

فصلنامه تحقیقات فرهنگی، سال اول، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۷، صص ۲۵۶-۲۳۳

رویکردهای غربی به جامعه‌شناسی فرهنگ و انتقال به پسامدرنیسم فرهنگی و فرهنگ‌شناسی

ماله لاجوردی^۱

استادیار گروه ارتباطات دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

چکیده

در این مقاله تلاش شده است تا به طور خلاصه و به میزان حوصله هر مقاله، مروری شود بر شاخص‌ترین مکاتب غربی جامعه‌شناسی فرهنگ و علت شکل‌گیری آنها؛ مکاتب شاخصی که عمدتاً، در فضای دانشگاهی ایران تدریس یا درباره آنها بحث و مناقشه می‌شود. با مرور این مکاتب می‌توان دو اصل و قاعده را به طور مشترک، حتی در بین مکاتب فکری ظاهراً مغایر با هم، تشخیص داد. این مکاتب در عمل، نخست به توصیف فرهنگ خود، نشان دادن کاستی‌ها و ابعاد نامطلوب آن و ریشه‌یابی آسیب‌های آن می‌پردازند و سپس با اتکا بر این توصیف‌ها، راه‌حلی برای مطلوب‌تر کردن وضعیت زندگی مردم ارائه می‌دهند. جمع‌بندی اندیشه‌های جامعه‌شناسی غرب در حوزه فرهنگ، بعدی انعکاسی برای فهم ریشه‌های دانش فرهنگ‌شناسی در میان اندیشمندان ایرانی نیز محسوب می‌شود. با این نگاه، این مقاله، نوع‌شناسی گفتمان‌های فرهنگی رایج در میان فرهنگ‌شناسان ایرانی نیز هست. در این مقاله، ابتدا درباره سه حوزه فرهنگی - یعنی ۱. اندیشه‌های آنگلو ساکسون با محوریت اومانیسم؛ ۲. تفکرات فرانکفون با محوریت نشانه‌شناسی و معناشناسی؛ و ۳. حوزه نقد فرهنگی آلمانی - بحث می‌شود. در پایان، رویکردهای قدیم و جدید به گفتمان روشنگری و رویکرد پسامدرن لیوتار بررسی می‌شود. جمع‌بندی مقاله بر ضرورت راهبردی فرهنگ‌شناسی و انتقال از نگاه رشته‌ای جامعه‌شناسی به نگاه بین‌رشته‌ای فرهنگ‌شناسی تأکید می‌کند. از سوی دیگر، ضرورت فرهنگی و جغرافیایی شدن فرهنگ‌شناسی ایرانی نیز موضوع تأکید شده در مقاله خواهد بود.

واژگان کلیدی: پست‌مدرنیسم، جامعه‌شناسی فرهنگ، فرهنگ‌شناسی.

مقدمه

اگرچه دوره‌های خاص تاریخی بر مفهوم فرهنگ اثرگذار بوده است و نوعی ریشه برای شکل‌گیری اندیشه‌های فرهنگی به حساب می‌آید، ولی بعضی از مقوله‌ها، مثل مفهوم روشنگری در غرب، بعد محوری در شکل‌گیری اندیشه‌های فرهنگی دارد. در عین حال، فرهنگ مفهومی است که تطوری تاریخی دارد و در هر دوره، با ساخت اجتماعی و فکری آن دوره تفسیربندی شده است و در واقع، ما با نوعی «نسبیت مفهوم فرهنگی» مواجه هستیم. از همین منظر، «فرهنگ‌شناسی متکثر» معنا پیدا می‌کند که بازگوکننده فرهنگ‌شناسی متفاوت بر اساس تفاوت‌های جغرافیایی، اجتماعی و دینی است. در عین حال، بعضی روندهای تاریخی تأثیری فراگیر و منطقه‌ای دارد که اقلیم فرهنگی به هم پیوسته‌ای را می‌سازد یا تحت تأثیر قرار می‌دهد.

فرهنگ‌شناسی از سویی، با رویکردهای سنتی یا سنت‌های مطالعات فرهنگی گره خورده است که در سه سنت آنگلو ساکسون، مطالعات انتقادی آلمانی و مطالعات فرهنگی فرانسه توضیح داده می‌شود. از سوی دیگر، فرهنگ‌شناسی با دیدگاه‌های بین رشته‌ای منعکس شده در مطالعات زنان و فمینیسم گره خورده است که در آثار تیجاسونی نیرانجانا^۱ (۲۰۰۸) و هیون می کیم^۲ (۲۰۰۸) دیده می‌شود. از نظر میش وارانوم و همکاران^۳ او (۲۰۰۸) فرهنگ‌شناسی اروپای شرقی و غربی نیز با نگاه کل‌گرایانه^۴ و جزء‌گرایانه از هم متمایز می‌شوند. در واقع، به‌رغم اشتراکات زیادی که بین دو منطقه فکری وجود دارد، ولی فرهنگ‌شناسی اروپای شرقی کل‌گرایانه و فرهنگ‌شناسی اروپای غربی و آمریکا به دلیل رویکرد پراگماتیستی، خصلتی جزء‌گرایانه دارد.

با این نگاه، تأکید بر این نکته اهمیت می‌یابد که بسیاری از بحث‌ها و گفتگوها درباره فرهنگ تحت تأثیر گفتمان دوره روشنگری است. در واقع، نقطه آغازین شکل‌گیری مناقشه و گفتگویی که همچنان، درباره توصیف و علت‌یابی وضعیت‌های فرهنگی از زاویه تأثیری‌پذیری از دو دسته از علوم^۵ وجود دارد، واکنشی است که نحله‌های مختلف فکری به عصر روشنگری^۶ قرن هفده و هجده نشان می‌دهند. از پیامدهای این واکنش شکل‌گیری مکاتب و نحله‌های مختلف فکری است؛ نحله‌هایی از



1 - Tejaswini Niranjana

2 - Hyun Mee Kim

3 - Michael Varnum et al.

4 - Holism

۵ - منظور همان علوم انسانی و علوم موسوم به علوم دقیقه مثل ریاضیات، طب و مهندسی است که در این مقاله نام کلی «علوم» بر آنها گذاشته شده است.

6 - Enlightenment

قبیل مدرنیسم و پُست مدرنیسم که در ادامه به برخی از آنها اشاره می شود.

البته از طرق بسیار گوناگونی غیر از عصر روشنگری نیز می توان نگرش ها و مکاتب مربوط به «فرهنگ» را بررسی کرد که جملگی، مبین اهمیت یافتن روزافزون مباحث مربوط به فرهنگ هستند. برای نمونه و به طور خلاصه، به سه نوع کلی یا سه مکتب فکری اروپایی اشاره می شود که دغدغه فرهنگ دارند. پرداختن به این نوع شناسی در حوزه فرهنگ فواید مهمی برای حوزه مطالعات فرهنگی دارد که مهم ترین بازتاب آن برای فرهنگ شناسی بومی ایرانی، درک پذیر بودن یا نبودن فرهنگ شناسی بومی در ایران است. اگرچه این مقاله مجال پردازش گفتمانی و تحلیلی فرهنگ شناسی ایرانی نیست، ولی این مقاله کمک می کند که در پرتو فرهنگ شناسی غرب، تولیدات فرهنگ شناسی ایرانی انعکاس بهتری پیدا کند.

«فرهنگ» و مکاتب اروپایی

آنچه امروزه در مجامع دانشگاهی سراسر جهان، به طور کلی، «جامعه شناسی فرهنگی» یا «مطالعات فرهنگی» نامیده می شود، سه سرچشمه اصلی دارد که فهم آنها ما را با گفتمان های غالب فرهنگ آشنا می کند که در عین حال، هر کدام منعکس کننده حوزه فرهنگی و اقلیمی متفاوتی هستند و سه حوزه فرهنگی و تمدنی غرب را شامل می شوند؛ این حوزه ها عبارت است از: ۱. حوزه آنگلو ساکسون ها که با فلسفه اومانیزم گره خورده است؛ ۲. حوزه فرانکوفان ها که به طور گسترده با نشانه شناسی و معناشناسی مرتبط است؛ و ۳. حوزه نقد فرهنگی آلمان ها که حوزه مطالعات انتقادی را رهبری می کند.

۱. اومانیزم انگلیسی

اومانیزم انگلیسی در قرن نوزدهم، با اثر بزرگ ماتیو آرنولد^۱ با نام فرهنگ و آشوب^۲ آغاز شد. او که اساساً محافظه کاری انگلیسی و یکی از فیلسوفان مشهور آموزش و پرورش بود، در این کتاب مدعی شد که جامعه سرمایه سالار مصرفی - که هدفش کسب سود بیشتر است و در قالب فلسفه فایده گرایانه جرمی بنتام^۴ و جان استوارت میل^۵ بیشترین تأثیر را بر فرهنگ انگلیسی گذاشته است -

- 1 - Humanism
- 2 - Matthew Arnold
- 3 - Culture and Anarchy
- 4 - Jeremy Bentham
- 5 - John Stuart Mill



فصلنامه علمی-پژوهشی

۲۳۵

رویکردهای غربی
به جامعه شناسی
فرهنگ ...



