

به سوی درک زیباشناختی از فرهنگ: نظریه‌ی «برنامه‌ی قوی» در

جامعه‌شناسی فرهنگی جفری الگزاندر

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۰، شماره دو: ۹-۴۳

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در *ISC*

حسین نبوی^۱

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی (تربیت معلم)

پن‌دیرش ۹۲/۴/۱۸

دریافت ۹۰/۴/۲۳

چکیده

«برنامه‌ی قوی» در جامعه‌شناسی فرهنگی، گرچه به‌مرور و تدریجی، اما در پاسخ به چالش‌های نظریه‌ی جامعه‌شناختی فرهنگ شکل گرفت. یکی از این چالش‌ها، مبهم بودن مفهوم‌پردازی‌ها از فرهنگ بود. ابهام، گرچه به تلقی دوگانه‌ی ادبی و اجتماعی از فرهنگ تقلیل می‌یافت، ولی مسئله‌ی اساسی در واقع مبهم بودن جایگاه تبیینی فرهنگ بود. جامعه‌شناسی فرهنگی می‌کوشد تا با قائل شدن نقش علی برای فرهنگ، جایگاه ویژه و متمایزی به این مفهوم بدهد و بدین‌وسیله به نظریه‌های جامعه‌شناختی فرهنگ، قدرت تبیینی بیش‌تری ببخشد. چنین رویکردی اقتضا دارد تا از منابع مفهومی غنی در نظریه‌ی ادبی - از ارسطو گرفته تا کنون - در نظریه‌ی جامعه‌شناختی فرهنگ استفاده شود. «برنامه‌ی قوی» می‌کوشد تا چنین امکانی را فراهم آورد.

کلیدواژه‌گان: برنامه‌ی قوی، جامعه‌شناسی فرهنگی، جفری الگزاندر، گیرتز، هرمنوتیک ساختاری، روایت، رمزگان، نماد، پرفورمنس.

^۱. پست الکترونیکی نویسنده رابط: nabavee@gmail.com

طرح مسئله: ابهام در مفهوم فرهنگ

«فرهنگ» به‌عنوان یکی از مفاهیم اصلی در علم اجتماعی، در طول تاریخ اندیشه - از دوره‌ی روشنگری تا کنون - معانی و کاربردهای گوناگونی یافته، و براین‌اساس نظریه‌پردازی‌های گوناگونی پیرامون آن صورت گرفته است. این گوناگونی در فهم از «فرهنگ» فقط نشان‌دهنده‌ی گستردگی یا تحول در درک آن نیست که سبب شکل‌گیری نظریه‌های مختلف شده است، بلکه به‌نظر می‌آید بیش‌تر نشان‌دهنده‌ی ابهام و پیچیدگی ذاتی این مفهوم است.

هردر که در فهم از فرهنگ، همانند آدلونگ، تحت تاثیر متفکران دوره‌ی روشنگری فرانسه مانند ولتر بود، در سال ۱۷۷۴ در کتاب *فلسفه‌ی دیگر از تاریخ*، درباره‌ی فرهنگ گفته بود که «هیچ چیز مبهم‌تر از خود اصطلاح فرهنگ نیست، هیچ چیز به‌اندازه‌ی بهره‌گیری از این اصطلاح برای تمامی ملل و اعصار ما را به بیراهه نخواهد کشاند» (تامپسون ۱۳۷۷: ۱۹-۲۰). به‌نظر می‌آید که این نکته حاکی از دریافت ژرف وی از موضوع و مسئله بوده است و نه تنها در آن هنگام، که در این هنگام هم صدق می‌کند. زیرا بعد از حدود دو قرن، ریموند ویلیامز به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین صاحب‌نظران فرهنگ پس از جنگ دوم (ایگلتون ۱۳۸۶: ۷۱)، نیز همین نکته را به‌گونه‌ی دیگری تأیید کرده است. او در کتاب *واژگان کلیدی* می‌گوید که «فرهنگ یکی از دو یا سه واژه‌ی بسیار پیچیده در زبان انگلیسی» است (ویلیامز ۱۹۷۶: ۷۶). و از همین روی در آثار خود - به‌ویژه در کتاب *فرهنگ* (۱۹۸۱) تلاش منظم و اهتمام جدی به عمل آورده است تا به توضیح آن پردازد و آن را روشن کند (نبوی ۱۳۸۸). باین‌حال شاگرد وی تری ایگلتون (۱۳۸۶) در کتاب *ایده‌ی فرهنگ* می‌کوشد تا کار ناتمام استاد خود را تداوم بخشد. او در این کتاب انواع معانی و کاربردهای مختلف این مفهوم را به‌دقت می‌کاود و ارتباط درونی آن‌ها را روشن می‌سازد. او در واقع با این کار، تلویحاً بر پیچیدگی و ابهام آن صحنه می‌گذارد.

البته قبل از ویلیامز هم، در سال‌های میانی قرن بیستم، گویی با همین تلقی، دو تن از مردم‌شناسان آمریکایی به‌نام آلفرد کروبر - که تلقی وی از فرهنگ به‌عنوان «ابر زنده» تحت تاثیر دورکیم و مفهوم وجدان جمعی وی بود - و کلاید کلاکهن - که از همکاران پارسونز در هاروارد بود - با جمع‌آوری شمار بسیاری از تعاریف (۱۶۴ تعریف) که تا آن موقع از فرهنگ به‌عمل آمده بود، انواع برداشت‌ها و صورت‌بندی‌های آن را در شش دسته‌ی تعاریف وصفی، تاریخی، هنجاری، روان‌شناختی، ساختاری و تکوینی (ژنتیکی) دسته‌بندی کرده بودند (کلاکهن

۱۳۷۶؛ آشوری ۱۳۸۰). گویی آن‌ها نیز می‌خواستند با این کار از ابهام و پیچیدگی این مفهوم بکاهند و فهم و نظریه‌پردازی درباره‌ی آن را سهل‌تر نمایند.

به نظر می‌رسد در طی چند دهه‌ی گذشته پیچیدگی و ابهام مفهوم فرهنگ به‌مثابه یک مسئله در بین جامعه‌شناسان متأثر از تالکوت پارسونز بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته است. گرچه در این‌جا مجال کافی برای کاویدن دلایل نظری آن فراهم نیست، اما عجلالتا می‌توان به یکی از آن‌ها اشاره کرد: به نظر می‌آید علت اصلی احتمالاً در مشی تلفیقی و ترکیبی پارسونز در درآمیختن دیدگاه ساختار فرانسوی (امیل دورکیم) و رهیافت هرمنوتیکی آلمانی (ماکس وبر) در نظریه‌ی جامعه‌شناسی و در درک و صورت‌بندی از فرهنگ نهفته باشد که مسبب جلب توجه جامعه‌شناسان به ابهام و دوگانگی در تعریف این مفهوم شده است. نیل اسملسر (۱۹۹۲) به‌عنوان دانشجو و همکار پارسونز در مقدمه‌ی کتاب *نظریه‌ی فرهنگ* تصریح می‌کند که «مفهوم فرهنگ مبهم است» زیرا می‌تواند به چندین شیوه‌ی مختلف تفسیر شود و همه‌چیز را دربرگیرد - چون می‌تواند برای گستره‌ی وسیعی از پدیده‌ها به‌کار بسته شود (کرین ۱۹۹۵: ۴). نیل اسملسر در مقایسه با کلیفورد گیرتز و رابرت بلاکم‌تر بر روی فرهنگ و مسئله‌ی فرهنگ متمرکز بوده است، اما درمقابل از گیرتز و بلاکم‌تر به‌عنوان «پراهمیت‌ترین دانشجویان فرهنگی» پارسونز یاد می‌شود (الگزاندر و شروود ۲۰۰۲: ۲)، که - به‌ویژه گیرتز - اساساً به فرهنگ می‌پرداختند. آن‌ها ضمن نقد از پارسونز، تاحدودی به وجود فهمی دوگانه یا دویاره از فرهنگ اذعان دارند و حتی به سویی‌ی مقابل می‌گروند. گیرتز که با ارائه‌ی یک نظریه‌ی فرهنگی کارآمد، تحول مهمی را پدید آورد، با نقد از پارسونز بر این نظر بود که وی به‌اندازه‌ی کافی «فرهنگی» نبوده است (اسمیت ۱۳۸۳: ۳۱۴). تفوق دیدگاه ساختارگرایی در نظریه‌ی «کارکردگرایی ساختاری» پارسونز، چه‌بسا سبب انتقاد گیرتز از وی گردیده بود. رابرت بلاکم‌تر نیز گرچه به‌شدت گیرتز منتقد پارسونز نبود، ولی با این‌وجود به تدریج از وی رویگردان شد و در دو مرحله فرمالیسم روایی خود را جایگزین فرمالیسم تحلیلی وی نمود (الگزاندر و شروود ۲۰۰۲). این دو با تأکید بر بعد هرمنوتیکی فرهنگ در برابر تأکید بر ساختارگرایی پارسونز، راه را برای بنیان‌گذاری نظریه‌ی جدیدی درباره‌ی فرهنگ هموار ساختند.

