

فرهنگ و پسا ساختارگرایی

دکتر حسین قرایی*

چکیده

رویکرد پسا ساختارگرایانه به فرهنگ از بن‌بست فکری رویکرد ساختارگرایانه حاصل می‌شود و باید از ساختارهای پیشینی به در آید. پسا ساختارگرایی وجه منعطف، سیال و گریزنده فرهنگ را برجسته کرده و در تبارشناسی خود به «دانش» و در دیرینه‌شناسی خود به «قدرت» تکیه می‌کند، بنابراین قائل به این است که همواره صورت‌هایی از گفتمان مسلط وجود دارند که با صورت‌هایی از گفتمان‌های ستیزنده مواجهند و عرصه اجتماعی، عرصه رویارویی‌های بی‌وقفه شبکه‌های معنایی است. نباید فرهنگ را چنان تصور کرد که گویی تحت یک نظام مرکزی معنایی مبتنی بر یک اصل استوار است، بلکه فرهنگ حامل تنازعات و کشاکش‌هایی است که نسبی‌گرایی مولود آن است. در این نوشتار علاوه بر بررسی مؤلفه نسبی‌گرایی در پسا ساختارگرایی به دنبال این هستیم که بگوییم پسا ساختارگراها گرچه از محدودیت‌های ساختارگرایی افراطی فرار می‌کنند و مدعی آنند که هیچ معرفت معتبر و حقیقت نابی وجود ندارد و تنها حوادثی پراکنده منجر به شکل‌گیری یک نظام حقیقت جدید و آغاز دوره‌ای تاریخی می‌شود و پیدایش پسا ساختارگرایی را نیز باید معلول تصادف دانست به نوعی نسبی‌گرایی و شکاکیت پسامدرن می‌رسند ولی هنگامی که به تبارشناسی و بررسی روابط میان نهادها و گفتمان‌ها می‌پردازند قائل به نوعی نظم و ساختار در تولید گفتمان‌ها می‌شوند که آن‌ها را از پسا ساختارگرا بودن مبرا می‌دارد.

کلید واژه‌ها

ساختارگرایی، پسا ساختارگرایی، نسبی‌گرایی، نسبت فرهنگ، گفتمان.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مقدمه

در سال‌های اخیر در حوزه تفکر مغرب‌زمین، ساختارگرایان و پساساختارگرایان نقش بسیار مهمی در فهم آدمی داشته‌اند. با وجود تفاوت‌های بسیار میان این دو مشابهت‌های فراوانی نیز نمایان است.

ساختارگرایی چیست و چه پیش‌فرض‌ها و اصولی دارد؟ نقد پساساختارگرایان به ساختارگرایی چیست و گذار از ساختارگرایی به پساساختارگرایی چگونه صورت پذیرفت؟ این مقاله درصدد است پس از تبیین اصول ساختارگرایی و کاستی‌ها، کیفیت گذار به پساساختارگرایی و نسبت فرهنگی را در مقام یکی از مؤلفه‌های آن توضیح دهد.

ساختار چیست

ساخت: شبکه روابط عناصر یک نظام در رابطه متقابل با یکدیگر است که می‌تواند طبق قواعد هم‌نشینی و جانشینی، صورت‌های جدید و گوناگونی به خود بگیرد و در عین حال، کلیت ساختی واحد و ثابت را حفظ کند.

همۀ ساختارگرایان از این بینش آغاز کرده‌اند که پدیدارهای اجتماعی و فرهنگی، رویدادهایی واجد معنا هستند و در نتیجه، دلالت‌های آن‌ها باید در مرکز پژوهش قرار گیرد. از این رو، در تحلیل ساختاری بر مجموعه مناسبات میان اجزا در هر پدیدار تأکید می‌شود. با شناخت این مناسبات درون‌ساختاری است که پدیدار معنا می‌یابد.

چیستی ساختارگرایی

ساخت یا ساختار، چارچوب متشکل پیدا یا ناپیدای هر چیز، عبارت از نظامی است که در آن، همۀ اجزای مجموعه‌ای در پیوند با یکدیگرند و در کارکردی هماهنگ، کلیت اثر را می‌سازند و موجودیت کل اثر در گرو همین کارکرد هماهنگ است. برخی ساختار را به قوانین ثابت و لایتغیری که در همۀ سطوح زندگی انسانی از شکل بدوی

تا پیشرفته مدخلیت دارد، تعریف کرده‌اند. از دیدگاه لوی استراوس، ساختار یعنی مدل‌های ذهنی اندیشمندان که با آن می‌توان به ساخت‌های نهفتهٔ اجتماع پی برد. برخی ساختار را به امر واقعی و برخی دیگر آن را به امر انتزاعی و مفهومی ذهنی تعریف کرده‌اند. به نظر می‌رسد در تعریف استراوس، ترکیبی از همبستگی اجزای مجموعه با هدف معین (مفهومی اعتباری و ذهنی) مد نظر باشد (سیف‌زاده، 1379: 252 - 250).

مهم‌ترین پیش‌فرض‌های ساختارگرایی عبارتند از: وجود قواعد حاکم بر رویدادها، توان انسان در یافتن و ترسیم آن‌ها، طبیعت عمل و باورهای ذهنی از ساختارهای خارجی، تغییرناپذیری ساختارها، پیچیدگی فزایندهٔ ساختارها و ضرورت انفکاک ساختاری (مثلاً ساختار دموکراتیک و ساختار توتالیتر باید از هم تفکیک شوند)، لزوم توجه به سطح تحلیل و بزرگ‌تر بودن کل نسبت به مجموعهٔ اجزا.

شاید بتوان اصول مشترکی را بین انواع گوناگون ساختارگرایی برشمرد: تمامیت یا کل‌گرایی، سعی در کشف و مشاهدهٔ ساختار در پس واقعیت اجتماعی، خصوصیات ذهنی عام و مشخصی که مبنای منطق انسان است، سرایت قواعد زبانی به فعالیت‌های اجتماعی، حل نظام‌های فرهنگی با تقابل‌های دوگانه، بی‌اعتنایی به تاریخ و زمان، مشخص کردن ساخت‌های هم‌ریخت (ایزومرفیک)، نفی سوژه‌محوری، خودتنظیمی، لاقیاسیت ساختارها و عدم برتری یکی بر دیگری، مفروض گرفتن برخورد میان‌رشته‌ای، مطالعهٔ هم‌زمان ساختارها (برخلاف تاریخ‌گرایی که مطالعهٔ در زمان است)، و توجه به ژرف‌ساخت‌ها نسبت به روساخت‌ها.

آیا ساختارگرایی یک پارادایم است

دیدگاه ساختارگرایانه به قدری عام و فرانگر است که نمی‌توان از آن به سادگی مرکزیت‌زدایی کرد. همین عام و فرانگر بودن است که ساختارگرایی را از حد و اندازهٔ یک نظریه خارج می‌کند و آن را به مثابهٔ پارادایم مطرح می‌کند؛ پارادایمی که دیدگاهی

کلی برای چارچوب بخشیدن به نظریات علمی فراهم می‌کند و مفروضات و مفاهیم خاص خود را دارد و مانند سایر پارادایم‌ها در درون خود، نظریه‌های گوناگونی را از رشته‌های مختلف علمی می‌دهد. پارادایم‌ها، به گفته کوهن، با روابطی که میان اجزای آن‌ها وجود دارد کلیت همبسته‌ای را شکل می‌دهند؛ درست مانند آنچه سوسور خودارجاعی نظام زبان می‌خواند.

ساختارگرایی جدا از اینکه خود می‌تواند به شکل رویکرد پارادایمی مطرح باشد، آنجا که از ساخت سخن می‌گوید، ساخت را نیز مقوله‌ای تعریف می‌کند که خصیلتی پارادایمی دارد؛ یعنی با پارادایم ساختارگرایی به دنبال کشف ساخت‌هایی است که خود خصیلتی پارادایم‌گونه دارند. در اینجا به تناقضی بر می‌خوریم که ساختارگرایی از حل آن عاجز است. آیا با بررسی نظام‌های متفاوت و با روشی استقرایی کشف کرده‌ایم که در عمق هر نظامی ساختار نسبتاً ثابتی وجود دارد یا اینکه از همان ابتدا عینک ساختارگرایی به چشم زده همه چیز را ساختمان‌دیده‌ایم؟ شاید تصور کنیم که همین تناقضات است که ساختارگرایی را طبق فرایندی که کوهن انقلاب‌های علمی می‌نامید، از مرکزیت خارج می‌کند و پارادایم غالب را از ساختارگرایی به ساختارشکنی و هرج و مرج پست‌مدرنیسم منتقل می‌کند. نکته جالب اینجاست که نام کتاب کوهن ساختار انقلاب‌های علمی است بدین معنی که جابه‌جایی پارادایم‌ها نیز خود فرایندی ساختمان‌مند است. در نتیجه، اگر قائل به نظریه پارادایمی کوهن در دگرگونی نظام‌های معرفتی انسان باشیم و ساختارگرایی را یکی از این نظام‌های معرفتی بدانیم، ساختار انقلاب‌های علمی او درباره ساختارگرایی نقض غرض خواهد بود (اسمارت، 1385)؛ زیرا نمی‌توان با نظریه کوهن، که خود رویکردی ساختارگراست، از ساختارگرایی مرکزیت‌زدایی کرد. درست همان طور که با رویکردی پوزیتیویستی (مبتنی بر مشاهده و استقرا و تعمیم) نمی‌توان با پوزیتیویسم مبارزه کرد. توماس کوهن گرچه خود را دشمن رویکرد پوزیتیویستی به علوم می‌داند و سعی در ابطال آن دارد، ولی خود با مشاهده و