بیش از پیش، جامعه را به طرف آشوب می‌برد. از نظر ماتیو آرنولد «دین» زمانه وی قادر نبود که به این آشوب پایان دهد، بنابراین وی دست به دامان «فرهنگ» شد - که منظور او از آن، نوعی فرهنگ فرهیخته‌سالار بود؛ یگانه‌عاملی که از نظر وی می‌توانست بر این آشوب غلبه کند. پس «فرهنگ» نزد انگلیسی‌ها صرفاً، در مطالعه فرهنگ یا جامعه‌شناسی فرهنگ و مطالعات فرهنگی خلاصه نمی‌شود، بلکه خود، نوعی عنصر فرهیخته‌ساز است که می‌تواند در وضعیت آنومیک (بحرانی) انسان را به سوی امر متعالی رهنمون شود. دو متفکر دیگر انگلیسی - یعنی فرانک لی وس^۱ محافظه‌کار و ریموند ویلیامز^۲ رادیکال - در واقع، ادامه‌دهنده کار ماتیو آرنولد هستند. در عصر حاضر، به افکار ریموند ویلیامز و شیوه تحقیقاتی او در مطالعه فرهنگ - که از متفکران چپ‌گرایی همچون آنتونیو گرامشی^۳ متأثر است - بسیار توجه شده است. استوارت هال^۴، فرهنگ‌شناس معاصر، افکار ویلیامز را در مرکز مطالعات فرهنگی بیرمنگام بسط و گسترش داد. این مرکز را ریچارد هوگارت^۵ در سال ۱۹۶۴، در دانشگاه بیرمنگام انگلیس بنیان‌گذاری کرد. در دهه هفتاد، استوارت هال ریاست آن را بر عهده گرفت و چنان مرکز نمونه‌ای از آن ساخت که بعدها، دانشگاه‌های دیگر در نقاط مختلف جهان، با الگو قرار دادن آن به سرعت، مراکز مطالعات فرهنگی تشکیل دادند، به گونه‌ای که امروزه، بیشتر دانشگاه‌های معتبر جهان چنین مرکزی دارند.

به طور کلی، فعالیت‌های فکری و تحقیقی مرکز مطالعات فرهنگی بیرمنگام را می‌توان ذیل دو پارادایم تقسیم کرد. نخستین پارادایم، «فرهنگ‌گرایی انگلیسی» بود که در دهه پنجاه، با ظهور چپ جدید مطرح شد. هوگارت و ویلیامز، شاخص‌ترین متفکران این پارادایم بودند. پارادایم دوم، پارادایم «ساخت‌گرایی فرانسوی» بود. در این پارادایم عمدتاً، بر آثار کلود لوی اشتراوس^۶، رولان بارت^۷ و لویی آلتوسر^۸ تأکید می‌شد. مرکز مطالعات فرهنگی بیرمنگام با تلفیق این دو پارادایم، پژوهش‌های تجربی و وسیعی را به انجام رساند؛ پژوهش‌هایی از قبیل تحقیق درباره مسائیل جوانان، کارگران، ایدئولوژی، هویت و.... البته بعدها، استوارت هال با گرایش یافتن به کارهای گرامشی و ادغام برخی

- 1 - Frank Leavis
- 2 - Raymond Williams
- 3 - Antonio Gramsci
- 4 - Stuart Hall
- 5 - Richard Hoggart
- 6 - Claude Levi- Strauss
- 7 - Roland Barthes
- 8 - Louis Althusser

نظریات پسا ساختارگرایی، در آراء اولیه مرکز مطالعات فرهنگی بیرمنگام تجدید نظر کرد به طوری که برخی استوارت هال را میشل فوکوی^۱ مطالعات فرهنگی انگلیس می‌دانند. زیرا او نیز مثل فوکو با گرایشات مارکسیستی کار خود را آدونه‌هد رد آتدمعو مدعبه بداتشه‌هد همینزا و درکزاغ با رها کردن بخش عمده‌ای از آثار کارل مارکس^۲، توجه خود را به سازوکارهای سرکوب در جامعه مدرن معطوف کرد.

۲. نشانه‌شناسی^۳ فرانسوی

نشانه‌شناسی فرانسوی با تحقیقات فراگیر مکتب امیل دورکیم^۴ آغاز می‌شود. هر چند خود وی مستقیماً چنین ادعایی نداشت، ولی آراء او سرمنشأ مطالعاتی شد که نتیجه آن پی‌ریزی مطالعات وسیعی درباره فرهنگ بود. با ظهور فردیناند دوسوسور^۵ و رواج زبان‌شناسی او، مطالعات دورکیمی و سوسوری با هم درآمیخت و مکتب نشانه‌شناسی فرهنگ بنا نهاده شد. این مطالعات که کاملاً در جامعه‌شناسی فرهنگی، به سبب فراگیری آن، شناخته شده است، طیف‌هایی گوناگونی دارد که رولان بارت در طیف زیبایی‌شناسی و هنر و پیر بوردیو^۶ در طیف جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی، (پیلیگی و پتون^۷) و ژان بودریار^۸ در طیف فلسفی جای دارند. معرفی متفکران و طیف‌های گوناگونی که نام برده شد، نه فقط در حوصله این نوشته نیست، اساساً کاری ناممکن است، زیرا به انجام رساندن این کار مستلزم نوشتن مقالات یا کتاب‌های متعدد است. از این رو، صرفاً، به ذکر نکاتی درباره رولان بارت اکتفا می‌شود. دلیل انتخاب او از میان دیگران این است که به نظر می‌رسد بارت در حوزه نشانه‌شناسی فرانسوی شناخته‌شده‌تر و آراء او در نظریه‌پردازی‌های فرهنگی تأثیرگذارتر از دیگران بوده است.

دغدغه اصلی بارت - که سرمنشأ تدوین آثارش و تأثیر او در عرصه نظریه‌پردازی فرهنگی است - این است که تلاش نهادها و به‌طور کلی، نظام‌های حاکم در جامعه سرمایه‌سالار مصرفی در تزریق آگاهی کاذب به مردم و در زندگی روزمره را برملا کند. او مدعی است که در چنین جوامعی، عناصر به‌ظاهر خنثایی وجود دارند که عمدتاً، زیر نقاب‌های تبلیغاتی و با ادعای رفع نیازهای پیش‌پا

- 1 - Michel Foucault
- 2 - Karl Marx
- 3 - Semiotics
- 4 - Emile Durkheim
- 5 - Ferdinand de Saussure
- 6 - Pierre Bourdieu
- 7 - Pileggi and Patton
- 8 - Jean Baudrillard





افتاده مردم در زندگی روزمره و در نتیجه با ادعای دروغین تلاش برای سعادت بشری، در واقع، اهداف سرمایه‌داری مصرفی را دنبال می‌کنند؛ یعنی برای مردم ذیل عنوان «نیاز» در واقع «آرزو» تولید می‌کنند. بارت در مجموعه مقالاتی که بعدها به صورت کتابی مستقل به چاپ رسید (رک به: بارت، ۱۹۷۶) مدعی شد که عناصر و اشیایی مثل پوسته‌های تبلیغاتی، آگهی‌های تلویزیونی، انواع صابون‌ها و مایع‌های ظرف‌شویی در واقع، اسطوره‌هایی است که آگاهی‌های سرکوب‌گرانه‌ای را برای پیشبرد اهداف سودجویانه سرمایه‌داری به افراد معمولی القا می‌کند.

بارت در تعریف اسطوره می‌گوید: «اسطوره نوعی گفتار است... که نیازمند وضعیت‌ها و شرط‌های ویژه‌ای است تا به اسطوره تبدیل شود... اسطوره نظامی از ارتباط است، پیام است... [که] نمی‌تواند عین (ابژه)، مفهوم یا ایده باشد؛ اسطوره شیوه‌ای از دلالت است. نوعی شکل است» (بارت، ۱۳۸۰: ۸۵). سخنان بارت تا آنجا که ادعا می‌کند عناصر فرهنگی‌ای مثل مایع ظرف‌شویی، که گفته شد، نه فقط «اسطوره» که نوعی گفتار است، در واقع، بخشی از سنت فکری نیم‌قرن پیش از اوست؛ یعنی علمی از نشانه‌ها که فردیناند دوسوسور با عنوان علم نشانه‌شناسی آن را تأسیس کرده بود.

سهم بارت در ادامه این نحله فکری این است که می‌گوید در عصر حاضر، این عناصر فرهنگی در واقع، نه فقط «اسطوره» که نوعی «گفتار» هستند که پیامی را می‌رسانند و بلکه کارکرد اساسی آنها القای پیام‌های مخدوش به مخاطبان، القای آگاهی کاذب به مردم، و جایگزین کردن «آرزو» به جای «نیاز» است. از نظر رولان بارت متأسفانه، عاملان تزریق این آگاهی کاذب در کار خود نسبتاً موفق هستند و اگر امیدی برای تغییر این وضعیت باشد، بر ملا کردن اهداف پنهان جهان سرمایه‌سالار مصرفی توسط منتقدان فرهنگی‌ای است که با نقد و بررسی اسطوره‌ها و با کشف رمز دلالت‌های اسطوره‌ها از آنها اسطوره‌زدایی کنند.

۳. نقد فرهنگی آلمانی

مکتب نقد فرهنگی آلمانی که اصطلاحاً، به آن مکتب «بدبینی فرهنگی» نیز می‌گویند، چند سرچشمه دارد؛ الف. نقد فرهنگی آرتور شوپنهاور^۱ و فردریش نیچه^۲؛ ب. مکتب نوکانتی که ماکس وبر^۳ و نظریه «فقس آهنین» او نماد بارز آن است؛ ج. مطالعات فرهنگی مکتب فرانکفورت. این مکاتب

۱ - از وجوه مهم آثار بارت روشمند کردن دقیق این کار است. برای کسب اطلاعات بیشتر رک به: بارت، ۱۳۸۰.

