**«انسان­شناسی زبان­شناختی»**

**فصل دوم**

الساندرو دورانتی ترجمه مهرداد امامی

2**. نظریه­های فرهنگ**

اگر فرض انسان­شناسی زبان­شناختی این است که زبان باید به­مثابة کنشی فرهنگی درک شود، بحث ما در مورد این رشته نیز باید شامل کنکاشی دربارة انگارة فرهنگ شود. اکنون چنین کاری چالش­برانگیز است. مفهوم فرهنگ هرگز پیش از این بدین شدت از همة جوانب مورد مداقه و حمله قرار نگرفته است. در سال­های اخیر، مفهوم فرهنگ به­مثابة انگاره­ای همه­جانبه مورد انتقاد قرار گرفته که می­تواند پیچیدگی­های اجتماعی-تاریخی را به توصیفاتی ساده تقلیل دهد و تناقضات اخلاقی و اجتماعی موجود در میان اجتماعات را بپوشاند. بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی- از جمله برخی انسان­شناسان- استدلال کرده­اند که انگارة فرهنگ بسیار شبیه به دستور کار استعماریِ تفوق روشنفکرانه، نظامی و سیاسیِ بخشی از قدرت­های غربی بر سایر نقاط دنیاست که نمی­توان از آن بدون تصور مجموعه­ای از دوگانگی­های گمراه­کننده و ساده­اندیشانه از قبیل «ما» و «آن­ها»، «متمدن» و «ابتدایی»، «عقلانی» و «غیرعقلانی»، «باسواد» و «بی­سواد» و مانند آن، استفاده نمود. «فرهنگ» چیزی است که «دیگران» دارند، آنچه که آن­ها را متفاوت می­سازد و موجب می­شود از ما متمایز شوند. در قرن نوزدهم، فرهنگ مفهومی بود که اروپایی­ها به­منظور شرح آداب و رسوم مردمان مناطقی به کار می­بردند که آن­ها را اشغال کرده و بر آن­ها تسلط می­یافتند (در آفریقا، آمریکای شمالی و جنوبی، استرالیا، جزایر اقیانوس آرام، آسیا). امروزه، فرهنگ در جهت توضیح اینکه چرا اقلیت­ها و گروه­های حاشیه­ای به­راحتی به جریان اصلی جامعه جذب یا با آن ادغام نمی­شوند، مورد استفاده قرار می­گیرد. نقد چنین کارکردهایی در میان سایر موارد، به­منظور آگاه ساختن ما از نقش گفتمان آکادمیک در تولید و مشروعیتِ حاشیه­ای­ساختن[[1]](#footnote-1) ارزشمند است؛ یعنی نقشی که افراد آکادمیک، اغلب بدون آگاهی از آن، درگیرش می­شوند (برای مثال، هابها 1994؛ فاکس 1991؛ سعید 1978). در عین حال، نسل­های جدید دانشجویانِ ]پژوهشگر[ رفتار اجتماعی انسان، اگر خواهان کوشش در جهت سنتزها و پرداخت­های نظری نوین هستند، نیاز به فهمی تاریخی از استعاره­ها و مفاهیم ریشه­ای ما دارند. مشکلات مفاهیم اولیة فرهنگ هر چه که می­خواهد باشد، آن­ مشکلات در مقایسه با خطر اجتناب از تعریف مفهوم، ناچیزند، مفهومی که می­تواند به ما در فهم شباهت­ها و تفاوت­ها به طرقی یاری رساند که در آن مردم سراسر جهان، خود را به مجموعه­ای از چیزهای گوناگون منصوب می­کنند.

در عوضِ مرور نظام­مند نظریه­های گوناگون فرهنگ که انسان­شناسان[[2]](#footnote-2) آن­ها را در طول سدة گذشته ارائه کرده­اند، در اینجا خود را محدود به شش نظریة فرهنگ می­سازم که زبان، در آن­ها نقشی مهم ایفا می­کند. این نظریه­ها کاملاً بحث­انگیزند و یکی از آن­ها مبتنی بر یک پارادایم است- روانشناسی ویگوتسکیایی- بدین معنی که بخشی از جریان اصلی انسان­شناسی نیست. انتخاب من را باید به­مثابة وسیله­ای برای هدف اصلی این کتاب، یعنی بحث در مورد زبان از منظری انسان­شناختی، در نظر گرفت. برای هر نظریة فرهنگ، مفهوم زبان را که صریحاً یا به­طور ضمنی در نظریه وجود دارد، مورد تأکید قرار خواهم داد.

**1 . 2 فرهنگ به­مثابة تمایز از طبیعت**

نگرش عمومی نسبت به فرهنگ، آن را چیزی آموخته و منتقل­شده از نسلی به نسل دیگر، به­وسیلة کنش­های انسانی که اغلب در شکل کنش متقابل رو در رو و البته، ارتباط زبان­شناختی است، در نظر می­گیرد. این نگرش به فرهنگ توضیح می­دهد که چرا هر کودک انسان، بدون توجه به میراث ژنتیکی او، در حالی رشد می­یابد که الگوهای فرهنگی کسانی را دنبال می­کند که او را پرورش داده­اند. کودکی که از خویشاوندان خونی خود جدا شده و در جامعه­ای متفاوت از جامعة محل تولدش رشد یافته است، هنگامی که بزرگ می­شود تبدیل به عضوی از فرهنگ رشدیافته در آن می­گردد. او تا حد زیادی از طریق اجتماعی شدن زبانی، فرهنگ (از جمله زبانِ) افرادی را که با آن­ها زندگی می­کند به دست خواهد آورد.

در انسان­شناسی، فرهنگ خصیصه و الگوهای رفتاریِ آموخته­شده و مشترکِ گروهی از افراد است. شما فرهنگ خود را از خویشاوندان و سایر اعضای اجتماع خود و نیز از اشکال مادی گوناگونی مانند کتاب­ها و برنامه­های تلویزیونی فرا می­گیرید. شما همراه با فرهنگ متولد نمی­شوید، بلکه با توانایی آموختن آن از طریق شیوه­هایی مانند مشاهده، تقلید و آزمون و خطاست که پا به این جهان می­گذارید.

اسوالت (25 : 1986)

به­رغم تصدیقی که در کتب درسی صورت می­گیرد، مانند آنچه که به­عنوان لزومِ «توانایی آموختنِ» فرهنگ ذکر شد، نگرش نسبت به فرهنگ به­مثابة چیزی آموخته­شده، اغلب در تضاد با نگرش به رفتار انسانی به­منزلة محصول طبیعت قرار می­گیرد، رفتاری که به­عنوان موهبتی از نسلی به نسل دیگر، به­وسیلة قواعد ژنتیکی منتقل می­شود. دوگانة طبیعت/تربیت، بین محققانی که در واقع علاقه­مند به مسئله­ای یکسان هستند، جدایی انداخته است: اینکه چه چیزی انسان را متمایز می­سازد؟ پاسخ به این سوأل در تقاطع زیست­شناسی و فرهنگ، وراثت و اکتساب قرار دارد. در این باره مثالی بهتر از زبان پیدا نمی­شود. مشخص است که انسان­ها توانایی آموختن یک زبان را دارند. کودکان دارایِ حس شنوایی در سراسر جهان، زمانی که در معرض صداهای زبان افرادی قرار می­گیرند که پیرامونشان هستند، قادر خواهند بود در مدت زمان نسبتاً کوتاهی (دو، سه سال) ابتدا، آغاز به پردازش و سپس تولید پیام­های مرکب با ایده­های پیچیده کنند. توانایی فراگیری زبان در واقع مستقل از توانایی شنیدن صداهاست، همان­گونه که کاربرد خودانگیختة زبانِ نشانه به­وسیلة افراد ناشنوا گواه این امر است. کودکان ناشنوا، هنگامی که در معرض محیطی قرار می­گیرند که در آن، افراد به گونه­ای نظام­مند از ایما و اشارات برای ارتباط استفاده می­کنند، به­راحتی همان ایما و اشارات را اتخاذ کرده و از آن­ها استفاده می­کنند، درست به همان صورت کارآمدی که کودکان دارایِ حس شنوایی از صداهای زبانی بهره می­جویند (موناگان 1996؛ پادن و هامفریز 1988؛ ساکس 1989؛ لِین 1984). آنچه که در این مورد واضح است این است که در اکتساب زبان، طبیعت و فرهنگ به طرق گوناگون، به­منظور ایجاد کیفیت منحصر به فردِ زبان­های انسانی، متقابلاً عمل می­نمایند.

ایدة تضاد میان فرهنگ و طبیعت را محققانی مانند محقق آلمانی فرانتس بوآس[[3]](#footnote-3)، که تحت تأثیر فلسفة امانوئل کانت[[4]](#footnote-4) و نیز فلاسفة ایدئالیست قرن نوزدهم بود، وارد انسان­شناسی آمریکا کرد. بوآس از کانت این ایده را به عاریه گرفت که عقل ما، قوة اصلی درک­مان از جهان است. در سال 1798 کانت کتابی منتشر کرد مبتنی بر دورة آموزشی­ای که در سی سال گذشتة آن با نام Anthropologie in pragmatischer Hindsicht (انسان­شناسی از منظری عملی) ارائه کرده بود. در آن دورة آموزشی، کانت انسان­شناسی را به­مثابة مطالعة آنچه بشریت به­دلیل روح آزاد خود انجام می­دهد، در برابر قوانین طبیعی که بر فیزیولوژی انسان حکم می­رانند، تعریف کرد. این تعریف از انسان­شناسی، از نگرش کانت نسبت به فرهنگ (در آلمانی Kultur)، به­مثابة قابلیت تعیین مرزهای قراردادی[[5]](#footnote-5) (یعنی غیرطبیعی)، شرط ضروری برای آزادی انسان، ناشی می­شود (*نقد قوة حکم*، § 83). این نگرش در *پدیدارشناسی ذهن* هگل بیشتر بیان می­شود، جایی که هگل می­گوید انسان متفاوت از حیوان است اما نه به­دلیل توانایی­اش در مهار غرایز، بلکه به­سبب ظرفیت او برای غلبه کردن بر خصایص فردیِ خود به واسطة تقسیم نیازها و پذیرش ملاک­هایی که همگانی­تر هستند. به زعم هگل، فرهنگ، فرآیند *بیگانگی* (در آلمانی Entfremdung) یا «دوری گزیدن از» (Entäußerung) «امر طبیعی» یا سرشت زیستی است. بخشی از همین سرشت «طبیعی»، خود-محور است. فرهنگ به معنای توانایی گام نهادن خارج از شیوه­های محدود نگریستن­مان به چیزها، و در منظرِ دیگری نشستن است. این فرآیند به ما اجازه می­دهد علاوه بر شناخت دیگران، به شناخت خود (Selbstbewusstsein) نیز دست یابیم. چنین شناختی همواره، نحوة نظریِ اندیشه است. واژه­ای که هگل برای فرهنگ استفاده می­کند آموزنده است: Bildung یعنی صورت­بندی (که واژة لاتین formatio را بازگو می­کند) یا شکل­دهی (ماده یا اندیشه). به زعم گادامر ([1960] 1975)، مفهوم بیلدونگ ریشه در عرفان شرقی دارد و نه تنها در ارتباط با این ایده است که انسان­ها در روح خود، تصویر خدا را حمل می­کنند، بلکه مرتبط با اخلاقیات جهان­شمول نیز هست، مبارزه­ای به­منظور مهار غرایز انسانی و در نتیجه طغیان ارزش­های همه-بشری[[6]](#footnote-6). فرآیند اجتماعی شدن که اکتساب زبان نقش مهمی در آن ایفا می­کند، توجه خود را صرف شکل­دهی به ذهن و رفتار کودک به سمت شیوه­های اندیشه، صحبت و کنشی می­کند که برای اجتماع بزرگ­تر از خانوادة کودک، قابل قبول است (موس 1935).

از این منظر، زبان بخشی از فرهنگ است. به بیان دقیق­تر، زبان­ها، جهان طبیعی و فرهنگی را به شیوه­هایی سودمند مقوله­بندی می­کنند. زبان­ها مجموعه­های غنی طبقه­بندی (رده­بندی­هایی) هستند که سرنخ­های مهمی در مورد اینکه چگونه عقاید یا اعمال فرهنگی مشخصی را مطالعه کنیم، به دست می­دهند. چنین مجموعه­های طبقه­بندی­یی قراردادی هستند-در غیر این صورت، تفاوت­های واژگانی و حیطه­های معنایی در میان زبان­ها چگونه توضیح داده می­شوند؟ برای مثال، می­دانیم جایی که یک زبان ممکن است تمامی اجزای سازندة مجموعه­ای فرضی را تحت عنوان یکسانی دسته­بندی کند (مثلاً در زبان انگلیسی، ضمیر «ما»)، زبان دیگر احتمال دارد تمایزات متعددِ دقیق­تری را در مجموعه­ای یکسان به وجود آورد (مثلاً بسیاری از زبان­ها شیوه­های گوناگونی برای ترجمة ضمیر اول شخص جمع انگلیسی دارند که مبنی بر اینکه آیا بیش از دو شخص وجود دارد یا نه، یا شنونده نیز لحاظ می­شود یا خیر، ترجمه تفاوت می­یابد) (بنگرید به ص 6-305). خصایص اشیاء یا اشخاصی که به یک سیستم طبقه­بندی ربطی ندارند، ممکن است برای سیستم دیگر حیاتی باشد. انسان­شناسان زبان­شناس، در گذشته نمونه­های بی­شماری از چنین طبقه­بندی­های خاصِ زبان را ثبت کرده­اند (برای مرور آثار مربوطه بنگرید به کاردونا 1985). لانزبری (1969/1962) برای مثال، نشان داد که در سنکا (زبان ایروکوآییِ ایالت نیویورک غربی)، برخلاف زبان انگلیسی و بسیاری دیگر از زبان­ها، تمایزی شدید در اصطلاحات مربوط به خویشاوندی پدرتبار در برابر مادرتبار به وجود می­آید. مثلاً واژة haʔnih که شامل پدر یک فرد، عمو، پسرخالة پدر، پسر عموی پدر و از آن قبیل می­شود و واژة hēhakhnoʔ که دایی، پسرخالة مادر، پسردایی مادر و از آن جمله را در بر می­گیرد (لانزبری 195 : 1969 ]1962[). این نمونه­ها نشان می­دهد که برچسب­های زبانی می­توانند به انسان­شناسان فرهنگی سرنخ­های بااهمیتی در مورد نوع تمایزات اجتماعی­یی به دست دهند که مربوط به یک گروه فرضی هستند. چنین چیزی صحیح است اما نه در مورد اینکه یک زبان چه چیزی دارد، بلکه دربارة چیزی که زبان فاقد آن است. برای مثال، این واقعیت مسلّم که برخی از زبان­ها معادلی برای واژة انگلیسی *امور شخصی[[7]](#footnote-7)* ندارند، می­تواند نشان­دهندة این امر باشد که در آن زبان­ها، مفهوم «امر شخصی» وجود ندارد یا اینکه به گونه­ای مفهوم­سازی می­شود که یک واژة منفرد نمی­تواند آن را بازنمایی کند.

