



جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات و ارتباطات

ابراهیم فیاض

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات و ارتباطات

جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات و ارتباطات

ابراهیم فیاض

دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها

۱۳۸۹

سرشناسه : فیاض، ابراهیم، ۱۳۴۲
عنوان و نام پدیدآور: جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات و ارتباطات / ابراهیم فیاض.
مشخصات نشر: تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، معاونت مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی،
دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها، ۱۳۸۹.
مشخصات ظاهری: ۱۶۴ ص.
شابک: ۲۲۰۰۰ ریال: 978-964-9934-30-3
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: کتابنامه ص، ۱۶۰ - ۱۶۴.
موضوع: شناخت (جامعه‌شناسی)
موضوع: ارتباط میان فرهنگی
موضوع: ارتباط و فرهنگ
شناسه افزوده: ایران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۹ ج ۲ ف ۹۳ / BD۱۷۵
رده‌بندی دیویی: ۳۰۶/۴۳
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۲۰۸۴۳۴۴



دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات و ارتباطات

ابراهیم فیاض

چاپ اول: ۱۳۸۹ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه، قیمت: ۲۲۰۰ تومان
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات

ISBN978-964-9934-30-3

شابک: ۳-۳۰-۹۹۳۴-۹۶۴-۹۷۸

www.rasaneh.org email:publish@rasaneh.org

نشانی: تهران، خیابان شهید بهشتی، خیابان پاکستان، کوچه دوم، شماره ۱۱
تلفن: ۸۸۷۳۰۴۱۳ و ۸۸۷۳۸۵۶۴، دورنگار: ۸۸۷۳۰۴۷۷

فهرست مطالب

پیش در آمد	۷
مقدمه	۹
فصل اول. جامعه شناسی معرفتی آمریکایی و ارتباطات	۲۱
فصل دوم. جامعه شناسی معرفتی ادبیات و ارتباطات	۵۳
فصل سوم. مبانی سیاست گذاری فرهنگ ارتباطی بر اساس جامعه شناسی معرفتی	
ارتباطات	۷۵
فصل چهارم فرآیند ارتباطی شاهنامه و توسعه فرهنگی ایران	۹۹
فصل پنجم	۱۴۹
منابع	۱۶۰
فارسی	۱۶۰
لاتین	۱۶۳

پیش درآمد

بررسی و شناخت نقش جامعه‌شناسی معرفت بر ساختارهای ارتباطی و اجتماعی و مناسبات ارتباطاتی جامعه از مباحث مهم در سیاستگذاری فرهنگی و مهندسی فرهنگی کشور است که متأسفانه تا حدود زیادی در مطالعات فرهنگی و پژوهش‌های دانشگاهی ما مورد غفلت واقع شده است. در دوران معاصر بحث جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات و رسانه زمینه‌ای برای تئوری‌پردازی و ساخت نظریات بومی اسلامی - ایرانی محسوب می‌شده که در این بین توجه به ادبیات با توجه به پیشینه غنی و فاخر آن در زبان فارسی و میراث فرهنگی و دستاوردهای معرفتی ناشی از آن می‌تواند مورد توجه باشد.

ادبیات به عنوان یکی از عناصر ارتباطات میان فرهنگی است که در حوزه‌های معرفتی و شناختی انسان نقش به‌سزایی دارد. ادبیات هم در سطح فرهنگ جامعه به عنوان جوهر ارتباطات و هم در سطح ارتباطات اجتماعی به عنوان ابزار تعامل اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کند. ادبیات به عنوان یکی از بن‌مایه‌های ارتباطات میان فرهنگی، جای بحث و بررسی مفصل دارد که در این کتاب در کنار سایر مباحث به آن بذل توجه شده است.

کتاب حاضر که توسط محقق ارجمند و پرکار جناب آقای دکتر ابراهیم فیاض به رشته تحریر درآمده، گام مهمی در بررسی جامعه‌شناختی معرفتی رسانه و ارتباطات است که انتظار می‌رود پژوهشگران و صاحب‌نظران، شیوه پژوهش و موضوع مطالعاتی ایشان را در این مقوله مهم ادامه دهند

چرا که در سیاستگذاری و برنامه ریزی فرهنگی کشور، با شاخص‌ها و عناصری مواجهیم که بعضاً دوگانه و یا پارادوکسیکال هستند و یا از چنان سیالیت و تکثری برخوردارند که نمی‌توان آن‌ها را در مناسبات اجتماعی و ارتباطات فردی یا گروهی تحلیل و مدیریت کرد. در حوزه ارتباطات اجتماعی و فرایندهای ارتباطی که در متن جامعه و براساس اصول معرفتی و فرهنگ ایرانی - اسلامی جریان و جریان دارد با سؤالاتی مواجهیم که پاسخ آن‌ها هم مستلزم نیم‌نگاهی به ذخایر فرهنگی و معرفتی گذشته است و هم نیازمند بهره‌گیری از تجارب و دستاوردهای نظری و کاربردی دیگران. رویکردها و دیدگاه‌های متفاوتی هم از سوی اندیشمندان و نظریه پردازان غربی در خصوص جامعه‌شناسی فرهنگی و ارتباطات فرهنگی مطرح گردیده که مطالعه و غور در آنها نیازمند مباحثات عمیق و گسترده است و مولف محترم تلاش نموده در این کتاب باب بحث‌ها و طرح سؤالات را در این حوزه بگشاید.

اینکه چگونه از جامعه‌شناسی معرفتی می‌توان به نظریه ارتباطی رسید و یا اینکه آیا جامعه‌شناسی معرفت همان جامعه‌شناسی ارتباطات است و مواردی از این دست در زمره کلیدی‌ترین مباحث نظری کتاب است که نویسنده به‌خوبی از طرح مسأله و بحث در خصوص آنها برآمده است. امید است این اثر ارزشمند که گام اولیه در این حوزه نسبتاً بکر به‌شمار می‌آید مورد توجه دانشجویان و پژوهشگران علوم اجتماعی، معرفت‌شناسی ادبیات و ارتباطات و رسانه قرار گیرد.

محمد مهدی انصاری

مدیرکل دفتر مطالعات و برنامه ریزی رسانه‌ها

مقدمه

از آن روزی که نگارنده وارد رشته علوم اجتماعی شد (۱۳۶۸)، برای یاد گرفتن جامعه‌شناسی معرفت، نوعی عطش داشت و جالب آن بود که این درس نیز هنوز در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و دیگر دانشگاه‌ها، وجود خارجی نداشت و حتی موضوعی ناشناخته بود. البته این ضعف در دیگر حوزه‌های جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی نیز دیده می‌شد؛ در حوزه‌های دیگر علوم اجتماعی نیز یا هیچ کتابی وجود نداشت یا یک «کتاب بیشتر» منتشر نشده بود. سال دوم حضورم در دانشکده بود که استادی جوان و خوش‌رو را به نام دکتر توکل دیدم. او با نشاط و جوشش درس جامعه‌شناسی علم را شروع کرده بود و ما هم شاید، اولین شاگردان او بودیم. کلاس برای نگارنده بسیار شور و نشاط داشت و بحث‌های متعددی در کلاس مطرح می‌شد که بر جاذبه این درس می‌افزود. ولی ما

همیشه به دنبال بحث‌های معرفت‌شناسی‌ای بودیم که پشت این درس‌ها دنبال می‌شد. روزی از ایشان پرسیدیم که جامعه‌شناسی معرفت چیست؟ ایشان گفتند: "علم دیگری است و دنیای دیگری دارد". شاید آن زمان تدریس آن را در کارشناسی ارشد شروع نکرده بودند ولی به دنبال آن بودم که آن را بفهمم. درس جامعه‌شناسی کشورهای اسلامی را که دکتر صدیق ارائه می‌کرد، مقدمه‌ای قرار دادم که در جامعه‌شناسی معرفتی کشورهای اسلامی تحقیق کنم؛ مقاله‌ای بیست صفحه‌ای نوشتم و به دکتر توکل دادم اما هیچ منبعی در موضوع مذکور وجود نداشت. ایشان گفتند که این مطلب یک نوع تاریخ اندیشه است تا جامعه‌شناسی معرفت. رابطه ما با هم ادامه داشت تا آنکه کتاب فارسی دست دومی از دکتر منوچهر آشتیانی در جامعه‌شناسی معرفت، در دست دوم فروشی‌های میدان انقلاب به دست آوردم. کتاب مندرس و پاره‌پاره بود، شیرازه و کاغذ آن شکننده بود؛ ولی با حالتی تقدس‌وار این کتاب را مطالعه می‌کردم و چند بار آن را خواندم و یک تابستان در دوران کارشناسی بر روی آن تمرکز و تأمل کردم.

ولی آشتیانی کیست و کجاست؟ نمی‌توانستم پیدایش کنم تا آنکه فهمیدم ایشان در دانشگاه تربیت مدرس، به صورت حق‌التدریس درس می‌دهند. زمانی که به آنجا مراجعه کردم گفتند درس ایشان تمام شده است و دیگر درس نمی‌دهند. شماره تلفن منزل او را جویا شدم ولی نیافتم. اما پیگیری را رها نکردم. در آخر دوره کارشناسی تلفن او را به دست آوردم. پس از تماس با ایشان، وقت ملاقات گرفتم. ملاقات اول چهارساعت طول کشید. بحث علمی ما به گونه‌ای پیش رفت که او مجبور شد، چند بار برای آوردن کتاب به طبقه پایین منزل برود؛ در ملاقات‌های بعدی نیز چهار ساعت وقت ایشان را گرفتم ما ساعت‌ها در مورد موارد گوناگون صحبت کردیم. او دریایی بیکران از جامعه‌شناسی معرفتی آلمانی و فرانسوی بود و نه فقط جامعه‌شناسی معرفت، که فلسفه آلمانی را نیز خوانده و هضم کرده بود. او آینه تمام‌نمای غرب و آلمان بود. رابطه‌ام با وی هر روز

بیشتر و بیشتر می‌شد. زمانی که در دوره کارشناسی ارشد مردم‌شناسی دانشگاه تهران قبول شدم، دکتر توکل نیز درس جامعه‌شناسی معرفت در دوره کارشناسی ارشد را شروع کرده بودند. با آنکه این درس در گروه جامعه‌شناسی ارائه می‌شد و دانشجویان از آن گریزان بودند (به علت فهم دشوار مطالب و سخت‌گیری‌های دکتر توکل)، اما من به عنوان درس اختیاری آن را گذراندم. در کلاس شور و اشتیاق وافر داشتیم. سخت‌ترین بحث را گرفتم و برای کنفرانس آماده شدم و برای این منظور مقاله "نقد اثبات‌گرایی معرفتی" ماکس شلر را ترجمه کردم و لذت‌بخش‌ترین درس عمرم را در این دوره گذراندم. ولی حیف که امور اجرایی دانشکده دکتر توکل را به آن بخش برد و ما از دیدار علمی او محروم شدیم و در این نکته، دکتر آشتیانی و من اشتراک نظر داشتیم که ای کاش دکتر توکل بحث‌های خودش را ادامه می‌داد. باری، در تلفیق جامعه‌شناسی معرفت و بحث‌های معرفتی مردم‌شناختی می‌کوشیدم، ولی واحد درسی به این ترتیب در رشته مردم‌شناسی نبود. موضوع را دنبال کردم و دریافتم که انسان‌شناسی شناختی به عنوان گرایشی در جهان و در آمریکا وجود دارد، هرچند در این زمینه منبعی در ایران وجود نداشت و فقط کتاب جامعه و دانش اثر "گوردون چایلد" یکی از انسان‌شناسان باستان‌شناسی؛ موجود بود. آن را با اشتیاق تمام خواندم و در کلاس فرهنگ و تکنولوژی دکتر رفیع فر سعی کردم آن را باز تولید کنم. پس در فهم جامعه‌شناسی معرفتی ایران کوشیدم و مقاله‌ای در باب «معرفت‌شناسی فرهنگی دوران معرفتی صفویه» نوشتم (که قرار است به صورت کتاب منتشر شود). دکتر آشتیانی که آن متن را دید، مرا به حاشیه‌نویسی آن مشتاق کرد و تشویق کرد که این بحث را ادامه دهم. از طرف دیگر، در کلاس فلسفه علوم اجتماعی "دکتر سروش" علل عقب‌ماندگی علوم تجربی در ایران را دنبال کردم و با استفاده از "پدیدارشناسی روح" اثر هگل به طرح بحث پرداختم (البته اسمی از او نبردم، چون دکتر سروش به تبع استاد خود پوپری با هگل بسیار بد بود) و

توانستم ارتباطی بین فلسفه هگل و جامعه‌شناسی معرفت و انسان‌شناسی شناختی تاریخی ایران برقرار کنم که در نهایت، به چارچوب‌هایی در جامعه‌شناسی معرفتی تاریخی ایرانیان در دوران جدید ایران رسیدم.

در آخر دوره کارشناسی ارشد به این نکته رسیدم که جامعه‌شناسی معرفت، حالتی انفعالی دارد که گاهی، به صورت نقد متجلی می‌شود و این وضعیت، خود یک نوع تأخر معرفتی برای آن ایجاد می‌کند. جامعه‌شناسی معرفت به دنبال یافتن معرفتی تولید شده توسط ساختار اجتماعی است. یعنی معرفت، نوعی تأخر از ساختار اجتماعی دارد، ولی از تأثیر معرفت بر ساختار اجتماعی غفلت کرده است؛ این سؤالی بود که از دکتر آشتیانی پرسیدم که آیا جامعه‌شناسی معرفت به تأثیر معرفت بر ساختار نیز می‌پردازد و جواب ایشان معلوم بود، - چرا که جامعه‌شناسی معرفت از چرخه معرفت جامعه، فقط قسمت اول آن را تحلیل می‌کند و به قسمت دوم آن ناظر نیست و این چرخه کامل نمی‌شود. به عبارت دیگر، ما در فهم چرخه معرفتی در جامعه ناکام خواهیم بود و شاید به همین دلیل بود که سبب شد جامعه‌شناسی معرفت کارآیی لازم را نداشته باشد و از دور معرفت‌ها، کنار رود و به حاشیه کشانده شود.

در اینجا بود که نگارنده به بررسی تأثیر معرفت بر جامعه روی آورد و اینکه چرخه آینده نیز باید برای مطالعه این چرخه دوم طراحی شود. از اینجا بود که به نقش بنیادی ارتباطات در جامعه‌شناسی معرفت پی بردم و از همان آخر دوران کارشناسی ارشد به دنبال مطالعه جامعه‌شناختی معرفتی ارتباطات و رسانه رفتم و در دوره دکترا، به رشته فرهنگ و ارتباطات کشانده شدم تا بتوانم معرفت‌شناسی ارتباطات را مطالعه کنم.

مطالعه این چرخه با کمبود منابع داخلی و خارجی بسیار سخت می‌نمود، ولی کتاب ارتباط‌شناسی دکتر محسنیان‌راد بسیار راهگشا و تا حدی هدایت‌کننده بود، خصوصاً زمانی که ارتباط‌شناسی را به جامعه‌شناسی معرفت و نیز مطالبی از کتاب قدیمی دکتر آشتیانی ارجاع داده بود و این

شروع خوبی بود. در دوران دکترا، مطالعه برای رسیدن به سازوکار چرخه دوم را فراهم کردم و مطالعه نظریه‌های ارتباطات و ارتباطات میان فرهنگی دکتر مجید تهرانیان و دکتر مولانا نیز زمینه‌ساز این مهم بود.

در کلاس درس دکتر تهرانیان، کتابهایی مثل کتاب «مید»، به عنوان کتابهای اصلی و بنیادی نظریه‌های ارتباطات، مرا به مطالعه جامعه‌شناسی آمریکایی با توجه به جامعه‌شناسی معرفت و ارتباطات هدایت کرد که به یادداشت‌برداری و سپس تدوین فصل‌های اول و دوم این کتاب منتهی شد چرا که نظریه‌های جامعه‌شناسی بعد از مهاجرت به همه جای آمریکا، به نظریه‌های ارتباطات اجتماعی تبدیل شد و علت آن غیرتاریخی بودن آمریکا و همراه با همزیستی اقوام و نژادها در آنجا بود بر عکس اروپا. و این کار در یک بستر جامعه‌شناسی معرفتی مثل جامعه‌شناسی معرفتی مید، انجام شد که در درس "جامعه‌شناسی معرفتی" دکتر توکل و درس نظریه‌های فرهنگی دکتر آشتیانی در دوران دکترا با آن آشنا شده بودم این در نتیجه مطالعات به تدوین فصل‌های مقدماتی برای رسیدن به یک چارچوب جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات منتهی شد (و به گونه خاص جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات میان‌فرهنگی) این چارچوب را می‌توان رهیافتی برای مطالعات بین‌المللی جامعه‌شناسی معرفت محسوب کرد که می‌تواند به عنوان یک چارچوب نظریه‌ای برای ایران، با توجه به ارتباطات میان‌فرهنگی تاریخی، نقش مهمی بازی کند.

یکی از عناصر مهمی که می‌تواند به عنوان محتوا وارد صحنه شود و جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات را تنظیم کند، ادبیات است. این عنصر یکی از عنصرهای ارتباطات میان‌فرهنگی و بین‌المللی است و به عنوان یکی از حوزه‌های معرفت و شناخت انسانی نقش بازی می‌کند. پس می‌تواند ما را به حوزه مطالعاتی جدیدی در جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات هدایت کند و می‌توان آن را "جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات ارتباطات" نامید. فصل سوم این کتاب با توجه به نکته مذکور تدوین شد تا نشان دهد که هم

از حیث و منظر جامعه‌شناسی معرفتی می‌توان به ادبیات به عنوان زمینه و بستر اصلی نگاه کرد و هم می‌توان آن را از حیث و منظر ارتباطی به عنوان روبنا بررسی کرد.

مطالعه ادبیات با دیدگاه مذکور می‌تواند راه را برای سیاستگذاری معرفتی و ارتباطی در جامعه طراحی و هموار کند. سیاستگذاری‌ای که دارای زیربنای معرفتی و روبنای ارتباطی باشد، جامعه را به رشد معرفتی و فکری و در نهایت، به تمدن و پیشرفت می‌رساند. رسیدن به چارچوب این سیاستگذاری براساس جامعه‌شناسی معرفت و انسان‌شناسی شناختی، هدف فصل سوم این کتاب است.

در نهایت، ارائه مطالعه موردی ضروری می‌نمود که تمامی چارچوب‌های مذکور در فصل‌های گذشته را در خود جمع کند و آزمایشگاهی باشد برای نظریه‌های مطرح شده. این مطالعه نیز درباره فردوسی و شاهنامه سترگ او انجام شد. شاید بتوان با این رهیافت، شاهنامه را به مثابه پیامی ارتباطی و رسانه‌ای ایرانی مطالعه کرد. چرا که شاهنامه به فرآیند حیات‌بخشی فرهنگ ایرانی بعد از یک دوره فترت تاریخی پرداخته است (حال چه موافق و چه مخالف آن باشد فرقی نمی‌کند، چرا که این فرآیند تاریخی طی شده است). پس می‌توان با دیدگاه جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطی و ارتباطات میان‌فرهنگی به آن پرداخت. بعد از فردوسی بود که تمدن جدید ایران اسلامی به ظهور رسید و فرآیند شناختی ایران را با شیخ اشراق و ملاصدرا شکل داد که به تشکیل ایران جدید بعد از صفویه منجر شد. کافی است که به نقاش‌های عصر صفویه، که شاهنامه را ترسیم کرده و برای ایجاد هویت ملی ایرانیان سعی کرده‌اند؛ نگاهی انداخت. فهم این فرآیند بر اساس جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطی ادبیات به کاربرد جامعه‌شناسی معرفت در ایران بُعد جدیدی می‌بخشد، هم فرآیند ارتباطی ایران را روشن‌تر می‌کند و هم فرآیند معرفتی ایران را تشریح می‌کند و.... سپس می‌توان برای مطالعات هنر و فلسفه و علم و فرهنگ عامه و دین نیز همین راه را پیمود.

همچنین می‌توان بزرگان فرآیندساز ادبیات ایرانی، مثل مولوی و سعدی و حافظ را نیز براساس همین رهیافت مطالعه کرد.

نکته دیگر آنکه جامعه‌شناسی از اروپا به آمریکا کوچ کرده و در آمریکا، هویت آمریکایی به خود گرفته است. از جمله حوزه‌های تحقیقاتی جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی معرفتی است که آخرین حوزه جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد. جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی نیز نوعی جامعه‌شناسی معرفتی خاص است که سیاستگذاری خاص فرهنگی و ارتباطی را ایجاب می‌کند. این نوشتار به دنبال شناخت جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی است و سپس می‌خواهد به شناخت سیاستگذاری میان‌فرهنگی مبتنی بر آن برسد.

بنابراین، به دنبال مطالعه درباره ارتباط بین فرهنگ و ارتباطات است؛ یعنی اینکه بتوانیم ارتباطات را به فرهنگ، مشروط کنیم و ارتباطات را در حیطه فرهنگ ببینیم و آن را مطلق و رها شده از فرهنگ ندانیم. به عبارت دیگر، ارتباطات از بستر فرهنگ برمی‌خیزد و سپس ابزار ارتباطی خود را از آن می‌گیرد و پیام ارتباطی اش نیز به همان برمی‌گردد و اثرگذاری آن نیز از نظر کمی و کیفی تابع همین فرهنگ است. پس تمامی ابعاد ارتباطات مشروط به فرهنگ است. بر این اساس، می‌توان گفت که هر یک از حوزه‌های فرهنگ، یک حوزه ارتباطات است. به همین دلیل هویت ارتباطات، فرهنگ را تشکیل می‌دهد.

در حوزه ارتباطات میان‌فرهنگی نیز وضع به همین ترتیب است؛ یعنی باید با مبانی فوق به این نوع ارتباطات پرداخت. خصوصاً که سطح ارتباطات، سطح میان‌فرهنگی باشد؛ یعنی بحث پیچیده‌تر شده است. چرا که بحث فوق درباره ارتباطات در سطح اول آن، در درون یک فرهنگ است، ولی سخن درباره ارتباطات بین‌فرهنگی، بحث در تعامل بین فرهنگ‌هاست که به وسیله ابزار ارتباطی انجام می‌شود. یعنی دو نوع ارتباط برخاسته از دو فرهنگ با هم به تعامل یا جنگ می‌پردازند. پس هم در سطح فرهنگ،

به عنوان جوهر ارتباطات و هم در سطح ارتباطات، به عنوان ابزار تعامل، این تکامل وجود خواهد داشت و باید فرهنگ و ارتباطات را به مثابه دو اصل در ارتباطات میان‌فرهنگی دید تا بتوان مواجهه‌ای دقیق با آن دو داشت. حال اگر به مثابه فرهنگی تهاجمی یا غیرتهاجمی با وسایل ارتباطی خودش، که برخاسته از خود آن فرهنگ است، به تعامل پرداخت، در دو سطح این تعامل پیش می‌آید؛ هم در سطح وسیله - یعنی وسایل ارتباطی و هم در سطح معناهای ارسالی، یعنی معنایی برخاسته از فرهنگ. جنگ و نزاع‌ها نیز در همین سطح پیش می‌آید. جامعه‌ای که به وسیله وسایل ارتباطی رو در رو و سنتی و شفاهی عمل می‌کند، به وسیله وسایل ارتباطی کتبی کمتر تأثیر می‌پذیرد و جامعه‌ای که فرهنگ شفاهی و کتبی را با هم دارد، نمی‌تواند تحت تأثیر وسایل ارتباطی الکترونیکی، آن هم به صورت انبوه، واقع شود؛ چرا که دو بستر و دو وسیله مطرح است و حتی احتیاجی به نوع وسیله احساس نمی‌شود، چرا که بستر فرهنگی و وسائل ارتباطی او، جایی برای آن باز نمی‌کنند. پس این هیاهوهای جامعه ارتباطی یا انبوه اطلاعات و دهکده جهانی همه فقط یک صدایند و جهان با چندین صدا و شاید بی‌نهایت صدا رو به رو است که هم در محتوا و هم صورت و قالب آن‌ها بسیار متفاوت است و نوعی پیچیدگی خاص خود را دارد و می‌توان در هر بررسی ارتباطات میان‌فرهنگی، به بی‌نهایت عامل اشاره کرد که شاید در یک دترمینان هزار در هزار هم نگنجد. حال چرا این اندازه بر پیچیدگی این موضوع تأکید می‌شود؟ به دلایلی خاص که در این کتاب ذکر می‌شود.

نمی‌شود ساده‌اندیشی کرد. برخی می‌خواهند بحث‌ها را برای رسیدن به یک نظریه پردازی ساده کنند؛ در واقع خودفریبی می‌کنند، به گونه‌ای که در دیدن واقعیت‌ها به اشکال می‌افتند و اینجاست که مجبور می‌شوند یا واقعیت را بفشارند تا نظریه خودشان درست شود در غیر این صورت به افسردگی فکری و روحی دچار می‌شوند. زیرا مطابق نبودن نظریه و

واقعیت ادامه می‌یابد و هرگز احساس رضایت و ارضای فکری در هدایت واقعیت به دست نخواهد آمد. پس اینان از خلق اندیشه مأیوس می‌شوند و این همان مشکل بزرگ جهان سوم است؛ چرا که به نظریه‌های وارداتی غرب بسنده می‌کنند و می‌خواهند آخرین اندیشه‌های غرب را به دست آورند. بر اساس نظریهٔ هرمنوتیک، دو افق وجود دارد: ۱. افق کشورهای جهان سوم و ۲. افق کشورهای صنعتی.

در اینجا تقابل سنت و مدرنیسم وجود دارد و تقابل دو افق است و این تقابل به شدت پیچیده است، چرا که جهان سوم یا سنتی نتوانسته جایگاه خود را بشناسد و تقابل این پیچیدگی را درک کند. فقط در گرفتن مطالب فکری و دانش و فرهنگ غرب ظاهرگرایی کرده است، بی‌آنکه عمق مطالب درک شود و نه تنها مشکلات را حل نکرده، گاهی بر آن مشکلات افزوده است. پس باید سخت تیزبین بود. از طرف دیگر، حتی خود غربی‌ها نیز برای دیدن جهان سوم و جهان سنتی با عینک این نظریه‌ها، مشکل پیدا کرده‌اند. سیر تحول نظریه‌ای آن‌ها دربارهٔ جهان سوم و سنتی به خوبی نشان می‌دهد که تا به آخر، به تمدن و نظریهٔ تمدنی خود دل سپرده‌اند همچون رویارویی تمدن‌های دیگر با تمدن غرب (نظریهٔ هانتیگتون).

پس نمی‌توان از بعد نظریه‌ای، در باب این تعامل فرهنگی و ارتباطات میان فرهنگی ساده‌اندیشی روا داشت و این نوشتار سعی در این راه دارد. نظریه‌پردازی در ارتباطات میان فرهنگی در غرب، با حالتی تهاجمی همراه بوده و هدف آن تسلیم کردن جهان سنتی و سوم در مقابل غرب است.

آن‌ها حتی فرضیه‌های خود را با آنچنان آب و تاب‌ی نقل می‌کنند و آن قدر تکرار می‌کنند و بر آن‌ها حاشیه می‌زنند که گمان می‌شود قانون قطعی خلقت را به دست آورده‌اند. جهان سوم و سنتی نیز آن‌ها را اخذ و سعی می‌کند که با آن‌ها در مسیر آینده حرکت کند. پس در دام‌هایی گسترده می‌افتند که به سادگی از نتایج آن‌ها رهایی دارند به طور مثال اگر

فرضیه دهکده جهانی را بپذیریم، اولاً دیگر مقاومت را بی‌فایده می‌دانیم افسون زده طلسم آنان، قدرت تحرک را از دست می‌دهیم چرا که جهان دهکده‌ای جهانی خواهد شد و کدخدای آن نیز کشورهای سرمایه‌داری و شرکت‌های چندملیتی سرمایه‌دارند پس مقاومت بیهوده است و تمامی پیام‌های ارسالی از دانش و فنون و هنر و ادبیات و فرهنگ عامه همه و همه را در بست باید قبول کنیم تا عقب نمانیم.

ولی زمانی که این محصولات فرهنگی و ارتباطی و حتی دانش را قبول کردیم، آن زمان است که در بحران و وضعیت بدتری گرفتار می‌شویم. کم‌کم صدای این فریب به گوش می‌رسد که دهکده جهانی شعاری بیش نبوده است و متفکران غربی نیز آن را اعلام می‌کنند. شاید شعار جدیدی نیز مطرح نشود، ولی معلوم است تراست‌هایی که این نوع شعار را ترویج می‌دهند دو نوع فایده می‌برند: اولاً، راحت به اهداف خودشان در همین زمان کوتاه می‌رسند یعنی مرزهای فرهنگی کشورها را با این سؤال، گشوده نگه می‌دارند و ثانیاً آن‌ها را دچار بحران می‌کنند که این بحران نیز ممکن است هم ساختاری باشد و هم معرفتی و دانشی پس کشورهای سنتی که به ثبات رشد فرهنگی و فکری و تکنولوژیکی احتیاج دارند، به وسیله این بحران‌ها در عقب‌ماندگی باقی می‌مانند.

البته بحث بر سر توطئه نیست بلکه بحث بر سر ساختار است؛ ساختار دو فرهنگ و ابزار ارتباطی آن‌ها و تأثیر یکی بر ساختار فکری، فرهنگی و ابزارهای ارتباطی دیگری.

ولی سؤال دیگری که پیش می‌آید این است که چرا برخی صاحبان صدا ساکت می‌شوند و برخی صداها با بلندگوهای جهانی بیان می‌شود؟ مثلاً چرا نظریه دهکده جهانی "مک لوهان" بسیار فراگیر می‌شود، ولی نظریه‌های علمی مقابل آن در همین موضوع مطرح نمی‌شود؟ یا نظریه رویارویی تمدن‌های جهانی نیز مطرح و با آب و تاب از آن دفاع می‌شود، ولی نظر افرادی مقابل، مثل "نوام چامسکی" مسکوت می‌ماند؟ پس می‌توان به نوعی

خودپسندی نظریه‌ای قائل شد که شدیداً سعی می‌کند نظریات موافق خود را مطرح کنند. آنان این نظریات را به عنوان ارتباطات میان‌فرهنگی در عرصه جهانی مطرح می‌کنند ولی نظریات ناموافق خود یا ضد خود را مخفی و مسکوت می‌گذارند؛ مثل چاپ نکردن کتاب به دلیل فروش نرفتن یا ممنوعیت فروش کتاب و ... که در این باره کتاب‌ها و مقاله‌های بسیار زیادی نوشته شده است (Tehranian, ۱۹۹۶). همه این‌ها سبب تولید نشدن رهیافتی برای کشورهای سنتی شده است (البته نظریات مشهور، درباره ارتباطات و ارتباطات میان‌فرهنگی رهیافت‌هایی تولید کرده‌اند که فارغ از ضررهایی که در پی خواهد داشت، برای جهان سوم و سنتی رهیافتی به ارمغان نمی‌آورد). پس باید به گونه‌ای نظریه‌پردازی کرد که اولاً، وضعیت جهان سنتی و سوم روشن شود، یعنی بتوانند وضعیت خودشان را تشخیص بدهند، چرا که جهان سوم تا به حال نتوانسته است خود را بشناسد و اگر هم بخواهد سعی می‌کند از نگاه دیگران خودش را بشناسد؛ چنان که در نظریات توسعه نیز مطرح می‌شود (ازکیا، ۱۳۶۵) متأسفانه این روش فاجعه‌های بسیاری به وجود آورده که عقب‌ماندگی مضاعفی را به وجود آورده است. حال آنکه جهان سومی‌ها به فکر خودشناسی نمی‌افتند، خصوصاً دانشگاهیان چون آن‌قدر مسحور تولیدات کمی و کیفی غربی شده‌اند که تمام همت‌شان این است که حرف‌های غربی را خوب بفهمند و این کار نوعی افتخار نیز محسوب می‌شود. پس اصلاً، به طرف شناخت منابع و سایر مطالب کشورشان میل نمی‌کنند و این کار ننگ و عار محسوب می‌شود. استاد دانشگاه خوب و با افتخار و باسواد آن کسی است که غرب را بهتر بشناسد تا کشور خودش را و درس‌های خودشناسی کشور، چه از نظر تاریخی و چه غیرتاریخی، از آن افراد ضعیف دانشگاهی است و درس‌های آن را که به شرق‌شناسی مربوط می‌شود، مثل نظریه‌های مربوط به ایرانی‌ها، استادان ضعیف تدریس می‌کنند.

پس مرحله نخست در این نوع نظریه‌پردازی‌ها، در شناخت مسائل

کشور خود در مرحله اول و سپس ارائه راهکار رهیافت برای رشد فرهنگی کشور است و این نکته در نظریات ارتباطات فرهنگی بسیار بارزتر می‌شود، چرا که دقیقاً نقطه حساس و مسلم جهان سوم در بُعد ارتباطی است. چگونه جهان سوم و سنتی باید در حین گرفتن عناصر و ترکیب‌های فرهنگی کشورهای صنعتی خود را نیز حفظ کند و بتواند گذشته خود را به آینده بیاورد.

این نوشتار با عنایت به مسائل سعی می‌کند فرآیند پیچیده ارتباطات میان فرهنگی را نشان دهد و بر رها کردن ساده‌بینی در فرآیند نظریه‌سازی تأکید کند. همچنین نشان دهد که نظریات غربی بر خودگرایی تکیه دارد و تلاش برای یافتن رهیافتی برای کشورهای سنتی و جهان سوم است ان شاء الله که بتوانیم به این اهداف نائل شویم.

ابراهیم فیاض

بهار ۱۳۸۹

فصل اول

جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی و ارتباطات

جامعه‌شناسی بر اساس انسان‌شناسی و مردم‌شناسی بنا شده است، چرا که یافته‌های انسان‌شناسی، چه از بُعد فلسفی و چه از بُعد تجربی، برای تأسیس و رشد مفاهیم و نظریه‌های جامعه‌شناسی، به کار رفته است.

همه چیز از مفهوم انسان و از نظریه‌ای شروع می‌شود که از نظر فلسفی و تجربی، دربارهٔ انسان ارائه می‌شود و بسیاری از نویسندگان نیز این را به خوبی نشان داده‌اند (Triger, ۱۹۹۸). جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات میان‌فرهنگی نیز از این نکته مستثنی نیست، چرا که این نیز از انسان‌شناسی شروع می‌شود. در انسان‌شناسی فرهنگی، ارتباطات در انسان‌شناسی شناختی (anthropology of cognition) مطرح

می‌شود که گاهی آن را symbolic anthropology "انسان‌شناسی نمادین" می‌نامند و در حوزه‌ای اصلی‌تری یعنی "روان‌شناسی انسان‌شناختی" یا psychological anthropology قرار می‌گیرد.

کارانسان‌شناس شناختی مطالعه‌ی میان‌فرهنگی و مردم‌نگاری شناخت است و شامل یادگیری و دانستن و سازمان دانش و درک و معانی است. انسان‌شناس شناختی دانسته‌های شخصی را به وسیله‌ی تحلیل و جوه رفتار فردی که شامل سخن نیز می‌شود، تحلیل می‌کند.

آن‌ها شناخت را تابعی از فرد و فرهنگ و فرهنگ را شامل شبکه‌ای از دانستنی‌های مشترک می‌دانند و این مجموعه دانستنی‌ها به مثابه نوعی صافی برای تجربه‌ها و بازسازی تجربه‌ی گذشته و شکل دادن به حافظه‌ای است که می‌تواند شخص را با تجربه‌های فعلی هم‌نوا کند. این موضوع با عنوان نظریه‌ی "طرح‌مند بودن شناخت" مطرح می‌شود که نوعی طرح و چارچوب ذهنی است و تجربه‌ها را به صورت شکلی واحد، سامان می‌دهد و همین سبب می‌شود که ما بیشتر وقایع را به صورت عادی ببینیم نه به صورت غیرعادی.

چارچوب‌های فرهنگی، چارچوب‌های معرفتی را شکل می‌دهند و چارچوب‌های معرفتی در ارتباطات میان‌فرهنگی نوعی فرآیند "میان‌معرفتی" را شکل می‌دهند که این فرآیند، در طی سنین مختلف، متفاوت خواهد بود. در مسائل بین‌فرهنگی این شناخت طرح‌مند بسیار مهم است. در کودکان، که این شناخت طرح‌مند و شکل گرفته هنوز سخت نشده است، می‌توانند مسائل بین‌فرهنگی را حل و جذب کنند. ولی در بزرگسالان به دلیل شکل‌گیری چارچوب‌های شناختی دشوار است. چون چارچوب‌های شناختی آنها سخت شده است، مسائل بین‌فرهنگی را نمی‌توانند فهم کنند و به همین راحتی در برابر تجربه‌های جدید تسلیم نمی‌شوند و سعی می‌کنند آن‌ها را با تصویر عام ذهنی خود متناسب کنند. آن ذهنیت عامی که تشکیل‌دهنده‌ی

هویت فرهنگی و فرهنگ هر کشور یا منطقه است و از نظر زمانی نیز وحدت‌بخش تجربه‌های فرد در طی سال‌های زندگی او است. البته این ذهنیت عام با تغییر فرهنگی منافات ندارد، چون تفسیر شخصی از تجربه‌ها متفاوت است. پس فرهنگ هم شامل تجربه‌های مشترک سازنده آن است و تفاسیر خاص افراد را نیز در درون دارد که باعث "پویایی فرهنگی" می‌شود ولی در کشورهای صنعتی، به علت وجود انبوه رسانه‌ها، مردم ذهنیت‌های شکل گرفته و طرح‌مند بیشتری دارند تا جوامع کوچک و محدود (۵-۲۹۴: ۱۹۹۴، kottak)

بنابراین، مباحث میان‌فرهنگی به مسائل معرفتی و شناختی افراد کشیده می‌شود و بر این اساس در انسان‌شناسی فرهنگی، فرهنگ بر اساس معرفت بنا می‌شود و بر همین اساس است که بحث میان‌فرهنگی بر بحث میان‌ذهنی و میان‌معرفتی تبدیل می‌شود. از همین جاست که بحث به حوزه روان‌شناسی شناختی می‌رسد که جای آن در روان‌شناسی میان‌فرهنگی است و از همین جاست که "جامعه‌شناسی ارتباطات میان‌فرهنگی" نیز بر جامعه‌شناسی شناخت بنا می‌شود و این مهم در جامعه‌شناسی معرفتی و عمومی آمریکا و در اندیشه مید رخ داد. او سعی کرد که کنش انسانی را تبیین کند. کنش یعنی عملی که مسبوق باشد به یک معنای خاص و در حین تعامل با دیگران، این معنی با دیگران رد و بدل می‌شود و این در یک فضای کلی‌تر به نام "دیگری‌عمومیت یافته" رخ می‌دهد که همان طرح‌واره شناختی است. پس اصل کنش متقابل بر اساس ارتباطات است. از همین جاست که نظریه‌های جامعه‌شناسی وارد نظریه ارتباطی می‌شود و بر همین اساس، می‌تواند به ارتباطات میان‌فرهنگی و جامعه‌شناسی آن رسید، چرا که فرهنگ‌ها معانی کنش‌ها را تولید می‌کنند و در ارتباطات میان دو فرهنگ، فرهنگ‌ها به تبادل معانی مختلف می‌پردازند و نظریه مید می‌تواند تبیین‌کننده آن چیزی که در

این فرآیند تبادل رخ می‌دهد باشد. او می‌گوید که شخصیت و خود انسان از طریق همین مبادله معنا و کنش‌های متقابل شکل می‌گیرد جامعه نیز با توجه به ترکیب خودها و یا همین معنای عمومیت یافته شکل می‌گیرد. پس خود و جامعه همین معنای کنش‌های متقابل عام افراد هر جامعه است. حال این معنا در کجا شکل می‌گیرد و مبادله معنا در کجا رخ می‌دهد؟ جایی نیست مگر در ذهن. پس خود و جامعه و ذهن همه دارای یک هویت واحد هستند و فقط اینکه از جنبه‌های گوناگون به یک هویت واحد پرداخته شده است. ارتباطات و نظریه‌های مربوط به آن به نحوی، به این نظریه بنیادی برمی‌گردد که چگونه در عالم ارتباطات، این معنای تشکیل دهنده ذهن و خود و جامعه با نمادها رد و بدل می‌شوند. این نمادها شاید اشاره‌ها باشند و شاید کلمات. که هر دو اشاره کننده به معناها هستند و این اشاره‌ها ممکن است از جهانی بودن امتداد یابد و به شخص بودن برسد. این شخص می‌تواند با اشاره‌های معنادار خود در جهان خود، آن اشاره را جهانی کند یا اشاره‌ای جهانی بر جهان‌های شخصی و انگاره‌های او تأثیر بگذارد. (Mead ، ۱۹۶۷ : ۵۱)

در بُعد جامعه‌شناسی معرفتی نیز آمریکایی‌ها حیطه آن را به ارتباطات کشاندند که مید حلقه آنان است. پس جامعه‌شناسی معرفتی آمریکا بر مبانی نظریه‌ای جامعه‌شناسی ارتباطات و ارتباطات میان فرهنگی تأثیر دارد. به همین دلیل بررسی جامعه‌شناسی معرفتی مید برای رسیدن به ریشه‌های نظریه‌ای جامعه‌شناسی ارتباطات میان فرهنگی بسیار مهم است.

جامعه معرفتی مید و ارتباطات میان فرهنگی

جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی در نوع خود، پرداختی جدید به موضوع مذکور است که با ریشه و محل رشد جامعه‌شناسی معرفتی،

یعنی اروپا، به شدت متفاوت است و روز به روز بر تفاوت آن افزوده شده است. علت آن تفاوت وضعیت معرفتی و ساختار جامعه آمریکایی همراه با یک اقتصاد بسیار قوی بنیه داخلی و بیرونی است. می‌توان نکات زیر را به عنوان این تفاوت برشمرد.