2 - Arthur Schopenhauer

3 - Friedrich Nietzsche

4 - Max Weber

و متفکرانی که ذیل معرفی سه مکتب اروپایی، به طور مختصر به آنها اشاره شد، خود شاخه‌ها و گروه‌های گوناگونی دارند که چه در قالب محافظه‌کاری افراطی و چه در قالب رادیکالیسم افراطی، با بدبینی بسیار به فرهنگ معاصر می‌نگرند و ناقد آن هستند.^۱ پس در برداشتی کلی و با در نظر گرفتن «فرهنگ» به طور عام، می‌توان ناقد بود و همزمان محافظه‌کار نیز بود. و واژه‌هایی از قبیل «نقد» و «ناقد» - که هم به معنای پرده‌برداری و هم مبین تلاش برای تغییر عناصر منفی هر فرهنگ است - در انحصار نحله فکری یا مکتب خاصی نیست. این اشتباه رایج را می‌توان در بین برخی دانشگاهیان ایرانی نیز مشاهده کرد که متأسفانه، هنگام سخن گفتن درباره نقد یا خواندن مطلبی در این خصوص بلافاصله، فقط مکتب فرانکفورت در ذهن آنان تداعی می‌شود. یا از نظر برخی دیگر نیز «فرهنگ» و پرداختن به آن به طور عام یا بررسی مسائل آن به طور خاص، یا مربوط به حوزه انسان‌شناسی است یا در انحصار گروه‌های پُست‌مدرن.

دیدگاه‌های هابرماس به‌عنوان آخرین بازمانده مکتب فرانکفورت - که آراء او نفوذ گسترده‌ای در دوره معاصر داشته است، اهمیت بسیار زیادی دارد. خصوصاً دیدگاه‌های هابرماس در خصوص مدرنیسم و تجدد، موجب ایجاد نگاهی جدید به تجدد غربی شده است. حال به طور مختصر، به آراء هابرماس (که تأثیری مدرنیستی، انتقادی و اصلاح‌طلبانه از آراء وبر می‌گیرد) و مناقشه او با لیوتار پُست‌مدرن پرداخته می‌شود. هابرماس به این سبب از پارادایم روشنگری و مدرنیته دفاع می‌کند که آن را پروژه و طرحی می‌داند که در طی تاریخ و از روشنگری به بعد، به بیراهه رفته و به تأملی مجدد و اصلاح نیازمند است. او بر آن است که نباید روشنگری را عصر و دوره‌ای تمام شده تلقی کرد و اندیشه‌های آن را پایان یافته دانست. همچنین نباید به سبب استفاده ابزاری از عقل یا به تعبیر وبر تفوق «عقلانیت معطوف به هدف» بر حیطه‌های دیگر زندگی انسانی و سایر علوم عقلانی، یک‌سره عقل و علم و آزادی و مدارا، یعنی آرمان‌های اصلی روشنگری، را کنار گذاشت. هابرماس استدلال می‌کند که توان‌هایی بالقوه‌ای در انسان وجود دارد که هنوز به فعل درنیامده است و اگر این توان‌های عقلانی - انسانی از راه کنش‌های ارتباطی به کار افتد، می‌توان راه‌های به خطا رفته عقل بشری را (که بیشتر، به دلیل کج‌فهمی‌ها و سلطه زیاد از حد برخی علوم بر زندگی بشری، به بیراهه رفته است) اصلاح کرد و در نتیجه، به جهان اجتماعی انسانی تر و فارغ از سلطه سرمایه‌داری مصرفی دست یافت (رک به: هابرماس، ۱۹۸۴ و ۱۹۸۹).

۱ - برای مطالعه بیشتر درباره آراء سه مکتب اروپایی درباره فرهنگ رک به: (برای مطالعه درباره او مانیسیم انگلیسی) جانسون، ۱۳۷۸؛ (برای مطالعه درباره نشانه‌شناسی فرانسوی) بارت، ۱۳۸۰؛ (برای مطالعه درباره مکاتب آلمانی نقد فرهنگ) نیچه، ۱۳۶۳؛ وبر، ۱۹۷۶؛ آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰؛ و (برای مطالعه توأمان مکتب فرانسوی و آلمانی با تکیه بیشتر بر بارت) ابادزی، ۱۳۸۰.





هابرماس در سخنرانی خود تحت عنوان «مدرنیته: پروژه‌ای ناتمام»^۱، که بعداً به صورت مکتوب منتشر شد، در پاسخ به مخالفان تمام و کمال روشنگری و مدرنیته - یعنی در پاسخ به طرفداران بازگشت به دوران پیش از مدرنیته [یا محافظه‌کاران]- و طرفداران گذر از مدرنیته و آغاز دوره‌ای جدید [یا پُست‌مدرنیست‌ها] استدلال می‌کند که باید میان «مدرنیزاسیون اجتماعی»^۲ و «مدرنیته فرهنگی»^۳ تمایز قائل شد. وی ادامه می‌دهد که این مدرنیزاسیون اجتماعی است که مسبب آسیب‌هایی شده است که مخالفان مدرنیته به غلط، مسبب آن را مدرنیته فرهنگی می‌دانند. هر چند در عین حال، هابرماس از آسیب‌های مدرنیته فرهنگی نیز غافل نیست، ولی سرچشمه اصلی وضعیت نابسامان جوامع غربی را در مدرنیزاسیون اجتماعی می‌داند. او استدلال می‌کند که ویژگی مدرنیزاسیون اجتماعی گسترش عقلانیت معطوف به هدف و نیز صدور قواعدی است که مردم در زندگی روزمره یا به تعبیر او در «زیست‌جهان» از آن تبعیت کنند. البته تابعیت مردم نیز یا تابعیتی اجباری است یا تابعیتی که با میل تن به آن می‌دهند و اصطلاحاً، به سبب آگاهی کاذب از خود و از جهان اجتماعی گمان می‌کنند که سعادت بشری مستلزم رعایت قواعدی خاص است؛ قواعدی که عمدتاً الگوهای برای زندگی در اختیار مردم قرار می‌دهد که نتیجه آن رسیدن به ثروت و قدرت بیشتر است. سبب اینکه گروه‌های زیادی از مردم با میل و رغبت در چنین وضعیتی قرار می‌گیرند این است که در اصل، از قواعد سرمایه‌سالار مصرفی ساخت‌های کلان - یا به تعبیر هابرماس «سیستم»^۴ - فریب خورده‌اند. چرا که سیستم به مردم سعادت بشری را وعده می‌دهد و تلقین می‌کند که راه رسیدن به این سعادت استفاده از فرهنگ و کالاهای مصرفی و پیروی از قواعدی است که مردم را به سعادت بشری می‌رساند.

به همین دلیل است که هابرماس از اصطلاح «مستعمره شدن زیست‌جهان»^۵ توسط سیستم سخن می‌گوید. هابرماس راه‌هایی از این قواعد غیرانسانی را در این می‌داند که سیستم، مستعمره و در خدمت زیست‌جهان باشد؛ یعنی به سرچشمه اولیه‌اش بازگردد. منظور این است که از اساس، تمامی قواعد و علوم و صنعت فرهنگ و...، که سیستم را تشکیل می‌دهند، از دل زندگی روزمره و برای حل مسائل و مشکلات آن شکل گرفته‌اند و امروزه به‌دقت، خلاف هدف اولیه عمل می‌کنند

1 - Modernity: An Unfinished project

۲ - منظور هابرماس از Social Modernization همان گسترش عقلانیت ابزاری و سلطه آن به همه ابعاد زندگی انسان‌هاست.

۳ - منظور از Cultural Modernity فرهنگ مردم در زندگی معمولی و روزمره یا به تعبیر او در زیست‌جهان (Life World) است.

4 - system

5 - Colonization of the life world

و زندگی روزمره یا زیست‌جهان را خادم خود می‌دانند. حال، راه حل هابرماس برای معکوس کردن این روند - یعنی برای اینکه بار دیگر سیستم، مستعمره زیست‌جهان و در خدمت آن باشد - این است که خرده‌جهان‌های فرهنگی و قومی و نژادی و...، که عمدتاً بنا به قواعد سیستم از یکدیگر جدا شده‌اند، با ورود به آنچه هابرماس «سیطره عمومی» نام می‌گذارد، در گفتگویی رهایی‌بخش شرکت کنند. منظور هابرماس از «گفتگو» راهی است برای دستیابی به وفاق بین خرده‌جهان‌های زیست‌جهان تا بلکه از این راه به وفاقی برسند که لازمه تسلط بر سیستم است. از سوی دیگر، باید به واسطه علوم رهایی‌بخش حد و وزن و حدود اختیار هر یک از علوم نیز روشن شود (رک به: ابادری، ۱۳۷۷: ۵۶). می‌توان آراء هابرماس را در این خصوص این‌گونه بیان کرد:

۱. باید به واسطه نقدهایی که به تخصصی شدن علم و اخلاق و هنر منجر می‌شود، از انشقاق بیش از حد این قلمروها جلوگیری کرد.

۲. باید با استدلال، این آگاهی را در زیست‌جهان یا زندگی روزمره گسترش داد که این سه علم یا سه قلمرو وزن یکسان دارند و سرچشمه و علت شکل‌گیری هر سه، حل مشکلات و مسائل زندگی ملموس بشری است و در این راه باید به یکسان در خدمت مردم باشند، نه اینکه مردم زیر سلطه آنها و مستعمره آنها باشند و بی‌چون و چرا از قواعد نظام‌های کلان یا سیستم اطاعت کنند. این سه قلمرو ارزشی نه فقط باید با یکدیگر پیوند داشته باشند، می‌بایست به یکسان در خدمت زندگی روزمره نیز باشند؛ پس باید هم با یکدیگر و هم با زیست‌جهان پیوندی معقول داشته باشند.

۳. فلاکت و «ویرانی»^۲ و «تضعیف فرهنگی»^۳ واژگانی است که هابرماس هم جهان فعلی غرب را با آنها توصیف می‌کند و هم هشدار می‌دهد که در صورت تأمل نکردن و نقد نکردن و اصلاح نکردن آنها از راه گسترش سیطره عمومی^۴، ممکن است اینها به ویژگی‌های تغییرناپذیر جوامع بشری تبدیل شوند.