ملاحظات مشابهی را می­توان در مورد اینکه چگونه افعال در زبان­های گوناگون، کنش­ها و کنشگران را طبقه­بندی می­کنند، به عمل آورد. در زبان انگلیسی، برای مثال، فعل یکسانِ مردن (die) هم برای انسان­ها به کار می­رود و هم برای حیوانات (و گاهی اوقات به گونه­ای استعاره­ای برای ماشین­آلات و اشیائی که به نظر می­رسد دارای «حیات» هستند، مثل باتری­ها و موتورها، استفاده می­شود). از سوی دیگر، در زبان ساموآیی، تمایز بین افراد در حال مرگ (oti) و حیوانات رو به مرگ (pē)- ایجاد می­شود و با ماشین­آلات مانند حیوانات رفتار می­شود، برای مثال، ùa pē le ta àvale «ماشین خراب شده است، از کار افتاده است». آیا این امر بدین معنی است که رابطة میان انسان­ها و حیوانات در نظر سخنوران ساموآیی و انگلیسی به گونه­ای متفاوت احساس می­شود؟ این قبیل سؤالات مواردی هستند که نسبیت­گرایی زبان­شناختی، علاقه­مند به پرداختن به آن­هاست (بنگرید به فصل 3).

توجه به تمایزات واژگانی­یی از این دست، بخش اعظم برنامة ساختارگرایانه در زبان­شناسی را شکل داد، همان­گونه که آثار تری­یر (1934) و یلمزلف (1961 ]1949[)[[8]](#footnote-8) در اروپا و طرفداران **تحلیل مؤلفه­ای[[9]](#footnote-9)** در ایالات متحده نشانگر این امر بود (کانکلین 1969/1962؛ گودیناف 1956؛ لانزبری 1956). در این مطالعات، زبان به­مثابة سیستم «انتزاعیات» در نظر گرفته می­شود که طبقات اشیاء (غالباً از طریق اسم­ها)، کنش­ها (از طریق افعال)، خصوصیات (از طریق صفت­ها)، روابط (از طریق پیش­آیندها و پس­آیندها)، وقایع (از طریق عبارت­های فعلی) و ایده­ها یا اندیشه­ها (از طریق جملات کامل ]بوآس 21 : 1911[) را تعیین و مشخص می­کند.

**2 . 2 فرهنگ به­مثابة دانش**

اگر فرهنگ آموخته می­شود، پس می­توان در مورد بخش اعظمی از آن، بر حسب شناخت جهان اندیشید. این امر صرفاً بدین معنی نیست که اعضای یک فرهنگ باید حتماً نسبت به واقعیت­های معین آگاه باشند یا بتوانند اشیاء، مکان­ها یا افراد را تشخیص دهند. بلکه همچنین بدین معنی است که اعضای یک فرهنگ باید الگوهای مشخص اندیشه، شیوه­های فهم جهان، استنباط و پیش­بینی کردن را به صورت مشترک استفاده نمایند. وارد گودیناف در عبارت معروفی، آنچه را ما *نگرش شناختی* نسبت به فرهنگ می­نامیم، چنین خلاصه می­کند:

... فرهنگ یک جامعه متشکل از هر چیزی است که یک فرد باید به­منظور عمل کردن به گونه­ای قابل­قبول برای اعضای آن جامعه، بداند یا بدان باور داشته باشد و آن کار را در هر نقشی که اعضای جامعه برای هر عضوی از خود می­پذیرند، انجام دهد. فرهنگ، به­عنوان موجودیتی که افراد باید به­مثابة چیزی مجزا از وراثت زیستی­شان آن را بیاموزند، می­بایست متشکل از محصول نهایی آموزش باشد: یعنی دانش، هر چند به­طور نسبی اما در عام­ترین معنای آن. از طریق این تعریف باید متذکر شویم که فرهنگ، پدیده­ای مادی نیست و از اشیاء، افراد، رفتار یا عواطف تشکیل نشده است، بلکه بیشتر، سازمانی از چیزهای مذکور است. افراد، اَشکال چیزها را در ذهن دارند، یعنی مدل­های آن­ها برای درک، نسبت دادن و از جهات دیگر تفسیر چیزهاست که در ذهن افراد باقی می­ماند.

(گودیناف 36 : 1964 ]1957[)

همسانی زبان­شناختی­یی در اینجا وجود دارد. شناخت یک فرهنگ مانند شناخت یک زبان است؛ هر دو واقعیت­هایی ذهنی­اند. علاوه بر این، توصیف یک فرهنگ نیز مانند توصیف یک زبان است. از این رو، هدف توصیفات مردم­نگارانه، ثبت و نوشتن «دستورِ زبان­های فرهنگی» است (بنگرید به کیسینگ 302 : 1972 و بخش 2. 3. 6).

در نگرش شناختی نسبت به فرهنگ، پیکرة دانشیِ لازم برای مشارکت کارا در یک اجتماع، شامل **دانش گزاره­ای[[10]](#footnote-10)** و **رَوَندشناسی[[11]](#footnote-11)** می­شود.

دانشِ گزاره­ای به باورهایی اشاره دارد که در گزاره­هایی مانند *گربه­ها و سگ­ها دست­آموز هستند، سیگار کشیدن برای سلامتی شما مضر است* و *نوزادان نمی­توانند چهار دست و پا راه بروند*، بیان می­شوند. این­ گزاره­ها انواع عبارت­های «know-that» هستند که مردم­نگاران اغلب می­کوشند از اطلاع­رسان­ها استخراج کنند. رَوَندشناسی گونة «know-how» از اطلاعات است که اغلب اوقات از مشاهدة اینکه افراد چگونه کارهای روزانه­شان را انجام می­دهند و درگیر حل مسائل و مشکلات­ می­شوند، استنباط می­گردد. برای راندن یک ماشین، نه تنها باید بدانیم که اجزای گوناگون ماشین­ها چه کاری انجام می­دهند، مثلاً پِدال مشخصی اگر فشار داده شود سرعت ماشین را افزایش داده یا آن را متوقف می­کند (دانش گزاره­ای)؛ بلکه در واقع باید بدانیم که چه زمانی و چگونه می­بایست از آن اطلاعات استفاده کرد. ما نیاز داریم که «رَوَندها» را بشناسیم، یعنی، توالی­های مشخصِ کنش­ها که از طریق آن­ها، یک هدف مفروض، برای مثال شتاب دادن یا متوقف کردن ماشین، به دست می­آید. ما همچنین نیاز داریم که تشخیص دهیم که آیا یک وضعیت، کنش مشخصی را می­طلبد یا نه.

در دهة 60 میلادی، انسان­شناسان شناختی، علاقه­مند به سیستم­های اصطلاحی به­مثابة شیوه­ای برای گام نهادن در جهانِ شناختی گروه مفروضی از افراد شدند:

تا حدی که کدگذاری شناختی گرایش به این دارد که عاملی زبانی و کارآمد باشد، مطالعة کاربرد ارجاعی استاندارد و واکنش­های فوری زبانی و قابل استخراج- یا اصطلاحات آن­ها- باید نقطة آغاز پُرباری را برای طرح­برداری از سیستم شناختی فراهم آورد. و با رفتار کلامی است که می­دانیم چگونه آغاز کنیم. (فریک 30 : 1969 ]1962[)

زبان در این مورد به­مثابة مجموعة گزاره­هایی دربارة آنچه سخنور (به­عنوان عضوی از جامعه/جامعة زبانی) می­داند (یا بدان باور دارد) در نظر گرفته می­شود. چنین گزاره­هایی باید همگی بدین شکل تقلیل یابند: فاعل + گزاره (مسند)، مثلاً، این گیاه (فاعل) یک بوتة توت­فرنگی است (گزاره یا مسند)؛ جان (فاعل) عموی ماری است (گزاره)؛ گل بامیه (فاعل) نوعی گل است (گزاره). چنین گزاره­هایی را می­توان به مجموعه­های بزرگ­تری از طریق قواعد استنتاج مرتبط کرد، مانند مورد پیش رو:

جان، برادرِ پدر ماری است

برادرِ پدر x، عموی x است

جان عموی ماری است

علاوه بر این، انسان­شناسان شناختی بر شناخت مقولات زبان­شناختی و روابط آن­ها اتکا می­کنند تا نشان دهند که بخشی از فرهنگ بودن (حداقل)، به معنی تقسیم دانش گزاره­ای و قواعد استنتاج لازم برای فهم این است که آیا گزاره­های معیّنی (با فرض مقدمات مشخص) درست هستند یا خیر. به این دانش گزاره­ای می­توان رَوَندشناسی را به­منظور انجام کارهایی از قبیل آشپزی، بافندگی، کشاورزی، ماهی­­گیری، ارائة یک سخنرانی رسمی، جواب دادن به تلفن، تقاضای لطف و نوشتن نامه­ای برای درخواست شغل، اضافه کرد.

در آثار اخیرتر پیرامون فرهنگ و شناخت، کارِ عمدة یافتن «قواعد» فرهنگی درون مدل قواعد زبان­شناختی، به­نفع مدل­هایی که گفته می­شود وابستگی کم­تری به فرمالیسم و تحلیل زبان­شناختی دارند، مورد غفلت واقع شده است (بایر 1993 الف؛ دافرتی 1985). روانکاوان، فلاسفه و انسان­شناسان استدلال نموده­اند که طرح­ها (یا الگوهای) مطلقی وجود دارند که به راحتی در دسترس ذهن انسان هستند و **گونه­های طبیعی[[12]](#footnote-12)** را شکل می­دهند، مقولاتی که به نظر می­رسد افراد در مورد آن­ها قادرند که بدون داشتن «نظریه» یا «مدل» صریحِ چنان مفاهیمی، دست به استنتاج بزنند. رویکردی که معناشناسان قومی از قبیل فریک یا گودیناف از آن طرفداری می­کردند به نظر نمی­رسد که جواب دهد، زیرا افراد نمی­توانند گزاره­ها (یا کیفیاتی) را فراهم آورند که شرط لازم و کافی برای آنچه یک «سگ» را سگ، یا یک «شمن» را شمن می­کند، وصف نماید، بلکه آن­ها به گونه­ای بدون تناقض نشان می­دهند که دارای فهمی شهودی از آنچه این مفاهیم بر آن دلالت می­کنند، هستند. حتی کودکان کم سن و سال هم می­توانند به راحتی بفهمند که چیزی که به­عنوان سگ به آن اشاره می­شود غذا می­خورد، می­خوابد و به چیزها نگاه می­کند، در حالی که شیئی مانند چکش نمی­تواند درگیر هیچ­کدام از آن فعالیت­ها شود. یکی از عام­ترین مثال­های ذکر شده در مورد گونة طبیعی، «گونة جاندار» است (اترن 1987، 1990؛ اترن و اسپربر 1991؛ اسپربر 1985). این واقعیت مسلّم که به نظر می­رسد کودکان، به راحتی فهمی از اصطلاحات گونة جاندار، بدون اندیشیدن و با تجربة مستقیم بسیار ناچیزی به دست می­آورند، به­مثابة گواهی مبنی بر وجود «انتظارات فطری در مورد سازمانِ جهانِ زیستی روزمره به کار رفته­اند» (اترن 60 : 1993). بنا بر نظر اترن، یکی از این انتظارات این است که گونه­های جاندار دارای ذات هستند، در حالی که مصنوعات به­­وسیلة کارکردهایشان تعریف می­شوند.

انسان­شناسان نمادینی که علاقه­مند به حیات آیینی و دینی هستند، این نظریه­ی توانایی فطری در ایجاد تمایزات مقوله­ای را به طرق گوناگون به کار بسته­اند (بایر 1990؛ بایر 1993ب). برای مثال، بلوخ (1993) از فرضیة اترن در مورد طبیعی بودن مقولة گونة جاندار، در جهت استدلال پیچیده­تری استفاده می­کند در باب اینکه زافیمانیری­ها[[13]](#footnote-13)ی ماداگاسکار چگونه می­توانند دگرگونی انسان به مصنوعات را مفهوم­پردازی کنند (خانه­هایی که قبلاً در آن­ها سکنی داشتند). پس از مرگ زوجی که خانه را ساختند، خانه به شکل همان زوج در نظر می­آید و تبدیل به «خانه­ای مقدس» (trano masina)، ]یعنی[ سرچشمة خیر و برکت برای بازماندگان می­شود (بلوخ 115 : 1993). بلوخ استدلال می­کند که به­منظور فهم این دگرگونی نمادین باید این واقعیت را در نظر بگیریم که موادی که خانه با آن ساخته می­شود، پیش از آنکه «چوب» شوند، درختان بوده­اند. «این گذار از افراد به درختان، در ذهن امکان­پذیر است، زیرا این امر منوط به یگانگی حیطة گونه­های جاندار است» (بلوخ 119 : 1993). با این وجود، گذار دیگر، از گونة جاندار (درختان) به اثر تصنعی (خانه)، برای ذهن انسان دشوارتر یا کم­تر طبیعی است، بنابراین بلوخ استدلال می­کند که این گذار، به نمادهای مادی از قبیل الوارهای چوبی عظیم و تزئینی نیاز دارد که در طول زمان، جایگزین قسمت­های سست و بی­دوام خانه (بامبوهای بافته­شده و حصیرها) شود که توسط زوج اصلی استفاده می­شدند. آنگاه دیرک­های مرکزی و کف اجاق تبدیل به جانشین دائمی نیاکان می­شوند و این اثرات مصنوعی هستند که بازماندگان، هنگامی که در طلب دعای خیرند آن­ها را مورد توجه قرار می­دهند.[[14]](#footnote-14)

اگرچه نسل جدید انسان­شناسان شناختی مدعی­اند که به نسبت پیشینیان، اتکای کم­تری بر تحلیل زبان­شناختی دارند، اما تغییر مرکز توجه از توصیف سیستم­های فرهنگی مجزا به وصف مبانی جهان­شمول فرهنگ­های انسانی، تحول ناشی از نظریاتِ زبانِ رفتارگرا به نظریات ذات­گرا در سی سال گذشته را بازتولید می­کند. چامسکی (1968، 1965) به­نفع اصول ذاتی در جهت یادگیری زبان دلیل­آوری کرد. ادعای او مبتنی بر این واقعیت بود که کودکان، درون­دادهای بسنده­یی ندارند تا بتوانند نوعی از تعمیم­ها را به وجود آورند که برای یادگیری بنیان­های زبان، در زمان نسبتاً کوتاهی (دو تا سه سال) به آن­ها نیاز دارند. به همین نحو، انسان­شناسان شناختی معاصر استدلال می­کنند که برای گونه­های معینی از مفاهیم فرهنگی، شواهد کافی­یی در تجربة افراد وجود ندارد. برای مثال، نمادگرایی دینی، میل به در بر گرفتن اصول ضمنی -اصولی که به ندرت کاملاً توضیح داده می­شوند- و عبارت­های مبهم دارد، بنابراین یادگیری آن قواعد «بدون داشتن اصول معینی که فراتر رفتن از داده­های مفروض را ممکن می­سازند» (بایر 139: 1993) امکان­پذیر نخواهد بود. چنین اصولی متشکل از کاربرد پنداشته­هایی در مورد گونه­های طبیعی در حیطه­ای غیرطبیعی هستند. از نظر بایر، اکثر اعمال مذهبی از طریق ایجاد چنان «گونه­های شبه-طبیعی»یی ممکن می­شوند. این امر کاملاً بدین معنی است که بسیاری از دسته­بندی­های فرهنگی (مثلاً آنچه که یک شمن، شاعر یا هر کسی را که دارای اندکی خصوصیت ویژه و غیر قابل تعریف است، شکل می­دهد) «یا بدون واسطه به­مثابة اسامی گونة طبیعی استفاده می­شوند، یا به­منزلة گزاره­ای به کار می­روند که بر وجود گونه­ای طبیعی دلالت دارد» (بایر 132: 1993).

