



مجله‌ی برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری

سال ششم، شماره‌ی ۲۰، بهار ۱۳۹۶

صفحات ۲۳-۸

آموزش عالی، کنش اخلاقی و گردشگری پایدار:

رویکردی هرمنوتیکی

حجت صفارحیدری^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۲۰

چکیده

امروزه گردشگری از لحاظ اقتصادی و فرهنگی اهمیت بسیاری یافته است. با این همه، علی‌رغم منافع اقتصادی توسعه گردشگری مخاطرات زیست محیطی و فرهنگی نیز به وجود آمده است که پژوهشگران این حوزه به آن می‌پردازند. تاکید بر "پایداری" گردشگری به عنوان نوعی وضعیت مطلوب، راهی برای مقابله با این مخاطرات است. هدف این مقاله بررسی ایده پایداری در گردشگری به عنوان یک مطلوب اخلاقی و پیوند آن با موضوع فهم فرهنگی و در نهایت نقش دانشگاهها در توسعه آن است. بر این اساس در مقاله حاضر به اتکاء نظریه هرمنوتیکی - بویژه گادامر - به این مساله پرداخته شده است که پایداری در گردشگری متضمن چگونه تفسیری از خود فهم است. متناسب با ماهیت فلسفی و نظری بحث، در این مطالعه روش پژوهشی تحلیلی و استنتاجی بکار گرفته شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تحقق گردشگری پایدار در گرو دگرگونی در فهم ما از محیط، جامعه، ارزش‌های فرهنگی است. نظریه هرمنوتیکی گادامر این امکان را برای ما فراهم می‌کند، تا به فرهنگ‌ها ملی، بومی و محلی به عنوان یک متن و یا تویی که در انتظار فهمیدن است بنگریم. کوششی که بر زمینه ارتباط انسانی محقق می‌شود و کنش اخلاقی یکی از پیامدهای با اهمیت آن است. شرایط امکانی توسعه گردشگری پایدار در گرو تغییر نگاه به فهم فرهنگ دیگری، احترام به آن و تلاش برای آموختن دانش و مهارت‌های مربوط به آن است. دانشگاه‌ها در این حوزه می‌توانند نقش موثری را ایفاء نمایند.

واژه‌های کلیدی: گردشگری پایدار، فهم، کنش اخلاقی، هرمنوتیک، دانشگاه.

^۱ دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه مازندران (H.saffar@umz.acir)

مقدمه

تحقق آرمان گردشگری پایدار نیازمند دست کم وجود دو دسته از شرایط است: شرایط معرفتی چون نگرش‌ها و باورهای متناسب با گردشگری پایدار؛ و دوم شرایط عینی مانند زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی. به نظر می‌رسد که توفیق آموزش عالی در این حوزه بیش از آنکه بطور مستقیم در گرو شرایط دسته دوم باشد، در گرو شرایط دسته اول، یعنی شرایط معرفتی است. از این روست که از نهادهای آموزشی و از جمله از دانشگاهها انتظار می‌رود که شرایط تحول معرفتی را فراهم کنند؛ کاری که با دگرگونی در نگرش و فهم آدمی نسبت به طبیعت، جامعه، فرهنگ و سنت زیرساخت‌های لازم برای تحقق گردشگری پایدار فراهم می‌آید. آن نوع باور و نگرشی که گردشگری پایدار بدان نیازمند است، باور و نگرشی است که به گردشگری به عنوان کنشی اخلاقی و انسانی و نه فقط ابزاری و در جهت و راستای توسعه پایدار اجتماعی، بنگرد. به همین خاطر پرسش در این باره که نهادهای آموزش عالی چگونه می‌توانند در گسترش آرمان گردشگری پایدار نقش موثری ایفاء کنند، پرسش بااهمیتی به نظر می‌آید. در عصر تحولات عمیق اجتماعی، ارتباطی و فرهنگی کنونی دانشگاهها انتظار می‌تواند دانش، نگرش و فهم متناسب با این تحولات را تولید کنند. به سخن دیگر، دانشگاهها می‌توانند در ترویج و اشاعه آن نوع گفتمانی بکوشند که زمینه گسترش فهم جامعه‌های انسانی، ارتباطات فرهنگی را برای پدید آوردن یک جامعه جهانی توأم با صلح و آرامش و بر پایه احترام متقابل به ارزش‌های فرهنگی تسهیل کنند. تولید چنین گفتمان یا گفتمان‌هایی خود نیازمند تاملات نظری عمیقی است. به نظر مولف تاملات هرمنوتیکی - به ویژه دیدگاه هرمنوتیکی گادامر - درباره شکل‌گیری فرایند فهم که آن را بنیاد ارتباط و دیالکتیک به مثابه کنشی اخلاقی استوار می‌کند می‌تواند افق‌های جدیدی را در حوزه مباحث گردشگری پایدار بگشاید.

به واسطه هدفی که این مقاله دنبال می‌کند مولف قصد ندارد که به تحقیق درباره شرایط عینی موثر در گردشگری پایدار بپردازد، زیرا کم یا بیش درباره جنبه‌های گوناگون اجتماعی (موسایی و همکاران، ۱۳۹۱؛ ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۵) اقتصادی (صمیمی و خبره، ۱۳۹۲؛ فیض و نبوی، ۱۳۹۵) سیاسی (فریسی، ۱۳۹۴) حقوقی (شاکری و بابایی، ۱۳۹۵) زیست محیطی (راسخی و همکاران، ۱۳۹۵) و یا حتی چالش‌های گردشگری (محسنی، ۱۳۸۸) پژوهش‌های درخور توجهی انجام شده است. این پژوهش‌ها بیش از هر چیز بر عوامل بیرونی موثر بر گردشگری پایدار پرداخته‌اند. با این حال به نظر می‌رسد که درباره بنیانهای معرفتی (درونی و ذهنی) تاثیرگذار بر کنش گردشگری به مثابه عمل اخلاقی و نقش آموزش عالی در این حوزه پژوهش‌چندانی وجود ندارد. شاید این تحقیق در نوع خود جزء پژوهش‌های انگشت‌شماری باشد که می‌کوشد تا به کمک تحلیلی فلسفی روایتی از شکل‌گیری معرفتی را مورد بررسی قرار دهد که بر آموزش عالی در نسبت با گردشگری پایدار نقش تاثیرگذاری دارد. روایتی که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته است

نظریه هرمنوتیکی فهم با تاکید بر اندیشه‌های گادامر^۱ است. بنابراین این پژوهش را می‌توان در زمره آن دسته از تحقیقاتی دانست که به بررسی شرایط درون ذهنی امکان و امتناع پدید آمدن گردشگری پایدار می‌پردازد.

گرچه گردشگری به عنوان یک واقعیت اجتماعی همواره از گذشته تاکنون وجود داشته است، اما تنها در دهه‌های اخیر است که توجه دولت‌ها به مساله گردشگری به عنوان راهی برای کسب درآمدهای کلان در کنار سایر منابع اقتصادی (صمیمی و خبره، ۱۳۹۲؛ فیض و نبوی، ۱۳۹۵) و نیز ترویج سنت‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی (موسایی و همکاران، ۱۳۹۱؛ ابراهیمی و همکاران، ۱۳۹۵)، ملی - محلی، در نتیجه برنامه‌ریزی آگاهانه و عامدانه افزایش یافته است. از سوی دیگر، گسترش ارتباطات اجتماعی و فراهم آمدن امکان‌های لازم مسافرتی شوق به گردشگری را در میان مردم فزونی بخشیده است. با این حال، گردشگری به عنوان یک پدیده با آرمان توسعه پایدار اجتماعی پیوند خورده و به سوی ساحتی فراتر از سیاحت و گشت و گذار گام نهاده است. در این معنا پایداری گردشگری نیازمند توجه به همه ابعاد طبیعی، اجتماعی و انسانی است به گونه‌ای که در کنار بعد تفریحی و درآمدزایی آن آسیب رساندن به میراث طبیعی (راسخی و همکاران، ۱۳۹۵) و فرهنگی جوامع به حداقل کاهش یابد.

طرح گردشگری پایدار/وضع مطلوبی را توصیف می‌کند که در آن گردشگران، ارتباطی آگاهانه با ساکنان یک جامعه یا منطقه برقرار می‌کنند. در این جا منظور از برقراری ارتباط زمینه‌ای است که در آن نه تنها فرهنگ و ارزش‌های سنتی - ملی، محلی و بومی - بلکه فهم و دریافت عمیق آن ارزش‌ها نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. توجه و اهتمام به فهم ارزش‌های فرهنگی یک جامعه که در نمادهای آن چون آثار هنری و ادبی و در نیز آداب و رسوم و باورهای عمومی منعکس می‌شود خود نوعی خواست معطوف به اخلاق است. چنین فهمی نیازمند ارتباط است. بدون ارتباط، فهم عمیق و اصیلی رخ نمی‌دهد. از این روست که پایداری گردشگری را نمی‌توان بدون برقراری چنین ارتباطی میان گردشگران و سنت‌های ساکنان جوامع بومی و محلی تصور نمود.

در این جا لازم است که منظور خود را از کنش اخلاقی بیان کنیم. کنش اخلاقی ناظر بر وضعیتی است که در آن هدف دست‌یابی به فهمی اصیل و برقراری ارتباطی مسئولانه گردشگران با میراث فرهنگی جوامع محلی است. آنچه چنین ارتباطی را به کنشی غیراخلاقی تبدیل می‌کند سوء فهم، داوری‌های ناسنجیده، استفاده ابزاری و تخریب آن میراث است. متأسفانه آنچه در دوران مدرن رواج یافته است استفاده ابزاری و سودجویانه از طبیعت و میراث فرهنگی جوامع هدف و در نتیجه غفلت از آثار زیانبار میل به تملک و بهره‌برداری از آنهاست. چنین رویکردی به گردشگری سبب گردیده است تا کنش‌های اخلاقی در گردشگری نادیده گرفته شود (رضوانی و لباغ خانیکی، ۱۳۹۳).

^۱ Gadamer

تامل درباره شرایط و لوازم ارتباط به قصد فهم، خواه ناخواه پای تاملات هرمنوتیکی را به میان می‌کشد. مولف بر آن است که تاملاتی از این نوع از یک سو به روشنگری ماهیت و معنای دقیق ارتباط عمیق با سنت‌های فرهنگی می‌انجامد و از سوی دیگر، نقش دانشگاهها را به عنوان مراکزی که در آنها امکان به ظهور رسیدن فهم عمیق از سنت‌های فرهنگی فراهم می‌شود، در کانون توجه قرار می‌دهد. چنین نقشی از ماهیت هرمنوتیکی یادگیری و سهمی که برنامه درسی (صفایی موحد و محبت، ۱۳۹۱) و تدریس در گستراندن جریان سیال فهم ایفاء می‌کنند برمی‌خیزد (چناری، ۱۳۸۷). بر این اساس می‌توان فهم و یادگیری را نه بر بنیاد رویکرد دو قطبی فاعل - موضوع و در نتیجه ابزارانگارانه و فناورانه، بلکه بر اساس نوعی امتزاج افق‌ها (صدر و پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۵۲؛ زیورپور و همکاران، ۱۳۹۳: ۵۴)، رخصت یافتن فهم برای آشکار کردن معنای سنت و پدید آمدن گونه‌ای از تجربه زیسته تفسیر کرد (شریعتی مزینانی، ۱۳۹۴). در این قلمرو دست کم، نظریه‌پردازان هرمنوتیکی از جمله کسانی هستند که توجه دقیق خود را بر تبیین دقیق فهم معطوف کرده‌اند و از این جهت می‌توانند چشم‌انداز تازه‌ای را برای مباحث مربوط به گردشگری پایدار عرضه کنند. بر این اساس در این مقاله کوشش شده است تا برای این پرسش اساسی که "دیدگاه هرمنوتیکی درباره فهم چگونه می‌تواند چشم‌اندازی را درباره نسبت اخلاق، آموزش عالی و گردشگری پایدار فراهم آورد؟" پاسخ درخوری عرضه کند. برای انجام چنین کاری ابتدا نظریه هرمنوتیکی فهم را مورد بحث قرار می‌دهیم و سپس دلالت‌های آن را برای کنش اخلاقی، گردشگری پایدار و ماموریت‌های آموزش عالی بررسی می‌کنیم.