از این رو، در مجموع می‌توان گفت که هدف هابرماس از نقد رهایی‌بخش، کمک به ایجاد و گسترش آگاهی در زندگی روزمره است تا شاید با ایجاد یک‌دستی بین خرده‌جهان‌ها و نیز اصلاح و تفکیک قلمروهای ارزشی، به لحاظ پیوندشان با زیست‌جهان و نیز به لحاظ پیوندشان با یکدیگر، بتوان بر قواعد ابزاری - مصرفی سیستم غیرانسانی سرمایه‌سالار مصرفی حاکم بر حیات مردم غلبه

1 - System

2 - Desolation

3 - Cultural Impoverishment

۴ - Public Sphere (برای اطلاعات بیشتر رک به مقاله هابرماس با همین عنوان: هابرماس، ۱۳۸۱).



کرد تا آن چیزی به وجود آید که بر حق است؛ یعنی جلوگیری از مستعمره شدن سیستم توسط زیست‌جهان.^۱

پارادایم روشنگری

بسیاری از مباحث حوزه فرهنگ حول محور دوره روشنگری و تحولات ناشی از این دوره شکل گرفته است. «روشنگری» در منابع علوم انسانی، نوعی مبدأ و نقطه شروع قلمداد می‌شود. این نکته به این معنا نیست که تا پیش از روشنگری، جوامع صاحب علم و دانش نبودند، بلکه بیشتر به این معناست که برداشت‌ها از آنچه علم تلقی می‌شد، متعدد بود و به تبع آن، اجماعی عام درباره مفاهیم و مقولات و هدف علم وجود نداشت. البته روشنگری را نمی‌توان نقطه‌ای خاص از تاریخ قلمداد کرد؛ هر چند که بیشتر به قرن هجده میلادی ارجاع داده می‌شود، ولی ریشه‌های آن به قرن‌های گذشته بازمی‌گردد و تا به امروز، که قرن بیست‌ویکم است، روشنگری به معنای عام هنوز ادامه دارد و در قالب واکنش‌های متعدد به آن تداوم یافته است. روشنگری را می‌توان به گونه‌های مختلفی تعریف کرد که از بین آنها و به تبعیت از استوارت هال، در این مقاله، روشنگری پارادایمی تعریف می‌شود که از اندیشه‌ها و ارزش‌ها و اصول مرتبط با هم تشکیل می‌شود؛ اندیشه‌ها و ارزش‌هایی که بر طرز تفکر انسان‌ها درباره جهان اجتماعی و روابط انسانی تأثیرگذار است و به قول ایمانوئل کانت^۲ «جسارتی است برای دانستن»^۳. اگر به این شعار دقت کنیم منظور از روشنگری را به تعبیر کانت متوجه می‌شویم. پرسش از قواعد و آداب زندگی انسان‌ها نخستین بار در این عصر طرح شد. و مهم‌تر از همه، انسان‌ها برای نخستین بار، توان‌های بالقوه خود را برای تغییر و انسانی‌تر کردن زندگی خود در سطحی وسیع و جهانی بازشناختند که ارزشمندترین این توان‌ها، توان اندیشیدن به مدد قوه عقل است. هدف روشنگران این بود که مردمان سراسر جهان با آگاه شدن از توان‌های بشری، عقاید و ارزش‌های یکسانی را درک کنند تا سبب شود همه ملل الگویی یکسان از جامعه‌ای آزاد و انسانی داشته باشند و با طرز فکر و اصول و ارزش‌هایی یکسان به آن الگو دست یابند. از میان این قواعد و اصول فراوان، استوارت هال در کتاب مدرنیته^۴، ده اصل را نشان می‌دهد که در برگزیده همه اصول و آرمان‌های روشنگری است. آن ده آرمان عبارت است از:



۱ - برای مطالعه بیشتر رک به: هابرماس، ۱۹۸۴ و ۱۹۸۹؛ همچنین رک به: بن‌حیب و آتروه، ۱۹۹۶: ۵۵ - ۳۸.

2 - Immanuel Kant

3 - Dare to Know

4 - Modernity, An Introduction to Modern Societies (1996).

۱. عقل؛ ۲. تجربه‌گرایی؛ ۳. علم؛ ۴. عام‌گرایی؛ ۵. پیشرفت؛ ۶. فردگرایی؛ ۷. مدارا؛ ۸. آزادی؛ ۹. هم‌شکلی سرشت انسانی؛ ۱۰. دنیوی شدن^۱.

از نظر استوارت هال می‌توان پارادایم روشنگری را در این ده مقوله گنجانده، مقولاتی که با هم مرتبط هستند و از یکدیگر استنتاج می‌شوند. از همین ده آرمان و با در نظر گرفتن آنها در قالب پارادایمی واحد، می‌توان فهمید که چرا شیوه تفکر در عصر روشنگری را «عقل‌گرایی انتقادی» نیز نامیده‌اند. منظور این است که روشنگران، عالمان و مردم عادی را تشویق می‌کردند تا با استفاده از «عقل»، که مهم‌ترین توان بالقوه و ذاتی همه انسان‌هاست، به شناخت صحیح دست یابند.^{۱۱}

و از همین رو، بر آن بودند که علم به مدد تجربه‌گرایی، که یکی از ایده‌های عقل است، می‌تواند گسترش یابد تا بتوان با نقد فرهنگ‌های مختلف و اتکا بر اصل مدارا و هم‌شکلی سرشت انسانی به آزادی دست یافت. البته مشخصاً آزادی از نظر روشنگران، رهایی از هر گونه سنت و قاعده‌ای است که انسان‌ها کورکورانه از آن اطاعت می‌کنند، قواعدی که حتی سبب برتری قومی بر قوم دیگر یا اصیل بودن نژادی و پست بودن نژادی دیگر می‌شود. برای اینکه نشان داده شود که چگونه مقولات این پارادایم^{۱۲} به هم ربط دارند و از هم استنتاج می‌شوند، جداگانه و به طور مختصر درباره هر یک توضیح داده می‌شود:

۱. عقل: بارزترین توان انسانی است که در همه افراد بشر ذاتی و یکسان است و یکی از ایده‌های آن استفاده از تجربه است.

۲. تجربه‌گرایی: اگر انسان‌ها از تجربه و حواس بشری استفاده کنند، حواسی که در همه افراد

- 1 - Reason
- 2 - Empiricism
- 3 - Science
- 4 - Universalism
- 5 - Progress
- 6 - Individualism
- 7 - Toleration
- 8 - Freedom
- 9 - Uniformity of Human Nature
- 10 - Secularism

۱۱ - دکارت در قرن شانزدهم، کاریست روشمندانۀ عقل را به طور بسیار دقیق تدوین کرده بود، به همین دلیل پیش از این گفته شد که ریشه‌های عصر روشنگری در قرون گذشته است.

۱۲ - پارادایم در اینجا به معنای اصول و ارزش‌هایی مرتبط با هم درباره موضوعی واحد است. از همین رو، منظور از «پارادایم روشنگری» مجموعه اصول و ارزش‌ها و عقاید مرتبط به هم است که مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد و آنان را وامی‌دارد تا به گونه‌ای جدید درباره جهان اجتماعی و روابط انسانی بیندیشند تا بتوانند نسبت به قرن‌های گذشته، قواعدی انسانی‌تر برای روابط و جهان اجتماعی تدوین کنند.



بشر یکسان است، به اندیشه‌هایی انسانی دربارهٔ وضعیت مطلوب جهان طبیعی و اجتماعی دست می‌یابد.

۳. علم: کاربست اندیشه‌های به دست آمده از عقل و تجربه به رسیدن به قوانینی عام منجر خواهد شد که نزدیک شدن به وضعیت مطلوب را ممکن می‌کند.

۴. عام‌گرایی: قوانینی که علم صادر می‌کند در همهٔ زمان‌ها و همهٔ مکان‌ها صادق و معتبر است.

۵. پیشرفت: کاربست قوانین علمی در دو جهان اجتماعی و طبیعی به پیشرفت وضعیت مادی و معنوی انسان‌ها منجر خواهد شد.

۶. فردگرایی: هر گونه پژوهش، خصوصاً در جهان اجتماعی، باید با محوریت فرد اجرا شود؛ یعنی جامعه در واقع جمع افراد است.

۷. مدارا: همهٔ افراد بشر منزلت یکسان دارند و هیچ قوم و ملتی بر قوم و ملت دیگر تفوق ندارد.

۸. آزادی: با کاربست عقل و تجربه و علم و رعایت دیگر نکات فوق، بشر از سیطرهٔ جهل و نادانی بر زندگی خویش رها و آزاد خواهد شد.

۹. هم‌شکلی سرشت انسانی: ویژگی‌های اساسی سرشت و ماهیت و ذات انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها یکسان است.

۱۰. دنیوی شدن: انسان‌ها برای حاکم کردن عقل و رفتار عقلانی بر زندگی و رهایی از قید وضعیت‌های غیرانسانی، باید از عقل «این‌زمینی» خود استفاده کنند و نباید دیگر عقاید خود را در این راه به کار بندند.

همان‌طور که گفته شد، روشنگری را به شکل‌های گوناگون تعریف می‌کنند که این مقاله طبقه‌بندی استوارت هال را دنبال کرده است (هال، ۱۹۹۶)؛ هرچند تعاریف دیگر نیز بیش و کم، بی‌شبهت به این الگو نیستند. برای مثال در نمونه‌ای دیگر، روشنگری این‌گونه تعریف شده است: «... ۱. جایگزینی نسبی ارزش‌های انسانی مثل آزادی، برابری، فردگرایی به جای «دین کلیسایی»؛ ۲. ظهور و قوت گرفتن نهضت علمی و روش‌های علمی؛ ۳. اعتقاد به عقل و عقلانیت و تأثیرات مدنی فرهنگ و تکنولوژی؛ ۴. اعتقاد به «پیشرفت» (عاملی، ۱۳۸۳: ۱۰).

