

نقد و بررسی سرمشق‌های نظری مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی از فرهنگ

دکتر شهلا باقری*

چکیده

تحلیل مفاهیم مورد استفاده در علوم، یکی از فعالیت‌های جدی در حوزه روش‌شناسی و فلسفه علم است. در این مقاله، برای کسب بصیرت نظری از موقعیت فرهنگی جامعه، به سرمشق‌های نظری (پارادایم) در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی پرداخته شده است. این مقاله با کند و کاوی در مورد مفهوم فرهنگ و با بهره‌مندی از مطالعه‌ی مقایسه‌ای و مدل‌هایی که از پارادایم‌ها مشتق می‌شوند، انجام شده است.

با الهام از نظریه‌ها و مفاهیم جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، دو گروه اساسی از مفاهیم در انسان‌شناسی و سه گروه پایه در جامعه‌شناسی شناسایی شدند. فرضیه‌ی عمومی مقاله این است که مفهوم فرهنگ در پارادایم جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی متفاوت است.

در اولین گام، به دلیل رابطه‌ی انسان با خود، سایر انسان‌ها و خداوند، مفهوم عالی از فرهنگ را به دست آورده‌ایم که دو بعد اساسی دارد: «داخلی - ذاتی» و «خارجی - رفتاری». در این رابطه، «معنای معنوی از فرهنگ در رابطه‌ی انسان با خداوند»، هدف اصلی مفهوم‌سازی انتقادی ما را شکل داده است.

واژه‌های کلیدی: سرمشق نظری (پارادایم)، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، نقد و بررسی مفهوم فرهنگ

مقدمه

پرداختن به موضوعات بنیادین علمی راز ماندگاری هویت فرهنگی یک جامعه است. از منظر تحولات علمی، تدارک چارچوب‌های نظری همواره، چراغ‌های روشن‌کننده‌ی مسیر و پیمودن راه عالمانه بوده است. از منظر اجتماعی، فقر نظریات علمی به شناختن واقعیت‌های اجتماعی و ابهام در برقراری نسبت میان ذهنیت و عینیت منتهی و فقدان درک صحیح از هندسه‌ی تغییر و تحولات اجتماعی و فرهنگی را موجب می‌شود. اهمیت قضیه آن‌گاه به اوج می‌رسد که در یک مطالعه‌ی علمی، مقوله‌ی فرهنگ موضوع بررسی باشد. در اینجا است که نقش فرهنگ و تعیین‌کننده‌های فرهنگی در نقش‌آفرینی‌های اجتماعی مطرح می‌گردد و از جانب دیگر، بسط چارچوب‌های مفهومی در عرصه‌ی شناخت فرهنگ به تقویت بنیان‌های علمی در این حوزه منتهی می‌شود؛ همان عرصه‌ای که زمینه‌ای برای حرکت‌ها و خیزش‌های علمی فراهم آورده و می‌آورد. در این مقاله درصددیم با توجه به سرمشق‌های نظری و راهبردهای کلان نظری در عرصه‌ی مفهوم‌شناسی فرهنگی و با ورود به میدان تعلقات حوزه‌ی علوم اجتماعی، با تأکید بر علم جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، گستره‌ی مفهومی و نظری فرهنگ را مورد بازشناسی و نقد و نظر قرار دهیم. در پایان با استفاده از نتایج این بحث به ارایه‌ی دلالت‌ها و نظرات کلی در باب مفهوم فرهنگ پرداخته‌ایم.

مفهوم فرهنگ در پارادایم‌های مردم‌شناسی

به دنبال تحولات قرن نوزدهم و فراموش شدن سه اصل بدیهی مردم‌شناسی آن قرن (وحدت روانی - تاریخی و وحدت فرهنگ نوع بشر) زمینه‌های تفکرات نسبت‌گرایانه و تکثرگرا از فرهنگ شکل گرفتند و با جداسازی انسان‌شناسی اجتماعی و انسان‌شناسی فرهنگی یا قوم‌شناسی به اوج رسیدند. به تبع آن، دو دسته نظریه‌ی عمده در انسان‌شناسی از فرهنگ شکل گرفت: نظریه‌های الگویی فرهنگ و ساخت اجتماعی. رقابت میان این دو دسته نظریه در مردم‌شناسی هنوز ادامه دارد، تا آنجا که در انگلستان، مالینوفسکی و پیروانش در زمره‌ی فرهنگ‌پژوهان و از جمله‌ی انسان‌شناسان فرهنگی تلقی می‌شوند؛ در حالی که رادکلیف براون و پیروانش در زمره‌ی جویندگان ساخت اجتماعی و از جمله‌ی انسان‌شناسان اجتماعی شناخته می‌شوند. در آمریکا نیز، تقابل

ساخت اجتماعی و فرهنگ، رقابت انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان را نمادین کرده است؛ چنان که تا سال ۱۹۵۸، بین سردسته‌ی مردم‌شناسان آمریکا، کروبر، و سردسته‌ی جامعه‌شناسان آمریکا، پارسونز^۱ در مورد عدم تعارض میان فرهنگ و جامعه موافقتی نشده بود (دائرة المعارف علوم اجتماعی، ۱۹۷۶، ص ۵۲۸).^۲

مالینوفسکی از جمله‌ی مردم‌شناسانی است که فرهنگ و جوامع انسانی را یک کل ارگانیک با بخش‌های وابسته به یکدیگر می‌دانستند. به نظر وی، فعالیت هر کدام از این بخش‌ها در هماهنگی و کمال فرهنگ کل سهم دارد. مالینوفسکی فرهنگ را به دو طریق تحلیل کرد. در طریق اول، او فرهنگ را دارای کارکرد ارضای نیازهای انسان، در زندگی اجتماعی و انطباق انسان با محیط اطراف قلمداد نمود. در این نگرش، اجزای مختلف فرهنگ با یکدیگر برای برآوردن این خواسته ارتباط تنگاتنگ دارند. در طریق دوم، وی فرهنگ را میراث اجتماعی قلمداد کرد؛ میراثی که شامل مهارت‌ها، کارها، فرایندهای فنی، عادت‌ها و ارزش‌هاست. او فرهنگ را چیزی فراتر از کارهای مصنوع انسان، متون ادبی و مشخصه‌های منفرد زندگی انسان می‌دانست و بر نقش حیاتی فرهنگ یا محیط ثانوی در تداوم نوع بشر تأکید می‌کرد؛ به همین منظور، وی نیروهای سازنده‌ی میراث اجتماعی را به اجزای مختلف زبان، فرهنگ مادی، فعالیت‌ها و ارزش‌ها تقسیم و آنها را وجوهی از فرهنگ معرفی نمود که در خدمت ارضای نیازهای گوناگون بشر هستند. این نیازها در نهایت، برای تداوم حیات بشر به هر ترتیب ممکن باید ارضا شوند. همان‌گونه که ارضای نیاز اولیه‌ی جسمی انسان با تغذیه، دفاع و تولید مثل ممکن است، ارضای نیازهای ثانوی یا فرهنگی نیز به بقای جامعه کمک می‌رساند (مالینوفسکی، ۱۹۴۷، ص ۹۰).

مالینوفسکی با کمک دو اصل به تشریح نیازهای فرهنگی پرداخت. مطابق اصل اول، هر فرهنگ باید نظام نیازهای زیستی را ارضا کند. آنچه با نیازهای زیستی ارتباط تنگاتنگ داشته باشد، عامل محرک جبرگرایی‌های تازه‌ای می‌شود که با هرگونه طرح فعالیت فرهنگی همراه است. مطابق اصل دوم، تحقق امور فرهنگی نیازمند کاربرد اشیای ساخته‌شده و استفاده از نمادگرایی است و فرهنگ، از طریق اصول کلی مستتر

1. Parsons

2. Encyclopedia of the Social Science

در نمادها منتقل می‌شود. به نظر مالدینوفسکی، نظریه‌ی فرهنگ باید پیش از هر چیز، بر زیست‌شناسی تکیه کند. برآوردن نیازهای ارگانیک انسان مستلزم ایجاد محیطی جدید یا مصنوعی است که این محیط چیزی جز فرهنگ نیست. وی قصد داشت نشان دهد که امکان پیوند نیازهای اولیه‌ی زیستی و پاسخ فرهنگی آنها با نیازهای نوظهور وجود دارد (همان). مالدینوفسکی نیازهای اولیه را تحت عنوان سوخت و ساز، تولید مثل، رفاه جسمی، تحرک، رشد و تندرستی معرفی کرد که به این ترتیب، پاسخ‌های فرهنگی معیشت، خویشاوندی، سرپناه، محافظت، فعالیت، آموزش و پرورش و بهداشت را به دنبال دارند (همان).

دیدگاه الگویی از فرهنگ

یک مزیت مهم برای نظریه‌ی الگویی فرهنگ بررسی تاریخی و انتقادی کروبر و کلاکان^۱ از فرهنگ در میان صدها تعریف متفاوت از فرهنگ و تلاش آنها برای رسیدن به فرمولی خلاصه و تعریفی عام است که بیشتر متفکران زمینه‌های مختلف علوم اجتماعی آن را پذیرفته باشند. بنا بر تعریف آنها فرهنگ عبارت است از: «الگوهای رفتاری صریح یا غیر صریح که به طریق نمادی کسب و منتقل می‌شوند و شامل عمده‌ترین دستاوردهای گروه‌های انسانی هستند و در کارهای دستی نیز تجسم می‌یابند. فرهنگ همچنین مشتمل است بر سنن (که تاریخ گویای آن است)، اندیشه‌ها به ویژه ارزش‌های وابسته به آن اندیشه‌ها و بالأخره فرهنگ می‌تواند از جهاتی، نتیجه‌ی اعمال انسانی و از جهاتی دیگر، عامل شکل‌دهنده‌ی اعمال انسان تلقی گردد».

آنچه گذشت، مدلی از تعریف فرهنگ است که بیشتر مردم‌شناسان آمریکایی، دست کم در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰، آن را می‌پذیرفتند و مطمئناً، از تعریف شناخته‌شده‌ی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ غنی‌تر و پربارتر است. این مطلب که فرهنگ مجموعه‌ی رفتارهای اکتسابی است، بسیار نارساست؛ زیرا فرهنگ به منزله‌ی رفتار یا مطالعه‌ی آن نیست. فرهنگ از طرفی، شامل ایدئولوژی نیز هست که توجیه‌کننده‌ی شیوه‌ی خاصی از زندگی اجتماعی است و از طرف دیگر، شامل یک سلسله اصول کلی است که به وسیله‌ی آنها هم می‌توان الگوهای رفتاری افراد را با مشاهده‌ی

1. Krober & Klukhohn

اعضای گروه استنباط کرد و هم الگوهای را که اعضای گروه آنها را رفتارهای مناسب و مطلوب می‌شمارند، تشخیص و به شکل تعمیم‌هایی خلاصه‌ارایه داد (دائرة المعارف علوم اجتماعی، ۱۹۶۷، ص ۵۲۸-۵۲۹).