*1 . 2 . 2 فرهنگ به­مثابة دانش اجتماعاً فراگیر*

آثار اخیر انسان­شناسان و روانشناسان فرهنگی (لیو و ونگر 1991؛ رسنیک، لوین، تیزلی 1991؛ ساچمن 1987) در مورد اینکه افراد چگونه در شرایط زندگی واقعی می­اندیشند، دیدگاه دیگری را دربارة فرهنگ به­مثابة دانش فراهم آورده است. به زعم این محققان، دانشْ دیگر چیزی منحصراً موجود در عملکردهای ذهنی یک فرد نیست. همان­گونه که ژان لیوِ انسان­شناس (1 : 1988) به طور مختصر بیان کرده است، هنگامی که مشاهده می­کنیم افراد چگونه در زندگی روزمره به حل مسائل خود می­پردازند، متوجه می­شویم که شناختْ «فراگیر- ادامه­دار است و در میان ذهن، بدن، فعالیت و محیط­هایِ از لحاظ فرهنگی سازمان­یافته (که شامل سایر کنشگران می­شود) تقسیم نشده است.» برای اینکه بگوییم دانش فرهنگی، از لحاظ اجتماعی فراگیر است، باید بپذیریم که (1) افراد همیشه نقطة پایانی فرآیند یادگیری نیستند، و (2) همة افراد به اطلاعات یکسانی دسترسی ندارند یا تکنیک­های مشابهی برای به دست آوردن اهداف مشخص به کار نمی­گیرند. نکتة اول بر این امر دلالت دارد که دانش، همواره تماماً در ذهن فرد نیست. بلکه در ابزارهایی وجود دارد که یک فرد از آن استفاده می­کند، در محیطی موجود است که به راه حل­های معیّن اجازة امکان­پذیر شدن می­دهد، در فعالیت مشترک اذهان و بدن­های متعددی حضور دارد که متوجه هدف یکسانی هستند و در نهادهایی مستقر است که کارکردهای افراد و اعمال متقابل آن­ها را سامان می­دهد. این موضع نظری انسان­شناس شناختی ادوین هاچینز است که با مطالعة کشتیرانی به­مثابة عملی حرفه­ای در روی کَشتی به این نتیجه رسید که سطح تحلیل مناسب برای صحبت در مورد اینکه چگونه، شناخت به وقوع می­پیوندد، باید منابع انسانی و مادی­یی را در بر بگیرد که حل مسئله را ممکن می­سازند.

سطح تحلیل مناسب برای سخن گفتن پیرامون تغییر شناختی، محیط مادی-اجتماعی اندیشه را در بر می­گیرد. *یادگیری، تجدید سازمان انطباقی در یک سیستم پیچیده است*. دشوار بتوان در برابر وسوسة سقوط سطح تحلیل به نگرش غربی نسبت به فرد محدود در جسم، یا بیش از آن، افول سطح تحلیل به سیستم نمادین «شناختیِ» محافظت شده در برابر جهانی مادون جسم، مقاومت کرد. با این حال، همان­گونه که مشاهده کرده­ایم، سیستم پیچیدة مربوطه، شامل شبکه­ای از هماهنگی­ها میان واسطه­ها و فرآیندهای درون و بیرونِ وظایف انفرادی ایفاکنندگان نقش می­شود. (هاچینز 289: 1995)

چنین تنوعی در توزیع دانش میان مشارکت­کنندگان و ابزارها صرفاً حوزه­های دشوارتر، تکنیکی­تر یا تخصصی­تر (مثلاً پزشکی، کشتیرانی، هنرها و صنایع، سخنرانی عمومی) را مورد توجه قرار نمی­دهد؛ بلکه در حیطه­ها و فعالیت­های روزمره نیز نفوذ می­کند. این دیدگاه در مورد شناخت و یادگیری دلالت بر این دارد که آنچه که یک فرد نیاز دارد بداند یا انجام دهد تا عضو کارآمدی از یک گروه فرضی باشد، به راحتی نمی­تواند توسط مجموعه­ای از گزاره­ها بیان شود. این ایده که یک فرد باید بیاموزد که چگونه، کاری را بنا بر مجموعة مشخصی از دستورالعمل­ها انجام دهد، به طور روزمره توسط فردی که هرگز نکوشیده است آشپزی را از روی کتاب آشپزی بیاموزد یا از برنامه­ای کامپیوتری با پیروی از دستورالعمل­های آن استفاده کند، به چالش کشیده می­شود. اغلب اوقات بیش از آنچه که یک فرد گمان می­برد، لحظه­ای وجود دارد که فرد، مشتاقانه شروع به انجام کاری می­کند و امری غیرمنتظره روی می­دهد. در این هنگام است که متوجه تجربة گرانبهای از پیش در معرضِ فعالیت­هایِ یک فردِ متخصص بودن می­شویم، یعنی نیاز به مشغولیت به کار، پیش از قادر بودن به بازتولید آن برای خود، حدی که در آن کلمات می­توانند به­تنهایی بستری را که در آن دگرگونی­یی با نام یادگیری صورت می­پذیرد، از نو به وجود آورند. تغییر فردی سخت به وجود می­آید هنگامی که تنها فرد، دارای مسئولیت است. تصادفی نیست که عام­ترین شیوه­های انتقال دانش در جهان به صورت دوره­های کارآموزی است. دورة کارآموزی سیستمی است که فرد مشارکت­کننده را در مورد کار مربوطه محدود می­کند ولی با این وجود اجازه می­دهد که فرد احساس درگیر بودن با کل کار را داشته باشد. فرد نوآموز می­تواند افراد متخصص را که مشغول کار هستند مشاهده کند و خود نیز رفته رفته وارد کار شود. این امر بدین معنی است که در هر مرحله از یادگیری، فرد یادگیرنده از پیش تصویری از آنچه در مرحلة بعد خواهد بود، با خود دارد. این نوع از یادگیری کاملاً متفاوت از یادگیری­یی است که در مدارس ترویج می­شود، یعنی جایی که یادگیرندگان پیوسته در برابر مجموعه دستورالعمل­هایی قرار می­گیرند در مورد اینکه چگونه بدون مشاهدة متخصصان شاغل در آن امر برای مدتی، و بدون دانستن دلیل نیاز به یک چیز، دست به انجام کاری بزنند.

این ایده که دانش، فراگیر است تصور ما را مبنی بر اینکه عضوی از یک فرهنگ بودن به چه معناست، تحت تأثیر قرار می­دهد. از منظر نگرش عامیانة غربی، تمامی اعضای یک فرهنگ، دارای دانشی یکسان هستند. اما به­وضوح این موضوع اصلی نیست. افراد بخش­های گوناگون یک کشور، خانواده­های متفاوت در یک اجتماع، یا گاهی اوقات حتی افراد یک خانواده ممکن است ایده­های به­کلی متفاوتی دربارة باورهای فرهنگی بنیادین (مثل خصوصیات یا وجود خدا)، مهارت­های گوناگون در اعمال فرهنگی روزمره (مثل آشپزی و غذا خوردن) و استراتژی­های متنوع برای تفسیر وقایع و حل مسائل داشته باشند. به نظر می­رسد ادوارد ساپیر کاملاً به این خصوصیت فرهنگ آگاهی داشت هنگامی که می­گفت «هر فرد، به معنای واقعی کلمه نمایندة دست­کم یک خرده-فرهنگ است که شاید از فرهنگِ تعمیم­یافتة گروهی که عضوی از آن است، منتزع شده باشد» (ساپیر 515: 1949 الف).

افراد در بعضی موارد حتی آگاه به میزان تنوعی که در اجتماع آن­ها بیان می­شود، نیستند-در واقع می­توان استدلال نمود که اَعمال زبانی، شیوه­های بااهمیتی هستند که در آن­ها، نگرشی همگن نسبت به فرهنگ به­ اشتباه صورت می­گیرد. زبان­ها، دسته­بندی­ها و تعمیم­های آماده­ای را فراهم می­آورند که به­مثابة چیزی مفروض پذیرفته می­شوند. ما از «آمریکایی­ها»، «ایتالیایی­ها» و «ژاپنی­ها» صحبت می­کنیم، گویی که آن­ها گروه­هایی یکپارچه هستند. از اصطلاحاتی مانند *در این کشور ما به آزادی اعتقاد داریم* یا *در انگلیسی جملات کوتاه ترجیح داده می­شوند،* استفاده می­کنیم، به­رغم این واقعیت که تصور «آزادی» چیزی مشترک بین تمامی اعضای جامعه نیست و انگارة «جملة کوتاه» کاملاً منوط به بستر و زمینه است و اغلب توسط بهترین نویسندگان نقض شده است. زبان، نه­تنها به­مثابة سیستم طبقه­بندی، بلکه همچنین به­منزلة یک عمل، شیوه­ای از داد و ستد با جهان، به همراه بسیاری از تصمیم­هایی که از پیش در مورد دیدگاه و طبقه­بندی گرفته شده­اند، به ما نزدیک می­شود. هرچند هنگامی که دو فرد از اصطلاح یکسانی استفاده می­کنند بدین معنی نیست که آن­ها لزوماً عقاید یکسان یا فهم متشابهی از وضعیتی فرضی را در میان می­گذارند، اما تصورات قالبی مرتباً از طریق کاربرد غیربازاندیشانة اصطلاحات زبانی­یی بازتولید می­شوند که متضمن جنسیت، نژاد یا تمایز طبقاتی هستند.

هرچند اجتماعات بر حسب دامنة تنوع موجود در آن­ها تفاوت می­کنند، اما گوناگونی بیش از آنکه استثنا باشد، قاعده است. در انسان­شناسی، آثار نظری آنتونی والاس در مورد فرهنگ و شخصیت بود که برای نخستین بار نگرش بدیل نسبت به فرهنگ به­مثابة سازمانی از تنوعات را معرفی کرد (بنگرید به والاس 28: 1961). از نظر والاس، آنچه که توصیف­کنندة افرادی است که فرهنگی مشترک دارند، همسانی نیست، بلکه «توانایی آن­ها در پیش­بینی متقابل است». پیش­بینی خواه یک عامل باشد یا نه، ما می­دانیم که اجتماعات موفق هستند، یعنی آن­ها با میزان کنترل­پذیری از منازعات درونی به حیات خود ادامه می­دهند، اما نه زمانی که همة افراد به یک نحو فکر می­کنند (چیزی که غیرممکن به نظر می­رسد) بل هنگامی که دیدگاه­ها و بازنمایی­های گوناگون می­توانند با یکدیگر همزیستی داشته باشند. تبعیض­های نژادی، قومی و جنسیتی مانند خشونت، جلوه­های مشکلاتی هستند که افراد به­مثابة دیگر شیوه­های معنادارِ بودن، از جمله نحوه­های صحبت کردنشان، آن­ها را در طول زمان پذیرفته­اند. کارهای صورت گرفته توسط جان گامپرز و دستیاران او در مورد کاربرد زبان در اجتماعات چندزبانه، شیوه­های مخصوصی را که در آن­ها زبان می­تواند مانعی برای یکپارچه­سازی اجتماعی باشد، مورد توجه قرار داده­اند (گامپرز 1982 الف، 1982 ب؛ جاپ، رابرتز و کوک-گامپرز 1982).

**3 . 2 فرهنگ به­مثابة ارتباط**

بیان اینکه فرهنگ، ارتباط است بدین معنی است که آن را به­مثابة مجموعه­ای از نشانه­ها در نظر بگیریم. این رویکرد، نظریة نشانه­شناختی دربارة فرهنگ است. این نظریه، در پایه­ای­ترین حالت آن معتقد است که فرهنگ، بازنمود جهان است، یعنی نحوه­ای از معنادار ساختن واقعیت به­وسیلة عینیت دادن به آن در داستان­ها، اسطوره­ها، توصیفات، نظریه­ها، ضرب­المثل­ها، تولیدات و نمایش­های هنری. از این دیدگاه، تولیدات فرهنگی افراد، مثلاً اساطیر، آیین­ها و طبقه­بندی­های جهان طبیعی و اجتماعی، می­توانند به­مثابة تصاحب طبیعت توسط انسان­ها از طریق توانایی آنان به­منظور وضع روابط نمادین در میان افراد، گروه­ها یا گونه­ها در نظر گرفته شوند. باور به اینکه فرهنگ، ارتباط است همچنین بدین معنی است که بینش افراد نسبت به جهان باید در ارتباط با یکدیگر قرار گیرد.