استقرا و تعمیم، پی به وجود ساختارهای مشابهی در انقلاب‌های علمی می‌برد (بهرام‌پور، 1379). می‌توان گفت که هر پارادایمی که قصد جایگزین کردن طرح جدیدی به جای ساختارگرایی داشته باشد، نباید خود واجد ساختار باشد. از این رو، ساختارگرایی چیزی فراتر از پارادایم است. به همین دلیل، می‌توان رگه‌هایی از تفکر ساختی را در سراسر تاریخ اندیشه ردگیری کرد (فرکلاف، 1379). ساختارگرایی همواره بدون رقیب در طول تاریخ حضور داشته است؛ در حالی که پارادایم‌ها همواره پارادایم رقیبی دیگر بوده‌اند (لاکلاو، 1379). اما اگر تفکر ساختاری پارادایم نیست پس چیست؟

ساختار شکنی، پسا‌ساختارگرایی، و ظهور مفهوم گفتمان

فوکو مطمئناً به محدودیت‌های ساختارگرایی افراطی، که ساختارها را وجودی ثابت و طبیعی تلقی می‌کند واقف است. ساختارها ثابت نیستند و در طول زمان تغییر می‌کنند و اصولاً هیچ‌گونه ضرورت و اجباری در صورت و محتوای ساختار وجود ندارد. به گفته دریدا، ساختارها همواره به خود خیانت می‌کنند و خود را در هم می‌شکنند. ساختار شکنی دریدایی درست مانند اسطوره‌زدایی بارتی می‌تواند پوچی و تصنعی بودن ساختارها را برملا کند (مک دانل، 1379). همین طور فوکو درک می‌کند که نمی‌توان از تفکر ساختاری در قالب مفهوم کوهنی پارادایم دفاع کرد. اینجاست که فوکو با هوشمندی همه و برخلاف کوهن، که قائل به تکامل خطی تاریخ اندیشه‌هاست، مفهوم گسست را مطرح می‌کند و تغییرات تاریخ را به دست حوادث و احتمالات می‌سپارد (میلز، 1382)؛ زیرا تنها مقوله‌ای که ساخت‌پذیر نیست همین حوادث و احتمالات است. دقت کنید که فرایند ساختار شکنی (و شکل‌گیری ساختار جدید) نمی‌تواند خود مقوله‌ای ساختاری باشد؛ زیرا نمی‌توانیم در آن واحد هم ساختارگرا باشیم و هم ساختار شکن. در نتیجه، ریشه مفهوم گفتمان و نظریه گفتمان فوکویی (و بعدها نظریه

گفتمان لاکلاو و موفه) را نیز باید در ساختارگرایی جست‌وجو کرد (هارلند، 1380)؛ با این تفاوت که گفتمان‌ها انعطاف و سیالیت بیشتری دارند. نظریه گفتمان بر آن است که پدیده‌ها تنها از غالب گفتمان معنا می‌یابند. گفتمان‌ها نظام‌های نشانه‌ای هستند که با سلطه هژمونیک، همان کارکردی را ایفا می‌کنند که اسطوره‌ها در زمان قدیم؛ یعنی گفتمان‌ها و اسطوره‌ها هر دو وسیله‌ای برای هویت‌یابی و سازماندهی جامعه هستند (هوارت، 1379). گفتمان‌ها همان چیزی هستند که بارت آن‌ها را اسطوره‌های معاصر می‌داند؛ اسطوره‌هایی که باید زدود (ون دایک، 1382).

فوکو، هم از محدودیت‌های ساختارگرایی افراطی فرار می‌کند و هم بدون اینکه دوباره در دام آن بیفتد، تبیین جامع‌تری از مفاهیم ساختارگرایی و ساختارشکنی و حرکت تاریخ از خلال این دو مفهوم ارائه می‌کند. به زعم وی، هیچ معرفت معتبر و حقیقت نابی وجود ندارد و تنها حوادثی پراکنده منجر به شکل‌گیری یک نظام حقیقت جدید و آغاز دوره‌ای تاریخی می‌شود که باید با دیرینه‌شناسی آن‌ها را جست‌وجو کرد. دوران رنسانس و کلاسیک و مدرن، هر کدام نظام حقیقت خود را شکل می‌دهند و به همین ترتیب، پیدایش متفکران پست‌مدرنی چون خود فوکو را نیز باید معلول اتفاق دانست (Althusser, 1969). گرچه فوکو با بیان تصادفی بودن تاریخ و برساخته شدن حقیقت در هر دوره تاریخی به نوعی نسبی‌گرایی و شکاکیت پسامدرن می‌رسد، ولی هنگامی که به تبارشناسی و بررسی روابط میان نهادها و گفتمان‌ها می‌پردازد قائل به نوعی نظم و ساختار در تولید گفتمان‌ها است که او را از پساساختارگرا بودن مبراً می‌کند. گذر کردن فوکو از ساختارگرایی، لزوماً به معنی ورود به پساساختارگرایی نیست (Balibar, 1970). در صورتی می‌توان نسبت فوکو با پساساختارگرایی را درک کرد که تعریف روشنی از آن ارائه شود. به نظر می‌رسد فوکو این مفاهیم را دور می‌زند و فراتر می‌رود و بازی را از اصل عوض می‌کند و طرح دیگری درمی‌اندازد.

گذار از ساختارگرایی به پساساختارگرایی

اگرچه ساختارگرایی و پساساختارگرایی بسیار متفاوتند - برای مثال، نظریه اخیر از زبان‌شناسی ساختاری استفاده نمی‌کند - اما بین آن‌ها مشابهت‌هایی نیز وجود دارد و هر دو رویکردی انتقادی تلقی می‌شوند. نخست آنکه، انتقادی از فاعل شناسا (سوبژه) وجود دارد. واژه «سوبژه» به ما کمک می‌کند تا واقعیت انسانی را همچون ساختار و فرآورده‌ای از فعالیت‌های معنادار در نظر آوریم که هم به لحاظ فرهنگی دقیق و هم در مجموع، ناخودآگاه است (Barthes, 1973). دوم آنکه، هم ساختارگرایی و هم پساساختارگرایی، تاریخ‌گرایی را به نقد می‌کشند. آن‌ها نسبت به این اندیشه که الگویی سراسری در تاریخ وجود دارد، به دیده تردید می‌نگرند. نمونه بارز آن، انتقاد لوی اشتراوس در کتاب ذهن وحشی (Bénnington, 1993) است که در آن بر نظریه سارتر درباره ماتریالیسم تاریخی و باور اینکه جامعه امروزین از فرهنگ‌های گذشته برتر است، می‌شورد. او فراتر می‌رود و دیدگاه تاریخی سارتر را درباره تاریخ، واجد نوآوری شناختی معتبری نمی‌داند. فوکو به ایده پیشرفت در تاریخ معتقد نیست و به اعتقاد دریدا، هیچ نقطه پایانی در تاریخ وجود ندارد. سوم آنکه، هر دو رویکرد، متقد معنا هستند. چهارم آنکه، هر دو به نقد فلسفه می‌پردازند. آلتوسر در نخستین اثرش درباره کنش تئوریک، بر آن است که فلسفه مارکسیستی علم است (Derrida, 1981). او بین مارکس جوان که در فضایی هگلی و ایدئولوژیک می‌اندیشد و مارکس پیر که با فهم و درک خود از مفاهیم و فرایندهای اقتصادی، به مثابه اندیشمندی برجسته جلوه‌گر شده بود، تمایز شفافی قائل بود. پساساختارگرایی، متقد سرسخت یگانگی نشانه ثابت (دیدگاه سوسور) است (ساراپ، 1378). پساساختارگرایی (Foucault, 1997) با نقدهایی که به ساختارگرایی وارد کرده از آن گذر کرده و در واقع ما را به عصر پسامدرن وارد می‌کند (Frank).

