

## چند پرسش اساسی پیرامون فرهنگ و نظریه فرهنگ

### چکیده

پرداختن به پرسش‌های مبنایی و تلاش در جهت ارائه پاسخ‌هایی ولو اجمالی به فرهنگ، گامی اساسی در جهت ورود تفصیلی به پدیده‌ای فراگیر و همه‌جاگستر به نام فرهنگ، اعم از تولیدات فرهنگی، نهادهای فرهنگی و کنش‌های فرهنگی است. در این مقاله کوشیده شده است تا به بازده پرسش کلیدی در باب فرهنگ پرداخته شود؛ امکان پرسش فلسفی درباره فرهنگ و تقدم و تأخر لایه‌ها و دلالت‌های آن، امکان ضرورتی علی و واقعیتهای بیرونی به نام فرهنگ، خادمیت یا مخدومیت فرهنگ، ربط دیالکتیک بین قلمرو ساخت‌یافتگی فرهنگی با عرصه‌ها و سطوح غیرفرهنگی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و البته با صبغه فرهنگی، نظریه‌پرداز بودن فرهنگ به معنای خاص نظریه یا تبیین‌گری آن، دوگانۀ طبیعت و فرهنگ و امکان پرسش زبان حکایت‌گری و شناختاری در قلمرو فرهنگ، ارزیابی انتقادی ادراک حقیقی و اعتباری و بازتاب آن در قلمرو فرهنگ، نسبت فرهنگ و هویت و فرهنگ و حقیقت، متغیر و باز بودن یا ثابت و بسته بودن فرهنگ، ارزیابی دال و مدلول و قراردادی دانستن یا ندانستن رابطه آن و در نهایت امکان نقد فرهنگی از اهم این پرسش‌هاست.

### ■ واژگان کلیدی

فرهنگ، نظریه فرهنگ، فلسفی‌اندیشی فرهنگی، ضرورت فرهنگی، نظریه بردار بودن فرهنگ، نقد فرهنگی.

عماد افروغ

استاد دانشگاه.

emad\_afrough@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۱۵

## ۱. مقدمه

قبل از طرح پرسش‌ها در خصوص فرهنگ و نظریه فرهنگ، به طرح چند نکته مقدماتی پرداخته می‌شود که بر متن اصلی سایه می‌افکند. نکته اول درباره روش کار است. نگارنده در کل در خصوص همه پدیده‌های اجتماعی یک روش منظومه‌ای و دیالکتیک دارد؛ از جمله پدیده‌ای به نام فرهنگ، اعم از تولیدات فرهنگی، نهادهای فرهنگی و کنش‌های فرهنگی (سربر، ۱۹۹۸).

نکته دوم اینکه پرداختن به مقوله فرهنگ به دلیل ماهیت به اصطلاح مشکک، فراگیر و سهل و ممتنع بودنش کار بسیار دشواری است. با الهام از نگرش مرحوم علامه طباطبایی همانند مقوله واقعیت است (طباطبایی، بی تا، ص ۶۲-۶۳)؛ آنجا که به انکار و ردش می‌پردازیم، در حال اثبات کردنش هستیم. شما کجا سراغ دارید که واقعیت فراگیر فرهنگ وجود نداشته باشد؟

نکته سوم اینکه اگر بخواهیم به مقوله نظریه فرهنگ بپردازیم، طبیعی است که در وهله اول باید تعریفی از فرهنگ و همچنین نظریه داشته باشیم تا متعاقباً تکلیف نظریه فرهنگ معلوم شود؛ اما این کار شدنی نیست؛ چون این دو بر یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند: نظریه فرهنگی بدون درک پیشینی و مفروض، ولو اجمالی، از فرهنگ میسر نیست و پرداختن به فرهنگ و مقولات و پرسش‌های مرتبط نیز بدون درکی از نظریه فرهنگی میسر نیست. نظریه فرهنگی ناظر به تبیین خاص، نظر یا نظریه در مورد مبنا، مؤلفه‌ها، شرایط پیدایش، بازتاب‌ها و پیامدهای فرهنگ و رابطه فرهنگ با مقولات غیرفرهنگی و البته با صبغه فرهنگی است؛ بنابراین هیچ تعریفی از نظریه فرهنگی بدون درکی پیشینی از فرهنگ امکان‌پذیر نیست؛ در واقع فرهنگ و نظریه فرهنگ در هم تنیده‌اند.

از سوی دیگر پرداختن به فرهنگ و تعریف فرهنگ و مفهوم‌شناسی مقولات آن هم بدون درکی از نظریه فرهنگی میسر نیست؛ این البته در بحث روش‌شناسی بحثی آشناست. در کل همان رابطه متقابل نظریه و مشاهده است (سایر، ۱۳۸۸، ص ۵۱-۹۶). بر خلاف پوزیتیویست‌ها که قائل به شکافی بین نظریه و مشاهده و البته امکان آزمودن نظریه به واسطه مشاهده تجربی هستند و بر خلاف نسبی‌گرایان رادیکال که در کل نظریه‌ها را از هم جدا و امکان قیاس‌پذیری و آزمون تجربی را در مورد آن‌ها منتفی می‌دانند، نظریه نیز به‌ویژه نظریه فرهنگی بار مشاهده‌تی دارد؛ به عبارت دیگر هم مشاهده بار نظری و هم نظریه بار مشاهده‌تی دارد. در واقع ربط متقابل

بین نظریه (فرهنگی) و موضوع (فرهنگ) شبیه رابطه نظریه و مشاهده در پدیده‌های طبیعی (موضوعات فکری و موضوعات واقعی و ناظر به رابطه حس<sup>۱</sup> و ارجاع یا مرجع<sup>۲</sup>) است؛ با این تفاوت که نظریه‌پرداز فرهنگی در ساحت و لایه‌ای جزو همان فرهنگی است که قصد مطالعه‌اش را دارد؛ لذا این رابطه بسیار پررنگ‌تر است. یک نظریه‌پرداز فرهنگی تا جزئی از آن فرهنگ نباشد و به یک معنا در دنیای معنایی و تفسیری خود قرار نگیرد، نمی‌تواند پدیده فرهنگی مورد نظر خود را تبیین کند؛ به عبارت دیگر نظریه‌پرداز فرهنگی می‌کوشد تا به فهم معانی ذاتی عمل اجتماعی که خود نیز جزئی از آن است، نایل آید.