*1 . 3 . 2 لوی-استروس و رویکرد نشانه­شناختی*

یکی از نمونه­های نخستین نگرش نسبت به فرهنگ به­مثابة ارتباط، در آثار انسان­شناس فرانسوی کلود لوی-استروس یافت می­شود. از نظر وی، *تمامی فرهنگ­ها سیستم­های نشانه­ای هستند* که تمایلاتِ شناختیِ حفظ­شده و عمیقی را به­منظور دسته­بندی جهان بر حسب تقابل­های دوگانه بیان می­کنند (لیچ 1970؛ لوی-استروس 1963 الف، 1963 ب، 1978؛ پِیس 1983). لوی-استروس کار خود را از این تصور می­آغازد که ذهن انسان در همه­جا یکسان است و فرهنگ­ها، به کار بستن­های خصوصیات منطقی و انتزاعیِ بنیادینِ اندیشه­اند که تمامی انسان­ها در آن شریک هستند و با شرایط ویژة زندگی ]در نقاط گوناگون جهان[ تطبیق­یافته­اند. به زعم لوی-استروس، که تاحدودی واکنش به و نقد مفهوم­سازی­های اولیه در مورد «اندیشة ابتدایی» است، تفاوت شناختیِ بنیادینی میان اندیشیدن دربارة جهان بر حسب مفاهیم انتزاعی­یی از قبیل عبارت­های جبری[[15]](#footnote-15) یا اعداد دودویی[[16]](#footnote-16)، و اندیشیدن بر حسب اسامی توتمیک (مثلاً عقاب­ها در برابر خرس­ها، زمین در برابر آسمان، بالای رودخانه در برابر پایین رودخانه) که از جهان طبیعی (محیط­های فیزیکی، گیاهان و حیوانات) ستانده شده­اند، وجود ندارد. تفاوت­های میان شیوه­های اندیشیدنِ جوامع به­اصطلاح «سنتی» (برای مثال جوامع شکارچی و گردآورنده) و مردمان غربیِ پیشرفته از لحاظ تکنولوژیک، با منابعی سر و کار دارند که آن­ها به­منظور به وجود آوردن بینش­هایشان به کار می­گیرند. «اندیشة ابتدایی»، اسطوره­ها را با استفاده از شمار محدودی از خصلت­ها، استعاره­ها و طرح­های از پیش موجود، می­سازد.[[17]](#footnote-17) علم غربی، از سوی دیگر، دائماً ابزارها و مفاهیم جدیدی را به وجود می­آورد؛ برای مثال، پزشکان و مهندسان دارای وسایلی هستند که فقط و فقط برای کار آن­ها طراحی شده است. با این حال، اسطوره و علم مانند یکدیگر فعالیت می­کنند، هر دوی آن­ها از نشانه­ها استفاده می­کنند و از طریق همسانی­ها و مقایسه­ها، عمل می­نمایند.

نگرش نسبت به فرهنگ به­مثابة ارتباط، مخصوصاً در استفادة لوی-استروس از مفاهیم ستانده­ شده از نظریة زبان­شناختی به­منظور توضیح روابط میان دسته­بندی­های فرهنگیِ گوناگون مشهود است. برای مثال، لوی-استروس نظریة فراگیری صداها[[18]](#footnote-18)ی زبان­شناس روس، رومن یاکوبسن را به تمایز میان فرهنگ و طبیعت بسط داد. یاکوبسن استدلال کرد که کودکان شروع به معنی دادن به صداهایی می­کنند که آن­ها را می­شنوند و این کار را از طریق ایجاد نظامی از تقابل­ها انجام می­دهند که از یک سو، دارای تمایزی دوگانه میان حروف صدادار و بی­صدا هستند، و از سوی دیگر، تمایزی سه­گانه در میان سه حرف صدادار به­شدت متفاوت (i, a, u) و سه حرف بی­صدای به­شدت گوناگون (p, t, k) دارند. از نظر یاکوبسن، مثلث تمایز بیشینه در میان حروف صدادار (شکل 1 . 2) را می­توان به­وسیلة دو تقابل بنیادین در خصوصیات صوت­شناختی صداها، یعنی میان آنچه که او صداهای **متراکم** و **پراکنده**، و صداهای **بَم** و **زیر** می­نامد، توصیف کرد:[[19]](#footnote-19)

|  |
| --- |
| picture.png |

لوس-استروس در این مثلث، *روشی* را برای صحبت از دگرگونی­های فرهنگیِ طبیعت، از جمله فعالیت جهانی آشپزی، مشاهده کرد. وی مثلث حروف صدادار متمایز و بیشینة یاکوبسن را به *مثلثی آشپزخانه­ای[[20]](#footnote-20)* (لوی-استروس 1965) تعدیل کرد که در آن، خصوصیات غذاها جایگزین اصوات، و تقابل میان فرهنگ و طبیعت و نیز پیچیده و ساده، جانشین تقابل­های میان ویژگی­های صوت­شناختی می­شوند:

طبیعت فرهنگ

خام ساده

گندیده پخته پیچیده

شکل .2 .2 مثلث آشپزخانه­ای لوی-استروس (لوی-استروس 1965)

تمایز دوگانة میان «ساده» و «پیچیده»، برای بیان فعالیت دگرگون شدن هر دوی فرهنگ (آشپزی) و طبیعت (گندیدن) در مورد غذا استفاده می­شود. مقولة «خام» در میان فرهنگ و طبیعت قرار دارد، زیرا غذاهای خام نوعاً در سنت­های وابسته به آشپزی مورد قبول­اند (مانند هنگامی که میوه یا سبزیجات خام در طول یک وعدة غذایی در یک بشقاب سِرو می­شوند) اما مانند غذاهای پخته، به­وسیلة فرهنگ، پیچیده نشده و تغییر شکل نیافته­اند. [[21]](#footnote-21)

این موضوع تا جایی بسط می­یابد که گونه­های یکسانی از ترکیب­ها یا جانشینی­ها در گستره­ای از فرهنگ­های گوناگون یافت می­شوند. اگر این ترکیب­ها در جوامعِ از لحاظ تاریخی نامرتبط یافت می­شوند، انسان­شناسان در این پیوندها احتمالاً *مقولات جهان­شمول اندیشة انسانی* را مشاهده می­کنند. در این روش، انگاره­هایی که از نظریة زبان­شناختی به عاریه گرفته شده­اند را می­توان در تحلیل فرهنگی به کار برد، زیرا فرهنگ به­مثابة نظامی در نظر گرفته می­شود که خود را به­واسطة کنشگران اجتماعی انتقال می­دهد. لوس-استروس اعتقاد دارد که این افراد نیستند که از طریق اسطوره­ها ]با یکدیگر[ ارتباط برقرار می­کنند، بلکه اسطوره­ها هستند که به­واسطة افراد چنین کاری انجام می­دهند. بهترین اظهارنظر پیرامون این موضع نظری در گفته­ای یافت می­شود که لوی-استروس در باب نوشته­های خود عنوان کرده است.

ممکن است به یاد آورید که در گذشته چنین نوشته­ام که انسان، نادانسته در مورد اسطوره­ها می­اندیشد. این موضوع از جانب همکاران انگلیسی زبانم بسیار مورد بحث و انتقاد قرار گرفته است، زیرا احساس آن­ها، از منظری تجربی، این است که چنین عبارتی کاملاً بی­معنی است. اما از نظر من، این عبارت، تجربه­ای زیسته را وصف می­کند، زیرا دقیقاً چگونگی اینکه رابطه­ام با اثرم ]کارم[ را ادراک می­کنم، بیان می­دارد. یعنی، من درمورد اثرم ]کارم[ نادانسته می­اندیشم. هرگز درکی از احساس هویت شخصی­ام نداشته و هنوز هم ندارم. برای خودم به­مثابة مکانی نمایان می­شوم که چیزی در آن جریان دارد، اما آن چیز نه «من» فاعلی است، نه «من» مفعولی. هر یک از ما نوعی محل تقاطع است که چیزها در آن به وقوع می­پیوندند. این محل تقاطع، کاملاً منفعل است؛ ]صرفاً[ چیزی در آن اتفاق می­افتد. چیزی متفاوت و به یک اندازه ارزشمند، در جای دیگری رخ می­دهد. حق انتخابی وجود ندارد، صرفاً بحث شانس در میان است. (لوی-استروس 4-3: 1978)

در این پارادایم، هستیِ انضمامی انسان، ]یعنی[ موجود تاریخی­یی که صرفاً محل هیجانات، اندیشه­ها و احساسات نیست، بلکه مبدأ و منشأ کنش­ها نیز هست، در سوژه­ای استعلایی، غیرفرهنگی و غیرتاریخی ناپدید می­شود (مانهایم 1-150: 1991). به­منظور بازاندیشی در مورد انسان به­مثابة سوژه­ای از لحاظ اجتماعی-تاریخی معین و *تفسیرگر* (بخش 2 . 3 . 2) نیاز داریم که به گیرتز و انسان­شناسی تفسیری رجوع کنیم و برای فهم کامل اینکه چیزی بیش از رمزگشایی در تفسیر وجود دارد، نیازمند رجوع به بوردیو و نظریة عمل (بخش 5 . 2) هستیم.

*2 . 3 . 2 کلیفورد گیرتز و رویکرد تفسیری*

فرهنگ از نظر کلیفورد گیرتز نیز ]به­مثابة[ ارتباط است، اما او خلاف لوی-استروس، تفاوت­های فرهنگی را به­منزلة دگرگونی­های توانایی یکسان ناخودآگاه انسان برای اندیشیدن انتزاعی نمی­داند. گیرتز بیش از آنکه تلاش کند تا شباهت­های اساسی میان فرهنگ­ها را درک نماید، علاقه به توسعة روشی تحقیقی دارد که خصوصیت فرآیند بی­پایان تفسیر متعلق به تجربة انسانی را مورد تأکید قرار می­دهد- وی در این دیدگاه با هرمنوتیک فلسفی سهیم است (گادامر 1976). هدف گیرتز بیش از آنکه تلاش به­منظور شرح و توضیح فرهنگ­های انسانی با استفاده از نظریات علّی­یی باشد که قوانین عام رفتار را به کار می­گیرند، یافتن شیوه­های فهم آن فرهنگ­هاست:

مفهومی از فرهنگ که من در نظر دارم... اساساً مفهومی نشانه­شناختی است. با تأثی از ماکس وبر، که عقیده داشت انسان حیوانی است معلق در تارهای معنایی که خود به دور خود تنیده است، من فرهنگ را همان تارها در نظر می­گیریم و نتیجتاً تحلیل آن، علمِ تجربیِ در صدد قانون نیست، بلکه علمی تفسیری است که در جست­وجوی معناست. (گیرتز 5: 1973)

از نظر گیرتز، «تارها»یی که در خارج از آن­ها فرهنگ شکل می­گیرد، باید از طریق پژوهش­های مردم­نگارانة دقیق و تأملاتی آشکار شوند که ممکن است دیدگاه­های متفاوتی را در مورد آنچه که رویدادی یکسان می­نماید، به دست دهند. مفهوم *توصیف انبوه*[[22]](#footnote-22)- که از گیلبرت ریل گرفته شده است- استعاره­ای راهگشا در نظریة فرهنگ گیرتز است: مردم­نگار به سراغ مطالب یکسانی می­رود و «لایه­ها»یی به آن­ها اضافه می­نماید- این معنای «انبوه» است، مانند *توده­ای به هم فشرده*- نیز مانند تراکم و غلظت- در یک *سوپ غلیظ*. دیدگاه گیرتز نسبت به فرهنگ، آن را به­مثابة محصول کنش متقابل انسان در نظر می­گیرد- «فرهنگ... همگانی است... در ذهن کسی وجود ندارد» (همان). انسان­ها هم فرهنگ را به وجود می­آورند و هم باید آن را تفسیر کنند. بیان این امر که فرهنگ در ذهن کسی نیست، بر این واقعیت تأکید دارد که آن خارج از ذهن ]افراد[ وجود دارد و هم توسط آن­ها شکل می­گیرد و هم به­منظور تفسیر، در دسترس آن­هاست. در این دیدگاه، مظاهر فرهنگی، کنش­های ارتباطی هستند. هنگام مشاهدة افرادی که به بحثی عمومی می­پردازند، در خاک­سپاری شرکت می­کنند، به دیدن مسابقة فوتبال می­روند، یا به تماشای خروس جنگی می­نشینند، متوجه می­شویم که آن­ها به انجام رفتاری هماهنگ می­پردازند که نه تنها بر جهان­بینی­ها دلالت دارد، بلکه همچنین آن­ها را ایجاد می­کند، مانند تصورات محلی از *شخص* (یا *خود*)، مفهومی که در آثار گیرتز، مانند اکثر انسان­شناسی فرهنگی، جایگاهی مرکزی دارد. ایستادن در صف برای ورود به تئاتر، نه تنها دلالت بر مجموعة تصورات (و بنابراین دانش) در مورد اینکه چگونه برای نمایشی عمومی یک صندلی به دست آوریم، دارد- موضوعی که انسان­شناسان شناختی مورد تأکید قرار می­دهند- بلکه همچنین انگاره­های مربوط به نظم عمومی، حقوق فردی و تعاون اجتماعی را می­رساند. این مورد، تصور معینی از شخص را انتقال می­دهد، در حالی که به آن هستی می­بخشد. به دلایل متشابهی، نپذیرفتن ایستادن در صف برای ورود به تئاتر نیز کنشی ارتباطی است که به­وضوح از خودسری هنجارهای عمومی دفاع، و از حقوق و وظایفی که مستلزم آن هنجارها هستند، انتقاد می­کند.

