

رویکردهای فرهنگ

دکتر حمید خسروانی*

چکیده

مطالعه فرهنگ از بررسی بینارشته‌ای آغاز شد که نه تنها فرهنگ را به شیوه سنتی دیدگاه جامعه‌شناختی بررسی می‌کرد بلکه از تئوری‌های بنیادینی چون نشانه‌شناسی، انسان‌شناسی هم بهره می‌برد چرا که زندگی اجتماعی صرفاً «اشیاء» و «واقعیت‌هایی» نیست که چون پدیده‌های جهان طبیعی دانسته شوند، بلکه حیات اجتماعی دربرگیرنده انواع ایده‌ها، ارزش‌ها، باورها، نمادها، کردارها، گفتارها، متن‌ها، و نیز فاعلان خلاق و نیت‌مند آن‌هاست که در پی آنند تا خود و دیگران را با تعبیر آنچه که ارائه و دریافت می‌کنند، فهم کنند و به شناخت حیات معنادار اجتماعی دست یابند. روشن است فهم و درک عمیق لایه‌های گوناگون فرهنگ، روش‌شناسی متناظر و متناسب با خود را می‌طلبد که مستلزم شناخت انواع روش‌شناسی‌های موجود، مفروضات آن‌ها و اطلاع از توانمندی تکنیک‌های هر کدام از این روش‌ها در مطالعه فرهنگ و پدیده‌های فرهنگی است.

کلید واژه‌ها

فرهنگ، رویکرد روش‌شناختی، رویکرد سنتی، رویکرد توصیفی، رویکرد نمادین، رویکرد ساختاری، رویکرد گفتمانی، رویکرد نشانه‌شناختی.

* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

مطالعات فرهنگی را جنبشی میان‌رشته‌ای تعریف می‌کنند که از بریتانیا و اروپا شده است. این رشته با استفاده از دیدگاه‌های مارکسیسم، فمینیسم، و پست‌مدرنیسم شیوه‌های سیاسی عملکرد فرهنگ و مطبوعات را بررسی می‌کند. در واقع مطالعات فرهنگی دربرگیرنده دو نوع فرهنگ است.

از قرن هفدهم، رشد سریع و فزاینده علوم طبیعی فاصله‌ای میان علوم طبیعی و علوم انسانی انداخت. توسعه روزافزون یکی و ایستایی دیگری سبب شد که اندیشمندان گوناگون این مسئله را مطرح کنند که ممکن است از جهت علمی بودن میان این دو تفاوت وجود داشته باشد. شماری از اندیشمندان از قبول این تقابل قطعی سرباز زدند و معتقد بودند که تأخر علوم انسانی جبران‌شدنی است، به شرط اینکه این علوم هنجارها و روش‌های علوم طبیعی را بپذیرد (فرونند، 1372: 453). بنابراین همچون علوم طبیعی - تجربی در علوم انسانی هم باید علت جست‌وجو 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، 1373: 17).

اما رقبای جدید کسانی بودند که بسیار بر تفاوت آدمی با طبیعت تأکید می‌کردند. آن‌ها معتقد بودند که تفاوت آدمیان با سایر پدیده‌های طبیعت تفاوت در نوع است نه در درجه (سروش، 1376: 453). این رویکرد که امروزه نظریه «تفسیر» شناخته می‌شود و هدف پژوهش را تفسیر رفتارهای معنادار 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 معناکاوانه 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 درآورد (لیتل، 1373: 113).

قوام یافتن نظریه تفسیر به همراه تحولات پدید آمده در عرصه‌هایی چون پدیده‌شناسی، انسان‌شناسی، قوم‌نگاری، جامعه‌شناسی خرد، روان‌شناسی ادراکی و اجتماعی، روان‌کاوی، نقد ادبی، ساختارگرایی، زبان‌شناسی، و نشانه‌شناسی پایه‌گذار نگاه نظری و روش‌شناختی دیگری به نام «تحلیل گفتمان» در علوم انسانی شد. نظریه گفتمان با نقش معنادار رفتارها و ایده‌های اجتماعی در زندگی سیاسی - اجتماعی سروکار دارد. این نظریه به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد 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 ماکس وبر شباهت‌هایی می‌یابد. در این متدلوژی، پژوهشگر علوم اجتماعی کنش اجتماعی را از راه اظهار همدردی با عامل یا کارگزار درک می‌کند. تفاوت در این است که تحلیل‌گر گفتمان به بررسی راه‌هایی می‌پردازد که در آن ساختارهای معانی، «نحوه خاصی» از عمل را ممکن می‌سازند. برای این کار تحلیل‌گر سعی می‌کند درک کند گفتمان‌هایی که فعالیت‌های اجتماعی را شکل می‌دهند، چگونه تولید می‌شوند، چگونه عمل می‌کنند و چگونه متحول می‌شوند (هوارت، 1379: 195 - 196). 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» نیز مشاهده می‌شود. هدف ما در این نوشتار بررسی و مطالعه تحولات روش‌شناختی در مطالعه فرهنگ خواهد بود.

دریافت سنتی

دریافت از فرهنگ به قدمت خود فرهنگ است، از سوی دیگر، تحول مفهوم

فرهنگ تاریخی پیچیده دارد. تاریخ مفهوم فرهنگ، چنان که امروزه در علم به کار می‌رود، داستان پدید آمدن مفهومی تازه از میان فحوای گوناگون واژه‌ای موجود است که اندک‌اندک از آن بیرون تراویده است (آشوری، 1356: 26). دریافت کلاسیک از مفهوم فرهنگ، قصه‌ی این زایش را روایت می‌کند که درکی غیرعلمی 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 ریشه‌شناختی قناعت می‌شود.

واژه کولتور از زبان کلاسیک و شاید زبان پیش از کلاسیک لاتین ریشه می‌گیرد که به معنای کشت‌وکار یا پرورش بوده است. نخستین کاربردهای این مفهوم در زبان‌های اروپایی مفهوم اولیه «کولتور» را که عمدتاً به معنی پروردن یا مراقبت از چیزی، مثل گیاهان یا جانوران است، حفظ کرد (تامپسون، 1378: 154). واژه کولتور هنوز در اصطلاحاتی از قبیل کشاورزی، باغداری، و پرورش زنبور به کار می‌رفت (آشوری، 1380: 26). از اوایل سده شانزدهم، این معنای اولیه به تدریج از حوزه کشاورزی و دامپروری به فرایند تکوین انسان و از کشت و برداشت محصولات به فرهیختگی ذهن گسترش یافت (تامپسون، 1378: 154). از اینجا به بعد فرهنگ معنای آغازینش را که خصیلتی علمی داشت پشت سر می‌گذارد و به سوی معنایی استعاره‌ای سیر می‌کند. از طرف دیگر فرهنگ دیگر به فراگردی مشخص محدود نمی‌شود، فراگردی عام را - که خصیلتی 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، 1378: 4). زبان‌های رومانی (زبان‌هایی که از زبان لاتین جدا شده‌اند مانند پرتغالی، اسپانیایی، فرانسه، ایتالیایی) و زبان انگلیسی تا دیرزمانی واژه تمدن را به جای فرهنگ به کار می‌بردند و از آن معنای پرورش، بهسازی، تهذیب یا پیشرفت اجتماعی اراده می‌کردند. این اصطلاح به واژه‌های لاتینی *Civilis*, *Civis*, *Civitas* باز می‌گردد که معنای «سیاسی» و «شهری» دارد؛ بدین معنا که شهروند یک دولت سازمان یافته را در برابر

مردم قبیله‌نشین قرار می‌دهد. واژه تمدن در لاتین کلاسیک وجود ندارد و به نظر می‌رسد که ساخته دوره نوزایش رومانسی است، واژه ایتالیایی آن Civita است که پیشینه آن به روزگار دانتی می‌رسد (آشوری، 1380: 27).