ساخت اجتماعی به عنوان دیدگاهی از فرهنگ

نظریه‌ی ساخت اجتماعی، نخستین بار، در یک مجموعه از نظریه‌های مهم رادکلیف برآون، در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ گسترش یافت. از دیدگاه برآون، ساخت اجتماعی به عنوان شبکه یا نظام روابط اجتماعی مشتمل بر گروه‌ها و طبقات اجتماعی متمایز و نقش‌های اجتماعی تعریف شده است. او در تدوین این نظریه، از قیاس ارگانیک بهره جسته است و از این رو، «ریخت‌شناسی اجتماعی» مقایسه‌ای با مطالعه و طبقه‌بندی انواع متفاوت ساخت اجتماعی و «فیزیولوژی اجتماعی» با مطالعه و چگونگی انواع کارکرد خاص ساخت اجتماعی سر و کار پیدا می‌کند. فرضیه‌ای که مطرح می‌شود این است که هر نظام ساختاری یک واحد کارکردی است؛ همچنان که اجزای بخش‌ها، به طریقی هماهنگ، برای حفظ آن کمک می‌رسانند. آزمون این فرضیه به همه‌ی انواع پدیده‌های اجتماعی (اخلاقیات، قانون، علم آداب، دین، حکومت، اقتصاد، تعلیم و تربیت و زبان) نیاز مطالعاتی دارد؛ آن هم با در نظر گرفتن روابط مستقیم و غیر مستقیم آنها در ساخت اجتماعی و مثلاً با توجه به آنچه به آن وابستگی دارند یا تحت تأثیر روابط اجتماعی میان اشخاص و گروه‌هایی از افراد تدوین نظریه‌ی ساخت اجتماعی رادکلیف برآون عام و جهانی است و می‌خواهد آن را برای هر زمان، مکان و جامعه‌ای به کار بندد. در عمل، برآون و سایرین و مردم‌شناسان اجتماعی به مطالعه‌ی مقایسه‌ای ساخت اجتماعی و فیزیولوژی اجتماعی از جوامع ساده و نانویسای معاصر محدود شدند. یک ساخت اجتماعی مستقیماً مشاهده نمی‌شود؛ اما با تجرید روابط بالفعل موجود، اشکال ساختاری را می‌توان مشاهده کرد. این «اشکال ساختاری انتزاعی» یا «اشکال طبیعی روابط اجتماعی» بدون ارجاع به فرهنگ نمی‌توانند توصیف یا فهمیده شوند. «روابط اجتماعی با ارجاع به رفتار دوطرفه‌ی افراد مرتبط صرفاً می‌توانند مشاهده و توصیف شوند. شکل یک ساخت اجتماعی به وسیله‌ی الگوی رفتاری‌ای مشخص می‌شود که افراد و گروه‌ها در برخورد با یکدیگر هماهنگ می‌کنند».

چنین الگوهای رفتاری بسیار به الگوهای آشکار و ضمنی کروبر و کلاکان شبیه هستند. «این الگوها به طور بسیار جزئی، در قواعدی تدوین می‌شوند که در جامعه‌ی ما هستند. ما بین قواعد، آداب معاشرت و رسوم، اخلاقیات و حقوق فرق می‌گذاریم. این قواعد با شناخت آنها به وسیله‌ی اعضای جامعه و در شناخت شفاهی آنها، وقتی که به صورت قواعد بیان می‌شوند و یا در مشاهده‌ی رفتار آنها فقط وجود دارند».

«در قلب نظریه‌ی ساخت اجتماعی» مفهوم فرهنگ را به عنوان مجموعه‌ای از قواعد تلویحی یا تصریحی و شیوه‌های یکسان رفتار و تفکر می‌توان یافت. مفهوم فرهنگ در تعریف برآون، به طور تلویحی، از «روابط اجتماعی» به عنوان تعدیل و تنظیم دوطرفه‌ی منافع، مصالح و علایق میان افراد آمده است. هر جا که می‌گوییم فاعلی علایق و منافع خاصی به یک موضوع دارد، می‌توانیم بگوییم آن موضوع ارزش خاصی برای فاعل دارد. علایق و ارزش‌ها، به یکدیگر مرتبط بوده، به دو سوی یک رابطه‌ی نامتقارن مربوط می‌شوند».

این مفهوم از ارزش به عنوان موضوع مورد علاقه از فیلسوف آمریکایی، آر.بی. پری^۱ گرفته شده و برآون آن را در ساختن تعریفی از «ارزش اجتماعی» به عنوان موضوعی با علایق مشترک (موضوع مشترک المنافع) گسترش داده است. این موضوع برآون را به موقعیتی رهنمون ساخت که مطابق آن، ارزش‌ها (و علایق و منافع مرتبط به آنها) تعیین‌کننده‌های روابط اجتماعی و از این رو ساخت اجتماعی هستند. نظریه‌ی ساخت اجتماعی دو پایه‌ی نامحسوس دارد: ارزش‌های اجتماعی و علایق روان‌شناختی (دائرة المعارف علوم اجتماعی، ۱۹۶۷، ص ۵۳۰-۵۳۱).

یکی از مهم‌ترین انتقادات به این سرمشق نظری، واگذاشتن ساخت به اجزا و اجزا به ساخت است که به وفور، در جای جای این نظریه دیده می‌شود. ما در این سرمشق نظری، بارها شاهد سطوحی از تقلیل‌گرایی از سطح ساخت به علایق روان‌شناختی هستیم. نکته‌ی مهم دیگر آن است که ترکیب علایق و منافع به ساخت اجتماعی و فرایندها و فراگردهای آن روشن نیست. روشن شدن وضعیت ساز و کارها و نحوه‌ی تبدیل و تبدل، در روشن شدن حیطه‌های مفهومی فرهنگ اثر انکارناپذیری دارد.

اکنون روشن است که چرا نظریه‌ی ساخت اجتماعی می‌تواند با واژه‌ی «فرهنگ» به کار برده شود. پیوستن این واژه به مرکز نظریه به دلیل ساده‌ی موضوعات مشاهده‌ای و

1. Perry

انضمامی بالفعل موجود نیست؛ بلکه به دلیل شیوه‌های رفتار و تفکر نهادی و یکسان‌شده‌ی اشکال عادی است که به طور اجتماعی، در قواعد تلویحی یا تصریحی که اعضای یک جامعه‌ی مفروض تمایل دارند انجام دهند، شناخته و به آن توجه می‌شود (دائرة المعارف علوم اجتماعی، ۱۹۶۷، ص ۵۳۰-۵۳۱).

لسلی وایت^۱ معروف‌ترین انسان‌شناسی است که آگاهانه، عمر خود را برای تدوین روش‌های علمی مطالعه‌ی فرهنگ و مهم‌تر از آن به کرسی نشانیدن پایه‌های رشته جدید وقف کرد. وایت میان انسان و فرهنگ، در کل، رابطه‌ی ذاتی عامی برقرار کرد. وی انسان را عاملی ثابت و فرهنگ را عاملی متغیر انگاشت. او میان دو پدیده تمایز قایل شده است: یکی نوع امور انسانی به عنوان طبقه‌ای زیستی از پدیده‌ها و نوع دیگر، امور انسانی به عنوان طبقه‌ای ابرزیست‌مند. این دو پدیده با یکدیگر ارتباط دارند؛ در عین حال، محدودیت‌هایی را نیز در محتوا و حیطةی فرهنگ‌های مختلف به بار آورده‌اند (وایت، ۱۹۷۵، ص ۸).

به نظر وایت (۱۳۷۹، ص ۶۸)، انسان علاوه بر ساز و کارهای جسمانی، ساز و کارهای فراجسمانی دقیق و پیچیده‌ای دارد که آن را در فرایند زیست به خدمت می‌گیرند. این ساز و کار فراجسمانی و سازمان‌بندی سنتی ابزارها، آداب و رسوم، زبان، اعتقادات و غیره را «فرهنگ» می‌نامد. فرهنگ متشکل از اجزای به هم وابسته است و از چهار جزء عقیدتی، اجتماعی، عاطفی یا نگرشی و فنی یا صنعتی تشکیل شده است که از دیدگاه وایت می‌توان این عناصر را ساختار هر نظام فرهنگی انگاشت. در نظام‌های فرهنگی، میان بخش‌های فنی، اجتماعی، عقیدتی و عاطفی موازنه برقرار است؛ هر چند که فناوری، شالوده‌ی همه‌ی بخش‌های دیگر است (همان، ص ۲۵).

بخش عقیدتی یا ایدئولوژیک فرهنگ مشتمل بر تمامی باورداشت‌هاست که از لحاظ خاستگاه و دوامشان به نمادسازی یا کلام ملفوظ وابسته‌اند. فرایندهای تداوم زندگانی، فرایندهای فنی هستند که به یاری وسایل مادی، ماشینی، زیست‌فیزیکی و زیست‌شیمیایی صورت می‌پذیرند. عامل فناوری، بنیادی است و سه جزء دیگر به آن وابسته‌اند و صورت و محتوای بخش‌های اجتماعی، فلسفی و عاطفی را تعیین می‌کنند. تأثیر فناوری بر سازمان اجتماعی به دو صورت جلوه‌گر می‌شود: اول، ابزارهای فنی به طور مستقیم بر

1. White

رفتار و سازواره‌های انسانی اثر می‌گذارند. دوم، باید این الگوها را در سطحی اجتماعی، به یکدیگر مرتبط ساخت تا نظام اجتماعی به هم پیوسته و یگانه‌ای ممکن گردد. نظام فرهنگی، از دیدگاه وایت، مانند موجودات زنده، از لحاظ کمی و کیفی بسط می‌یابد. بسط کمی از طریق افزایش عددی یا افزایش اقوام و ملل ممکن می‌گردد و از این طریق، نظام‌های اجتماعی - فرهنگی جدیدی به وجود می‌آیند. توسعه‌ی کیفی نیز با به ظهور رساندن صورت‌های عالی‌تر نظم سازمانی و تراکم عظیم نیرو ممکن می‌شود؛ چراکه اساساً فرهنگ عبارت است از سازمان چیزهای در حرکت و فرایندی از تغییر شکل‌های نیرو. نظام‌های فرهنگی نیز مانند موجودات زنده، نیرویی را مصرف می‌کنند که در جریان خودگستری و خودپایی به دست آورده و ذخیره کرده‌اند (همان، ص ۶۹-۷۰).

لسلی وایت با پذیرش نظریه‌ی سیستم‌ها معتقد بود یک سیستم فرهنگی - اجتماعی از تعدادی عناصر تشکیل یافته است که به طور مستقیم یا غیر مستقیم «شبکه‌ی علیت» را می‌سازند. هر سیستم را باید در ارتباط با خود و در ارتباط با فراگردها و ساخت‌های آن توضیح داد. از دیدگاه وایت، ملت و قبیله دو نظام فرهنگی عمده را تشکیل می‌دهند. این نظام‌های فرهنگی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. این تأثیرگذاری برای هر فرهنگ پیامد مشخصی دارد و به شبیه‌سازی آنها کمک می‌کند. از سوی دیگر، وایت برای فرهنگ حالت برداری قایل است. در گذار دگرگونی فرهنگی، همانند دگرگونی زیستی، با افزایش تعداد بخش‌ها، ساز و کارهای یکپارچه‌سازی، تنظیم‌سازی و کنترل رشد می‌کنند. وایت با در نظر گرفتن فرهنگ به عنوان یک نظام باز، به قابلیت‌های رشد آن را در ارتباط با محیطش و به اصل‌گزینش‌گری توجه کرد (همان، ص ۹۰).