روش‌شناسی پژوهش:

این مطالعه از نوع نظری و فلسفی است. بنابراین متناسب با ماهیت آن از روش‌های توصیفی، تحلیلی و استنتاجی استفاده شده است. هر یک از روش‌های مذکور برای سطحی از مطالعه به کار رفته است. از روش توصیفی برای بیان دیدگاه‌های صاحب‌نظرانی که از آراء آنان در این مقاله سخن گفته شده است استفاده شده است. از روش تحلیلی برای روشنگری مفاهیم و گزاره‌هایی که در مطالعه جنبه کلیدی داشته‌اند مانند، گردشگری پایدار، فهم، کنش اخلاقی، ارتباط، استفاده گردید. روش استنتاجی برای پیوند میان گردشگری پایدار، ارتباط و کنش اخلاقی از یک سو و پیوند موارد مذکور با دانشگاه بکار گرفته شده است. در روش اخیر، پس از مطالعه و انتخاب مقدماتی که از متن‌های مورد نظر استخراج می‌شود، نتیجه‌گیری متناسب با آن بدست می‌آید. به عنوان نمونه، مقدماتی که از دیدگاه هرمنوتیکی درباره فهم، فرهنگ، ارتباط و زبان انتخاب گردید مبنای استنتاج نتایجی برای ماموریت دانشگاهها در حوزه گردشگری پایدار مورد استفاده قرار گرفت.

چارچوب نظری پژوهش

فهم در معنای هرمنوتیکی آن

بخش قابل توجهی از مباحث معرفت‌شناسی از سده هفدهم به بعد به روشنگری ماهیت فهم و نسبت آگاهی آدمی در مواجهه با جهانی که در آن زیست می‌کند اختصاص یافته است. بنابراین در این‌جا لازم است که به اختصار تلقی رایج از فهم را مورد بررسی قرار دهیم. این پرسش نه تنها پاسخی را برای تبیین آگاهی انسان از جهان طبیعی هر روزه اش طلب می‌کند بلکه دایره تبیین ماهیت فهم را به قلمرو حیات اجتماعی و نفسانی خود گسترش می‌دهد. پرسش بنیادی این است که من خود و جهانی را که در آن هستم چگونه می‌فهم؟

پاسخ‌های نخستین به این پرسش بر بنیاد نوعی پنداشت دوگانگی و جدایی ذهن و جهان، یعنی همان چیزی که بدان تقابل سوژه – اَبژه نام نهاده‌اند، استوار بوده است. این پاسخ‌ها به نوبه خود در پدید آمدن علم و فناوری نوین تاثیر به‌سزایی داشته‌اند. چنانکه که گفته‌اند (هایدگر، ۱۳۸۶) در دوران مدرن این دکارت بود که با طرح دو جوهر نفسانی و مادی بنای این تقابل را نهاد. به نظر او از ویژگی‌های ذاتی جوهر مادی بعد و امتداد داشتن است و جوهر نفسانی را با ویژگی تفکر می‌توان شناخت. از سوی دیگر کوشش او برای یافتن دانشی قطعی و یقینی که در آن نتوان شک نمود او را بر آن داشت که یقین را در آگاهی آدمی جست و جو کند (سجویک، ۱۳۸۸). بر همین اساس بود که اصل نخست از اصول چهارگانه راه بردن به سوی حقیقت را با این جمله بیان می‌کند که «تا چیزی را بدیهی ندانم آن را نمی‌پذیریم» (دکارت، ۱۳۶۰: ۲۳۰).

رویکرد دوگانه‌گرای دکارت جهان را به عنوان جوهری مادی در برابر ذهن به عنوان جوهر نفسانی قرار داد. بر اساس این رویکرد آدمی همواره می‌کوشد تا جهان خویش را به مثابه موضوعی بشناسد. در یک سو جهان به عنوان اَبژه با همه کلیت خویش قرار دارد که در انتظار شناخته شدن است و در سوی دیگر، ذهنی آگاه وجود دارد که می‌تواند با نفوذ به عمق ماهیت و ذات آنها به شناختی متقن دست یابد در این نگرش از یک سو ما فهمیدن را فراچنگ آوردن موضوع می‌یابیم و از سوی دیگر، در این راه حقیقت را به معنای تطابق موضوع شناسایی با تصویر ذهنی فاعل شناسایی، ترسیم می‌کنیم. بر این اساس فهمیدن دقیق آنگاه رخ می‌دهد که محقق در مواجهه با موضوع مورد پژوهش از روش‌های دقیق علمی – یا تجربی – استفاده کند و در این راه نیز ذهن خود را از هرگونه پیشداوری مبرا سازد. تبدیل جهان به موضوعی عینی برای شناخت راه را برای تملک جهان هموار کرد. بنابراین فهمیدن در بطن خویش نوعی تملک یافتن است.

روش‌گرایی از پیامدهای مهم نگرش مدرن درباره فهم است. زیرا تنها به کمک روش‌های دقیق علمی است که امکان‌های لازم شناخت دقیق چیزها فراهم می‌آید. اثبات‌گراییه عنوان فلسفه‌ای که در سه یا چهار دهه نخست قرن بیستم اشتهار یافت نگرشی بود برای موجه ساختن روش‌شناسی علمی و در نتیجه ترغیب علوم اجتماعی به پیروی از آن. از این رو بود که در سده‌های نوزدهم و

بیستم علوم اجتماعی و روان‌شناختی تلاش کردند تا برای شناخت و تبیین دقیق انسان از روش‌های علوم طبیعی - به ویژه فیزیک - پیروی کنند. در واقع نتایج شگفت‌آوری علمی‌ای که از کاربری روش تجربی در دوران مدرن حاصل آمد برای بسیاری از صاحب‌نظران علوم اجتماعی دلایل موجهی فراهم ساخت تا بخواهند از روش‌های علمی - تجربی در حوزه مطالعات اجتماعی پیروی کنند. به نظر آنان کاربرد این روش‌ها به نتایج مطمئنی برای تبیین کنش‌های کنشگران اجتماعی می‌انجامد. چنین رویکرد تقلیل‌گرایانه‌ای پیامد مهم دیگری نیز داشت و آن نگاه ابزاری و فن‌آورانه به جهان و انسان بود. همانگونه که متفکرانی چون هورکه‌ایمر (۱۳۷۰) و دیگران گفته‌اند این رویکرد راه را برای غلبه و سلطه یافتن به جهان، نادیده گرفتن معنای زندگی و تجربه‌های زیسته انسان از خود و جهان و فراهم ساختن و در نتیجه به بحران علوم اروپایی انجامیده است (رشیدیان، ۱۳۸۴). شاید ویرانی محیط زیست تنها یکی از نتایج زیانبار این نگاه ابزاری بود.

سده ۱۸ را باید سرآغاز دوره‌ای دانست که در طی آن فهم انسان از خود و جهان بر بنیاد تفسیری از دوگانگی ذهن - عین و به کمک روش تجربی مورد نقادی قرار گرفت. این نقادی‌ها ابتدا از منظر نوعی تمایز روش‌شناختی اتفاق افتاد که در آن تلاش شد تا میان دو حوزه مطالعات انسانی و مطالعات طبیعی تمایز ایجاد شود. منتقدان بر آن بودند که به علت تفاوت ماهوی و ذاتی میان پدیده‌های طبیعی و انسانی اساساً نمی‌توان از همان روش‌های علوم تجربی برای فهم پدیده‌های انسانی استفاده کرد (فروند، ۱۳۶۲). زیرا انسان هیچگاه نمی‌تواند با فاصله گرفتن از خود - آنگونه که در مطالعات طبیعی عمل می‌کند - خود را به سوژه‌ای برای شناخت عینی تبدیل کند و به مطالعه تجربی از آن بپردازد، او همواره چون کنش‌گری که در جست و جوی یافتن معنایی برای اعمال خویش است حضور دارد و در نتیجه امکان فاصله‌گذاری محقق از خود ناممکن است. تلاش در این راه به فهمی سطحی از خود منجر می‌شود. این فهم از آن رو سطحی است که به بحران از خودبیگانگی می‌انجامد. انسان از خود بیگانه کسی است که خود را از منظری بیرونی می‌بیند و خود را با علم به خود برابر می‌انگارد. این در حالی است که انسان همواره بیش از آنی است که درباره خود می‌داند (یاسپرس، ۱۹۶۳). بنابراین اگرچه ممکن است این نوع مطالعه در تبیین پدیده‌های طبیعی قانع‌کننده باشد درباره فهم پدیده‌های انسانی ناکافی است. بدین سان بود که تبیین در برابر فهم قرار گرفت. این نگرش از فهم چیزها برای دست کم دو دسته از فیلسوفان و متفکران قانع‌کننده نبود: فیلسوفان زندگی‌ی چون نیچه و برگسون (کاپلستون، ۱۳۸۴) از یک سو، و فیلسوفان هرمنوتیک از سوی دیگر. به عنوان نمونه چشم‌انداز باوری نیچه مانع از آن شد که بتوان فهم را بر بنیاد دوگانگی فاعل - موضوع استوار ساخت و بر اساس آن از دانش یقینی سخن گفت. فهم برای او نوعی تاویل و یا نتیجه تاویل است و هیچ تاویلی را نمی‌توان نهایی پنداشت. (نیچه، ۱۳۸۷ : ۴۰). نیچه در نقد اثبات‌گرایی می‌نویسد: «علیه اثبات‌گرایی که در پدیده‌ها می‌ماند» «فقط واقعیت‌ها وجود دارند» - من می‌گویم: «خیر، واقعیت درست همان چیزی است که وجود ندارد، فقط تاویل‌ها وجود

دارند». ما نمی‌توانیم هیچ واقعیتی را «در خود» بنیاد نهیم: شاید اصلاً چنین کاری حماقت باشد.» (همان، ۴۷).

تامل درباره فهم نیز بیش از هر موضوع دیگری ذهن متفکران هرمنوتیک را به خود مشغول ساخته بود. در حالی که دل‌مشغولی شلایر مآخر یافتن پاسخی به چگونگی فهم متون مقدس بود و توضیح آن را نوعی کوشش هرمنوتیکی می‌دانست که پیامد آن آن چیزی است که وی آن دور هرمنوتیکی خوانده است (پالمر، ۱۳۷۷: ۹۸) ديلتای بر آن بود که در مطالعات انسانی تاویل را به مثابه روشی عینی در برابر روش تجربی قرار دهد. به سخن دیگر، ديلتای معتقد بود که نمی‌توان از روش علوم طبیعی در مطالعات انسانی بهره گرفت. در نگاه او موضوع علوم انسانی نه پدیده‌های عینی انسانی بلکه تجربه واقعی و تاریخی زندگی است (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۱۰). فهم تجربه واقعی زندگی هیچگاه به موضوعی برای شناخت عینی تبدیل نمی‌شود، بلکه این تجربه همواره مقدم بر هر تلاشی برای آگاهی از خود زندگی قرار دارد. از سوی دیگر ديلتای فهم زندگی را فهمی ایستا تلقی نمی‌کند، بلکه به نظر او تجربه زندگی از وجه تاریخی انسان تاثیر پذیرفته و در نتیجه سیال و گذرا می‌شود. در فلسفه‌های کسانی چون لاک، هیوم و کانت چنان از فهم و معرفت سخن گفته می‌شود که توگویی شناختن از متن زندگی انسان جدایی‌پذیر است «اما واقعیت این است که ما بر حسب گذشته و حال و آینده و بر حسب احساسات، خواسته‌ها و تکالیف اخلاقی مان درک و فکر می‌کنیم و می‌فهمیم.» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۱۴). به نظر ديلتای ما در حالی که پدیده‌های طبیعی را به مثابه یک موضوع تبیین می‌کنیم خود و دیگران را می‌فهمیم (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۱۷). این فهم از دیگری بر زمینه مشترکات تاریخی و اجتماعی پدید می‌آید و این موضوعی است که روش‌های علوم طبیعی قادر به درک آنها نیست. به طور کلی می‌توان گفت در نظر ديلتای فهم «عملی ذهنی است که به وسیله‌ی آن تجربه‌ی انسان زنده را ادراک می‌کنیم. فهم فعلی است که سازنده‌ی بهترین تماس ما با خود زندگی است. فهم تجربه‌ی زندگی^۱ کمالی دارد که از چنگ هر نظریه‌پردای عقلی می‌گریزد... فهم عمل صرف تفکر نیست بلکه جا به جایی و تجربه درباره‌ی جهان است در نقش شخص دیگری که با آن در تجربه زندگی رو به رو می‌شویم..... جنبه‌های به ویژه شخصی و غیرمفهومی واقعیت فقط از طریق فهم به دیدار در می‌آیند.» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۲۸-۱۲۷).