بدینسان، هر دو اصطلاح «کولتور» و «سویلزاسیون» از آغاز، اندیشه بهگشت و پیشرفت به سوی کمال را به دقت در برداشته و هنوز این معنا را در کاربردهای عامیانه و روشنفکرانه نگه داشته‌اند (همان). با وجود این، کاربرد اسم مستقل «فرهنگ»، که اشاره به فرایندی کلی دارد، تا اواخر سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم متداول نبود. از 1925 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 نوخاسته روحیه عصر روشنگری اروپا و اعتقاد راسخ آن به منش بالنده دوران نهفته است. در سال 1850 بود که واژه «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 *Kulture* برای بیان جایگاه خاص خود و متمایز ساختن طبقه 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 گروه رو به افزایشی از روشنفکران، مانند «ولتر» و «دیدرو»، جذب جامعه بزرگ درباریان پاریس شده بودند، در حالی که هم‌تایان آن‌ها در آلمان به زندگی دربار راه نداشتند. از این رو، روشنفکران آلمانی برای ارضای خویش به جست‌وجوی افتخاری در جای دیگر یعنی قلمروهای دانش‌پژوهی، علم، فلسفه، هنر و خلاصه قلمرو *Kulture* (فرهنگ به مفهوم آلمانی) برآمدند (تامپسون، 1378: 154).

در اواخر سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم، اصطلاح «فرهنگ» معمولاً به کارهایی اطلاق می‌شد که هدفشان فراهم آوردن تاریخ‌های جامع تکوین و تحول نوع بشر بود.

این کاربرد به ویژه در ادبیات آلمان، مثلاً، در آثار «آدلونگ»، «هردر»، «ماینرز»، و «ینیش» بسیار بارز بود. در این تاریخ‌ها از اصطلاح فرهنگ معمولاً به معنای فرهیختگی، پیشرفت و عزت کیفیات مادی و معنوی شخص یا مردمی خاص استفاده شده است. پرآوازه‌ترین آن‌ها اثر چهار جلدی هردر به نام اندیشه‌هایی در باب فلسفه تاریخ بشر بود که نخستین بار بین سال‌های 1784 تا 1791 به چاپ رسید (همان: 156). هردر در این زمینه دگرگونی تعیین‌کننده‌ای پدیدار ساخت. وی در اثر بزرگ و گسترده خود درباره 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 اندیشه پیشرفت تک خطی بشریت را که در تاریخ‌نگاری‌های عصر روشنگری انعکاس می‌یافت مورد انتقاد قرار داد. انقیاد بخش عظیمی از جهان را از سوی 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 ویژه گروه‌ها، ملت‌ها و دوره‌های گوناگون معطوف ساخت (پهلوان، 1378: 5).

مفهومی از فرهنگ را، که در اواخر سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم پدید آمد و عمدتاً فیلسوفان و مورخان آلمانی به فصاحت بیان کردند، می‌توان دریافت کلاسیک فرهنگ توصیف کرد. این دریافت را می‌توان در مقیاس گسترده چنین تعریف کرد: «فرهنگ، فرایند تحول و منزلت‌بخشی به استعداد‌های بشری است، فرایندی که با جذب و فراگیری آثار هنری و دانش‌پژوهی به قابلیت رسیده و با منش پیشروی عصر مدرن پیوندی تنگاتنگ دارد» (تامپسون، 1378: 157). این معنا به دسته‌ای از صفات و فرآورده‌های جوامع انسانی و در نتیجه بشریت اشاره دارد که با سازوکارهای وراثت زیستی انتقال‌پذیرند و اساساً به همان اندازه که در انواع موجودات فروبشری نمی‌توان از این ویژگی‌ها نشانی یافت، خصیصه نوع بشر انباشتگی اجتماعی این ویژگی‌ها است (اشوری، 1380: 28).

بدیهی است که جنبه‌هایی از دریافت کلاسیک - همچون تأکید بر پرورش ارزش‌ها و کیفیات «والاتر»، توسل به آثار پژوهشی و هنری و پیوند آن با اندیشه پیشرفت که ارمغان عصر روشنگری است - امروزه نیز با ماست و در برخی از کاربردهای روزانه واژه «فرهنگ» تلویحاً حضور دارد. همین قیدگذاری‌ها و باریک‌بینی‌ها دریافت کلاسیک، سرچشمه محدودیت‌های آن نیز هست. دریافت کلاسیک بعضی آثار و ارزش‌ها را نسبت به بقیه ممتاز می‌داند و با این آثار و ارزش‌ها به مثابه ابزاری رفتار می‌کند که افراد می‌توانند به واسطه 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 حتی با اعتقاد راسخ به پیشرفت در اروپا پیوند داشت. مفهوم فرهنگ نمی‌توانست مدت زیادی زیر بار سنگینی این پندارها برود. پیش‌تر به ملاحظات هر دو اشاره کردیم، اما تغییرات سرنوشت‌سازی، اواخر سده نوزدهم، با ورود مفهوم فرهنگ به رشته نوپیدای مردم‌شناسی ظهور کرد. در این فرایند مفهوم فرهنگ از برخی دلالت‌های قوم‌مدارانه 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، 1378: 157).

دریافت‌های انسان‌شناختی از مفهوم فرهنگ

انسان‌شناسی با تعیین فرهنگ به مثابه نشان هویت خود، وارث انبوهی از کارهای چشمگیری شد که ارائه تعریفی از مفهوم فرهنگ ویژگی اساسی آن‌ها بود (بدیع، 1376: 19). مفهوم فرهنگ چنان پیوند تنگاتنگی با گسترش رشته انسان‌شناسی داشته که گهگاه این دو را هم‌مصادق و هم‌سو می‌پنداشتند. با توجه به مرکزیت مفهوم فرهنگ در نوشته‌های انسان‌شناختی 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 سر ادوارد تایلور (1832 - 1917) پی گرفت. تایلور در سال 1971 در کتاب فرهنگ بدوی این تعریف کلاسیک را ارائه کرد: «فرهنگ یا تمدن، در معنی وسیع قوم‌نگارانه آن، کلیت پیچیده‌ای شامل معرفت، اعتقاد، هنر، اخلاقیات، قانون، آداب و رسوم سایر قابلیت‌ها و عاداتی است که انسان به مثابه 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 مطالعه قوانین تفکر و کنش بشری» (تامپسون، 1378: 159). این تعریف ساده اما فراگیر دلالت بر این داشت که قلمرو گسترده انسان‌شناسی شامل همهٔ اموری می‌شود که بشر آن‌ها را می‌سازد و به نسل‌های آینده آموزش می‌دهد و نسل‌ها هم آن‌ها را می‌اندوزند و دانش خود را به دیگران انتقال می‌دهند (کوزر و روزنبرگ، 1378: 43). «تعریف تایلور حاوی عناصر کلیدی دریافت توصیفی فرهنگ است. بر طبق این دریافت، فرهنگ را می‌توان مجموعه‌ای 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 جامعه خاص است و آن را از دیگر جوامعی که در زمان‌ها و مکان‌های دیگر وجود دارند متمایز می‌سازد. بنا بر توجیه تایلور، یکی از تکالیف مطالعه فرهنگ، تجزیه و تشریح این کلیت‌ها به اجزاء تشکیل‌دهنده آن و طبقه‌بندی و مقایسه آن‌ها به شیوه‌ای نظام‌مند است» (همان: 159).

