

کتابخانه ی روشنگری فرهنگی

( گفتارهای 5-10 )

## فرهنگ چیست؟

از

چنگیز پهلوان

اندیشه، زمستان 1394

شناسنامه

نام کتاب : فرهنگ چیست؟

نویسنده: چنگیز پهلوان

شمارگان: در ایران سی نسخه

و:نشر در شبکه ی جهانی

سال انتشار زمستان 1395

چون وزارت موسوم به ارشاد به نوشته های این قلم اجازه ی انتشار نمی دهد ناچار آنها را با شمارگان اندک در ایران چاپ می کنم و به صورت نسخه ی عکسی به هر شکل که امکانی به دست آورم به شبکه ی جهانی می سپارم. امیدوارم بیش از این در معرض حراج اندیشه قرار نگیرم.

فهرست گفتارهای های این کتاب:

1. فرهنگ چیست؟

2. کسروی و فرهنگ چیست

3. کریس جنکس و کتاب فرهنگ

4. کلیفورد گرتز

5. فرهنگ یا فرهنگها

6. سرمایه ی فرهنگی

توجه: کتاب حاضر دربرگیرنده ی شش گفتار دیگر (گفتارهای 5-10) در چارچوب نوشته های «روشنگری فرهنگی» است. چهار گفتار پیشین به نام: «چهار گفتار در زمینه ی فرهنگ» یکجا نیز انتشار یافته اند. فهرست آن چهار گفتار چنین اند:

1. چرخه های گفتار در ایران معاصر

2. پایان قرن

3. خودخردبینی فرهنگی

4. نقد فرهنگ (همراه با پیوستها)

## فرهنگ چیست؟

1. اگر بخواهیم جلوه‌ی اجتماعی فرهنگ را در حوزه‌ی ای جز انسان‌شناسی یا قوم‌شناسی به تعریف درآوریم آنگاه در نگاه نخست با رویکرد اندیشگرانی روبه‌رو می‌شویم که از حوزه‌ی دانش‌های جامعه‌شناختی و رشته‌های وابسته به آن برآمده‌اند. آثار تولید شده در این حوزه به تدریج حجم درخور توجهی را به خود اختصاص می‌دهند. از دید صاحب این قلم فرآورده‌های فرهنگ‌شناسی را نیز در این مقطع و تازمانی که جلوه‌ی دانشگاهی جاافتاده، مستقل و متفاوتی نیافته‌اند می‌توان در همین حوزه به بررسی گذاشت. با این حال نباید یک خاستگاه نظری مهم را از دیده دور داریم و آن این که فرهنگ برخلاف برخی از شاخه‌های مهم دانش‌های اجتماعی بسته به نظرگاه و افق نظری به تعریف می‌آید. برای نمونه اگر از نگاه فرهنگ‌شناسی به این مفهوم بنگریم با تعریف کارکردی متفاوتی مواجه می‌شویم تا دیدگاهی فلسفی را برگزینیم یا نگرشی جامعه‌شناختی برایمان سودمند افتد. این نکته‌ی به ظاهر آسان را تنها می‌توان بر اساس توضیح و تشریح هر مورد بهتر روشن ساخت و با بهره‌مند گشتن از هر بسته‌ای از تعریفها در هر رشته بهتر به بیان درآورد. این نکته بدان معنا نیست که تعریفها یکسره از هم جدا و ناسازگاند، بل به معنای آن است که تأکیدگذاریها و ساماندهیهای گونه‌گون نه فقط غنایی خاص به بار می‌نشانند، بل به ما امکان می‌دهند بر اساس این تنوع و غنا، شاخه‌های یک رشته را پربارتر سازیم و همه را به یک بدنه و تنه‌ی واحد بپیوندانیم و گرفتار تنگنای مفهومی و معنایی نشویم. همه‌ی اینها به جای خود اما نباید از نظر دور داشت که انسان‌شناسان و قوم‌شناسان نقشی مهم در تنظیم و طرح کردن مفهوم نوین فرهنگ داشته‌اند. به همین سبب هم هربار که بخواهیم با این مفهوم سروکار داشته باشیم ناچار باید نگاهی به این پیشینه هر چند گذرا بیندازیم.

«ادوارد بی. تیلور»، دانشمند برجسته‌ی انگلیسی در زمینه‌ی انسان‌شناسی، تعریفی از فرهنگ به دست داده است که مدتها و سالیان دراز ورد زبانها و کتابها بوده است. او در کتاب «فرهنگ ابتدایی» خود در همان آغاز نوشت: فرهنگ، یا تمدن، در معنای گسترده‌ی خود، در مفهومی قوم‌شناسانه، آن کلیت پیچیده‌ای است که شامل معرفت، باور، هنر، اخلاقیات، قانون، رسمها، و همه‌ی تواناییها و عاداتی است که انسان به عنوان

عضوی از جامعه کسب می کند.<sup>1</sup> صرف نظر از گستردگی تعریفی که تیلور به دست داده است و گذشته از خصلت توصیفی این تعریف، مهم است ببینیم و بدانیم که تیلور فرهنگ و تمدن را برابر می گیرد. می نویسد: فرهنگ یا تمدن. این استنباط تیلور در همان آغاز و در فهرست کتابش به چشم می خورد. همین تعریف توصیفی از فرهنگ چنان مشهور شد که بسیاری تیلور را تنها به اعتبار همین تعریف می شناسند بی آن که با عمق همین اثر یا آثار دیگر او آشنا باشند.

تیلور در کتابی که پیش از اثر مشهور «فرهنگ ابتدایی» نگاشته است بر واژه ی «تمدن» تأکید می نهد. عنوان این کتاب چنین است: پژوهشهایی درباره ی تاریخ آغازین بشریت، و تحول تمدن. چاپ نخست این کتاب به سال 1865 است. در اینجا به چاپ دوم که در اختیار دارم ارجاع می دهم. همین چاپ هم پیش از کتاب مشهور «فرهنگ ابتدایی» انتشار یافته است.<sup>2</sup> در همین کتاب «تحول تمدن» هم در همان نخستین صفحه تعریفی به دست می دهد مشابه همان تعریف یادشده در کتاب «فرهنگ ابتدایی» با این تفاوت که این یکی را «تمدن» می نامد. این تعریف چنین است: در جریان مطالعه ی پدیده های معرفت و هنر، مذهب و اسطوره شناسی، قانون و رسما، و بقیه ی [خصوصیات] آن کلیت پیچیده ای که تمدن می نامیم، کافی نیست فقط نژادهای پیشرفته را در نظر بگیریم...<sup>3</sup>

در فصل دوم کتاب «تحول تمدن» در ارتباط با زبان ایما و اشاره تیلور می نویسد قدرت و توانی که آدمی برای بیان افکارش در اختیار دارد مهمترین عنصر تمدن او به شمار می ورد.<sup>4</sup> در اینجا هم تیلور واژه ی تمدن را به کار می برد در حالی که می توانست به جای آن به آسانی واژه ی فرهنگ را بنشانند.

از رویکرد تیلور در دو کتاب یادشده اش شاید بتوان چنین استنباط کرد که تمدن مفهومی است مبتنی بر یک کلیت که در ضمن عنصر تحول و تکامل یک مجموعه ی انسانی را نیز در بر می گیرد؛ مفهوم فرهنگ علی الاصول در ارتباط با شمارش و توصیف یکایک عناصر تشکیل دهنده ی این تمدن به کار می رود. با این حال نباید تداخل همین دو حوزه را نادیده انگاشت یا تصور کرد واضعان و به کارگیرندگان این دو مفهوم به وضوح به مرزهایی متمایز کننده و جداسازنده توجه می داشته اند.

<sup>1</sup> Taylor, Edward B., Primitive Culture. In two volumes. Vol. I. London 1871. P.1.

<sup>2</sup> Taylor, E. B., Early History of Mankind and the Development of Civilization. London 1870.

<sup>3</sup> Ibid. P.1.

<sup>4</sup> Ibid. P.14.

2. فرانتس بواس انسان شناس برجسته ی آمریکایی آلمانی تبار که بسیاری او را پدرانسان شناسی آمریکا به حساب می آورند و به واقع نیز نسلی از انسان شناسان مشهور و نام آور آمریکایی نیز در محضر او تربیت شده اند، کتابی پایه ای و بنیادی تألیف کرده است به نام «ذهن انسان ابتدایی».<sup>5</sup> چاپ نخست این کتاب به سال 1911 انتشار یافته بوده است.

اهمیت ذکر تاریخ انتشار نخستین چاپ در این نکته نهفته است که اولاً بدانیم در آن مقطع در ایالات متحده تحقیقات و رشته ی انسان شناسی با چه موضوعاتی درگیر بوده اند و ثانیاً ببینیم که فاصله ی انتشار این کتاب با کتاب «تیلور» چندان زیاد نبوده است؛ اندکی بیش از بیست سال.

فرانتس بواس در پیشگفتار چاپ بازبینی شده ی کتابش که در اینجا به آن ارجاع می دهیم می نویسد در این فاصله پژوهشهای زیادی در همه ی حوزه های علمی مورد توجه اثرش صورت گرفته است. به خصوص مطالعات مرتبط با حوزه ی وراثت و نژاد پیشرفتهایی چشمگیر کرده است. او یادآور می شود که تأثیر محیط بر شکل جسمانی (= هیأت بدنی) و رفتار انسانی و وضعیت ذهنی انسان «ابتدایی» [= بدوی] مبتنی بر دیدگاهی تازه موضوع تحقیقات متعددی بوده است. به همین سبب هم در چاپ تجدیدنظر شده ی کتابش نسبت به چاپ اول دگرگونیهایی بسیار را در نظر گرفته است و بخشهایی را از نو بازنویسی کرده است. این نکته به ما نشان می دهد که دانشمندان بزرگ چگونه با آغوش باز به تحولات علمی تن می سپرده اند و از سرسختی بی هوده می پرهیزند. فرانتس بواس بی هیچ شبهه یکی از اینان به شمار می رود. نکته ی مهم دیگر این که بواس تحقیقات انجام شده را مؤید نظریات پیش گفته اش می داند. برای نمونه می نویسد به سال 1895 طی گفتاری در «انجمن پیشبرد علوم» در آمریکا نکته هایی بر زبان رانده بوده است که که صحت آنها اکنون یعنی به هنگام ایراد سخنرانی بر همگان روشن شده است. او در این هنگام معاون بخش انسان شناسی همین انجمن پیشبرد علوم بوده است. می گوید نتیجه ی مهمی که اکنون در اختیار است و تأیید شده است این است که تفاوتی بنیادین میان شیوه ی تفکر انسان ابتدایی و متمدن وجود ندارد. مفهوم گونه ی (= سنخ/تیپ) نژادی چنان که مصطلح است و حتی در ادبیات علمی به کار می رود، چیزی است گمراه کننده که نیازمند بازتعریفی منطقی و زیست شناختی است. بواس معتقد بود که پیوند نزدیک میان نژاد و شخصیت هرگز به اثبات نرسیده است. فرانتس بواس می گوید پیشداوری نژادی هنوز عنصر مهمی در زندگی آمریکایی است یعنی به سال 1938؛ یعنی همان سالی که هیتلر تجاوز

<sup>5</sup> Boas, Franz. The Mind of Primitive Man. The MacMillan Company. 1938.

به خاک همسایگانش را تدارک دید. به باور او استنباطات و دریافتهای عوامانه مبتنی هستند بر سنتهای علمی و عوام پسندانه ی پیشین که به هیچ رو با دستاوردهای جدید علمی سازگار نیستند. به نظام دانشگاهی خاصه دانشجویان رشته های زیست شناسی، روان شناسی، روان شناسی و انسان شناسی هشدار می داد که گرفتار دریافتهای عامیانه نشوند. او از فضای جاری سانسور پرور در کشورهای استبدادی شکوه می کند و فریاد برمی آورد که این چنین وضعی قادر نیست علم و دانشی در خور اعتماد به بارینشاند. از ناشرانی هم شکوه و شکایت دارد که بنا به مصلحت مستبدان از چاپ کتابهایی که پسند این حضرات مستبد حتی در کشورهای دیگر نمی افتند، سرباز می زنند. به باور «فرانتس بواس» سرکوب آزادی فکر، ناقوس مرگ علم را به صدا درمی آورد.<sup>6</sup>

از اینهاکه بگذریم می خواهیم به تعریف «فرانتس بواس» از فرهنگ اشاره کنیم که در زبان فارسی از توجه برخوردار نشده است. در همین کتاب «ذهن ابتدایی» می نویسد فرهنگ را می توان همچون کلیتِ واکنشهای ذهنی- روانی و جسمانی و فعالیتهایی تعریف کرد که رفتار افراد را، خواه به صورت گروه اجتماعی و خواه به صورت فردی، در ارتباط با محیط طبیعی شان، نسبت به گروه های دیگر، در رابطه با اعضای خود گروه و در رابطه با خود فرد توصیف و مشخص می کنند.<sup>7</sup> سپس می افزاید این امر در ضمن محصولات و فرآورده های این فعالیتها و نقشی را که در زندگی گروه ایفا می کنند، در برمی گیرد. بلافاصله بواس نکته ای به این تعریف و مکمل آن اضافه می کند که به باورم اهمیتی خاص دارد. می نویسد صرف شمارش این ابعاد گوناگون زندگی، فرهنگ را تشکیل نمی دهند. این نکته بدین معناست که یکایک این وجوه زیستی را نمی توان فرهنگ برشمرد. به واقع فرهنگ چیزی است بیش از این زیرا عناصر فرهنگ مستقل نیستند، آنها دارای ساخت اند. یعنی این عناصر مبتنی بر یک ساخت و در ارتباط باهم، فرهنگ را می سازند. با این تعریف بواس به گونه ای از تعریف از فرهنگ دست می یابیم که بریک کلیت به هم پیوسته تکیه می زند. از این رو می توانیم تفاوت میان او تیلور را حس و مشاهده کنیم.

بواس در همینجا تأکید می کند که فعالیتهای برشمرده شده فقط مختص انسان نیستند زیرا زندگی حیوانات نیز بر اثر ارتباطات با طبیعت، با حیوانات دیگر و بر اثر روابط متقابل با نوع خاص خود یا با گروه اجتماعی تنظیم شده اند.

<sup>6</sup> .Ibid.P.VI.

<sup>7</sup> .Ibid.P.159.

«بواس» سپس می نویسد رسم بر این بوده است که فرهنگ را شامل فرهنگ مادی، روابط اجتماعی، هنر و مذهب توصیف کنند. نگرشهای اخلاقی و فعالیت‌های اجتماعی را به میزان کمی مورد توجه قرار داده اند، و از این گذشته زبان به ندرت در توصیف (= تعریف) از فرهنگ گنجانده شده است.

نخستین عنوان از این رده بندی بالا (= فرهنگ مادی) موارد زیر را در بر می گیرد: گردآوری، نگهداری و تدارک غذا، سرپناه و پوشاک، فراگردها و فرآوردهای تولید، روشهای نقل و انتقال. معرفت عقلی (= دانش مبتنی بر خرد) را بخشی از همین رده در نظر گرفته اند.

در دومین عنوان این رده بندی که به روابط اجتماعی نظر دارد، وضعیت اقتصادی، حقوق مالکیت، روابط با قبایله های خارجی در زمان جنگ و صلح، سازمان قبایله، شکلهای ارتباطات، روابط جنسی و دیگر روابط فردی مطرح می شوند.

هنرهای تزئینی، تصویری و تجسمی، آواز خوانی، قصه گویی و رقصندگی در حوزه ی موضوعات هنر قرار می گیرند. نگرشها و فعالیت‌های مرتبط با مقدسات یعنی آنچه که تصور می شود مقدس است، و خارج از چارچوب اعمال متعارف انسانی قرار می گیرد، عرصه ی مذهب به حساب می آید. رفتارهای متعارف و مرسوم در ارتباط با خوب و بد، شایست و ناشایست و دیگر مفاهیم بنیادین اخلاقی را نیز علی الاصول در همین حوزه قرار می دهند.

«فرانتس بواس» معتقد است بسیاری از پدیده های دو حوزه ی فرهنگ مادی و روابط اجتماعی، میان انسان و حیوان مشترک است. او این سخن را از حوزه ی روانشناسی حیوان وام می گیرد و می گوید هر یک از انواع حیوانات متکی به روشی خاص به جستجوی غذا می پردازد. روش شکار گرگ متفاوت است از روش شکار شیر. واکنش به طبیعت نیز در میان گروه های مختلف، متفاوت است. خرس در زمستان می خوابد و برخی از پرندگان به سوی آب و هوای گرم مهاجرت می کنند. جوندگان غذای زمستانی ذخیره می کنند؛ زنبوران حتی خوراک نسل بعد از خود را آماده می سازند.

بسیاری از انواع حیوانات برای حفاظت از خود و فرزندانشان خانه می سازند. به باور «بواس» حتی آشیانه ی برخی از پرندگان با هنر بیشتری از خانه سازیهای مردم ابتدایی ساخته می شود. گونه ای از مورچگان به منظور پرورش قارچ سطح خاک تپه های خود را آماده می سازند. گونه هایی از میمونها از ابزار استفاده می کنند تا بتوانند شیئی مطلوبی را که دور از دسترس است به دست آورند. «کولر»، حیوان شناس، در



کتابش می نویسد حتی شمیانه‌ها همی دیده است که چند چوب را سرهم کرده اند تا به اندازه‌ی درازای مطلوبشان برسد.<sup>8</sup>

بواس می نویسد مشابه عاداتهای اجتماعی انسانها را نیز در میان حیوانات مشاهده می کنیم. یک گله یا دسته‌ای از حیوانات، گروهی می سازند که نسبت به غریبه‌ها حتی از جنس خود واکنش می کنند. نمونه‌ی آن را در میان سگهای گله می بینیم که سگ غریبه را در خود نمی پذیرند.

در جامعه‌های میمونها و مرغان (= طيور) نظمى مبتنى بر سلسله مراتب مشاهده می کنیم. قوی ترین «شخصیتها» را ضعیف ترین از همان جنس، همچون ارشد و مافوق می پذیرند. حس مالکیت نیز در حیوانات به چشم می خورد. بسیاری از پرندگان به هموعان از جنس خود نیز اجازه نمی دهند وارد حوزه‌ی سکونتشان بشوند. برخی حیوانات سکونتگاهی یک ساله برای خود می سازند و برخی نیز چون میمونها در منطقه‌ی مشخصی سکونت می گزینند که غریبه‌ها را به آنجا راه نمی دهند.

حیواناتی که در یک گروه اجتماعی می زیند دوستیها و دشمنیهای سامان می دهند؛ رهبران نیرومند و ضعیف دارند و روابط اجتماعی شان از همان الگویی پیروی می کند که در جامعه‌ی انسانی به چشم می خورد.

فعالیتهای حیوانات صرف نظر از این که هدفمندباشند، از آغاز تعیین شده (= غریزی) یا آموخته شده باشند، از دید «بواس» فرهنگ به حساب نمی آیند. او تمایل دارد این فعالیتها را «شیوه‌ی زیستی» [mode of life] یا «عادات» [habits] حیوانی بنامد. اگر بتوان اصطلاح فرهنگ را برای فعالیتهایی که بر اثر سنت فراگرفته شده اند به کاربرد، با این حال چنانچه بخواهیم آن را در ارتباط با آواز پرند یا هرفعالیت یادگرفته‌ی دیگر حیوانی تعمیم دهیم سرانجام با کش دادن گسترده‌ی معنای آن روبه رو خواهیم بود. با توجه به رفتارهای شمیانه‌ها و میمونهای انسان نما و توصیفی که حیوان شناس معروف به نام «کولر» از گرایش آنها به آرایش و رقص به دست می دهد، بی تردید کشیدن مرزی شفاف و دقیق میان دو مفهوم «شیوه‌ی زیست» و «فرهنگ» چندان آسان نخواهد بود. در اینجا «بواس» می گوید اگر ناچار می بودیم فرهنگ را تنها بر اساس نظاره‌ی رفتار به تعریف در آوریم در این صورت اندکی از عناصر بنیادی رفتار انسانی به چشم می آیند که گونه‌ای مشابه در جهان حیوانی نداشته باشند.

رفتار انسان در ارتباط با طبیعت و هموعان خود از تنوعی بس وسیع برخوردار است در حالی که رفتار یک گونه‌ی حیوانی شکلی قالبی دارد و مبتنی است بر غریزه؛

<sup>8</sup>.Ibid.P.161.

این رفتار خصلتی آموخته و یادگرفته شده ندارد و به میزان کمی متغیر و تابع سنت مکانی است. به همین معنا رفتار انسان قالبی نیست و نمی توان آن را غریزی نامید؛ متأثر است از سنت مکانی و خصلتی آموخته دارد. از این گذشته اعمال حیوانات خصلت تعقلی بازنگرانه نسبت به اعمالشان ندارد. به این اعتبار هدفمندند که سازگار شده اند با مقتضات معینی به حدی که حیوانات بتوانند بر اثر تجربه از آنها فایده ببرند؛ اما تمامی مسئله ی علیت و این پرسش که به چه علت چیزی اتفاق می افتد برای حیوانات غریب و بیگانه است در حالی که در میان انسانها امری متعارف به حساب می آید. در اینجا «بواس» نکته ای مهم بر زبان می آورد و می گوید فرهنگ انسانی از زیست حیوانی بر اثر قدرت استدلال و همراه با آن به مدد به کارگیری زبان متمایز می شود. از این گذشته ویژگی انسان سنجش اعمال است از منظر اخلاقی و زیبایی شناختی.

بواس زبان را از ویژگیهای انسان می داند و در توصیفات خود همواره به آن توجه می کند چه از بابت تحول دستوری و چه از بابت جهانشمول بودن آن در میان انسانها. معتقد است ریشه های آن بس کهن اند. فعالیتهای میمونهای رده بالا مؤید این فرض اند که گونه های معینی از آنها پیش از محو شدن متعلق به انسان بوده اند. عادات آشیانه سازی و محل سکونت، به کارگیری چوبدست و سنگ نیز همین نظر را تأیید می کنند. همه ی اینها به باور او گواه این ادعا به شمار می روند که برخی دستاوردهای فرهنگی انسان بسیار قدیم اند و متعلق به دوران بشریت آغازین.<sup>9</sup> در ضمن به باور بواس نشانه ها و مدارکی در اختیار داریم مبنی بر اشاعه ی عناصر فرهنگی از قبیله ای به قبیله ی دیگر، از قومی به قوم دیگر و از قاره ای به قاره ای دیگر. این چیزها نیز از قدیم ترین ایام وجود داشته اند.

«بواس» به عنصر اشاعه ی فرهنگ اهمیت می دهد. می نویسد دستاوردهای فرهنگی با شتاب پخش و انتقال داده می شوند. نمونه ی تنباکو را از تاریخ مدرن بر می گیرد و با اشاره به آن می گوید تنباکو و مونیاک از طریق آمریکا به آفریقا برده شدند و در مدتی کوتاه سراسر قاره را فراگرفتند و در فرهنگ سیاهان چنان ریشه دواندند که دیگر کسی فکر نمی کرد اینها منشأیی بیگانه دارند. از این نمونه ها فراوان در دست داریم. سفر موز به آمریکای لاتن و ذرت سرخپوستان از مکزیکیک به سراسر آمریکای جنوبی نشانگر این واقعیت اند که چگونه کشت سودمند با سرعت در جهان پخش می شود.

<sup>9</sup> Ibid.P.168.

از گیاهان که بگذریم می توانیم به نمونه های سفال و برنز اشاره داشته باشیم. در ارتباط با زبان نیز مشابهات بسیار می بینیم و شکل‌های موازی زبان شناختی بسیار در برابرمان قدبرمی افرازد. آنچه در اینجا اهمیت دارد و بواس بر آن تأکید می نهد قدمت این پدیده هاست که برخی از آنها تقریباً همه جا در دوره های زمانی کمابیش همناختی رواج و اشاع یافته اند و همین امر به معنای آن است که همه ی انسانها و شاید بتوان گفت انسان شدگان در دوران آغازین جریان تحول آغازین مسیری مشابه پیموده اند. از ابداع آتش گرفته تا به کارگیری ابزار تیز و سنگ، بریدن،اره کشی، سوراخ کردن سنگ و جزآن را در همه جا می بینیم و در هر فرهنگ گونه ی خاص آن فرهنگ را مشاهده می کنیم که ویژگی به حساب می آید. پدیده ی حضور سگ همچون حیوانی خانگی را بواس همچون پدیده ای جهانی و با قدمتی مشابه ذکر می کند.

واقعیت این است که در هر مورد از مثالهای متعددی که او می آورد می توان در هر فرهنگ رویدادهای خاصی را یادآور شد و برخوردهای گونه گونی را به وصف درآورد. این امری بدیهی می نماید. بواس اما می خواهد این رویدادها و تحولات انسانی شدن را در درون یک کلیت بگنجانند و به باورم دو نتیجه بگیرد: یکی تفاوت انسان و حیوان را بنمایاند و دوم آن که ناگفته بر یکسان بودن انسانها اصرار بورزد و نظریه های نژادی را بی اعتبار سازد.

پدیده ی زبان که به باور «بواس» یکی از خصوصیات انسان است به زمان قدیم بازمی گردد و در همه ی زمانها پدیده ای مشترک میان انسانها به شمار می رود. یکی از بهترین گواهان پدیده ی انتقال فرهنگ را بواس اشاعه ی فولکلور در جهان می داند. می نویسد هیچ چیز آسان تر از قصه های تخیلی راه سفر نیپموده است. می نویسد ما از داستانهای پیچیده خبر داریم که نمی توان گفت دوبار اختراع شده باشند؛ داستانهای بربرها در مراکش، ایتالیاییان، روسیان، جنگلهای هند، بلندیهای تبت، سیبری، مرغزارهای آمریکای شمالی و گروئنلند گواه این ادعا به شمار می روند. شاید این داستانها فقط به جنوب آفریقا، استرالیا، و جنوب آمریکا نرسیده باشند. براساس این انتقالها که شمارشان زیاد است می بینیم که روابط قدیم میان نژادها تقریباً گسترشی جهانی دارند.

از آنچه آوردیم «فرانتس بواس» می خواهد برداشتهایی فرهنگی بپروراند. نتیجه می گیرد که مشاهده و رصد کردن فرهنگ هر طایفه و جماعتی را، صرف نظر از این که به چه میزان ابتدایی باشد، هنگامی می توان کاملاً توضیح داد که رشد درونی آن و همچنین آثار ارتباط آن را با فرهنگهای همسایه ی دور و نزدیک در نظر بگیریم.

«بواس» با اتکاء به پژوهشهای خود و با بهره گیری از تحقیقات دیگران در رشته های مختلف می نویسد توزیع گیاهان پرورشی و حیوانات خانگی شده گواه وجود رابطه

میان اروپا، آسیا و آفریقای شمالی، از آتلانتیک تا اقیانوس آرام است. خصوصیات دیگری نیز این استنتاج را تأیید می کنند. برنز از آسیای مرکزی به سوی غرب و شرق، در سراسر اروپا و چین به تدریج گسترش یافت؛ در حوزه ای که چرخ در آن به کار گرفته می شد و در عرصه ای که کشاورزی از طریق شخم زدن و به مدد حیوانات خانگی شده سامان می یافت، الگوی مشابهی از جریان اشاعه ی فرهنگ را مشاهده می کنیم.

«بو فریمن» از پژوهشگران انستیتوی باستان شناسی سوئد معتقد است تعریف «بواس» از فرهنگ شامل عناصری است چون باورها، فولکلور (= فرهنگ عامه)، فرهنگ مادی، روابط، خانواده و سنت.<sup>10</sup> سپس می نویسد به نظر «بواس» فرهنگ بر اثر سنت و مبتنی بر سنت به هم پیوسته می شود. با این حال بواس معتقد است خصوصیات کسب شده از فرهنگهای دیگر بر یک فرهنگ اثر می نهند. این بدان معنی است که در ارتباط با تأثیر و تغییر، فراگرد اشاعه مهمترین عنصر به شمار می رود. منظور از تأثیر و تغییر در اینجا دو عنصر اثرپذیری و تغییر پذیری است در ارتباط با فرهنگهای دیگر. به هر حال بواس فرهنگ را شیوه ی زندگی می داند.

«بو فریمن» را از آن جهت در اینجا می آورم که یک سوئدی است و مطالعات باستان شناسی در این حوزه از اروپا گاه تأکیدهایی متفاوت دارد از بخشهایی دیگر از اروپا خاصه کشورهای که سیاستهای استعماری و مستعمرات داشته اند. «بو فریمن» می گوید اغلب برجسبهای فرهنگی در همین حوزه ی اسکاندیناوی مبتنی بوده اند بر جلوه های ریخت شناسی و مصنوعات دست- ساز. برجسبهای فرهنگی به ندرت به مردم معاصر و دریافتهای آنان از جهان توجه کرده اند. به باور او برجسبهای فرهنگی در این بخش از اروپا مانع شده اند که محققان مراحل گذار طبیعی و توسعه ی فرهنگی را بنگرند و در نظر بگیرند. این امر موجب می شود که مطالعات این حوزه در اسکاندیناوی به این تصور دامن بزنند که وقتی از برجسبهایی چون فرهنگ دیرینه سنگی یا عصره کارگیری پیکان سخن به میان می آید گویی گروه های مختلفی از مردم مورد نظر هستند. به عقیده ی او قوم شناسان، انسان شناسان فرهنگی و جامعه شناسان مفهوم فرهنگ را گسترده تر از باستان شناسان به کار برده اند. برای نمونه از مفاهیمی چون میراث اجتماعی، سنت، قواعد، رفتارها، اندیشه ها، نمادها، زبان، سازگاری، آموزش، الگوها، سازمان و ساخت یاد می کنند. علت این تفاوت رویکرد به باور او از آن جهت است که قوم مداران، انسان شناسان فرهنگی و جامعه شناسان با جامعه های زنده ی معاصر سروکار دارند و به همین سبب طبیعی است که تعریف غیرمادی فرهنگ در آثارشان برجسته شود. از طرف دیگر مصالح کار باستان شناسان

<sup>10</sup> .Friman,Bo.Does the Kongeose Culture exist? About the concept of Culture.In:Arceologia Polona.Vol.34:1996.Pp.143-163.

تقریباً به طور عمده از فرهنگ مادی نشأت می‌گیرد و بیشتر با این وجه از فرهنگ سروکار دارند.<sup>11</sup>

درواقع نکته‌ی در خور توجه در رویکرد «بو فریمن» تفاوتی است که میان باستان‌شناسان و دیگر رشته‌های فرهنگ‌شناسی می‌گذارد. در نتیجه برجسته‌سازی عنصر مادی یا غیرمادی مطرح می‌شود که به طور بدیهی می‌تواند بر رویکرد و استنباطات و نتیجه‌گیریها تأثیر بگذارد. به باور او قوم‌شناسان، انسان‌شناسان فرهنگی و جامعه‌شناسان نسبت به باستان‌شناسان بُعدی گسترده‌تر به مفهوم فرهنگ افزوده‌اند. این نکته را می‌توان بدین معنی گرفت که این مفهوم را از غنا و وسعت بیشتری برخوردار کرده‌اند؛ باز بدین معنی که این ابعاد تازه در عرصه‌ی کار باستان‌شناسی قرار نداشته‌است. البته این نکته‌ها همه در حوزه‌ی پژوهشهای باستان‌شناسی و تحقیقات بالنده در زمینه‌ی فرهنگ در اسکاندیناوی از اهمیت برخوردارند.

3. درحالی که «تیلور» از فرهنگ سخن می‌گوید و تعریفی از آن نیز به دست می‌دهد، پیش از او اثر مشهور «لوئیس مرگان» را داریم به نام «جامعه‌ی باستان» که به سال 1877 انتشار یافت. در این اثر مشهور مرگان از همان عنوان کتاب در واقع یعنی در زیر عنوان کتاب به تمدن اشاره دارد. کتاب مرگان انگیزه‌ای هم شد برای فریدریش انگلس در جهت نگارش کتاب مشهورش به نام «منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت» که چاپ انگلیسی آن به 1909 بازمی‌گردد.

عنوان کامل کتاب مرگان چنین است: «جامعه‌ی باستان یا تحقیقاتی در جهت پیشرفت بشر از دوران وحش به مرحله‌ی بربریت به سوی تمدن»<sup>12</sup>. به واقع مرگان سعی دارد نظریه‌ی پیشرفت و تکامل را در ارتباط با جامعه‌های انسانی به تفصیل شرح دهد و بپروراند. همه‌جا از اصطلاح تمدن استفاده می‌کند و به یک اعتبار این تمدن را تدریجی و مبتنی بر مراحل می‌داند. عنوان فرعی کتاب او نیز به همین نکته اشاره دارد. دستاوردهای تمدن را در فراگردی انباشت شونده توصیف می‌کند و بر این باور است که انسان پیش از آن که به تمدن برسد می‌باید همه‌ی عناصر آن را در اختیار داشته باشد. گذار از مراحل ابتدایی و بربریت راه را برای دستیابی به تمدن هموار می‌سازد. البته مرحله‌ی بربریت خود دارای لایه‌ها یا مرحله‌هایی است که اهمیت بسیار دارند. از مرحله‌ی نازل آغاز می‌شود و به مراحل پیشرفته‌ای صعود می‌کند. در چارچوب تمدن نیز با همین مسیر سروکار داریم که تکامل تمدن آغازین را به

<sup>11</sup> .Ibid.

<sup>12</sup> .Morgan, L.H., Ancient Society. Reseraches in the lines of Human Progress from savagery through Barbarism to Civilization. MacMillian and Co. 1877, then Indian Edition 1944.

سوی تمدن نوین می نمایاند. نگرش مرگان در اساس نگرشی است مادی و شاید به همین سبب هم از استقبال فریدریش انگلس که به تحول مادی دلبستگی نشان می داد، برخوردار شده باشد.

مرگان در آغاز کتاب خود چند نقل قول می آورد که یکی از آنها از «ویتنی» زبان شناس، شرق شناس و سانسکریت - دان مشهور قرن نوزدهم است. در این گفته ای که از «ویتنی» آمده است به واژه ی فرهنگ اشاره رفته است همراه با تعریفی کوتاه از آن. ویتنی در این تعریف به مضمون می گوید انسان موجودیت خود را روی کره ی خاکی از پایین ترین مرحله آغاز کرده است و به تدریج راه صعود را پیموده است؛ نه از بالاترین مرحله. بدین سان می توان گفت قدرتهای انسان مبتنی هستند بر تاریخ تکامل. در این مسیر تکامل همه ی عناصر فرهنگ مانند هنرهای زیستی، هنر دانش، زبان، مذهب، و فلسفه، با تقلای بسیار آهسته و با رنج و زحمت دردناک کسب شده اند. در همین جا تعریفی از فرهنگ ارائه شده است. «ویتنی» در واقع هم به عنصر تکامل در چارچوب فرهنگ قائل است و هم آن که معتقد است این عناصر فرهنگ بر اثر پیکار میان روح و خرد از سویی و طبیعت بیرونی از سوی دیگر به دست آمده اند. سرانجام این پیکار به سود انسان بوده است.<sup>13</sup> گرچه کتاب «ویتنی» به ودا و اوستا و زبان شناسی می پردازد اما معلوم است که این اثر او از چشم مرگان دور نمانده است. با این حال مرگان از عنصر تکامل تدریجی در تعریف «ویتنی» بهره می گیرد بی آن که به رویکرد او به فرهنگ و تعریفی که از آن به دست می دهد اعتنایی بکند.<sup>14</sup> با نقل قول از «ویتنی» خواسته است نشان دهد که جامعه ی قدیم و باستانی مسیر طولانی تکامل تدریجی را پیموده است و انسان با رنج و زحمت همه چیز را به دست آورده است. انسانهای عصر تمدن نباید دورانهای گذشته را کم ارج نهند یا نادیده انگارند. بشر امروز بر سنتی بس طولانی تکیه می زند.

4. با اثر «تیلور» عنصر فرهنگ نه تنها به گونه ای توجه برانگیز وارد عرصه ای از شاخه های علوم انسانی می شود، بل فرصتی می یابد برای عرض اندام آن هم به صورت مستقل. کسانی که بعدها تعریف تیلوری را فاقد دقت و بس گسترده یافتند نباید این واقعیت را از یاد ببرند که تیلور با ذکر نام فرهنگ در عنوان کتاب خود و ارائه ی تعریفی از فرهنگ آن هم در آغاز کتابش خدمت بزرگی کرد به فهم و جایگاه فرهنگ در جامعه ی انسانی که حتی توانست زمینه ساز رویکردهایی یکسره متفاوت از

<sup>13</sup> .Morgan.Ibid. and W.D.Whitney, Oriental and Linguistic Studies .NY. Scribener /co. 1873.P.341.

<sup>14</sup> از کتاب مرگان ترجمه ای هم در دست است به فارسی. این ترجمه هم نیاز دارد به صیقل و ویرایش و هم بازبینی و نوآرایی. مشخصات آن چنین است: لوئیس هنری مرگان. جامعه باستان. ترجمه محسن ثلاثی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات تاریخی. تهران 1371.

خاستگاه آغازین خود شود. در ضمن باید به خاطر داشته باشیم که کتاب تیلور هنوز در عصری وارد بازار اندیشه می شود که تحقیقات مردم شناسی نیز ساختارهای نظری جامع و به هم پیوسته در اختیار ندارند. همه ی پژوهشها خصلتی آغازگر و بنیانگذار دارند و در همانحال در خدمت جهانگشایی و بازاریابی نیز قرار می گیرند. بسیاری از پژوهشها ی این دوره حتی در چارچوب ساختارهای نظامی تعقیب می شوند و به اجرا درمی آیند. کم نیستند تحقیقاتی که به سفارش ارتش بریتانیا با توجه به هدفهای سیاسی در زمینه ی جغرافیا و زبان شناسی و مردم شناسی توصیفی تنظیم شده اند.

تعریف تیلور چند خصوصیت دارد که یک بار آنها را به تفکیک ذکر می کنیم. تیلور می گوید فرهنگ شامل تواناییها و قابلیتهای ذهنی است یعنی تفکر و اندیشه ها؛ فرهنگ معرف رفتار است؛ فرهنگی چیزی است آموخته و یادگرفته؛ فرهنگ عنصری است مشترک؛ فرهنگ عنصری است اجتماعی که در چارچوب گروه موجودیت می یابد؛ فرهنگ یک کلیت به هم پیوسته است. برخی هم با تکیه به تعریف تیلور می گویند او فرهنگ را امری دیالکتیکی می پنداشته است.

مهم این است بدانیم که تیلور از نخستین کسانی است که فرهنگ را امری اکتسابی یعنی فراگرفته و آموخته و یادگرفته دانسته است در مقابل تفکری که خصلتی زیست شناختی برای آن قائل می شده است. برخی از محققان حتی شناسایی همین یک خصلت را امری انقلابی برشمرده اند در برابر پسزمینه های استعماری، نژاد-محوری و مکتب تکامل گرایی اجتماعی که در قرن نوزدهم ایدئولوژیهای غالب به حساب می آمدند. با این حال منتقدانش تصور می کنند تعریف او خیلی کلی است و انسانها را همانند می گیرد و همه ی این اعمال و ارزشها را برای همه در نظر می گیرد بدین معنا که تفاوتی میان انسانها مشاهده نمی کند و فضایی یا خصلتهایی متفاوت و خارج از جریان اصلی و غالب در جامعه منظور نمی کند.

## روبرت لوی

یکی از کسانی که در ارتباط با جایگاه و موقعیت فرهنگ نظر مشخصی را سامان داده است «روبرت لوی» است. در کتابش به نام «فرهنگ و قوم شناسی»<sup>15</sup> در فصل «فرهنگ و روان شناسی» می نویسد با آغاز جنگ اروپایی، یعنی جنگ جهانی اول که او به حق آن را جنگ اروپایی می نامد، واژه ی فرهنگ در زبان رایج انگلیسی معنایی کسب کرد که پیشتر در ادبیات قوم شناسی همچون عنصری غالب به کار برده می شد. سپس می گوید فرهنگ به راستی تنها موضوع و محتوای قوم شناسی است و

<sup>15</sup> .Lowie,H.Robert.Culture & Ethnology.NY.Douglas C. McMurtrie 1917.Pp.5-27.