همان‌طور که دیده می‌شود، تعریف متفکران از روشنگری صرفاً، از لحاظ شکل یا جابجایی مقولات متفاوت است و در اصل، با یکدیگر بر سر این تعریف توافق دارند. مبدأ قرار دادن این عصر و دوره و پارادایم برای شکل‌گیری علوم جدید و تغییراتی که کلاً در فرهنگ ملل به وجود آمده است نیز محل توافق است. به عبارت دیگر، متفکران شرق و غرب بر این سخن توافق دارند که روشنگری



چنان باعث ایجاد تغییرات وسیع مثبت یا منفی شده است که عصر مدرن یا مدرنیته را باید پیامد روشنگری دانست. «شاید بتوان گفت بسیاری از دیدگاه‌هایی که به تحلیل مدرنیته پرداخته‌اند اغلب، این دوره... دوره روشنگری اروپا [را]، مبنای مدرنیته فرض کرده‌اند» (عاملی، ۱۳۸۳: ۹).

آنچه مهم‌تر از تعریف روشنگری است، واکنش‌های متعدد در برابر آن است. این واکنش‌های متعدد، مختلف و گاه، مغایر و متضاد با هم است که علوم دانشگاهی و نحله‌های فکری و به تبع آن، فرهنگ‌های ملل مختلف را به‌طور روزافزون تحت تأثیر قرار می‌دهد و حتی موجب تغییرات شاخصی در آنها می‌شود.

شکل‌گیری نحله‌های مختلف فکری

تقسیم‌بندی انواع واکنش‌ها در برابر روشنگری، به طرق گوناگونی امکان‌پذیر است؛ از طریق آراء متفکران، از طریق مکاتب مختلف و از طریق نحله‌های فکری مختلف که هر دو را شامل می‌شود. بررسی به هر یک از این سه شیوه، مقاله و بلکه مقاله‌هایی جداگانه می‌طلبند. از این رو، صرفاً برای پی‌گیری بحث اصلی مقاله، به‌طور مختصر، به برخی از این واکنش‌ها در قالب سه دسته متمایز از هم پرداخته می‌شود:

۱. پذیرش نسبتاً تمام و کمال روشنگری و اعتقاد به اینکه پیشرفت و انسانی‌تر شدن جهان اجتماعی مستلزم تابعیت از کل این پارادایم است؛ کلاسیک‌هایی مثل اوگوست کنت^۱ و برخی آراء دورکیم از این بخش جای دارد.
۲. پذیرش انسانی بودن کلیت این پارادایم در ضمن اعتقاد به اینکه کاربست برخی اصول آن در طی تاریخ به بیراهه رفته است و موجب نقض مقصود اولیه شده است. از این رو، اصلاح این اصول هم‌زمان با اصلاح فرهنگ بشری ضروری است؛ متفکرانی مثل یورگن هابرماس در این گروه هستند.
۳. نگرش کاملاً منفی به روشنگری و اعتقاد به اینکه اساساً، عصر روشنگری باعث انحطاط زندگی بشر شده است و باید عصر دیگری را آغاز کرد؛ متفکرانی مثل ژان فرانسوا لیوتار^۲ در این گروه جای دارند.

البته این تقسیم‌بندی کاملاً سلیقه‌ای است و باید متوجه بود که همان‌طور که روشنگری را به‌عنوان «پارادایم» تعریف کردیم، این تقسیم‌بندی هم ویژگی‌های پارادایم را دارد؛ یعنی ممکن است

1 - Auguste Conte

2 - Jean- Francois Lyotard



متفکرانی مثل دورکیم هم باشند که از آنان می‌توان چند تفسیر مستقل از هم ارائه داد تا به تبع آن، در دو یا حتی سه مقوله بگنجد. یا متفکرانی هستند که اساساً در این مقولات نمی‌گنجد. یکی از بهترین مراجع برای نشان دادن تفاسیر متعدد از متفکران، از جمله دورکیم، کتاب خرد جامعه‌شناسی است. «ما در این قسمت، به سه نوع تفسیر از میان تفاسیری که از آراء دورکیم به عمل آمده است، می‌پردازیم: [تفسیری] که دورکیم را پوزیتیویست تمام و کمالی می‌داند. تفسیری که... در حال و هوای مابعد مدرن فعلی ارائه شده است و قصد دارد که با استفاده از آراء دورکیم و تلفیق آراء او با فلسفه شوپنهاور^۱ خردگریز، به عقل روشنگری حمله کند؛ و دست آخر، تفسیر رابرت نیزیت، جامعه‌شناس محافظه‌کار آمریکایی،... [که] دورکیم را اساساً متافیزیسی گماین شافت یا اجتماعی می‌داند» (اباذری، ۱۳۷۷: ۸۹ - ۸۸). مثالی دیگر از اینکه نمی‌توان با قاطعیت درباره تقسیم‌بندی متفکران در این یا آن نحله فکری سخن گفت، ولی در عین حال می‌توان علت اولیه شکل‌گیری آراء جمله‌گویی آنان را در واکنش به روشنگری دانست، باز هم در خرد جامعه‌شناسی است: «هدف این نوشته آن است که نشان دهد بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی، دورکیم و وبر و همچنین سنت مارکسیستی، وارث روشنگری اما در ضمن ناقد هوشمند آن نیز بوده‌اند. این امر به این معنا نیست که ما مدعی شویم آراء مارکس و دورکیم و وبر تفاوتی با یکدیگر ندارند، بی‌شک چنین ادعایی مهمل است. منظور ما آن است که افکار آنها، به قول والتر بنیامین^۲، به منظومه^۳ مشابهی تعلق دارد... آنان خواستار تعمیق برنامه‌های روشنگری از رهگذر کاستی‌های آنانند... وظیفه جامعه‌شناسی حاضر... نقد نجات‌بخش^۴ است... هدف از نقد نجات‌بخش آن است که بتوان معضله^۵ آراء متفکران قبلی [را از نو سامان داد... نمونه نقد سازنده‌ای که از قدمای جامعه‌شناسی به عمل آمده است از آن یورگن هابرماس^۵ وارث دیدگاه انتقادی است... در کتاب معرفت و علایق بشری^۶... هابرماس بر آن است که با تحدید حوزه‌های علوم تحلیلی - تجربی و هرمنوتیکی - تاریخی و آزادی‌بخش و متصل ساختن آنها به علایق بشری، از فروکاستن هر یک از این حوزه‌ها به حوزه‌های دیگر ممانعت به عمل آورد. حاصل نظریه‌های هابرماس، به‌ویژه در دوره بعدی فعالیت خویش، که روی آوردن به نظریه کش ارتباطی [در دو



- 1 - Arthur Schopenhauer
- 2 - Walter Benjamin
- 3 - Constellation
- 4 - Redemptive criticism
- 5 - Jurgen Habermas
- 6 - Knowledge and Human Interests

جلد نظریه کنش ارتباطی^۱ باشد، نجات طرح ناتمام روشنگری است» (اباذری، ۱۳۷۷: ۱۴۳-۱۴۱). همان‌طور که از این نقل قول‌ها برمی‌آید، هر چند می‌توان روشنگری را به طرق گوناگون تعریف کرد و اختلاف نظرهایی حاشیه‌ای نیز در این خصوص وجود دارد (مثلاً تفاسیر مختلف از دورکیم)، ولی در اصل موضوع، یعنی تأثیر‌گذاری تمام و کمال روشنگری بر شکل‌گیری مکاتب و نحله‌های فکری علوم اجتماعی اختلاف نظری نیست.

کنت، که او را بنیان‌گذار علم جامعه‌شناسی می‌دانند، را می‌توان از متفکرانی قلمداد کرد که بی‌چون و چراتر از دیگران پارادایم روشنگری را قبول دارد و در عین حال که خود را وامدار و تابع مطلق روشنگری می‌داند، یکی از اصول آن را نمی‌پذیرد و آن فردگرایی، اصل ششم از پارادایم روشنگری است. ولی همچنان بزرگان جامعه‌شناسی او را از کلاسیک‌هایی می‌دانند که مدافع روشنگری قرن هجده است. او جامعه را و رای فرد می‌داند و کلاً جمع‌گراست و بر آن است که جوامع از دو مرحله ربانی و فلسفی عبور می‌کنند تا در نهایت، به عصر پوزیتیو، که عصر خود اوست، برسند. تحول ذهن بشر نیز از نظری تابعی است از مراحل تحول قواعد جامعه. مکتب پوزیتیویسم که در دوران مدرن، کنت را پایه‌گذار آن می‌دانند، به یکسان بودن محتوایی و روشی نحوه بررسی علوم اجتماعی و علوم طبیعی قائل است.^۲

تفاسیری نیز که دورکیم را پوزیتیویست و مدافع تمام و کمال روشنگری می‌دانند، بر آن هستند که او درصدد است که وجهه «علم» بودن جامعه‌شناسی را به شأن و مقام «علم» بودن علوم طبیعی برساند و به وحدت روش این «علوم» ایمانی خدشه‌ناپذیر دارد. در نتیجه، بنا به تقسیم‌بندی چهارگانه واکنش در برابر روشنگری، که ذکر شد، دورکیم نیز مانند کنت (به رغم نپذیرفتن اصل فردگرایی و اعتقاد به اینکه جامعه، ماهیتی و رای افراد تشکیل‌دهنده آن را دارد و اساساً جامعه جمع جبری افراد نیست) در دسته اول جای می‌گیرد.