اما پارسونز مشخصاً توسط یکی از دانشجویان چپ رابرت مرتون یعنی آلون گولدنر نیز در همان زمان به‌طور مشخص‌تر مورد نقد قرار گرفت. او معتقد بود که پارسونز رمانتیسیسم آلمانی

را با کلاسیسیسم فرانسوی درآمیخته است: «کار پارسونز با ایجاد رابطه‌ای میان ابعاد روحی رومانتیسیسم آلمانی که بر گرایش‌های درونی انسان فعال تأکید می‌کرد و سنت فرانسوی نظریات فونکسیونالیستی شروع شد. اما در ابتدا بیش‌تر بر ابعاد رمانتیک تأکید می‌کرد.... پارسونز تأکیدی به‌ویژه آمریکایی به سنت رمانتیسیسم آلمانی اضافه کرد.... به‌طور خلاصه پارسونز جامعه‌شناسی رمانتیک آلمانی را به‌شکل آمریکایی درآورد» (گولدنر ۱۳۶۸: ۳-۱۶۲). نقد گولدنر - همانند نقدهای دیگر از پارسونز - در طی سال‌هایی که کارکردگرایی ساختاری وی رو به افول بود تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر روی جامعه‌شناسان داشت. این نقد در عین حال درباره‌ی این که چرا برخی از صاحب‌نظران علم اجتماعی به‌سوی راه حل جایگزین رفتند توضیحی را به‌دست می‌دهد: تأکید اولیه‌ی پارسونز بر روی بعد رمانتیک، انگیزه‌ی کافی جهت گرایش به‌سوی هرمنوتیک را برای گیرتر فراهم آورده است. لافونته هم تأیید می‌کند که «رمانتیسیسم در آغاز تحرک خیلی بزرگی را به علایق جامعه‌شناختی به فرهنگ وارد آورد و در کارها و آثار نویسندگانی مانند کلیفورد گیرتز - که زندگی اجتماعی را در «شبکه‌های معنا» جای‌گرفته یا درونه‌گیری کرده (**embedded**) تلقی می‌کنند - قابل تشخیص است» (دو لافونته ۲۰۰۷: ۱۲۸).

نقد گولدنر که هم‌زمان با نقدهای مشابه صورت گرفته، تفاوت و تمایز برداشت‌های دوگانه از فرهنگ را بهتر نشان می‌دهد. ولی بااین‌حال دو لافونته نیز با ریشه‌یابی بیش‌تر، آن را روشن‌تر می‌کند. به‌نظر وی «جامعه‌شناسی بین دو سبک اصلی و عمده‌ی اندیشه؛ کلاسیسیسم و رمانتیسیسم در نوسان است. رمانتیسیسم یک علاقه‌ای را به فرهنگ در بین دانشمندان اجتماعی برمی‌انگیزد و نیز به یک تأکیدی بر ویژگی‌ها و کیفیات فرهنگی زندگی اجتماعی می‌انجامد. بااین‌حال رمانتیسیسم معادل خود را در گرایش مخالف دارد؛ گرایش مخالفی که بررسی جامعه‌شناختی فرهنگ را طوری می‌بیند که گویی هیچ تفاوتی با دیگر صور تبیین علمی اجتماعی ندارد (کلاسیسیسم)» (دو لافونته ۲۰۰۷: ۱۱۵). او بر این اعتقاد است که تضادها و کشمکش‌های مربوط به نحوه‌ی مطالعه‌ی فرهنگ از این دو سبک متضاد و تکرارشونده یا بازگشتی، یعنی کلاسیسیسم و رمانتیسیسم، ناشی می‌شوند (همان: ۱۲۸). این سخن گرچه خاستگاه نگاه دوگانه به فرهنگ را خیلی خوب روشن می‌کند اما تعلیل بی‌سابقه‌ای نیست، زیرا قبل از وی گریسولد نیز از زاویه‌ی دیگری به این مسئله توجه کرده بود.

وندی گریسولد در مقاله‌ی پراهمیت خود تحت عنوان «چهارچوب روش‌شناختی جامعه‌شناسی فرهنگ» (۱۹۸۷) به این موضوع پرداخته بود که «یک شکاف بی‌اساس و فرضی بین «دو فرهنگ‌های» علوم و علوم انسانی^۱ باعث عقب‌افتادگی جامعه‌شناسی فرهنگ شده است» (گریسولد ۱۹۸۷: ۲). به نظر وی این فهم دوباره به‌عنوان یک مسئله‌ی جدی در صورت‌بندی از فرهنگ شناخته می‌شود: «این تقسیم کار میان آن‌هایی که تفسیرهای دقیق و هوشمندانه، ولی باین‌حال غیرقابل تعمیم از پدیده‌های فرهنگی ارائه می‌کنند و آن‌هایی که پدیده‌های فرهنگی با شاخص‌های تک‌صدایی و تک‌آوایی نهاد‌های اجتماعی تقلیل می‌دهند، یک علم اجتماعی فرهنگ را به وجود آورده است که یا نسبت به علم بی‌توجه و بی‌اعتناست و یا نسبت به فرهنگ حساسیت ندارد. از این‌رو اصطلاح و دانش واژه‌ی «جامعه‌شناسی فرهنگ» تا آن‌جا که از نظر تجربی تحقق یافته، یک ترکیب متضاد یا پادآمیزه^۲ است» (همان). بنابراین نیاز است تا برای یک‌سان کردن یا نزدیک نمودن برداشت‌های ادبی (زیباشناختی) و اجتماعی راه‌حلی جست‌وجو شود.

با این حال گرتروود جی‌گر و فیلیپ سلزینیک در مقاله‌ی «نظریه‌ی هنجاری فرهنگ» (۱۹۶۴) کمی قبل‌تر از گولدنر، و تقریباً هم‌زمان با اولین مقاله‌های پژوهشی‌گیرتر، به وجود مسئله اشاره و راه‌حلی را پیشنهاد داده بودند. آن‌ها بیش از یک دهه قبل از گریسولد به این نتیجه رسیده بودند که «زمان برای ... آشتی و تجدید رابطه میان دو مفهوم علوم انسانی‌گرا و علم اجتماعی‌گرای از فرهنگ فرارسیده است» (جی‌گر و سلزینیک ۱۹۶۴: ۶۵۳) و باید چنین کاری صورت بگیرد. از نظر آن‌ها این رابطه‌ی مجدد یا آشتی «نه‌تنها برای فایق آمدن بر شکلی از شکاف میان «دو فرهنگ‌ها» [فرهنگ در ادبیات و علوم انسانی و فرهنگ در علوم اجتماعی]، بلکه برای فراهم آوردن یک بنیاد نظری بهتر برای جامعه‌شناسی فرهنگ مورد نیاز است» (همان).

البته جامعه‌شناسان دیگری نیز در همان دوره و بعدتر به این مسئله توجه داشتند و شخصاً به یافتن و عملی کردن راه‌حلی می‌اندیشیدند. وتنو و آرچر با نوشتن کتاب و درواقع با بسط نظریه‌ای ویژه که معطوف به این مسئله بود، از آن جمله هستند. رابرت وتنو در کتاب معنا و نظم/اخلاقی همانند گریسولد از زاویه‌ی دید پژوهشی تصریح کرده بود که «با هر نشانه و

¹ the humanities

² oxymoron

شاخصی، فرهنگ به‌طور مبهمی مفهوم‌سازی شده است. از نظر روش‌شناختی نیز رهیافت مبهمی نسبت به آن اتخاذ گردیده و با ارزش‌داوری و دیگر انواع سوگیری‌های مشاهده‌گر نیز ارتباط مبهمی دارد» (وتنو ۱۹۸۷: ۶-۵؛ رمبو و چان ۱۹۹۰: ۶۳۶). او هم‌چنان که خانم میشله لامون به‌دنبال جامعه‌شناسی فرهنگی بوردیویی رفت، به‌عنوان راه‌حل به‌سوی نوعی جامعه‌شناسی فرهنگی فوکویی رفت.

مارگارت آرچر نیز مشابه با وتنو و گریسولد در مقاله‌ی «اسطوره‌ی انسجام فرهنگی» (۱۹۸۵) توضیح داده که مفهوم‌پردازی از فرهنگ «ضعیف‌ترین رشد تحلیلی را نسبت به دیگر مفاهیم کلیدی در جامعه‌شناسی نشان می‌دهد و در درون نظریه‌ی جامعه‌شناسی نقش بسیار متزلزلی را ایفا کرده است» (آرچر ۱۹۸۵: ۳۳۳). اما او نسبت به جامعه‌شناسان فوق در تشخیص علل ابهام و پیچیدگی مفهوم فرهنگ نگاه ژرف‌تری داشت و به دستاورد بهتری رسید. او برخلاف دیگران که در تشخیص مسئله به درک دوپاره و دوگانه از فرهنگ توجه داشتند، متوجه شد که علاوه بر این نوع ابهام، فرهنگ از نظر این که علت یا معلول در نظر گرفته شود نیز هنوز دچار مسئله است و در وضعیت مبهم و نامعینی به‌سر می‌برد. او می‌گوید: «۱- در سطح توصیفی ایده‌ی فرهنگ بیش از حد مبهم باقی مانده است، با وجود کم‌ترین شبهه در مورد محوری بودن آن... از نظر روش‌شناختی، به‌خاطر چنین وضعی در مفهوم‌سازی، هنوز واحدی برای توصیف فرهنگ وجود ندارد... ۲- در سطح تبیین، مقام فرهنگ بین این‌که یک متغیر مستقل اساسی، قدرت فرادست جامعه و این‌که یک متغیر وابسته در نهادهای اجتماعی است در نوسان می‌باشد. از این جهت در نظریه‌های جامعه‌شناختی مختلف، فرهنگ از یک محرک اولیه تا نقطه‌ی مقابل که به یک عنصر ثانویه و پس‌مانده تقلیل می‌یابد در نوسان است» (آرچر ۱۹۹۲: ۱ به‌نقل از چلبی ۱۳۷۵: ۵۵). گرچه آرچر معتقد است که درک زیباشناختی مستتر در دیدگاه مردم‌شناختی (مالینوفسکی، بندیکت، ساپیر، کروبر، داگلاس) سبب این ابهام گردیده (همان)، اما برخی از جامعه‌شناسان پارسونزی راه‌حل مسئله را نه در رویگردانی از درک زیباشناختی، که در بسط درک زیباشناختی از فرهنگ جست‌وجو کردند و با پی‌گرفتن چنین مسیری کوشیدند تا صورت‌بندی کارآمدتری از مفهوم فرهنگ ارائه دهند. در نظر آن‌ها پی‌گیری این دیدگاه البته دلیل مهم‌تری دارد و آن این است که درک زیباشناختی و ادبی از فرهنگ متضمن جایگاه علی فرهنگ خواهد بود. آن‌ها به‌دنبال این هستند که بررسی‌های جامعه‌شناختی از فرهنگ را

نیرومندتر و تواناتر سازند و یکی از راهبردها برای این هدف، در نظر گرفتن فرهنگ به‌مثابه علت در تبیین‌های مختلف جامعه‌شناختی است.

