

# رویکردهای متفاوت در مطالعه فرهنگ با تأکید بر بعد روش شناختی

علی محمد حاضری\*

مصطفی مهر آئین\*\*

## چکیده

در علوم اجتماعی، مطالعه فرهنگ دارای اهمیت فراوانی است. با آنکه اتفاق نظر اندکی در مورد معنای این مفهوم وجود دارد اما بسیاری از تحلیل گران علم الاجتماع بر این باورند که مطالعه فرهنگ و پدیده‌های فرهنگی برای کلیت علوم اجتماعی اهمیتی ویژه دارد. چرا که، زندگی اجتماعی صرفاً در حد «اشیاء» و «واقعه‌هایی» نیست که همچون پدیده‌های جهان طبیعی دانسته شوند، بلکه حیات اجتماعی در برگیرنده انواع متنوع ایده‌ها، ارزشها، باورها، نمادها، کردارها، گفتارها، متن‌ها و نیز فاعلان خلاق و نیتمند آنها است که در پی آنند تا خود و دیگران را با تعبیر آنچه که ارائه و دریافت می‌کنند، فهم کنند و به شناخت حیات معنا دار اجتماعی دست یابند. روشن است فهم و درک عمیق لایه‌های گوناگون فرهنگ، روش‌شناسی متناظر و متناسب با خود را می‌طلبد و این امر مستلزم شناخت انواع روش‌شناسی‌های موجود، مفروضات آنها و اطلاع از توانمندی تکنیکهای هر کدام از این روشها در مطالعه فرهنگ و پدیده‌های فرهنگی است.

واژگان کلیدی: فرهنگ، رویکرد روش شناختی، رویکرد کلاسیک، رویکرد توصیفی، رویکرد نمادین، رویکرد ساختاری، رویکرد گفتمانی، رویکرد نشانه شناختی.

## مقدمه

از قرن هفدهم، رشد سریع و فزاینده علوم طبیعی، فاصله‌ای در «جمهور» علوم، میان علوم طبیعی و علوم انسانی، ایجاد کرد. توسعه‌ی روز افزون یکی و ایستایی دیگری سبب شد که اندیشمندان گوناگون این مسأله را مطرح کنند که ممکن است از جهت علمی بودن میان این دو گروه تفاوت وجود داشته باشد. شماری از اندیشمندان از قبول تقابل قطعی میان این دو سرباز زدند و معتقد شدند که تأخر علوم انسانی قابل جبران است به شرط اینکه این علوم هنجارها و روشهای علوم طبیعی را بپذیرند (فروند ۱۳۷۲، ص ۴۵۳). بنابراین اگر در علوم طبیعی - تجربی علت جستجو می‌شود در علوم انسانی هم باید علت جستجو شود. کنت، دورکیم و ... بر آن بودند که علم اجتماع را باید بر قیاس علم طبیعت بنا کرد و باید به دنبال همان آرمان و روشی بود که علوم طبیعی هستند؛ یعنی به کار گرفتن روش استقرایی برای رسیدن به قوانینی مضبوط، ریاضی‌وار و پیش‌بینی‌کننده در عرصه فرد و جمع (لیتل ۱۳۷۳، ص ۱۷).

اما رقبای جدید، کسانی بودند که تأکید بسیار بر تفاوت آدمی با طبیعت می‌کردند. آنها معتقد بودند که تفاوت آدمیان با سایر پدیده‌های طبیعت تفاوت در نوع است نه تفاوت در درجه (سروش ۱۳۷۶، ص ۴۵۳). این رویکرد امروزه به عنوان نظریه «تفسیر» شناخته می‌شود و هدف پژوهش را تفسیر رفتارهای معنا دار آدمیان می‌داند. این رویکرد همچنین میان «تبیین» و «تفهم» فرق می‌گذارد بدین بیان که تبیین، به دست دادن علل عام حادثه‌ای از حوادث است، در حالی که تفهم، کشف معنای حادثه یا فعلی در زمینه اجتماعی خاص است. به همین سبب این رویکرد، رویکردی معنا کاوانه است بدین معنا که پدیده‌های اجتماعی را چون متنی می‌بیند که معنای عناصر مختلف حوادث و اعمال اجتماعی را باید به کمک بازسازی خلاق از درون آنها در آورد (لیتل، همان، ص ۱۱۳).

قوام یافتن نظریه تفسیر به همراه تحولات ایجاد شده در عرصه‌هایی چون پدیده‌شناسی، انسان‌شناسی، قوم‌نگاری، جامعه‌شناسی خرد، روان‌شناسی ادراکی و اجتماعی، روان‌کاری، نقد ادبی، ساختارگرایی، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و ... پایه‌گذار نگاه نظری و روش شناختی دیگری به نام «تحلیل گفتمان» در علوم انسانی شد. نظریه گفتمان به نقش معنا دار رفتارها و ایده‌های اجتماعی در زندگی سیاسی - اجتماعی سروکار دارد. این نظریه به تحلیل شیوه‌ای ملی‌پروازانه که طی آن سیستمهای معانی یا «گفتمانها»، فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل

می‌دهد و بر فعالیتهای سیاسی - اجتماعی آنان تأثیر می‌گذارد. رهیافت گفتمان با قرار گرفتن در چنین سنتی از تفکر، با شیوه تفهیمی<sup>۱</sup> ماکس وبر شباهتهایی می‌یابد. در این متدولوژی، پژوهشگر علوم اجتماعی کنش اجتماعی را از طریق اظهار همدردی با عامل یا کارگزار<sup>۲</sup> درک می‌کند. تفاوت در این است که تحلیل گر گفتمان به بررسی راههایی می‌پردازد که در آن ساختارهای معانی، «نحوه خاصی» از عمل را ممکن می‌سازند. برای این کار تحلیل گر سعی می‌کند درک کند گفتمانهایی که فعالیتهای اجتماعی را ساخت می‌دهند، چگونه تولید می‌شوند، چگونه عمل می‌نمایند و چگونه متحول می‌شوند (هوارت ۱۳۷۹، صص ۱۹۵-۱۹۶). اختلاف مورد بحث که در جامعه‌شناسی به طور کلی درباره کاربرد روشهای تبیینی، تفسیری و تحلیل گفتمان برای شناخت پدیده اجتماعی وجود دارد، در شناخت «فرهنگ» و پدیده‌های فرهنگی<sup>۳</sup> نیز مشاهده می‌شود. هدف نخستین و نهایی ما در این نوشتار بررسی و مطالعه تحولات روش شناختی در مطالعه فرهنگ خواهد بود.

### دریافت کلاسیک

تاریخ تحول مفهوم فرهنگ، تاریخی پیچیده است. تاریخ مفهوم فرهنگ، چنانکه امروزه در علم به کار می‌رود، داستان پدید آمدن یک مفهوم تازه از میان فحوای گوناگون واژه‌ای موجود است که اندک اندک از آن بیرون تراویده است (آشوری ۱۳۵۶، ص ۲۶). دریافت کلاسیک از مفهوم فرهنگ، قصه این زایش را روایت می‌کند. دریافت کلاسیک، درکی غیر علمی از فرهنگ دارد. در واقع هنوز هیچ دیدگاه علمی و روانشناختی خاص در برخورد با مفهوم فرهنگ وجود ندارد و تنها به بیان تحولات تاریخی و ریشه شناختی قناعت می‌شود.

واژه کولتور از زبان کلاسیک و شاید زبان پیش از کلاسیک لاتین ریشه می‌گیرد که به معنای کشت و کار یا پرورش بوده است. نخستین کاربردهای این مفهوم در زبان‌های اروپایی چیزی از منظور اولیه «کولتور» را که عمدتاً به معنی پروردن یا مراقبت از چیزی، مثل گیاهان یا جانوران است، حفظ کرد (تامپسون ۱۳۷۸، ص ۱۵۴).

در این معنا واژه کولتور هنوز در اصطلاحاتی از قبیل کشاورزی<sup>۱</sup>، باغداری<sup>۲</sup>، پرورش زنبور<sup>۳</sup> و... به کار می‌رفت (آشوری، ص ۲۶). از اوایل سده شانزدهم، این معنای اولیه به تدریج از حوزه کشاورزی و دامپروری به فرآیند تکوین انسان و از کشت و برداشت محصولات به فرهیختگی ذهن، امتداد یافت (تامپسون، پیشین، ص ۱۵۴).

از اینجا به بعد فرهنگ معنای آغازینش را که خصلتی عملی داشت پشت سر می‌گذارد و به سوی معنایی استعاره‌ای سیر می‌کند. از طرف دیگر مشاهده می‌کنیم که فرهنگ، دیگر به یک فراگرد مشخص محدود نمی‌شود، یک فراگرد عام را که خصلتی انتزاعی دارد نشان می‌دهد. درست از همین جا و با جذب معنایی انتزاعی است که واژه فرهنگ تحول پیچیده‌ای را در تاریخ مدرن می‌پیماید (پهلوان ۱۳۷۸، ص ۴). زبانهای رومانی (زبانهایی که از زبان لاتین جدا شده‌اند مانند پرتغالی، اسپانیایی، فرانسه، ایتالیایی و جز آن) و زبان انگلیسی در آغاز جنب و جوش خود تا دیر زمانی واژه‌ی تمدن<sup>۴</sup> را به جای واژه‌ی فرهنگ<sup>۵</sup> به کار می‌بردند و از آن معنای پرورش، بهسازی، تهذیب یا پیشرفت اجتماعی اراده می‌کردند. این اصطلاح به واژه‌های لاتینی Civitas, Civis, Civitas باز می‌گردد که معنای «سیاسی»<sup>۶</sup> و «شهری»<sup>۷</sup> دارد، بدین معنا که شهروند<sup>۸</sup> یک دولت سازمان یافته را در برابر مردم قبيله نشین قرار می‌دهد. واژه تمدن در لاتین کلاسیک وجود ندارد و به نظر می‌رسد که ساخته دوره‌ی نوزایش رومانی است، واژه همانند آن در ایتالیایی Civita است که پیشینه‌ی آن به روزگار دانه می‌رسد (آشوری، همان، ص ۲۷).