۱. حاکمیت پراگماتیسم یا عمل‌گرایی

این مکتب بر تمامی شئون آمریکایی مسلط است چه در معرفت و چه در عمل. در بُعد معرفتی، تمامی معارف آمریکایی، حتی فلسفه آن‌ها، به سوی عمل‌گرایی دارد و فلسفه اخلاق نیز در همین جهت سیر داده شده است. در منطق نیز پراگماتیسم حاکم است و قوانین عملی در منطق مورد قبول است. پس علوم و معارف انتزاعی، که در عمل، سبب فایده‌ای نباشد و کنجکاوی صرف و خود ارضایی درونی و روانی باشد، در فرهنگ و معرفت آمریکایی جایی نخواهد داشت و در عمل، هر چه که سبب منفعتی عینی نباشد، بیهوده به حساب می‌آید.

۲. خردگرایی

آمریکایی‌ها به علت پراگماتیستی بودن، همه معارف را به تقلیل‌گرایی کشاندند و سبب شدند که همه معارف در سطح خرد به تحلیل پردازند. مثلاً در بُعد زبان‌شناسی به گفته‌های عادی و روزمره گفت و گوه‌های تلفنی دو نفر و در سطح علوم اجتماعی به سطح گروه‌های کوچک و در فلسفه، به فلسفه تحلیلی که فلسفه‌ای تقلیل‌گرا است، پرداخته‌اند.

جامعه‌شناسی معرفت نیز در بُعد خرد آن مطرح شد و از آن حالت کلان بودن و بررسی اندیشه‌های بشری و ارتباط ساختاری آن با جامعه بیرون آمد و به بررسی خرد و روزمره کشانده شد (آشتیانی: ۱۳۵۲، ص ۹۶).

۳. غیرتاریخی بودن آمریکا

جامعه و ملت آمریکا، جامعه و ملتی بدون تاریخ و آمریکا کشوری بدون سنت تاریخی است. پس تمامی علوم انسانی غیرتاریخی و تاریخ رشته‌ای مجزا شد و تاریخ همه جا، آمریکا را بدون ارتباط با تاریخ کشورهای دیگر نوشتند، چون آمریکا کشوری خودرو بود که دارای اقشار مختلف از کشورهای مختلف بود، پس انسجام تاریخی و سنت تاریخی در آن بی‌معنا بود و این بدون تاریخ بودن، در علوم انسانی آمریکایی تأثیر گذاشت و نوعی علوم انسانی غیرتاریخی — برعکس اروپا — به وجود آورد و جامعه‌شناسی معرفت آن نیز از این امر مستثنی نبود.

۴. مردمی بودن جامعه آمریکا

آمریکا از روز نخست که تأسیس شد نظامی مردمی و عوامی بود یعنی اینکه بر اساس اندیشه مونتسکیو شکل گرفت (پین، ۱۳۸۷) که هم بعد مردم‌شناسی قومی در آن حاکم بود و هم حاکمیت ارزشی و سیاسی سیاست از پایین به بالا بود. پس همه چیز به سطح مردم و عوام کشانده می‌شود که موضوع شناخت مردم‌شناسی است و در بعد ساختاری مردم به عنوان اصل و ریشه مطرح می‌شوند. پس علوم انسانی نیز بایستی در حد مردمی و عوامی باشد و باید روح مردمی و عوامانه بر آن حکومت کند. و زمانی که عوام‌زدگی و مردم‌زدگی بر اندیشه حکومت می‌کند، معنا و مفهوم روشنفکری وجود ندارد. تحصیل‌کردگان آن به جای آنکه از آسمان به زمین بیایند و روشنفکر شوند، از زمین به آسمان می‌روند. پس روح رمانتیک مردمی و عوامی بر جامعه معرفتی آمریکا حکومت می‌کند و علوم انسانی آن نیز تابع یک چنین روحی است و همه به سطح مردم و عوام و روزمرگی می‌آیند و جامعه‌شناس معرفت آن نیز مستثنی از آن نیست.

حال با این ملاک‌های چهارگانه، جامعه‌شناسی معرفتی آمریکا را بررسی می‌کنیم. اساس معرفتی آن‌ها یک نوع ترکیب ذهن و عین است و برعکس اروپایی‌ها جدایی این دو حوزه را محور خود قرار نداده‌اند. لوئیس کوزر می‌گوید:

کار فلاسفه عمده پراگماتیسم در آمریکا، مثل پیرس و جیمز و دیویی، صرفاً در ارائه رهنمودهایی در زمینه جامعه‌شناسی معرفت خلاصه می‌شود، آنجا که پراگماتیسم بر فرآیند ارگانیک آمیزش عمل و اندیشیدن و رفتار انسانی تأکید می‌نماید و ... و از آنجا که پراگماتیسم تأکید می‌کند ماهیت تفکر بسته به موقعیت اجتماعی و برخاسته از آن است، مرحله تلاش در جهت تحقیق درباره روابط یک متفکر و مخاطبش را آغاز کرده است. پراگماتیست‌های آمریکایی از دید سنتی مبتنی بر تمایز سخت میان عین (Object) موضوع تفکر، و ذهن (Subject) اندیشه، اجتناب می‌ورزیدند. آن‌ها به جای فرض یک ارتباط نزدیک بین عین و ذهن ادراک‌کننده، مدعی یک داد و ستد میان این دو بودند (سبزیان، ۱۳۷۴: ۲۲۱).

معرفت‌شناسی شغلی نیز از نتایج این نوع چارچوب است، چرا که هویت صنفی، هویت معرفتی ما را شکل می‌دهد: ایده‌های جان دیویی می‌تواند نقش پراگماتیسم آمریکایی را به عنوان عامل محرکه‌ای در توسعه جامعه‌شناسی معرفت خوب به تصویر بکشد و ... دیویی نه تنها نظریه وابستگی نظام‌های تفکر به نوع اجتماعی را که محل این نوع نظام‌های فکری است مطرح می‌کند بلکه علاوه بر آن، نظریه ارتباط بین نقش‌های حرفه‌ای و سبک‌های تفکر را نیز مطرح می‌سازد (همان: ۲۲۲).

چون معرفت انضمامی می‌شود پس حوزه‌های معرفت ترکیبی میان‌رشته‌ای و چندرشته‌ای می‌شود و از اینجا است که نوآوری و خلاقیت و رشد معرفتی را سبب می‌شود.

متفکران آمریکایی در سنت پراگماتیسمی، گاه موضوعات و

ایده‌هایی پرورش دادند که به ریشه‌های اجتماعی معرفت ارتباط یافت و چند سالی کار اصلی همکاران اروپایی ساکن در زمینه جامعه‌شناسی معرفت را جلو می‌انداخت (همان: ۲۲۳). و در یک تحلیل جامع‌تر می‌گوید همه حوزه‌های دانشی دیگر نیز یک نوع جامعه‌شناسی معرفت را تولید می‌کنند. مشکل بتوان نقش جامعه‌شناسی معرفت را در تفکر اجتماعی معاصر آمریکایی ارزیابی کرد. جامعه‌شناسی معرفت همان گونه که با نظریه آمریکایی پیوند خورده است، غالباً با دیگر حوزه‌های تحقیق نیز تلفیق شده است. این جاست که دیگر نمی‌توان به صراحت، جامعه‌شناسی معرفت را بازشناخت. بنابراین کار پژوهشی "روبرت ک. مرتن و برنارد باربر" در جامعه‌شناسی علم و کار مردانی همانند "ای. سی هرتز، اسوالد هال، تالکوت پارسونز" و چند شخصیت دیگر در جامعه‌شناسی حرفه‌ها یا حتی به طور کلی‌تر بیشتر پژوهش‌هایی که در زمینه نقش‌های اجتماعی انجام شده، ممکن است با جهت‌گیری جامعه‌شناسی معرفت مرتبط باشد اما به عنوان پژوهشی مجزا و متمایز نسبتاً از آنها غفلت شده است. ممکن است تعجب کنید اگر بدانید که بسیاری از کسانی که در واقع، به کار جامعه‌شناسی پرداخته‌اند، مثل "جردن" همه به زبان نثر سخن گفته‌اند (کوزر، ۱۳۷۳: ۲۲۶). این نوع مواجهه با جامعه‌شناسی معرفت و ورود در حوزه‌های پژوهشی و نظریه‌ای مختلف و استقلال نداشتن رشته‌ای آن به علت همان علل و ملاک‌های مذکور است.

آخرین حوزه‌های معرفتی جامعه آمریکا، رسانه‌ها و حوزه‌های ارتباطی است که آمریکایی‌ها بدان پرداخته‌اند.

طبق نظر "مرتون" جامعه‌شناسی عقاید عمومی و ارتباط جمعی رشته‌ای اختصاصاً آمریکایی است که تا حدودی در جامعه‌شناسی معرفتی آن کشور مطرح شده است. این رشته در صدد است به جای سر و کار با تعینات ساختی تفکر، بر سؤالاتی درباره تأثیر رسانه‌های

جمعی بر مخاطبش تأکید کند. در حالی که در سنت اروپایی، تولید ایده‌ها محور اصلی است، سنت آمریکایی بیشتر با مصرف ایده‌ها سر و کار دارد. در حالی که در تفکر اروپایی، به عنوان یک اصل بدیهی فرض می‌شود که اقشار مختلف در جامعه ایده‌های متفاوتی تولید می‌کنند. در ذهن پژوهشگر آمریکایی به عنوان یک گرایش اساسی، فرض بر این است که اقشار عمدتاً بر اساس شیوه‌های مصرف تولیدات فکری استاندارددار متمایز می‌شوند. از این رو، ذهن پژوهشگر آمریکایی اساساً به جای تولید ایده‌ها، بیشتر با پذیرش ایده‌ها و بجای چشم‌اندازها و جهت‌گیری‌های سخنگویان مدبر، بیشتر با پژوهش دربارهٔ مخاطبان سرو کار دارد (همان، ۲۲۸). علاوه بر پراگماتیسمی بودن جامعه‌شناسی معرفت، این شیوه بر عوام‌گرایی، و مردم‌گرایی و روزمره بودن نیز دلالت دارد.

برخی نظریه‌پردازان آمریکایی فرهنگ را به عنوان اصل در جامعه‌شناسی معرفتی مطرح می‌کنند و آن را با مردم‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی نیز مرتبط نشان می‌دهند (مید و سوروکین) و همهٔ مطالب مذکور با این فرض بنیادی مرتبط می‌شود که ذهن یک امر اجتماعی است تا فردی.

دیدگاه رفتارگرایی اجتماعی "جورج هربرت مید" - با تأکید بر اینکه خود ذهن فرآورده‌ای اجتماعی است و منشأ اجتماعی دارد - از بُعد روان‌شناسی اجتماعی، پایه و اساس برخی اظهارات پژوهشگران و نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی معرفت شد. از این نظر، محور سخن "مید"، فهم ماهیت ذهن بود. ذهن از طریق ارتباط ناشی از مبادلهٔ ژست‌ها در فرآیندی اجتماعی با زمینهٔ تجربی به وجود می‌آید و نه در ارتباطات ذهنی؛ بنابراین، ذهن ساخته‌ای اجتماعی است و در ارتباطات اجتماعی ریشه دارد. دربارهٔ تعیین اجتماعی معرفت و تفکر نمی‌توان تردیدی کرد.

انسان خودآگاه، ایستارهای اجتماعی معین یا جامعه‌ای را دارد که در آن زندگی می‌کند. این ایستارها در زمینه انواع متفاوت مسائل اجتماعی است که گروه یا جامعه در زمانی معین با آن‌ها مواجه است و همچنین مسائلی که آن گروه یا جامعه در ارتباط با طرح‌های اجتماعی متفاوت یا اقدامات سازمان‌یافته جمعی با آن‌ها درگیر می‌شود و فرد به عنوان یک شریک در این طرح‌های اجتماعی و اقدامات جمعی رفتاری مطابق با رفتار افراد انجام می‌دهد (همان: ۶-۲۲۵).

از این جاست که "هربرت مید" به ارتباط روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت نیز می‌رسد که در آن دیگری عمومیت یافته یا جامعه از دیدگاه روان‌شناسی اجتماعی، مولد معرفت هستند.

به نظر می‌رسد که نقش اصلی هربرت مید، جامعه‌شناس معرفت، از بُعد روان‌شناسی اجتماعی در فهم روابط کارکردی معرفت و جامعه، رساتر از نقش هم‌قطاران اروپایی‌اش باشد. همان گونه که یک مفسر جدید آثار او نوشته است، او با برگرفتن ذهن، خود، تفکر و معنا از متن عمل اجتماعی از طریق شرح و توصیف مکانیزم‌هایی مانند نقش‌پذیری، دیگری تعمیم یافته، نمادسازی و نظام‌های ایستاری گسترده‌ای از چارچوب‌های ارجاعی را برای جامعه‌شناسی معرفتی فراهم آورده است.

به نظر می‌رسد که مید می‌خواهد این مطلب را ثابت کند که اگر تعمیمات دیگری غیر از جامعه برای تفکر وجود داشته است، آن تعمیمات صرفاً از طریق واسطه‌ای از واقعیت‌های اجتماعی محصور کننده ذهن است که می‌تواند به ذهن سامان بخشد (همان: ۲۲۶).

از کسانی که درباره روزمره بودن جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی سخن گفته، "وبلن" بوده است. او معرفت را با عادات زندگی و اجتماعی پیوند می‌زند:

پرسش از یک دیدگاه علمی یا از یک ایستار و مقصد خاصی در موضوعات معرفتی، در "واقع" پرسشی است از شکل‌گیری عادات تفکر

و عادات تفکر نیز محصول عادات زندگی است. یک دیدگاه علمی اجتماعی، از عادات فکری جاری در اجتماع است و دانشمند ناگزیر از این باور است که این اجماع، در پاسخ به نظم کم و بیش ثابت از عاداتی شکل گرفته که اجتماع به آن خو گرفته است و نیز اینکه این اجماع فقط تا جایی ادامه می‌یابد و نیروی آن تا زمانی می‌تواند باقی باشد که نظم عادات ناشی از رخدادهای زندگی آن را تقویت و حمایت کند (همان، ۲۲۴).

زندگی روزمره با زبان روزمره پیوند دارد، پس جامعه‌شناسی آمریکایی با زندگی روزمره پیوند دارد.

ملاک دیگر جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی این است که زبان محور تحلیل واقع می‌شود. زبان همانند یک واسطه اجتماعی ابتدایی و اساس اطلاع یافتن و جست‌وجو و شناخت و ارتباط و تغییر مفاهیم، امروزه یک مکان بسیار عالی همانند یک پدیده اساسی در جامعه‌شناسی معرفت آورده است (Coulter، ۱۹۸۹:۱۲).

ملاک دیگر جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی شعور عامه (common sense) است؛ چرا که زبان روزمره نوعی دانش روزمره یا شعور عمومی است.

"آلفرد شوتز" می‌گوید: «معارفی که بر اساس شعور عامه استوار است، باید نقطه مرکزی جامعه‌شناسی معرفتی واقع شود» (همان: ص ۱۲).

و از همین جاست که روش "مشهور روش‌شناسی مردمی" وارد صحنه می‌شود. تا بتواند شعور عامه و معارف آن را به دست آورد، چرا که اساس فرهنگ و زبان مشترک بر شعور عامه بنا شده است و روش‌شناسی مردمی نیز می‌خواهد به شناخت معرفت روزمره برسد و روش تحقیق آن جز این روش نیست (همان: ۱۶).

و جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی مساوی با اصل جامعه‌شناسی

می‌شود. اگر روش‌شناسی مردمی در برنامه تجربی خود در جامعه‌شناسی موفق شود این سبب خواهد شد که جامعه‌شناسی معرفت در قلب جامعه‌شناسی واقع شود (همان: ۱۶) و از همین جاست که با علوم ارتباطات نیز مرتبط خواهد شد.

علاوه بر سخنان مرتون می‌توان به منابع دیگری نیز اشاره کرد که جامعه‌شناسی معرفت را با جامعه‌شناسی ارتباطات یکی دانسته‌اند: جامعه‌شناسی ارتباطات مانند میدانی است که اخیراً تحت تأثیر جریان‌ات موجود در جامعه‌شناسی معرفتی واقع شده و با هدایت علمی در بستر اجتماعی مرتبط است که آن نیز با روان‌شناسی اجتماعی مرتبط می‌شود (همان: ۱۰) و جامعه‌شناسی معرفت با مردم‌شناسی نیز از طریق زندگی روزمره و زبان آن ارتباط پیدا می‌کند و خودبه‌خود معلوم می‌شود که با مردم‌شناسی و انسان‌شناسی فرهنگی نیز مرتبط خواهد بود، چرا که انسان‌شناسی فرهنگی و مردم‌شناسی، نوعی توصیف طبیعی از فرهنگی مردمی یا نهادی یا گروهی است که در یک جامعه زندگی می‌کنند؛ آن نوع فرهنگی که زبان حامل معارف آن است (همان: ۱۱).

گاهی فردگرایی در جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی رخ می‌نماید؛ یعنی معرفت اجتماعی در متفکران یک جامعه تجلی پیدا می‌کند، یعنی در مردان معرفت.

"کارل مانهایم" در کتاب نقش اجتماعی مردان معرفت می‌نویسد که مخاطبان متفکران دست‌کم در جوامع ناهمگن کل جامعه نیستند، بلکه بخش‌ها یا اجتماعات خاصی از مردم هستند. به ادعای او تفکر متفکران عمدتاً بسته به تقاضاهای حوزه اجتماعی آنهاست. از متفکر انتظار می‌رود که مطابق امیال مشخص حوزه خود عمل کند و حوزه او نیز به نوبه خود، حقوق معین او را به رسمیت می‌شناسد. مردان معرفت تقاضای عامه مخاطبان خود را پیش‌بینی و سعی می‌کنند تا بر اساس موقعیت واقعی و پیش‌بینی‌پذیر مخاطبان، ذهن خود را شکل

دهند و تعریف کنند و مسائل را بفهمند (سبزیان، ۱۳۷۳: ۲۲۹). در آخر از دیدگاهی دیگر نیز به جامعه‌شناسی آمریکایی اشاره می‌کنیم و آن اینکه سیر جامعه‌شناسی معرفت با سیر اجتماعی آمریکا پیونده خورده است.

جامعه‌شناسان آمریکایی که نخستین بار از طریق مارتینو با کنت آشنا شدند تحت تأثیر شکوفایی و رشد سریع مناسبات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی خود در آن زمان، ابتدا، به سوی نظریه تکاملی روی آوردند که افکار "میل و اسپنسر" نمونه و راهنمای آن بودند. اما پس از استقرار مناسبات مذکور و پیدایش تأملات اصلاح طلبانه، افکار جامعه‌شناسان نیز کم و بیش به سوی اثبات‌گرایی و محصول بعدی آن، یعنی رفتارگرایی، متمایل شد و تحت تأثیر این دو گرایش اساسی بود که علوم اجتماعی در آمریکا پدید آمد. مشخصاتی که طرح‌وار و بسیار فشرده برشمردیم - از قول آلفرد وبر- سایه، روشن‌های خود را بر روی جامعه‌شناسی معرفتی آمریکا نیز انداخته است و به این پهنه از جامعه‌شناسی ویژگی‌های زیر را داده است.

نخست آنکه چون آمریکا طی تاریخ حیات خود هیچ‌گاه در معرض بروز یک انقلاب سوسیالیستی نبوده است، لذا جامعه‌شناسی معرفتی تا حد زیادی، از برخوردها و مباحثات بین‌هگلی‌های چپ و راست به دور مانده است و از تقابل شدید بین دو مفهوم مرکزی وجود اجتماعی و آگاهی‌های اجتماعی، گره‌گاه اصلی جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی تشکیل نشده است.

دوم آنکه به علت فقدان تراکم جریان‌های قدیمی - خواه مثبت و مترقی و خواه منفی و ارتجاعی تمدنی در فضای زندگانی اجتماعی آمریکا به ندرت با گرایش‌های فکری عقل‌شناختی، آرمان‌شناختی و تاریخ‌گرایی در جامعه‌شناسی معرفتی آن روبه‌رو می‌شویم. سوم آنکه بدون شک، جهش فکری اقتصاد به اصالت عمل، که

جهان‌بینی کنونی مردم آمریکا را می‌پوشاند، در سوگیری جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفتی این کشور بی‌تأثیر نبوده است. زیرا اعتقاد به اصالت عمل، که بر اساس آن ضرب‌المثل دو صد گفته چون نیم کردار نیست طبعاً عمل آن هم عملی مفید را به اندیشه صرف مقدم می‌دارد. از این رو، گرایش فکری، که خود پاسخگوی تمایل به فعالیت‌گرایی جامعه‌خاستگاه خویش است، دیگر نمی‌تواند چندان به پژوهش‌ها یا اندیشه‌های غیرمحسوس رو نماید که گویا فایده‌مشخصی را در برنمی‌گیرند. به همین علت سوگیری عمومی جامعه‌شناسی معرفتی آمریکا نیز بیشتر متوجه دور ماندن از تأملات فلسفی و روی آوردن به پژوهش‌های قوم‌شناختی و سنجش عقاید و افکار عمومی است و مشی اساسی روش بررسی‌ها را در این دانش اکثراً نحوه پژوهش‌های جامعه‌شناسی خرد تشکیل می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۷-۹۶).

در جامعه‌شناسی معرفتی آمریکا می‌توان دو مرحله اساسی را مشاهده کرد که باید به آن‌ها پرداخته شود:

۱. کنش متقابل نمادین ۲. پدیدارشناسان. کنش متقابل که با تلاش مید (Mead) نظام‌بندی فکری و سنت فکری در جامعه‌شناسی پیدا می‌کند و پدیدارشناسان که با "آلفرد شولتز" وارد حیطه جامعه‌شناختی می‌شود و روش تحقیق خود را در حوزه تحقیق در جامعه‌شناسی ایجاد می‌کنند و می‌شود در هر دو حوزه فکری، مبحث جامعه‌شناسی معرفتی را بررسی کرد. ولی بحث بنیادی جامعه‌شناسی معرفتی آمریکا بر روی مید متمرکز می‌شود و سپس به مرتون می‌رسد که هر دو، جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی را به دانش ارتباطات پیوند داده‌اند.

جامعه‌شناسی معرفتی مید

مید کتاب مشهور خود را ذهن و خود و جامعه نامید که ترتیب بین ذهن و خود و جامعه، درست نشان‌دهنده طرح فکری و نظریه معرفتی و جامعه‌شناختی و جامعه‌شناسی معرفتی اوست.

"لوئیس کوزر" درباره جامعه‌شناسی معرفتی او می‌گوید:

کار مید از بسیاری جهات، راهگشای جامعه‌شناسی معرفت است. او به همراه همفکران عمل‌گرایش، راه را برای پیوندسازی عینی جامعه‌شناختی میان فراگرد اجتماعی و فکری همواره ساخت. در ضمن، مید زمینه شناخت فراگرد ارگانیکی را به دست داد که بر اثر آن، هر کنش فکری‌ای با رفتار انسانی و روابط مقابل اجتماعی پیوند می‌خورد و بدین‌سان تمایز بنیادی‌ای که فلسفه کلاسیک میان اندیشه و کنش برقرار کرده بود، از میان برداشت. مید با مطرح کردن این فکر که آگاهی در واقع یک گفت‌وگوی درونی است که با وسائل عمومی انجام می‌گیرد- یعنی آگاهی یک تجربه خصوصی است که با کاربرد نمادهای اجتماعی معنی‌دار صورت می‌گیرد و برحسب دیگری کلی، سازمان می‌گیرد- امکان بررسی‌های دقیق درباره شیوه پیوند خوردن اندیشه و ساختارهای اجتماعی را فراهم می‌ساخت. مید برای تحقیق‌های آینده درباره ارتباط شیوه‌های گفت‌وگوی فردی با عالم گفت‌وگوی یک عصر یا یک قشر و گروه یا یک جامعه خاص اشاره‌های ارزشمندی به جای گذاشت. او با تأکید بر اینکه اندیشه در ماهیت خود، وابسته به موقعیت اجتماعی ظهورش است در واقع زمینه تشخیص روابط میان یک اندیشمند و مخاطبانش را فراهم ساخت. (کوزر، ۱۳۷۳: ۴۵۱)

لوئیس کورز جان کلام را درباره جامعه‌شناسی معرفتی مید، گفته است، ولی برای آنکه حرف لوئیس کوزر به خوبی معلوم شود باید به مبانی جامعه‌شناسی و فلسفی مید دست یازید و سپس به توضیح جامعه‌شناسی معرفتی او رسید.

کسانی که درباره نظریه‌های مید بررسی کرده‌اند، او را از اصحاب تعریف و تفسیر در جامعه‌شناسی شناخته‌اند که معنی بخشی در بطن و مرکزیت جامعه‌شناسی اوست. به همین دلیل، او در عنوان کتاب خود ابتدا کلمه "ذهن" را آورد و سپس "خود" و سپس "جامعه" را.

بلومر معتقد است که مفهوم خود برای تحلیل این دیدگاه به خصوص نظریات مید ساخته نشده است، بلکه برای افرادی که برای خودشان معنی می‌سازند ساخته شده است. (توسلی، ۱۳۶۹: ۲۷۹)

یادرباره بُعد معناسازی در نظریه مید و دیگران گفته‌اند که تولید معرفت و معنا بر اساس نمادها و در یک فرآیندی ارتباطی رخ می‌دهد.

کنش متقابل نمادین بر این اصل استوار است که موجودات انسانی یا "خود"ها بیشتر از آنکه در برابر اعمال در برابر یکدیگر، صرفاً واکنش نشان دهند، اعمال یکدیگر را تعبیر و تعریف می‌کنند. پاسخ آنان در برابر اعمال دیگر بی‌واسطه بروز نمی‌کند، بلکه پاسخ آن‌ها بر معنایی مبتنی است که به آن اعمال نسبت می‌دهند. بنابراین، کنش متقابل انسانی به واسطه نمادها و از طریق تعبیر و تبیین معنای اعمال دیگران بروز می‌کند (همان: ۲۸۲).

کنش بر اساس یک تولید معنا رخ می‌دهد و معنا و تفسیر نیز در فرآیندی ارتباطی، تولید می‌شود.

بنابراین، تصویری که از انسان به دست می‌آوریم، همچون اندامی است که با جهان اطرافش با سازوکاری برای معناسازی روبه‌رو می‌شود. مفهوم معنی‌سازی برای "خود" نوعی فرآیند ارتباطی پویاست که در آن، خرده‌ها چیزها را ثبت و سپس ارزیابی می‌کند. بنابراین، فرآیند معنی‌سازی مستقلاً وجود دارد. در دیدگاه کنش متقابل، ارتباط نمادین (سمبلیک) اساس تمامی اعمال اجتماعی و پایه روش‌شناختی برای درک آن است. افراد و موقعیت‌هایی که در آن قرار می‌گیرند و در فرآیند سازگاری کنش‌های خود، از انسان‌ها تعبیری نمادین می‌کنند و ارتباطات در حین انجام کنش‌ها محقق می‌شود و باید بر یک دیدگاه واقعی در قبال رویدادهای اجتماعی متکی باشد. ارتباطات به اشخاص کمک می‌کند که موقعیت خود را بهتر درک کنند. چنانکه

می‌دانیم موضوع اصلی نظریه جامعه‌شناسی، از نظر مید ارتباطات نمادین که به اعتقاد او عبارت از مشارکت یک شخص در زندگی دیگری.

نه فقط معنی بر اساس ارتباطات ساخته می‌شود، که ذهن و خود نیز یک مقوله‌ای ارتباطی است. بازگشت این مطلب به نظریه‌ای است که "نظریه خود و ذهن" خوانده شده است و برحسب این نظریه، ذهنیت خود حاصل ارتباطات است. در نظریه مید، ذهن عبارت است از ورود خود به جریان روان اجتماعی. حتی تلاش طرفداران نظریه این است که سازمان اجتماعی را نیز با استفاده از این مقوله ارتباطاتی شناسایی کنند. در دیدگاه آن‌ها هرچند وجود جامعه برای رشد افراد بشر لازم است، اما وجود خودها نیز بیان جامعه است (توسلی، ۱۳۶۹: ۲۸۵) و باید همچون چیزی پذیرفته و بررسی شود که به طور مستقل وجود دارد. از خلال این یورش است که انسان به عمل خود شکل می‌دهد. به علاوه به نظر مید همیشه عمل فردی از خلال فرآیند معنی‌سازی برای خود، همیشه در یک زمینه اجتماعی شکل می‌گیرد (همان: ۲۸ و ۲۳). از نظر معنی‌سازی مشترک برای رسیدن به کنش‌های متقابل مشترک در اجتماع نیز همین طور است:

نکته دیگر در این است که در جامعه‌ای معین، وضعیت‌هایی که مردم با آن مواجه می‌شوند، به طور مشترک، توسط آنان تعریف یا ساخته و پرداخته شده است. آن‌ها از طریق کنش‌های متقابل قبلی به دریافت‌های مشابه و تعاریف مشترکی می‌رسند و طی آن درمی‌یابند که در فلان وضعیت خاص باید چگونه عمل کنند. این تعاریف مشترک پذیرفته شده و از قبل آماده است و بدین لحاظ مردم در سازماندهی اعمال خود کوشش کمی صرف می‌کنند (همان: ۲۸۴). و به معنای فرآیند اعتبارات در معرفت‌شناسی اجتماع و ارتباطات مبتنی بر آن به خوبی، اشاره می‌کند.

چون معنا در بطن کار مید و کنش مقابل نمادین است پس نمادی که حاکی از معناست وارد بحث آن‌ها می‌شود و نماد قدم اول ارتباطات است. او دربارهٔ سازمان اجتماعی و میزان تعیین‌کنندگی آن در معارف و ذهن افراد می‌گوید که سازمان اجتماعی تا آنجا در عمل دخالت می‌کند که شکل‌دهندهٔ این اوضاع و فراهم آورندهٔ مجموعهٔ نمادهایی است که مردم در تعبیر این اوضاع استفاده می‌کنند. ساخت‌های فرهنگی و نظام اجتماعی و قشربندی و نقش‌های اجتماعی فقط فراهم آورندهٔ زمینه عمل آن واحدها هستند، نه تعیین‌کنندهٔ اعمال آنان (همان: ۲۸۶). زبان به عنوان یک نماد غالب انسانی و مهم‌ترین وسیله ارتباطات انسانی، نیز شامل بررسی جامعه‌شناختی می‌شود، چرا که در واقع، وجود زبان که خود نوعی محصول اجتماعی است و در تحلیل نهایی، به وجود آورنده ذهن و فکر است ذهن و فکر را می‌توان به عنوان گفت‌وگوی داخلی انسان با خودش از طریق نمادهای معنی‌دار تعریف کرد (ریتزر، ۱۳۷۴: ۲۷۵). پس زبان به عنوان یک وسیله مهم ارتباطی موضوع جامعه‌شناسی معرفت می‌شود. بدون زبان و نمادها یا معانی مشترک، زندگی اجتماعی امکان ندارد. پس جامعه‌شناسی معرفت به دنبال یافتن انسجام‌های نمادین و معنایی جامعه است.

برای آنکه زندگی اجتماعی وجود پیدا کند لازم است که کنش‌گران، نمادهای معنادار مشترکی داشته باشند. این واقعیت که نمادهای معنادار اساساً برای همگان معانی یکسانی دارند و آدمیانی که این نمادها را به کار می‌برند و نیز کسانی که در برابر آن‌ها واکنش نشان می‌دهند، واکنشی یکسان برمی‌انگیزند، فراگرد تفکر و عمل کردن و کنش مقابل را آسان می‌سازد. مید اهمیت زیادی نیز برای انعطاف‌پذیری ذهن قائل بود. این انعطاف‌پذیری گذشته از فراهم کردن مبنایی برای معانی مشترک نمادها، اجازه می‌دهد که در موقعیت‌هایی، یک محرک معین معنای یکسانی برای همهٔ افراد درگیر نداشته باشد و کنش

متقابل انجام گیرد. انسان‌ها این توانایی ذهنی را دارند که پیوسته خود را با یکدیگر و با موقعیت موجود تطبیق دهند و بدین سان معنای یک نماد خاص را دریابند.

نماد معنی‌دار شفاهی برای مید اهمیت ویژه دارد، چرا که زندگی روزمره بر اساس ارتباطات شفاهی شکل می‌گیرد و شناخت حاکم بر زندگی روزمره را نیز شکل می‌دهد که "همدلی" نام می‌گیرد که همان میان‌ذهنیت است.

مفهوم معنی برای مید بسیار مهم بود. کردار، زمانی معنی‌دار می‌شود که بتوانیم طوری ذهن‌مان را به کار ببریم که خودمان را جای دیگری بگذاریم و از این طریق، اندیشه‌ها و کنش‌های دیگران را تقسیم کنیم؛ اما در اینجا و نیز در جاهای دیگر، مید استدلال می‌کند که معنی در اصل، نه از ذهن، بلکه از موقعیت اجتماعی برمی‌خیزد. معنی پیش از آنکه ذهن به آن آگاهی یابد، در عمل اجتماعی حضور دارد. یک عمل در صورتی معنی می‌یابد که یک کنش‌گر از طریق ادای یک کنش‌گر دیگر، رفتار منتج از آن ادا را تشخیص دهد. معنی لزوماً آگاهانه نیست. پیش از ایجاد نمادهای معنی‌دار به وسیله انسان، معنی آگاهانه نبود. اما اکنون که چنین نمادهایی را در اختیار داریم، معنی این توان را دارد که پدیده‌ای آگاهانه شود؛ با این همه کنش‌های ما برای مان معنای آگاهانه ندارد (همان: ۲۷۷).

معنا از فراگردهای ذهنی، بلکه از فراگرد کنش متقابل برمی‌خیزد. این تأکید از عمل‌گرایی مید سرچشمه می‌گیرد.

انسان‌ها نمادها و معانی را طی کنش متقابل اجتماعی فرا می‌گیرند، در حالی که آدم‌ها در برابر نشانه‌ها، بدون تفکر واکنشی نشان می‌دهند اما در برابر نمادها، به شیوه‌ای متفکرانه عکس‌العمل نشان می‌دهند. نشانه‌ها قائم به ذات است (مثل آب برای شخصی که از تشنگی در آستانه مرگ است)، اما نمادها شناخته‌هایی اجتماعی است که برای

آن به کار برده می‌شوند تا آنچه را که مردم در باز نمود آن توافق دارند، باز نمایند (همان: ۲۸۴).

کارکردهای نمادها نیز مطرح می‌شود. یعنی کارکرد نمادها با مشخصهٔ بالا، همان ارتباطات است. به عبارت دیگر، ارتباطات از دیدگاه جامعه‌شناس معرفت، کارکرد نمادهای اجتماعی است، زیرا:

۱. نمادها انسان را قادر می‌سازند که از طریق نام‌گذاری و طبقه‌بندی و یادآوری خیل معانی، که در جهان با آن‌ها روبه‌رو هستند با جهان مادی و اجتماعی برخورد کنند.

۲. نمادها توانایی انسان را برای درک محیط بهبود می‌بخشند.

۳. نمادها توانایی اندیشیدن را بهبود می‌بخشند.

۴. نمادها توانایی حل مسائل گوناگون را بالا می‌برند.

۵. نمادها به انسان اجازه می‌دهند که از زمان و مکان و حتی شخص خودشان بگذرند.

۶. نمادها ما را قادر می‌سازند که درباره یک واقعیت مابعدالطبیعی مانند بهشت یا جهنم تخیل کنیم (همان: ۲۸۵۶).

انسان‌ها بر عکس حیوانات قادر به گزینش نمادها هستند، چرا که قبل از زبان، قدرت تعقل، این قدرت ارتباطی را به انسان می‌بخشد. آدم‌ها تا اندازه‌ای به دلیل قدرت پرداخت معانی و نمادها برخلاف جانوران پست‌تر، تا اندازه‌ای می‌توانند در کنش‌هایی که درگیر می‌شوند، به گزینی کنند (همان: ۲۸۷). مید در بخش‌های دیگر سخنان را به نمادهای دارای معنا و بی‌معنا تقسیم می‌کند و سپس با توجه به این تقسیم‌بندی نتیجه می‌گیرد که آن دسته از ارتباطات انسانی موضوع جامعه‌شناسی شناختی است که همراه با تفسیر باشد و نه ارتباطات اجباری و غریزی و غیرتعقلی. پس از حوزه رفتارگرایی روان‌شناختی مکانیکی و غیرتفسیری آمریکا خارج می‌شود. کنش متقابل اجتماعی از نظر مید دو شکل به خود می‌گیرد که وی

از آن‌ها به ترتیب با عنوان مکالمه، ایماها و کاربرد نمادهای معنادار، ایماهای معنادار، سخن می‌گویند. منظور مید از ایما و اشاره (gesture) قسمتی از کنش در جریان است که با یک ارگانیسم پاسخ‌دهنده درک می‌شود. ایما و اشاره بدون معنا آن است که قبل از پاسخ دادن به آن تفسیر می‌شود و معنا می‌یابد و کنش متقابل براساس نمادهای معنادار شکل می‌پذیرد (توسلی، ۱۳۷۲: ۲-۱۸۱). آنچه که این معنا را می‌سازد، به صورت عام می‌سازد و نه به صورت خاص آن هم بر اساس تفسیر مشترک اجتماعی شکل می‌گیرد.

از نظر مید، هر اشاره معنادار برای شخصی که آن را استفاده کند، همان معنایی را دارد که برای دیگری که اشاره معطوف به اوست. لذا اشارات و نمادهای معنادار معنایی مشترک دارند و به اصطلاح مید، آن‌ها در شخصی که اشاره را استفاده می‌کند و در شخصی که اشاره معطوف به اوست، معنای مشترکی را برمی‌انگیزاند. این جنبه به اشارات معنی‌دار اجازه می‌دهد که برای کنترل رفتار از آن‌ها استفاده شود. (همان: ۲۸۳)

حال با توجه به جامعه‌شناسی معرفتی می‌توان به نظریه ارتباطی رسید.

گفته شد که اول، معنی در بطن تحلیل ارتباطی او قرار دارد. دوم، انسان‌ها با توجه به قدرت معنی‌سازی خودشان است که دارای ذهن و خود و جامعه می‌شوند. سوم، کنش مقابل انسان‌ها براساس همین معناسازی انسان است که کنش دیگر را تفسیر و تعبیر می‌کند. چهارم، علاوه بر دیگران، فرد برای کنش با خودش نیز معناسازی کند. پنجم، تمامی ساختارهای اجتماعی براساس معناسازی انسان بنا می‌شود. ششم، معناسازی نوعی فرآیند است، پس معناسازی انسان جریانی پویاست. هفتم، جامعه براساس معناسازی مشترک بنا می‌شود. هشتم، ارتباطات در جامعه براساس این معنای مشترک انجام می‌شود. نهم،

اشخاص نمادهای یکسانی برای فهماندن معنای مورد نظر خود به کار می‌برند. دهم، این نمادها و معناهای مشترک آن‌ها تابعی از فرهنگ و اجتماع است.

پس با توجه به صفات دهگانه جامعه‌شناسی معرفتی می‌توان به نظریه او رسید که کل خرد و جامعه و ذهن را ساخته معنی و معنا و نماد را نیز ساخته جامعه می‌داند. پس جامعه‌شناسی او در واقع خود جامعه‌شناسی معرفتی اوست که برای شناخت انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی باید به جامعه‌شناسی معرفتی پناه برد تا مقدمات معناشناسی مهیا شود و رابطه این معنا با ساختار جامعه نیز تبیین شود. پس جامعه‌شناسی او مساوی جامعه‌شناسی معرفت است که هم معرفت‌شناسی او هم انسان‌شناسی او و هم ارتباط‌شناسی او را تشکیل می‌دهد از اینجا است که سخن کوزر درباره جامعه‌شناسی معرفتی می‌داند مفهوم می‌شود. او گفته بود که کار می‌داند از بسیاری جهات راهگشای جامعه‌شناسی معرفت است که این سخن او اینجا واضح شد. از این جهت نیز پیوندهای عینی جامعه‌شناختی، یعنی فرآیندهای اجتماعی و فکری، را روشن ساخت. چون معنی اصل است و معنی و نماد آن را نیز جامعه و اجتماع تعیین می‌کند و انسان برای شناخت اشیا و انسان‌ها و محیط اطراف و تخیلات خود به آن، معنایی خاص می‌بخشد؛ معنا و نمادی که جامعه آن را به او بخشیده است. جامعه‌شناسی معرفتی زیربنای معرفت‌شناسی اوست، زیرا که در معرفت‌سازی، از دیدگاه او صورت و محتوای معرفت را اجتماع خلق می‌کند و دارای رابطه دیالکتیکی صورت و محتوا و معرفت، چه از نظر صوری و چه از نظر محتوایی با ساختار اجتماعی نیز رابطه‌ای دیالکتیک دارند: (Cutrist and Petras, ۱۹۷۰: ۶۰-۲۵۵)

ویژگی جامعه‌شناسی معرفتی وی به مثابه مقدمه ارتباط‌شناسی او، عبارت است از:

۱. مخلوطی از رفتارگرایی و عمل‌گرایی است، که گفته شد؛
۲. سعی کرده است که بین روان و فعالیت‌های جسمی یا رفتار جسمی ارتباط متقابل برقرار کند و هیچ کدام را بر دیگری مقدم نداند. (توسلی ۱۳۶۹ : ۸-۲۷۷)؛
۳. سعی کرده است که دعوای اصالت فرد و جامعه را حل کند و هر دو را در هم هضم کند (همان: ۸۷)؛
۴. ایدئالیسم و ماتریالیسم معرفتی را تا حدی به هم نزدیک کرده است ولی غلبه ایده‌آلیستی بر اندیشه جامعه‌شناختی معرفتی او آشکار است؛
۵. پراکسیس معرفتی ذهنی و عینی را با توجه به عمل‌گرایی حل کرده است.
۶. چون بر نماد و معنا در جامعه‌شناسی معرفتی تأکید می‌کند، پس زبان‌شناسی در دل جامعه‌شناسی معرفتی او واقع می‌شود؛
۷. بر اساس نمادشناسی و معناشناسی، مردم‌شناسی حاکمیت مطلق در جامعه‌شناسی معرفتی او پیدا می‌کند (از جهت نظریه‌ای و روشی)؛
۸. جامعه‌شناسی معرفتی او به طرف روان‌شناسی اجتماعی می‌رود و در سطح خُرد عمل می‌کند (از نظر روشی و نظریه‌ای)؛
۹. او مبنای نظریه‌ای علم ارتباطات را به وجود آورد چون پیام فرستی و پیام‌گیری و مبادله معنی بر اساس این نظریه است (Crowley، ۱۹۹۴ : ۶۲۵-۶۷۸)؛
۱۰. جامعه‌شناسی معرفتی به کاربرد در حوزه‌های گوناگون نزدیک می‌شود و شکل عملی به خود می‌گیرد؛
۱۱. شعور عامه و Common sense در بطن جامعه‌شناسی، قرار دارد؛
۱۲. روش پژوهشی او در جامعه‌شناسی معرفتی، روش‌شناسی مردمی است؛
۱۳. فرهنگ به عنوان یک محور و ساختار معناسازی قلمداد می‌شود، پس جامعه‌شناسی معرفتی او بر اساس فرهنگ بنا می‌شود؛
۱۴. تبیین در روش پژوهشی او به کار نمی‌رود و از روش تفسیر و روش کیفی استفاده می‌کند؛

۱۵. توجه نکردن به تاریخ در معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت او مشهود است.