منحصراً در همین رشته به کار می رود همان گونه که شعور همین نقش را دارد در عرصه ی روان شناسی،الکتریسیته (= برق) در رشته ی فیزیک چنین وضعی را دارد و زیست موضوع محوری رشته ی زیست شناسی (= بیولوژی) به شمار می رود. «لوی» معتقد است که فرهنگ نیز مانند دیگر مفاهیم بنیادی است؛ این مفهوم فقط هنگامی فهمیده می شود که در ارتباط با داده های خانواده ی گسترده ای که دربرمی گیرد، قرار داده شود. هیچ میانبری وجود ندارد. فهم کلیت فرهنگ به همان اندازه دشوار است که فهم شعور. همان گونه که هر تجزیه و تحلیلی از وضعیت شعور مشخص، دانش ما را نسبت به این که شعور چیست، ارتقاء می دهد، به همین نحو نیز هر گونه تشریح و توضیحی از پدیده های خاص فرهنگی به بینش ما در ارتباط با طبیعت فرهنگ می افزاید. برای مثال به نظر او می توان به تعریف «تیلور» از فرهنگ نگاه انداخت. در اینجا می خواهد از گستردگی مفهوم فرهنگ بهره بگیرد و بگوید هر مورد از تعریف تیلور را که بشکافیم نمونه و معنای خاصی از فرهنگ را می بینیم. درست در ارتباط با همین نگرش می گوید به باور او قوم شناسی را نباید محدود ساخت به مطالعه ی اقوام ابتدایی. اصطلاح «اقوام ناپرونده» را به کار می برد که منظورش چیزی است برابر با اقوام و قبایل ناپیشرفته. همان سان که زیست شناس عنصر زیست را در انسان و در آمیب مطالعه می کند، قوم شناس هم می تواند عنصر فرهنگ را در ارتباط با اقوام ابتدایی و پیشرفته به یکسان مطالعه کند. بدین ترتیب او فرهنگ را جوهر و موضوع اصلی خاص قوم شناسی بر می شمرد و همین جوهر را در ارتباط با کلیه ی جامعه ها به کار می بندد. این نگرش او بی تردید گامی است متمایز از قوم شناسان آغازین که رشته ی خود را محدود به مطالعه ی مردمان ابتدایی می دانستند. آنچه در اینجا بی پاسخ می ماند این واقعیت است که چگونه و به چه علت رشته ی قوم شناسی در ارتباط با کلونیالیسم و مطالعه ی مردمان به قول خودشان ابتدایی به راه افتاد و از رونق برخوردار گشت؟ تعریف تیلور که گستره ای وسیع دارد و به اعتباری جامعیتی توصیفی را در ارتباط با معنای فرهنگ به نمایش می گذارد به باور «لوی» همان اندازه در رابطه با جامعه های ابتدایی کار آیی دارد که در رابطه با جامعه های پیشرفته و به اصطلاح متمدن. «لوی» معتقد است که تنها به خاطر تقسیم کار موشکافانه و با توجه به تخصصی شدن حوزه های تحقیق در عصر مدرن است که قوم شناسی کار و کوشش خود را معطوف به فرهنگهای «نپرونده تر» مردمانی ناآشنا با خط و نگارش کرده است و گر نه او چنین تقسیم کاری را غیر منطقی و مصنوعی می داند. «ژرار لوکلرک» از محققان فرانسوی کتابی دارد به نام «انسان شناسی و کلونیالیسم» که به پرسش ما در ارتباط با



پیوند قوم‌شناسی و کلونیالیسم از دیدگاه خود پاسخ می‌دهد.<sup>16</sup> به نظر «لوکلرک» انسان‌شناسان معاصر هنگامی که می‌خواهند موضوع رشته‌ی خود را جدا از عمل خود و پیشینه‌ی تحقیقاتی این رشته تعریف کنند و به نظم بکشند، دچار تناقض می‌شوند. اینان رشته‌ی خود را همچون دانش مطالعه‌ی جامعه‌های انسانی می‌نمایانند و با تکرار مکررات همین دیدگاه را توضیح می‌دهند اما چنان که می‌دانیم حوزه‌ی تحقیقاتی این رشته در گذشته محدود می‌شد به جامعه‌هایی که «وحشی»، سپس «ابتدایی» و سرانجام «سنتی» یا «جامعه‌های آغازین» می‌نامیدند.

در یک دوره‌ی تاریخی بخش بزرگی از آنچه که «جهان سوم» نامیده می‌شد در چارچوب همین تعریف و همین نگاه قرار می‌گرفت. با رشد آگاهی و خودباوری در بخشی از همین جهان سوم به تدریج نگرش کلاسیک انسان‌شناسی دستخوش تزلزل گردید و در نتیجه استنباطات قدیم و رایج انسان‌شناسان نیز پرسش برانگیز گشتند. قوم‌شناسی و همراه با آن انسان‌شناسی به تدریج کوشیده‌اند همان‌گونه که «لوی» تجویز کرد به همه‌ی جامعه‌های انسانی توجه کنند و خود را از تنگ‌نظری برآمده از عصر آغازین برهانند. تا جایی که می‌دانیم انسان‌شناسی همواره به «دیگران» توجه می‌کرده است. به مدد تفسیر معینی از تاریخ و در چارچوب پیشزمینه‌هایی معین از تحول تاریخی آنچه را که جامعه‌های «ابتدایی» و «سنتی» می‌نامیدند، مورد مطالعه قرار می‌دادند. در نهایت موضوع مطالعه‌ی اینان درست همان جامعه‌هایی می‌شد که زیر سلطه‌ی کلونیالیسم بودند. به باور «لوکلرک» انسان‌شناسان بسی دیر به تناقض رویکرد خود پی بردند. هنگامی که جریان استعماری در سراسر جهان به چالش کشیده شد و وقتی که جریان ضداستعماری همه‌جابه راه افتاد تازه انسان‌شناسان در باره‌ی ارتباط رشته‌ی خود با استعمار یعنی کلونیالیسم به فکر فرو رفتند و کارشان را تأمل برنگیز دانستند. تحولات برآمده از موقعیت جهان سوم و تحمل ناپذیر بودن وضعیت استعماری موجب شد که انسان‌شناسان در رشته‌ی خود تجدید نظر کنند. راجع به انسان‌شناسی و استعمار اگر فرصتی دست دهد جداگانه خواهم نوشت.

بازگردیم به برخی ملاحظات دیگر «لوی» در ارتباط با فرهنگ. می‌نویسد از لحاظ آموزشی درست آن است که با شمارش نمونه‌های فعالیت فرهنگی در پیرامون خودمان بی‌آغازیم. از آنجا که گرایش پیوسته و مستمری وجود دارد که می‌خواهد فرهنگ را با پدیده‌های پرجاذبه‌ای همچون هنر، علم و تکنولوژی ببیوندد، درست این است که از همان آغاز بگوئیم مفهوم فرهنگ به هیچ‌رو نیازمند این مراحل رفیع

<sup>16</sup> Leclerc, Gerard. Anthropologie und Kolonialismus. Ulstein Buch. Frankfurt/M. 1976. Pp. 7-9.

و عالی نیست. همین واقعیت که پسر بچه ی شما بازی «دکمه کجاست؟»<sup>17</sup> پیش می گیرد، به همان اندازه عنصری از فرهنگ به شمار می رود که اتاقی را بابرق روشن می گردانیم. اشتیاق بزرگسالان برای بازی بیس بال، تماشای فیلم، تماشای دانشان، دل بستگی به روزشکر گزاری، مشروب فروشی، باشگاه های زنان برای کسب حق رأی، جنبش هواخواهان روش تک مالیاتی و چیزهایی از این دست، را نیز می توان فرهنگ به حساب آورد. اینها همه فرهنگ اند و علم به معنای نگاه جامع به همه ی واقعیت نمی تواند آنها را نادیده بگیرد.

در همینجا «لوی» می گوید این خصوصیتی که بر شمردیم به انسان بازی می گردد اما نه به انسان همچون یک حیوان، بل به انسان همچون ارگانیسمی (= موجودی زنده) برخوردار از توانایی ذهنی عالی تری. تعریف تیلور از فرهنگ بنا بر نظر «لوی» بر دو عنصر «تواناییها و عادات» تأکید می نهد. اما رشته ای از علم هم داریم که به همین دو خصوصیت می پردازد یعنی روان شناسی. در اینجا است که «لوی» ضرور می داند گستره ی فرهنگ را از حوزه ی روان شناسی متمایز کند. البته چنین مبحثی بس وسیع تواند بود. ما در اینجا فقط به معرفی یک نمونه از استدلال و توصیف «لوی» بسنده می کنیم تنها به خاطر آن که نحوه ی رویکرد او را بنمایانیم. مثالی از عرصه ی فرهنگ مادی می آورد. می گوید اشاعه ی دانش در شرایط مدرن نیازمند کاغذ است یعنی محصولی ارزان برای نگارش و چاپ. حال اگر بخواهیم چنین مورد و موضوعی را در حوزه ی روان شناسی بجوییم، عملی بی ثمر را پی گرفته ایم چون روان شناسی به چنین چیزی نمی پردازد. در عرصه ی فرهنگ اما پاسخی به این موضوع وجود دارد. اروپا هنر کاغذ سازی را از عربان آموخت حدود 795 پس از میلاد که در بغداد کارخانه ی کاغذسازی داشتند. این مردمان به نوبه ی خود اما دانششان را از چینیان فرا گرفته بودند که می توان آنان را پایه گذاران این فن دانست. چنین پاسخی در حوزه ی کار روان شناسی نمی گنجد. در واقع «لوی» در اینجا به عنصر اشاعه ی فرهنگ توجه می اندازد. البته روشن است که جریان اشاعه ی فرهنگ را نباید امری بدیهی گرفت و بر این تصور بود که تماس متعارف میان دو فرهنگ یا ارتباط میان شماری از مردمان به تأثیرگذاری یکی بر دیگری یا این دو بر هم می انجامد. این پدیده را به هر حال باید در جای خود بررسیید. مهم این بود که بخواهیم از دید «لوی» نشان دهیم که گرچه برخی از عناصرهای یک تعریف جامع از فرهنگ چه بسا در رشته ای دیگر نیز از توجه برخوردار شوند اما این توجه بدان معنا نخواهد بود که برای نمونه رشته ای چون روان شناسی بتواند جایگزین رشته ی قوم شناسی شود که فرهنگ

<sup>17</sup> بازی رایجی در میان بچه های آمریکایی به هنگام بارش باران یا هوای بد. کودکان در خانه می نشینند و یکی از آنان دکمه ای را دور از نظر دیگران کف دست یکی از همبازیها می گذارد و بقیه را به یافتن آن می خواند.

موضوع اصلی کار چنین رشته ای است. ما قصد نداریم همه ی گوشه های دیدگاه «لوی» را بربرسیم. تنها می خواستیم گوشه ای از ارتباط فرهنگ و روان شناسی را بر اساس رویکرد «لوی» ببینیم و نشان دهیم او چه می گوید و چه می اندیشد.

## آدام کوپر

5. یکی از کسانی که با کتاب بحث انگیز خود درباره ی فرهنگ و باعنوان «فرهنگ» توجه بسیاری را بخود جلب کرد «آدام کوپر» نام دارد.<sup>18</sup> او خاصه با کتاب دیگرش به نام «ابداع مفهوم جامعه ی ابتدایی» یکی از بنیادی ترین محورها و پایه های فکری قوم شناسی را به چالش کشید.

«کوپر» مقدمه ی کتاب «فرهنگ» را با اشاره به استدلال «لوی» آغاز می کند و می نویسد «روبرت لوی» به سال 1917 اعلام داشت که فرهنگ به طور انحصاری تنها موضوع رشته ی قوم شناسی است چنان که شعور همین نقش را در رشته ی روان شناسی به عهده دارد. به باور «آدام کوپر» اینها واژگانی وحشی به شمار می روند. او، یعنی «لوی» از گستره ی مطالعات آلمانیان که علوم فرهنگی نام دارند، و نه «قوم شناسی»، می گذرد و اعتنایی به آن ندارد. پیروان «ماتیو آرنولد»<sup>19</sup> معتقد بودند خارج از تمدنهای بزرگ چیزی نمی توان یافت که شایسته ی نام فرهنگ باشد. و برخی از انسان شناسان براین باور بودند که موضوع راستین رشته ی آنان چیزی نبوده است مگر «تکامل انسان». به نظر «کوپر» آنچه که «لوی» بر زبان می راند در ارتباط قرارداشت با رشته ای تازه تأسیس شده در آمریکا به نام «انسان شناسی فرهنگی». این رویکرد تازه قصد داشت افکارواندیشه های جاافتاده را به چالش بخواند. نسل بعد برخورداردی جدی تر با این رویکرد درپیش گرفت. باید به یاد آورد که پس از جنگ جهانی دوم علوم اجتماعی در آمریکا از رونق و شکوفایی و اثرگذاری نامنتظره ای برخوردار شد. رشته های گوناگون تخصصی تر شدند و انسان شناسی فرهنگی توانست جوازی خاص کسب کند جهت فعالیت در عرصه ی فرهنگ.

به نظر «کوپر» این تحول و چنین رویکردهایی دست کم در آغاز نتایجی ارضا کننده برجا نهادند. «استیوارت چیس» در ارتباط با این چرخش در 1948 گفت «مفهوم فرهنگ در میان انسان شناسان و جامعه شناسان تبدیل گشته است به سنگپایه ی علوم

<sup>18</sup> Kuper, A. Culture. Harvard Uni. Press. London 1999. / And: The Invention of Primitive Society. Transformation of an Illusion. Routledge & Kegan Paul. London 1988.

<sup>19</sup> نویسنده ی کتاب مشهور «فرهنگ و آشوب». از این نوشته درجایی یادخواهم کرد. این کتاب جدلهای فراوان برانگیخت.

اجتماعی».<sup>20</sup> در 1952 انسان شناسان برجسته ی آمریکایی آن روزگار مانند «آلفرد کروب» و «کلاید کلاکھون» نظری توجه برانگیز بیان داشتند و گفتند «اندیشه ی فرهنگ در معنای فنی انسان شناختی اش، یکی از مفاهیم کلیدی تفکر آمریکایی به شمار می رود.»

«کوپر» معتقد است که اکنون یعنی به هنگام نگارش این مطالب و با توجه به چاپ کتابش به سال 1999 انگشت شماری از انسان شناسان چنین اهمیتی برای فرهنگ در نظر می گیرند. اینان هنوز خود را متخصصان مطالعه ی فرهنگ می دانند اما ناچار باید بپذیرند دیگر بسان گذشته در تالار متخصصان فرهنگ از جایگاهی ممتاز برخوردار نیستند. از این گذشته طبیعت تخصصی که اینان مدعی آن هستند به شدت دگرگون شده است. روی هم رفته اینان وفاداری فکری خود را از علوم اجتماعی به علوم انسانی سوق داده اند و حالا میل دارند به تفسیر و حتی ساخت زدایی رو آورند به جای آن که به تحلیلهای جامعه شناختی یا روان شناختی بپردازند. با این همه انسان شناسان مدرن آمریکایی به گونه ای منظم نظریه های فرهنگ را در شمار زیادی از مطالعات قوم شناختی به کار بسته اند. در اینجا «آدام کوپر» با نگاهی مثبت به این کوششها می نویسد او می خواهد در کتابش سنجشی از انسان شناسی فرهنگی آمریکایی پس از جنگ به دست دهد.<sup>21</sup> «آدام کوپر» بیشتر موافق آن است که به جای تن دادن به مباحث کلی در ارتباط با فرهنگ بهتر آن است که به موارد مشخص بپردازیم و برای مثال به دانش، به باورها، هنرها، یا تکنولوژی، یا سنت، یا حتی ایدئولوژی توجه کنیم. مسائل معرفت شناختی بسیاری وجود دارند که با چرخ خوردن دوروبر مفهوم فرهنگ یا بازتعریف این مفهوم نمی توان به حل آنها رو آورد. این معضل خاصه وقتی حاد می شود که به جای آن که بخواهیم فرهنگ را توصیف یا تفسیر کنیم یا حتی توضیح دهیم جایگاهش را تغییر می دهیم و در عوض خود فرهنگ همچون منبع توضیح و تبیین در نظر گرفته می شود. البته این امر به معنای آن نیست که بخواهیم از توضیح فرهنگی چشم پوشیم. چنین توضیحی به نوبه ی خود مفید است اما استمداد از فرهنگ فقط قادر است بخشی از پدیده ی مورد نظر را توضیح دهد و برای نمونه بگوید چرا مردم چنین می اندیشند و بدین نحو رفتار می کنند و چه چیز آنان را وامی دارد روشهایشان را تغییر دهند. در این زمینه نباید نیروهای اقتصادی، نهادهای اجتماعی و فراگردهای زیست شناختی را از دیده دور داشت.

---

<sup>20</sup> .See:Kuper.Ibid.Preface.Pp.ix-x. And:American Anthropologist.Book Reviews.Pp.471-474. No.51,1949.By Adamson Hoebel.

<sup>21</sup> .Kuper.Ibid.

«آدام کوپر» برآمده از آفریقای جنوبی است و بدیهی می نماید که جهان فکری او درگیر و آمیخته باشد با محدودیتها و چارچوبهای مطرح و حتی تحمیلی در این حوزه. او خود را یک لیبرال اروپایی می داند. تا اندازه ای مادی گراست و کمی هم به ارزشهای جهانی و عام حقوق بشر پایبند است. او می نویسد نسبت به ایدالیسم و نسبی گرایی نظریه ی مدرن فرهنگ خوشبین نیست اما نسبت به جنبشهای اجتماعی نظری مساعد دارد خاصه به جنبشهای مبتنی بر ناسیونالیسم، جنبشهای پیرامون هویت قومی یا دینی یا جنبشهایی که فرهنگ را برمی گیرند تا از این راه انگیزه ای برای عمل سیاسی بتراشند. از این رو می گوید پیش از آن که طرح نگارش کتابش را بیآغازد از تردیدهای نظری و نگرانیهای سیاسی اش آگاه بوده است و می دانسته است که به عنوان یک لیبرال آفریقای جنوبی با چنین پسزمینه های فکری پا به میدان نگارش گذاشته است. به باور او آپارتاید در آفریقای جنوبی به مدد نظریه ی انسان شناختی خود را توجیه و تبلیغ می کرد.

فرهنگ از نظر یک ژاپنی یا روستاییان گینه ای یا یک بازاریاب لندنی یا یک روحانی افراطی ایرانی یا حتی ساموئل هانتینگتن معنایی متفاوت دارد. با این حال می توان نوعی شباهت میان مفاهیمی که همه ی اینها به کار می برند، مشاهده کرد. فرهنگ به واقع در یک معنای کلی و عام، چیزی نیست جز شیوه ای که در ارتباط با هویتهای جمعی متجلی می گردد. البته منزلت هم جایگاه خود را دارد. بسیاری از مردم تصور می کنند فرهنگها را می توان نسبت به هم سنجید. به همین علت هم تمایل دارند فرهنگ خود را برتر از فرهنگهای دیگر بدانند. اینان حتی براین باورند که تنها یک تمدن واقعی وجود دارد و نه تنها آینده ی ملتشان که آینده ی تمامی جهان وابسته به بقای فرهنگشان است.

«کوپر» به نقل از «هانتینگتون» می گوید اختلافات عمده در حوزه ی تحولات سیاسی و اقتصادی در میان تمدنها به وضوح از تفاوتهای فرهنگهایشان نشأت می گیرد. فرهنگ و هویتهای فرهنگی الگوهای همبستگی و از هم گسیختگی و همچنین ستیزهای پس از جنگ سرد را سامان می دهند. در این جهان جدید یعنی جهان پس از جنگ سرد سیاستهای محلی چیزی نیستند جز سیاستهای قومی و سیاستهای جهانی نیز به واقع سیاستهای تمدنی به شمار می روند. در این چارچوب است که هانتینگتن معتقد است که برخورد تمدنها جانشین رقابتهای ابرقدرتها شده است.

«آدام کوپر» از کاربردهای گونه گونه فرهنگ سخن می راند و می نویسد سرکوب شدگان نیز با توسل به فرهنگ در برابر سرکوبگران می ایستند. با این حال تصور می کند انتخابی که امروز در برابرمان قرار دارد گزینش میان فرهنگ سرکوبگر

غرب و بهشت چند فرهنگی نیست. انتخابی که امروز در برابرمان سربرآورده است چیزی نیست جز انتخاب میان فرهنگ و بربریت. به باور او تمدن را نباید یک هدیه پنداشت. تمدن یک دستاورد است؛ دستاوردی است شکننده که نیازمند تقویت و حراست است در برابر درونیهایی یعنی خودیها و بیرونیهایی غیرخودیها. هانتینگتن بر این باور است که برخوردتمدن‌ها در دوران پس از جنگ سرد هنگامی که به اوج برسد یعنی برخوردبزرگ یا برخورد واقعی در اساس چیزی نیست جز برخورد میان تمدن و بربریت.

در حالی که هواخواهان مدعی سنتی والا هستند، تکثرگرایان تنوع فرهنگی آمریکا را به رخ می‌کشند و این کشور را قهرمان فرهنگهای حاشیه‌ای، فرهنگهای اقلیتها و دگراندیشان و مستعمره‌شدگان جلوه‌گر می‌سازند. در این مجادله؛ فرهنگ مستقر و حاکم همچون فرهنگی سرکوبگر تقبیح می‌شود و فرهنگهای اقلیتها، به باور اینان، ضعفا را نیرومند می‌سازد؛ این فرهنگها اصیل اند و تصویری رود که فرهنگهای اقلیتها مردم واقعی را مورد خطاب قرار می‌دهند. این فرهنگها دربرگیرنده‌ی تنوع اند و امکان انتخاب را فراهم می‌آورند و از این گذشته به دگراندیشی نیز مدد می‌رسانند. پیروان این اندیشه هاهمه‌ی فرهنگها را برابر می‌گیرند. یکی از نظریه پردازان می‌نویسد در اینجا مفهوم فرهنگ جانشین مفهوم جامعه شده است.

گرچه محافظه‌کاران این رویکردها را طرد می‌کنند، با این حال موافقند که فرهنگ معیارهایی عام برقرار می‌سازد و در ساماندهی هویت ملی نقشی عمده ایفا می‌کند. هنگامی که مردم ملت‌های مختلف و گروه‌های قومی مختلف به دیدار هم می‌روند، در واقع کلیت فرهنگها در برابر هم قرار می‌گیرند.

«آدام کوپر» نیز بر این عقیده است که فرهنگ در معناهای مختلف به کار می‌رود. عده‌ی کمی فرهنگ را هنر عالی و والا می‌دانند ولی نباید از نظردورداشت که فرهنگ دستاوردی خصوصی نیست. از سوی دیگر اگر هنر و پژوهش در معرض خطر قرار بگیرند، خیر و سرنوشت تمامی یک ملت به مخاطره می‌افتد. از نظر «ماتیو آرنولد» نبرد واقعی طبقاتی نبرد میان غنی و فقیر نیست، بل نبردی است میان پاسداران فرهنگ و کسانی که او آنان را هنرستیز می‌نامد.

شماری از نویسندگان می‌گویند فرهنگ عالی نخبگان مهربانی و معرفت به بار نمی‌نشانند. فرهنگ عالی ابزار سلطه است، شگرد و ترفند نظام کاستی (= «نظام مبتنی برکاست») است. «پیروردیو» می‌گوید ارزش فرهنگ عالی در این نکته نهفته است که قادر است آثار هنری را در معرض داوری قرار دهد، تفاوت بگذارد و خود «تفاوت»

بیافریند. فرهنگ محصول ذوقی پرورده (= آموخته) است که می تواند تفاوت بگذارد میان یک خانم و یک نجیب زاده با یک نوکیسه و تازه به دروان رسیده.

از نظر سنت مارکسیستی جایگاه فرهنگ در میانه ی نبرد طبقاتی است. فرهنگ عالی پوششی است برای اخاذی و زورگویی. فرهنگ توده به پریشانی فقرا می انجامد. فقط سنتهای فرهنگ مردمی می تواند با فساد برآمده از رسانه های همگانی رو به روشود و مقابله کند. در واقع در این بخش «آدام کوپر» ما را با چند رویکرد و تعریف از مفهوم فرهنگ سرگرم می کند به قصد آن که نشان دهد مفهوم فرهنگ معناها و کاربردهای مختلف دارد.<sup>22</sup> در این باره صاحب این قلم در نوشته های پیشین خود به تفصیل یادکرده است. در اینجا تنها می خواسته ام رویکرد «کوپر» را بنمایانم.

در همینجا خوب است به یک نکته ی دیگر هم اشاره کنم که «آدام کوپر» هم گذرا از آن یادکرده است اما در ارتباط با معنای آن درنگ نکرده است. هنگامی که از فرهنگ سخن می گوئیم و به برجستگی چون تیلور و مرگان باز می گردیم و از ریشه هایی در دوقرن گذشته یاد می کنیم می بینیم به چه سبب از جنگ جهانی نخست تا حتی، می توان گفت، آغاز جنگ جهانی دوم یا آغاز دهه ی شصت قرن بیست میلادی مباحث مرتبط با فرهنگ در حوزه ی علوم انسانی جایگاهی شایسته نمی یابند و خاصه مباحث نظری در ارتباط با آن مگر در موارد استثنایی چندان که باید پروراند نمی شوند؟ شاید یک علت عمده را بتوان جنبشهای ایدئولوژیک دانست. جنبش چپ آن قدر به مبارزه ی طبقاتی و به عنصر طبقه و دلبستگی نشان داد که جوهر زندگی فرهنگی را نادیده گرفت. آثار مارکس و انگلس و دیگر برجستگان جنبش کارگری تنها به مبارزه ی طبقاتی و انقلاب و دگرگونی می اندیشیدند که جایی رابه فرهنگ و عنصر استمرار اختصاص نمی دادند. این تحول به ویژه با استقرار اتحاد جماهیرشوروی و کشورهای وابسته به اردوگاه سوسیالیسم شدت گرفت و به خصوص از دهه ی بیست قرن بیستم میلادی تا دهه ی پنجاه همین قرن اعتنای در خور توجهی به فرهنگ نمی شد و هر جا هم که سخنی از آن به میان می آمد تنها به اعتبار خصلت طبقاتی بود نه چیزی بیشتر. در ایالات متحده که انسان شناسی فرهنگی رشد کرد فقط در درون همین رشته به فرهنگ می پرداختند و این توجه را در دو ضلع بیرونی یعنی حوزه ی جوامع موسوم به ابتدایی یا در ارتباط با اقلیتهای خود مانند سرخپوستان یا در مواردی سیاه پوستان و خلاصه اقلیتهای پی می گرفتند. این محدودیت البته در همه جا جلوه ای یکسان نداشته است. در اروپا با تنوع روبه رو می شویم. مانند رویکرد فرانسوی و

<sup>22</sup> . برخی از این تعاریف و توضیحات را از مقدمه ی همان کتاب یادشده ی کوپر برگرفته و تلخیص کرده ام.

آلمانی به فرهنگ یا سنت بریتانیایی در ارتباط با جامعه‌ی ابتدایی که به رشد رشته‌ی دانشگاهی به نام انسان‌شناسی اجتماعی میدان داد و مدد رساند.

در سنت فرانسوی «تمدن» معرف دستاوردهای پیشرونده، انباشت شونده و به طور مشخص انسانی است. «کوپر» می‌نویسد موجودات انسانی همه یک جورند و یکسان؛ حداقل بالقوه چنین اند. همه قادرند تمدن داشته باشند. این تمدن تابعی است از استعداد یگانه و منحصر به فرد خرد انسانی. «لوی دومون» می‌گوید فرانسوی فرهنگ خود را برابر می‌گیرد با تمدن یا فرهنگ جهانی یا فرهنگ به صورت مطلق. فرانسوی می‌خواهد علیه سنت، خرافه و غریزه‌ی خام یعنی خوی حیوانی دست به پیکار بزند و یقین دارد که سرانجام پیروزی از آن تمدن است. باور عرفی (کیش سکولار) در فرانسه در نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم در برابر کلیسای کاتولیک و «رژیم پیشین»<sup>23</sup> شکل گرفت.

در آلمان به باور «کوپر» جنبشی سربرکشید که خلاف جنبش فرانسوی بود. در اینجا روشنفکران آلمانی و بسیاری از کشیشان پروتستان در برابر تمدن جهان وطنی از سنت ملی به دفاع برخاستند؛ از ارزشهای معنوی در برابر مادیگری (= ماتریالیسم) دفاع کردند؛ مهارت و استادی و هنر را ستودند در برابر علم و تکنولوژی؛ نبوغ فردی و بیان احساسات فردی را ارج نهادند در برابر دیوان سالاری (بوروکراسی) خفقان آور. در اینجا عواطف را برجسته ساختند حتی تاریکترین نیروهای درونی انسان را، در برابر خرد خشک. در یک کلام در دفاع از فرهنگ وارد میدان شدند در برابر تمدن.

به عقیده‌ی «آدام کوپر» برخلاف معرفت علمی، خرد فرهنگی چیزی است ذهنی و درونی. عمیقترین بینشها و ادراکات فرهنگ وجهه‌ی نسبی دارند، قوانین عام به شمار نمی‌روند. آنچه در این سوی «پیرنه» صحت و اعتبار دارد، چه بسا در آن سو خطا محسوب شود. با این حال چنانچه اعتقاد فرهنگی فرسوده شود و از میان برود، زندگی معنایش را از دست می‌دهد. در اینجا آدام کوپر به نکته‌ی اشاره دارد که می‌تواند نشانه‌ی ای به شمار رود به منظور تمایز گذاری میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن. می‌نویسد در حالی که تمدن مادی چنگال آهنین و تسلط خود را بر همه‌ی جامعه‌ی اروپایی گسترانده است، هر یک از ملت‌های اروپایی در ضمن می‌کوشد با تمام نیرو فرهنگ معنوی خود را از راه زبان و هنر حفظ کند و برپانگاه دارد. اینجاست که به نظر او «فرهنگ» به اعتبار آلمانی یعنی «کولتور» بر «تمدن» یعنی «سیویلیزاسیون» فرانسوی که خصالتی جهان- وطن، مادی و نخبه‌گرایی فرانسه‌زبانی دارد، رجحان می‌یابد. انسان طبیعتی واحد ندارد؛ به عبارت دیگر چیزی به عنوان طبیعت مشترک در میان انسانها وجود ندارد. به هر حال تفاوت فرهنگی امری طبیعی به حساب می‌آید. فیلسوف

<sup>23</sup> Ancien Régime



مشهور ضد روشنگریِ فرانسه به نام «دو متر» می نویسد من فرانسوی، ایتالیایی و روسی دیده ام اما هرگز در زندگی ام چیزی عام به نام انسان ندیده ام؛ اگر هم وجود داشته باشد او را نشناخته ام.

در واقع این دو نوع تفکر راجع به فرهنگ در رویارویی باهم تحول یافتند. پیشرفت بشری به عقیده ی «کوپر» یکی از موضوعات محوری در عصر روشنگری و در نظر اندیشگران روشنگری، به شمار می آمد. درست در همان زمان مخالفانشان به سرنوشت خاص هریک از ملتها می اندیشیدند. در نگرش روشنگری، تمدن سرگرم نبردی بود جهت غلبه بر مقاومت‌های فرهنگهای سنتی که انباشته بودند از خرافه، خردستیزی و پیشداوری، و گرفتار وفاداریهای آغشته به هراس نسبت به فرمانروایان خود پسند و مضحک. «دیدرو» گفته بود آسوده سربرزمین خواهد گذاشت چنانچه آخرین سلطان در امعاء و احشای آخرین کشیش فرو می رفت و خفه می شد. در نظر جناح ضد روشنگری دشمن مشخص عبارت بود از تمدن عقلانی، علمی و جهانی: خود روشنگری.

«آدام کوپر» می نویسد روشنگری با ارزشهای مادی پیوند خورده بود، با سرمایه داری و اغلب با نفوذ سیاسی و اقتصادی خارجی؛ این تمدن، فرهنگ اصیل را به چالش می کشید و تهدید می کرد و هنرهای کهنه و قدیم را مردود می دانست. جهان وطنی، زبان را به فساد دچار می کرد. مکتب اصالت عقل، ایمان دینی را آشفته و پریشان می ساخت. این جلوه های تمدن در مجموع همه ی ارزشهای معنوی جامعه ای طبیعی و سامان یافته را به نابودی سوق می داد.

«کوپر» سرانجام به این نتیجه می رسد که تقابلهای برآمده از رویارویی تمدن و فرهنگ فوران عواطف ناسیونالیستی را به بار نشاند. شکست فرانسه در برابر ارتش پروس در نبرد «سدان» به سال 1870 چرخشی در خور توجه به راه انداخت و فرانسه را که تحقیر شده بود، به خودآورد و آنچه را که «فرهنگ فرانسه» نامیده شد ( la culture Française ) با قوت تمام در برابر «فرهنگ آلمان» قرارداد که به فرانسه آن را la culture allemande نام نهادند.

آنچه در اینجا سخت توجه برانگیز است و البته خود آدام کوپر نیز به آن اشاره می کند بی آن که به گفته های پیشین خود پیوندبزند این واقعیت است که در هیچ جای دیگر به اندازه ی آلمان سنت تفکر روشنگری به چشم نمی خورد. به باور این قلم شاید بتوان گفت روشنگری به اعتباری که امروز رواج دارد و ما از آن شناخت به دست آورده ایم در اساس فرآورده ای است آلمانی. اگر این نکته را بپذیریم چگونه می توان روشنگری را امری یکسره مادی- تمدنی دانست و سنت آلمانی را یکسره سنتی معنوی- فرهنگی

برشمرد؟ نیچه به عقیده ی «کوپر» هموطنانش را نکوهش می کرد که آغشته به فرهنگی (Bildung) آشفته اند (= آموزش فرهنگی) که بر اثر وامگیری فاسد است و آمیخته به مُد روز. او این فرهنگ را در تقابل می دید با فرهنگ ارگانیک فرانسه که به باورش این فرهنگ همسان و یکسان می بود با تمدن. نیچه تمدن را برگزید، فرانسه را ترجیح داد و این کشور را معنوی ترین و پالوده ترین جایگاه فرهنگ اروپایی خواند. حالا خوب است به شاعر بزرگ فرانسه، «بودلر» بنگریم که فرانسه را کشوری به راستی وحشی و بی فرهنگ نامید.

آیا می توان گفت جنگ جهانی اول در مرزهای فرهنگ و تمدن به وقوع پیوست؟ با این حال در سایه ی همین جنگ دو نویسنده و دوبرادر به نامهای «توماس من» و «هاینریش من» در برابر هم ایستادند. در مناظره ای مشهور یکی جانب آلمان را گرفت و دیگری جانب فرانسه را. در واقع تقابل دو مفهوم فرهنگ و تمدن از درون صحنه های نبرد در جنگ جهانی اول سربرنیاورد. این تقابل از قبل حضور داشت و رخ می نمود. در ماهنامه ای سوئیسی آمده است که از همان قرن هیجدهم میلادی با این تقابل آشنایی می یابیم یعنی از هنگامی که حتی یک سرباز هم در صحنه ی نبرد نبود. از سویی مفهومی اخلاقی، زیبایی شناسانه و درونی شده از فرهنگ را در حوزه ی آلمانی مشاهده می کنیم و از سوی دیگر مفهوم سطحی و صیقل داده شده ی تمدن را می بینیم که یکسره ضدآلمانی است، فرانسوی است.<sup>24</sup> آنچه در جنگ جهانی اول یعنی «جنگ کبیر» (= Grande Guerre) به وقع پیوست به تصور برخی از نویسندگان نبردی بود میان پیکارگران منزه آلمانی فرهنگ و نوچه های یهودی-روشنفکری فرانسوی و «فاحشه ی» اینان به نام تمدن. این سخنی بود که در همان هنگام بر سر زبانها بود. به سخن دیگر نبردی در جریان داشت میان خوی مردمی علیه اندازه گیریهای کمی، نبردی بود میان آریستوکراسی و دموکراسی، میان مسیحیان علیه یهودیت. همین نبرد را با اوصاف جنسی نیز تبلیغ می کردند و در جبهه ی آلمانیان می گفتند هنجارهای مثبت مردانگی مرزهای خود را به وضوح از حوزه ی «زنانگی» دموکراسی متمایز می سازد.<sup>25</sup> دو شخصیت برجسته ی این پیکار فرهنگ علیه تمدن را می توان در وجود دو شخصیت نویسنده ی آلمانی در جریان جنگ جهانی اول رؤیت کرد. نویسنده ی نخست یعنی «توماس من» به برادر خود که دوستدار فرانسه بود و او را «ادیب تمدن مدار» می نامید اعلام جنگ داد و به سال 1914 نوشت

<sup>24</sup> .Schweizer Zeitschrift:WOZ.Nr.34/2014 .Gegen die "Hure" Zivilisation.Von Ulrike Baureithel.

<sup>25</sup> .Ibid.

روح آلمانی عمیق تر از آن است که تمدن بتواند مفهومی والاتر یا چیزی برتر به آن عرضه کند.

«آدام کوپر» بر این باور است که هر دوی این سنتها یعنی سنت فرهنگ و سنت تمدن مدعی ارزشهایی والا بودند. این مفاهیم خاصه هنگامی اشاعه یافتند که مذهب نفوذ خود را در میان روشنفکران از دست داده بود. این مفاهیم گزینه ای تازه فراهم آوردند. منبع و مرجع عرفی ارزشها و معناها گشتند. هر یک از این دو سنت قرابت و الفتی داشت با نگرش کلیسای کاتولیک. اندیشه ی تمدن یادآور ادعای جهانی کلیسای کاتولیک است. «اوگوست کنت» و «سن سیمون» مذهب پوزیتیویسم را بنیان نهادند و از آیینهای کاتولیک مدد جستند و آنها را وام گرفتند. محور فکری اینان، پیشرفت بود. مفاهیم آلمانی «پرورش» (= Bildung) و «فرهنگ» (= Kultur) که بیانگر سبک و روشی معنوی بودند، نیازهای روحی فرد را برآورده می کردند، بر فضیلتهای درونی در برابر جلوه فروشی بیرونی تأکید می گذاشتند و از اینها گذشته مفهوم پیشرفت را با بدگمانی می نگرستند و به نوبه ی خود آکنده بودند از ارزشهای جنبش اصلاح دینی (= رفرماسیون). «توماس من» بر این عقیده بود که جنبش اصلاح دینی توانسته بود آلمانیان را در برابر افکار برآمده از انقلاب فرانسه مصون و ایمن سازد.<sup>26</sup> «کوپر» سپس می نویسد انگلیسی خود را از این مباحث قاره ای دور نگه می داشت. «جان استیوارت میل» سعی کرد این سنتهای فرانسوی و آلمانی را کنار هم بیاورد اما انگلیسی مشغولیات خود را داشت. به میزانی که صنعتی شدن، انگلستان را دگرگون می ساخت، روشنفکران بحرانی معنوی را تجربه می کردند. این بحران را ستیز میان شعر و جیفه ی دنیا نامیدند. تکنولوژی و تمدن مدرن معرف خصم بودند. روشنفکران لیبرال علیه این موقعیت از ارزشهای جاودانه ی فرهنگی به دفاع برخاستند. این ارزشها از سنت بزرگ هنر و فلسفه ی اروپایی برآمده بود. «ماتیو آرنولد» فرهنگ را بهترین چیز شناخته شده می دانست. فرهنگ معیاری به حساب می آمد پایدار و جهانشمول. با فراگرفتن فرهنگ می شد با تاریخ معنوی بشر آشنایی یافت. این میراث بشری اما در محاصره ی ارتشهای تمدن صنعتی قرار داشت. پرسش مهم آن روزگار این بود که آیا امکان می داشت به مدد فرهنگ فکری نخبگان فرهیخته ارزشهای معنوی جامعه را برپانگاه داشت؟ شاید فرهنگ در برابر ماتریالیسم حریص تاب نمی آورد: ماتریالیسم مردمان عبوسی که قیمت هر چیزی را می دانستند اما از ارزش چیزها بی خبر بودند. در همه جا فرهنگ مدافع حوزه ی ارزشهای والا به حساب می آمد. تصور بر این بود که نظام اجتماعی روی بنای فرهنگ قرار گرفته است. از آنجا که فرهنگ از طریق نظام آموزش منتقل می شود و در هیأت هنرها با تمام نیرو جلوه می

<sup>26</sup> Kuper. Ibid. P.8.

فروشد، هر روشنفکر متعهدی می باید در اصلاح آن بکوشد. و درست بدان سبب که ثروت‌های هر ملتی وابسته به وضعیت و موقعیت فرهنگ آن است، فرهنگ عرصه‌ای می شود برای عمل سیاسی.