تلاش ديلتای برای متمایز ساخت روش‌شناسی علوم انسانی از علوم طبیعی اگرچه چشم‌اندازهای نوینی را در فهم ویژگی‌های هستی انسان گشود، با این همه دغدغه او همچنان در حیطه معرفت‌شناسی رایج قرار می‌گرفت. او کوشید تا ما را با امکان پدید آوردن روشی برای علوم انسانی که به همان اندازه روش علوم طبیعی عینی باشد ترغیب کند. اما هیچگاه نتوانست به توضیح جامعی از فهم بیرون از دایره معرفت‌شناسی عرضه کند. این کاری بود که هایدگر در انجام آن کوشید.

^۱Erlebnis

هایدگر فهم را از دریچه هستی‌شناسی^۱ مورد بحث قرار داد. شرح دیدگاه او درباره فهم نیازمند اشاره به این نکته است که موضوع فلسفه از نظر او تامل درباره بودن^۲ است و انسان یا دازاین مدخل این شناسایی است. به نظر او تنها دازاین^۳ است که امکان ظهور و آشکار شدن "بودن" را فراهم می‌سازد. بنابراین بودن‌شناسی با وصف اوصاف وجودی دازاین آغاز می‌گردد (هایدگر، ۱۹۶۲). آنچه هایدگر آن را فهم می‌خواند در واقع چیزی نیست جز همین امکان ظهور "بودن". در روشنگری این نکته می‌توان به ویژگی بنیادی در - جهان - بودن دازاین اشاره کرد. دازاین با در جهان بودن است که خود را فهم می‌کند. او خود را همچون امکان فرا می‌افکند و در این فراافکنی نسبت خود را با چیزها درمی‌یابد. او در این باره می‌نویسد: «فهم در مقام طرح‌اندازی آن گونه شیوه هستی دازاین است که دازاین در حیطه آن امکانات خویش است از آن حیث که این امکانات امکانات هستند.» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۶۲).

اما این پرسش که دازاین خود را چگونه می‌فهمد نیازمند آن است که درک خود را از معنای رایج فهم که بر بنیاد تقابل فاعل - موضوع قرار دارد رها کنیم و از منظر دیگری بدان بنگریم. فهم برای هایدگر نوعی فراافکندن دازاین است در امکانهای خویش. «فراافکندن» به معنای جلو افکندن یا پیش افکندن است. موجود انسانی، خودش را در امکان‌هایش به پیش می‌افکند؛ او این امکان‌ها را در محیطش پیش می‌افکند؛ او محیطش را بر حسب امکان‌هایی می‌فهمد که آن امکان‌ها را در آن می‌افکند. پس بدین معناست که او معنایی فرا می‌افکند و عالمی مفهوم می‌سازد.... خود عالم امری فراافکنده یا نظامی از فرا افکنده‌هاست.» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۲۸). بنابراین آنچه ما فهم می‌خوانیم چیزی جزء این نیست که دازاین نسبتی با عالم برقرار می‌کند و از این طریق است که عالم را می‌فهمد. نسبتی که با اهتمام دازاین در عالم هر روزی‌اش همراه است. «ما وقتی چیزی را می‌فهمیم که اهتمام خودمان را در آن افکنده‌ایم و فایده و منفعت آن را درک کرده‌ایم... بی‌شک سابق‌ترین فهم فهم هر روزی [است] که خصلت عملی دارد.» (همان، صص ۱۲۹ - ۱۲۸). هایدگر فهم عملی را که توانایی به خدمت گرفتن چیزها و پیوند برقرار کردن میان آنها را میسر می‌سازد بر فهم نظری مقدم می‌داند. (هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۰۴-۲۰۳). بدین سان دازاین با فراافکندن خود در امکان‌هایش به نوعی از گشایش هستی دست می‌یابد. فهم خود هستی دازاین است؛ یعنی چیزی نیست که دازاین هست و سپس چیزی را می‌فهمد بلکه هستی داشتن دازاین گشوده بودن به سوی جهان و پدیدار شدن جهان در دازاین است.

نکته دیگری که برای فهم فهم لازم است نسبتی است که میان آن با زبان وجود دارد. فهم در زبان و با زبان وجود دارد. «فهم‌پذیری در - جهان - بودن که همراه با یافتگی است، خود را به

^۱.Ontology

^۲.Being

^۳.Dasein

منزله گفتار در میان می‌آورد.» (هایدگر، ۱۹۶۲: ۳۹۴). از سوی دیگر زبان نیز بر وجه زمانمند و تاریخی دازاین دلالت دارد. خصلت زمانمندی زبان و تاریخمندی دازاین فهم را به امر سیالی تبدیل می‌کند. تاریخمندی دازاین بر پیوند میان گذشته، حال و آینده او دلالت دارد. «هستی دازاین هستی رو به پیش، هستی فرارونده و آن جایی، هستی برون خویش و از خود به در شونده است. برون خویش حالت زمانمندی است، و گذشته، حال و آینده افق‌های برون خویشی‌اند. ... تنها دازاین دارای گذشته، حال و آینده است. گذشته، حال و آینده سه حالت برون خویشی است و تنها انسان برون خویش است.» (جمادی، ۱۳۸۵: ۵۱۵).

آنچه در اندیشه هایدگر، فهم را به مساله‌ای هرمنوتیکی تبدیل می‌کند پیوندی است که میان فهم، زبان و تاریخمندی انسان برقرار می‌کند. «بدین ترتیب، علم هرمنوتیک در نزد هایدگر عبارت است نظریه‌ای بنیادی در خصوص چگونگی به ظهور رسیدن فهم در وجود انسان. تحلیل او علم هرمنوتیک را با هستی‌شناسی وجودی و با پدیدارشناسی جوش می‌دهد و لذا بر اساس این تحلیل مبنای علم هرمنوتیک نه در فاعلیت ذهن شناسنده بلکه در واقع‌بودگی و در تاریخمندی فهم قرار دارد.» (پالمرز، ۱۳۷۷: ۱۵۱)

گادامر و هرمنوتیک فهم

هرمنوتیک گادامر، که از اندیشه‌های هایدگر تاثیر بسیار پذیرفته است (دوستال^۱، ۲۰۰۲) را باید در دسته رویکردی قرار داد که به هرمنوتیک از منظر هستی‌شناختی می‌نگرد. از این روست که هرمنوتیک او فلسفی خوانده می‌شود (زیورپور و همکاران، ۱۳۹۳؛ آزاد و همکاران، ۱۳۹۵؛ بابایی و همکاران، ۱۳۹۳). دغدغه هرمنوتیک فلسفی پیش از آن که در پی یافتن روشی برای فهم چیزها باشد، در پی یافتن ساختار فهم به مثابه وجهی از وجود دازاین و یا انسان است. بنابراین آنچه هرمنوتیک فلسفی را از هرمنوتیک روشی که پیش از آن رایج بود منفک می‌سازد نگاه عمیق‌تری است که در آن به فهم می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت «فلسفه هرمنوتیک گادامر درست از نقطه‌ای آغاز می‌شود که هرمنوتیک روش‌شناختی به پایان رسیده است.» (پناهی آرانلو، ۱۳۸۹: ۲۵). همانگونه که گفته شد برای هایدگر فهم نوعی از بودن است که به دازاین تعلق دارد و دازاین آن ساحتی است که رخصت دیده شدن و امکان آشکار شدن چیزها را فراهم می‌سازد. با این همه مساله هایدگر نه خود ماهیت فهم بلکه توصیف هستی یا بودن است. اما هرمنوتیک فلسفی گادامر خود را وقف تبیین ماهیت و چگونگی فهم کرده است. «هرمنوتیک فلسفی می‌خواهد معین کند که شرایط بنیادین این فهم، اعم از فهم علمی و غیرعلمی به عنوان واقعه‌ای که مفسر بر آن سلطه‌ای ندارد، چیست.» (پناهی آرانلو، ۱۳۸۹: ۲۴). مکانمندی، زمانمندی و زبانمندی از جمله این شرایط بنیادین فهم محسوب می‌شوند. بنابراین فهم را نیز باید امری مکانی - زمانی و زبانی دانست.

^۱. Robert J.Dostal

برای گادامر فهم امری زبانی و تاریخی است و تاریخ یا سنت همواره به واسطه زبان در فهم حضور دارند. به ویژه آنکه پیش ساختارهای فهم، دریافت ما از را چیزها متأثر می‌سازند و خود این پیش ساختارها از تاریخمندی متأثرند. یعنی این که فهم گذشته در پرتو زمان حال ممکن می‌شود و زمان حال تحت تاثیر نیت و نحوه‌های دیدن و پیش برداشت‌های به ارث مانده از گذشته دیده و فهمیده می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۹۵). از این روست که به نظر گادامر سنت هیچگاه به موضوعی برای فهم بدل نمی‌شود، بلکه هر فهمی اساساً در پرتو و از طریق حضور آن ممکن است. به سخن دیگر، فهم از طریق پیوند میان افق گذشته و حال رخ می‌دهد. سنت هیچگاه به صورت عینی وجود ندارد و دریافت آن نه به صورت مکانیکی بلکه بر پایه نوعی تجربه عمیق درونی اتفاق می‌افتد. گادامر با ارائه آن تصویری از تجربه مخالف است که آن را در نسبت میان فاعل - موضوع تعریف می‌کند و در نتیجه نوعی تاریخ‌زدایی از آن را در دستور کار تبیین پدیده‌ها - بویژه پدیده‌های انسانی - قرار می‌دهد. اگر چنین تصویری به کار علوم تجربی بیاید که بیش از هر چیز بر کمیت، تحقیق‌پذیری و بی‌طرفی تاکید می‌کند در فهم انسان کارآمد نیست. گرچه حتی در آنجا نیز ما با نوعی از تحریف فهم مواجه هستیم. تحریفی که در نهایت به کنترل و مهار پدیده‌ها - خواه طبیعی و یا انسانی - می‌انجامد (باقری و یزدانی، ۱۳۸۰)

عنصر دومی که به ما در درک دقیق‌تر دیدگاه گادامر درباره فهم کمک می‌کند، عنصر زبانی بودن تجربه و خود فهم است. معمولاً درک رایج زبان نظامی از نشانه‌ها خوانده می‌شود که برای نمودن چیزها مورد استفاده قرار می‌گیرد. به نظر گادامر این تلقی از زبان که بر نگاهی ابزاری از آن بنیاد دارد قادر به فهم واقعیت زبان نیست. او تحت تاثیر هایدگر بر آن است که واقعیت‌ها در زبان انکشاف می‌یابند. «وقتی می‌گوییم "درخت سبز است" آنچه به زبان می‌آید حتی تفکر انعکاسی انسان در مقام موضوع نیست. آنچه در این جا مهم است صورت کلام یا این واقعیت که این کلام را ذهنیت انسانی مطرح کرده نیست بلکه واقعیت مهم این است که درخت به لحاظ خاصی منکشف می‌شود. سازنده این کلام هیچ یک از کلمات این قول را اختراع نمی‌کند، او آن را می‌آموزد. جریان یادگیری فقط به تدریج حاصل می‌شود و این کار با غور در جریان سنت صورت می‌گیرد. او کلمه نمی‌سازد و به آن معنا نمی‌بخشد؛ تصور چنین عملی تعبیر صرفی از نظریه‌ای زبان شناختی است.» (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۲۵). بر اساس این دیدگاه پس باید گفت که زبان واسطه‌ای است که در آن چیزها فرصت رخ نمودن می‌یابند. واقعیت‌ها در کلمات آشکار می‌شوند و به فهم در می‌آیند. به نظر گادامر تجربه، تفکر و فهم اساساً زبانی‌اند. در تلقی گادامر جهان خود را در زبان آشکار می‌کند و از اینرو جهان نیز امری زبانی است. جهانی که این چنین خود را بر ما منکشف می‌کند، جهانی است که در افق زیست - جهان من خود را آشکار می‌کند. به عبارت دیگر، به نظر او «جهان همان محیط پیرامونی نیست، زیرا تنها انسان جهان دارد. برای جهان داشتن آدمی باید قادر به باز کردن فضایی

در برابر خود باشد که جهان در آن بتواند چنان که هست بر او آشکار شود. جهان داشتن در عین حال زبان داشتن است.» (همان،).