*3 . 3 . 2 رویکرد نشان­گری[[23]](#footnote-23) و فراکاربردشناسی[[24]](#footnote-24)*

تعابیر اخیرتر از نگرش به فرهنگ به­مثابة ارتباط، از طریق کار برروی نشان­گری صورت پذیرفته است (بنگرید به بخش­های 2 . 4 . 1 و 2 . 9 . 6). این امر به­ویژه موضوع بسط میشل سیلورستاین در مورد آثار نظری پِرس و یاکوبسن است. در این دیدگاه جدید[[25]](#footnote-25)، نیروی ارتباطی فرهنگ، نه تنها در جهت بازنمایاندن وجوه واقعیت، بلکه همچنین در راستای مرتبط کردن افراد، گروه­ها، وضعیت­ها و اشیاء با سایر افراد، گروه­ها، وضعیت­ها و اشیاء، یا به­طور کلی­تر، با سایر زمینه­ها و بسترها عمل می­کند. از این منظر، معنای (پیام­ها، منش­ها، وضعیت­ها) نه تنها از طریق روابط قراردادی میان نشانه­ها و محتواهای آن­ها ممکن می­شود -مثلاً واژة *میز* به معنی نوع مشخصی از شیئی مادی است که افراد روی آن می­نشینند و کارکردهای معینی دارد- ، بلکه همچنین به­واسطة روابط فعال نشانه­ها میان وجوه منتخب وضعیت جاری و وجوه سایر وضعیت­ها امکان­پذیر می­گردد. ارتباط، نه تنها کاربرد نمادهایی است که «نشانة» باورها، احساسات، هویت­ها و وقایع هستند، بلکه همچنین نحوة اشاره، پیش­فرض گرفتن یا جنبة کنونی بخشیدن به باورها، احساسات، هویت­ها و وقایع است. این همان چیزی است که گاهی اوقات *معنای نشانگرانة نشانه­ها* نامیده می­شود. در این گونه از معنا، یک واژه «نشانة» یک شیء یا مفهوم نیست. بلکه بیشتر به چیزی ]موجود[ «در بافت و زمینه» «اشاره» یا «دلالت» می­کند (بنگرید به بخش 2 . 4 . 1). آنچه که واژه بدان اشاره دارد «پیش­انگاشته» یا تلویحی (یعنی «ساخته­شده») است.

این امر بدین معنی است که اشکال ارتباطی (اصطلاحات زبانی، علامت­های گرافیکی، ایما و اشارات و اجراهای زنده) ترابرهایی برای اعمال فرهنگی هستند، تا حدی که برخی خصوصیات زمینه­ای را (برای مثال، چه کسی دریافت­کنندة آنچه که گفته می­شود است، رابطة اجتماعی نسبی میان گوینده و شنونده) پیش فرض قرار داده یا به وجود می­آورند، خصوصیاتی که لزوماً به­واسطة پیام (یا معنای تصریحی آن) «توصیف» نمی­شوند، بلکه به هر ترتیب درک می­گردند. این گونه از معنا، نه تنها به­اصطلاح **الفاظ اشاره** را مانند اینجا، آنجا، اینک، دیروز، من، تو و غیره پوشش می­دهد، الفاظی که باید در مقابل بافت فضایی-زمانی متعارفِ مربوط به گفتاری تفسیر شوند که در آن کاربرد می­یابند، بلکه همچنین شامل وجوه به­شدت ایدئولوژیک زبان و فرهنگ از قبیل بنای نویسندگی و دریافت­کنندگی (از طریق کاربرد اشکال ضمیری و گفتار غیرمستقیم) و وضع نسبی مشارکت­کنندگان (به­واسطة گزینش­های مخصوص واژگانی یا صرفی) ­می­شود (بنگرید به بخش 2 . 8 . 6). در این چهارچوب، یک زبان از طریق استفادة نشانگرانه از عناصر خود، نظریه­ای در مورد کنش انسان یا یک **فراکاربردشناسی** را فراهم می­آورد (سیلوراستاین 1985الف، 1985ب، 1993).

*4 . 3 . 2 استعاره­ها به­مثابة نظریه­های قومی[[26]](#footnote-26) در مورد جهان*

در نهایت، پیکرة قابل توجهی از آثار ]نظری[ در مورد استعاره­ها را می­توان به­مثابة مورد دیگری در نظر گرفت که در آن، فرهنگ به­منزلة چیزی است انتقال­یافته از طریق اشکال زبانی و از این رو ]همان[ ارتباط است، هر چند مطالعة استعاره­ها به­ویژه برای انسان­شناسانی که موافق نگرش شناختی نسبت به فرهنگ هستند، جذاب بوده است (کیسینگ 1974) (همچنین بنگرید به بخش 2 . 2 . 3).

از منظر کارکردی نسبت به استعاره­ها به­مثابة شیوه­های کنترل محیط اجتماعی و طبیعی ما گرفته (ساپیر و کراکر 1977) تا نظریه­های شناختی متأخر، استعاره­ها را به­منزلة فرآیندهایی در نظر می­گیرند «که به­وسیلة آن­ها حیطه­ای از تجربه را بر حسب حیطة دیگرِ مربوط به گونه­ای متفاوت درک می­کنیم و می­سازیم» (جانسون 15: 1987)[[27]](#footnote-27)، زبان رمزی، همواره انسان­شناسان، زبان­شناسان و فلاسفه را به خود جذب کرده است، یعنی افرادی که علاقه­مند بدین امر هستند که چگونه شکل و محتوای معین گفتار ما به­عنوان راهنمایی برای تجربة ما از جهان در نظر گرفته شده­اند (بنگرید به فصل 3). مطالعة شناختی در مورد استعاره­ها به­مثابة قالب­های فرهنگی (یا به­منزلة بیان­های مبتنی بر قالب­ها) به­طور نزدیکی در ارتباط با این ایده است که ما جهان، و از جمله زبان را بر حسب نمونه­های نخستینی درک می­کنیم که بینش­ها یا نظریه­های قومی ساده­شده یا تعمیم­یافتة در مورد تجربه هستند (راش 1973، 1978). نظریة نمونة نخستین[[28]](#footnote-28)، متضاد تمامی «نظریه­های فهرستی» است که می­کوشند عضویت در یک طبقه (یا کلمات، کنش­ها و وقایع) را بر حسب مجموعة مجزایی از خصوصیت­ها یا ویژگی­ها تعریف نمایند-برای مثال یک فرد مجرد بر حسب ویژگی­های پیش رو توصیف می­شود: (1) مرد بودن، (2) بالغ بودن و (3) ازدواج­نکرده. نظریه­پردازان نمونة نخستین، دشواری به کار بردن واژة *مجرد* را برای مردان ازدواج نکردة معینی، که به­وسیلة بدیهی انگاشتن نظریه­ای قومی در مورد جهان که در آن افراد در سن مشخص و تنها یک بار ازدواج می­کنند، شرح می­دهند (فیلمور 1977ب). در جهان واقعی و پیچیده­تر، افرادی وجود دارند که نمی­توانند ازدواج کنند (کشیش­ها)، یا افرادی وجود دارند که برای ازدواج، بسیار جوان یا بسیار پیر هستند، و یا دفعات زیادی ازدواج کرده و طلاق گرفته­اند و ]از این رو[ نمی­توان آن­ها را به­مثابة افراد مجرد واقعی در نظر گرفت. در همین زمینه، سوییتسر (44 : 1987) استدلال کرد که معنای واژة *دروغ* «به­طور ذاتی در قالب ساده­شده یا سرنمونه­ایِ حیطه­های معینی از تجربة انسانی قرار گرفته است». چنین قالب ساده­شده­ای شامل اصول اخلاقی از قبیل (1) سعی در کمک نمودن، نه صدمه رساندن، و (2) سودمندی دانش می­شود. البته زندگی پیچیده­تر از این مسائل است و امکان دارد ستیزی میان دو اصل مذکور وجود داشته باشد. هنگامی که احتمال دارد آگاهی رسانی، به مردم آسیب رساند، گویندگان محتملاً به امتناع از دادن اطلاعات متوسل می­شوند یا حتی دروغ می­گویند (برای مثال، از روی ادب).[[29]](#footnote-29)

**4 . 2 فرهنگ به­مثابة نظامی از میانجی­ها**

استفادة مشترک از زبان در همان سطحی اتفاق می­افتد که استفاده از تمامی چیزهایی که در جامعه، ما را در بر گرفته­اند، جامعه­ای که در آن متولد شده و زندگی می­کنیم. (رُسی-لاندی 521: 1970)

ابزارها بنا بر تعریف خود، چیزهایی میانجی­اند. آن­ها چیزهایی هستند که بین کاربر و غایت کار او قرار می­گیرند. این نگرش نسبت به ابزارها، همان­گونه که از نقل­قول زیر پیداست، تماماً از انگارة مارکسی «ابزار کار» نشئت می­گیرد:

ابزار کارْ یک چیز، یا مجموعه­ای از چیزهاست که کارگر میان خود و غایت کارش قرار می­دهد و به­مثابة رسانای فعالیت او عمل می­نماید. کارگر از خصایص مکانیکی، فیزیکی و شیمیایی برخی از مواد به­منظور مفید ساختن سایر مواد برای اهداف خود استفاده می­نماید. ... زمینْ فی­نفسه ابزار کار است، اما هنگامی که در کشاورزی مورد استفاده قرار می­گیرد بر مجموعه­های کلی­ای از سایر ابزارها و توسعة نسبتاً پیشرفتة کار دلالت دارد. (مارس 199: 1906)

از این منظر، «ابزارهای کار» هر آن چیزی هستند که انسان­ها در جهت کنترل محیط و تولید منابع به کار می­گیرند. چنین ابزارهایی، بنا بر تعریف، همواره «در میان» هستند. در میانِ افراد و غذای آن­ها (مثلاً چنگال)، افراد و آب و هوا (مثل چتر)، افراد و ماده­های فیزیکی (مثل تبر)، فرد و سایر افراد (ایما و اشارات، شیوه­های بیان) و افراد و اندیشه­های شخصی آن­ها (گفتار فردی، بازنمودهای ذهنی).

شکل 3 . 2 بازنمایی ابتدایی نقش میانجی را از طریق ابزارها نشان می­دهد.

محیط ابزار انسان

شکل 3 . 2 ابزارها میان انسان­ها و محیط میانجی­گری می­کنند

در شکل 3 . 2، ابزارها و مصنوعاتی که کار انسانی آن­ها را به وجود آورده است، در میان انسان­ها و محیط آنان قرار می­گیرند، از جمله، میانجیِ کنش متقابل با جهان فیزیکی یا اجتماعی می­شوند. فرهنگ، استفاده از ابزارها را در فعالیت­هایی ویژه مانند شکار، آشپزی، ساختمان­سازی، جنگیدن، به یاد آوردن گذشته و طرح­ریزی برای آینده، سازمان می­دهد. در هر مورد، توانایی افراد برای تخصیص دادن، بهره گرفتن از، یا کنترل طبیعت یا کنش متقابل با سایر انسان­ها افزایش می­یابد یا کاملاً با استفاده از ابزارها تعدیل می­شود. با این وجود، رابطة ما با جهان همیشه رابطه­ای باواسطه نیست. اگر هنگامی که در پارک نشسته­ایم، باران ببارد و سر و صورتمان خیس شود، رابطة میان ما و طبیعت به میزان بیشتری وساطت­یافته خواهد بود (ما هنوز لباس­ها و اندیشه­های خود را داریم). با این حال، اگر ما چتری را باز کنیم، با تلاش به­منظور کنترل تأثیر طبیعت بر بخشی از بدنمان، پیامدهای بالقوة پدیده­ای طبیعی را در جهت تجهیز نیازها یا محدودیت­هایمان تعدیل می­نماییم. در این مورد، رابطة ما با طبیعت به­وسیلة یک ابزار مخصوص، در اینجا چتر، که فرهنگ را بازنمایی می­کند، باواسطه می­شود. این امکانِ دوگانة تجربة انسانی، چه به طور مستقیم و بی­واسطه و چه به صورت غیرمستقیم و باواسطه، در شکل 4 . 2 از طریق یک مثلث نشان داده می­شود (بنگرید به ویگوتسکی 54: 1978).

ابزار

محیط انسان

شکل 4 . 2 ابزارها به­مثابة بدیل میانجی در بین انسان­ها و محیط

این مدل، هم امکان ابژه­های فرهنگیِ مادی مثل چترها، و هم امکان ابژه­های غیرمادی یا اندیشه­­ای مثل نمادها را در بر می­گیرد- کاربرد خط متناوب برای بازنمایی رابطة میان انسان­ها و محیط حاکی از تردیدهایی در مورد واقعیت تجربی مربوط به چنان رابطة بدون میانجی­ای است (بنگرید به زیر). برای مثال، رابطة ما با طبیعت، از جمله باران، را می­توان با استفاده از نگرش نسبت به باران- آیا باران خوب است یا بد، یا حتی اینکه باران نشانه­ای از ارتباط با خداست؟ باواسطه کرد. آنچه که در شکل 4 . 2 اهمیت دارد این است که رابطة باواسطه (خط­های مستقیم) بدیلی برای رابطة بی­واسطه با محیط (خط متناوب) است. می­توانیم کسی را با هل دادن او از اتاقمان بیرون کنیم، مثلاً با استفاده از دست­ها یا بازوهایمان، یا می­توانیم چنین کاری را با استفاده از نمادها انجام دهیم، برای مثال با اشاره به نشانة روی دیوار مبنی بر «وارد نشوید» یا درخواست از او برای اینکه اتاق را ترک نماید. هنگامی که از بدنمان برای نائل شدن به هدف استفاده می­کنیم، رابطة ما با «فرد مزاحم» لزوماً (یا به­کلی) به­وسیلة فرهنگ باواسطه نمی­شود. زمانی که نمادها را به کار می­گیریم، این رابطه همواره باواسطه خواهد بود.