«آدام کوپر» می گوید موضوعات محوری عصرروشنگری در ارتباط با نگرش به جهان، یا ایدئولوژی فرانسوی، در قرن نوزدهم در پوزیتیویسم، سوسیالیسم و مکتب اصالت فایده باز سربر آوردند. در قرن بیستم اندیشه‌ی تمدن پیشرونده و علمی در وجود نظریه‌ی مدرنیزاسیون (= نوسازی/مدرن سازی) دوباره نمایان شد، و سپس در وجود نظریه‌ی جهانی شدن. در کوتاه مدت، فرهنگ مانعی بود بر سر راه مدرنیزاسیون (یا صنعتی شدن یا جهانی شدن)، اما در نهایت سنت محلی و سنت‌های ناکارآمد زیرپای تمدن مدرن له و لورده شدند. فرهنگ را هنگامی فرامی خوانند و به یاری می طلبیدند که ضرورتی و نیازی پیش می آمد تا بتوانند توضیح دهند به چه سبب مردم به اهداف و راهبردهای (استراتژیهای) غیر عقلانی می آویزند. بر اثر مقاومت فرهنگی، طرحها و پروژه های توسعه خنثی می شدند و به شکست می انجامیدند. دموکراسی فرو می پاشید و در هم می ریخت درست بدین علت که با سنت‌های یک ملت همسازی نداشت. اقتصاددانان قادر نمی بودند به نظریه های گزینش عقلانی رو آورند چون شیوه های پنهانی تفکر ایستادگی به خرج می دادند. فرهنگ در این موارد به کار گرفته می شد تا رفتارهای غیر عقلانی توضیح داده شوند. به همین سان فرهنگ را موجب و مسئول نتایج ناخوشایند بسیاری از اصلاحات سیاسی به حساب می آوردند. سنت، پناهگاه جاهلان محسوب می شد و ترس خوردگان، یا ملجایی می بود برای ثروتمندان و قدرتمداران و مردمانی نگران تغییر و از دست دادن امتیازاتشان.

«آدم کوپر» می گوید چنانچه از منظری دیگر به این پدیده بنگریم در می یابیم مقاومت فرهنگ‌های محلی در برابر جهانی شدن را می توان ارج نهاد یا حتی ستود. این چنین پدیده‌ای در اساس چشم انداز میراث داران جریان ضد- روشنگری بود. در نظر هواخواهان رومانتیک یا آلمان، سنت امری ایستا و ثابت به حساب نمی آمد. سنت در معرض دگرگونیهای درونی خود قرار داشت هر چند که پیوستگی گزینشی با روش‌های تجزیه و تحلیل ایدئالیستی، نسبی گرایی، تاریخیگری و هرمنوتیک به نمایش می گذاشت. این جریان را امروز سیاست هویتی می نامیم.

اندیشه های کلاسیک فرهنگ در هر مقطعی با رقیبانی مواجه می گشتند. بزرگترین رقیب در این میان اثر «چارلز داروین» بود به نام «منشاء انواع» به سال 1859. حال این امکان پدیدارگشته بود که می شد پدیده‌ی انسان جهانی و تفاوت‌های انسانی را به اعتبار معیارهای زیست شناختی توضیح داد. در اینجا با دو نکته سروکار داریم. فرض

براین بود که فرهنگ می باید از قوانین طبیعی پیروی کند. در همانحال نظریه ی داروین اندیشه های کلاسیک رامنسوخ و کهنه برنمی شمرد. این نظریه که همه ی موجودات بشری ریشه ای واحد دارند در واقع تأکیدی می بود بر ایمان عصر روشنگری در ارتباط با وحدت و یگانگی بشریت. تمدن را حالا می باید می ستودند به عنوان خصیصه ی تعیین کننده ی بشری. بدین ترتیب تکامل زیستی به نوبه ی خود الگویی فراهم می آورد در جهت تکامل تمدن. موجودات بشری نوعی پیشرفته بودند نسبت به میمونها، و نژادهای والاتر یا تمدنهای عالی تر به همین ترتیب نوعی پیشرفته به حساب می آمدند نسبت به نژادهای نازلتر و تمدنهایشان. «کوپر» می گوید داروین خود از این نظر پیروی می کرد اما برخی از هواخواهانش به بنیاد ضد روشنگری دل بستگی نشان می دادند. تفاوت فرهنگی می توانست بیان تفاوت های بنیادین نژادی بیشتری باشد. از این رو نظریه ی نژاد خالص می توانست یک امر سیاسی به شمار آید و آن را بی هیچ شبهه ای در دفاع از هویت فرهنگی به کار گرفت. تاریخ را می شد به اعتبار معیار خون به نگارش در آورد که در این صورت موضوع آن نیز می شد نبرد به خاطر بقا.

در اینجا بود که چالش نظریه ی زیست شناختی در زمینه ی پیشرفت بشر و تفاوت های بشر به نوبه ی خود، به تحول چیزی انجامید که مفهوم تازه ای می بود از فرهنگ. در نتیجه حالا استنباطی از فرهنگ فراهم آمد که در برابر زیست شناسی قرار می گرفت. بنابراین استنباط آنچه که انسان را از سایر حیوانات، و ملتها را از یکدیگر متمایز می ساخت همانا فرهنگ بود.<sup>27</sup> این مفهوم فرهنگ امری زیست شناختی و موروثی نبود؛ امری بود آموخته، اکتسابی، حتی وام گرفته. به باور برخی این مفهوم از فرهنگ خاستگاهی دینی دارد. این مفهوم را پیوند می زنند با احیاء جنبش انجیلی در بریتانیا در آغاز قرن نوزدهم میلادی که گناه آغازین را تبلیغ می کرد. این فرهنگ امید به جبران را در جهت رهایی عرفی می پروراند یعنی رهایی اینجهانی را در قبال آن گناه آغازین. بدین سان فرهنگ تبدیل می گشت به سد دفاعی ما در برابر طبیعت بشری. از سوی امیال مهارناشدنی بشری را داریم در ارتباط با گناه آغازین و از سوی دیگر فرهنگ را در اختیار داریم جهت مهار کردن این امیال عنان گسیخته ی بشری. حال به نظر می رسد که امیال آزادانه و فرهنگ دو وجه مکمل یکدیگر هستند هر چند که انباشته اند از تضاد و عدم ثبات. بدین ترتیب فرهنگ پاسخی است به نگرانیهای دینی. با اینحال این فرهنگ در واکنش به انقلاب داروینی به بلوغ می رسد که می خواست اقتدار علمی را بر چیزی مسلط گرداند که نظریه ی امیال مهارناشدنی نام داشت.

<sup>27</sup> Ibid.P.11.

«آدام کوپر» مجموعه ای از نظریاتی را می آورد که موقعیت متغیر مفهوم فرهنگ را در یک دوره ی زمانی و در ارتباط با نظریه ی داروین به نمایش می گذارد. این وضعیت حوزه ی زبان، هویت، برتری نژادی، ناسیونالیسم و چیزهایی از این دست را در آرای نظریه پردازان و محققان برمی رسد. نکته ی مهم و در خور توجه این است که «کوپر» نشان می دهد مفهوم فرهنگ در این فراگرد بس بغرنج جا و معنای خود را از نومی آراید و در یک مکان و در یک جایگاه معنایی درجانی می زند. «کوپر» می گوید «آدولف باسینیان» که به سال 1886 مدیر موزه ی بزرگ قوم شناسی برلین شده بود بر این نظر بود که فرهنگها نیز بسان نژادها دورگه اند. فرهنگ ناب، متمایز و ماندگار وجود ندارد. هر فرهنگی از منابع متنوعی بهره می گیرد، وابسته است به وامگیری و در معرض تغییرات قرار دارد. انسانها به هم شبیه اند و هر فرهنگی در یک بستر عام بشری قرار دارد. تفاوتهای فرهنگی بر اثر چالشهای پیرامونی و محیط زیستی و بر اثر تماسهای جمعیتهای انسانی پدیدار می شوند. وامگیری نخستین مکانیسم دگرگونی فرهنگی است. از آنجا که دگرگونی فرهنگی محصول فراگردهای اتفاقی محلی و فشارهای محیط زیستی، مهاجرت و دادوستد است، به همین سبب می توان گفت در طول تاریخ هیچ الگوی ثابت و واحدی در این زمینه نداریم.<sup>28</sup> بدین ترتیب با استنتاجات نژادی برخی از محققان از نظریه ی داروین مقابله می شد. در اینجا «کوپر» می نویسد انشان شناسی لیبرال برلینی ترکیبی بود از اندیشه های روشنگری و رومانیتیک ولی در اساس با دشواریهایی دست به گریبان بود. اگر فرض بر این باشد که فرهنگها باز هستند، تلفیق کننده و درهم آمیخته و ناپایدارند، در نتیجه نمی توانند بیانگر هویتهایی نامتغیر و اساسی باشند. و اگر درست باشد که تغییر فرهنگی نتیجه ی عوامل اتفاقی محلی باشند، در این صورت باید نتیجه گرفت که هیچ قانونی عام در تاریخ وجود ندارد. صرف نظر از همه ی اینها، مکتب برلین اصرار داشت که آثار فرهنگ به نحوی به کل متفاوت از نیروهای بیولوژیک (زیست شناختی) عمل می کنند و حتی می توانند آنها را باطل و لغو کنند.

«فرانتس بواس» که از شاگردان این مکتب بود همین رویکرد را وارد انسان شناسی آمریکایی کرد. به میزانی که انسان شناسی آمریکایی به صورت یک رشته ی سازمان یافته ی دانشگاهی در آغاز قرن بیستم میلادی در آمریکا تکامل پیدا می کرد، در بستر نبردی حماسی قرار می گرفت میان بواس و مکتبش با سنت تکامل - محور که توسط هواخواهان «لوئیس هنری مورگان» در آمریکا دنبال می شد. اینان روایتی خود را در زمینه ی پیشرفت و تکامل از استعاره های نظریه ی داروینی وام می گرفتند. طرفداران «بواس» نسبت به وجود قوانین عام در زمینه ی تکامل شک و تردید ابراز

<sup>28</sup> .Ibid.P.13.

می کردند. از این گذشته اینان توضیح نژادی در ارتباط با تفاوتها را طرد می کردند. عمده ترین استدلال هواخواها «بواس» این بود که فرهنگ ما را می سازد و شکل می دهد، نه زیست شناسی. ما همینیم که هستیم بر اثر رشد یافتن در یک بستر خاص فرهنگی؛ مابدین شکل به دنیا نیامده ایم. نژاد، و همچنین سکس و سن در اساس مصنوعات و ساختهای فرهنگی اند؛ اینها محصول شرایط تغییرناپذیر طبیعی نیستند. از این رو ما می توانیم خود را بهبود بخشیم با الگوبرداری از مدارای مردم «ساموا» یا مردم متعادل «بالی».

اندیشه های طرفداران بواس در آمریکای قرن بیستم جذابیتی نیرومند داشت با اینحال گزینه ی مقابل آن یعنی درک نژادی از تفاوتهای فرهنگی همچنان چالشی بالقوه به شمار می رفت. اندیشه های نژادی سعی می کردند با توسل به اصل تفاوتهای فرهنگی به تفاوتهای نژادی اشاره داشته باشند. این اندیشه ها در ایالات متحده ی آمریکا همچنان رواج داشت چنان که امروز نیز جلوه های آن را به وضوح می بینیم.

«آدام کوپر» می گوید فرهنگ را هماره در تقابل یا به قول اودر «اپوزیسیون» با چیزی تعریف می کنیم. برای نمونه چیزی است مقاوم در برابر خصم سنگدلی به نام تمدن مادی و جهانروا. یا فرهنگ را می توان قلمرو معنویت برشمرد که آماده به نبرد است با مادیگری. یا به بیانی دیگر استعداد و ظرفیت انسان است به منظور کسب رشد روحی و غلبه بر خوی حیوانی اش. در چارچوب علوم اجتماعی فرهنگ توانست تفاوت و فرقی دیگر را نیز به نمایش بگذارد: شعور جمعی در مقابل روان فردی. از طرف دیگر فرهنگ را وجه و بعدی از زیست اجتماعی به حساب می آوردند در برابر سازمان دنیوی حکومت، کارخانه و سازمان تولید، یا خانواده.

در دو دهه ی سالهای 1950 و 1960 علوم اجتماعی و «رفتاری» در ایالات متحده ی آمریکا بنیادهایی استوار یافتند و رهبران این رشته ها بر این تصور بودند که می توانند آینده ای بهتر برای جهان ترسیم کنند. «تالکوت پارسونز» بزرگترین شخصیت علوم اجتماعی بود در آن دوره در آمریکا. او بر این باور بود که پیشرفت بیشتر در این علوم نیازمند تقسیم کار مؤثر و بازده بیشتر است چنان که هر بنگاه و تأسیس تولیدی دیگری نیز به همین تقسیم کار و بازده بیشتر محتاج است. روح و روان را باید روان شناسان مطالعه کنند. نظام اجتماعی، سیاست و اقتصاد را باید متخصصان هر یک از این رشته ها به دست گیرند و در نظر داشته باشند که کارشان تا وقتی با رضایت و کامیابی قرین خواهد بود که بپذیرند جامعه شناسی (= سوسیولوژی) باید از اولویت برخوردار باشد. فرهنگ را اما مدت زمانی طولانی به دست غیرحرفه ایهای حوزه ی علوم انسانی وامی گذاشتند. اما از این مقطع به بعد آن را به دست انسان شناسان

واسپردند. فرض بر این بود که اینان باید علمی از فرهنگ فراهم می‌آوردند به جای آن که فرهنگ را به صورت سرگرمیهای تماشایی در بیاورند.

از این لحظه به بعد هر انسان شناسی با چنین رسالت و چشم اندازی راضی می‌بود. اینان نه تنها خود را متخصص همه‌ی ابعاد زندگی جماعت عشیره‌ای و قبیله‌ای می‌دانستند، بل از این گذشته صاحب رأی می‌بودند در ارتباط با تحول بشریت. با این حال نیاز به مرزبندی و خط‌کشی با رشته‌های دیگر علوم اجتماعی همچنان پابرجا بود. با این همه در سالهای دهه‌ی پنجاه قرن بیستم میلادی فرهنگ تبدیل شد به یک موضوع مطرح علمی که انسان شناسان، متخصصان آن به حساب می‌آمدند. در 1952 دو مدیر در دانشکده‌های انسان شناسی در آمریکا به نام «آلفرد کروبر» در برکلی و «کلاید کلاکون» در هاروارد گزارشی مستند در ارتباط با مفاهیم انسان شناسانه‌ی فرهنگ و رویکردهای سنتی نسبت به آن انتشار دادند. دو دهه بعد «روی واگنر» رساله‌ای انتشار داد و یادآور شد رویکرد به فرهنگ چنان با تفکر انسان شناسی آمیخته شده است که می‌توان گفت انسان شناس کسی است که به طور متعارف واژه‌ی «فرهنگ» را به کار می‌گیرد. در سالهای دهه‌ی نود قرن بیستم میلادی واژه‌ی فرهنگ چنان رواج یافت که بنابر تعریف «واگنر» می‌شد هر کسی را که راجع به مسایل اجتماعی سخنی می‌نوشت یک انسان شناس به حساب آورد.

با تمام این اوضاع و احوال انسان شناسان پیش از آن که به فرهنگ به گونه‌ای علمی بپردازند، می‌باید نخست بگویند یا باهم به توافق برسند که چه منظوری از این واژه در نظر دارند. این کار را «کروبر» و «کلاکون» انجام دادند و فهرستی جامع چنان که آمد جمع و جور کردند. به باور «کوپر» این دو سرانجام موافقت کردند که «پارسونز» برای مقاصد علوم اجتماعی تعریف درستی از فرهنگ را هدف گرفته است. بنا بر این تعریف فرهنگ یک «گفتار جمعی نمادین» است. آنچه که در این گفتار به کار می‌رفت، دانش و معرفت بود، باورها بود و ارزشها. اینها را نباید برابر گرفت با هنرهای والا چنان که اومانئیستها تصور می‌کردند، زیرا هر عضوی از جامعه سهمی داشت در آن. از طرف دیگر این فرهنگ به کل متفاوت می‌بود از تمدن عام و فراگیر بشری که علم، تکنولوژی، و دموکراسی را برای جهان به ارمغان آورده بود زیرا هر جماعتی فرهنگ خاص خود را داشت با ارزشهای ویژه‌اش که این جماعت را از همه‌ی دیگر جماعت‌های انسانی متمایز می‌کرد.

حال اگر این فرهنگ می‌بود، به چه میزان دارای اهمیت می‌بود؟ بنا بر نظر «پارسونز» مردم جهانی نمادین را براساس ایده‌های (= اندیشه‌های) دریافت شده سروسامان می‌دهند و می‌سازند و این ایده‌ها روی‌گزينشهایی که در جهان واقعی



انجام می دهند اثرمی نهند. با اینحال او بر این باور بود که ایده ها به تنهایی به ندرت قادرند عمل را شکل دهند. به همین نحو، نمادهای جمعی در شعور فردی رسوخ می کنند اما آن را کاملاً در تصاحب خود در نمی آورند. با این حال هرچه انسان شناسان خود را بیشتر نسبت به حوزه ی تخصصی خود متعهد می ساختند، و هرچه بیشتر به این حوزه ی تخصصی معتقد می شدند، در می یافتند که فرهنگ نیرومندتر از آنی است که «پارسونز» خواسته بود از آن به دست دهد. مردم نه فقط جهانی از نمادها را می سازند؛ بل به واقع در این جهان نیز می زیند.<sup>29</sup>

رهبران نسل بعد انسان شناسان آمریکایی مانند «کلیفورد گرتز»، «دیوید شناپدر» و «مارشال سالینز» مجموعه ای از معنویتهای بی همتا فراهم آوردند. افراد مورد نظرشان فقط به خاطر ایده هایشان می زیستند، خواه کشیشان هاوایی می بودند، یا شهروندان طبقه ی متوسط در شیکاگو. هر یک از اینان به نحوی بر ایده ها تأکید می گذاشتند. یکی (= کلیفورد گرتز) در اثر خود به نام «نگارا» صحنه ی تأثر بالی (= اندونزی) را مثال می زند و آن را همچون نماد تمامی شیوه ی زندگی می گیرد و دیگری یعنی «شناپدر» خویشاوندی را موضوع ایده هایی می داند که افراد نسبت به زادوولد دارند و «سالینز» تاریخ را دارای ایفای نقش می داند بر اساس متنی قدیم، بر اساس افسانه ای در حال اجرا.

پرسش دیگری که در اینجا به نظر «کوپر» مطرح می شود این است که چگونه باید در زمینه ی فرهنگ به تحقیق و بررسی پرداخت. می گوید «پارسونز» نظر مشخصی نداشت در این زمینه. اما در نیمه ی قرن در آمریکا دوالگو عرضه شد. یکی قدیم و دیگری جدید. یکی شیوه ی درون فهمی «وبر» بود به نام «Verstehen» و دیگری شیوه ی هرمنوتیک. شیوه های دیگری را نیز «کوپر» ذکر می کند همچون روشهای علمی یا تقلیل گرا یا تعمیم دهنده. مهم این است که می خواهد نشان دهد فرهنگ در مسیر گزینش رویکردهای مختلف قرار داشته است خاصه در قرن بیستم میلادی در آمریکا اما همواره در کنار رشته ی انسان شناسی قدبرافراشته است. نکته ی مهم دیگر این است که فرهنگ همچون یک گفتار نمادین همسان زبان است. بدین ترتیب برای مطالعه ی فرهنگ باید راهی را برگزیند که زبان شناسی مدرن بر آن پرتوافکننده است.

«کلود لوی استروس» به سال 1952 در کنفرانسی راجع به زبان شناسی و فرهنگ گفت حالا دریچه ای به سوی این دو حوزه گشوده شده است. این دریچه ذهن انسانی نام دارد. اگر علم تازه ای از فرهنگ ممکن باشد این علم باید از رهنمود زبان شناسی

<sup>29</sup> .Ibid.P.16.

پیروی کند زیرا در نهایت این هر دو رشته ی علمی باید در یک ساختار شریک باشند و آن چیزی است که در ذهن و مغز انسان حک شده است. بدین سان به عقیده ی «کوپر» یک رشته ی انسان شناسی دکارتی در حال تولد بود. این کار اما چندان ساده نمی نمود و بحثهای بسیار برانگیخت.

مباحث مرتبط با فرهنگ و زبان خود حدیث مفصلی دارد که جداگانه باید از توجه برخوردار شود. آنچه اما به هر حال مطرح است این است که آیا برای مباحث مرتبط با فرهنگ باید به رشته ها و رویکردهای دیگر توسل جست با فرهنگ به تنهایی قادر است از عهده ی پاسخگویی برآید و عرصه ای را بالاستقلال پیروراند. تصور می کنم این بحث می تواند ما را به بیراهه ببرد چنانچه خواهیم به دو نکته توجه کنیم. یکی آن که در حوزه ی علوم انسانی و اجتماعی همواره با رشته های مرزی در دادوستد قرار می گیریم و همین امر به غنای مباحث می افزاید و دودیدگر آن که استقلال محض در رشته ها شاید چندان معنایی نداشته باشد. وامگیری و آمیزش رشته ها به هیچ وجه به معنای عدم استقلال به شمار نمی رود. کلیت هر رشته است که به آن معنا و هویتی خاص اعطاء می کند نه بهره گیری رشته ها از هم. فرهنگ البته بیش از دیگر رشته ها در معرض تفسیر بوده است. اگر در اینجا به نظریات «کوپر» به تفصیل توجه دادیم بدین سبب بود که در ایالات متحده ی آمریکا موضوع فرهنگ به رشته ای مشخص به نام انسان شناسی سپرده شد اما همین امر هم نتوانست پایدار بماند یا دیگر رشته هارا از نگاه انداختن به عنصر و تفسیرها و رویکردهای فرهنگی دورسازد. به این نکته ها در خلال این گفتار باز می پردازیم و باز می گردیم. «کوپر» در پایان این مبحث می گوید اکنون به هر روی بسیاری توافق دارند که «فرهنگ ما را می سازد».

6. کتاب «کوپر» نکته هایی را در بردارد که در همان هنگام انتشار بحث انگیز شدند. می خواست شرحی از اندیشه هایی را که به اعتلای مفهوم فرهنگ انجامیدند به دست دهد و البته به همین روال گوشه ای از تاریخ اندیشه های اجتماعی را نیز بشناساند و شکلگیری رشته ای همچون انسان شناسی فرهنگی را بنمایاند. این نحوه ی توصیف فرهنگ به حرفه ی تازه ای اشاره داشت که فرهنگ را موضوع کار خود ساخته بود. همانگونه که عده ای به سیاست می پرداختند و به اقتصاد، مدیریت می آموختند و به صنعت رو می آوردند و از رسانه ها سخن می گفتند، حالا عده ای هم می توانستند حرفه ی خود را با فرهنگ بیارایند و از آن راه روزگار بگذرانند و حتی دلبستگیهای فکری پی بگیرند.

یکی از انگیزه های «آدام کوپر» در نگارش این کتاب آشکار ساختن سوءاستفاده هایی بود که از نظریه ی فرهنگ در آفریقای جنوبی در جهت مشروعیت بخشیدن به تبعیض

نژادی به عمل می آمد. خود «کوپر» فارغ التحصیل رشته ی انسان شناسی بود در سطح کارشناسی در همین کشور در سالهای دهه ی پنجاه قرن بیستم. در این دوره مفهوم فرهنگ توانسته بود جانشین مفهوم نژاد شود و تجلی واقعیتی عینی شود که مدعی بود کسانی که فرهنگی مشترک دارند باید باهم سرکنند و زندگی کنند و تربیت و بالنده شوند. در اینجا بود که «کوپر» با استدلالهایی به مخالفت برخاست که به افراد اجازه نمی داد بنابه انتخاب خود با افراد دیگر معاشرت کنند و به گونه هایی از پرورش دل ببندند که ناشی از نژاد و اجدادشان نباشد. در واقع کتاب «کوپر» درست به همین سبب که از درون جامعه ی آفریقای جنوبی سربرآورده بود و به معنایی از فرهنگ و سوء استفاده از آن اشاره می کرد که معنایی عملی دربرداشت، توانست توجه برانگیز شود و در خلاء نظری غوطه ورنشود.

«کوپر»، «کلیفورد گرتز» انسان شناس مشهور آمریکایی را ملامت می کند که می خواهد در تعریف طبیعت انسان به مفهوم فرهنگ همچون مفهومی بنیادی و اساسی ارجاع دهد. به باور «گرتز» طبیعت انسان را تنها به مدد مفهوم فرهنگ می توان به تعریف کشید. از این گذشته «گرتز» فرهنگ را نیروی تعیین کننده و غالب در تاریخ می داند. فرهنگ از نظر «گرتز» همان معنایی را دارد که فرهنگ در نظر مکتب اومانیسیم داشت: مظهر و تجلی ارزشهایی بود که بر جامعه ای فرمانروایی می کنند و خاصه با قوت تمام در آیینهای مذهبی و هنر والای نخبگان متجلی و ظاهر می شوند.<sup>30</sup>

«کوپر» برخی دیگر از اندیشگاران مکتب انسان شناسی آمریکایی را نیز در کتاب خود می سنجد و ارزیابی می کند؛ هر جا که امکانی دست دهد به آنها اشاره خواهم داشت. در اینجا اما می خواهم همان نکته ای را که «کوپر» در ارتباط با بدفهمی از فرهنگ یا شاید هم درست تر همان که بگوییم «سوءاستفاده» از فرهنگ در آفریقای جنوبی انجامید اشاره ای دیگر داشته باشم. آیا این نوع از استفاده از فرهنگ در جهت تبعیض نژادی فقط در جامعه ای مانند آفریقای جنوبی ممکن می بود که برپایه های تفکیک نژادی استوار و برپا گشته بود؟ تصور نمی کنم چنین باشد. اگر مفهوم فرهنگ را درست نپرورانیم و خصلت دموکراتیک و باز آن را درست توضیح ندهیم چه بسا چنین برخوردی در جامعه هایی دیگر نیز ممکن شود و سربربکشد. کافی است به تجربه ای که در انقلاب ایران در سال 57 داشتیم نگاه بیندازیم و به تجربه هایی که

<sup>30</sup> . در ارتباط با این نکته ها نگاه شود به نقد زیر و متن کتاب کوپر:

Jean-Guy Goulet.Culture:The Anthropologist's Account.In:Canadian Social Studies.Vol.38.Nr.3, Spring 2004./And: Kupper.Ibid. Pp.119-120.

حتی کانونهای مدنی در ایران در ارتباط با دگراندیشی رواج می دادند نگاه بیندازیم. در اینجا تنها به اختصار به این دو پدیده توجه می دهیم.

در انقلاب 75 در اندک مدتی خصلت دینی حرکت اجتماعی و جریان انقلابی بر دیگر خصلتهای تحرکات اجتماعی در همان مقطع تاریخی چربید. به تدریج نوعی فرهنگ تبدیل شد به نماد وحدت انقلابی و در همانحال معیاری برای سنجش دیگران. این فرهنگ همان چیزی بود که بیشتر در هیأتهای سازمان یافته ی دینی و در مساجد و در حوزه های علمیه ترویج داده می شد. حاملان این فرهنگ پیروان این رفتارهای دینی در گوشه ها و مکانهای گونه گون بودند. آنچه ناگهان این فرهنگ را از فرهنگ دینی کل جامعه و حتی فرهنگ دینی اکثریت مؤمنان متعارف شیعی متمایز کرد همان خصلت به ظاهر انقلابی آن بود در مقطعی که انقلابی بودن بی هیچ بهایی میسر و ممکن می شد. این خصلت توأم شد با فرصت طلبی و سودجویی و تفسیری خودساخته از انقلابی بودن. انقلاب 75 آن قدر به سرعت به موفقیت سیاسی انجامید که هیچکس باور نمی کرد. از این رو در جامعه ای ثروتمند امکاناتی گسترده در اختیار اوباش دینی قرار گرفت و فرصتهایی فراهم آمد جهت تفاوتگذاری و کسب درآمد از این راه.

هرکه قادر نمی بود ظاهر دینی خود را درست به نمایش بگذارد در معرض آزار و اذیت قرار می گرفت و همین ظاهر حتی او را از دستیابی به امکانات معمول شغلی و تحصیلی محروم می ساخت. کم نبودند جوانانی که سالها از ورود به دانشگاه ها بازماندند تنها به خاطر ظاهر و به سبب پوشاکشان. این معیار سنجش خاصه در ارتباط با دختران و زنان به بدترین وجهی به کار بسته شد. اینجا ما با تفاوت نژادی روبه رو نبودیم. حتی با تفاوت دینی آشکار هم سروکار نداشتیم. تنها نوعی از رفتار و معیارهای دینی خودپرونده که بابدیطنتی و سودجویی عجین شده بود، به گونه ای باورناکردنی به سرکوب و استبداد و تبعیض منتهی شد. حال ما در اینجا شاهد گونه ای از تبعیض هستیم که مبتنی بر فرهنگ شکل می گیرد و براساس رفتارهای فرهنگی گروه هایی از اوباش فرهنگی و در پناه حمایت قدرت سیاسی به مرزبندی و ساماندهی تبعیض دل می بندد. از این بگذریم که همین روشها به بهای جان و زندگی بسیاری از مردم عادی و حتی دین باور تمام شد. این را باید یک سوی قضیه بدانیم که نمونه های فراوانش در آن دوره تبدیل شده بود به تجربه ی عادی بسیاری از کسانی که در ایران می زیستند. اوج این قضاوت فرهنگی با صبغه ای وحشیانه و خون آلود در دادگاه های سال 67 مشاهده می شود که جوانان بسیاری را تنها بایک پرسش به جوخه ی مرگ گسیل می کردند: «آیا مسلمان هستی؟» پاسخ به همین پرسش که به مضمون نقل شد و در دادگاه های آن زمان به همین معنا به صورتهایی اندک متفاوت ، و بالا و پایین مبنای داوری قرار می گرفت ، بسته به مورد به قیمت جان مخاطب تمام می شد. در

هیچ جا حتی در آفریقای جنوبی نیز دادگاه هایی بدین شکل با این تفاوت و بی رحمی سربرنیاورده است. ساختارداوری در این دادگاه ها چیزی نبود مگر فرهنگ دینی قاضیانی سنگدل که خود را تنها در برابر پروردگاری مبهم مسئول جلوه می دادند که هیچ استنباط مشابهی از این «الله» در هیچ متنی هم به چشم نمی خورد. دادگاه های 67 بخشی از فرهنگ ایرانی است. جلوه ای خشن از فرهنگی است که بر سیمای تاریخی این جامعه نقش بر بسته است. «کوپر» چنین تجربه ای ندارد.

در سوی دیگر این قضیه با تشکلهایی سروکار داشتیم که خود را تشکلهای مدنی می نامیدند و بی آن که تعلق مذهبی داشته باشند به مدد معیارهای سیاسی و در پوشش مخالفت با نظام پادشاهی یا نظام سرنگون شده به تبعیض می آویختند و در عمل همان نتیجه ای را به بار می نشانند که آن گروه های هیأتی یا اوباش دینی در کسوت اعضای کمیته های انقلاب ترویج می دادند یا قاضیان شصت و هفتی الگوی اجرایی آن را طراحی کرده بودند. تنها دو نمونه را ذکر می کنم. یکی کانون وکلای دادگستری است که معاون وقتش (نوه ی مصدق) خواستار سرعت عمل دادگاه های انقلاب شده بود و آشکارا کمبود سرعت را تنها عیب دادگاه ها برشمرده بود، و دیگری کانون نویسندگان ایران بود که نه تنها دفاع از نویسندگانی چون دکتر پرویز ناتل خانلری را به بهانه ی سیاسی مجاز نمی دانست، بل دیرتر هم حاضر نشد با وضوح و فارغ از ابهام به دفاع از سعیدی سیرجانی برخیزد و میان امر سیاسی و حقوق فردی تفاوت قائل شود. این تشکلهای به اصطلاح مدنی چیزی کم نداشتند از آن تبعیضهای دینی. هردو به چیزی تکیه می زدند که رنگ و بویی سیاسی داشتند و همین را جهت داوری و تبعیض کافی می پنداشتند. همین دست از اهل قلم بعدها هم کسانی را که از زبان فارسی یا حراست از تمامیت ایران دفاع می کردند یا گفتاری را در این حوزه ها عنوان می ساختند، با سنگدلی تمام و با بدترین اتهامات به بدنامی سوق می دادند و مستوجب قتل یا نام-کُشی می دانستند. محدود کردن خشونت‌های رایج در آغاز انقلاب 75 و در طول جمهوری اسلامی به حاملان دینی انقلاب همان قدر نادقیق و نادرست است که نادیده گرفتن نقش گروه های سیاسی و مدنی غیر دینی در همین دوره. امروز جامعه ی ایران آلوده است و باید بتواند خود را از این بدنامی تاریخی به نحوی پذیرفتنی برهاند. از یاد نمی برم که در نشست رسمی همین کانون نویسندگان اکثریت حاضر حتی حاضر نشد دفاع از اصل آزادی وجدان را بپذیرد و آن را در منشور کانون بگذارد. به جایش پیشنهاددهنده را که صاحب این قلم بود در معرض افترا و تهمت قرار دادند.

این نمونه ها چه در آفریقای جنوبی و چه در ایران یا نمونه های دیگر در فرهنگها و کشورهای دیگر نشانگر این واقعیت اند که چنانچه فهمی انسانی از فرهنگ در درون

جامعه ای شکل نگیرد، اصحاب تفسیری خاص از فرهنگ قادرند با توسل به فرهنگ جنایت به بار بنشانند، خواه آیین دینی بهانه ی چنین عملی باشد، خواه تفاوت فرهنگ سیاسی وسیله ای شود جهت داوری یا انتقامجویی. در هردوی این حالات فرهنگ نظامی است بسته که عنصر غیردرونی و به اصلاح غیر خودی را طردمی کند، افقهای جامعه را محدود می سازد و راه رشد را برهمگان می بندد. در این چنین وضعی دیگر نمی توان گفت فرهنگ جلوه ی طبیعی انسان است یا فرهنگ است که ما را می سازد. این فرهنگ در نهایت چیزی جز تخریب به بار نمی نشاند. طبیعت همواره رونق و شکوفایی می طلبد و جلوه ی طبیعی انسان نمی تواند خود را از این خصیصه ی طبیعی به گونه ای مصنوعی دورنگه دارد.

در یک کلام در ارتباط با فرهنگ یکبار وضع جاری فرهنگی را مطالعه می کنیم و می شناسیم و یکبار زیانهای احتمالی برآمده از فرهنگ را می سنجیم و به نقد می کشیم. هر یک از رویکردها روشها، راه ها و معناهای خود را دارند.



## کسروی و فرهنگ چیست

عنوان این بخش از روشنگری فرهنگی که نوشته های پنج تا ده را دربرمی گیرد، «فرهنگ چیست؟» نام دارد. این عنوان را بارها نویسندگان مختلف و دلبسته به موضوع فرهنگ به کار بسته اند یا در نوشته های خود دست کم بخش یا گوشه ای را به آن اختصاص داده اند. احمد کسروی نویسنده ی اندیشگر و نوآور نیز رساله ای دارد به همین نام بی آن که در برابر عنوان رساله ی خود نشانه ی پرسش را به کار گیرد: «فرهنگ چیست». این رساله دربرگیرنده ی گفتارهایی است که او در «پرچم و دیگرجاها» نوشته بوده است و «چون آنها پراکنده می بود همه ی سخنان خود را در این دفترچه یکجاگردآورده» است.

در آغاز سخن، کسروی فرهنگ را دستگاه آموزش یعنی «وزارت فرهنگ» آن روز می گیرد و نقد سیاستها و کارهای این «دستگاه فرهنگ» را بس مهم فرض می کند. می نویسد «در این ده و چندسال که ما به کوشش برخاسته ایم و به شاعران و کتابهای ایشان ایرادها می گیریم و از صوفیان و بدآموزیهای آنان سخن می رانیم، چون با همه ی هاپهوها که می شود گفته های ما جا در دلها برای خود باز می کند، وزارت فرهنگ خود را ناچار دیده و کتابهایش را دیگر گردانیده». اما او این را کافی نمی داند و می افزاید «ولی این کار جز سنگر عوض کردن نبوده...» است. چاپ نخست رساله اش در سال 1322 انتشار یافته است و چاپ دوم آن که در اینجا به آن اشاره می کنم به سال 1324 تاریخ خورده است. این دو چاپ تفاوتی با هم ندارند مگر یک دیباچه برای چاپ دوم. کسروی گفتار یکم خود را با همین عنوان می آغازد و در اینجا نشانه ی پرسش را در برابر «فرهنگ چیست؟» به کار می برد. می نویسد: «فرهنگ» از کلمه هایی ست که به زبانها افتاده و امروز دستگاه بزرگی در کشور با این نام خوانده می شود ولی معنای روشنی از آن در میان نیست. به باور او نه تنها اگر از سران این وزارت فرهنگ از کلمه ی فرهنگ بپرسید و بخواهید بدانید «فرهنگ چیست؟ و برای چیست؟» پاسخ درستی به شما نخواهند داد، حتی اگر با استادان دانشگاه نیز چنین پرسشی را در میان بگذارید و بخواهید بدانید «چرا باید هر خاندانی فرزندان خود را به دبستان و دبیرستان فرستند؟ چرا باید جوانان درس خوانند؟... به هیچ یکی از این پرسشها پاسخ درستی نخواهید شنید.» روشن است که تا اینجا کسروی فرهنگ را با دستگاه فرهنگ برابر می گیرد و ایراد او به کارکردهای این دستگاه است. می خواهد دستگاه فرهنگ یعنی وزارت فرهنگ را بهبود بخشد و آنچه را که آموزش می دهد اصلاح و هدفمند گرداند.

سپس کسروی خود به تعریف و به «معنای» فرهنگ رو می آورد تا ابهام برجا نماند و بتواند گفتار خود را پی بگیرد. می نویسد: «فرهنگ آن است که بچه ای که پس از چند سال پا به میان مردان یا زنان گزارده در زندگی همپا خواهد گردید، باید چیزهایی را که در زندگی



نیاز به دانستن آنها خواهد داشت یادگیرد که با یک مغز روشن پا به میان گزارد، و در هر رشته خود را بشناسد. این است معنی فرهنگ». بدین ترتیب اگر بخواهیم سخن کسروی را کوتاه کنیم فرهنگ یعنی شیوه ی زیست (= زندگانی). او رسالت دستگاه فرهنگ یعنی وزارت فرهنگ را گذشته از آموزش خواندن و نوشتن، یاد دادن چیزهایی می داند که به کار «زندگانی» می آیند و «در زندگانی نیاز به دانستن آنهاست». در اینجا فهرستی از آنچه که گذشته از خواندن و نوشتن ضرورت دارند برمی شمرد و یادآور می شود که دانش آموز باید اندکی جغرافیا و تاریخ بیاموزد، «و از دانشها اندک آگاهی ببیند، از تندرستی و دستور آن ناآگاه نماند، دختران خانه داری و بچه پروری و کارهای پختن و دوختن نیز یادگیرند.»<sup>31</sup> بدین سان کسروی معنایی فرهنگی برای دستگاه آموزش کشور در نظر می گیرد که تنها می تواند محدود باشد به سطوحی از آموزش عمومی و نه تمام سطوح آموزش. آنچه کسروی در اینجا می خواهد و در نظر دارد همان مقطع ابتدایی از آموزش عمومی است. خود تأکید می گذارد که «اینها چیزهایی است که برای همگی است و باید در دبستان فراگیرند.» اما پس از دبستان چه باید کرد؟

کسروی در جمع، دورشته از دانشها را مهم می داند. یکی دانشهایی که «آمیغهایی» (= حقایقی) را هدف می گیرند و به اعتبار امروزی به موضوعات بنیادی می پردازند مانند «این جهان چیست؟، چه کسی آن را می گرداند؟، هرکس در زندگی چه «بایایی» (= وظیفه ای) دارد؟ و پرسشهایی از این دست که خصلتی فلسفی و اخلاقی دارند، و دو دیگر دانشهایی که امروز علوم دقیقه می نامیم مانند فیزیک و شیمی و ریاضیات و پزشکی. قبول دارد که ما به «هنرها» یا صناعی چون آهن گدازی، ماشین سازی و افزارسازی و نخریسی و راه سازی و خانه سازی نیز سخت نیازمندیم زیرا که «بی آنها زندگانی نتوانیم کرد.» معتقد است که این دورشته را باید به نوخاستگان یاد داد. «آمیغهای زندگی و حقایق دینی را همگان باید یادگیرند» اما «دانشها و هنرها {را} کسانی که خواهانند بپذیرند». به همین سبب هم پیشنهاد می کند «پس از دبستان باید دینکده ای باشد که آمیغهای دینی را یاددهد و «دانشکده هایی» باشد که به داوطلبان دانش آموزد.»