در این جا گرچه مجال کافی برای بررسی دیدگاه‌های این جامعه‌شناسان وجود ندارد، ولی می‌توان بر روی نظریه‌ی «برنامه‌ی قوی» جفری الگزاندر که در حال حاضر مبدل به یک مکتب یا پارادایم پراهمیت و در حال گسترش در جامعه‌شناسی شده است، متمرکز شد. جامعه‌شناسی فرهنگی وی به‌دنبال راه‌حل بهتری برای مسئله‌ی فوق است و از این روست که درک زیباشناختی از فرهنگ را مغتنم می‌داند.

نقش تالکوت پارسونز

ابهام و دوگانگی در درک از فرهنگ که در درون بستر فکری متاثر از پارسونز به‌مثابه یک پروبلماتیک اساسی مورد توجه قرار گرفته بود، زمینه را برای پیدایش رویکردی جدید در نظریه‌ی فرهنگی آماده ساخت. رویکردی که با رهیافت چندبعدی^۱ جفری الگزاندر، که آن هم ملهم از پارسونز بود، بسیار سازگار می‌نمود.

الگزاندر که تحت تاثیر پارسونز و دو تن از مهم‌ترین دانشجویان فرهنگی وی - گیزت و بلا - بود، گرچه رسماً نوکارکردگرایی را کنار گذاشت، اما گویی دغدغه‌های پارسونز را در نظریه‌پردازی‌های فرهنگی خود حفظ کرد.^۲ به‌سخن دیگر می‌توان گفت که پارسونز در واقع به چند طریق در تحول فکری و نظری الگزاندر اثرگذار بود:

نخست این که پارسونز علایق اصلی نظری را برای الگزاندر شکل داد. او گرچه رسماً دانشجوی مستقیم پارسونز نبود، اما از رابرت بلا و کلیفورد گیزت - به‌عنوان مهم‌ترین دانشجویان پارسونز - بهره گرفت. کلیفورد گیزت در توجه به هرمنوتیک و وبر، و بلا در توجه به دورکیم و دین در جهت‌گیری آتی الگزاندر به‌سوی جامعه‌شناسی فرهنگی نقش مهمی داشتند. هر دو اساساً به فرهنگ و دین می‌پرداختند، و بدین‌وسیله میراث اصلی پارسونز را به الگزاندر انتقال دادند.

^۱ multidimensional

۲. الگزاندر در مصاحبه با جلائی‌پور - در ۱۳۸۶ - می‌گوید که «البته هنوز هم بخش قابل توجهی از مواضع نظری‌ام با دیدگاه پارسونزی سازگار است، اما از بسیاری جهات نیز از پارسونز فاصله گرفته‌ام» (جلائی‌پور ۱۳۸۷: ۴۶۷).

دوم، اشتیاقی که پارسونز جهت ترکیب و سنتز دستاوردهای نظریه‌پردازان کلاسیک در تدوین یک نظریه جامعه‌شناختی جامع (و وحدت‌بخشیدن به رویکردهای مختلف، که توان تبیینی نظریه را به حداکثر برساند) داشت، توسط الگزاندر با اتخاذ رهیافت چندبعدی دنبال شد و تداوم یافت و همین رهیافت چندبعدگرایی وی - چنان‌که خود تصریح می‌کند - به جامعه‌شناسی فرهنگی انجامیده است (کوردر و دیگران ۲۰۰۸: ۶-۵۲۴). الگزاندر به‌گفته‌ی خود، بعد از خواندن اثر اصلی پارسونز - ساختار کنش اجتماعی - در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ برانگیخته شد تا چنین رهیافتی را اتخاذ کند - هرچند این نگاه ترکیبی را قبلاً هنگام فعالیت در جنبش‌های دانشجویی از چپ نو نیز فرا گرفته بود (ریترز ۱۳۷۳: ۵۴۳).

سوم و مهم‌تر این‌که پارسونز برای مسئله‌ی نظم و کنش اهمیت بنیادی قایل بود. الگزاندر نیز در رهیافت چندبعدی خود که به نوکارکردگرایی و سپس به جامعه‌شناسی فرهنگی انجامید، بر سطح پیش‌فرضی^۱ پیوستار علم اجتماعی تأکید اساسی دارد. مطابق با نظر وی، همین سطح پیش‌فرضی است که مسایل نظم و کنش را بیان می‌کنند (الگزاندر ۱۹۸۳: نوزده مقدمه). الگزاندر در رویکرد چندبعدی خود معتقد است که کنش نه ابزاری است و نه هنجاری، بلکه هر دوی آن‌هاست. طبق این رویکرد، هم ساختارهای درونی و هم ساختارهای بیرونی به کنش نظم می‌دهند (الگزاندر ۱۹۸۲: ۱۲۳).

پارسونز در ساختار کنش اجتماعی تصریح می‌کند که «اساسی‌ترین قضیه‌ی نظریه‌ی کنش به‌نظم این است که ساخت نظام‌های کنش شامل الگوهای فرهنگی معانی است که در نظام اجتماعی و فرهنگ نهادی و در شخصیت افراد درونی شده‌اند» (پارسونز به‌نقل از روشه ۱۳۷۶: ۶۶). پارسونز گرچه این نظر را تحت تأثیر وبر مطرح می‌کند ولی آن را با کمک نظریه‌های دیگر گسترش داده است. الگزاندر به‌نظر می‌آید که جامعه‌شناسی فرهنگی خود را در جهت بسط همین ایده - الگوهای فرهنگی معانی - تکامل بخشیده است: ساخت نظام‌های کنش که شامل متغیرهای ساختی یا الگویی می‌شود - و پارسونز بعد از کتاب ساختار کنش اجتماعی حدود ۱۶ سال آن را به‌عنوان محور اصلی نظریه‌ی عمومی کنش در نظر گرفته بود - توسط الگزاندر در قالب ساختارهای فرهنگ دنبال می‌شود.

^۱ presuppositional

چهارم، نوشته‌ها و آثار الگزاندر نیز نشان می‌دهد که پارسونز و علائق نظری‌اش سهم درخور توجهی در تحول فکری و نظری وی دارد و مدت‌مدیدی در شمار اشتغالات فکری مهم وی بوده است.^۱ الگزاندر دست کم حدود ده سال - تا حدود سال‌های ۱۹۹۲ - را صرف نوکارکردگرایی نمود و پس از آن به ایجاد نظریه‌ی جامعه‌شناسی فرهنگی خود روی آورد. باین حال الگزاندر توضیح می‌دهد که پس از آن که دریافت که پارسونز ظرفیت دربرگرفتن برنامه‌ی چندبعدی را ندارد، او را پشت سر گذاشت و کوشید تا نظریه‌ی خود را پایه‌ریزی نماید (جلائی‌پور ۱۳۸۷: ۴۵۹). اما گام‌های اولیه‌ی جامعه‌شناسی فرهنگی وی در واقع از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ آغاز شد؛ یعنی از زمانی که در دانشگاه UCLA در سال ۱۹۸۵ با همکارانش درباره‌ی ایجاد یک «جامعه‌شناسی فرهنگی» سخن گفت.

نخستین گام‌ها: امیل دورکیم و نشانه‌شناسی

الگزاندر در دهه‌ی ۱۹۷۰، پس از دست کشیدن از مارکسیسم فرهنگی، تفسیر فرهنگ‌های کلیفورد گیرتز، صور بنیادین حیات دینی امیل دورکیم، پاک‌ی و خطر مری داگلاس و آثار ویکتور ترنر را مطالعه و از آن اثر پذیرفته بود. از اوایل تا اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ به مطالعه و تدریس نشانه‌شناسی - رولان بارت، لوی استروس، مارشال سالینز و ... - نیز پرداخته بود (کوردرو و دیگران ۲۰۰۸: ۵-۵۲۴). ولی این مطالعه و تدریس تاثیر مهمی روی او گذاشت. زیرا پس از این که نشانه‌شناسی و انسان‌شناسی را مطالعه کرد و به درک بهتری از آن نایل آمد، پی به اهمیت آثار فوق برد.

الگزاندر می‌گوید که «در یکی از اولین کارهایم (الگزاندر ۱۹۸۲، جلد دوم) خوانش دست اول و متفاوتی از امیل دورکیم به دست دادم و آثار دورکیم را به گونه‌ی متفاوت و جدیدی دوره‌بندی و نوشته‌های متأخر او را به شیوه‌ای نوین تفسیر کردم. این کار که در سال ۱۹۸۲ منتشر شد، به مبنایی برای کارهایی بعدی من تبدیل شد» (جلائی‌پور، ۱۳۸۷: ۴۵۹). او هم در مقدمه‌ی جامعه‌شناسی دورکیمی: مطالعات فرهنگی (۱۹۸۸) و هم در مقاله‌ای در راهنمای دورکیم (۲۰۰۵) توضیح می‌دهد که دورکیم در دوره‌ی متأخر حیات فکری خود، یعنی بعد از سال

۱- او حتی در سال ۲۰۰۵ درباره‌ی پارسونز و نظریه‌ی وی مقاله نوشته است.

۱۸۹۴، به بینش جدیدی - یعنی «جامعه‌شناسی دینی»^۱ - دست یافت که علی‌رغم اهمیت اساسی آن کم‌تر مورد توجه قرار گرفت.