۱۶. او جامعه را اجتماع فرض می‌کند و بر اساس آن، جامعه‌شناسی معرفتی بنا می‌کند، پس هم اصالت فرد و هم اصالت جامعه را در نظریه خود قرار می‌دهد؛

۱۷. او از جبرگرایی در جامعه‌شناسی معرفتی خود می‌گریزد، چون از نظر معناگزینی قدرت‌گزینش به فرد مورد نظر می‌دهد که قبلاً ذکر شد.

جامعه‌شناسی معرفتی مرتون و ارتباطات

بعد از مید، کار جامعه‌شناسی معرفت به "مرتون" می‌رسد که در اثر مشهور خود *ساختار اجتماعی و نظریه اجتماعی* با همان مبانی نظریه‌ای جامعه‌شناختی معرفتی مید به سراغ ارتباطات می‌رود. او در پارادایم‌های مشهوری که دربارهٔ جامعه‌شناسی معرفت بیان کرده است، دو مبنای وجودی را برای معرفت و شناخت فرض می‌کند:

۱. مبنای وجود اجتماعی مانند وضعیت اجتماعی، طبقه و نسل‌ها و نقش شغلی روش تولید ساختار گروهی (دانشگاه و بوروکراسی و آکادمی‌ها و فرقه‌ها و احزاب سیاسی) و موقعیت تاریخی و تجربه اجتماعی و ساختار قدرت و فرآیند اجتماعی؛

۲. مبنای وجود فرهنگی و در مبنای فرهنگی، ارزش‌ها و قومیت‌ها و افکار عمومی و جهان‌بینی‌ها و از روح قومی و روح زمانه و ذهنیت فرهنگی و نمونه فرهنگی نام می‌برد (۴۹۳ : ۱۹۶۸، Merton) و چگونگی ارتباط افکار، اندیشه‌ها و نظرگاه‌ها را با این مبنای فرهنگی به صورت نمادین و با معنا یا سازمان‌مند مطرح کرده است. پس براساس این سازوکار نمادها یا همان سمبل‌ها شکل می‌گیرند که مهم‌ترین اساس ارتباطات میان فرهنگی

می‌توانند باشند، چرا که بر اساس نوع فرهنگی و ذهنیت فرهنگی، ارتباطات متفاوت خواهد بود و تبادل نیز بر اساس ارزش‌ها و افکار عمومی و جهان‌بینی‌ها و روح قومی و روح زمانه و ذهنیت فرهنگی و نوع فرهنگی است. این پیچیدگی ارتباط میان فرهنگی را بر اساس جامعه‌شناسی معرفتی می‌رساند که می‌تواند ریشه نظریه‌ای ارتباطات میان فرهنگی را در آمریکا نیز روشن کند؛ کشوری که بنیانگذار نظریه‌های جدید و رشته‌های جدید ارتباطی خصوصاً ارتباط میان فرهنگی است.

مرتون مقدمه قسمت جامعه‌شناسی معرفت را جامعه‌شناسی معرفت و ارتباطات نامیده است. او جامعه‌شناسی معرفت را در آمریکا عموماً بررسی ارتباطات نامیده و گفته است:

اصولاً جامعه‌شناسی معرفت، چه از نظر میدانی و چه از نظر روش تحقیق، همان جامعه‌شناسی ارتباطات است و حتی می‌توان گفت "جامعه‌شناسی معرفت" در اروپا، همان "جامعه‌شناسی ارتباطات" آمریکاست و کارهای "لازارسفلد" در واقع، همان جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی است و به نظر می‌رسد که علل تبدیل جامعه‌شناسی معرفت اروپایی به جامعه‌شناسی ارتباطات در آمریکا عبارت است از: ۱. تا زمانی که جامعه‌شناسی معرفت در اروپا وجود داشت، عصر ایدئولوژی‌ها بود ولی در زمانی که به آمریکا آمد، عصر رسانه‌ها و ارتباطات بود و حال آنکه در اروپا، افکار عمومی و ارتباطات توده‌ای مطرح نبوده است.

۲. باید جامعه‌شناسی ارتباطات میان فرهنگی نیز براساس جامعه‌شناسی معرفت شکل بگیرد.

۳. اروپا بر میراث‌های فکری، سیاسی، اقتصادی و ... تکیه و جامعه‌شناسی معرفت در آنجا به این حوزه‌ها توجه داشته است، ولی جامعه‌شناسی معرفتی آمریکا به عقاید عامه توجه دارد، پس به افکار عمومی توجه می‌کند تا به معرفت.

۴. در اروپا جامعه‌شناسی معرفت رنگ روشنفکری دارد و به نکات و

موضوعات فکری آن‌ها توجه می‌کند، ولی در آمریکا، جامعه‌شناسی معرفت به فرهنگ عامه و مردم توجه می‌کند.
 ۵. جامعه‌شناسی معرفت در اروپا به "خودِ معرفت" و در آمریکا به "اطلاعات" توجه می‌کنند که دسترس عوام به آن ممکن است و آن را بررسی می‌کند. (Morton، ۱۹۶۸ : ۴۵۱ و ۴۹۳)

وی نکات بسیار دیگری را دربارهٔ ارتباط با جامعه‌شناسی معرفت و جامعه‌شناسی ارتباطات و ارتباط این دو بیان می‌کند که خود به مقاله مفصل در این مورد احتیاج دارد.

در کتاب دیگری به نام ذهن و کنش/اجتماعی نیز جامعه‌شناسی معرفت را برای بررسی ارتباطات افراد و زندگی روزمره نیز به کار می‌برد و از همان‌جا به ارتباطات اجتماعی نیز می‌پردازد و می‌گوید که عملاً وارد جامعه‌شناسی ارتباطات می‌شود و جامعه‌شناسی معرفت به شناخت و دانش روزمره و یا شناخت تفکرات و انتقال آن به مردم روزمره می‌پردازد. پس ارتباط جامعه‌شناسی معرفت با ارتباطات به خوبی واضح می‌شود و از همین جاست که با انسان‌شناسی فرهنگی و روان‌شناسی اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند و بررسی مردم را در بنیاد و اساس خود قرار می‌دهد (Coulter، ۱۹۸۲: ۱۰-۱۱).

در کتاب دیگری که به تازگی انتشار یافته است مؤلف اصلاً معرفت را یک فرهنگ و جامعه‌شناسی معرفت را همان بررسی فرهنگ می‌داند. او علم و فلسفه و ادبیات و هنر عامه و دین را نوعی معرفت می‌داند که فرهنگ است و در حیطهٔ جامعه‌شناسی معرفت بررسی می‌شود. ولی با رویکرد فرهنگی (McCurtr، ۱۹۹۶). پس جامعه‌شناسی معرفت، هم به ارتباطات می‌پردازد و هم به حوزه‌های معرفتی - فرهنگی؛ یعنی به علم و فلسفه و دین و ادبیات و هنر و فرهنگ عامه.

در اینجا به مبانی معرفت‌شناختی ارتباطات میان فرهنگی نیز مورد

توجه می‌شود. با توجه به سمت‌گیری‌های مختلف معرفت‌شناختی برای بررسی جریان بین‌المللی اطلاعات، چند جنبه مهم، رشد و توسعه یافته است. باید متذکر شد که هیچ‌یک از جنبه‌هایی که درباره آن بحث خواهیم کرد، الزاماً با یک دیدگاه خاص معرفت‌شناسانه شناسایی نمی‌شود. ارزیابی دقیق مبانی نشان می‌دهد که جنبه مفروض را می‌توان با استفاده از مکاتب مختلف فلسفی ارزیابی کرد، اما با شیوه‌های بررسی و تحلیل متفاوت، نتایج نیز متفاوت خواهد بود.

روابط بین‌المللی، به طور کلی، و جریان بین‌المللی اطلاعات به طور ویژه، همانند سایر شاخه‌های علوم اجتماعی به طرز گسترده، و مشروعیت انسجام خود را از جنبه‌ها و شیوه‌های بررسی کسب می‌کند (مولانا، ۱۳۷۱: ۲-۲۱). هدف از این نوشتار این بود که جامعه‌شناسی معرفت، با وضعیت فوق، به بررسی جامعه‌شناختی ارتباطات میان‌فرهنگی کشانده شود که شاید تا به حال این گونه از آن استفاده نشده است و عموماً، انسان‌شناسان فرهنگی در بحث میان‌فرهنگی در انسان‌شناسی شناخت یا سمبلیک آن را مطرح کرده‌اند. همان گونه که قبلاً نیز ذکر شد هم اکنون باید سعی شود که جامعه‌شناسی معرفت برای بررسی مسائل میان‌فرهنگی وارد این حوزه شود و سعی ما بر این است که به این مسئله برسیم، چون ظاهراً کمتر و یا اصلاً به این امر پرداخته نشده است.

تا اینجا به گونه‌ای عام درباره مبانی جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات، که به ارتباطات میان‌فرهنگی معطوف بود، بحث شد. حال، به بحثی درباره جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات میان‌فرهنگی می‌پردازیم. در ابتدا، به مفاهیمی اشاره می‌شود که در حوزه ارتباطات میان‌فرهنگی رواج دارد و استفاده می‌شود.

بخش وسیعی از اصطلاحات این حوزه به طور طبیعی، این عناوین را به خود اختصاص می‌دهد:

فرهنگ توده‌وار، وسایل ارتباط جمعی و جامعه، تمامیت فرهنگی، ارتباطات و سلطه فرهنگی و کثرت‌گرایی فرهنگی.

این عنوان‌ها به طور همزمان، در رشته‌های گسترده‌تر جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و انسان‌شناسی و همچنین در قلمرو پژوهش‌های منطقه‌ای و مطالعات توسعه، اهمیت بسیاری پیدا کرده است و لذا نگرش‌های بین‌رشته‌ای رایج شده است از آنجایی که پدیده‌های تحت بررسی بسیار پیچیده است و طیف وسیعی از واقعیت‌های اجتماعی را پوشش می‌دهد، هر گونه تلاش در راستای تحلیل جهانی این پدیده‌ها الزاما از مرزهای یک رشته فراتر خواهد رفت. طبعاً مطالعه وسایل ارتباط جمعی و فرهنگ باید مرزهای بین‌رشته‌ای را در بگیرد و بر بررسی خلاف یک دیدگاه تخصصی جزءنگر به علوم اجتماعی، از دیدگاهی کل‌نگر برخوردار باشد (مولانا، ۱۳۷۱: الف ۱۱۷). و تنها راه پرداختن به موضوعات جدید، استفاده از همین رهیافت‌های میان‌رشته‌ای است که فعلاً می‌تواند، جوابگوی این موضوعات باشد. در الگوی "کوه یخی فرهنگ" نشان داده شده است که فقط یک سوم موضوعات فرهنگی است و باید از روی همین یک سوم ظاهر به دوسوم باطن پی برد. البته این کار روش پژوهشی بسیار قوی می‌خواهد و علوم میان‌رشته‌ای را می‌طلبد. در این الگو، سطح اول رفتار و فولکلور و صنایع دستی است که دیده می‌شوند. سطح دوم، جامعه‌شناختی است که شامل هنجارها و قواعد و نقش‌هاست و سطح سوم، روان‌شناختی است که شامل عقاید، ارزش‌ها و الگوهای فکری است و این سطح عمیق‌ترین سطوح فرهنگ را تشکیل می‌دهد و در واقع ریشه‌نمای سطوح بالایی است.

بر همین اساس، می‌توان در ارتباطات میان‌فرهنگی، این تعریف را از ارتباط ارائه کرد: ارتباط هنگامی رخ می‌دهد که معنایی به رفتار یا باقی مانده عمل نسبت داده شود. (Porte، ۲۰۰۶: ۲۷) و این معناها از

دو سطح زیرین به دست می‌آید. یعنی از سطح جامعه‌شناختی فرهنگ و سطح روان‌شناختی فرهنگ. این تعریف را به عنوان مقدمه‌ای برای ورود به بحث میان فرهنگی برمی‌گزینیم. پس می‌توان به تعریف ارتباطات میان فرهنگی پرداخت: «ارتباط میان فرهنگی ارتباطی است که میان مردمی واقع می‌شود که دارای تصورات و دریافت‌های فرهنگی و نظام‌های نمادین خاص خود هستند و به خوبی می‌توانند واقعیت ارتباطی را تغییر و تشکیل دهند. (Ibid: ۵۸) و آن قدر این ذهنیت برخاسته از لایه‌های زیرین فرهنگی قوی است که می‌تواند بر ارتباطات میان فرهنگی تأثیر بگذارد.

در این کتاب، این لایه‌های زیرین را گاهی عقیده و عقاید (beliefs) و گاهی ارزش‌ها (values) و نظام‌های نگرشی (attitude) می‌نامند. عقاید را مسائل ذهنی تعریف می‌کند که به موضوعات عینی خاصی مرتبط است و این مسائل ذهنی و مفاهیم ارزشی و روابط خاصی را ترسیم می‌کند. (Ibid: ۶۷)

ارزش‌ها اجزای ارزشی عقاید و ارزش‌ها و نظام‌های نگرشی است؛ مثل مفید بودن خوبی و نیکی و زیباگرایی و توانایی ارضای نیازها و توانایی تولید لذت (Ibid: ۶۷). عنصر دیگر برای لایه‌های زیرین، جهان‌بینی است که تعیین‌کننده جهت‌گیری‌های فرهنگی دربارهٔ بعضی موضوعات است، مثل خداوند و طبیعت و زندگی و مرگ و جان و دیگر موضوعات فلسفی که با معنای زندگی و حیات مرتبط است و وضعیت شخص را در جهان و سپس در جامعه روشن می‌کند. (Ibid: ۶۸).

عنصر دیگر، سازمان اجتماعی است که در ارتباطات میان فرهنگی نیز مهم است و این عنصر در نمادهای اجتماعی، چه رسمی و چه غیررسمی ریشه دارد که به مسائل فرهنگی و ارتباطات فرهنگی تکیه می‌کند، مثل مدرسه و حکومت و خانواده.

عنصر دیگر، الگوهای فکری است. اینکه الگوی فکری قیاسی باشد یا استقرائی، مهم است. مللی در جهان هستند که افکار قیاسی دارند، مثل اروپایی‌ها و مللی هم وجود دارند که دارای افکار استقرایی هستند. (Ibid: ۶۷-۷۱).

زبان نیز به مثابه وسیله ارتباطی بین این حوزه‌های فرهنگی مطرح می‌شود که نقشی بسیار مهم در فرهنگ بازی می‌کند. زبان قلب فرهنگ است و چون قلب به کل اجزای بدن خون می‌رساند، پس زبان نیز به همه حوزه‌های فرهنگ خون تازه می‌رساند و آن‌ها را تقویت می‌کند و برخی گفته‌اند زبان بایگانی تاریخ است. یعنی تاریخ زبان، تاریخ فرهنگ است و فرهنگ معانی زبان را فراهم می‌سازد و زبان آن را مستقل و منفصل می‌کند و علاوه بر همه این‌ها زبان آینه فرهنگ است، پس زبان جهان‌بینی افراد را تعیین می‌کند، چرا که جهان‌بینی در فرهنگ ترسیم می‌شود و ما با آن جهان را می‌بینیم. پس زبان را به دو شاخه تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کنند. "زبان تحلیلی" در توصیف جهان خارج، از کلیات استفاده می‌کند و می‌تواند جهان را به گونه‌ای کلی، تجزیه و تحلیل کند و کلی‌نگری را روا دارد که نتیجه آن، فلسفه و ریاضیات است؛ مثل زبان هند و اروپایی. "زبان ترکیبی" زبانی است که برای توصیف جهان از مفاهیم جزئی و اسماء خاص استفاده می‌کند که جهان را در مفاهیم جزئی و اسم ترکیب می‌کند، پس خردنگر و کوچک‌انگار و ادبیات‌ساز و هنر ساز است. (فرضیه ورف و سایپر) (Ibid: ۱۴۶-۱۵۳) و از همین جاست که عده‌ای گفته‌اند که چون زبان انگلیسی جهانی شده است، پس فرهنگ آمریکایی جهانی خواهد شد و دهکده جهانی به وجود خواهد آمد (با زبان آمریکایی و فرهنگ آمریکایی). پس قدرت سیاسی و اقتصادی آمریکا نیز جهانی خواهد شد و آینده جهان یعنی آمریکا یا کدخدای دهکده جهانی. (Bock: ۱۹۶۸، ۴۳۱)

برخی نیز فرهنگ را شامل فناوری (تشکیل شده از فن و ابزار) و زبان (شامل نحو و صرف و معناشناسی) و ایدئولوژی (شامل عقاید و ارزش‌ها) و سازمان اجتماعی (گروه‌ها و نقش‌ها و زمان و فضا) دانسته‌اند که همه این‌ها سبب تأثیر بر ارتباطات بین‌فرهنگی می‌شود. فناوری هم در دست آمریکایی‌ها مستقر است، پس به گونه‌ای هدف‌گرا و عمل‌گرا، بر اساس این نظریه‌ها، جهان در دست آمریکا قرار می‌گیرد و فرهنگ آمریکا نیز فرهنگ جهانی آینده خواهد بود. ولی این نظریه‌ها نوعی تقلیل‌گرایی بیش از حد است که شاید نتواند آنچنان مسائل پیچیده فرهنگ جهانی و ارتباطات بین‌فرهنگی را حل کند. و نوعی ساده‌سازی در این نظریه‌ها به چشم می‌خورد. حال آنکه واقعیت بسیار پیچیده‌تر از این است که در نظریه‌های تقلیل‌یافته‌ای مثل اینها قرار گیرد و با این‌ها تبیین شود. به همین دلیل، می‌خواهیم به نظریه‌ای برسیم که بتوانیم تا حدی، این پیچیدگی ارتباطات بین‌فرهنگی را تبیین کنیم.

شروع آن می‌تواند با جامعه‌شناسی معرفت باشد. حوزه‌ای از جامعه‌شناسی که می‌تواند به ارتباطات پردازد و آن را نیز مانند مردم‌شناسی شناخت به جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات میان‌فرهنگی بکشد و ما باید به دنبال سازوکاری باشیم که بتواند این حوزه مهم را بیان کند.

فصل دوم

جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات و ارتباطات

سخن گفتن از "ادبیات" سخن از میراث معرفتی بشری طی تاریخ بشر است. از زمانی که انسان روی زمین گام نهاد، برای فهمیدن و فهماندن از زبان کمک گرفت. حال چه نوع زبانی، جای خود را دارد. ولی با بهره‌گیری از زبان و پیچیده‌تر شدن آن و وارد کردن مطالب گوناگون در زبان و تزئین آن، در طی زمان، ادبیات را پدید آورد. هرچند قبل و در ابتدای اختراع خط، ادبیات به صورت شفاهی و نه کتبی وجود داشت؛ اما همان نیز ادبیات محسوب می‌شود. بنابراین، انسان‌شناسی ادبیات بیان‌کننده این است که ادبیات با انسان و زندگی او به وجود آمده و تابعی از وضع زندگی او، اعم از طبیعی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بوده است.

ادبیات را می‌توان از جنبه‌های گوناگون بررسی کرد، ولی در این نوشتار، سعی بر بررسی جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات همراه با نگاهی به ارتباطات است. بدین معنا که اوضاع عمومی اجتماعی چه تأثیری بر ادبیات و نحوه شکل‌گیری آن در فرآیند ارتباطات اجتماعی دارد. این بررسی می‌تواند روشی برای تحلیل ادبیات باشد که متأسفانه در دنیای امروز از جمله در کشور ایران، در چنین قالبی به ادبیات نگاه نشده است. علت این است که در دنیای امروز، جامعه‌شناسی معرفتی مسیری غیر از مسیر اولیه اروپایی خود می‌پیماید و از چارچوب نظریات و دیدگاه‌های نخستین بنیانگذاران خود تا حد زیادی خارج شده است، چنانکه آن را در آمریکا به بررسی دنیایی خُرد و کوچک تقلیل داده‌اند. به گونه‌ای که آن را معادل "نظریه کنش متقابل نمادی" و بررسی "معارف روزمره" و "شعور عامه" (common sense) قرار داده و بررسی آن را در چرخه بین معنا و کنش روزمره مردم محدود کرده‌اند که در واقع، از بررسی فلسفه‌ها و ادبیات و هنر و ایدئولوژی‌ها و فرهنگ عامه و دین بازمانده و در نتیجه، نتوانسته است به صورت تاریخی، مباحث را بررسی کند.

این نوع بررسی، جامعه‌شناسی معرفت را از بررسی ادبیات، به عنوان رسانه‌ای ارتباطی، دور کرده و از بررسی ادبیات (دست‌کم به‌طور تاریخی) در قالب یک پیام یا بازتاب یک پیام یا یک نماد و ... غافل مانده است. و آنچه در این نوع جامعه‌شناسی معرفتی مهم است، کنش روزمره افراد در زمان حال و در جامعه‌ای خاص است. کنشی که شامل ادبیات به عنوان نوعی دانش خاص در زندگی روزمره است.

پس ما باید به خلق رهیافت‌هایی برای بررسی ادبیات از دیدگاه جامعه‌شناسی معرفتی بپردازیم تا بتوانیم ادبیات تاریخی و اصیل هر قوم را بررسی کنیم و این چیزی شبیه به خلق نوعی علم است تا اجرای یک پژوهش. در مقدمه در بررسی آثار موجود در ارتباط بین

ادبیات و جامعه‌شناسی معرفت به آن خواهیم پرداخت و این سطور فقط چند خطی برای سرآغاز مطلب بود.

مقدمه

امروزه، بین مفاهیم جامعه‌شناسی ادبیات و جامعه‌شناسی ادبی تفاوت قائل شده‌اند. جامعه‌شناسی ادبیات درباره بررسی مسائل اجتماعی، تولید عناصر ادبی (کتاب، روزنامه و مجله) و مصرف آن از نظر کیفی و کمی، و جامعه‌شناسی ادبی درباره ساختار، صورت و محتوای ادبیات بحث می‌کند. هر دو رشته، چه جامعه‌شناسی ادبیات و چه جامعه‌شناسی ادبی، می‌تواند موضوع بررسی معرفت‌شناسی اجتماعی شود. یعنی می‌تواند با رشته تحقیقاتی جامعه‌شناسی معرفت آن‌ها را بررسی کرد، ولی با این تفاوت که درباره جامعه‌شناسی ادبیات می‌توان با توجه به "جامعه‌شناسی معرفتی آمریکایی یا تجربی" بررسی کرد و درباره جامعه‌شناسی ادبی با توجه به "جامعه‌شناسی معرفتی اروپایی" می‌توان بحث و غور کرد. چون جامعه‌شناسی معرفتی اروپایی، نظری است تا عملی و به گونه‌ای خاص، در ادبیات تاریخی یا تاریخ ادبیات می‌تواند خودنمایی کند زیرا با توجه به روش بررسی جامعه‌شناسی معرفت اروپایی است که می‌توان به فرم و صورت و محتوا پرداخت نه از طریق روش کمی جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی و فقط می‌توان از روش کمی جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی برای متون بهره جست که آن هم روش تحلیل محتوا را می‌طلبد که نقص‌های بسیار دارد و در مبحث روش‌های بررسی در همین فصل به آن خواهیم پرداخت.

نکته بعدی، فلسفه ادبیات یا وجودشناسی آن است. باید دید که ادبیات از نظر وجودی، در کجای عالم وجود قرار دارد. اگر بخواهیم جای آن را در عالم و جهان فکر پیدا کنیم، باید بگوییم که ادبیات بعد از هنر قرار دارد. به عبارتی مباحث فلسفه که معنای ارائه شده در قالب انتزاعی است، چه در نثر و چه در شعر در قالبی

حسی‌تر و کمتر انتزاعی ارائه می‌شود؛ البته در داستان، این نکته بسیار واضح‌تر است. به عبارت دیگر، داستان رابط بین حس و انتزاع است و مفاهیم بالا را به زمین می‌آورد. از اینجاست که می‌توان گفت لحظه‌ای که یک فیلسوف می‌نویسد و ادبیات فلسفی را تولید می‌کند، نوعی گذار از حالت انتزاع به حس را طی می‌کند؛ یعنی نوشتن یا گفتن نظریه‌ای انتزاعی، کشاندن آن از عالم انتزاع به عالم حس است. (هرچند این ادبیات مصطلح نیست، ولی به ادبیات فلسفی یا علمی مشهور است). این موضوع در ادبیات مصطلح نیز بسیار واضح است. ادبیات مصطلح نظریه‌های فلسفی را به صورت ملموس به جامعه ارائه می‌کند؛ خصوصاً ادبیات عامه، چه شفاهی و چه کتبی. بنابراین، هنر زمینه را برای رشد ادبیات به وجود می‌آورد؛ ضمن اینکه اساس و بنای ادبیات وابسته به هنر است و شکوفایی ادبیات بستگی تام به هنر دارد. زیرا بدون هنر، از قدیمی‌ترین تا جدیدترین آن یعنی موسیقی، هرگز ادبیات به وجود نمی‌آمد و شاید اصلاً شعری سروده نمی‌شد. چون موسیقی یک متن موزون انتزاعی برگرفته از طبیعت است و آنچه موسیقی به معنای مصطلح آن تولید می‌کند، ادبیات است؛ بدین معنا که نت‌های خود را در ادبیات جاری می‌سازد به گونه‌ای که می‌توان شعر را کلام موسیقی‌وار نامید.

آیا موسیقی از شعر انتزاع شده است؟

رابطه ادبیات با تئاتر بسیار واضح است، چرا که خود نمایش‌نامه، نوعی ادبیات مصطلح است. سینما نیز همین گونه است و آن نیز ادبیات خاص خود را دارد که فیلم‌نامه جزئی از آن است. ادبیات، فیلم‌نامه‌ها و نمایش‌نامه‌ها را به وجود می‌آورد. اگر ادبیات نمایشی و فیلم‌نامه‌ای مثل رمان ضعیف باشد، کشور فیلم‌های خوب نخواهد داشت. به طور مثال، مکتب رمانتیسیم شرقی در هند حاکم است که

می‌تواند فیلم‌های عشقی هیجانی تولید کنند. ادبیات بر هنر نیز تأثیر می‌گذارد مثل تأثیر ادبیات بر نقاشی. بدون تردید، ادبیات نقاشی‌ها را شکل می‌بخشد، هر چند نقاشی‌ها از طبیعت تأثیر می‌پذیرند، ولی نوع نقاشی و سبک‌های حاکم بر آن، در ارتباط با ادبیات است تا چه رسد به نقاشی‌هایی که از نظر محتوایی، از ادبیات تأثیر پذیرفته‌اند؛ مثل نقاشی مینیاتور ایرانی که محتوای خود را از شعر فردوسی، حافظ، سعدی و مولوی برگرفته است و سبک آن به شدت با سبک غزل حاکم در دوره صفویه مرتبط است. چون نقاشی مینیاتور، سبک موسیقی‌وار نقاشی است و غزل موسیقی‌وارترین شعر است. پس نقاشی هم در سبک و هم در محتوا، تابعی از ادبیات مصطلح و جامعه است.

ماهیت ادبیات

قبل از هر چیز ادبیات را به دو قسمت تقسیم کرده‌اند: ۱. زبان به عنوان قالب؛ ۲. ماده یا محتوای ادبیات. سپس به بحث درباره این قالب و محتوا پرداخته‌اند (ولک، ۱۳۶۸: ۱۲) و بین زبان ادبی با زبان روزمره تفاوت قائل شده‌اند و ارتباط این دو را بررسی کرده‌اند و در پی آن هستند که زبان ادبی را بیابند. در یک کلام می‌توان گفت که زبان ادبی با کمی انتزاع و موزونی، تخیل‌زاست و برعکس، زبان روزمره صرفاً ارائه‌کننده واقعیت است. ولی علاوه بر این تقسیم بندی، ادبیات را به فرم و محتوا نیز تقسیم کرده‌اند.

فرم سبکی است که ادبیات محتوای خود را در آن سبک ارائه کرده است، سبک‌های رمانتیک و واقعیت‌گرا. محتوا آن پیامی است که در آن، مقصود و محور اصلی ادیب و سراینده بیان می‌شود. پس این سبک و فرم، شیوه پیام‌رسانی است و حال آنکه محتوا، خود پیام است. (از اینجا است که ادبیات وارد مقوله ارتباطات نیز می‌شود). از

همین طبقه‌بندی‌هاست که به ارتباط جامعه‌شناسی معرفت با ادبیات خواهیم رسید. نکته دیگر آنکه ادبیات هنجارشکن است و سعی می‌کند با استفاده از تخیل، از قواعد اجتماعی فراتر رود و در این جهت، بر ابعاد اجتماعی آن افزوده می‌شود (فرای، ۱۳۶۳: ۵۲).

آیا ادبیات گونه‌ای از معرفت است؟

همان‌طور که گفته شد، ادبیات حاوی پیام فلسفی است که با زبانی خاص آن را ارائه می‌کند و همین زبان خاص ادبی است که شکلی به محتوا و شکل فلسفی آن می‌بخشد (ولک، ۱۳۶۸: ۲۷). به گونه‌ای که از نظر ماهوی، معرفت دیگری تولید می‌کند که با دیگر معرفت‌ها مثل علم و فلسفه و دین و فرهنگ عامه و هنر تفاوت دارد. گفته می‌شود که ادبیات خود معرفتی دارد که با شیوه خاص خود آن را معرفی و در قالب سبک‌ها و صورت‌ها آن را ارائه می‌کند. تأثیری متقابل بین فرم و صورت از طرفی، و محتوا و ماده از طرف دیگر، به ادبیات شکل معرفتی خاص خود بخشیده است (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۲۵۵) که به صورت فرآیندی، در تاریخ‌های ادبیات بررسی می‌شود.

میزان ترکیب‌های تخیل و واقعیت در معرفت‌شناسی ادبیات نیز نکته‌ای دیگر است که به ادبیات هویت خاص و ماهیت مختص به آن را بخشیده است و مکاتب ادبی نیز بر همین اساس به وجود می‌آیند. (همان: ۲۴۳)

پس با توجه به مباحث و مطالب سه‌گانه فوق، می‌توان گفت که ادبیات، معرفتی خاص از حوزه‌های معارف شش‌گانه بشری است که در تمامی جوامع، اشکال مخصوص به خود را دارد. ادبیات به تناسب تاریخ هر جامعه‌ای، فرآیندهای خاص خود و برآیندهایی مربوط به خود دارد که همه را از نظر جامعه‌شناسی معرفتی می‌توان بررسی کرد.

جامعه‌شناسی معرفت و ادبیات

اگر قبول کردیم که ادبیات نوعی معرفت و بیان‌کننده معرفت بزرگ و ریشه‌ای بشری، یعنی فلسفه است (هرچند فلسفه از ادبیات استخراج شده است) و رتبه دوم معرفت بشری از نظر عظمت و تاریخی بودن آن بعد از هنر را دارا است، پس جامعه‌شناسی معرفت نیز در گستره آن می‌تواند میدان‌دار باشد، چون ادبیات نیز می‌تواند یکی از حوزه‌های جامعه‌شناسی معرفت باشد. پس ضرورت بررسی ادبیات، به عنوان حوزه‌ای معرفتی، با استفاده از جامعه‌شناسی معرفت بسیار روشن و واضح می‌نماید. این بررسی در دو قالب کلی جامعه‌شناختی معرفتی مطرح می‌شود: اول، بررسی جامعه‌شناختی معرفتی افکاری که ادبیات آن را مطرح می‌کند؛ دوم، بررسی صورت و فرم‌هایی که این افکار در قالب آن بیان شده است. (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۸۴ و ۱۷۶)

غالباً ادبیات را افکار یا فلسفه‌ای می‌دانند که پشت پرده پنهان شده است و آن را تجزیه و تحلیل می‌کنند تا به افکار عمده‌ای که در آن بیان شده است پی ببرند. (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۲۰)

"مرتون" می‌گوید: «جامعه‌شناسی معرفت دارای دو پایه است که یکی بر اساس فرهنگ بنا می‌شود و دیگری بر اساس دیگر معارف بشری، مثل فلسفه (Merton، ۱۹۶۸: ۴۶۱). پس می‌توان گفت که بر اساس فرهنگ شناسی ادبیات باید به مطالعه جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات پرداخت که این رویکرد از جهان‌شناسی ادبیات و جهان‌بینی‌های حاکم بر ادبیات صحبت می‌کند. پس نظریه جهان‌های ممکن و بررسی این جهان‌ها جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات را بررسی خواهد کرد؛ چنانکه مکاتب ضد پوزیتیویسم، مثل تفسیرگرایان (دیلتای) به آن پرداخته‌اند. (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۲۰) این رویکرد بسیار جدید در عرصه بررسی ادبیات خواهد بود که همراه با پسامدرنیست‌ها وارد این عرصه شده است. (ولک، ۱۳۶۸: ۱۲۹)، (دیچز، ۱۳۶۶: ۵۶۹).

مروری بر منابع و مطالعات قبلی جامعه‌شناسی معرفت دربارهٔ ادبیات

متأسفانه تاکنون، به جز آثاری که از "لوسین گلدمن و لوکاج" باقی مانده، مطالعه منسجمی دربارهٔ جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات نشده است. علت آن هم این است که جامعه‌شناسی معرفت با این سخن مارکس شروع شد که تولیدات معنوی جامعه، اعم از علم و فلسفه و حقوق و ادبیات و هنر، تابعی از اوضاع اقتصادی جامعه است، پس باید ادبیات با توجه به ساختار اقتصادی - اجتماعی بررسی شود. مارکسیست‌ها بعد از مارکس، در شوروی سعی کردند به شیوهٔ مارکسیستی ادبیات را تبیین کنند، ولی متأسفانه، در کشورهای اروپایی و آمریکا، مطلب فوق پیگیری نشد و بعد از جنگ جهانی دوم، بحث‌های جامعه‌شناسی شناخت تا حدی راکد شد و نتوانست آن رسالت قبلی خود را انجام دهد. به همین دلیل، جز لوسین گلدمن و لوکاج، که هر دو صبغهٔ مارکسیستی داشتند، جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات هرگز به وجود نیامد.

نتیجه آن شد که در شوروی، به علت حکومتی شدن مارکسیسم، با ادبیات رفتار منفی صورت گرفت و به ادبیات غیر مارکسیستی توجهی نشد. از آنجایی که ادبیات مارکسیستی بسیار کلیشه‌ای بود، در نتیجه، بررسی جامعه‌شناختی معرفتی ادبیات معنا نداشت و آثار قابل چشمگیری به وجود نیامد؛ جز دو کتاب زبان و شناخت و ذهن و اجتماع. شاید بتوان از تابعیت ذهن از مسائل اجتماعی و تابعیت زبان از ساختار اجتماعی، به ادبیات و جامعه‌شناسی معرفتی آن رسید. البته این دو پژوهش را هم مارکسیست‌ها انجام ندادند که در روش‌شناسی و روش پژوهش جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات درباره آن خواهیم گفت.

در کشورهای غربی، این سخن مارکس جدی گرفته نشد و فقط مارکسیست‌های متأخر، مثل لوکاج و گلدمن، آن را دنبال کردند و

عملاً، این مبحث از ساختار جامعه‌شناسی معرفت دانشگاهی حذف شد. در تمامی کتاب‌های جامعه‌شناسی معرفت که در غرب نوشته شد و نگارنده توانسته است آن‌ها را جست‌وجو کند، به جز در یک نمونه از آن‌ها، از جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات خبری نیست. (حتی در الگوهای آن نیز از این حوزه نام برده نمی‌شود). آن کتاب معرفت و ساختار/اجتماعی همیلتون است که فقط از کتاب لوسین گلدمن اسم برده است. پس در تاریخ غرب، فقط لوسین گلدمن به این موضوع پرداخته که آن نیز ناقص است و آن را در مبحث روش تحقیق بررسی خواهیم کرد.

جامعه‌شناسی معرفت که در جهان امروز فدای جامعه‌شناسی علم، به عنوان یک حوزه آن شده است، به علت حاکمیت معرفتی علم بر دیگر معرفت‌هاست و این حاکمیت در مدرنیسم به وجود آمده است و معرفت‌های دیگر تابعی از معرفت علمی شده یا به رکود کشانده شده است به گونه‌ای که در کتاب ساختار/اجتماعی واقعیت، جامعه‌شناسی معرفت اصلاً و ماهیتاً شکل دیگری به خود می‌گیرد. (برگر، ۱۳۷۵)

حتی در غرب، گروپیچ در کتاب چارچوب‌های اجتماعی معرفت به عنوان یکی از حوزه‌های جامعه‌شناسی اسمی از معرفت نمی‌آورد. پس در بررسی ادبیات به عنوان یک حوزه معرفتی بشری برای جامعه‌شناسی معرفت در غرب و شرق جهان، تساهل عجیبی به چشم می‌خورد و حال آنکه درباره نقد ادبی و روش‌های آن مطالب بسیار زیادی تولید شده است.

نظریه‌شناسی جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات

نظریات موجود در جامعه‌شناسی معرفت تنوع مختلفی دارد:

۱. می‌توان گفت که جامعه‌شناسی معرفت نحله‌های جغرافیایی است؛ اروپایی و آمریکایی که اروپایی خود، شامل حوزه‌های

آلمان و فرانسه و انگلستان است. این تفاوت گذاری از آن لوئیس کوزر است. او در فرق بین جامعه‌شناسی معرفت آمریکایی و اروپایی می‌نویسد: « طبق نظر مرتون جامعه‌شناسی عقاید عمومی و ارتباط جمعی یک رشته مختص آمریکایی است که تا حدودی، در جامعه‌شناسی معرفت آن کشور مطرح شده است. این رشته در صدد است به جای سروکار داشتن با تعیینات ساختی تفکر، بر سؤالاتی دربارهٔ تأثیر رسانه‌های جمعی بر مخاطبانش تأکید نماید. درحالی‌که در سنت اروپایی، تولید ایده‌ها محور اصلی است. سنت آمریکایی بیشتر با مصرف ایده‌ها سروکار دارد، در حالی‌که در تفکر اروپایی، به عنوان یک اصل بدیهی فرض می‌شود که اقشار مختلف در جامعه، ایده‌های متفاوتی تولید می‌کنند. در ذهن پژوهشگر آمریکایی، به عنوان یک گرایش اساسی، فرض بر این است که اقشار عمدتاً بر اساس شیوه‌های مصرف تولیدات فکری استاندارد از هم متمایز می‌شوند.

از این رو، ذهن پژوهشگر آمریکایی اساساً به جای تولید ایده‌ها بیشتر با پذیرش ایده‌ها و به جای چشم‌اندازها و جهت‌گیری‌های سخن‌گویان مدبر، بیشتر با تحقیق‌های مخاطبانش سروکار دارد. (سبزیان، ۱۳۷۴: ۲۲۷)

اروپا و سه کشور صاحب اندیشهٔ آنجا نیز، دارای نحله‌های جامعه‌شناسی معرفتی هستند که دو کشور اول آن، بیشترین اثر را دارند، ولی در میان همهٔ آن‌ها آلمان، اساسی‌ترین و پرنقش‌ترین و ریشه‌ای‌ترین نقش را در جامعه‌شناسی معرفت بازی می‌کند و انگلستان نیز تابعی از اندیشه‌های آلمانی است.

"مارکس" بنیان‌گذار آلمانی جامعه‌شناسی معرفت است و "یزورالم" بنیانگذار اسمی جامعه‌شناسی معرفت آلمانی است و ماکس شلر به عنوان بنیانگذار شبکه درونی نظریه‌ای جامعه‌شناسی

معرفت است که او نیز آلمانی است. در فرانسه "دورکیم" جامعه‌شناسی معرفتی را بر اساس مردم‌شناسی بنا کرده است و به دنبال او "مارسل موس و هالبوکس" و در انگلستان "مانهایم" و سپس شاگرد او، "استارک"، که هر دو آلمانی‌الاصل بودند همان نحله را ادامه دادند. پس جامعه‌شناسی معرفت انگلستان نیز شاخه‌ای فرعی از جامعه‌شناسی معرفت آلمان است.