کسروی با همه ی ایرادهایی که به شیوه ی آموزش دبستان دارد با اینحال «ایراد نگرفته و در این بخش خشنودی و خرسندی» می نماید. می گوید گرچه در «بخش آموزاکهای دبستانی، اگر از شعرهای بیهوده یا زیانمند که می آموزاند، و از سخنان سست و درهمی که به نام اخلاق می گویند، و از پندارهای پوچ (خرافات) که به عنوان دین یاد می دهند چشم پوشیم، ایراد بزرگی نمی داریم. در دبیرستان نه تنها شش سال عمر پسران و دختران را هدر می گردانند، نیروهای خداداد مغزی آنان را نیز از کار می اندازند... دبیرستانها اگر سودش

<sup>31</sup> کسروی، احمد. فرهنگ چیست. چاپ دوم 1324. تهران. ص 6.

یکی باشد زیانش ده است». از این رو دبیرستانها را یکسره فزونی (= اضافی) می داند و می گوید اگر پسران و دختران سواد می خواهند در دبستان یادگرفته اند و اگر دانشمندی می خواهند «باید به دانشکده ها بروند». دبیرستانها در این «میان فزونی است» و زیانمند. در یک کلام او خواستار دگرگون کردن نظام آموزش پیش از دانشگاه است.

کسروی از «دانشکده ها» هم خشنود نیست. می گوید «در دانشکده ها بیش از همه به جوانان فلسفه و شعر و منطق و اصول و ایگونه چیزها را یاد می دهند. با آنکه نامش دانشکده است از دانشها جز اندکی دربر نمی دارد. وزارت فرهنگ ایران بایای (= وظیفه ی ) خود می شمارد که آنچه را که از زمانهای گذشته بازمانده- از گفته های فیلسوفان یونانی، رشته های صوفیان، تنیده های خراباتیان، ساخته های ملایان و دیگران - زنده نگه دارد و نگذارد از میان برود.» اگر هم در این دانشکده ها و دانشسراها از دانشهای نوین اروپایی چیزی را می آورند تنها برای نمونه است یا «برای جلوگیری از ایراد». نمونه هایی هم می آورد و از استاد «بی خردی» یاد می کند که از «اهریمن و اقتدار او» می پرسد و «تکلیف ما (را) در برابر اهریمن» مطرح می کند گویی که «افسانه ی اهریمن راست بوده است و اکنون نیز هست».

به باور کسروی این چیزهایی که در دبستانها و دبیرستانها و دانشکده ها و دانشسراها به بچگان و جوانان یاد داده می شود با آنچه که او از معنی فرهنگ مراد می کند «بسیار دور است». جوانان باید «آمیغهای زندگانی» را فراگیرند در حالی که این بدآموزیها «آخشیج آن آمیغهاست». در یک کلام محتوای آموزش را در این سه رده در تضاد می داند با حقایق زندگانی.

«دستورهای زندگانی» آموزش داده شده در دبستانها و دبیرستانها و دانشکده ها را کسروی نمی پسندد و آنها را «بیش از همه {برگرفته} از کتابهای سعدی و حافظ و خیام و مولوی و مانند ایشان» می داند. وزارت فرهنگ به باور او «پولهای گزافی» در راه چاپ کردن کتابهای این شاعران که آنان را «مفاخر ملی» می شمارد، «بیرون می ریزد».

کسروی با همه ی نکته سنجیهایی که دارد در ارتباط با بزرگان ادب و شعر ایران داوریهایی درستی نمی پروراند. اگر اندکی با دقت، سنجشهای ادبی او را بررسییم، می بینیم نگران پیشرفت ایران و در یک کلام نگران دستیابی ایران به تجدد است. تصور او این است که اندیشه های خراباتی و صوفی منشانه ایران را از دسترسی به این پیشرفت و تجدد بازمی دارند. از حافظ تا مولوی نکته هایی را برمی گیرد و سخت با پوچ اندیشی به مبارزه برمی خیزد. از یاد می برد که همین شاعران به فرهنگ ایران استمرار بخشیده اند و دورانی را که می توانست باقیمانده ی سرزمین ایران را یکسره تکه پاره کند و هرگوشه ای را به امیر نشینی گوشه نشین تبدیل سازد، از نو به هم می پیوندد و هویت فرهنگی متمایزی را که

فرهنگ ایرانی باشد پاس می‌دارد و امکان حیات و تداوم این فرهنگ را واقعیت می‌بخشد. کسروی زمانه و امکانات را در نظر نمی‌گیرد و مهمتر آنکه تنوع و گونه‌گونی اندیشه و تجلیات فرهنگ را که همچون قوس قزح و به شکل رنگین کمان سربرمی‌کشد، نمی‌تواند ارج بنهد. نقش هریک از ادیبان را در بستر زمانه در نظر نمی‌گیرد و از یاد می‌برد که به هنگام تسلط ترکان و مغولان همین ادیبان و دانشمندان حتی فضا و حیات دربارها را زیر نفوذ داشته‌اند و طبقات مردم عادی جامعه را به هم می‌پیوندانده‌اند و ظلم و جور را می‌نکوهیده‌اند. نادیده‌انگاشتن نقش فرهنگی و اجتماعی ادیبان از شأن داوریهای کسروی می‌کاهد. عنصر خراباتی بودن و صوفی‌منشی را مطلق می‌گیرد و بر همین اساس دست به داوری می‌زند. برای نمونه خیام را در دعوت مردم به مستی و باده‌خواری فرومی‌کاهد و این بیت را گواه می‌آورد:

می‌خوردن و مست بودن آیین منست      فارغ بودن ز کفر و دین، دین منست

همین بیت را حتی اگر به روال کسروی معنی کنیم، دارای دو مصرع است که مصرع دوم یعنی جان کلام، حکایت دارد از ستیز شاعر با شریعتمداران. کسروی کار را به این حد رها نمی‌کند و با دشنام‌گویی به این شاعران می‌تازد. مولوی را سخت سرزنش می‌کند و می‌نویسد «آن مولوی از نادانی و نافهمی، روشنایی و تاریکی و ستم و داد، و گمراهی و رستگاری، موسی و فرعون را یکی می‌شمارد». تفسیر کسروی از شعر سخت سست است با آنکه منظور و مقصودش پلید نیست. خیام را «بنیادگزار خراباتیگری» می‌داند و مولوی را «از سردستگان صوفیان». حافظ از نظر او «گرچه خراباتی» است اما «از صوفیگری و بدآموزیهای دیگر نیز سخن می‌راند». سعدی را مروج «صوفیگری و جبریگری و چاپلوسی و بی‌غیرتی و گزافه‌دهی» می‌داند که همه‌ی اینها را به هم آمیخته است.

کسروی از وزارت فرهنگ می‌پرسد «آیا شما می‌خواهید جوانان ایران را با صوفیگری و خراباتیگری باآورید؟ آیا فرهنگ (تربیت) که شما برای نوخاستگان ایران بدیده گرفته‌اید اینهاست؟!». بدینسان می‌بینیم کسروی به محتوای آموزش توجه دارد و همین محتواست که در نظر او موضوع فرهنگ است. کسروی دوست دارد جوانانی تربیت شوند با روحیه‌ای مبارز و پیکارگر، نه دستخوش سستی و «خوارداشتن این زندگانی، و دوری‌گزیدن از کار و پیشه، و دامن‌چیدن از زناشویی و زندگانی‌خاندانی، و روزی‌خوردن از دسترنج دیگران».<sup>32</sup> برای «میدانهای خونین سواستاپول و استالین‌گراد» توده و جوانانی می‌خواهیم آماده‌ی نبرد و رزم. شبیه این سخنان رادر همان روزگار در روسیه‌ی بلشویکی نیز می‌شنیدیم و روزگاری بس دورتر در چین به هنگام انقلاب فرهنگی با چشمانی شگفت زده می‌نگریستیم. رویکرد

<sup>32</sup> کسروی همانجا ص 10.

کسروی به ادبیات و شاعران ایران همان اندازه ناموجه است که روآوردن او به کتاب سوزان.

احمد کسروی در گفتار دومش می‌کوشد «فرهنگ {را} در معنی والاترش» به ما بشناساند. می‌گوید گرچه «فرهنگ با یاددادن آمیغها (=حقایق) و دانشها به جوانان بهر اینست که در زندگانی بینا باشند» اما در این میان نتیجه‌ی «بسیار گرانمایه تری نیز خواسته می‌شود، و آن اینکه روانها نیرومند گردد و به هوسها و خویهای پست جانی چیره باشد». معنی والاتر فرهنگ را همین می‌داند. اینجا معنی فرهنگ جلوه‌ای معنوی می‌یابد. کسروی آدمی را دارای دو گوهر می‌داند. یکی گوهر تن و جان است آمیخته «با هوسهای گوناگون و با خویهای پست خودخواهی و خودنمایی و آز و خشم و کینه و برتری‌فرشی و جداسری و ستم و چاپلوسی و مانند اینها ..» و دیگری «گوهر روان باخرد و فهم و اندیشه و فرجاد و آزر و شرم و با سهشهای (= احساسهای درونی) گرانمایه‌ی نیکخواهی و غمخواری و داد دوستی و آبادیخواهی و آمیغ پژوهی و مانند اینها». این دو گوهر به باور کسروی با آنکه توأم با هم هستند «به آخشیج» (= ضد) یکدیگر می‌باشند و همیشه با هم در کشاکشند «چنانکه «اگر یکی بالا رفت، آندیکری پایین خواهد افتاد.» کسروی می‌خواهد روان و خرد آدمی را نیرومند گرداند.

در عرف فرهنگ‌شناسی در زبان آلمانی مفهومی داریم به نام «فرهنگ والا» که برگردانی است از اصطلاح آلمانی Hochkultur. این اصطلاح را در اساس در ارتباط با فرهنگهای باستان به کار می‌برند هرچند که امروزه در زبان محاوره معنایی مثبت از آن مراد می‌کنند و فرهنگی پیشرفته و توسعه یافته را با استفاده از این اصطلاح با معنایی مثبت معرفی و توصیف می‌کنند. هنگامی که در عصر باستان فرهنگی به مرحله‌ای از تکامل می‌رسد که دارای خط یعنی شیوه‌ی نگارش می‌شود، و به مدد برپایی سلسله مراتب اجتماعی قادر می‌شود نظامی حکومتی سامان دهد و در چارچوب همان جامعه شهرسازی به راه اندازد، پیشرفت علوم را میسر سازد، دینی بغرنج‌تر از دین بومی ترویج دهد و یک نظام حقوق اغلب مبتنی بر خط راه بیندازد، آنگاه این فرهنگ را در مقایسه با گذشته، «فرهنگی والا» می‌نامند. مشخصات مشترک «فرهنگهای والا» را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد: خط مشترک در حدی که شماری از مردمان هر فرهنگ به مدد آن در چارچوب کارکردهای آن فرهنگ قادر به برقراری ارتباط باهم باشند، برپایی نظامی اداری به یاری همین شیوه‌ی نگارش، وجود محیط زیست مناسب (اغلب گرم)، برخوردار بودن از زمینهای بارور و آبهای جاری، و نوآوریهای فنی. علی‌الاصول این خصوصیات را برای فرهنگهای باستان برمی‌شمرند. فرهنگهای سومر، ایران، مصر و چین در این رده قرار می‌گیرند. فرهنگهایی که در مرحله‌ی شکار، گردآوری خوراک یا حتی کشاورزی ابتدایی قرار داشته‌اند، در ردیف فرهنگهای دوران پیش از «مرحله‌ی فرهنگ والا» واقع می‌شوند. در ضمن

خوب است در نظر داشته باشیم که این اصطلاح اندکی هم بسته به تفسیر و استنباط نویسندگان و محققان بالا و پایین می شود و با خصلتی ارتجاعی به معنی قابلیت انعطاف به کار می رود چنانکه در این زمان نیز برخی فرهنگها را همچون فرهنگهای غربی، فرهنگ والا (تمدن پیشرفته) و برخی دیگر راحتی با وجود برخی خصوصیات چون سنت نگارش و شهرنشینی و مانند اینها، در رده ی فرهنگهای متعلق به عصر پیش از فرهنگ والا جای می دهند. از این نکته می گذرم فقط خواستم نشان دهم که اصطلاح فرهنگ والا در بستر فرهنگ شناسی و انسان شناسی و حتی زبان محاوره ی کنونی به چه معنا یا معنایی به کار بسته می شود. در ضمن همین اصطلاح در زبان آلمانی برابر است با «تمدن». با اینحال اگر همه ی دورانهای باستان را که از فرهنگ ابتدایی و راتررفته باشند و دستاوردهایی و الاثر به نمایش گذاشته باشند، «فرهنگ والا» یعنی تمدن پیشرفته می نامند. حتی در زمان کنونی هم همین معنا را از "Hochkultur" منظور می کنند.

آنچه کسروی از «فرهنگ والا» مراد می کند برخوردار بودن از «عنصر خرد» است. این عنصر خرد در ارتباط قرار می گیرد با گوهر فهم و اندیشه و «آبادیخواهی». از این رو کسروی می خواهد نظام فرهنگ ایران یعنی نظام آموزش ایران به دنبال چنین هدفی برود و خرد و کوشندگی را بپروراند، نه تن آسایی و «پوچ شمردن» این جهان را. نتیجه ی «بزرگی که از فرهنگ باید به دست آید نیرومندی روانها و خردها می باشد». نمونه هایی که خلاف این هدف «فرهنگ والا» از شاعران بزرگ ایران می آورد و حملاتی که نثار این بزرگترین شاعران ایران می کند، گمراهی و بداندیشی به بار می نشانند. حق آن است که این وجه از کسروی را کنار بگذاریم و مقصود او را جدا از بی ذوقی ادبی او و نادیده انگاشتن نقش عرفان و صوفیگری، بربرسیم.

کسروی در اساس وارد مبحث «سیاست فرهنگی» شده است. بدین معنا که «باید» های نظام فرهنگ را برمی شمرد و سیاستهایی را در مسیر این بایدها یادآور می شود. خواه موافق باشیم، خواه مخالف حق آن است که مقصود او را از نحوه ی توجیه این مقصود جدا کنیم تا بتوانیم او را بفهمیم. کسروی ضمن آنکه به نظام آموزش و تربیت توجه می کند و به هدفگیریهای همین نظام ایراد می گیرد، در همانحال مفهومی گسترده و حتی انتزاعی از فرهنگ را طرح می کند: پرورش روان و خرد. این عنصر در نظر او به حدی اهمیت دارد که استقرار عصر مدرن و دستیابی به تجدد وابسته آن است. از این منظر است که شاعران بزرگ ایران و صوفیگری را می نکوهد. می گوید «لیکن جای افسوس است که فرهنگ کنونی ایران نه تنها چنین نتیجه ای نمی دهد و مایه ی نیرومندی روانها و خردها نمی گردد، نتیجه ی وارونه داده روانها و خردها را هرچه ناتوان تر، بلکه پاک بیکاره می

گرداند...»<sup>33</sup> از نظر کسروی «آمیغ پژوهی (یا راستی پرستی) یکی از گهریترین چیزهای آدمیست.» نظام «دبیرستانها و دانشکده ها» این خواست کسروی را برآورده نمی کنند. «پروردگان وزارت فرهنگ» را «هیچ ندان» می داند. همینان بودند که نکوهش او را از «اروپاییگری» بر نمی تابیدند و «ضدیت با تمدن» می خواندند. می نویسد هنگامی که برای آزمایش پرسیدیم «تمدن چیست؟!... دیدیم در پاسخ درماندند و به همین نحو در ارتباط با پرسش «ادبیات چیست؟!» واکنش نشان دادند: «درماندند و به خاموشی گراییدند.»

کسروی با کسانی هم که از او می خواهند «تند برود» و به همین اندازه بسنده نکند، موافقت ندارد و به همین سان کسانی را هم که از او می خواهند «مردم را نرنجانند» نمی پسندد. در آن هنگام برخی از او می خواستند مردم را گردآورد و «قوه» (= نیرو) را به دست بگیرد و «پس از آن هرکاری می شود کرد». در پاسخ اینان می گفت «یکدسته مردم با اندیشه های پراکنده، اگر صدملیون باشند دارای نیرویی نخواهند بود. نیرو جز در نتیجه هم اندیشه و همدست بودن، پدید نیاید.» بهترین دلیل این گفته را حال مردم ایران می دانست. «این مردم بیست میلیون در این کشور گردهمند و در زیر نام ایرانیگری به همبستگی می دارند، و با اینحال نیرویی در میان نیست، چراکه اندیشه ها و خواستهایشان پراکنده است.» در اینجا مثال رضاشاه را می آورد و می نویسد «همه چیز کشور در اختیار اومی بود، با اینحال آیا رضا شاه نیرو» می داشت؟! اگر نیرو می داشت پس آن رسواییهای افسوس انگیز شهرپور 1320 چرا پیش آمد؟!». جوانان و کسانی که به باور کسروی «گناه آن رسواییها را به گردن رضاشاه می اندازند».. «نمی دانند گناه از ناتوانی کشور بوده است». آنچه سپاه ساخته و پرداخته ی رضاشاه را سست می گردانید این واقعیت بود که «از صد هزار سپاه آراسته ی ایران ده تن سرکرده دارای یک اندیشه و یک خواست نمی بودند. این یکی شیعی ست و باورش این است که تا علماء فتوا ندهند جنگ نباید کرد و اگر کسی در جنگهای دولتی کشته شود، مرتد از جهان رفته. آن دیگری صوفی ست که کشتن و کشته شدن را در هر راهی که باشد بد می شمارد. آن دیگری بهایی ست که ویرانی ایران را یکی از آرزوهای خود می شمارد. آن دیگری مادی ست که غیرت و مردانگی و میهن پرستی و مانند اینها را بی معنی می شناسد و زندگی را جز پول گردآوردن و خوش زیستن نمی خواهد. آن دیگری که از همه چیز نومیدست و ایران را نابود شدنی می شناسد و به هیچ کوششی نیاز نمی بیند. از ده تن یکی نیست که از درون دل، کشور و توده را بخواد و برای جانبازی در این راه آماده باشد».<sup>34</sup> کسروی نه تنها سپاه یعنی ارتش را سواهی جانفشانیهایی تنی چند، شفاف و روشن در معرض نقد قرار می دهد، بی باکانه از توده نیز ناخرسندی بر زبان می راند. در آن هنگام حتی تا امروز نیز کمتر کسی جرأت می کرد و

<sup>33</sup> همانجا، ص 15.

<sup>34</sup> همانجا، ص 17.

می کند، مردم را سرزنش کند. روشنفکری ایران اغلب و شاید همیشه دنباله رو این توده بوده و در حد چاپلوسی و ریاکاری دست به توده خواهی زده است. سازمانهای سیاسی نیز به همین سان رفتار کرده و می کنند. کسروی می گوید «شما نیک اندیشید که در این توده ارمنی، آسوری، جهود، کرد، بختیاری، قشقایی، لر، عرب که هر یکی از این توده اند در چه حالی می باشند و اندوه و دلبستگی شان به کشور و استقلال کشور تا چه اندازه است. نیک اندیشید که بهاییان و صوفیان و علی الهیان و اسماعیلیان که در همه جای کشور پراکنده اند با چه دیده ای به این کشور می نگرند. پس از همه ملایان و پیروان کیش شیعی را که دسته انبوه مردمند به یاد آورید که در باره ی کشورداری چه باوری می دارند. به یاد آورید که آشکاره با دولت و قانون اساسی و مشروطه دشمنی کرده و به استقلال کشور کمترین ارجی نمی گزارند.» به باور کسروی با چنین حالی رضاشاه نمی توانست حتی با دولتی کوچک جنگی کند چه رسد جنگ با دولتهای بزرگ چون روس و انگلیس. نه سپاه ایران سرکردگانی جانفشان در اختیار داشت و نه مردم آماده می بودند سختیهای جنگ را تاب آورند.

کسروی وضعیت ایران را در آن زمان به گونه ای تأسف انگیز شرح می کند. از سویی سپاهیان ایران سلاح خود را به راهزنان می فروختند و از سوی دیگر مردم فرصت طلب دست به آشوبکاری می زدند. برخی گروه های قومی راهزنی می کردند و روستاییان «سر راه ها ریختند و راه آهن را تاراج کردند... آن بلهوسان تبریز بودند در چنان هنگامی به نغمه ی ترک و فارس پرداختند. آن ملایان بودند که فرصت یافته در همه جا به امر معروف و نهی از منکر برخاستند. آن روزنامه نویسان بودند که همه چیز را فراموش گردانیده به یکبار لگام گسیختگی آغاز کردند». خوب می بود کسروی به دستگاه اداری آن روزگار نیز اشاره ای می داشت و رفتار سران قاجاری را در دیوان سالاری نیز نشان می داد و از دورویی سازمانهای سیاسی نیز سخن به میان می آورد.

کسروی بیم به دل راه نمی دهد که توده ی مردم را نقد کند و برنجاند. می نویسد این کسانی که می گویند «باید مردم را نرنجانید» نافهمی از خود بروز می دهند. سپس ادامه داده و می گوید «یک مردمی سراپا گمراهی و سراپا پراکندگی، اگر ما می خواهیم به دردشان چاره کنیم و به راهشان آوریم، باید باکی از رنجیدگی ایشان نداریم. این مردم به دو دسته اند: یک دسته آنانکه خردها و فهمهانشان بیکاره نگردیده و آمیغها {= حقایق/راستیها} را توانند دریافت. آنان از ما نخواهند رنجید، بلکه گراییده، همدستی خواهند کرد. یک دسته آنانکه خردها و فهمهانشان بیکاره گردیده و یا چندان پست نهاد و هوسمندند که به آمیغها فهمیده و دانسته گردن نمی گزارند.» این دسته از مردمان را دشمنان کشور می داند و نبرد با آنان را توصیه می کند. از این رو می گوید «ما باید با ایشان از هر راهی نبرد کنیم و از میانشان برداریم و از رنجیدگی باکی ننماییم.»

کسروی سازمان «پرورش افکار» را هم نکوهش می کند زیرا که «نوددرصد گفتگوها از سعدی و حافظ و خیام و مولوی و شیخ عطار و جامی و انوری و مانند اینها»ست. می نویسد این جوانانی که در این نشستها شرکت می کنند «از میهن پرستی چه معنایی می فهمند؟» این جوانان «میهن را تنها خاک و زمین شناخته و آن را به یک شهر کوچک می گردانند. روشن تر گویم: میهن را جز به معنی «زادگاه» نمی شمارند. «پرستش» را نیز دلبستگی نمودن با زبان پنداشته به شعر سرودن ارجی می گزارند و در میهن پرستی به آن بس می کنند.»

کسروی خود به میهن پرستی ارج می نهد اما براین باور است که «این پروردگان فرهنگ» «از معنی آن به یکبار ناآگاهند و چون نامش را شنیده اند از پیش خود یک معنای بسیار پستی به آن داده اند».<sup>35</sup> در پاسخ به کسانی که می گفتند «چه فرق دارد آدم در ایران زندگی کند یا در عراق» می گفت «میهن پرستی به این معنای پستی که شما می فهمید نیست. میهن پرستی آن است که بیست میلیون مردمی که در یک کشور می زیند نخست در میان ایشان پیمانی باشد که همدستی نمایند و در پیشامدها پشتیبان یکدیگر باشند... همگی این کشور را خانه ی خود شناخته دست به هم داده به آبادی آن کوشند، و در راه نگهداریش از جانفشانی باز نایستند. بنیاد میهن پرستی آن «ورجاوند پیمان باهم زیستن» است. در اینجا کسروی با تفصیل روزنامه نگاری و لنگار و پراکنده نویسی و تناقض گویی روزنامه نگارانه را با صراحت نقد و سرزنش می کند. او روزنامه نویسی دوران خود را چیزی جز پریشان نویسی نمی داند.<sup>36</sup>

گفتار سوم این رساله به کار وارونه اختصاص دارد. کسروی در این گفتار دست به نتیجه گیری می زند و براین نظر است که از کار وارونه، جز نتیجه ی وارونه برنخیزد. با تکرار سخنان پیشین خود می گوید، فرهنگ بایستی روانهای جوانان را نیرومند گردانیده، فهمها و خردهای ایشان را به کاراندازد» اما آنچه می شود در عمل «روانهای جوانان را هرچه ناتوان تر گردانیده، خردها و فهمهای آنان را بیکاره می گرداند.» این وضع را او نتیجه ی شیوه ی کار وزارت فرهنگ می داند. در چنین چارچوبی جوانانی به بار می آیند که «در زندگی جز هوس و خودخواهی» آرمانی ندارند. آنچه کسروی روشن نمی کند این است که چگونه می توان جوانانی تربیت کرد با روانها و خردی نیرومند بی آن که به گذشته ای پرافتخار تکیه بزنند و به هویت خود و تاریخشان ببالند؟ شاعران بزرگ را کسروی ناسودمند برمی شمرد و تاریخ پادشاهی ایران را نیز نقد می کند و تفسیری روشن از آن به دست نمی دهد.. آنچه کسروی می پسندد جنبش مشروطه خواهی است. می نویسد «این پیشآمد برای ایران بسیار ارجمند می بود زیرا مشروطه بهترین گونه از گونه های سررشته

<sup>35</sup>. همانجا، ص 18.

<sup>36</sup>. همانجا، صص 18-25.



داری (= حکومت) است.» با اینحال مشروطه داشتن را کافی نمی داند و معتقد است که «مشروطه پذیرفتن یک کشور تنها با آن نیست که یک قانون اساسی نوشته شود و یک پارلمانی باز شود. برای پایدار گردیدن مشروطه در یک کشور، بیش از همه باید توده معنی مشروطه را بفهمد و آن را بخواهد و خود را شایسته آن گرداند.» این نکته سنجی کسروی به راستی درست است و ستودنی اما آن را به سرانجام درستی نمی رساند. در ادامه می نویسند «زندگانی در زیر یوغ پادشاهان خودکام با زندگی در یک کشور مشروطه دوتاست. برای این، شایستگی دیگری می خواهد. مردمی که به شورش برخاسته با پادشاه خودکام می جنگند و مشروطه می خواهند، این جنگ و شورش معنایش آنست که می خواهند دست آن پادشاه را کوتاه گردانیده، مردم خودشان کشور را راه برند. این است در کشور مشروطه باید هر یکی از جوان و پیر، زن و مرد، توانگر و کمچیز، و شهری و روستایی، خود را پاسخده نگهداری آن کشور بشناسد و کوشش به آبادی آن را بایای (= وظیفه ی) خود بداند.» در اینجا هم کسروی تنها راه را همان پیمان ورجاوند «هم زیستن» نام می برد. از آنجا که چون جنبش مشروطه «برخواست، این سخنان به میان نیامد... بیش از همه، جنگ دادخواهی با ستمگری می بود» از این رو «معنی درست مشروطه به مردم فهمانیده نشد و هنوز پس از سی و هشت سال یکی از هزار مردم معنی راست آن را نمی داند.» در این بخش هم کسروی نکته های درست و در همانحال نادقیقی را بر زبان می راند. به درستی جنبش مشروطه خواهی را می ستاید و از ضرورت وجود پیمان «باهم زیستن» سخن می گوید و به حق روشن می دارد که مردم معنی درست مشروطه را نفهمیدند اما معلوم نیست از آن توده ای که نقد کرده بود و سستیهایش را بر شمرده بود چگونه انتظار می رفت چنین جنبشی را یعنی آرمانهای والای آن را بفهمد و بشناسد. کسروی «چند هزار سال تاریخ ایران را زیر یوغ پادشاهان» توصیف می کند و می گوید این توده ی مردم «دلهاشان پر از پندارهای پست شاه پرستی و دستورهای زیر دستی و مانند اینها بود که پس از مشروطه بایستی از میان رود و بازماند.» انتظار و توقع او این است که اندیشه و سهشهای (= احساسات درونی) توده نیز با مشروطه دگرگون شود. اما روشن نمی کند این دگرگونی چگونه باید انجام بگیرد؟ رهبران توده باید دست به چنین کاری می زدند و نزدند؟ سازمانهای سیاسی باید چنین می کردند و نکردند؟ یا خود توده باید چنین می کرد و نکرد؟ کسروی به عنصر توان و میانگین درک در یک جامعه توجه نمی کند و پیشرفت تدریجی را در نظر نمی گیرد. جنبش مشروطه گسستی بود با گذشته اما در جامعه ای به وقوع پیوست انباشته از طوایف و عشایر و اقوام و گروه های دینی و قومی که پراکنده از هم و زیر نفوذ سران خود در هر بخش می زیستند و به همین سبب پیمان ورجاوند با هم زیستن زمینه ای استوار و ریشه دار نداشت. هنگامی که خود کسروی چند هزار سال تاریخ ایران را «زیر یوغ پادشاهان» توصیف می کند طبیعی است که چنین پیمانی سروسامان نمی یابد. در حالی که چنین نبود و نشد. بر اثر مشروطه در ایران نوعی جامعه ی ملی شکل گرفت یا حداقل تقویت شد اما نه

اندیشه‌ی منسجمی در ارتباط با تاریخ و فرهنگ این کشور باستانی در عصر نوراوج یافت و نه شمار کسانی که به این چیزها توجه می‌داشتند چندان نیرومند بود که قادر باشد این مردم عصر مشروطه و پس از آن را به هم ببیونداند و عنصر «باهم زیستن» را آبیاری کند. نفی تاریخ پادشاهی ایران نه تنها اعتبار علمی درستی ندارد، سرانجام به هویت زدایی می‌انجامد یعنی درست همان چیزی که کسروی نباید آن را بطلبد. برعکس او می‌خواهد «پندارهای کهن زمانهای گذشته از میان رود و آن کتابها از دست مردم گرفته شود. مثلاً فردوسی خود مردنیکی بوده و لی سخنان او که بیش از همه ستایش پادشاهان خودکام و دربارهای ایشان است در این روزگار سراپا زیان است و بایستی از میان برخیزد. از کتاب فردوسی تنها در زمینه‌ی زبان می‌شود سودجویی کرد.»<sup>37</sup> این سخن کسروی نه تنها سنجشی نادرست از فردوسی به دست می‌دهد و به جهان تاریخی و اسطوره‌ای او درست نگاه نمی‌افکند، تاریخ پادشاهی را نیز بسان بسیاری از ایرانیان چپ و ملی و اسلامی به گونه‌ای نازل به داوری می‌سپرد. اندیشه‌ی ضد پادشاهی در ایران تبدیل شده است به نوعی فخرفروشی کاذب که بر هیچ بنیاد فکری استواری بناننده است. در حالی که «فریدریش هگل» از راه دور دستاورد بزرگ ایرانیان را برپاساختن دولت در زمان کوروش می‌داند یعنی دستاوردی که غربیان و تمدنهای دیگر به این معنا فاقد آن بوده‌اند، ایرانیان مدام از «بوغ» پادشاهان سخن می‌رانند. این نکته نباید ما را از نکوهش ستمگری شماری از شاهان بازدارد اما این بدان معنی نیست که بتوانیم تاریخ چند هزارساله‌ی یک کشور را با یک حرکت نیندیشیده نفی کنیم. اگر این مردم و این کشور استمرار داشته است باید بتوانیم نوعی دیگر از سنجش و داوری و در نهایت گونه‌ای دیگر از فکر تاریخی و فلسفه‌ی تاریخ بپروانیم. وقتی کسروی می‌خواهد همه‌ی گذشته را پاک کند، چگونه می‌توان به توده‌ی مردم گفت پایبند باشند به چیزی که زودنی است و بی‌اهمیت. تازه کسروی به هر حال تاریخ مشروطه و جنبش مشروطه را ارج می‌گذارد. داوری او نسبت به فردوسی و فروکاستن این بزرگمرد ادب و تاریخ ایران در حد «سودجویی» از او برای زبان فارسی، نشان می‌دهد کسروی اندیشه‌ای جامع و کلی از فرهنگ، تمدن و تاریخ ایران ندارد. گاه درست می‌رود و گاه می‌لغزد. در اینجا تنها می‌توان گفت کسروی با احمد شاملو که سالیانی دراز پس از کسروی در آمریکا به فردوسی تاخت و بی‌هیچ معیاری نقدی مبتذل از فردوسی به دست داد، پهلو می‌زند هر چند که کسروی نیکمردی فردوسی را به پرسش نمی‌نهد.

شاعری بزرگ چون نظامی نیز از داوریه‌های خصمانه و آشفته‌ی کسروی در امان نمی‌ماند. در حالی که «وزارت فرهنگ او را حکیم نظامی می‌خواند» از نظر کسروی این شاعر برجسته «چندان پست می‌بوده که زندگانی خود را با ستایش شاهان کوچک و بی‌ارج زمان

<sup>37</sup>. همانجا، صص. 22-23.

خود گذرانیده» است. اشاره ی کسروی به بهرام شاه «فرمانروای یک شهر ارسنجان» است. واژگانی که کسروی در توصیف این ادیبان به کار می بندد سخیف اند و سخت سست. پرسش این است که چگونه دانشی مردی چون کسروی به این حد تنزل می کند و از جایگاهی پست آنچه را که نمی پسندد با دشنامگویی توصیف می کند. واقعیت این است که ما با دو کسروی سروکار داریم. یکی مردی است پژوهشگر و والا و برخوردار از دانشی دائرة المعارفی و دیگری شخصی است پرخاشگر که هیچ دیدگاه و کوشش و فرهنگی دیگر را جز آنچه خود دوست می دارد، بر نمی تابد. این پدیده را در همین حال می توان از خصوصیات گسست از سنت و ورود به عصر تجدد نیز به حساب آورد. خاصه مرحله ی آغازین عصر تجدد در بسیاری از جاها آمیخته است با عصبانیت، بی حساب و کتاب بودن داوریها، فقدان مرجعیت علمی و اجتماعی و فرهنگی و بی رحمی در پهنه ی قضاوت. از این گذشته باید در نظر داشت که در دوران آغازین گذار از سنت به تجد انباشت تقاضاها و تحقق آرزوهای سرکوب شده ناگهان فوران می کنند و نسبتی میان امکانات و واقعیتها برقرار نمی شود. به هرحال هر جامعه ای در جریان گذار از سنت، به فرهنگی متکی بوده است که قادر نخواهد بود آن را یکباره کنار بگذارد حتی اگر این امر مطلوب به نظر برسد. اینجاست که درک درست از فرهنگ می تواند تعادل ایجاد کند. او که مردی مقید به قانون می نموده، در حوزه ی قضاوتهای فرهنگی پایبند به هیچ محدودیت و چارچوبی نیست. محدودیتهای زمان و مکان را در نظر نمی گیرد و به سنت و بستر فرهنگی و باورها و ارزشهای حاکم در یک جامعه در سنجشهای خود اعتنایی ندارد. همان اندازه نظامی پست است که سعدی. از نظر او «این مرد (= سعدی) دستورهایش همه از روی پستی و چاپلوسی ست.» کسروی نباید از یاد برد که بسیاری از ادیبان ناچار میان استبداد و اغتشاش یکی را برمی گزیده اند. تازه معنای استبداد دوران گذشته با معنای پسانی و امروزین آن تفاوت داشته است. در آن گذشته ها استبداد به معنای استقرار امنیت نیز به کار می رفته است و بسیاری نیز در برابر خودکامگیهای فرمانروایان دفتر نصیحت گشوده و از عدل سخن می گفته اند. اگر همه ی این عوامل را باهم در نظر بگیریم چنین تصور خواهد شد که مردمان پیشین بی خرد بوده اند و امروزیان مردمانی خردمندند. این تصور یکسره باطل است. روشی دیگر باید جست برای سنجش نقادانه ی گذشته.

کسروی فرهنگ چیست را به دو صورت معنا می کند. یکی در ارتباط با اصلاح نظام آموزش جدید است و دیگری در ارتباط با ادبیات ایران و رسم و روش رسانه های جدید خاصه روزنامه نگاری، و گاه نگاهی سنجشگرانه است نسبت به ارزشهای جدید. او در ارتباط با روزنامه و پریشان نویسیهای آنها سخت دل آزرده گی نشان می دهد: «این روزنامه ها که پس از زمان مشروطه در ایران پراکنده شده یکی از شوندهای (= علتهای) بدبختی مردم است. زیر اینها که جز پریشان نویسی نمی شناسند و هیچ یکی راهی (= راه حل) نداشته

است، به پریشانی باورها و پندارهای مردم افزوده است.» این نگاه نقادانه به رونامه نویسی بسنده نمی کند و نقد خود را از اوضاع زمانه به کتاب نویسی نیز می گستراند: «در کتاب نویسی بیش از همه به رمان می پردازند. زیرا کاری است بی رنج و مایه اش جز بافندگی نیست و از آن سوی سخن از دنبال کردن زنان و آمیزش با آن با سهشهای (= احساسات درونی) جوانی بسیار سازگار است، و پس (= بیش؟) از همه پول نیز در می آید. این است در سالهای اخیر که پروردگان فرهنگ بیشتر بوده اند، شماره رمان در زبان فارسی از اندازه گذشته است، و از آن سوی در این سی و هشت سال زمان مشروطه کمتر کتاب سودمندی در زمینه دانشها در فارسی به چاپ رسیده است.» از روزنامه و کتاب که بگذریم به حزب (= باهماد) می پردازد و می نویسد: «شگفت تر از همه حزب ساختن ایشان است (= یعنی پروردگان نظام آموزش = فرهنگ). حزب (یا باهماد) از چیزهایی است که ما از اروپا گرفته ایم. یک حزب باید سیاستی را برای کشور به اندیشه گیرد یا یک رشته پیرایشهایی را در توده دنبال کند. به هر حال باید برای یک خواست بسیار بزرگی باشد، و این است در کشورهای بزرگ اروپا و آمریکا در هر یکی بیش از دو یا سه حزب نتوان یافت.»<sup>38</sup> در ایران اما به باور اوعده ای سودجویی می کنند و به هنگام انتخابات حزب راه می اندازند و سپس آن را رها می کنند. «حزب سازی یکی از رسواییها شده. هر زمان که فرصت می یابند دیده می شود که صد حزب پدید می آید و همین که یک سختگیری از سوی دولت می شود همگی رها کرده پی کار خود می روند.» معنای مرامنامه هایشان را هم نمی دانند «مثلاً و حدت ملی». می گوید معلوم نیست خواستشان چیست؟ اگر برسید» در ایران که چند زبان، بیش از ده کیش رواج می دارد و دسته بندیهای گوناگون در میان است، از چه راهی می توان این پراکندگیها را از میان برداشت و مردم را یکی گردانید؟!... یک پاسخ درستی نخواهید شنید. اینها چیزهایی است که از اندیشه ی آنها نگذشته است.»<sup>39</sup> اگر از سران این حزبها برسید: «آینده ایران چه باید بود؟... از چه راهی ایران خواهد توانست از این درماندگی بیرون آید، از چه راهی خواهد توانست پنجه ی همسایگان نیرومند را از خود بازگرداند؟» هیچگاه از اندیشه های ایشان نگذشته است. «آنان حزبی که ساخته اند جز برای هوس و خودنمایی نیست و آنچه در میانشان نتوان یافت اندیشه در باره ی آینده ی کشور می باشد.»<sup>40</sup>

کسروی به گونه ای هوشمندانه حزبهای آن دوران را نقد و سرزنش می کند. می نویسد «اگر به آنان بگویید: هر توده ای باید در زندگی یک راهی پیش گیرد که همگی آن را بپذیرند و پیروی نمایند، این آمیغ (= حقیقت) بسیار روشن به آنان دشوار خواهد افتاد و آنچه خواهند

<sup>38</sup>. همانجا ص 25.

<sup>39</sup>. همانجا. صص 26-25.

<sup>40</sup>. همانجا. ص 26.