در این دیدگاه روشن نیست که چرا مؤلفه‌ی عقیدتی و حوزه‌ی باورداشت‌ها به کلام ملفوظ و نمادها وابسته هستند؟ این وابستگی ساختاری است یا کارکردی؟ موقت است یا مداوم؟ شکلی است یا محتوایی؟ سؤال دیگر آن است که چرا و از کجا عامل فناوری توانسته صورت و محتوای بحث‌های اجتماعی، فلسفی و عاطفی را مشخص کند و اساساً این قابلیت را از کجا کسب کرده است؟

کلیفورد گیرتز (۱۹۷۳، ص ۲۷) که در باب روش‌شناسی مفهومی فرهنگ نظر داده است، هدف تحقیقات علمی را درباره‌ی فرهنگ دستیابی به یک تئوری عمومی از تفسیر فرهنگی می‌داند. این نظریه‌پردازی مبتنی بر تجربه، ربطی به قواعد انتزاعی ندارد؛

بلکه باید توصیف و تشریح فرهنگ را تسهیل کند. به نظر گیرتز (۱۹۷۳، ص ۲۷)، در این جهت باید هدف دوگانه‌ای را دنبال کرد: نخست، کشف ساخت‌های مفهومی که به محقق درباره‌ی موضوع آگاهی می‌دهد و دوم، ایجاد یک نظام تحلیلی. این تلقی بیانگر آن است که گیرتز به مشاهده‌گری و استنتاج قایل است؛ با این حال تحلیل فرهنگی را ذاتاً ناکامل و بهبود دایمی شرایط آن را ضروری می‌داند تا در سایه‌ی آن، در یک چارچوب نظری، تفاسیر جدیدی ارایه دهد. این برداشت تفسیرگرایانه نحوه‌ی مطالعه‌ی خود را علمی می‌داند؛ ولی آن را به نظریه‌پردازی و حصول قانون محدود نمی‌کند؛ بلکه انرژی خود را صرف شناخت و توضیح پیچیدگی‌های فرهنگ می‌کند. این نحوه‌ی نگرش در فرهنگ‌شناسی تازگی ندارد و حتی، در آثار تایلور و بسیاری از معاصران او نیز می‌توان رد پای آن را دید؛ با این حال، گیرتز به موفقیت تلاش علمی در راه شناخت دقیق فرهنگ اعتقاد دارد و به همین دلیل استدلال می‌کند که برای آگاهی از مختصات یک فرهنگ و آشنایی دقیق با جوانب مختلف آن نیاز نیست محقق خود را به رنگ آن فرهنگ درآورد. به نظر او، موضوع اصلی دقتی است که در تفسیر می‌شود و ادراک صحیح معنا و مفهوم یک فرهنگ را برای شناسنده‌ی آن ممکن می‌گرداند؛ بنابراین این می‌تواند از فاصله‌ای فرهنگ را مطالعه کرد و زیر و بم‌های آن را شناخت (همان، ص ۱۳). در این نقطه‌ی تقارن، تفاوت بین بوم‌شناسی فرهنگی و نسبی‌گرایی فرهنگی آشکار می‌گردد.

به هر حال، این نقطه‌ی تقارن محتاج روشن‌گری در عرصه‌های متعدد است و وام‌داری روش‌شناسی‌ها به پایه‌های نظری خود، دلالت بر اهمیت تدوین فلسفه‌ی فرهنگ و استخراج فلسفه‌ی علم، در حوزه‌ی فرهنگ و استخراج روش‌شناسی‌های متناظر از درون آن است. با این راهبرد می‌توان تکلیف اصول ثابت از متغیر را در عرصه‌ی ارزش‌های فرهنگی، تا حدود بسیاری مشخص نمود.

مفهوم فرهنگ در پارادایم‌های علم جامعه‌شناختی

در میان طرح‌های مفهومی متنوعی که جامعه‌شناسان برای احاطه بر جهان اجتماعی ساخته و پرداخته‌اند، از طرح مفهومی سطوح واقعیت اجتماعی در دسته‌بندی نظریات فرهنگی سود برده‌ایم. احاطه بر پیچیدگی‌های جهان اجتماعی ایجاب می‌کند که در

بررسی پدیده‌ها، با پیروی از انگاره‌های نظری موجود علمی، به نوعی نظم فکری رسید. تحلیل نظری مفهوم فرهنگ نیز در اینجا، با توجه به یکی از انگاره‌های نظری مطرح در جامعه‌شناسی صورت پذیرفته که برای استفاده از آن دو دلیل عمده وجود دارد: اول، پیچیدگی و سیالیت مفهوم فرهنگ است که ناچار، در یک بررسی علمی، برای روشن شدن موضوع مورد بررسی باید درباره‌ی ابعاد و سطوح مختلف آن بحث شود و به این ترتیب، با تجزیه و قالب‌بندی آن، تحلیل نظام فرهنگی نیز ممکن گردد. دوم آنکه این مقاله سعی دارد مطالعه‌ی فرهنگ را در عرصه‌ی تفکر جامعه‌شناختی دنبال کند و جوانی جامعه‌شناسی فرهنگ و ماهیت چندرشته‌ای آن ایجاب می‌کند که به دور از ابهامات موجود، با الهام از انگاره‌های نظری مطرح جامعه‌شناسی، مطالعه‌ی فرهنگ به نوعی نظم و نتیجه‌گیری نسبتاً مشخصی بینجامد.

تقسیم‌بندی نظریات جامعه‌شناسی به سه حوزه‌ی واقعیت اجتماعی، تعریف اجتماعی و رفتار اجتماعی در بررسی دیدگاه‌های نظری در باب فرهنگ ملاک و مبنای عمل قرار گرفته است. فرض بر این است که روح کلی حاکم بر هر حوزه ما را به شناخت دقیق‌تری از مفهوم فرهنگ نزدیک می‌سازد. در حوزه‌ی واقعیت اجتماعی عمدتاً، با نظریات ساختی - کارکردی و مارکسیستی، در حوزه‌ی تعریف اجتماعی با نظریات کنش متقابل نمادی و روش‌شناسی مردمی و پدیدارشناسی، و در حوزه‌ی رفتارگرایی اجتماعی با نظریات رفتارگرایان جامعه‌شناسی و نظریه‌ی تبادل رو به رو هستیم. در ادامه، به بررسی مفهوم فرهنگ و جایگاه آن در نظریات عمده‌ی این حوزه می‌پردازیم.

حوزه‌ی واقعیت اجتماعی؛ کارکردگرایان ساختاری و مفهوم فرهنگ. در میان متقدمین، اگوست کنت، هربرت اسپنسر و امیل دورکیم، بیش از همه، بر کارکردگرایی ساختاری تأثیر داشته‌اند (ترنر و ماریانسکی، ۱۹۷۹؛ به نقل از ریتزر، ۱۹۹۲، ص ۹۴). تعبیر کنت از مراحل مختلف معرفت بشری یعنی تفکر الهی، ما بعد الطبیعه و اثباتی، دیدگاه او را نسبت به فرهنگ مشخص می‌سازد. در هر دوره، کیفیات ذهنی، اخلاقی و فکری خاصی جامعه را پابرجا نگه می‌دارد؛ به علاوه هر دوره یک سلطه‌ی فکری لازم دارد تا بقای آن را تضمین کند. مفهوم «مذهب انسانیت» کنت نیز ناظر به فراگردی در مرحله‌ی اثباتی است که با ایجاد اخلاقیات جدید، در جامعه تقویت می‌شود. در واقع، اخلاقیات جدید که در دوره‌ی اثباتی، جنبه‌ی علمی دارد، وظیفه‌ی ایجاد سلطه‌ی جدید و تنظیم

امور اجتماعی را بر عهده خواهد داشت. به نظر کنت، در حالی که علم اخلاق با قرار گرفتن در ارتباط واقعی خود با بقیه‌ی دانش ما سازگار می‌شود، حیطة‌ی اخلاق طبیعی با آوردن زندگی بشری (به صورت فردی یا جمعی) تحت نفوذ مستقیم و مستمر احساس اجتماعی، گسترده‌تر می‌شود (کنت، ۱۹۷۵، ص ۳۳۷-۳۳۸).

هربرت اسپنسر نیز، در مباحث مربوط به پیشرفت و تکامل جوامع و برشمردن ویژگی‌های فرهنگی جوامع نظامی و صنعتی، به مفهوم فرهنگ می‌پردازد. تمایل جوامع در حرکت از هم‌گونگی به چندگونگی و نیز تمایل آنان به یکپارچه بودن، دو جریان توضیح‌دهنده‌ی پیشرفت همه‌ی ملت‌ها و جوامع و فرهنگ و دگرگونی فرهنگی آنها هستند. اسپنسر یکپارچگی را نه تنها در ساخت و کارکرد بدنی، بلکه در رشد تمدن‌های ذهنی یعنی توانایی مربوط کردن کنش‌ها و تجربیات مختلف با هم در آوردن آن به صورت نظام قابل ردیابی می‌داند. به نظر اسپنسر، ساز و کارهای لازم را برای تنظیم و کنترل دگرگونی فرهنگی بر حسب چهار جریان می‌توان توضیح داد: پیشرفت به سوی وضعیت اجتماعی آرمانی، تنوع تراکم اجتماعی در نظام‌های فرعی کارکردی، تقسیم کار پیشرفته و خاستگاه انواع مختلف جوامع. روش خاص او یا فلسفه‌ی ترکیبی نیز، تقلیل پدیده‌ی پیچیده‌ی فرهنگی - اجتماعی به ساده‌ترین عناصر بود. روش اسپنسر در نظام‌مند کردن مواد اولیه و اطلاعات خام قوم‌شناسانه در شکل دادن به برخی انگاره‌های تاریخی - تطوری مؤثر بود (کن،^۱ ۱۹۸۰، ص ۴۵-۵۵).

از نظر دورکیم جامعه نظامی است شامل نهادها، الگوهای جاافتاده‌ی رفتاری و زبان مشترک که زندگی ما را شکل می‌دهد. بدون معرف‌های جمعی تفکر فردی، به هیچ وجه ممکن نیست. آنچه دورکیم اساس واقعیت اجتماع می‌داند، طبقه‌بندی نظام‌ها، شیوه‌های ترتیب دادن منظم کردن چیزها و درک معنای آنهاست (بلینگتون، ۱۹۹۱).

نظر امیل دورکیم از فرهنگ یا تمدن را باید در قالب مفاهیم جامعه‌شناسانه‌ی او چون آگاهی یا وجدان جمعی^۲ و بازنماهای جمعی^۳ فهمید. دورکیم در تلاش برای فهم جامعه‌شناختی از جامعه و قدرت برتر جمع بر فرد، از نیرویی سخن می‌گوید که می‌تواند افراد مختلف را حول محور واحدی به نام جامعه گرد آورد و اندیشه‌ها،

1. Kon

2. collective conscience

3. collective representations

ارزش‌ها و عواطف بعضاً گوناگون را به اندیشه‌ها، ارزش‌ها و عواطف مشترک افراد جامعه تبدیل کند. این نیروی مرکزگرا مربوط به یکپارچگی اجتماعی است و در قالب بازنماهای جمعی و معنی‌نمادین آنها (همانند مراسم مذهبی) قابل مطالعه و شناسایی است. دورکیم در کتاب *صور اولیه‌ی حیات دینی*، بر مذهب تأکیدی خاص دارد و فعالیت‌های مذهبی را همایشی برای استحکام‌بخشی و تأکید مجدد بر مبانی بنیادی ارزش‌های جمع معرفی می‌نماید. آگاهی و وجدان مذهبی بر آگاهی وجدان جمعی دلالت می‌کند و شاید بتوان اشکال جدید وجدان مذهبی را نشانه‌ای از ظهور یک جامعه‌ی اجتماعی جدید دانست (تیریکیان و سایرین، ۱۳۷۳، ص ۱۶۰-۱۶۱).