برای پرداختن به گروه دوم، که می‌توان آنان را «مدرنیست» نامید، و گروه سوم، که می‌توان آنان را «طرفداران نحله پست مدرنیسم» دانست، بهتر است ابتدا به طور مختصر، به آراء ماکس وبر اشاره شود؛ چرا که آراء او نه فقط به توصیفی منطقی از رخداد‌های بعد از روشنگری منجر شده، تأثیری بسیار شگرف بر نظریه پردازان بعدی، خصوصاً مدرنیست‌هایی مثل هابرماس، گذاشته است.^۳ مهم‌ترین مقولاتی که وبر با استفاده از آنها توانست به وجود آمدن مدرنیته را توضیح دهد،

1 - The Theory of Communicative Action I,II

۲- برای شناخت بهتر مکتب پوزیتیویسم رک به: اسمیت، ۱۹۹۸: ۷۸-۷۵.

۳- علاوه بر آراء خود هابرماس، برای روشن شدن تأثیری که او از وبر می‌گیرد، رک به: بن‌حیب و آنتروه، ۱۹۹۶.





مقولات «عقلانیت»^۱ و «تفکیک قلمروهای ارزشی»^۲ بود. ویر از آنجا که مطالعه فهم انسان از کنش خود را اساس جامعه‌شناسی می‌دانست، چهار نوع کنش انسانی را از یکدیگر متمایز می‌کرد: ۱. کنش عقلانی معطوف به هدف؛ ۲. کنش عقلانی معطوف به ارزش؛ ۳. کنش سستی؛ ۴. کنش عاطفی. اگرچه از نظر ویر این چهار کنش همواره وجود داشته است، اما در عصر مدرن یا مدرنیته، یا به عبارتی از روشنگری به بعد، آنچه گسترش می‌یابد کنش عقلانی معطوف به هدف و لوازم مربوط به آن، از قبیل بوروکراسی و محاسبه عقلانی و حقوق عقلانی است. از این حیث می‌توان گفت که ویر مدرنیته را گسترش این نوع از عقلانیت می‌داند و بر آن است که عقلانیت ارزشی هر چه بیشتر و بیشتر به حیطه زندگی خصوصی منحصر می‌شود. از سوی دیگر، وی به تبعیت از کانت، به تفکیک معرفت‌های بشری می‌پردازد و موافق اوست که این تفکیک ویژگی عصر مدرن و پدیده‌ای بالقوه مثبت است، ولی معتقد است که سه قلمرو علم و زیبایی و اخلاق - که زمانی ذیل عنوان لوگوس، کل واحدی را تشکیل می‌دادند - اینک به طور منفی، یعنی با وزنی غیریکسان، از یکدیگر جدا شده‌اند و هر چه بیشتر علم بر دو سیطره دیگر تفوق یافته است.^۳ جمع این دو مطلب - یعنی گسترش عقلانیت معطوف به هدف و تفکیک قلمروهای ارزشی که از نظر ویر توصیف مدرنیته است - در معرض تفاسیر گوناگون قرار دارد.^۴ تفسیر برخی این است که تأکید ویر بر گسترش کنش عقلانی معطوف به هدف، که خاص سرمایه‌داری است، نشان‌دهنده تمایل او به حفظ همین نظام است و این در حالی است که ویر جهان عصر حاضر غرب را چنان غیرانسانی می‌داند که آن را به «فقس آهنین»^۵ تعبیر می‌کند.^۶

تفسیر برخی دیگر این است که ویر با تأکید بر این مقولات، انزجار خود را از سرمایه‌داری نشان داده است و شاهد آنان این است که او جامعه مدرن را «فقس آهنین» توصیف می‌کند و معتقد

1 - Rationality

2 - The Differentiation of the Value Spheres

۳ - آراء ویر مفصل‌تر از آن است که در مقاله یا حتی کتابی بگنجد، چه رسد به صفحاتی از یک مقاله. ولی درباره تفکیک قلمروهای ارزشی از نظر ویر غالباً، این اشتباه رخ می‌دهد که او اساساً با این تفکیک مخالف است و آن را غیرانسانی می‌داند. در صورتی که همان‌طور که اشاره شد او این تفکیک را فارغ از پیامدهای آن، فی‌نفسه مثبت می‌داند و اساساً، آن را ویژگی عصر مدرن می‌داند. غلبه پیش از حد یکی از این عرصه‌ها، یعنی «علم»، به دو عرصه دیگر است که از نظر او منفی است و سد راه زندگی انسانی تر است. و نیز اشتباه دیگر این است که او را از مخالفان اساس این تفکیک می‌دانند، در نتیجه او را در نحله‌های مخالف روشنگری جای می‌دهند. از این رو، او را پست‌مدرنیست می‌دانند یا به نوعی، او را محافظه‌کاری می‌دانند که مدافع بازگشت به دوران پیش از روشنگری است. اشتباه در این است که همان‌طور که گفته شد، او تفکیک قلمروهای شناختی - ارزشی را ضرورتاً، ویژگی مدرنیته یا عصر مدرن می‌داند و با آن مخالفتی ندارد، بلکه مخالفت او با نایکسانی تأثیر این قلمروها بر زندگی انسان است.

۴ - رک به: بن حبیب و آنتروه، ۱۹۹۵: ۴۵.

5 - Iron Cage

۶ - برای مطالعه بیشتر درباره استدلال او در این خصوص رک به: اباذری، ۱۳۷۷: ۱۴۷.

است که باید جامعه به کمک افرادِ کاریزماتیک این قفس را درهم شکنند و ارزش‌هایی نو پدید آورد. ولی برخی مثل گئورگ لوکاچ^۱ با طرفداری از نظریات وبر درباره «عقلانیت» و «قفس آهنین» و در مخالفت با جامعه‌ سرمایه‌داری نظریات خود را تدوین کرده‌اند، ولی درباره راه حل وبر برای خروج از مخصصه با او مخالفانند و راه حل او را برای تغییر وضعیت به دست فردی کاریزماتیک، راه‌حلی فاشیستی می‌دانند و در مقابل آن، انقلاب را چاره‌شکستن قفس آهنین و تغییر وضعیت می‌دانند.

تفسیر دیگر از آن نسل اول مکتب فرانکفورت است، متفکرانی مثل تئودور آدورنو^۲ و ماکس هورکهایمر^۳، که هر چند در اصل طرفدار و بلکه آرزومند رسیدن به جامعه‌ای انسانی و آزاد هستند [و از این جهت مدرنیست هستند و در گروه دوم تقسیم‌بندی این مقاله قرار می‌گیرند]، ولی مثل وبر جامعه‌ سرمایه‌داری غرب را چنان در برابر هر نوع تغییر مثبت بسته می‌بینند که در آراء خود بیشتر، توصیفی نومیدانه ارائه می‌دهند تا تدوین راه‌هایی برای اصلاح جامعه. حال بهتر است درباره دو نحله مدرنیسم و پست‌مدرنیسم، که چندین بار به آنها اشاره شد، به طور مختصر و در قالب مناقشات آنها بررسی مختصری انجام شود.

پُست‌مدرنیسم: با تکیه بر آراء فرانسوا لیوتار

تردید و شک و بدبینی درباره بدیهی‌ترین اصول پارادایم روشنگری، شبهه‌ای است درباره خود «علم»؛ از جمله درباره علوم اجتماعی. و آراء ژان فرانسوا لیوتار در کتاب وضعیت پُست‌مدرن، گزارشی درباره دانش^۴، نمونه بارزی از این شبهه است که بخش عظیمی از آراء دیگر متفکران پُست‌مدرن را نیز در این زمینه دربر می‌گیرد. از این رو، برای اشاره‌ای مختصر به نحله فکری پُست‌مدرنیسم، که عمدتاً در واکنش منفی به روشنگری به طور عام و در واکنش منفی به مدرنیسم به طور خاص صورت می‌گیرد، به بررسی آراء لیوتار نیاز داریم. لیوتار بر آن است که برای فهم وضعیت پُست‌مدرن و نیز توافق بر سپری شدن عصر مدرن، باید یکی از اصول محوری این عصر - یعنی علوم و به‌ویژه علوم اجتماعی - را در نظر بگیریم تا دریابیم که چگونه در این عصر، دانش بشری درباره جهان اجتماعی به دست می‌آید. لیوتار بر آن است که هدف او در این کتاب، همان‌طور که از بخشی از عنوان آن معلوم است، بررسی وضعیت دانش در جوامع غربی به اصطلاح توسعه‌یافته است.

1 - Georg Lukas

2 - Theodor Adorno

3 - Max Horkheimer

4 - The post Modern Condition :A report on knowledge





لیوتار معتقد است که علم و دانش در این کشورها بحران زده شده است. او در توضیح می‌گوید این درک جدید را که از وضعیت علمی کشورهای غربی به دست می‌آید، می‌توان گزارشی تلقی کرد درباره تغییرات اجتماعی؛ تغییراتی که به دلیل گذر جوامع از دوره مدرن و رسیدن به مرحله جدیدی به نام دوره پُست مدرن^۱ رخ داده است. لیوتار معتقد است که برای فهم وضعیت جدید اجتماعی نباید و بلکه نمی‌توان به محتوای تغییرات پرداخت؛ چرا که اگر بپذیریم وضعیت جوامع تغییر کرده است، ابتدا بررسی نحوه تأملات و ابزارها و جهت‌گیری جامعه‌شناسانه ضروری است. زیرا برای فهم وضعیت جدید این ابزارها نیز باید نو شود و تغییر کند تا بتواند محتوای وضعیت جدید را دریابد. یکی از دغدغه‌های لیوتار در این کتاب، ابهام‌زدایی از وظیفه و نقش جامعه‌شناسی است. او بر آن است که در ظاهر، جامعه‌شناسان مدعی هستند که دغدغه اصلی‌شان پرداختن به مسائل ملموس اجتماعی و حل مسائل جامعه است. در حالی که لیوتار استدلال می‌کند که تلاش‌های آنان صرفاً به انبار کردن یافته‌هایی بی‌مصرف می‌انجامد، چرا که از نظر او، اول و پیش از هر چیز، جامعه‌شناسان باید درباره بدیهیات و پیش فرض‌های دیرینه خود تأمل کنند؛ یعنی باید ابتدا روشن کنند که از چه دریچه‌ای و با چه پیش فرض‌هایی و چگونه مسائل جامعه را بررسی می‌کنند.