بدینسان، هر دو اصطلاح «کولتور» و سویلیزاسیون<sup>۹</sup> از آغاز، اندیشه‌ی بهگشت و پیشرفت به سوی کمال را به دقت در برداشته و هنوز نیز این معنا را در کاربردهای بسیار، چه عامیانه و چه روشنفکرانه، نگه داشته‌اند (همان، ص ۲۷). با وجود این، کاربرد اسم مستقل «فرهنگ» که اشاره به فرآیندی کلی دارد تا اواخر سده‌ی هجدهم و اوایل سده‌ی نوزدهم متداول نبود. از ۱۹۲۵ واژه فرهنگ در علم معنای جدید و خاصی به خود گرفت (گاهی مشترک با شهر آیینی)، که به تقریب می‌توان آن را تنها معنای صریح علمی این واژه شمرد. در پس این معنای نو خاسته روحیه‌ی عصر روشنگری اروپا و اعتقاد راسخ آن به منش بالنده‌ی دوران نهفته است. در سال ۱۸۵۰ بود

1. Agriculture

2. Horticulture

3. Beeculture

4. Civilization

5. Culture

6. Political

7. Urban

8. Citizen

که واژه‌ی «کولتور» در بخشهایی از آلمان به این معنا به کار برده شد، اما نه با صراحت کامل، بلکه با نوسانهایی میان این معنای نوپدید و معنای قدیمی‌تر، یعنی کشت و کار و بهسازی. روشنفکران آلمانی از اصطلاح Kultur برای بیان جایگاه خاص خود و متمایز ساختن طبقه‌ی روشنفکر و دستاوردهایش از طبقات فرادست، که هیچ دسترسی به آنها نداشتند، بهره می‌گرفتند. از این لحاظ، موقعیت روشنفکران آلمانی بسیار متفاوت از روشنفکران فرانسوی بود. در فرانسه هم گروهی رو به افزایش از روشنفکران، از جمله «ولتر»<sup>۱</sup> و «دیدرو»<sup>۲</sup> وجود داشت، اما آنها جذب جامعه بزرگ درباریان پاریس شده بودند، در حالی که هم‌تایان آنها در آلمان به زندگی دربار راه نداشتند. از این رو، روشنفکران آلمانی به جستجوی ارضاء خویش و یافتن افتخاری در جای دیگر یعنی قلمروهای دانش پژوهی، علم، فلسفه، هنر و خلاصه، قلمرو (Kulture) فرهنگ (به مفهوم آلمانی) برآمدند (تامپسون ۱۳۷۸، ص ۱۵۴).

در اواخر سده ی هجدهم و اوایل سده نوزدهم، اصطلاح «فرهنگ» همچنین به طور معمول به کارهایی اطلاق می‌شد که هدفشان فراهم آوردن تاریخ‌های جامع تکوین و تحول نوع بشر بود. این کاربرد به ویژه در ادبیات آلمان، به عنوان مثال، در آثار «آدلونگ»<sup>۳</sup>، «هردر»<sup>۴</sup>، «ماینرز»<sup>۵</sup> و «ینیش»<sup>۶</sup> بسیار بارز بود. در این تواریخ از اصطلاح فرهنگ معمولاً به معنای فرهیختگی، پیشرفت و عزت کیفیات مادی و معنوی شخص یا مردمی خاص استفاده شده است. پُرآوازه‌ترین این تواریخ اولیه، اثر چهار جلدی هردر به نام «اندیشه‌هایی در باب فلسفه تاریخ بشر» بود که نخستین بار بین سالهای ۱۷۸۴ تا ۱۷۹۱ به چاپ رسید (همان، ص ۱۵۶). هردر در این زمینه دگرگونی تعیین‌کننده‌ای پدیدار ساخت. وی در اثر بزرگ و گسترده خود درباره‌ی فرهنگ بر آن است که هیچ چیز نامشخص‌تر از معنای این واژه نیست، هیچ چیز فریبنده‌تر از انطباق این واژه بر ملتها و دوران‌ها نیست. او اندیشه‌ی پیشرفت تک خطی بشریت را که در تاریخ نگاریهای عصر روشنگری انعکاس می‌یافت مورد انتقاد قرار داد. انقیاد بخش عظیمی از جهان را توسط اروپا نکوهید و درک عمیقی از فرهنگ‌ها و ملت‌های دیگر را مطرح ساخت. هردر از فرهنگ‌ها به صورت جمع سخن به میان آورد. او توجه ما را به سوی خصوصیات ویژه‌ی گروه‌ها، ملتها و دوره‌های مختلف معطوف ساخت (پهلوان، پیشین، ص ۵).

1. Voltaire

2. Diderot

3. Adelung

4. Herder

5. Meiners

6. Jenisch

مفهومی از فرهنگ را که در اواخر سده‌ی هجدهم و اوایل سده‌ی نوزدهم پدید آمد و عمدتاً توسط فیلسوفان و مورخان آلمانی به فصاحت بیان گردید، می‌توان به عنوان دریافت کلاسیک فرهنگ توصیف کرد. این دریافت را می‌توان در مقیاس گسترده چنین تعریف کرد: «فرهنگ، فرآیند تحول و منزلت بخشی به استعدادهای بشری است، فرآیندی که با جذب و فراگیری آثار هنری و دانش پژوهی به قابلیت رسیده و با منش پیشروی عصر مدرن پیوندی تنگاتنگ دارد.» (تامپسون، پیشین، ص ۱۵۷). این معنا به دسته‌ای از صفات و فراورده‌های جوامع انسانی و در نتیجه، بشریت، اشارت دارد که با ساز و کارهای وراثت زیستی<sup>۱</sup> انتقال پذیرند و اساساً به همان اندازه که در انواع موجودات فروربشری<sup>۲</sup> از چنین ویژگی‌ها نشانی نمی‌توان یافت، خصیصه نوع بشر، انباشتگی اجتماعی این ویژگی‌ها است (آشوری، پیشین، ص ۲۸).

بدیهی است که جنبه‌هایی از دریافت کلاسیک - همچون تأکید آن بر پرورش ارزشها و کیفیات «والا تر»، توسل آن به آثار پژوهشی و هنری و پیوند آن با اندیشه‌ی پیشرفت که ارمغان عصر روشنگری است - امروزه نیز با ما است و در برخی از کاربردهای روزانه‌ی واژه‌ی «فرهنگ» تلویحاً حضور دارد. به هر حال، همین قید گذاریها و باریک بینی دریافت کلاسیک، سرچشمه محدودیت‌های آن نیز است. دریافت کلاسیک، بعضی آثار و ارزشها را نسبت به آثار و ارزشهای دیگر ممتاز می‌داند و با این آثار و ارزشها به مثابه ابزاری رفتار می‌کند که افراد می‌توانند به واسطه‌ی آنها فرهیخته شوند، یعنی، از لحاظ ذهنی و معنوی منزلت یابند. این امتیاز که منطبق بر آثار و ارزشهای خاصی بود با تأیید نفس و خودپنداری روشنفکران آلمانی و کلی‌تر از آن، با اعتقاد راسخ به پیشرفت در اروپا پیوند داشت. مفهوم فرهنگ نمی‌توانست به مدت زیاد زیر بار سنگینی این پندارها برود. پیش‌تر به ملاحظاتی که از سوی هر دو ابراز شده بود، اشاره کردیم. اما تغییرات سرنوشت ساز در اواخر سده‌ی نوزدهم با ورود مفهوم فرهنگ به رشته‌ی نوپیدای مردم‌شناسی فرا رسید. در این فرایند مفهوم فرهنگ از برخی دلالت‌های قوم‌مدارانه‌ی خود جدا شد و با کار توصیف قوم‌نگارانه سازگاری یافت. اکنون دیگر مطالعه فرهنگ ارتباط اندکی با منزلت ذهن و روح در قلب اروپا داشت و بیشتر با تبیین آداب و رسوم، آیین‌ها و باورهای جمعی مرتبط بود که اروپای دیگر را تشکیل داد (تامپسون، پیشین، ص ۱۵۷).

## دریافتهای انسان شناختی از مفهوم فرهنگ

انسان شناسی با تعیین فرهنگ به عنوان نشان هویت خود، وارث انبوهی از کارهای چشمگیری شد که ارائه تعریفی از مفهوم فرهنگ ویژگی اساسی آنها بود (بدیع ۱۳۷۶، ص ۱۹). مفهوم فرهنگ آن چنان پیوند تنگاتنگی با گسترش رشته‌ی انسان شناسی داشته که گهگاه این دو را عملاً هم مصداق و همسو می‌پنداشتند. با توجه به مرکزیت مفهوم فرهنگ در نوشته‌های انسان شناختی، شاید عجیب نباشد که این مفهوم به شیوه‌های گوناگون به کار گرفته شده است و به بسیاری از فرضیات و روشهای مختلف نیز مرتبط است.

