر حوادثی که در جریان آنها یک قهرمان، آدم‌های خوب و آدم‌های بد وجود دارند. هر دانش‌آموز تنبیه شده یا معلم تنبیه کننده، به راحتی می‌تواند ادعا کند که من قهرمان داستانم و معلم یا دانش‌آموز، فرد بد قصه است و بر این اساس، روایت خود را بپردازد. حال آیا این تجربه و روایت، اعتبار دارد؟ این کتاب به نکته جالبی که اشاره می‌کند این است که تک‌قصه وجود ندارد. قصه‌ها همیشه باید جامع الاطراف باشند، یعنی این‌که، برای مثال، در همان مدرسه‌ای که شاگرد در حال روایت قصه خود است، باید قصه معلم را نیز شنید یا در مقابل قصه معلم، قصه شاگرد را نیز باید شنید و آنها را بازگویی کرد. مدیر یا معلم، چه روایتی از تجربه مورد نظر دارد؟ روایت همراهان در تجربه مورد نظر چیست؟ این نفی تک‌قصه، برای آن است که سوگیری‌ها رفع شود.

۲. جایگاه مبهم حقیقت در پژوهش روایی: با این که نویسنده قبول دارد که باید سوگیری‌های شخصی در پژوهش روایی مهار و برطرف شود، اما این مقصود را نه با توسل به حقیقت‌جویی در پژوهش، بلکه از طریق بازگویی روایت‌ها فراهم آورد. در این برداشت نویسنده از روایت‌پژوهی، جایگاه حقیقت در این نوع پژوهش، به شدت تیره و تار می‌شود. چنان که گذشت، وی برای نفی سوگیری در روایت، به بازتعبیر تجربه، به صورت بی‌پایان، روی می‌آورد. گویی حقیقت، همانند امری سیال، مرتب در حال تغییر است یا این که حقیقت به معنای چیزی که قابل کشف باشد، از دسترس خارج می‌شود، چرا که مرتب روایت‌ها بازگویی می‌شوند. کلیندین تعبیر عجیبی دارد: «پژوهشگران روایی بیش از آن که بکوشند با تحلیل نظام‌مند جنبه‌های خاصی از یک موقعیت، در باتلاق تجربه راهی بگشایند، به گل آلود شدن آن کمک

می‌کنند؛ کاری که دست‌کم موقعیت را سازنده‌تر می‌کند چون فرصت‌هایی برای متفاوت بودن و برای زندگی کردن و گفتن قصه‌هایی متفاوت می‌آفریند.» (ص ۲۶۴) به عبارت دیگر، قرار نیست در مورد تجربه افراد، واقعیتی کشف شود، بلکه مهم این است که قصه تجربه، به نحوی بازگویی شود که به حل مسأله منجر گردد و موقعیت مسئله‌دار و نامعین، به موقعیت بی‌مسئله و معین تبدیل شود. پژوهش روایی، از طریق بازگویی قصه تجربه فرد، در پی آن نیست که واقعیت امور را در موقعیت مورد نظر بازشناسی کند، بلکه در پی آن است که به موقعیت، معنای جدیدی بدهد و آن را از آشفتگی به سمت انسجام براند: «آرمان ساماندهی پژوهش سرانجام نوع تازه‌ای از ابژه تجربه شده را پدید می‌آورد که واقعی‌تر از ابژه‌های قبلی نیست اما مهم‌تر و معنادارتر از آن‌هاست و قطعیت و استبداد کمتری دارد.» (ص: ۳۲). آیزنر (۱۹۹۵) هم گفته است که ما در قصه‌ها نباید دنبال حقیقت باشیم، بلکه باید دنبال معنا باشیم. قصه باید منسجم و معنادار باشد و قرار نیست حقیقت داشته باشد. مهم این است که قصه تجربه، معنایی پیدا کند که موقعیت مسئله‌دار فرد را تغییر دهد. سخن دیویی نیز در خصوص اعتبار پژوهش این نیست که پژوهش با «درستی» سروکار داشته باشد و از «حقیقت» برخوردار باشد، بلکه این است که به نحوی موقعیت را بازگویی کند که منجر به حل مسئله بشود: یعنی به نحو موجهی به بیان درآید یا «بیان‌پذیری موجه»^۱ داشته باشد و موجه بودن یک بیان هم با توان آن برای حل مسئله مشخص می‌شود. می‌دانیم که حل مسئله، به‌ضرورت، در گرو شناخت واقعیت نیست و ممکن است با نظریه نادرست نیز بتوان موقعیت را به نفع خود تغییر داد، چنان که افراد، در گذشته با نظریه نادرست زمین مسطح، مهندسی‌های موفق داشتند و بناهای عظیمی مانند اهرام را ساختند. البته، پاسخ این سوال که چگونه می‌شود که نظریه نادرست می‌تواند کارایی مؤثر داشته باشد، این است که واقعیت، خطاهایی با مقیاس اندک را نادیده می‌گیرد و به قول نیکولاس رِشر^۲ (۱۹۸۷) حاصل خطاشکیبی طبیعت^۳ است. معنای ضمنی این سخن آن است که اگر خطا