بطور کلی می‌توان دیدگاه گادامر درباره هرمنوتیک فهم را در چهار محور زیر خلاصه کرد:

۱. نظریه هرمنوتیکی فهم تلقی عینیت‌گرایی از معرفت را بر نمی‌تابد. بر اساس نظریه عینیت‌گرایی، معرفت تلاشی است برای داشتن شناخت ثابتی از یک امر واقعی. بر اساس این تلقی دست‌یابی به شناخت نیازمند استفاده از روش دقیقی است که علوم تجربی از آن بهره می‌برند. گادامر با چنین تفسیری از فهم یا معرفت موافق نیست. خصلت زمانی و زبانی فهم مانع از آن می‌شود که بتوان از معرفتی ثابت و عینی سخن گفت. از این روست که گادامر در تبیین ماهیت فهم بر امتزاج افق‌ها و ارتباط دیالکتیکی تاکید می‌کند. «علم هرمنوتیک مشوق عینی‌سازی نیست، بلکه مشوق گوش دادن به یکدیگر است. در اینجا ما به امر "توصیف‌ناپذیر" یا "نمی‌دانم چه" ای نظر داریم که وقتی به فهم افراد از یک دیگر اشاره می‌کنیم، آن را مقصود داریم.» (گادامر، ۱۳۹۱: ۱۳۹۵، ۱۵۲).

۲. فهم از امتزاج افق‌ها حاصل می‌شود. فهم مفسر و متن بر بنیاد افق‌های متفاوتی شکل می‌گیرند. تنها در یک ارتباط گفت‌وگویی است که این امکان پدید می‌آید تا فهم آن دو کامل‌تر شود. هر افقی محصور در وضعیت خاص و از این رو ناقص است. فرارفتن از این محدودیت نیازمند فراهم کردن فرصتی است که موضوع از افق یا افق‌های دیگری دیده شود. به نظر گادامر از طریق همدلی و پیوند افق‌هاست که فرایند فهم به سوی کاملتر شدن پیش می‌رود. با این همه این فرایند هیچگاه به انتها نمی‌رسد (زیورپور و همکاران، ۱۳۹۳: ۵۴).

۳. فهم ماهیتی بازی‌گونه دارد. «بازی دارای اصول و قواعدی است که طی حرکت‌های رفت و برگشتی، محتوا را تحت تاثیر قرار می‌دهد و در این بازی، بازیگر محوری کنار گذاشته، اثر از حالت ابژه خارج و "چگونگی هستی" تلقی می‌شود. بنابراین فاعل حقیقی بازی، ذهنیت و عملکرد فرد نیست و صرفاً بر اساس رفتار و فاعل، نمی‌توان آن را فهم کرد.» (گادامر، ۱۹۸۹ به نقل از صدر و پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۵۳).

۴. فهم تاریخی است. به نظر گادامر سنت نقش قاطعی در رخداد فهم بازی می‌کند. سنت را می‌توان فضا و یا عرصه‌ای دانست که در آن محتوای فهم از یک سو و چارچوب‌های فهم، که در پیش‌داشته‌ها و یا پیش‌داوری‌های ما حاضر است از سوی دیگر، ساخته می‌شوند. این نکته نه تنها در فهم یک متن - خواه علمی یا غیرعلمی - حاضر است بلکه هر نوع تجربه هنری را نیز تحت تاثیر قرار می‌دهد. گادامر در این باره می‌نویسد: «دریافت هدفها و ساختار درونی و بافت کار هیچ پدیدآورنده‌ای به خودی خود برای زدودن همه پیش‌داوری‌های ما کافی نیست، زیرا پیش‌داوری‌ها از ریشه داشتن در سنتی معین برمی‌خیزد.» (گادامر، ۱۳۸۴: ۲۴). با این حال گادامر امکان آزمودن و گفت و گو درباره پیش‌داوری‌های برخاسته از سنت‌ها را ناممکن نمی‌داند اگرچه نباید انتظار داشت که برای دست‌یابی به معرفتی خالص بر همه پیش‌داوری‌ها فائق آمد.

یافته‌های پژوهش

کنش اخلاقی و نسبت آن با فهم

با توجه به آنچه گفته شد اکنون زمان آن فرارسیده است تا دلالت‌های این نظریه از فهم را برای کنش اخلاقی، گردشگری پایدار و آموزش عالی روشن سازیم. همانگونه که گفته شد تفسیر هرمنوتیکی از فهم همسانی آن را با عنصر تاریخمندی و عنصر زبانی مورد تاکید قرار می‌دهد. فهم، پیوندی عمیق با زبان دارد و زبان واسطه فهم ما از سنت و یا متن است. از سوی دیگر زبان امری جمعی است. فهم آدمی در درون زبان و از طریق تجربه‌ای غیرشخصی رخ می‌دهد. از این روست که می‌توان گفت انسان منزوی فاقد زبانی است که بتواند به کشف جهان بپردازد. ماهیت جمعی زبان و به میان کشیدن پای دیگران در فرایند فهم آن را به جریانی دیالکتیکی بدل می‌کند. کنش اخلاقی نیز بر همین زمینه آشکار می‌شود. فهم درست دیگران - یا سنت و یا متن - و به نظام آوردن کنش مبتنی بر این فهم خود عملی اخلاقی است. بدین خاطر است که گادامر به پیروی از ارسطو میان فهم و پراکسیس پیوند می‌زند و ویژگی ممتاز آن را در مقایسه با شناسایی یا اپیستمه که بیش از همه بر جنبه عام و کلی تاکید دارد، با وضعیت‌های معین و خاص ترکیب می‌کند. (هوی، ۱۳۷۸). بر این زمینه است که کوشش برای فهم غیر به گشودگی و آمادگی برای اصلاح و دگرگونی فهم خویش منجر می‌شود.

در روشننگری این نکته می‌توان گفت که به نظر گادامر فهم همواره در درون چرخه‌ای از آشنایی و غرابت آشکار می‌شود. «اگر ما با همه چیز آشنا بودیم، هرگز فهمی رخ نمی‌داد؛ از سوی دیگر، اگر با همه چیز به طور کامل، احساس غرابت می‌کردیم، باز فهمی رخ نمی‌داد.» (گادامر، ۱۹۹۳ به نقل از باقری و یزدانی، ۱۳۸۰: ۳۸). در فهم دیگران این دوگانه به مثابه شرطی لازم حاضر است. زیرا تا آنجایی که به عنصر آشنایی مربوط است همواره این خطر وجود دارد که ما در ارتباط با دیگران در درون پیش داوری و انتظارات خود بمانیم و از این رو در فهم دیگری دست به تحریف زنییم و او را به حاشیه برانیم. توجه به عنصر غرابت مانع از به وقوع پیوستن چنین رخداد نامیمونی می‌شود. بنابراین برای فهم دیگری باید بکوشیم تا انتظارات و مفروضات خود را مورد بررسی قرار دهیم. «چنین برداشتی از فهم، اقتضایی برای چگونگی رفتار و نگرش به همراه می‌آورد. کسی که می‌خواهد به طور واقعی بفهمد، باید در مورد غیریت، گشودگی داشته باشد و مفروضات خود را به پرسش بگیرد. گشودگی مستلزم اشتیاق برای خطر کردن و رویارویی با عمیق‌ترین عقاید خود است. این مطلب نیازمند پذیرش ابهام در مسایل مربوط به خویش است.» (گادامر، ۱۹۹۳ به نقل از باقری و یزدانی، ۱۳۸۰: ۳۸).

از نگاه گادامر فهمیدن به مشارکت، یعنی فرایندی که در آن فرد با دیگران بر اساس چرخه تاویلی آشنایی - غرابت می‌کوشد تا به تجربه و دریافتی دقیق دست یابد، وابسته است. در این جا سخن بر سر دقت ریاضی‌وار و کمی نیست، بلکه پدید آمدن نوعی افق مشترک است که تجربه‌های

فی‌مابینی را به هم نزدیک می‌سازد. به نظر گادامر آنچه این چنین اشتراکی را ممکن می‌کند، "زیستن در جهانی از معانی مشترک است؛ یعنی سهیم شدن در زبانی واحد". نادیده گرفتن این تجربه مشترک در معانی مشترک با این خطر مواجه است که کنش ابزاری را جایگزین کنش اخلاقی کند. بر همین اساس او از شکل‌های انحرافی ارتباط سخن می‌گوید.

دو شکل غیرهرمنوتیکی ارتباط مورد نظر گادامر را می‌توان با عنوان‌های زیر چنین توصیف کرد:
 ۱. *ارتباط مقوله‌ای با دیگری*. «در شکل نخست، شخص دیگر بر مبنای تصورات نوعی یا نمونه‌وار از دیگران طبقه‌بندی می‌شود. شخص مقابل با دیگری، تحت تعمیم‌های روانشناسانه متعارف همگانی یا کلی‌گویی بدیهی در باب رفتار آدمیان و انواع شخصیتها مقوله‌بندی می‌شود، آنهم دقیقاً به همان روشی که رخدادهای تاریخی یا آثار ادبی را با نادیده گرفتن یکتایی آنها، صرفاً به منزله نمونه‌هایی از ویژگی‌های نمونه‌وار یا کلی‌تر رفتار بشر توصیف می‌کند.» (گادامر، به نقل از هوی، ۱۳۷۸: ۱۶۰).

در این حالت ارتباط راستینی برقرار نمی‌شود، زیرا یک نفر با توسل به طبقه‌بندی کلی می‌کوشد تا با نادیده گرفتن ویژگی‌های منحصر به فرد دیگری، او را تحت مقولات کلی به فهم در آورد. این در حالی است که به تعبیر "هوی" او نقش خود را در فرایند طبقه‌بندی کردن نادیده گرفته و «با پرهیز از هرگونه درگیری، عینیت طبقه‌بندی خود را امری مسلم فرض می‌کند.» (هوی، ۱۳۷۸: ۱۶۰).

۲. *ارتباط معطوف به حال با دیگری*. در شکل دوم ارتباط به این نکته توجه می‌شود که نمی‌توان آن دیگری - متن یا گذشته و سنت - را تحت عنوان مقوله‌های عام طبقه‌بندی کرد، اما این فرض را می‌پذیرد که گذشته اساساً از امکان دسترس بیرون است و در نتیجه امکان شناسایی آن به گونه‌ای که بتوان آن را با زمان حال پیوند زد وجود ندارد. گادامر این نگرش را ویژگی فکری «رومانتیسیم قرن نوزدهم و عینی‌گرایی مورخانی چون رانکه» می‌داند (هوی، ۱۳۷۸: ۱۶۱).