به نظر ادوارد تیریکیان، برای دورکیم وجدان جمعی در محدوده‌های شناختی و اخلاقی آن، بخش‌ها و اجزای سازمان اجتماعی هستند و به عبارت دیگر، برای او معرفت هم بازتاب و هم قالب ساختارهای سازمان اجتماعی است؛ بر این مبنا، وجدان و آگاهی جمعی نیرویی است که افراد را برای استحکام‌بخشی و تأکید مجدد بر مبانی بنیادی ارزش‌های مربوط به جمع گرد هم می‌آورد (همان، ۱۳۷۳).

امیل دورکیم نیز مطالعه‌ی «بازنماهای جمعی» و معنی‌نمادین آنها را در فهم جامعه‌شناختی از جامعه اساسی می‌داند. به نظر دورکیم، کارکرد فرهنگ، استمرار جامعه است و ماهیت هنجاری فرهنگ، کارکرد انسجام‌بخشی را برای افراد، در گروه‌ها و جامعه ایفا می‌نماید (بلینگتون، ۱۹۹۱، ص ۵-۱).

از دیدگاه دورکیم، وجدان جمع نیروی اتصال‌دهنده‌ی فرد به جامعه و ارزش‌های آن است و بنا بر حجم، شدت، تعین و محتوای آن می‌تواند نقش پدیده‌های فرهنگی یا نمادی را در هم‌بستگی اجتماعی ارگانیک و مکانیک نشان دهد. در هم‌بستگی مکانیکی که وجدان جمع مستحکمی دارد، حجم، شدت و تعین بالایی از هم‌بستگی وجود دارد و محتوای آن مذهبی است؛ ولی در هم‌بستگی ارگانیک یا اندامی، وجدان جمع ضعیف‌تر و انتزاعی‌تر و آزادی فرد بیشتر است و وجدان جمعی این دنیایی و بر اساس احترام به منزلت شخصی افراد وجود دارد. در چنین جامعه‌ی فردگرایی، حفظ حداقل وجدان جمعی مشکل است. وجدان جمعی، افراد را به جامعه و ارزش‌هایشان متصل می‌کند.

تالکوت پارسونز از جمله پیروان معاصر دیدگاه کارکردگرایی ساختی است که بر فرهنگ، ارزش‌ها و هنجارها تأکید دارد. تعریف پارسونز (۱۹۶۴، ص ۳۲۷) از فرهنگ

عبارت است از: «نظام‌های الگوشده یا سازمان‌یافته‌ای از نمادها که تحت جهت‌گیری‌های کنش و اجزای درونی‌شده‌ی شخصیت افراد و الگوهای نهادی‌شده‌ی نظام اجتماعی درآیند».

این تعریف پارسونز از فرهنگ را نمی‌توان از نظرات وی درباره‌ی نظام اجتماعی جدا دانست. برای وی نظام‌های اجتماعی از نظام عمومی‌تر کنش قابل شناسایی است و نظام‌های فرهنگی، شخصیت و ارگانسیم رفتاری اجزای دیگر آن را تشکیل می‌دهند (همو، ۱۹۷۱، ص ۶). هر یک از این نظام‌های فرعی کارکرد اولیه‌ی ویژه‌ای دارند و وظیفه‌ی نظام فرعی اجتماعی یکپارچه‌سازی است. این تعبیر پارسونز از امر اجتماعی، در تعریف او از جامعه به عنوان سنخ‌ی نظام اجتماعی که ویژگی اصلی آن داشتن عالی‌ترین سطح خودکفایی نسبت به محیطش است، کاملاً آشکار است (همان، ص ۸). وظیفه‌ی نظام فرعی فرهنگی حفظ و تداوم الگوست و وظیفه‌ی نظام‌های فرعی شخصیت و ارگانسیم رفتاری، به ترتیب، حصول هدف و تطبیق‌پذیری است. وظایف بالا، به ترتیب، وظایف اصلی نظام اجتماعی را مشخص می‌کنند. در این میان، برای پارسونز مفهوم فرهنگ مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورهای خاص هر جامعه را دربرمی‌گیرد که حفظ و باور به آن، نقش حیاتی و تعیین‌کننده‌ای در تداوم جامعه ایفا می‌کند. فرهنگ جامعه با تأکید بر برخی از ارزش‌های خاص، فرد را به شیوه‌ی رفتاری خاصی ترغیب می‌کند؛ شیوه‌های رفتاری که تداوم بخش نظام اجتماعی هستند و شرط‌های لازم را برای انسجام فرهنگی فراهم می‌آورند (همان، ص ۸-۱۰).

از نظر پارسونز، الگوهای فرهنگی به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱. نظام‌های باور یا ایده‌های شناختی، ۲. نظام‌های الگویی تطبیق‌دهنده یا نمادهای زبانی و بیانی (مانند هنر که در گرایش‌های عاطفی تجلی می‌یابد) و ۳. نظام‌های الگویی یکپارچه‌ساز و تجانس بخش یا نظام‌ها و استانداردهای ارزشی. هر سه الگو فرد را به جامعه‌پذیری و کنش بر طبق محور انگیزش سوق می‌دهند و هر یک از این الگوها، به ترتیب، از لحاظ شناختی، مطابقت با محیط و ارزش‌گذاری اهمیت دارند. پارسونز در تحلیل ساز و کارهای واسط میان الگوهای فرهنگی و نظام‌های کنش واقعی، در وجهه‌ی انگیزشی آن، به جنبه‌های هنجاری اشاره می‌کند و معتقد است بر مبنای جنبه‌های هنجاری و فرهنگ، معیارهایی را برای تعیین جهت و سامان‌بخشی‌گزینه‌ی فراهم می‌آورد (همو، ۱۹۶۴، ص ۴۸).

پارسونز رابطه‌ی بنیادی میان نظام‌های باور یا ایده‌های شناختی (که منافع مورد نظر افراد را مشخص می‌کند) با کنش اجتماعی را به سرمشق‌های کنش متقابل ارجاع می‌دهد. این سرمشق در کارکرد «ارتباطی» تبلور می‌یابد که یکی از اساسی‌ترین وظایف تمامی فرهنگ‌هاست؛ زیرا بدون یک معنای مشترک و نسبتاً ثابت این خواست برآورده نخواهد شد. این باور همانند سایر عناصر فرهنگ، در فرد درونی می‌شود و بخشی از شخصیت او را می‌سازد (همان، ص ۳۲۸).

پارسونز نظام باورها را به دو دسته‌ی وجودی (همانند اعتقادات مذهبی) و ایدئولوژیک تقسیم می‌کند. نمادگرایی بیانی^۱، از دیدگاه پارسونز، آن بخش از سنت فرهنگی را تشکیل می‌دهد که در خالص‌ترین شکل آن، علاقه به کامروایی و نه ملاحظات ابزاری یا ارزش‌انگارانه تقدم داشته باشد. این لذت‌جویی‌ها حتماً نباید جنبه‌ی کام‌جویانه داشته باشند (همان، ص ۳۸۴). آنها هرچه را که نیاز به آن، در چارچوب کنش مورد بحث احساس شود، دربرمی‌گیرند. این نیاز با تمایلات می‌تواند به صورت «حس دل‌واپسی» برای دیگری یا «خلق ایده‌های به شدت انتزاعی» یا «صور مختلف هنری» جلوه‌گر شوند. نمادگرایی بیانی، نظام‌های نمادی‌ای هستند که به وسیله‌ی آنها کنش بیانی نسبت به موقعیت جهت می‌یابد. در مجموعه‌ی پیچیده‌ی نمادگرایی بیانی، گزینش نمادسازی‌های مقتضی، با توجه به امکانات دست‌یافتنی آن موقعیت انجام می‌پذیرد (همان). پارسونز میان هر ساخت اجتماعی و فرهنگ‌های مختلف رابطه برقرار می‌کند. تغییر ارزش‌ها به تغییر در ساخت اجتماعی و نظام سیاسی بستگی دارد؛ بنا بر این، هر نظام سیاسی به نوعی الگوی ارزشی وابسته است. «ساخت اجتماعی در مفهوم پارسونزی نظامی است که به انتظارات هنجاری معنا می‌دهد» (کاپلان،^۲ ۱۹۷۲، ص ۱۰).

منتقدان پارسونز با انتقاد از پیوستگی میان ساخت اجتماعی و کنش اجتماعی مطرح نمودند که این پیوستگی می‌تواند با وساطت فرهنگ، شکل‌های مختلفی داشته باشد. چه بسا فرهنگ یک جامعه با درگیری‌ها و تعارضات هیجانی بین اعضا شناخته شود یا برعکس، به طرز تلقی‌های عاری از هر گونه هیجان دست یابد؛ مثلاً ضرورت برخورد بی‌طرفانه با دیگران را تجویز کند یا موردی را که پیوستگی هیجانی فرد و شدت آن به

1. expressive symbolism

2. Kaplan, 1972.

قبیله‌اش بسیار زیاد باشد. انتقاد دیگر آن است که پارسونز، بر مبنای سازگاری، وظیفه‌ی اصلی فرهنگ را ایجاد سازگاری در جامعه می‌داند که این موجب می‌شود عنصر اجبار در روابط اجتماعی و تأثیر آن بر فرهنگ مبهم بماند؛ عاملی که در جامعه‌ی معاصر به تجربه درآمده است (باتامور، ۱۳۵۷، ص ۲۴۸).

با آنکه پارسونز بر کارکرد ارتباطی فرهنگ به عنوان کارکرد مهم فرهنگ تأکید ورزیده است، بخش عظیمی از تلاش او در جهت روشن کردن وجوه ارتباطی بین اجزا بوده و از ماهیت وجودی عناصر تشکیل‌دهنده و خاصیت ذاتی آنها کمتر بحثی مطرح کرده است؛ به عبارت دیگر، در مورد ایستایی‌شناسی فرهنگی و عنصرشناسی وجودی کمتر ابهام‌زدایی و روشنگری کرده است. در این راستا می‌توان مدعی شد که حقیقت فرهنگ همچنان مبهم است.

رابرت مرتون، یکی از نظریه‌پردازان الگوی کارکردگرایی ساختاری، نیز از آغاز تأکید داشت که فرهنگ‌ها یکی از موضوعات مهم تحلیل‌های ساختی کارکردی هستند و موضوع چنین تحلیل‌هایی باید یک «فقره‌ی معیارین» (الگودار و تکرارشونده) باشد. او از این گفته الگوهای فرهنگی و عواطف شکل‌گرفته به وسیله‌ی فرهنگ، الگوهای نهادی، ساختار اجتماعی و غیره را در نظر داشت (مرتون، ۱۹۶۸، ص ۱۰۴ به نقل از ریتزر، ۱۹۹۲، ص ۱۱۴).