در حرکت و درونمایه‌ای نسبتاً مشابه، فراساختارگرایان و فرامدرنیست‌ها، انتقادات

ذیل را بر رویکرد ساختارگرایی سوسور وارد ساختند:

1. در حالی که در اندیشه سوسور، هویت در رابطه با تمایزهای سیستم کلی زبان و معنا تشخیص می‌یابد، لکن وی قائل به هویتی کلی برای خود این سیستم نیست. لذا هیچ ممیزه‌ای برای تعریف و شناخت حریم «ساختار زبان» و «زبان» ارائه نمی‌شود.

2. تأکید سوسور بر رابطه «همزمانی» و نه «در زمانی»، بین هویت‌های زبان‌شناختی متمرکز است. بنابراین، نوعی تمایل به سکون، ایستایی، و انسداد در اندیشه وی نمایان است.

3. رویکرد سوسور اجازه طرح ابهامات و تعدد مفاهیم را نمی‌دهد. در مقابل، فراساختارگرایان بر این باورند که زبان همواره دربرگیرنده امکان تخصیص هویتی مستقل و متمایز از مدلول برای دال است. مثلاً استعاره همواره بدان سبب می‌تواند ساخته شود که امکان به کارگیری کلمات و تصورات برای تولید مفاهیم جدید و گوناگون وجود دارد (تاجیک، 1383: 8).

ذهنی بودن آرای ساختارگرایان که تجربه‌ناپذیر هم هست، مهم‌ترین انتقاد به آن‌هاست (Harris, 1988). از دیدگاهی دیگر، شاخص‌ترین انتقادات علیه ساختارگرایی عبارتند از:

1. ساختارگرایان، به خاطر تأکید بر جهانی و جاودانی بودن ساختارها، جبراً باید تاریخ را نادیده بگیرند.

2. نحوه ربط تحلیل رمز به تفسیر پیام چندان مشخص نیست.

3. مفاهیم ساختارگرایان انتزاعی و غیرعملی‌اند.

4. به دلیل اصل گرفتن نقش ساختار، این مکتب ضد انسانی قلمداد می‌شود

(Hawkes, 1977).

5. نداشتن انسجام به دلیل کلی‌گویی و ابهام در تحلیل رمزها و یافتن پیام‌ها.

6. بی‌توجهی به ارزش‌های انسانی به دلیل نفی کارگزاری انسان و امکان انقلاب از

سوی او و تأکید زیاد بر ساخت.

7. نوعی جبرگرایی با اهمیت دادن به تأثیر ساخت‌ها. به گفته سادوسکی، ساختارگرایی ابزار منطقی و روش‌شناسی لازم برای صورت‌بندی تغییرات وضع موجود را در اختیار نداشت (سادوسکی و بلاورگ، 1361: 252).
 8. توجه به تعادل و بی‌توجهی به تضاد اجتماعی (Lacan, 1997: 248).
 9. محافظه‌کاری به دلیل تکیه بر تمثیل مکانیکی.
 10. ساختارگرایی، همان‌طور که پیازه اشاره می‌کند، یک روش و خادم است نه یک آیین (Levi-Strauss, 1994).
 11. نفی فردگرایی.
 12. بی‌توجهی به انسان‌شناسی فرهنگی.
 13. بی‌توجهی به تاریخ؛ چون ساختارگرایی مؤلف و خواننده را در حاشیه قرار می‌دهد.
 14. از بین رفتن امکان مقایسه نظریه‌ها.
- بیشتر انسان‌شناسان، نظریه‌ها و روش تحقیق اشتراوس را رد کرده‌اند؛ زیرا صحت و سقم نتیجه‌گیری‌های او را نمی‌توان به گونه‌ای علمی اثبات کرد (بیتس، 1378: 7) به اعتقاد فرانسو دوس، هرچند ساختارگرایی اشتراوس تأثیری ماندگار در اندیشه سیاسی روشنفکران فرانسوی بر جا گذاشت، اما در محافل مدافعان جهان سوم، این نسبی‌گرایی فرهنگی به سطح یکی از انواع طرفداری از برتری جوامع ابتدایی و غیرصنعتی به جوامع مدرن سقوط کرد. بر این اساس، هر گونه انتقاد از رفتارهای غیرانسانی در فرهنگ‌های بیگانه کفر دانسته می‌شد. در مجموع روشن نبود که این ضدانسان‌گرایی رادیکال چه معنایی در سیاست خواهد داشت؛ زیرا اگر انسان یکسره مصنوع زبان و نیروهای اجتماعی باشد، انسان سیاسی الینه صرف و بدون قدرت اراده و اندیشه مستقل خواهد بود.

فرهنگ و ساختارگرایی

ساختارگرایی در دهه 60 م متولد شد. ساختارگرایان در صدد آن بودند که ساختارگرایی سوسور در زبان را به عرصه مطالعات فرهنگی بسط دهند. به این واسطه، بعضی سوسور را از بنیانگذاران ساختارگرایی قلمداد می‌کنند. سوسور معتقد بود که معنای واژگان با ارجاع به چیزی بیرون از زبان آشکار نمی‌شود، بلکه معنا به ساختار زبانی مربوط می‌شود که واژه در آن حضور دارد. یک پیامد این دیدگاه، این باور بود که زبان نظام بسته و خودمختاری نیست و نشانه‌های زبانی به چیزی بیرون از زبان وابسته نیستند. این باور بعدها از نشانه‌های زبانی به همه نظام‌های کنش انسانی که بر معنایی دلالت داشتند، بسط یافت و به مدد اشتراوس و لاکان، به مطالعات فرهنگی به معنای امروزی تسری یافت.

لوی اشتراوس، رویکرد دورکیمی به ذهن جمعی را با رویکرد ساختارگرایانه سوسور درهم آمیخت. به گفته اشتراوس، زبان مهم‌ترین عرصه ارتباط اجتماعی است (Hawkes, 2008: 28) و تجربه مشترک جمعی از زندگی و جهان، تابع ساختارهایی است که از اقتضائات گریزناپذیر زبانی نشأت می‌گیرد. هر زبان، حاوی مقوله‌سازی‌ها و تمایزگذاری‌هاست که به شرط پیشینی تجربه زندگی و جهان بدل می‌شود. به عبارت دیگر، زبان، با تفسیر اشتراوس، به همان ذهن جمعی دورکیمی شباهت دارد و مطالعه ساختار زبانی امکان وصول به ساختار ادراک جهان را به دست می‌دهد. اهمیت نظر ساختارگرایان از همین وجه کانونی زبان ناشی می‌شود. زبان پیش از ما وجود داشته و چنان حضور نیرومند و همه‌جایی دارد که تصوّر و درک فرد از خویش را نیز سامان می‌بخشد. ساختارگرایان قائل به بازاندیشی در باب همه چیز از منظر زبان شدند. زبان به گوهری بدل شد که همه چیز مشروط به آن است. ساختارگرایان به همین واسطه، زبان را موضوع مطالعه قرار دادند و معتقد به وجود ساختارهایی در زبان شدند که همه حوزه‌های آگاهی و کنش فردی و اجتماعی را سامان می‌بخشد. به علاوه، مشرب

ساختارگرایانه اشتراوس او را به آنجا رهنمود کرد که مدعی وجود ساختاری واحد در پس همه زبان‌ها و فرهنگ‌ها شود. ایده او عملاً به استحاله تنوعات فرهنگی در ساختاری مشترک انجامید. مطالعه زبان‌ها و مظاهر فرهنگی گوناگون به وی نشان داد که ساختار واحدی در پس این تنوعات وجود دارد.

میراث مهم اشتراوس، قائل شدن به تقدّم فرهنگ بر طبیعت بود. تقدّم فرهنگ بر طبیعت به معنای تقدّم ساختار اجتماعی تعیین شده شناسایی - زبان - است. هر ذهن شناسا حاوی ساختارهای پیشینی است که در فرهنگ تبلور پیدا می‌کند. بنابراین، چیزی به نام طبیعت یا عین شناسایی بیرون از منظرهای فرهنگی وجود ندارد.

معضل ساختارگرایان، پاسخ به این پرسش بود که آن ساختارهای فراتاریخی و فرافرهنگی چگونه با فرد در ارتباط واقع می‌شود. مفهوم «ناخودآگاه» فرویدی این معضل ساختارگرایان را پاسخ می‌گفت. مفهوم ناخودآگاه فروید یکی از مبانی فلسفه دکارتی را سست کرد. پیش از این گفته شد که یکی از مبانی فلسفه دکارتی، باور به عقل در مقام کانون شخصیت انسانی بود. همین باور به عقل، موجب تمایز معارف معتبر علمی در مقابل معارف بی‌اعتبار یا سنتی و فرهنگی بود. مکتب روان‌شناسی فرویدی ناخودآگاه را، به جای عقل، کانون شخصیت آدمی خواند. به این ترتیب، آن ساختارهای پیشینی به مدد ناخودآگاه، با فرد ارتباط پیدا می‌کند.