## ۲. تعریف فرهنگ

با این مقدمه و توجه سعی می‌شود تعریفی ارائه شود که حداقل به فضای مفهومی فرهنگ نزدیک باشد. این تعریف ناظر به تقابل برداشتی از ماده در برابر غیرماده است؛ البته نگارنده ماده را به امر محسوس و مشاهدتی تقلیل نمی‌دهد. ماده لایه‌های متعددی دارد؛ از جمله لایه‌ای که غیب یا غیاب است و هیچ‌گاه هم دیده نمی‌شود. به هر حال، فرهنگ در این نوشتار، دائرمدار امر ذهنی، بیناذهنی، معنایی، ایده‌ای، اندیشه‌ای، معرفتی، فردی-عاملیت، جمعی، تاریخی، هنجاری-ارزشی، فلسفه و حتی دین در برابر امر مادی تعریف می‌شود. هر جا که بحث از یک اندیشه و ایده و یک معناست، فرهنگ است، چه فردی باشد و چه جمعی. از این رو این نگاه که فرهنگ صرفاً امر جمعی و تاریخی است، مقبول نیست؛ تاکید بر امر جمعی و تاریخی نباید به معنای نفی بُعد عاملیت تفسیر و معنا شود. پس تکلیف مقاومت فردی در برابر یک امر فرهنگی جمعی توهم‌زای ایدئولوژیک و از جنس رابطهٔ ارباب-رعیتی تعمیم‌یافته آن، ولو به اسم امر مقدر و محتوم تاریخی، چه می‌شود؟ بر این اساس، مقوله عاملیت و فردیت نیز در تعریف گنجانده می‌شود؛ اما در تعریف جمعی یا همان معنای مصطلح می‌توان گفت:

معرفت مشترک با ویژگی تاریخی بودن و با مؤلفه‌های هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی، ایدئولوژی، هنجارشناختی و نمادشناختی در بُعد جمعی و عطف به وجود اجتماعی انسان در

1. sense.  
2. reference.

ابعاد گروهی و جامعه‌ای (افروغ، ۱۳۸۰، ص ۱۹) با کارکرد انسجام‌بخشی و تمایزبخشی، وحدت در کثرت، عام و خاص یا عام خاص یا فرهنگ عام و خرده‌فرهنگ‌ها یا به عبارتی، انسجام از منظری و تمایز از منظری و البته قابل جمع.

یکی از کارکردهای مهمی که می‌توان برای فرهنگ ذکر کرد که ذومراتب هم هست، انسجام‌بخشی و تمایزبخشی است. هر دو می‌توانند از یک منظر انسجام‌بخش و از منظر تمایزبخش باشند. نگارنده در مورد فرهنگ، هم به دنبال وحدت و هم به دنبال کثرت است؛ همان تعبیر عام و خاص یا عام خاص. شاید عام خاص رساتر باشد که بتواند هم فرهنگ عام را در بر بگیرد، هم خرده‌فرهنگ را و احتمالاً تعبیر «عام انضمامی»<sup>۱</sup> بهتر باشد.

### ۳. پرسش‌های فرارو

اما پرسش‌های اساسی و تا حدودی فلسفی پیرامون فرهنگ، شامل موارد ذیل است:

۱. امکان یا عدم امکان طرح پرسشی فلسفی درباره تقدم و تأخر لایه‌های فرهنگی، چه در سطح فردی و چه در سطح جامعه‌ای. آیا می‌توان به لحاظ مفهومی و حتی اجتماعی، به‌رغم تفکیک‌ناپذیری آن‌ها در حیات اجتماعی، بر این باور بود که هستی‌شناسی مقدم بر ارزش‌شناسی، ارزش‌شناسی مقدم بر هنجارشناسی و هنجارشناسی مقدم بر نمادشناختی است یا خیر؟ این باور تنها با یک فکر فلسفی امکان‌پذیر است (افروغ، ۱۳۸۰)؛ چه در سطح فردی، چه در سطح گروهی و چه در سطح جامعه‌ای. اگر این تقدم و تأخر را لحاظ نکنیم، همانند بسیاری از مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان که بدون توجه به این تقدم‌ها و تأخرها در تعریف فرهنگ، مجموعه‌ای و معمولاً نامنظم برخوردار می‌کنند، در آسیب‌شناسی با رویکردی تقلیل‌گرایانه با مشکلات مواجه می‌شویم و غیرواقع‌بینانه، با بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی با برخی آسیب‌ها برخورد می‌کنیم؛ برای مثال با کوچک‌ترین برخورد با نمادی نامربوط، آن را به کلیت فرهنگ و به‌ویژه سطح هستی‌شناسی آن تسری می‌دهیم و یا، که روی دیگر همین برخورد تقلیل‌گرایانه است، تحول در هستی‌شناسی را ناچیز می‌شمیریم و از کنار آن به سادگی عبور می‌کنیم. غالباً در جامعه خود با مشکل اول،

۱. اصطلاحی وام‌گرفته از روی بسکار که خود از هگل وام‌گرفته است. برای بحث تفصیلی ر.ک: آلن نری، دیالکتیک و تفاوت.

یعنی تسری نمادهای ناسازگار با هویت تاریخی و لایه زیرین هستی‌شناسی، به خود این لایه‌های زیرین مواجهیم؛ به عنوان مثال، لباس و حجاب نامناسب کسی را می‌بینیم، بلافاصله آن را به دین و ایمان او ربط می‌دهیم. در آسیب‌شناسی‌ها و حتی سیاست‌گذاری‌ها باید به‌رغم درهم تنیدگی این لایه‌ها، به تقدم‌ها و تأخرهای مذکور توجه داشته باشیم و گرنه با مشکلات و واکنش‌های حادث‌تر و جبران‌ناپذیری روبرو می‌شویم.