او دست‌یابی به این بینش را در این مقاله تحت‌عنوان «تحول درونی نظریه‌ی جامعه‌شناختی دورکیم: از نوشته‌های آغازین تا دوره‌ی پختگی» (الگزاندرو ۲۰۰۵) به‌طور مشروح و دقیق توضیح داده است. تفسیری که او در این‌جا از تحول نظری دورکیم به‌دست می‌دهد احتمالاً کامل‌ترین تفسیری است که سنگ‌زیربنای جامعه‌شناسی فرهنگی وی را می‌سازد. این تفسیر، از آن‌جا که او می‌گوید: «اصولاً جامعه‌شناسی فرهنگی‌ای که طرح و بنا کرده‌ام در واقع نسخه‌ی تکامل‌یافته‌ی آن موضع دورکیمی (دورکم متأخر) است» (جلائی پور ۱۳۸۷: ۴۵۹)، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او خود این حلقه‌ی اتصال بین دورکیم متأخر و جامعه‌شناسی فرهنگی را در جای دیگر روشن می‌کند: «من به الزامات تفسیر خود از دورکیم، بعد از این‌که نظریه‌ی نمادین‌تر و زبان‌شناختی‌تر را خواندم و فهمیدم، پی بردم. من اکنون می‌فهمیدم که مری داگلاس، کلیفورد گیرتز و ویکتور ترنر درباره‌ی چه سخن می‌گویند. من تلاش کردم تا دورکیم متأخر را با این انسان‌شناسان نمادین، نشانه‌شناسی و کمی از فوکو، بیامیزم و شروع کردم تا یک برنامه‌ی قوی را در جامعه‌شناسی فرهنگی عرضه نمایم» (کوردر و دیگران ۲۰۰۸: ۵۲۵).

درحقیقت برای تأسیس یک نظریه‌ی فرهنگی که حاکی از برداشت و فهم جامعه‌شناختی «قوی‌تر» به فرهنگ باشد، لازم دیده است که به «بنیادها» برگردد (همان). او به این نتیجه رسیده بود که گرایش به‌سوی نشانه‌شناسی و ساختارگرایی که جز جامعه‌شناسی در بقیه‌ی علوم اجتماعی دوره‌ی پساپارسونزی مشهود است، از قضا ریشه در یکی از بنیان‌گذاران فکری جامعه‌شناسی - یعنی امیل دورکیم - دارد (الگزاندرو ۱۹۹۲: ۱). از این‌رو تأسیس یک نظریه‌ی فرهنگی برای وی به‌معنی «برگشت به عقب و کشف مجدد نشانه‌شناسی، ساختارگرایی و پساساختارگرایی ... دورکیم متأخر بود» (همان).

بنابراین دورکیم متأخر نقش اساسی در شکل‌گیری جامعه‌شناسی فرهنگی وی ایفا کرده است. اما او در پی بردن به اهمیت دورکیم، بیش از نشانه‌شناسی و پارسونز، مدیون رابرت بلّا است. به‌نظر می‌آید بلّا در معرفی و برانگیختن اشتیاق به دورکیم و به‌کار بستن دیدگاه‌های دورکیم متأخر در جامعه‌ی مدرن نقش تعیین‌کننده‌تری داشته است. از این‌رو نمی‌توان از سهمی

^۱ religious sociology

که بلّا - و نیز همکارش یعنی گیرتز - در سوق دادن وی به سوی برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی فرهنگی داشتند، چشم پوشید.

نقش رابرت بلّا

بلّا به‌عنوان استاد راهنمای الگزاندر در رساله‌ی دکتری - که بعداً در چهار جلد تحت‌عنوان *منطق نظری در جامعه‌شناسی* (۳-۱۹۸۲) منتشر شد - نه‌تنها در دورکیم‌گرایی وی نقش اساسی داشت، بلکه در پرورش جامعه‌شناسی فرهنگی وی نیز بسیار موثر بود. نقش و سهم بلّا در جامعه‌شناسی فرهنگی به قدری است که الگزاندر در پیش‌گفتار کتاب اصلی خود یعنی *معناهای زندگی اجتماعی: یک جامعه‌شناسی فرهنگی* تصریح می‌کند که «دیدگاه و چشم‌اندازی را که من در این کتاب پرورش دادم، از بذری روئیده که رابرت بلّا در خلال کار مربوط به کارشناسی ارشد من در دانشگاه کالیفرنیا - برکلی - در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ کاشته بود. مفهوم «واقع‌گرایی نمادین» بلّا سال‌ها قبل از چرخش فرهنگی راه را گشوده بود. مقالات و جستارهایی که فصول این کتاب را شکل می‌دهند از آن بذر روئیده‌اند، اما تنها پس از تغییر و تبدیل در فهم جامعه‌شناسی‌ام که در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ آغاز و تا زمانی که من لس‌آنجلس را بعد از حدود ۲۵ سال تدریس در UCLA در سال ۲۰۰۱ ترک کردم، تداوم یافت» (الگزاندر ۲۰۰۶: ۹ مقدمه).

مساهمت وی در جامعه‌شناسی فرهنگی توسط الگزاندر و شروود به‌طور کامل در مقاله‌ی «اشاره‌های اسطوره‌ای: رابرت بلّا و جامعه‌شناسی فرهنگی» (۲۰۰۲) تشریح شده است. الگزاندر و شروود توضیح می‌دهند که رابرت بلّا مشخصاً در دو مرحله نوعی جامعه‌شناسی فرهنگی را عرضه کرد. مرحله‌ی اول به کتاب *فراسوی باور: جستارهایی درباره‌ی دین در جهان پس‌استستی* (۱۹۷۰) و به‌ویژه به مقاله‌ی «دین مدنی در آمریکا» مربوط است. بلّا در *دین مدنی* مفاهیم دورکیمی «دینی» و «ابتدایی یا بنیادین» - مانند روایت اسطوره‌ای و زمان مقدس - را برای یک جامعه‌ی مدنی و سکولار به‌کار می‌بندد. (الگزاندر و شروود ۲۰۰۲: ۶-۵). او دین مدنی را به‌مثابه «عناصر معین و مشترکی از جهت‌گیری دینی که اکثریت عظیم آمریکایی‌ها در آن مشترک و سهم هستند» و به‌مثابه مجموعه‌ای از باورها که «مشروعیت دینی عالی‌ترین مرجعیت یا اقتدار سیاسی را مورد تأیید مجدد قرار می‌دهد» تعریف می‌کند (همان: ۶). به‌گفته‌ی الگزاندر و همکارش، بلّا در این‌جا تحلیل‌های هرمنوتیکی، پدیدارشناختی و اسطوره‌ای را ماهرانه به‌کار می‌گیرد و برخلاف پارسونز، با پذیرش یک فرم روایی عمیق، قهرمانان (لینکلن و کندی) را

معرفی و یک پی‌رنگ (یا طرح داستانی) رهایی‌بخش را که بر «رسالت و مأموریت» آمریکا متمرکز است، طراحی می‌کند. بلاً هم‌چنین به منابع نمونه‌سازی^۱ [نمونه‌سازی در معنای مورد نظر آلفرد شوترز] دین مدنی آمریکا نیز ارجاع می‌دهد: در پس دین مدنی در هر نقطه یک کهن‌الگو یا الگوی نخستین انجیلی یا توراتی قرار دارد مثل خروج بنی‌اسرائیل، ملت برگزیده، سرزمین موعود، اورشلیم جدید، قربانی کردن و تجدید حیات یا تولد دوباره (همان ۷-۶).

از نظر الگزاندر و شروود، «دین مدنی در آمریکا» را می‌توان به‌مثابه نخستین سند پراهمیت جامعه‌شناسی فرهنگی در آمریکای معاصر تلقی کرد. اما کتاب پراهمیت دیگر وی یعنی میثاق شکسته - که می‌توان آن را به‌عنوان دومین مرحله از مساهمت بلاً در جامعه‌شناسی فرهنگی در نظر گرفت - در مقایسه با «دین مدنی» پیامبرانه‌تر، اندرزگویانه‌تر و آخرالزمانی‌تر نوشته شده است (همان).

روح استدلال وی در این کتاب - مطابق با نظر آن‌ها - این است که ارزش‌های آمریکا هم‌زمان بر دو مجموعه سنت، استوار و مبتنی است که هر دو رقیب هم‌دیگر هستند. نخستین مجموعه شامل ترکیبی از ارزش‌هاست که «فضیلت»^۲ را تجسم می‌بخشند و پیوریتن‌هایی که سازگار با اصول جمهوریت و مسئولیت مدنی، کلنی‌ها را بنیان‌گذاری کردند، معرف آن هستند و این مجموعه ارزش‌ها به‌وسیله‌ی آن‌ها بازنمایی می‌شود. دومین مجموعه به اخلاق ابرازی مبتنی بر نفع شخصی^۳ برمی‌گردد که بعد از پایان جنگ داخلی و استیلای «سرمایه‌داری شرکتی» پدیدار شد. نخستین مجموعه از ارزش‌ها در میراث اسطوره‌ای آمریکا بازتاب یافته و در شالوده‌هایی مانند اعلامیه‌ی استقلال و به‌ویژه سخنرانی گتیسبورگ لینکلن و سخنرانی افتتاحی دوم تجسم یافته است. دومین مجموعه در خودزندگی‌نامه‌ی بنیامین فرانکلین منعکس گردیده، اما به‌نظر می‌آید عمدتاً از پیشرفت‌های صنعتی قرن گذشته حاصل آمده است. بحث بلاً این است که مجموعه‌ی دوم ارزش‌ها در آمریکای مدرن جایگزین عناصر اصیل‌تر «فضیلت» گردیده است و از این رو بینش و بصیرت خیر از دست رفته است (همان: ۱۰).

بلاً در این کتاب در واقع دست به نقد فرهنگ آمریکا می‌زند. به‌نظر الگزاندر و شروود بلاً حتی وقتی که فرهنگ امریکایی را در میثاق شکسته نقد می‌کند، باز هم در حال ساختن مدل

¹ typological

² virtue

³ self-interest

جامعه‌شناسی فرهنگی خود است. به نظر آن‌ها او به چیزی می‌پردازد که از بین معاصرین، هیچ‌کس جز بارت، به‌طور جدی به آن نپرداخته بود: قدرت/اسطوره. به نظر وی «نقش نمادها و اسطوره‌ها در سطح زندگی فردی این است که نیروی روانی را برمی‌انگیزند...». به نظر بَلّا «اسطوره به توصیف واقعیت اقدام نمی‌کند بلکه بیش‌تر به دنبال روشن کردن و به تالو انداختن چهره‌ی واقعیت است به نحوی که یک معنای اخلاقی و روحانی (معنوی) برای افراد و جوامع فراهم شود. اسطوره‌ها مانند نظریه‌های علمی ممکن است درست یا غلط باشند، اما آزمونِ درستی و نادرستی آن‌ها امر دیگری است.» از نظر آن‌ها بَلّا با به رسمیت شناختن اسطوره و با کندوکاو در برخی از جزئیات آن‌چه که به‌عنوان «اسطوره‌ی اصیل» آمریکا می‌خوانند، جامعه‌شناسان را برای تحقیق در قلمرو جدیدی مجهز کرده است (همان).