پذیرفت همین آمیغ می باشد. زیرا آنان در سرکشی و خودخواهی تا به جایی افتاده اند که بیشترشان به پدران و مادرانشان نیز ارج نمی نهند و آنان را خوار می دارند. دیو جداسری و گردنکشی در مغزهای آنان میانداری می کند.» این همان آشوب برآمده میان سنت و تجدد است که کسروی بدین صورت برزبان می راند. این رساله یا گفتار کسروی به سال 1322 برای نخستین بار به چاپ رسیده است یعنی اندکی پس از شهریور بیست. مردم و سران سیاسی ایران اگر پشت رضاشاه می ایستادند بی تردید ایران دچار چنین وضعی نمی شد. همین مردم و سران سیاسی و مذهبی و روشنفکران شان در 1357 رفتار مشابهی پیش گرفتند و به شاه ایران به گونه ای زشت پشت کردند و آشوب زیانباری به راه انداختند. تنها فرصت تاریخی اصلاح طلبانه را نادیده گرفتند و در هیجانی جنون آمیز کشور ایران را در مسیری سخت جانکاه و باورنکردنی سوق دادند. کسروی به درستی می گوید «یک رفتار زشتی که ما از اینان دیدم آن است سخن ارجداری را که از کسی می شنوند به جای پذیرفتن و گردن گزاردن همان را گرفته به نام خود، گفتار می گردانند و به خودنمایی می پردازند.»<sup>41</sup> گویی کسروی امروز حضور دارد و پیرامون اوضاع کنونی سخن می گوید! او این همه را بازده نظام فرهنگ یعنی آموزش می داند. در سخن او نکته ای درست نهفته است و آن این که به هر حال آموزش تحرک شغلی و دگرگونی آرمانها را به بار می نشاند اما بسیاری نکته های ظریف دیگر را در نظر نمی گیرد. اگر حافظ و مولوی و خیام را هم حذف می کردند در این توده و در این بازده تغییر مطلوب برجا می گذاشت؟ تردید دارم. موضوع بغرنج تر از این است.

کسانی که از این نظام آموزش بیرون آمده اند تنها بدین خاطر درس خوانده اند که از دولت کار بخواهند. حاضر نیستند به کاری رو آورند که به توده سودرسانند. «پسر سبزی فروش و چیت فروش که درس خوانده، کمی (=کسر شأن) خود می داند که به کار پدرش پردازد.» اگر به اینان بگویید «رفتن به فلان دیه و آنجا را آبادگردانیدن هم برای توده و هم برای خودشان سودمند است، بیگمان نخواهند پذیرفت زیرا کشاورزی را سزنده ی خود نمی شمارد. آنان درس خوانده اند که در شهر باشند و در پشت میز نشینند، مفت خورند، روزنامه نویسند، رمان بافند و حزب سازند. یک درس خوانده کارش اینها باید بود.» بدین اعتبار از نظر کسروی روستایی بی سواد رجحان دارد بر یک جوان درس خوانده. درست است که آن روستایی تاریخ و جغرافی نمی داند و از دانشها بی بهره است اما به «اندازه ی توانایی به بسیج خواروبار و دیگر دربایستها کمک می کند و به توده و کشور سودمند می باشد. ولی جوان درس خوانده مفتخور است و جز به کار مفتخواری نتواند خورد.» این جوان درس خوانده

<sup>41</sup>. همانجا.

برخلاف روستایی، به باور کسروی، شرم ندارد و برای بدکاریهای خود «فلسفه تراشد و با شما به چش (= مجادله) پردازد.»<sup>42</sup>

کسروی از رنگ عوض کردنها و فرصت طلبیهای دانش آموختگان سخت آزرده دل است. می گوید «یک روزی در اروپا هیتلری پیدا می شود و نامی در می آورد، و ناگهان اینان در ایران به تکان در می آیند و هواداریها از وی می کنند و با صد بی خردی چنین می گویند: اگر آلمان غلبه کند ما هم نجات خواهیم یافت. یک روز می بینی بازگشته اند و بی آنکه بدانند کمونیستها چه می گویند دم از کمونیستی می زنند». بهانه ای که این دسته از مرمان می آورند این است که «ما چون ضعیفیم باید به یکی از دولتهای بزرگ استناد کنیم.» کسروی سخن خود را کوتاه می کند و در یک کلام می گوید «این فرهنگ در خور پیراستن (یا به گفته ی شما اصلاح کردن) نیست و باید از ریشه عوض گردد.»<sup>43</sup> باید توجه داشت که کسروی نظام فرهنگ یعنی آموزش را محور مباحث خود قرار می دهد و از آنجا به بسیاری از مسائل و معضلات دیگر نگاه می اندازد و همه را به نقد می کشد.

در نوشته ای دیگر به نام «فرهنگ است یا نیرنگ؟» که بیش از همه برای دانشجویان نوشته شده است آشکارا می نویسد در «کشور ایران سیاستی بدخواهانه هست» که یک دسته از وزیران و سران اداره ها باهمدستی یکدیگر می کوشند «این توده را از پیشرفت بازدارند.»<sup>44</sup> کسروی در این نوشته در همان آغاز نگاهی گذرا می اندازد به فرهنگ ایران و بن بست های این فرهنگ پس از اسلام و آنها را نام می برد. نخست آنکه «هرچه گمراهیها و اندیشه های پست در میان مسلمانان پدید می آمد ایرانیان از آنها بهره می یافتند» به حدی که در این باره حتی بیشتر از دیگران اثرپذیری نشان می دادند. پس از آن هنگامی که فلسفه ی یونان به میان مسلمانان آمد، ایرانیان بیشتر به آن رو آوردند «و آن را گرفته به پروردن و بزرگ گردانیدن، پرداختند.» صوفیگری که برخاست بیش از همه «در میان ایرانیان رواج گرفت و بیش از همه در ایران پایدار گردید». بعد از آن شعر مطرح می شود: «شعری که ویژه ی عرب می بود ایرانیان آن را گرفتند و از خود عربها جلوتر رفتند». باطنیگری با دست ایرانیان پدید آمد به قصد به همزدن اسلام و برانداختن دستگاه آن. «با آنکه پیشرفتش پیش از همه در مصر و یمن و آنجاها بود در ایران بیش از دیگر جاها ریشه دوانید و آموزاکهائش (= تعلیماتش) جا در دلها برای خود باز کرد.» خراباتیگری هم که جنبشی به زیان اسلام می بود «از ایران برخاست و چون زبان آن شعرهای فارسی (شعرهای خیام و حافظ و دیگران) می بود، از ایران بیرون نرفت.» همین خراباتیگری اما در میان خود ایرانیان

<sup>42</sup> همانجا، ص 27.

<sup>43</sup> همانجا، ص 29.

<sup>44</sup> کسروی، احمد. فرهنگ است یا نیرنگ؟ تاریخ انتشار (؟). محل انتشار تهران. قابل دسترسی در شبکه ی جهانی. تعداد صفحات: یازده.

«بسیارکارگر افتاد.» در کنار این روندهای فرهنگی باید از شیعیگری نام برد که «کشاکشی در زمینه ی خلافت می بود که از حجاز برخاست و قرن‌ها در آن کشور و در عراق کارگر می بود و سرانجام رو به ایران آورده اینجا را کانونی برای خود گردانید.» از اینها که بگذریم «افسانه ی مهدی که از روی پندارهای کهن ایرانی و جهودی در میان عرب پدیدآمده و افزاری در دست آرزومندان خلافت شده و به خود بالیده و بزرگ گردیده بود، پس از قرن‌ها به ایران بازگشت» و اینجا را آشیانه ی خود ساخت. کسروی این چیزها را «آلودگیهای مغزی» ایرانیان می داند که از راه اسلام و «در نتیجه ی پیوستن به مسلمانان» پیدا شده اند. در این نوشته کسروی با معنایی وسیعتر از نوشته ی بالا به فرهنگ رو می اندازد. کسانی که بدبختی و درماندگی توده ی مردم را می خواهند تنها نمی خواهند این آلودگیها از مغزها برخیزد و کنار گذاشته شود، بلکه خواستار آنند که این آلودگیها دامنگیر تر شوند و زهرشان اثرپذیر تر باشد.<sup>45</sup> در اینجا هم به باور کسروی «کانون این کوششهای بدخواهانه وزارت فرهنگ است». او خاصه با کتابهایی که این وزارت به چاپ می سانیده و در دسترس مردم قرار می داده و در دبستانها و دبیرستانها «بدآموزیها را در مغزهای نورسان» رواج می داده و همه را آلوده می گردانیده، سخت مخالف بوده است. کسروی نسبت به این وزارت بدگمان است و تصورش بر این است که در «پشت سر آن، دستگاه درونی دیگری هست- دستگاهی که با دست محمد علی فروغی ها، ابوالحسن فروغی ها، سید نصرالله تقوی ها، علی اصغر حکمت ها، دکتر قاسم غنی ها، و دیگران راه برده می شود».<sup>46</sup>

وزارت فرهنگ پس از مشروطیت برپاگردید و برنامه ریز درسی و کتابهای درسی آن با نظر و مشارکت افرادی سازماندهی شد که نظری مساعد به مشروطیت داشتند اما استنباطشان این بود که توسل به ادب فارسی جوانان و نوجوانان را به سوی ایران دوستی و دلبندی به زبانی واحد و سراسری می راند. کسروی به این نیت خوشبین نیست چون در پس آن صوفیگری را می بینید. تصور کسروی این است که مشروطیت فهمها و خردها را تکان داد و «آزادیخواهان بیش یا کم زیان صوفیان را دانسته و یکی از شوندهای (= علت‌های) درماندگی و بدبختی ایران را اندیشه های صوفیانه می شناختند و نویسندگان و گویندگان بارها از آن بدمی نوشتند و می گفتند». بدخواهان نخست با عنوانهایی چون «ادبیات» و «مذاهب» و «فلسفه» به رواج «بدآموزیهای زهرآلود» دل بستند و سپس پس از گذشت سالها و کهن شدن آن احساسات مشروطه «کم کم به ترانه ی صوفیگیر برخاستند». گاهی نام «عرفان» را به کار می بستند و به گفته ی تبریزیان «تیر را انداخته کمانش را نهان می کردند» تا

<sup>45</sup> همانجا، ص. 2.

<sup>46</sup> همانجا، ص. 3.

آنکه یکباره «وزارت فرهنگ آشکاره به هواداری از صوفیان پرداخت» و «صوفیگری را یکی از زمینه های درسی در دانشسرا گردانید.»<sup>47</sup>

در باره ی کارهای بدخواهانه ی دیگر می شد برای هر یک بهانه ای آورد. برای نمونه در باره ی سعدی می شد گفت «برخی سخنان نیک نما نیز دارد»، یا در باره ی حافظ گفت چون نامش را شنیده اند از «بدآموزیهایش ناآگاه مانده اند» یا در باره ی کیش (= دین) «می شد گمان برد که پروای ملایان و پیروانشان» را می دارند. «لیکن در باره ی صوفیگری چه می شد پنداشت؟» به راستی کسروی در میان بدآموزیهایی که می شمارد با صوفیگری بیش از همه مخالفت دارد و آن را سخت زیانبار می داند. می گوید «در چنین روزگاری که دانشمندان دانشهای خود را در باره ی آبادی جهان به کار می برند و دولتها نقشه های پنج ساله و ده ساله پیش می گیرند، در کشور ویران و بدبختی همچون ایران به رواج صوفیگری کوشیدن و مردم دلمرده رادلمرده تر گردانیدن جز بدخواهی چه نامی تواند داشت؟» به راستی کسروی نگران توسعه و پیشرفت ایران است. صرف نظر از لحن تند او نباید رویکرد او را یکسره نادیده انگاشت. چاپ کتاب دکتر غنی به نام «تاریخ تصوف در اسلام» کسروی را سخت برآشفته خاصه که می نویسد «باپول وزارت فرهنگ به چاپ رسیده و برای آنکه همه بتوانند آن را به دست آورند و بخوانند، به بهای کمی فروخته می شود.» روشن است که دکتر قاسم غنی مردی مجلس آرا و شناخته و بانفوذ و توانگر بوده است و می توانسته همین کتابش را هم با سرمایه خود به چاپ برساند. شاید هم تصور می کرده است چاپ وزارت فرهنگ، خوانندگان بیشتری برایش فراهم می آورده است، اما سخن کسروی این است که پول وزارت فرهنگ می باید صرف کارهای عمومی شود. این نکته ی به ظاهر ساده به هر حال بحث انگیز هم هست. جدل گسترده ای را با قاسم غنی می پروراند و ادعاهای صوفیان و کرامات شان را رد می کند. سرانجام کسروی می گوید «این وزارت همان است که برای دانشکده ها لابراتوار و دیگر افزارها نمی خرد و پیاپی پولها می ریزد و کتابهای حافظ و سعدی و مثنوی و مانند آنها را به چاپ می رساند. همان است که چند بیمارستانی را که به دستش سپارده شده، بودجه ی آنها را نمی رساند و بیماران بینوا را که پناه به سایه ی دولت آورده اند بی دارو و خوراک می گزارد و پولها به نام حق التألیف به این بدخواه و آن بدخواه می پردازد.»<sup>48</sup> یکی از بهانه های هواخواهان صوفیگری که به باور کسروی سراپا فریب ولی گیراست، این است که می گویند: «این مادیگری که اروپا را فراگرفته چاره ی آن جز با رواج صوفیگری نخواهد بود». کسروی با تمسخر می گوید اینان صوفیگری را در ایران رواج می دهند که چاره ی مادیگری در اروپا باشد! او فروغی را سردسنة ی این بدخواهان و فریبکاران می داند که در زمان نخست وزیری اش

<sup>47</sup>. همانجا.

<sup>48</sup>. همانجا، ص 8.



از نوشته های کسروی در باره ی شاعران و صوفیان گله می کرده است. کسروی در پاسخ می نویسد «مگر اروپاییان صوفی خواهند شد؟» کسروی که گاه لحنی طنزآلود نیز به کار می گیرد می گوید چاره کردن مادیگری با صوفیگری مانند آن است که «کسی که از افزونی خون، بیمار گردیده، شما چندان از او خون بگیرید که به یکباره ناتوان گردد و برنخیزد!» یا مانند آن است که «کسی که می خواهد از آن سوی بام بیفتد شما دستش را گرفته به این سو آورید و بگوئید از این ور فرو افت!» یکی از خصوصیات در خور توجه احمد کسروی آشتی ناپذیربودن اوست. ذره ای واپس نمی شنید و اهل تعارف و بده بستان نیست: «جای هیچ گفتگو نیست که مایه ی بدبختی ایرانیان همان بدآموزیهای صوفیان و خراباتیان و ماندهای آنهاست.»<sup>49</sup>

کسروی نگران بود که قانون تعلیمات اجباری اندیشه های صوفیگرانه را به روستاها برده و مردمی تن پرور و مغزهایی آلوده بپروراند و «نیروهای خدادادی آنها را نیز سست و بیکاره» گرداند. آنچه که او می خواهد و می طلبد زمینه سازی برای تربیت جوانانی کوشا و سرشار از عشق به ایران است. می خواهد همه ی زمینه های رخوت و سستی را در جامعه ی ایران برافکند و روی ویرانه های گذشته بنیادهای نو پی افکند. انسانهایی بپروراند با روانهایی نیرومند و برخوردار از خرد. هر یک از رساله ها و گفتارهای گونه گونه گونش به گوشه هایی از این آرمانها نگاه می اندازند. به همین منظور نیز دینی نو ترسیم می کند تا دینهای پیشین را بتوان کنار گذاشت. او مردی جستجوگر بود و با جسارت و با شهامت که جان خود را برسر باورهایش گذاشت. حتی وقتی هم که با شماری از باورهای او موافق نیستیم یا نباشیم، نباید ارزش درنگها و نقدهای او را نادیده بگیریم. این مرد اگر فقط تاریخ پانصد ساله ی خوزستان را نوشته می بود، جایی بس ارزشمند در چارچوب فرهنگ ایران به خود اختصاص می داد چه رسد به انبوه نکته سنجیها و رسالات و گفتارهای دیگرش. این امراما نباید ما را از سنجش برخی داوریهای او نسبت به ادبیات و تاریخ نیز بازدارد و همه ی اینها نباید موجب شود که قتل فجیع او و سکوت جامعه ی فرهنگی و سیاسی ایران را که فجیع تر از آن قتل بود، از دیده دورداریم. همه ی اینها به کنار در اینجا ما تنها گوشه ای از نگرشهای او را در ارتباط با فرهنگ آوردیم. برای فهم و درک نظر های او در حوزه ی فرهنگ باید کارهای دیگر او را نیز در نظر گرفت. آنچه در اینجا طرح شد در ارتباط با یک نکته ی خاص قرارداد، یعنی معنای فرهنگ از نظر کسروی. او به هر حال تنها کسی است، تاجایی که می دانم، چنین عنوانی را برگزید و با انتخاب یک محور یعنی «وزارت فرهنگ» که پسان تر نامهایی چون آموزش و پرورش به خود گرفت، موضوع فرهنگ را با نگاهی به عرصه ی جلوه های تازه ی فرهنگ چون رُمان، روزنامه نگاری، کتابهای درسی، و حتی جلوه های کهن چون ادبیات و دین و عرفان و جزآن به نقد کشید. کمتر حوزه

<sup>49</sup>. همانجا، ص 9.

ای از زیست اجتماعی را می توان یافت که کسروی در آن زمینه نکته ای نگفته باشد. برای نمونه به موضع زن و جایگاه او اشاره می کنیم یا به موضوع جهان و خرد و ...

### فرهنگ چیست و برای چیست

یادداشت: متن زیر در چند شماره از نشریه ی «پرچم» به چاپ رسیده است. آن را بی کم و کاست می آورم تا شیوه ی استدلال و نثر احمد کسروی را بازبنمایم. او در زمینه ی فرهنگ هدفهایی مشخص و روشن را دنبال می کرد اما بدین معنی نبود که نگاه کلی به این مفهوم نداشته باشد. البته این نگاه کلی را تبدیل به مفهومی انتزاعی از فرهنگ نمی کند. شاید به اعتبار امروزین با این روش آشنایی نمی داشته است. هدفگیری او آمیخته است با کاربرد های عملی در زمینه ی فرهنگ. عنوان نوشته نیز این رویکرد را به خوبی نشان می دهد: فرهنگ چیست و برای چیست؟

این متن را از شبکه ی جهانی برگرفته ام. مأخذ متن زیر نیز در همانجا آمده است. شیوه ی نگارش را در حد ممکن تطبیق داده ام با شیوه ی نگارش نوشته های این مجموعه. شیوه ی نگارش به کاررفته در نشریه ی پرچم گاه یکدست نیست و در برخی موارد نیز برای خواننده ی امروزی آسان نمی نماید.

\*\*\*

### فرهنگ چیست و برای چیست؟ ...

چنانکه خوانندگان می دانند در چند شماره ی پیش پرسشهایی از آقای فرهشید به چاپ رسانیده و عده دادیم که پاسخ آنها را سپس در سرگفتارها بنویسیم. اینک وعده ی خود را به جا می آوریم. چون چند تا از پرسشها درباره ی «فرهنگ» بود می خواهیم نخست به آن پردازیم و چون یک زمینه ی بسیار مهم و دامنه داریست باید در چند شماره این گفتگو را دنبال نمایم :

نخست باید دید : « فرهنگ چیست و برای چیست؟ ...». یکی از نکته‌هایی که باید دانست اینست که بیشتر مردم چون چشم باز کرده و این عاداتها و کارهای زندگی را دیده‌اند در پی حقیقت آنها نبوده‌اند و از چگونگی آنها و علتی که دارد و نتیجه‌ای که باید بدهد پرسش نکرده‌اند ، مثلاً شما اگر از يك تن بپرسید : « رخت چیست؟ ... چرا باید آدم رخت بپوشد؟ ...» از این پرسش شما در شگفت شده، خواهد گفت: "عجب سنوالی می کنید. رخت هم برای چیست دارد؟ مگر شما می خواهید رخت نبوشیم؟! ..."، بیش از این پاسخی نخواهد توانست و حقیقت آنست که بیشتر مردم - بلکه انبوه ایشان - از معنی درست رخت ، و اینکه برای چه می پوشند، آگاه نیستند.

رخت برای آنست که تن آدمی را از گرما و سرما ، و از افتاب و باران نگه دارد و برخی اعضا را بپوشاند. ولی آنان رخت را باین معنی نمی‌شناسند بلکه آن را برای نشان دادن شأن و درجه‌ی آدمی می دانند و اینست اگر کسی جامه‌اش از يك پارچه‌ی کم بهایی بود یا تازه نبود از احترام او می کاهند یا برای شب فلانگونه رخت و برای روز بهمانگونه قرار می دهند که هیچ معنایی ندارد ، یا زنان در خیابان و بازار بجای آنکه سینه و بازوهای خود را بپوشانند و نظر مردها را بخود نکشند آنها را باز می گزارند ولی دستهای خود را که برای دادن و گرفتن است و باید آزاد باشد تو دستکش می کنند که به یکبار وارونه است.

ناآگاهی مردم از حقیقت رخت تا به حدی ست که بارها دیده شده که دزدی می کنند و رخت می خردند و بهانه‌شان اینست که خواستم آبرویم نرود. چندی پیش مردی در يك اداره پولی اختلاس کرده و چون گرفتار شده بود چنین پاسخ می داد : " دیدم رختم کهنه شده و آبرویم می رود مجبور شدم این پول را برداشتم و یکدست رخت تهیه کردم وگرنه من که دزد نیستم".

مانند همین رفتار را وقتی از زنی آگاه شدم. این زن با داشتن شوهر به يك کار ناشایستی برخاسته و در پاسخ بازپرس چنین گفته بود : " من که نمی توانم چادر عبایی به سرم کنم ، کفش بازاری پام کنم. برای حفظ آبرویم مجبورم چادر کربدوشین [گونه‌ای از پارچه‌ی ابریشمی] و کفش گیو بخرم و چون عایدی شوهرم این اندازه‌ها نیست اجباری به يك راه بدی پا گزارده‌ام".

اینها داستانهایی ست که هر کس نظیرش را شنیده یا دیده و اینها همه نتیجه‌ی ندانستن معنی درست رخت می باشد. در بیشتر چیزها این ندانستن در میان ست.

درباره‌ی « فرهنگ» نیز شما اگر بپرسید : چیست و برای چیست؟ خواهید دید از این پرسش در شگفت می افتند و چنین پاسخ می دهند : " اینهم پرسیدن دارد؟! ... بچه باید تحصیل کند ،

جوانها باید علم بخوانند ، اگر فرهنگ نباشد ما که ترقی نخواهیم کرد ... " راستی اینست که از حقیقت این نیز ناآگاهند و درست نمی دانند که برای چه باید بچه درس بخواند؟ ... چه چیزها را باید یاد بگیرد؟ ... در پایان کار چه نتیجه‌ای را ه دست آورد؟ ... اینست ما باید نخست این زمینه را روشن گردانیم :

« فرهنگ» در فارسی به معنی تربیت است. يك فرق آدمی با چهارپایان و جانوران دیگر همینست که آنها به فرهنگ یا تربیت نیازی ندارند و همینکه بزرگ شدند با غریزه‌ی خود کارهای زندگی را انجام می دهند. ولی آدمی نیاز بسیاری به آن دارد.

يك فرزند آدمی چون به جهان می آید بدیهی ست که باید چیزهای بسیاری را یاد بگیرد تا مرد درستی گردد و به زندگی پردازد. ولی ما همه‌ی آنها را فرهنگ نمی نامیم و تنها يك رشته‌های خاصی را با این نام می خوانیم و من اینک آنها را از نظر عقیده‌ی خودمان به سه قسمت می گردانم :  
(1 سواد (2 دانش (3 حقایق زندگانی که باید از هر یکی جداگانه سخن برانیم.

## 2- ما از فرهنگ سه چیز می خواهیم :

چنانکه گفتیم فرهنگ یا تربیت از دیده‌ی ما آزادگان به سه رشته است : 1- سواد 2- دانش 3- شناختن حقایق زندگانی ، و اینک آنها را یکایک شرح می دهیم :

1- سواد : يك بچه چون به شش یا هفت سالگی می رسد باید به دبستان رود که خواندن و نوشتن یاد بگیرد ، دستور فارسی بخواند ، اندکی حساب بیاموزد ، از تاریخ و جغرافی آگاه گردد. از ستاره شناسی و برخی دانشهای دیگر مقدماتی را به دست آورد. ما اینها را « سواد» می نامیم و به هر کس بایا [واجب] می شماریم. هر پدری باید بچه‌ی خود را - چه پسر و چه دختر - به دبستان فرستد و اگر نفرستاد باید کیفر ببندد. اینست برآنیم که باید در شهرها در هر کویی يك یا چند دبستانی برپا باشد. همچنین در هر دیهی باندازه‌ی نیاز آنجا دبستان گشاده گردد و روزیکه ما آیین خود را به کار بندیم از نخستین وظایف یکی همین را خواهیم شمرد و بیدرنگ در هر دیهی دبستان بنیاد خواهیم نهاد.

**2- دانشها :** در جنبش سیصد ساله‌ی جهان دانشها پیشرفت بسیاری کرده که باید به همه‌ی آنها قیمت گذاشت و بپاره‌ای نیز در زندگانی نیازمند می‌باشیم. اینست باید دانشکده‌هایی برای یاد دادن آنها برپا کنیم و تا بتوانیم به این دانشها عمقی در دلها دهیم.

لیکن باید دانست این دانشها به دو گونه است : یکی آنکه پیشه برای دارنده‌ی آن تواند بود. چون پزشکی ، دندانسازی ، مهندسی ، حقوق و مانند اینها. دیگری آنکه پیشه نتواند بود ، چون تاریخ ، جغرافی ، زمین شناسی ، ستاره شناسی و مانندشان. ما در میان اینها جدایی گزارده برانیم که باید برای آن رشته دانشکده‌های عادی بنیاد نهاد که شاگردان از آغاز روز به درس خواندن پردازند. ولی برای رشته‌ی دوم کلاسهای آزادی برپا گردانید که عصر یا در اول شب روزانه دو ساعت باز شود که کسانی که به خواندن آن دانشها می‌آیند ، دارای کار و پیشه‌ای در بازار یا در ادارات یا در کشتزارها باشند و بتوانند زندگی کنند.

**3- حقایق زندگانی :** گذشته از این دو رشته ، در نظر ما یکرشته آموزگهائی هست که از همه مهمتر و گرانبهاتر است و آن حقایقی است که دانستنش به هر کس بایاست ، حقایقی است که معنی جهان و زندگانی را روشن می‌گرداند و چون تعمیم یابد تغییر مهمی در زیست آدمیان پدید می‌آورد. امروز انبوه مردم آن حقایق را نمی‌دانند و از بودنش هم آگاهی ندارند ، و اینست هیچ نیازی به دانستن حس نمی‌کنند. لیکن چنان حقایقی هست و باید پس از این درمیان آموزگها جایی برای آن باز کنیم. مثلاً یکی از آن حقایق همان داستان « جان و روان » است که باید هر کس از زن و مرد آن را بداند تا خود را بشناسد و معنی درست آدمیگری را به دست آورد. و این نباشد که آدمیان همچون درندگان به جان هم افتند و همینکه ایراد گرفتیم بگویند : « زندگانی نبرد است » ، یا مردان درس خوانده و دانشوری از دزدی و کلاهبرداری پرهیز ننمایند و در پاسخ خرده گیران چنین گویند : " که گفت دزدی بد است؟! ... اینها عقیده‌ی عوام است ". دیگری معنی درست مشروطه یا حکومت دموکراسی ، یا سررشته داری توده است که باید همگی آن را بدانند و از روی اندیشه بفهمند و دیگر آن نباشد که فلان حاجی در بازار ریشخند کند و به مشروطه خواهان دشنام دهد. فلان واعظ بالای منبر مردم را بدشمنی آن بشوراند ، یا فلان جوان درس خوانده بگوید مشروطه دیگر کهنه شده است. یکی دیگر هستی آفریدگار جهان است که باید همگی با دلیل و از روی بینش آن را بشناسد و این نباشد که یکدسته آن را انکار کنند و یکدسته‌ی دیگری ، هر کس از روی دلخواه و پندار خود يك خدایی بسازد و هر چه دلش خواست به او نسبت دهد ، همچنین باید معنی تمدن را بدانند و از پیشرفت جهان آگاه باشند ، معنی خرد را بدانند و گردن به داوری او گزارند. باید از نیک و بد آگاه گردند ، معنی خوی را شناخته به نیکی خویهای خود کوشند . از

اینگونه چندانست که اگر بشماریم سخن بدرازی خواهد انجامید. این یکرشته‌ی دیگری از چیزهاییست که ما از فرهنگ می‌شماریم ولی چون چنین چیزهایی تاکنون در میان آموزاگها نبوده دانسته نیست که در کجا اینها را بیاموزند و کجا بیاموزند و ما از این زمینه در گفتارهای آینده سخن خواهیم راند.

### 3- به دبیرستان نیازی نیست.

از آنچه گفتیم تفاوت نظر ما با شکل کنونی فرهنگ که چند چیز است دانسته گردید. ولی من اینک دوباره آنها را به فهرست می‌کشم :

1- دبستان یا آموزشگاه بچگان در همه‌ی شهرها و دیه‌ها باندازه‌ی نیاز برپا باشد ، و این برای آنست که همه‌ی بچگان ، چه پسر و چه دختر ، چه شهری و چه دیهی ، به دبستان رود و بیسواد نماند.

2- دانشکده‌ها یا آموزشگاه دانشمندان به دو رشته باشد : یکی آنهایکه در همه‌ی ساعات روز باز باشد و شاگردان همه‌ی روز را درس خوانند و در آنها دانشهایی تدریس شود که برای خواننده‌اش پیشه تواند بود همچون پزشکی ، دندانسازی ، مهندسی ، دواسازی ، حقوق ، آموزگاری و مانند اینها. دیگری آنهایکه هنگام عصر یا آغاز شب دو ساعت باز باشد و شاگردان آزادانه بیایند و در اینها دانشهایی تدریس شود که برای خواننده‌اش پیشه نتواند بود ، همچون تاریخ ، جغرافی ، ستاره‌شناسی ، زمین شناسی و مانند اینها. این نیز برای آنستکه کسانی که این دانشها را می‌خوانند روزها درپی کار و پیشه‌ی خود باشند و این نباشد که چون این دانشها را فراگرفتند و دانشمندانی گردیدند برای نان خود بار به گردن دولت گردند و یا در نتیجه‌ی دانشمندی با تهیدستی و گرسنگی به سر برند.

3- یکرشته آموزاگهای دیگر بنام « حقایق زندگانی» افزوده گردد که گفتیم این در نظر ما از همه مهمتر می‌باشد ولی چگونگی تدریس آن را که در کجا و کدام آموزشگاه باشد نشان ندادیم.

4- به دبیرستانها ( یا آموزشگاههای درجه‌ی دو ) نیازی نیست و همه‌ی آنها از میان رود. این را اگر چه روشن نگفتیم ولی از گفته‌هامان فهمیده گردید. حقیقت آنستکه ما بدبیرستان نیازی نمی‌بینیم بلکه آن را زیانمند می‌شناسیم. زیرا چنانکه گفتیم ما از فرهنگ چند چیز می‌خواهیم.

یکی اینکه بچگان را باسواد گرداند. دیگری آنکه دانشمندانی بپروراند. سومی آنکه به مردم راه زندگانی نشان دهد و حقایق آن را بفهماند. دبیرستان برای هیچ یکی از اینها نیست. شما اگر نیک اندیشید خواهید دید دبیرستانها امروز بیش از این نتیجه نمی دهد که جوانان را در آن هنگام سن که باید پیشه‌ای یا کاری بیاموزند مشغول می سازد و بدینسان از کار و پیشه باز می دارد، و چون خود نیز پیشه‌ای نمی آموزد اینست آنها را بیکاره و درمانده می گرداند و بالاخره به گردن دولت می اندازد. به گفته‌ی یکی از آشنایان دبیرستان برای ادارات « ثبات » و « ضباط » پرورش می دهد راستی هم آنستکه جوانانی که دبیرستان را بپایان می رسانند کمتر می توانند در بازار به زرگری یا به آهنگری یا به بزازی یا به خرازی فروشی تن در دهند و جز این نمی توانند که در ادارات در پشت میز نشینند. این به جهت آنستکه آن درسهایی که می خوانند مغزهای اینان را فرسوده می گرداند و حوصله‌ی یاد گرفتن یک پیشه‌ای یا کاری نمی گزارد. از آنسوی اینان از خامی و ناآزمودگی چیزهایی را که در دبیرستان خوانده‌اند دانشهایی می‌پندارند و آنها را سرمایه‌ای برای زندگانی می‌انگارند ، و اینست به آنها گران می افتد که بار دیگر پی آموزشی روند و یا همچون عامیان به کار و پیشه‌ای پردازند ، در حالیکه در حقیقت آن آموخته‌های اینها جز تکه پاره‌هایی از این دانش و آن دانش نیست که چندان ارزشی ندارد و سرمایه‌ی زندگی نتواند بود مخصوصاً بیشتر آنان پس از بیرون آمدن از دبیرستان آنها را فراموش می گردانند. اینست می‌گوییم به دبیرستان نه تنها نیازی نیست و سودی از آنها به دست نمی آید ، زیانهایی نیز پیدا می شود.

می‌دانم کسانی خواهند گفت : راست است که دبیرستان دانشوران نمی پرورد ولی مقدمه‌ی دانشها در این تدریس می‌گردد. کسانی که می‌خواهند به یک دانشکده‌ای بروند مقدمات آن را در اینجا می‌خوانند. می‌گویم : امروز در این دبیرستانها شاگردانی که درس می‌خوانند نود درصد آنها جز در آرزوی یک کار اداره‌ای نیستند و کمتر یکی از آنها به دانشکده رفته دانشور می‌گردند.

از آنسوی چه مانع دارد که مقدمات هر دانشی را در خود دانشکده‌اش تدریس کنند. مثلاً برای پزشکی دو سال نیز تدریس مقدمات بیفزایند؟ ...

به هر حال از هر سو که نگاه شود این دبیرستانها بیهوده بلکه زیانمند است. به ویژه در ایران و با این درسهایی که گفته می‌شود و بیشتر آنها پندارهای بیهوده‌ی زمان مغول می‌باشد. ما می‌گوییم : باید همه‌ی اینها را برداشت و به جای آن آموزشگاههایی برپا گردانید که مدت سه سال باشد و حقایق زندگانی تدریس شود که یکجوانی در شانزده سالگی پا به دوره‌ی مردی می‌گزارد با یک بینشی گزارد و جهان را چنانکه هست بشناسد و چون آن آموزشگاهها را دانشکده

گفته‌ایم می‌توان اینها را نیز «دینکده» نامید زیرا معنی درست دین همان شناختن معنی جهان و زندگی است.

#### 4- بیشتر زیان از آموزاگهاست.

گذشته از فرقه‌هایی که درمیانه‌ی نظر فرهنگی ما با فرهنگ کنونی از حیث تربیت آموزشگاهها هست فرقه‌های مهمی نیز از حیث تعلیمات (یا به فارسی گوئیم: آموزاگها) در میان می‌باشد. آموزاگهای فرهنگ کنونی چیزی نیست که کسی بدی آن را نداند و ما اگر بخواهیم به تفصیل آن را یاد کنیم سخن به درازی خواهد انجامید و اینست به هنگام دیگری می‌گزاریم. ولی این را ناگفته نمی‌گزاریم که یکی از علل درماندگی و بدبختی کنونی ایران همان فرهنگ می‌باشد. به گفته‌ی انجیل درخت را از میوه‌اش می‌شناسند. شما اگر می‌خواهید پی به بدی آموزاگهای فرهنگ برید به حال جوانان درسخوانده نگرید که چگونه از آموزشگاه‌ها بیرون می‌آیند. فرزندان با استعداد و هوشمندی چون به دست فرهنگ سپرده می‌شوند در ده و اند سال که در زیر اختیار او [وزارت فرهنگ یا آموزش و پرورش] است همه‌ی نیروهایش را فرسوده می‌گرداند و در برابر این صرف عمر و فرسودن نیرو چیزی که به دست او می‌دهد دانسته‌های بسیار بی‌ارزشی است که اگر رویهمرفته‌اش را حساب کنیم زیانش ده برابر سودش خواهد بود.

در این چند سال ما این را نیک آزمودیم. زیرا دیدیم هنگامیکه به اروپاییگری (یا روشنتر گوئیم: به پیروی کورکورانه از اروپا) ایراد می‌گرفتیم دسته‌ای از این درسخواندگان به هایشوی برخاستند که این با تمدن دشمنی می‌کند و ما از گفته‌هایشان دیدیم معنی «تمدن» را نمی‌دانند و این بود چون بازگشته پرسیدیم «تمدن چیست؟!...» همگی درماندند و این روشن شد که یک معنای درستی از آن در خاطر ندارند و همان عادات و اخلاق اروپایی را تمدن می‌شناسند، و دیدیم بسیاری از آنان ایرانیان یا شرقیان را دارای تمدن نمی‌شناسند و چنین می‌دانند که تا پیروی کاملی از اروپاییان ننمایند به تمدن نخواهند رسید.

سپس مانند این آزمایش درباره‌ی «ادبیات» رخ داد، ما چون به بیهوده‌گوییهای شاعران ایراد می‌گرفتیم و از بدآموزیهای شعرای زمان مغول نکوهش می‌نوشتیم ناگهان خود را در برابر یک هیاهوی بزرگی یافتیم که این با «ادبیات» دشمنی می‌کند و در اینجا هم دیدیم همان دیوانهای شعرا و آن بیهوده‌گوییهای ایشانست که «ادبیات» می‌شناسند و از معنی درست ادبیات به یکبار ناآگاهند. در اینجا هم چون پرسیدیم: «ادبیات چیست؟!...» همگی خاموش گردیدند و پاسخی نتوانستند و هنوز پس از هشت و نه سال ما یک پاسخ درستی در این باره نشنیده‌ایم.



شگفتتر از اینها آنکه کشور ایران سی و هفت سالست حکومت مشروطه پیدا کرده است و شما در میان دروسی که به جوانان داده می شود عنوانی از مشروطه و معنی درست آن نخواهید یافت و این به تازگی رخ داده که جوانانی که از يك دانشکده ای بیرون آمده اند و من در مجلسی برای ایشان مشروطه را معنی کرده شرح می دادم که بهترین و والاترین طرز حکومت است یکی از آنان با يك تأثری اعتراف کرد که تا آنروز معنی درست و مشروح مشروطه را نمی دانسته است. همراهانش نیز همان اعتراف را کردند.

کلمه‌ی « میهن پرستی » اینهمه به زبانها می رود شما بگویند در کجا و در کدام آموزشگاهست که معنی درست این کلمه را به شاگردان روشن می گردانند. من بارها می بینم جوانان آمده در آن باره به پرسشهایی می پردازند. یکی می گوید : پرستش کوه و دره چه معنی دارد؟! دیگرى ایراد می گیرد من در خوزستان چرا با فلان عراقی که در بیخ گوش منست هم میهن شمرده نشوم و با فلان خراسانی شمرده شوم؟! سومی می رود و کنفرانس می دهد و چنین می گوید : "حافظ میهن پرست نیز بوده زیرا شعرهای بسیاری در ستایش شیراز سروده". اینها دلیل دیگری است که اینان پس از آنکه ده و اند سال عمر خود را در آموزشگاه هدر گردانیده اند تازه معنی میهن پرستی را نمی دانند.

ما نيك میدانیم که این جوانان در دبستان و دبیرستان و دانشکده به جای این دانستیهایی که باید بدانند وقت خود را به یاد گرفتن تاریخ شعرا و از بر کردن قصاید و غزلیات و مقایسه‌ی فلان شاعر با بهمان شاعر و با یاد گرفتن فلسفه‌های کهن و بی پای یونان و هند و ایران و مصر و مانند اینها هدر می سازند و به جای آنکه به هنگام بیرون آمدن از آموزشگاه سرمایه‌ای با خود بیاورند که در زندگانی به درد خودشان و دیگران بخورد با این آموخته‌های پوچ و هیچ بیرون می آیند. این يك نقصی در فرهنگ ایران ست ولی آنچه این نقص را بسیار زیانمند می گرداند بلکه آن را به يك خطر سهمگینی مبدل می سازد آنستکه این جوانان که با این دانسته‌های پوچ و هیچ ، با این سرمایه‌ی دغل ، به میان توده می آیند بیشتر آنان گردن به نقص دانسته‌های خود نمی گزارند، بلکه آنها را يك دانسته‌های درست و يك سرمایه‌ی حسابی می شمارند و از روی همان دانسته‌ها به کوششهایی در میان توده می پردازند. روزنامه می نویسند، تألیف کتاب می کنند، حزبها می سازند، در نتیجه يك توده‌ی پست و بی ارزشی پدید می‌آوردند. این يك خطر بزرگی است که از فرهنگ پدید می‌آید و ما در جای دیگری درباره‌ی این شرح خواهیم کرد.

(پرچم روزانه شماره‌های 187 ، 188 ، 189 و 190 ، پنجشنبه 19 ، شنبه 21 ، یکشنبه

22 و دوشنبه 23 شهریور ماه 1321)

## تمدن از نظر کسروی

تا جایی که می‌دانم احمد کسروی نخستین کسی از ایرانیان است که دو مفهوم فرهنگ و تمدن را جدا از هم به کار می‌گیرد. این رویکرد را ندیده‌ام در آثار کسی دیگر. در ارتباط با مفهوم فرهنگ دیدگاه کسروی را در بالا آوردیم. حال نگاهی می‌اندازیم به مفهوم تمدن از نظر او.