توضیح اخیر روشن می‌سازد رهیافت تایلور دربرگیرنده مجموعه‌ای از فرضیات

روش‌شناختی درباره مطالعه فرهنگ است. دریافت توصیفی فرهنگ - آن‌گونه که در نوشته‌های تایلور و سایرین پدیدار شد - تکیه‌گاه رشته علمی نوظهوری شد که با تحلیل، طبقه‌بندی و مقایسه عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ‌های گوناگون سروکار داشت. منش علمی و تکاملی تایلور با آن حال‌وهوای فکری که در اواخر سده نوزدهم عمومیت داشت، سازگار بود. در آن سال‌ها روش‌های علمی اثباتی (تحصیلی) با عرصه‌های نوین تحقیق تطبیق می‌یافت و تأثیر اندیشه‌های داروین فراگیر بود. بدین گونه بود که مالینوسکی، در نوشته‌های خود در دهه‌های 1930 و 1940، از «نظریه علمی - فرهنگی» پشتیبانی کرد؛ اما توجه عمده وی معطوف به تکوین رهیافتی کارکردگرا به فرهنگ بود که صورت دیگری از دریافت توصیفی فرهنگ است.

مالینوسکی فرهنگ را مشتمل بر «افزار، کالاها، فرایندهای فنی، عقاید، عادات و ارزش‌های موروثی» می‌داند. او ساخت اجتماعی را نیز در مفهوم فرهنگ جای می‌دهد زیرا معتقد است ساخت اجتماعی را در حقیقت نمی‌توان شناخت مگر اینکه آن را جزئی از فرهنگ به شمار آورد. مالینوسکی در یکی از مقالات بعدی خود این نظریات را بارها تکرار می‌کند و می‌نویسد: «فرهنگ کل جامعه است مشتمل بر ابزار و کالاهای مصرفی، منشورهای قانونی برای گروه‌بندی‌های 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 پردازیم، عبارت از سازمان‌یابی موجودات انسانی در گروه‌های پایدار است». مهم‌ترین خصیصه استفاده مالینوسکی از این واژه، دریافت او از فرهنگ به مثابه کل یکپارچه‌ای است که در داخل آن مطالعه کارکردهای اجزاء گوناگون (نهادهای) ممکن می‌شود (پهلوان، 1378: 79) به رغم تأکیدهای متفاوتی که در نوشته‌های تایلور، مالینوسکی و سایر تعریف‌ها شامل تعریف‌های تاریخی (فرهنگ به مثابه میراث اجتماعی و سنت)، تعریف‌های هنجاری (فرهنگ به مثابه قواعد و راه و روش‌های

زندگی)، تعریف‌های روان‌شناختی (فرهنگ به مثابه عادت و شیوه‌ای آموخته برای حل مسائل) و ... نمایان است، همه آن‌ها دیدگاه مشترکی نسبت به فرهنگ و وظایف مطالعه پدیده‌های فرهنگی داشته‌اند. این دیدگاه را می‌توان به صورت «دریافت توصیفی» فرهنگ مشخص و بدین‌گونه خلاصه کرد: «فرهنگ یک گروه یا جامعه، مجموعه‌ای از انتقادات، آداب و رسوم، اندیشه‌ها و ارزش‌ها، و نیز دست‌ساخته‌های مادی، اشیاء و آلاتی است که افراد در مقام اعضای آن گروه یا جامعه آن‌ها را کسب کرده‌اند و مطالعه فرهنگ - دست‌کم در جزء - تحلیل علمی، طبقه‌بندی و مقایسه این پدیده‌های گوناگون است» (همان: 161).

رویکرد نمادین

«در آغاز کلام بوده است... آغاز انسان و فرهنگ همه رفتارهای انسانی ریشه در کاربرد نمادها دارد. نماد بود که نیاکان انسان‌نمای ما را به صورت انسان درآورد. همه 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. کرولال‌هایی که بدون استفاده از نماد رشد می‌کنند، انسان نیستند. همه رفتار بشر از کاربرد نمادها تشکیل می‌یابد یا به استفاده از نمادها بستگی دارد. رفتار انسان‌ها، رفتار نمادها است و رفتار نمادی، رفتار انسان است. نماد، جهان بشریت است» (کوزر و روزنبرگ، 1378: 57).

چنین دریافتی را در دهه 1940 ال.ای. وایت در کتاب علم فرهنگ مطرح کرد. وایت با بیان این مقدمه که استفاده از نمادها یا به تعبیر وی «نمادسازی» ویژگی ممتاز بشر است، چنین استدلال می‌کند که «فرهنگ»ها ویژه گونه‌های انسانی‌اند، و می‌توان آن‌ها را گونه‌ای «نمادسازی» دانست. در سال‌های اخیر، دریافت نمادین فرهنگ از سوی کلیفورد گیرتز مطرح شد. کتاب تعبیر فرهنگ‌های او نمایانگر تلاشی در جهت ترسیم فحوای این دریافت در مردم‌شناسی است. گیرتز مفهوم مورد نظر خویش از

فرهنگ را، به جای «نمادین»، «نشانه‌شناختی» توصیف می‌کند. این تفاوت لغوی در اینجا چندان اهمیتی ندارد، چرا که دلمشغولی اصلی گیرتز مسائل معنا، نمادگرایی، و تعبیر است. همان‌گونه که گیرتز یادآور می‌شود هدف این جریان لحاظ مجدد «معنا» در کنش‌های اجتماعی و تعیین آن به مثابه بنیان تحلیل فرهنگ‌گرا 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، 1378: 163). 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، 1376: 23). انسان نسبت به وضعیت موجود و آنچه در برابرش قرار دارد واکنش نمی‌دهد، بلکه با اتکاء به معنا 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 با توجه به معناها بیافریند. می‌توان گفت که انسان براساس معناهای تنظیم‌شده‌اش رفتار می‌کند نه براساس معیارهای طبیعی و از پیش تعیین شده. اگر کاری را می‌کند یا عملی را فروگذار می‌کند، براساس معناهایی خاص است. اگر این توجیه را بپذیریم نه تنها خصوصیت انسان را به مثابه موجودی فرهنگی پذیرفته‌ایم، بلکه خواهیم دانست که فرهنگ از این ویژگی انسان ناشی می‌شود (پهلوان، 1378: 19). «در تحلیل فرهنگ، ما درگیر شکافتن لایه‌های معنا و توصیف دگرباره کنش‌ها و بیان‌هایی هستیم که برای همه افرادی که این کنش‌ها و بیان‌ها را در سیر زندگی روزمره خود تولید، دریافت و تعبیر می‌کنند از پیش واجد معنا هستند» (تامپسون، 1378: 163). رویکرد تعبیری - تفسیری گیرتز نسبت به مطالعه فرهنگ اهمیت فراوان دارد و بازنمای تحولی در انسان‌شناسی است که از جنبه‌های خاص با تحولات علوم اجتماعی و علوم انسانی همگراست. زیربنای این رویکرد،

دریافتی از فرهنگ است که می‌توان آن را «دریافت نمادین» نامید و در گسترده‌ترین شکل چنین تعریف کرد: «فرهنگ الگوی معانی نهفته در صور نمادین، از جمله کنش، گفته و هرگونه مقوله معنی‌دار است که افراد به واسطه آن با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، و در تجارب، دریافت‌ها و باورهای هم شریک می‌شوند» (همان: 164).