او هم‌چنین در مقاله‌اش «میان دین و علم اجتماعی»، واقع‌گرایی نمادین را طرح می‌کند. در واقع‌گرایی نمادین، نمادها و نظام نمادین دارای خودنامی و استقلال هستند. الگوهای نمادین خودشان تعیین‌کننده‌های قدرت‌مند و نیرومندی هستند. از نظر آن‌ها این واقع‌گرایی نمادین اجازه می‌دهد تا چیزهایی مانند اسطوره و کهن‌الگو برای نخستین بار در آثار بَلّا اهمیت خاصی پیدا کنند (همان ۱۲).

به‌طور خلاصه از نظر الگزاندر و شروود، رابرت بَلّا در دو مرحله از حدود سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۵ با گسست از پارسونز مشی جامعه‌شناختی فرهنگی خود را پرورش داد. اما تاکید بر فرم روایی، اسطوره و نماد، مهم‌ترین دستاورد وی برای جامعه‌شناسی فرهنگی الگزاندر است.

نقش کلیفورد گیرتز

با این حال در سوق دادن الگزاندر به سوی درک ادبی از فرهنگ، نقش و سهم کلیفورد گیرتز موثرتر بوده است. «گیرتز همانند ویکتور ترنر، فهمی و درکی از فرهنگ را بسط داد که فرهنگ را به‌مثابه قلمروی نمایشی^۱، بیانی^۲ و اجرا یا نمایش داده‌شده^۳ در نظر می‌گیرد» (اسمیت ۲۰۰۸: ۱۸۱). او هرچند با ساختارگرایی لوی-استروس موافق نبود و از آن به‌عنوان «کیمیاگری» یاد می‌کرد، ولی فرهنگ را از چشم‌انداز نشانه‌شناسی می‌نگریست: «من از مفهومی از فرهنگ

^۱ performative

^۲ expressive

^۳ enacted

حمایت می‌کنم... که ذاتاً یک مفهوم نشانه‌شناختی است. من همراه با ماکس وبر معتقدم که انسان حیوانی است که در تارها و شبکه‌های دلالتی که خود تنیده، گرفتار است. من فرهنگ را آن تارها یا شبکه‌ها و از این رو تحلیل آن را نه یک علم تجربی و آزمایشگاهی در جست‌وجوی قانون، بلکه یک علم تفسیری در جست‌وجوی معنا در نظر می‌گیرم» (گیرتز ۱۹۷۳: ۵). اما این تعریف، نشانه‌شناختی محض هم نیست، بلکه آشتی و تلفیق رویکردهای نشانه‌شناختی با هرمنوتیکی در آن به‌خوبی مشهود است. باین حال او گرچه «برخلاف نظریه‌ی زبانی سوسور یا یاکوبسن نظریه‌ای نظام‌مند درباره‌ی نشانه‌ها ارائه نمی‌کند» (ادگار و سجویک، ۱۳۸۹: ۱۳۲)، اما عرضه‌ی این تعریف «متضمن قائل شدن به نقش فوق‌العاده توان‌مند (و شاید توجیه‌پذیری) برای امور نشانه‌ای در زندگی انسانی است» (پین ۱۳۸۶: ۴۲۴). در هر صورت آنچه که برای جامعه‌شناسی فرهنگی الگزاندر اهمیت فوق‌العاده یافته، نه نشانه‌شناسی گیرتز، بلکه رویکرد هرمنوتیکی وی است.

الگزاندر معتقد است که کلیفورد گیرتز در کتاب بسیار مهم و پرنفوذش، یعنی تفسیر فرهنگ‌ها (۱۹۷۳)، عناصر (نظری و روش‌شناختی) اصلی و اساسی برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی فرهنگی را پی ریخته است (الگزاندر ۲۰۰۸: ۱۵۷).

او توضیح می‌دهد که برای گیرتز علوم انسانی، همانند دیلتای، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. «دیلتای برای تأکید بر اهمیت تفسیر در علوم انسانی، در مقایسه با مشاهده در علوم طبیعی، موضع و دیدگاه فلسفی خود را هرمنوتیک یا معنی‌کاوی نامید.» از نظر دیلتای «تفسیر برای علوم انسانی اساسی است، چرا که «زندگی درونی»^۱ و «ذهنیت جمعی»^۲ برای کنش اجتماعی اساسی است» (همان: ۱۵۸).

به نظر الگزاندر این موضع اصیل دیلتای در علوم اجتماعی مدرن هیچ‌گاه به‌طور سیستماتیک تداوم نیافت. علی‌رغم تلاش‌های برخی از وبری‌ها و پارسونزی‌ها آنچه که عملاً روی داد «به‌وجود آمدن شکافی در مطالعات انسانی بود. شکافی که دره‌ی عمیق و ژرفی را بین علوم انسانی و علوم اجتماعی پدید آورد». «اما کلیفورد گیرتز مهم‌ترین متفکر اجتماعی بعد از جنگ بود که نه فقط پلی را بین این شکاف زد، بلکه وجود خود این شکاف را هم به تحلیل برد.» او «برای چهار دهه قاطعانه بر ماهیت علوم انسانی علم اجتماعی تأکید ورزید و ویژگی یا

¹ inner life

² collective subjectivity

مشخصه‌ی تفسیری بودن آن را نه فقط در برابر علایق و منافع رشته‌ای، بلکه در برابر «نظریه‌پردازان درمان‌ناپذیر» - تالکوت پارسونز - که استاد خود وی نیز بود، اعلام داشت» (همان).

درواقع گیرتز صریحاً بر ماهیت هرمنوتیکی علم اجتماعی تأکید ورزید و هرمنوتیک را در فعالیت اصلی خود یعنی پژوهش‌های میدانی مردم‌شناختی به کار بست: «گیرتز کار مردم‌شناختی خود را دقیقاً با «دور هرمنوتیکی» انطباق داد. او بررسی‌ها و تحقیقات تجربی خود را به مثابه کاربست روش کل و جزء - که دیلتای به‌طور موزج نمونه و مدلی از آن را ساخته بود - عرضه کرد. او در دیدگاه بومیان (۱۹۸۳) می‌گوید که «ما با رفت و برگشت یا پریدن از کل به جزء - کلی که از طریق اجزا (که آن کل را واقعیت می‌بخشد) فهمیده می‌شود و اجزایی که از طریق کل (که موجب و علت آن‌ها گردیده است) فهمیده می‌شوند - و بلعکس، و درواقع به‌وسیله‌ی نوعی حرکت خودبه‌خود فکری به درون توضیح [آن‌ها] از یک‌دیگر، به‌دنبال مراجعه به (خود) آن‌ها هستیم» (همان: ۱۵۹). گیرتز درواقع در حدود یک دهه قبل از این توضیح، در مطالعه‌ی جنگ خروس‌ها در بین قوم بالی این روش را که خود با مراجعه به گیلبرت رایل «توصیف ژرف» می‌نامید به کار بسته بود.

به عقیده‌ی الگزاندر، گیرتز نسبت به کسان دیگر - که فلسفه‌ی دیلتای را خوانده بودند - مزیت ویژه‌ای داشت که سبب موفقیت وی گردیده بود: «او بعد از چرخش زبان‌شناختی که فلسفه، نشانه‌شناسی و روش‌های ادبی را در نیمه‌ی اول قرن بیستم تغییر داده بود، به تحقیق و نوشتن می‌پرداخت» (همان: ۱۶۱). هرمنوتیک دیلتای قبل از این چرخش زبان‌شناختی، به‌عنوان روشی روان‌شناختی و فردگرایانه، و به‌مثابه روشی که بر «آگاهی و شعور و وجدان» تمرکز دارد، (بد) فهمیده می‌شد. درحالی که روش دیلتای درحقیقت «جمعی، ساختاری و متنی بود» (همان). به‌نظر الگزاندر، دیلتای از هگل برای تاریخی کردن کانت استفاده کرده بود؛ «او آگاهی را که موضوع علم هرمنوتیکی جدیدش بود به‌مثابه یک «روح عینی» درک می‌کرد. دیلتای همین روح از نظر تاریخی و از نظر جامعه‌شناختی موقعیت‌مند شده (و بنابراین عینی شده) - یا همان ساختار فرهنگی - را به‌عنوان موضوع علوم انسانی در نظر گرفت و آن را ارائه داد» (همان: ۱۶۱).

به‌نظر الگزاندر گیرتز توانسته بود که دیلتای را درست درک کند. «زیرا او از جنبش‌های بزرگ فلسفی - از فلسفه‌ی آگاهی تا فلسفه‌ی زبان - که ویژگی نیمه‌ی اول قرن بیستم بود بهره‌مند بود: جنبش‌هایی که نه فقط توسط هایدگر و ویتگنشتاین، بلکه توسط سوسور و یاکوبسن

پدید آمده بود». از نظر الگزاندر به سبب همین چرخش زبان‌شناختی است که گیرتز توانست از انسان‌ها به مثابه «حیوان دلالت‌گر» سخن بگوید، و از اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ به این سو از مفاهیمی نظیر «نشانه‌ها»، «نمادها» و «زبان‌ها» در نوشته‌های خود استفاده کند (همان: ۱۶۱).

هم‌چنین کلیفورد گیرتز به واسطه‌ی همین چرخش زبان‌شناختی دریافت که علم اجتماعی ذهنیت‌محور دوره‌ی وی پیشرفت‌کندی دارد. «دلیل آن هم این فکر متکبرانه است که ما می‌توانیم وارد ذهن دیگران بشویم». از نظر گیرتز این امر شدنی نیست؛ به نظر وی ما فقط می‌توانیم بر روی چیزی که دلتای آن را «روحی»^۱ می‌نامد متمرکز شویم: «چیزی که پس از چرخش زبان‌شناختی، بسیاری از جامعه‌شناسان فرهنگی معاصر آن را ساختارهای فرهنگی می‌نامند». این ساختارهای فرهنگی در واقع همان «متن‌های اجتماعی هستند که در یک زمان هم منبع ذهنیت‌های فردی و هم بیان‌های آن‌ها هستند» (همان).