1. Warranted assertability

2. Nicholas Rescher (1987). *Scientific Realism*, Dordrecht: D. Reidel.

3. Nature's error tolerance

مقیاس بزرگ بیابد، آنگاه دامنه شکیبایی واقعیت پایان می‌گیرد و کاربرد را غیرمؤثر می‌سازد. بنابراین، می‌توان گفت که در اعتبار پژوهش، حقیقت، حرف آخر را می‌زند.

۳. ارتباط، جایگزینی برای استعلا نیست: چنان که ملاحظه کردیم، نویسنده در نفی نگرش استعلایی بسیار می‌کوشد و بر آن است که در ابعاد هستی، معرفت و ارزش، از دیدگاه ارتباطی جانبداری کند. اما آیا می‌توان هرگونه نگرش استعلایی را در ابعاد مذکور نفی کرد؟ تأکید اکید عمل‌گرایی دیویی بر حل مسئله موجب می‌شود که محور بحث او اولاً موقعیت باشد، نه واقعیت، و ثانیاً در موقعیت، حل مسئله، محور باشد. این در حالی است که هستی، دارای واقعیتی بس شگرف‌تر از موقعیتی است که ما در بخشی از آن قرار داریم و همین موجب می‌شود که آدمی، علاوه بر مسائل موقعیت خویش، با رازهایی در چارچوب کلان هستی مواجه باشد. مسائل را می‌توان حل کرد، اما رازها تحیرآفرینند و قابل حل نیستند. ویتگنشتاین در خصوص رازآمیز بودن هستی چنین می‌گوید: «امر رازآمیز این نیست که جهان چگونه است، بلکه این که آن هست (رازآمیز است)... ما احساس می‌کنیم که حتی اگر همه پرسش‌های علمی ممکن، پاسخ یابند، هنوز هم معماهای زندگی، حتی لمس هم نخواهند شد» (ویتگنشتاین ۱۹۲۲، ص: ۱۸۷)^۱. بر این اساس، اصل وجود، معماگونه و رازآمیز است و این بر تجربه ما مقدم است و بر آن احاطه دارد. در زمینه معرفت نیز نمی‌توان همه امور پیشینی را کنار گذاشت. ما نمی‌توانیم فرض موجبیت^۲ یا عدم موجبیت را در پژوهش‌های علوم طبیعی و علوم انسانی نداشته باشیم، اما این‌ها حاصل تجربه و ارتباط ما در حوزه معرفت نیستند بلکه مقدم بر تجربه و ارتباط ما هستند. در پژوهش روایی، همین که ما انسان را روایت‌پرداز در نظر می‌گیریم، خود، نوعی فرض استعلایی و حاکم بر پژوهش‌های انسانی ماست. همچنین، فرض انسجام در روایت، یک پیش‌فرض است. نویسنده، خود، در نقل قولی از دیوید کار می‌گوید: «ظاهراً انسجام ضرورتی است که چه بخواهیم و چه نخواهیم، به ما تحمیل می‌شود» (ص: ۷۸). سرانجام، در حوزه اخلاق نیز ما پیش‌فرض‌هایی داریم که حاکم بر تجربه ماست. نویسنده در خصوص اخلاق می‌گوید: «بنیاد اخلاق ارتباطی، اخلاق دغدغه‌مندی

1. Wittgenstein, L.; *Tractatus Logico-Philosophicus*; London: Routledge and Kegan Paul; 1922.

2. Determinism

است... اخلاق ارتباطی، مسئولیتی اجتماعی در قبال چگونگی زندگی ما با دیگران و با جهان بر دوش مان می‌گذارد» (ص: ۵۴). اما صرف این که ما با دیگران در ارتباط هستیم، چگونه می‌تواند ما را بر دغدغه‌مندی نسبت به آنها متعهد کند؟ این جز یک پیش فرض حاکم بر تجربه‌های ارتباطی ما نیست. بنابراین، نمی‌توان جنبه‌های استعلایی را از تجربه بشری حذف کرد.