از نظر او مدعیان حل مسائل و مشکلات مردم، از جمله جامعه‌شناسان، همواره باید دغدغه معرفت‌شناسی^۲ داشته باشند، نه اینکه پرسش‌های آن را بدیهی بدانند و چه بسا اساساً برای آنان پرسش‌های معرفت‌شناسانه مطرح نباشد. تأمل بر بدیهیاتی مثل انتخاب «این یا آن» نظریه یا «این یا آن» روش که از نظریه برمی‌خیزد یا تأمل بر موضوعات اساسی جامعه‌شناسی - یعنی جامعه^۳ و طبقه و ساخت و کنش اجتماعی و... - مستلزم پاسخ دادن به پرسش‌های محوری معرفت‌شناسانه و سپس تطبیق آن با اوضاع ملموس است تا مشخص شود که چگونه مسائل واقعی افراد را می‌توان دید، «آن» گونه که واقعاً وجود دارد^۴، تا به حل این مسائل پرداخت. به نظر لیوتار این پرسش‌ها اغلب نادیده گرفته می‌شود و مدعیان جامعه‌شناسی اساساً، به آنها فکر نمی‌کنند و در عمل، نتیجه این شده است

۱ - تعابیر زیادی درباره معنای پُست مدرنیسم ارائه شده است، ولی در اینجا منظور، بعد از مدرنیسم است. و چون «پُست» به معنای «بعد» است، از این رو، از نظر اغلب طرفداران پُست مدرنیسم، این واژه یعنی به پایان رسیدن مرحله‌ای به نام مدرنیسم با تمامی آرمان‌ها و اصول آن، که از روشنگری آغاز و برگرفته شده است، و آغاز مرحله بعد از آن یعنی «پُست مدرنیسم» که با نقد روشنگری و عمدتاً، مغایر با اصول آن شکل گرفته است.

۲ - Epistemology که معنای امروزی آن «معرفت‌شناسی» است، به معنای چگونگی حاصل شدن خود دانش است. البته ریشه لغوی آن یعنی اپیستمه (episteme) واژه‌ای یونانی است. برای توضیحات روشنگر و جامعی در این باره رک به: آدی، ۱۹۹۸: ۲۳۸-۲۳۳.

۳ - امروزه نظریاتی تدوین شده است که از اساس منکر «جامعه» می‌شود، نمونه بارز این دسته آراء را می‌توان در مقاله «جامعه‌شناسی متحرک» خواند؛ رک به: اری ۱۳۸۳: ۱۹۲-۱۶۵.

که مدعیان به کارگیری «علم» و «عقل» روشنگری در دایره‌ای در خود فرو بسته به کار مشغول‌اند و کارهای آنان هیچ نفعی به حال مردم ندارد و چه بسا مضر نیز هست؛ چون کماکان این توهم وجود دارد که آنچه یافته‌های علمی می‌گویند، بی‌چون و چرا حقیقت مطلق است و برای رسیدن به پیشرفت و سعادت بشری، که از دیگر مقولات روشنگری است، باید عیناً قواعد علمی را در زندگی به کار بست. به همین دلیل است که از نظر لیوتار اساساً، باید از دانش به نوعی افسون‌زدایی کرد و آن را از تملک مطلق عالمان اجتماعی و فلاسفه و محققانی درآورد که صرفاً در بند آرمانی هستند موسوم به روشنگری. لیوتار معتقد است برای آنکه بتوانیم واقع‌بینانه دانش مدرن را بفهمیم و هاله تقدسی را از میان ببریم که آن را فراگرفته است، باید دست به‌واسازی^۱ بزنیم تا واقعیت صدق و کذب بودن آن و کارآمدی یا ناکارآمدی آن را در جامعه پُست‌مدرن دریابیم. به تبع افسون‌زدایی از دانش، از افکاری که همچنان می‌گویند دانش ما را به خیر مطلق می‌رساند نیز افسون‌زدایی می‌شود. در واقع، واسازی از نظر لیوتار، چه در حیطه دانشگاهی و چه در حیطه زندگی روزمره، برای سامان مجدد افکار انسانی امری ضروری است. باید با استفاده از واسازی در هر دو حیطه، بنیان کل باورها آشکار شود تا به کذب بودن راه و روش‌های اولیه و پیامدهای آن پی ببریم.

لیوتار در کتاب وضعیت پُست‌مدرن استدلال می‌کند که واژه «پُست‌مدرن» وضعیت فرهنگ غربی حال حاضر را نشان می‌دهد، وضعیتی که ریشه‌های آن را می‌توان در اواخر قرن نوزدهم نیز پی‌گیری کرد. او این واژه را هشدار می‌داند بر ضد قواعد رایج علمی و هنری که از روشنگری به بعد، سلطه روزافزونی بر زندگی بشری پیدا کرده است. وضعیت پُست‌مدرن با جدی گرفتن این هشدار تلاش می‌کند چه در حیطه علوم دانشگاهی - به ویژه علوم انسانی و اجتماعی و خصوصاً جامعه‌شناسی - چه در حیطه زندگی روزمره بشر تغییراتی جدی پدید آورد. طرفداران این نحله فکری، یعنی طرفداران پُست‌مدرنیسم، بر آن هستند که برای حل بحران و ایجاد تغییر ابتدا باید با پی‌گیری و ریشه‌یابی، سبب بحران را شناخت؛ یعنی دریافت که روشنگری و اصول و آرمان‌های آن مسبب اصلی این همه فلاکت در حوزه‌های دانشگاهی و در زندگی روزمره مردم است.

لیوتار در کتاب وضعیت پُست‌مدرن خصوصاً، با توجه به عنوان فرعی کتاب یعنی گزارشی درباره دانش، ریشه‌های این بحران را در وضعیت علوم دانشگاهی غرب پی‌گیری می‌کند. وی به‌طور خاص، نام این بحران را بحران روایت‌ها^۲ می‌گذارد. او استدلال می‌کند که علم دوران مدرن، یعنی

1 - Deconstruction

2 - narratives



علم دوران روشنگری، با هر گونه ابزار و حیطة دیگری مخالف است که ادعای رسیدن به حقیقت در زندگی بشر را داشته باشد. علم دوران مدرن در کل، بر آن است که هر چیزی که ادعا کند دانش و شناختی در اختیار بشر قرار می‌دهد و او را به زندگی خیر و به سعادت می‌رساند، چنانچه بنا به تعریف روشنگری عقلانی و علمی نباشد، خرافه و در نهایت، قصه و روایت است؛ قصه‌ها و روایت‌هایی که تا پیش از روشنگری سینه به سینه نقل می‌شد و به بشر درباره زندگی‌اش و تمیز بین خیر و شر و نیز درباره قواعدی آگاهی و دانش می‌داد که باید به کار گیرد تا به سعادت برسد. واضح است که در قصه‌گویی یا ضرب‌المثل، هیچ‌گونه استدلال علمی و ابزار عملی در کار نیست، ولی کماکان قصه‌ها، همانند علم، ادعای عام بودن و صادق بودن و نیز ادعای رسیدن به حقیقت به واسطه قواعد تشخیص میان خیر و شر را دارند. (یعنی روایت‌ها و قصه‌ها در وعده‌هایی که می‌دادند، به لحاظ تعمیم‌پذیری و به لحاظ ادعای صدق و حقیقت، تفاوتی با ادعاهای روشنگری ندارند.)

لیوتار می‌گوید به رغم آنکه علم همواره با روایت‌ها در تضاد بوده است و در قضاوت درباره آنها و در قیاس آنها با معیارهای علمی، مدعی ساختگی و کذب و دروغ بودن آنها می‌شده است و صرفاً آنها را شایسته نام قصه‌گویی محض می‌دانسته است، ولی خود نیز از آغاز، روایت بوده است. روایت‌ها و قصه‌ها اندیشه‌هایی درباره خیر و شر و بهبود زندگی بشری دارند، همان طور که علم دوران مدرن و روشنگری نیز چنین اندیشه‌هایی درباره خیر و شر و بهبود زندگی بشری دارد؛ پس از این حیث هر دو یکسان هستند. از سوی دیگر، به لحاظ منطقی، نمی‌توان امری (پارادایمی؟) را که ادعای خیر و سعادت بشری دارد، به سبب گسترش و پذیرش آن طی سه چهار قرن صادق دانست و نام آن را روشنگری گذاشت و سپس امر (پارادایم؟) دیگری را که ادعاهایی مشابه دارد و تاریخچه آن بیش از روشنگری و طی قرن‌های زیادی قبل از روشنگری بوده است، کاذب و دروغ خواند. به هر حال، لیوتار خیلی به سال‌های اولیه شکل‌گیری علوم نمی‌پردازد. هدف او بیشتر پرداختن به وضعیت دانشگاه‌ها و مدعیان علم در آخرین سال‌های قرن بیستم است. استدلال لیوتار درباره روایت بودن علم در زمانی ریشه دارد که علم همزمان با پیشرفت‌هایش، با ملاک‌هایی که وضع کرده بود، به تدریج دامنه فعالیت‌هایش را گسترش می‌دهد و از صرف یافتن نتایج تحقیقات ملموس با دامنه محدود، مثلاً یافتن نظم‌هایی در قواعد زندگی روزمره، می‌گذرد و مدعی یافتن راه‌هایی برای رسیدن به حقیقت^۱ در همه عرصه‌های بشری، خصوصاً به واسطه علوم اجتماعی می‌شود. در این زمان،



۱ - تأکید می‌شود که این قرائت صرفاً قرائت این مقاله از کتاب لیوتار است.