به نظر وی ما به ذهنیت یا آگاهی در ذات خود دسترسی و دست‌یابی نداریم و «تنها این متن‌ها هستند که قابل دسترسی و دست‌یابی‌اند» (همان). ما از طریق همین متن‌ها یا همان ساختارهای فرهنگی می‌توانیم به ساختارهای معنا دسترسی داشته باشیم. او جنگِ خروس‌های قوم بالی را به عنوان «ساختارهای نمادین به‌طور جمعی حفظ‌شده» یعنی به مثابه یک فرم فرهنگی توصیف می‌کند و معتقد است که «تحلیل فرم‌های فرهنگی، مترادف با فهمیدن و دریافتن یک متن ادبی است» (همان). یا با الهام از ریکور می‌گوید که «تحلیل فرهنگ‌ها بیش‌تر شبیه تفسیر متنی ادبی است» (تامپسون ۱۳۷۸: ۱۶۴). به نظر وی «قوم‌نگاری، فعالیتی است تعبیری-تفسیری که طی آن مفسر به جست‌وجوی درک آن‌چه در گفتمان اجتماعی «گفته» شده و محتوای معنی‌دار آن و نیز تثبیت این «گفته» در متنی نوشتاری برمی‌آید» (همان). پس «تحلیل فرهنگی با متن مرتبط است، نه صرفاً بدین علت که نوشتن قوم‌نگاری متضمن تولید متن است، بلکه ضمناً بدین خاطر که آن الگوی معنایی که قوم‌نگاری در پی به‌دست آوردن آن‌هاست خود ساختی همانند یک متن دارد» (تامپسون ۱۳۷۸: ۱۶۷). از نظر او «وظیفه‌ی انسان‌شناس، تا جایی که رفتار فرهنگی را می‌توان به مثابه متنی تلقی کرد که باید آن را تفسیر کرد، شبیه منتقد ادبی است» (ادگار و سجویک ۱۳۸۹: ۱۳۲). «این تفاسیر مردم‌شناختی «داستان یا قصه» هستند، اما نه به این معنا که رخدادهایی را توصیف می‌کنند که اتفاق نیفتاده‌اند، بلکه این تفاسیر ساخته‌شده یا

^۱ geisten

طراحی شده‌اند و به معنای دقیق کلمه روایت‌های دست دوم یا حتی دست سوم هستند که بر مبنای اطلاعات دست اول فرد «بومی» قرار دارند» (همان). از این رو دانشمند علم اجتماعی می‌باید آن‌ها را ثبت کند: «انسان‌شناس باید بنویسد (داستان‌هایش را طراحی کند)». در درون این نوشتن است که «تفاسیر ثبت می‌شوند (معمولا در مقالات، و هم‌چنین در عکس‌ها، نمودارها، فیلم‌ها و مجموعه‌ی موزه‌ها)» (همان). گیرتز می‌گوید که «مطالعه‌ی قوم‌نگارانه مانند تلاش برای خواندن... یک نوشته است. نوشته‌ای به زبان بیگانه که خطوط آن محو شده‌اند، مملو از بخش‌های حذف‌شده، ناهماهنگ، با اصلاح‌ها و تصحیحات شبه‌انگیز، اظهارنظرها و حاشیه‌نویسی‌های فراوان است که نه به شکل حروف قراردادی بلکه در قالب نمونه‌های گذرا از رفتار درآمده است» (گیرتز ۱۹۷۳: ۱۰ به نقل از شرت ۱۳۸۷: ۱۵۸). در هر حال مطالعه‌ی یک قوم که بی‌شبهت به مطالعه‌ی یک متن نیست حاکی از آن است که ما می‌توانیم متن را هم‌چون ساخت‌های فرهنگی آن قوم در نظر بگیریم. الگزاندر می‌گوید که ساختارهای فرهنگ در نزد گیرتز به‌طور کلی به سه شیوه تصریح می‌شوند:

(۱) این ساختارهای فرهنگ، هم‌چون برساخته‌های نشانه‌شناختی، متشکل از رمزگان^۱ دوشقی هستند: «ارزش‌ها و بی‌ارزش‌ها»... یا «بیان‌های نمادین» و «معکوس‌ها یا وارونه‌های صریح»...

(۲) این رمزگان دوگانه، در قلب و در کانون روایت‌ها هستند: «تارها یا شبکه‌های دلالت و معنی‌داری» که جهت‌گیری کرونولوژیک یا گاه‌شمارانه دارند (همان: ۵). تصادفی نیست که گیرتز و سوژه‌های وی همواره در حال گفتن داستان هستند،

(۳) رمزگان‌ها و روایت‌ها که به‌طور معناشناختی عمل می‌کنند، توسط صناعات بلاغی یا ریطوریقای^۲... شکل می‌گیرند. صنعت بلاغی مورد علاقه و دلخواه گیرتز استعاره^۴ است» (همان: ۱۶۳).

گرایش گیرتز به رمزگان دوگانه و به روایت و به استعاره و نماد نشان‌دهنده‌ی رویکرد نشانه‌شناختی وی در فهم از فرهنگ و تواما گرایش وی به متن و تحلیل متن جهت استخراج معنای مستتر نشان‌دهنده‌ی رویکرد هرمنوتیکی گیرتز است. در هر دو رویکرد - که البته رویکرد

¹ codes

² disvalues

³ rhetorical

⁴ rhetorical

هرمنوتیک جایگاه اصلی را دارد - معنا و دست یافتن به آن از اهداف اصلی است. از این رو طبیعی می‌نماید که او به این موضوع توجه ویژه‌ای داشته باشد: او «تحلیل» فرهنگی را «عبارت از طبقه‌بندی ساخت‌های معانی یا دلالت‌ها» (گیرتز ۱۹۷۳: ۹) می‌داند. به‌باور وی تحلیل برای یک مردم‌شناس همواره عبارت از «حدس زدن معانی، ارزیابی این حدس‌ها و نتیجه‌گیری‌های تبیینی» (گیرتز ۱۹۷۳: ۲۰) است و فرهنگ در واقع متشکل است از «ساخت‌های معنا که اجتماعاً تثبیت شده است» (گیرتز ۱۹۷۳: ۱۲ به نقل از پالس ۱۳۸۵: ۳۴۰). بنابراین هدف مردم‌شناسی نیز این نخواهد بود که «صرفاً ساخت یک قبیله، طایفه، اجزای صرف یک آیین و ... را وصف کند بلکه وظیفه‌ی وی این است که معانی را دریابد و معانی و رای آن‌چه را مردم انجام می‌دهند، یعنی دلالت یا معنی‌داری همه‌ی زندگی و تفکر آن‌ها درباره‌ی آیین‌ها، ساخت‌ها و عقاید را کشف کند» (پالس ۱۳۸۵: ۳۴۰). اما چنین هدفی، یعنی دست یافتن به معنا چگونه میسر خواهد شد؟ او توضیح می‌دهد که چنین هدفی از طریق روش یا تکنیک «توصیف ژرف» حاصل خواهد آمد.

«توصیف ژرف» اصطلاحی است که چنان‌که در بالا اشاره شد او از گیلبرت رایل اقتباس کرده است و در واقع به رویه‌ای اشاره دارد که در آن «معنا از طریق ارجاع آن به زمینه‌ی فرهنگی گسترده‌تر قابل فهم است» (همان). رایل خود برای توضیح این مفهوم از دو پسر بچه‌ای مثال می‌زند که یکی به‌طور ناخواسته دچار پرش عصبی پلک‌های چشم می‌شود، ولی دیگری عمداً به دوستش چشمک می‌زند. اگر این دو عمل به‌طور سطحی توصیف شوند، هر دو تفاوتی با هم نمی‌کنند. «ولی هنگامی که عنصر معنا و یا معنی‌داری و دلالت این حرکت فیزیکی را در نظر گیریم، دو عمل با هم بسیار فرق می‌کنند. یکی از آن‌ها هیچ معنایی ندارد درحالی که دیگری معنای زیادی دارد». بنابراین توصیف ژرف شامل معنای حرکت می‌شود و نشان می‌دهد که پرش خودبه‌خودی پلک چشم با چشمک زدن کاملاً متفاوت است (پالس ۱۳۸۵: ۴۰-۳۳۹). از این رو در توصیف ژرف، نه تنها باید آن‌چه را در واقع اتفاق می‌افتد توصیف کرد، بلکه آن‌چه را مردم از این رویدادها قصد می‌کنند نیز باید توصیف نمود (همان ۳۳۹). نمونه‌ی دقیق و کامل این روش را گیرتز در مقاله‌ی «جنگ خروس‌ها در قوم بالی» به‌کار بسته است (گیرتز ۱۹۷۳: ۵۳-۴۱۲). به نظر وی «این روش (توصیف ژرف) تلاش می‌کند که تا از واقعیات کوچک ولی به‌طرزی مترکم بافته‌شده، نتایجی بزرگ بیرون بیاورد» (گیرتز ۱۹۷۵: ۲۸ به نقل از اسمیت ۱۳۸۳: ۳۱۶).

الگزاندر نیز توضیح می‌دهد که توصیف ژرف در واقع همان «بازسازی‌های هرمنوتیکی است که از چرخه‌ی روابط جزء-کل ساخته شده است» (الگزاندر ۲۰۰۸: ۱۶۰)، زیرا «معنا یا شناخت دوری یا چرخه‌ای (هرمنوتیکی) است» (همان: ۱۵۹).