نظریات تضاد یا کشمکش یکی دیگر از نظریات عمده‌ی مطرح، در حوزه‌ی واقعیت اجتماعی هستند. در نظریات مارکسیستی، فهم فرهنگ در چارچوب مفهوم ایدئولوژی صورت می‌گیرد. از دیدگاه مارکسیستی، فرهنگ محصول ایدئولوژی است و ایدئولوژی و فرهنگ در مقابل زیربنای اقتصادی، روبنا محسوب می‌شوند. به طور کلی کارل مارکس (۱۹۷۴، ص ۱۲۰) بر آن بود که ایدئولوژی یعنی ایده‌های حاکم، در هر عصری، ایده‌های طبقه‌ی حاکم است؛ پس تحلیل مارکسیستی فرهنگ بر ارتباط میان زیربنا و روبنا استوار است. زیربنا مرکب از نیروهای تولید و روابط تولید است. موقعیت اجتماعی افراد، در هر جامعه، بر حسب رابطه‌ی آنها با شیوه‌ی تولید تعیین می‌گردد. روبنا مرکب از نهادهای فرهنگی، آموزشی، حقوقی و سیاسی است و همین نهادها شکل‌های خاصی از آگاهی اجتماعی را مانند آگاهی مذهبی، اخلاقی، فلسفی و فرهنگی ایجاد می‌کنند؛ به این ترتیب، شیوه‌ی تولید، در هر عصر، تعیین‌کننده‌ی اشکال سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زندگی در آن عصر است (همو، ۱۹۷۱، ص ۲۰-۲۱).

برخی مطالعات مارکسیستی اخیر در پی توضیح فرهنگ توده‌ای مدرن به عنوان محصول سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم، به ویژه بر رسانه‌های گروهی بوده‌اند. از این دیدگاه، رسانه‌های گروهی مدرن که حامل اصلی فرهنگ توده‌ای هستند، نقش مهمی در مشروعیت بخشیدن به نابرابری‌های موجود در قدرت و ثروت ایفا می‌کنند و آنها را برای طبقات پایین طبیعی جلوه می‌دهند. بر اساس این پژوهش‌ها، رسانه‌های گروهی، در کشورهای غربی، اغلب در کنترل یا مالکیت طبقه‌ی مسلط هستند و از این رو، فرآورده‌ها و اشکال فرهنگی استقلال نسبی ندارند؛ بلکه مالکیت و کنترل وسایل تولید فرهنگی در دست طبقه‌ی حاکم است و همین طبقه، از طریق رسانه‌های همگانی، به تولید مادی فرهنگ توده‌ای می‌پردازد؛ به این ترتیب، رابطه‌ای هر چند غیر مستقیم میان مالکیت رسانه‌های مولد فرهنگ (یعنی قدرت طبقاتی) و محتوای رسانه‌ها (یعنی فرهنگ توده‌ای) وجود دارد. این گونه پژوهش‌ها نتیجه می‌گیرند که بنا بر نظریه‌ی اصلی مارکس، تولیدکنندگان کالا، تولیدکنندگان فرهنگ نیز هستند. فرهنگ به دست سرمایه‌داران بزرگ مسلط بر حوزه‌های صنعتی و مالی و تجاری تولید می‌شود. فرهنگ تابع بازار است و کالاهای فرهنگی باید عامه‌پسند و پرخریدار باشند.

مکتب فرانکفورت، با دیدگاه انتقادی به مارکسیسم ارتدکس در نادیده گرفتن اهمیت فرهنگ مدرن به عنوان عامل کنترل و سلطه، «صنعت فرهنگ» در سرمایه‌داری مدرن را یکی از موانع عمده‌ی آگاهی، آزادی و انقلاب اجتماعی معرفی می‌نماید (آدورنو و هورکهایمر، ۱۹۷۲).

تئودور آدورنو^۱، به عنوان مهم‌ترین نظریه‌پرداز فرهنگ در مکتب فرانکفورت، با تفکیک میان فرهنگ مدرنیستی آوانگارد (پیشرو) و فرهنگ توده‌ای، ضمن قایل شدن میزانی از استقلال هنری و زیبایی‌شناسی و نگرش نقادانه به جهان معاصر برای نوع اول، داخل شدن در وضعیت سلطه را برای فرهنگ توده‌ای اساسی برمی‌شمرد. او فرهنگ والا و پست را مکمل کل واحدی می‌داند که هر دو از سرمایه‌داری نشان دارند و متضمن عناصری از تغییرند. صنعت فرهنگ، با شکل دادن به ذوق و ترجیحات توده‌ها، به آگاهی و ذهنیت آنها شکل می‌بخشد و با یکسان‌سازی، هر گونه طرز تفکر

1. Adorno

مخالفی را حذف می‌کند. صنعت فرهنگ، از طریق فرآورده‌های خود، به توده‌ها هویت می‌بخشد و کردارهای آنها را تعیین می‌کند. این صنعت با تولید نیازهای کاذب و با کوشش در برآوردن آنها از طریق فرآورده‌های مختلف، برای نظام سلطه‌ی سرمایه‌داران مشروعیت ایجاد می‌کند. روی هم رفته، از دیدگاه مکتب فرانکفورت، کل فرهنگ مردمی مدرن، چیزی جز فرهنگ توده‌ای نیست و این فرهنگ اساساً، تجاری یا تجارت‌زده است و مخاطبان آن مصرف‌کنندگان منفعلی هستند که مشارکت آنها محدود به انتخاب میان خریدن و نخریدن است (مک‌دونالد،^۱ ۱۹۵۷، ص ۶).

از دیدگاه آنتونیو گرامشی^۲، هر تحولی نیازمند تدارک فرهنگی برای شکستن هژمونی ایدئولوژیک طبقه‌ی مسلط است. هژمونی، فرایندی است که در آن، طبقه‌ی حاکم، جامعه را به شیوه‌ای اخلاقی و فکری هدایت و کنترل می‌کند. در جامعه‌ی هژمونیک، میزان بالایی از اجماع و وفاق و ثبات اجتماعی وجود دارد و طبقات تحت سلطه از آرمان‌ها و ارزش‌های مورد نظر طبقه‌ی مسلط حمایت می‌کنند و آنها را به ساختار قدرت کلی در جامعه پیوند می‌زنند. در جوامع سرمایه‌داری با ثبات امروز، طبقه‌ی حاکم هژمونی ایدئولوژیک دارد و نیازها، و علایق و ارزش‌های فرهنگی طبقه‌ی مسلط به عنوان نیازها و ارزش‌های کل جامعه پذیرفته شده‌اند (مکینز،^۳ ۱۹۷۲).

می‌توان به دیدگاه گرامشی و حتی آدورنو انتقاد کرد که در آنها، نقش توانمندی‌های فردی و خلاقیت فکری طبقه‌ی متوسط و نقش آنها در حرکت‌آفرینی‌های فرهنگی و اجتماعی بسیار کم‌رنگ دانسته شده، تا آنجا که اصلاً به چشم نمی‌آید! و تقسیم‌بندی جامعه به دو طبقه‌ی مسلط و غیر مسلط، نمونه‌ای از دوگانه‌پردازی‌های مفهومی است که تا آخر، بر دوگانگی و تقابل خود در برابر یکدیگر مانده، حتی در صحنه‌ی واقعیت‌های اجتماعی هم از آن جدا نمی‌شود! از سوی دیگر، تکلیف استقلال وجودی مفهوم فرهنگ و مقولاتی چون اصالت و هویت فرهنگی نیز مشخص نشده‌اند.

مهم این است که از درون این گونه دیدگاه‌ها نمی‌توان تکلیف هستی‌شناسی فرهنگی و حقیقت‌شناسی فرهنگی را استخراج نمود و این گونه دیدگاه‌ها بیشتر معطوف به سنخ‌شناسی و گونه‌شناسی وضعیت موجودند تا اراییه‌ی طرح‌های مفهومی از فرهنگ.

1. Mcdonald
2. Gramsci
3. McInnes

برای کارکردگرایان ساختاری، یک جامعه‌ی استوار بیش از هر چیز اهمیت دارد که آن هم از طریق جهت‌گیری‌های مشترک کنشگران محقق می‌شود. به نظر آنان، این گونه جهت‌گیری‌های شناختی متقابل کارکردهای گوناگونی دارند که شاید مهم‌ترین آنها این باشد که موقعیت‌های اجتماعی را بامعنی، استوار و پیش‌بینی‌پذیر می‌سازند؛ لذا جهت‌گیری‌های مشترک، علاوه بر اینکه آنها را قادر می‌سازند حضور و پابندی‌شان را در موقعیت‌های اجتماعی حفظ کنند، اجازه می‌دهند با چیزهایی که نمی‌توانند پیش‌بینی و بر آنها نظارت کنند، به شیوه‌های همسان برخورد کنند. چنین جهت‌گیری‌های مشترکی از قبل نظام‌های نمادین مشترکی و در جریان ارتباطات میان افراد و گروه‌ها ممکن هستند و همین نظام‌های نمادین مشترک نوعی نظام فرهنگی ارزشی را ممکن می‌سازند. نظام فرهنگی و نحوه‌ی شکل‌گیری آن از دیدگاه ساختی کارکردی از همه مهم‌تر است و الگوی ارزشی مشترک به منزله‌ی دیواری دفاعی است که نمی‌گذارد کشمکش‌های داخلی جامعه ادامه یابند.

در این خصوص باید توجه نمود که تأکید الزام‌آور بر ساختارها، ضد تاریخی بودن، محافظه‌کاری و وضع موجود، از انتقادات عمده بر دیدگاه کارکردگرایان ساختاری است. دارندرف^۱ (۱۹۶۸، ص ۱۰۹) هم با متهم کردن دیدگاه ساختی کارکردی به خیال‌پردازی و حذف دیکتاتورمآبانه‌ی علیت‌های واقعی اجتماعی، به جنبه‌ی تحمیلی این سازگاری اشاره می‌نماید.

ب. بررسی تعریف موقعیت اجتماعی». نظریات کنش، کنش متقابل نمادی، روش‌شناسی مردمی و پدیدارشناسی از عمده‌ترین چشم‌اندازهای نظری مطرح در این بخش هستند. تعریف کنشگران از موقعیت‌های اجتماعی و تأثیر این تعاریف بر کنش‌های آتی وجوه اهمیت این پارادایم هستند.

در نظریه‌ی کنش متقابل نمادین، از رهگذر توجه به ظرفیت‌های ذهنی کنشگران و رابطه‌ی آنها با کنش متقابل می‌توان به مفهوم فرهنگ نزد آنها نزدیک شد. بررسی جریان‌ات ذهنی، در جهان اجتماعی و رابطه‌ی میان کنشگر و موقعیت با میانجی‌گری نمادها ممکن است. به نظر جرج هربرت مید، برای آنکه زندگی اجتماعی به وجود آید، لازم است کنشگران نمادهای معنی‌دار مشترکی داشته باشند و انعطاف‌پذیری ذهن

1. Dahrendorf

مبنایی را برای معانی مشترک نمادها فراهم می‌کند و کردار زمانی معنی‌دار می‌شود تا بتوانیم طوری ذهنمان را به کار ببریم که خودمان را جای دیگران بگذاریم و از این طریق، اندیشه‌ها و کنش‌های دیگران را تفسیر کنیم. مید استدلال می‌کند که معنی، در اصل، نه از ذهن بلکه از موقعیت اجتماعی برمی‌خیزد و معنی، پیش از اینکه انسان‌ها نمادهای معنی‌دار ایجاد کنند، آگاهانه نیست؛ اما پس از آنکه چنین نمادهایی را در اختیار می‌گیرد، می‌تواند پدیده‌ای آگاهانه گردد (ریتزر، ۱۹۹۲، ص ۱۹۹-۲۰۱). به هر شکل، تأکید آنها بر یادگیری اجتماعی نمادها و معانی، در طی کنش متقابل اجتماعی، به نوعی، از توافق نسبی معانی در زندگی اجتماعی مردم حکایت می‌کند. انسان‌ها در جریان کنش متقابل اجتماعی، به گونه‌ای نمادین، معناهایی را به دیگران انتقال می‌دهند. دیگران این نمادهای معنی‌دار را تفسیر می‌کنند و بر پایه‌ی تفسیرشان واکنش نشان می‌دهند؛ به عبارت دیگر، کنشگران هنگام کنش متقابل اجتماعی، در فراگردی از نفوذ متقابل قرار می‌گیرند. پیروان این دیدگاه زبان را نظام گسترده‌ای از نمادها می‌دانند. واژه‌ها نمادند؛ زیرا به جای چیزهای دیگر به کار می‌روند. واژه‌ها هم نمادهای دیگر را ممکن می‌سازند. اعمال، اشیا و چیزهای دیگر تنها برای آن وجود و معنا دارند که می‌توان آنها را از طریق کاربرد واژه‌ها توصیف کرد. زبان توانایی اندیشیدن را همانند سایر نمادها گسترش می‌بخشد و می‌تواند پدیده‌های گوناگون را نام‌گذاری، طبقه‌بندی و یادآوری کند. زبان به طور خاص و نمادها به طور عام، به کنشگران اجازه می‌دهند که از زمان، مکان و حتی خود بگذرند و درباره‌ی چگونگی زندگی، در گذشته یا آینده و یا حتی یک واقعیت ما بعد الطبیعی (مانند بهشت یا جهنم) تخیل کنند (همان، ص ۲۱۱-۲۱۳).