### رویکرد توصیفی

دریافت توصیفی فرهنگ را می‌توان در نوشته‌های سِر ادوارد تایلور (۱۸۳۲ - ۱۹۱۷) پی گرفت. تایلور در سال ۱۸۷۱ در کتاب «فرهنگ بدوی» این تعریف کلاسیک را ارائه کرد: «فرهنگ یا تمدن، در معنی وسیع قوم نگارانه‌ی آن، کلیت پیچیده‌ای شامل معرفت، اعتقاد، هنر، اخلاقیات، قانون، آداب و رسوم و سایر قابلیت‌ها و عاداتی است که انسان به مثابه‌ی عضوی از جامعه کسب می‌کند. وضعیت فرهنگی در این جوامع گوناگون بشری، تا آنجا که بتوان بر مبنای اصولی کلی به تحقیق در آن پرداخت، موضوعی است در خور مطالعه‌ی قوانین تفکر و کنش بشری.» (تامپسون، پیشین، ص ۱۵۹). این تعریف ساده اما فراگیر بود و دلالت بر این داشت که قلمرو گسترده‌ی انسان‌شناسی شامل تمام اموری می‌شود که بشر آنها را می‌سازد و به نسل‌های آینده آموزش می‌دهد و این نسلها هم آنها را می‌اندوزند و دانش خود را به دیگران انتقال می‌دهند (کوزر و روزنبرگ ۱۳۷۸، ص ۴۳). «تعریف تایلور حاوی عناصر کلیدی دریافت توصیفی فرهنگ است. بر طبق این دریافت، فرهنگ را می‌توان مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ای از اعتقادات، آداب و رسوم، اشکال معرفت و هنر و مانند آن، دانست که افراد به مثابه اعضای جامعه‌ای خاص آنها را کسب می‌کنند و این مجموعه می‌تواند به روش علمی مورد مطالعه قرار گیرد. این اعتقادات، آداب و رسوم و مانند آنها، کلیت پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهند که مختص یک جامعه‌ی خاص است و آن را از دیگر جوامعی که در زمانها و مکانهای دیگر وجود دارند متمایز می‌سازد. بنابر توجیه تایلور، یکی از تکالیف مطالعه‌ی فرهنگ، تجزیه و تشریح این کلیت‌ها به اجزاء تشکیل دهنده‌ی آن و طبقه‌بندی و مقایسه‌ی آنها به شیوه‌ای نظام‌مند است.» (تامپسون،

پیشین، ص ۱۵۹).

همچنانکه توضیح اخیر روشن می‌سازد، رهیافت تایلور در برگیرنده‌ی مجموعه‌ای از فرضیات روش شناختی درباره‌ی مطالعه‌ی فرهنگ است. دریافت توصیفی فرهنگ - آنگونه که در نوشته‌های تایلور و سایرین پدیدار شد - تکیه‌گاه یک رشته‌ی علمی نوظهور تلقی شد که با تحلیل، طبقه بندی و مقایسه‌ی عناصر تشکیل دهنده‌ی فرهنگ‌های گوناگون سر و کار دارد. منش علمی و تکاملی کار تایلور با آن حال و هوای فکری که در اواخر سده‌ی نوزدهم عمومیت داشت، سازگار بود. در آن سالها روشهای علمی اثباتی (تحصلی) با عرصه‌های نوین تحقیق تطبیق می‌یافت و تأثیر اندیشه‌های داروین<sup>۱</sup> فراگیر بود. بدین گونه بود که مالینوسکی<sup>۲</sup>، در نوشته‌های خود در دو دهه‌ی ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ از «نظریه علمی فرهنگی» پشتیبانی کرد؛ اما توجه عمده‌ی وی معطوف به تکوین یک رهیافت کارکردگرا به فرهنگ بود که صورت دیگری از دریافت توصیفی فرهنگ است.

مالینوسکی فرهنگ را مشتمل بر «افزار، کالاها، فرآیندهای فنی، عقاید، عادات و ارزشهای موروثی» می‌داند. او ساخت اجتماعی را نیز در داخل مفهوم فرهنگ جای می‌دهد زیرا معتقد است ساخت اجتماعی را حقیقتاً نمی‌توانیم بشناسیم مگر اینکه آن را جزئی از فرهنگ به شمار آوریم. مالینوسکی در یکی از مقالات بعدی خود این نظریات را بارها تکرار می‌کند و می‌نویسد: «فرهنگ، کل جامعی است مشتمل بر ابزار و کالاهای مصرفی، منشورهای قانونی برای گروه بندیهای اجتماعی گوناگون، عقاید و پیشه‌های انسانی و معتقدات و رسوم». باز می‌نویسد: «واقعیت اساسی فرهنگ، به صورتی که تجربه‌اش می‌کنیم و در آن زندگی می‌کنیم و به صورتی که می‌توانیم با دیدی علمی به مطالعه‌اش بپردازیم، عبارت از سازمان یابی موجودات انسانی در گروه‌های پایدار است.» مهمترین خصیصه‌ی استفاده مالینوسکی از این واژه، دریافت او از فرهنگ به عنوان کل یکپارچه‌ای است که در داخل آن مطالعه کارکردهای اجزاء مختلف (نهادها) امکان پذیر می‌شود (پهلوان، پیشین، ص ۷۹).

علی رغم تأکیده‌های متفاوتی که در نوشته‌های تایلور، مالینوسکی و سایر تعریف‌ها شامل تعریف‌های تاریخی (فرهنگ به عنوان میراث اجتماعی و سنت)، تعریف‌های هنجاری (فرهنگ به عنوان قواعد و راه و روش‌های زندگی)، تعریف‌های روان شناختی (فرهنگ به عنوان عادت و شیوه‌ای آموخته برای حل مسائل) و ... نمایان است، همه‌ی آنها دیدگاه مشترکی نسبت



به فرهنگ و وظایف مطالعه‌ی پدیده‌های فرهنگی داشته‌اند. این دیدگاه را می‌توان به صورت «دریافت توصیفی» فرهنگ مشخص کرد. دریافت توصیفی فرهنگ را می‌توان بدین گونه خلاصه کرد: «فرهنگ یک گروه یا جامعه، مجموعه‌ای از اعتقادات، آداب و رسوم، اندیشه‌ها و ارزشها، و نیز دست ساخته‌های مادی، اشیاء و آلاتی است که افراد در مقام اعضای آن گروه یا جامعه آنها را کسب کرده‌اند و مطالعه‌ی فرهنگ - دست کم در جزء - تحلیل علمی، طبقه بندی و مقایسه‌ی این پدیده‌های گوناگون است.» (تامپسون، پیشین، ص ۱۶۱).

### رویکرد نمادین

«در آغاز کلام بوده است ...» آغاز انسان و فرهنگ تمام رفتارهای انسانی ریشه در کاربرد نمادها دارد. نماد بود که نیاکان انسان نمای ما را به صورت انسان درآورد. تمام تمدن‌ها با استفاده از نمادها به وجود آمده و تاکنون دوام آورده است. نماد است که نوزاد یک انسان اندیشمند را تبدیل به بشر می‌کند. کر و لالهایی که بدون استفاده از نماد رشد می‌کنند، انسان نیستند. تمام رفتار بشر از کاربرد نمادها تشکیل می‌یابد یا به استفاده از نمادها بستگی دارد. رفتار انسانها، رفتار نمادی است و رفتار نمادی، رفتار انسان است. نماد، جهان بشریت است.» (کوزر و روزنبرگ، پیشین، ص ۵۷).

چنین دریافتی در قالب سخنان بالا در سالهای دهه‌ی ۱۹۴۰ توسط «ال. ای. وایت»<sup>۱</sup> در کتاب «علم فرهنگ» مطرح شد. وایت با بیان این مقدمه که استفاده از نمادها یا به تعبیر وی «نماد سازی» و ویژگی ممتاز بشر است، چنین استدلال می‌کند که «فرهنگ»ها و ویژه‌ی گونه‌های انسانی اند، و می‌توان آنها را گونه‌ای «نماد سازی» دانست. در سالهای اخیر، دریافت نمادین فرهنگ از سوی کلیفورد گیرتز<sup>۲</sup> مطرح شد. کتاب «تعبیر فرهنگ‌ها»<sup>۳</sup> ی او نمایانگر تلاشی در جهت ترسیم فحوای این دریافت برای طبیعت پژوهش در مردم‌شناسی است. گیرتز مفهوم مورد نظر خویش از فرهنگ را به جای «نمادین»، مفهومی «نشانه شناختی» توصیف می‌کند. اما این تفاوت لغوی در اینجا چندان اهمیتی ندارد. چرا که، دلمشغولی درجه اول گیرتز با مسائل معنا، نمادگرایی و تعبیر است. همانگونه که گیرتز یاد آور می‌شود هدف این جریان لحاظ مجدد «معنا» در کنش‌های اجتماعی و تعیین آن به مثابه بنیان تحلیل فرهنگ گرا است: «همراه با ماکس وبر که معتقد است، انسان حیوانی است معلق در تارهای معنایی که خود بافته است، من هم .... تحلیل

آن را نه به عنوان علمی تجربی برای یافتن قانون بلکه به عنوان علمی تفسیری برای یافتن معانی قلمداد می‌کنم.» (تامپسون، پیشین، ص ۱۶۳).