از این منظر، فرهنگ شامل ابژه­های مادی­یی از قبیل چتر و ابژه­های اندیشه­ای مانند نظام­های اعتقادی و کدهای زبانی می­شود. هر دوی ساختارهای مادی و اندیشه­ای، ابزارهایی هستند که انسان­ها از طریق آن­ها رابطة خود را با جهان باواسطه می­کنند. هرچند در بعضی موارد افراد می­کوشند تا بر محیط از طریق مداخلة مستقیم و فیزیکی کنترل یابند، اما در سایر موارد، افراد به یک اندازه، اگر نه بیشتر، قادراند تا بر محیط به­وسیلة ابزارهای نمادین کنترل یابند. از این رو، فرهنگ شامل تیشه­ها، تیرهای کمان، چکش­ها، اره­ها، صندلی­ها، ساختمان­ها، کاغذ، قلم، ترانزیستورها، دیسک چرخان­ها[[30]](#footnote-30)، دوچرخه­ها و ماشین­ها و نیز نگرش­هایی در مورد خدا (دین)، جهان خاکی و کیهان (کیهان­شناسی)، بدن انسان (پزشکی)، عواطف انسانی، ابزارهایی از قبیل زبان­های طبیعی-تاریخی (مثل انگلیسی، عربی، مالاگاسی) و زبان­های مصنوعی ]غیرطبیعی[ (نشانه­های موسیقیایی، زبان­های کامپیوتری) می­شود. تولیدات فرهنگیْ محاورات، بیان عشق و دوستی، نامه به سردبیر، تماس­های تلفنی به والدین­، و نیز مسابقات، اعلان­های رادیویی، فیلم­ها و موزیک ویدئو­ها را بر در می­گیرد. فرهنگ، در بر گیرندة «چیزها»ی کوچک و پیچیده است، یعنی تمامی زبان­ها و اصطلاحات بخصوص یا کلمات رمزی­ای که در زندگی روزمره به کار می­بریم (مثلاً *حالت چطوره؟؛ سلام؛ باید یکی از این روزها رو باهم بگذروینم؛ قبلاً جایی ندیدمت؟* و غیره- برای دانستن اینکه کدام یک از این اصطلاحات واقعاً چه معنایی می­دهند باید بدانیم که چگونه از آن­ها استفاده نماییم). تمامی این تولیدات، شیوه­های بازنمایی و ارتباط با جهان هستند. این تولیدات، تفاسیر جهان­اند و تفاسیر، فی­نفسه ابزارهایی برای کنش در جهان­ محسوب می­شوند.[[31]](#footnote-31)

میانجیْ مفهوم نسبتاً خنثایی است که در آن، نه سوژه/کاربر برتری داده می­شود، نه ابژة ابزار/ واسطه. با این وجود مدلی است نیازمند رشد و اصلاح بیشتر در شماری از حوزه­ها. نخست، چیز زیادی در مورد سازمان درونی هر یک از عناصر ]موجود[ در مثلث نمی­گوید. به­ویژه، از منظر انسان­شناسان زبان­شناختی، به قدر کافی دربارة نظریة ساختار زبان که باید ]در این چهارچوب[ دنبال شود چیزی به دست نمی­دهد. دوم، شامل مبحث روش­شناختی انواع اطلاعاتی که در پی آن­ها هستیم، و چگونگی تحلیل آن­ها نمی­شود. در نهایت، میانجیْ فرض می­گیرد که بُعد تجربی­ای از روابط بی­واسطه یا طبیعی با محیط وجود دارد. این امر، همان­گونه که انسان­شناسان فرهنگی سابقاً در راستای آن استدلال نموده­اند، ادعایی قابل تردید است، با فرض اینکه حتی هنگامی که در وسط جنگل­های استوایی به صورت برهنه ایستاد­ه­ایم، یا در میان اقیانوس شنا می­کنیم، فرهنگ خود را به همراه داریم. در چنین حالتی، ما به شیوه­های از لحاظ فرهنگی معینی در وسط جنگل می­ایستیم (یا در اقیانوس شنا می­کنیم) و در آن محیط، از طریق اندیشة آگاه تفکر و خود را بازنمایی می­کنیم؛ اندیشه­ای که آن را اعمال جامعه­پذیریِ مختصِ فرهنگ، از جمله اعمالی که رابطة ما با جنگل و اقیانوس را مشخص می­کنند، شکل داده­اند.

به محض اینکه شروع به اندیشیدن پیرامون فرهنگ به­مثابة مجموعه­ای از سیستم­های مربوط اما متفاوتی از میانجی­ها می­کنیم که مبتنی بر ابزارهای ارتباطی و شناختی مربوط به گونه­های متنوعی هستند، وحدت انگارة فرهنگ به طور جد زیر سوال می­رود. به عبارت دیگر، در چنین شرایطی صحبت از «یک» فرهنگ دشوارتر می­گردد، هر چند استفاده از صفت «فرهنگی» در بحث از سیستم­های میانجی که گروه­های مشخصی در گونه­های خاصی از فعالیت­ها به کار می­گیرند، همچنان ممکن خواهد بود. با این حال، واژة فرهنگ قدرت خود را در بیان کلی یک جمعیت یا گروه یکپارچه از دست می­دهد. این برساخت­زدایی از انگارة فرهنگ در نظریة بعدی که آن را ارائه خواهم داد، یعنی نگرش نسبت به فرهنگ به­مثابة نظام اعمال، بیشتر بسط می­یابد.

نظریة فرهنگ به­مثابة فعالیتی میانجی­گرایانه میان افراد و جهان (ذهنی و فیزیکی) که در آن زندگی می­کنند، بسط انگارة زبان به­عنوان نظامی میانجی­گرانه است. نظریة فرهنگ مبتنی بر شباهت ابزارها و نشانه­ها (از جمله کلمات) است و روی آن استعاره بنا می­­شود، به­ویژه روی این ایده که زبانْ محصولی تاریخی است و از این رو چیزی است که باید در بستر فرآیندی که آن را به وجود آورده درک شود (رُسی-لاندی 79: 1973). نگرش ابزاری نسبت به زبان، دلالت بر نظریة زبان به­مثابة نظام طبقه­بندی دارد، زیرا می­پذیرد که بیان­های زبانی اجازه می­دهند که ما وقایع را مفهوم­سازی کنیم و در مورد آن­ها بیاندیشیم در حالی که ابزارهایی را به­منظور مبادلة ایده­ها و تفکرات با سایر افراد، در اختیارمان قرار می­دهد. با این وجود، چنین نگرشی همچنین فرض می­گیرد که بیان­های زبانی صرفاً بازنمودهای واقعیتی خارجی نیستند؛ بلکه بخش اعظمی از آن واقعیت­ و ابزارهای عمل در جهان هستند. صحبت از زبان به­مثابة فعالیتی میانجی­گرایانه به معنی سخن گفتن از آن به­منزلة ابزاری برای به انجام رساندن کارها در جهان، به­منظور بازتولید هر چه بیشتر واقعیت دگرگون­شونده است. از طریق زبان است که ما دوست یا دشمن پیدا می­کنیم، ستیزی را تشدید یا در جهت رفع آن می­کوشیم، دربارة جامعة خود می­آموزیم و تلاش می­کنیم که یا از آن تبعیت نماییم و یا تغییرش دهیم. نظریة زبان به­مثابة نظامی میانجی­گرایانه و صحبت کردن به­منزلة فعالیتی باواسطه، نزدیک به نظریة زبانی است که نظریه­پردازان کنش گفتاری[[32]](#footnote-32) ارائه داده­اند (بنگرید به فصل 7). در هر دو مورد، زبانْ ابزار کنش است (با بازنمایی یا خبر دادن از اینکه زبانْ گونه­ای از کنش است)، ابزاری که قابل حصول و مانند تمامی ابزارها، ]انسان را[ هم توانمند می­سازد و هم محدود می­کند. بنابراین، این مفهوم از زبان، همان­طور که در نقل­قول زیر نشان داده شده است، بسیار نزدیک به مفهومی است که ساپیر مراد می­کند:

... اگر برای ورود به یک خانه، درِ آن را با هُل دادن باز کنم، معنای این کنش دقیقاً در اجازه دادن به من به­منظور حصول یک ورود آسان خواهد بود. اما اگر «در بزنم»، تأملی اندک نشان می­دهد که در زدن فی­نفسه در را برای من باز نمی­کند. این عمل به­مثابة نشانة اینکه کسی می­آید تا در را برایم باز کند کاربرد می­یابد. در زدن بدیلی برای کنش ابتدایی هُل دادن در، بنا بر میل یک فرد است. ما در اینجا مقدمات چیزی را داریم که محتملاً زبان نامیده می­شود. بسیاری از کنش­ها در این معنای خام، زبان هستند. یعنی، به دلیل کاری که بلافاصله انجام می­دهند برای ما اهمیت ندارند، بلکه به سبب اینکه به­مثابة نشانه­های باواسطة سایر کنش­های مهم­تر فعالیت می­یابند، چنین می­شوند. (ساپیر 4-163: 1949الف).

این سایر «کنش­های مهم­تر» چیستند؟ شاید نحوه­های صحبت کردن، شیوه­های بودن در جهان که توسط روش­هایی که در جهان و در مورد آن صحبت می­کنیم، ایجاب می­شوند. زبان «رهنمونی» به حیات اجتماعی است، زیرا ما را از انجام کنش به شکلی معین باز می­دارد (مثل باز کردن در با هُل دادن آن)، یعنی شیو­ه­های بدیل ارتباط با چیزها و افراد را به کار می­بندد و ایجاب می­کند (بنگرید به بخش 2 . 3).

**5 . 2 فرهنگ به­مثابة نظام کنش­ها**

انگارة فرهنگ به­مثابة نظام اعمال تا حد زیادی مرهون جنبش روشنفکرانه­ای است که به­عنوان پساساختارگرایی شناخته شده است. در اواخر دهة 60 و اوایل دهة 70 میلادی، شماری از محققان اروپایی شروع کردند به زیر سوال بردن برخی از مفروضات بنیادین پارادایم ساختارگرا، از جمله این ایده که تطابق یک به یکی میان معنا و شیوة گفتار آن وجود دارد. تعمیم­های پیرامون فرهنگ­های یکپارچه و انتزاعات مبتنی بر تقابل­های نمادین- مانند مواردی که لوی-استروس از آن­ها استفاده کرده است (بنگرید به بخش 3 . 1 . 2)- به­عنوان مواردی «ذات­گرایانه» یا «متافیزیکی» مورد انتقاد قرار گرفتند و علاقة بیشتری به ساخت لحظه-به-لحظه و محاوره­ایِ تفاسیر وجود داشت. چرخش به سمت ]رویکردهای[ درزمانی[[33]](#footnote-33) و تاریخی­گری[[34]](#footnote-34)، جایگزین علاقه به وجوه ایستای نظام­های فرهنگی شد. شناخت گستردة سیالیت فرهنگ­ها، یعنی ماهیت ذاتاً آلودة آن­ها، جایگزین جست­وجوی جوامعی شد که شاید هنوز اشکال «ابتدایی» سازماندهی و اندیشة دست­نخورده ]ناب[ تصور می­شدند. اندیشه­های مشابهی علاقة معاصر به چندفرهنگ­گرایی و اجتماعات فراملیتی را تهییج کردند.

تصادفی نیست که پساساختارگرایی ریشه در فرانسه دارد، به­ویژه در نوشته­های پژوهشگرانی مانند لکان، فوکو و دریدا (ساروپ 1989). روشنفکران فرانسوی دوران پس از جنگ ]جهانی دوم[، شدیداً تحت تأثیر فلسفة مارتین هایدگر بودند و این فلسفه را می­توان در مرکز برنامة کاری پساساختارگرایی، بدون توجه به تعابیر متفاوت و فراتر از نقد اندیشة هایدگری، مشاهده نمود.

در اواخر دهة 20، هایدگر (1992، 1988، 1985، 1962) استدلال کرد که آنچه فلاسفه و دانشمندان به راحتی به­مثابة «موضوعات» مطالعة خود مشخص می­کنند، بنیادی­ترین هستار[[35]](#footnote-35)های تجربة ما نیستند. سوژة اندیشمند عقلانی، که توسط فلاسفة بزرگ مدرنیته-دکارت، کانت و هوسرل- شناسانده شد، منشأ انحصاری یا ممتاز درک ما از جهان نیست. درک انتزاعی، مفهومی و «نظری» ما از جهان، ابتدایی نیست، بلکه مشتق از مفروضات وجودی دیگر، از قبیل هستی غرقه در محیط ماست، جایی که با چیزها به­مثابة پدیده­هایی از لحاظ عملی سودمند مواجه می­شویم، وضعیت­هایی که در بستر نگرش­ها یا «حالت»­های مخصوص تجربه می­شوند و افراد موجوداتی به همراه آن هستند. این روابط با جهان را نمی­توان به سادگی از طریق ابزارهای تحلیلی که توسط دانشمندان اجتماعی استفاده می­شود بیان کرد، دانشمندانی که متخصص در جدا نمودن عناصر از بستر آن­ها هستند. بسط استدلال هایدگر به علوم اجتماعی معاصر، این درک را حاصل می­کند که تقابل­های دوگانه و دانش گزاره­ای، دیگر شرایط یا دلایل تجربة ما از جهان نیستند، بلکه تعمیم­ها و بازنمودهایی­اند که ابعاد دیگر و بنیادی­تر تجربة انسانی را ازجمله تاریخی­گری و آنچه که هایدگر Befindlichkeit «اثر پذیرندگی[[36]](#footnote-36)» یا «خوی[[37]](#footnote-37)» نام نهاد، پیش فرض قرار می­دهند (درایفوس 1991؛ هایدگر 1962).

به­رغم نقد بوردیو از فلسفة هایدگر[[38]](#footnote-38)، نظریة عمل نمونة خوبی از پارادایم پساساختارگراست که مبتنی بر بعضی از درون­یافت­های هایدگر در باب ریشه­های وجودی دانش انسانی و درک انسان از زیست-جهان است. برای مثال، بوردیو رابطة پیچ در پیچ میان شرایط گذشته و حالِ دانش و کنش-در-جهان را مورد تأکید قرار می­دهد (بوردیو 1977، 1990). از نظر او، کنشگران اجتماعی نه تماماً محصول شرایط مادی (مثل شرایط اقتصادی یا بوم­شناختی) خارجی هستند، و نه سوژه­های از لحاظ اجتماعی آگاهی هستند که بازنمودهای ذهنی­شان خود-بسنده است:

نظریة عمل به­مثابة عمل، خلاف ماتریالیسم پوزیتیویستی، مصرانه اعلام می­دارد که موضوعاتِ دانشْ برساخته هستند، نه اینکه به­طور منفعلانه ثبت­شده باشند، و مغایر با ایدئالیسم روشنفکرانه، بیان می­کند که مبنای این برساختن، نظام عادت­های پایدارِ[[39]](#footnote-39) ساختارمند و ساختاربخش، یعنی *منش[[40]](#footnote-40)* است که در عمل شکل می­گیرد و همواره به سمت کارکردهای عملی گرایش دارد. (بوردیو 1990: 52)

بوردیو به­عنوان سطح تحلیل، انگارة *منش* را مطرح می­کند، ]یعنی[ نظامی از عادت­های پایدار به همراه ابعاد تاریخی که از طریق آن­ها، نوآموزان، به­وسیلة وارد شدن به فعالیت­هایی که بدان طریق مجموعه­ای از انتظارات را در مورد جهان و شیوه­های بودن در آن گسترش می­دهند، توانش کسب می­نمایند[[41]](#footnote-41).