هربرت بلومر^۱، از نظریه‌پردازان کنش متقابل نمادین، نیز معتقد است که جامعه از مجموعه‌ای از عملکردهای جداگانه ساخته نشده است. کنش جمعی و مشترک وجود دارد که افرادی را دربرمی‌گیرد که خطوط کنش‌شان را با یکدیگر هماهنگ می‌کنند و شامل افراد مشارکت‌کننده‌ای می‌شود که نه تنها با خود، بلکه به همدیگر نیز اشاره‌هایی رد و بدل می‌کند. بلومر نام این کنش جمعی را کنش مشترک نهاده و معتقد است این کنش‌های مشترک احتمالاً، باید صورتی کاملاً جاافتاده و تکرارشونده داشته باشند. بیشتر کنش‌های مشترک نه تنها الگوهای تکرارشونده‌ای دارند، بلکه نظام‌های معنایی

1. H. Blumer

مستقر شده‌ای چون «فرهنگ» و نظم اجتماعی، چنین کنشی را هدایت می‌کنند (بلومر، ۱۹۶۹، ص ۱۷؛ به نقل از ریتزر، ۱۹۹۲، ص ۲۲۴).

بلومر هم در حوزه‌ی الگوهای جاافتاده و هم در حوزه‌ی رفتار تجویز نشده به طبیعی، اصیل و تکرارشوندگی اعتقاد داشت. کنشگران به وسیله‌ی معانی عموماً پذیرفته شده‌ای که در این جریان تولید و بازتولید می‌شوند، هدایت می‌گردند؛ اما تعیین شده‌ی این معانی نیستند. آنها ممکن است این معانی را همان طور که هستند، بپذیرند؛ ولی می‌توانند دخل و تصرف‌هایی نیز در آنها بکنند. اعتقاد بلومر به اینکه جریان گروهی در زندگی اجتماعی، قواعد را ایجاد و حفظ می‌کند، دیدگاه او را در مورد فرهنگ و اینکه او در نظام نظری‌اش منزلتی مستقل و الزام‌آور برای فرهنگ قایل نمی‌شوند، نشان می‌دهد (همان، ص ۲۲۵).

می‌توان گفت دیدگاه کنش متقابل نمادین بر ویژگی فرایندهای اجتماعی و نحوه‌ی پیدایش آنها و طریقی که جهان نمادین به وسیله‌ی مشارکت‌کنندگان در این جهان ساخته می‌شود، تأکید دارد. بر این اساس، فرهنگ ساخت نیست؛ بلکه فرایندی مستمر از شدن است و استفاده از روش مشاهده‌ی مشارکتی توسط آنان راهی برای فهم پیدایش و آشکار شدن فرهنگ از نظر مشارکت‌کنندگان است.

جامعه‌شناسان ارتدکس بر این دیدگاه انتقاداتی کردند؛ از جمله آنکه این نظریه ساخت‌های اجتماعی و نقش لوازم و پیامدهای آن را در فرایندهای فرهنگی نادیده گرفته و در واقع تکذیب کرده است (بیلینگتون،^۱ ۱۹۹۱، ص ۳۰).

روش‌شناسان مردمی^۲ برای کنشگران و داوری‌های مهم و تعیین‌کننده‌ی آنها اهمیت کانونی قایل‌اند. به اعتقاد صاحب‌نظران این چشم‌انداز نظری، انسان‌ها معناها را می‌سازند؛ اما جهان، مستقل از فعالیت‌های تفسیری‌شان در برابر آنها قرار می‌گیرد. آنها بر کنش و کنش متقابلی که از فعالیت‌های ذهنی برمی‌خیزد، تأکید دارند و رویدادهایی را معنادار می‌دانند که در محیط رفتاری شخص رخ می‌دهند. ساخت واقعیت به گونه‌ای آگاهانه است و همه‌ی انسان‌ها، از طریق اندیشه‌ها و کنش‌هایشان، در جریان آفرینش فعالیت اجتماعی مشارکت دارند.

1. Bilington
2. Ethnomethodology

روش‌شناسان مردمی از روش‌سندی برای تشخیص یک الگوی مسلط در ورای یک رشته نمونها استفاده می‌کنند؛ به این ترتیب که هر نمودی نشان‌دهنده وجود الگوی مسلط تلقی شود. برخی از روش‌شناسان مردمی بر الزامات تحمیل‌شده بر کنشگران در سطح خرد توجه می‌کنند تا سطوح فرهنگی و اجتماعی؛ ولی برخی دیگر از آنان همانند سیکورل، دیدگاه‌های ساختارگرایانه را درباره‌ی فراگردهای شناختی می‌پذیرند و رویه‌های تفسیری کنشگران را همانند قواعد دستوری عمیقاً، ساختاری در نظر می‌گیرند. به هر حال، روش‌شناسان مردمی بر الزامات عوامل خارجی فرهنگ کمتر توجه دارند (ریترز، ۱۹۹۲، ص ۲۷۰-۲۷۳).

جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه نیز، از رهگذر توجه به آگاهی، در زندگی اجتماعی، با الزامات فرهنگ پیوند می‌خورد. فرهنگ و پدیده‌های فرهنگی ضمن شکل‌دهی و مقیدسازی خلاقیت کنشگران عمل می‌کنند. آگاهی کنشگر مانند فراگردی است که به اشیا معنا می‌بخشد و در رابطه‌ی کنشگر با اشیا به وجود می‌آید؛ از این رو آگاهی خصلت رابطه‌ای دارد. مفهوم جهان‌حیاتی، از نظر شوتس، چارچوب فرهنگی و تعیین‌شده‌ی زندگی اجتماعی و تأثیر آن بر افکار و کنش‌های کنشگران را دربرمی‌گیرد. شوتس به بررسی تأثیر نیروهای فرهنگی بر کنشگران علاقه داشت؛ اما به سطح فرهنگی نیز اهمیت بسیاری می‌داد. او از همه بیشتر به الگوهای اعتقادی و کرداری که فرهنگ تجویزشان می‌کند و از طریق اجتماعی انتقال می‌یابند، علاقه‌مند بود. عناصر سازنده‌ی فرهنگ در جهان‌حیاتی، از نظر زمانی، پیش از ما بوده، پس از ما نیز خواهند بود. این چارچوب فرهنگی که از بیرون به ما تحمیل می‌شود، ساخت فردی و جاری واقعیت را دربر نمی‌گیرد؛ بلکه در جهت مقید ساختن کنشگران و اعمال محدودیت‌هایی بر رفتار روزانه‌شان عمل می‌کند. این چارچوب مسیرهای کنش آماده‌شده، راه‌حل‌های مسائل و تفسیرهایی از جهان اجتماعی و نظایر آن را در اختیار کنشگران می‌گذارد؛ در نتیجه، کنشگران در موقعیت‌های غیر تردیدآمیز، گرایش دارند که به الگوهای واکنش عاداتی توسل جویند. در جهان اجتماعی وابسته به تجربه‌ی مستقیم، چارچوب فرهنگی تعیین‌شده زیر سؤال می‌رود و موقعیت‌های بحث‌انگیزی در روابط رو در رو مطرح می‌شوند. جهان‌حیاتی تمام نمونه‌سازی‌هایی را شامل می‌شود که همه‌ی تجربه‌ها، دانش و کردار انسان‌ها، بر پایه‌ی آنها استوارند. این واقعیت که تحمیل‌های فرهنگی، جهان

اجتماعی را تا حد بسیاری از پیش مشخص کرده‌اند، به گونه‌ی تناقض‌آمیزی، به آزادی بیشتر کنشگران منجر می‌شود. از آنجا که کنشگران مجبور نیستند در هر موقعیتی به چون و چرا بپردازند و بر حسب تعریف می‌توانند بر نمونه‌ها تکیه و برابر با نسخه‌ی عمل رفتار نمایند، آزادی و فرصت می‌یابند که در موقعیت‌های ویژه و بحث‌انگیز زندگی، دانش و کردارشان را تعدیل کنند. رویکرد بی‌چون و چرای کنشگران به جنبه‌های فرهنگی جهان حیاتی رویکرد طبیعی نامیده می‌شود (ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۴۳).

علاقه‌ی شوتس به جامعیت نمونه‌سازی‌ها قرار دارند و برای همین می‌توان آنها را در جهان حیاتی و رویکرد طبیعی کنشگران به آنها این نظر را تأیید می‌کند که توجه اصلی شوتس به تأثیر وادارنده‌ی ساختارهای فرهنگی بوده است.

نیروهای فرهنگی بر «روابط آنهایی» تسلط دارند و برای همین می‌توان آنها را بررسی علمی کرد؛ بر خلاف «روابط مایی» که فراگردهای آگاهانه‌ی فردی قرار دارند و به همین دلیل نمی‌توان آنها را بررسی علمی کرد. در روابط آنهایی، کنش‌های آدم‌ها تحت تسلط نمونه‌سازی‌های ناشناخته هستند... و نمونه‌سازی‌های فرهنگی کنش را تعیین می‌کنند (همان، ص ۳۴۸).

آگاهی عمیق مبنای فلسفی تصویر شوتس از جهان اجتماعی است که فراگردهای معناسازی، تفاهم، تفسیر و تفسیر خود از آن سرچشمه می‌گیرند (که البته به نظر او قابل بررسی علمی نیست). جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی باید، بر شیوه‌ی ساخت معنا در تجربه‌ی فردی خویشتن استوار باشد. شوتس ضمن چنین کاری، معنا را تا سرچشمه‌ی راستین آن در آگاهی زمانی درونی طی دوره‌ای که خویشتن به تجربه پشت سر می‌گذارد، تعقیب کرد. از آنجا که شوتس ذهن را قابل بررسی علمی نمی‌دانست و در عوض می‌خواست بر نمونه‌سازی‌های فرهنگی تأکید ورزد، پذیرفته بود که «وانهادن روش دقیقاً پدیده‌شناختی» را - که تأکید تاریخی بر فراگردهای ذهنی دارد - در برنامه‌ی کارش قرار داده است (شوتس، ۱۹۶۷، ص ۹۷؛ به نقل از ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۴۹).