۴. نادیده گرفتن روایت‌های جمعی: چنان که گذشت، نویسنده سه رکن برای تجربه و روایت انسان در نظر می‌گیرد: زمان، مکان و زمینه اجتماعی. مقصود وی از رکن اجتماعی، زمینه اجتماعی تجربه فرد است. از این رو می‌گوید: «عبارت شرایط اجتماعی، بر محیطی که رخدادها و تجربه‌های افراد در آن ظهور و نمود می‌یابند، دلالت می‌کند» (ص: ۶۶). به عبارت دیگر، وی تنها به روایت‌های فردی در بستر اجتماعی توجه دارد. اما روایت‌های جمعی نیز مقوله مهمی است که در خور توجه است. روایت‌های جمعی مربوط به تجربه‌های گروهی و قومی است. هویت گروهی و قومی افراد، زمینه‌ساز تجربه‌ها و روایت‌های جمعی است. نویسنده به دیدگاه ریچاردسون در مورد «قصه جمعی»^۱ اشاره‌ای دارد، اما در پذیرش آن تردید دارد و چنین می‌گوید: «درباره قصه جمعی واحد چندان مطمئن نیستم اما این ایده که امکان برقراری پیوند میان مجموعه‌ای از تجربه‌های خود و تجربه‌های دیگران می‌تواند به ارتباط و قدرت‌گیری افراد منجر شود، به نظرم بسیار جالب است» (ص: ۱۱۷). در این روزگار، همچنان شاهد این جنبه جمعی از هویت آدمی هستیم و از خلال آن، روایت‌های گروهی و جمعی به ظهور می‌رسد. نمونه بارز این وجه از هویت و روایت را می‌توان در تقابل صهیونیسم و فلسطین ملاحظه نمود که امروزه در غزه تبلور یافته است. صهیونیست‌ها روایتی از هویت خود بر ساخته‌اند و با جنبه‌های تاریخی که برای آن در نظر گرفته‌اند، خود را محق می‌دانند که نه تنها سرزمین غزه را اشغال کنند، بلکه می‌کوشند اهالی آن را انسان‌زدایی کنند و در ردیف حیوانات قرار دهند و بر نسل‌کشی خود مهر تأیید بزنند. این روایت جمعی، انسجامی نیز برای خود برقرار کرده است. بررسی روایت‌پژوهی و قابلیت آن در شناخت و ارزیابی تجربه‌های گروهی و قومی نیز عرصه‌ای است که لازم است مورد توجه قرار گیرد.

۵. پرهیز از هژمونی روایت: آخرین نکته قابل ذکر این است که پژوهش‌روایی، مانند هر روش پژوهشی دیگر، باید در محدوده خاص خود قرار بگیرد و با محدودیت‌هایش پذیرفته شود. گریگوری چیزک^۱ در سال ۱۹۹۵ از هژمونی روایت سخن گفته و ما را از آن برحذر کرده است: «بیش از هژمونی روش‌شناختی و موقعیت‌والایی که اخیراً به بیان قصه‌ها داده شده، ممکن است حتی خطر بزرگتری نسبت به پژوهش تربیتی وجود داشته باشد که ناشی از تأکید جاری بر شیوه‌های روایی تبادل دانش است» (چیزک، ۱۹۹۵، ص: ۲۷). وی در خصوص اعتبار دانشی روایت‌گری این پرسش را مطرح می‌کند که آیا شیوه‌های روایی ابطال‌پذیری تجربی دارند. یکی از محدودیت‌های روایت همین است که رابطه آن با واقعیت مشخص شود و برای این کار، توسل صرف به کارایی روایت‌ها هم کافی نیست. امروزه از تعبیر جنگ روایت‌ها نیز سخن به میان می‌آید. آیا مقصود این است که نزاع افراد و کشورها تنها مبتنی بر ذهنیت آنان از امور است و آیا ذهنیت و روایت ذهنی، می‌تواند برای همیشه نسبت به واقعیت امور بی‌اعتنا باقی بماند؟ این تعبیر از روایت و افسانه، ذهن‌گرایانه خواهد بود و قابلیت بقا برای همیشه را ندارد و زمانی فرا می‌رسد که افسانه‌های برساخته، در برابر حقیقت فرومی‌ریزند. به قول حافظ:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

منابع

- Eisner, E. (1995). What artistically crafted research can help us to understand about schools, *Educational Theory* 45 (1); 1-7. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.1995.00001.x>
- Cizek, Gregory (1995). Crunchy Granola and the hegemony of the narrative. *Educational Researcher* 24 (2), 26-28. <https://doi.org/10.3102/0013189X024002026>.
- Rescher, Nicholas (1987). *Scientific Realism*; Dordrecht: D. Reidel.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*; London: Routledge and Kegan Paul.

1. Cizek, Gregory (1995). Crunchy Granola and the hegemony of the narrative. *Educational Researcher* 24 (2), 26-28.