۲. سؤال دوم که بسیار اساسی است، نزاعی بین پوزیتیویست‌ها و ضدطبیعت‌گرایان، پسامدرن‌ها، پساویتگنشتاینی‌ها و قائلان به چرخش زبانی است. اینکه اصولاً ما واقعیتی بیرونی دارای ضرورت و قابلیت علی داریم؟ آیا ضرورت، وجود و عینیت و شیئیتی تاریخی وجود دارد؟ پوزیتیویست‌ها قائل به ضرورت نیستند و علیّت را به یک رابطه «p آنگاه q» یا به اصطلاح، یک تعاقب تقلیل می‌دهند. شکل‌گیری این دیدگاه به‌صورت نظام‌یافته از زمان هیوم شروع شد (افروغ، ۱۳۹۴، ص ۲۵-۲۶). پسامدرن‌ها و در کل پارادایم‌گرایان و گفتمان‌گرایان و چرخش زبانی‌ها همین تعاقب را نیز انکار نموده، آن را به معرفت ما از هستی نسبت می‌دهند و همانند پوزیتیویست‌ها و از منظری دیگر، اسیر نوعی مغالطه معرفت‌شناختی و به‌طور خاص از نوع مغالطه زبان‌شناختی آن می‌شوند؛ یعنی این مغالطه که چیزی ورای زبان من نیست و زبان من قادر به ارجاع به چیزی خارج از خود و زبان نیست (بسکار، ۲۰۰۰).

پرسش نگارنده این است که آیا می‌توان در ساحت فرهنگ از امکان یا عدم امکان مقوله‌ای به نام امر بیرونی، ضرورت طبیعی یا ناگذرای وجودی با وجه لایه‌ای، ساختاری، تمایز یافتگی و تغییر، به‌رغم تفاوت‌هایش با ضرورت‌های طبیعی و به‌رغم عمل و مفهوم‌محور بودن انسانی آن و وجود نوعی «الگوی تحول‌یابنده افعال اجتماعی» سخن به میان آورد؟ آیا می‌توان در این ساحت علاوه بر «ناگذرای وجودی» (بسکار، ۱۹۸۸) در سطح انسانی و بُعد عاملیت قضیه از ناگذرای وجودی در سطح فرهنگ، به‌مثابه یک پدیده جمعی، یاد کرد که اگرچه به افعال و مفاهیم انسانی وابسته است، قابل تقلیل به ذهنیات و اعتباریات صرف ذهنی او نیست؟ آیا باید همانند پسامدرن‌ها در کل، فرهنگ را به عرصه تفاوت‌های ذهنیتی، تاریخ، زبان یا به تعبیر وی‌تگنشتاین به قاعده زبانی فروکاست؟ (وی‌تگنشتاین، ۱۹۸۶). در کل آیا می‌توان در عرصه فرهنگ از امکان وجود ساختار

فرهنگی، اعم از رهایی‌بخش و اسارت‌بخش، ناظر به حقایق وجودی انسان و «انسان در جامعه و طبیعت» (نری، ۱۳۹۴)، واقعیت نوظهوری، عینیت ساختار یافته، واقعیتی فراذهنی و بیرونی، هر چند وابسته به عمل آگاهانه و باز تولید کننده، ولو ناآگاهانه سخن گفت؟

آیا می‌توانیم در حوزه فرهنگ بگوییم چیزی به نام ضرورت طبیعی، ناگذرایی وجودی و واقعیت نوظهور وجود دارد؟ آیا می‌توانیم همان‌گونه که درباره پدیده‌های طبیعی می‌گوییم لایه لایه و ساخت یافته است، در مورد فرهنگ هم این ادعا را داشته باشیم؟ قطع نظر از ناگذرایی و آن بحث‌های عاملیت و ضرورت طبیعی که در خصوص فرد قائل هستیم، آیا در خصوص فرهنگ هم می‌توانیم این ادعا را داشته باشیم؟

رنالیسم انتقادی بر این باور است که همان خصلتی که برای پدیده‌های طبیعی قائلیم، می‌توان با تفاوت‌هایی برای پدیده‌های اجتماعی هم قائل شد، با این تفاوت که پدیده‌های اجتماعی نوظهورند و وابسته به عمل انسانی قصدمند و آگاهانه‌اند؛ ولو اینکه انسان‌ها از پیامد منتج به واقعیت نوظهوری خودشان آگاه نباشند (افروغ، ۱۳۹۴). بسیاری از قواعد و هنجارها و ساختارهای اجتماعی مثل باز تولید ساختار هسته‌ای یا گسترده خانواده، رابطه موجری و مستأجری، بورژوازی و پرولتاریا و غیره این چنین‌اند. کسی از دواج نمی‌کند که خانواده هسته‌ای را باز تولید کند، اما با ازدواج، خانواده هسته‌ای باز تولید می‌شود (سایر، ۱۳۸۸). قرار نیست این باز تولید الزاماً آگاهانه باشد؛ اما چیزی شکل می‌گیرد و شیئی بیرونی پیدا می‌کند.