در رساله ی «آیین» چاپ نخست 1311 که ناشر یادآور شده است این رساله یک سال پیش از آغاز «کوششهای شادروان کسروی در راه پاکدینی نوشته شده است» گوشه ای نیز به «تمدن» اختصاص یافته است.<sup>50</sup> عنوان این بخش که گفتار دوازدهم از این رساله است «تمدن چیست؟...» نام دارد. این بخش، کوتاه است. از این رو در نشریه ی پرچم همین موضوع را با تفصیل بیشتر پی می‌گیرد و به آن می‌پردازد. از یاد نباید برد که کسروی به موضوع تمدن در جاهای دیگر و در نقد «اروپاییگری» نیز دلبستگی نشان می‌دهد. ما در اینجا تنها نوشته های مشخص او را در ارتباط با تمدن باز می‌نماییم.

احمد کسروی بارها ناخرسندی خود را از تقلید از اروپا بیان می‌کند. در این زمینه فکری روشن دارد و به هیچ رو نسبت به اروپا شیفتگی نشان نمی‌دهد. کسانی را هم که تسلیم به اروپا یا تقلید از اروپا را جار می‌زدند سخت نکوهش می‌کرد و روش چنین مردمانی را «اروپاییگری» می‌نامید. آنچه که بعدها «غربزدگی» خوانده شد در ارتباط و در قیاس با مفهوم «اروپاییگری» شادروان کسروی سطحی نازل داشت. به این موضوع در اینجا کار نداریم.

کسروی می‌نویسد: «هواداران اروپا در برانگیختن شرقیان به اروپاییگری دستاویزهایی دارند که یکی از آنها تمدن است.» چنین مردمی بر این تصورند که «تمدن خاص اروپاست که از آنجا باید همپای اتوموبیل و تیاتر و سینما و روزنامه و مانند اینها به دیگر سرزمینها برسد.»

کسروی بر این عقیده است که «این یک مشت هواداران اروپا» یا هوش را ازدست داده اند یا گروهی «فرومایه اند که به هواداری اروپا بنیاد آسایش شرق را می‌کنند.» تمدن از نظر کسروی دستاوردهای مادی انسان است و «آدمیان» از دیرباز زندگی را تحول و تکامل داده و از زندگی کوه نشینی و جنگلی به تدریج کوچ و گریز را رها کرده و «بیمان نهاده اند که باهم برادرانه زیسته، دست‌گزند و دزدی از جان و مال یکدیگر دوردارند» و از پشتیبانی و دستگیری هم دریغ نکنند. این تحول و رشد زندگی جداگانه ای پدیدار ساخت که نوعی دیگر بود. برای آنکه بتوان این نوع زندگی را از «زندگی بیابان نشین» باز بشناسند، آن را «شهرگری نام داده اند.» این گونه از زندگی را در زبانهای اروپایی «سیویلیزاسیون» نامیده اند. از کلمه ی «سیویل» می‌آید که در لاتین معنای شهر دارد. از این رو به باور کسروی تمدن چیزی نونیست. از زمان باستان با زندگی آدمیان توأم بوده است. خاص اروپا نیست، همه جا چنین بوده است. این نوع از زندگی حتی به اقرار خود اروپاییان در آسیا آغاز شده است و از آسیا به جاهای دیگر رفته است. از نظر کسروی آسیا گاهواره دین است. «از اینجا پیغمبران برخاسته اند و آیینها آورده اند. آیینهایی که هرکدام صدها سال مایه ی آسایش جهانیان بوده. آیا سرزمینی که زردشت و عیسی و محمد از او برخاسته اند، بی بهره از تمدن بوده؟»

<sup>50</sup> کسروی، احمد، آیین. چاپ نخست 1311. تهران صص 26-28.

در این نکته ی آخر دو چیز درخورتوجه است. نخست آن که کسروی جنبه ی معنوی زیست را در ارتباط قرار می دهد با تمدن و دوم آن که از پیامبر اسلام به نیکی یاد می کند برخلاف نظر ملایانی که او را از این بابت نکوهش می کردند و ملحد می شماردند و بدتر از همه سزاوار قتل. در نوشته های کسروی بارها از پیامبر اسلام با احترام یاد شده است.

کسروی «آیینهای ساده ی پیامبران» را برتر از قانونهای اروپا برمی شمرد و می گوید در نتیجه ی قانونهای اروپا گروهی غرق در کامرانی است و دسته های انبوهی در بدترین حال. بدین ترتیب گرایشهای عدالتخواهانه و برابری طلبانه ی کسروی رامشاهده می کنیم. اروپا به عقیده ی کسروی همپایه ی آسیا نیست هرچند که هوادارانش «گیتی را از لاف برتری و بهتری اروپا پُر کرده اند.» می گوید کسانی که مقصود از تمدن را ماشینکاری و اختراعات نوین اروپا می دانند باید بدانند که این «اختراعات، ابزار زندگی است و صدها بلکه هزاران سال پیش از پیدایش آنها، تمدن در جهان رواج داشته است.» این دیدگاه مفهوم تمدن را از پیشرفت صنعتی جدا می سازد و به آن معنایی عام می دهد که از قدیم به گونه های مختلف در جامعه های انسانی حضور داشته است. به باور کسروی اختراعات نوین موجب شده که اروپا مغز تمدن را از دست بدهد زیرا دسته های انبوه مردم از هرگونه آسایش بی بهره اند و توانگران و زور مندان در پی «آرزوهای سرمایه داری خودشان هستند.» «حزب سوسیالی که دسته انبوه اروپا هستند، سرمایه داران و توانگران رادزد و مالهای ایشان را نیز مال دزدی می دانند. آیا در چنین دزدبازاری می توان سراغ تمدن گرفت؟! تمدن برای این است که آدمیان باهم برادرانه زیسته، پشتیبانی و یآوری از یکدیگر دریغ ندارند.»

این رویکرد کسروی به تمدن خصلتی معنوی برای تمدن قائل می شود و به جنبه های مادی تمدن بسنده نمی کند. از نظر او تمدن باید همراه باشد با اخلاق و عدالت اجتماعی. «درجایی که از بی سامانی در یک سو غله را به دریا بریزند و در سوی دیگر مردم از گرسنگی خودکشی بکنند» نمی توان از تمدن سخن گفت. اروپا بر اثر شورشهای مردم، قانونهای عادلانه داشته است «و در آن روز اروپا همه ی مردم را آزاد و برابرو برادر می دانسته... ولی اکنون از آن خوشبها و نیکیها کمتر نشانی مانده و حال امروزی اروپا در خور آن است که مایه ی سرافکندگی هر اروپایی باشد.» این نگرش تمدنها را در معرض زوال می بیند چنانچه پایبند به اخلاق و عدالت نباشند یا پایبندیهای خود را نادیده بگیرند.

کتاب «آیین» نخستین رساله ی «برانگیختگی» (= رسالت/پاکدینی) کسروی به شمار می رود. در این رساله با جهانبینی و نگرشهای عمیق کسروی برای نخستین بار آشنا می شویم. او به جهان و به سعادت و اخلاق آدمیان می اندیشد. رساله ی مهم دیگر او را می توان «ورجاوند بنیاد» نام برد. در ورجاوند بنیاد می گوید این رساله دیگر نخواهد شد یعنی در معرض تغییر نخواهد بود. سخنان نهایی اوست در باره ی انسان و جهان. در گفتارهایی چون پاکخویی و همچنین در گفتارهایی دیگر همین دست از اندیشه های کسروی را می بینیم. در کتاب آیین با پیشزمینه های این «برانگیختگی» آشنا می شویم.

در نشریه ی «پیمان» شماره ی چهار در نوشته ای به نام «تمدن چیست؟» می نویسد «اگرچه این موضوع با این عنوان در «آیین» درآمده ولی چون زیبنده ی آن کتاب جز اختصار سخن نبود و گفتگوهای بسیاری که در این باره بایستی کرد در آنجا جای نداشت، این است که موضوع را

دورباره عنوان کرده باردیگر در پیرامون آن سخن می رانیم.»<sup>51</sup> همین سخن کسروی نشان می دهد که در آن هنگام مباحث مرتبط با تمدن و اخذ تمدن همچنان داغ بوده است. در همین حال باید توجه داشت که در ایران در مجموع موضوع پیشرفت پیوند خورده بوده است با واژه ی «تمدن». افرادی همچون تقی زاده هم که نوسازی ایران را می خواستند تصور می کردند ایران باید تمدن غربی را اخذ کند و سراپا فرنگی شود. او از «لزوم اخذ تمدن فرنگی» سخن می گوید.<sup>52</sup>

کسروی می گوید «از روزی که راه کتابها و روزنامه های غرب به ایران بازگردید یکرشته کلمه هایی در زبان فارسی پدیدآمده» که نه خوانندگان و نه نویسندگان و نه گویندگان «معنی آنها را در نمی یابند. یکی از آنها این کلمه ی تمدن است.»<sup>53</sup> هواداران اروپا این کلمه را دستاویز کرده و هر وقت «دستشان از هرجا کوتاه شد و عبارت یا عنوان دیگری پیدانکردند، دست به دامن این کلمه ی تاریک و ناروشن زده آن را وسیله ی تاخت و نکوهش بر ایران می سازند.» سپس ادامه می دهد «آن روزی که در ایران شورش مشروطه خواهی برخاست، کسانی از ستم قاجاریان به ستوه آمده و از کارندانی و نادانی آن شاهان ایران را بربل پرتگاهی دیده سخت نگران بودند و خود برای چاره ی این دردها بود که آن جنبش را کرده بودند، ولی در گرماگرم کار ناگهان دست اروپا از آستین درآمد کسانی را هوادار خود ساخته ... و در اندک زمانی کار به آنجا رسید که از آن بنیادگزاران مشروطه کمتر کسی در میدان مانده و عدالت طلبی و ایران خواهی که مقصود نخستین بود به اروپاییگری تبدیل یافت.»<sup>54</sup> کسانی در ایران و دیگر سرزمینهای شرق در تمدن راستین نشسته و از آن بهره ها می برند «و با این همه آرزوی تمدن دارند که از اروپا برگیرند- اروپایی که از معنی راستین تمدن جز بهره ی اندکی ندارد...»<sup>55</sup>

در شماره 5 پیمان 1312 کسروی گفتار خود را در باره ی معنای تمدن پی می گیرد و می نویسد تفاوت آدمیان با چهارپایان در این است که آدمیان باید «پهلوی هم و دست به هم زدگی کنند» در حالی که جانوران تنها و جداگانه می توانند زیست. این زیست جمعی انسانها به دو گونه سربرمی آورد. یکی گونه ای است که جمع تنها به سود و زیان و آسایش و رنج خود می اندیشد و با دسته های دیگر از روی دشمنی راه می روند و گونه ی دیگر آن است که دسته ها «باهم برادرانه راه روند و در کارهای خود پروای سود و زیان یکدیگر را داشته باشند و توانایان بر ناتوانان ستم رواندارند...»<sup>56</sup>

در آغاز پیدایش آدمیان «آن گونه ی نخست زندگانی رواج بسیار داشته است» و گروه ها با یکدیگر دشمنی می کرده اند و از تاراج و چپاول دریغ نمی کرده اند. به همین سبب «در هر گوشه ی جهان خردمندانی (به عبارت بهتر برانگیختگانی از خدا) برخاسته و دسته های پراکنده را گردآورده و میانه ی آنان اینها گزارده اند. بدین سان که همگی با هم برادرانه زیسته در هرکاری نه تنها به سود و زیان خود بلکه به سود و زیان همگان پای بند باشند و برای هرکسی سامانی نشان داده اند که از آن سامان خود پای بیرون نگذارد. در نتیجه ی این آیین گزاری آن داستان دشمنی و تاراج و

51. کسروی احمد، پیمان . سال یکم- شماره چهارم، دی 1312. ص. 7.

52. پهلوان، چنگیز. تجدد و روشنفکری. چاپ اول 1389. مونیخ، ص 385 به بعد.

53. کسروی، همانجا.

54. همانجا، ص 9.

55. همانجا، ص 13.

56. کسروی، احمد، پیمان . سال یکم- شماره پنجم، بهمن 1312. صص 5-6.

کشتار که میانه مردم بوده از میان رفته و دسته‌ها از همدیگر ایمنی یافته... و کم‌کم شهر یا دیه در آنجا پدید آمده و آبادیها پیداگردید. از آنجا که این زندگی برتر و بهتر از آن زندگانی کوچ و گریز بیابانی بوده «و برای آن نام جداگانه می‌بایسته، برخی آن را «شهرگری» نام داده‌اند از این جهت که باعث پیدایش شهرها بوده یا از این جهت که چنین زندگانی جز در شهر صورت نمی‌بسته است. برخی دیگر هم آن را «مردمی» نامیده‌اند از این جهت که شایسته‌ی مردم جز چنین زندگانی برادرانه نمی‌باشد. کلمه‌ی «سیویلزاسیون» که در زبانهای اروپا رواج دارد معنی زیر لفظی آن «شهرگری» است. چنان که کلمه‌های تمدن یا حضارة که در زبانهای فارسی و عربی به جای آن کلمه‌ی اروپایی به کار می‌رود نیز به همان معنی است.<sup>57</sup>

پس از این مقدمه کسروی تمدن را چنین معنی می‌کند: «پس معنی زیر لفظی تمدن یا سیویلزاسیون «شهرگری» و بنیاد و پایه‌ی آن همدستی مردم در زندگی و برادرانه با هم زیستن است که توانا بر ناتوان چیره نباشد و هر کسی بتواند آزادانه به اندازه‌ی جریزه‌ی خدادادی و کوشش و تلاش خود از نعمتهای جهان بهره بردارد.»

کسروی به دنبال این تعریف می‌نویسد «ولی نویسندگان و مؤلفان اروپا از این معنی گذشته، معنی دیگری برای تمدن پدیدآورده‌اند و آن این که خواندن و نوشتن و دانش و هنر در میان گروهی رواج یابد. به عبارت دیگر ایشان گروهی را دارای تمدن می‌خوانند که نوشتن و خواندن و دانشها و هنرها در میان ایشان رواج داشته باشد و کارهای ایشان از روی نوشتن و خواندن انجام گیرد.»<sup>58</sup>

کسروی این معنی را به ارج و بهای معنی نخستین نمی‌داند. می‌گوید درست است که نوشتن و خواندن و دانش و هنر آرایش زندگانی است و او نیز اینها را بر هر «مرد و زنی واجب» می‌داند اما «این معنی ضامن آسایش و خرسندی مردم نمی‌تواند بود. زیرا چه بسا مردمانی که با داشتن دانش و هنر پشت پا به آیین آدمیگری زده توانایان بر ناتوانان چیرگی نموده، آنان را از خوشیهای زندگی بی بهره می‌سازند.»

تمدن دارای معنای سومی هم هست. این معنای تمدن به نظر کسروی «در زبانهای روزنامه نویسان و سیاستگران اروپاست و آن زندگانی با اتومبیل و ایروپلان و سینما و تیاتر و رمان و روزنامه و داروین-گری و بی دینی و بی باکی و به عبارت دیگر اروپاییگری امروزی با همه‌ی نیکیها و بدیهای آن است که اگر مردمی نه این سان زندگی می‌نمایند، روزنامه نویسان و سیاستگران غرب آنان را دارای تمدن نمی‌شمارند و به دستاویز تمدن آموزی دست اندازی به کشورآنان را روا می‌شمارند.»<sup>59</sup>

بدین ترتیب می‌بنیم کسروی معنا و مفهوم «تمدن» را به سه دسته بخش می‌کند. گذشته از آن که با همه نکته‌های او موافق یا مخالف باشیم باید بگوییم او تنها کسی است در زمانه‌ی خود که نکته سنجی می‌کند و با نگاهی انتقادی با مفهوم تمدن دست و پنجه نرم می‌کند. نمی‌خواهد مانند تقی زاده یا دیگران، ایران را سراپا فرنگی کند. با این تقسیم بندی، کسروی معنای تمدن را باز می‌کند و بستری تحلیلی فراهم می‌آورد.

<sup>57</sup>. همانجا، ص 7.

<sup>58</sup>. همانجا، صص 7-8.

<sup>59</sup>. همانجا، صص 8-9.

در ارتباط با معنای تمدن « از کسانی که تمدن را خاص اروپا و آمریکا می‌شمارند» می‌پرسد «کدام معنی این کلمه را مقصود دارند؟» اگر «مقصود معنی نخست است، بدانند که گاهواره و کانون آن آسیا بوده و از اینجا به سرزمینهای دیگر رسیده.» در واقع به باور او «این معنی تمدن در شهرهای شرق بیش از اروپا و آمریکاست» و به راستی «در غرب در سایه ی جنبشهای این دو سه قرنی این معنی روز به روز روی به کاستن دارد.»

اگر مقصود معنی دوم کلمه باشد، می‌گوید «این درست است که ما در سواد و نوشتن و خواندن به پایه ی اروپا نمی‌رسیم و بی‌سواد در میانه ی ما فراوان بوده و بایستی به پاره ی این عیب خود بکوشیم ولی این کاری نبوده که از اروپا بگیریم، بلکه هر پیشروکردانی که برمی‌خاست بایستی این کار را انجام دهد. به هر حال آیا ما پیش از آشنایی با اروپا سود سواد و در بایست بودن آن را نمی‌دانستیم؟!»

کسروی در همین جا می‌گوید اگر دانش و هنر را تمدن به حساب آوریم چرا اینان اوستای زرتشت را که یادگار چند هزار سال پیش است و نوشته های سنگی پادشاهان ایران را و کوشکهای باشکوهی که بهترین نمونه ی فن معماری ست و آنهمه کتابهای و تألیفات بشمار را «که در دوره ی اسلامی پرداخته شده» به شمار نمی‌آورند؟

سپس به معنی سوم تمدن می‌پردازد و می‌نویسد «انکار نداریم که باید یکرشته صنایع و اختراعات را از اروپا بگیریم» ولی با آن که به قول کسروی «تا کنون بسیاری از آنها را برگرفته ایم» چرا نام آن را تمدن می‌گذاریم؟

کسروی اعتقاد دارد که اگر تمدن را به معنی «مردمی» بگیریم که همانا معنی درست تمدن است، در ایران و دیگر کشورهای شرق بیشتر تمدن می‌بینیم. «بنیاد این نیکی را در جهان پیغمبران گزارده اند که آسیا میهن ایشان بوده و نگاهبان آن نیز در آینده جز آسیا نخواهد بود.» کسروی در اینجا هم لحن جدلی خود را به کار می‌بندد و می‌گوید اگر کسانی از به کار بردن «تمدن» منظور دیگری دارند آشکارا بنویسند و بی‌پرده سخن بگویند. سرانجام او آشکارا هشدار می‌دهد به «فرومایگانی که پیاپی نام ایران و شرق را به خواری می‌برند و دیگران را بیهوده می‌ستایند.» به اینان می‌گوید «بدانند که ما پرده از روی کار آنان خواهیم برداشت و روزی خواهد بود که از این نامردیهای خود پشیمان گردند.»<sup>60</sup>

آنچه در گفتار کسروی اهمیت دارد این نکته است که نمی‌توان تمدن را برگرفت یا برگزید بی‌آن که بنیادهای خود را ارج گذاشت. رفتار منفعل و ذوق زدگی راه به جایی نمی‌برد.

<sup>60</sup>. همانجا، صص 9-10.



## کریس جنکس و کتاب فرهنگ

کم نیستند کتابهایی که با عنوانی تکواژه به نام «فرهنگ» انتشار یافته اند و خواسته و کوشیده اند مفهوم فرهنگ را توضیح دهند. برخی از این کتابها کامیابیهای هم داشته یا به رخ کشیده اند. برخی هم سخت ناموفق بوده اند. چرا؟

«کریس جنکس» کتابی انتشار داده است به نام «فرهنگ» و از همان آغاز گفته است به کاری دشوار روآورده است. و برای آن که این دشواری را به نمایش بگذارد به همان گفته ی معروف «ریمون ویلیامز» توسل جسته است. این گفته را بیشترها در یکی از نوشته هایم آورده ام. «ویلیامز» در واژه نامه ای به نام «فرهنگ و جامعه» می نویسد یکی از دوسه واژه ی بس پیچیده و غامض در زبان انگلیسی همانا واژه ی فرهنگ است.<sup>61</sup> این گفته ی «ویلیامز» را بارها در نوشته های مختلف دیده ام. از آنجا که «ویلیامز» در زمان خود در انگلستان خاصه در میان روشنفکران چپ برووبیایی داشت و ستوده می شد بدیهی است که هرکس بی کمترین درنگی گفته های او را برگرفته و تکرار کرده باشد و حتی از این راه خواسته باشد گناه نارساییهای احتمالی خود را اندکی هم موجه بنمایاند.

بی تردید «ویلیامز» خواسته است به بغرنجیهای برآمده از مفهوم فرهنگ توجه دهد و به دوستداران فرهنگ به آنچه انتظارشان را می کشد هشدار دهد. مفهوم فرهنگ به همان اندازه که پیچیده و چند بُعدی است به همان اندازه نیز ساده و بسیط تواند بود چنانچه در زبان محاوره به همین روال به کار می رود و به همین نحو از آن استفاده می شود. از این گذشته «ویلیامز» در ارتباط با زبان انگلیسی به این واژه اشاره دارد در حالی که همین واژه در زبانهای دیگرمانند آلمانی سرنوشتی متفاوت داشته است. بگذریم از زبانهای غیراروپایی مانند فارسی که سرنوشت این واژه را گونه ای دیگر رقم زده اند.

«کریس جنکس» می گوید اندیشه ی فرهنگ شامل طیف گسترده ای از موضوعات، فراگردها، تفاوتها و حتی تناقضاتی می شود که تنها آدمی خردمند و برخوردار از اعتماد به نفس قادر است در ارتباط با آن به ضرس قاطع سخن بگوید یا آدمی نادان جسارت کند و راجع به آن کتابی بنویسد. «بدین سبب است که من می آغازم».<sup>62</sup> شاید «جنکس» با فروتنی خود را در دسته ی دوم قرار داده باشد! بلافاصله تأکید می کند که این مفهوم پیچیده و آمیخته به معناهای مختلف را نباید به یک غایت واحد محدود

<sup>61</sup> Williams, Raymond. A Vocabulary of Culture and Society. Fontana Press. 1988. P. 87.

And: Jenks, Chris. Culture. Routledge . Ny. 1995. P. 1.

<sup>62</sup> Jenks. Ibid.



ساخت. اهمیت آن در زبان روزمره همان اندازه مشهود است که رواج گسترده و فزاینده ی آن در گفتارهای دانشگاهی مدرن و باب روز.

در دوسه دهه ی اخیر به اعتباری با بازپیدایی یا خیزش دوباره ی مفهوم فرهنگ مواجه شده ایم. تردید نکنیم که این دوره های تاریخی خصلتی محدود و مشروط به نگرش محققان دارد و نمی توان آنها را قطعی و تغییرناپذیر دانست. با این حال نیک می دانیم که دستگاه های دانشگاهی غرب در این دوره ی زمانی به تأمل در ارتباط با مفهوم فرهنگ دلبستگیهای فراوان و فزاینده نشان داده اند و می دهند.

نکته ی در خور توجهی که در اینجا به نظر «جنکس» مطرح می شود این است که آیا هر نسلی موضوعات، اندیشه ها و معناهای خود را می آفریند و خلق می کند؟ خوب یا بد چنین چیزی محصول جریان و فراگرد دگرگونی اجتماعی است. به هر حال باید در ضمن در نظر داشت که نسلهای پیشین و تأملات محققانه ی برخاسته از مطالعات تاریخی نشان داده اند که صرف نظر از این که چنین آفرینشهایی به چه میزان اصیل باشند یا همچون تجلی اصالت جلوه بنمایانند، در اساس فراخوان اندیشه ها یا موقعیتهایی هستند که پیشتر به وقوع پیوسته اند. اما این نکته را نباید به معنای نوعی ترکیب تازه از نظریه ی «بازگشت جاودانه» گرفت یا گونه ای از پشتیبانی و حمایت از نظریه ی «خصوصیات عام» زندگی اجتماعی. آنچه که «جنکس» می خواهد بگوید این است که هر خلاقیت و آفرینشی را باید در ارتباط با چارچوب اجتماعی آن یا به بیان دیگر با توجه به بستر اجتماعی اش درک کرد. «فرهنگ» نیز به همین اعتبار مطرح می شود. مفهوم فرهنگ در بخش پایانی قرن بیستم ابداع نشده است. با این حال توجه فزاینده به آن و خیزش پیوسته ای که در همین ارتباط به اندیشه ی فرهنگ مشاهده می شود باید چیزی به ما بگوید راجع به دورانی که در آن زندگی می کنیم.

حال با توجه به چنین نگرشی می توان همین توجه به فرهنگ را از دو منظر به بحث گذاشت. یکی در چارچوب تاریخ اندیشه است، و دو دیگر در ارتباط با سنجش و تحلیل استدلالهای مختلف و ارزیابی نقادانه ی خصوصیات و منزلت و جایگاه مباحث جاری در زمینه ی فرهنگ. از نظر روش شناسی طریق نخست با تاریخ اندیشه سروکار دارد و در نتیجه رویکردی است تاریخی و طریق دوم دارای خصلتی جامعه شناختی است که البته به جامعه شناسی معاصر توجه دارد نه به جامعه شناسی تاریخی مگر در مواردی که نیازمند استدلالات تاریخی باشد. «کلیفورد گرتز» در کتاب مشهورش به نام «تفسیر فرهنگها» می نویسد چیزی به نام طبیعت انسان که مستقل از فرهنگ باشد، وجود ندارد.<sup>63</sup> او می خواهد بگوید نظام جسمانی انسان به تدریج و بر اثر

<sup>63</sup> .Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. P.49. Fontana Press 1993. U.K.

فرهنگ تحول یافته است. این موضوع بس پیچیده را در جایی که به خود «گرتز» می پردازم، اندکی بیشتر توضیح می دهم.

«جنکس» می پرسد این چیزی که در اینجا «فرهنگ» نام گرفته است چیست؟ آنچه که بر اثر این میانجیگری «انسان» را از طبیعتش محروم می سازد و عمل او را در بستر مجموعه ای از اعمال قرار می دهد که تحت تأثیر شکل‌های نمادین اجتماعی اند چیست؟

فرهنگ به هر حال، هر چه هم که واقعیتش باشد، مفهومی است دارای تاریخ. البته نباید به باور «جنکس» گرفتار اندیشه‌ی «اسطوره‌ی آغازین» که برخی از انسان‌شناسان در ارتباط با کیهان‌شناسی ابتدایی ترویج می دهند، شد و راه را بر هرگونه جست و جو فروبست. آنچه که به نظر «جنکس» اهمیت دارد این است که اندیشه‌ی فرهنگ در اواخر قرن هیجدهم میلادی همپای نظریه‌ی اجتماعی سربرمی آورد و همچون بخشی از تغییرات گسترده‌ی ای که در زمینه‌ی ساختار و کیفیت زندگی به وقوع می پیوست به درون قرن نوزدهم میلادی راه می گشاید.<sup>64</sup> این تغییرات در سطح اجتماعی، سیاسی و شخصی نه فقط اغتشاش آفرین بودند و گمراهی به بار می نشانند، بل حد اقل جدل برانگیز بودند و مناقشه به بار می نشانند. تغییراتی که بر اثر صنعتی شدن و فناوری (تکنولوژی) بروز کرده بودند در تجربه‌ی انسانی آن زمان بی سابقه می نمودند. این تغییرات خصلتی گسترش طلبانه داشتند، افق‌ها را در می نوریدند و روی هم رفته صبغه‌ی مؤلد داشتند، خواه خوب یا بد. همه‌ی اینها در پرتو ایدئولوژی پیشرفت خود را مشروع جلوه گر می ساختند و مشروعیت خود را از این طریق جار می زدند. در چنین وضعیتی ساختار اجتماعی از نظر سیاسی خصلتی فرار داشت و به گونه‌ی فزاینده و ملموس تفرقه برانگیز می نمود. به هم ریختگی درجات و سلسه مراتب اجتماعی که بر اثر تقسیم کار و تمرکز جمعیت، به علت شهرنشینی و بهبود نظام‌های ارتباطات در کل جامعه رخ داده بود، در مجموع کیفیت زندگی را، در قیاس با آنچه که زندگی آرام بخش روستایی تصور می شد، در جامعه‌ی ماشینی و در پرتو افراط‌های صنعتی به مخاطره افکند. شکافی فزاینده میان خلاقیت و مولدیت (= بهره‌وری) پدیدار شده بود که ماتریالیسم مارکسی آن را «از خودبیگانگی» نام نهاده بود و اندیشگر دیگری به نام «کار لایل» آن را فقدان خلوص مردمی دوران گذشته می دانست. در چنین وضعیتی تصور بر این بود که ماشین خصلت طبیعی انسان-گونه‌ی بشر را فرو می بلعد. این در واقع همان چیزی است که والتر بنیامین در رساله‌ی مشهورش که آن را در اینجا به اختصار «عصر مکانیکی بازتولید» می نامیم، یاد می کند و حتی همان چیزی است که مارکوزه احساس «تک بُعدی» بودن

<sup>64</sup> Jenks. Ibid. P. 7.

توصیف می‌کند یا «بودریار» در چارچوب «پست مدرنیسم» خود به فریاد از ته قلب تشبیه می‌کند. حالا به باور «جنکس» به جای «انسان» و «طبیعت» با تقابل دیگری روبه‌رو هستیم که «انسان» و «ماشین» نام گرفته است. بدین سبب است که به تصور «جنکس» با معنایی گونه‌گون از فرهنگ سروکار داریم.

بنا بر روایتی که به جامعه‌ی کهن نگاه می‌اندازد تصور بر این است که به هر حال با مفهوم تمدن سروکار داریم. به انگلیسی می‌شود «سیویلیزیشن». از لاتین *civis* می‌آید. تمدن وضعیتی است که تعلق داشتن به جمعی با خصوصیات و کیفیتهایی معین را وصف می‌کند در برابر «توده» یا وضعیتی نازل که آن را یونانیان و رومیان «بربریت» می‌نامیدند. از طریق چنین نگاهی بود که یونانیان و رومیان قدیم برای ملت و دولت خود هویت می‌تراشیدند.

روشی دیگر داریم که خصلتی چندان توصیفی ندارد و بیشتر به مدد واژه شناختی از کشاورزی و باغداری منشعب شده است و به فراگرد پرورش زمین و رشد و تحول جانوران و گیاهان توجه می‌اندازد.

مفهوم نخست که تمدن (*civilization*) باشد در واقع توصیف نوعی سکون و عضویت است و تعلق به معنای وضعیتی است که وقتی یک بار کسب شد نمی‌توان از آن چشم پوشید. مفهوم دوم یعنی فرهنگ در اساس پژوهش‌هایی است مبتنی بر پیدایی و برآمدن و دگرگونی، و چه بسا گذار و انتقال. به باور «جنکس» به مدد چنین اندیشه‌هایی است که ما به سوی معنایی حرکت می‌کنیم که اجتماعی شدن را به معنای پرورش فرد می‌گیرند و آموزش را به معنای پرورش ذهن، و استعمار را به معنای پرورش بومیان. همه‌ی این کاربردهای فرهنگ که فراگردها (= روندها) را در نظر دارند، نه فقط گذار را در نظر می‌گیرند، بل خودهدفی به شمار می‌روند به شکل خود «فرهنگ». در اینجا است که با پیدایش مفاهیمی تازه روبه‌رو می‌شویم مانند «فرد فرهیخته» یا «گروه‌ها یا افراد فرهیخته»، و حتی اندیشه‌ای چون «فرهنگ والا» (= عالی/بلند) که همه استعاره‌ای بودن این فراگرد را تقلیل می‌دهند و شروع می‌کنند به سازگار ساختن خود با مفهوم آغازین که توصیف وضعیت موجود را در نظر داشت، مانند اندیشه‌ی شکل‌دهنده‌ی تمدن. به هر حال «جنکس» می‌گوید می‌خواهد مجموعه‌ای دیگر از «معناها» را برای فرهنگ جست و جو کند.

واقعیت این است که جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان راه‌هایی گونه‌گون را در ارتباط با مفهوم فرهنگ جست و جو کرده‌اند. عام‌ترین و رایج‌ترین معنای آن ما را به جهتی هدایت می‌کند که خصلتی نمادین (= سمبولیک) دارد: آموخته‌ها، جنبه‌های نشانه‌نگارانه و اندیشه‌ی جامعه‌ی بشری. فرهنگ در آغاز به صورت اسم جمع به کار

می رفت تا بتوانند قلمرو وجود بشر را که معرف هستی‌شناسی اومی شد از عرصه‌ی صرف طبیعی متمایز کنند. در چنین معنایی سخن گفتن از فرهنگ یعنی تأکید دوباره به تعهدی فلسفی به قصد تفاوت‌گذاری و نمایش ویژگی چیزی که «نوع بشر» نامیده می‌شود. حیوانات حتی دلفین‌های گپ‌زن، طبیعت را می‌نمایانند، در حالی که موجودات بشری جهان-شان را ناگزیر تبدیل می‌کنند به مجموعه‌ای از نمادهای تصویرگر و نمایاننده. بدین ترتیب موجود انسانی مانند حیوانات دیگر ادامه‌دهنده‌ی طبیعت نیست. به مقابله با طبیعت بر نمی‌خیزد، بل آن را تجربه می‌کند و با آن روبه‌رو می‌شود و باهم جمع می‌شوند آن هم به مدد واژگان نمادهایی که در اساس خصلتی زبان‌شناسانه دارند اما به نحوی فزاینده این طبیعت را به شکلهایی دیگر درمی‌آورد همچون آداب و رسوم، سنتها، عادات و حتی مصنوعات. این باز نمودهای نمادین که دانش انسانی را تشکیل می‌دهند در جلوه‌های مختلفشان، (درگروه‌بندیها، در طبقه‌بندیها و در تجلیاتشان)، دارای خصلتی فرهنگی اند. فرهنگ بدین اعتبار در نظر انسان‌شناسی آغازین عرصه‌ی مشترک بشری به شمار می‌آید؛ رفتار بشر را از دیگر مخلوقات متمایز می‌کرد و فاصله و گسستی فراهم می‌آورد از استنباط غالب و مسلط زیست‌شناختی و جبرگرایی ژنتیک. این چتر یکسان‌ساز و وحدت‌دهنده که در پرتو فرهنگ میسر شد و به واقع انسان‌شناسی از آن الهام گرفت، روایت دیگری از انسان به دست داد و در سایه‌ی فرهنگ افق‌هایی تازه گشود که اشاعه، قشربندی، سلسله‌مراتب و نسبیت‌گرایی فرهنگی نام گرفتند. به باور «جنکس» این نگرش‌ها همه تنها و تنها زیر چتر حمایتی مفهوم فرهنگ به بار نشستند.

سنت متعارف زبان‌شناختی اروپایی به میزانی وسیع «فرهنگ» را برابر می‌گیرد با «تمدن»، این دو را مترادف می‌دانند. اغلب این دو مفهوم را به جای هم نیز به کار می‌برند و آنها را در تقابل با جهل و واپس‌ماندگی و هرزگی و عامی‌بودن و رو به قهقرا داشتن معنی می‌کنند. در سنت تفکرآلمانی معنایی متفاوت از فرهنگ رواج یافت. بنا بر این دریافت و فهم رومانیتیک، نخبه‌گرا و نگاه خاص، فرهنگ یعنی قله و ذروه‌ی دستاوردهای بشری.

فرهنگ در این چارچوب و بدین معنا می‌خواست بر شاخص بودن دست‌آورد خلاق بشری تأکید بنهد. فرهنگ در زبان آلمانی به جای آن که بخواهد فرهنگ را چکیده و خلاصه‌ی نماد نمایندگی بشری بداند، آن را برابر گرفت با سطوح برجسته و ممتاز هنرهای زیبا، ادبیات، موسیقی و کمال فردی. بدنه‌ی اصلی آنچه که پیشتر همچون ته‌نشست و چکیده به نام فرهنگ مطرح می‌شد، به اعتبار این دریافت جدید حالا تمدن نام گرفته بود. این تفاوت‌گذاری ظریف تجلی نوعی دوشاخگی یا دوجویی بودن به شمار می‌رفت که در فلسفه‌ی کانت در دو قلمرو «ارزش» و «واقعیت» سربرآورده

بود و بیانگر دو شیوه‌ی مختلفِ فهم جهان و ارتباط با آن به شمار می‌رفت. حال به عقیده‌ی «جنکس» این دو قلمرو به تضادی سیستماتیک و منظم میدان داد که یکی در سطح فلسفه‌ی رمز آمیز و باطنی تجلی پیدا کرد و دیگری در سطح دکترینی (= نگرشی به جهان) کاذب راجع به برتری نژادی که انگیزه‌ی او شد در جهت «هولوکاست». این پدیده و انشقاق در ضمن این باور را دامن زد که روح بشری (= Geist) به سبب ظهور و پیشرفت عصر مدرن پیوسته و بی‌امان در معرض تهدید قرار دارد؛ روند بی‌وقفه‌ی توسعه‌ی مادی به نحوی فزاینده جامعه‌ی توده‌ی در هم ریخته و بی‌هویتی را شکل می‌دهد. این برداشت «جنکس» از تقابل دو مفهوم فرهنگ و تمدن او را به این نتیجه رساند که نیروهای غیر شخصی، حتی شیطانی استاندارد سازی (= یکسان سازی)، جریان صنعتی شدن و تکنولوژیهای (= فن آوریهای) تولید انبوه (= تولید توده وار) زمینه ساز هدف تحلیلی مارکسیسم رومانتیک انتقادی یعنی مکتب فرانکفورت شد. در چارچوب مکتب فرانکفورت نظریه‌های زیبایی‌شناختی، ارتباطات رسانه‌ای و جامعه‌ی توده وار (= بخوانید: انبوه/توده‌ی) همه تحت تأثیر این رویکرد رومانتیک بودند و حتی «نوربرت الیاس» هم در جامعه‌شناسی آغازین فرهنگی خود اندیشه‌هایش را در زمینه‌ی نظریه‌ی «روند تمدن ساز» اش از این رویکرد و تقابل میان دو مفهوم الهام گرفته بود. البته باید این نگاه «جنکس» را با دقت خواند و سنجید. تصور نمی‌کنم بتوان با همه‌ی گوشه‌های چنین نگرشی موافقت داشت هرچند که نکته جویبهای او به هر حال اندیشه انگیز توانند بود. اگر رویکردهای آدورنو و هورکهایمر را به قفس تنگ برداشتهای رایج در زمینه‌ی تقابل فرهنگ و تمدن بیندازیم یا ارزشمند بودن فرهنگ عالی را زمینه ساز رویکرد نژادی در آلمان بدانیم، شاید اندکی یا شاید هم بیشتر از اندکی، ساده پنداری را ترویج داده باشیم یا دست کم به دام آسان اندیشی ناآگاهانه بیفتیم. به این نکته‌ها در خلال این کار باز می‌گردم فقط یادآور می‌شوم که در تحلیلهای خود نباید بستر تاریخی رویکردهای مکتب فرانکفورت و اصحاب آن را از نظر دور داشت یا تمام مکتب فرانکفورت را چنان که پیشترها نوشته‌ام بسته‌ی واحد و در هم تنیده فرض کرد. از این گذشته خاصه در دوران جدید موارد زیادی را می‌بینیم که در زبان آلمانی فرهنگ و تمدن را مترادف می‌گیرند. برای نمونه خوب است بدانیم که کتاب مشهور «هانتینگتن» به نام «برخوردمدن» را به آلمانی به «برخورد فرهنگها» برگردانده‌اند. از این نمونه‌ها کم نداریم.