لاکان بر این مبنا، ناخودآگاه را به نظام نشانه‌ای تعبیر کرد که بر مبنای آن می‌توان از ساختار روان‌شناسانه جمعی سخن گفت. هیپنوتیزم به لاکان نشان داده بود که ناخودآگاه در مقابل تداعی‌های زبانی آشکار می‌شود و می‌توان با قدرت کلام، یک لیمو را با احساس و مزه سیب به خورد مریض داد. لاکان بر مبنای تأملات روانکاوانه خود، تقدّم فرهنگ بر طبیعت را عمقی روان‌شناختی بخشید و به زبان به مثابه نظام نشانه‌ای ناخودآگاه جمعی، سهم عمده‌ای اختصاص داد (Ibid: 34).

اهمیت ساختارگرایان در مطالعات فرهنگی، دلالت‌های فلسفی آموزه‌های آنان بود.

با باور ساختارگرایان، فرهنگ به امری انتولوژیک بدل شد و آنچه صرفاً اکتساب در شرایط زیستی خاصی تصور می‌شد، به امر متقدم حیات انسانی تبدیل شد. انسان همواره در جهانی از معانی برساخته متولد می‌شود و ادامه حیات می‌دهد.

تقدم انتولوژیک امر فرهنگ، نه تنها به دوگانه‌سازی میان فرهنگ و نظام اجتماعی پایان داد، بلکه چنان وسعتی به معنای فرهنگ بخشید که تصور امر غیرفرهنگی یا بیرون از دایره فرهنگ را دشوار ساخت. چنان که گفته شد، ساختارگرایان، هم‌عین و هم‌ذهن را در شبکه به هم پیچیده فرهنگ حل کردند؛ همان‌طور که بیرون از شبکه معانی فرهنگی عینیتی متصور نیست، ذهن شناسنده فردی نیز تصورکردنی نیست.

ادراک ساختارگرایانه از فرهنگ به واسطه توسعه در معنا نقد شد. ساختارگرایان در بن‌بست پاسخ به این پرسش قرار گرفتند که اگر می‌توان چنان احاطه انتولوژیکی را به فرهنگ نسبت داد، پژوهشگر ساختارگرا چگونه از آن فراتر می‌رود و قادر به فهم حدود و ثغور آن می‌شود. به علاوه، در این نحوه ادراک امر فرهنگی، گفت‌وگو از نسبت میان فرهنگ و قدرت یا سیاست دشوار می‌شود.

فرهنگ و پسا ساختارگرایی

رویکرد پسا ساختارگرایانه به فرهنگ، حاصل بن‌بست فکری رویکرد ساختارگرایانه است. میشل فوکوی ساختارگرا، با درک همین بن‌بست، از مبدعان رویکرد پسا ساختارگرایی شد. فوکو در ادامه سنت ساختارگرایانه اشتراوس، قائل به منظور ادراکی پیشینی بود که باورها و رفتارهای کنشگران را در حصر خود داشت. اصطلاح «اپیستمه» یا نظام دانایی در آرای فوکو ناظر به همین منظومه ادراکی است. فوکو در دیرینه‌شناسی خود، علم پزشکی مدرن را در اواخر قرن هجدهم مطالعه می‌کند و نشان می‌دهد که این علم مشابهت‌هایی با سایر حوزه‌های آگاهی در این دوره دارد. او به چارچوب مفهومی خاصی اشاره می‌کند که کلیه حوزه‌های ادراکی را در حصر خود

دارد. فوکو همین چارچوب مفهومی را اپیستمه می‌خواند. فوکو در تعریف این نظام دانایی در دیرینه‌شناسی می‌نویسد:

«منظور از نظام دانایی... کل روابطی است که در یک عصر خاص... اشکال معرفت‌شناسانه، علم و احتمالاً نظام‌های صورتی را پدید می‌آورند... نظام دانایی، شکلی از معرفت یا نوعی عقلانیت نیست که با گذار از مرزهای علوم بسیار گوناگون، وحدت غالب یک موضوع یا یک روح (تاریخی) یا یک عصر را نشان دهد. نظام دانایی، مجموعه روابطی است که در یک عصر خاص می‌توان میان علوم یافت» (دریفوس و رابینو، 1376: 83).

فوکو بر این مبنا سه عصر رنسانس، کلاسیک، و مدرن را از هم تفکیک و نظام دانایی هر دوره را تشریح می‌کند که بسط و شرح آن بیرون از حوصله بحث ماست. بنابراین، فرهنگ در باور فوکوی ساختارگرا، به نظام دانایی‌ای تقلیل پیدا می‌کند که بر هر دوره تاریخی حیات بشر استیلا دارد. گرچه به نظر می‌رسد جامعه سرمایه‌داری پیشرفته غربی منظور نظر فوکوست، اما می‌توان از آنکای او به سنت فکری چپ، که قائل به مناسبات جهانی سرمایه‌داری است، نتیجه گرفت که محتملاً وی نظام دانایی عامی را مد نظر دارد که در هر دوره تاریخی عمومیت پیدا می‌کند.

فوکو مانند همه ساختارگرایان دیگر با پرسش بزرگی مواجه بود: اگر هر دوره تاریخی در استیلا یکی نظام دانایی عام و شامل است که نمی‌توان از آن گریخت، چگونه فوکو خود مدعی است که بیرون از ایستاده و قادر به تشریح اندام و نقد و تحلیل آن است؟ فوکوی پسا ساختارگرا، کانون توجه خود را از دانش به قدرت بدین ترتیب، علاوه بر آنکه از ساختارهای پیشینی ساختارگرایان به در آمد، وجه منعطف، سیال، و گریزنده فرهنگ را بدان بازگرداند. فوکو در تبارشناسی خود به «دانش» و در دیرینه‌شناسی خود به «قدرت» تکیه کرد. او در تبارشناسی، به رابطه قدرت با خواست‌ها و امیال - بدن‌ها - پرداخت. به گفته فوکو، رابطه میان شبکه‌های معنایی، یا آنچه او

گفتمان می‌خواند، با مفهوم قدرت به رابطه میان خود و فراخود فروید شباهت‌هایی دارد. ساختار شخصیت از نظر فروید، حاوی کشاکش مستمری میان نیروی حیاتی خواست‌ها و غرایز از یک سو و فراخود از سوی دیگر است. فراخود در مقابل نیروهای حیاتی «سعی در محدود کردن و محروم کردن ما از همه لذت‌ها و ارضای نیازها دارد. محتوای فراخود که در نظریه فروید معادل وجدان اخلاقی است، عبارت است از ایده‌آل‌های انسانی و اخلاقی که حربه کنترل و سانسور شخصیت است» (کریمی، 1376: 67). به نظر فوکو چنین نسبتی میان خواست‌ها و گفتمان‌ها وجود دارد. فرد همواره برای بیان خواست‌های خود با ساختار به ظاهر متصلب گفتمان‌ها - که خود تبلور مفهوم‌پردازی شده خواست‌های دیگران است - از در ستیز وارد می‌شود، اما هیچ‌گاه قادر نیست بیرون از این ضرورت اجتناب‌ناپذیر که خود را در صورتی از گفتمان سرکوب کند، قرار گیرد. به عبارت دیگر، شبکه‌های معنایی در انگاره تبارشناختی فوکو با شبکه پرکشاکش و پرتنازع خواست‌ها در هم می‌آمیزد. همواره صورت‌هایی از گفتمان مسلط وجود دارند که با صورت‌هایی از گفتمان‌های ستیزنده - یا ضدگفتمان - مواجهند. عرصه اجتماعی عرصه رویارویی‌های توقف‌ناپذیر شبکه‌های معنایی است. فوکو، برخلاف دریدا، صرفاً در متن و صورت‌بازی‌های زبانی توقف نمی‌کند و مرتباً از متن به بیرون از متن و به عکس حرکت می‌کند؛ اما همانند دریدا چنان تصویری از گفتمان عرضه می‌کند که نمی‌توان بیرون و مستقل از این شبکه‌های معنایی از چیزی به نام نظام و ساخت اجتماعی سخن گفت. همواره هر نظام و ساخت اجتماعی امتزاجی پیچیده از باورها، کردارها، و الگوهای رفتاری و معنایی است. همان‌طور که دریدا نشان داد که معنا کانون و ثقلی ندارد و نمی‌توان به استناد امری بیرون از متن، معنایی به آن نسبت داد، فوکو نیز مفهوم قدرت را، به مثابه جوهر روابط اجتماعی، تابع همین قاعده قرار داد. قدرت امری سیال و بی‌کانون است که همراه سیالیت معناست. آنچه در باور فوکویی اصل مسلمی به شمار می‌رود آن است که

هر شبکه خاص معنایی ترجمان صورت‌بندی خاصی از قدرت است و همان‌طور که نمی‌توان از شبکه‌های معنایی گریخت، گریزی هم از شبکه‌های معنایی بازتولیدکننده قدرت نیست.