با این کار، گیرتز قائل به خلط فرهنگ با آداب و رسوم نیست بلکه آن را به «ساختارهایی از تفهم» تشبیه می‌کند که طی آن انسان‌ها به تجربه خود شکل می‌بخشند (بدیع، پیشین، ص ۲۳). انسان نسبت به وضعیت موجود و آنچه که در برابرش قرار دارد واکنش نمی‌کند، بلکه با اتکاء به معناهایی واقعیت را خلق می‌کند. عمل انسان ناشی از تصوراتی است که به طور نمادین وضعیت موجود را معنا می‌کنند و معرف آن هستند. به همین علت است که می‌گوییم انسان موجودی است فرهنگی و می‌تواند واقعیت را یا توجه به معناها بیافریند. می‌توان گفت که انسان براساس معناهای تنظیم شده‌اش رفتار می‌کند نه براساس معیارهای طبیعی و از پیش تعیین شده. اگر کاری را انجام می‌دهد یا عملی را فروگذار می‌کند، همه‌اش براساس معناهایی خاص است. اگر این توجیه را بپذیریم نه تنها خصوصیت انسان را به عنوان موجودی فرهنگی پذیرفته‌ایم، بلکه خواهیم دانست که فرهنگ از این ویژگی انسان ناشی می‌شود (پهلوان، پیشین، ص ۱۹). «در تحلیل فرهنگ، ما درگیر شکافتن لایه‌های معنا و توصیف دگرباره‌ی کنشها و بیان‌هایی هستیم که برای تمام افرادی که این کنشها و بیان‌ها را در سیر زندگی روزمره‌ی خود تولید، دریافت و تعبیر می‌کنند از پیش واجد معنا هستند.» (تامپسون، پیشین، ص ۱۶۳). رویکرد تعبیری - تفسیری گیرتز نسبت به مطالعه فرهنگ اهمیت فراوان دارد و باز نمای تحولی در انسان‌شناسی است که از جنبه‌های خاص با تحولات علوم اجتماعی و علوم انسانی همگراست. زیر بنای این رویکرد، دریافتی از فرهنگ است که می‌توان آن را «دریافت نمادین» از فرهنگ نامید و آن را در گسترده‌ترین شکل چنین تعریف نمود: «فرهنگ الگوی معانی نهفته در صور نمادین، از جمله کنش، گفته و هرگونه مقوله‌ی معنی دار است که افراد به واسطه‌ی آن با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، و در تجارب، دریافتها و باورهای هم شریک می‌شوند.» (همان، ص ۱۶۴).

تحلیل فرهنگی، فراتر از هر چیز، شرح این الگوهای معنایی و توجیه تعبیری معانی نهفته در صور نمادین است. با این دید، تحلیل پدیده‌های فرهنگی به صورت فعالیتی کاملاً متفاوت از تحلیل دریافت توصیفی در می‌آید. به نظر گیرتز، مطالعه‌ی فرهنگ، فعالیتی است که بیشتر شبیه تعبیر متن است تا طبقه‌بندی گونه‌های گیاهی و جانوری. لازمه‌ی مطالعه‌ی فرهنگ چندان در مقوله‌ی تلقی تحلیل‌گری نیست که در جستجوی طبقه‌بندی و کمی کردن باشد، بلکه بیشتر در مقوله‌ی حساسیت مفسری است که می‌تواند الگوهای معنایی را تشخیص دهد، بین هاله‌های معنا تمایز قابل می‌شود و شیوه‌ای از زندگی را که تا کنون برای سپری کنندگان آن معنا دار بوده

است، محسوس سازد (همان، ص ۱۶۴). به نظر می‌رسد کارگیرتر ارائه دهنده‌ی یکی از مهمترین فرمول‌بندیها از مفهوم فرهنگ است که تاکنون در نوشته‌های انسان‌شناختی نمایان شده است. گیرتر به تحلیل فرهنگ جهتی تازه می‌دهد و آن را معطوف به مطالعه معنا و نمادپردازی می‌کند و بر مرکزیت تعبیر و تفسیر در مقام رویکردی روش‌شناختی تأکید می‌گذارد.

### رویکرد ساختارگرا

رویکرد ساختارگرا خود به دو الگوی تبیینی قابل تقسیم است. الگوی اول، گونه‌ای از تبیین علی است که ساختارهای اجتماعی را علت اصلی پدیده‌های اجتماعی و از جمله پدیده‌های فرهنگی می‌داند. الگوی دوم، اصولاً، احتیاج تبیین به رابطه علی را منکر است و در عوض، نشان می‌دهد که شوون و ابعاد مختلف پدیده‌های اجتماعی، چگونه با ساختارهای انتزاعی زیرین جفت می‌شوند (لیتل، پیشین، ص ۱۶۶). این الگوی تبیین که با ورود خود به دانش انسان‌شناسی، رویکرد نوینی را در مطالعه فرهنگ بنیان گذاشت، برگرفته از تئوری زبان‌شناسی و به ویژه نظریه‌های زبان‌شناختی فردینان دوسوسور (۱۹۱۳ - ۱۸۵۷) است. سوسور از رویکردهای پیشین به زبان‌شناسی گسست. این رویکردها تکامل آواها و واژگان زبان را در طول تاریخ دنبال می‌کردند. زبان‌شناسی قبل از سوسور در جستجوی خاستگاه‌های تاریخی زبان بود که از طریق آنها معنی زبان را مشخص کند. سوسور نه چگونگی رشد و قوام زبان بلکه عملکرد آن را مدنظر قرار داد (کالینز و می‌یلن، ۱۳۸۰، ص ۶۴). سوسور در پی دستیابی به زیر ساخت زبان بود که نزد همه گویندگان آن مشترک است. این «ساختار بنیادین»، نیازی به ارجاع تکامل تاریخی ندارد. زبان‌شناسی ساختارگرای سوسور به جای دیاکرونیک (به معنی وجود داشتن و متحول شدن در گذر زمان) به سینکرونیک (آنچه در حال وجود دارد) می‌پردازد (آپیگنانزی و گارات، ۱۳۸۰، ص ۵۹).

سوسور زبان را به دو بخش تقسیم می‌کرد. یکی «زبان» به عنوان مجموعه نشانه‌های مرتبطی که تابع مجموعه‌ای از قواعد است و دیگری «سخن» که همان رابطه و ارتباط کلامی میان افراد انسان یا کاربرد فردی زبان است. «زبان» به عنوان نهادی اجتماعی، موضوع زبان‌شناسی به معنای مرسوم کلمه است که با کلمات، صرف و نحو، معانی بیان و دستور زبان سروکار دارد. «زبان» به این معنا ساختار اساسی و زیربنای سخن است. «سخن» تجلی عینی و عملی «زبان» است و به وسیله آن تعیین می‌شود. با این حال یگانگی و همگنی ساختار «زبان» و سخن و پیکندگانگی «سخن» در سطح اجراء، باز تولید زبان را ممکن

می‌سازد (بشیریه ۱۳۷۹، ص ۷۱). زبان را می‌توان به نحو «همزمانی» مطالعه کرد. می‌توان آن را همچون ساختار یا نظام و عناصری قرار گرفته در ارتباط با یکدیگر، در نظر گرفت. در زبان‌شناسی ساختاری این بازی عناصر و روابط است که معنی تولید می‌کند (کالینز و می‌یلن، پیشین، ص ۶۴). زبان‌شناسی سوسوری با این استدلال که معانی از زبان صادر می‌شوند و پیش از زبان وجود مستقل و خارجی ندارند، در واقع نوعی عزیمت و جابه‌جایی اساسی از نظریه‌های پیشین درباره معنی به شمار می‌رود. در قرن هجده و نوزده دو نظریه عمده درباره معنی وجود داشت که هر دو بر آن بودند که معانی از چیزهایی نشأت می‌گیرند که در قالب واژه‌ها «بازنمایی» می‌شوند؛ نظریه دیگر مدعی است که معانی از آراء و عقاید کلی نشأت می‌گیرند که توسط هر گیرنده در قالب واژه‌ها و شکل فردی معینی «بیان» می‌شوند. سوسور به هر دو نظریه برخاست (مک دائل ۱۳۸۰، صص ۶۶ - ۶۷).

به عقیده سوسور تولید معنی به دو صورت رخ می‌دهد؛ نخست، معنی با شکل‌گیری نشانه به عنوان پدیده‌ای دو وجهی تولید می‌شود. ثانیاً، معنی با بازی تفاوتها تولید می‌شود. نشانه دو جنبه دارد؛ دال و مدلول. «دال» برای سوسور دریافتی حسی است. کلمه گفته شده جنبه شنیداری و کلمه نوشته شده جنبه دیداری دارد. «مدلول» مفهوم یا معنای مرتبط با دریافت حسی است. نشانه برای نشانه بودن محتاج هر دو جنبه است (کالینز، پیشین، ص ۶۵). دال و مدلول با هم یک نشانه را بوجود می‌آورند. دلالت فرآیندی است که دال و مدلول را به هم پیوند می‌دهد تا نشانه را به وجود آورند. رابطه میان دال و مدلول در زبان، رابطه‌ای قرار دادی و اختیاری است. نشانه‌های زبانی مورد استفاده انسان، دارای معانی «ذاتی» نیستند و همگی مبتنی بر گونه‌ای اختیاری و قرار داد هستند. معنا، حاصل رابطه قراردادی میان دال و مدلول است (آپیگنانزی، پیشین، ص ۶۶).

از سوی دیگر، معنا حاصل تفاوتهاست. معنا تنها در پیوند دال با مدلول نیست که تولید می‌شود. معنا نیازمند فعالیت تفاوت است (کالینز، پیشین، ص ۶۸). زبان، شبکه تفاوتی معنا است. به عقیده سوسور هیچ‌گونه پیوند بدیهی یا متناظری میان دال و مدلول، میان واژه به عنوان رسانه (گفتاری یا نوشتاری) و مفهومی که احضار می‌کند وجود ندارد. اینها هر دو در بند بازی و جوه متمایزی هستند که در آن عرصه، تفاوت‌های آوایی و مفهومی شان تنها علائم معنا محسوب می‌شوند (نوریس ۱۳۸۰، ص ۳۸). در سطح صداهای زبانی می‌توانیم صدای (خ) را جایگزین صدای (پ) در کلمه «پوک» کنیم. صداها به خودی خود معنایی ندارند اما از تفاوت میان آنها می‌توان سخن گفت. پوک و خوک از هم متفاوتند.