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 فعالیت کاملاً متفاوت از تحلیل دریافت توصیفی درمی‌آید. به نظر گیرتز، مطالعه فرهنگ، فعالیتی است که بیشتر شبیه تعبیر متن است تا طبقه‌بندی گونه‌های گیاهی و جانوری. لازمه مطالعه فرهنگ چندان در مقوله تلقی تحلیل‌گری نیست که در جست‌وجوی طبقه‌بندی و کمی‌کردن باشد، بلکه بیشتر در مقوله حساسیت مفسری است که می‌تواند الگوهای معنایی را تشخیص دهد، میان هاله‌های معنا تمایز قائل شود و شیوه‌ای از زندگی را که تاکنون برای سپری‌کنندگان آن معنادار بوده‌است، محسوس سازد (همان). به نظر می‌رسد گیرتز ارائه‌دهنده یکی از مهم‌ترین فرمول‌بندی‌ها از مفهوم فرهنگ است که تاکنون در نوشته‌های انسان‌شناختی نمایان شده است. گیرتز 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

نظریه ساختاربندی گیدنز، درصدد آشتی دادن بین تعامل‌گرایی و ساختارگرایی است. گیدنز برای تلفیق ساختار و عاملیت فردی در قالب الگوی ترکیبی نظریه اجتماعی استدلال می‌کند که کنش‌های روزمره مانند خرید کردن، به مدرسه رفتن هم تولید و هم بازتولید ساختارهای اجتماعی است. نقطه تمرکز ساختاربندی گیدنز، بر مفهوم فاصله‌گذاری زمان - مکان است. وی فرض می‌کند که تغییرات ساختاری در

قدرت به واسطه سطوح چندگانه جهانی شدن مانند مبادله پولی، پیشرفت‌های فناوری و دموکراسی سیاسی گسترده منجر به تغییر و دگرگونی حس ما از زمان و مکان شده است. در جوامع پیشامدرن، زمان و مکان یکنواخت بودند، به این معنی که مردم به تعامل در مجاورت یکدیگر عادت و تمایل داشتند؛ اما یکی از پیامدهای مهم مدرنیته این است که ظرفیت ما برای زندگی و کار در گستره زمان و مکان به صورت مجزا از یکدیگر گسترش یافته است. نظریه گیدنز شبیه نظریه‌های اجتماعی میرو ویتز و تامپسون درباره رسانه‌ها نیست، اگرچه از آن‌ها تأثیر پذیرفته و متقابلاً نیز تأثیر گذاشته است. گیدنز اگرچه از بیشتر نظریه‌پردازان رسانه‌ای تعامل متمایز است؛ اما از نظر واکنش‌های روزمره به وسیله خود کنشگران به لحاظ ساختاری مقید می‌شود و فناوری‌های رسانه‌ای نیز درگیر این فرایند هستند.

رویکرد ساختارگرا خود به دو الگوی تبیینی تقسیم می‌شود. نخست گونه‌ای از تبیین علی است که ساختارهای اجتماعی را علت اصلی پدیده‌های اجتماعی از جمله پدیده‌های فرهنگی می‌داند. الگوی دوم، اصولاً، احتیاج تبیین به رابطه علی را منکر است و در عوض نشان می‌دهد که شئون و ابعاد گوناگون پدیده‌های اجتماعی چگونه با ساختارهای انتزاعی زیرین جفت می‌شوند (لیتل، 1373: 166). این الگوی تبیینی 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 دو سوسور (1913 - 1857) است. سوسور از رویکردهای پیشین به زبان‌شناسی که تکامل آواها و واژگان زبان را در طول تاریخ دنبال می‌کردند دور شد. زبان‌شناسی پیش از سوسور در جست‌وجوی خاستگاه‌های تاریخی زبان بود که از راه آن‌ها معنی زبان را مشخص کند. سوسور نه چگونگی رشد و قوام زبان بلکه عملکرد آن را مدنظر قرار داد (کالینز و می‌بیلن، 1380: 64). سوسور در پی دستیابی به زیرساخت زبان بود که نزد همه گویندگان مشترک است. این «ساختار بنیادین»، نیازی به ارجاع تکامل تاریخی ندارد.

زبان‌شناسی ساختارگرایی 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، 1380: 59).

سوسور زبان را به دو بخش تقسیم می‌کرد: یکی «زبان» به مثابه 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 مثابه 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 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 تنوع و چندگانگی «سخن» در سطح اجراء، بازتولید زبان را ممکن می‌سازد (بشیریه، 1379: 71). زبان را می‌توان به نحو «همزمانی» مطالعه کرد یا آن را همچون ساختار یا نظام و عناصری در ارتباط با یکدیگر در نظر گرفت. در زبان‌شناسی ساختاری این بازی عناصر و روابط است که معنی تولید می‌کند (کالیز و می‌بیلن، 1380: 64). 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 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 هر گیرنده در قالب واژه‌ها و شکل فردی معینی «بیان» می‌کند. سوسور به رد هر دو نظریه برخاست (مک دائل، 1380: 67 - 66).

به عقیده سوسور تولید معنی به دو صورت رخ می‌دهد: نخست معنی با شکل‌گیری نشانه به مثابه پدیده‌ای دو وجهی تولید می‌شود. دوم 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، 1380: 65). دال و مدلول با هم یک نشانه را به وجود می‌آورند. دلالت فرایندی است که دال و مدلول را به هم پیوند می‌دهد تا نشانه را به وجود آورند. رابطه میان دال و مدلول در زبان، رابطه‌ای قراردادی و براساس اختیار و قرارداد هستند. معنا حاصل رابطه قراردادی میان دال و مدلول است (آپیگنانزی، 1379: 66).

از سوی دیگر، معنا حاصل تفاوت‌هاست. معنا تنها در پیوند دال با مدلول نیست که تولید می‌شود. معنا نیازمند فعالیت تفاوت است (کالینز، 1380: 68). زبان شبکه تفاوتی معنا است. به عقیده سوسور هیچ‌گونه پیوند بدیهی یا متناظری میان دال و مدلول، میان واژه به مثابه رسانه (گفتاری و نوشتاری) و مفهومی که احضار می‌کند وجود ندارد. این‌ها هر دو در بند وجوه متمایزی هستند که در آن عرصه تفاوت‌های آوایی و مفهومی‌شان تنها علائم معنا محسوب می‌شوند (نوریس، 1380: 38). در سطح صداهای زبانی می‌توانیم صدای «خ» را جایگزین صدای «پ» در کلمه «پوک» کنیم. صداها به خودی‌خود معنایی ندارند اما از تفاوت آن‌ها می‌توان سخن گفت. پوک و خوک متفاوتند.