وی بر مبنای همین پشتوانه‌های نظری فرهنگ، مطالعات فرهنگی را واجد ویژگی‌هایی چند می‌داند از جمله (Chris Jenks: 157):

1. مطالعات فرهنگی با مفهومی موسع از فرهنگ سروکار دارد و با هر مفروضه‌ای که به نحوی به دوگانه‌سازی‌هایی نظیر فرهنگ بالا و پایین می‌انجامد، مخالف است. در واقع مطالعات فرهنگی بر دیدگاه انسان‌شناسانه از فرهنگ متکی است و آن را «صورت‌های عمومی زندگی» قلمداد می‌کند. این تعریف به‌خودی‌خود، تکثر عرصه فرهنگ را ملحوظ می‌کند و با فرهنگ به شکل تمامیتی منسجم مواجه نمی‌شود.
2. به تبع ویژگی فوق کانون مطالعات فرهنگی عمومی است.
3. فرهنگ امری ایستا، متصلب، و بسته نیست. مطالعات فرهنگی مقوله فرهنگ را مستمراً در تکوین، پویا و تجدیدحیات‌شونده ارزیابی می‌کند. فرهنگ در این منظر، به جای آنکه مجموعه نمادهای تصلب‌یافته باشد، یک فرایند است.
4. مطالعات فرهنگی بیش از آنکه موضوع نظم را در کانون توجه قرار دهد، منازعات را مطالعه می‌کند. حیطة این مطالعات حتی منازعات جاری را، در سطح روابط چهره به چهره نیز شامل می‌شود، اما کانون توجه آن بیشتر منازعات در سطح معناست. نباید فرهنگ را چنان تصور کرد که گویی مبتنی بر یک اصل استوار و منبعی برای فهم مشترک یا مکانیسمی برای مشروعیت بخشیدن به تعلق اجتماعی خاصی است.
5. فرهنگ به نحوی دموکراتیک امپریالیست است، به طوری که هیچ وجهی از حیات اجتماعی را نمی‌توان سراغ گرفت که شامل فرهنگ نشود. اما در عین حال این شمول به معنای آن نبوده و نیست که فرهنگ همه چیز را تحت یک نظام مرکزی معنایی قرار دهد.

به اعتبار مباحث عرضه شده و به ویژه با تکیه بر نقطه نظرات دریدا و فوکو، فرهنگ در اینجا حاوی سه ویژگی اساسی است:

الف) فرهنگ امری عام و شامل دانسته می‌شود؛ به طوری که بیرون و مستقل از آن نمی‌توان اندیشید.

ب) فرهنگ، یک شبکه معنایی به هم پیوسته و سازنده ذهن جمعی است. این ذهن جمعی حاوی باورهای منسجمی است که گاه به نام الگوهای اساطیری از آن یاد می‌شود. وجه اسطوره‌ای این باورها، به هیچ رو، به معنای تصلب ساختار ذهن جمعی نیست، بلکه ذهن جمعی امری در حال تنازع و دگرگونی مستمر است و علاوه بر آنکه توضیح‌دهنده ثبات و پایداری امور است، توضیح‌دهنده تحول و دگرگونی‌ها نیز هست.

ج) فرهنگ ارتباطی وثیق با مفهوم و پدیده قدرت دارد. فرهنگ، حامل تنازعات و کشاکش‌هایی است که ترجمان کشاکش‌ها و منازعات سیاسی است و در پس هر شبکه معنایی جدید بایستی الگوی تازه اقتدار و خواست جدید قدرت را جست‌وجو کرد (کاشی، 1379).

نسبی‌گرایی فرهنگی¹

یکی از مباحث مهم و اساسی در مبحث «فرهنگ‌شناسی»، نسبی‌گرایی فرهنگی یا نسبییت فرهنگی که به مثابه یکی از مؤلفه‌های پس‌اساختارگرایی است. نسبی‌گرایی فرهنگی به ما می‌گوید خوب و بد خواندن مسائل براساس یک ملاک کلی صحیح نیست، بلکه معیارهای درست و نادرست یا نیک و بد یا حق و باطل باید در بافت و زمینه‌هایی که ظهور پیدا می‌کنند ارزیابی شوند. ممکن است آنچه در یک جامعه «درست» است، در جامعه‌ای دیگر «نادرست» باشد.

مبانی فلسفی این موضوع از چند زاویه پی‌گیری می‌شود:

نسبی‌گرایی مفهومی

این مسئله حاصل کنکاش‌های سنتی و جدید در زبان و واژگان است و زبان‌شناسی و فلسفه علم معاصر آن را تقویت کرده است. طبق این دیدگاه، زبان‌های گوناگون ملت‌ها، حاصل دنیا‌های گوناگون (واقعی و ذهنی) است. از این رو، گروه‌های گوناگون دارای مقوله‌بندی‌ها، ساخت‌های زبانی، معانی و بیان و دایره‌های مفهومی گوناگون برای لغاتند. منشأ این تفاوت، چارچوب‌های کاملاً متفاوت برای تحلیل جهان است. در چارچوب این تفاوت‌هاست که برای مثال مفاهیم فرهنگ دینی مطرح می‌شوند. بنابراین، در چارچوب هر فرهنگ خاصی با مجموعه‌ای متفاوت از مفاهیم مواجه می‌شویم. بر این مبنا، مفهوم رستگاری در فرهنگ اسلامی در چارچوب مفهومی متفاوتی از نجات¹ در فرهنگ مسیحی است. شاید در چارچوب ترجمه بتوان این دو واژه را به یکدیگر بازگرداند، ولی دایره‌های مفهومی آن‌ها بر یکدیگر منطبق نیستند. نتیجه آنکه، ما با فرهنگ‌های نسبتاً گوناگونی مواجهیم که هر کدام در چارچوب مفاهیم همان فرهنگ درک و فهم می‌شوند. البته برخی از پیروان این دیدگاه معتقدند که، با همه تفاوت‌های ذکر شده، فرهنگ‌ها مشترکاتی از باورها، تجربیات، و اعتقادات دارند که گاه مفاهیم آن‌ها نیز برای بیان مشترک است و زمینه را برای گفت‌وگو فراهم می‌آورد.

نقد و بررسی این تفکر مبتنی بر یک نحله خاص تفسیری است که گاهی واژه «هرمنوتیک»² نیز بر آن اطلاق می‌شود. یک متن، در جریان فرهنگ‌ها و سنت‌ها، نمودهای گوناگونی دارد و پیام‌های متناسب با آن فضای فرهنگی را به مخاطبان خود می‌دهد. در واقع، مخاطبان و فضا‌های ذهنی و شرایط فرهنگی آن‌هاست که به متن معنی می‌بخشد. از این رو، هر کس هر چه از متن درک کند، اگر متناسب با فضای

1. Salvation

2. Hermeneutics

فرهنگی او باشد، درست خواهد بود. به عبارت دیگر، نسبی‌گرایی فرهنگی که از نسبی‌گرایی مفهومی اتخاذ و بر آن بنا می‌شود، منجر به سیالیت فرهنگ نیز می‌شود. نخست اینکه این دیدگاه ضابطه‌ای برای شناخت دقیق ارائه نمی‌کند، بلکه اعتبار هر تفسیر را تقلیل می‌دهد یا به کلی از میان می‌برد. به بیان دیگر، نوعی نسبی‌گرایی عام در قالب ضابطه ارائه شده است.

دوم باید توجه داشت که یک پدیده یا متن، واقعیت معینی در خود دارد که اگر انسان به آن دست یابد، به فهم درست رسیده است؛ و در غیر این صورت به راه خطا رفته است. بنابراین، می‌توان گفت هر چند فهم‌های متفاوتی از یک پدیده یا متن، در جریان تغییر اطلاعات بیرونی و تحوّل سنت به وجود آمده باشد، نمی‌توان همه این فهم‌ها را در موقعیت خاص خویش درست تلقی کرد و همه تفاسیر را فهم واقع و کشف حقیقت در ظرف خاص خود خواند، بلکه باید اذعان کرد که همه یا بسیاری از آن فهم‌ها غلط است و به اشتباه نام فهم بر آن گذاشته شده است.

همچنین اگر هر فرد، محدود و محصور در حصار افق معنایی خود - که برخاسته از سنت اوست - باشد، راه مفاهمه، گفت‌وگو، و نقد بسته خواهد شد؛ چرا که لازمه این نگرش، پذیرش اندیشه‌های جدا جدا و تکه‌تکه‌ای است که هیچ راهی برای ارتباط با یکدیگر ندارند. از سوی دیگر، یکی از اشکالات مهم و عام نسبی بودن فهم، آن است که نسبت فهم، مستلزم شکاکیت ساختاری در معرفت و زوال «یقین» در حوزه علم است. با حفظ نسبت، اصل حقیقت و واقعیت نیز در قالب ذهنیت انسان به صورت امری فرضی و مشکوک درمی‌آید.