همان بحث‌هایی را که در کل راجع به پدیده‌های اجتماعی و تحت عنوان الگوی تحول‌یابنده فعالیت‌های اجتماعی<sup>۱</sup> در مورد بسیاری از پدیده‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی وجود دارد، می‌توان در مورد ساختارهای فرهنگی و البته با اثربخشی ایدئولوژیک‌تر و هشداردهنده‌تر نیز دنبال کرد. ساختارهای فرهنگی شکل می‌گیرند؛ از آسمان نیامده‌اند؛ اما وقتی شکل می‌گیرند، به مثابه سکه‌ای می‌مانند که به راحتی خم نمی‌شوند؛ بنابراین متفکرانی که از نوعی قاعده‌گرایی فرهنگی یا ساختار پنهان و عمیق به اصطلاح اشتراوسی (سربر، ۱۹۹۸) یا در کل، گونه‌ای ساختار یافتگی فرهنگی و حتی از نوع ارباب-رعیتی تعمیم یافته آن سخن به میان آورده‌اند (نری، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲)،

1. TMSA

سخن گزافی نگفته‌اند. اگر نقدی هست، مربوط به تصلب یا عدم تصلب این ساخت‌ها و توجه یا عدم توجه به عاملیت در دگرگون کردن این ساخت‌هاست؛ لذا می‌توانیم درباره عرصه‌های مختلف فرهنگ، اعم از هستی‌شناسی، ارزش‌شناسی، هنجارشناسی و نمادها و ایدئولوژی‌ها در جستجوی فهم و کشف این ساخت‌ها باشیم. همان‌گونه که در سایر پدیده‌ها می‌توان یک وابستگی متقابل بین ساختار و عمل را مورد واکاوی قرار داد در خصوص فرهنگ هم می‌توان ردّ این تعامل را دنبال کرد. اگر با سؤال وجود ساختار عینی فرهنگی ناشی از عمل انسانی ولو ناآگاه و ناخودآگاه روبرو شویم، می‌توانیم به وجود نوعی رابطه ارباب و رعیتی، ایدئولوژی بازدارنده یا به تعبیر رئالیسم انتقادی دیالکتیکی، نوعی سندروم یا نشانگان تینا (همان، ص ۲۶۲) و ناسازگار با حقایق وجودی (همان، ص ۳۱۰) و نیازهای واقعی انسانی اشاره کنیم؛ نشانگان یا ایده‌ای که وصل به قدرت حاکم است و در خدمت بازتولید منافع و شبکه‌های القایی و اغوایی آن است. این رابطه‌ها و نشانگان‌ها و ایدئولوژی‌های بازدارنده باعث می‌شوند تا انسان‌ها از نیازها، ضرورت‌ها و حقایق وجودی یا به تعبیری اصل واقعیت خود باز بمانند یا دور شوند؛ بنابراین می‌توان در فرهنگ هم از رهایی‌بخشی و اسارت‌بخشی و طرح مفاهیمی مانند اغوا، توهم، جهل ساخت‌یافته، ایدئولوژی در معنای منفی آن، هژمونی، صنعت فرهنگ به تعبیر آدرنو (سربر، ۱۹۹۸، ص ۱۳۹) از نظریه‌پردازان نظریه انتقادی، رابطه قدرت یا ارباب-رعیتی تعمیم‌یافته به تعبیر روی بسکار، ساختار عمیق فرهنگی ناخودآگاه به تعبیر اشتراوس، ناخودآگاهی فرهنگی و وجود نوعی نشانگان تینا یاد کرد. اتفاقاً اگر چنین مقولاتی در سایر عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی هم یافت شود، در وهله اول باید آن‌ها را فرهنگی تفسیر کرد.

۳. سؤال سوم و مرتبط با سؤال دوم این است که آیا فرهنگ یک مقوله استعلایی-کاربردی و خادم است یا استعلایی-غیرکاربردی و مخدوم است، یا هر دو به‌صورت مشروط، خادم و مخدوم یکدیگرند، یعنی، فرهنگ خادم انسان و انسان خادم فرهنگ انسانی و تعالی‌بخش است؟

هیچ چیزی جز انسان، تعالی و رشد و سعادت او در این عالم مخدوم نیست؛ بنابراین فرهنگ هم در هر حالت و در هر شرایطی باید خادم باشد؛ خادم انسان، رهایی، بهروزی، بالندگی او و

جامعه سعادت‌مند؛<sup>۱</sup> البته این خادمتی به انسان‌شناسی ما برمی‌گردد که باید به‌طور مستقل به آن پرداخت. مرتبط با این پرسش، این سؤال مطرح می‌شود که آیا فرهنگ به‌مثابه یک امر رهایی‌بخش عمل می‌کند یا یک امر اسارت‌بخش؟ یعنی ما با فرهنگی سروکار داریم که فی‌الواقع و با یک جوهرشناسی انسانی-هرچند به اسم رهایی- ما را اسیر کرده یا برعکس، بستر را برای رهایی و بالندگی انسانی فراهم کرده است؟ یعنی انسان به چیزی که برای آن خلق شده است، نزدیک شود و بتواند تمام موانع را کنار بزند؛ هم موانعی که بر سر معرفت رهایی وجود دارد و هم موانعی که بر سر تحقق این رهایی قرار دارد.

اما اگر بخواهیم مسئله‌محور و کاربردی سخن بگوییم، رابطه ارباب-رعیتی تعمیم‌یافته در جامعه کنونی ما چیست؟ کجا باید ردّ نوعی صنعت فرهنگ، سندروم تینا یا رابطه ارباب-رعیتی را دنبال کرد؟ قطعاً بدون شناخت فضای عمومی این جامعه، گفتمان رایج و واقعیت جاری نمی‌توان در فهم این هدف توفیقی به دست آورد. اگر بخواهیم بر پایه یک نقد درونی، مقولات فوق را دنبال کنیم، علاوه بر فهم فضا، گفتمان و واقعیت غالب باید ببینیم نظریه‌پردازان این جامعه، واقعیت قدرت جاری را چگونه و بر پایه چه ایده‌ای نظریه‌پردازی کرده‌اند و می‌کنند. جامعه ما لیبرالی و سوسیالیستی و امثال ذلک نیست. جامعه ما بر اساس دیدگاه نظریه‌پردازانش، یک نظام ولایی است؛ لذا باید این روابط و مقولات را در تصویر موجود از ولایت فقیه، به‌عنوان یک ساخت فرهنگی عینیت‌یافته، دنبال کرد؛ چه وجه مثبت و چه وجه منفی آن. آیا تصویری که از ولایت فقیه به دست داده می‌شود، تصویری است که منطبق با انقلاب اسلامی است؟ منطبق با اندیشه‌های بنیان‌گذار و رهبر آن است؟ هر تصویری که احساسی صرف، شخصی و غیرقاعده‌مند باشد و به جای اصل قاعده مندی و نشئت عاطفی، اصل عاطفی و نشئت قاعده مندی حکمفرما شود و بینادهنیت را برنتابد و بازدارنده و غیررهایی‌بخش - اگر نگوئیم اسارت‌بخش - باشد، می‌گوییم صنعت فرهنگ و رابطه ارباب-رعیتی را باید در همان جا دنبال کرد. در این شرایط است که خودسانسوری و دیگرسانسوری حاکم می‌شود و انسان نمی‌تواند به راحتی حرف بزند. یک وقت می‌گوییم: «آزادی هست»، اما