چندی نگذشت نظریه زبان‌شناختی سوسور وارد دیگر رشته‌های علوم اجتماعی از جمله انسان‌شناختی شد. در دهه 1950، کلود لوی اشتروس با استفاده از دیدگاه ساختارگرایانه سوسور انسان‌شناسی ساختارگرا را بنیاد 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 است. «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، 1380: 36). معروف‌ترین مثال خود دورکیم از «بازنمایی جمعی» باورهای مذهبی است. دورکیم معتقد است که انسان اولیه بیشتر بر مبنای نیروهای غیرشخصی می‌اندیشد تا ارواح شخصی؛ و این نیروها همان قدر که در بذر چمن یا موی انسان وجود دارند در طوفان‌ها و آتش‌های هراس‌انگیز نیز هستند؛ و جادوی فردگرایانه زاییده مذهب اجتماعی است و نه برعکس (همان: 37).

لوی اشتروس رویکرد دورکیمی به ذهن جمعی را با رویکرد ساختارگرایانه سوسور در هم آمیخت و انسان‌شناسی ساختارگرا را بنیاد 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 ساختاری کلی را تشکیل می‌دهند که در نهایت در کانون و هسته فرهنگی مورد نظر نهفته است. وقتی این ساختار کشف شود، همه اجزاء را می‌توان به مثابه «باز تولید» برحسب آن ساختار توضیح داد (بشیریه: 69). 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 بازتولید می‌شود. بنابراین، ساختارگرایی به روابط زیربنایی موجود در متون و کارکردهای فرهنگی نظر دارد. از این‌رو، فرهنگ‌شناسی و تحلیل فرهنگی مستلزم کشف ساختارهای فرهنگی نهفته در پس پدیدارهای گوناگون است. ساختارهای اساسی موجد معنا هستند. کردارها و متون فرهنگی هم مانند زبان دارای «ساختار» هستند. به عقیده مارسل موس (1872 - 1950)، ساختار نهفته در پس جوامع سنتی که در حوزه‌ها و روابط گوناگون بازتولید می‌شود، ساختار «هدیه» است. هدیه رابطه‌ای ساختاری است که بر تعهدات سه‌جانبه یعنی دادن،

گرفتن و پس‌دادن استوار است. بر اساس مطالعات موس هدیه اساس زندگی اجتماعی جوامع سنتی است و در همه مظاهر حیات از ازدواج‌ها، جشن‌ها و مراسم گرفته تا نظام مبادله بازتولید می‌شود (بشیریه، 1378: 133).

به عقیده اشتروس زبان مهم‌ترین عرصه ارتباط اجتماعی و تجربه مشترک جمعی از زندگی و جهان است، تابع ساختارهایی که از اقتضانات گریزناپذیر 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 بازاندیشی 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 1379: 32). در دیدگاه ساختارگرایان، فرهنگ به امری انتولوژیک بدل می‌شود. فرهنگ از آنچه صرفاً اکتساب در شرایط زیستی خاصی 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 دوگانه‌سازی میان فرهنگ و نظام اجتماعی نقطه پایان گذاشت، بلکه چنان وسعتی به معنای فرهنگ بخشید که تصور امر غیرفرهنگی یا بیرون از دایره فرهنگ را دشوار ساخت.

رویکرد نشانه‌شناختی

نشانه‌شناسی عبارت است از مطالعه نشانه‌ها و فرایندهای تأویلی (گیرو، 1380: 143). نشانه‌شناسی علمی است که به مطالعه نظام‌های نشانه‌ای نظیر زبان‌ها، رمزگان‌ها، و نظام‌های علامتی 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 غیرزبانی می‌نشیند (همان: 13).

نشانه‌شناسی به دست فردینان دو سوسور و به مثابه علمی که به «پژوهش در نظام‌های دلالت معنایی» و «زندگی نشانه در دل زندگی اجتماعی» می‌پردازد طراحی شد: «زبان نظامی نشانه‌ای است که بیانگر اندیشه‌ها است و از این رو با خط الفبای کرولال‌ها، آیین‌های نمادین، آداب معاشرت، علائم نظامی و غیره قابل مقایسه است. زبان فقط مهم‌ترین این نظام‌هاست پس می‌توان دانشی را در نظر گرفت که به بررسی نقش نشانه در زندگی جامعه (اجتماعی) می‌پردازد؛ این دانش بخشی از روان‌شناسی اجتماعی و در نتیجه بخشی از روان‌شناسی عمومی خواهد بود که ما آن را «نشانه‌شناسی» (سمیولوژی) می‌نامیم. نشانه‌شناس برای ما مشخص می‌سازد که از چه تشکیل شده‌اند و چه قوانینی بر آن‌ها حاکم است. از آنجا که این دانش هنوز به وجود نیامده، نمی‌توان گفت چه خواهد بود ولی چون وجود دارد جایگاهش از پیش تعیین شده است» (سوسور، 1378: 24).

چارلز سندرس پیرس آمریکایی نیز نظریه عمومی نشانه‌ها را با نام نشانه‌شناسی (سمیوتیک) طرح‌ریزی کرد. پیرس برخلاف سوسور که بر کارکرد اجتماعی نشانه توجه می‌کند، بر کارکرد منطقی آن تأکید می‌کند. به عقیده وی نشانه‌شناسی صورت دیگری از علم منطق است. انواع نشانه‌هایی که در منطق به آن‌ها بر می‌خوریم عبارتند از شمایل، نمایه، و نماد. این‌گونه نشانه‌ها اطلاعات گوناگونی را درباره ارتباط بین نشانه و موضوع آن عرضه می‌دارند، شمایل نشانگر حقیقتی کیفی، نمایه نمایانگر حقیقتی کمی است و نماد حقیقتی قانونمند را بیان می‌کند (دینه سن، 1380: 84 - 83).

نشانه‌شناسی در دهه 70 م رشد چشمگیری یافت. در این دوران آثار کسانی چون رولان بارت، آ. ژ. گرماس، رومن یاکوبسن، ژولیا کریستوا، اومبرتو اکو، تامس سیبیاک، لویی پری تیو، ژن مارتینز، کریستیان متر، و پیترو ولن عرصه نوینی را در بررسی، تحلیل و خوانش پدیده‌های معنادار بنیان نهادند. گام اساسی برای پیشرفت نشانه‌شناسی، تلقی زبان‌شناسی همچون الگو و تعمیم مفاهیم این علم به پدیده‌های دیگر غیر از زبان است.

به عقیده جاناتان کالر این نظر که زبان‌شناسی به کار مطالعه سایر پدیده‌های فرهنگی می‌آید بر دو برداشت استوار است؛ نخست اینکه پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی صرفاً اشیاء یا رویدادهای مادی نیستند بلکه اشیاء یا رویدادهایی معنادار هستند و در نتیجه می‌توان آن‌ها را نشانه یا علامت به حساب آورد و دوم اینکه پدیده‌ها قائم به ذات نیستند بلکه با شبکه‌ای از روابط تعریف می‌شوند» (آسابرگر، 19: 1379).