نسبی‌گرایی اعتقادی

یکی دیگر از مبانی فلسفی نسبی‌گرایی فرهنگی نسبی‌گرایی اعتقادی است. نسبی‌گرایی اعتقادی بر این فرض متکی نیست ما با منظومه‌های متفاوتی از اعتقادات

مواجهیم، بلکه فرض این است که هیچ مبنای عقلانی برای مقایسه، طبقه‌بندی یا ارزش‌گذاری آن‌ها وجود ندارد. بر فرض هم که دستگامی عقلانی برای ارزیابی و ارزش‌گذاری داشته باشیم، معلوم نیست که اصول آن مورد نظر همه فرهنگ‌ها باشد.

نسبی‌گرایی اعتقادی دست‌کم متضمن سه مدّعی مهم است:

1. در عالم واقع، تنوع و تکثری بالفعل وجود دارد،

2. این تنوع و تکثر را نمی‌توان به وحدتی فرو کاست،

3. این تنوع و تکثر، عقلاً مجاز است و از این رو باید آن را به رسمیت شناخت.

اگر نسبی‌گرایی اعتقادی بر آن باشد که هر کسی هرچه می‌فهمد، همان حق است؛ اشکال آن با «تناقض» مواجه است؛ چون نمی‌توان گفت وجود و عدم و راست و دروغ هر دو باهمند؛ نمی‌توان گفت هم نظام اعتقادی توحید درست است و هم نظام اعتقادی شرک و هر دو هم حقیقتند. مدّعی نادرستی است که عقاید متناقض همه حقیقت باشند؛ حتی صرف‌نظر از اختلاف فهم‌های ما.

نسبی‌گرایی ارزشی

یکی دیگر از مبانی فلسفی نسبی‌گرایی فرهنگی نسبی‌گرایی ارزشی است. این مبنا در فرهنگ‌های دینی بیشتر مشاهده می‌شود؛ چرا که به عمل فردی و اجتماعی مربوط است و افراد مستقیم با آن درگیرند.

در نسبی‌گرایی ارزشی، همچون نسبی‌گرایی اعتقادی، بحث بر سر انکار تقابل‌های ارزشی یا نبود بنیادهای ارزشی در یک نظام هنجاری نیست، بلکه نکته این است که مبنای اخلاقی برای ترجیح یک نظام بر نظام دیگر وجود ندارد. ذکر این نکته ضروری است که نسبت فرهنگی متمایز از تنوع فرهنگ‌هاست؛ زیرا در مقوله تنوع فرهنگ‌ها بحث بر سر تنوع و تکثر واقعی و خارجی فرهنگ‌هاست. در مبحث فرهنگ‌ها ما فقط

به توصیف وضع واقع می‌پردازیم و گزارشی مردم‌شناسانه¹ از وضع فرهنگ‌ها می‌دهیم و صحت و درستی هر یک از آن‌ها را توجیه نمی‌کنیم؛ ولی در موضوع نسبت فرهنگی، اعلام می‌شود که اصولاً فرهنگ‌ها انعطاف‌پذیر و در حال تغییر و تحول اصولی و بنیادی‌اند. از این رو، در مقایسه دو فرهنگ متفاوت نمی‌توان از صحت یکی و سقم دیگری سخن گفت. به عبارت دیگر، نسبی‌گرایی فرهنگی، نسبتی‌هنجاری² است و تنوع فرهنگ‌ها، گزارشی توصیفی³. به همین دلیل مدعیان و طرفداران نسبی‌گرایی فرهنگی از مبانی فلسفه هنجاری سود برده‌اند؛ یعنی در هر یک از سه مبنای یاد شده، صرف توصیف در اختلاف فهم‌ها، اختلاف اعتقادات و اختلاف احکام اخلاقی نیست، بلکه اعلام و حکم و داوری به نسبی‌گرایی در فهم، اعتقاد و احکام ارزشی است. به دلیل همین نکته دقیق بود که نگارنده این مسئله را به صورت تفصیلی مطرح و آن را نقد و بررسی کرد. اگر کسی نسبت فرهنگی را به مثابه یک هنجار بپذیرد، بی‌گمان نمی‌تواند مدعی یگانگی فرهنگ شود. این دیدگاه ملزوماتی نیز دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، تأثیر فرهنگ در دین و به قالب‌درآوردن دین به فرهنگی که در آن پدید می‌آید، است. مثلاً هر در⁴، از فیلسوفان آلمانی طرفدار نسبی‌گرایی فرهنگی، معتقد بود که هیچ فرهنگی متعالی‌تر از دیگری نیست؛ فرهنگ‌ها فقط با هم تفاوت دارند. از این رو، باید دین را نسبت به فرهنگی که در آن ظهور پیدا می‌کند، ملاحظه کرد.

رویکرد ساخت‌گرایانه با تأکید بیش از حد بر ساختارها و عمق نظام ممکن است از ظاهر و اتفاقات مهمی که در سطح روبنایی نظام می‌افتد، غفلت کند و منجر به نوعی تقلیل‌گرایی و ساده‌انگاری و توهم درک کامل حقیقت، از ابتدا تا انتهای تاریخ، شود.

1. Anthropologic
2. Normative
3. descriptive
4. j.c.Herder

تقلیل‌گرایی و توهمی که مارکس شاید با تمرکز بیش از حد بر زیربنا و غفلت از اتفاقاتی که در روبنای ایدئولوژیک جامعه رخ می‌دهد، دچارش شده بود. البته نسبی‌گرایی فرهنگی در غرب منتقدانی نیز داشته است. این منتقدان معتقد بودند که نخست شواهد مربوط به تفاوت‌های فرهنگی، امکان وجود باورها و نگرش‌های مشترک میان بیشتر یا همه فرهنگ‌ها را نفی نمی‌کنند [اثبات شیء نفی ماعده نمی‌کند]. دوم اطلاعات واقعی در باب این تفاوت‌ها، امکان بهتر یا صحیح‌تر بودن یک نظام باور را نسبت به دیگری از پیش چشم حذف نمی‌کند. سوم هنوز فیلسوفان به بحث در باب این نکته می‌پردازند که آیا تبیین‌های محلی در باب شواهد مربوط به باورهای مردم، گواه ارزش، صحت یا نادرستی این باورها هستند یا خیر؟ اما باید توجه داشت که به هر حال، نسبی‌گرایی آموزه‌ای جدی در میان اندیشمندان تا اواخر قرن بیستم است.

نسبی‌گرایی فرهنگی، که از نسبی‌گرایی مفهومی اتخاذ و بر آن بنا می‌شود، منجر به سیالیت فرهنگ نیز می‌شود. البته اگر این سیالیت به معنای پالایش، تعمیق، توسعه، و بازنگری به صورتی که در ویژگی‌های فرهنگ باشد، هیچ ایرادی ندارد؛ اما اگر این تحول به معنای تغییر در تاروپود فرهنگ باشد، آیا گریزی از یک تفسیر خاص هست و می‌توان تفاسیر دیگری داشت یا تفاسیر دیگر را نیز فهمید؟ یا اینکه آدمی مجبور است چنان تفسیر کند و بفهمد که با اطلاعات وی همخوان باشد؟ آیا این جبر در فهم، معیار درستی و نادرستی است؟ به نظر می‌رسد محدودیت شناخت بشر تنها مبین وجود تعدد معرفت‌های وی نسبت به واقعیت است، ولی معیار درستی و نادرستی نخواهد بود. مانند آنکه تراحم منافع و تمایلات بشری و محدودیت داده‌های طبیعی و دستمایه‌های معیشتی علت بروز اختلاف در جوامع بشری قلمداد می‌شود، ولی آیا دلیل بر درستی و حق بودن همه طرف‌هاست؟

باید توجه داشت که یک پدیده یا متن، واقعیت معینی در خود دارد که اگر انسان

به آن دست یابد، به فهم درست رسیده است، در غیر این صورت به راه خطا رفته است. بنابراین، می‌توان گفت هر چند فهم‌های متفاوتی از یک پدیده یا متن در جریان تغییر اطلاعات بیرونی و تحوّل سنت به وجود آمده باشد، نمی‌توان همه این فهم‌ها را در موقعیت خاص خویش، درست تلقی کرد و همه تفاسیر را فهم واقع و کشف حقیقت در ظرف خاص خود خواند، بلکه باید اذعان کرد که همه یا بسیاری از آن فهم‌ها، غلط بوده و به اشتباه نام فهم بر آن گذاشته شده است و جای تأمل و بحث دارد. یکی از اشکالات مهم و عام نسبی بودن فهم، آن است که نسبت فهم، مستلزم شکاکیت ساختاری در معرفت و زوال «یقین» در حوزه علم است. با حفظ نسبت، اصل حقیقت و واقعیت نیز در قالب ذهنیت انسان به صورت امری فرضی و مشکوک درمی‌آید و علاوه بر آن، نسبت به اعتبارات ذهنی دیگر انسان‌ها نیز گرفتار تردید و شک می‌شود. اگر مفهوم هر پدیده‌ای به تناسب جایگاه تاریخی و پیش‌فرض‌ها و شرایط ذهنی فاعل فهم تعیین شود، هیچ کس به متن واقع دست نمی‌یابد؛ حتی هیچ کس به متن فهمی که دیگران از واقع دارند و بالاتر از آن به متن پیامی که از دیگران به او القا می‌شود، نمی‌رسد؛ بلکه همگان در حاشیه متون و پیام‌هایی نشسته‌اند که بر آن‌ها وارد می‌شود و کار آن‌ها تنها قرائت متن از حاشیه آن است و این همان شک مطلق درباره همه معارف بشری است.