شکل مورد نظر گادامر نوعی ارتباط است که او آن را ارتباط من - تویی می‌خواند. در مقایسه با دو شکل ارتباط غیرهرمنوتیکی این شکل ارتباط فاقد نقص‌هایی است که در دوشکل پیشین ارتباط وجود دارد. در این شکل مطلوب، امکان ارتباط با سنت یا گذشته در پرتو وضعیت کنونی فراهم می‌شود. "هوی: در توصیف این شکل سوم می‌نویسد:

«این آگاهی یا خودآگاهی به درستی خصلتی هرمنوتیکی دارد و بهترین راه فهمش مقایسه آن با اشکال متناظر رابطه من - تو است. این شکل از تجربه هرمنوتیکی در عین حال اصیل‌ترین شکل است. زیرا با شخص دیگر نه به منزله یک شیء یا وسیله برخورد می‌کند و نه می‌کوشد تا با تعلیق حق او در بیان عبارت، معنا، ارباب و آقای دیگری گردد.... در اینجا درست برعکس آدمی نسبت به گفته‌های شخص دیگر باز و گشوده است. به بیان گادامر بدون چنین گشودگی، هرگونه تماس واقعی انسانی ناممکن است.» (هوی، ۱۳۷۸: ۱۶۲).

بنابراین آنچه فهم را با کنش اخلاقی پیوند می‌زند تلاش برای برقراری شکلی از گفت و گوی اصیل میان دو طرف رابطه است. هدف این نوع رابطه نه تداوم سلطه و یا پیروزی یکی بر دیگری،

بلکه ایجاد زمینه‌های توافق بر اساس تجارب مشترک است. فهم اصیل بر بستر چنین رابطه‌ای رخ می‌دهد. گفت و گو با دیگری، که پیش از این ما صورتی دقیق از آن را در مکالمات افلاطونی یافته‌ایم، به قصد کشف حقیقت و از طریق پرسشگری عمیق که گام به گام از سطح برداشت عوامانه و جزم‌اندیشانه فراتر می‌رود، اتفاق می‌افتد. جریان سیال گفت و گوهای افلاطونی مانع از تثبیت هرگونه اندیشه جزمی می‌شود. در این مکالمات هر یک از شخصیت‌ها نمایندگان گونه‌ای از برداشت و تلقی‌اند که صادقانه در صحنه مناظره‌ای به عرصه می‌آیند تا به اثبات خود بپردازند. با وجود این، این کوشش‌ها هرگز به مطلق‌اندیشی گرفتار نمی‌شوند، بلکه در جریان مناظره تعدیل گردیده و به نقطه مشترکی می‌رسند. بنابراین اصالت این گفت و گوها در شکل آن است و نه در نتایجی که از پی می‌آید: یعنی غیاب جزمیت و تلاش برای دست یابی به یک توافق مشترک در پرتو گشودگی. ویژگی بارز این نوع از گفت و گو به شکست کشانیدن هر گونه کوشش برای استیلاء و غلبه بر دیگری است. «این عبارت در حقیقت و روش مشهور است که "فهم پیش از هر چیز توافق است". فهم را نباید از کوشش انسان‌ها برای فهمیدن یکدیگر جدا نمود.» (هوی، ۱۳۷۸: ۲۱۳). به نظر گادامر آن عنصر بنیادینی که مانع غلبه ذهنیت یک طرف گفت و گو بر دیگری می‌شود "شنیدن" است.

فهم، کنش اخلاقی و گردشگری پایدار

اکنون که بر اساس نظریه هرمنوتیکی فهم، کنش اخلاقی مورد بحث قرار گرفت می‌توان این پرسش را طرح کرد که از این منظر چه نسبتی میان کنش اخلاقی و گردشگری پایدار وجود دارد؟ آیا رویکرد هرمنوتیکی به فهم و کنش اخلاقی می‌تواند تبیین قابل قبولی از ماهیت اخلاقی گردشگری پایدار عرضه کند؟ این بخش را با طرح ادعایی که در مقدمه به آن اشاره رفت آغاز می‌کنیم و در ادامه می‌کوشیم تا به کمک استدلال آن را موجه سازیم. ادعای مورد نظر را می‌توان به این شرح صورتبندی کرد: گردشگری پایدار از آن جهت که ناظر بر وضعیتی مطلوب است ماهیتاً حاوی نوعی جهت‌گیری اخلاقی است. همانگونه که گفته شد عنصر پایداری در گردشگری به وضعیت مطلوبی اشاره دارد که در آن نه تنها به عوامل محیط زیستی، بلکه به طیف وسیعی از عوامل اجتماعی، اقتصادی، زیست فرهنگی (بومی و محلی) توجه می‌شود. در واقع گردشگری پایدار بر زمینه توسعه پایدار، نگاه هماهنگ و جامعی را در این حوزه پیش می‌نهد که «ضامن وحدت و یکپارچگی، سلامت محیط زیست، تعادل اقتصادی و رفاه مردم کشور و میهمانان آن‌ها را، به طور متوازن و پیوسته در حد بهینه تامین» می‌کند (امینیان و همکاران، ۱۳۹۱: ۸). غایت "پایداری" در سطح ملی و جهانی کاهش و «حل تنش میان "نیاز به دفع مصائب زیست محیطی" و "نیاز به حفظ فرایند توسعه" در آینده است. مفهوم پایداری، مستلزم یک "تغییر اجتماعی و فرهنگی"، "تغییر در

نگرش به جهان اطراف" و "تعدیل الگوها و روشهای زندگی" است. (دانشپور و مرادپور، ۱۳۸۶ به نقل از زردان و منصوربهمنی، ۱۳۹۴: ۳).

آنچه گردشگری پایدار را به کنشی اخلاقی تبدیل می‌سازد از یک سو، ضرورت ایجاد نگاهی جامع و هماهنگ است که زمینه‌های وحدت و پویایی را فراهم می‌کند، و از سوی دیگر ضرورت تغییر نگاه به جامعه، فرهنگ، جهان و به طور کلی سبک‌های زندگی است. بنابراین وضعیت آرمانی گردشگری پایدار در عصر کنونی نیازمند در انداختن طرح دیگری برای پاسخ‌گویی به نیازهای زمانه در این قلمرو است. با این همه چنانچه گفته شد تحقق این وضعیت آرمانی در گرو فراهم آمدن شرایط معرفتی است که در آن دگرگونی در فهم ماهیت و فرایند فهم امری لازم است. به عبارت دیگر، چگونه می‌توان شیوه‌ها و الگوهای رایج گردشگری را دگرگون ساخت در حالی که فهم ما به جامعه، فرهنگ، جهان و طبیعت ابزاری، فناورانه و سودجویانه است؛ فهمی که در نگرش به جهان، طبیعت و انسان به مثابه سوزهای برای کنترل و استیلای یک فاعل قهار ریشه دارد. این تلقی از فهم به واسطه رویکرد سوداگرانه و تهاجمی‌اش، مانع از شکل‌گیری کنش اخلاقی راستین می‌شود. وضعیتی که در آن نوع رابطه و فهم از جهان به نازلترین سطح تنزل می‌کند و شدیداً تحریف می‌شود. در حالی که در بطن گردشگری لذت دیدن و تجربه کردن نهفته است؛ نگاه ابزاری به آن می‌تواند سبب ویرانی و تخریب، لذت بردنهای کم مایه و نگاه سطحی به طبیعت، جامعه‌ها و فرهنگ‌های بومی گردد. بنابراین "پایداری" نیازمند فهمی عمیق‌تر و به تعبیر گادامر بر بنیاد نوعی مشارکت و رابطه‌ای من - تویی استوار است.

به نظر می‌رسد چشم‌اندازی که نظریه هرمنوتیکی فهم عرضه می‌کند می‌تواند از یک سو با تغییر نگرش ما به فهم به تغییر نگرش ما درباره انسان، جامعه و طبیعت یاری رساند و از سوی دیگر، زمینه‌های آن نوع از کنش اخلاقی را فراهم سازد که جهان و طبیعت را خانه انسان و زندگی را فرصتی برای کسب تجربه‌های عمیق معنوی تصویر کند. تجربه‌هایی که حاصل نوعی مشارکت و سهیم شدن در تجربه‌های مشترک زبانی و تاریخی است. در این معنا، طبیعت، جامعه، فرهنگ و سنت چیزی است که باید با آن ارتباط برقرار کرد. پیامد این ارتباط پدید آمدن حس مسئولیت و احترام نسبت به آنهاست. به سخن دیگر، ارتباط زمینه‌های نوعی دیالوگ یا گفت و گو را به قصد فهم و نه برخورداری صرف و بکارگیری تکنیکی فراهم می‌کند. به ویژه تا آنجا که فهم فرهنگ و سنت‌های بومی و محلی مورد نظر است، گفت و گو به فهم عمیق آن دیگری سهولت می‌بخشد.

در این عرصه ما با زبان به عنوان واسطه این ارتباط مواجه‌ایم. گردشگری پایدار به مثابه مقوله‌ای اخلاقی، کوشش برای فهم عمیق سنت‌های فرهنگی به واسطه زبان است. هماگونه که گادامر خاطر نشان کرده است این فهم جز از طریق گفت و گو پدید نمی‌آید: گفت و گو میان گردشگران با متن فرهنگ و با مردمان دیگر جوامع. تا آنجایی که به گفت و گوی واقعی مربوط

است، طرفین گفت و گو نباید بکوشند تا یکدیگر را اداره کنند و به سوی مقصد معینی برانند. چنین کوششی مانع از بروز فهم عمیق دیگری می‌شود. این وضعیت را گادامر به خوبی توصیف کرده است: «یک گفت و گوی موفق هرگز آن چیزی نخواهد بود که ما بخواهیم هدایت‌اش کنیم. بل قاعدتا، درست‌تر و دقیق‌تر خواهد بود اگر بگوییم ما به گفتگو کشیده می‌شویم، یا حتی درگیرش می‌شویم هیچ کس پیشاپیش نمی‌داند که چه نتیجه‌ای از یک گفتگو "به دست خواهد آمد". فهم یا عدم حصول آن، به سان جریانی است که بر ما حادث خواهد شد..... و زبانی که در آن کار می‌رود نیز حقیقت خاص خود را دارد، یعنی چیزی را "آشکار می‌کند که از این پس، وجود خواهد داشت".» (گادامر، ۱۳۸۷: ۲۰۲).

بر اساس این دیدگاه هدایت‌گری نوعی انفعال را بر آن دیگری (خواه متن باشد یا سنت فرهنگی و یا کسی که با آن گفت و گو می‌کنیم) تحمیل می‌کند. گردشگر کسی است که با سنت فرهنگی مواجه است، آن را درنمادهای کلامی و غیرکلامی‌اش تجربه می‌کند و تاثیرش را در زندگی و رویه های زندگی گروهی از مردم مشاهده می‌کند. او در صورتی که بخواهد از مشاهده‌گری صرف که منفعل است به کنش‌گری فعال که به قصد فهمیدن آمده است تبدیل شود، لاجرم باید بکوشد تا با آن به درستی ارتباط برقرار کند. کنش‌گری فعال از پیامدهای آرمانی و اخلاقی ارتباط مبتنی بر گفت و گو است. همانگونه که گادامر گفته است: «گفتگو فرآیند فهم متقابل است. از این رو ویژگی هر گفتگوی راستین این است که هر کس به گفته‌های فرد دیگر توجه کند و برای دیدگاه وی ارزش و حق قائل باشد، و نه برای فهم شخصیت او، بلکه برای درک چیزی که او می‌گوید به درونش رسوخ کند. مهم این است که بپذیریم که آنچه دیگری می‌گوید حقانیت دارد تا بتوانیم در مورد آن با وی به توافق برسیم.» (گادامر، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

دانشگاه، کنش اخلاقی و گردشگری پایدار

حال که از منظر هرمنوتیکی نسبت میان فهم، کنش اخلاقی و پایداری در گردشگری روشن شد، می‌توان این پرسش را طرح کرد که آموزش عالی چگونه می‌تواند نقش موثری را در پیوند میان این مولفه‌ها ایفاء نماید؟ آیا می‌توان از آموزش عالی انتظار داشت که مساله گردشگری پایدار را، به عنوان یک ضرورت عصر ما، با وجه و یا بعد اخلاقی پیوند زند و از این طریق از اثرات مخرب غیرتوسعه‌ای آن بکاهد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است که ماموریت‌های دانشگاه‌ها و انتظاراتی که در جوامع امروزی از آنها می‌رود را تحلیل نماییم. کارکردها و یا ماموریت‌های دانشگاه‌ها را معمولا به سه حوزه آموزش، پژوهش و خدمات تقسیم می‌کنند (اسکات، ۲۰۰۶).