پل ریکور، متفکر معاصر فرانسوی، که مسئله بنیادین خود را تأمل و خویش‌فهمی می‌داند، بر آن است که انسان‌ها تلاش برای زیستن و میل به بودن خویش را از طریق افعال، آثار هنری، نمادهای اجتماعی، و ابراز حالات درونی آشکار می‌سازند و تحلیل و تفسیر ما از آن‌ها منجر به خویش‌فهمی شود (واعظی، 1380: 352). انسان‌ها امکان وجودی خویش را با اعمال، آثار، نمادها و اظهارات تفسیرکردنی 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 دست‌یافتنی برای هر انسان است (همان: 353). از نظر ریکور عمل تأمل 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 تأمل فلسفی است. ریکور تعریفی گسترده را از نماد عرضه می‌دارد که بر اساس آن، نماد به نمادهای لفظی منحصر نمی‌شود، بلکه هر ساختار دلالت‌کننده که ویژگی جانشینی را دارد مصداق نماد است. در اندیشه ریکور نشانه‌شناسی (تبیین) و هرمنوتیک (فهم) با یکدیگر پیوند می‌یابند (همان: 357 - 356).

رولان بارت وظیفه نشانه‌شناسی را جست‌وجوی 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 با خیالی که در سر دارند به سوی او حمله‌ور می‌شوند. به عقیده بارت نشانه‌های ناسالم به اسطوره استحاله می‌یابند. 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 بر می‌آید (کابلی و یانتس، 1380: 48).

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. نشانه‌شناسی ایدئولوژی نهفته در پس اساطیر را بر ملا می‌سازد. بارت در توضیح هدف نشانه‌شناسی در قطعاتی که کتاب *اسطوره‌شناسی*‌ها می‌نویسد: «این امید مرا مشعوف می‌کند: محکوم کردن اسطوره‌های طبقه خرده بورژوازی پرادعا برای من وسیله‌ای برای رشد چشمگیر فراهم می‌کند. این وسیله نشانه‌شناسی بود، یعنی تحلیل دقیق فرایندهای 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، 1380: 152). 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 راه یک نظام معنایی خاص ساخته و برای انسان‌ها درک‌پذیر می‌شود. این معنی هرگز معصوم نیست بلکه همیشه هدف یا علاقه خاصی را دنبال می‌کند که نشانه‌شناسی می‌تواند روشن کند. تجربه ما از دنیا هرگز خالص یا بی‌طرفانه نیست و نظام‌های معنا آن را درک‌شدنی می‌کنند. نشانه‌شناسی با ساخت معنا یا آنچه بارت آن را فرایند معنی‌دار شدن نامیده است، سروکار دارد (همان: 153).

رویکرد پساساختارگرایی

رویکرد گفتمانی به فرهنگ حاصل بن‌بست فکری رویکردی ساختارگرا است. در واقع شاید بهتر باشد که این رویکرد را رویکرد پساساختارگرایانه به فرهنگ بنامیم. پساساخت‌گرایی جنبشی است از متفکران فرانسوی: ژاک دریدا، ژولیا کریستوا، رولان بارت، ژیل دلوز، فلیکس گاتاری، و میشل فوکو. پساساخت‌گرایان 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. پساساخت‌گرایان بر خواندن وضعیت نوشتاری متن تأکید می‌ورزند. آن‌ها همچنین معتقدند که زبان و معنی پدیده‌هایی چندپاره، جسته و گریخته هستند (پاول، 1379: 99).

پساساخت‌گرایی، وجود مرکز، مبنا و هسته‌ای از معنا را نفی می‌کند و بر آنست که معنا ثابت و تعیین‌شده نیست بلکه دائماً در فرایند ساخته شدن است. معنا چیزی جز تعبیرها و تعبیر تعبیرها نیست. پساساخت‌گرایی اندیشه ساخت‌گرایانه ترکیب‌نشانه، دال و مدلول را رد می‌کند، و بر آنست که دال‌ها، مدلول‌ها را تولید نمی‌کنند بلکه دال‌های دیگر را می‌سازند. از این‌رو هر متن متضمن انواعی از گفتمان‌هاست که نمی‌توان هیچ‌یک را گفتمان اصلی دانست. متن چندمعنایی و چندبعدی تنها در ذهن خواننده به وحدتی موقتی دست می‌یابد. در این دیدگاه، فراسوی گفتمان، هیچ سوژه استعلایی، مفاهیم ماتقدم، حقایق ماقبل‌گفتمانی، حقایق تجربی و شبیه آن‌ها وجود ندارد. هرگز نمی‌توان به شناختی جز در چارچوب گفتمان‌ها، بازی‌های 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، 1379: 84). پساساخت‌گرایان میان دو منش کارکردی نشانه تمایز قائل می‌شوند. از یک سو، منش متعارف است که طی آن نشانه استوار، مستبد و پیش‌بینی‌شده عمل می‌کند. این همان منش مورد توجه

ساخت‌گرایان و نشانه‌شناسان است. از سوی دیگر، نشانه در منشی غیرمعارف نیز کار می‌کند: منشی خلاق، سیال، هنجارگریز و هرج‌ومرج‌طلب. این منش مورد توجه پساساخت‌گرایان است که برآند نشانه سه کیفیت جوهری دارد: حرکت می‌کند، تکثیر می‌شود و مادی است. این سه ویژگی موجب اولویت نشانه ضداجتماعی بر نشانه اجتماعی در اندیشه پساساخت‌گرا می‌شود. نظریه زبانی پساساخت‌گرا را دریدا با رد نظریه هوسول در باب پدیدارشناسی زبان بنا می‌نهد. پدیدارشناسی بنا به ماهیت خود، بر مدل‌ها یا مفاهیم تأکید می‌کند. هوسول بیان را زبان حقیقی می‌داند و بیان از دیدگاه او یعنی معنا آن‌طور که مورد نظر و قصد گوینده است. از دیدگاه هوسول، 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. هوسول پس از بیان اندیشه، با مسئله‌ای روبه‌رو شد و آن وجود شنونده بود که در ارتباط اذهان موجب مداخله در فرایند بیان می‌شود. چون در واقع بدون وجود کلمات یا دال‌ها، نمی‌توان پی برد که دیگری نیز چیزی در ذهن دارد. از این رو، هوسول بیان را در شکل ناب خود فقط در کاربرد درون - ذهنی یعنی در تک‌گویی درونی یافت. هوسول با این دیدگاه وجود نشانه‌های کلامی عینی را به طور کامل به نفع وجود افکار انسانی ذهنی منکر شد. دریدا کل زنجیره بحث هوسول را وارونه کرد. از دیدگاه دریدا زبان حقیقی زبان در انسانی‌ترین وجه خود نیست، بلکه زبان در زبانی‌ترین شکل خود و زبان در خودکفایت‌ترین شکل آن است، 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 مقابل اندیشه هوسول (گفتار یا بیان)، یعنی نوشتار می‌رساند. نوشتار زبان در خودکفایت‌ترین شکل خود است. علامت‌های نوشتاری لازم نیست با حضور پدیدآورنده خود جان بگیرند. نوشتار یتیم شده است. در سمت نویسنده نیز وضعیتی مشابه وجود دارد. برای نویسنده نوشتار به مثابه مکانی برای ذخیره مفاهیم، به تعویق انداختن آن‌ها، خارج

کردن آن‌ها از ذهن و نگه داشتن‌شان تا زمانی که فراخوانده شوند عمل می‌کند. به عقیده دریدا، آنچه 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 غیرعادی 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، 202 - 183). 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 ممنوع می‌شوند (بشیریه، 1379: 92). برخلاف ساخت‌گرایانکه 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 گفت‌وگو درباره هر موضوع خاصی را تعیین می‌کنند. از نظر فوکو قدرت تنها از راه زبان و سمبل‌ها عمل نمی‌کند؛ قدرت در گفتمان گسترده می‌شود، اما از راه کردارهای نمادینی که آن‌ها را غیرزبانی می‌نامد نیز اعمال می‌شود (نش، 1380: 46).