روش توصیف ژرف از جهتی دیگر نیز حائز اهمیت است. فیلیپ اسمیت می‌نویسد که توصیف ژرف «مستلزم آن است که تحلیل‌کننده چنان بنویسد که کارکردها و ضرباهنگ‌های نظام فرهنگی را به روی صفحه‌ی کاغذ بیاورد، خواننده باید جذب جزئیات شود و به حس «آن‌جا بودن» تجهیز شود، هم به‌لحاظ فکری و هم به‌لحاظ احساسی» (اسمیت ۱۳۸۳: ۳۱۶). این تکنیک «مستلزم توان قابل ملاحظه‌ای در نوشتن است» (همان). مهارتی که پژوهشگران اجتماعی معمولاً فاقد آن هستند. گیرتز در وصف جنگ خروس‌ها در بین اهالی بالی «توضیحات زنده و گیرایی از خروس‌ها، صاحبان آن‌ها، قماربازان، تماشاگران و فعالیت جنگی خروس‌ها به‌دست می‌دهد... تاثیر کلی اثر به *رمان* شبیه‌تر است تا به گزارشی متعارف... گیرتز گویی می‌کوشد اشتیاق کسانی را برانگیزد که *رمانی* جذاب به آن‌ها داده شده است تا بخوانند» (همان). بنابراین این روش فقط به‌هنگام تحقیق به‌کار بسته نمی‌شود بلکه به‌هنگام نوشتن گزارش تحقیق نیز لازم می‌آید.

از این رو به‌نظر می‌آید رویکرد هرمنوتیکی و متنی گیرتز در «توصیف ژرف» تاثیر زیادی در تفوق درک زیباشناختی و ادبی از فرهنگ در علم اجتماعی گذاشت. گیرتز برخلاف پارسونز که بر مفهوم «نظام فرهنگی» دیلتای تاکید می‌گذاشت، به فرم‌های فرهنگی که میراث نوکاتی‌ها، به‌ویژه زیمل (اوکس ۱۳۶۸: ۶۵-۶۱) بود، توجه داشت. اما فرم فرهنگی را الگزاندر مبدل به ساخت فرهنگی نمود و کوشید تا نحوه‌ی دستیابی به آن را از طریق «برنامه‌ی قوی» روشن سازد.

نظریه‌ی «برنامه‌ی قوی» در جامعه‌شناسی فرهنگی

الگزاندر با تعمیم جنگ خروس‌های گیرتز به جنگ انسان‌ها و به‌ویژه به حادثه‌ی هولوکاست که محصول جنگ جهانی دوم است، می‌کوشد تا «توصیف ژرف» مردم‌شناختی گیرتز را به «برنامه‌ی قوی» جامعه‌شناختی خود تبدیل نماید، اما چنین فرآیندی چگونه ممکن می‌شود؟

الگزاندر و اسمیت در جستار اصلی خود، که در واقع به نوعی مانیفست جامعه‌شناسی فرهنگی تلقی می‌شود، تحت عنوان «برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی فرهنگی: عناصر یک هرمنوتیک ساختاری» ابتدا توضیح می‌دهند که فرهنگ به چه سبب امروزه اهمیت شگرف و ژرفی یافته است. از نظر آن‌ها امروزه فرهنگ در تمام جهان، نه تنها در نظریه و پژوهش جامعه‌شناختی، بلکه در همه‌ی علوم انسانی راه خود را به سوی جایگاه اصلی و محوری در بحث‌ها و استدلال‌ها گشوده و وارد شده است. در بریتانیا از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، در ایالات متحده آمریکا از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰، در اروپای قاره‌ای از همان آغاز رشد علوم انسانی و فلسفه، این اتفاق روی داده است. اما علی‌رغم اهمیت محوری و کانونی فرهنگ در علوم انسانی و در علم اجتماعی، در بین جامعه‌شناسان متخصص در حوزه‌ی فرهنگ هیچ وفاقی و اجماعی وجود ندارد، جز بر سر این نکته که «فرهنگ دقیقاً به چه معناست و چگونه به رشته‌ی جامعه‌شناسی، آن‌گونه که این رشته به‌طور سنتی فهمیده می‌شود، ارتباط می‌یابد؟» (همان: ۱۱)

به نظر الگزاندر و اسمیت این عدم وفاق تا حدی به سنت‌های جغرافیایی جامعه‌شناختی و ملی مربوط است. اما بخش قابل توجهی از آن به «تناقض‌های عمیق‌تر در منطق شالوده‌ای و اگزئیوماتیک در نظریه‌ی فرهنگ» ارتباط می‌یابد: به نظر آن‌ها «مسئله‌ی محوری برای همه‌ی این بحث‌ها و مناقشات، «خودنامی یا استقلال فرهنگ» است» (همان). آن‌ها توضیح می‌دهند که بر مبنای همین مسئله‌ی محوری یا بر مبنای همین مفهوم «خودنامی فرهنگ» خواهند کوشید تا نظریه‌های جامعه‌شناختی از فرهنگ را مورد نقد و بررسی قرار دهند و سپس بر همین اساس، نظریه‌ی خاص خود را تدوین نمایند: «ما عیب‌های پایه‌ای و اساسی که ویژگی اغلب این مدل‌هاست را مطرح می‌کنیم و برای یک رهیافت جایگزین که اجمالاً بتواند به‌مثابه نوعی از هرمنوتیک ساختاری فهمیده شود، استدلال می‌آوریم» (همان).

آن‌ها روش کار خود را برای طراحی و تدوین نظریه‌ی برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی فرهنگی به عنوان نوعی هرمنوتیک ساختاری، احتمالاً با الهام از می‌بل برزین^۱ که از اختلاف روش‌های تبیینی و تفسیری به‌مثابه زمین‌های ترک‌برداشته در جامعه‌شناسی فرهنگ سخن

۱ بخشی از جستار فوق توسط الگزاندر قبلاً در ۱۹۹۶ یعنی دو سال بعد از نوشته‌ی برزین، تحت عنوان «جامعه‌شناسی فرهنگی یا جامعه‌شناسی فرهنگ؟» در خبرنامه‌ی «فرهنگ» - که توسط انجمن جامعه‌شناسی آمریکا منتشر می‌شود - چاپ شده بود. بعید نیست که الگزاندر از دیدگاه برزین نیز استفاده کرده باشد.

می‌گفت (برزین ۱۹۹۴؛ کرین ۱۹۹۴: ۱۵)، اما براساس استدلال لوی-استروس معین می‌کنند: لوی-استروس در جایی نوشته است که مطالعه‌ی فرهنگ باید شبیه مطالعه‌ی زمین‌شناسی باشد؛ یعنی تحلیل فرهنگی می‌باید همانند علم زمین‌شناسی و به‌ویژه علم ریخت‌شناسی زمین (ژئومورفولوژی) «تغییرپذیری سطح را در چهارچوب و برحسب اصول مولد عمیق‌تر توضیح دهد» (همان ۱۲). آن‌ها می‌گویند که می‌خواهند این اصل را برای جامعه‌شناسی فرهنگی نیز به‌کار ببندند. «هدف ما آن‌قدر که پرداختن به کار لرزه‌نگاری است تا خط‌گسلی را که این حوزه را فراگرفته، ردیابی کند؛ مرور این حوزه و مستند کردن تنوع و گونه‌گونی آن نیست، گرچه ما در واقع چنین مروری را خواهیم داشت» (همان). به‌نظر آن‌ها «فهمیدن این خط‌گسل و الزامات نظری آن» به آن‌ها اجازه خواهد داد تا پیچیدگی‌ها را تقلیل دهند و به فراتر از «طبقه‌بندی گفتمانی» بروند. به‌نظر آن‌ها این اصل لرزه‌نگاری ابزار قدرت‌مند را جهت راه‌یابی به کانون مناقشات جاری و فهمیدن تأخیرها و تزلزل‌ها که بنیاد پژوهش‌های فرهنگی را سست می‌کند فراهم می‌آورد.

خط‌گسل از نظر آن‌ها درحقیقت بین «جامعه‌شناسی فرهنگی» و «جامعه‌شناسی فرهنگ» قرار دارد. جامعه‌شناسی فرهنگی درحقیقت «تایید این ایده است که هر کنشی... تاحدی در حوزه یا افق تأثیر^۱ و معنا^۲ قرار دارد» (همان). آن‌ها معتقدند که کنش تا حدی توسط محیط درونی^۳، که همان معنا است، برانگیخته می‌شود. «این محیط درونی (معنا)، محیطی است که کنشگر هرگز نمی‌تواند نسبت به آن به‌طور کامل ابزاری یا بازتابی باشد. این محیط درونی تا اندازه‌ای یک منبع ایده‌آل (ذهنی-تصوری-آرمانی) است که کنش را تاحدی ممکن و تاحدی محدود می‌سازد؛ هم روال عادی و هم خلاقیت [در کنش] را و هم بازتولید و هم گشتار یا تغییر و تبدیل ساختار را میسر و ممکن می‌سازد» (همان). آن‌ها در مواجهه با نهادگرایان جدید^۴ -

^۱ affect

^۲ meaning

^۳ - مفهوم محیط داخلی پارسونز، توسط الگزاندر در کتاب Action and Its Environments (1988) به محیط درونی کنش تبدیل می‌شود: پارسونز با مراجعه به دورکیم جامعه را به‌عنوان محیط داخلی کنش در نظر می‌گرفت، درحالی که الگزاندر با مراجعه به دورکیم و دیگران، فرهنگ یا معنا را به‌عنوان محیط درونی کنش در نظر می‌گیرد.

^۴ الگزاندر خودش توضیح می‌دهد که نظریه‌ی نهادی جدید «در بطن مجموعه‌ای از مطالعات درباره‌ی اهمیت سازمان‌ها شکل گرفته است». این نظریه «با تأکید بر اهمیت روزافزون نقش معنا در تولید و بازتولید عمل اجتماعی در مطالعات سازمانی، تبیین‌های کارکردگرایانه از رفتار سازمانی را به چالش می‌کشد. نظریه‌پردازان برجسته‌ی این

مانند جان مایر - که تلقی دیگری دارند، جامعه‌شناسی فرهنگی را تأیید این ایده می‌دانند که «نهادها - که در هر حال غیرشخصی یا تکنوکراتیک هستند - مبنایی ایده‌آل دارند که سازمان و اهدافشان را به‌طور اساسی و بنیادی شکل می‌دهد و زمینه‌ای ساختاریافته‌ای را جهت بحث بر سر مشروعیت و رسمیت‌شان فراهم می‌آورد» (همان).