علم برای مشروعیت بخشیدن به کار علمی به طور عام نیازمند «روایت‌های بزرگ‌تر»^۱ یا به عبارتی، «فراروایت»^۲ است. چرا که ادعاهایش خیلی کلان شده است و در حد زندگی ملموس این جهانی باقی نمانده است و خیلی قاطعانه، حرف اول و آخر را درباره‌ی آغاز و فرجام تاریخ می‌گوید. مثال‌های لیوتار برای این روایت‌های بزرگ، که معتقد است به واسطه‌ی سلطه‌ی فلسفه مشروعیت می‌یابند، از این قبیل است: «دیالکتیکِ روح»^۳، «هرمنوتیک احیای معنا»^۴، «رهایی‌بخش بودن نقد» و «قاعده‌ی وفاق» بین گوینده و مخاطب با «معیار حقیقت»^۵. لیوتار درباره‌ی قاعده‌ی وفاق با معیار حقیقت و رهایی‌بخشی نقد معتقد است که اینها مثال همان فراروایت‌های روشنگری است که در آنها «علم» و «عقل»، که قهرمانان قصه هستند، با اهداف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و با ادعای خیر و سعادت بشری در طی سفر تاریخی خود حرکت می‌کنند و در نهایت، همان طور که رسم و قاعده‌ی همه‌ی قصه‌ها و روایت‌هاست، داستانِ روشنگری نیز با فرجام خوش، یعنی با صلح جهانی به پایان می‌رسد.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۲۵۳

رویکردهای غربی
به جامعه‌شناسی
فرهنگ ...

نتیجه‌گیری: فرهنگ‌شناسی به‌عنوان دانشی پسامدرن و معرفتی بین‌رشته‌ای و بازنگری جامعه‌شناسی فرهنگ در ایران

از آنچه گفته شد، نسبی بودن جامعه‌شناسی فرهنگی و به‌نوعی، اقلیمی بودن و در عین حال فرهنگی بودن پدیده‌ی فرهنگ‌شناسی و تأثیر دوره‌های مختلف اندیشه بر فهم فرهنگی را می‌توان رؤیت کرد. در ادامه، حلقه‌های فکری تفکرات پسامدرن نیز به‌نوعی، بر دقیق نبودن فهم‌های دوران موسوم به دوره‌ی مدرن تأکید می‌کنند. از این منظر می‌توان فرهنگ‌شناسی را نوعی رویکرد پسامدرن دانست که به‌نوعی، نقدی بر رویکردهای رشته‌ای به فرهنگ محسوب می‌شود. در واقع می‌توان گفت که مقوله‌ی فرهنگ، که با توسعه‌ی عناصر فرهنگی در جهان جدید پیچیدگی مفهومی بیشتری یافته است، موضوع بزرگی است که فهم آن نیازمند رویکردهای بین‌رشته‌ای است. به عبارتی، فرهنگ‌شناسی هم مولود توسعه‌ی علم و هم نتیجه‌ی پیچیده شدن و چندین‌متغیری شدن مقوله‌های فرهنگی است. بر این اساس است که فرهنگ‌شناسی از بُعد آغازهای جدید در حوزه‌ی فهم اجتماعی، که بر روش‌های بین‌رشته‌ای تأکید می‌کند، نوعی حوزه‌ی پسامدرن محسوب می‌شود و از این حیث که می‌تواند فهم

- 1 - Grand Narratives
- 2 - Meta Narrative
- 3 - The Dialectice of Spirit
- 4 - Hermenutics, Restoration of Meaning

۵ - لیوتار در این سه مثال آخر، یعنی رهایی‌بخشی عقل یا وفاق (Consensus) با توسل به معیار ارزش - حقیقت (Truth- Value) در واقع هابرماس و آراء او را نقد می‌کند.

را به ورطه «نافهمی» یا «بحران فهم» بکشاند، ناقد «تفکرات پسامدرن» محسوب می‌شود. نسبی بودن فرهنگ‌شناسی نیز منعکس‌کننده «فهمیدنی نبودن یا تکثر فهم‌های فرهنگی» نیست، بلکه منعکس‌کننده نسبت «عینیت‌های فرهنگی» در جوامع مختلف است. با این رویکرد، جامعه‌شناسی فرهنگ یا جامعه‌شناسی فرهنگی اساساً، نیازمند ظرفیت‌سازی‌های جدیدی است که این دانش را با دیگر دانش‌های اجتماعی گره بزند. به‌عنوان مثال، جامعه‌شناسی نیازمند پیوند خوردن با ارتباطات، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، جغرافیا، تاریخ، علوم سیاسی و حتی سایر علوم موسوم به علوم مهندسی، مثل معماری و شهرسازی است. و اگر چنین اتفاقی بیفتد ما به دانش و معرفتی به نام فرهنگ‌شناسی دست خواهیم یافت.

از سوی دیگر، هر جغرافیای فرهنگی عینیت‌ها و معانی فرهنگی متفاوتی دارد که رویکردهای ثابت شده فهم فرهنگ را دچار بحران فهم می‌کند. از این منظر، فهم فرهنگ ایرانی در میان روشنفکران ایرانی و قلمروهای رشته‌های مرتبط با فهم فرهنگ ایرانی نیازمند تجدید نظر جدی است. تأثیر رویکردهای غالب جامعه‌شناسی فرهنگ‌های آنگلو ساکسونی، آلمانی و فرانسوی بر حوزه تدریس جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی فرهنگی و حتی حوزه مرتبط با ارتباطات و فرهنگ، موجب شده است که قالب‌های نگاه بر واقعیت‌های فرهنگی ایران انطباق پیدا نکند و گره‌ها و مسائل فرهنگی ایران آن گونه فهم نشود که هست. اگرچه این مقاله به تحلیل گفتمانی رویکردهای فرهنگ‌شناسی نپرداخته است، ولی امید است که با نشان دادن دیدگاه‌های غالب جامعه‌شناسی فرهنگی غرب، نگاه دقیق‌تری را برای تشخیص جامعه‌شناسی بومی فرهنگ و جامعه‌شناسی غربی فرهنگ در تولیدات ایرانی تا حدودی منعکس کرده باشد.



منابع

- آدورنو، ت. و هورکهایمر، م. (۱۳۸۰) «صنعت فرهنگ‌سازی، روشنگری به مثابه فریب توده‌ای»، فصل چهارم از کتاب *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور، *ارغنون*، سال ۸، شماره ۱۸، ۸۴-۳۵.
- اباذری، ی. (۱۳۷۷) *خرد جامعه‌شناسی*، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۰) «رولان بارت و اسطوره و مطالعات فرهنگی»، *ارغنون*، سال ۸، شماره ۱۸، صص ۱۵۸-۱۳۷.
- اری، ج. (۱۳۸۲) «جامعه‌شناسی متحرک»، ترجمه یوسف اباذری، *ارغنون*، سال ۱۰، شماره ۲۴، صص ۳۲۵-۳۱۳.
- بارت، ر. (۱۳۸۰) «اسطوره در زمانه حاضر»، ترجمه یوسف اباذری، تهران: *ارغنون*، سال ۸، شماره ۱۸، صص ۱۳۶-۸۵.
- جانسون، ل. (۱۳۷۸) *منتقدان فرهنگ*، ترجمه ضیاء موحد، تهران: طرح نو.
- عاملی، س. (۱۳۸۳) «جهانی شدن‌ها: مفاهیم و نظریه‌ها»، *ارغنون*، سال ۱۱، شماره ۲۴، صص ۵۸-۰.
- کانت، ا. (۱۳۷۰) «روشنگری چیست؟»، ترجمه همایون فولادپور، تهران: *فصلنامه کلک*، ۲۲.
- نیچه، ف. (۱۳۶۳) *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- یورگن، ه. (۱۳۸۱) «سیطره عمومی»، ترجمه هاله لاجوردی، *ارغنون*، سال ۹، دوره ۲۰، صص ۲۷۸-۲۶۵.

Arnold, M. (1963) *Culture and Anarchy*, Cambridge: Cambridge University.

Audi, R. (1998) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University.

Barthes, R. (1976) *Mythologies*, Norwich: Paladin.

Entreve, M & Benhabib, S. (1996) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity, Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, New York: MIT.

Grewal, I. (2007) "Understanding "Global Community" in Cultural Studies", in *Communication and Critical Cultural Studies*, Vol. 4 (3): 332-335.

Habermas, J. (1971) *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon.

_____ (1981) "Modernity: An Unfinished project" in Maurizio Passerin Entreve and Seyla Benhabib, in *Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, New York: MIT press.

_____ (1984) *The Theory of Communicative Action, I*, Cambridge: Polity.

_____ (1989) *The Theory of Communicative Action, II*, Cambridge: Polity.

_____ (1990) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity.

Hall, S. & Held, D. & Hubert, D. & Thompson, K. (1996) *Modernity: An Introduction to Modern Societies*, London: Blackwell.

Hall, S. & Held, D. & McGrew, T. (1996) *Modernity and Its Futures*, Oxford:



Polity.

Kim, M. (2008) "Intersection of Asia, Feminism and Cultural Studies: Yonsei University's Experience in South Korea", in *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 9(3): 478-483.

Lyotard, F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University.

Pileggi, M. S. and Patton, C. (2003) "Introduction: Bourdieu and Cultural Studies", in *Cultural Studies*, Vol. 17 (3/4): 313-325.

Niranjana, T. (2008) "Teaching Gender Studies as Cultural Studies", in *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol. 9(3): 469-477.

Varnum, W., Grossmann, I., Daniela, N., Richard, E. & Kitayama, S. (2008) Holism in a European Cultural Context: Differences in Cognitive Style between Central and East Europeans and Westerners, in *Journal of Cognition and Culture*, Vol. 8(3-4) : 321-333.

Weber, M. (1976) *Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, London: R.K.P.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۲۵۶

سال اول
شماره ۳
پاییز ۱۳۸۷