۱. این اشکال مربوط به آزادی را وامدار روی بسکار در کتاب دیالکتیک، نبض آزادی هستیم. ر.ک: آلن نری، دیالکتیک و تفاوت، ص ۳۴۶.



یک وقت می‌گوییم: «آزادی هم هست»؛ مطلوب «آزادی هست» است. خودمان هم خودمان را سانسور نکنیم؛ هیچ نهادی مانع نشود که انسان حرف‌ها و اندیشه‌های خود، به‌ویژه افکار درون‌گفتمانی‌اش را مطرح کند؛ حرف‌هایی که بوی انقلاب و بوی وفاداری و التزام به مبانی می‌دهد. چرا اجازه دهیم عده‌ای در پس یک اصل محوری سنگر بگیرند و منافع خودشان را دنبال کنند؟ اگر بحث فرهنگ به‌مثابه رهایی‌بخشی مطرح می‌شود، برای جلوگیری از یک فرهنگ اسارت‌بخش است که آن را باید در وجود نوعی رابطه ارباب-رعیتی تعمیم‌یافته دنبال کرد و متعاقباً با واقعیت جامعه انطباق داد؛ لذا یک نشانگان یا سندرم تینا یا ضرورت کاذب و توهم ناشی از آن می‌تواند وجود داشته باشد.

۴. سؤال چهارم در مورد ربط دیالکتیک بین قلمرو فرهنگ به‌ویژه ساخت‌یافتگی فرهنگی با عرصه‌ها و سطوح غیرفرهنگی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و البته با صبغه فرهنگی ذیل نوعی جامعه‌شناسی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و معرفتی فرهنگ (حسب رابطه قدرت، اعم از سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، با فرهنگ، تولید ساخت معنایی و فرهنگی از سوی قدرت و بازتولید آن به‌واسطه فرهنگ) است. بحث ربط دیالکتیک و تفکر منظومه‌ای در میان است. بین عناصر غیرفرهنگی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و البته با صبغه فرهنگی با فرهنگ رابطه‌ای وجود دارد. می‌توان این رابطه دیالکتیک را ذیل نوعی جامعه‌شناسی اقتصادی فرهنگی، جامعه‌شناسی سیاسی فرهنگی و جامعه‌شناسی اجتماعی دنبال کرد؛ بنابراین حسب رابطه قدرت و فرهنگ می‌توان ردّ نوعی تولید ساخت معنایی و فرهنگی را از سوی قدرت دنبال کرد که ممکن است ناخواسته از سوی مردم بازتولید شود. اشاره شد که بازتولید الزاماً امری آگاهانه نیست و می‌تواند هژمونیک و ناآگاهانه و با بافتی اغوایی باشد.

۵. پرسش پنجم، پرسشی راجع به نظریه‌بردار بودن فرهنگ به معنای خاص نظریه یا تبیین‌گری آن است، نه به معنای عام و نه مقوله‌ای ذیل جامعه‌شناسی فرهنگ. مقوله‌ای به نام نقد تبیینی (افروغ، ۱۳۹۴، ص ۴۸-۵۹) و ناظر به نظام‌های معرفتی اجتماعی. به یک معنا با توجه به گستره فرهنگ و شمولیت و دربرگیرنده بودن آن نسبت به اندیشه و فلسفه و نظام‌های معرفتی، هر نظریه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی با قدرت تبیینی صحیح و ناظر به رابطه واقعیت و ساختار با

ایده مرتبط با موضوع مورد بررسی، یک «باید» فرهنگی هم در پی دارد. یک نظریه خوب، تبیینی صحیح از موضوع و ایده مرتبط به دست می‌دهد و نتیجه آن هم یک باید در جهت ایده صحیح در نقد ایده غلط و واقعیت غلط در جهت رهایی از پیوستگی ایده و واقعیت غلط است. ورود ارزش‌ها به نظریه‌ها اجتناب‌ناپذیر است؛ به عبارتی نظریه خوب به معنای تبیین‌گری صحیح و نظریه بد بیانگر تبیین‌گری غلط است؛ تبیین‌گری صحیح با دلالت ارزشی مثبت و برعکس. هر جا نظریه اجتماعی خوبی تولید شود که خوب تبیین کند و رابطه ایده و موضوع مرتبط را به دست دهد و اظهار کند که این موضوع یا واقعیت غلط ریشه در این ایده غلط دارد، یک نظریه‌ای است که فرهنگی است؛ چون «باید» ارائه می‌کند؛ اینکه این ایده غلط را باید کنار گذاشت و ایده صحیح را جایگزین کرد و اگر «باید» ذیل فرهنگ تعریف می‌شود، یعنی می‌توانیم نظریه فرهنگی داشته باشیم که قدرت تبیینی داشته باشد.