۲. تقسیم‌بندی دوم در کتاب *Sociology of knowledge* از آن دکتر توکل است که تقسیم نظریه‌ای جامعه‌شناسی معرفت را بر اساس وجودشناسی و غایت‌شناسی قرار داده است. در اولی، یعنی وجودشناسی، معرفت‌شناسی بر وجود انسان قرار داده شده است و غایت معرفت به مثابه یک امر ثانوی قلمداد می‌شود. و در دومی، یعنی غایت‌شناسی، مفهوم معرفت بر اساس غایت‌شناسی انسان قرار داده شده است که در این روش و راهبرد، تأکید بر مفهوم جمع‌گرایی می‌شود و وجود علم امری ثانوی قلمداد می‌شود. در اولی، فلسفه یونان افلاطون، ارسطو، و فلسفه مسلمانان، مسیحیان، فلسفه هندی، فلسفه دکارتی، نظریه کانت، اسپینوزا و فلسفه هگلی، پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، هایدگر واقع می‌شوند.

در دومی، فلسفه ماقبل افلاطون، نظریه پراگماتیسمی معرفت (معرفت‌شناسی آمریکایی)، فلسفه قدرت (نیچه)، مارکسیسم (مارکس)، مکتب فرانکفورت (به غیر از فروم و مارکوس)، تاریخ‌گرایی، نسبی‌گرایی قرار می‌گیرند.

ماکس شلر هر دو فرآیند را ترکیب کرده است و به هر کدام از آن راهبردها قسمتی را اختصاص داده است. عوامل ذهنی و فکری در حالتی از استقلال از نظر حقیقی از عوامل واقعی قرار دارند ولی نمی‌توانند بدون عوامل واقعی تحقق یابند و عوامل واقعی

بدون عوامل ذهنی کور و بی‌هدف می‌شوند.

۳. سومین تقسیم‌بندی نظریه‌ای را همیلتون انجام داده است او در کتاب *Knowledge and social structure* بر اساس رشد مکتبی زمانی جامعه‌شناسی معرفت، نظریه‌ها را تقسیم‌بندی کرده است. او سه لایه را در مارکسیسم تشخیص داده است. دوره اول هگل، مارکس و مارکسیسم، دوره دوم لوکاچ و مارکسیسم، دوره سوم مکتب فرانکفورت و لوسین گلدمن.

همیلتون بعد از مارکس، ماکس شلر را به عنوان رقیب فکری او و در مرحله بعدی، ماکس وبر را مطرح کرده است. پس از او از دورکیم به عنوان مکتب بعدی و کارل مانهایم و نظریه نسبت‌گرایی معرفتی او نام برده است و در نهایت، رهیافت‌های جامعه‌شناختی پدیدار شناختی جامعه‌شناسی معرفت را مطرح کرده است.

۴. در این تقسیم‌بندی رهیافت فرهنگی جامعه‌شناسی معرفت مطرح است که "پتر برگر و توماس لوکمان" معرفت را بر اساس جهان‌های موجود و ممکن و گفتمان حاکم بر آن‌ها مطرح کرده‌اند.

روش‌شناسی جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات

قبل از آنکه وارد روش تحقیق شویم، باید تا حدی به روش‌شناسی این حوزه جامعه‌شناسی معرفتی بپردازیم:

۱. آیا باید ادبیات را یک موضوع عینی خارجی بگیریم یا یک موضوع ذهنی؟ اگر آن را یک موجود عینی خارجی بگیریم باید احکام مربوط به آن را بر آن حمل کنیم و اگر آن را موضوع ذهنی بگیریم، باید به لوازم وجودی آن ملتزم شویم. اگر قبول کنیم که یک وجود عینی خارجی است، پس باید رابطه آن را با وجود ذهنی بسنجیم و اگر وجود ذهنی است، باید رابطه آن را با وجود عینی بسنجیم. (Sayer, ۱۹۹۲: ۴۵، ۱۲)
۲. نکته دیگر آنکه اگر بر اساس ساخت‌گرایی به بررسی این حوزه بپردازیم،

باید بر اساس دو معیار حرکت کنیم و آن دو عبارت است از: ۱. انتزاع و تجزیه؛ ۲. گزینش عناصر مد نظر. پس در ادبیات و بررسی آن براساس جامعه‌شناسی معرفت چنین روشی را به دست می‌آوریم که می‌تواند به گونه‌های خاصی، این روش را با برش‌های خاص آن به کار برد. (Ibid: ۸۵، ۹۵) و (مورگان، ویلفرد، ۱۳۷۰: ۸۷) و نمادها و نشانه‌شناسی آن را مطرح کرد.

۳. آیا با روش کارکردگرایی با ادبیات مواجهه شویم؛ همان نظامی که در یک سیستم دارای عناصری خاص است و در نظام هماهنگ دارای کارکرد هستند و هماهنگی کارکرد آن‌ها به نظام قوام و انسجام می‌بخشد؟ پس بحث نظام و سیستم به میان می‌آید و پویایی آن نظام و بحران آن.

۴. آیا ادبیات را نوعی معرفت برخاسته از طبقات خاص اجتماعی برای مشروعیت بخشیدن به آن طبقات بدانیم؟ پس ادبیات و معرفت آن و جامعه‌شناسی معرفت آن را بر اساس طبقات و اقشار اجتماعی و نابرابری اجتماعی باید بررسی شود. (Ibid: ۸۷)

۵. آیا ادبیات را تکرار اسطوره‌های قدیمی در شکل‌های جدید بدانیم؟ پس باید به دنبال اسطوره‌های قدیمی باشیم که ادبیات از آن‌ها نشئت گرفته است و قائل به این باشیم که ادبیات چیزی جز تکرار همان اسطوره‌ها نیست و باید برای فهم ادبیات به آن اسطوره‌ها رجوع کرد. (ویلفرد و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۴۹)

۶. آیا ادبیات یک کنش انسانی است که باید به معنای آن کنش‌ها پرداخت؟ و آیا ادبیات نمادی است که برچسب آن کنش ادبی است؟ آیا باید معنای این نماد و معنای آن کنش را خوب دریافت؟ پس ادبیات یک کنش نمادین انسانی است که با روش خاص باید به آن پرداخت و چارچوب‌های معنایی کنش است.

۷. آیا ادبیات نوعی پدیدار اجتماعی است که باید به مثابه یک پدیده به آن نگاه کرد و با روش پدیدارشناسی به آن پرداخت؟ یعنی با روش‌شناسی مردمی و شعور عامه آن را بررسی کرد و با روش‌های کیفی به شهود و تفسیر ادبیات پرداخت؟ (مورگان: ۲۰۹) پس در اینجا باید به دنبال کلیت‌های مشهود شده باشیم.

۸. نظریه فرآیند تاریخی و نظریه کلی فرآیندی را مد نظر بگیریم و فقط

به سیر آن ادبیات بپردازیم؟ پس هم می‌توان به سیر تاریخی هر اثر پرداخت و هم فرآیند کلی یک ادبیات را به دست آورد (ریکور، ۱۳۷۳: ۲۱). ۲۱. گلدمن، ۱۳۷۱: ۲۷).

۹. با استفاده از نظریه شکنی و پسامدرنیستی سعی در به دست آوردن جهان‌های فرامتن باشیم تا بتوانیم به معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی آن در ادبیات مد نظر برسیم. پس به روش‌های مردم‌شناسی ادبیات روی خواهیم آورد و ساختار شکنی در پیش خواهیم گرفت و راه خود را در تجزیه، به جای ترکیب که در ساخت بود می‌جوئیم. (احمدی، ۱۳۷۲: ۴۷۷)

۱۰. نقد روانکاوانه ادبی که بر اساس آن باید به لایه‌های درونی روانی ادبیات برسیم تا بتوانیم به جامعه‌شناسی معرفت آن نائل شویم و آن روان‌های ناخودآگاه حاکم بر ادبیات را به دست آوریم که ناشی از عقده‌ها و غیره است یا بتوانیم به هویت اجتماعی معرفتی آن پی ببریم.

۱۱. نظریه زبان‌شناسی ادبی را به کار ببریم و از این طریق به جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات نائل شویم چون رابطه زبان و معرفت بسیار واضح و آشکار است. (آشوری، ۱۳۷۳: ۷)

پارادایم‌های جامعه‌شناسی معرفتی مرتون و ادبیات

مرتون در اولین پارادایم خود می‌گوید که محقق جامعه‌شناسی معرفتی باید درباره این دو موضوع تحقیق کند که پایه‌های وجودی معرفت، خود چه هستند و در کجا وجود دارند و برای یافتن پاسخ این دو سؤال باید به دو شاه‌کلید رجوع کنند: ۱. اساس‌های فرهنگی که شامل نمونه و الگوی فرهنگی و ارزش‌ها و ذهنیت فرهنگی، تمرکز فرهنگی و وضعیت نظریات فرهنگی است ۲. بنیاد اجتماعی که شامل نظام‌های اجتماعی، موقعیت اجتماعی، تحرک اجتماعی، فرآیندهای اجتماعی، وضعیت تاریخی، ساختار قدرت، گروه‌های سیاسی، نوع تولید، علائق اجتماعی، امور اخلاقی، طبقات اجتماعی، سازمان اجتماعی، (نوع دانشگاه‌ها و مدارس)، نهادهای اجتماعی، نسل و رقابت و تنازع در جامعه است. در دومین پارادایم، او می‌پرسد

چه نوع تولیدات ذهنی‌ای از نظر جامعه‌شناسی، نیز مورد تجزیه و تحلیل واقع می‌شوند؟ او می‌گوید برای جواب به این سؤال باید دو دسته شاه‌کلید را در نظر داشت: ۱. ایده‌ها که شامل ایدئولوژی‌ها و عقاید مذهبی، اعتقادات اخلاقی، هنجارهای اجتماعی، فلسفه معرفت و علم و تکنولوژی. ۲. تمرکز بر توجه به جامعه که شامل میزان انتزاع معرفت، فعالیت عینی روشنفکران، اعتبار الگوها پیش فرض‌ها و آن چیزی که همچون داده‌ها اخذ می‌شوند و آنچه به عنوان مسائل قرار داده می‌شوند و الگوهای گزینش.

پارادایم سوم اینکه ارتباط معرفت با پایه‌های وجودی خود چگونه است که شامل دو دسته اصطلاحات اساسی می‌شود:

۱. روابط کارکردی و علی، کنش متقابل اجتماعی و وابستگی، شرط‌های ضروری، همبستگی متقابل کارکرد و همبستگی بین علل شرطی ارتباط یا ضرورت. ۲. روابط ادراکی یا نمادی یا ارگانیسمی و اندام‌وارگی که شامل هماهنگی یگانه، ثبات، انسجام، رقابت، نمونه بیان، بیان نمادی، تناسب، تصدیق، ربط درونی، تشخیص معانی، وحدت با معنای منطقی، هویت‌های ساختاری و شباهت‌شناسی سبکی است.

پارادایم چهارم او این است که تولیدهای ذهنی مشروط به پایه‌های وجودی چه نوع کارکرد پنهان و آشکاری دارند و چرا؟ در جواب آن نیز دو دسته اصطلاح باید روش شود: ۱. جهت ذهنی، روابط مبهم و واقعی اجتماعی، رفتارهای هدایت شده و محدود شده اجتماعی در جامعه، آماده کردن انگیزه‌ها، آماده‌سازی اطمینان‌های مجدد، انحراف‌ها و خشونت‌ها، جرم‌های گوناگون؛ ۲. نمونه‌های شورش، نگه‌داری قدرت، هماهنگی روابط اجتماعی و ماهیت کنترل.

پنجمین پارادایم او این است که چگونه و چه وقت بر اساس روابط وارد شده، پایه‌های وجودی و معرفت آماده می‌شوند؟ او پاسخ

را در دو نوع نظریه ارائه می‌کند ۱. نظریه‌های تاریخی ۲. نظریه‌های تحلیلی (Merton، ۱۹۶۸: ۴۶۰)؛ (Faghirzadeh: ۱۹۸۸: ۹، ۴۸) پس می‌توان با استفاده از هر کدام از اصطلاحات فوق به بررسی ادبیات و مسائل آن از دیدگاه جامعه‌شناسی معرفت پرداخت و گاهی می‌توان با ترکیب چند پارادایم نیز به تحلیل جامعه‌شناسی معرفت ادبیات هر دوره تاریخی یا هر اثر ادبی دیگر پرداخت.

موضوعات پژوهشی مطرح شده در جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات

چند موضوع می‌تواند برای بررسی جامعه‌شناختی معرفتی ادبیات وجود داشته باشد. نوع ادبی مشتمل بر موضوعاتی است که در قالب‌های ویژه و با اختصاصات فنی و قواعدی خاص به صورت شعر یا نثر بیان می‌شود و نظریه انواع ادبی کوششی است در راه تقسیم‌بندی موضوعات گوناگون ادبی با توجه به شکل ظاهری یا قالب‌هایی که موضوعات مد نظر با مشخصات و قوانین ویژه خود در قالب‌ها آفریده و تألیف شده است. (رزمجو، ۱۳۷۲: ۱۰)

پس اولین تقسیم‌بندی نوع ادبی، تقسیم به نثر و شعر است و هر کدام جامعه‌شناسی معرفتی خاص خود را دارد، چرا در یک کشور، در یک دوره خاص تاریخی و یا در کل ادوار تاریخی آن، شعر رواج دارد؟ کلام موزون با تخیل چه مناسبتی با ساختار معرفتی یک کشور و ساختار سیاسی اجتماعی و اقتصادی آن دارد؟ آیا شعر و فلسفه با هم در یک ساختار اجتماعی، از نظر موزون بودن معنوی، ارتباط دارند یا خیر؟ اگر در کشوری فلسفه رواج داشته باشد، خصوصاً فلسفه‌ای بسیار عظیم و انتزاعی، در آن کشور شعر نیز رواج دارد و آیا این دو به ساختار اقتصادی، سیاسی اجتماعی و فرهنگی آن جامعه مرتبط نیستند؟

رواج نثرهای متفاوت یا رواج بیشتر نثر در دوره‌هایی یا کسادی

آن در دوره‌ای دیگر، یا از کشوری به کشور دیگر، یا از منطقه‌ای به منطقه‌ای دیگر آیا دارای جامعه‌شناسی معرفتی خاص خود نیست؟ در ارتباط بین شعر و نثر، بین رشد آن دو رابطه‌ای مستقیم یا رابطه‌ای معکوس وجود دارد؟ آیا جامعه‌شناسی معرفتی خاص خود را ندارد؟ این سؤالات بسیار مهم و قابل بررسی است.

اما تقسیم‌بندی شعر از نظر قالب یا صورت (form) عبارت است از: مثنوی، قصیده و انواع آن، غزل و گونه‌های آن، قطعه، مسمط متضاد، ترجیع بند، ترکیب بند، رباعی، دوبیتی، چهارپاره‌ها یا دوبیتی‌های پیوسته و قالب‌های آزاد در شعر نو و شعر سپید. همه انواع شعری فوق نیز می‌تواند جامعه‌شناسی معرفتی خاص خود را داشته باشد.

انواع شعر از نظر محتوا عبارت است از: شعر حماسی (حماسه‌های اساطیری و ملی و حماسه‌های تاریخی، حماسه‌های دینی)، شعر غنایی و عوامل پیدایش آن (شعر مدحی)، شعر تعلیمی (وعظ، حکمت و عرفان)، شعر انتقادی (هجو، هزل و طنز)، مرثی شعر وصفی، شعر قصصی، مناظرات، اشعار عامیانه و محلی که همه جامعه‌شناسی معرفتی خاص خودشان را دارند.

نثر و انواع آن نیز دارای جامعه‌شناسی معرفتی خاص خود است؛ نثر مرسل یا ساده، نثر مصنوع، نثر شکسته، تطور نثر فارسی و ادوار شش‌گانه آن نیز جامعه‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص را دارند.

نثر از لحاظ قالب و صورت شامل: قصه و افسانه و داستان و گونه‌های آن، رمان، داستان کوتاه، حکایت، لطیفه، تمثیل، مقامه‌نامه و انواع آن، زندگی‌نامه، اتوبیوگرافی، نمایشنامه، فیلمنامه، مقاله و انواع آن، نیز همین مسیر تحقیق را می‌طلبد.

همچنین نثر از نظر محتوایی شامل آثار حماسی و پهلوانی، آثار غنایی، آثار تاریخی، آثار دینی، آثار عرفانی، آثار حکمی و اخلاقی،

آثار علمی و فلسفی، تراجم، احوال بزرگان دینی، دانش و ادب، آثار انتقادی، آثاری که محتوای آن‌ها زبان‌شناسی و ادب‌پژوهی، فنون بلاغت عروض و قافیه، نوشته‌هایی که موضوع آن‌ها واژه‌شناسی است، متون دستوری، آثاری که در فن نویسندگان و شاعران نگاشته شده است آثاری که درونمایه موضوعات تازه ادبی است، نثرهای شاعرانه، همه روش تحقیق با همان روش مذکور را دارند (رزمجو، ۱۳۷۲). یا انواع تشبیه مفرد یا مرکب، استعاره مصرحه، استعاره مکنیه، حقیقت و مجاز، علاقه‌های مجاز، کنایه یا انواع سجع متوازی یا مطرف یا متوازن یا جناس‌های مختلف مثل جناس تام یا ناقص: حرکتی، اختلافی، افزایشی، یا آرایه‌های معنوی مراعات نظیر، تلمیح، تضمین، تضاد، تناقص، تضاد حس‌آمیزی، ایهام، ایهام تناسب، لف و نشر، اغراق، ارسال، مثل حسن تعلیل نیز ممکن است همان راه و روش تحقیق در جامعه‌شناسی معرفتی را داشته باشد (هادی، ۱۳۷۳). و یا اجمال و تفصیل، توضیح، توصیف، تشبیه و تمثیل، تجسم، نقل و روایت، بحث، استنتاج، اقناع، ترغیب، تکرار، فصاحت کلمات، خوش‌آهنگی نیز همین گونه است.

در باب سبک‌ها، چهار سبک مشهور در جهان وجود دارد که سبک‌شناسی توصیفی و سبک‌شناسی تکوینی و سبک‌شناسی نقش‌گرا و سبک‌شناسی ساختگرا نامیده می‌شود که می‌تواند سبک‌ها را بررسی کند و از همین جا، با رهیافت‌های جامعه‌شناسی معرفت ادبیات همراه شود.

از اینجاست که می‌توان به سبک‌شناسی ایرانی که شامل سبک‌های خراسانی، عراقی و هندی، و بازگشت ادبی و معاصر است، اشاره کرد و می‌توان به فضای بررسی و تحقیق جامعه‌شناسی معرفتی وارد شد.

سبک‌های کلاسیک در دوران عقل‌گرایی، دوران ماقبل رمانتیسم و رئالیسم و ناتورالیسم و پاراناس و سمبولیسم و فرا واقع‌گرایی نیز

می‌تواند موضوع بررسی این رشته علمی واقع شود. حتی می‌توان جامعه‌شناسی معرفتی خاصی برای اوزان عروض خاص هر نوع شعری، قائل شد و آن اوزان را به وضعیت اجتماعی و سیاسی اقتصادی خاصی مشروط دانست.

نکته دیگری که باید مورد توجه واقع شود آن است که می‌توان ادبیات را با توجه به جامعه‌شناسی معرفتی بررسی کرد، ولی بر اساس تولید هم می‌توان به بررسی ادبیات پرداخت؟ مثلاً بررسی نویسنده یا گوینده در بستر زمان خود، در نسل و گروهش، نویسنده در جامعه، اصلیت او، مسئله تأمین زندگی، حرفه ادبی و چگونگی انتشار آن، اشعار و آفرینش، تاریخچه نشر، شبکه‌های توزیع، محدوده‌های شبکه، شبکه فرهیختگان، شبکه‌های عام و سدشکنان، خوانندگان و انگیزه‌های آن‌ها، و دقت در مطالعه و نوع مطالعه همه، می‌تواند موضوع تحقیق باشد. (گلدمن، ۱۳۷۱)

ارتباطات، ادبیات و دیگر معارف بشری

اگر بخواهیم جایگاه ادبیات را در میان معارف بشری مشخص کنیم، باید بگوییم که ادبیات پلی میان فلسفه و علم و مذهب از طرفی، و هنر و فرهنگ عامه از طرف ایجاد می‌کند. اگر این پل خوب و مستحکم و دارای بقای کمی و کیفی باشد، آن گاه است که یک تمدن بشری سر پا می‌ماند و گرنه زمانی که پل از بین برود، آن تمدن بشری نیز سرنگون خواهد شد. چنانچه در اغلب تمدن‌ها دیده می‌شود.

ارتباطات نقش بسیار اساسی در ساختن این پل دارد. یعنی اینکه ارتباطات می‌تواند فلسفه و علم و مذهب را که به صورت ادبیات درآمده، به هنر و غذای فرهنگ عمومی و عامه تبدیل کند. ارتباطات هرچه سعی کند که این فرآیند تبدیل معارف عظیم بشری، یعنی فلسفه و علم و مذهب را به روح اجتماعی و فرهنگی و هنری جامعه

تزریق و آن را اجرایی کند، آن تمدن شکوفاتر و ماندگارتر خواهد شد و هر چه ارتباطات در این فرآیند ضعف داشته باشد، بحران‌زاتر خواهد بود که در نتیجه برای آن تمدن سرنگون‌کننده خواهد بود. از همین جاست که می‌توان جایگاه اساسی و معرفتی رسانه‌ها در جهان سوم و ارتباط آن‌ها را دریافت.

یکی از معضلاتی که باعث شکست این فرآیند می‌شود، تبدیل نشدن علم و فلسفه و دین به ادبیات است که خود علل فراوان دارد. چون این وضع حاکی از فقدان ادبیات قوی است و این واماندگی ادبی، به علت‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است که در تمدن‌ها و خصوصاً در جهان سوم وجود دارد. گاهی نیز ممکن است که فلسفه آن‌قدر عظیم باشد که به گونه ادبیات در نمی‌آید مثل فلسفه آلمان و فرانسه و انگلستان یا اینکه علم آن‌قدر ساختاری شده است که نمی‌تواند به گونه ادبیات درآید. یا مذهب دارای ارتباط ضد ادبی یا بحرانی با ادبیات است که این معارف سه‌گانه بشری و عظیم نمی‌تواند به گونه ادبیات درآید. از طرف دیگر، ارتباطات ممکن است آن‌قدر قوی نباشد که بتواند ادبیات را به فرهنگ عمومی و هنر تبدیل کند.

مثل اینکه توان تبدیل ادبیات به فیلم‌نامه و تئاتر یا تبدیل به قصه شدن و غیره وجود ندارد مانند آن نوع ادبیاتی که نتواند در وسایل ارتباط جمعی به هنر تبدیل شود یا اگر به هنر تبدیل شود، قابل انتقال به عامه مردم و فرهنگ عمومی نیست؛ مثل کشور ایران که فیلم‌های خوب آن برای عموم قابل فهم نیست و قدرت رساندن پیام را ندارد، چرا که ما فلسفه‌ای بسیار انتزاعی داریم و دستگاه‌های فلسفی ایرانی را به سادگی نمی‌توان تنزل داد و ادبیات ما که براساس این نوع فلسفه شکل گرفته است و شعر در آن مسلط است و داستان نیز در قالب شعر می‌آید و وجه غالب ادبیات ما شعر است که قالب آن

موزون و با فلسفه عظیم و انتزاعی مطابق است؛ قابلیت تبدیل شدن به داستان و رمان، در سطح عمومی را ندارد؛ بلکه تبدیل این نوع ادبیات به هنر، خصوصاً هنری که در وسایل ارتباط جمعی بتواند تجلی کند، بسیار مشکل است و هر وقت که فیلم سازی و ارتباطات در این راه به گونه انبوه قدم برداشته است، از بطن علمی و فرهنگی فلسفه کاملاً فاصله گرفته و نوعی فرهنگ عامه خاص خود را پیدا کرده است که در سینما و صدا و سیمای کشور ما می توان این نکته را بررسی کرد.

نتیجه

اینک با بررسی جامعه شناسی معرفتی ادبیات و به کمک وسائل ارتباط جمعی می توان به توسعه معرفتی فرهنگی رسید و می توان با این دو علم، یعنی ارتباطات و جامعه شناسی معرفتی، به بررسی تمدن ها و طبقه بندی آن ها دست پیدا کرد و علل فراز و فرود و تولد آن ها را به دست آورد.

فصل سوم

مبانی سیاستگذاری فرهنگ ارتباطی براساس جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات

عموماً "تغییر" مشکلات بسیاری با خود دارد. (Horton: ۵۳۹) گاهی تغییر سبب ناهماهنگی بین اجزاء می‌شود و یک جزء به جلو می‌رود و جزء دیگر می‌ماند و این ناهماهنگی مشکلات و بحران‌های بسیاری در یک جامعه ایجاد می‌کند. ماشین وارد می‌شود، ولی فرهنگ ماشینی وارد نمی‌شود؛ یعنی مثل ماشین اندیشیدن و عمل کردن. پس فرهنگ مادی به وجود آمده است، ولی فرهنگ معنایی مرتبط با آن وارد نشده است. این وضعیت را عقب‌ماندگی فرهنگی می‌نامند؛ یعنی عقب‌ماندگی فرهنگ معنوی از فرهنگ مادی.

حال اگر این تغییر و عقب‌ماندگی جزئی از جزء دیگر سریع‌تر

باشد، جامعه بی‌سازمان می‌شود و این نابه‌هنجاری اجتماعی در همین حد نمی‌ماند، بلکه به رفتار افراد نیز سرایت می‌کند و بی‌سازمانی رفتار اجتماعی را به وجود می‌آورد. آن‌ها الگوهای رفتاری و هماهنگی رفتاری را در جامعه از دست می‌دهند و دچار اختلال رفتاری در سطح جامعه می‌شوند. علاوه بر این افراد در کل جامعه، امید به پاداش گرفتن برای کارهای خودشان را از دست می‌دهند، چون جامعه ثبات لازم را برای دادن پاداش‌ها ندارد. همین بی‌ثباتی سبب می‌شود که افراد به عاقبت کار خود در جامعه نیز اطمینانی نداشته باشند و به نوعی، حالتی بی‌اخلاقی و بی‌هنجاری بر جامعه مسلط شود. پس نظم اجتماعی وجود ندارد؛ یعنی رفتارها را در درازمدت نمی‌توان پیش‌بینی کرد و هم‌زمانی رفتارها یک شکلی خودش را از دست می‌دهد (Ibid: ۱۵۶). این وضعیت زمینه‌ساز بسیاری از مسائل خلاف و بی‌هنجاری را به وجود می‌آورد که لحظه به لحظه، بر تراکم کمی و کیفی آن افزوده می‌شود.

پس چه کنیم اگر به دنبال تغییر و توسعه نباشیم؟ فقدان، دردناک‌تر از تغییر و مسائل آن است، چون جامعه دچار رکود و سپس مرگ تدریجی می‌شود و این مرگ را نمی‌توان تحمل کرد. پس خود جامعه دست به تغییرات می‌زند، که احتمالاً، این تغییرات واقعی نخواهد بود.

پس چه باید کرد؟ باید برنامه‌ریزی کرد. اگر برنامه‌ریزی نشود، مشکلات تغییر بسیار زیاد خواهد بود. پس برنامه‌ریزی برای آن است که مشکلات تغییر را کاهش داد تا بتوان تغییر را هدایت کرد و با کمترین مشکلات به اهداف خود برسد (Ibid: ۵۳۹) به این ترتیب عقلانیت یا چگونگی تناسب بخشیدن بین هدف و وسیله به وجود می‌آید.

در برنامه‌ریزی فرهنگی و تغییر و توسعه فرهنگی چه چیزی مطرح

می‌شود؟ هدف و وسیله چیست و تطابق آن دو چگونه است؟ ما در فرآیند برنامه‌ریزی فرهنگی می‌خواهیم از فرهنگ واقعی (real culture) به فرهنگ آرمانی (ideal culture) برسیم. فرهنگ واقعی، آن فرهنگی است که واقعاً مردم به آن عمل می‌کنند (Ibid: ۷۰) ولی فرهنگ آرمانی فرهنگی است که انسان سعی می‌کند به آن برسد؛ یعنی هنجارهای فرهنگی یک جامعه و وسیله‌ای که با آن ما از فرهنگ واقعی به فرهنگ آرمانی می‌رسیم که عقلانیت است (Ibid: ۷۶). عقلانیت را در برنامه‌ریزی متجلی می‌دانند، چون با عقلانیت می‌توانیم تناسب وسیله و هدف را به بهترین وضع به دست آوریم، با سرعت بسیار و هزینه کم و آسان‌ترین راه؛ که سه شاخص اصلی عقلانیت است. پس برنامه‌ریزی مهم‌ترین اساس برای اجرای عقلانیت است که ما را از آزمایش و خطا دور می‌کند. (Ibid: ۱۲۰-۱)

اختراعات ممکن است فردی باشد که البته چنین نیست، ولی به مرحله برنامه‌ریزی که می‌رسیم، می‌خواهیم این اختراعات و ابداعات را در عرصه عمومی رواج دهیم. اگر در جامعه‌ای ابداعات افزایش و به صورت عمومی درآید، آن‌گاه است که توسعه فرهنگی محقق شده است. پس در برنامه‌ریزی فرهنگی، سخن بر سر نوآوری و تراکم و عمومیت آن در یک جامعه است که باید آن را بررسی کنیم.

افراد در جامعه، از طریق سازگار کردن تجربه فرهنگی با موقعیت‌های نوپدید، به راه حل‌های مبدعانه می‌رسند و آن را به اجرا می‌گذارند. گاهی این راه حل‌های تازه را دیگران می‌پذیرند و در نتیجه، به گونه بخشی از ذخایر فرهنگی بزرگ‌تر درمی‌آید.

شیوه‌های عملکردی که پذیرش همگانی می‌یابند و به تصویب می‌رسند، معمولاً عملکردهایی هستند که رفاه بخش بزرگی از جامعه را تسهیل می‌کند و از این طریق، عملی می‌شوند که بر رفتار شایسته تأکید می‌ورزد و افراد مهم را از رفتارهایی برحذر می‌دارد که گروه

اجتماعی را به نوعی، تهدید می‌کند. در واقع، الگوهای مرسوم رفتار و اندیشه، که ما آنها را به ارث می‌بریم، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از تمهیدهای تطبیقی نیاکان ما که هنوز کارآیی خود را از دست نداده‌اند. ما از طریق تمهید راه‌حل‌های تازه برای تطبیق خود با موقعیت‌های مختلف، تمهیدهای گذشتگان را پیش از انتقال آن‌ها به نسل بعدی جرح و تعدیل می‌کنیم. (بیتس، ۱۳۷۴: ۵۲)

آنچه در توسعه فرهنگی و رشد آن مهم است، این است که نوآوری و تراکم آن وقتی به ثمر می‌رسد که تطابق‌پذیری در جامعه با نوآوری صورت گیرد؛ خصوصاً، تطابق‌پذیری نوآوری با گذشته‌های یک قوم و فرد. (Kottak، ۱۹۹۰: ۲۳)

فرآیندهای برنامه‌ریزی و توسعه فرهنگی

برنامه‌ریزی فرهنگی برای توسعه فرهنگی، یعنی برنامه‌ریزی برای آوردن گذشته به زمان حال و آینده و تطابق آن با حال و آینده که رسانه‌ها این مهم را اجرا می‌کنند (McQuail، ۱۹۹۴: ۹۵). این هدف از راه‌های زیر به سرانجام می‌رسد که در قالب مراحل فرهنگ‌پذیری تعریف می‌شود. فرهنگ‌پذیری را این طور تعریف کرده‌اند: فرهنگ‌پذیری به دگرگونی فرهنگی‌ای اطلاق می‌شود که بر اثر تماس‌های گسترده و مستقیم میان دو یا چند گروه رخ می‌دهد. گروه‌هایی که پیش از این تماس، گروه‌هایی مستقل بوده‌اند. بررسی‌های مرتبط با فرهنگ‌پذیری راهکارهایی را به انسان‌شناسان در مجموعه عوامل تأثیرگذار بر جریان تماس میان دو جامعه ارائه می‌کند:

۱. تأثیر گونه‌های اجتماعی و مقتضیات. یکی از عوامل مهم داخلی در فرهنگ‌پذیری، گونه و نوع افرادی است که با جوامع دیگر تماس برقرار می‌کنند و بستگی به نوع تماس آن‌ها دارد. این افراد نمایندگان اکثریت جوامع خودشان نیستند.

۲. پذیرش رفتارهای نو. دومین عامل بنیادی در فرهنگ‌پذیری، رفتارهای خاصی است که در نتیجه تماس دگرگون می‌شوند. جامعه‌ای که عملکردهای فرهنگ دیگری را به تدریج می‌پذیرد، همه رفتارها یا باورداشت‌های آن فرهنگ را نپذیرفته و اقتباس نمی‌کند؛ برعکس، نفوذهای فرهنگی با درجاتی متفاوت از پذیرش و مقاومت روبه‌رو می‌شود و به همین دلیل، میزان دگرگونی فرهنگی در فرهنگ‌های تحت نفوذ فرهنگ‌های دیگر، بسیار متغیر است.

۳. ویژگی‌های جوامع در حال تماس. عامل سومی که بر فرهنگ‌پذیری تأثیر می‌گذارد، ویژگی‌های جوامع در حال تماس متقابل است، به‌ویژه انعطاف‌پذیری و باز بودن مرزها و ساختارهای داخلی آن‌ها، اغلب هرچه مرزهای جامعه‌ای نفوذپذیرتر و ساختار داخلی آن انعطاف‌پذیرتر باشد، آن جامعه در برابر دگرگونی‌های ناشی از فرهنگ‌پذیری آمادگی بیشتری دارد.

۴. عامل سیاسی و نظامی. عامل دیگری که بر پیامدهای تماس فرهنگی تأثیر می‌گذارد، توانایی نسبی سیاسی و نظامی دو گروه در حال تماس است. جامعه تواناتر غالباً می‌تواند الگوهای فرهنگی‌اش را بر جامعه ضعیف‌تر تحمیل کند.

پس می‌بینیم اوضاعی که در آن تماس فرهنگی رخ می‌دهد، بر نتایج آن تأثیر شکوفایی دارد. در یک سر این پیوستار، نمونه‌هایی داریم از جوامعی که تقریباً تحت تسلط دیگران قرار گرفته‌اند و سنت‌های فرهنگی آن‌ها جای خود را به سنت‌های جامعه مسلط داده است. در سر دیگر آن جمعیت‌هایی را داریم که با کوشش در جهت پرهیز از فرهنگ گروه نوورود یا دفع آن، در برابر تماس با جوامع دیگر واکنش نشان می‌دهند.

در میان این دو، موقعیت‌هایی جای می‌گیرد که در آن موقعیت‌ها، جامعه برخی از ویژگی‌های تازه را در عملکردهای فرهنگی‌اش ادغام می‌کند اما به صورت همه‌جانبه رسوم سنتی‌اش را نیز رها نمی‌کند.

فرهنگ‌پذیری کم و بیش، یک خیابان دو طرفه است. بیشتر گروه‌های بشری در اقتباس از ویژگی‌های جوامع دیگر به گونه‌ای گزینشی عمل می‌کنند و سعی می‌کنند عناصر فرهنگی قرض گرفته از دیگران را با باورداشت‌ها و عملکردهای خودشان درآمیزند. (بیتس، ۱۳۷۴: ۷۲۸ و ۷۲۲)

در این خلاصه به چند نکته مهم اشاره شد:

۱. ساختار درونی هر جامعه به شدت در مسائل تغییر و توسعه فرهنگی تأثیر دارد، پس باید در فرآیند سیاستگذاری، ساختار معرفتی و اجتماعی هر جامعه را به گونه‌ای جدی در نظر گرفت؛ چیزی که امروزه در جوامع سنتی به فراموشی سپرده شده است. ما در فرآیند برنامه‌ریزی و سیاستگذاری، باید قبل از هر چیز، باید از حیث معرفتی و اجتماعی ساختارشناسی کنیم و فقط دل خوش به فرهنگ مقصد و اصلی غرب نباشیم، بلکه مهم ساختار خودمان است که تا به حال از آن غفلت کرده‌ایم و به جای دستیابی به توسعه فرهنگی دچار بحران فرهنگی شده‌ایم.

۲. اساس بر گزینش است؛ یعنی گزینش عناصر و ترکیب فرهنگی‌های متفاوت. اینکه گزینش چقدر آگاهانه است، تأثیر بسیار مهمی در رشد و توسعه فرهنگی دارد. گزینش همیشه با فکر قبلی همراه است و هر چه این فکر روشمندتر و منظم‌تر باشد، سبب گزینش دقیق‌تر می‌شود و این گزینش سبب توسعه فرهنگی می‌شود خصوصاً همان‌گونه که قبلاً ذکر شد، گونه‌های اجتماعی و رفتارهای نو و انعطاف‌پذیری اجتماعی و توانایی سیاسی و نظامی عناصر اصلی فرهنگ‌پذیری هستند و این عناصر به شدت در توسعه فرهنگی مؤثرند و به نوعی روابط حوزه داخلی و خارج فرهنگ را تنظیم می‌کنند. نتایج این توسعه فرهنگی در اثر برنامه‌ریزی فرهنگی عبارت است از:

۱. تعمیق. هر کاری در این فرهنگ توسعه یافته، عمیق دیده و انجام می‌شود. مثلاً تکنولوژی قوی‌تر و پیچیده‌تر می‌شود تا آن تکنولوژی سطحی قبلی، از نظر اندیشه‌ای، عمق بیشتر یافته و نظام‌های پیچیده‌تری پیدا کند.
۲. تخصص و تمایز. کارها تخصص یافته‌تر و نقش‌ها تمایز یافته‌تر می‌شود و با تخصص یافتن هرچه بیشتر افراد بشر، جوامع بشری تمایز بیشتری نیز

پذیرفته‌اند؛ یعنی در واحدهای جداگانه، برای انجام فعالیت و منظورهای گوناگون سازمان گرفته‌اند و از نظر معرفتی، مفاهیم اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و حتی اقتصادی نیز تمایز یافته‌تر و روشن‌تر می‌شوند و از حال ابهام و پارادوکس گونه بیرون می‌آیند و به یک نوع وضوح مقدماتی دست می‌یابند. و این ناشی از تطابق تمایزیافتگی ساختاری و معرفتی است.

۳. **تمرکز.** فراگرد دیگر، تکامل تمرکزگرا، است؛ یعنی تصمیم‌گیری‌های اقتصادی و سیاسی در دست افراد و نهادهای انگشت‌شماری تمرکز می‌یابد. این فراگرد با رشد تمایز سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بی‌ارتباط نیست. برای هماهنگ کردن فعالیت‌ها و علایق متفاوت، دارای قدرت تمرکزدهنده و نیرومند است و به وجود آمدن شهرهای بزرگ و کارخانه‌های بزرگ و به طور کلی، هر نوع امری که تمرکز یافتگی را افزایش بدهد، نتیجه این نوع توسعه فرهنگی است.

۴. **قشربندی.** روند و نتیجه دیگر در تکامل درازمدت فرهنگی، قشربندی است که به تقسیم جامعه به گروه‌هایی اطلاق می‌شود که درجات دسترسی آن‌ها به منابع و قدرت متفاوت است. در جوامع توسعه نیافته این قشربندی مرزبندی معین ندارد و قشربندی درهم فرو رفتگی دارد، ولی در کشورهای توسعه یافته، این قشربندی ساختاری و معرفتی و سپس فرهنگی به خوبی تعیین یافته است. در کشورهای دسته اول این قشربندی فرهنگی و ساختاری، سبب بحران‌زدگی فکری و فرهنگی شده است و در کشورهای دسته دوم، سبب پویایی فرهنگی بدون بحران شده است.

۵. **تراکم.** در کشورهای توسعه یافته، تراکم ساختاری و فرهنگی نیز بسیار مشهود و این تراکم یافتگی بسیار منسجم است. تقریباً در هر نقطه‌ای از جهان، قشربندی و تمرکز همیشه با اقامت متراکم همراه بوده است؛ یعنی جمعیت‌های بشری به جمع شدن در اقامت‌گاه‌هایی گرایش دارند که از حجم و تراکم روزافزونی برخوردارند؛ شهرها ویژگی منحصر به فرد جوامع دولتی است. در این اصل هیچ گمانی نیست که جمعیت بیش از پیش در شهرها تراکم می‌یابد و بر شهرها متکی می‌شود.

۶. **کشمکش سیاسی.** علاوه بر دگرگونی‌های دیگری که در سازمان فرهنگ‌های بشری و الگوهای رفتاری رخ داده است، روند درازمدت دیگری نیز وجود دارد که به ماهیت کشمکش‌ها ارتباط دارد. (بیتس، ۱۳۷۴: ۷۳۰-۷۳۲).

این مراحل برهم مترتب می‌شود. اگر مرحله اول رخ دهد (تعمیق) در مراحل بعدی تا آخر، کشمکش سیاسی، به وجود می‌آید، چون تعمیق بخشیدن به ساختارها و قشربندی‌های مشخص و تراکم، همه و همه، سبب می‌شود که کشمکش‌های سیاسی در شکل احزاب و گروه‌های غیرحزبی به وجود آید که خود فرهنگ خاصی را می‌طلبد.

فرآیند سیاستگذاری و برنامه‌ریزی

حال وقت آن رسیده است که به اصل سیاستگذاری و برنامه‌ریزی پردازیم و ببینیم که آغاز آن از کجاست.

اینکه نگاه ما به فرهنگ و تعریف ما از آن چگونه باشد، مهم‌ترین عنصر تأثیرگذار در سیاستگذاری فرهنگی است.