نظریه زبان شناختی سوسور چندی نگذشت که وارد انسان‌شناسی و دیگر رشته‌های علوم اجتماعی گردید. در دهه‌ی ۱۹۵۰ کلود لوی اشتروس با استفاده از دیدگاه ساختارگرایانه سوسور انسان‌شناسی ساختارگرا را بنیان نهاد. پیش از اشتروس، رویکرد دورکیم به ذهن جمعی راه را در برابر ساختارگرایان بعدی گشود. دورکیم جامعه را پدیده‌ای فراتر از اعضای یک اجتماع می‌داند. او به وجود «بازنمایی‌های جمعی» معتقد است. بازنمایی‌هایی که انسان اجتماعی مولد آنها است و به لحاظ نوع با بازنمایی‌هایی فردی که آحاد انسان مولد آنها هستند به کلی متفاوت هستند. «بازنمایی‌های جمعی نسبت به اذهان فردی بیرونی هستند ... از ذهن فرد منتج نمی‌شوند بلکه از اجتماع اذهان، که پدیده‌ای بسیار متفاوت است حاصل می‌شوند ... احساسات فردی، اجتماعی نمی‌شوند مگر از طریق تلقین و تحت عملکرد نیروهای خودزا که در تجمع شکل گرفته‌اند ... آنگاه آنها به چیزی دیگر بدل می‌شوند...» (هارلند ۱۳۸۰، ص ۳۶). معروف‌ترین مثال خود دورکیم از «بازنمایی جمعی» پدیده باورهای مذهبی است. دورکیم معتقد است که انسان اولیه بیشتر بر مبنای نیروهای غیر شخصی می‌اندیشد تا ارواح شخصی؛ و این نیروها همان قدر که در بذر چمن یا موی انسان وجود دارند در توفانها و آتش‌های هراس‌انگیز نیز هستند؛ و جادوی فردگرایانه، زاییده مذهب اجتماعی است و نه برعکس (همان، ص ۳۷).

لوی اشتروس رویکرد دورکیمی به ذهن جمعی را با رویکرد ساختارگرایانه سوسور درهم آمیخت و انسان‌شناسی ساختارگرا را بنیان نهاد. فرض اصلی ساختارگرایی در مطالعات فرهنگی این است که می‌توان عناصری در پس هر فرآورده فرهنگی یافت که رابطه‌ای شبکه‌وار با یکدیگر دارند و این روابط، ساختار کلی را تشکیل می‌دهند که نهایتاً در کانون و هسته فرهنگی مورد نظر نهفته است. وقتی این ساختار کشف شود، همه اجزاء را می‌توان به عنوان «باز تولید» برحسب آن ساختار توضیح داد (بشیریه، پیشین، ص ۶۹). از دیدگاه ساختارگرایان هر فرهنگی مانند زبان یا سخن ساختاری اساسی دارد، هر جزء یا فرآورده خاص فرهنگی تنها درون کل ساختاری معنا می‌یابد. ساختار اساسی فرهنگ در مظاهر و پدیده‌ها و فرآورده‌های گوناگون آن باز تولید می‌شود. بنابراین ساختارگرایی به روابط زیربنایی موجود در متون و کارکردهای فرهنگی نظر دارد. از این رو فرهنگ‌شناسی و تحلیل فرهنگی مستلزم کشف ساختارهای فرهنگی نهفته در پس پدیده‌های مختلف است. ساختارهای اساسی موجد معنا هستند. کردارها و متون فرهنگی هم مانند زبان دارای «ساختار» هستند. مثلاً به عقیده مارسل موس (۱۹۵۰-۱۸۷۲)، ساختار نهفته در پس جوامع سنتی که در حوزه‌ها و روابط گوناگون باز تولید می‌شود، ساختار «هدیه» است. 

استوار است. براساس مطالعات موس هدیه جوامع سنتی اساس زندگی اجتماعی است و در همه مظاهر حیات از ازدواج‌ها، جشن‌ها و مراسم گرفته تا نظام مبادله باز تولید می‌شود (بشیری به ۱۳۷۸، ص ۱۳۳).

به عقیده اشتروس، زبان مهمترین عرصه ارتباط اجتماعی است و تجربه مشترک جمعی از زندگی و جهان، تابع ساختارهایی است که از اقتضائات گریزناپذیر زبانی نشأت می‌گیرد. با تفسیر اشتروس، زبان به ذهن جمعی دورکیم شباهت دارد و مطالعه ساختار زبان امکان وصول به ساختار ادراک جهان را به دست می‌دهد. ساختارگرایان قائل به بازانندیشی در باب همه چیز از منظر زبان شدند. زبان به گوهری بدل شد که همه چیز مشروط به آن است. ساختارهای زبانی همه حوزه‌های آگاهی و کنش فردی و اجتماعی را سامان می‌بخشند (کاشی ۱۳۷۹، ص ۳۲). در دیدگاه ساختارگرایان، فرهنگ به امری انتولوژیک بدل می‌شود. فرهنگ از آنچه صرفاً اکتساب در یک شرایط زیستی خاص تصور می‌شد، به امر متقدم حیات انسانی بدل شد. به واقع انسان همواره در جهانی از معانی متولد می‌شود و ادامه حیات می‌دهد. تقدم انتولوژیک امر فرهنگ نه تنها به دوگانه سازی میان فرهنگ و نظام اجتماعی نقطه پایان گذاشت، بلکه چنان وسعتی به معنای فرهنگ بخشید که تصور امر غیر فرهنگی یا بیرون از دایره فرهنگ را دشوار ساخت.

### رویکرد نشانه‌شناختی

نشانه‌شناسی<sup>۱</sup> عبارت است از مطالعه نشانه‌ها و فرآیندهای تأویلی (گیرو ۱۳۸۰، ص ۱۴۳). نشانه‌شناسی علمی است که به مطالعه نظامهای نشانه‌ای نظیر زبانها، رمزگانها، نظامهای علامتی و غیره می‌پردازد. براساس این تعریف، زبان بخشی از نشانه‌شناسی است. عموماً پذیرفته شده است که در میان نظامهای نشانه‌ای، زبان وضعیتی منحصر به فرد و مستقل دارد. از این رو می‌توان به طور کلی نشانه‌شناسی را دانشی دانست که به مطالعه علمی نظامهای نشانه‌ای زبانی و غیر زبانی می‌نشیند (همان، ص ۱۳).

نشانه‌شناسی به دست فردینان دو سوسور و به مثابه علمی که به «پژوهش در نظامهای دلالت معنایی» و «زندگی نشانه‌ها در دل زندگی اجتماعی» می‌پردازد طراحی شد: «زبان نظامی نشانه‌ای است که بیانگر اندیشه‌ها است و از این رو با خط الفبای کر و لالها، آیین‌های نمادین،

آداب معاشرت، علائم نظامی و غیره قابل مقایسه است. زبان فقط مهم ترین این نظامهاست پس می توان دانشی را در نظر گرفت که به بررسی نقش نشانه در زندگی جامعه (اجتماعی) می پردازد؛ این دانش بخشی از روان شناسی اجتماعی و در نتیجه بخشی از روان شناسی عمومی خواهد بود که ما آن را «نشانه شناسی» (سمیولوژی) می نامیم. نشانه شناس برای ما مشخص می سازد که از چه تشکیل شده اند و چه قوانینی بر آنها حاکم است. از آنجا که این دانش هنوز به وجود نیامده، نمی توان گفت چه خواهد بود ولی چون وجود دارد جایگاهش از پیش تعیین شده است» (سوسور ۱۳۷۸، ص ۲۴).

چارلز سندرس پیرس آمریکایی نیز یک نظریه عمومی نشانه ها را با نام نشانه شناسی (سمیوتیک) طرح ریزی کرد. پیرس برخلاف سوسور که بر کارکرد اجتماعی نشانه توجه می کند، بر کارکرد منطقی آن تأکید می کند. به عقیده وی نشانه شناسی صورت دیگری از علم منطقی است. انواع نشانه هایی که در منطقی به آنها بر می خوریم عبارتند از: شمایل<sup>۱</sup>، نمایه<sup>۲</sup> و نماد<sup>۳</sup>. این گونه نشانه ها اطلاعات مختلفی را درباره رابطه بین نشانه و موضوع آن عرضه می دارند، شمایل نشانگر حقیقتی کیفی، نمایه نمایانگر حقیقتی کمی است و نماد حقیقتی قانونمند را بیان می کند (دینه سن ۱۳۸۰، ص ۸۳-۸۴).

نشانه شناسی در دهه ۷۰ میلادی رشد چشمگیری یافت. در این دوران آثار کسانی چون رولان بارت، آ.ژ. گرماس، رومن یاکوبسن، ژولیا کریستوا، اومبرتو اکو، تامس سبیاک، لویی پری تیو، ژن مارتینز، کریستیان متز، پیترو ولن و ... عرضه نوینی را در بررسی، تحلیل و خوانش پدیده های معنادار بنیان نهادند. گام اساسی برای پیشرفت نشانه شناسی، تلقی زبان شناسی همچون الگو و تعمیم مفاهیم این علم به پدیده های دیگر غیر از زبان است. به عقیده جان اتان کالر این نظر که زبان شناسی به کار مطالعه سایر پدیده های فرهنگی می آید بر دو برداشت استوار است؛ نخست اینکه پدیده های اجتماعی و فرهنگی صرفاً اشیاء یا رویدادهای مادی نیستند بلکه اشیاء یا رویدادهایی معنادار هستند و در نتیجه می توان آنها را نشانه یا علامت به حساب آورد و دوم این که این پدیده ها قائم به ذات نیستند بلکه با شبکه ای از روابط تعریف می شوند» (آسابرگر، پیشین، ص ۱۹).