در دهه هشتاد در انگلستان باور عمده و البته القایی این بود که بیکاری ناشی از تنبلی و بی‌عاری است، اما پژوهش‌های انجام‌شده نشان داد که بیکاری آن دوره هیچ ربطی به بی‌عاری نداشته است و ریشه‌هایش به نظام سرمایه‌داری و نوع مواجهه‌اش با اشتغال برمی‌گردد. در واقع نظام سرمایه‌داری بیکاری ناشی از بی‌عاری را تبلیغ کرده و اشاعه داده است. اصولاً نظام سرمایه‌داری ضد اشتغال است. حال آیا تبیین صحیح دلالت مستقیم ارزشی ندارد؟ اینکه باور صحیح باید جایگزین باور غلط شود (کولیر، ۱۹۸۸، ص ۴۴۵-۴۴۹)، می‌تواند در واقع قدرت نظریه‌پردازی فرهنگی به معنای خاص را نشان بدهد؛ بنابراین ورود ارزش‌ها به نظریه‌ها را می‌توان تأیید کرد؛ یعنی اینکه نظریه خوب تبیین‌گر صحیح و نظریه بد تبیین‌گر غلط است. تبیین‌گری صحیح دلالت ارزشی مثبت و برعکس دارد.

۶. پرسش بعدی مربوط به دوگانه طبیعت و فرهنگ است. پرسشی از وجه گزاره‌ای و شناختاری در حیطه طبیعت‌شناسی در برابر وجه معنایی و تفسیری در حیطه فرهنگ‌شناسی. مخالفان به کارگیری مقوله حکایت‌گری در عرصه فرهنگ، موافقان و مرتکبان آن را گرفتار در مغالطه طبیعت‌گرایی (بولدوین، ۲۰۱۳، ص ۲۸۶-۲۸۷) می‌دانند. ضدطبیعت‌گرایان و تفسیر‌گرایان امکان به کارگیری زبان طبیعت‌گرایی ولو در منشی انتقادی همانند رئالیست‌های انتقادی را در قلمرو پدیده‌های

انسانی و اجتماعی، از جمله فرهنگی، منتفی می‌دانند. در برابر، طبیعت‌گرایان انتقادی<sup>۱</sup> این امکان را با تأیید هرمنوتیک مضاعف پدیده‌های اجتماعی-فرهنگی (سویژه و ابژه) و با ملاحظاتی مورد قبول قرار می‌دهند. تفاوت به وجه معنایی ابژه و تأثیرپذیری آن از سوژه برمی‌گردد؛ لذا بحث شناخت‌گرایی، طبیعت‌گرایی درباره فرهنگ در تقابل با دوگانگی طبیعت-فرهنگ، امروزه در بین فیلسوفان اخلاق و فرهنگ مطرح است؛ برای نمونه بحث رئالیسم اخلاقی، حقایق وجودی و اصل واقعیت را در حیطه ارزش‌های انسانی می‌توان در مباحث نظریه‌پردازان اخلاق از جمله رئالیست‌ها ملاحظه نمود (افروغ، ۱۳۹۴، ص ۶۹-۱۱۲). به تعبیر رئالیست‌های انتقادی، اخلاق هدیه انسان به ما نیست، بلکه تحمیل عالم به ماست (هارتویگ، ۲۰۰۸). از این منظر پای ارزش‌داوری و ارزشیابی در خصوص نظریه‌های فرااخلاق و فرهنگ هم به میان می‌آید.

۱۷

علاوه بر انسجام یا عدم انسجام درونی هر نظریه فرهنگی، می‌توان در خصوص حکایت‌گری آن به داوری نشست و قدرت‌رهایی‌بخشی آن را نیز مآلاً به محک داوری گذاشت. این بحث در اخلاق هم جا افتاده است؛ اینکه اخلاق قراردادی، نسبی و تاریخی نیست. عده‌ای زبان طبیعت‌گرایانه در خصوص اخلاق دارند. اخلاق هست و این بدین معناست که نمی‌توان اخلاق را صرفاً ذیل حکمت عملی قرار داد. بر پایه باور کالیر، هر چیزی که وجودی است، خیر است (کولیر، ۱۹۹۹، ص ۹۰)؛ لذا در حیطه فرهنگ و اخلاق هم می‌توان از طبایع و ارزش‌های وجودی سخن به میان آورد؛ ضمن آنکه اگر تنها در حیطه عاملیت هم مباحث اخلاقی و حقایق وجودی را مطرح می‌کردیم، مانعی پیش نمی‌آمد؛ چون فرهنگ را مشتمل بر عاملیت هم دانستیم. عبارت انسان در طبیعت و در اجتماع و وجود چهار یا پنج‌سطحی در اینجا می‌تواند به ما کمک کند. تبادل انسان با طبیعت، با دیگران، با ساخت‌های اجتماعی و با خود، ترجمانی از وجود چهارسطحی اجتماعی است و اگر پای ارتباط انسان با خدا هم به میان آید که بیانگر وجه استعلایی رابطه انسان است، می‌توان از وجود پنج‌سطحی سخن به میان آورد. مارگارت آرچر<sup>۲</sup> که تا چندی پیش تنها بر وجوه عملی، طبیعی و اجتماعی انسانی پای می‌فشرد، اخیراً در کتاب *استعلاء، رئالیسم انتقادی و خدا*، وجه