بنا به رویکرد گفتمانی به کارگیری یا اجرای زبان و یا گفتن جمله‌ها و کلمه‌ها بسته به موقعیت‌های خاص اجتماعی رخ می‌دهد. کارایی زبان یک کارایی عملی است. گفتارها اساساً گفت‌وشنودند و بسته به نهاد اجتماعی، وضعیت قدرت و کاری که می‌کنند فرق می‌کنند. کلمات و بیاناتی که در گفت‌وگو به کار می‌روند و معنای آن‌ها، با کلمات و بیاناتی که در گفت‌وگوی دیگر به کار می‌روند، و در ارتباط با موقعیت

اجتماعی کسانی که آن‌ها را به کار می‌برند، فرق می‌کنند. زبان به مثابه یک کل یا 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، 1380: 86 - 85).

کلمات و مفاهیم که اجزای تشکیل‌دهنده ساختار زبان هستند ثابت و پایدار نیستند و در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت ارتباط آن‌ها دگرگون می‌شود و معانی متفاوتی را القاء می‌کنند. دگرگونی این ارتباطات خود زاده دگرگونی شرایط اجتماعی - اقتصادی - سیاسی است. چون این شرایط ثابت و استوار نیستند، ساختار زبان نیز که توضیح‌دهنده 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 به چیزهایی مربوط 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، شکل‌دهنده ذهنیت و نیز ارتباطات اجتماعی - سیاسی (قدرت) است (عضدانلو، 1375: 48). به طور کلی در تحلیل گفتمانی، برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناختی صرفاً به عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده جمله به‌مثابه عمده‌ترین مبنای تشریح معنا، یعنی بافت متن، سروکار نداریم بلکه فراتر از آن ما با عوامل برون‌زبانی مثلاً بافت موقعیتی فرهنگی و غیره سروکار داریم (بهرامپور، 1378).

رویکرد هرمنوتیک ژرفایی

آنچه تامپسون «هرمنوتیک ژرفایی» می‌نامد، تأکید اصلی آن بر بافت تاریخی، شبکه معنایی و دریافت سمبلیک از گذشته تاریخی است. نشانه‌شناسی و نیز تحلیل محتوای زبانی سخنرانی‌ها از جمله تکنیک‌های مورد استفاده در این نوع رهیافت محسوب می‌شود.

تامپسون در اثر خود با نام 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، 1378: 169). تامپسون رویکرد نمادین‌گیرتر به فرهنگ را می‌پذیرد اما بر آن است که در رویکرد نمادین‌گیرتر 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 فرایندهای 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). با این توجیه پدیده‌های فرهنگی را باید صور نمادین در بافت‌های ساختماند دانست و تحلیل فرهنگی را مطالعه ساخت معنادار و بافتمندسازی اجتماعی صور نمادین تلقی کرد (همان). 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 با عوامل جای گرفته و در بافتی اجتماعی - تاریخی خاص تولید می‌شوند و از منابع و قابلیت‌های گوناگون بهره‌مند می‌شوند. صور نمادین می‌توانند به شیوه‌های گوناگون آثاری از تولید خود را نمایان سازند. جای‌گیری صور نمادین در بافت‌های اجتماعی دلیلی بر این امر است که این صور علاوه بر نقش خود یعنی بیان یا ابزارهای یک فاعل (یا فاعلان)، معمولاً از سوی افرادی دریافت و تعبیر می‌شوند که آن‌ها نیز در بافت‌های اجتماعی - تاریخی خاصی جای می‌گیرند و از این‌رو از انواع گوناگون منابع و قابلیت‌ها بهره‌مند؛ اینکه افراد صورت نمادین خاصی را چگونه درک

می‌کنند بستگی به منابع و امکاناتی دارد که افراد مذکور می‌توانند در فرایند تعبیر آن به کار گیرند (همان: 183).

صور نمادین دائماً از سوی افرادی که آن‌ها را دریافت می‌کنند ارزش‌گذاری، ارزش‌یابی، تصویب، و رد می‌شوند و موضوع چیزی هستند که می‌توان آن را فرایندهای ارزش‌گزینی نامید. فرایندهایی که صور نمادین به واسطه آن‌ها و از طرف آن‌ها ارزش‌های خاصی به خود می‌گیرند (همان). ارزش‌سازی نمادین، ارزش‌سازی اقتصادی - تبدیل صور نمادین به کالاهای نمادین چون کتاب، پوستر، تصویر، فیلم - و ارزش‌سازی سیاسی - فرایندی که طی آن صور نمادین به شکل ایدئولوژی سیاسی در می‌آیند و در خدمت استقرار و ثبات یا سرنگونی نظام سلطه قرار می‌گیرند - از انواع این ارزش‌گزینی است (مهرآیین، 1379: 60).

ما نمی‌توانیم خصلت ایدئولوژیک پدیده‌های نمادین را از روی خود آن‌ها 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 نیایند. ایدئولوژیکی بودن و میزان ایدئولوژیکی بودن صور و سیستم‌های مذکور به شیوه‌های استفاده و درک آن‌ها در بافت‌های اجتماعی خاص بستگی دارد. در مطالعه ایدئولوژی ما صرفاً با طبقه‌بندی و تحلیل نظام معانی یا باور فکری سروکار نداریم، به تحلیل صورت نمادین یا سیستمی که به خاطر خودش اختیار شده نیز دلبسته نیستیم، بلکه با کاربردهای اجتماعی صور نمادین سروکار داریم. اینکه صور نمادین تا چه حد و چگونه به کار شکل‌دهی 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 میان افراد مستقر در بافت‌های خاص ردوبدل می‌شوند و این فرایند تبادل نیازمند ابزار ویژه انتقال است. انواع گوناگون شرایط و دستگاه‌های تسهیل‌کننده فرایند تبادل را می‌توان وجوه انتقال

فرهنگی نامید که خود انواعی دارد:

1. رسانه فنی انتقال (محمل مادی صورتی نمادین مانند روزنامه، کتاب، تلویزیون)
2. دستگاه یا تشکیلات نهادی انتقال (مجموعه معین و معلوم ترتیبات نهادی که موجبات انتقال صور نمادین را فراهم می‌آورد مانند اماکن مذهبی، دستگاه‌های مذهبی، و نهادهای مذهبی)

3. مراسم، شعائر و آداب و رسوم انتقال (رشته‌ای از اعمال قاعده‌مند و معنادار که دارای تقدس بوده و در تکرار رفتاری نمادین تجلی می‌یابند مانند سوگواری‌ها).