شاید در لفظ بتوان از شک گریخت و از نبود آن سخن راند، ولی دفاع منطقی از عدم پذیرش شک با اتخاذ زبان تحلیلی و تبیینی که سر از نسبت برمی‌آورد، هرگز ممکن نیست. از سوی دیگر، نسبی‌گرایی در فهم، سر از شکاکیت برمی‌آورد و خدشه‌دار می‌شود. علاوه بر این، بسیاری از متفکران معتقدند که ما پاره‌ای باورهای پایه داریم که مورد تصدیق و پذیرش همگان است؛ مانند استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین. از این رو، می‌توان مبتنی بر این باورها، قضایای دیگری را اثبات کرد که هم صادق باشند و همه فهم و هم جمیع عاقلان در همه زمان‌ها آن را قانع‌کننده ببینند. آیا اثبات

«حقانیت» نظام اعتقادی، تنها و تنها مبتنی بر «عقلانیت» است؟ آیا راه دیگری برای کشف حق وجود ندارد؟ به اعتقاد ما هم عقل‌گرایی حداکثری و هم عقل‌گرایی حداقلی در مباحث معرفت‌شناسی خود بیش از حد بر «عقل» تأکید ورزیده‌اند؛ حال چه به صورت افراطی - عقل‌گرایی حداکثری - چه به صورت تفریطی - عقل‌گرایی حداقلی. اما ما به عقل‌گرایی معتدل معتقدیم؛ یعنی عقل را در کشف حق و اثبات حقانیت گزاره‌ای در چارچوبی خاص و محدوده توانایی عقل نظاره می‌کنیم. ما گزاره‌هایی فوق‌خرد، نه خردستیز، داریم که برای داوری در اثبات حقانیت و به عبارتی در توجیه اعتقاد ما توانمندند. در تفکر و اندیشه اسلامی تنها ذهن انسان عاقل نیست که به گونه‌ای انحصاری، عینیات جهان خارج را درک و تعقل می‌کند، بلکه وحی، به مثابه حقیقتی مافوق ذهن انسان - نه مخالف و ضد آن - نقشی اساسی در درک عینیات و کشف حقایق و اثبات آن بر عهده دارد. آموزه‌های وحیانی، منبع واقعیات و حقایق مطلق‌اند که درباره آن‌ها شک و تردیدی وجود ندارد و از این جهت، تابع نسبت نیستند، بلکه همه‌فهم و همه‌پذیرند.

به نظر می‌رسد نسبی‌گرایی اعتقادی تکیه زیادی بر عقل انسانی (عالی‌ترین ابزار کسب دانش) و احساس انسان در مقام ملاک نهایی تمایز میان درست و غلط دارد. از این رو، نظام‌های اعتقادی، انسان‌مدار هستند نه انسانی. دیگر اینکه، اگر نسبی‌گرایی اعتقادی بر آن باشد که هر کسی هر چه می‌فهمد، همان حق است؛ اشکال بیشتری دارد و با «تناقض» مواجه است؛ چون نمی‌شود گفت وجود و عدم و راست و دروغ هر دو باهمند؛ نمی‌توان گفت هم نظام اعتقادی توحید درست است و هم نظام اعتقادی شرک و هر دو هم حقیقتند. مدّعی نادرستی است که همه عقاید متناقض، حقیقت باشند؛ حتی صرف نظر از اختلاف فهم‌های ما. باید توجه داشت که این نظر با نظری که مدّعی است حقایق متکثرند به دلیل آنکه ما به حق واحدی که در واقع است، دسترسی نداریم و از این رو هر کسی هر چه می‌فهمد، همان حق است، بسیار متفاوت است. نتیجه

آنکه، نسبی‌گرایی اعتقادی بنیانی متزلزل دارد و نمی‌توان نسبی‌گرایی فرهنگی را بر آن بنا کرد. در مورد نسبی‌گرایی ارزشی نیز دو مطلب جداگانه، ولی در عین حال پیوسته به یکدیگر، وجود دارد:

الف) عدم ثبات رفتار ارزشی،

ب) فقدان مبنایی اخلاقی برای ترجیح نظامی بر نظام دیگر.

از منظری دیگر، نسبی‌گرایی اخلاقی مبتنی بر برخی نظریه‌های معناشناسی جملات اخلاقی، توجیه‌شدنی است؛ مانند دیدگاه‌های طبیعت‌گرایی تجربی با همه شاخه‌های فرعی - زیست‌شناختی، روان‌شناختی، و تکاملی - یا دیدگاه احساس‌گرایی و عاطفه‌گرایی که با ابزار حس و تجربه در خور آزمون و بررسی‌اند، مفاهیم اخلاقی را به مفاهیم طبیعی فرو می‌کاهند. اما براساس نظریه‌های دیگر، مثل نظریه‌های فلسفی و الهیاتی، نسبی‌گرایی اخلاق توجیه نمی‌شود. برای مثال، در دیدگاه فلسفی، خوبی و بدی در ردیف معقولات ثانیة فلسفی است. این معقولات مفاهیمی هستند که ما به ازای خارجی و وجود مستقل ندارند، بلکه به وجود موضوعشان موجودند. این دسته از مفاهیم، با تحلیل عقلی از امور خارجی انتزاع می‌شوند و وجودی جدا از وجود منشأ انتزاعشان ندارند؛ مانند مفهوم علیت و معلولیت. وقتی گفته می‌شود «آتش علت حرارت است» و «حرارت معلول آتش است»، چنین نیست که در عالم وجود، غیر از آتش و حرارت، دو چیز دیگر هم وجود داشته باشند به نام علیت و معلولیت. در عالم، همان آتش است که به لحاظ رابطه خاصی که با حرارت دارد، مفهوم علت از آن انتزاع و بر آن حمل می‌شود. اعتقاد به نسبی‌گرایی اخلاقی با وجدان و فطرت انسان، نامأنوس و غریب می‌نماید. آیا می‌توان پذیرفت که اخلاق «ابوذر» به همان اندازه موجه است که اخلاق «معاویه»؟

حاصل آنکه، هیچ یک از مبانی فلسفی - نسبی‌گرایی مفهومی، نسبی‌گرایی اعتقادی و نسبی‌گرایی ارزشی - نتوانست توجیه معقول و مقبولی برای نسبت فرهنگی به دست دهد.

نتیجه‌گیری

ساختارگرایی در شکل افراطی خود منجر به مرگ سوژه می‌شود و انسان را چونان عروسک خیمه‌شب‌بازی، تسلیم اراده ساختارهای بنیادی افکار تلقی می‌کند. این ایرادات و مشکلات و تعارضاتی که بعدها در اثر ترکیب ساختارگرایی با سایر اندیشه‌ها نمایان شد، منجر به ظهور پساساختارگرایی و به حاشیه رفتن ساختارگرایی گردید. از نظر پساساختارگرایان از جمله «دریدا»، باید به جای ساختارگرایی، کنش متقابل «تفاوت‌ها» را در بین متون بازشناسیم؛ یعنی فعالیتی که از نظر آنان ساختارمند شدن نام دارد، آمیزه‌ای است از دلالت و عمل معناسازی. واسازی یا ساختارشکنی¹ اساس پساساختارگرایی را تشکیل می‌دهد. معنای اصلی نقد واساختی، تمایزگذاری و آزمون کردن است؛ یعنی نقد واساختی مفروضاتی را که تکیه‌گاه مکاتب فکری هستند، به آزمون می‌گذارد تا حقایق بدیهی‌ای را که آن مکاتب بر آن استوارند، بررسی کند. دریدا همچنین مدعی است که در حقیقت، معنا - خواه در زبان نوشتاری و خواه گفتاری - هرگز مفرد یا ثابت نیست، بلکه پیوسته در حال تکثیر و تغییر یا افزودن است؛ یعنی وی به بی‌ثباتی معنا و متن حکم می‌کند و می‌گوید معنا همیشه در موقعیتی ناسازگار و در حال تغییر است. از این رو، به نظر دریدا، متون واقعاً درباره چیزی هستند که به نظر نمی‌رسد درباره آن باشند. دریدا تأکید می‌کند که معنا هرگز کامل نیست و هرگز کامل درک نمی‌شود، بلکه همیشه از دسترس ما خارج است و به تعویق می‌افتد یا درنگ می‌کند. هر واژه‌ای به وسیله واژه‌ای دیگر تعریف می‌شود که به نوبه خود به وسیله واژه یا جمله‌ای دیگر تعریف می‌شود. در نتیجه، ما هرگز نمی‌توانیم به درک معنایی مستقلی دست یابیم. از سوی دیگر، «لاکان» معتقد است ما در تحلیل متن باید هم بافت معنی را کاملاً مد نظر قرار دهیم و هم بافت موقعیتی را؛ که در اینجا ساختار روان‌شناسی است.