شوتس استدلال می‌کرد که فراگردهای معناسازی و تفاهم در میان افراد، فراگردهای تفسیر رفتار دیگران و نیز فراگردهای تفسیر خود مبنای همه‌ی علائق جامعه‌شناختی‌اش را تشکیل می‌دهند (همان‌جا).

شوتس دو گونه معنا را تشخیص داد: اول، بافت معنایی ذهنی و دوم، بافت معنایی عینی. در مورد اول، ما از طریق ساخت ذهنی و مستقل واقعیت، برخی از عناصر واقعیت را با معانی می‌انگاریم. شوتس این فراگرد را به دلیل انفرادی بودن شدید آن قابل بررسی علمی نمی‌داند.

بافت معنایی عینی آن رشته از معانی است که در کل فرهنگ وجود دارد و دارایی مشترک جمع کنشگران به شمار می‌آید. این معانی چون مشترک هستند، برای جامعه‌شناسان نیز دسترسی پذیرند و چون این معانی وجود عینی دارند، جامعه‌شناس می‌تواند آنها را بررسی علمی کند. شوتس ضمن انتقاد از وبر در مورد تمایز نگذاشتن میان دو گونه‌ی معنای ذهنی و عینی می‌گوید وبر نگفت که فقط می‌توان معنای عینی را بررسی علمی کرد (همان، ص ۳۵۰).

شوتس میان معانی و انگیزه‌ها تفاوت می‌گذاشت. معانی راجع‌اند به اینکه کنشگران چگونه تعیین می‌کنند که کدام یک از جنبه‌های جهان اجتماعی برایشان اهمیت دارد؛ حال آنکه انگیزه‌ها درباره‌ی این هستند که کنشگران به چه دلایلی کنش‌هایشان را انجام می‌دهند (شوتس، ۱۹۶۷، ص ۹۷؛ به نقل از ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۵۰).

انگیزه‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: «تا آنکه» و «برای آنکه». اولی دلایل کنشگر برای انجام برخی کنش‌هایی است که به دلیل تحقق یک رخداد آتی آنها را انجام می‌دهد و وقتی آشکار می‌شوند که کنشی اتفاق می‌افتد. آنها بخشی از آگاهی عمیق و جریان مداوم آگاهی‌اند و نمی‌توانند در چنین حالتی، موضوع بررسی علمی قرار گیرند؛ اما انگیزه‌های «برای آنکه» عواملی هستند که موجب می‌شوند افراد چنین و چنان رفتاری کنند. این کنش‌ها چون اکنون انجام گرفته‌اند، برای دانشمند و کنشگر دسترسی پذیرند (همان، ص ۳۵۱).

ریتزر به این دیدگاه شوتس انتقاد کرد و گفت اگر او می‌خواست نظام‌های معنایی مشترک انسان‌ها را بررسی کند، این دو انگیزه کمکی به او نمی‌کنند؛ چون ذهنی و فردگرایانه هستند (همان‌جا).

برگر و لاکمن هم به بررسی گرایش پدیده‌شناختی انسان‌ها، با در نظر گرفتن فراگردهای ذهنی به عنوان واقعیت‌های عینی علاقه‌مند بودند. به نظر آنها، آدم‌ها گرایش دارند زندگی روزانه را به عنوان یک واقعیت سامان‌یافته درک کنند؛ یعنی واقعیت

اجتماعی، به نظر کنشگر، مستقل از درک آن واقعیت به وسیله‌ی او می‌نماید. زبان در این گرایش انسان‌ها به عینیت بخشیدن نقش اساسی دارد؛ زیرا پیوسته، انسان‌ها را به عینیت‌های ضروری مجهز می‌سازد و نظمی می‌نهد که این عینیت‌ها در چارچوب آن معنی پیدا می‌کنند و در قالب همین نظم است که زندگی روزانه برای آدم‌ها معنی می‌یابد (برگر و لاکمن، ۱۹۶۷، ص ۲۳؛ به نقل از ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۵۹).

مایه‌ی اصلی بحث برگر و لاکمن این است که جهان اجتماعی محصول فرهنگی فراگردهای آگاهانه است؛ به ویژه، در عرصه‌ی روابط با کسانی که به ما چندان نزدیک نیستند و حتی بیگانه‌اند، احتمال نمونه‌سازی بیشتر و احتمال تفاهم میان اشخاص کمتر می‌شود؛ به عبارت دیگر، روابط ما با دیگران، در حوزه‌ی روابط آنهایی، بیش از پیش، غیر شخصی و قالبی می‌شود (همان، ص ۳۶۰). بر عکس، در حوزه‌ی کنش‌های متقابل رو در رو که شوتس آنها را روابط مایی نامید، این روابط مستلزم یک نوع تبادل متقابل و بی‌میانجی معنا هستند. در روابط مایی، آدم‌ها به جای ارتباط برقرار کردن با مردم برمبنای دستور العمل‌های فرهنگی، به شیوه‌های شخصی‌تر ارتباط برقرار می‌کنند؛ از این رو، این روابط کمتر تحت تسلط نمونه‌سازی‌ها هستند و کنشگران در این روابط آزادی عمل بیشتری برای تفاهم با یکدیگر دارند (همان‌جا).

زبان در نظام برگر و لاکمن، مهم‌ترین ساختار اجتماعی است و با نشستن با جای طیف وسیعی از معانی ذهنی از صورت‌های دیگر دلالت مشخص می‌شود. زبان مهم‌ترین نظام نمادین جامعه است و می‌تواند آن گونه معانی را انتقال دهد که بیانگر ذهنیت بی‌میانجی نیست. انباشت معانی و دانش‌ها و انتقال آنها به نسل‌های آینده، با زبان ممکن است. در نظر آنها، زبان یک عنصر عینی سازنده‌ی جامعه است (برگر و لاکمن، ۱۹۶۷، ص ۲۳؛ به نقل از ریتزر، ۱۳۷۴، ص ۳۶۱).

به نظر ریتزر (۱۳۷۴، ص ۳۶۴)، قدرت جامعه‌شناسی پدیده‌شناختی همچنان، در بررسی آگاهانه و رابطه‌اش با کنش و کنش متقابل و در مطالعه‌ی فرهنگ و تأثیرات الزام‌آور آن بر کنشگران نهفته است.

ج. انگاره‌ی «رفتار اجتماعی»، رفتار فردی و عوامل تقویت‌کننده و برحذردارنده‌ی مؤثر بر این رفتار را بررسی می‌کند. جامعه‌شناسان رفتارگرا و اسکینر در تلاش برای حذف انسان خودمختار درصددند هسته و کانون درونی انسان‌ها را که منشأ صدور

کنش‌های مبتکرانه و خلاق است، حذف کنند. به نظر یک رفتارگرا، تفکر، رفتار مغز است و بیشتر فعالیت‌های مغزی آگاهانه نیستند. از دیدگاه رفتارگرایان اجتماعی، کنشگر ناآگاهانه، در برابر محرک‌ها واکنش نشان می‌دهد و بر خلاف دیدگاه تعریف‌گرایان اجتماعی، پیوسته و آگاهانه، درصدد ساخت واقعیت اجتماعی نیست. در انگاره‌ی رفتارگرایان اجتماعی، مرجع نظارت از رابطه‌ی میان افراد و شرایطی که وقوع یک رفتار را کمابیش محتمل می‌سازند، برمی‌خیزد. این شرایط همان چیزهایی هستند که در گذشته، با تقویت یا تنبیه همراه بودند (همو، ۱۹۹۲).

اسکینر (۱۹۷۱، ص ۱۲۱؛ به نقل از ریتزر، ۱۹۹۲، ص ۲۲۷) به مفهوم فرهنگ بر حسب تعریف یک متفکر اجتماعی وابسته به انگاره‌ی واقعیت‌های اجتماعی انتقاد دارد؛ زیرا فرهنگ را افکار سنتی‌ای تعریف می‌کند که با ارزش‌هایی همراه‌اند و در یک جریان تاریخی پدید آمده و دستچین شده‌اند. او می‌گوید این تعریف عناصر رمزآمیز غیر لازمی چون افکار و ارزش‌ها را ایجاد کرده است؛ اما یک دانشمند وقتی به جامعه نگاه می‌کند، افکار و ارزش‌ها را نمی‌بیند؛ بلکه نگاه می‌کند که انسان‌ها چگونه زندگی می‌کنند؟ بچه‌هایشان را چگونه بزرگ می‌کنند؟ چه می‌پوشند؟ چه بازی‌هایی می‌کنند؟ در چه سرپناه‌هایی سکونت می‌گزینند؟ چگونه گرد هم می‌آیند و غذایشان را تولید می‌کنند؟ با یکدیگر چگونه رفتار می‌کنند؟ چه نوع حاکمیتی برقرار می‌سازند؟ و نظایر آنها. به عبارت دیگر، فرهنگ یک اجتماع از رفتارها ساخته می‌شود. برای فهم فرهنگ، نیازی به مفاهیمی چون افکار و ارزش‌ها نداریم؛ بلکه به درک پدیده‌هایی چون پاداش‌ها و خسارت‌ها نیازمندیم (همان، ص ۲۷۷-۲۷۸).

پیتر بلاو^۱ در نظریه‌ی تبادل تلفیقی خود که آشکارا، تلفیقی میان واقعیت‌گرایی و رفتارگرایی بود، اعلام نمود که هنجارها و ارزش‌ها (توافق ارزشی) مکانیسم‌هایی هستند که میان ساختارهای اجتماعی پیچیده میانجی می‌شوند و در جامعه وجود دارند. هنجارها و ارزش‌ها، به گونه‌ای غیر مستقیم، تبادل اجتماعی را ممکن می‌سازند و بر فراگردهای یکپارچگی و تمایز اجتماعی در ساختارهای اجتماعی پیچیده و نیز بر تحول سازمان اجتماعی و تجدید سازمان در این ساختارها تسلط دارند. مفهوم هنجار در صورت‌بندی بلاو، او را به سطح تبادل میان فرد و جمع می‌کشاند؛ حال آنکه مفهوم

1. Bellah

ارزش‌ها او را به گسترده‌ترین سطح اجتماعی و تحلیل رابطه‌ی میان جمع‌ها سوق می‌دهد (بلاو، ۱۹۶۴، ص ۲۵۵؛ به نقل از ریتزر، ۱۹۹۲، ص ۳۰۲-۳۰۳).

تصویر کنشگر در نظریه‌های مربوط به انگاره‌ی رفتار اجتماعی، مکانیکی است. یک رفتارگرای اجتماعی با رابطه‌ی میان افراد و شرایطی کار دارد که وقوع یک رفتار را کمابیش محتمل می‌سازد (همان، ص ۲۷۹).

منتقدان، هومنز^۱ رفتارگرا را به دلیل تأکیدش بر صرف تبادل دونفره یا دوگانه و چشم‌پوشی از الگوهای تبادل پهن دامنه و همچنین نادیده گرفتن هنجارها و ارزش‌هایی که به گونه‌ای نمادین، به روابط تبدالی شکل می‌بخشند، درخور انتقاد می‌دانند (همو، ۱۳۷۴، ص ۴۳۲). به هر حال، مسائل بنیادی رفتارگرایان و از جمله هومنز، ناکامی آنان در پرداختن شایسته به سطوح فرهنگی و اجتماعی و نیز نارسایی‌شان در بررسی فراگردهای ذهنی درونی است. برای آنان پذیرفتن اینکه برخی پدیده‌ها (مانند فراگردهای ذهنی، ساخت اجتماعی واقعیت، هنجارها، ارزش‌ها و بسیاری از عناصر فرهنگ) تنها، در قلمرو افکار وجود دارند، مشکل است.