آیا می‌توان گفت مفهوم فرهنگ در حوزه‌ی نظریه‌ی اجتماعی در بریتانیا و آمریکا خصلتی به کل متفاوت دارد؟ البته «جنکس» معتقد است که فرهنگ در این چارچوب با رویکردی تکثرگرا مطرح شده است. بی‌تردید رویکردهای تکثرگرا نه فقط در

این حوزه که در حوزه های دیگر نیز دیده ایم. به هر حال بسیاری فرهنگ را به ویژه با اشاره به تعریف تیلور شیوه ی زندگی مردمی معین دانسته اند و باورها، آیینها و آداب و رسوم این مردم را نیز در نظر داشته اند. جامعه شناسانی هم هستند که به جای این تعریف دوست دارند مفهومی عملگرا به کار گیرند. از این رو از «نظامهای ارزشی» سخن می گویند و حتی فرهنگ را به نظامهای مرکزی یا محوری ارزشی برمی گردانند. بدین ترتیب آن تعریف تیلوری خصلتی انسان شناختی به خود می گیرد و این یکی نظرگاهی جامعه شناختی را باز می تاباند. جامعه شناسانی را هم داریم که به جای «نظامهای ارزشی» از «الگوهای باور» سخن می گویند یا از «جهت گیریهای ارزشی». برخی هم اصطلاح یا مفهوم ایدئولوژی را به کار می برند. بدین ترتیب می بینیم تنوع فکری در همین حوزه ی به اصطلاح بریتانیایی- آمریکایی کم نیست. اینها به کنار گروهی از همین نظریه پردازان هم هستند که فرهنگ را عاملی جداکننده می دانند، نه جمع کننده. در اینجا فرهنگ عنصری است تفاوت گذارنده در محدوده ی یک جمع و نه عنصری جمع کننده. وقتی از خرده فرهنگ یا خرده فرهنگها سخن می گوئیم درست به چنین موردی اشاره می رود. در یک جمع یا در یک گروه بزرگ با گروه ها و فرهنگهای کوچکتر یا خرده فرهنگها سروکار پیدا می کنیم. در واقع آنچه در اینجا در خور توجه است این است که فرهنگ هم عاملی است کلی و جمع کننده، و هم آن که می تواند بیانگر بخشی از یک کل باشد و به تمایز و تفاوت اشاره داشته باشد. «جنکس» به مورد اقلیتها اشاره ندارد ولی خوب می دانیم به چه میزان همین اقلیتها حداقل در حوزه ی تمدنی خودمان اهمیت داشته اند و دارند هر چند که بر تفاوت خود اصرار بورزند یا جایگاه خود را در فرهنگ مشترک نادیده بگیرند یا انکار کنند یا اصولاً بر جدایی محض خود از کل اصرار بورزند. همه ی اینها را در فرهنگها یا کلیتهای دیگر نیز می توان یافت البته با خصوصیات متفاوت.

بنابر آنچه آمد می بینیم فرهنگ در پهنه های فرهنگی مختلف و در اندیشه های گونه گون با معنایی مختلف به کار رفته است. تازه ما در عرصه ی اروپایی به فرانسه اشاره نکرده ایم. «جنکس» به این حوزه اعتنایی نداشته است. «نوربرت الیاس» بود که بر تفاوت معنایی فرهنگ و تمدن در حوزه ی آلمان و فرانسه نگاهی تفصیلی انداخت. در نوشته های پیشینم به نظر او پرداخته ام. در این نوشتار در جایی دیگر به هر حال به مبحث فرهنگ و تمدن باز نگاه می اندازم.

سرانجام «جنکس» خلاصه ای می سازد از رویکردهای گونه گونه به مفهوم فرهنگ به صورت یک الگوی چهاروجهی به شکل زیر:

1. فرهنگ همچون مفهومی فکری یا به عبارت دیگر مقوله ای شناختی. در این حالت فرهنگ چهره ای واضح و روشن می یابد و تبدیل می شود به یک وضعیت عام ذهنی. این حالت حامل کمال است، هدفی است یا آرمانی است در ارتباط با دستاوردهای فرد انسانی یا در ارتباط با رهایی. از یک سو می توان این وضعیت را بازتابی دانست از فلسفه ای کاملاً فردی و از سوی دیگر می توان آن را تعهدی فلسفی به شمار آورد در ارتباط با ویژگی و تفاوت گذاری و حتی «گرینش» و برتری نوع بشر.
2. فرهنگ همچون مقوله ای تجسمی، بدین معنا که مظهر چیزی باشد، و مقوله ای جمعی به حساب آید. در این حالت فرهنگ خواستار توسعه ی فکری و/ یا اخلاقی در جامعه است و چنین موقعیتی را فرامی خواند. این وضعیتی است که فرهنگ را با اندیشه ی تمدن می پیونداند و سازگار است با نظریه های تکامل چارلز داروین (1809-1882). این وضعیت در ضمن ما را با گروهی از نظریه پردازان اجتماعی آشنا می سازد که اکنون آنان را «تکامل گرایان آغازین» می نامند یعنی پیشاهنگان انسان شناسی. امپریالیسم قرن نوزدهمی با این رویکردها پیوند خورده بود. به هر حال این مفهوم، اندیشه ی فرهنگ را به قلمرو زندگی جمعی ربط می دهد و نه به عنصر شعور و آگاهی فردی.
3. فرهنگ همچون مقوله ای توصیفی و مشخص. در اینجا فرهنگ همچون پیکر جمعی هنرها و اثر فکری در هر جامعه ای به شمار می رود. این استنباط در واقع با کاربرد روزانه ی فرهنگ قرابت دارد و حامل حس و ویژگی، منحصر به فرد بودن، نخبه گرایی، برخوردار بودن از معرفت تخصصی یا تخصص است. این مفهوم فرهنگ شامل قلمروی نمادهای تولید شده و رسوب یافته در جامعه است.
4. فرهنگ همچون یک مقوله. در اینجا فرهنگ را همچون شیوه ی زندگی مردمی معین می دانند. این همان نگرش تکثرگرایانه است و بالقوه معنایی دموکراتیک از این مفهوم به دست می دهد. به این اعتبار فرهنگ در حوزه ی علایق جامعه شناسی و انسان شناسی و به خصوص در این دوره در قلمرویی قرار می گیرد که آن را مطالعات فرهنگی می نامند.

## کلیفورد گرتز

«کلیفورد گرتز» بی تردید از برجستگان انسان‌شناسی نوین آمریکایی است. خاصه از بابت تحقیقات میدانی، تفسیرها و رویکردهایش به فرهنگ و دین. به سال 1926 به دنیا آمد و در سال 2008 درگذشت. پژوهشهایش در جاوه دراندونزی و نوشته‌هایش در ارتباط با تفسیر فرهنگ نام او را بر زبانها انداخت. مهمترین جنبه‌ی اثرگذاری او را نوشته‌هایی می‌دانند که به عنصرنماد و نظامهای معنایی در ارتباط با فرهنگ و دگرگونی فرهنگی و مطالعه‌ی فرهنگ می‌پردازند.

«گرتز» را یک انسان‌شناس فرهنگی برشمرده‌اند. کانون توجه او درآثارش در اساس معطوف بوده است به تفسیر نمادها. براین باور بود که نمادها زندگی مردمان را از معنا برخوردار می‌سازد و به آن نظم می‌بخشد. شهرتش را به ویژه مدیون دلمشغولیهایش در ارتباط با نظریه‌های فرهنگی و تفسیر فرهنگ بوده است. او را بنیانگذار انسان‌شناسی تفسیری، یا نمادین (سمبولیک) دانسته‌اند. در واقع اما وراتر از این حوزه کارکرده است و به بسیاری از شاخه‌های علوم اجتماعی نگاه انداخته است. می‌گویند نوشته‌هایش رنگ و بویی ادبی دارند و همین ویژگی او را از بیشتر نظریه‌پردازان و قوم‌شناسان متمایز می‌سازد.

«گرتز» با بهره‌گیری از تاریخ، روان‌شناسی، فلسفه و نقدادبی به تجزیه و تحلیل آیینها، هنر، نظامهای اعتقادی (= باورها)، نهادها و جلوه‌هایی دیگر از فرهنگ که او آنها را «نمادها» می‌نامید، پرداخت و کوشید از این حوزه‌ها رمزگشایی کند.

او مانند ماکس وبر براین عقیده بود که انسان، حیوانی است معلق در تارها و رشته‌هایی که خود تنیده است. معتقد بود که فرهنگ همین تارهاست و برای تجزیه و تحلیل این فرهنگ نیازی نیست به علوم تجربی جهت کشف قانونها؛ آنچه ضرورت دارد همانا به کارگرفتن تفسیر است جهت درک معناها.<sup>65</sup> کتاب معروف او به نام «تفسیر فرهنگها» همین هدف را تعقیب می‌کند. می‌نویسد آنچه که دنبالش هستم تشریح است و توضیح تا بتوانم وصفی اجتماعی از این حالت اسرارآمیز به دست دهم. اما همین امر یعنی این نظریه خود نیاز دارد به تبیین و توضیح.

«گرتز» در نوشته‌هایش با دقت تمایز می‌گذارد میان فرهنگ و ساخت اجتماعی؛ اما خود را متفاوت می‌داند از هواخواهان مکتب اصالت کارکرد (= فونکسیونالیستان) همچون «لوی-استروس» که اعتقادداشت آیینها، نهادها و دیگر جنبه‌های فرهنگ را

<sup>65</sup> See: Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures. Fontana Press 1993. First published 1973 by Basic Books. PP.4-5.



می توان از طریق اهدافی که در خدمت آنها قرار می گیرند، درک کرد.<sup>66</sup> به باور «گرتز» ساخت اجتماعی شامل حوزه های زندگی اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی و شکل‌های نهادی آنها می شوند. فرهنگ را اما نظامی از معناها می دانست که در نمادها متجلی می شوند. این نمادها در نظر مردم چارچوبی مرجع به شمار می روند برای فهم واقعیت و جانبخشی به رفتارهایشان. معتقد بود فرهنگ خلاء میان چیزهایی را پر می کند که خصلتی زیست شناختی (= بیولوژیک) دارند و در ارتباط با نوع انسان از پیش موجودند و چیزهایی که ما نیاز داریم در جهانی به هم مرتبط و وابسته و در حال تغییر عمل کنند یعنی کارکردها داشته باشند. از نظر «گرتز» پرسشی که در ارتباط با پدیده های فرهنگی مطرح می شوند این نیست که چه می کنند (= کارکردشان چیست؟)، بل به چه معنایی هستند.

حجم در خور توجهی از نوشته هایش اختصاص یافت به کارهای میدانی در اندونزی و مراکش. در یکی از نوشته هایش در ارتباط با آیین جنگ خروس به این نتیجه رسید که در چنین آیینهایی خویشاوندی و پیوندهای اجتماعی ساخته، تأکید و حفظ می شوند گویی که مجموعه و ترکیبی از متن هستند. من نیز این جنگ خروس را در پنجشیر دیده ام. آیا می توان گفت همین معنا را داشته است؟ در آن هنگام این دقت و این نظر را نداشتم تا به چنین نتیجه ای یا به جلوه هایی از آن برسم. آنچه برایم در خور توجه بود برگزاری چنین آیینی بوداز نظر فرهنگی. حال باید پرسید آیا آیینهای مشابه در فرهنگهای مختلف همان معنای مورد نظر «گرتز» را دارند یا معنایی خاص را در هر فرهنگ به نمایش می گذارند. به هر حال «گرتز» چنین آیینی را «نمایش ژرف» می نامد.

«گرتز» اعتقاد نداشت که بتوان جوهر بشریت را در همه ی فرهنگها یکسان به تعریف کشید. مفهوم جوهر بشریت و این که بشربودن به چه معناست در آن خصوصیتی از فرهنگ بشری آشکار می شوند که عام و جهانشمول هستند، نه در آن چیزهایی که متمایز کننده اند و مردم هر فرهنگ را متفاوت می کنند یا در چیزهایی که مبتنی اند بر پیشداوریهایی که ناچار به پذیرش آنها نیستیم. البته امکان دارد که در ویژگیها و خصوصیات شگفت انگیز مردمی معین برخی از روشنگریهای سازنده در ارتباط با آنچه که به طور عام بشری دانسته می شود، به دست آورد.

یکی از دانشمغولیهای «کلیفورد گرتز» را می توان دلنگرانی او راجع به نقش انسان شناس و روش شناسی انسان شناسی دانست. او از میراث استعماری و غربی انسان

---

<sup>66</sup> See: Clifford Geertz, Cultural Anthropologist, Is dead at 80. By A.L. Yarrow. NYT. Nov. 1, 2006.

شناسی نیک آگاه بود. بر این باور بود که دشوار می توان از فرهنگی متفاوت به نحوی درست و معنادار فرهنگی دیگر را معرفی کرد و نمایاند. انسان شناسان را ناظرانی غیرفعال، بی طرف و عینی نگر نمی دانست؛ از نظر او انسان شناسان افرا ی هستند آفریننده ی روایت‌هایی با صدای خود.

«کلیفورد گرتز» می گفت واقعیت قوم نگارانه جدا از روایت کتبی انسان شناختی آن وجود خارجی ندارد؛ فرهنگها و مردم باید خود وضعیت خود را بر زبان برانند؛ انسان شناسان باید بیاموزند با آنان سخن بگویند و حرف بزنند و آنان را تفسیر کنند. این اظهار نظر که به ظاهر ساده و روان می نماید در عمل اما چنین نیست. چه باید کرد در ارتباط با فرهنگهای شفاهی یا فرهنگهایی که وابستگانشان بنا بر اعتقاد فرهنگ خود را می نگرند و روایت می کنند؟ آیا بدین ترتیب «گرتز» حق تفسیر را به گونه ای انحصاری به انسان شناس غربی وانمی گذارد؟ از یاد نمی برم که شبی در یک میهمانی همسر افغانستان شناس مشهور آمریکایی را که خود او نیز نوشته هایی در باره ی افغانستان داشت، دیدم. ما را به هم معرفی کردند و صاحبخانه به او گفت ایشان هم راجع به افغانستان کار کرده اند. آن زن با شگفتی به من نگاه کرد. چگونه ممکن می بود یک شرقی بخواهد همسایه ی شرقی و مهمتر از آن هم فرهنگ خود را به بررسی و مطالعه بسپرد؟ نا گفته چنین چیزی حق انحصاری غربیان می بود.

به هر حال «گرتز» از خود می پرسید آیا امکان دارد کسی از فرهنگی متفاوت به نحوی عینی فرهنگی دیگر را بشناسد؟ همان پرسشی که پیشتر آوردیم. وظیفه ی انسان شناس از نظر «گرتز» برای غلبه بر چنین شکافی استفاده از «توصیف غلیظ» می بود تا بتواند نمادهای مورد مشاهده اش را تفسیر کند. انسان شناس باید به باور او از نظر تجربی مفسری سخت گیر باشد و بسان یک روانکاو مفسری زیرک و دانا. تجزیه و تحلیل فرهنگی را شامل حدس زدن معناها، سنجش و ارزیابی این معناها، و بیرون کشیدن و فهمیدن استنتاجهایی تفسیری از بهترین حدسها می دانست.

\*

«کلیفورد گرتز» به خصوص به سبب پژوهشهای قوم نگارانه اش در ارتباط با فرهنگ جاوه (اندونزی) و نوشته هایش راجع به تفسیر فرهنگ مشهور شده است. اثر بخش ترین جنبه ی کار «گرتز» را می توان تأکید گذاری او بر اهمیت عنصر نمادین در حوزه ی فرهنگ برشمرد؛ یعنی نظامهای معنایی در ارتباط با فرهنگ، دگرگونی فرهنگی و مطالعه ی فرهنگ. او در این چارچوب خاصه به معناهای پیشنهادی «کلاید کلاکھون» (Clyde Kluckhohn) در کتاب معروفش به نام «انسان در

آینه» توجه می دهد. «کلاکهن» در این کتاب معنای زیر را از فرهنگ به دست می دهد:

1. کلیت شیوه ی زندگی مردمی معین.
2. میراث اجتماعی فرد از گروه خود.
3. شیوه ای از اندیشیدن، احساس کردن و باورداشتن.
4. چکیده ای ( = تجرید یا انتزاعی) از رفتار.
5. نظریه ای از سوی انسان شناسان در باره ی شیوه ی واقعی رفتار گروهی از مردم .
6. مخزن آموخته های انباشت شده.
7. مجموعه ای از جهتگیریهایی یکسان سازی شده در ارتباط با مسائل جاری.
8. رفتار یادگرفته (=آموخته).
9. سازوکاری برای قواعد دستوری در ارتباط با رفتار.
10. مجموعه ای از راهکارها به منظور سازگارشدن با محیط بیرونی و با انسانهای دیگر.
11. رسوبات تاریخ.
12. نقشه ای رفتاری، غربال کردن یا ساختن یک چارچوب.<sup>67</sup>

رویکرد «گرتز» به فرهنگ در اساس مبتنی است بر نگرشی نشانه شناسانه (= سمیوتیک). او در جست و جوی فهم معنایی است که انسان خود آنها را آفریده است. روشهای کاری انسان شناس را به قصد تجزیه و تحلیل فرهنگ مقایسه می کند با روشهایی که منتقد ادبی به منظور تجزیه و تحلیل متن به کار می بند تا بتواند ساختهای معناها را دسته بندی کند و زمینه ی اجتماعی و معنای آنها را مشخص سازد. کار یک قوم نگار را نیز همین گونه می داند زیرا می خواهد متنی را بخواند بدین معنا که سعی دارد ساختی برای خواندن بسازد.<sup>68</sup> هنگامی که رفتار انسانی را همچون عملی نمادین در نظر بگیریم، یعنی عملی که مانند اصوات در گفتار، رنگ - مایه در نقاشی، خط در نگارش، یا طنین در موسیقی است، دیگر نیازی نداریم به این پرسش که آیا فرهنگ رفتاری الگوبندی شده است یا چارچوب ذهن است یا آمیزه ای از این دو به شمار می رود. چیزی که در ارتباط

---

<sup>67</sup> .Geertz. Interpretation of Cultures. Ibid. Pp.4-5.

<sup>68</sup> .Ibid. Pp.9-10.

با عمل (= اعمال) باید پرسیده شود، خواه تمسخر آمیز باشد یا چالشی، طنز باشد یا خشم، افاده و فخر فروشی باشد یا غرور، اهمیت آن است.

بنابر نظر «گرتز» فرهنگ امری همگانی و عمومی است. نظامهای معنایی بنا به ضرورت مالکیت جمعی یک گروه به شمار می روند. هنگامی که می گوئیم ما به جز فرهنگ خود، اعمال مردم متعلق به فرهنگی دیگر را درک نمی کنیم، در واقع فقدان آشنایی و انس خود را با کیهان تخیلی فرهنگی که این اعمال در درون آن رخ می دهد، تصدیق می کنیم یعنی نشانه ها و نمادهای آن را درک نمی کنیم.<sup>69</sup>

### چند اصطلاح و نکته

- نشانه یک متغیر است. برای مثال واژه ای است برای متغیریا معنایی دیگر. واژه ی «در» یک نشانه است برای شیئی ای واقعی که «در» آن را می نمایاند یعنی «مدلول» را. تفاوت میان یک نشانه و یک «نماد» (symbol) این است که یک نشانه و مدلول آن ارتباط خاص بیشتری با هم دارند تا نماد و آنچه را که نمادپردازی می کند. برای نمونه واژه ی «در» محدوده ی معنایی تنگ تری دارد تا واژه ی نماد برای شیئی ای که نماد مثلاً یک دانشگاه یا یک شهر است: شهید برای شهر تهران. در این حالت نماد گستره ی پیوستگی فراخ تری دارد.

- در واقع «کلیفورد گرتز» از نادر انسان شناسانی است که به رشته های پیرامونی جهت تقویت استدلالهای خود و همچنین گستراندن حوزه ی روش شناسی اش، توجه می کند و استمداد می طلبد. نه تنها شیوه ی نگارش او با انسان شناسان دیگر تفاوت دارد، بدین معنا که گاه روالی ادبی بر می گزیند، بل به فلسفه و حوزه های جامعه شناسی و روان شناسی نیز دل می بندد و از آوردن شاهد و نمونه از جاهای دیگر روبرنمی تاباند و به باورم به یک اعتبار می توان او را در حوزه ی فرهنگ شناسی قرارداد. او با چنین نگرشی بیش از هر کس دیگر انسان شناسی را بخشی از فرهنگ شناسی می گرداند هر چند آشکارا به این امر نمی پردازد. در اینجا احتمال دارد گفته شود اصطلاح انسان شناسی فرهنگی وافی به مقصود است اما باید توجه دهم که در فرهنگ شناسی با پدیده های ارتباطات و فلسفه ی فرهنگ و نقد فرهنگ نیز سروکار داریم و از اینها گذشته به توسعه و سیاست فرهنگی و جنبه های دیگر زندگی فرهنگی نیز می پردازیم. این موضوع بماند برای وقتی که به فرهنگ شناسی همچون یک رشته توجه می دهم.

<sup>69</sup> .Ibid.Pp.12-13.

- نظام معنا مجموعه ای از روابط است، میان گروهی از متغیرها (مانند واژگان، رفتارها، نمادهای فیزیکی و جزآن) و معناهای پیوسته به آنها. روابط در نظامهای معنا خصلتی دلخواهانه دارند: هیچ علت مشخصی را نمی توان یافت که چرا واژه ی «گربه» برای نمونه ارجاع می دهد به یک حیوان پشمالود چهارپا. با این حال وقتی جامعه ای برسر برخی از روابط میان دسته ی معینی از متغیرها (مانند واژه ها یا رفتارها) و معناهایشان توافق می کند، در چنین حالتی یک نظام معنایی مستقر می شود. در میان نظامهای معنایی شاید بتوان زبان را رسمی ترین نظام معنایی دانست. نظامهای اشارتی میان انسانها (مانند حرکات دست و انگشت) که بیانگر نوعی رفتار هستند، بخشی از یک نظام مستقر معنایی به شمار می روند.

#### - انسان شناسی تفسیری

این اصطلاح با نام «کلیفورد گرتز» پیوند خورده است. انسان شناسی تفسیری به نوشته های قوم نگاری و عمل مرتبط با آنها و افقهایی که در چارچوب انسان شناسی اجتماعی فرهنگی و جنبشهای استعمارزدایی و همچنین جنگ ویتنام در دوران جنگ سرد تحول یافت، ارجاع می دهد.

انسان شناسی تفسیری را می توان رویکرد و واکنش «کلیفورد گرتز» به جایگاه قوم نگاری عینی که در آن روزگار در حوزه ی انسان شناسی به صورت گرایش غالب و رایج غلبه یافته بود، برشمرد. از نظر شناخت شناسی می توان آن را برابر دانست با نگرش «فرهنگ همچون متن» و از نظر روش شناسی معادل گرفت با «توصیف غلیظ» (اصطلاحی که «گرتز» آن را ضرب کرد= Thick Description). در اساس رویکرد انسان شناسی تفسیری بنا برنظر «گرتز» به انسان شناس امکان می دهد به مدد روش تفهیمی درک کند و بفهمد مردم هر فرهنگ چگونه خود و تجربه هایشان را تفسیر می کنند.

«گرتز» به تبع از «پاول ریکور» برای باور بود که «یک» فرهنگ، در واقع یعنی هر فرهنگی، تجمع و تلفیق پیچیده ای است از متنهایی که شبکه ای از معناها را می سازد. این معناها را بازیگران همان فرهنگ می فهمند و درک می کنند (= بومیان) و متعاقباً توسط انسان شناسان تفسیر می شوند به روش و شیوه ای که یک متن را منتقدان ادبی می فهمند. در این روش بافت همراه این فرهنگ را در تجزیه و تحلیل در نظر می گیرند به گونه ای که معنای آن برای هر کسی که در عمل تفسیر درگیر باشد، قابل درک باشد.<sup>70</sup>

<sup>70</sup> See: Oxford Bibliographies. Nani Panougia: Interpretive Anthropology. Last Modified 11 Jan. 2012.

«گرتز» مخالف روش مشاهده‌ی از دور در حوزه‌ی پراکسیس قوم‌نگاری بود و به جای آن از ادغام و یکی‌سازی انسان‌شناسی در روایت قوم‌نگاری جانبداری می‌کرد. بدین ترتیب انسان‌شناسی تفسیری ( Interpretive Anthropology ) ادعای «مالینوسکی» را در ارتباط با مشاهده‌ی عینی و غیرجانبدارانه که در دهه‌ی شصت قرن بیستم میلادی روش متعارف در انسان‌شناسی بود، به چالش می‌کشید. «گرتز» به پیروی از روش «بواس» مشارکت ژرف در عمل فرهنگی را توصیه می‌کرد. بدین سان او تحول فکری انسان‌شناسی را خارج از حوزه‌ی انسان‌شناسی جستجو می‌کرد و به رشته‌هایی چون زبان‌شناسی، فلسفه و ادبیات نگاه می‌انداخت. این رویکرد نظام‌های محلی معنا را در پرتو تجزیه و تحلیل انسان‌شناسی قرار می‌داد. از این رو می‌توان گفت انسان‌شناسی تفسیری «جهتگیری عملی زیادی» دارد و اعمال انسان را همچون «متنهایی نانوخته» در نظر می‌گیرد؛ متنهایی که به اجراء آمده‌اند (= عمل شده‌اند).

انسان‌شناسی تفسیری از نظر «گرتز» در اساس بدین معناست که بتوان دریافت، هر مردمی (= یعنی همه‌ی گروه‌های مردمی) جهان خود را چگونه تصور می‌کنند، چه فهمی از آن دارند، چه انجام می‌دهند، چگونه می‌خواهند آن را انجام دهند.

«کلیفورد گرتز» انسان‌شناسی تفسیری را در برابر انسان‌شناسی ساختاری «لوی استروس» به سال 1963 مطرح ساخت. به سال 1973 کوشید روش تازه‌ای در زمینه‌ی پرداخت مواد قوم‌نگاری و تولید معرفت انسان‌شناسی فراهم آورد و راه خود را از انسان‌شناسی ساختاری متمایز سازد.

«بن وایت» می‌نویسد «کلیفورد گرتز» مشهورترین انسان‌شناس نسل خود بود.<sup>71</sup> او نقشی محوری ایفاکرد در عرصه‌ی چرخش تفسیری در حوزه‌ی علوم اجتماعی و بازاندیشی مرزهای میان علوم اجتماعی و علوم انسانی. به سال 1970 نخستین استاد مدرسه‌ی علوم اجتماعی در چارچوب مؤسسه‌ی مطالعات پیشرفته در دانشگاه پرینستون شد و «مکتب علوم اجتماعی تفسیری» را بنیان نهاد.

«کلیفورد گرتز» در سالهای دهه‌ی هفتاد قرن بیستم اثرگذاری در خور توجهی در زمینه‌ی انسان‌شناسی از خود برجا گذاشت اما به تصور برخی این نفوذ

---

<sup>71</sup> .White, Ben. Clifford Geertz: Singular Genius of Interpretive Anthropology. Paper: Article first published online: 13 NOV 2007. Publication Name: Development and Change. OnlineLibrary.

فراوان در سالهای دهه ی هشتاد همین قرن به تدریج کاهش یافت هرچند که تأثیر او در دیگر رشته ها همچنان ادامه یافت. تصور نمی کنم این داوری چندان دقیق باشد. به هر حال شیوه ی نگرش او و روشهایی که به کار بست یا حداقل رویکردهای روش شناسانه اش همچنان از توجه بهره می برود و به هر حال مجموعه ی آثار او بخشی از تاریخ انسان شناسی و علوم اجتماعی به شمار می رود.

«بن وایت» از خود می پرسد بنیادهای اثر گذاری گرتز چه بود و میراث او را چگونه می توان سنجید؟ بلافاصله می افزاید «گرتز» دانشمندی آمیخته به تضاد بود. از سنتهای بزرگ انسان شناسی یا جامعه شناسی (به استثنای ماکس وبر) الهام نگرفت، بل از زبان شناسی فلسفی و نقد ادبی نیمه ی قرن بیستم میلادی سود جست و کوشید از این اندیشه ها به نحوی خلاق در نوشته ها و کارهایش استفاده کند. بامهارت و استادی داده های قوم نگاری رابه کار می گرفت و در آثارش آنها را جاسازی می کرد. نوشته هایش در ارتباط با جاوه، بالی و مراکش در معرض نقد قرار گرفته اند و آنها را تحقیقاتی فارغ از دقت و مبتنی بر تعمیم دادنهای سطحی دانسته اند. سه اثر عمده ی او در ارتباط با تاریخ اجتماعی اندونزی بی آن که پا به یک بایگانی تاریخ بگذارد سامان یافته اند. به طرحها و نظریه های (تئوریهای) بزرگ بابدگمانی می نگرست و با این حال پنج کتاب نخست خود را در چارچوب نظریه ی مدرنیزاسیون و مطالعات توسعه مبتنی بر بزرگترین طرحهای تحول ساماندهی کرد.

رساله ی کوتاه «بن وایت» راجع به «کلیفورد گرتز» به جز دوسه مورد نگاه انتقادی سختی به آثار او و فعالیتها و روشهایش می اندازد. گاه اندکی بوی شخصی نیز از این نوشته ی بیست و دو صفحه ای به مشام می رسد. با این حال تردیدهای این نویسنده را نباید یکسره از دیده دور داشت. باید کوشید خاصه در ارتباط با روش شناسی «گرتز» با تأمل و با دقت انتقادات او را بررسی کرد. از این که بگذریم جایی که «بن وایت» از سکوت و حتی نادیده گرفتن کشتارهای سبعانه ی کمونیستان در اندونزی توسط «گرتز» سخن می گوید و اشاره ی گذرای او را به این کشتارها که تبدیل می شود به رویارویی اسلام و کمونیسم، به نقد می کشد. «گرتز» اگر تنها به تفسیر انسان شناختی از جامعه ی مورد مطالعه اش بسنده می کرد، می شد سکوت او را از نظر اخلاقی نکوهید، اما از آنجا که به هر حال به نظریه ی مدرنیزاسیون و توسعه توسل می جوید و پا به میدان می گذارد، نمی توان نگرش مبتنی بر سکوت او را در ارتباط با کشتار شگفت انگیز در اندونزی توجیه پذیر دانست. در گزارشها خوانده ایم بیش از یک میلیون نفر به جرم کمونیست بودن یا به

تصور آن که ممکن است کمونیست بوده باشند به دست ارتش اندونزی به قتل رسیده اند. آیا چنین رویداد تاریخی مهمی نباید در روش تفسیری او جایی داشته باشد؟

به هر حال هنگامی که به دو رویکرد قوم نگاری و انسان شناسی نگاه می کنیم، نمی توانیم این واقعیت را نادیده بگیریم که یکی آغشته بوده است به دخالت‌های استعماری در جامعه های موسوم به ابتدایی و دیگری به هر حال درگیر بوده است با نظریه های توسعه و دخالت‌های خون آلود غرب خاصه ایالات متحده ی آمریکا در دوران پس از جنگ جهانی دوم به خصوص در کشورهای گونه گون که بی تردید نمونه ی اندونزی جایگاه برجسته ای را به خود اختصاص داده است. به این دو مورد اکنون نمی پردازیم ولی نباید این همزمانی را در تحول و در سرنوشت این دو رشته از یاد ببریم. در همانحال چنین سنجشی نباید ما را از سنجش درست دستاوردهای دانشمندان برجسته در این حوزه غافل گرداند یا روش شناسیهای آنان را یکسره بی مقدار جلوه گر سازد. چنین سنجشی باید توأم باشد با نگاه منصفانه و ارزیابی درست از نادرست.





## فرهنگ یا فرهنگها<sup>72</sup>

جماعتها یا جامعه های انسانی به گونه هایی بس متنوع پدیدار شده اند. هر یک از این گروه های انسانی شیوه های خاص خود را دارد و زندگی را پیرو همان شیوه ها شکل می بخشد. برخی بر این اعتقادند که جهان را خدا آفریده و برخی بر این نظرند که کره ی خاکی همیشه وجود داشته است یا بر اثر تحولاتی که در کهکشانها رخ داده است، سامان یافته است. اغلب شاهد همزیستی هر دو یا هر سه ی این باور ها در یک جامعه و در یک گروه انسانی هستیم. برخی از جوامع انسانی با باور های توحیدی خو گرفته اند و فرهنگشان را بر همین اساس سامان داده اند. برخی هم با اعتقاد به تکثر نیروهای آفریننده پرورش یافته اند و عقایدی در همین سمت و سو پرورانده اند. تصور نسبت به مقوله ی زمان در همه ی جوامع یکسان شکل نگرفته است. برخی به زمان خطی پیشرو اتکا دارند، برخی هم به تناسخ ازمنه و بازگشت دورانهای مختلف پایبندند. در برخی از جوامع در هنگام دیدار با یکدیگر، دست می فشردند، و در برخی هم برای سلام گفتن به هم بینی هایشان را به هم میمالند. برخی خانه هایشان را از چوب می سازند و برخی دیگر از سنگ و آجر، آن چه که این جوامع را از هم متمایز می کند خصلت فرهنگی، نحوه ی زیست و باورهای آنهاست.

در مقابل این استنباط عام از فرهنگ، استنباط دیگری وجود دارد که نمی خواهد فرهنگ را با استفاده از معانی عام و در ارتباط با طبیعت توضیح دهد؛ هر فرهنگ را جداگانه در نظر می گیرد و محیط زیست جوامع و گروه ها را مورد به مورد بر می رسد. در اینجا ما با تفاوت دو نگرش رو به رو هستیم. عده ای از یک فرهنگ عام بشری سخن می گویند، عده ای هم به حضور فرهنگهای مختلف قائل هستند که هر یک شیوه ی زیست و سازمانی مخصوص به خود دارد. هر فرهنگ از عناصری ترکیب یافته است که در طول تاریخ کنار هم رشد یافته اند، اما لزوماً به هیچ وجه در هم تنیده نیستند. در هر فرهنگ ارزشها، هنجارها، قواعد و قانونهایی وجود دارد که به سبب استمرار در تاریخ، اکنون جلوه ای «طبیعی» یافته اند. هر فرهنگ نیازمند عناصر درونی با ثبات و پایداری است که آنها را عناصر ثبات دهنده ی درونی می نامند، مانند قضاوت، آیینهای جمعی (روزهای ملی، جشنها و آیینهای دینی، سنتهای مختلف، پرچم)، سخنرانیهای سیاسی و عناصری دیگر که این فرهنگ را از سایر

<sup>72</sup> . صبح امروز . یکشنبه 13 دی 1377. بخش اول به همان صورت آغازین در «صبح امروز» آمده است. بخش افزوده را پسانتر نوشته ام.

فرهنگها متمایز می‌کند. بر اثر این عناصر متمایز کننده‌ی درونی، اموری به صورت بدیهی تجلی می‌کنند که علی‌الاصول بدیهی نیستند. از این رو می‌توان گفت هر فرهنگ سرشت و سرنوشت یکه و ممتازی دارد که خاص همان فرهنگ است. با این حال هر فرهنگی در طول تاریخ با فرهنگهای مجاور و دور در ارتباط بوده است و بر آنها تأثیر گذاشته یا از آنها تأثیر پذیرفته است. به این اعتبار هیچ فرهنگ ناب و خالصی وجود ندارد. کوشش در جهت شناسایی وجوه متمایز یک فرهنگ نباید ما را از شناخت ابعاد آمیزشی آن فرهنگ با فرهنگهای دیگر باز دارد.

کسانی که در جستجوی فرهنگی ناب و پاک هستند، از فرهنگ دیگری می‌هراسند. ترس از فرهنگ بیگانه، نه فقط به سبب بیگانه بودن آن فرهنگ یا قابل فهم نبودن آن فرهنگ است، بل این ترس اغلب بدین علت رواج می‌گیرد که آن فرهنگ بیگانه بر نسبی بودن فرهنگ، حتی نسبی بودن خود تأکید می‌گذارد. از این رو هراس از بیگانه در واقع، هراس از بنیادهای لرزان و نا پایدار فرهنگ خودی است. بیگانه ستیزی بخشی پیچیده در هر فرهنگ است. فرهنگی که از آمیزش می‌هراسد، در اساس از خود نگران است، می‌خواهد ترس از خود را در پوشش ستیز با دیگری پنهان کند و بر آن سرپوش بگذارد.

اگر از فرهنگ و طبیعت سخن می‌گوییم، یا از فرهنگ و فرهنگها، در واقع بدین علت است که می‌خواهیم تعریفی جامع از فرهنگ به دست دهیم و آن را محدود به مفهوم به کار رفته در زبان محاوره نکنیم. عده‌ای فرهنگ را برابر می‌گیرند با فرهنگ کسانی که به تماشاخانه یا تالار موسیقی می‌روند یا نوعی خاص از غذاها را می‌پسندند. البته همه‌ی اینها در مفهوم جامع فرهنگ جا می‌گیرد ولی فرهنگ محدود به اینها نمی‌شود. مفهوم جامع فرهنگ، به حق در قوم شناسی از همان آغاز مورد توجه قرار گرفت. قوم شناسان اروپایی که به جوامع ابتدایی می‌رفتند، با کلیتی در هم تافته و به هم پیوند خورده مواجه می‌گشتند که بدین شکل در جوامع اروپایی موجود نبود. در جوامع اروپایی تفکیک امور و تقسیم کار به حدی پیشرفته بود که نمی‌شد این جداییها را به آسانی به هم پیوند زد. در جوامع ابتدایی فقط بر اثر درک کلیت جامعه این امکان به وجود می‌آمد که بتوان تفسیری درست از اجزای آن فرهنگ به دست داد. فرهنگ و فرهنگها به معنای وسیع کلمه، موضوعی است مورد توجه علوم فرهنگی. البته علوم انسانی و علوم اجتماعی هم به این مفهوم می‌پردازند ولی هنگامی که می‌خواهیم تفاوت فرهنگها را توضیح دهیم، آنگاه به علوم فرهنگی یا فرهنگ شناسی نیاز داریم که نظریه‌هایی خاص در مورد فرهنگ بر ایمان فراهم آورد. فرهنگ شناسی نه تنها امور کلی مانند رابطه‌ی فرهنگ با طبیعت، تفاوتهای

فرهنگی و کارکرد های متنوع هر فرهنگ را توضیح می دهد ، بل به عناصر مختلف هر فرهنگ نیز توجه می کند و تفسیر ویژه ای از این عناصر به دست می دهد.

## افزوده:

1) مفهوم فرهنگ در طول زمان بسته به مورد در معرض دگرگونیهای معنایی قرار داشته است. گاه سعی بر آن بوده است که این مفهوم را از دقت بیشتر برخوردار سازند و گاه کوشش شده است مفهوم فرهنگ را در ارتباط با راه اندازی رشته ای به همین نام ساماندهی کنند. به هر حال همین کوششها نشانگر اهمیت فزاینده ی این مفهوم بوده است و از این گذشته محققان بسیاری احساس کرده بودند که معنای خاص و معینی را نمی توانند در چارچوبهایی دیگر در حوزه ی علوم انسانی جاسازی و پیگیری کنند.

درست است که فرهنگ همچون یک مفهوم دستخوش انبساط معنایی بوده است ، اما از سوی دیگر نباید از یاد برد که همین مفهوم توانسته بوده است به بسیاری از تهیگاه های معنایی واکنش کند یا پژوهشگران را به چالش بخواند و انتظارات تازه ای در برابرشان قرار دهد.

از اینها که بگذریم مفهوم فرهنگ در دوران گذشته در دو حوزه کاربرد خاص داشته است. یکی در حوزه ی فلسفه و اخلاق سربرمی کشد و دیگری در حوزه ی قوم شناسی و مردم شناسی. آنچه به فلسفه و اخلاق ربط می یابد تنها در پرتو تاریخ فلسفه و نظریه ی اخلاق قابل ردیابی است. در اینجا اکنون برای ما اهمیت دارد که بتوانیم به معنایی از فرهنگ یا معنایی از فرهنگ دست بیابیم که در ارتباط با علوم انسانی جلوه فروخته اند.

در یکی از کتابهای درسی جامعه شناسی سالهای دهه ی هفتاد قرن بیستم که در آلمان به چاپ رسیده است<sup>73</sup> می خوانیم که مفهوم فرهنگ در پهنه ی جامعه شناسی مفهومی بس جدل برانگیز است و به همین سبب هم مفهوم مرکزی و موضوع اصلی حوزه ی جامعه شناسی به حساب نمی آمده است. به باور نویسندگان این کتاب اما همین مفهوم در عرصه ی انسان شناسی و قوم شناسی بیش از هر جای دیگر کاربرد دارد و مفهومی محوری و اساسی به حساب می آید. چرا؟ پاسخ به این چنین پرسشی وقت می طلبد اما در این جا اشاراتی کوتاه خواهم داشت. نخست خوب است یادآور شوم که اگر مفهومی در یک حوزه ی علمی نقشی محوری دارد و به همین اعتبار مفهومی علمی

<sup>73</sup> .Reimann,H.et al. Basale Soziologie:Hauptprobleme.Westdeutscher Verlag 1975. Pp.32-52.