میزان اهمیت این وجوه انتقال فرهنگی با توجه به بافت، ساختار فرهنگی جوامع گوناگون متفاوت است (همان: 61 - 60). چهارچوب روش‌شناختی هرمنوتیک ژرفایی تامپسون که خود برگرفته از اندیشه پل ریکور است، فراهم‌آورنده روش جامع تحلیل صور معنادار فرهنگی - اجتماعی است. هرمنوتیک ژرفایی چهارچوب گسترده روش‌شناختی‌ای است که متشکل از سه مرحله (فاز) یا رویه اصلی است: «اندیشه زیربنایی هرمنوتیک ژرفایی این است که در تحقیق اجتماعی همچون سایر قلمروها، فرایند تعبیر می‌تواند از سوی دامنه‌ای از روش‌های تبیینی یا «عینیت بخش» واسطه قرار گیرد... بدین ترتیب، تبیین و تعبیر را نباید چنان که گه‌گاه مرسوم است، متقابلاً مانع‌الجمع، ناسازگار با یکدیگر دانست؛ بلکه می‌توان آن‌ها را عوامل مکمل در یک نظریه تعبیری/تأویلی جامع، یا گام‌های حامی یکدیگر در طول یک‌قوس هرمنوتیک برخورد کرد. سه مرحله هرمنوتیک ژرفایی را نباید به مثابه مراحل عادی یک روش ترتیبی - متوالی، بلکه به عنوان ابعاد متمایز یک فرایند 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، 1378: 349 - 344).

نتیجه‌گیری

برداشت از فرهنگ به قدمت خود فرهنگ است. در حال حاضر، بسیاری از اندیشمندان بر این باورند که در نظام‌های مدرن همه افراد، در همه جنبه‌های فعالیت اجتماعی، غیرحرفه‌ای هستند؛ با این همه، مدرنیته متأخر با وجود نظم، پیچیدگی و دولت مدعی مراقبت، با نبود اعتماد به دیگران، نبود امنیت شخصی، مدیریت ریسک و بازگشت به خود، که هویت نفس (یگانگی با خود) نامیده می‌شود، همراه است. هویت نفس تا حدودی با نظریه گافمن درباره خود مشابه است. اگرچه گیدنز، مفهوم رویه‌های روزمره را، که بیانگر عاملیت فردی است، به کار می‌برد؛ اما در عین حال، ساختاربندی عاملیت فردی را نیز مدنظر قرار می‌دهد: پروژه خود بازتابی است مبتنی به حفظ و تداوم یکپارچگی در عین تغییر و اصلاح به مثابه روایت‌های زندگی‌نامه‌ای، در بافت انتخاب چندگانه قرار می‌گیرد و از صافی نظام‌های انتزاعی می‌گذرد. بازتابی بودن افراد - نه آنچه هستیم، بلکه آن‌گونه که خودمان می‌سازیم - حداقل پتانسیل را برای عاملیت از راه نمایش خلاقیت، بهره‌وری و خودارزیابی مثبت فراهم می‌کند، چنان که امروزه افراد اقدام‌های بازتابی و انعطاف‌ناپذیر خود را به نمایش می‌گذارند. به لحاظ ارتباطی، افراد به طور همزمان به هنگام مسافرت با جت‌های پرسرعت، با لپ‌تاپ و تلفن همراه با دیگران رابطه برقرار می‌کنند. با وجود این، پروژه خودبازتابی به صورت بازتولید ساختارهای اجتماعی موجود که تمایل به محدود و ملزوم کردن افراد دارند، عمل می‌کند و کنش‌های افراد به واسطه آنچه از قبل موجود بوده است ارزیابی و تعیین می‌شود. بنابراین، فرهنگ را شاید بتوان یکی از چند مفهوم پیچیده مطرح در علوم انسانی دانست. از سوی دیگر باید آن را مفهومی بسیار تحریک‌کننده 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 مفهومی حاشیه‌ای که در جولان دیدگاه‌های پوزیتیویستی کمتر توجهی به آن می‌شد به صورت عروس

مفاهیم امروزمین علوم انسانی تحول یافته است.

از سوی دیگر، فرهنگ چنان مفهوم انعطاف‌پذیری است که پذیرای بسیاری از رویکردهای روش‌شناختی شده است. نگاه پوزیتیویستی فرهنگ را بی‌معنا (فاقد مهم‌ترین ویژگی خود) می‌داند و آن را معلول‌گونه مطالعه می‌کند. 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، نشانه‌شناختی، پساساختارگرا، فرهنگ به صورت مفهومی محوری در می‌آید. آینده این مفهوم چه خواهد بود؟ آیا 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.

منابع و مأخذ

- آشوری، داریوش، 1380. **تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ**، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- آپیگنازی، ریچارد و گارات، کریس، 1379. **پست مدرنیسم**، ترجمه فاطمه جلالی سعادت، تهران: شیرازه.
- آسابرگر، آرتور، 1379. **روش‌های تحلیل رسانه**، ترجمه پرویز اجلالی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- استریناتی، دومینیک، 1380. **نظریه‌های فرهنگ عامه**، ترجمه ثریا پاک‌نظر، تهران: گام نو.
- بدیع، برتراند، 1376. **فرهنگ و سیاست**، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: دادگستر.
- باتامور، تی. بی، 1370. **جامعه‌شناسی**، ترجمه سید حسن حسینی کلجاهی، تهران: امیرکبیر.
- بشیریه، حسین، 1379. **نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم**، تهران: آینده پویان.
- بیلینگتون، روزاموند و همکاران، 1380. **فرهنگ و جامعه**، ترجمه فریبا عزبدفتری، تهران: قطره.
- بهرامپور، شعبانعلی 1378. «درآمدی بر تحلیل گفتمان»، مجموعه مقالات به اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران: فرهنگ گفتمان.
- پهلوان، چنگیز، 1378. **فرهنگ شناسی: گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن**، تهران: قطره.
- پاول، جیمران، 1379. **پست مدرنیسم**، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: قطره.
- تامپسون، جان، 1378. **ایدئولوژی و فرهنگ مدرن**، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان.

- دینه سن، آنه‌ماری، 1380. *درآمدی بر نشانه‌شناسی*، ترجمه مظفر قهرمان، تهران: نی.
- سروش، عبدالکریم، 1376. *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*، تهران: نی.
- سوسور، فردینان، 1378. *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: هومس.
- عضدانلو، حمید، 1375. «درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، سال دهم، ش 103 - 104.
- غلامرضا کاشی، محمد جواد، 1379. *جادوی گفتار*، تهران: آینده پویان.
- فروند، ژولین، 1372. *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فرکلاف، نورمن، 1379. *تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- کوزر، لوئیس و روزنبرگ، برنارد، 1378. *نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناسی*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نی.
- کالینز، جف و میلن، بیل، 1380. *دریدا*، ترجمه علی سپهران، تهران: شیرازه.
- کابلی، پال و یانتس، لیتزا، 1380. *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، تهران: شیرازه.
- گیرو، پی‌یر، 1380. *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، تهران: آگاه.
- لیتل، دنیل، 1373. *تیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
- لوتمن، یوری، 1370. *نشانه‌شناسی و زیباشناسی سینما*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: سروش.

126 v نامه پژوهش فرهنگی، سال دهم، دوره سوم، شماره هشتم

- مک دائل، دایان، 1380. نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان.
- معینی علمداری، جهانگیر، 1380. موانع نشانه‌شناختی گفت‌وگوی تمدن‌ها، تهران: هومس.
- مهرآیین، مصطفی، 1379. مطالعه و ارزیابی تبیین‌های فرهنگی انقلاب اسلامی ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تربیت مدرس.
- نوریس، کریستوفر، 1380. شالوده‌شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: کویر.
- نش، کیت، 1380. جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمد تقی دلفروز، تهران: کویر.