نتیجه‌گیری

فرهنگ حقیقتی دوبعدی دارد:

اول، بعد ذاتی - درونی که عبارت است از مفهوم مجرد ذهنی زیبایی، کمال، و... که تعاریف کلی آن را توضیح می‌دهد.

دوم، بعد عینی فرهنگ یعنی رفتارها و نمود مفاهیمی چون کمال و زیبایی که در خارج بروز می‌کند و مشاهده‌پذیر است.

بعد عینی (رفتارها) جلوه‌گاه بعد درونی است؛ نه اینکه بعد درونی از رفتارهای محسوس و ملموس انتزاع شده باشند. مختصات یک حقیقت ذهنی، غیر از مختصات و لوازمی است که یک حقیقت عینی خارجی دارد. رکن اساسی مفهوم فرهنگ، قطب ذاتی درون انسان‌ها درباره‌ی شئون حیاتی او در قلمرو «آن چنان که هست.» و «آن چنان که باید باشد.» است که مربوط به برداشت‌ها و هدف‌گیری او در آن قلمرو است.

1. Humans

بروز فرهنگ‌ها معلول جبر تاریخی نیست؛ بلکه فرهنگ، در تاریخ بشر بروز می‌کند و در امتداد آن استمرار یا تغییر و تحول می‌یابد.

مفهوم «فرهنگ» را می‌توان نظامی از ایده‌ها و ارزش‌ها و مصنوعات تعریف نمود که با پاسخ گفتن به پرسش‌ها و نیازهای انسان درباره‌ی جهان، جامعه، انسان و هدف به وی انگیزه و جهت می‌بخشد. در این تعریف، ارزش‌ها نقش محوری دارند.

ارزش، معیار عمل در میان جانشین‌های مختلف مربوط به موقعیت است. مانند اولسون می‌توان ارزش را مجموعه‌ای از پنداشت‌های اساسی در مورد آنچه پسندیده است، دانست که تجلی عمیق‌ترین احساسات مشترک درباره‌ی جهان‌ها (کلیت‌ها) در جامعه هستند. همچون شوارتز می‌توان ارزش‌ها را منبعی برای درک آرزوها و اصولی دانست که هدایت‌گر جوامع، نهادها و افراد هستند، و همراه اسپرانگر می‌توان ارزش‌ها را کیفیت‌های مطلق و غایی فرض نمود. شوارتز متذکر می‌گردد که مبنای فرهنگی مشترکی درباره‌ی اولویت‌های ارزشی، در همه‌ی کشورها وجود دارد که نشان‌دهنده‌ی هم‌بستگی قوی میان سلسله‌مراتب ارزشی، در تمامی نمونه‌ها و متوسط سلسله‌مراتب ارزشی، در بسیاری از نمونه‌های مختلف است.

بعد ارزشی رابطه‌ی انسان با خدا را باید، در محور مطالعات فرهنگی قرار داد. این بعد از آن جهت ضروری دانسته می‌شود که هم قدرت تبیین‌کنندگی بیشتری را برای موقعیت فرهنگی جامعه‌ای فراهم می‌آورد که محقق (به ویژه، در یک جامعه‌ی اسلامی و برای یک محقق مسلمان) در آن زیست و تحقیق می‌کند و هم به لحاظ نظری، در مدل‌های تحلیل دینی - فرهنگی، با گشودن بابی جدید، قادر به هم‌آوردی و گسترش حیطه‌های نظری دانش اجتماعی می‌گردد؛ به ویژه که دین، از دیدگاه جامعه‌شناسان، عملاً بر نوعی قدرت عمل اجتماعی انطباق دارد و ضمن خلق یک ارتباط نمادین منظم، فرهنگی را تعریف و تبیین می‌کند که هویت‌بخشی و پاسخگویی به ماهیت حیات فردی و اجتماعی نیز از وظایف آن برشمرده شده است (رابرتسون، ۱۹۷۰، اسپيرو، ۱۹۶۰، وینگر، ۱۹۷۰).

اعتقاد به یک وجود ما وراء الطبیعی، مقدس و والا که احساس خشیت، پرستش و رمز و راز، در انسان ایجاد کند و به عنوان یک نیاز زیستی (نیاز به پاسخگویی پرسش‌های غایی)، در نهاد انسان وابستگی به وجود آورد و با تفکیک مقدس از غیر

مقدس (جهت تعیین ارزش‌ها) و با تکیه بر اعمال و مناسک، رفتار اخلاقی خاصی (مبتنی بر ارزش‌ها) را بطلبد، تحت عنوان رابطه‌ی انسان با خدا و به عنوان حقیقت کلی فرهنگ تعریف می‌شود.

این حقیقت کلی فرهنگ نباید نادیده انگاشته شود. اندیشه‌های مردم یک جامعه بیان‌کننده‌ی فرهنگ آن جامعه نیست؛ بلکه جنبه‌ی معنوی فرهنگ که همان تحول تکاملی انسان در زمینه‌ی اخلاقیات عالی است، عنصری مهم از فرهنگ محسوب می‌شود که بدون آن، واژه‌ی «فرهنگ» اهمیتی ندارد.

نظام فرهنگی را نیز می‌توان نظام نسبتاً پایداری دانست که میان عناصر فرهنگی یک جامعه یا نظام اجتماعی برقرار است. این عناصر فرهنگی همان عناصر معنایی از قبیل ارزش‌ها، ایده‌ها و باورها هستند و شرط تعامل و پایداری نظام، تا حدود بسیاری، به وجود ارزش‌های مشترک، در آن جامعه مربوط می‌شود. ساخت نظام اجتماعی، از طریق نهادی شدن الگوها و ارزش‌ها (ی نظام فرهنگی) تثبیت و تحکیم می‌شود. نقش‌های اجتماعی هنگامی نهادی می‌شوند که به طور کامل، با الگوهای فرهنگی مسلط هماهنگ گردند؛ یعنی با ارزش‌های مشترک اعضای یک جامعه سازگار شوند. به طور کلی، نوعی تأثیر گروهی آشکارا، خواسته‌های فردی را در حصر الگوهای منسجم‌تر قرار می‌دهد؛ این الگوها را می‌توان مانند اسکیدمور (۱۳۷۲، ص ۱۷۴) گرایش‌های ارزشی متعین فرهنگی نامید.

در این راستا، جهت‌گیری ارزشی، نظامی از ارزش‌هاست که می‌تواند نمونه‌ی آشکار یک جامعه‌ی خاص تشخیص داده شود؛ از این رو، جهت‌گیری ارزشی یکی از جهت‌گیری‌های اصلی کنش اجتماعی است و ثبات الگوهای فرهنگی به ثبات ارزش‌های محوری، در جامعه بستگی دارند که در زمینه‌ی روابط، ارتباطات و تعاملات اجتماعی منتقل می‌شوند؛ لذا معنی، محصول یا نتیجه‌ی ارتباط است. در این میان، رسانه‌های ارتباط جمعی مانند مطبوعات و... با توصیف و تشریح فعالیت‌ها و رویدادها، فرایند ارتباط را موجودیت و سازمان می‌بخشند و با انتقال پیام به مخاطبان و گیرندگان، در واقع، فرایند انتقال معنی را دنبال می‌نمایند؛ از این رو، رسانه‌های ارتباط جمعی را می‌توان کارگزاران نظام فرهنگی قلمداد نمود. در واقع، رسانه‌ها در فرهنگ جامعه نقش غالب را بازی می‌کنند و این بازی را نه فقط با بازتاب دادن فرهنگ، بلکه با شرکت در

فرهنگ‌سازی نیز اجرا می‌کنند. نقش آنها پیچیده است. از یک سو، جزء فرایندهایی هستند که فرهنگ از آن بیرون می‌آید و ساخته می‌شود و از سوی دیگر، در صحنه‌ای بازی می‌کنند که حیات اجتماعی و فرهنگی در آن جریان دارد. در واقع، رسانه‌ها در ساختار بندی مسائل برای عموم نقش اصلی را دارند (لازار، ۱۳۸۰، ص ۸۶).

از آنجا که ارزش‌ها، در سطح نظام فرهنگی خود به اعیان تبدیل می‌شوند، در چارچوب مفهومی خود، از مفهوم جهت‌گیری ارزشی به عنوان واسطه‌ی میان ارزش‌ها و رفتار یا هنجارهای اجتماعی باید سود جست؛ چراکه جهت‌گیری‌های ارزشی مربوط به واقعیات عینی هستند و ارزش‌ها را مشخص می‌کنند.

منابع

- اسکیدمور، ویلیام، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، علی محمد حاضری و دیگران، تهران، نشر سفیر، ۱۳۷۲.
- باتامور، تی. بی. *جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی سید حسن منصور و دیگران، تهران، کتاب جیبی، ۱۳۵۷.
- تیریایکیان و سایرین. *آینده بنیانگذاران جامعه‌شناسی*، ترجمه‌ی غلام عباس توسلی، تهران، قومس، ۱۳۷۳.
- جعفری، محمد تقی. *فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- لازار، ژودیت، *افکار عمومی، مرتضی کتبی*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
- وایت، لسلی، *تکامل فرهنگ*، فریبرز مجیدی، تهران، نشر دشتستان، ۱۳۷۹.
- Adorno, T & M. Horkheimer. *Dialectic of Elightenment*, new york, Herder & Herder, 1972.
- Billingtone, r & sh. Strawbridge & l. Greensides, & a. Fitzsimons. *Culture & Society (A Sociology of Culture)*, MacMillan, 1991.
- Comte, August. *The essential writings*, New Yotk, Harper and Row, 1975.
- Dahrendorf, Ralf. *Essays in the theory of society*, California, Stanford University Press, 1968.
- Encyclopedia International U. S. A. Grolier, 1967.
- Greetz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.
- International Encyclopedia of Social Sciences, 3, 4, MacMiollon and free Prees, 1976.
- Kaplan, David & Robert Manners. *Culture Theory*, Englewood cliff, NJ, Prentice Hall, 1972.
- Kon, Igor. 'Herbert Spencer's Sociological Conception', Igor Kon (ed), *A History of Classical Sociological*, Moscow, Progress, 1989.

- Macdonal, D. *Atheory of Mass Culture*, Mass Culture (ed), B. Rosenberg, New York, 1957.
- Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, London, 1971.
- _____. *The German Ideology*, London, Lawrence & Wishart, 1974.
- McInnes, N. *The Western Marxists*, New York, Library Press, 1972.
- Malinowski, Branislaw. *Freedon and Civilization*, London: Allen and Unwin, 1947.
- Parsons, Talcott. *The social system*, New York, Free Press, 1964.
- _____. *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J, Prentice Hall, 1971.
- Ritzer, George. *Contemporary Sociological Theory*, McGraw-Hill, Inc, 1992.
- Robertson, Ronald. *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil blachwell, 1970.
- Spiro, Melford. E. "Religion: Problems of Definition and Explanation". Micheal Banton (ed). London: Tavistok, 1960.
- White, Leslie, *The Concept of Cultural Systems*, New York: Columbia University, Press, 1975.
- Yinger, Milton. *Scientific Study of Religion*, New York, Macmilan, Publishing, 1970.