ولی تعاریف در حیطه نظریه‌ها شکل می‌گیرند؛ یعنی نظریه‌های متفاوت، تعریف‌های متفاوتی از فرهنگ می‌دهند. بنابراین نظریه‌ها نقش اساسی در سیاستگذاری فرهنگی دارند و سیاستگذاری‌های فرهنگی در قالب نظریه‌ها شکل می‌گیرند. هر نظریه‌ای را که در فرهنگ بپذیریم، در سیاستگذاری نیز همان‌گونه خواهیم بود.

پس از سیاستگذاری، که شامل اموری بسیار کلی است، برنامه‌ریزی فرهنگی می‌آید. سیاستگذاری اموری بسیار کلی و مبتنی بر نظریه است. سیاستگذاری را رهبران و ایدئولوگ‌ها بیان می‌کنند. آنان وارد جزئیات نمی‌شوند و فقط کلیات را بیان می‌کنند؛ کلیاتی که بتواند به طور منسجم، خطوط کلی فرهنگی را بیان کند و کشور بتواند در جهت توسعه فرهنگی، با کمترین بحران حرکت کند. ولی اگر روشن نباشد که چه نوع نظریه‌ای در باب فرهنگ مورد قبول است یا به طور غیرمنسجم نظریه‌های ترکیبی در فرهنگ داشته باشند — که غالباً هم سیاستمداران کشورهای سنتی و جهان سوم این گونه‌اند — سیاست‌های متناقض بیان می‌کنند که باعث برنامه‌ریزی‌های متفاوت می‌شود. این

سیاست‌ها بحران فرهنگی پدید می‌آورد، تا حدی که ممکن است کشور را به انقلاب‌ها و شورش‌ها دچار کند و تاریخ جهان سوم از این بحران‌ها پر است. تاریخ‌نوسازی و توسعه کشورهای جهان سوم و این نوع بحران‌ها اثبات‌کننده مسئله فوق است. باید دقت کرد که با چه نظریه‌ای می‌اندیشیم و با چه نظریه‌ای سیاستگذاری می‌کنیم یا اگر نظریه‌ها را ترکیب می‌کنیم، این ترکیب‌ها چقدر به نفع ما و چقدر بحران‌زاست. جهان سوم و سنتی خود بحران‌زا و بحرانی است و برای رسیدن به توسعه، باید از بحران‌ها کاست نه بر آن‌ها افزود که بحران مشروعیت افزایش یابد و سپس نگرانی‌های سیاسی اجتماعی و فرهنگی را سبب شود. برای رسیدن به توسعه باید به ثبات و نه به بحران دست یافت و این از راه رسیدن به سیاستگذاری‌های فرهنگی منسجم و آگاهانه، با توجه به نظریه‌های مربوط و مطرح در فرهنگ، ممکن است و سیاستمداران و ایدئولوگ‌های جهان سوم باید به جد به آن توجه کنند.

چون در جهان سوم، در باب مفاهیم و نظریه‌ها تشخیص‌سازی وجود ندارد و به علت بحران و ابهام و پارادوکسیکال بودن مفاهیم و نظریه‌ها و بحران‌های ساختاری، تعریف‌ها واضح نیست، خصوصاً تعریف‌های عملی، سیاستگذاری نیز مبهم و متناقض می‌شود، پس بحران‌ها نیز افزایش می‌یابند؛ خصوصاً بحران‌های ساختاری عمیق می‌شود و بحران مفاهیم و تعریف‌ها نیز افزایش می‌یابد. همین‌گونه که سیر تصاعد افزایش‌زایی بحران‌ها، خصوصاً بحران‌های فرهنگی، ادامه می‌یابد، این کشورها به عقب‌ماندگی تصاعدی و ابدی اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی دچار می‌شوند. مرحله بعدی، برنامه‌ریزی متخصصان است. آن‌ها باید بر اساس سیاستگذاری‌ها و در قالب و حیطه آن برنامه‌ریزی کنند تا بتوانند آن سیاستگذاری‌ها را عملی کنند. برای عملی کردن آن‌ها باید برنامه‌ریزی کرد که این به تعداد

متخصصان آن بستگی دارد و اینکه چقدر آن‌ها قدرت برنامه‌ریزی و عملی کردن سیاستگذاری خود را با توجه به اوضاع کشور دارند و اینکه چقدر آن‌ها کشور خود را از نظر واقعی و عملی می‌شناسند. اینجاست که مشکل بزرگ دیگر پیدا می‌شود و آن نبود متخصص برنامه‌ریزی فرهنگی و یا ناآگاهی آن‌ها از حافظه تاریخی کشور و فرهنگ کشور خود است که همه در برنامه‌ریزی فرهنگی مشخص و سبب می‌شود که به جای عملی شدن سیاستگذاری‌ها، از سیاست‌های فرهنگی دور شویم و به نتایج ضد آن برسیم. تاریخ‌نوسازی فرهنگی در کشورهای سنتی شاهی است که به جای مدرنیزه‌سازی، به بحران در این کشورها و به انقلاب‌های سنت‌گرا رسیدند مانند انقلاب اسلامی ایران که می‌توان به ادبیات برنامه‌ریزی فرهنگی قبل از انقلاب اسلامی ایران رجوع کرد.

پس از برنامه‌ریزی فرهنگی، باید به روش‌های اجرایی آن برنامه‌ریزی رسید. آیا کسانی هستند که دقیقاً برنامه‌ریزی را درک کنند و بتوانند برای عملی کردن آن روش‌های لازم را به کار گیرند؟ این مشکل بزرگ دیگری است، زیرا کم‌اند کسانی که بتوانند برنامه‌ریزی فرهنگی را درک کنند. این وضعیت ما جهان سوم‌ها است که نمی‌توانیم برنامه‌ریزی‌ها را درک کنیم، زیرا با زبان آن‌ها آشنا نیستیم و زبان بیگانه‌ای از ما دارد که باید ریشه‌های آن را در همان سخن‌های قبلی دانست. به طور خلاصه باید گفت که جهان حاکم بر سیاستگذاری با جهان حاکم بر برنامه‌ریزی‌ها، با جهان کسانی بیگانه است که به روش‌های اجرایی آشنا نیستند. زبان حاکم بر این جهان‌ها با هم، همخوانی ندارد و سیاستگذاری به برنامه‌ریزی و برنامه‌ریزی نمی‌تواند تبدیل به روش خاص خود شود یا نمی‌تواند روش‌های اجرایی خود را پیدا کند پس دو مشکل بزرگ روشن می‌شود:

۱. عدم فهم برنامه‌ریزی و زبان آن ۲. عدم پیدایش خاص اجرای

برنامه‌ریزی‌ها به علت عدم آشنایی با بومی و عدم فهم و کاربرد روش‌های جدید. راهکارهایی که نیز باید به کار برده شود تا در مرحله اجرایی کارها جلو رود نیز ناشناخته است چرا که بعد از روش‌ها نوبت به راهکارها می‌رسد که باید به طور موضعی و در زمانی عمل کند تا روش‌ها بتوانند در زمان وارد شده و اجرایی شوند.

پس تا به حال هم مراحل مختلف سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی تا مرحله عمل روشن شد و هم در مورد مشکلات آن‌ها در ارتباط با کشورمان بحث شد.

- مفاهیم و تعاریف

- نظریه‌ها

- سیاستگذاری‌ها

- برنامه‌ریزی

- راهبرد اجرایی

- روش‌های اجرایی

اگر بخواهیم یک نوع جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کرده باشیم به این نکته می‌رسیم که با توجه به نظریه و مراحل فرهنگ‌پذیری و نتایج توسعه فرهنگی و فرآیندهای موجود به آن و با توجه به بحث اخیر در باب سیاستگذاری و برنامه‌ریزی، می‌توان گفت که نظریه‌های مربوطه دارای اشکال می‌باشند چرا که آن نظریه‌ها هنوز در درون خود، قطب‌گرایی غرب و هدف بودن جامعه آن‌ها از نظر توسعه و مصداق بودن توسعه فرهنگی آن‌ها را مطرح می‌کنند که خود مشکلات بسیاری در سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی ایجاد می‌کند و آرمانی بودن غرب در برنامه‌ریزی و سیاستگذاری، سبب بحران سیاستگذاری در کشورهای سنتی و سپس مراحل دیگر می‌شود که تاریخ جهان سوم و نوسازی آمرانه آن از بالا به وسیله دولت مبین این امر است. (بهنام: ۱۲۶)

آن قدر این برنامه‌های نوسازی فرهنگی و ساختاری در جهان سنتی شکست خورده که برخی گمان می‌کنند ما دچار طلسم شده‌ایم و نتوانسته‌ایم خودمان را نجات دهیم به علاوه بیشتر گرفتار شده‌ایم تا آنکه پیشرفت و توسعه فرهنگی پیدا کنیم. (شایگان)

برای اینکه بتوانیم بهتر بدانیم که این نظریه‌ها دارای چه نقصانی هستند باید به معیارهایی که برنامه‌ریزی فرهنگی به آن اشاره می‌کند و شاخص‌هایی که می‌توان برای آن به دست آورد مراجعه کنیم، چرا که بدون این شاخص‌ها نمی‌توان به نقد بحث‌های گذشته پی برد و دید که چقدر مفاهیم ناشناخته و نظریه‌های ناگفته در پس سیاستگذاری‌ها وجود دارند که حتی خود سیاستگذاران و ایدئولوگ‌های فرهنگی و سیاسی نمی‌توانند آن‌ها را دریابند. خصوصاً در جهان سنتی و سوم که مشکل‌ها بسیار حادث‌تر می‌شود که شمه‌ای از آن در بحث‌های گذشته ذکر شد. شاخص‌هایی که برخاسته از تعریف علمی مفاهیم موجود و منظم شده در نظریه‌ها به دست می‌آید نیز از همین راه است که سخن گفتن درباره نظریه‌ها و نقد آن‌ها می‌تواند بصورت معقول‌تر درآید.

شاخص‌های دوگانه سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی

این شاخص‌ها دوگانه هستند. یعنی اینکه در دو سر یک طیف قرار می‌گیرد و از همین دوگانه بودن آن‌ها می‌توان تقابل میانشان را درک کرد و میزانی را که یک جامعه در انتخاب هر کدام از این دو سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی انتخاب می‌کند به دست آورد؛ به گونه‌ای که در نهایت می‌توان با مدرج کردن این طیف و سپس ترکیب کردن آن‌ها در یک مجموعه به یک نمودار اساسی برای برنامه‌ریزی و سیاستگذاری فرهنگی در یک کشور رسید.

شاخص‌های دوگانه عبارت است از:

نوگرایی	میراث‌گرایی
خلاقیت	جبریت
ملی و بین‌المللی	محلی و منطقه‌ای
فردی و آماتور	تکنولوژی و تخصص
طبیعی	تصنعی
مشارکت	تمرکزگرایی
تنوع‌طلبی در رویه	وحدت‌گرایی در رویه

در سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی چه میزان میراث‌گرایی فرهنگی و گذشته‌گرایی فرهنگی داریم و چقدر به نوآوری و نوگرایی فرهنگی و اقتباس از فرهنگ دیگران روی می‌آوریم. و چگونه این‌ها را ترکیب می‌کنیم؟

چقدر ما می‌خواهیم به صورت جبری عمل کنیم و چقدر مایلیم به یک جامعه عقلانی و قانونمند برسیم که همه چیز بر اساس قانون و منسجم و یک رنگ و یک صورت و استاندارد پیش رود و یا به یک جامعه خلاق برسیم که افراد قدرت خلاقیت و راه نو در پیش گرفتن در جامعه داشته باشند.

چقدر ما در مقابل مسائل ملی به مسائل محلی می‌پردازیم؟ چقدر می‌خواهیم به محله‌ها و محل‌های فرهنگی و حوزه‌های جغرافیایی، استقلال و قدرت دهیم و تعیین سیاستگذاری فرهنگی و برنامه‌ریزی را به خود آن‌ها واگذاریم و چقدر می‌خواهیم قدرت را در سطح ملی تمرکز دهیم و سیاستگذاری در سطح ملی را به جای سیاستگذاری محلی در کار را انجام دهیم؟ و چقدر می‌خواهیم منطقه‌ای فکر کنیم مثل منطقه خاورمیانه عربی اسلامی و یا آسیای مرکزی و یا اینکه با توجه به سطح بین‌المللی بیندیشیم؟

در این سیاستگذاری فرهنگی می‌خواهیم چقدر از کار را به

متخصصان و تکنوکرات‌ها واگذار کنیم و آن‌ها باشند که بر اساس عقلانیت ابزاری، تا تفاهمی و ارتباطی، برنامه‌ریزی و سیاستگذاری کنند؟ آیا می‌خواهیم کار به افراد متفاوت و غیرتکنوکرات واگذار شود که این برنامه‌ریزی را انجام دهند تا بتوان از ابتکارات فردی نیز در سطح وسیع بهره‌مند شد؟

چقدر و چگونه می‌خواهیم در برنامه‌ریزی، تصنعی و ساختگی عمل کنیم یا حالتی طبیعی را در سیاستگذاری رعایت کنیم؟ چقدر می‌خواهیم فراتر از طبیعت خود و طبیعت اطرافمان یا در چارچوب‌های آن، برنامه‌ریزی و سیاستگذاری کنیم؟

چقدر و به چه اندازه می‌خواهیم در برنامه‌ریزی و سیاستگذاری، با رویکرد تمرکزگرایی و پایتخت‌گرایی و سازمان‌گرایی و استان‌گرایی سیاستگذاری و برنامه‌ریزی کنیم و چقدر قدرت عمل را به روستاها و شهرستان‌ها خواهیم داد؟ چقدر تصمیم‌گیری‌ها از بالا به پایین باشد و چقدر تصمیم‌گیری‌ها از پایین به بالا باشد و تمرکزگرایی کنیم و چقدر مشارکت دیگران را طلب کنیم؟

چقدر وحدت‌گرایی در رویه‌های سیاستگذاری در کشور را برای توسعه فرهنگی و رشد آن توصیه می‌کنیم و چقدر بر تنوع‌گرایی در رویه‌ها در سیاستگذاری و برنامه‌ریزی توجه می‌کنیم و این تنوع‌گرایی تا کجا تحمل می‌شود؟

این شاخص‌های دوگانه نظریه فلسفی بسیار مهمی در پیش و درون خود دارند که می‌توان آن‌ها را ردگیری کرد.

حال اگر بین این شاخص‌های دوگانه زوجی، طیف‌های مدرجی رسم کنیم، می‌توان به یک نمودار فرضی برای مقایسه بین برنامه‌ریزی و سیاستگذاری در کشورهای مختلف نیز رسید و وضعیت کشور خود را نیز در مقایسه با آن‌ها بررسی کرد.

به طور فرضی، ما می‌توانیم به یک منحنی برسیم و سپس این

منحنی‌ها را با هم مقایسه کنیم. ولی این شاخص‌ها را نیز می‌توان نقد کرد، زیرا این شاخص‌ها حافظه تاریخی یک کشور را کاملاً تبیین نکرده است؛ حافظه‌ای که برگرفته از معارف شش‌گانه - علم، ادبیات، هنر، دین، و فرهنگ عامه است و همه در (Commen sense) شعور مردمی تجلی پیدا می‌کند (استوارت هیوز، ۱۳۶۹: ۶) و سپس زمانی که تاریخی می‌شود به صورت حافظه تاریخی مردم یک کشور تجلی پیدا می‌کند و برنامه‌ریزی فرهنگی و سیاستگذاری در آن مؤثر خواهد بود و تبدیل مهارت عمومی به فرهنگ عمومی یا اختلال در آن، مشکلات بسیار مهمی در برنامه‌ریزی و سیاستگذاری فرهنگی به جا خواهد گذاشت که تا به حال در بحث‌های نظریه‌ای فرهنگ از آن غفلت شده است.

برای اینکه بتوانیم گذشته و حال و آینده را به هم پیوند بدهیم، باید سعی کنیم معارف تاریخی عمومی یعنی ادبیات، هنر، دین و فلسفه را به روز در بیاوریم و آن‌ها را به فرهنگی مردمی و امروزی تبدیل کنیم و این به وسیله رسانه‌ها، خصوصاً رسانه‌های همگانی، ممکن است. این کار هم سبب می‌شود که فرهنگ عامه‌پسند صرف به وجود نیاید، بلکه یک نوع فرهنگ‌آفرینی جهانی به وجود می‌آید که بتواند بر فرهنگ جهانی تأثیر قرار بگذارد. پس باید سعی کنیم فلسفه را در ادبیات و ادبیات را در هنر تجلی دهیم به این ترتیب هنر نیز مردمی شود و با حافظه تاریخی ملت ما تطابق می‌یابد که این با کار، هم حافظه مردمی بارور می‌شود و شکوفایی فرهنگی به وجود می‌آید و هم کشور دچار بحران فرهنگی معرفی نمی‌شود. مثلاً تلاش در عرصه سینما، به عنوان یک هنر و هنر هفتم، شکوفایی سینمایی ایران در جهان شاهد بر این نکته است (یعنی شکوفایی سینمای مستند با کمی داستان به جای سینمای تخیلی آمریکا یا رمانتیک هند). در غیر این صورت، هنر با حافظه تاریخی یک ملت هم‌خوانی نخواهد

داشت. پس بحران گذشته و حال جامعه به وجود می‌آید و این در وجود افراد تجلی پیدا می‌کند و سپس به جوامع کشیده می‌شود و این رمز عقب‌ماندگی کشورهایی با حافظه تاریخی بزرگ و بلند است، همان‌طور که برخی نویسندگان گفته‌اند که علت عقب‌ماندگی ما داشتن این سابقه زیاد تمدنی است، بر عکس آمریکا که این تاریخ را ندارد (شایگان، ۱۳۷۵: ۱۷)

ایران هم مرز با شرق و غرب و خاورمیانه عربی و مسیحیت ارتدوکس و آسیای میانه است، پس می‌توان با شکوفا کردن تمدن ایرانی اسلامی جغرافیای فکری جهان را عوض کرد. می‌توان در تحول تمدنی جهان مؤثر بود. پس برنامه‌ریزی و سیاستگذاری فرهنگی در ایران وضعیت خاص دارد و بسیار پیچیده است و اگر شاخص‌های مذکور در نظر گرفته نشود، نه تنها پیشرفت نخواهیم کرد که عقب‌ماندگی مان دوچندان خواهد شد.

برنامه‌ریزی فرهنگی را می‌توان بر برنامه‌ریزی معرفتی نیز استوار کرد. اگر بخواهیم دانش را در ایران رشد دهیم، می‌توانیم الگوی آن را از ابن‌خلدون بگیریم. البته ابن‌خلدون آن را در باب کتاب آورده و برنامه‌ریزی را در باب کتاب می‌داند، ولی چون کتاب یک عنصر فرهنگی است، می‌توان برنامه‌ریزی در باب کتاب را به برنامه‌ریزی فرهنگی سرایت داد:

۱. باید کوشش در نوآوری فرهنگی اوج بگیرد، موضوعات جدید فرهنگی به وجود آید و در اطراف آن مطالب نوشته و سعی شود که مطالب نوشته تقسیم‌بندی و مشخص شود؛

۲. مطالب و نوشته‌های گذشتگان در باب فرهنگ و غیره جمع‌آوری و توضیح و تفسیر آن انجام شود؛

۳. نقد آثار گذشتگان در باب فرهنگ و غیره را در دستور کار قرار دهیم تا اشتباهات را به دست آوریم؛

۴. باید برای تکمیل نقصان‌هایی که در مطالب مربوط به فرهنگ پیدا می‌شود، برنامه‌ریزی کرد؛
 ۵. تنظیم دوباره مطالب مربوط به امور فرهنگی؛
 ۶. گاهی باید به تلخیص امور و مطالب فرهنگی و ساده کردن آن پرداخت (ابن خلدون، ۱۲۲۵).
- این می‌تواند یک چارچوب کامل برای سیاستگذاری فرهنگی در فرهنگ عمومی باشد تا بتواند یک فرهنگ بارور شود و در جریان روابط میان فرهنگی، فرهنگی فعال به حساب آید.

سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی براساس جامعه‌شناسی معرفتی ارتباطات

قبلاً گفته شد که جامعه‌شناسی معرفت پایه‌ای فرهنگی دارد و امروزه، از معرفت به عنوان فرهنگ نام می‌برند.

حوزه‌های این نوع معرفت فرهنگی چیست؟

۱. فلسفه
۲. علم
۳. ادبیات
۴. هنر
۵. دین
۶. فرهنگ عامه

به نظر نگارنده، این چند حوزه و چگونگی ارتباط این‌ها، تشکیل‌دهنده فرهنگ، معرفتی هر جامعه یا کشور است و هر کشوری که نسبتی آرمانی بین این‌ها داشته باشد، دارای فرهنگی قوی خواهد بود که می‌تواند بر فرهنگ ملل دیگر تأثیر بگذارد. بدیهی است که این‌ها همه در ارتباط با ساختار اجتماعی خواهد بود. بنابراین، جامعه‌شناسی معرفت نیز می‌تواند به آن پردازد.

وضعیت آرمانی چگونه است؟

وضعیت آرمانی آن نوع وضعیتی است که تمامی این حوزه‌ها با هم تعامل داشته باشند و هیچ کدام بر دیگری غلبه نکنند.

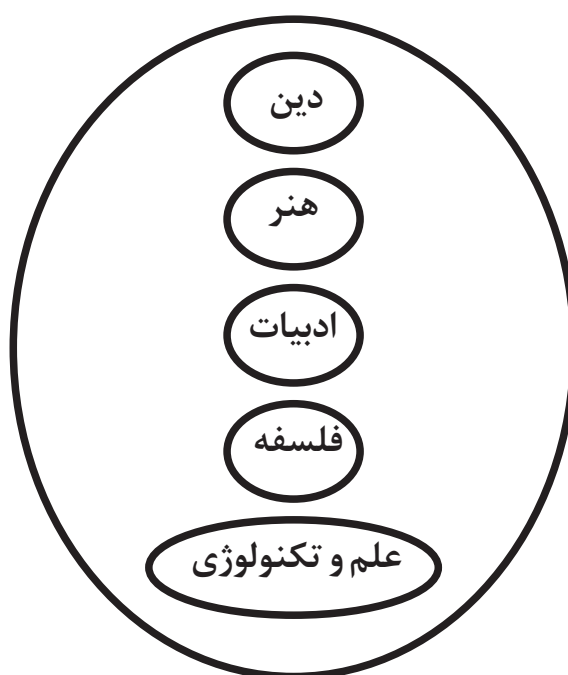
به علت آنکه فلسفه در هر جامعه در عالم ذهن سیر می‌کند و با استفاده از قوه تعقل، به افق‌های دور، دست می‌یابد و گاهی نیز از قوه تخیل استفاده می‌کند و با تعقل سعی می‌کند به تخیل‌های خود شکل عقلانی بدهد، پس فلسفه‌ها افق‌های فکری هر جامعه هستند. فلسفه به نوعی با ادبیات و علم و هنر ارتباط دارد. ادبیات افق‌های فکری خودش را از فلسفه می‌گیرد. به عبارت دیگر، کار ادیبان ممثّل کردن فلسفه است؛ یعنی ادبیات نظریه‌های انتزاعی فلسفه را به حس نزدیک می‌کند. پس فلسفه باید به گونه‌ای باشد که ادبیات بتواند از آن استفاده کند و نظریه آن را در خود هضم و آن را ممثّل کند و در عین حال، خود ادبیات نیز با اندیشه‌های فلسفی بارور و غنی می‌شود. از طرف دیگر، فلاسفه با مطالعه ادبیات، حرکت انتزاع‌سازی را شروع می‌کنند و از حسیات ادبیاتی، قواعد فلسفی را استخراج می‌کنند. پس حرکت از فلسفه به ادبیات یک نوع حرکت از کلیات به جزئیات است و حرکت از ادبیات به فلسفه حرکت از جزئیات به کلیات است، به گونه‌ای که می‌توان با توجه به ادبیات هر کشور و قوم، به اندیشه‌های فلسفی آن ملت رسید و برعکس.

زمانی که فلسفه و ادبیات یک قوم قوی شد، آن گاه هنر نیز قوی‌تر می‌شود، زیرا هنر می‌تواند با استفاده از ادبیات و فلسفه به افق‌های عمیقی برسد و هم اندیشه‌های فلسفی و ادبی را کاملاً حسی و ممثّل کند. پس هنر از ادبیات و فلسفه استفاده می‌کند و از اینجاست که فرهنگ عامه و عمومی که با هنر راحت‌تر از ادبیات و فلسفه ارتباط برقرار می‌کند، وارد صحنه می‌شود و زمانی که فلسفه و ادبیات و هنر دست به دست هم دادند، فرهنگ عمومی با تمامی سطوح خود

می‌تواند از نظر فکری و قدرت تعقل از این استفاده کند و فرهنگ عامه و عمومی بارور می‌شود. پس تفکر عمومیت پیدا می‌کند و باروری به وجود می‌آید و اینجاست که علم و تکنولوژی، به عنوان نتیجه علم می‌توانند به میدان بیایند و وسیله‌ای قوی‌تر برای عمومیت بخشی به فلسفه و ادبیات و هنر شوند. پس علم و تکنولوژی است که مانند بستر زیرین فرهنگ عمومی است و آن را همچون چرخ‌های ارابه جلو می‌برد؛ ولی دین نیز آسمان و فضای بالای این فرهنگ عمومی است. اگر دین نبود، شاید فلسفه و ادبیات و هنر به وجود نمی‌آمد، ولو با ضدیت با دین تا چه رسد به همراهی با دین. پس دین افق‌ساز فرهنگ عمومی، یعنی افق‌ساز فلسفه و ادبیات و هنر است. پس باید دین معنابخشی خوبی داشته باشد تا بتواند به این سه، غنای خاص خود را ببخشد.

از همین جاست که می‌توان به یک تمدن‌شناسی نیز رسید و تمدن‌ها را بر اساس همین سنت‌ها و ارتباط بین دین و شش حوزه شناخت بررسی کرد. اگر ارتباط بین دین و فلسفه و علم و ادبیات و

تمدن و یا
حوزه فرهنگی



هنر و فرهنگ عامه بر مبنای فوق باشد، آن گاه تمدن به اوج باروری خود نیز می‌رسد و اگر بین این‌ها اختلال به وجود آید، تمدن یا فرهنگ دچار اختلال فرهنگی می‌شود. پس آنچه مهم است این است که فلسفه و ادبیات و هنر به فرهنگ عامه تبدیل شود و علم بتواند با تکنولوژی این مسئولیت را به خوبی انجام دهد و دین نیز بتواند معنابخشی خود را خوب انجام دهد.

حال اگر کشوری توانسته باشد فرهنگ عمومی خود را با توجه به مسائل فوق بارور کند، آن کشور دارای فرهنگی تهاجمی و قوی خواهد بود و کشوری که نتواند فرهنگ عمومی خود را با توجه به مسائل فوق بارور کند و دچار اختلال ارتباط بین فلسفه و ادبیات و یا ادبیات و هنر یا هر سه با فرهنگ عمومی باشد آن گاه است که فرهنگ، فرهنگی انفعالی خواهد بود. اینجاست که این نظریه در ارتباطات میان فرهنگی می‌تواند نقش بسیار مهمی بازی کند. حال چگونه این نسبت‌های آرمانی به وجود می‌آید؟

برای پاسخ به این سؤال، از یک بحث مهم در روش‌شناسی علوم اجتماعی (Sayer, 1992: 84-90) و یکی از پارادایم‌های (Merton, 1968: 514-15) مهم جامعه‌شناسی معرفت یعنی از سطح انتزاع استفاده می‌کنیم.

اگر در کشوری ساختار اجتماعی باز نباشد و آزادی فکر وجود نداشته باشد، فلسفه سخت انتزاعی می‌شود و نظریه‌های آن به سطوح بالای انتزاع صعود می‌کند و ادبیات نیز دارای سبک‌های غیر رئالیستی و انتزاعی شدید می‌شود و هنر نیز دارای سبک‌های انتزاعی می‌شود. پس هر سه به عنوان تغذیه‌کننده فرهنگ عمومی از تفکر غیرانتزاعی و حسی مردم فاصله می‌گیرند. اینجاست که متفکران قوم راه خود می‌روند و مردم راه خود را؛ پس فرهنگ عمومی ضعیف می‌شود و قدرت تهاجمی آن نیز از دست می‌رود و به فرهنگی پذیرنده تبدیل

شده و راه مردم از متفکران و حافظه تاریخی خود جدا می‌شود و کشور و قوم و ملت دچار بحران فرهنگی می‌شوند و نمی‌توانند گذشته را به حال بیاورند و آینده را بر اساس گذشته برنامه‌ریزی و سیاستگذاری کنند.

ایران بعد از تمدن اسلامی و آلمان بعد از جنگ جهانی دوم، همین وضعیت را پیدا کرده و به بحران فرهنگی و معرفتی دچار شده است؛ در نتیجه انفعال فرهنگی پیدا کرده است. زیرا آلمان دارای فرهنگ ایده‌آلیستی فلسفی بود و فلسفه‌های بزرگ به وجود می‌آورد و فضای رمانتیستی بر ادبیات آنجا حاکم بود و موسیقی دانان بزرگ به وجود می‌آورد و فرهنگ آلمان قبل از جنگ دوم نیز با این نوع فلسفه و ادبیات و هنر مشحون بود. ولی بعد از جنگ جهانی دوم و شکست سخت آلمان، فرهنگ عمومی آن کشور از نظر فلسفی و ادبی و هنری، از گذشته خود، جدا و دچار آمریکازدگی فرهنگی شد که بحران فرهنگی و شکوفا نشدن فرهنگی آلمان را نیز به دنبال داشت؛ و این یعنی اینکه دیگر آلمان فیلسوف‌پرور نخواهیم داشت.

ایران بعد از تمدن اسلامی نیز چنین بوده است. بعد از تمدن اسلامی که ایران دستخوش حمله مغول شد تا حکومت صفویه، فلسفه مورد بدبینی دینی واقع شد و فلسفه از مسائل اجتماعی و سیاسی دست کشید و کم‌کم راه انتزاعی در پیش گرفت و فلسفه نوافلاطونی و تصوف بر ادبیات ایران حاکم شد و سبک هندی نیز رواج یافت و هنر مینیاتور بر هنر نقاشی مسلط و سبب شد که سه حوزه ادبیات و هنر و فلسفه راه خودشان را بروند و مردم راه خودشان را و این مسئله در دوره صفویه اوج گرفت. در دوره مشروطه نیز ما با ادبیات عوامانه غیر از ادبیات تاریخی و هنری غیر از هنر تاریخی ایران و فلسفه‌ای غیر از فلسفه سنتی ایران روبه‌رو می‌شویم و تا امروز دچار این بحران فرهنگی هستیم.

ولی در آمریکا، به دلایلی که در مقدمهٔ جامعه‌شناسی معرفتی مید گفته شد، به علت روزمره بودن و گرایش فلسفهٔ آن به همین سو و در نتیجه غلبهٔ تجربه‌گرایی، تمامی جهت‌گیری فلسفی به سوی مردم رفته است و فرهنگ عمومی بر همهٔ بخش‌های دین و ادبیات و علم و هنر و فلسفه تسلط یافته است و حتی امروزه به صورت یک نظریه رخ می‌نماید؛ نظریه‌ای که بر اساس (Commen sense) و عقل جمعی و یا شعور عمومی تجلی پیدا کرده است و معتقد است که تمامی معارف شش‌گانهٔ بشری - دین، ادبیات، هنر، علم، فلسفه و فرهنگ عمومی - بر اساس شعور عمومی به وجود آمده است. یعنی متفکران این حوزه‌ها محتوا و جان‌مایه‌ها را از شعور عمومی استخراج کرده و آن را نظام‌مند کرده‌اند و به صورت معارفی منظم به جامعه تحویل داده‌اند. پس متفکران در واقع، انسان‌های تیزبینی هستند که این مطالب را از مردم می‌گیرند و سپس آن را منظم می‌کنند و به عنوان مطالب نو به آن‌ها می‌خورانند. (Schutz, ۱۹۸۷: ۵۶). اگر چه این نظریه افراطی است ولی این نشان از ارتباط شدید بین فرهنگ عمومی و این معارف دارد که امروزه وسط رسانه‌های گروهی آن را به صورت عام درآورده‌اند و همین سبب شده است که آمریکا میدان‌دار این فرهنگ شود و بر این اساس نیز یکی از بیشترین صادرات فیلم (مقام دوم) را به دست آورد.

بنابراین، اگر فرهنگ عامه‌پسند آمریکایی در گوشه و کنار موفق جهان می‌شود به سبب همین فرآیند دورانی است. جنبهٔ نرم‌افزاری تکنولوژی ارتباطی، نظیر برنامه‌ها، نمایش‌ها و فیلم‌ها به قصد نمایش گرایش‌های فرهنگی عامه‌پسند وارد یک نظام ملی می‌شود. بازخورد این فرآورده به نوعی، به خود نظام باز می‌گردد و آن چیزی را تقویت می‌کند که قبلاً عامه‌پسند تلقی شده است. پس غلبهٔ فرهنگ آمریکایی بر جهان امروز به علت حاکمیت فرهنگ مردمی بر کل حوزه‌های

معارف بشری، مثل هنر و ادبیات و دین است که با تکنولوژی و علم قوی خود، آن را جهانی می‌کند و در کشورهای مثل آلمان و ایران که بین حوزه‌های معارف عمومی یعنی فلسفی و ادبیات و هنر و دین از یک طرف و فرهنگ عمومی و مردمی از طرف دیگر اختلال ایجاد شده است، سبب می‌شود که به گونه‌ای روانی، فرهنگ آمریکایی مردم‌پسند رواج یابد؛ همان‌گونه که در این دو کشور فلسفی اروپا و آسیا رواج یافته است. برخی نویسندگان گفته‌اند که ایران، آلمان آسیاست و آلمان، ایران اروپا است. (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۸۹).

پس جهان امروز از طرفی با کشورهای روبه‌رو است که در ارتباط با فلسفه کهن خود دچار اختلال شده‌اند و بدین وسیله مورد تهاجم فرهنگ‌های عوام‌پسند آمریکایی قرار گرفته‌اند و سخت دچار بحران فرهنگی و حتی تسلیم فرهنگی شده‌اند؛ یعنی جدایی معارف عمومی دین و فلسفه و ادبیات و هنر از فرهنگ عمومی، گسل فرهنگی به وجود آورده است که نفوذ فرهنگی خصوصاً فرهنگ عامه‌پسند را سبب می‌شود.

ولی خود آمریکا نیز در درازمدت دچار مشکل خواهد شد زیرا در این کشور فرهنگ مردمی و عمومی جایی برای معارف عمومی یعنی ادبیات و هنر و فلسفه و دین نگذاشته و همه را تابعی از خودش ساخته است. پس در آینده، با نوعی ابتذال فرهنگ عمومی به طور عام در آمریکا روبه‌رو خواهیم بود و چون به وسیله علم و تکنولوژی در سطح جهان رواج می‌یابد کشورهای مثل فرانسه که توانسته است معارف عمومی ادبیات و هنر و فلسفه و حتی دین به حوزه فرهنگ مردمی و عمومی بکشد، در مقابل فرهنگ عامه‌پسند آمریکایی مقاومت می‌کند و انگلستان نیز، که حاوی فرهنگ فلسفی تجربی است تا حدی مقاومت خواهد کرد.

فصل چهارم

فرآیند ارتباطی شاهنامه و توسعه فرهنگی ایران

فردوسی نابغه‌ای است که در تاریخ ایران می‌درخشد و شاهنامه او اقیانوسی است که کران ندارد.

قبل از آنکه وارد مطالعه این مطلب شوم از دور دستی بر آتش داشتم و خیال می‌کردم که کار خیلی سریع تمام می‌شود، ولی هر چه نزدیک تر می‌شدم حیرتم افزایش می‌یافت و بر وحشتم افزوده می‌شد، و خود را در میان آب‌های بی‌ساحل این دریای متلاطم تنها تر می‌دیدم، چرا که من به دنبال مطالعه اجتماعی - فرهنگی این اثر مهم فردوسی می‌رفتم حال آنکه آثار نوشته شده درباره شاهنامه یا ادبی یا تاریخی و متون سنجی بود. نمی‌دانستم از کجا شروع کنم. به خود شاهنامه رجوع کردم و از اول تا آخر آن را مطالعه کردم؛ دیدم که نه

فقط دریایی بی‌کرانه که بسیار عمیق است و احتمال غرق شدن بسیار دارد. به دنبال وسیله‌ای مطمئن می‌گشتم که هم بتوانم با آن در این دریا بگردم و هم بتوانم به عمق آن نیز نگاهی داشته باشم. باز دیدم که این نیز آسان نیست، چرا که شاید این نخست بودن سخت، مرا هراسناک ساخته بود. بالاخره با مطالعه مکرر به موضوعی رسیدم که می‌توانست قایقی باشد که ما را تا حدی در این اقیانوس هدایت کند؛ آن علت اجتماعی، سیاسی، فرهنگی خلق شاهنامه بود که اسم این پژوهش را می‌توانستم تمدن‌سازی فردوسی بگویم یا می‌توانستم نام آن را فرآیند ارتباطی شاهنامه فردوسی و توسعه فرهنگ ایران بگذارم و همین عنوان را برای این فصل انتخاب کردم.

از طرفی دیگر به غربت فردوسی‌ها و حافظ‌ها و سعدی‌ها در میان دانشجویان ایرانی خصوصاً دانشجویان علوم اجتماعی پی بردم. دانشجویان علوم اجتماعی با ماکس وبر و دورکیم و ... چه از نظر زندگی و چه در باب نظریه و تفکر بسیار آشناترند تا با فردوسی و حافظ و سعدی و دیگران.

سراسر دیوان اشعار این بزرگان، اندیشه‌های فلسفی، کلامی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است و همچون دریاها و اقیانوس‌هایی است که کمتر کسی در این اقیانوس و دریا شنا کرده است تا چه رسد به قایق و کشتی‌سواری! متأسفانه، فشار معرفتی غرب این چنین ما را از خود بیگانه کرده است. به یک‌باره، تمامی مطالب گذشته را به فراموشی مأخذی و مطلبی سپرده‌ایم و مسخ شده در مقابل اندیشه غرب ایستاده و مبهوت عظمت آنان شده‌ایم؛ حال آنکه خود میراثی از گذشته داریم که هنوز درباره آن کاری انجام نداده‌ایم.

شاهنامه یک پیام ارتباطی در قالب رسانه‌ای و کتابی است در جهت توسعه فرهنگی ایران.

جمله پیش هم موضوع را روشن می‌کند و هم رهیافت را.

فردوسی در انتهای قرن سوم و ابتدای قرن چهارم هجری زندگی می کرده است. یعنی در زمان وی حدود سه قرن از اسلام و ورود آن به ایران گذشته بود. سال های متمادی، مشکلات نژادپرستی حکومت اعراب - امویان و تا حدی بنی عباس بر ایرانیان گذشته بود و حال کشور ملوک الطوائفی به وجود آمده بود که محل تاخت و تاز ترک ها شده بود و همه سلاطین، مورد تأیید خلیفه بغداد بودند. یعنی سلاطین حالتی از خود مختاری داشتند اما مشروعیت خود را از بغداد می گرفتند و در حالی که آن ها در کشور مورد حکومت خود، خود مختار بودند خلیفه بغداد مشروعیت بخش آن ها بود.

ایرانیان تا حد زیادی خود، اسلام را پذیرفتند؛ اما نه به بهای ذلت. ملت با فرهنگی مثل ایران در مقابل عرب ها و ترک ها و فردوسی به دنبال این بود که این ملت را زنده کند؛ ملت با فرهنگ گذشته را.

ولی او اسلام را نیز در نظر داشت و می خواست با پر کردن شکاف های به وجود آمده معرفتی و فرهنگی در سیصد سال پس از، از بین رفتن نظام پادشاهی ایران و تبدیل شدن به محل حکومت امیری در دوره اموی و سپس سلطانی در دوران بنی عباس کشور را به یک انسجام معرفتی و فرهنگی برساند. او باید عناصر و ساختاری را انتخاب می کرد که بتواند این کار مهم را به انجام برساند و در این کار نیز موفق شده است. عناصر موفقیت او عبارتند از:

۱. انتخاب شعر به جای نثر؛ (عنصر اول)؛
۲. انتخاب شعر حماسی؛ (عنصر دوم)؛
۳. انتخاب وزن مثنوی برای شعر؛ (عنصر سوم)؛
۴. انتخاب شعر داستانی قصیده ای؛
۵. وحدت داستانی شعر؛
۶. کشاندن بحث از افسانه واسطوره به دوران تاریخی به صورت سلسله ای ممتد؛

۷. انتخاب مذهب شیعه‌گونه (عنصر نهم)؛
۸. انتخاب خرد (عنصر چهارم)؛
۹. انتخاب دانش (عنصر پنجم)؛
۱۰. انتخاب عدالت (عنصر ششم)؛
۱۱. انتخاب راستی (عنصر هفتم)؛
۱۲. زنده کردن ادبیات و زبان فارسی (عنصر هشتم)؛
۱۳. سبک خراسانی (عنصر دهم).

فردوسی بالأخره موفق شد که این چارچوب را به جامعه خود ارائه کند و ما آثار آن را در دوره‌های تاریخی بعد از او از دوره مغول و دوره صفویه تا کنون می‌بینیم. فردوسی متفکر و نابغه‌ای بزرگ بود که توانست بنیان تمدن اسلامی را انسجام بخشد. او فرهنگ ایران را پی‌ریزی کرد، زیرا تفکر ایرانی بود که تمدن اسلامی را به وجود آورد، هر چند زبانش عربی، خیالش هندی و بازویش ترکی بود (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۳۱)، (زیدان، ۱۳۶۹: ۱۳-۳۱۲ و ۴۹۶). ولی اصل آن را که فکر بود، ایرانی‌ها ایجاد کردند و فردوسی یکی از این بنیانگذاران بود.