اگرچه از لحاظ تاریخی و با تحولات اجتماعی محتوای این ماموریت‌ها دگرگون شده است، با این حال، حوزه‌ها و یا صورت‌های آنها تغییری نیافته است. در روزگار ما در نتیجه غلبه تفکر ابزاری و

تکنیکی که به تعبیر هایدگر بر انسانگرایی بنیاد گردیده، ماموریت‌های اخلاقی دانشگاه تحت الشعاع ماموریت‌های اقتصادی، فنی و ایدئولوژیکی قرار گرفته است (صفارحیدری، ۱۳۸۹).

چنانچه گفته شد، غلبه تفکر ابزاری با تحریف ماهیت فهم در حوزه عمومی زمینه‌های بروز و ظهور نوعی اخلاق ابزاری را فراهم ساخته که در آن به ارزش‌ها از منظر لذت، سود و زیان نگریسته می‌شود. این مساله در ارتباط با ایده گردشگری پایدار مانع از درک و فهم عمیق سنت‌های فرهنگی و یا به عبارت دیگر جهان - زیست‌های گوناگون می‌شود که در هر نوع تفکر نظری درباره گردشگری توسعه‌مدار حائز اهمیت است. از این منظر که بنگریم، گردشگری تنها دیدن جوامع و فرهنگ‌های گوناگون و یا مردمانی متفاوت نیست، بلکه به معنای دقیق آن، دیدن زیست - جهان‌های گوناگون به قصد دریافتن، تجربه کردن و فهمیدن است که از طریق امتزاج افق‌ها رخ می‌دهد. در جریان این فهمیدن و تجربه کردن عنصر تاریخمندی انسان حضور دارد. به سخن دیگر، از منظر هرمنوتیکی گردشگری در صورتی قادر است که در مدار توسعه اجتماعی قرار گیرد و پایداری را تحقق بخشد که در آن فرهنگ‌های ملی، بومی و محلی به عنوان یک متن خوانده شوند. چنین آرمانی جز از طریق مشارکت در تجربه‌های فرهنگی رخ نمی‌دهد. چنین مشارکتی است که کل فرایند گردشگری را به کنش اخلاقی تبدیل می‌کند.

حال می‌توان این موضوع را پیش نهاد که ضرورت توجه به ماموریت‌های اخلاقی آموزش عالی، دست کم در دو حوزه آموزش و پژوهش آشکار است. در حوزه آموزش آشنا ساختن دانشجویان با دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوت - و از جمله رویکرد هرمنوتیکی - درباره فرایند وقوع فهم و نیز دانش و مهارت‌های ارتباطی و مشارکت و تمرین آنها است. و در حوزه پژوهش آشنایی با ماهیت فهم و عین حال کاربست نگرش هرمنوتیکی در حوزه مطالعات انسانی برای فهم درست سنت‌های فرهنگی است. به نظر می‌رسد تنها با به کارگیری این نوع نگرش است که می‌توان به زیست - جهان و یا زیست - بوم جوامع دیگر رسوخ کرد و فهمی عمیق از سنت‌های فرهنگی آنها بدست آورد. بنابراین در حالی که در حوزه آموزش ما برآنیم که یادگیرندگان بتوانند دانش و مهارت‌های درست درک فرهنگی را بیاموزند، در حوزه پژوهش تربیت پژوهش‌گرانی که بتوانند تفسیری دقیق و غیرجزم‌اندیشانه از فرهنگ‌های گوناگون ارائه کنند در دستور کار قرار می‌گیرد.

۴-۳-۱. ماموریت آموزشی دانشگاهها: ماموریت‌های دانشگاهها به عنوان مراکز تخصصی

تولید و اشاعه دانش‌ها در قلمرو گردشگری پایدار حول ارائه آموزش نظری و کسب مهارت‌های عملی قرار می‌گیرد. اما دانشگاه‌ها چگونه می‌توانند در انجام این کار توفیق یابند؟ تا آنجایی که مساله به آموزش مربوط می‌شود تحقق این هدف نیازمند تاکید بر مشارکت و ارتباط است. به سخن دیگر، نقش دانشگاهها در حوزه گردشگری پایدار نیازمند آن است که دانشجویان به فهم نوعی از ارتباط دست یابند که امکان دریافت درست و واقعی میراث فرهنگی جامعه هدف را میسر سازد. غایت این نوع ارتباط، فهم فرهنگی است و راه نیل به آن دیالکتیک و یا گفت و گو.

ما پیش از این به شکل ارتباط مورد نظر گادامر اشاره کردیم. از نظر او ارتباط حقیقی بر پایه گفت‌وگوی من - تویی شکل می‌گیرد. تصویر او از ارتباط و پیوند آن با گفت و گو ریشه در تصویری دارد که او از نقش زبان در تفسیر هرمنوتیکی ترسیم می‌کند. به نظر می‌رسد که گادامر در ترسیم شکل آرمانی گفت و گو از افلاطون تاثیر پذیرفته است. او در جایی خود را افلاطونی کهنه‌کاری معرفی می‌کند که به مکالمات سقراطی و نتایجی که برای فهم بدست می‌آید علاقه مند است (گادامر، ۱۳۷۸: ۹۹). آنچه گفت‌وگوی افلاطونی - سقراطی را با اهمیت می‌سازد، ماهیت سیال و گذرای آن است. این مکالمات که افلاطون آن را استادانه طراحی کرده است به قصد کشف حقیقت در هیچ نقطه مطلقى توقف نمی‌کنند؛ گرچه در بسیاری از این مکالمات خود گفت و گو مهم‌تر از نتایج آن به نظر می‌رسند. گفت و گو افلاطونی را می‌توان صورت واقعی تفکر خواند که در آن روح با خود سخن می‌گوید. این تفکر که طریقی است به سوی یافتن حقیقت با هر نوع جزم‌اندیشی و طلب تسلط بر دیگری به منازعه برمی‌خیزد (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۳-۷۱).

بی‌گمان تحقق گفت و گو به قصد ارتباط با خود شرط‌هایی را به همراه دارد. نخستین شرط آن توانایی شنیدن است. آنکه طالب حقیقت است باید «در حال جست و جو، و آماده قانع شدن و مجاب شدن باشد نه آنکه گمان برد که حقیقت نهایی را یافته و به چنگ آورده است.» (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۷۵). زیرا هدف گفت و گو پیروزی نیست. شرط دیگر گفت و گو «آزادمنشی و خیرخواهی نسبت به دیگری» است. بنابراین آنکه به جای استدلال فرمان می‌راند و یا با وجود درستی دلایل طرف مقابل بر عقیده باطل خود پای می‌فشارد و یا خود را همواره حق به جانب نشان می‌دهد (یاسپرس، ترجمه لطفی، ۱۳۵۷: ۷۷) آزادمنش و خیرخواه نیست. همچنین می‌توان خوشبینی را شرط دیگر گفت و گو دانست، وضعیتی که در آن کوشش می‌شود تا آن دیگری بهتر شود و یا وانمود شود که بهتر شده است (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۷۷).

در این جا طرح دیدگاه مارتین بوبر فیلسوف و متاله اتریشی نیز می‌تواند در فهم ماهیت ارتباط و اهمیت تربیتی آن راهگشا باشد. او از دو نوع ارتباط من - تویی و من - آنی سخن می‌گوید. به نظر او آن نوع ارتباطی که فراتر از ارتباط ابزاری است ارتباط من - تویی است (بوبر، ۱۳۸۶). بوبر این نوع ارتباط را مقابل نوعی دیگر آن یعنی ارتباط من - آنی می‌نهد تا تمایز بنیادی میان این دو نوع را نشان دهد. به نظر بوبر ارتباط زمانی من - آنی است که موضوع ارتباط به مثابه شیء نگریسته شود. این نگاه نه تنها می‌تواند در مورد اشیاء و چیزهای پیرامون انسان به کار گرفته شود، بلکه می‌تواند حتی در مورد دیگری نیز به کار رود. این چنین نگاهی همواره در سطح باقی می‌ماند و هیچگاه به عمق هستی آن دیگری رسوخ نخواهد کرد. نمونه‌ای از کاربست این نوع نگاه را می‌توان در مطالعات علمی و تجربی درباره انسان مشاهده کرد. برای یک پژوهشگر حوزه مطالعات انسانی، انسان خواه به عنوان یک موجود اجتماعی و یا موجودی برساخته از ویژگی‌های زیستی - روانی، یک داده یا فکت است که می‌توان وی را به طریق علمی مطالعه کرد. در نگاه علمی، انسان همچون همه پدیده‌های

زیستی - اجتماعی، یک مساله است که پژوهشگر در صورتی که روش مناسب تحقیق درباره آن را برگزیند نهایتاً قادر به یافتن پاسخ آن خواهد بود. از این روست که در پژوهش‌های علمی هیچ جنبه‌ای از رازگونگی درباره انسان و جهان نمی‌یابیم.

نه تنها رابطه میان انسان با انسان و جهان می‌تواند به صورت رابطه من - آنی آشکار شود، بلکه فرهنگ و ارزشهای فرهنگی، آنگونه که به حوزه گردشگری مربوط است، نیز می‌تواند در درون چنین ارتباطی تحریف شود و فاقد اصالت گردد. می‌توان به فرهنگ جوامع انسانی به عنوان یک موضوع یا ابژه نگریست و کوشید تا تنها آن را به طریق علمی و تجربی مطالعه کرد و از این طریق بر آن تسلط یافت. اما چنین کوشش‌هایی قادر نخواهد بود تا ما را به دریافت عمق آن به صورت یک تجربه زیسته هدایت کند. در حالی که به نظر گادامر فرهنگ خود مقدم بر هر نوع شناخت بوده و در نتیجه بیرون از هر نوع شناخت تجربی و علمی صرف قرار می‌گیرد (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۰۲).^۱ به سخن دیگر، تجربه زیسته فرهنگی را می‌توان گونه‌ای از مواجهه دانست که در آن فرد تاریخ و سنت را به مثابه رویداد و یا واقعه تجربه می‌کند و نه شناسایی صرفاً مفهومی و تحقیق‌پذیر آن (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۱۵).

برخلاف رابطه من - آنی، بوبر بر آن است که ارتباط حقیقی، رابطه من - تویی است؛ یعنی رابطه‌ای که من و تو به عنوان دو هویت مستقل می‌کوشند تا ارتباطی اصیل و بر پایه نوعی تجربه مشترک برقرار کنند که از بطن هم افقی معنای زندگی و تجربه برمی‌خیزد. این ارتباط به نظر هایدگر بر اساس دل مشغولی و نه اهتمام عملی، شکل می‌گیرد. رابطه من - تویی تنها در سطح تعامل آدمی با دیگری محدود و محصور نمی‌شود، بلکه این نوع ارتباط را می‌توان با سنت فرهنگی برقرار ساخت. تعمیم این نگرش به قلمرو فرهنگ، آن را از قلمرو محدود موضوع فراتر برده و به ساحتی برای یافتن معنای زندگی تبدیل می‌کند. تنها بر چنین بستری است که ارتباط به مثابه کنش اخلاقی آشکار می‌شود و فهم گردشگران را از فرهنگ جوامع غنا می‌بخشد.