پل ریکور، متفکر معاصر فرانسوی، که مسأله بنیادین خود را «تامل» و «خویشتن فهمی»

می‌داند بر آن است که انسانها تلاش برای زیستن و میل به بودن خویش را از طریق افعال، آثار هنری، نمادهای اجتماعی و ابزار حالات درونی آشکار می‌سازند و تحلیل و تفسیر ما از آنها منجر به "خویشتن فهمی" می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۲). انسانها امکان وجودی خویش را با اعمال، آثار، نمادها و اظهارات تفسیرپذیر عینیت و تجسم بخشیده‌اند و ما با تجربه عملی این امور و شناخت و تفسیر آنها، به بازشناسی این ظرفیت‌ها می‌پردازیم. این بازشناسی، در واقع، شناخت امکانهای وجودی دست یافتنی برای هر انسان است (همان، ص ۳۵۳). از نظر ریکور عمل تامل با تفسیر نمادها و راه یافتن به معنای نهفته در پس هر نماد خاتمه نمی‌یابد بلکه با آن شروع می‌شود. شناخت و تفسیر نمادها (نشانه‌شناسی و هرمنوتیک) آغاز تامل فلسفی است. ریکور تعریفی گسترده از نماد عرضه می‌دارد که براساس آن، نماد به نمادهای لفظی منحصر نمی‌شود، بلکه هر ساختار دلالت‌کننده که ویژگی جانشینی را دارا باشد، مصداق نماد است. در اندیشه ریکور نشانه‌شناسی (تبیین) و هرمنوتیک (فهم) با یکدیگر پیوند می‌یابند (همان، صص ۳۵۶-۳۵۷).

رولان بارت وظیفه نشانه‌شناسی را جستجوی دلالت‌های معنایی در گستره حیات بشری می‌داند. وی به تفکیک میان "نشانه‌های سالم" و "نشانه‌های ناسالم" می‌پردازد. نشانه‌های سالم، نشانه‌هایی هستند که قراردادی و اختیاری بودن خود را پنهان نمی‌کنند، نه خود را عین طبیعت می‌دانند و نه خود را طبیعی جلوه می‌دهند؛ در حالی که نشانه‌های ناسالم سرشتی کاذب و فریبنده دارند و دارای قصد و انگیزه‌اند. به سوی مخاطب که می‌آیند، پرخاشگر شده و با خیالی که در سر دارند به سوی او حمله ور می‌شوند. به عقیده بارت نشانه‌های ناسالم به اسطوره استحاله می‌یابند (علمداری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶). اسطوره‌هایی که زندگی ما را دقیقاً به این دلیل که خود را طبیعی جلوه می‌دهند فراگرفته‌اند و فریبنده هستند. بررسی آنها مستلزم تحلیل دقیقی است که نشانه‌شناسی از پس آن برمی‌آید (کابلی و یانتس، ۱۳۸۰، ص ۴۸).

اسطوره از دیدگاه بارت نوعی زبان یا نظام نشانه‌هاست که با گذار از تاریخ به طبیعت، خود را عام و کلی جلوه می‌دهد. بنابراین ویژگی اصلی اسطوره "تبدیل تاریخ به طبیعت" است. نشان دادن طبیعت به جای تاریخ، برای طبیعی جلوه دادن و ازلی و تغییرناپذیر معرفی کردن پدیده‌ها صورت می‌گیرد. اسطوره‌ها نوعی ایدئولوژی‌اند (علمداری، پیشین، ص ۱۰۷). نشانه‌شناسی، ایدئولوژی نهفته در پس اساطیر را برملا می‌سازد. بارت در توضیح هدف نشانه‌شناسی در قطعاتی که کتابش "اسطوره‌شناسی‌ها" می‌نویسد: «این امید مرا مشعوف می‌کند: همه حکوم کردن اسطوره‌های طبقه خرده بورژوازی پر ادعا برای من وسیله‌ای برای رشد



چشمگیر فراهم می‌کند. این وسیله نشانه‌شناسی بود، یعنی تحلیل دقیق فرآیندهای معنی بخشی که به وسیله آنها طبقه بورژوا فرهنگ تاریخی و طبقه‌ای خود را به طبیعت جهانی تحمیل می‌کند. بنابراین، نشانه‌شناسی به نظر من در برنامه و وظایف خود، روش اساسی نقد ایدئولوژیکی است» (استرنیاتی ۱۳۸۰، ص ۱۵۲). به طور کلی علم نشانه‌شناسی معتقد است که واقعیت مادی را هرگز نمی‌توان بدیهی و مسلم فرض کرد و معنی آن را بر انسانها تحمیل کرد. واقعیت همیشه از طریق یک نظام معنایی خاص ساخته و برای انسانها قابل درک می‌شود. این معنی هرگز "معصوم" نیست بلکه همیشه هدف یا علاقه خاصی را دنبال می‌کند که نشانه‌شناسی می‌تواند آن را روشن کند. تجربه ما از دنیا هرگز خالص یا بی طرفانه نیست و نظامهای معنا آن را قابل درک می‌کنند. نشانه‌شناسی با ایجاد معنا یا با آنچه بارت آن را "فرآیند معنی دار شدن" نامیده است، سروکار دارد (همان، ص ۱۵۳).

### رویکرد گفتمانی

رویکرد گفتمانی به فرهنگ، حاصل بن بست فکری رویکرد ساختارگرا است. در واقع شاید بهتر باشد که این رویکرد را رویکرد پسا ساختارگرایانه به فرهنگ بنامیم. پسا ساخت گرایي جنبشی است همراه با موجی از متفکران فرانسوی؛ ژاک دریدا، ژولیا کریستوا، رولان بارت، ژیل دلوز، فلیکس گاتاری و میشل فوکو. پسا ساختگرایان برآنند تا تمامی حوزه‌های دانش، تاریخ، مردم‌شناسی، ادبیات، روانشناسی و نظایر آن را متنی و بافتمند تلقی کنند. این به معنای آن است که دانش صرفاً از "مفاهیم" تشکیل نشده است، بلکه از "کلمات" نیز ترکیب شده است. پسا ساختگرایان بر خواندن "وضعیت نوشتاری" متن تاکید می‌ورزند. آنها همچنین معتقدند که زبان و معنی پدیده‌هایی چند پاره و جسته و گریخته هستند (پاول ۱۳۷۹، ص ۹۹).

پسا ساخت گرایي، وجود مرکز، مبنا و هسته‌ای از معنا را نفی می‌کند و بر آنست که معنا ثابت و تعیین شده نیست بلکه دائماً در فرایند ساخته شدن است. معنا چیزی جز تعبیرها و تعبیر تعبیرها نیست. پسا ساختگرایي اندیشه ساختگرایانه ترکیب نشانه، دال و مدلول، را رد می‌کند، و بر آنست که دالها، مدلولها را تولید نمی‌کنند بلکه دالهای دیگر را ایجاد کنند. از اینرو هر متن متضمن انواعی از گفتمان هاست که نمی‌توان هیچ یک را گفتمان اصلی دانست. متن چند معنایی و چند بعدی است که تنها توسط خواننده به وحدتی موقتی دست می‌یابد. در این دیدگاه، فراسوی گفتمان، هیچ سوژه استعلایی، مفاهیم ما تقدم، حقایق مقابل گفتمانی، حقایق تجربه‌ای آنها وجود ندارد. هرگز نمی‌توان به شناختی جز در چهارچوب گفتمانها، بازی

های زبانی و نظام‌های دلالتی ممکن، دست یافت. تنها معیار اعتبار یک استدلال میزان تناسب آن با یک بازی زبانی و با شیوه زندگی است (بشیریه، پیشین، ص ۸۴).

پسا ساختگرایان میان دو منش کارکردی نشانه تمایز قائل می‌شوند. از یک سو، منش متعارف است که طی آن نشانه استوار، مستبد و پیش بینی شده عمل می‌کند. این همان منش مورد توجه ساختگرایان و نشانه شناسان است. از سوی دیگر، نشانه در منشی غیر متعارف نیز کار می‌کند، منشی خلاق، سیال، هنجارگریز و هرج و مرج طلب. این منش مورد توجه پسا ساختگرایان است که برآند نشانه سه کیفیت جوهری دارد: "حرکت" می‌کند، "تکثیر" می‌شود و "مادی" است. این سه ویژگی موجب اولویت نشانه ضد اجتماعی بر نشانه اجتماعی در اندیشه پسا ساختگرا می‌شود. نظریه زبانی پسا ساختگرا را دریدا با رد نظریه هوسرل در باب پدیدارشناسی زبان بنا می‌نهد. پدیدارشناسی بنا به ماهیت خود، بر مدلول‌ها یا "مفاهیم" تأکید می‌کند. هوسرل "بیان" را زبان حقیقی می‌داند و "بیان" از دیدگاه او یعنی معنا آن طور که مورد نظر و قصد گوینده است. از دیدگاه هوسرل، معنا دیگر صرفاً معنای واژگان نیست، بلکه معنای مورد نظر کسی از معنای واژگان است. "بیان" نیز فقط زمانی وجود دارد که ذهنی فردی در زمان تولید گفتار به واقع در حال اندیشیدن باشد. هوسرل پس از بیان اندیشه، با یک مساله روبه‌رو شد و آن وجود شونده بود که در ارتباط بین اذهان موجب مداخله در فرآیند "بیان" می‌شود. چون در واقع بدون وجود کلمات، بدون وجود دالها، نمی‌توان پی برد که دیگری نیز چیزی در ذهن دارد. از این رو هوسرل "بیان" را در شکل ناب خود فقط در کاربرد درون-ذهنی یعنی در تک گویی درونی یافت. هوسرل با این دیدگاه وجود نشانه‌های کلامی عینی را به طور کامل به نفع وجود افکار انسانی ذهنی منکر شد. دریدا کل زنجیره بحث هوسرل را وارونه کرد. از دیدگاه دریدا زبان "حقیقی"، زبان، در انسانی‌ترین وجه خود نیست، بلکه زبان در "زبانی"ترین شکل خود و زبان در خودکفاترین شکل خود است، حتی تا آنجا که مستقل از آحاد انسان و کاملاً متکی به خود و قائم به ذات عمل کند. بدین ترتیب دریدا کلیت زبان را به حد غایی متقابل اندیشه هوسرل (گفتار یا بیان)، یعنی نوشتار متمایل می‌کند. نوشتار، زبان در خودکفاترین شکل خود است. علامت‌های نوشتاری لازم نیست با حضور پدید آورنده خود جان بگیرند. نوشتار "یتیم" شده است. در سمت نویسنده نیز وضعیتی مشابه وجود دارد. برای نویسنده نوشتار به عنوان مکانی برای ذخیره مفاهیم، برای به تعویق انداختن آنها، برای خارج کردن آنها از ذهن و نگه داشتن شان تا زمانی که فراخوانده شوند عمل می‌کند.