فردوسی یک متفکر بزرگ اجتماعی است که جان مایه‌های فلسفی و اجتماعی بسیار بلندی در اثر خودش دارد که تاکنون قدمی در این راه برداشته نشده است و متأسفانه فرآیند سیر تفکر و فرهنگ در ایران بررسی نشده است و گرنه مقام منیع و بزرگ فردوسی در تفکر اجتماعی ایران و سیر فرهنگی ایران روشن می‌شد.

البته این موضوع کاری است بین ادبیات و علوم ارتباطات. یعنی اینکه ادبیات را یک پیام بدانیم و آن را در قالب ارتباطات و مفاهیم و نظریه‌های آن وارد کنیم و بتوانیم از این زاویه، ادبیات را تحلیل کنیم؛ که حوزه‌ای جدید در ارتباطات خواهد بود و می‌توان آن را در ادبیات ایران به کار برد که تاریخ آن، تاریخ تفکر اجتماعی، سیاسی، فرهنگی،

اقتصادی، فلسفی و ... است که در این صورت تاریخ ارتباطات در ایران به وسعت تاریخ ادبیات در ایران می شود.

علت و ضرورت چنین بحثی واضح است. ایران از نظر جغرافیایی در نقطه مرکزی یک ضربدر واقع شده است. یک سر خط این ضربدر که دارای دو سر است غرب و اروپا است و یک سر آن شرق و هند و پاکستان؛ و یک خط دیگر نیز دو سر دارد که یکی خاورمیانه عربی و اسلامی و سر دیگر آن آسیای میانه و روسیه است.

هر کدام از این دو خط می تواند شمشیر دولبه باشد که اگر ما از آن استفاده مناسب نکنیم، کمترین اتفاق آن است که دچار بحران می شویم و بیشترین آن این است که دچار گسل های فرهنگی می شویم و اگر این گسل ها تاریخی و ریشه دار شوند آن گاه است که سبب عقب ماندگی فرهنگی ما و رشد نکردن و توسعه نیافتن کشورها در قرن های متمادی می شود که این الگو می تواند بسیاری از عقب ماندگی های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ایران را به طور تاریخی، تبیین کند.

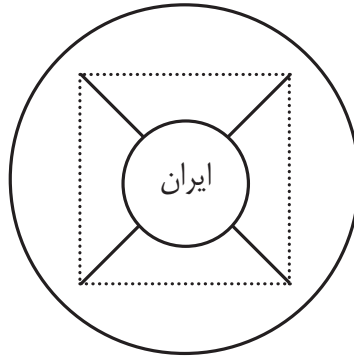
فردوسی این نکته را به درستی تشخیص داده بود. قطب بندی های جغرافیایی او در شاهنامه نشان دهنده آن است. هند و چین از یک سو و روم از سوی دیگر، کابلستان از یک طرف و تازیان از طرف دیگر. او سعی می کند از گسل های فرهنگی تاریخی به وجود آمده از بعد از اسلام جلوگیری کند. او می خواهد این کار را با ترکیب های عناصر فرهنگی خاص، در قالب یک فلسفه تاریخی بیان شده در داستانی اسطوره ای - تاریخی انجام می دهد و موفق هم می شود. تاریخ بعد از فردوسی، کار وی را خوب برجسته می کند و جالب آن است که او یک دوره تاریخی را برجسته می کند که به طور مصداقی نیز این امر را نشان می دهد و آن دوره انوشیروان است. ولی قبل از آنکه دوره انوشیروان را بیان کنیم، در نتیجه گیری ارائه خواهد شد، الگوی فوق

را در یک دایره تمدنی نشان می‌دهیم.

تمدن ایرانی

غرب - (روم و یونان)

هند و پاکستان (هندوچین)



خاورمیانه

کابلستان (آسیای میانه - روسیه)

زوایه‌های این خطوط در حالت آرمانی مساوی است ولی در حالت غیرآرمانی، ممکن است حالت‌های متغیری پیدا کند و حالت‌های بحرانی ما را نشان بدهد. ارتباط‌های بین سرها نیز برای حوزه تمدنی ما بسیار مهم است که فردوسی نیز به آن توجه داشته است؛ مشخصه‌ای که باید پس از پردازش در آورده شود و آن بسیار در تمدن‌شناسی ایرانی و وضعیت تاریخی فرهنگی ایران بسیار ضروری است، به گونه‌ای که می‌توان برای لحظه‌لحظه زمانی و مکانی کشور ما راهبرد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی تدوین کرد. چه کسی می‌تواند ارتباط میان آسیای میانه و اروپا و غرب را نادیده بگیرد و تأثیر آن را بر ایران و حوزه فرهنگی - تمدنی آن نبیند. یا رابطه غرب با خاورمیانه عربی - اسلامی و تأثیر آن بر مسائل داخلی ایرانی روشن است که ما شاهد آن در دوران قبل و بعد از انقلاب اسلامی بوده‌ایم و یا رابطه میان آسیای میانه و هند و پاکستان و تأثیر آن بر افغانستان به عنوان کشوری فارسی زبان در حوزه تمدنی ایران، باز بسیار مشخص است؛ یا رابطه خاورمیانه عربی - اسلامی مثل عربستان با پاکستان نیز در فعالیت ما در حوزه تمدنی بسیار تأثیر گذاشته است. نکته دیگر اینکه ایران

می تواند سبب به وجود آمدن تمدن، جهانی شود. چون در نقطه تلاقی تمدن های بزرگ بشری واقع شده است. اگر ایران نقش درست خود را بازی کند و فرآیند انتقال تمدنی این نوع تمدن ها را به یکدیگر انجام دهد آن گاه است که به جای تنازع تمدن ها و جنگ به تبادل تمدنی و فرهنگی و صلح جهانی خواهیم رسید. پس جایگاه اساسی ایران در صلح جهانی و ایجاد یک تمدن جهانی بسیار واضح می شود. با توجه به این مقدمه، وارد اصل بحث می شویم ابتدا درباره عناصر مورد نظر فردوسی بحث می کنیم و سپس سعی می کنیم با توجه به این عناصر، به ساختار برسیم و الگوی قبلی را توضیح دهیم.

عناصر صوری

۱. زبان فارسی و احیای آن

شعر مشهور فردوسی درباره زنده کردن زبان پارسی، نشانی بر این است که او قصد عمد و حساب شده ای برای زنده کردن زبان فارسی داشته است؛ چون این را اساس زنده کردن فرهنگ ایرانی و توسعه فرهنگی ایران می دانسته است:

«بسی رنج بردم در این سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی»
او چند بار رنج سی ساله خویش را بیان کرده است:
«سی و پنج سال از سرای سپنج بس رنج بردم بامید گنج»
یا :

«چون سی سال بردم به شه نامه رنج که شاهم ببخشد به پاداش گنج»
اگر این شعرها را در کنار هم بگذاریم، می توانیم بگوییم که او سی سال تمام رنج برده است که شاهنامه بنویسد و شاهنامه را برای این می نویسد که زبان فارسی را زنده کند.

ولی چرا زبان فارسی گفتاری، با خط عربی؟ چون تنها چاره این امر نیز همین است، چرا که دیگر خط پهلوی وجود ندارد. ولی او در

قالب این حروف الفبایی، همین کار مهم را به اتمام می‌رساند و این نیز دلیل دیگر بر نبوغ فردوسی است که یک زبان گفتاری را در یک زبان نوشتاری دیگر، زنده و احیا می‌کند و این از واقع‌بینی فردوسی برای رشد و توسعه فرهنگی ایران حکایت می‌کند. متأسفانه هر چه منابع را زیر و رو کردم، کمتر اثری از این سخن دیدم. هرچند درباره سبک فردوسی و زبان او سخنانی گفته شده است که خواهد آمد.

۲. چرا شعر انتخاب شده است؟

علل مختلفی درباره علاقه وافر ایرانیان به شعر بیان شده است:

الف. تأثیر ورود اسلام

گفته‌اند چون در بین اعراب قبل اسلام و بعد از اسلام، شعر رواج داشته است، ورود اسلام سبب پراکنده شدن شعر و رواج آن در ایران شد و علت آن را نیز فقدان شعر قبل از اسلام در ایران، می‌دانند و می‌گویند شعر در ایران بعد از اسلام، پیدا شده است.

ب. احساسی بودن ایران و ایرانیان

ایرانیان افرادی مهمان دوست، مهربان، خانواده دوست و به طور کلی احساسی و عاطفی هستند و هر قومی را که ایرانیان با آنان تعامل داشته‌اند، مغلوب عاطفه و احساس خود کرده و از این راه بر آن‌ها غلبه کرده‌اند. تاریخ اقوام مختلف و هجوم آن‌ها بر ایرانیان مبین این ویژگی است و اوج بیان احساس، شعر است نه نثر. بر این ویژگی این اشکال وارد می‌شود که پس چرا قبل از اسلام این شعر وجود نداشت؟ می‌توان در جواب گفت که علاوه بر دلیل اول، چون بعد از اسلام ایرانی‌ها زیر فشار اعراب و زبان عربی قرار گرفتند، از سلاح خود عرب‌ها یعنی شعر بر ضد آنان و زبان عربی استفاده و شعر به فارسی را مرسوم کردند و احساسات خود را زیر فشار زیاد این گونه نشان دادند.

ج. غلبه فرهنگ شفاهی بر فرهنگ کتبی

شعر، کلامی موزون است که خواندن و حفظ آن راحت است. شعر در جوامعی که فرهنگ شفاهی دارند باید رواج داشته باشد تا مردم بتوانند آن‌ها را حفظ و در مواقع خاص بیان کنند. ولی اگر فرهنگ کتبی باشد، نثر می‌تواند جای شعر را پر کند. حال آنکه در ایران آن روز و حتی در ایران امروز، فرهنگ کتبی حاکم نیست پس شعر رواج دارد تا نثر.

د. شعر، کلام انتزاعی

چون شعر موزون است، باید بر اساس قواعد و وزن‌ها و سبک‌هایی سروده شود. پس یک‌سری مفاهیم و نوعی انتزاع و مفاهیم کلی را در خود دارد، برعکس نثر که غیر وزنی است و فقط دارای سجع است و شاید قافیه هم داشته باشد. پس شعر انتزاعی‌تر از نثر است، چون به تفکر و تجرید احتیاج است تا بتوان شعر گفت.

علت رواج کلام انتزاعی در ایران، حاکمیت فرهنگ پادشاهی و استبداد بر این جامعه بوده است، چرا که در حاکمیت اشرافی گونه کلام نیز اشرافی یعنی وزن‌دار و فخیم می‌شود؛ کلام شعری نیز دارای اشرافیت و فخامت است پس کلام به جای سادگی به سوی پیچیدگی می‌رود و از ساده به انتزاعی تغییر جایگاه می‌دهد.

حاکمیت فرهنگ استبدادی سبب به وجود آمدن شعر در ایران شده است. حال با توجه به این علل چهارگانه، می‌توان دریافت که چرا فردوسی شعر را به جای نثر برای رساندن پیام ارتباطی خود به کار گرفته است.

فردوسی میراث فرهنگی اسلام، یعنی شعر را گرفت و آن را در راه احیای زبان فارسی، به کار برد و از احساسی و عاطفی بودن ایرانیان نیز در جهت توسعه معرفتی، فرهنگی و فکری آن‌ها استفاده و سعی کرد که در کنار عاطفی بودن ایرانیان، عقل و خرد را تزریق کند. وی

همچنین با توجه به حاکمیت فرهنگ شفاهی در ایران، ابزار ارتباطی مناسبی انتخاب کرد تا بتواند اشعار شاهنامه را خانه به خانه و سینه به سینه در میان ایرانیان پخش و گسترده کند تا در فرآیند این همه تغییر، ایرانیان خودشان را دریابند و ایرانی بودن خود را درک کنند. شعر با آنکه کلامی انتزاعی است، ولی انتزاع آن در سبک خراسانی بسیار کم است، که پس از این خواهد آمد. زیرا انتزاع، اذهان عامه از را مطالب دور می‌کند و این خلاف اهداف ارتباطی فردوسی برای توسعه فرهنگی بود. پس او شعر را انتخاب کرد تا بتواند پیام خود را برای توسعه فرهنگی ایران ارائه دهد.

۳. چرا فردوسی شعر حماسی را انتخاب کرده است؟

حماسی بودن فرآیند ارتباطی فردوسی، شعر حماسی و ترانه حماسی ابتدای شروع ادبیات یک ملت است. هیچ ملتی بدون شعر حماسی و ترانه حماسی شکل فرهنگی نمی‌گیرد، چه رسد به اینکه توسعه فرهنگی پیدا کند ولی شعر حماسی نیز با غنایی بودن همراه می‌شود. (هاوزر، ۱۳۵۷: ۱۶۹) تا حالت تحریک‌آمیزی پیدا کند و این تحریک‌زایی نتیجه فرآیند ترکیب این دو گانه‌هاست.

قصد فردوسی به وجود آوردن این گونه از تحریک‌آمیزی برای پیدا کردن یا فهم عمومی (common sense) ایرانی برای پیدا کردن خود ایرانی است. پس باید هرچه می‌تواند، با توجه به گذشته ایران و مسائل فعلی آن ترکیبی خاص تولید کند. او در باب حماسی بودن و غنایی بودن بسیار موفق است او را از تمامی گذشتگان برجسته‌تر و سرمشق آیندگان کرده است.

به طور مثال شاهنامه فردوسی از طرفی خاتمه ادبی حماسه‌های قدیم و مظهر هنرپردازی و نتیجه داستان‌های متعدد ملی ایرانی است که بعضی از آن‌ها منظوم هم بوده‌اند و از طرفی بی‌شک مقدمه و

فصل الخطاب یک عهد جدید در سبک شعر و شعر داستانی است که مبادی را گویندگان متفرقه و نقالان افسانه‌های عامیانه ادوار پهلوانی خلق و متحول کردند و به تدریج به شکل حماسه ملی ادبی در آمده است و آن‌گاه نظیر بعضی ادبیات مغرب زمین، باز به سطح یک تاریخ منظوم تنزل پیدا می‌کند. این مراحل تحول در خود شاهنامه مشهود است. مثلاً در نیمه اول آن از آغاز تا داستان مرگ رستم، مملو از احساسات عمومی و ملی است و از ادوار پیش از تاریخ حکایت می‌کند و نیمه دوم که از اسکندر تا انقراض عهد ساسانیان ادامه دارد و قسمت‌های تاریخی در آن با سرگذشت‌های داستانی مخلوط شده است. در واقع، می‌توان گفت که تمام داستان تاریخی ایران در مدت حدود هشت قرن در شاهنامه مندرج است.

عجیب نیست اگر ببینیم که بعضی از معاصران و پیروان جوان فردوسی که قریحه شاعرانه داشته‌اند و تحت تأثیر افسون افسانه‌های ملی بوده‌اند، سراغ داستان‌های مشابه داستان شاهنامه رفته‌اند تا مگر با استاد مسابقه دهند و باز عجب نیست اگر ببینیم آنان نیز برای انتخاب قهرمانان داستانه‌های خود رو به خانواده رستم سیستان رو آورده‌اند و از میان اخلاف و اسلاف او، قهرمانانی را انتخاب کرده‌اند که برای داستان جالب باشد و روایاتی را که فردوسی از آن‌ها آگاه نبوده یا به آن‌ها توجه نداشته است فراهم آورده‌اند و یا به قول "نلد" که خود با نیروی خیال داستان‌هایی ساخته‌اند از این نوع منظومه‌های حماسی، که از پهلوانان منطقه سیستان سرچشمه می‌گیرد دو نمونه هست که ناظم آن‌ها مشهور و معروف است؛ یکی گرشاسب‌نامه و دیگری شهریارنامه. (یاته، ۱۳۵۹: ۵۰ - ۴۹)

بعد از آنکه منابع اساطیر و سنن باستان ایران به گونه‌ای بسط یافت که فقط قسمت‌هایی نادری از آن، دور از نظر مانده، بالطبع موضوعات نیمه دوم شاهنامه، یعنی نیمه تاریخی آن، به حق خود رسید و در

اولین نظر، داستان اسکندر مورد توجه واقع شد و اسکندرنامه‌ها به وجود آمد که معتبرترین آن‌ها اسکندرنامه نظامی و امیرخسرو و جامی، به ترتیب در قرن ششم و قرن هفتم و قرن نهم هجری بودند. (همان: ۵۹).

در نوشتاری دیگر نیز مؤلف بر مطلب مذکور صحنه گذاشته است: شاهنامه آینه تمام‌نمای معرفت و دانش و حاوی افکار گوناگون حماسی و غزلی و حکمی و بلندترین و عالی‌ترین و شیواترین سخنان فارسی است که هر ایرانی صاحب ذوق و با سوادى آن را می‌شناسد.

عین این اهمیت ادبی را نیز شاهنامه از حیث ملیت و قومیت در ایران دارد و آن محفوظ نگاه داشتن حس نژادی و غرور ملی و احیای مفاخر گذشته است در ایران.

ظهور شاهنامه در ادبیات فارسی، مایه پیدایش نهضت خاصی گشت که هنوز هم از میان نرفته و آن نهضتی است در نظم داستان‌های حماسی و یا حماسه‌های دینی و تاریخی که از قرن پنجم تا قرن چهاردهم هجری به طور گوناگون ادامه یافت و وسیله ایجاد چندین حماسه گشت که هیچیک را ارزش و مقام و اهمیت شاهنامه نیست. (نولدکه، ۱۳۲۷: ۲۱۵)

نفوذ این اثر بزرگ، در زبان و ادبیات فارسی امری بدیهی و مسلم به نظر می‌آید. نفوذ شاهنامه در زبان و ادبیات فارسی از چندین لحاظ است؛ یعنی از جهت مفردات و ترکیبات فارسی، سبک سخن‌سرایی و مضامین و نکات حماسی و غنایی و حکمی، ایجاد نهضت در نظم داستان‌های حماسی و حماسه‌های تاریخی و صناعی.

نظم شاهنامه و شهرت آن در ایران مایه نهضتی عظیم و ایجاد منظومه‌های حماسی بزرگ شد. در عین آنکه شاهنامه نتیجه و ثمره نهضت بزرگ ملی ایران و در احیای مفاخر ملی بود، خود نهضت

تازه‌ای در نظم داستان‌های حماسی ایجاد کرد و یا به آن نهضت ادامه حیات داد، زیرا فردوسی پیشرو نهضت و جنبشی شد که بسیاری از آن پهلوانان و بزرگان ملی ایران که در بستر فراموشی خفته بودند، یک‌باره به عرصه آمدند و شهرت عجیبی یافتند (نولدکه، ۱۳۲۷).

با نظم شاهنامه داستان‌های منظوم حماسی ایران به اوج رفعت و زیبایی می‌رسد و با پیدایش آن، کاخی آن‌چنان بلند و استوار از سخن پی‌افکنده می‌شود که نه فقط از باد و یاد روزگار گزند نمی‌یابد، بلکه خود موجب نهضتی عظیم در قلمرو ادبیات حماسی فارسی می‌شود و به گویندگان بعد از فردوسی توان می‌دهد که با نظم داستان‌هایی که مجال تدوین و نظم آن‌ها برای او فراهم نشد، کتاب‌هایی را فراهم کنند.

نفوذ شدیدی که فردوسی از قرن پنجم به بعد، در ادبیات فارسی دارد و تا روزگار ما ادامه می‌یابد سبب آن می‌شود که اولاً بعد از او، گروهی از شاعران به سرعت نظم داستان‌های ملی را وجهه همت قرار دهند و ثانیاً هر کس تا امروز دست به سرودن منظومه‌ای در داستان‌ها و تاریخ ایران بزند بر اثر گامهای او قدم نهد. (نولدکه، ۱۳۲۷).

پس با توجه به مطالب فوق فردوسی با پیام ارتباطی خود موفق شد که ادبیات حماسی را به وجود آورد و سبب رشد وحدت ملی در سطح شعور عمومی مردم ایران شود و زمینه انسجام فرهنگی را ایجاد کند.

۴. قالب مثنوی در شاهنامه

قالب مثنوی نیز از دقت فردوسی است. مثنوی آزادترین قالب شعری است که شاعر خیلی راحت می‌تواند در آن مانور دهد و برای رساندن یک پیام حماسی بهترین وسیله ارتباطی است. درباره مثنوی گفته‌اند: نام شعری است که ابیات آن متحدالوزن و دو مصراع هر بیت آن بر

یک قافیه است. مثنوی را مزدوج هم می‌گویند. در ساختن مثنوی چون هر بیتی بر قافیه خاص و علی‌حده است و با ابیات قبل و بعد خود فوق دارد و دست شاعر در آوردن قوافی مختلف باز است، لذا تعداد آن گاه به چندین هزار بیت می‌رسد و به این جهت برای سرودن مطالب مفصل و نظم داستانهای تاریخی رزمی و بزمی اخلاقی و عرفانی و اکثر غرض‌های شعری به کار می‌رود (رزم‌مجو: ۲۱).

فردوسی اولین کسی است که از مظاهر این نوع ادبی بسیار خوب استفاده کرد و بهترین وزن شعری را برای شاهنامه انتخاب کرده است. توجه کنید: مثنوی در بحرهای مختلفی سروده می‌شود اما مناسب‌ترین بحرهایی که بزرگان شعر فارسی در این نوع انتخاب کرده‌اند بحر متقارب (فعولن، فعولن، فعولن، فعول) است که مهم‌ترین مثال آن شاهنامه فردوسی است. (همان: ۲۲). مثنوی مناسب‌ترین قالب برای بیان داستان و مطالب طولانی است زیرا قافیه هر بیت مستقل و شاعر می‌تواند پس از چند بیت از قافیه قبلی نیز استفاده کند. مثنوی از قدیمی‌ترین قالب‌های شعر فارسی و خاص زبان فارسی است و در همه، ادوار از آن استفاده شده است (هادی، ۱۳۷۳: ۵۰).

هرجا که می‌خواهند از مثنوی سرایان ایران مثالی بزنند گل سرسبد و اولین شخص از نظر تاریخی و زیبایی کار فردوسی است.

۵. سبک خراسانی

این سبک، اولین سبک شعری ایران است که با شاهنامه به وجود می‌آید و یا تکامل زیادی پیدا می‌کند. این سبک نیز بهترین راه برای رساندن پیام فردوسی در جهت توسعه فرهنگی ایران است چرا که شاخص‌هایی که این سبک دارد می‌تواند پیام فردوسی را در عین متانت در سطح عام منتشر کند.

سبک خراسانی این گونه ترسیم شده است:

زبان و اسلوب بیان فردوسی نیز قابل توجه است این شاعر، استاد عظیم‌النظیر در بیان افکار و نقل معانی از نثر به نظم و رعایت سادگی زبان و فکر و صراحت و روشنی سخن و انسجام متانت کلام به درجه‌ای از قدرت و مهارت است که سخن او همواره در میان استادان به منزله سخن سهل و ممتنع تلقی می‌شده و عنوان نمونه‌ای از فصاحت و بلاغت داشته است. آن کس که از رموز زبان و ادب فارسی آگاهی داشته باشد و صحیح و سالم آن را از مغشوش و معلول تفاوت نهد و ذوق خداداده با اندیشه سلیم در نهاد او همراه باشد و به قیاس کلام استاد و مضامین و افکار او طریق بیان آن‌ها با آنچه دیگر استادان سخن فارسی گفته‌اند همت گمارد، در می‌یابد که فردوسی الحق هیچ باقی نگذاشت و سخن را به آسمان علین برده و در عذوبت به ماء معین رسانده است. (نظامی عروضی، چهارمقاله: چاپ لیدن ص ۴۲ و ۴۸).

نظامی عروضی درباره سخن او گفته است:

من در عجم، سخنی به این فصاحت نمی‌بینم و در بسیاری از سخن عرب هم (همان: ۸-۴۷).

زبان فردوسی در بیان افکار مختلف، ساده و روان و در همان حال به نهایت موجز و متین است و بیان مقصود در شاهنامه در کمال سادگی و بدون توجه به صنایع لفظی صورت می‌گیرد؛ زیرا علو طبع و کمال مهارت گوینده به درجه‌ای است که تصنع را مغلوب روانی و انسجام می‌کند و اگر هم شاعر گاه به صنایع لفظی توجه کرده باشد (و این توجه در شاهنامه نادر نیست) قدرت بیان و شیوایی و روانی آن خواننده را متوجه آن صنایع نمی‌کند. با این حال، برخی از صنایع لفظی شاهنامه مانند لف و نشر و طباق و تضاد و جناس و اشتقاق و

نظایر آن قابل دقت است و با توجه به آن‌ها به نیکی معلوم می‌شود که سخن فردوسی حتی در آوردن صنایع هم به حلیه سادگی و روانی آراسته است. تشبیهات و استعارات فردوسی از سنخ تشبیهات و استعارات شعرای دوره سامانی است و در عین آنکه قوت خیال از آن‌ها کاملاً آشکار است، مقرون به کمال سادگی و سازش با طبیعت و ذوق اهل زبان نیز هست.

در کلام این شاعر استاد، اصطلاحات علمی و فلسفی کمتر به کار رفته است زیرا سبک سخن او به سادگی و تناسب با خارج مقترن است.

جمله‌ها و عبارات شاهنامه در نهایت سادگی و بی‌هیچ‌گونه تعقید و ابهام به هم پیوسته است. مفردات شاهنامه هر یک به حد اعلای فصاحت و در جای خود، در درجه نهایی لزوم و زیبایی است. (صفا، ۱۳۶۹: ۶-۴۹۵) این مطلب به طور ساده و راحت نوشته شده بود، ولی به طور فنی‌تر پژوهشگری دیگر چنین نوشته است:

۱. زبان فارسی در این سبک، دوره تکوین خود را می‌گذراند و در آن لغات فارسی زیادتر از عربی دیده می‌شود. در زبان شعر، سبک خراسانی که به صلابت و استحکام و فخامت و استحکام معروف است چیزی جز کم بودن لغات عربی و مغولی و کثرت واژه‌های فارسی تبار و ساختمان‌های دستوری کهنه آن دوره نیست.

۲. از نظر دستوری باید به اختصار گفت که ساختمان‌های صرفی و نحوی زبان فارسی در طول زمان، ساده شده است. این تحول در طول تاریخ مرزبانی به چشم می‌خورد.

۳. به طور کلی، زبان سبک خراسانی دارای فخامت و صلابت است، زیرا زبان پادشاهان و جهان‌پهلوانان بوده و مخاطبان آن درباریان و امیران و وزیران بودند.

۴. زبان شعر در مکتب خراسانی ساده است و شاعر متکلف پیچیده‌گویی مغلق‌سرا تقریباً وجود ندارد.

۵. در شعرها در سبک خراسانی یا ردیف نیست یا ردیف‌های ساده

و فعلی است. صناعات ادبی و شعری در سبک خراسانی اولاً، کمتر است، ثانیاً، کاملاً طبیعی است و ایجاد پیچیدگی و تعقید نمی‌کند و ثالثاً هدف شاعر اظهار معلومات و صنعت‌پردازی نیست.

۶. در سبک خراسانی قصیده مدحی بسیار زیاد است.

۷. در سبک خراسانی حماسه ملی و اساطیری وجود دارد.

۸. روح ملی و میهن‌پرستی در سبک خراسانی قوی است.

۹. شاعران سبک خراسانی ستایشگر دانش، خرد، فلسفه و حکمت بوده‌اند.

۱۰. اخلاق در سبک خراسانی بر پایه تفکر و دانش و خرد است.

۱۱. در سبک خراسانی، روح و نشاط و شادی حاکم است.

۱۲. در سبک سهل و ممتنع (ساده و در عین حال پیچیده) سبک فردوسی ممتازتر است. سبک سهل و ممتنع و اغراقی حماسی که بر سادگی و اغراق مبتنی است و منحصر است به شاهنامه. (بهار، ۱۳۶۹: ۱۲۶)؛ (فرشیدورد، ۱۳۷۳: ۷۷۶، ۷۷۱).

۱۳. رستم و دیگر پهلوانان حماسی در شعر سبک خراسانی برای تشبیه و اغراق و تقریر عظمت ممدوح در ذهن خواننده است.

دیگری نوشته است:

اکنون به زبان شاهنامه می‌نگریم. پیداست پیش از همه باید یادآور شویم که هرگونه داوری در زبان منظومه می‌تواند داوری‌ای مشروط باشد، زیرا تا دستیابی به متن اصلی شاهنامه هنوز بسیار کار وجود دارد. زبان شاهنامه بدان گونه که امروز آن را می‌بینیم ناب‌ترین نمونه دری است و همین است که آن را به گونه‌ای یکسان برای خواننده برای خواننده تاجیک و ایرانی مفهوم (و تا اندازه معینی هم نا مفهوم) می‌کند. هنگامی که آ. وامبری (Vamberi) خاورشناس نامی مجارستان، زبان تاجیکستان آسیای میانه را یادآور سبک فردوسی می‌داند پیداست سخت مبالغه نموده است، اما چنین گفته‌هایی بخشی بزرگ از حقیقت را دربردارند. زبان فارسی سده نوزدهم میلادی چنان با واژه‌های تازی آمیخته شده بود که برای توده‌های گسترده، لغت تازی از واژه زبان مادری که دیگر به کار نمی‌رفت بسیار عادی‌تر شده بود اما زبان تاجیکان هیچ‌گاه از لغت عربی چنین

انباشته نبوده است. زبان اینان، بسیاری از پدیده‌های صرفی را که دیگر در زبان فارسی کاربرد ندارد، نگاه داشته است. از این رو برای ایرانی، زبان تاجیکستان منسوخ‌تر و در نتیجه نزدیک‌تر به پارسی دری است.

زبان فردوسی هم از نظر واژگانی و هم از نظر نحوی بسیار ساده و روان است اما همین سادگی به چنان ایجازی می‌انجامد که اغلب دریافت آن را دشوار می‌کند.

چنانچه جهان خواستی یافتی خون مریز که با الفبای عربی، بی‌نشانه‌های درون جمله نوشته شده است هیچ‌گاه بی‌درنگ بر خواننده روشن نمی‌شود و برای دریافتن اینکه می‌خواستی جهان را بگیری آن را گرفتی (یعنی به هدف خود رسیدی) "بیش از از خون مریز" باید بسیار تأمل کرد و اندیشید. اما باید پذیرفت که به گمان، همین کوتاه‌نویسی و ایجاز، ریشه در متن راستین فردوسی دارد و بسیاری از واردات بر لطف و زیبایی منظومه می‌افزاید. (یاته، ۱۳۶۵: ۳۵۱).

چون اساس بر پیام‌رسانی سریع و ساده است، استعاره کم به کار برده می‌شود و تشبیه آن گونه ساده است که تشبیه محسوب نمی‌شود: استعاره، که شعر پارسی پسین انباشته از آن است، در اثر فردوسی بسیار اندک به کار می‌رود. تشبیه چنان عادی است و چنان در شعر جا افتاده که می‌توان گفت دیگر چون تشبیه ارزیابی نمی‌شود. در شعر فردوسی، همواره مشک زلف سیاه، کافور سپید، سرو زیباروی بلند بالا و ماه چهره زیبا را تداعی می‌کند و جز این‌ها فردوسی بر آن نیست که نادره و بی‌همتا گردد و می‌نماید که خونسردانه از چهره‌هایی که در چکامه‌سرایی یافته شده است، بهره گرفته باشد (همان: ۳۵۱).

ناگفته پیداست که پهنه‌های گسترده شاهنامه بر چکامه‌سرا میسر نساختند که همواره همه بخش‌های آن را با موشکافی یکسانی بیاراید، اما به هیچ روی، از این گفته چنین بر نمی‌آید که چکامه‌های فردوسی از هرگونه شیوایی و جزالت هنری به دور است. برخی از پرده‌های شاهنامه با درخشندگی و ژرفایی خویش چشم‌ها را خیره و آدمی را شگفت‌زده می‌کند و در این میان، شاعر حتی توانسته است رخداد‌های غیرعادی را

نیز جان ببخشد (همان: ۲-۳۵۱)

و یا نویسنده دیگری می گوید:

نخستین نکته‌ای که در باب تصویرهای شاهنامه باید یادآوری کرد این است که او برخلاف هم روزگاراناش که تصویر را به خاطر تصویر در شعر می‌آوردند- می‌کوشد که تصویر را وسیله‌ای قرار دهد برای القای حالت‌ها و نمایش لحظه‌ها و جوانب گوناگون طبیعت و زندگی آن گونه که در متن واقعه جریان دارد از این رو مسئله تراحم تصویرها- که در شعر این دوره از بیماری‌های عمومی شعر است در شاهنامه به هیچ روی دیده نمی‌شود و هم این توجه به ارزش القایی تصویرهاست که سبب شده است مجموعه بی‌شماری از زیباترین تصویرهای شعر این دوره- که در شاهنامه است به علت پراکندگی در سراسر کتاب هیچ تجلی جداگانه و بیرون از ترکیبی نداشته باشد و این نکته به هنگامی آشکار می‌شود که ما شاهنامه را یک بار از این دیدگاه در مطالعه گیریم تا دریابیم که چه دریای پهناوری است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۴۴۰).

در سراسر شاهنامه به دشواری می‌توان وصف‌های تشبیهی یا استعاری که سخن را دراز دامن کند یافت؛ یعنی از آن دست وصف‌ها که در آثار مشابه شاهنامه به وفور دیده می‌شود، در شاهنامه به دشواری مشاهده می‌شود زیرا هر یک از تصاویر طبیعت با لحظه‌های حیات چنان در ترکیب عمومی شعر حل می‌شود که خواننده وجود نفر اول آن را در نمی‌یابد. (همان: ۴۴۱)

نکته دیگری که هم در باب آگاهی او از هماهنگی تصویر با موضوع یادآوری کرد هوشیاری عجیب اوست در شناخت نقش‌های مختلفی که هر یک از انواع صور خیال در شعر دارند. او نیک می‌داند که جای تشبیه کجا، جای استعاره کجا و جای انواع تصویر در کجاست. از این رو در وصف‌هایی غنایی او استعاره که مناسب‌ترین نوع تصویر است، بیشتر به چشم می‌خورد. (همان: ۴۴۵)

شاهنامه از نظر تنوع حوزه تصویر در میان دفاتر شعر فارسی، یکی از شاهکارهای خیال شاعرانه سرایندگان زبان پارسی است.

در شاهنامه وسیع‌ترین صورت خیال اغراق شاعرانه است. اغراق شاعرانه در شاهنامه دارای خصایصی است که با دیگر نمونه‌های مشابه آن در شعر

این روزگار و اعصار بعد، قابل قیاس نیست. در اغراق‌های او قبل از هر چیز می‌توان مسئله تخیل را به قوی‌ترین وجه مشاهده کرد از این روی جنبه هنری آن امری محسوس است (همان: ۴۵۰).

در سراسر شاهنامه، یک تشبیه که از عناصر تجریدی ترکیب شده باشد دیده نمی‌شود. عناصر تشبیه و استعاره _ و بر روی هم همه تصاویر او _ عناصری است مادی و در حوزه ملموسات و این مادی بودن دید او یکی از مهم‌ترین رمزهایی است که بیان حماسی او را تا این حد ملموس و حسی کرده است؛ زیرا در حماسه چنان که جای دیگر نیز یادآور شدیم به علت فضای خاص اساطیری، نقش حوادث دارای نوعی غرابت و پیچیدگی است و اگر سراینده بخواهد با تصاویری که درک آن‌ها خود نیازمند تأمل است به ترسیم حماسه بپردازد، از صراحت و روشنی بیان امر کاسته خواهد شد و ذهن خواننده به جای اینکه به عمق حادثه و مرکز متوجه شود در پیچ و خم‌های تصاویر انتزاعی گم و گیج خواهد شد و یکی از علل بی‌ارجی حماسه‌های عصر تیموری، همین کوشش سراینده‌گان آن‌ها در پرداختن به تصاویر انتزاعی است نکته دیگر در حماسه حیات و حرکت و رکن اصلی تصویرهاست و چنان که دیدیم برای نشان دادن حرکت هیچ از عناصر مادی سزاوارتر نیست (همان: ۴۵۲).

...و همین جنبه‌های مادی دید و تصاویر اوست که سبب شده او همیشه معانی انتزاعی و مفاهیم مجرد را نیز در جامه اشیای مادی محسوس و ملموس کند و این کوشش او نوعی بدویت و سادگی به بیان او می‌دهد که لازمه اسلوب حماسی و قوت تصویرهاست (همان: ۴۵۵).

عناصر تصویری شاهنامه، همه از طبیعت گرفته شده و هیچ نشانی از چیزهای قراردادی از قبیل علوم و فلسفه در آن نیست و از تشبیهات حروفی که رایج‌ترین تشبیهات عصر اوست در شعرش خبری نیست. گویا او با ذهن باز و اشراف کامل خویش در یافته بوده است که توجه به امور قراردادی _ که حالت ثابت و پایداری ندارند ارزش و دوام تصویرها را از میان می‌برد و نمی‌توان گفت که به خاطر نوعی مخالفت با خط عربی است که از این گونه تشبیهات روی گردانده

زیرا او به هیچ یک از امور قراردادی روزگار خود به عنوان عنصر تصویر توجه نکرده است.

رنگ ویژه ایرانی تصویرهای شاهنامه یکی دیگر از خصایص صور خیال وی به شمار می‌رود و در این عصر که بیش و کم نفوذ فرهنگ اسلامی و سامی را در تصاویر اغلب شاعران می‌بینیم او هیچ تأثیری از فرهنگ عربی و اسلامی ندارد و در سراسر شاهنامه یک تشبیه یا استفاده که زمینه‌ای غیر ایرانی داشته باشد مگر چند مورد بسیار اندک، وجود ندارد (همان: ۴۵۶). همیشه حدود تداعی‌ها را نگاه می‌دارد و به افراط و تفریط نمی‌پردازد. به همین جهت بزرگترین خصیصه شاهنامه را باید تعادل و هماهنگی اجزای آن در هندسه شعر با یکدیگر دانست. (همان: ۴۶۲)

یکی از قوی‌ترین جنبه‌های تخیلی در تصویرهای شاهنامه نوعی قدرت تنظیم است که از ترکیب اجزای مختلف کلام به وجود آمده است. (همان: ۴۶۶)

وسیع‌ترین حوزه تصاویر او تصاویری است که از نوعی اسناد مجازی به وجود آمده است. با توجه به این نکته می‌توانیم میزان حرکت و پویایی تصویرهای شعر او را به خوبی در می‌یابیم زیرا در این گونه تصاویر مرکز اصلی فعل و اسناد فعلی است و حرکت از خصایص تصاویری است که فعل در آنها به کار رفته است و یا اینکه بیان او گزارشی است و باید بیشتر از فعل ماضی کمک بگیرد. اما تصاویر از فعل مضارع استفاده شده است که متحرک‌تر و دارای نوعی کنش و ادامه در زمان است. به خصوص که او اغلب این فعل را نیز با قیده‌های استمرار تقویت می‌کند. (همان: ۴۶۶)

نتیجه

نتیجه این می‌شود که فردوسی شعر را انتخاب کرده و از میان اوزان شعر مثنوی را برگزیده است و محتوای حماسی را نیز گرفته است و با عشق‌ها نیز آن را عجین کرده است و از طرف دیگر همه این‌ها در سبک خراسانی شکل گرفته است که واسطه اصلی بیان همه آن زبان فارسی است.

پس شکل صوری فرآیند ارتباطی شاهنامه چنین است:

زبان فارسی + شعر + مثنوی + حماسی بودن آن + سبک خراسانی که نشان از انتخاب صحیح و دقیق فردوسی و قوت نبوغ او دارد که چنین عناصر صوری‌ای را انتخاب کرده است و این چنین آن‌ها را ترکیب کرده است که بتواند پیام خود را برساند. پس او زبان ساده فارسی و راحت و موزون را انتخاب کرد که بتواند پیام خود را کاملاً پیدا کند و در سطح فرهنگ عمومی ایران اثر بسیار مهم پخش کند (نولدکه، ۱۳۲۷: ۱۲۶)

عناصر محتوایی پیام:

در بخش اول دیدیم که فردوسی صور و فرم‌های دقیق ارتباطی را انتخاب و سپس ترکیب کرد تا بتواند خوب پیام خود را برساند به گونه‌ای که می‌توان درباره صورت‌های پیام‌های فردوسی الگویی ارائه کرد.

ولی اینجا می‌خواهیم بدانیم که چه عناصری در پیام او وجود دارد. به عبارت دیگر می‌خواهیم بدانیم محتوای پیام او برای توسعه فرهنگی چیست و چه عناصر محتوایی و چه نوع ترکیبی از این عناصر ارائه می‌دهد تا بتوان با توسعه آن‌ها به توسعه فرهنگی برسد.

۱. در نظر گرفتن اسلام

ایران در پناه اسلام به رشد فکری و فرهنگی رسیده بود ولی برای اینکه این رشد تکمیل شود باید اسلام بتواند نقش قوی‌تری در توسعه فرهنگی ایران ایفا کند، اسلام ایرانی شود یعنی باید دین اسلام و ایرانیت ترکیب شود و این گسل فرهنگی از بین می‌رفت. حال چطور این ترکیب انجام شده است؟

پیدا است که حماسه سترگ ایرانی بدون وجود اندیشه کم و بیش شعوبی نمی‌توانست پدید آید، اما باید حدود وابستگی فردوسی را به

نهضت شعوبیه تعیین کرد.

شادروان استاد جلال‌الدین همایی در ضمن بحث درباره شعوبیه، شاعران منتسب به شعوبیه را به سه دسته تقسیم کرده است:

۱. اهل تسویه که عرب و عجم را به یک چشم می‌دیدند و هیچ ملتی را ذاتاً برتر از ملل دیگر نمی‌دانستند و اغلب شعرای اهل حکمت و عرفان از این دسته‌اند.

۲. آنان که سیادت عجم و دیانت عرب را با هم می‌خواستند؛ یعنی نژاد ایرانی را بر عرب برتری می‌دادند اما پیرو دین عرب بودند.