1. Critical Naturalists.

2. Margaret Archer.

استعلایی انسانی را هم اضافه کرده است (آرچر، ۲۰۰۴، ص)؛ بنابراین وقتی پای این مسائل به میان می‌آید، در واقع پای گونه‌های طبیعت‌گرایی هم در عرصه فرهنگ و اخلاق به میان کشیده می‌شود. ۷. سؤال هفتم مرتبط با سؤال بالا و مناقشه‌بردار بودن تقسیم ادراک به حقیقی و اعتباری است. این تقسیم‌بندی و دوگانگی قابل مناقشه است؛ اولاً همه ادراک‌ها وجودی‌اند؛ چه حقیقی باشند چه اعتباری. ثانیاً در هیچ یک، درک مطابق با واقع نداریم؛ چون درک‌های ما بی‌واسطه نیستند. درک‌های ما مفهوم‌محور، عمل‌محور، اجتماعی و زمینه‌مند، گذرا، تاریخی و نسبی‌اند؛ -البته نباید با نسبیت دآوری خلط شود- چه موضوعش طبیعی و چه انسانی و اجتماعی باشد. ثالثاً موضوع و متعلق ادراک حقیقی در برابر اعتبار و ادراک ما ثابت، و موضوع به اصطلاح ادراک اعتباری (یا اجتماعی) در برابر اعتبار، موضع و ایده و عمل ما، حسب رابطه متقابل ایده و واقعیت، واکنشی‌اند و این تفاوت بارز این دو ادراک است. قبلاً هم اشاره شد که در دو ساحت موضوعی می‌توان از نوعی عینیت‌یافتگی ساختاری یا به عبارتی اعتبار حقیقی در عرصه پدیده‌های اجتماعی با خصلت ربطی سخن به میان آورد؛ لذا تقلیل پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی به نوعی اعتبار ذهنی و حداقل با غفلت از وجوه ساخت‌یافتگی این اعتبارات، سخنی ناموجه، غیرواقعی‌بینانه و غیرانتقادی است. سخن از وجه ساخت‌یافتگی پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی، متفاوت از نوعی توجه صرف به خاستگاه و آثار واقعی اعتبارات ذهنی، به‌رغم وجوه انتقادی توجه به این خاستگاه و پیامد است. در پرسش آخر به این پرسش باز می‌گردیم.

۸. پرسش هشتم مربوط به فرهنگ و هویت و فرهنگ و حقیقت یا به عبارتی دوگانه هویت و حقیقت است. هویت فرهنگی ناظر به پیوندهای همبستگی و احساس تعلق انسان‌ها، گروه‌ها و جوامع است؛ اما حقیقت، قطع نظر از این احساس هویت و همبستگی، ناظر به صحت مدعیات هویت است. اینجا هم می‌توان پای گونه‌های دآوری را به میان کشید. غلط بودن یک هویت متکی بر باور غلط و در کل نقد کنش‌های مبتنی بر نقد باورها اینجا خود را نشان می‌دهد. توجه صرف به وجه و کارویژه هویت‌بخشی، تعلق‌بخشی و بُعد پیوندها و همبستگی‌های فرهنگ، جدا از صحت عناصر هویت‌بخش مزبور است. ممکن است باوری غلط هویتی پایدار ایجاد کند؛ لذا این باورها باید در معرض دآوری قرار گیرند و مثل هر معرفت دیگری، به‌رغم همه پیچیدگی‌های مربوط به

ارزش‌داوری در این عرصه، گشوده در برابر نقد باشند و به این پرسش اساسی پاسخ دهند که آیا عناصر پیونددهنده ما با لایه‌ها و حقایق وجودی ما انطباق دارند یا خیر؟ ما می‌توانیم گشوده به نقد باشیم تا ببینیم کدام معرفت، ما را به واقعیت نزدیک و کدام یک از آن دور می‌کند و البته این مناقشه‌ای شناخته‌شده بین عناصر هویت‌بخش و حقیقت‌گرا یا حقیقت‌نمای فرهنگ است. اینجاست که تعارضی بین حقیقت و هویت مطرح می‌شود و البته می‌تواند مناقشه‌ای هم در زمان هم‌پوشانی این دو در کار نباشد. اینکه عناصر هویت‌بخش شما از یک هستی‌شناسی مستحکم حقیقت‌گرایانه برخوردار باشد و از بوته نقد و پرسش مربوط به انطباق یا سازگاری با لایه‌های زیرین هستی‌شناختی و حقایق وجودی به سلامت بیرون بیاید.

۹. پرسش نهم مربوط به متغیر و باز بودن فرهنگ یا ثابت و بسته بودن آن است. بافت تاریخی و اجتماعی، ربط‌مند بودن، وجه دیالکتیکی و جایگاه عاملیت، آن هم در جهانی باز و متغیر و مقوله‌ای به نام ناوجود<sup>۱</sup> و غیاب (نری، ۱۳۹۴، ص ۶۵-۱۳۱) و متکی بر عامل بازتولیدکننده، حتی به‌رغم باور به ناگذرایی وجودی و واقعیت نوظهور در فرهنگ، اقتضا دارد که فرهنگ و قلمرو فرهنگ را متغیر و باز بدانیم؛ حتی در جاهایی که ثباتی به چشم می‌خورد، تغییری در شُرُف وقوع است. تغییر در تمام عرصه‌های حیات طبیعی و اجتماعی اجتناب‌ناپذیر است؛ فقط میزان و گستره آن متفاوت است؛ لذا فرهنگ، باز و متغیر است؛ اصولاً تمام عالم باز است.

۱۰. پرسش دهم مربوط به رابطه دال و مدلول و قراردادی دانستن یا ندانستن این رابطه و در کل، هر نظام نشانگانی، به تعبیر سوسور است (سربر، ۱۹۹۸، ص ۱۶۰). بر خلاف باور سوسور، این رابطه در تمام سطوح و لایه‌ها قراردادی نیست. نظام تغییر وازگان نشان می‌دهد که هر دالی جواب نمی‌دهد. بخشی از زمینه‌ها و دلایل تغییر دال‌ها به واکنش صفات و ویژگی‌های درونی مدلول‌ها برمی‌گردد. یک بار که تصمیم گرفتید عطف به واقعیتی، شیئی را آب بنامید، دیگر نمی‌توانید برای مثال صفت انصاف و وقت‌شناسی را به آن نسبت دهید (سایر، ۱۳۸۸، ص ۷۹)؛ مدلول شما آن را رد می‌کند، اما انصاف سرد و گرم بودن، شفافیت و کدر بودن، فرورندگی و امثالهم را تأیید می‌کند. این نگاه قراردادی و نظام ساختاری معنایی و نشانگانی در عرصه فرهنگ، هم عاملیت

1. non-being.