نظریه نقد روانکاوانه مدرن لاکان همچون دیگر نظریات پساساختارگرایی، با طرح این مباحث که باید در خواندن متن، جویای معنای ثابت و پایدار نبود و در واقع متن را به شیوه‌ای نو و ابتکاری، بر مبنای رابطه پیچیده نویسنده با متن و خواننده با متن، برحسب چشم‌اندازی از قصد آنان خواند، یکی از مؤلفه‌های پساساختارگرایی نسبت فرهنگی است. البته توجه به این نکته ضروری است که نسبت فرهنگی متمایز از تنوع فرهنگ‌هاست؛ زیرا در مقوله تنوع فرهنگ‌ها، بحث بر سر تنوع و تکثر واقعی و خارجی فرهنگ‌هاست. در مبحث فرهنگ‌ها ما به توصیف وضع واقع می‌پردازیم، ولی صحت و درستی هر یک از آن‌ها را توجیه نمی‌کنیم و تنها گزارشی مردم‌شناسانه از وضع فرهنگ‌ها می‌دهیم؛ در حالی که در نسبت فرهنگی، موضع‌گیری و اعلام می‌شود که اصولاً فرهنگ‌ها انعطاف‌پذیر و در حال تغییر و تحول اصولی و بنیانی‌اند. از این رو، در مقایسه دو فرهنگ متفاوت نمی‌توان از صحت یکی و سقم دیگری سخن گفت. به عبارت دیگر نسبی‌گرایی فرهنگی نسبتی هنجاری¹ است و تنوع فرهنگ‌ها گزارشی توصیفی². به همین دلیل است که مدعیان و طرفداران نسبی‌گرایی فرهنگی از مبانی فلسفی هنجاری سود برده‌اند؛ یعنی در هر یک از سه مبنای یاد شده صرف توصیف در اختلاف فهم‌ها، اختلاف اعتقادات و اختلاف احکام اخلاقی نیست، بلکه اعلام و حکم و داوری به نسبی‌گرایی در فهم، اعتقاد و احکام ارزشی است. به دلیل همین نکته دقیق بود که نگارنده این مسئله را به صورت تفصیلی مطرح و نقد و بررسی کرد. اگر کسی نسبت فرهنگی را به مثابه هنجار بپذیرد، بی‌گمان نمی‌تواند مدعی یگانگی فرهنگ شود. این دیدگاه ملزوماتی نیز دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، تأثیر فرهنگ در دین و به قالب‌درآوردن دین به فرهنگی است که در آن پدید می‌آید.

1. normative
2. descriptive

منابع و مأخذ

- اسمارت، بری، 1385. *میشل فوکو*، ترجمه لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- بیس، دانیل، 1387. *انسان‌شناسی فرهنگی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- بهرام‌پور، شعبان‌علی، 1379. «درآمدی بر تحلیل گفتمان»، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، م. تاجیک (گردآورنده)، تهران: فرهنگ گفتمان.
- _____، 1379. «متن، وانمود و تحلیل گفتمان»، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران: فرهنگ گفتمان.
- تاجیک، محمدرضا، 1383. *گفتمان، پادگفتمان و سیاست*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، 1376. *میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی
- ساراپ، مادان، 1378. *راهنمایی مقدماتی بر ساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران: نی
- سادوسکی و بلادبرگ، 1371. *نظریه سیستم‌ها و روش‌شناختی*، ترجمه کیومرث پریانی، تهران: تندر
- سیف‌زاده، محمد، 1379. *مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست*، تهران: میزان.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد، 1379. *جادوی گفتار*، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان.
- فرکلاف، نورمن، 1379. *در تحلیل انتقادی گفتمان*، ترجمه فاطمه شایسته‌پیران و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- کریمی، یوسف، 1376. *روان‌شناسی شخصیت*، تهران: ویرایش.

- لاکلاو، ارنستو، 1379. «*واسازی، عملگرایی، هژمونی*»، ترجمه جواد علی صدوقی، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، (گردآورنده) محمدرضا تاجیک، تهران: فرهنگ گفتمان.

- مک دانل، دایان، 1379. «*نظریه‌های گفتمان (2) از ایدئولوژی تا گفتمان: موضع آلتوسری*»، ترجمه حسین علی نوذری، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، م. تاجیک (گردآورنده)، تهران، فرهنگ گفتمان.

- میلز، سارا، 1382. *گفتمان*، ترجمه فتاح محمودی، زنجان، هزاره سوم.

- ون دایک، 1382. «*مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، از دستور متن تا *گفتمان کاوی انتقادی*»، ترجمه پیروز ایزدی و دیگران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

- هارلند، ریچارد، 1380. *ابرساخت‌گرایی: فلسفه ساختارگرایی و پساساختارگرایی*، ترجمه فرزاد سجودی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

- هوارت، دیوید، 1379. «*درآمدی بر تحلیل گفتمان*»، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، م. تاجیک (گردآورنده)، تهران، فرهنگ گفتمان.

- Althusser, L, 1969. **For Marx**, London: Allen Lane.

- Balibar, E, 1970. "On the Basic Concepts of Historical Materialism", In: L. Althusser and E. Balibar, **Reading Capital**, London: New Left Books.

- Barthes, R, 1973. **Mythologies**, London: Paladin Books.

- Bénétington, G, 1993. **Jacques Derrida**, Chicago: University Press.

- Benveniste, E, 1971. **Problems in General Linguistics**, Miami, FL: University of Miami Press.

- Castells, M, 1977. **The Urban Question: A Marxist Approach**, London: Edward Arnold.

- Coward, R, 1977. and Ellis, J. **Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject**, London: Routledge & Kegan Paul.

- Culler, J, 1974. "Introduction " in F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, London: Fontana.

- _____, 1976. Saussure, London: Fontana.
- De George, R. & De George, F, 1972. *The Structuralists: From Marx to Lévi-Strauss*, New York: Doubleday.
- Derrida, J, 1976. *Of Grammatology*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- _____, 1978. *Writing and Difference*, London: Routledge.
- _____, 1981. *Position*, Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M, 1970. *The Order of Things: Archaeology of the Human Science*, London: Tavistock.
- Frank, M, 1989. *What is Neostructuralism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____, 1992. "On Foucault's Concept of Discourse". In: T. J. Armstrong(Ed) Michel Foucault: Philosopher, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Harris, R(1988). "Language". Saussure & Wittgenstein, *How to Play Games with Words*, London: Routledge.
- Hawkes, T, 1977. *Structuralism & Semiotics*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Hjelmslev, L, 1963. *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Hold Croft, D, 1991. *Saussure: Signs, System, and Arbitrariness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacobson, R, 1990. *On Language*, Cambridge: Harvard University Press.
- Chris Jenks, op. cit, 1977. *Ecrits: A Selection*, London, Tavistock. P. O. 157-158
- Leach, E, 1974. *Lévi-Strauss*, London: Fontana.
- _____, 1987. *Introduction to the Writings of Marcel Mauss*, London, Routledge.
- _____, 1968. *Structural Anthropology*, Vol. One, Harmonds Worth, Penguin.
- _____, 1969. *Totemism*, Harmonds Worth, Penguin.
- _____, 1994. *The Raw & the Cooked*, London: Pimlico.
- _____, 1972. *The Savage Mind*, Oxford University Press.
- Piaget, T (1971). *Structuralism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Poole, R, 1969. "Introduction". In: C. Lévi-Strauss, *Totemism*, Harmonds Worth, Penguin.

- Poulantzas, N, 1973. **Political Power & Social Classes**, London: New Left Books.
- **Course in General Linguistics**, London, Duckworth.
- Saussure, F. de, 1974. **Course in General Linguistics**, London: Fontana.
- Skocpol, T, 1979. **States & Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia & China**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spirdber, D, 1979. "Claude Lévi-Strauss". In: J. Sturrock (Ed), *Structuralism & Since: From Lévi- Strauss to Derrida*, Oxford University Press.
- Sturrock, J, 1979. "Introduction". In: J. Sturrock (Ed), *Structuralism & Since: From Lévi- Strauss to Derrida*, Oxford University Press.
- Wittgenstein, L, 1972. **Tractatus Logico-Philosophicus**, London: Routledge & Kegan Paul.
- _____, 1977. **Remarks on Coloun**, Oxford, Basil Blackwell.