بر این اساس ماموریت‌های آموزشی دانشگاهها روشن است. از دانشگاهها انتظار می‌رود زمینه‌های لازم را برای ظهور و تجربه یک ارتباط انسانی و عمیق بین نسل جوان و فرهنگ یا سنت فراهم سازند. زیرا تنها بر این زمینه است که می‌توان امید داشت تا آنان بتوانند اهمیت و نقش بینادی سنت‌های فرهنگی را در زندگی دریابند. چنین فهمی از فرهنگ را می‌توان در افقی وسیعتر، بر بنیاد هر نوع ارتباط واقعی استوار ساخت. به سخن دیگر، آنجا که فهم - در معنای هرمنوتیکی آن - وجود ندارد، هیچ نوع رابطه انسانو از جمله فهم فرهنگی نیز، امکان وجود نخواهد داشت. زیرا

۱. پالمر آنجا که درباره پیش فرض‌های فهم سخن می‌گوید این نقطه نظر گادامر را به خوبی بیان کرده است: «پیش فرض‌هایمان از کجا می‌آوریم؟ از سنتی که در آن قرار می‌گیریم. این سنت به منزله‌ی موضوع تفکر در برابر تفکر ما قرار نمی‌گیرد، چرا که تار و پود روابط و نسبت‌ها و افقی است که در بطن آن تفکر ما انجام می‌شود. از آن جا که سنت موضوع شناسایی یا عین نیست و هیچ‌گاه نیز به طور کامل عینی شونده نیست، روش‌های تفکر ی از نوع تفکر عینی‌ساز برای آن به کار نمی‌رود، بلکه به تفکری نیاز است که بتواند از چیزهای ناعینی شونده بحث کند.» (پالمر، ۱۳۷۷ ترجمه حنایی کاشانی، ۱۳۷۷: ۲۰۲)

ارتباط هرمنوتیکی با فرهنگ از مسیر فهم دیگری تحقق می‌یابد. و فهم نیز به نوبه خود بر بنیاد رابطه‌ای انسانی بنا می‌شود. اکنون می‌توان دو پیش فرض این رابطه را چنین توصیف کرد:

الف. رابطه من - تویی از حوزه مفهومی فراتر می‌رود. از آنجایی که تو یک ابژه یا موضوع شناسایی نیست، بلکه ظهور آن به کیفیت من وابسته است بنابراین نمی‌توان آن را به کمک مفهوم‌ها و یا ایده‌های ذهنی شناخت. تو در من حضور دارد. «من برای "شدن" به "تو"ی احتیاج دارم و وقتی من "شدم"، "تو" می‌گویم.» (بوبر، ۱۳۸۶: ۶۰) این حضور به نظر بوبر مواجهه است. یعنی وضعیتی که در آن رابطه بدون واسطه صورت می‌گیرد (بوبر، ۱۳۸۶: ۶۰).

ب. تو منحصر به فرد است. تو از این رو بی‌مانند است که نمی‌توان آن را ذیل مقولات عام و کلی قرار داد و شناخت. کوششی از این نوع تو را به آن تبدیل می‌کند. به نظر بوبر کلیت مانع از حضور تو در من می‌شود. زیرا با توصیف تو بر اساس ویژگی‌های جسمانی او یا نوع فعالیت‌های فردی و اجتماعی او، ما دیگر با یک "آن" مواجه هستیم. او در این باره می‌نویسد: «اینک من می‌توانم دوباره از موجود انسانی، رنگ موی او، کلام او، حرکات او را جدا سازم و مادام که چنین کنم - و می‌توانم چنین کنم - او دیگر "تو"ی من نیست و هرگز نخواهد بود.» (بوبر، ۱۳۸۶: ۶۶).

ایجاد ارتباط با تو - متن و یا فرهنگ - نه تنها نیازمند دانستن و با اهمیت شمردن پیش فرض‌های گفته شده است، بلکه تحقق آن به مهارت‌های ارتباطی نیز نیازمند است. مهارت‌هایی که باید آموزش آنها را دانشگاهها در دستور کار قرار گیرد. دست کم وجود چهار مهارت اساسی در این حوزه ضروری به نظر می‌رسد: گوش دادن، بردباری، صداقت و مفاهمه. گوش دادن به توانایی به تعویق انداختن سخن گفتن اشاره می‌کند. آنکه تنها سخن می‌گوید قادر به فهم دیگری نخواهد بود. به عبارت دیگر، گوش کردن به درون بردن تجربه‌های دیگری و نزدیک کردن افق‌های گوینده و شنونده است. بردباری زمینه گوش دادن است. آنکه ناشکیباست قادر نخواهد بود تا به سخن دیگری گوش فرادهد. از سوی دیگر نابدباری به تعصب ورزیدن و نادیده گرفتن کلام دیگری می‌انجامد؛ وضعیتی که امکان هرگونه ارتباط اصیلی را نابود می‌کند. صداقت، پیش شرط ارتباط است. سهیم کردن دیگری در تجربه‌های خود از یک سو، و کوشش برای ایجاد تجربه‌های مشترک که تنها با توجه به وجه تاریخی و منحصر به فرد بودن دیگری ممکن است، زمینه رشد صداقت را فراهم می‌سازد. مفاهمه که به قصد فهم متقابل انجام می‌شود نوعی کوشش است که می‌خواهد از پوسته‌ها و محدودیت‌های ارتباط فراتر رفته به عمق دست یابد. به سخن دیگر، مفاهمه زمانی تحقق می‌یابد که فرد آدمی بکوشد تا از ذهنیت خود فراتر رفته و دیگری را در کلیت حقیقی و عینی خود تجربه کند.

ماموریت‌های پژوهشی آموزش عالی: در حالی که ماموریت‌های آموزشی دانشگاهها در حوزه گردشگری پایدار ایجاد زمینه‌های لازم فهم ماهیت ارتباط و آموختن دانش و مهارت‌های ارتباطی است در حوزه پژوهش، هدف تربیت پژوهشگرانی است که بتوانند به تولید پارادایم‌ها و یا انگاره‌های

معرفتی متفاوتی بپردازند که در آن ارزش‌ها و تجارب فرهنگی از منظری دیگر نگریسته شود. به نظر می‌رسد که چشم‌اندازهای نوین در پژوهش‌های فرهنگی تحت تاثیر رویکردهای متاخر در حوزه علوم انسانی قرار گرفته است. نمونه‌ای از این رویکردها، استفاده از دیدگاه‌های پدیدارشناسانهو هرمنوتیکی در مطالعات فرهنگی است. در حالی که در دانشگاهها و محافل علمی و تخصصی در حوزه علوم انسانی ما کم یا بیش شاهد تداوم رویکرد اثبات‌گرا و کمی هستیم که در آن تلاش می‌شود تا بر پایه نوعی بی‌طرفی محققانه و با بکارگیری زبانی ریاضی‌وار به تبیین پدیده‌های اجتماعی پرداخته شود، مطالعات پدیدارشناسی هرمنوتیک در گردشگری می‌تواند چشم‌انداز متفاوتی را عرضه کند؛ چشم‌اندازی که برداشت و تعریف از حوزه گردشگری را دگرگون می‌سازد. در حالی که روش‌های علت‌جویانه - اثباتی محقق را ترغیب می‌کنند که فرهنگ را همچون یک ابژه عینی مطالعه کند و به جای تبیین کیفی معنایی که در نتیجه تجارب زیسته پدید می‌آید، آن را به صورت کمی و از طریق ابزارهای اندازه‌گیری مستقل از تجارب محقق توضیح دهد، رویکرد «پدیدارشناسی با تاکید بر وجه انسانی و تجربی گردشگری، این امکان را به محققان می‌دهد تا به گردشگری از منظر کسانی که آن را تجربه می‌کنند، یعنی گردشگران، نظر کند.» (شریعتی مزینانی، ۱۳۹۴: ۱۱).

بر اساس آنچه گفته شد پژوهش‌گر گردشگری می‌کوشد تا به شرح و توصیف تجربه‌های زیسته وسیع گردشگران بپردازد. این تجربه‌ها دارای چهار جنبه هستند که پدیدارشناسی گردشگری مشتاق است تا آنها را مطالعه کند: فضای زیسته (مکان‌مندی)، بدن زیسته (تمنندی)، روابط انسانی زیسته (رابطه‌مندی) و زمان زیسته (زمانمندی). (گرونوالد ۲۰۰۴، به نقل از مزینانی، ۱۳۹۴: ۲۳). این بدان معناست که محقق گردشگری پرسش‌های خود را حول این ۴ محور سامان دهد و به عنوان نمونه از مقصد گردشگر، فعالیت گردشگری، رابطه‌ای که گردشگران با دیگران برقرار می‌کنند و زمانی که تجربه گردشگری اتفاق می‌افتد پرسش کند (شریعتی مزینانی، ۱۳۹۴: ۲۴).

روشن است که رهیافت اثباتی و علت‌جویانه قادر به تبیین این تجارب نیست. بنابراین در صورتی که پژوهش‌گران دانشگاهی بخواهند اثرات این جهت‌گیری‌های اثباتی را در حوزه مطالعات انسانی - به ویژه در حوزه گردشگری - خنثی کنند نیازمند آنند که با رویکردهای تفهیمی - البته خود بی‌شمارند - آشنا شده و از آن در پژوهش‌های خود استفاده کنند. نظریه‌های هرمنوتیکی - به ویژه نظریه گادامر - می‌توانند به فهمی متفاوت از تجارب فرهنگی یاری رسانند. از سوی دیگر، در رویکرد مذکور کنش‌های اخلاقی انسان بر بستر فهم و تعامل فرهنگی تفسیر می‌شود که می‌تواند زمینه‌های ظهور افق‌های مشترک را فراهم کند. تا آنجا که گردشگری پایدار با فرهنگ و کنش اخلاقی گردشگران ارتباط دارد تفسیر هرمنوتیکی از فرهنگ و تعامل فرهنگی می‌تواند به بسط و توسعه گردشگری یاری رساند. از این روست که ماموریت دانشگاهها در این حوزه بیش از هر

چیز ساختن الگوهای معرفتی، شناختن و تفسیر درست ارزش‌های فرهنگی بر پایه نگرش‌های نوین و اشاعه آنها است.