۳. آنان که با همه چیز عرب اعم از سیادت و دیانت او مخالف بودند. استاد فقید، فردوسی را از دسته دوم می‌دانست (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۹۰).

البته برای فردوسی این مسئله ساده‌ای نبوده است:

«فردوسی در این مورد نیز دچار کشاکش و تعارض درونی است؛

یعنی روح او عرصه درگیری میان احساس است که او را به تمایلات دسته دوم نزدیک می‌کند و سعه صدر و خرد و اندیشه حکیمانه‌ای که با مهار زدن بر احساسات سرکشی او وی را کم یا بیش به سوی اهل تسویه سوق می‌دهد. (همان: ۹۰)

حال باید دید که چه نوع اندیشه‌های اسلامی در فردوسی تجلی پیدا کرده است و ترکیب آن‌ها چگونه است. عده‌ای گفته‌اند: این بحث می‌تواند بسیار گسترده باشد، زیرا به نظر می‌رسد این گونه تأثیرات در شاهنامه بسی بیش از این‌هاست به هر حال آنچه می‌آید از باب مثال است:

۱. بسیاری از عقاید اسلامی عصر فردوسی یا کلاً عصر اسلامی،

در شاهنامه راه یافته است مثلاً در مناظرات وی منکر تصلیب

حضرت عیسی (ع) می‌شود و می‌گوید که مردی درویش به جای

او به چلیپا کشیده شده است (فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۹/۹۶، ب ۱۴۷۱،

۱۴۷۵) که پیداست تأثیر عصر اسلامی و به ویژه قرآن کریم است

(ما قتلوه و ما صلبوه ولکن شبه لهم / س نساء: آیه ۱۵۷). نیز خسرو در برابر تقاضای رومیان برای استرداد صلیب عیسی که در گنج خسرو است باز سخن از صلیب به میان می‌آورد و اعتقاد بدان را نکوهش می‌کند. (همان ۹/ ۲۰۷: ب ۳۳۳۰، ۳۳۳۱؛ باز رد تصلیب در ص ۲۷۲: ب ۲۹۰ - ۲۹۶).

۲. بازتاب اندیشه فردوسی در پهلوانان نیز بسیار و امثال این اندیشه او را در پهلوانان بسیار می‌بینیم.

"که گیتی سراسر فریب است و بند گهی سودمندی و گاهی گزند"

(همان ج: ۱۸۶/۴؛ ب ۱۱۲۵)

که مضمون بدبینانه مصراع اول تا آنجا که می‌دانیم زمینه چاندانی در ایران باستان نداشته است. البته این از روایات مردم قرون اسلامی است نه خود اسلام.

۳. بسیاری از اشیا و از جمله سلاح‌های مذکور در شاهنامه، مربوط به عصر فردوسی و حوالی آن است مثلاً بر جسد کاووس پارچه و بیرقی می‌اندازند:

"برید پس نامداران شاه
دبیقی و دیبای رومی سیاه"

(همان ج: ۳۷۸/۵؛ ب ۲۱۴۰)

به نظر می‌رسد که سلاح‌هایی چون کمان چاچی تیغ هندی و غیره نیز از عصر اسلامی گرفته شده است.

۴. احتمالاً ازدواج بر آیین که در هر پیوند زناشویی تأثیر از عصر اسلامی است (غیرضحاک). هر چند در ایران باستان نیز رواج داشته اما در مورد رستم و تهمینه و نیم‌شب به دنبال موبدی که باید نقش عاقد را ایفا کند فرستادند به نظر می‌رسد که تأثیر دوره اسلامی می‌باشد. رسم خواندن اقلام مهریه از اسلام نشئت گرفته باشد.

"بیاور پس دفتر خواسته
یکی سخت گنج آراسته"

برو خواند از گنج‌ها هر چه بود که گوش آن نیارست گفتی شنود"
(همان ج: ۱/ ۲۳۳ ب ۱۴۴۶/۱۴۴۷)

و نیز این مراسم عقد در منزل دختر صورت می‌گرفته و سپس داماد عروس را به خانه خود می‌برده است، باز احتمالاً تأثیر رسوم عصر اسلامی بوده است (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۹۱).

ولی عده‌ای بسیار فراتر از این نمونه‌های مردم‌شناسی و انسان‌شناختی فرهنگی رفته‌اند و وارد بحث‌های دقیق‌تری شده‌اند: همه چیز را از خداوند می‌داند:

جهاندار بر داوران داور است ز اندیشه هر کس برتر است
که مصراع اول ترجمه گونه‌ای است از آیه شریفه (الیس الله باحکم الحاکمین، التین: ۸).

و توحید را خیلی راحت به زبان فارسی می‌سراید:

ز نام و نشان و گمان برتر است	نگارنده بر شده پیکر است
به بینندگان آفریننده را	نبینی، مرنجان دو بیننده را
نیابد بدو نیز اندیشه راه	که او برتر از نام و از جایگاه
سخن هرچه زین گوهران بگذرد	نیابد بدو راه جان و خرد
خرد گر سخن برگزیند همی	همان را گزند که بیند همی
ستوان نداند کس او را چه هست	میان بندگی را بیایدت بست
خرد را و جان را همی سنجد او	ره اندیشه سخته کی گنجد او
بدین آلت رای و جان و زبان	ستود آفریننده را کی توان
به هیبتش باید که خستو شوی	ز گفتار بیکار یک‌سو شوی
پرستنده باشی و جوینده راه	به ژرفی به فرمانش کردن نگاه

(فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۱؛ ص ۱۲)

خداوند منان و خالق انسان، همان انسانی که از ذره‌ای ناچیز آفریده ولی دارای ارزش بس والاست.

از آغاز باید که دانی درست سرمایه گوهران از نخست

که یزدان ز نا چیز، چیز آفرید بدان تا توانایی آرد پدید
 که معنای آیات "فلینظر الانسان مما خلق، خلق من ماء دافق"
 (سوره طارق ۵۶)

"مکافات این بد به مرد و سرای بیاید از دادگر یک خدای"
 (همان ج: ۱؛ ص ۲۵۹)

که معنای آیه "فما جزاء من یفعل ذلک منکم الاخری فی الحیوه
 الدنیا و یوم القیمه" سوره بقره آیه ۷۹ است (رنجبر، ۱۳۶۹: ۳۷ و ۳۹)
 و سخنان بسیار از او در این باب نقل شده است که همه ترجمه
 شده فارسی آیات قرآنی است به همین خاطر به او گفتند که قرآن
 عجم آورده است. (رضا، ۱۳۷۱: ۲۰۷).

به طوری که می‌توان درباره اندیشه فلسفی عرفانی دینی فردوسی
 چندین رساله نوشت و بر اساس آن به مطالعه تطبیقی اندیشه او
 پرداخت شاید که بتوان او را فیلسوف واقعی و حکیمی حقیقی در
 بین حکما و فلاسفه دانست که دارای اندیشه بکر و مخصوص به
 خود بوده است.

دیگری می‌گوید که او در یک بیت سوره توحید را آورده است:
 "یکی نیست جز داور کردگار که او را نه انباز و نه جفت و نه یار"
 و یا دعای عرفه امام حسین (ع) نیز آورده است:

"ستودن مرا و را چنان توان شب و روز بودن به پیشش نوان"
 در معنای "ما عرفناک حق معرفتک" دعای عرفه امام حسین علیه
 السلام (همان: رضا، ۲۰۷).

او عرب‌های نژاد پرست و ما قبل اسلام و اعمال آن‌ها را محکوم
 می‌کند:

"مرا گفت چون دختر آمد پدید ببایستی اندر زمان سر برید
 نکشتم و کشتم ز راه نیا کنون ساخت بر من چنین کیمیا"
 (همان: رضا، ۲۲۴)

ولی بحث دربارهٔ مذهب فردوسی فقط به مسائل مشترک، مثل مسائل فوق محدود نمی‌شود بلکه به مسائل اختلافی نیز کشیده می‌شود که باز توجه برانگیز است، چرا که با بحث‌های بعدی ارتباط دارد و این از اندیشه منسجم فردوسی برای انسجام بخشی فرهنگی نشان دارد.

آیا فردوسی سنی است یا شیعه یا معتزلی؟ این سئوالی است که اندیشه‌های بعدی فردوسی را نیز جهت می‌دهد.

عده‌ای می‌گویند سنی بوده است و دلیل آن این است:

"اگر دل نخواهی که باشد نژند	نخواهی که دائم بوی مستمند
به گفتار پیغمبرت راه جوی	دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی
تو را دین دانش رهاند درست	ره رستگاری ببایدت جست
که خورشید بعد از رسولان مه	ز تابید بر کس چو بوبکر به
عمر کرد اسلام را آشکار	بیاراست گیتی چون باد بهار
پس از هر دو آن بود عثمان گزین	خداوند شرم و خداوند دین
چهارم علی بود جفت بتول	که او را به خوبی ستاید رسول
که من شهر علمم علی ام در است	درست این سخن قول پیغمبر است
گواهی دهم کاین سخن را ز اوست	تو گویی دو گوشم بر آواز اوست
بدان باش کو گفت و ز این برمگرد	چو گفتار و رایت نیاید به درد
علی را چنین گفت و دیگر همین	کز ایشان قوی شد به هر گونه دین
نبی آفتاب و صحابه چون ماه	به هم نسبتی یکدیگر راست راه"

(فردوسی، ۱۳۷۴: مقدمه شاهنامه)

یا :

"به پیغمبریش برکنم آفرین به یارانش بر هر یکی هم چنین"

(همان، ج سوم: ۹۳)

که یارانش نام برده است که منظور همان صحابه پیامبر است
یا:

"وز او بر روان محمد درود
(همان، ج سوم: ۷۸)

در شعری دیگر می‌گوید:

"محمد که بر بودنی‌ها سر اوست
که ایزد ز یارانش خشنود باد
یا در شعر دیگری:

"چنان بد کجا سرفراز عرب
عمر آن به مومنان را امیر
(شیرانی، ۱۳۷۴: ۱۸۱ و ۱۸۳)

چون او بعد از پیامبر، بر صحابهٔ پیامبر که طریقه سنی‌هاست،
درود فرستاده است پس او سنی است.
ولی شعرهایی وجود دارد که نشان از شیعه بودن او دارد؛ نگاه کنید:

"حکیم این جهان را چو دریا نهاد	برانگیخته موج از او تندباد
چون هفتاد کشتی بر او ساخته	همه بادبان‌ها بر افراخته
یکی پهن کشتی به سان عروس	بیاراسته همچو چشم خروس
محمد بدو اندرون با علی	همان اهل بیت نبی و وصی
خردمند کز دور دریا بدید	کرانه نه پیدا و بن ناپدید
بدانست که موج خواهد زدن	کس از غرق بیرون نخواهد شدن
به دل گفت اگر با نبی و وصی	شوم غرقه دارم دو یار وفی
همان که باشد مرا دستگیر	خداوند تاج و لوا و سریر
خداوند جوی و می و انگبین	همان چشمه شیر و ماء معین
اگر چشم داری به دیگر سرای	به نزد نبی و علی گیر جای"
و یا در جای دیگر:	
"بدان گیتی‌ام نیز خواهش‌گر است	که با ذوالفقار و با منبر است
منم بندهٔ اهل بیت نبی	سرافکنده بر خاک پای وصی"

یا جای دیگر:

"اگر دولت هیچ مهر علی است
به مینو بدو رسته گردیم و بس
اگر در دلت زو بود هیچ ریغ
دل شهریار جهان شاد باد
جهاندار محمود و جویای حمد
مر تاج او شد ستون سپهر
(فردوسی، ۱۳۷۴: ج ۵: ۲۰۴۹)

یا جای دیگر:

"مرا غمز کردند کان به سخن
به مهر نبی و علی شد کهن
مر آنکس که در دلش کین علی است
از او خوارتر در جهان گو که کیست
منم بنده هر دو تا رستخیز
اگر شد کند پیکرم ریز ریز
بنا شد جز از بی پدر دشمنش
که یزدان به آتش بسوزدش
منم بنده اهل بیت نبی
ستاینده خاک پای وصی
نترسم که دارم ز روشندلی
به دل مهر جان نبی و علی
چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی
خداوند امر و خداوند نهی
که من شهر علمم علی‌ام در است
درست این سخن قول پیغمبر است
به نام نبی و علی گفته‌ایم
گهرهای معنی بسی سفته‌ایم"
(همان، ۱۷۳)

در این اشعار، تولی و تبری که نشان از شیعه بودن است که هم شأن علی (ع) را بالا می‌برد و هم از دشمنان او بری است. حدود شصت بیت این‌طور گفته است (همان، ۱۷۴)، پس معلوم است که شیعه است.

گاهی او را معتزلی دانسته‌اند چرا که این شعر نیز از اوست:
"به بینندگان آفریننده را
بینی مرنجان دو بیننده را"
یعنی اینکه خداوند با چشم‌های سر دیده نمی‌شود و این بر

عکس اعتقاد اشاعره است و موافق با اعتقاد معتزله است. پس اگر فردوسی اهل سنت باشد، از معتزله است تا اشاعره (شیرانی، ۱۳۷۴: ۱۷۹ و ۱۸۰)

محیط طباطبایی می‌گوید:

پس نتیجه کلیه ابیاتی که در شاهنامه و یوسف و زلیخا آورده، این است که فردوسی مرد مسلمانی است پیرو محمد و علی و یاران و صحابه رسول را پاک متقی می‌داند و خلفای راشدین را می‌ستاید. مهر علی را موجب نجات و بغض ایشان را سبب زیان آخرت می‌شناسد و علی را از همه صحابه پیغمبر برتر می‌داند ولی با وجود این از توصیف ابوبکر و عمر و عثمان به خلافت رویگردان نیست و از راه‌های اسلامی، آن راهی را که مربوط به نبی و علی است می‌پسندد و با راه‌های دیگری کاری ندارد. کسی که با عقاید فرق اسلامی و مقالات ایشان آشنایی داشته باشد می‌داند، چنین مسلمانی باید قطعاً از فرقه زیدیه از دسته شیعه باشد، چه اجتماع این مطالب با یکدیگر و اعتقاد به همه این اجزاء جزو اصول عقاید زیدیه است. (همان، ۱۸۳)

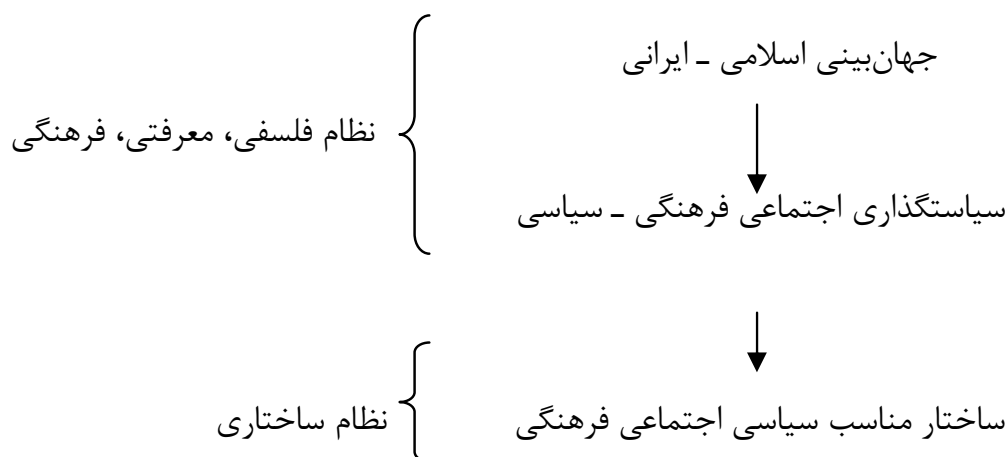
ولی به نظر این جانب این تحلیل‌ها بسیار بعید است. ایرانی‌ها از اول خاندان پیامبر (ص) را دوست داشتند و از دشمنان آن‌ها که دشمنان ایرانی‌ها بودند مثل بنی‌امیه و بنی‌عباس خوششان نمی‌آمد و اگر از آنها تعریف می‌کردند، به علت گرفتاری آن‌ها نسبت به حکومت‌های سنی مذهب بود، چون آن‌ها را اذیت می‌کردند و فردوسی در زمان حکومت خلفای عباسی زندگی می‌کرده است و سلطان محمود غزنوی که امیر و سلطان خلیفه عباسی بود نیز سنی متعصبی بود.

از طرف دیگر، هنوز شیعه به عنوان یک فرقه تولایی و تبرایی در ایران به تشخص نرسیده بود و این فرصت تاریخی می‌خواست که این فرقه شیعه در ایران تجلی پیدا کند مثل ناصر خسرو که بالاخره

اسماعیلی شد، ولی بعد از رفتن به مصر و نه در ایران و این فرصت بسط تاریخی می‌خواست.

سوم اینکه اگر فردوسی اهل سنت باشد حرف‌های او با حرف‌های بعدی او که طرفداری از عدل و خرد و دانش است سرسازگاری ندارد.

پس فردوسی شیعه است و شیعه اصیل (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۹۳) ولی هنوز تشخیص نیافته. ولی خود فردوسی می‌خواهد این تشخیص را ایجاد کند یعنی بتواند یک اسلام ایرانی در پناه شیعه بودن به وجود آورد. نوع اسلامی که بتواند توسعه فرهنگی ایران را ایجاد کند و ایرانیت و شیعه ایرانی را بوجود آورد. شصت بیت او در تعریف شیعه و عقاید او شاهد بر این امر است و نوع تعریف او از خلفای راشدین غیر علی (ع) که خیلی تعریف جانانه‌ای نمی‌کند ولی از علی (ع) و اهل بیت نبی (علیهم السلام) تعریف‌های پر اغراقی می‌کند. او می‌خواهد با این جهان بینی به توسعه فرهنگی برسد.



۲. تأکید بر عدل و عدالت

آنچه بلافاصله بعد از مرحله اول مطرح می‌شود و بیشترین تأکید بر آن در شاهنامه وجود دارد، همین عدل است و این نیز بسیار مهم است. خصوصاً که بخواهد آینده یک ایران اسلامی را ترسیم کند.

عدالت بعد از دین، مهم‌ترین رکن است، چون از دین بدون شعار عدالت سوءاستفاده می‌شود؛ چنانکه از صدر اسلام تا عصر فردوسی از آن سوءاستفاده شده بود. پس افساری که بر این سوءاستفاده زده شده بود همین عدالت‌جویی و شعار عدل بود که شعار شیعیان بعد از شعار امامت بود؛ یعنی دو شاخص شیعه بودن یکی امامت او بوده است و یکی عدالت. جالب است که هر دو در شاخص امام علی (علیه‌السلام) تجلی پیدا می‌کند. عدالت برای وقوع و واقع و محقق شدن راهی جز امامت ندارد و حکومت است که اجرا کننده عدالت است؛ یعنی امامت و حکومت شرط وقوع عدالت است. به همین دلیل است که عدالت با اصالت جامعه یا اجتماع می‌سازد نه با اصالت فرد و با آزادی در مقابل عدالت می‌ایستد. حتماً باید به حکومت اصالت داده شود تا عدالت اجرایی باشد. پس امامت و عدالت شعار شیعه می‌شود یعنی از امامت بدون عدالت سوءاستفاده می‌شود و عدالت بدون امامت قابل اجرا نیست.

حال فردوسی در این قالب به آن می‌پردازد:

اول هر چیز باید ثابت کند که خداوند عادل و دادگر است:

به داد جهان دادگر کردگار نباشد همان بنده را هیچ کردگار

(فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۹ : ۳۹۳)

بر آن دادگر کو سپهر آفرید دلبندی و تندی و مهر آفرید

(همان، ج ۹ : ۱۷)

چنین است بادافره دادگر همان بد کنش را بد آید به سر

(همان، ج ۸ : ۱۶۲)

نخست آفرین کن بر دادگر که دارد ازو دین و هم زو هنر

(همان، ج ۸ : ۵۰)

چنین گفت کز دادگر جهان چنین رفت کار آشکار و نهان

(همان، ج ۷ : ۲۱۴)

یکی آنکه از بخشش دادگر	به آ ز و به کوشش نیابی گذر
(همان، ج ۷ : ۱۸۲)	
بر آن دادگر کو جهان آفرید	پس از آشکارا نهان آفرید
(همان، ج ۶ : ۴۰۵)	
اگر گفت کز دادگر یک خدای	بخوایم کو باشدت رهنمای
(همان، ج ۶ : ۲۱۰)	
همی گفت کای داور دادگر	تو دادی مرا هوش و زور و هنر
(همان، ج ۶ : ۱۷۱)	
چنین گفت کای دادگر یک خدای	به کوه و بیابان تویی رهنمای
(همان، ج ۶ : ۱۷۸)	
همی خواهم از دادگر یک خدای	که چندان بمانم به گیتی به جای
(همان، ج ۶ : ۶۴)	
چنین کردشان ایزد کردگار	نه رای و نه دانش نه پای و نه پر
(همان، ج ۵ : ۲۳۰)	
که نپسندد از ما بدی دادگر	گرافه نبردard این شور و شر
(همان، ج ۵ : ۱۵۱)	
پس خدای فردوسی خدایی یکتا و دادگر است و خالق جهان عادل است و این درباره او موضوعیت دارد.	
سپس او به طرف پادشاهان و حاکمان می آید و به آنها می گوید که عادل باشید و عدالت را در حکومت خودتان برپا بدارید تا فواید زیادی عاید شما و مردم شود و آن فواید را برمی شمرد:	
تویی آنکه گیتی بجویی همی	چنان کن که برداد پویی همی
(همان، ج ۱ : ۲۵۲)	
تو گر دادگر باشی و پاک دین	ز هر کس نیابی به جز آفرین
(همان، ج ۲ : ۷۴)	
اگر داد باید که ماند به جای	بیارای ازین پس به دانا نمای

(همان، ج ۳ : ۶)

تو درویش را رنج منمای هیچ همی داد و بردادن بسیج

(همان، ج ۳ : ۱۹۱)

که هر کس که در شاهی او داد، داد شود در دو گیتی ز گفتار شاد

(همان، ج ۴ : ۲۴)

مگر هان زبان زین سپس جز به داد که از داد باش تو پیروز و شاد

(همان، ج ۵ : ۴۰۶)

تو اکنون همی کوش و با داد باش چون دادآوری از غم آزاد باش

(همان، ج ۴:۳۴۱)

اگر کشور آباد داری به داد بمانی تو آباد وز داد شاد

(همان، ج ۷ : ۱۷۴)

اگر دادگر باشی و سرفراز نمانی و ثابت بماند دراز

(همان، ج ۸ : ۱۵۳)

شما داد جوید و پیمان کنید زبان را به پیمان گرد گان کنید

(همان، ج ۶: ۴۰۵)

کنون هر چه خواهیم کردن ز داد بکوشیم وز داد باشیم شاد

(همان، ج ۷: ۱۸۱)

مکن ای برادر به بیداد رای که بیداد را نیست با داد پای

(همان، ج ۸ : ۲۷۷)

به هر کار فرمان مکن جز به داد که از داد باشد روان شاد

(همان، ج ۸ : ۲۷۷)

به مهر و به داد و به خوی و خرد زمانه همی او تو را پیش برد

(همان، ج ۱ : ۱۵۱)

و ده‌ها و شاید چند صد شعر دیگر در باب عدالت بندگان و پادشاهان می‌گوید (رنجبر، ۱۳۶۹: فصل سوم) چون عدالت بندگان و پادشاهان باید به عدالت خداوندی نزدیک شود و یا باید عدالت

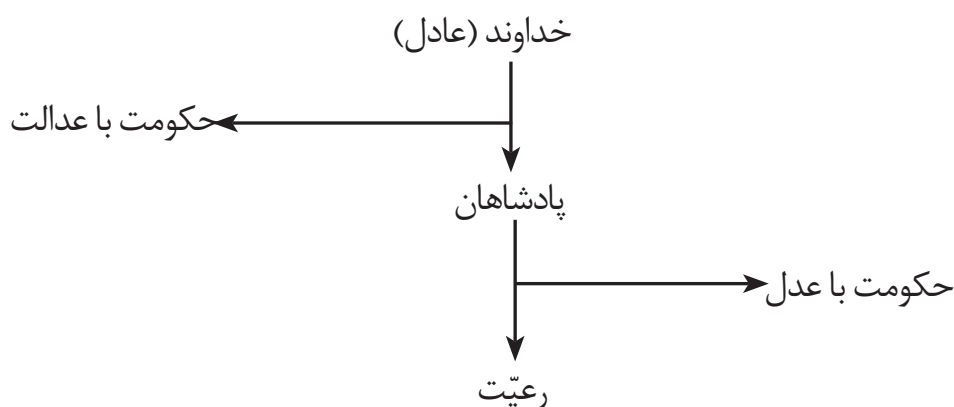
خداوندی در بین حاکمان و رعایا تجلی پیدا کند؛ یعنی خداوند اگر عادل است، پادشاهان و حاکمان نیز باید عادل باشند و گرنه ناهماهنگی بین جهان و عالم سیاستمداری پیش می‌آید و این عالم سیاست است که شکست می‌خورد. نباید بین جهان بالا و پایین اختلاف بوجود آید چون بر جهان بالا عدالت حاکم است باید بر جهان پایین نیز عدالت حاکم باشد و هر گونه عدم تطابق با ظلم در جهان پایین همراه است که سبب نابودی آن می‌شود، چرا که غلبه با عالم بالاست که عادل است و نه عالم پایین که ظالم است. نویسنده‌ای می‌گوید:

داد مطابق شاهنامه امری بسیط نیست، بلکه جوهره و چکیده همه خوبی‌ها و شایستگی‌های انسان است. از این رو شاهنامه را می‌توان در حرف و حدیث داد و دادگری و تاریخ ستیز داد اهورایی و بیداد اهریمنی خلاصه کرد و مفاهیم گسترده و معانی متعدد داد از جمله حق، قانون معیار سنجش راستی و عدالت و غیره، آن را به عنوان مفهومی کلیدی معرفی می‌کند. (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۹۴)

می‌توان گفت الگویی در سخن فردوسی است که می‌تواند پیاده کننده نظریه سیاسی او باشد.

۳. عقل و خرد

سومین عامل بعد از تشیع و عدل، خرد است که در توسعه فرهنگی هر کشور موثر است. علل مختلف این توسعه را فردوسی برمی‌شمارد: اول اینکه خداوند آفریننده آن است و دوم فوائد بسیار را در یک



جامعه، چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی و حکومتی و سیاسی، را داراست:

به نام خداوند جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد
(همان، ج ۱: ۱۲)

خرد بهتر از هرچه ایزد بداد
ستایش خرد را به از راه داد
(همان ج ۱: ۱۳)

کسی کش خرد باشد آموزگار
نگه داردش گردش روزگار
(همان، ج ۴: ۲۹۹)

نگهدار تن باش و آن خرد
که جان را به دانش خرد پرورد
(همان، ج ۶: ۲۱۱)

خردمند دانا و روشن روان
تنش زین جهان است و جان زان جهان
(همان، ج ۸: ۱۱۸)

خرد مرد را خلعت ایزدی است
سزاوار خلعت نگه کن که کیست
(همان، ج ۸: ۱۳۹)

خرد مرد را خلعت ایزدی است
ز اندیشه دور است و دور از بدی است
(همان، ج ۸: ۱۹۹)

ز شمشیر دیوان خرد جوش است
دل و جان داننده زو روشن است
(همان، ج ۸: ۱۹۷)

کس کو بود به خرد پادشاه
روان را ندارد به راه هوا

	(همان، ج ۸ : ۱۹۵)
خرد نام و فرجام را پرورد	دلت مگسل ای شاه رای از خرد
	(همان، ج ۸ : ۱۳۶)
مر او را دد و دام فرمان برد	پذیرنده هوش و رای خرد
که مردم به معنی چه باشد یکی	ز راه خرد بنگری اندکی
	(همان، ج ۱ : ۱۵)
رساند خرد پادشاه را به کام	خرد دارد ای پیر بسیار نام
	(همان، ج ۷ : ۴۰۵)
دو گیتی همی مرد دینی برد	چو باشد خداوند رای و خرد
	(همان، ج ۷ : ۱۸۷)
خرد پرور اند همی با روان	خداوند هوش و زمان و مکان
	(همان، ج ۳ : ۵۹)
بپیچد نیارد خرد را به جای	هر آنکس که از دادگر یک خدای
	(همان، ج ۳ : ۹۳)
کم و بیش کارها ننگرد	هر آنکس که جاننش ندارد خرد
خرد دست گیرد و به هر دو سرای	خرد راهنمای و خرد دلگشای
	(همان، ج ۱ : ۱۳)
دلش گردد از کرده خویش ریش	کسی کو خرد را ندارد ز پیش
	(همان، ج ۱ : ۱۳)
سر بی خرد چون تن بی روان	و لیکن خرد نیست با پهلوان
	(همان، ج ۴ : ۵۵)
سرمایه کارها را بنگرد	هر آنکه دارد روانش خرد
	(همان، ج ۶ : ۲۴۰)
که کژی بگوید به در کاستی	خرد باید و دانش و راستی
	(همان، ج ۷ : ۲۸)
سخن یافتن را خرد بایدت	چو باید که دانش بیفزایدت

(همان، ج ۸ : ۱۷۷)

خرد باید و نام و داد و نژاد بدین چارگیرد سپهر از تو یاد

(همان، ج ۸ : ۲۸۱)

چو خرد و خرد دارد و دین و بخت سزاوار تاج است و زیبای تخت

گراینده بادی به فرهنگ و رای به یزدان خرد بایدت رهنمای

(همان، ج ۸ : ۲۹۰)

ز خشنودی ایزد اندیشه کن خردمندی و راستی پیشه کن

(همان، ج ۹ : ۳۴)

ز داننده دادگر یاد کن خرد را بدین یاد بنیاد کن

(همان، ج ۹ : ۲۴)

چنین گفت هر کو ز راه خرد به تیزی ز بی دانشی بگذرد

(همان، ج ۹ : ۱۰)

هر آن مرد کو را خرد روشن است ز دانش یکی بر تنش جوشن است

(همان، ج ۹ : ۱۵)

و صدها شعر دیگر دربارهٔ خرد که آن را با عدالت و دانش و راستی عجین می‌کند که دربارهٔ خرد به یک ترکیب برسد و بتواند آن را برای توسعه فرهنگی کشور به کار ببرد، چه عقل کاربردی و چه عقل فطری و دینی. یعنی هم عقلانیت ابزاری را قبول دارد و هم عقل غیر ابزاری که وجود فکری انسان را غنی و ارضاء می‌کند، در واقع عقل ابزاری را در قالب عقلانیت دینی می‌بیند و شاید این را راه نجات و عقلانی کردن جامعه‌ای می‌داند که در آن دین حاکم است و سعی می‌کند بین عقلانیت ابزاری و عقلانیت دینی تفاهم و بلکه همکاری برقرار کند و شاید اگر ما کارهای فردوسی را در باب خرد بررسی کنیم، بتوانیم دعوای بین عقل نظری و کاربردی و ابزاری و غیرابزاری و معنوی و مادی و زیستی و صنعتی و .. تا حدی حل کنیم.

پس توسعه فرهنگی ای که او مطرح کرده است در قالب یک نوع عقلانیت ابزاری محدود در عقلانیت دینی تجلی می یابد.

۴. محتوای توسعه فرهنگی

چهارمین عنصر محتوایی توسعه فرهنگی ترسیم شده فردوسی دانش است.

باز در این عنصر او یک بعد را به آسمان می برد و بعد دیگر را به زمین وصل می کند. البته ابعاد دانش و فواید آن بسیار می شمارد، ولی سر آن به آسمان است و آنگاه برای فواید آن به زمین می آید: سر راستی دانش ایزدی است
است
خنک آنکه با دانش و بخردی

(همان، ج ۷: ۴۰۲)	توانا بود هر که دانا بود
ز دانش دل پیر برنا بود	(همان، ج ۱: ۱۳)
بیاموز و بشنو ز هر دانشی	که یابی زهر دانشی رامشی
(همان، ج ۱: ۱۵۴)	ز دانش روان ها پر از رامش است
بر ما شکیبایی و دانش است	(همان، ج ۷: ۶۵)
شکیبایی از ما نشاید ستد	نه کس را ز دانش رسد نیز بد
(همان، ج ۷: ۶۵)	تن خویش را دور دارد ز رنج
که دانا بلندی نیارد به گنج	(همان، ج ۸: ۱۹۸)
همه دانش او راست ما بنده ایم	که کاهنده و هم فزاینده ایم
(همان، ج ۷: ۲۶۲)	بزد بر همه بودن ها رقم
بدان گه که لوح آفریده و قلم	(همان، ج ۱: ۱۷۵)

توانایی و دانش و داد از وست	به گیتی ستم یافته شاد از اوست
(همان، ج ۵ : ۳۲۳)	
فزاینده دانش و راستی	گزاینده گژی و کاستی
(همان، ج ۷ : ۲۱۰)	
که ناخوش بود دوستی با کسی	که مایه ندارد ز دانش بسی
(همان، ج ۴ : ۷۸)	
ز نادان نیابی جز از بتری	نگر سوی بی‌دانشان ننگری
(همان، ج ۷ : ۲۰۲)	
که بیکار مردم ز بی‌دانشی است	به بی‌دانشان بر بیاید گریست
(همان، ج ۷ : ۴۵۳)	
کسی کو به دانش توانگر بود	ز گفتار و کردار بهتر بود
(همان، ج ۷ : ۳۰۷)	
بر اندیشه آن کس که دانا بود	به کاری که بر وی توانا بود
(همان، ج ۶ : ۱۵۵)	
سر راستی دانش ایزد است	چو دانستی‌اش زو نترسی بد است
(همان، ج ۸ : ۱۱۷)	
دگر آنکه دارد ز یزدان سپاس	بود دانش مردینگی شناس
(همان، ج ۹ : ۲۰۵)	
تو را دانش و دین رهاند درست	ره رستگاری بیایدت جست
(همان، ج ۱ : ۱۶)	
چو دارد زهر دانشی آگهی	بماند جهاندار با فرهی
(همان، ج ۸ : ۱۳۳)	
هرآن مرد کو را خرد روشن است	به دانش یکی بر تنش جوشن است
(همان، ج ۹ : ۱۶)	
در دانش و آنگهی راستی	گزین دو نیابد روان کاستی
(همان، ج ۵ : ۸۶)	

چنین کردشان ایزد دادگر (همان، ج ۵ : ۲۳۰)	نه رای و نه دانش و نه پای و نه پر
مرا دانش ایزدی هست و فر (همان، ج ۵ : ۳۰۵)	همان باورم ایزد دادگر
کسی کو به دانش توانگر بود (همان، ج ۵ : ۳۰۷)	ز گفتار، کردار بهتر بود
وگر آنکه دانش مگیرد خوار (همان، ج ۷ : ۱۸۲)	اگر زیر دست است و گر شهریار
کسی کو به دانش توانگر بود (همان، ج ۵ : ۳۰۷)	ز گفتار و کردار بهتر بود
توانایی و دانش و داد ازوست (همان، ج ۵ : ۳۲۳)	به گیتی ستم یافته شاد ازوست
خردمند و دانا و روشن روان (همان، ج ۱۱ : ۱۱۸)	تنش زین جهان است و جان زان جهان
فروتن بود شه که دانا بود (همان، ج ۸ : ۱۱۹)	به دانش بزرگ و توانا بود
چو باید که دانش بیفزایدت (همان، ج ۸ : ۱۲۸)	سخن یافتن را خرد بایدت
ز دانش در بی نیازی مجوی (همان، ج ۸ : ۱۳۰)	دگر چند از و سختی آید به روی
کجا مرد را روشنایی دهد ز فرهنگ وز دانش آموختن (همان، ج ۸ : ۱۳۴)	ز رنج زمانه رهایی دهد سزد گر دلت باید افروختن
ز دانش نخستین به یزدان گرای (همان، ج ۸ : ۱۴۲)	که او هست و باشد همیشه به جای
چه مردی چه دانش چه پرهیز و دین	ز یزدان شمارا رسید آفرین

(همان، ج ۹ : ۲۰۶)

ز نادانی و دانش و راستی ز کمی و کثی و از کاستی

(همان، ج ۹ : ۱۵۲)

با دانش است که خرد قدرت می‌گیرد و قدرت آن افزایش پیدا می‌کند. دانش مایهٔ راحتی است؛ دانش مورد تایید خداوند است و پرستش او دانش و قدرت سخن گفتن را بالا می‌برد و زمانی که دانش و خرد و دین دست به دست هم می‌دهند، رستگاری انسان را سبب می‌شوند و زمانی که دانش و راستی دست به دست هم دهند، سبب دوستی و محبوبیت می‌شوند.

۵. راستی

راستی فضای امن اجتماعی را افزایش می‌دهد. به عبارت دیگر، امنیت هر جامعه‌ای و سپس رشد و توسعهٔ آن و در نهایت توسعه فرهنگی و سپس رسیدن به تمدن، بر مدار همین راستی است. در پناه راستی است که کارها به نتیجهٔ مطلوب خودش می‌رسد و همه فعال خواهند بود، چون به آیندهٔ کار خود و امنیت آن اطمینان دارند، فردوسی نیز به این نکته خوب توجه دارد:

همی بایدت مردی و راستی ز کثی بود کمی و کاستی

از این پس مرا جای پیکار نیست به از راستی در جهان کار نیست

(همان، ج ۶ : ۳۲)

همی راستی باید و مردی ز کثی و آزار خیزد کمی

(همان، ج ۶ : ۳۷۶)

خرد باید و دانش و راستی که کثی بکوبد در کاستی

(همان، ج ۷ : ۲۸)

همه راستی کن که از راستی بپیچد سراز کثی و کاستی

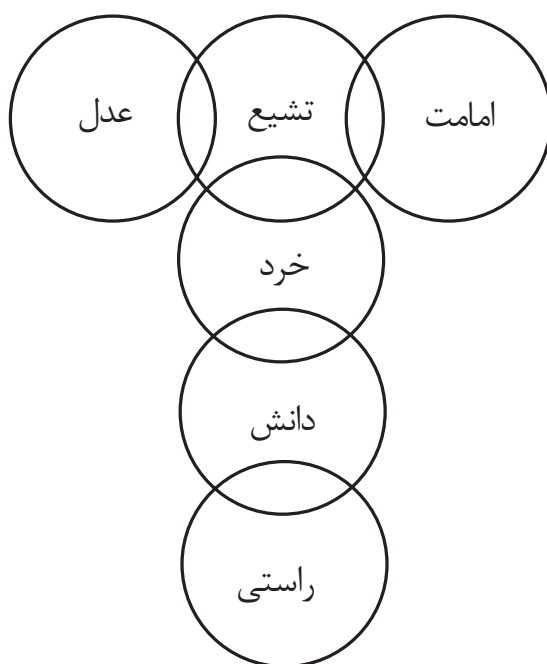
سرمایه مردی راستی است ز تاری و کثی ببايد گریست

همان، ج ۶ : ۳۸)	همه راستی جوی و فرزانی
ز تو دور باد آز و دیوانگی	(همان، ج ۷ : ۱۷۴)
نکوبد در کژی و کاستی	بماند بدو رادی و راستی
جدا کن ز دل کژی و کاستی	(همان، ج ۸ : ۱۹۵)
به کژی چرا دل بیاراستی	همه بردباری کن و راستی
پدید آمد از هر سویی کاستی	(همان، ج ۷ : ۲۰۳)
به کژی نه سر بود پیدا نه بن	که گوید که کژی به از راستی
همه راستی خواستم در جهان	(همان، ج ۹ : ۳۴)
که کرد ای پسر سود بر کاستی	چو زیر اندر آمد سر راستی
که خشم خدا آورد کاستی	(همان، ج ۹ : ۲۷۲)
به دور افکنی کژی و کاستی	همه راستی خواستم زین سخن
بیارامد از کژی و کاستی	همه ترس یزدان به اندر میان
بپیچد دل از کژی و کاستی	(همان، ج ۱ : ۹۶)
که دیو آورد کژی و کاستی	همان نیکنامی به و راستی
	(همان، ج ۱ : ۱۳۴)
	نخواهم به گیتی جز از راستی
	(همان، ج ۲ : ۷۳)
	سه دیگر که پیدا کنی راستی
	(همان، ج ۷ : ۲۶۴)
	کسی کو بجوید ز ما راستی
	(همان، ج ۷ : ۲۶۴)
	چون داد و دهش باشد و راستی
	(همان، ج ۷ : ۴۳۹)
	نفرمود ما را جز از راستی
	(همان، ج ۸ : ۵۵)

بماند جز از راستی یادگار	به گیتی نباید که از شهریار (همان، ج ۸ : ۶۵)
که خشم خدای آورد کاستی	مگردان سر از دین و از راستی (همان، ج ۸ : ۱۰۹)
ببندد در کژی و کاستی	به داد و ستد در کند راستی (همان، ج ۸ : ۱۲۲)
نجوید به داد اندرون کاستی	اگر پیشه دارد دلت راستی (همان، ج ۸ : ۱۵۴)
چنان دان که گیتی نیاراستی	ز بنده نخواهد جز از راستی (همان، ج ۸ : ۱۷۳)
همی گیرد از خوی بد کاستی	بزرگی و افزونی و راستی (همان، ج ۸ : ۱۹۹)
روان را سوی راستی راه دار	ز چیز کسان دست کوتاه دار (همان، ج ۹ : ۸۷)

جمع بندی

پنج عنصر محتوایی پیام شاهنامه عبارت است از: تشیع، خرد، دانش و عدل، راستی. دیدیم که فردوسی در خیلی از ابیات این ها را باهم می آورد که از تمایل او به ترکیب این ها در یک الگو دارد و شاید ما بتوانیم این الگو را تا حدی به دست آوریم:



منظور از اینکه امامت و عدل را دو دایره گذاشته ایم و برای آنها فصل مشترک با تشیع قائل شده ایم، این است که عدالت را می توان خارج از تشیع نیز فرض کرد، به گونه ای مفاهیم آن کاملاً در تشیع نباشد، چنان که در مکاتب دیگر نیز یافت می شود؛ مانند معتزله. امامت نیز ممکن است در کنار عدالت در تشیع وجود داشته باشد، ولی نه به تمامی مفهوم آن، به گونه ای که امامت ممکن است در قالب پادشاهی نیز ظهور کند، چنان که روشنفکران عرب ایران را متهم کرده اند که با درست کردن تشیع دوازده امامی با جانشینی وراثت، زمینه برگشت پادشاهی را به جهان اسلام به وجود آوردند. (عنایت، ۱۳۶۲) چنان که

در اندیشه خواجه نظام‌الملک است (حسن، ۱۳۵۶: ۲۲۱). و با چنین زمینه‌ای، خرد و دانش و راستی نیز با هم مشترکاتی دارند که در قالب دین تشیع تجلی پیدا کرده و ترکیب می‌شوند. ولی چگونه این پنج عنصر تبدیل به توسعه فرهنگی می‌شوند؟ (چرا این‌ها نوعی اندیشه کلامی و فلسفی هستند).