*منش*- تاریخِ مجسم، درونی­شده به­مثابة سرشتی ثانویه و بنابراین، از یاد رفته به­عنوان تاریخ- وجود فعالِ تمامی گذشتة آن چیزی است که محصول ]زندگی اجتماعی[ است. همین­طور، آن چیزی است که نسبت به تعیناتِ خارجیِ وجود بی­واسطه، به خودمختاری نسبی­شان عمل می­بخشد. (بوردیو 56 : 1990)

این رویکرد، با تأکید بر این واقعیت که سوژه یا کنشگر انسانی تنها می­تواند از لحاظ فرهنگی به­مثابة مشارکت­کننده در مجموعه­ای از فعالیت­های همیشگی، وجود داشته باشد یا عمل کند، فعالیت­هایی که توسط کنش­های فردی او پیش­فرض گرفته و بازتولید می­شوند، تلاشی است به­منظور غلبه بر دوگانگی سوبژکتیویستی/ابژکتیویستی در علوم اجتماعی. البته، چنین بازتولیدی به­مثابة چیزی کاملاً پیش­بینی­پذیر در نظر گرفته نمی­شود، در غیر این صورت، دچار شکل دیگری از جبرگرایی می­شویم که بوردیو، مانند تمامی نظریه­پردازان پساساختارگرا و پسامارکسیست می­کوشد از آن بگریزد. از نظر بوردیو، فرهنگْ نه چیزی است به­کلی بیرونی برای افراد (مثلاً آیین­ها یا نمادهای باقی مانده از اعضای پیشین جامعه)، و نه چیزی است کاملاً درونی (در ذهن فرد). بلکه فرهنگ از طریق کنش روزمره­ای وجود می­یابد که شامل شرایط مادی (و فیزیکی)، و نیز تجربة کنشگران اجتماعی می­شود، در استفاده از بدن­هایشان در حالی که در فضایی آشنا حرکت می­کنند.

نظریه­پردازان اجتماعی مانند بوردیو، بر اهمیت زبان نه تنها به­مثابة نظامی خودمختار- آنگونه که ساختارگراها در نظر داشتند (بنگرید به بخش 1. 6)- بلکه به­عنوان نظامی که فعالانه توسط فرآیندهای اجتماعی-سیاسی از جمله نهادهای بوروکراتیکی مانند مدارس مشخص می­شوند، تأکید نموده­اند (بوردیو و واکووان 1982، بوردیو، پاسرو و دو سنت مارتین 1994). از دیدگاه بوردیو، نمی­توان در مورد زبان صحبت کرد بدون آنکه شرایط اجتماعی­ای را در نظر گرفت که وجود آن را ممکن می­سازند. برای مثال، فرآیندِ ایجاد وضعیت است که شرایط را برای یک *بازار زبانی* یکپارچه به وجود می­آورد، جایی که یک گونة زبانی، وضعیت *زبان معیار* را کسب می­نماید. یک زبان، تنها به­مثابة یک *منش* زبانی وجود دارد و به­منزلة نظام­های تکراری و همیشگی عادت­های پایدار و انتظارات در نظر گرفته می­شود. یک زبان، فی­نفسه مجموعه­ای از اعمال است که نه تنها بر نظام مشخصی از کلمات و قواعد دستوری دلالت دارد، بلکه ستیزی فراموش­شده یا پنهان بر سر قدرت نمادینِ شیوة مخصوصی از ارتباط برقرار کردن با نظام­های معین طبقه­بندی، اشکالِ نشانی و ارجاع، واژگان تخصصی و استعاره­ها (برای امور سیاسی، پزشکی، اخلاق) نیز هست (بوردیو 31: 1982). هر چند تأکید بوردیو بر معنای اجتماعی اشکال بدیل یا تنوعات سبکی[[42]](#footnote-42) (بالی 1952)، موضوعِ کلاسیکِ پژوهش زبان­شناسیِ اجتماعی است (مقایسه شود با اروین-تریپ 1972)، اما تأملات او، تنوع­گرایان[[43]](#footnote-43) و کاربردشناسان را واداشت که فراتر از مبادلات زبانی مشخص نظر بیافکنند. آنچه که اغلب توسط آن زبان­شناسان و فیلسوفان، که بر قدرت کلمات بر چیزها تأکید می­ورزند، فراموش می­شود این است که یک بیانِ زبانی معین، تنها تا حدی می­تواند کنشی انجام دهد (مثل یک درخواست، پیشنهاد، عذرخواهی) که نظامی از عادات پایدار، یک *منش* که از قبل در اجتماع به­طور مشترک استفاده شده است، وجود داشته باشند (بوردیو 133 : 1982). چنین نظام­هایی به­نوبة خود، از طریق کنش­های گفتاری روزمره بازتولید می­شوند و به­وسیلة نهادهایی مانند مدرسه، خانواده و محل کار، سازمان و معنا می­یابند. نهادهایی که نه تنها به وجود آمده­اند تا از شمول دیگران جلوگیری نمایند، بلکه شکل گرفته­اند تا ]افرادی[ که درونشان هستند را تحت کنترل نگه دارند و اطمینان حاصل کنند که کنش­هایی که افراد انجام می­دهند و معانی­ای که بدان کنش­ها نسبت می­دهند، در دامنة قابل قبولی باقی می­ماند.

این تأملات بااهمیت هستند، زیرا کنش­های فردی را به چهارچوب­های مرجع بزرگ­تری، از جمله انگارة اجتماع، یعنی مفهومی که در مرکز اکثر مباحث زبان­شناسی اجتماعی و انسان­شناسی زبان­شناختی بوده است (بنگرید به فصل 3) مرتبط می­کند.

**6 . 2 فرهنگ به­مثابة نظام مشارکت**

ایدة فرهنگ به­مثابة نظام مشارکت، مربوط به ]انگارة[ فرهنگ به­مثابة نظام اعمال می­شود و مبتنی است بر این فرض که هر کنشی در جهان، از جمله ارتباط زبانی، دارای کیفیتی ذاتاً اجتماعی، جمعی و مشارکتی است. این انگارة مشخصاً سودمندی نسبت به فرهنگ، برای نگریستن به این است که زبان چگونه در جهان واقعی کاربرد می­یابد، زیرا صحبت کردن به یک زبان، به معنای توانایی مشارکت در کنش متقابل با جهانی است که همواره بزرگ­تر از ما به­عنوان سخنوران فردی و حتی بزرگ­تر از آنچه که ما در هر وضعیت مفروضی می­توانیم ببینیم یا احساس کنیم، است. کلمات در خود، امکان­های بی­شماری را برای مرتبط کردن ما با سایر انسان­ها، وضعیت­ها، وقایع، کنش­ها، باورها و احساسات حمل می­کنند. این امر به علت قابلیتی است که زبان برای توصیف جهان و نیز مرتبط کردن ما با اهالی، اشیاء، مکان­ها و نقاط آن دارد؛ در هر مرتبه با تأیید مجدد بُعد اجتماعی-تاریخی کنش انسانی در میان سایر ]گونه­ها[. بنابراین، نشان­گریِ زبان، بخشی از ساخت هر کنش وابسته به سخن، به­مثابة کنش مشارکت در اجتماع کاربران زبان است. ممکن است با این وضعیت مواجه شویم که با فرض زبانی مشترک، بعدها پی ببریم که از طریق کنش­های وابسته به سخن است که چنین زبانی شکل می­گیرد، به چالش کشیده می­شود و تغییر می­یابد.

اگر کلیت جهان را کنش­های ارتباطی حفظ می­کند و جهان از طریق مجاری ارتباطی تداعی می­شود، صحبت کردن به معنای انتخاب شیوة مشخصی از ورود به جهان و نحوة معینی از حفظ روابط با افرادی است که با آنان ارتباط برقرار می­کنیم. در این صورت، تا حد زیادی از طریق کاربرد زبان خواهد بود که ما ]تبدیل[ به اعضای اجتماعی از ایده­ها و اعمال می­شویم.

هر نظام مشارکتی، نیازمند بخشی شناختی به­منظور مدیریت بازیابی اطلاعات و پیش­بینی کنشِ ناگزیر دیگران برای حل مسائل، و بخشی جسمانی ]مادی[ است که توانایی ما برای عمل کردن در محیطی فزیکی را شرح می­دهد، محیطی که سرشار از چیزهای مادی و نیز بدن­های زنده است. مشارکت نیز به تقسیم آشکار منابع موجود (نظام­های اعتقادی، زبان­ها، محیط ساخته­شده و افراد) و برآورد ضمنی آن­ها برای کارهای دمِ دستی نیاز دارد. اما دانشِ به یک اندازه مشترک، یا کنترل چنین منابعی را عهده­دار نمی­شود. در واقع، اگر از انگارة مشارکت آغاز کنیم، راحت­تر به ]انگارة[ تنوع و گوناگونی نزدیک می­شویم، با فرض اینکه می­توانیم مفهوم اجزای گوناگون مذکور را حفظ نماییم در حالی که این واقعیت را می­پذیریم که آن اجزا، از لحاظ اجتماعی به­مثابة بخشی از یک سطح بزرگ­تر وجود دارند. در فصل9 ]مفهوم[ مشارکت را بسطِ بیشتری خواهیم داد، بطوری که از مفید بودن آن در تعیین یک سطح تحلیل معتبر برای مطالعة اعمال زبانی صحبت خواهیم نمود.

**7 . 2 پیش­بینی و تفسیر**

تمایزی بنیادین میان نظریه­های گوناگون فرهنگ و نیز در میان نظریه­های متفاوت زبان- برخی از آن­ها را با جزئیات بیشتر در فصل­های بعدی بررسی خواهیم کرد- حدی است که در آن، نظریه­پردازی به معنی فراهم آوردن **پیش­بینی­های** مربوط به رخدادهای منفرد وابسته به پدیده­هاست، در برابر **تفسیر** مجزای وقایع، عملکردها، گفت­وگوها، کنش­های گفتاری، گفتارها و حتی صداهای منفرد[[44]](#footnote-44). تنش بین این دو رویکرد، منحصر به انسان­شناسی نیست و به نفوذ در بیشتر مباحث فرانظری متداول در علوم اجتماعی ادامه می­دهد. البته چنین تنشی چیز جدیدی نیست. نقطة آغاز رشته­هایی مانند جامعه­شناسی و انسان­شناسی در قرن نوزدهم را بحثی پیرامون حد و اندازه­ای ترسیم می­کند که در آن، وضع علم مربوط به افراد باید از روش­های علمِ جهان فیزیکی پیروی نماید. آیا می­توانیم رفتار انسانی را به همان شکلی پیش­بینی کنیم که حرکت اجسام سخت را در فیزیک؟ آیا باید بیشتر در ارتباط با چیزی باشیم که در مورد گروهی از افراد، منحصر به فرد است؟ یا با خصایصی از زبان و فرهنگ آن­ها سر و کار داشته باشیم که آنان را تبدیل به بخشی از گونه­های انسانی گسترده­تر می­کند؟ آیا می­توانیم از «قوانینی» علمی سخن بگوییم هنگامی که با کنش­های انسانی سر و کار داریم؟ هر یک از انسان­شناسانی که تا کنون ذکرشان رفته است (بوآس، مالینفسکی، گودیناف، لوی-استروس، گیرتز و غیره)، پاسخ­های کم و بیش بدیع خود را برای این سوالات دارند. من هم البته ترجیحات خود را دارم که در باقیِ کتاب آشکارتر خواهند شد، هنگامی که وارد موضوعات خاص­تر بحث بعدی­مان شویم. با این وجود، پیش از آنکه به نتیجه­گیری این فصل بپردازم، قصد دارم چندی از اصول کلی را که بیشتر اندیشمندان اجتماعی معاصر، به­طور ضمنی یا آشکار در مورد زبان و فرهنگ نگاشته و یا اندیشیده­اند، ارائه دهم:

1.فی­نفسه کنشگران و بنابراین سخنوران اجتماعی، باید دارای شیوه­های پیش­بینی کردن در حیات روزمره­شان باشند، در غیر این صورت، در وضعیت آشوب و عدم قطعیتی مداوم خواهند زیست که برای تضمین سلامتی آن­ها بسیار ناپایدار است. افراد چنین پیش­بینی می­کنند: چه زبان یا لهجه­ای برای صحبت کردن در یک وضعیت فرضی مناسب است، یا اینکه یک سوال محتملاً یک پاسخ را در پی خواهد داشت، و اینکه مردم به لطیفه­هایی که آن­ها تعریف می­کنند، خواهند خندید اگر حالت دوستانه داشته باشند.

2.با این حال، کنشگران اجتماعی، باشندگانی پیچیده­اند که در نظامی پیچیده مشارکت می­کنند. بدین معنی که همواره امکانی وجود دارد مبنی بر اینکه افراد به گونه­هایی پیش­بینی­نشده (اگر نه عموماً پیش­بینی ناپذیر) رفتار نمایند (مثلاً وقتی از آن­ها سوال پرسیده می­شود به هیچ وجه صحبت نمی­کنند یا هنگامی که لطیفة خوبی می­شنوند به آن نمی­خندند). به­ویژه ممکن است که رفتارهای معینی به­سادگی تفسیرپذیر نباشند (هم توسط کنشگران و هم توسط تحلیل­گران). به دانشجو توصیه می­شود که بیش از آنکه این موارد را به­مثابة نابهنجاری در نظر بگیرد، به آن­ها به­منزلة وجوه نه چندان پیش­بینی­پذیر ( نه مقدّر) سرشت رفتار انسانی بپردازد، ]یعنی[ جزء مهمی از مکانیسم­های معناسازی­ای که حیات اجتماعی انسان را توصیف می­کنند (در میان سایر اندیشمندان، هم گیرتز و هم بوردیو بر این نکته تأکید نموده­اند). علاوه بر پذیرش امکان تفاسیر گوناگون (به­وسیلة افراد مختلف، در زمان­های متفاوت، به زبان­ها یا سبک­های متنوع)، باید فعالانه به تعلیق (یا «در پرانتز گذاشتن») آشکارترین تفسیر ]موجود[ بپردازیم، عملی که رویکردهای پدیدارشناختی آن را به­مثابة گامی حیاتی برای فهم عقلانی جهان در نظر گرفته­اند. به­عنوان دانشجویان رفتار انسانی، باید متوجه باشیم که آنچه که ممکن است در مورد تفسیر هر یک از افراد، «طبیعی» به نظر رسد، در واقع احتمال دارد به­شدت «فرهنگی» باشد و از این رو اقرار به ناآگاهی یا عدم قطعیت، صرفاً به همان اندازه اهمیت دارد که تبیین­های منطقی­ای که مشاوران یا نظریه­پردازان دلخواه ما به دست می­دهند.