بحث و نتیجه‌گیری

در این مقاله مولف کوشیده است تا به کمک نظریه هرمنوتیکی فهم گردشگری پایدار در پیوند با ایده‌هایی چون فهم، ارتباط و گفت و گو به عنوان یک کنش اخلاقی مورد مطالعه قرار گیرد. محتوای اصلی مقاله برای تبیین این فرضیه تنظیم گریده که پایداری گردشگری در گرو تحول در فهم ما از سنت‌های فرهنگی جوامعی است که برای گردشگران دارای جاذبه است. گردشگری پایدار وضعیت مطلوبی است که تحقق آن نیازمند طرح دوباره چگونگی و فرایند فهم، کنش اخلاقی و پیوندی است که با فهم فرهنگی دارد. در صورتی که گردشگری را صرفاً پدیده‌ای برای کسب درآمد و یا لذت بردن‌های کم مایه بصری ندانیم و از این رو دانشجویان را کنش‌گرانی آگاه بدانیم که در پی فهم تجارب زیسته مردمان یک جامعه هستند، می‌توان از دانشگاهها انتظار داشت که برای توسعه گردشگری پایدار نقش‌هایی را در دو حوزه آموزش و پژوهش بر عهده گیرند. بر این اساس از دو نوع فهم فرهنگی سخن گفته شد. نخست فهمی که فرهنگ‌های ملی، بومی و محلی را از منظری ابزاری می‌نگرد و در نتیجه به عمق آنها راه نمی‌برد و دوم آن نوع تلقی از فهم که می‌کوشد تا بر زمینه ارتباط این امکان را فراهم سازد که تجربه‌های فرهنگی آدیان در جوامع گوناگون از طریق زبان و در شکل گفت و گو به صورتی عمیق آشکار گردد. آنچه گادامر امتزاج افق‌ها می‌خواند از طریق کوشش برای همسخنی میان تجارب زیسته گردشگران و جوامع هدف فراهم می‌شود. از سوی دیگر، این نگرش اخیر در بطن خود کنش اخلاقی را مفروض می‌گیرد. زیرا هرگونه برقراری ارتباط انسانی به قصد فهم افق‌های دیگری نیازمند اراده معطوف به اخلاق است. کوشش صادقانه برای فهم افق‌های مردمان جوامع با فرهنگ‌های گوناگون، پرهیز از پیشداوری‌های ناآزموده و جزم‌اندیشانه، برانگیختن حس ارج و احترام و حس مسئولیت در گردشگران نسبت به فرهنگ‌های دیگر، و تواضع در برابر تجارب فرهنگی دیگر جوامع جملگی عناصر کنش اخلاقی در گردشگری پایدار هستند. به نظر می‌رسد که رواج این نوع نگرش درباره فهم و مقوله‌های آن در کنار سایر عوامل عینی به پایداری گردشگری یاری می‌رساند و از نقش مخرب آن می‌کاهد. بر این اساس از دانشگاهها انتظار می‌رود که از یک سو دانش و مهارت‌های لازم در این حوزه را به نسل جوان بیاموزند و از سوی دیگر، به تربیت پژوهشگرانی بپردازند که فهم عمیق و متفاوت فرهنگ‌ها را میسر می‌سازد. دانشگاه به عنوان سازمان تخصصی تولید و اشاعه دانش و مهارت از امکانهایی بالقوه بسیاری در دگرگونی فهم ما از جهان، جامعه و فرهنگ برخوردارند. از این رو التفات دانشگاهیان به رویکردهای جدید پژوهشی - از جمله رویکرد پدیدارشناسی هرمنوتیک - می‌تواند نقش قابل توجهی را در این زمینه بازی کند. اکنون زمان آن فرا رسیده است که درباره ماموریت دانشگاهها برای تربیت نسلی

پژوهشگر و اخلاقی که باید نقش قابل ملاحظه‌ای را در توسعه همه جانبه اجتماعی بر عهده گیرند، بیاندیشیم.

منابع

۱. آزاد، علی‌رضا؛ واعظی، احمد؛ تقی‌زاده، حسن (۱۳۹۵). نقد روش‌گرایی از منظر هرمنوتیک فلسفی گادامر، *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام*، سال ۴۸، شماره ۹۶: ۳۰ - ۹.
۲. ابراهیمی، قربانعلی؛ جان محمدی گرگانی، وحید و اندرواژ، سیده فاطمه (۱۳۹۵). تحلیل جامعه‌شناختی پابندی گردشگران به هنجارهای اجتماعی، *فصلنامه برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری*، دوره ۵، شماره ۱۶: ۱۶۸ - ۱۸۷.
۳. امینیان، سکینه، صادقی، ابراهیم؛ فرجی، عبدالله و نادری گورقلعه، افشین (۱۳۹۱). بررسی فرصت‌ها و چالش‌های توسعه پایدار اکوتوریسم ایران، *دومین همایش ملی راهکارهای توسعه اقتصادی با محوریت برنامه‌ریزی منطقه‌ای*، دانشگاه آزاد اسلامی سنندج، ۹ و ۱۰ خرداد ۱۳۹۱.
۴. بابایی، مظفر؛ قاندری، یحیی؛ ضرغامی، سعید؛ نصری، امیر (۱۳۹۳). واکاوی جایگاه مفهوم بازی در هرمنوتیک فلسفی گادامر و دلالت‌های آن برای حصول آگاهی / فهم، *پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت*، سال ۴، شماره ۲: ۶۸ - ۵۱.
۵. باقری، خسرو و یزدانی، عبدالوهاب (۱۳۸۰). تعلیم و تربیت در دیدگاه تاولی، *مجله علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه شهید چمران اهواز*، سال ۸، شماره‌های ۳ و ۴: ۴۸ - ۲۳.
۶. بویر، مارتین (۱۳۸۶). *من و تو*، ترجمه‌ی ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران: نشر فرزاد.
۷. پالمر، ا. ریچارد (۱۳۷۷). *علم هرمنوتیک*، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
۸. جمادی، سیاوش (۱۳۸۷). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: انتشارات ققنوس.
۹. پناهی آرانلو، مانده (۱۳۸۹). *تاملی در تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر (جستاری در حقیقت و روش)*، *ماهنامه فلسفه*، شماره ۴: ۲۳ - ۳۱.
۱۰. چناری مهین (۱۳۸۷). روش تدریس در هرمنوتیک فلسفی، *فصلنامه اندیشه‌های نوین تربیتی*، دوره ۴ شماره ۱ و ۲: ۴۵ - ۶۲.
۱۱. دکارت، رنه (۱۳۶۰). *گفتار در روش راه بردن عقل*، ترجمه محمد علی فروغی، در *کتاب سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات زوار.
۱۲. راسخی، سعید؛ کریمی پتانلار، سعید و محمدی، ثریا (۱۳۹۵). اثر گردشگری بر محیط زیست: یک مطالعه موردی برای کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته منتخب، *فصلنامه برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری*، سال ۵، شماره ۱۶: ۷۱ - ۹۴.
۱۳. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴). *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.
۱۴. رضوانی، محمد رضا؛ لباف خانیکی، مجید (۱۳۹۳). اخلاق گردشگری مدرن رویکردی انتقادی به ابعاد، اصول و آثار اخلاقی گردشگری مدرن، *مجله گردشگری شهری*، دوره ۱ شماره ۱: ۶۱ - ۴۷.
۱۵. زردان، میثم، منصور و بهمنی، مسلم (۱۳۹۴). گردشگری روستایی و اصول توسعه گردشگری پایدار، در *همایش ملی عمران و معماری با رویکردی بر توسعه پایدار*.
۱۶. زیورپور، فرهاد، شاکری خوئی، احسان؛ اعتمادی، امیر (۱۳۹۳). بازشناسی گزاره‌های هرمنوتیک فلسفی و نقد و بررسی آن، *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه علوم انسانی*، سال ۴ شماره ۲: ۶۶ - ۴۷.

۱۷. سجویک، پیتر (۱۳۸۸). دکارت تا دریدا: مروری بر فلسفه اروپایی، ترجمه‌ی محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی.
۱۸. شاکری، ابوالحسن و بابایی، سید بهامین (۱۳۹۵). بررسی پیامدهای حقوقی عدم اطلاع گردشگر خارجی نسبت به قوانین کیفری ایران، فصلنامه برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری، سال ۵، شماره ۱۷: ۴۹-۶۴.
۱۹. شریعتی مزینانی، سعید (۱۳۹۴). رهیافت پدیدارشناسانه در مطالعات گردشگری، **دوفصلنامه مطالعات اجتماعی گردشگری**، سال ۳ شماره ۶: ۳۸-۹.
۲۰. صدر، فاطمه؛ پورحسن، قاسم (۱۳۹۵). نقد نسبی‌گرایی نظریه لیپمن در مقایسه با نسبییت در هرمنوتک فلسفی، فصلنامه پژوهش در مسایل تعلیم و تربیت اسلامی، سال ۲۴، دوره جدید، شماره ۳۱: ۱۶۳-۱۳۷.
۲۱. صفایی موحد، سعید؛ محبت، هدیه (۲۰۱۲). هرمنوتیک فلسفی و برنامه درسی، فصلنامه نوآوریهای آموزشی، سال ۱۵، شماره ۴۱: ۱۳۶-۱۱۱.
۲۲. صفارحیدری، حجت (۱۳۸۸-۹). زوال کارکردهای اخلاقی دانشگاه در عصر سیطره سرمایه‌داری پیشرفته، فصلنامه علمی - پژوهشی راهبرد فرهنگ، سال ۱ و ۲، شماره‌های ۹ و ۸: ۱۷۲-۱۴۹.
۲۳. جعفری صمیمی، احمد و خیره، شیما (۱۳۹۲). اثرات گردشگری بر توسعه انسانی، فصلنامه برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری، سال ۲، شماره ۷: ۱۱-۲۴.
۲۴. فروند، ژولین (۱۳۶۲). آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. فریسی، هادی (۱۳۹۴). تاثیر ایدئولوژی سیاسی بر صنعت گردشگری (مطالعه موردی: ایران)، فصلنامه برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری. سال ۴، شماره‌ی ۱۴: ۴۵-۶۶.
۲۶. فیض، داود و نبوی چاشمی، سید رضی (۱۳۹۵). توسعه گردشگری با تاکید بر رویکرد منابع انسانی (مورد مطالعه: استان سمنان)، فصلنامه برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری، سال ۵. شماره ۱۷: ۸۲-۹۶.
۲۷. کاپلستون، فردیریک (۱۳۸۴). تاریخ فلسفه: از من دوپیران تا سارتر، ج ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف‌ثانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. گنورگ گادامر، هانس (۱۳۸۴). آغاز فلسفه، ترجمه عزت ا... فولادوند، چاپ ۲، انتشارات هرمس.
۲۹. گادامر، هانس گنورگ (۱۳۸۷). حقیقت و روش، ترجمه‌ی بابک احمدی و همکاران، در کتاب **هرمنوتیک مدرن: گزینه‌ی جستارها** (چ ۷). تهران: نشر مرکز.
۳۰. گادامر، هانس گنورگ (۱۳۸۷). همگانیت مسئله‌ی هرمنوتیک، ترجمه‌ی بابک احمدی و همکاران. در کتاب **هرمنوتیک مدرن: گزینه‌ی جستارها** (چ ۷). تهران: نشر مرکز.
۳۱. محسنی، رضا علی (۱۳۸۸). گردشگری پایدار در ایران: کارکردها، چالش‌ها و راهکارها، **مجله‌ی علمی - پژوهشی فضای جغرافیا**، سال ۹، شماره‌ی ۲۸: ۱۷۱-۱۴۹.
۳۲. مک‌کواری، جان (۱۳۷۱). فلسفه‌های وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.

۳۳. موسایی، میثم؛ هاشمی، سمیه؛ ابراهیمی، میترا (۱۳۹۱). بررسی جامعه‌شناختی توسعه پایدار گردشگری در ایران: موانع، چالش‌ها، راهکارها، فصلنامه تخصصی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی، سال ۶، شماره ۱۶: ۲۵-۵۰.
۳۴. نیچه، فردریک (۱۳۸۷). دانش شاد، ترجمه‌ی جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، چاپ چهارم. تهران: نشر نیل.
۳۵. نیچه، فردریک (۱۳۸۷). ارداه قدرت، ترجمه‌ی مجید شریف. چاپ چهارم. تهران: نشر جامی.
۳۶. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). پرسش از تکنولوژی، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، در کتاب فلسفه تکنولوژی، چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
۳۷. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). هستی و زمان، ترجمه‌ی سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس.
۳۸. هورکهایمر، ماکس (۱۳۷۰). سپیده دمان فلسفه تاریخ بورژوازی، ترجمه‌ی محمد جعفر پوپینه، تهران: نشر نی.
۳۹. هوی، دیوید (۱۳۷۸). حلقه انتقادی، هرمنوتیک تاریخ، ادبیات و فلسفه، ترجمه‌ی مرادفرهاپور، تهران: نشر روشنگران.
۴۰. یاسپرس، کارل (۱۳۵۷). افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
41. Heidegger, M. (1962). **Being and Time** (J. Macquari & E. Robinson, trans), New York: Harper & Row Publisher.
42. Jaspers, K. (1963). **Philosophy and World** (E.B. Ashton, Trans), USA: Henry Regnery Company.
43. Dostal, R. (2002). Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology, In Robert J.D. (Ed.), **The Cambridge Companion to Gadamer** (pp. 247 – 267). Cambridge Pred.
44. Gohn, S. (2006). The mission of the university: Medieval to postmodern transformations, **The Journal of Higher Education**, 77(1): 1-39.