و هم شیئیت بیرونی را نفی می‌کند. شما نمی‌توانید هر دالی را برای هر مدلولی قرارداد کنید. ممکن است ابتدا قراردادی باشد، اما صفات مدلول واکنش نشان می‌دهد که شما هر واژه‌ای را نمی‌توانید برای مدلول انتخاب کنید؛ به همین دلیل است که واژه‌ها هم می‌میرند. واژه‌هایی که نتوانند خودشان را با تغییرات موضوع هماهنگ کنند، سرنوشتی جز مرگ در انتظارشان نخواهد بود. تصور می‌کنم زبان حوزه‌های علمیه حداقل عطف به عرصه‌هایی، به روز و متناسب با موضوع تحت بررسی نیست و اگر تغییر نکند، احتمالاً با مرگ واژه‌های خود روبرو خواهد شد. شاخص این مرگ هم به گرایش و باور مخاطبان و نه قائلان آن برمی‌گردد؛ به عبارتی زنده بودن یک نهاد علمی به خلق و تولید واژه‌های جدید آن برمی‌گردد. شاید بخشی از واقعیاتی که در حوزه مشاهده می‌شود که با توجه به شرایط متغیر و به‌ویژه اتفاق افتادن انقلاب اسلامی، مورد انتظار نبوده است و برعکس، ریشه در همین ثبات واژه‌ها داشته باشد که البته می‌تواند در جای خود ریشه در عدم فهم واقعیات زمانه داشته باشد؛ برای نمونه می‌توان به روز نبودن فقه به‌رغم تمام انتظارات را مثال زد. البته این در حد یک تلنگر ذهنی بود که باید در مقالی دیگر آن را با تفصیل بیشتر دنبال کرد.

۱۱. سؤال پایانی پرسشی در خصوص نقد فرهنگی است. ظاهراً باید مشخص باشد که نگارنده در کل قائل به امکان نقد فرهنگی، عطف به ساختارهای عینی فرهنگی بازدارنده، توهم‌زا، مغایر با ضرورت‌ها و نیازهای طبیعی و رهایی‌بخشی انسانی، نقد باورهای غلط و کنش‌های مبتنی بر آن و متأثر از آن، نقد سندروم تینا و روابط ارباب-رعیتی تعمیم‌یافته، نقد اعتبار غلط و بی‌ارتباط با ضرورت‌های طبیعی، نقد آثار واقعی غیرانسانی اعتبارات انسانی و نقد ریشه‌های اجتماعی مؤثر در ایجاد اعتبارات اجتماعی غلط است. به نظر می‌رسد عطف به آرای علامه طباطبایی می‌توان یک اعتبار را با توجه به منشأ ظهورش (طبیعی و کاذب بودن)، آثار واقعی‌اش، دستیابی یا عدم دستیابی به اهدافش و حتی ریشه‌های حقیقی مؤثر بر پیدایش آن مورد داوری قرار داد. شاید مهم‌ترین عنصر داوری هرگونه اعتبار و رابطه و ساختی، اعم از فرهنگی و غیرفهرنگی، همان طبیعت وجودی آدمی و ضرورت‌ها و نیازهای واقعی از طبیعی تا استعلایی مرتبط با آن باشد.

#### ۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید تا به بسیاری از پرسش‌های فلسفی و نظری در باب فرهنگ که معمولاً مغفول واقع می‌شوند، پاسخ دهد. دامنه این سوالات اساسی از مفهوم‌شناسی و درک فلسفی از فرهنگ و مؤلفه‌های آن تا امکان ساخت‌یافتگی عینی، به کارگیری زبان حکایت‌گری به رغم وجه معنایی آن و مقابله با دوگانه پسامدرنیستی طبیعت و فرهنگ، ربط دیالکتیک با سایر عرصه‌ها، وجه ثابت و متغیر فرهنگ، با توجه به ابعاد حقایق وجودی و تاریخی و اجتماعی آن و در نهایت ارزیابی انتقادی ساخت‌ها، نهادها، تولیدات، کنش‌ها، ایده‌ها و معانی فرهنگی در نوسان است. نکته اصلی این مقاله، مقابله با دوگانگی طبیعت و جامعه یا طبیعت و فرهنگ است که امکان تبیین و داوری در این عرصه را برای محققان فرهنگ فراهم می‌سازد.

#### فهرست منابع

۱. افروغ، عماد (۱۳۸۰)، فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، شرحی بر دیالکتیک روی بسکار، تهران: نشر علم.
۳. سایر، آندرو (۱۳۸۸)، روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، تهران: صدرا.
۵. ثری، آلن (۱۳۹۴)، دیالکتیک و تفاوت، ترجمه عماد افروغ، تهران: نشر علم.
1. Archer, Margaret, Andrew Collier and Douglas Porpora, (2004) *Transcendence, Critical realism and God*, London and NewYork: Rutledge.
2. Baldwin, Thomas, (2013), "The Open Question Argument", in Skrupski(ed.) *The Rutledge Companion to Ethics*, London: Rutledge.
3. Bhaskar, Roy, (1988), "Introduction", in *Critical Realism, Essential Readings*, London: Rutledge.
4. \_\_\_\_\_, (2000) *From East to West: Odyssey of a Soul*, London and NewYork: Rutledge.
5. Collier, Andrew, (1988) "Explanation and Emancipation", in *Critical Realism, Essential Readings*, London: Rutledge.
6. \_\_\_\_\_, (1999), *Being and Worth*, London: Rutledge.
7. Hartwig, Mervin, (2008), "Introduction", in Bhaskar Roy (ed.), *Dialectic, The Pulse of Freedom*,

NewYork: Rutledge.

8. Surber, Jere Paul, (1998), *Culture And Critique*, U S A: Westview Press.

9. Wittgenstein, Ludwig, (1986), *Philosophical Investigations*, Translator, G. E. Anscombe; Oxford: Blackwell.