اول باید گفت که برای رشد و توسعه فرهنگی می‌توان یک نوع ترکیب فکری با نظام منسجم به وجود آورد به گونه‌ای که این‌ها بتوانند با هم ترکیب شوند؛ سپس این نظام فکری در سطح عالی، در سطح پایین بین مردم رواج یابد و سبب رشد فکری و فرهنگی جامعه شود. فردوسی اول از هر چیز مذهب تشیع را اختیار کرده است که می‌تواند هم خرد و هم اندیشه و هم راستی را در خودش جای دهد و آن‌ها را در خودش ترکیب و به یک نظام منسجم تبدیل کند و هم سبب برجستگی ایرانیان در مقابل فرهنگ عربی نژادپرست بنی‌عباس شود و برتری عرب بر عجم را به واسطه مسلمان بودن و اهل سنت بودن و قبول خلیفه عباسی از بین ببرد. پس به ایرانی یک نوع تشخص فکری و محتوایی می‌دهد؛ در عین حال که خود محتوا نیز می‌تواند زمینه رشد فکری را فراهم کند، چرا که با عدالت و حکومت مبتنی بر آن امنیت اجتماعی برقرار می‌شود و با اصالت دادن به خرد و سپس تزریق اندیشه و دانش به خرد شرایط رشد و پویایی اندیشه و دانش و خرد را فراهم می‌آورد و در پناه راستی به تبادل راستانه فکر و اندیشه می‌پردازد. آن‌گاه در همه جامعه، زمینه رشد و پویایی فکری و سپس توسعه فرهنگی و در نهایت، رسیدن به یک تمدن ایرانی فراهم می‌شود. پس تاکنون روشن شد که چگونه این عناصر محتوایی با هم ترکیب می‌شود و توسعه فرهنگی بوجود می‌آورند. ولی سازوکار آن چگونه است؟ پاسخ این سؤال در قسمت دوم این بحث روشن می‌شود.

دوم آنکه سازوکار تبدیل نظام منسجم فکری به یک توسعه فرهنگی بر اساس یک مفهوم طرح شده در جامعه‌شناسی فرهنگ است و آن عبارت است از اساس فرهنگی cultural base که آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: "مجموعه‌ای متراکم از معرفت و تکنیک که برای نوآوری به کار برده می‌شود." (Horton, ۱۹۸۸: ۵۲۲).

پس معرفت و تکنولوژی به عنوان دو اساس و پایه فرهنگی برای رشد و توسعه فرهنگی هستند که در قالب نوآوری تجلی پیدا می‌کنند. به خوبی رابطه مسائل اساسی معرفتی و فرهنگی روشن می‌شود. پس اشاره کردن فردوسی به مسائل فکری مثل تشیع و عدالت‌گرایی و...، همه می‌تواند به توسعه فرهنگی منجر شود. در بعضی از آثار جدید، به گونه‌ای کلی، هر نوع معرفت فرهنگ قلمداد می‌شود چرا که در تعریف کل‌گرایی یا نه از فرهنگ، معرفت و دانش را جزء اصلی فرهنگ می‌دانند. پس باید دید که چگونه و چطور معرفت‌های بشری به فرهنگ تبدیل می‌شوند:

۱. با جامعه‌شناسی معرفت. در نحله پدیدارشناسی و سپس پسامدرنیسم، علم و دانش را مجموعه‌ی معنایی می‌دانند که رفتارهای اجتماعی و واقعیت‌های اجتماعی را تولید می‌کند. (Doyle & Carthy, ۱۹۹۶) پس معرفت همانند یک شکل و صورت قدرتمند فرهنگی ظاهر می‌شوند و مسائل فوق را تولید می‌کنند (Ibid).

۲. با بررسی تاریخ اندیشه به سبک نخبه‌گرایی فرهنگی و معرفتی. استوارت هیوز در کتاب آگاهی و جامعه می‌گوید: «تاریخ اندیشه‌ها معمولاً با سطح عالی‌تر فکر سروکار دارد تا با سطح پایین‌تر، مراد از اولی سخنان از لحاظ عقلی و فکری روشن و واجد معناست و غرض از دومی، ابزار احساسات عامیانه و شعار گونه. گمان بر این است که آنچه در سطح پایین‌تر دیده می‌شود، پس از یکی

دونسل تاخیر فرهنگی از سطح بالاتر به پایین تروایده است و در این صحنه جدید اندیشه‌ها همیشه قیافه‌ای عامیانه و تحریف‌شده پیدا می‌کنند. مطالعه ما در سطح عالی‌تر است. (هیوز، ۱۳۶۹: ۶)
وی در جای دیگر می‌گوید: «شاهراه سیر در تاریخ اندیشه‌ها همین طریق است». (همان: ۷)

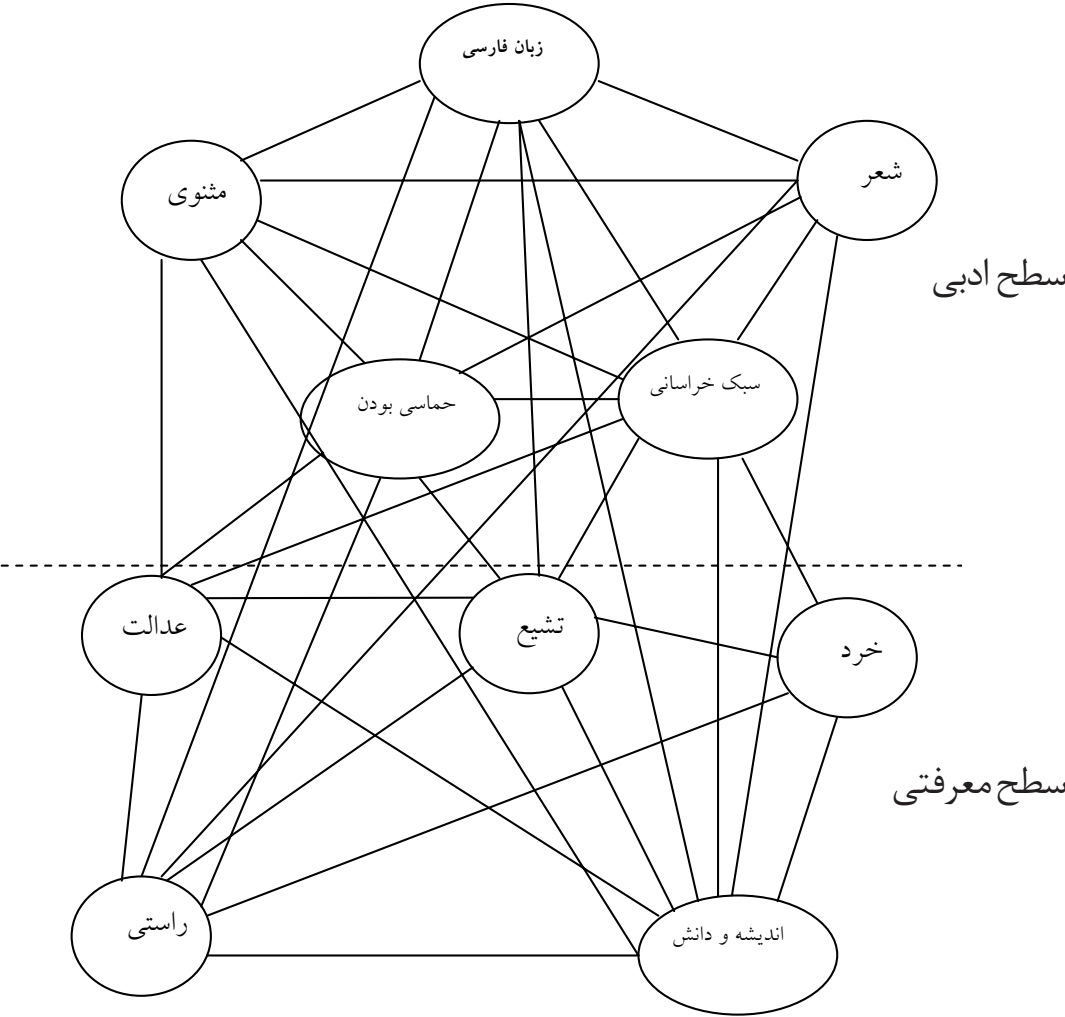
تصورات و اندیشه‌ها را در سطح عامه نمی‌توان بنا به ارزش ذاتی بررسی کرد، چون آن طوری که باید روشن و متمایز نیستند مساعی مورخانی که خواسته‌اند در این حد با اندیشه‌ها روبرو شوند، غالباً به سطح فهرست پردازی‌های مکانیکی و ملال‌آور انحطاط پیدا کرده است و فقط هنگامی قرین موفقیت بوده (یعنی معنایی داشته) که این‌گونه تصورات در ساخت کلی تمام کردارهای درباخته جامعه‌ای معین ادغام شده و خلاصه به صورت یکی از اجزای سازنده تاریخ اجتماعی عمومی درآمده است. (همان: ۷).

مسلماً تصورات اعتقادی اقلیت حاکم، اگر تفاوتی هم با معتقدات و اعمال هموطنان‌شان در مراتب پایین‌تر جامعه داشته باشد، این تفاوت بسیار ناچیز است. البته گاهی ممکن است گروه نخبگان حاکم - یا دست کم بعضی از اعضای آن - افکاری به مراتب جلوتر از اکثریت جامعه داشته باشند. (همان: ۸)

تقریباً واضح است که چگونه اندیشه‌های بزرگ در جامعه، به فرهنگ عمومی تبدیل می‌شود و اندیشه‌های فردوسی، مثل تشیع و خرد و اندیشه و عدل و راستی که عنصرهای محتوایی پیام او هستند در سال‌ها و قرن‌های بعدی به فرهنگ عمومی ایران تبدیل می‌شود و در دوران مغول، سبب رهایی ایران و در دوران صفویه، به اندیشه حاکم و به ساختار سیاسی فرهنگی اجتماعی و اقتصادی تبدیل می‌شود.

برای فهم ترکیب عناصر صوری و محتوایی پیام فردوسی برای

توسعه فرهنگی، می‌توان به الگوی زیر توجه کرد:



فصل پنجم

جمع‌بندی

تقریباً چهل رابطه وجود دارد که با هم بی ارتباط نیستند و می‌شود درباره آن‌ها تحقیق جداگانه کرد که خود به پژوهش مفصل در حد یک کتاب دارد؛ یعنی ارتباط بین شعر و تشیع، ارتباط بین خرد و مثنوی ارتباط بین شعر و خرد و... همه می‌تواند مطرح شود ولی آنچه اینجا مهم است، فردوسی از نظر محتوایی و صوری این‌ها را در هم ترکیب کرده که قابل بررسی است.

نتیجه‌نهایی

کار فردوسی ترکیب بوده است؛ ترکیب‌هایی بسیار متنوع برای رسیدن به یک ترکیب معرفتی و فرهنگی برای توسعه فرهنگی ایران. قبل از هر چیز او یک فیلسوف و حکیم دایره‌المعارفی بوده است

دارای یک شبکه و نظام فلسفی که سعی شد تا حدی به آن نزدیک شویم و آن را دریابیم. البته، او اصطلاحات فلسفی مغلق به کار نبرده است، چون می‌خواسته اگر چه فلسفی، ساده سخن بگوید.

در شاهنامه چندین بار به عقاید حکیمانه‌یی مواجه می‌شویم که محققاً، نتیجه فکر و ذوق مشخص شاعر است نه نتیجه متعلق به اصل منظومه. در این نمونه‌ها گاه عقاید فلاسفه اثبات آمده شده است، مثلاً در موضوع خلق جهان و چگونگی تشکیل کره زمین و عناصر و افلاک از عقاید فلاسفه پیروی شده است. ولی فردوسی گاهی از این قوم به‌زشتی یاد کرده است و آنان را بسیارگوی و غیرقابل تبعیت و تقلید شمرده است و در آغاز داستان اکوان دیو گفته است:

نپویم به راهی که گویی بیوی	"آیا فلسفه دان بسیار گوی
به نا گفتن و گفتن ایزد یکی است	سخن هیچ بهتر ز توحید نیست
بگنجد همی در دلت با خرد	ترا هر چه بر چشم بگذرد
جز آن است و زین برمگردان منش	چنان دان که یزدان نیکی دهش
نیاید به بن هرگز این گفت‌وگوی"	تو گر سخته‌ای راه سنجیده پوی

گذشته از این گونه نمونه‌ها فردوسی در بسیاری مواضع، با نظر مردمی که مشرب فلسفی و ذوق استدلال را دارند سخنوری کرده و مطالبی آورده است. مثلاً در پایان داستان اسکندر، پس از شکایت از پیری و رنج روزگار و سپیدی موی و دوتایی قامت و ضعف و نوایی، از زبان سپهر سخن رانده و او را برخلاف آنان که در عالم مادی مؤثر می‌دانستند، عاجز و غیر قابل تصرف در امور جهان و احوال آدمیان شمرده حتی آدمیان را که صاحب خرد و هوش و دانشمند هستند، از او نیرومندتر پنداشته است.

که ای مرد داننده بی‌گزند	"چنین داد پاسخ سپهر بلند
شب و روز و آیین و دین آفرید	از آن خواه راحت که این آفرید
چو گوید بباش آنچه خواهد بده است	کس کو جز این داند، بیهوده است

من از آفرینش یکی بندهام پرستنده آفرینندهام

ابیات دیگری که در شاهنامه نماینده فکر بلند و ذهن و وقار این بزرگمرد باشد، بسیار است و نقل همه آن‌ها در این صفحات میسر نیست. رک به: (نولدکه، ۱۳۲۷: ۴۶۴ و ۴۶۲).

در سخن فردوسی، اصطلاحات علمی و فلسفی کمتر و به ندرت به کار رفته است زیرا چنان که گفته‌ایم با سبک سخن فردوسی که با سادگی و تناسب با خارج مقترن و مبتنی است، استمداد از اصطلاحات علمی که کار متصنعان است، ربط و سازشی ندارد. به همین سبب، فردوسی در شاهنامه کمتر به اصطلاحات فلسفی و علمی توسل جسته است، البته در این امر متن اصلی شاهنامه و داستان‌های متفرق دیگر بی‌اثر نبود. استفاده فردوسی از فلسفه و یا طرز استدلال منطقی و فلسفی بیشتر در نعت یزدان و خطب داستان و یا در بحث‌هایی است که بنا بر اغلب، در پایان داستان‌ها پیش گرفته است و ما قبلاً از آن‌ها سخن گفته‌ایم. در موارد دیگر استفاده حکیم طوس از حکمت و فلسفه و علوم زمان نادر و منحصر در چند اصطلاحی است مثل "نفس ناطقه" که تعبیر به جان سخنگوی می‌کند.

"ز خورشید بر چرخ تابنده‌تر ز جان سخنگوی پاینده‌تر"

استعمال عناصر چهارگانه و بعضی اصطلاحات طبی مثل:

"بدو گفت نرم‌ای جوانمرد نرم زمین خشک و سرد و هوا تر و گرم"

(همان ۸-۲۷۷)

ولی این‌ها دلیل بر فلسفی نبودن شاهنامه نیست فردوسی فلسفه‌دان بود، ولی فلسفه را به زبان داستان و مردم می‌گفت. او فلسفه داشت، ولی فلسفه‌ای که در چارچوب حماسه بیان می‌شود و از زبان قهرمانان و گاهی خودش به قضاوت می‌نشیند و قضاوت فلسفی می‌کند، ولی همه به زبان ساده است و او راه فلاسفه قبلی را نمی‌رود؛ یعنی فلاسفه یونان یا مقلدان فلاسفه یونان، بلکه فلسفه‌ای

را می‌گوید که بر اساس دین و خرد و دانش و عدل و راستی بنا می‌شود و در قالب شعور عامه یا (common sense) شکل می‌یابد و با زبان روزمره یا زبان طبیعی (natural language) بیان می‌شود و این دقیقاً بنیانگذاری فکر و معرفتی است که بتواند به تمدن تبدیل شود و می‌تواند به فرآیندی تبدیل شود که در آن فلسفه به ادبیات و سپس به فرهنگ عامه تبدیل شود. پس فرهنگ عمومی شکل داده می‌شود، دلیل چیست؟

فردوسی تعلیم و تربیتی عام داشته است:

«از روزگار کودکی و جوانی فردوسی چیزی نمی‌دانیم، اما یک چیز مسلم است. حال و روز مادی خانواده به هرگونه که بوده، پدرش توانسته بوده است که شاعر را از دید همان روزگار به خوبی فرهیخته سازد. فردوسی با زبان عربی آشنا بوده است و زبان مادری اش را بسیار خوب می‌دانست و شاید حتی با زبان ادبی کیش زرتشت - پهلوی یا پارسی میانه - آشنا بوده است.

بسی رنج بردم، بسی نامه خواندم ز گفتار تازی و از پهلوی

او الهیات اسلامی را هم می‌شناخته و در این رشته، بیشتر داستان‌های کهن تورانی که به اسلام درآمده بودند نظر او را به خود جلب می‌کند. بی‌گمان فردوسی به بهترین آثار شعری تازی و پارسی آگاهی داشته است، اما گذشته از این دانش‌ها، فردوسی از چیزی والاتر از این هم برخوردار بود؛ روایات و اخبار مردم میهن اش او را سخت به سوی خود می‌کشید. وی جای جای هم از نوشته‌های کهن و هم از داستان‌های بزرگان باستان و آورندگان وصایای کهن روزگاران یاد می‌کند. پرداختن به کهن‌روزگاران شاعر را برانگیخت که هر چه بیشتر بر بنیادهای دین زرتشت که داستان‌های حماسی باستان سخت به آن بافته شده است، آگاهی می‌یابد. (برتاس، ۱۳۷۴ و ۷۰-۲۶۹)

هر چند این ویژگی ها از نظر محتوا بوده است، ولی فردوسی به ساختار نیز خوب پرداخته و سعی کرده است به ساختار داستان نیز وحدت ببخشد، چرا که داستان ها در اصل، این پیوستگی و وحدت را نداشته است ولی او بوده که از اساطیر شروع و به تاریخ ختم کرده است. هر چند برخی خواسته اند بگویند که دوره سوم نیز دوره تاریخی وار و تاریخی گونه و نه تاریخی است:

اما تقسیم شاهنامه به سه دوره اساطیری و حماسی و تاریخی به سبب آمیختگی تاریخ باستانی ما با اساطیر و افسانه ها تقسیم بندی دقیق و درستی نیست اما اینجا نیز آن را شر ناگزیر می دانم؛ زیرا این عدم تفکیک نیز دشواری های بیشتری به وجود می آورد. تنها کاری که توانستیم انجام دهیم آن بود که دوره سوم را به جای تاریخی، تاریخی گونه یا تاریخی وار بخوانیم (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۴). اکثر افراد این دوره را نیز مطرح می کنند، ولی در ساختار باز کاملاً یک ساختار منسجم حاکم است. در داستان های شاهنامه، کمتر به عمل یا حادثه ای بر می خوریم که زمینه های علی و انگیزه های آن به اندازه کافی پرورش نیافته باشد.

طراحی فردوسی، به گونه ای است که سخنانی از قبیل "ندانم چه شأن بود" کمتر جایی دارند.

طراحی داستان ها کاملاً سنجیده است. به گونه ای که کمتر اتفاق می افتد که حساب جزئیات داستان حتی پس از گذشت زمان و حوادث بسیار از دست داستان سرا به در رود.

سیر رویدادهای داستان به سمت اوج، بسیار آرام و منطقی است. تکرار و بازگویی ماجراها یکی از ویژگی های داستان های سنتی به ویژه از نوع حماسی است (همان: ۴۰: ۴۳).

باری، در ارزیابی اجمالی، به گمان ما سعی و دقتی که فردوسی در طراحی جزئیات داستان ها و در جهت به هم پیوستن روایاتی

پراکنده از منابع گوناگون و بازسازی کلی حماسه ملی به شکل کنونی خود به خرج داده، منتهای حدی بوده که یک داستان‌پرداز آگاه اندیشه‌ور می‌توانسته انجام دهد. عظمت کار فردوسی در وحدت و انسجامی عمومی و سراسری است که از طریق گزینش موفق‌ترین روایات و جرح و تعدیل آن‌ها برای خلق مجموعه‌ای سازوار به این تاریخ سترگ قومیت ایرانی بخشیده است. باید اذعان کرد که فقط هنر داستان‌پردازی (نه تنها داستان‌سرایی) در برترین سطح ممکن می‌تواند ضامن وحدت و یکدستی این همه اپیزود گوناگون در چارچوب تاریخ داستانی ایرانی باشد. (همان: ۴۸ و ۴۷). در جای دیگر همین نویسنده می‌نویسد:

مطلب دیگر وحدتی است که فردوسی به داستان‌های پراکنده بخشیده است شکی نیست که دست کم از داستان‌هایی که به دست فردوسی رسیده عبارت از داستان‌های پراکنده بوده است آنچه کمتر مورد توجه پژوهندگان واقع شده است، این است که وحدت‌بخشی به چنین آثار پراکنده‌ای تا چه حد دشوار و حساس است و فردوسی از این لحاظ چه حق عظیمی بر گردن شاهنامه دارد. این امر، به‌ویژه هنگامی روشن‌تر می‌شود که دریابیم فردوسی که روایات ملی را یکی یکی و جزء جزء از این یا آن منبع نظامی یا کیفی فراهم می‌آورده است و پیداست که ترتیب و تنظیم داستان‌ها بر اساس تقدّم و تأخر زمانی و منطقی تا چه حد نیاز به دقت داشته است. در جایی که ما بیش از نظم زمانی به ترتیب منطقی، به‌ویژه در مورد جزئیات داستانی از جمله دقایق نفسانی قهرمانان و تنظیم روابط آنان با یکدیگر نیاز داریم. حفظ ترتیب و به دست دادن زمینه کافی برای همه تحولات شخصی و تمامی فعل و انفعالاتی است که باید بر روی خط سیری دقیق و بر حسب تدرج کامل به تناسب حرکت داستان صورت گیرد؛ آن هم در اثری که حاصل فرآیند طولانی تمام دگرگونی‌ها در تمامی

جهات و جوانب تمدن و فکر و فرهنگ یک قوم و بیان کننده راز شگفتی‌ها و فروپاشی‌ها و همه فراز و نشیب‌های تاریخ و دگردیسی کاملاً تدریجی و آرامی است که از دوران اعتلاء و عظمت انسانی به سمت افت و افول خصال و ارزش‌ها جریان دارد. حفظ یک‌دستگی داستانی و انسجام هنری در اثری که صدها شخص بزرگ و کوچک در آن می‌آیند و می‌روند بسیار مهم است و این اهمیت وقتی بیشتر نمود پیدا می‌کند که فقدان این انسجام به ویژه با توجه به ساختار گسسته‌نمای داستان‌های شاهنامه ممکن بود این اثر سترگ را به مجموعه‌ای از حقه اپیزودهای پراکنده و بی‌ارتباط بدل کند.

تنها حاصل شم هنری عجیب فردوسی و از ریشه نیرومند اوست که در تاریخ داستان‌های سنتی ایران، نظیری برای آن نمی‌توان یافت. آن همه ارتباط استوار میان جزئیات هر یک از داستان‌ها و ارجاعات و اشارات بسیار زیادی که به یکدیگر دارند، حاکی از این است که اندیشه فردوسی مهم‌ترین عامل وحدت‌بخشی به داستان‌هایی است که چنین ساختاری دارند. اگر به فرض داستان‌های شاهنامه یکجا و در نهایت، آن چنان که برخی از پژوهندگان قائل‌اند فقط کوششی در جهت جاندار کردن آن‌ها و کم و زیاد کردن توصیفات به خرج می‌رفت، فردوسی هرگز سهمی این سان بزرگ در تدوین روایات ملی نداشت و هنر او عمدتاً به حوزه زبان شعر و تأثیرات شاعرانه محدود می‌شد این تنها در صورتی بود که شاهنامه ساخت و بافتی همچون بسیاری از داستان‌های سنتی که در آن‌ها جابه‌جایی اپیزودها خللی به مجموعه آن وارد نمی‌آورد، می‌داشت. در حالی که مطابق آنچه در دیگر مباحث می‌آید داستان‌های شاهنامه بر بستر فکری پیوسته‌ای حرکت می‌کنند، به گونه‌ای که این اپیزودهای کاملاً مستقل، به آن گونه که حذف هر کدام تأثیری بیش از صرف کم شدن یک اپیزود نداشته و کمبودی از لحاظ شناخت و ویژگی‌های اشخاص

یا اندیشه‌ها و پیام‌های کل اثر ایجاد نکند، کمتر در آن وجود دارد.
(همان: ۶-۱۴۵).

پس روشن شد که همه تلاش فردوسی بخشیدن وحدت و ترکیب و پرکردن گسل‌های معرفتی و فکری و فرهنگی برای رسیدن ایران به یک سطح توسعه فرهنگی و تمدنی ایران بوده است. اندیشه او منسجم بود و سپس در پناه اندیشه منسجم به انسجام ساختاری رسید. این انسجام معرفتی و اندیشه‌ای و سپس انسجام ساختاری، سبب انسجام فرهنگی و اجتماعی خواهد شد که زمینه اصلی توسعه فرهنگی ایران بود.

فردوسی یک شاهد جامع نقل می‌کند و می‌خواهد آنچه را گفته در این مصداق ذکر کند و این دوره‌ای است که انوشیروان بعد از جنگ‌ها به حکومت می‌رسد؛ پس یک تمدن ایرانی نقش می‌بندد و فردوسی صفات آن را به عنوان نمونه نقل می‌کند:

"چو کسری بیامد بر تخت خویش	گرازان و انباز با بخت خویش
جهان چون بهشتی شد آراسته	زداد و ز خوبی پر از خواسته
به آسوده شاهان از آویختن	به هر جای بیداد خون ریختن
جهان نو شد از فره ایزدی	ببستند گفستی دو دست بدی
ندانست کس غارت و تاختن	وگر دست سوی بدی باختن
جهانی بفرمان شاه آمدند	ز کژی و تاری به راه آمدند
کسی کو به ره بر درم ریختی	از آن خواسته دزد بگریختی
ز دیبا و دینار بر خشک و آب	به رخشنده روز و بهنگام خواب
ز بیم و زداد جهاندار شاه	نکردی بداندیش از آن سو نگاه
جهان چون بهشتی شد آراسته	در و دشت یکسر پر از خواسته
به پیوست نامه ز هر کشوری	ز هر نامداری و هر مهتری
ز بازرگانان و ترکان چین	ز سقلاب و هر کشوری همچنین

ز پس نامه مشک چینی پرند
 شد ایران به کردار خرم بهشت
 جهانی به ایران نهادند روی
 گلاب است گفتی هوا را سرشک
 ببارید بر گل به هنگام نم
 در و دشت گل بود و بام و سرای
 همه رودها همچو دریا شده
 به ایران زبان‌ها بیاموختند
 ز بازرگانان هر مرز بوم
 ستایش گرفتند بر رهنمای
 هر آن کس که از دانش آگاه بود
 رد و موبد و بخردان ارجمند
 چو خورشید گیتی بیاراستی
 که ای زیر دستان شاه جهان
 همان کس که از کار دیدست رنج
 بگویند یک‌سر به سالار بار
 و گر وامخواهی بیاید ز راه
 کسی کو کند بر زن کس نگاه
 و گر اسب یا بند جایی یله
 بریزند خونس بر آن کشت‌مند
 پیاده سوارش بماند ز اسب
 عرض بستر نام دیوان اوی
 گناهی که باشد کم و بیش از این
 نباشد برین شاه همداستان
 هر آن کس که پسندی راه ما
 (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ششم : ۱۸۵۱)

از آرایش روم و از بوی هند
 همه خاک عنبر شد و زر خشک
 بر آسوده از درد و از گفتگوی
 بیاسوده مردم ز رنج و پزشک
 بُدکشت‌ورزی ز باران دژم
 جهان گشت پر سبزه و چای‌های
 به پالیز گل چون ثریا شده
 روان‌ها به دانش بیفروختند
 ز هند و ز چین و ز ترک و ز روم
 فزایش گرفت از گیا چارپای
 ز گویندگان بر در شاه بود
 بد اندیش ترسان ز بیم گزند
 خروشی ز درگاه برخاستی
 مدارید یک تن بد اندر نهان
 بیامد به اندازه از رنج گنج
 که از ما کند مزد را خواستار
 درم خواهد از مرد بی‌دستگاه
 چو خصمش بیاید به درگاه شاه
 که دهقان به در بر کند زان گله
 برد گوشت آن کس که یابد گزند
 به پوزش رود پیش آذر گشسب
 به پای اندر آرند ایوان اوی
 ز پس تر بود آنکه به پیش از این
 به در بر نخواهد جز از راستان
 مبادا که باشد به درگاه ما

پس دیدیم که او در بررسی یک تمدن، هم به بعد معرفتی می‌پردازد و هم به بعد ساختاری. بعد معرفتی را در قالب نهضت ترجمه و آوردن دانش کشورهای مختلف به ایران و پرورش دانش در ایران تا رسیدن به مهندسی معکوس دانش در ایران، مطرح می‌کند. و بعد ساختاری را در قالب داد و عدل حاکم بر حکومت و صلح و دوستی با همسایگان و امنیت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و آمدن تجار خارجی به ایران و رفتن تجار ایرانی به دیگر کشورها و ضایع نشدن زیردستان اقتصادی و سیاسی و زیاد شدن اموال و مسائل آرایش و زینت و رفاه در بین مردم و از همه مهم‌تر، ارتباط شدید دانشمندان با سیاستمداران و عزیز بودن آنها در دربار پادشاهی مطرح می‌کند.

نتیجه:

۱. این پژوهش فقط مقدمه‌ای برای کارهای بعدی از دیدگاه علوم اجتماعی است. حرف‌های بسیار از نظر فلسفی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی در شاهنامه وجود دارد که بسیار مهم و برای ما سرنوشت‌ساز است.
۲. باید الگوهای حاکم بر شاهنامه به دست آید تا بتواند الگویی برای علوم انسانی ایرانی باشد.
۳. تمدن‌شناسی فردوسی بسیار مهم است. او سعی کرده است که تمدن ایرانی قبل از اسلام را با اسلام آشتی دهد و به این وسیله، بنیانگذار تمدن جدید اسلامی ایرانی باشد. او هم‌چنان که گفته شد، راه خاصی را انتخاب می‌کند. ولی این نوشتار فقط به توسعه فرهنگی پرداخته و می‌توان در بحثی دیگر تمدن‌شناسی را نیز در این اثر مهم بررسی کرد.
۴. این نوشتار سعی کرده است که رهیافت میان رشته‌ای

فرهنگ - ارتباطات به کار ببرد. این خود قالبی ثابت و منظم نیست که سعی شد با استفاده از جامعه‌شناسی معرفتی و انسان‌شناسی شناختی، به عنوان حد مشترک و فصل مشترک، به این رهیافت تا حدی سرو سامان داده و به گونه‌ای خاص در وادی ادبیات قدم برداشته شود و این رهیافت را بکار بسته و مقدمه‌ای برای تمدن‌شناسی ایرانی قرار داده شود. پس تنها راه، همان جامعه‌شناسی معرفتی و انسان‌شناسی شناختی بود که فصل مشترک ارتباطات و فرهنگ است و کسانی که می‌خواهند در آینده در این وادی قدم بردارند باید هرچه بیشتر، به تدوین رهیافت این رشته بین رشته‌ای پردازند و با توجه به فلسفه و علم و ادبیات و هنر و دین و فرهنگ عامه، رهیافت‌ها را به کار بگیرند. آن زمان است که این رشته پا می‌گیرد و می‌توان در ایران به تکاپو و جست‌وجو پردازد، چه از نظر تاریخی و چه از نظر میدانی و این کار اساسی و بسیار ضروری است.

منابع

فارسی

- ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه / ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، (۱۳۵۹).
- احمدی، بابک. ساختار و تأویل متن، دو جلد، تهران. نشر مرکز، (۱۳۷۲).
- آشتیانی، منوچهر. جامعه‌شناسی معرفتی، طهوری، (۱۳۵۲).
- آشوری، داریوش. شعر و اندیشه، نشر مرکز، (۱۳۷۳).
- ایگلتون، تری. نظریه ادبی، عباس مخبر، نشر مرکز، (۱۳۶۸).
- برتاس، یوگنی ادواردویچ. تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه سیروس ایزدی، هیرمند، (۱۳۷۴).
- برگر، پیترو. توماس لوکمان. ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، (۱۳۷۵).
- ازکیا، مصطفی. جامعه‌شناسی توسعه و توسعه یافتگی روستایی ایران، اطلاعات، (۱۳۶۵).
- بهار ملک الشعرا، محمدتقی، سبک‌شناسی، امیرکبیر، (۱۳۶۹).
- بهنام، جمشید، ایرانیان و اندیشه تجدد، فروزان روز، (۱۳۷۵).
- بیتس، دانیل. انسان‌شناسی فرهنگی، محسن ثلاثی، انتشارات علمی، (۱۳۷۴).
- پرهام، باقر. مبانی نقد خرد سیاسی در ایران با نگاه فردوسی، نشر مرکز، (۱۳۷۳).
- پک، شیوه تحلیل رمان. ترجمه احمد صدراتی، نشر مرکز، (۱۳۶۶).
- پل ریکور. زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، نشر مرکز، (۱۳۷۳).
- پیت، روبر اسکار. جامعه‌شناسی ادبیات، ترجمه مرتضی کتبی، انتشارات سمت، (۱۳۷۴).
- توسلی، غلامعباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، سمت، (۱۳۶۹).
- توکل، محمد. جامعه‌شناسی علم، نص، (۱۳۷۰).
- توسلی. غلامعباس و دیگران. آینده بنیانگذاران جامعه‌شناسی، قومس، (۱۳۷۲).

- حسن رکن الدین . تاریخ فلسفه در اسلام، ج دوم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، مرکز نشر دانشگاهی، (۱۳۶۵).
- حمیدیان، سعید. درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی، نشر مرکز، (۱۳۷۲).
- دیچز، دیوید . شیوه‌های نقد ادبی، ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، انتشارات علمی، (۱۳۶۶).
- راهنمای رویکردهای ادبی، زهرا سیمین خواه، اطلاعات، (۱۳۷۰).
- رزمجو، حسین. انواع ادبی، مشهد: آستان قدس، (۱۳۷۲).
- رضا سید حسینی. مکتب‌های ادبی، زمان، (۱۳۷۵).
- رنجبر، احمد. جاذبه‌های فکری فردوسی، امیرکبیر، (۱۳۶۹).
- ریتزر، جورج. نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی توسلی، غلامعباس، علمی، (۱۳۷۴).
- زرین کوب، عبدالحسین. کارنامه اسلام، امیرکبیر، (۱۳۶۲).
- زرین کوب، عبدالحسین. سیر در شعر فارسی، انتشارات علمی، (۱۳۷۱).
- زرین کوب، عبدالحسین. نقد ادبی، جلد ۱ و ۲، امیرکبیر، (۱۳۷۴).
- زیدان، جرجی. تاریخ تمدن اسلام، علی جواهرکلام، امیرکبیر، (۱۳۶۹).
- سبزیان، محمد. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، مجله نامه علوم/اجتماعی، (۱۳۷۴).
- شایگان، داریوش. آسیا در مقابل غرب، امیرکبیر، (۱۳۷۲).
- شایگان، داریوش. زیر آسمان‌های جهان، فرزانه روز، (۱۳۷۵).
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. صور خیال در شعر فارسی، آگاه، (۱۳۶۶).
- شمیسا، سیروس. کلیات سبک‌شناسی، انتشارات فردوسی، (۱۳۷۴).
- سبک‌شناسی شعر، فردوس، (۱۳۷۵).
- شیرانی، حافظ محمودخان. در شناخت فردوسی، دکتر شاهد چوهدری، سازمان انتشارات انقلاب اسلامی، (۱۳۷۴).
- صفا، ذبیح الله. حماسه سرایی در ایران، امیرکبیر، (۱۳۶۹).
- صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیات در ایران، ج اول انتشارات فردوسی، (۱۳۷۱).
- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی عرب، ترجمه ابوطالب صارمی، امیرکبیر.

فرای، نورتروپ. *تخیل فرهیخته*، ترجمه سعید ارباب شیرانی، مرکز نشر دانشگاهی، (۱۳۶۳).

فردوسی، ابوالقاسم. *شاهنامه*، چهار مجلد، انتشارات انقلاب اسلامی، (۱۳۷۴).

فرشیدرود، خسرو. *درباره ادبیات و نقد ادبی*، امیرکبیر، (۱۳۷۳).

فضل‌الله رضا. *پژوهش در اندیشه‌های فردوسی*، ج اول، علمی/فرهنگی، (۱۳۷۱).

فورستر ادوارد. *جنبه‌های رمان*، ترجمه ابراهیم یونس، نگاه، (۱۳۶۹).

«جامعه‌شناسی معرفت»، ترجمه محمد سبزیان، مجله نامه علوم اجتماعی، شماره ۷، (۱۳۷۴).

کارلونی، ژمن. *ژان سن فیلو. نقد ادبی*، ترجمه نوشین پزشکی، انتشارات انقلاب اسلامی، (۱۳۶۸).

کوزر، لوئیس. *زندگی و آثار و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، انتشارات علمی، (۱۳۷۳).

گلدمن، لوسین. *فلسفه و علوم انسانی*، ترجمه حسین اسدپور و پیران‌فر، جاویدان، (۱۳۵۷).

قد تکوینی، ترجمه محمدتقی غیائی، بزرگمهر، (۱۳۶۹).

جامعه‌شناسی ادبیات، ترجمه محمد پوینده، دختران، (۱۳۷۱).

لاگوست، ژان. *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه داوری اردکانی، سمت، (۱۳۷۵).

محسنیان‌راد، مهدی. *ارتباط‌شناسی*، سروش، (۱۳۷۴).

مهاجرانی، سید عطاء‌الله (۱۳۷۲)، *حماسه فردوسی*، تهران: اطلاعات.

مولانا، حمید. *گذر از نوگرایی*، ترجمه یونس شکرخواه، مرکز تحقیقات رسانه‌ها، (۱۳۷۲).

مولانا، حمید. *جریان بین‌المللی اطلاعات*، ترجمه یونس شکرخواه، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، (۱۳۷۱).

نولدکه، تئودر. *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی، نشر سپهر.

هادی روح‌الله. *آرایه‌های ادبی*، چاپ نشر ایران، (۱۳۷۳).

هاوزر، آرنولد. *تاریخ اجتماعی هنر*، جلد اول، ترجمه امین موید، چاپخس، (۱۳۵۷).

هیوز، استوارت. *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، سازمان انتشارات

انقلاب اسلامی، (۱۳۶۹).
ولک، رنه. *تاریخ نقد جدید*، ترجمه سعید ارباب شیرانی، نیلوفر، (۱۳۷۴).
ولک، رنه. *نظریه ادبیات*، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، شرکت انتشارات
علمی و فرهنگی، (۱۳۶۸).
یاته، هرمان. *تاریخ ادبیات فارسی*، ترجمه دکتر رضا زاده شفق، بنگاه ترجمه و
نشر کتاب، (۱۳۵۶).

لاتین

- Porter Richard E. & Lary Smaver. *Communication Between Cultures*, wads
worth. (2006)
- Schutz, alfered, *The phenomenology of social world*, Northwestern university.
(1987)
- Bock, Philip K. *Modern Cultural Anthropology*, New york, Knopf. (1969)
- Coulter, Jeff, *Mind in Action*, Cambridge Policy. (1989)
- Crowley, David, *Communication Theory Today*, Cambridge Polity. (1994)
- Cutris, James E. and Petras, John W, *The Sociology of Knowledge*, Newyork:
Praeger. (1970)
- Faghirzudeh, Saleh, *sociology of knowledge*, soroush press Tehran. (1988)
- Hamilton, peter, *knowledge and social structure*, Newyork: kegan paol. (1974)
- Horton, Paul B. chester l. Hunt, *sociology*, Mc grawhill, singapour. (1988)
- Kottak, phillip, *Cultural anthropology*, New york: Mc Graw, Hill. (1990)
- Mc carthy, E. Doyle, *Knowledge as culture*, the new sociology of knowledge ,
New york: Routledge. (1996)
- Mc Quail, Denis Mass, *Communication theory*, London: sage. (1994)
- Mead, G. Herbert, *Mind, Self & Society*, Chicago. (1967)
- Merton, Robert, *Social theory and social structure*, New york: Free. (1968)

- Sayer, Andrew, *Method in social science*, London: Rroutledge. (1992)
- Tavakol, M, *sociology of knowledge* ,New Delhi: sterling publishers. (1987)
- Tehrani, Majid (paper), *Global Communication and International relation*,
Cambridge: polity. (1996)
- Trigg, Roger, *Ideas of Human Nature* ,London :Blackwell. (1988)