به عقیده دریدا، آن چه در ذهن نویسنده است هیچ برتری ویژه‌ای بر معنای واژگان او ندارد.

برعکس، نویسنده معنای کلمات خود را فقط هنگام نوشتن آنها کشف می‌کند. نشانه نوشتاری "ارسال" نمی‌شود بلکه فقط "دریافت" می‌شود. حتی نویسنده نیز خود فقط خواننده‌ای دیگر است. دریدا وجود معنا را در هیچ ذهنی نمی‌پذیرد. او برداشتی کاملاً جدید و غیر عادی از معنا دارد که به هیچ وجه با حرکت از علامت‌های روی کاغذ به مفاهیم و تصاویر ذهنی ارتباط ندارد. دریدا بر آنست که اصلاً مدلولی وجود ندارد. دالها فقط به دور از خود و به دال دیگری اشاره می‌کنند. در حقیقت روند دلالت چیزی جز دالهای در حرکت نیست (هارلند، پیشین، صص ۱۸۳-۲۰۲). میشل فوکو در تحلیل‌های تبارشناسانه خود از ساختگرایی فاصله گرفت و در پس کشف رابطه میان دانش و قدرت (به جای رابطه میان معنا و ساختار) برآمد و نشان داد که چگونه در درون صورتبندیهای گفتمانی، برخی اشکال اندیشه و معرفت ممکن و برخی دیگر ممتنع می‌شوند (بشیریه، پیشین، صص ۹۲). برخلاف ساختگرایان که نظام زبان را تعیین‌کننده فرهنگ و معنا می‌دانند، فوکو نشان می‌دهد که چگونه کاربرد زبان یا گفتمان همواره با کاربرد قدرت همراه است. گفتمان‌ها چهارچوبهایی هستند که حدود امکان گفتگو درباره هر موضوع خاصی را تعیین می‌کنند. از نظر فوکو قدرت تنها از طریق زبان و سம்பلها عمل نمی‌کند؛ قدرت در گفتمان گسترده می‌شود، اما از طریق کردارهای نمادینی که وی آنها را غیر زبانی می‌نامد نیز اعمال می‌شود (نش ۱۳۸۰، صص ۴۶).

بنا به رویکرد گفتمانی به کارگیری یا اجرای زبان و یا گفتن جمله‌ها و کلمه‌ها بسته به موقعیت‌های خاص اجتماعی رخ می‌دهد. کارآیی زبان یک کارآیی عملی است. گفتارها اساساً گفت و شنودند و بسته به نهاد اجتماعی، وضعیت قدرت و کاری که انجام می‌دهند فرق می‌کنند. کلمات و بیاناتی که در یک گفتگو به کار می‌روند و معنای آنها، با کلمات و بیاناتی که در گفتگوی دیگر به کار می‌روند، و در ارتباط با موقعیت اجتماعی کسانی که آنها را به کار می‌برند، فرق می‌کنند. یک زبان به عنوان یک کل یا یک هسته مرکزی معنای کلمات را به آنان نمی‌دهد، بلکه گفتارهای خاصی که این کلمات در آن گنجانده می‌شوند به آنها معنا می‌دهد (بیلینگتون و همکاران ۱۳۸۰، صص ۸۵-۸۶).

کلمات و مفاهیم که اجزای تشکیل دهنده ساختار زبان هستند ثابت و پایدار نیستند و در زمانها و مکان‌های متفاوت ارتباط آنها دگرگون می‌شوند و معانی متفاوتی را القاء می‌کنند. دگرگونی این ارتباطات خود زاده دگرگونی شرایط اجتماعی-اقتصادی - سیاسی است؛ و چون این شرایط ثابت و استوار نیستند، ساختار زبان نیز که توضیح دهنده‌ی این شرایط است نمی‌تواند ثابت و پایدار بماند. به باور تحلیل‌گران، گفتمان بیانگر ویژگیها و خصوصیات تاریخی

چیزهای گفته شده و چیزهایی است که ناگفته باقی می‌ماند. توجه به این نکته ضروری است که در درون گفتمان‌های متفاوت، جهان به صورت‌های متفاوت درک می‌شود. گفتمان نه تنها مربوط به چیزهایی است که می‌تواند گفته یا درباره‌اش فکر شود، بلکه درباره این نیز هست که چه کسی، در چه زمانی و با چه آمریتی می‌تواند صحبت کند. گفتمان پنهان و ناآگاه است. گفتمان سازنده معنا و ارتباطات اجتماعی است، شکل دهنده ذهنیت و نیز ارتباطات اجتماعی - سیاسی (قدرت) است (عضدانلو ۱۳۷۵، ص ۴۸). به طور کلی در تحلیل گفتمانی، بر خلاف تحلیل‌های سنتی زبانشناختی صرفاً به عناصر نحوی و لغوی تشکیل دهنده جمله به عنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا، یعنی بافت متن<sup>۱</sup> سروکار نداریم بلکه فراتر از آن ما با عوامل برون زبانی یعنی بافت موقعیتی<sup>۲</sup> فرهنگی و غیره سروکار داریم (بهرامپور ۱۳۷۸).

### رویکرد هرمنوتیک ژرفایی

تامپسون در اثر خود با عنوان "فرهنگ و ایدئولوژی مدرن: نظریه اجتماعی انتقادی در عصر ارتباطات توده‌گیر" به رویکرد ساختاری از فرهنگ اشاره می‌کند و آن را دریافت خود از فرهنگ می‌داند (با رویکرد ساختارگرای کسانی چون اشتروس اشتباه نشود). وی منظور خود از فرهنگ را چنین بیان می‌کند: «منظورم آن دریافتی از فرهنگ است که هم بر منش نمادین پدیده‌های فرهنگی و هم بر این حقیقت تأکید می‌کند که این پدیده‌ها همواره ریشه در بافت‌های اجتماعی ساختمانند (ساختاریافته) دارند.» (تامپسون، پیشین، ص ۱۶۹). تامپسون رویکرد نمادین‌گیرتز به فرهنگ را می‌پذیرد اما بر آن است که در رویکرد نمادین‌گیرتز به وجوه اجتماعی - تاریخی فرهنگ بی‌اعتنایی شده است. اگر تعریف تامپسون از فرهنگ را بپذیریم آنگاه «تحلیل فرهنگی یعنی مطالعه صور نمادین - منظور انواع و اقسام کنشها، اشیاء و بیان‌های معنادار - در ارتباط با بافتها و فرآیندهای خاص از نظر تاریخی و ساختمانند از نظر اجتماعی که این صور نمادین در آنها و به واسطه آنها تولید، منتقل و دریافت می‌شوند.» (همان منبع). با این توجیه پدیده‌های فرهنگی را باید صور نمادین در بافت‌های ساختماند دانست و تحلیل فرهنگی را می‌توان مطالعه ساخت معنادار و بافتمندسازی اجتماعی صور نمادین تلقی کرد (همان منبع).

ریشه‌گیری صور نمادین در شرایط تاریخی و بافت‌های اجتماعی - تاریخی و بافت‌های اجتماعی دلیلی بر آن است که این صور علاوه بر اینکه بیان یا ابزارهای یک فاعل‌اند، معمولاً

توسط عوامل جای گرفته و در یک بافت اجتماعی - تاریخی خاص تولید می‌شوند و از منابع و قابلیت‌های گوناگون بهره‌مند می‌گردند. صور نمادین می‌توانند به شیوه‌های گوناگون آثاری از تولید خود را نمایان سازند. جای‌گیری صور نمادین در بافت‌های اجتماعی ضمناً دلیلی بر این امر است که این صور علاوه بر نقش خود به عنوان بیان یا ابزارهای یک فاعل (یا فاعلان)، معمولاً توسط افرادی دریافت و تعبیر می‌شوند که آنها نیز در بافت‌های اجتماعی - تاریخی خاصی جای می‌گیرند و لذا انواع گوناگون منابع و قابلیت‌ها بهره‌مند؛ اینکه افراد یک صورت نمادین خاص را چگونه درک می‌کنند بستگی به منابع و امکاناتی دارد که افراد مذکور می‌توانند در فرآیند تعبیر آن به کار گیرند (همان، ص ۱۸۳).

صور نمادین دائماً از سوی افرادی که آنها را دریافت می‌کنند ارزش گذاری، ارزش یابی، تصویب و رد می‌شوند. آنها موضوع چیزی هستند که می‌توان آن را "فرآیندهای ارزش‌گزینی" نامیده و آن فرآیندهایی است که صور نمادین به واسطه آنها و از طرف آنها "ارزش" های خاصی به خود می‌گیرند (همان). ارزش سازی نمادین، ارزش سازی اقتصادی - تبدیل صور نمادین به کالاهای نمادین چون کتاب، پوستر، تصویر، فیلم - و ارزش سازی سیاسی، فرآیندی که طی آن صور نمادین به شکل ایدئولوژی سیاسی درمی‌آیند و در خدمت استقرار و ثبات یا سرنگونی نظام سلطه قرار می‌گیرند، از انواع این ارزش‌گزینی است (مهر آیین ۱۳۷۹، ص ۶۰).