3.بدون توجه به اینکه از روش­های آماری استفاده می­شود یا نه، اهمیت دارد که به سایر پژوهشگران اطلاعی در مورد اینکه یک پدیده تا چه اندازه عمومی یا تکراری است، یا بیشتر، آن پدیده تا چه حد به طور مکرر در داده­های ما به چشم می­خورد، به دست دهیم. اینکه چیزی هر چند وقت یکبار رخ می­دهد (گفته، شنیده، نوشته یا انجام می­شود) در زندگی افراد دارای اهمیت است.

4.میزانی که یک پدیدة فرضی در آن به­مثابة وقوع یک مقولة کلی­تر قلمداد می­شود، تا حدی به دلیل چهارچوب تفسیری ماست. این امر در مورد صداها و کلمات منفرد که هرگز دقیقاً به یک نحو تلفظ نمی­شوند صحیح است (بنگرید به فصل 6) و نیز گونه­های مبادلات گفتاری یا اجراهای کلامی. این امر بدین معنی است که ما همیشه دو انتخاب داریم: اینکه امر کلی را در امر جزئی بیابیم یا بر عکس. سوال نظری نیز همواره سوالی تجربی است: زمینة تعمیم ما چیست؟ از کجا مقولاتمان را به دست می­آوریم؟ در کجا به دنبال شواهد می­گردیم؟

5.کنشگران اجتماعی فی­نفسه مشغول این کار هستند که کنش­ها و تفاسیرشان را مناسب با «مدل»های مشخص کنند. رویکرد کنشگر-محور می­کوشد تا آن مدل­ها را از طریق تحلیل کنش­های مشخص مشارکت­کنندگان ­درک نماید. فصل­های بعد در مورد شیوه­هایی هستند که در آن­ها چنین تحلیلی صورت می­پذیرد.

6.عموماً خوب است که اندیشه، با استعاره­ها شکل یابد، اما استعاره­ها نباید از شیوه­های نوین اندیشیدن در باب یک مسئله جلوگیری کنند. این مورد در بازنمایی­های صوری نیز به کار می­رود. صوری­سازی[[45]](#footnote-45) یک ابزار است و مانند تمامی ابزارها برای کار مشخصی طراحی شده است. به­طور کلی­تر، ما به­مثابة پژوهشگران باید متوجه مزایا یا محدودیت­های روش­های تحلیلی­ای که به کار می­گیریم، باشیم. باید روش­های خاص خود را کنترل و بازبینی نماییم. با این همه، بدین معنی نیست که باید چنین نظارت و کنترلی را تبدیل به موضوع اصلی یا اختصاصی کار خود کنیم.

7.در نهایت، همة نظریه­ها از بین رفتنی­اند.

**8 . 2 نتیجه­گیری**

فرهنگ انگاره­ای بسیار پیچیده و میدانی بسیار مورد مناقشه در نظریة انسان­شناختی معاصر است. بسیاری از فرضیات بنیادینی که به تحقیق انسان­شناختی، تنها در چند دهة گذشته جهت داده­اند، به صورت انتقادی توسط نسل­های جدیدی از پژوهشگران بررسی شده­اند. نظریه­های متداول کوشیده­اند تا از انگارة فراگیر فرهنگ، به­نفع اعمال یا اشکال مشارکتِ مختص یا متعلق به بستر و زمینه اجتناب کنند. با این وجود، در تمامی نظریه­های فرهنگ که در این فصل ارائه شد، زبانْ نقشی مهم ایفا می­کند. از منظر فرهنگ به­مثابة الگوهای آموخته­شدة رفتار و اعمال تفسیری، زبان ]عنصری[ حیاتی است، زیرا پیچیده­ترین نظام طبقه­بندی تجربه را فراهم می­آورد. زبان همچنین دریچة بااهمیتی به قلمروی اندیشه­هاست، این موضوع مورد علاقة دانشمندان شناختی است (بنگرید به بخش 2 . 2). همان­گونه که روان­شناسان و زبان­شناسان چندین دهه است که اشاره می­کنند، رشد زبانی و شناختی، رابطة تنگاتنگی با یکدیگر دارند و یک نظام پیچیدة ارتباطی-خواه به صورت گفتار یا نشانه- شرط لازم برای حیات اندیشمندانة غنی است. زبان­های انسانی نیز فرا-زبان­هایی نیرومند هستند (بنگرید به بخش 3 . 9)، ]یعنی[ نظام­هایی ارتباطی که می­توان از آن­ها برای صحبت دربارة سایر نظام­های ارتباطی، از جمله خودشان (همان­گونه که هر کتاب درسی زبان­شناسی نشان می­دهد!) استفاده نمود. علاوه بر این، زبان­ها بر نظریه­های در مورد جهان دلالت دارند و آن­ها را بیان می­کنند و در نتیجه موضوعات ایدئال مطالعه برای دانشمندان اجتماعی هستند.

بخش عمده­ای از حیات اجتماعی ما از طریق ارتباط زبانی مدیریت، باواسطه و سنجیده می­شود و شگفت­انگیز نیست که دانشمندان اجتماعی مانند لوی-استروس، از مفاهیمی به­مثابة ابزار برای مطالعة فرهنگ بهره جستند که در زبان­شناسی پرورش یافته بودند. زبان همچنین برای ما ارتباطی سودمند میان اندیشة درونی و رفتار علنی فراهم می­آورد. حتی هنگامی که اندیشه­هایمان را در ذهن خود به­وضوح بیان می­کنیم، صرفاً تا اندازه­ای کاری «شخصی» انجام می­دهیم. ما همچنین متکی بر مجموعة منابع فرهنگی (از جمله دسته­بندی­ها، نظریه­ها، و استراتژی­های حل مسئله) هستیم که احتملاً نه فقط به ما، بلکه به یک اجتماع تعلق دارند. سرشت عمومی زبان همان چیزی است که می­گذارد مردم­نگاری به وجود آید (بنگرید به فصل 4). یک مردم­نگار از زبان هم به­مثابة منبعی برای دانش (آنچه افراد می­گویند، آنچه می­گویند و می­اندیشند، آنچه می­گویند و عمل می­کنند، آنچه افراد از طریق گفتن انجام می­دهند و غیره) و هم به­مثابة ابزاری برای بازنمایی همان دانش (بنگرید به فصل­های 4 و 5) استفاده می­کند.

زبان همچنین ابزاری سَرنمونه­ای[[46]](#footnote-46) برای کنش متقابل با جهان، و صحبت کردن، فعالیت میانجی­گرایانة سَرنمونه­ای است. کنترل بر ابزارهای زبانی اغلب به کنترل بر رابطة ما با جهان تعبیر می­شود، مانند پذیرش اشکال زبانی و قواعدی به­منظور استفاده از آن­ها که ما را وا می­دارد تا شیوه­های مشخصی از بودن در جهان را بپذیریم و دوباره ایجاد کنیم (بنگرید به بخش 5 . 2). در نهایت، نگرش نسبت به زبان به­مثابة مجموعه­ای از اعمال، بر لزومِ در نظر گرفتن ارتباط زبانی صرفاً به­منزلة بخشی از شبکة پیچیدة منابع نشانه­شناختی تأکید می­کند که ما را در سراسر زندگی با خود دارد و به تاریخ­های اجتماعی مشخص و نهادهای پشتیبانی­کنندة آن­ها پیوند می­دهد.

هر یک از نظریه­هایی که تا کنون ارائه شده­اند، جنبة مشخصی از نظام­های زبانی را برجسته می­کنند. در این معنا، هر نظریه به فهم ما از فرهنگ به­مثابة پدیده­ای پیچیده کمک می­نماید و اشاره دارد بر مجموعة متفاوتی از خصایص که می­توان آن­ها را مورد مطالعه قرار داد. هر نظریه دلالت بر برنامة تحقیقی متفاوتی دارد، اما تمامی آن­ها با همدیگر، دستور جامعی برای مطالعة فرهنگ و تحلیل زبان به­مثابة وسیله­ای مفهومی و اجتماعی را شکل می­دهند که هم محصول، و هم ابزار فرهنگ است. در فصل­های بعدی، برخی از بنیادهای روش­شناختی و نظریِ چنین برنامة تحقیقاتی­ای را با جزئیات بیشتر بررسی خواهیم کرد.

­

1. marginalization [↑](#footnote-ref-1)
2. مرور مفید نظریه­های فرهنگ در کیسینگ (1974) و ارتنر (1984) وجود دارد. [↑](#footnote-ref-2)
3. «فرهنگ شاید به­مثابة تمامیتی از واکنش­ها و فعالیت­های ذهنی و فیزیکی تعریف شود که رفتار افرادِ سازندة یک گروه اجتماعی را به­صورت جمعی و انفرادی در رابطه با محیط طبیعی آن­ها، سایر گروه­ها، در رابطه با خود اعضای گروه و هر فرد به­تنهایی، ترسیم می­کند. فرهنگ همچنین فرآورده­های این فعالیت­ها و نقش آن­ها در حیات گروه­ها را شامل می­شود» (بوآس 149 : 1963/1911). [↑](#footnote-ref-3)
4. Immanuel Kant [↑](#footnote-ref-4)
5. arbitrary [↑](#footnote-ref-5)
6. pan-human [↑](#footnote-ref-6)
7. privacy [↑](#footnote-ref-7)
8. برای بحث نظریة حوزه­های معنایی در تحلیل واژگانی بنگرید به لِهرر (1974). تایلر (1978) شامل مباحث مفصل مدل­های گوناگون تحلیل واژگانی در زبان­شناسی می­شود. [↑](#footnote-ref-8)
9. componential analysis [↑](#footnote-ref-9)
10. propositional knowledge [↑](#footnote-ref-10)
11. procedural knowledge [↑](#footnote-ref-11)
12. natural kinds [↑](#footnote-ref-12)
13. Zafimaniry [↑](#footnote-ref-13)
14. یکی از پیچیدگی­ها در اینجا این است که زافیمانیری­ها واژة یکسان (hazo) را برای درخت (چیز جاندار) و چوب (چیز غیرجاندار) دارند، اما بنگرید به راه حل بلوخ (116 : 1993) برای این معمای آشکار. [↑](#footnote-ref-14)
15. algebraic expressions [↑](#footnote-ref-15)
16. binary numbers [↑](#footnote-ref-16)
17. لوی-استروس از واژة فرانسوی bricolage ]جفت و جور کردن[ برای اشاره به کاربرد هر آنچه که برای ساختن یا ایجاد چیز دیگر در دسترس است، استفاده می­کند. یک «bricoleur» ]جفت و جور کننده[ «کسی است که با دستانش کار می­کند و در مقایسه با یک صنعت­گر، از شیوه­های ترفندآمیزی استفاده می­نماید» (لوی-استروس 17: 1966). «مردمان ابتدایی» کسانی هستند که مانند جفت و جورکننده­ها فعالیت می­کنند، و عناصری را دوباره مرتب می­کنند که قبلاً در جایی دیگر یافت شده­اند. [↑](#footnote-ref-17)
18. theory of the acquisition of sounds [↑](#footnote-ref-18)
19. تمایز بین صدای «متراکم» و «پراکنده» مبتنی بر شکل علامت صوتیِ نشان داده شده در یک طیف­نگاشت است و متکی بر این است که آیا چگالی انرژی بیشتر/کمتری را در ناحیة نسبتاً باریک و مرکزی طیف به همراه افزایش/کاهش مقدار کلی انرژی نشان می­دهد یا خیر. صدای «بَم» و «زیر» اشاره به چگالی انرژی در نوسانات پایین­تر/بالاتر طیف دارد. بنگرید به یاکوبسن، فانت و هال (1963)، یاکوبسن و هال (1956)، هایمن (35: 1975). [↑](#footnote-ref-19)
20. culinary triangle [↑](#footnote-ref-20)
21. صورت­بندی اصلی لوی-استروس تمایزات دقیق­تری را ارائه می­دهد، مانند تمایز میان ]غذاهای[ کباب­شده و دودی، و کباب­شده و آب­پز (همچنین بنگرید به لیچ 31-28: 1970. [↑](#footnote-ref-21)
22. thick description [↑](#footnote-ref-22)
23. indexicality [↑](#footnote-ref-23)
24. metapragmatics [↑](#footnote-ref-24)
25. بنگرید به سیلوراستاین (1976ب؛ 1981؛ 1985الف؛ 1985 ب؛ 1987؛ 1993)، هانکس (1996؛ 1990)، لوسی (1993)، مرتز و پارمنتیِر (1985)، پارمنتیر (1994)، ورتش (1985الف). [↑](#footnote-ref-25)
26. folk [↑](#footnote-ref-26)
27. این مفهوم در لاکوف و جانسون (1980) مورد بحث قرار گرفته است. همچنین بنگرید به لاکوف (1987). [↑](#footnote-ref-27)
28. prototype theory [↑](#footnote-ref-28)
29. برای آگاهی از نظریه­های قومی به­مثابة مدل­های فرهنگی بنگرید به به مقاله­های هلند و کویین (1987) و آندراده و استروس (1992). [↑](#footnote-ref-29)
30. disk drives [↑](#footnote-ref-30)
31. برای نقد ابزار-استعاره و دلالت­های سیاسی و اقتصادی آن بنگرید به بودریار (1975) و ساهلینز (1976). [↑](#footnote-ref-31)
32. speech act [↑](#footnote-ref-32)
33. diachrony [↑](#footnote-ref-33)
34. historicity [↑](#footnote-ref-34)
35. entity [↑](#footnote-ref-35)
36. affectedness [↑](#footnote-ref-36)
37. disposition [↑](#footnote-ref-37)
38. بنگرید به مخصوصاً بوردیو (1988) و بوردیو و واکووان (6-150: 1992). [↑](#footnote-ref-38)
39. disposition [↑](#footnote-ref-39)
40. habitus [↑](#footnote-ref-40)
41. برای استفادة پیشین­تر از واژة *منش* به­مثابة عادت­های از لحاظ اجتماعی انتقال­یافته، بنگرید به موس (101: 1979 ]1935[). [↑](#footnote-ref-41)
42. stylistic [↑](#footnote-ref-42)
43. variationists [↑](#footnote-ref-43)
44. من موضوع روش مشخصی که در هر یک از این دو طرح به کار می­رود را رها می­کنم. از این رو، در مورد مزایا یا مشکلات روش­های استقرایی در برابر روش­های قیاسی صحبت نمی­کنم. هر یک از دو روش را می­توان به­منظور تعقیب علاقة کل­گرایانه یا جزءگرایانه مورد استفاده قرار داد. [↑](#footnote-ref-44)
45. formalization [↑](#footnote-ref-45)
46. prototypical [↑](#footnote-ref-46)