به حساب می آید نمی توان همین مفهوم را در حوزه ای دیگری اعتباری نامهم جلوه گر ساخت. در اساس در آن دهه ی هفتاد هنوز رشته ی جامعه شناسی که زیر تأثیر جامعه شناسی آمریکایی قرار داشت، نمی توانست و نمی خواست به حوزه های غیر کمی رویبیاورد. گرایش اساسی جامعه شناسی در آن دوره، علمی جلوه گر ساختن این رشته بود از راه رویکردهای کمی و آماری. اما همین رویکرد در همان دوره با رونق گرفتن مکتب فرانکفورت و دیگر رویکردهای کیفی پرسش برانگیز شد و به تدریج بسیاری از جامعه شناسان دریافتند که نمی توان تنها به مدد رویکردهای کمی، رشته ی جامعه شناسی را از رویکردهای کیفی و انتقادی محروم ساخت. به این نکته و نکته های مرتبط با آن در خلال نوشته هایم هر جا که فرصتی دست دهد اشاره خواهم کرد. حال برگردیم به رویکرد انسان شناسی و قوم شناسی به فرهنگ.

انسان شناسان، قوم شناسان و خاصه سیاحان و جهانگردان عصر استعمار هر چه در جامعه های غیرغربی یعنی اروپایی آن زمان می دیدند در بهترین حالت از راه فرهنگ توضیح می دادند و تفاوت های جامعه های صنعتی ناشده را با جامعه های خود یعنی جامعه های صنعتی یا در راه صنعتی شدن و در یک کلام استعماری را ناشی از تفاوت های فرهنگی می دانستند. ما در این مقطع به نگرش های نژادپرستانه توجه نمی کنیم چون از حوزه ی این مبحث بیرون قرار می گیرند.

بدین ترتیب فرهنگ در برگیرنده ی نوعی زیست ماقبل صنعتی و به اعتباری ماقبل شهرنشینی به حساب می آمد. به طور طبیعی به دنبال چنین نگرشی هر آنچه شهری به شمار می رفت نشانه ای از تمدن را به همراه داشت.

یکی از سیاحان مشهور که اندکی هم خودآموخته بود و به تدریج در عرصه ی نگرش علمی هم قدبرافراشت «لئو فروبنیوس» نام داشت که سفرهای بسیار کرد به نقاط مختلف جهان خاصه بارها به آفریقا. نظریه هایی سروسامان داد در ارتباط با «کودکی انسان» و «جهان بینی اقوام طبیعی». آثار بسیار به بار نشانده هر چند که محافل علمی آن روزگار او را پذیرا نبودند.<sup>74</sup> «فرانتس بواس» انسان شناس بزرگ و مشهور، کتاب «جهان بینی اقوام ابتدایی» او را نقد می کند و ادعاها و قانونهای او را اغلب بازده تخیل برمی شمارد یا گاه جدی نمی گیرد یا قابل اثبات نمی پندارد. مهم اما این است که بنیاد و پایه ی نگرش های «فروبنیوس» خصلتی فرهنگی دارند. از این رو فرهنگ در نظر او همان روش ساده ی زیست انسانها و جامعه های مورد مطالعه است که آمیخته اند با اسطوره و نمادهای طبیعی و حیوانی. «دکتر فروبنیوس» در

---

<sup>74</sup> See: WILEY.AAA.Die Weltanschauung der Naturvoelker.By L.Frobenius.Review:By Franz Boas.Vol.1.No4(Oct.1899)pp.775-777.

ضمن بر این تصور بود که تمامی معضل منشاء فرهنگ آفریقایی را درک و حل کرده است و به همین سبب هم قادر است به آسانی منشاء فرهنگ آمریکایی را هم بشناسد و بشناساند.<sup>75</sup> در مقدمه ی کتاب خود می نویسد پس از بارها سفر به «جزایر اقیانوس بزرگ» سرانجام دریافتم جریانی از آفریقا به آمریکا وجود داشته و به وقوع پیوسته است که اهمیت آن ناشناخته بوده است. او عدم شناخت این ارتباط فرهنگی را آشفتگی و سردرگمی پدیدآمده در حوزه ی قوم شناسی آفریقایی می داند. به باور او حل معضلات فرهنگ آفریقایی را هماره در فرهنگهای آسیای غربی جستجو کرده اند و نه در فرهنگهای شرق آسیا، مگر در یک مورد استثنایی. همین امر گمراهیهای بسیار به بار نشانده است. به باور او در یک دوره ی زمانی پیش از تاریخ که از آن آگاهی شفاهی و مکتوب در اختیار نداریم در نیمکره ی جنوبی سیاره ی خودمان یک مهاجرت فرهنگی و جمعیتی به وقوع پیوسته است. موج نیرومندی از این سیل ماله ای از طریق آفریقا و یکی دیگر از راه آمریکا سرازیر شده است.<sup>76</sup> هنگامی که «فروبنیوس» از جهان بینی سخن می گوید در واقع به دین و اسطوره توجه می دوزد و از همین راه می خواهد جریانهای گذار فرهنگی یا به عبارت دیگر حرکتها و مهاجرتهای اندیشه ها و تصورات فرهنگی را پی بگیرد و توضیح دهد. «فرانتس بواس» در نقد یا سنجش کتاب او می نویسد «دکتر فروبنیوس» بر این تصور است که تمامی معضل مرتبط با فهم منشاء فرهنگ آفریقایی را حل کرده است و از این رو دیگر جهت کشف منشاء فرهنگ آمریکایی با دشواری مواجه نیست و سدی در برابرش قرار ندارد. «بواس» می گوید برای مطالعه ی کتاب «فروبنیوس» باید از آخر شروع کنیم، نه از آغاز مانند یک رمان مدرن! او در ابتدا اشاراتی دارد به مذهب ابتدایی و همین مذهب را مبین و معرف طیفی از اندیشه های متعالی و آئینی انسان ابتدایی می داند. به واقع آنچه را که «انیمالیسم» (animalism) یعنی نازلترین سطح انسان انگاری (یا: جانورخویی انسان گونه) می نامد، نازلترین سطح اسطوره شناسی است. پرستش نیاکان را که «مانیسم» (manism) یعنی پرستش ارواح نیاکان یا «کیش نیاکان» می نامد گونه ای دیگر اما شکل متأخر همان «مذهب ابتدایی» است. اسطوره شناسی جسمهای آسمانی از همین آخری برآمده و تحول یافته است؛ زمینه و سازو کار پیرامونی ماه یا خورشید، نمادهای مرگ اند. همه ی اسطوره های خلقت از همین مورد آخر نشأت گرفته اند و به نحوی بیانگر و ارونگی اسطوره ی مرگ به شمار می روند. این وارونگی را می توان در اندیشه هایی جست و جو کرد که معتقدند انسان پس از مرگ به سوی خورشید می رود و از سوی دیگر انسان از خورشید نشأت می

<sup>75</sup> .Ibid.P.755./and see also:Frobenius,L.Die Weltanschauung der Naturvoelker.Weimar.Verlag von Emil Felber 1898.Vorwort.

<sup>76</sup> .Ibid.P.VI.

گیرد؛ بدن در یک جعبه دفن می شود و خورشید در آغاز از یک جعبه برآمده است. آنچه در اینجا اهمیت دارد و البته «بواس» با آن موافقت ندارد، این نکته است که «فروبنیوس» می خواهد از راه اسطوره های تولد و مرگ به پدیده ی مهاجرت و شباهتهای اندیشه های فرهنگی برسد. بدین اعتبار ما در اینجا با دو پدیده روبه رو هستیم. یکی سنجش یا درستی مطالب مطروحه است و دیگری روش شناسی مطالب مطرح شده .

قانون دیگری که «فروبنیوس» مطرح می کند قانون دگرگونی مضمونها یا درونمایه ها (motif/motives) است. می گوید اندیشه ها و مقصودهایی که در یک حوزه ی فرهنگی در خدمت هدف معینی قرار دارند، هنگامی که در حوزه و منطقه ای دیگر پیوند زده می شوند ، معنایی تازه ای به خود می گیرند. قانون سوم را قانون «جذب» می نامد. برابر انگلیسی آن معنایی دیگر دارد یا درست به همین معنا نیست اما او مقصودش جذب است. انگلیسی آن معنایی دارد برابر وارد ساختن، گنجاندن: interpolation . منظور او این است که وقتی دو ایده در طول تحول خود از نظر نام یا شکل مشابه می شوند، یکی از آن دو متمایل می شود به جذب در دیگری. «بواس» می نویسد همین پدیده را دیگران «تحول همگرا» یا «تحول متقارب» نامیده اند. به انگلیسی: Convergent evolution . سرانجام آن که «فروبنیوس» به نظر «بواس» روش خود را ادامه می دهد و آرزو دارد که در تحقیقاتی دیگر در ارتباط با مذاهب ابتدایی این روش را پی بگیرد. او بر این اعتقاد است که ما با تمامی طیف اندیشه ها یعنی معرفت هیچ یک از قبایل ابتدایی آشنایی نداریم؛ تنها تظاهرات معرفت آنان را می بینیم. بخشی از این امر به سبب فقدان شفافیت و روشنی مفاهیم و دریافتهای آنان است، و بخشی به خاطر فقدان بررسیهای عمقی. این مجموعه ی پیچیده را به هنگام انتقال فرهنگها باید در نظر گرفت. اوروندهای تحول از مفهوم «انیمالیستی جهان» به «مفهوم خورشیدی جهان» را مورد توجه قرار می دهد و معتقد است با توجه به جریان آمیزش اندیشه ها که در اساس با پدیده ی مهاجرت پیوند خورده اند، بخشهایی منزوی و جداگشته از این اندیشه ها به صورت رسم، اسطوره، مصنوعات و چیزهایی از این دست در میان قبایلی که اینها را پذیرا شده اند به حیات خود ادامه می دهند بی آن که این قبایل در تولید آنها سهم بوده باشند. به زبان ساده تر یعنی پذیرش و قبول اندیشه ها حتی وقتی به حیات خود درجایی دیگر ادامه می دهند تفاوت دارد با تولید همین اندیشه ها که از جایی دیگر برآمده اند. «بواس» به اسطوره ی پرنده از اثر «فروبنیوس» اشاره می کند. پرندگان در آیین دفن ، نقشی مهم به عهده دارند. مراسمی هم وجود دارند که پرندگان در آنها به صورت نماد حیات به کار گرفته می شوند. بنا بر نظر نویسنده یعنی «فروبنیوس» پرنده ای که روح را برمی گیرد و می برد، تبدیل

شده است به حامل آورنده ی حیات. نقد «بواس» به «فروبنیوس» صریح و روشن است. می گوید پیش از آن که بخواهیم این تجمیع باورها و آیینها را گواه اثبات این نظریه بدانیم، «فروبنیوس» باید ثابت کند که اینها منشاء واحدی دارند. «بواس» معتقد است «دکتر فروبنیوس» اندیشه هایی جذاب دارد و مردی کتابخوانده است اما اسطوره ها را به دلخواه برمی گزیند و تفسیر می کند. نکته هایی درست در قانونهایش خاصه در قانون وارونگی می بیند اما نباید تصورات را با علم اشتباه گرفت.

اینها را آوردم تا نشان دهم که اندیشه های فرهنگی و اندیشه های مرتبط با انتقال فرهنگ آسان به دست نیامده اند. فرهنگ شناسان یا انسان شناسان و قوم پژوهان هر دوره برسر جزیی ترین جلوه های این اندیشه ها باهم رزمیده و جدل کرده اند. این جدلها به ویژه وقتی اهمیت می یابند که ما را به سوی پذیرش حضور فرهنگها یعنی گونه های مختلف فرهنگ سوق می دهند و فکر وجود یک فرهنگ واحد را نمی پذیرند. این مجموعه ی اندیشه برانگیز و بغرنج را به باور این قلم تنها در رشته ی فرهنگ شناسی می توان پی گرفت. پرسشهایی که «فروبنیوس» مطرح می کند بی تردید اهمیت دارند و هنوز هم می توانند راه هایی تازه در برابر دانش فرهنگ یا فرهنگ شناسی بگشایند. برای مثال او می پرسد چگونه می توان خویشاوندیهای فرهنگی و ژنتیک دو قوم راباتوجه به جهان بینی به اثبات رساند؟ به چه نحو تصویر گونه ای از جهان بینی دگرگون می شود و تغییر می یابد وقتی از یک حوزه ی اندیشه ای به حوزه ی نگرشی دیگری انتقال می یابد؟ چنین پرسشهایی به هر حال تنها در حوزه ی فرهنگ شناسی و رشته های مجاور و خویشاوند قابل بررسی اند، نه در جایی دیگر. از این رو ما برای فهم خصوصیات فرهنگی هر قوم یا هر حوزه ای نه تنها نیازمند بررسیهای خاص هستیم، بل به فرهنگ شناسی تطبیقی نیز نیاز داریم.





## سرمایه ی فرهنگی<sup>77</sup>

پیر بوردیو (PIERRE BOURDIEU) فرهنگ شناس فرانسوی چندین اصطلاح در حوزه ی جامعه شناسی فرهنگ ضرب کرده است. از آن میان می توان اصطلاح سرمایه فرهنگی (CULTURAL CAPITAL) را نام برد. سرمایه ی فرهنگی به توزیع نا برابر اعمال (پراکسیس) ارزشها و صلاحیتها که از خصوصیات جامعه سرمایه داری است اشاره دارد.

همان سان که طبقات و گروه های مختلف اجتماعی را می توان با توجه به میزان و نحوه ی دسترسی آنها به سرمایه ی اقتصادی، و در نتیجه قدرت مادی از هم متمایز ساخت و مقام و منزلتشان را مشخص کرد، به همین نحو نیز می توان آنها را از نظر سرمایه ی نا برابر فرهنگی و قدرت نمادین نیز از هم متمایز و طبقه بندی کرد.

توجه اصلی بوردیو در این رابطه معطوف است به نظام آموزشی که به نظر او به صورت یک «بازار» عمل می کند. این بازار به توزیع، مبادله و درجه بندی سرمایه ی فرهنگی می پردازد و زیر بنای روابط طبقاتی را باز تولید می کند. گرچه به کارگیری این اصطلاح این امکان را فراهم می آورد که بتوان به موضوعات پیچیده ی اجتماعی به سرعت و به شیوه ای موجز به داورى نشست، اما در عین حال این خطر را نیز به همراه دارد که در دست آسان پسندان و آسان سازان وسیله ای شود برای تفسیری آسان از مفاهیم پیچیده ی فرهنگ و در نهایت منجر شود به داوریهای شتابزده. دو مفهوم زیر بنا و رو بنا در مارکسیسم نیز در جریان مبارزات اجتماعی خصلتی ایدئولوژیک و آسان ساز به خود گرفتند و از نظر معنایی به حدی تنزل کردند که نشانی از خاستگاه آغازین خود نداشتند. این دو مفهوم روزگاری تنها ابزار تبیین پدیده های بغرنج اجتماعی به شمار می رفتند و نقشی به سزا در ترویج ساده اندیشی و ساده سازی پدیده های پیچیده و چند بعدی اجتماعی ایفا می کردند.

گرچه درست است که تفاوت های اجتماعی را نباید به حوزه ی اقتصادی و مادیات و حتی قدرت عملی منحصر کرد، اما در عین حال باید به یاد داشت که تمایز گذاری و تفاوت شناسی در حوزه ی فرهنگ به مراتب بغرنج تر از حوزه ی زندگی اقتصادی است. ضمن آن که اصطلاح سرمایه ی فرهنگی را می توان در جهت فهم و تفسیر شماری از وجوه اختلاف در جامعه و در حوزه ی فرهنگ به کار گرفت و از آن سود جست. در همان حال به این نکته نیز باید توجه داشت که برخی از وجوه فرهنگی میان همه ی افراد جامعه صرف نظر از تعلق طبقاتی، مشترک است. مانند جلوه

<sup>77</sup> صبح امروز. پنجشنبه 29 بهمن 1377.

هایی از دین ، احساس تعلق به یک سرزمین، هویت مشترک ملی و مقولاتی از این دست. البته نحوه ی استفاده از این وجوه مشترک در هر جامعه و در بین گروه های قدرتمند و فاقد قدرت تفاوت می کند و همواره تجلی واحدی ندارد .

از سوی دیگر باید به یاد داشت که مفهوم سرمایه ی فرهنگی در همان حد معین نیز فقط در صورتی قابل استفاده است که بتوان آن را به مقولاتی چون جنس(مرد و زن) ، نژاد و دیگر زمینه هایی که معرف اختلافات و تفاوت های اجتماعی اند ، تعمیم داد تا از جامعیت کافی بر خوردار شود و با مفاهیم خویشاوند ، به صورت یک مجموعه ی به هم پیوسته در آید و تنظیم شود. به همین جهت هم ضرورت دارد که در مورد بهره گیری از مفهوم سرمایه ی فرهنگی دقت به کار بست و آن را چون سکه ی رایج به قصد ساده سازی رویدادها مورد استفاده قرار نداد .

در ایران امروز نابرابری در زمینه ی سرمایه ی فرهنگی به گونه های مختلف سر بر می آورد . مثلاً کسانی که آموزش های خاصی ، به ویژه آموزش های دینی معینی دیده اند نسبت به بقیه ی شهروندان برتری دارند . با این حال چون این آموزش یافتگان از مسائل دنیای نو کم اطلاع اند، امکانات انحصاری خاصی برای خود فراهم آورده اند که آسان می توانند به رشته های دانشگاهی وارد شوند و تماس سطحی و پیشداورانه با علوم اجتماعی جدید برقرار سازند . این تماس به طور عمده به منظور کسب درآمد است و تصاحب مشاغل اداری، نه از بابت دلنگرانی های علمی.

تماس حوزه و دانشگاه در علم، میدانی شده است برای گروه های قدرت به منظور هموار سازی مسیر دستیابی به مدارج قدرت . در نتیجه ، هم حوزه تضعیف گشته است ، و هم دانشگاه بی اعتبار . در کنار این تماس سطحی ، مدارس آموزشی خاصی برپا گشته اند که فقط به تربیت فرزندان نخبگان جدید توجه می کنند . فارغ التحصیلان این مدارس در مجموعه ی نظام قدرت مقامی والاتر از دیگر دانش آموختگان دارند . تولید ، توزیع ، مبادله و درجه بندی سرمایه ی فرهنگی به همین سبب نیز سخت نابرابر است ؛ در تاریخ معاصر ایران به خصوص پس از مشروطیت به این سو ، تا این حد نا عادلانه نبوده است . شمار زیادی از شهروندان را به سبب عدم تعلق به گروه های قدرتمندار، و عدم تظاهر به رفتار های فرهنگی رسمی حکومتی از دسترسی به عادی ترین مشاغل باز می دارند و با آنان به صورت شهروندان دست دوم رفتار می کنند . شهروند دست دوم کسی است که به ظاهر دارای حقوق مشابه با سایر شهروندان است ، اما در عمل نه می تواند وارد نظام قدرت بشود ، و نه توانایی آن را دارد که آزادانه به تخصص خود رو بیاورد، نه می تواند در انتخابات شرکت فعال کند و نه می تواند مجوز انتشار نشریات روزانه ، هفتگی و جز آن را به دست بیاورد .

این نظام نابرابر فرهنگی فقط از شهروندان دست دوم به صورت منابع کسب اطلاعات بهره می گیرد و در نخستین فرصت آنان را کنار می گذارد. نوع تازه ای از برده داری سازمان گرفته است که شاید بتوان آن را « برده داری فرهنگی » نام نهاد. برخی از قدرتمندان و وابستگان به نظام چندین و چند شغل را در اختیار گرفته اند، و از این سو به آن سو می روند و « بردگان » نیازمند را به کار می گیرند تا آثاری « زیر نظر » این معتمدان قدرت تولید کنند. فرهنگ نا عادلانه در پرتو انواع تظاهرات عدالت خواهانه به تدریج به نوعی تورم واژگان میدان می دهد که بی تردید آثار ناخوشایندی در جامعه ی ایران بر جا می گذارد.

افزوده

1- در ارتباط با این نوشته در روزنامه ی «صبح امروز» خوب است به یکی دو نکته اشاره کنم. این نوشته در آن هنگام توجه بسیار برانگیخت و احساسم این بود که گردانندگان روزنامه به فکر افتادند به نحوی خود را از شر این قلم برهانند. با این حال هنوز اندکی تحمل می کردند. «دوم خردادیها» همه چیز را آسان می گرفتند و تنها به برخی از جلوه های سیاسی بسنده می کردند. رقیبشان نیز روشنفکری دهه ی چهل بود که سخنی برای گفتن نداشت. یک رمان به دست گرفته بود و یک شعر نوی از ریخت افتاده بی آن که حتی در همین دو زمینه هم حرفی برای گفتن داشته باشد.

2- در این نوشته ها با توجه به محدودیتها همواره سعی می کردم نکته ای را بگیرم و براساس همان نکته مطالبی درحاشیه بپرورانم که مرتبط باشند با وضع جامعه ی ایران در همان مقطع. در نتیجه حالا سعی می کنم با افزوده هایی کمبودها را تا حدی جبران کنم.

3- در ارتباط با سرمایه ی فرهنگی و نظریه ی «پی یو بوردیو» خوب است به نکته های زیر نیز توجه بیفکنیم:

الف - « بوردیو » می نویسد مفهوم سرمایه ی فرهنگی به ما امکان می دهد بازده نابرابر مدرسه ای (= مدرسی/آموزشی) کودکان متعلق به طبقات اجتماعی گوناگون را درک کنیم. موفقیت مدرسه ای از نظر بوردیو یعنی بهره ای ویژه (= سود خاص) که کودکان برآمده از طبقات اجتماعی مختلف یا بخشهایی از این طبقات در بازار آموزشی (= مدرسه ای) در ارتباط با سرمایه ی فرهنگی توزیع شده میان طبقات اجتماعی کسب می کنند. این دیدگاه از نظر بوردیو تفاوت دارد با پیش فرضها و بنیادهای فکری مکتب «سرمایه ی انسانی» که موفقیت مدرسه ای یعنی کامیابی

آموزشی و ناکامیابی مدرسه ای (= یعنی عدم موفقیت در مدرسه ) را ناشی از «تواناییها» یا «لیاقتها» ی طبیعی می داند.

حال در اینجا نکته های تفصیلی در ارتباط با سرمایه ی فرهنگی می آورم همراه با توضیحاتی.

سرمایه ی فرهنگی اصطلاح و مفهومی است که با نام «پی یر بوردیو» پیوند خورده است. بوردیو با به کاربردن این مفهوم می گوید مالکیت مادی (= سرمایه ی اقتصادی) فقط در هیأت پول تجلی نمی یابد و آن را نمی توان فقط به پول تبدیل کرد؛ از این گذشته تنها معیار نابرابری نیز به شمار نمی رود. به بیان دیگر فهم مالکیت مادی تنها به مدد پول میسر نمی شود.

سرمایه ی فرهنگی به دارایی غیرمالی اشاره دارد. این دارایی موجب می شود که صاحب آن بتواند وراسوی ابزار مادی، از تحرک اجتماعی برخوردار شود. نمونه های آن را می توان در حوزه های آموزش، شعور، سبک گفتار، پوشش، یا جلوه ی جسمانی مشاهده کرد.

تقسیم جامعه به طبقات به نظر بوردیو به شکلهای گوناگون تجلی می یابد و بسته به نوع تصاحب یا در اختیار گرفتن چهار نوع از سرمایه سربرمی آورد. این چهار نوع از سرمایه عبارتند از : سرمایه ی اقتصادی، سرمایه ی فرهنگی، سرمایه ی اجتماعی و سرمایه ی نمادین. از اینها که بگذریم «پی یر بوردیو» به دو نوع تفاوت دیگر نیز اشاره دارد : یکی چشایی (= gout/Geschmack/taste ) است و دیگری سبک زندگی.

سرمایه ی فرهنگی را به فرانسوی le capital culturel می گویند. در اساس مفهومی است جامعه شناختی که با استقبال گسترده ای روبه رو شد. دو کس را در ضرب و رواج این اصطلاح باید به یادداشت. یکی «پی یر بوردیو» است و دیگری «ژان کلود پاسرون» ( Jean Claude Passeron ).

از نظر بوردیو سرمایه بسان رابطه ای اجتماعی در چارچوب یک نظام مبادله عمل می کند و این مفهوم را می توان تعمیم داد به کالاهای مادی و نمادین . از آنجا که این کالاها کمیاب اند ارزش آن را دارند که در یک صورتبندی خاص اجتماعی در جستجوی کسب و تصاحب آنها برآمد. در این نظام مبادله، سرمایه ی فرهنگی مانند رابطه ای اجتماعی عمل می کند و معرفت فرهنگی انباشت شده ای را دربرمی گیرد که متوجه قدرت و منزلت است.

بورديو در ساله ای به نام گونه های سرمایه (به سال 1986) میان سه نوع از سرمایه تفکیک قائل می شود. نخست سرمایه ی اقتصادی را برمی شمرد. این سرمایه منابع مادی را می گرداند و بر آن حکم می راند مانند نقدینگی و داراییها.

دو دیگر سرمایه ی اجتماعی است. در این نوع از سرمایه منابعی به حساب می آیند که مبتنی هستند بر عضویت در گروه، روابط، بر خورداری از شبکه های نفوذ و حمایت. بورديو سرمایه ی اجتماعی را ترکم منابع کنونی و بالقوه ای می داند که با در اختیار داشتن (= تملک) شبکه ای بادوام و پایدار از روابطی کمابیش نهادینه شده و مبتنی بر شناسایی و شناخت، پیوند خورده باشد.

سوم سرمایه ی فرهنگی است. این سرمایه شامل دانش، مهارت، آموزش و امتیازاتی است که فرد معینی داراست و او را از منزلتی بالا در جامعه برخوردار می سازد. پدر و مادر بنا بر نظر بورديو از طریق گرایشها و معرفت و دانش، سرمایه ی فرهنگی در اختیار فرزندانشان قرار می دهند تا بتوانند در نظام آموزشی جاری پیشرفت حاصل کنند.

پس از بورديو به این سه نوع سرمایه، نوعی دیگر از سرمایه را می افزاید که آن را سرمایه ی نمادین نام می نهد. این نوع از سرمایه به منابعی اشاره دارد که بر مبنای حرمت و آبرو، شهرت و اعتبار و شناخت در اختیار فرد قرار می گیرد.

بنا به تعریف سرمایه ی فرهنگی حوزه ی آموزش را در برمی گیرد. آموزش به همراه خود منافع را در عرصه ی تعامل اجتماعی به بار می نشاند. این بخش از سرمایه ی فرهنگی همراه است با وابستگی جسمانی و عضویت در خانواده که سرمایه ی فرهنگی در خورتوجهی در اختیار دارد و

به فرزندان انتقال داده می شود. به این مورد باید انتقال و مالکیت کالاهای فرهنگی و همچنین اعمال قدرت بر اثر کسب عنوان و موقعیت را افزود.

سرمایه ی فرهنگی به طور مشروط قابل انتقال و تبدیل به سرمایه ی اقتصادی است؛ به طور مثال به صورت هزینه کردن برای گذراندن یک درس یا افزایش درآمد بر اثر گذراندن موفقیت آمیز درسا. هنگامی هم که پدر و مادر با هزینه ی در خورتوجهی به ادامه ی تحصیل فرزندانشان مدد می رسانند بخشی از همین جریان به حساب می آید.

بورديو در ارتباط با سرمایه ی فرهنگی از اندیشه «ماکس وبر» سود می جوید. ماکس وبر تفاوت می گذارد میان وضعیت طبقاتی که از نظر اقتصادی به معنای بختها و

فرصتهای بازار است و منزلت طبقاتی که به معنای موقعیت در سلسله مراتب عزت و احترام (= پرستیژ) است.

به هر حال سرمایه‌ی فرهنگی از نظر بوردیو دارای سه لایه است. نخست از سرمایه‌ی فرهنگی درونی شده نام می‌برد. سرمایه‌ی فرهنگی به باور بوردیو به دو بخش تقسیم می‌شود که یکی مبتنی است بر اکتساب آگاهانه و دومی که حالتی انفعالی دارد مبتنی است بر خصوصیات خود فرد که وضعیتی درونی شده دارند و به «ارث» برده شده اند، البته نه به معنای ژنتیک، بل به معنای دریافت مستمر طی زمانی طولانی که به طور متعارف از طریق خانواده و از راه اجتماعی شدن، از راه فرهنگ و سنتها به وقوع می‌پیوندد.

سرمایه‌ی فرهنگی چیزی نیست که بتوان آن را فوری انتقال دادمانند یک هدیه یا ارث. این سرمایه به مرور زمان کسب می‌شود و درخصلت فرد و شیوه‌ی تفکر او (Habitus) متجلی می‌شود و فرد را نسبت به دریافت تأثیرگذارهای مشابه هشیار و آماده می‌سازد. در اینجا بوردیو خاصه از زبان نام می‌برد که به صورت تسلط بر زبان و ارتباط با زبان تجلی می‌یابد. این امر به شکل سرمایه فرهنگی درونی شده سربرمی‌آورد که نه تنها معرف ابزار ارتباطی است، بل خودنمایی به دست آمده از فرهنگ پیرامونی را به نمایش می‌گذارد. به بیان دیگر نحوه‌ی است که هر فرد خود را می‌نمایاند و عرضه می‌کند. این وجه از سرمایه فرهنگی چنان که اشاره رفت در طول زمان و متأثر از فرهنگ پیرامونی فراهم آمده است.

بوردیو می‌گوید بیشتر خصوصیات سرمایه‌ی فرهنگی از این واقعیت ناشی می‌شود که وضعیت بنیادین و آغازین آن با جسم و تن پیوند خورده است و جسمانی شدن یعنی آمیخته شدن آن با تن و بدن را ایجاب می‌کند. در بالا این نکته را به «درونی شدن» برگرداندیم (= L'état incorporé). سرمایه‌ی فرهنگی داشته‌ای است که از خصوصیات جسم و تن است و تبدیل می‌شود به جزیی تفکیک ناپذیر از «شخص»؛ بدین ترتیب جزیی جدایی ناپذیر از خود فرد به شمار می‌رود یعنی همان Habitus.<sup>78</sup> کس

ی که صاحب چنین سرمایه‌ی است آن را شخصاً از خود و از وقت خود هزینه و پرداخت کرده است. این سرمایه‌ی شخصی را نمی‌توان فوری و ناگهانی (برخلاف پول یا عنوان) به صورت هبه یا انتقال موروثی، خرید یا به صورت مبادله به کسی واگذار کرد. این سرمایه را می‌توان به شیوه‌ی پنهانی و ناخودآگاه کسب کرد. این

<sup>78</sup> Bourdieu, Pierre. Les trois états du capital culturel. In: Actes de la recherches sociaux. Vol. 30, novembre 1979. L'institution scolaire. Pp. 3-6.

سرمایه را نمی توان وراسوی خصوصیات فرد معینی انباشت کرد. این سرمایه همراه با تواناییهای زیستی (= بیولوژیک فرد ، با حافظه و...) تحلیل و از بین می رود.

درارتباط با سرمایه ی فرهنگی درونی شده عامل زمان برای بوردیو اهمیتی خاص دارد. او میان زمان به دست آمده برای فرزندان طبقه ی بورژوا و زمان از دست رفته برای فرزندان طبقه ی کارگر فرق می گذارد. اصلاح نتایج منفی نیازمند به کارگرفتن سرمایه ی زمان است.

این شکل از سرمایه بر اثر نابرابری مشخص می شود بدین معنی که همه ی خانواده ها نمی توانند به یک اندازه سرمایه به کار اندازند. برندگان این فراگرد قواعد بازی را تعیین می کنند و مشخص می سازند چه فرهنگی مشروع و چه فرهنگی نامشروع است. سرمایه ی فرهنگی درونی شده به باور بوردیو نامرئی ترین سرمایه هاست. نابرابریهای اجتماعی برآمده از این نوع از سرمایه همواره پنهان نگاه داشته می شوند و آنها را امری طبیعی جلوه گر می سازند.

لایه ی دوم سرمایه ی فرهنگی را بوردیو سرمایه ی فرهنگی عینیت یافته می نامد که به اعتباری می توان آن را به سرمایه ی فرهنگی ملموس (= L'état objective ) برگرداند. سرمایه ی فرهنگی عینی شامل اشیاء مادی ملکی می شود. یعنی اشیاء مادی به تصاحب درآمده ای که فرد مالکیت آنها را در اختیار دارد مانند کتاب، ابزار علمی، آثار هنری، بناهای تاریخی و چیزهایی از همین دست. این کالاهای فرهنگی را هم می توان تبدیل کرد به سود اقتصادی (به صورت خرید یا فروش آنها) و هم آن که به منظور انتقال نمادین سرمایه ی فرهنگی چنین کاری را به اجرا گذاشت. البته باید در نظر داشت که سرمایه ی فرهنگی عینیت یافته را می توان از راه مالکیت به اختیار خود درآورد اما فرد برای مثال هنگامی قادر است یک پرده ی نقاشی را، در معنای فرهنگی اش، «مصرف» کند که از بنیادهای مناسب مفهومی و تاریخی این سرمایه ی فرهنگی برخوردار باشد که به همراه انتقال خودشیئی فرهنگی یعنی آن چیزی که به طور عینی و ملموس به اختیارش می آید، به تصاحب مالک در نمی آید. این بُعد مفهومی همراه با فروش پرده ی نقاشی به خریدار منتقل نمی شود. از موارد استثنایی سخن نمی گوئیم که چه بسا فروشنده ای از اهمیت پرده ی نقاشی و جایگاه آن آگاهیهای به خریدار بدهد. تازه همین امر به معنای لذت بردن از یک پرده و آگاهی نسبت به ارزش هنری آن نیست. این چیزها نیازمند حضور همان سرمایه ی فرهنگی درونی شده است تا بتوان از یک سرمایه ی فرهنگی عینیت یافته یا ملموس، لذتی کسب کرد که بسته به پیشینه ی فرهنگی فرد واقعه ای یکه و ممتاز تواند بود.



درواقع مالکیت سرمایه‌ی فرهنگی ملموس به معنای مالکیت بر این سرمایه یا اشیاء به تصاحب درآمده در هیأت مادی آنهاست. مالکیت اشیاء یعنی سرمایه‌های ملموس را می‌توان همواره جابجا و دست به دست کرد اما این جابجاییها به معنای انتقال خودبخود معنای فرهنگی آنها نمی‌شود. استفاده یا به اعتباری «مصرف» وجه معنایی یا درونی یک سرمایه فرهنگی نیازمند برخورداربودن از سرمایه‌ی فرهنگی درونی شده است.

گونه‌ی سوم سرمایه‌ی فرهنگی را بورديو سرمایه‌ی فرهنگی نهادینه شده نام نهاده است (= L'état institutionnalis ). این نوع از سرمایه‌ی فرهنگی مبتنی است بر شناخت نهادینه شده که بیشترش به شکل احراز صلاحیت و کسب مدارک آکادمیک متجلی می‌شود. این مفهوم در بازار کار نقشی عمده ایفا می‌کند. بدین ترتیب این امکان را فراهم می‌آورد که مبنای رقابت در بازار کار قرار بگیرد و به مدد معیارهای کیفی و کمی در معرض سنجش واقع شود. از همین روست که می‌توان گفت این سرمایه‌ی فرهنگی سهولت لازم را جهت تبدیل آن به سرمایه‌ی اقتصادی فراهم می‌آورد. در این بازار مبادله با توسل به روش اکتشافی و شناسایی، فروشنده سرمایه‌ی خود را شرح و توصیف می‌کند و خریدار به توصیف نیازهای خود رومی‌آورد.

از آنجا که در کشورهای معینی خاصه کشورهای پیشرفته یا در حال پیشرفت دسترسی به آموزشهای تخصصی و عالی به رایگان در دسترس عموم قرار می‌گیرد، شاید دیگر نتوان برخوردار شدن از دریافت مدارک معینی را وجه تمایز افراد قرار داد. در چنین مواردی طبقه‌ی مسلط و برخوردار از امکانات باپریایی مؤسساتی ممتاز برای فرزندان خود تفاوتهایی تازه به بارنشانده است که در دسترس همگان قرار نمی‌گیرند. البته نباید فراموش کرد که کسب مدارک و عنوانهای تحصیلی و آموزشی همواره توان ایجاد تمایز ندارند و فاصله‌ی خاصی را به نمایش نمی‌گذارند. نمونه‌ی کم اعتبارشدن مدارک آموزش عالی در ایران پس از انقلاب 57 نشانگر چنین تحولی است. خاصه مدارک عالی مانند کارشناسی ارشد و دکتری روندی سقوطی طی کرده اند و کسوت استادی دانشگاه نیز از این تحول مصون نمانده است. به این نکته‌ها باید جداگانه اشاره کنم.

بورديو اخذ مدرک و عنوان را در چارچوب فرهنگ معینی چون فرانسه و برخی فرهنگهای غربی در نظر دارد و این امر در مقاطع تاریخی معینی در کشورهای روبه توسعه نیز به صورت گسسته‌های طبقاتی و برخورداری از امتیازات معینی همچون سرمایه‌ی فرهنگی عمل کرده است. با این حال تصور می‌کنم این وجه از سرمایه‌ی فرهنگی را باید با وسواس و دقت به کاربرد همچنان که وجوه دیگر آن نیز باید با

احتیاط و باتوجه به وضعیت فرهنگی هر حوزه و به اصطلاح خود بورديو هر «میدان اجتماعی» مشخصی به کار برده شوند.

در ارتباط با اخذ مدرک و اثرگذاری مدرک تحصیلی خوب است به دو نظام آموزشی دینی و دانشگاهی در ایران نگاهی بیندازیم. نظام آموزش دینی مبتنی بوده است بر قواعد درونی خود که رسمیت مشخصی در نظام تحصیلی و دانشگاهی جدید ایران نداشته است. اعتبار مدرک دینی مبتنی بوده است بر اقتدار و اعتبار شخص صادر کننده ی جواز. این نوع از مدرک در حوزه ی محدودی از رسمیت و اعتبار بهره مند بوده است و در نظام روبه گسترش دیوان سالاری نوین جایگاهی به خود اختصاص نداده است. این وضع پس از انقلاب 75 در معرض دگرگونیهای قرار گرفت. درست در مقابل این وضعیت، رسمیت و اعتبار مدرک تحصیلی نظام مدرسی و دانشگاهی مبتنی بوده است بر مراحل رسمی و از پیش تعیین شده ای که همراه بوده است با دریافت کارنامه همچون مدرک سنجش و برخورداری از اعتبار در نظامهای دیوان سالاری پیش و پس از انقلاب 57.

آنچه در ایران و در غرب و البته در کشورهای دیگر مایه ی تفاوتگذاریهایی تازه شد همانا حضور مؤسسات آموزشی نخبه گرایی بوده است که همگان نمی توانسته اند آسان به درون آنها راه بیابند. در اینجا برمی گردیم به سرمایه ی فرهنگی درونی شده یعنی امکانات برخوردار شدن از تربیتهای خانوادگی و البته سرمایه ی فرهنگی متبلور در امکانات مالی که در اختیار طبقات معین و مرفهی بوده است که در دسترس فرزندان همه ی طبقات نمی بوده است. از آنجا که بورديو موضوع سرمایه ی فرهنگی و تفاوتهای برآمده از آن را پیوند می زند با نظام آموزشی به همین سبب نیز برخی نکته ها را با نگاهی به نظام آموزشی ایران در اینجا یادآور شدیم. البته این نگاه را باید بشکافیم تا تفاوتهای ویژه ای را که در دو نظام آموزشی دینی و دانشگاهی در ایران به خصوص پس از انقلاب در ایران به وقوع پیوست بنمایانیم تا بتوانیم تداخل مدارک و عنوانها و مقام و موقعیت آنها را درست نشان دهیم. آنچه به این مجموعه می توان افزود تحصیل در خارج از کشور است که در کشورهای چو ایران مقام و موقعیتی متفاوت از کشورهای اروپایی دارند. گاه مدرک و عنوان به دست آمده از دانشگاه و مؤسسه ی آموزشی بیرون از ایران چنان اعتباری به بار می نشاند که قابل قیاس نمی شود با مؤسسه ای داخلی. بدین ترتیب سرمایه ی فرهنگی نهادینه شده برای نمونه در کشوری چون ایران حتی مبتنی بر نمونه های بورديو تفاوتهایی محسوس دارند با کشوری چون فرانسه.

## **List of Discourses**

1. What is Culture?
2. Kasravi and Meaning of Culture.
3. Chris Jenks and Culture.
4. Clifford Geertz and Interpretation of Culture.
5. Culture or Cultures?
6. P. Bourdieu and Cultural Capital.



Cultural Enlightenment Library  
(Discourses 5-10)

## **What is Culture?**

**By**

**Dr.Changiz PAHLAVAN**

**Winter 2016**

**Iran/Andisheh**