ما نمی‌توانیم خصلت ایدئولوژیک پدیده‌های نمادین را از روی خود صور نمادین دریابیم. مگر آنکه پدیده‌های نمادین را در بافت اجتماعی - تاریخی قرار دهیم، بافتی که در آن، این پدیده‌ها می‌توانند به خدمت دگرگونی روابط اجتماعی درآیند یا در نیابند. ایدئولوژیکی بودن و میزان ایدئولوژیکی بودن صور و سیستم‌های مذکور به شیوه‌های استفاده و درک آنها در بافت‌های اجتماعی خاص بستگی دارد. در مطالعه‌ی ایدئولوژی ما صرفاً با طبقه بندی و تحلیل یک نظام معانی یا باور فکری سروکار نداریم، به تحلیل یک صورت نمادین یا سیستمی که به خاطر خودش اختیار شده نیز دل‌بسته نیستیم. بلکه، ما با بعضی از آن‌چه که می‌تواند "کاربردهای اجتماعی صور نمادین" نامیده شود، سروکار داریم. ما دلمشغول این نکته‌ایم که صور نمادین تا چه حد و چگونه به کار شکل دهی تحولات اجتماعی در بافت‌های اجتماعی می‌آیند، بافت‌هایی که این تحولات در آنها شکل گرفته و موجب تغییرات اجتماعی می‌شوند. گذشته از این، صور نمادین در مقام پدیده‌های اجتماعی بین افراد مستقر در بافت‌های خاص رد و بدل می‌شوند و این فرآیند تبادل نیازمند ابزار ویژه انتقال است. انواع مختلف شرایط و دستگاه‌های تسهیل کننده فرآیند تبادل را می‌توان "وجه انتقال فرهنگی" نامید که خود دارای

انواعی است: ۱) رسانه فنی انتقال (محمل مادی یک صورت نمادین مانند روزنامه، کتاب، تلویزیون) ۲) دستگاه یا تشکیلات نهادی انتقال (مجموعه معین و معلوم ترتیبات نهادی که موجبات انتقال صور نمادین را فراهم می‌آورد مانند اماکن مذهبی، دستگاه‌های مذهبی، نهادهای مذهبی و...) ۳) مراسم، شعائر و آداب و رسوم انتقال (رشته‌ای از اعمال قاعده‌مند و دارای معنا که دارای تقدس بوده و در تکرر رفتاری نمادین تجلی می‌یابند مانند سوگواریها). میزان اهمیت این وجوه انتقال فرهنگی با توجه به بافت، ساختار فرهنگی جوامع مختلف متفاوت است (همان، صص ۶۰-۶۱). چهارچوب روش شناختی هرمنوتیک ژرفایی تامپسون که خود برگرفته از اندیشه پل ریکور است، فراهم آورنده روش جامع تحلیل صور معنادار فرهنگی-اجتماعی است. هرمنوتیک ژرفایی یک چهارچوب گسترده روش شناختی است که متشکل از سه مرحله (فاز) یا رویه اصلی است. «اندیشه زیربنایی هرمنوتیک ژرفایی این است که در تحقیق اجتماعی همچون سایر قلمروها، فرآیند تعبیر می‌تواند، از سوی دامنه‌ای از روش‌های تبیینی یا «عینیت بخش» واسطه قرار گیرد... بدین ترتیب، "تبیین" و "تعبیر" را نباید چنانکه گهگاه مرسوم است، متقابلاً مانع‌الجمع، یا اصطلاحاتی اصلاً ناسازگار با یکدیگر دانست؛ بلکه می‌توان با آنها به عنوان عوامل مکمل در یک نظریه تعبیری/تأویلی جامع، یا گامهای متقابلاً حامی یکدیگر در طول یک "قوس هرمنوتیک" برخورد کرد. سه مرحله هرمنوتیک ژرفایی را نباید به عنوان مراحل عادی یک روش ترتیبی-متوالی، بلکه به عنوان ابعاد متمایز یک فرآیند تعبیری پیچیده (از نظر تحلیلی) در نظر گرفت. سه مرحله رویکرد هرمنوتیک ژرفایی را می‌توان با عناوین "تحلیل اجتماعی-تاریخی"، "تحلیل صوری یا استنتاجی" و "تعبیر" توصیف کرد.» (تامپسون، پیشین، صص ۳۴۴-۳۴۹).

### نتیجه‌گیری

فرهنگ را شاید بتوان یکی از چند مفهوم پیچیده مطرح در علوم انسانی دانست. از سوی دیگر باید آن را مفهومی بسیار تحریک کننده و برانگیزنده دانست، تا آنجا که می‌توان بسیاری از متفکران امروزی را به خود مشغول کند و آنها را به مطالعه و بررسی خود وادار سازد. دیدیم که مفهوم فرهنگ از صورت یک مفهوم "حاشیه‌ای" که در جولان دیدگاه‌های پوزیتیویستی کمتر توجهی به آن می‌شد به صورت "عروس مفاهیم" امروزی علوم انسانی تحول یافته است.

فرهنگ از سوی دیگر آنچنان مفهوم انعطاف پذیری است که پذیرای بسیاری از

رویکردهای روش شناختی در مطالعه خود شده است. نگاه پوزیتیویستی فرهنگ را فاقد معنا (فاقد مهمترین ویژگی خود) می‌داند و آن را معلول گونه مورد مطالعه قرار می‌دهد. مقایسه میان فرآورده‌های فرهنگی نهایت آن چیزی است که در رویکرد پوزیتیویستی به فرهنگ تعلق می‌گیرد. در تمامی رویکردهای بعدی اعم از رویکرد نمادین، ساختگرا، نشانه شناختی، پساساختارگرا، فرهنگ به صورت مفهومی محوری در می‌آید و شناخت امور از منظر فرهنگ صورت می‌گیرد، اما هر یک به گونه‌ای بدین شناخت دست می‌یابند. آینده این مفهوم چه خواهد بود؟ آیا به عنوان مفهومی محوری در مطالعات اجتماعی باقی خواهد ماند یا باز به حاشیه رانده خواهد شد؟ به نظر می‌رسد در آینده، عرصه علوم انسانی عرصه تقسیم قدرت میان مفاهیم است که شاید در آن فرهنگ بر مسند مهمترین و با نفوذترین مرجع قدرت بنشیند.

## مآخذ

- آشوری، داریوش (۱۳۸۰)، *تعریفها و مفهومی فرهنگ*، تهران، مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- آپیگنازی، ریچارد و گارات، کریس (۱۳۷۹)، *پست مدرنیسم*، ترجمه فاطمه جلالی سعادت، تهران، شیرازه.
- آسبرگر، آرتور (۱۳۷۹)، *روشهای تحلیل رسانه*، ترجمه پرویز اجلالی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- استریناتی، دومینیک (۱۳۸۰)، *نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه ثریا پاک‌نظر، تهران، گام نو.
- بدیع، برتراند (۱۳۷۶)، *فرهنگ و سیاست*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، نشر دادگستر.
- باتامور، تی. بی (۱۳۷۰)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه سید حسن حسینی کلجاهی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، *نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم*، تهران، آینده پویان.
- بیلینگتون، روزاموند و همکاران (۱۳۸۰)، *فرهنگ و جامعه*، ترجمه فریبا عزبدفتری، تهران، نشر قطره.
- بهرامپور، شعبانعلی (۱۳۷۸)، «درآمدی بر تحلیل گفتمان»، مجموعه مقالات به اهتمام محمد رضا تاجیک، تهران انتشارات فرهنگ گفتمان.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۷۸)، *فرهنگ‌شناسی؛ گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن*، تهران، نشر قطره.
- پاول، جیمران (۱۳۷۹)، *پست مدرنیسم*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نشر قطره.
- تامپسون، جان (۱۳۷۸)، *ایدئولوژی و فرهنگ مدرن*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران، مؤسسه فرهنگی آینده پویان.
- دینه سن، آنه‌ماری (۱۳۸۰)، *درآمدی بر نشانه‌شناسی*، ترجمه مظفر قهرمان، تهران، نشر نی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، *درسهایی در فلسفه علم الاجتماع*، تهران، نشر نی.
- سوسور، فردینان (۱۳۷۸)، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هومس.
- عضدانلو، حمید (۱۳۷۵)، «درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، سال دهم، شماره ۱۰۳-۱۰۴.
- *انقلاب و فرهنگ*، محمد جواد (۱۳۷۹)، *جادوی گفتار*، تهران، آینده پویان.



- فروند، ژولین (۱۳۷۲)، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی .
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، تحلیل انتقادی گفتمان، گروه مترجمان، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها .
- کوزر، لوئیس و روزنبرگ، برنارد (۱۳۷۸)، نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نشر نی .
- کالینز، جف و میلن، بیل (۱۳۸۰)، دریدا، ترجمه علی سپهران، تهران، شیرازه .
- کابلی، پال و یانتس، لیتزا (۱۳۸۰)، نشانه‌شناسی، ترجمه محمد نبوی، تهران، شیرازه .
- گیرو، پی یر (۱۳۸۰)، نشانه‌شناسی، ترجمه محمد نبوی، تهران، نشر آگاه .
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران صراط .
- لوتمن، یوری (۱۳۷۰)، نشانه‌شناسی و زیباشناسی سینما، ترجمه مسعود اوحدی، تهران، انتشارات سروش .
- مک دانل، دایان (۱۳۸۰)، نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان .
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۰)، موانع نشانه‌شناختی گفتگوی تمدنها، تهران هومس .
- مهر آیین، مصطفی (۱۳۷۹)، مطالعه و ارزیابی تبیین‌های فرهنگی انقلاب اسلامی ایران، پایان نامه کارشناسی ارشد، تربیت مدرس .
- نوریس، کریستوفر (۱۳۸۰)، شالوده شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، کویر .
- نش، کیت (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران کویر .