آن‌ها توضیح می‌دهند که اگر قرار باشد بر مبنای زبان عامیانه‌ی پوزیتویسم این خط گسل توضیح داده شود، می‌توان گفت که رهیافت سنتی‌تر جامعه‌شناسی فرهنگ، با فرهنگ هم‌چون «متغیر وابسته» رفتار می‌کند. در حالی که در جامعه‌شناسی فرهنگی، فرهنگ یک «متغیر مستقل» است که «در شکل‌دهی به کنش‌ها و نهادها دارای استقلال و خودنامی نسبی است و درست به‌اندازه‌ی نیروهای مادی‌تر و ابزار‌تر، سهم و مشارکت دارد» (همان).

بین این دو شباهتی نهفته است که این خط گسل را در ابتدا نامشهود می‌کند. هر دو چشم‌اندازی مشابه را ارائه می‌دهند. یک ذخیره‌ی مفهومی مشترکی از دانش واژه‌هایی چون «ارزش‌ها، رمزگان و گفتمان‌ها» در هر دو وجود دارد، در هر دو سنت استدلال می‌شود که فرهنگ در جامعه بسیار مهم است. در هر دو سخن از «چرخش فرهنگی» به‌مثابه جنبشی مهم و اساسی در نظریه‌ی اجتماعی می‌رود. اما به عقیده‌ی آن‌ها این شباهت‌ها ظاهری‌اند: «ما در سطح ساختاری، پادنامی‌ها و تضادهای عمیقی را می‌یابیم. سخن گفتن از جامعه‌شناسی فرهنگ حاکی از این است که فرهنگ چیزی است که باید به‌وسیله‌ی چیز دیگری کاملاً مجزای از قلمرو خود «معنا» تبیین شود. سخن گفتن از جامعه‌شناسی فرهنگ خبر از این می‌دهد که قدرت تبیین در مطالعه‌ی متغیرهای «سخت» ساختار اجتماعی قرار دارد، به‌طوری که مجموعه‌های ساختاریافته‌ی معناها، مبدل به روساخت‌ها یا روبناها و ایدئولوژی‌هایی می‌شوند که از این نیروهای اجتماعی «واقعی»‌تر و ملموس‌تر پدید می‌آیند». در جامعه‌شناسی فرهنگ، فرهنگ به‌مثابه متغیر «نرم» محصول مناسبات و روابط اجتماعی تلقی می‌شود (همان ۱۳-۱۲).

جریان دربره‌ی روابط میان سازمان‌ها و نهادها مطالعه کرده‌اند و بر فهم استراتژیک مشروعیت تأکید می‌کنند. بحث‌های این دسته از نظریه‌پردازان برای کسانی که جامعه‌شناسی آمریکایی را نمی‌شناسند و آمریکایی نیستند شاید چندان قابل فهم نباشد» (جلانی‌پور ۱۳۸۷: ۶۵).

¹ context

آن‌ها معتقدند که چنین تلقی از مفهوم فرهنگ، سبب ضعف و سستی در پژوهش‌های فرهنگی گردیده است و سبب شده تا بررسی جامعه‌شناختی فرهنگ، ناتوان باقی بماند. به نظر الگزاندر و اسمیت می‌توان از ایده‌ی «برنامه‌ی قوی»^۱ که در جامعه‌شناسی شناخت و در حوزه‌ی مطالعات اجتماعی علم توسط برخی از صاحب‌نظران طرح و به‌کار بسته شده، در حوزه‌ی جامعه‌شناسی فرهنگی نیز استفاده کرد و بدین‌وسیله این حوزه را نیرومند و توانمند ساخت. ایده‌ی «برنامه‌ی قوی» توسط بلور (۱۹۷۶)، لاتور و ولگار (۱۹۸۶) قبلاً از جامعه‌شناسی الهام گرفته شده و در مطالعات اجتماعی علم به‌کار بسته شده بود. در آن‌جا استدلال این است که «ایده‌های علمی هر قدر که محصول شیوه‌های «عینی» هستند، همان‌قدر نیز محصول بازی‌های قراردادی زبانی و آداب و رسوم فرهنگی‌اند. علم بیش‌تر به‌مثابه یک بازنمایی جمعی فهمیده می‌شود تا به‌مثابه یافته‌های آئینه‌گون برای طبیعت...». نهایتاً این‌که مفهوم برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی علم به «جداسازی ریشه‌ای محتوای شناختی از تعیین‌گرایی طبیعی» می‌انجامد (همان: ۱۳).

آن‌ها استدلال می‌کنند که با به‌کار بستن ایده‌ی «برنامه‌ی قوی» مطالعات اجتماعی علم، در حوزه‌ی جامعه‌شناسی فرهنگ می‌توان راهی را گشود که بدان‌وسیله فرهنگ، به‌طور دقیق و از نظر تحلیلی از ساختار اجتماعی جدا و منفک گردد. منظور از خودنامی یا استقلال فرهنگ در واقع همین جداسازی تحلیلی و دقیق فرهنگ از ساختار اجتماعی است: «جامعه‌شناسی فرهنگی در مقایسه با جامعه‌شناسی فرهنگ، مبتنی بر تأسیس چنین خودنامی و استقلالی است و تنها از طریق چنین برنامه‌ای است که جامعه‌شناسان می‌توانند نقش قدرت‌مندی را که فرهنگ در شکل‌دهی به زندگی اجتماعی ایفا می‌کند، توضیح دهند» (همان). آن‌ها معتقدند که جامعه‌شناسی فرهنگ، در مقابل، یک برنامه‌ی «ضعیف» را ارائه می‌دهد که در آن برنامه فرهنگ یک متغیر ناتوان و از نظر علی دوسویه و مبهم است.

الگزاندر و اسمیت توضیح می‌دهند که چرا خودنامی فرهنگ بسیار اهمیت دارد: «تعهد به یک نظریه‌ی جامعه‌شناختی-فرهنگی که خودنامی فرهنگی را به رسمیت بشناسد، یگانه و پراهمیت‌ترین ویژگی و مشخصه‌ی برنامه‌ی قوی است» (همان). از نظر آن‌ها این ویژگی یا این

¹ strong program

اصل، تنها اصل جامعه‌شناسی فرهنگی نیست، بلکه دو ویژگی یا دو اصل دیگر که «روش‌شناختی» هستند ویژگی‌ها یا مشخصه‌های معرف جامعه‌شناسی فرهنگی‌اند. یکی از آن‌ها «تعهد به بازسازی هرمنوتیکی متن‌های اجتماعی، به‌طور قوی و متقاعدکننده است. آنچه که در این‌جا مورد نیاز است، «توصیف ژرف» گریز از رمزگان^۱، روایت‌ها^۲ و نمادهایی^۳ است که شبکه‌ها و تارهای بافته‌شده‌ی معنای اجتماعی را به‌وجود می‌آورند» (همان). به‌نظر آن‌ها اصول فلسفی این دیدگاه قبلاً توسط دیلتای تدوین شده است و به‌ویژه این‌که از حکم روش‌شناختی وی برای بررسی کردن «معنای درونی» ساختارهای اجتماعی تابه‌حال استدلال بهتری ارائه نشده است. کلیفورد گریتر نیز بیش‌تر از آن‌که مبدع یک رهیافت نو - «رهیافتی حقا مؤثر در تحلیل فرهنگی» - باشد، کسی است که در واقع «موثرترین کاربست از ایده‌های دیلتای» را به‌عمل آورده است (همان).

به‌نظر آن‌ها دست‌یابی به «توصیف ژرف» ایجاب می‌کند که مناسبات و روابط اجتماعی غیرنمادین و گسترده‌تر، در خارج از پرائنز قرار گیرد. در خارج از پرائنز گذاشتن همانند تقلیل‌پذیدارشناختی هوسرل است که بازسازی متن ناب فرهنگی را امکان‌پذیر می‌سازد. این بازسازی متن ناب فرهنگی، در واقع دلیل و منطق نظری و فلسفی آن چیزی است که ریکور در جستار خود (The Model of the Text: Meaningful Action considered as a Text, 1971) استدلال پراهمیت خود را درباره‌ی ضرورت پیوند بین هرمنوتیک و نشانه‌شناسی برای آن ارایه کرد. چنین بازسازی می‌تواند به‌مثابه ساختارهای فرهنگ^۴ در نظر گرفته شود. الگزاندر و اسمیت معتقدند که مفهوم ساختارهای فرهنگ اجازه می‌دهد که منابع مفهومی مطالعات ادبی - از ارسطو گرفته تا چهره‌های معاصر نظیر نورتروپ فرای (۱۳۷۷) و پیتر بروکز (۱۹۸۴) - به درون علم اجتماعی آورده شود (همان: ۱۴).

بعد از آن‌که در خارج از پرائنز گذاشتن، که اقتضای هرمنوتیک است، کامل شد و پس از آن‌که الگوی درونی معنا بازسازی گردید، حالا نوبت به آن می‌رسد که علم اجتماعی از خودنامی و استقلال تحلیلی به‌سوی خودنامی و استقلال انضمامی و عینی حرکت کند. در واقع بعد از آن‌که ابژه‌ی فرهنگ به‌طور تحلیلی ایجاد شد، کشف این‌که فرهنگ در جهان عینی و انضمامی

¹ codes

² narratives

³ symbols

⁴ the culture structures

به چه نحو و با چه شیوه‌ای و چگونه با دیگر نیروهای اجتماعی مانند قدرت و خرد ابزاری برخورد می‌کند، امکان‌پذیر می‌گردد (همان: ۱۴). این جا جایی است که باید اصل یا ویژگی یا مشخصه‌ی سوم برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی فرهنگی مشخص و معین شود.

برنامه‌ی قوی در مقام سومین مشخصه می‌کوشد تا به قول الگزاندر و اسمیت «لنگرِ علیّت را مستقیماً روی کنشگران و عاملیت‌ها قرار دهد» (همان). ساختارهای فرهنگی از طریق کنشگران و عاملیت‌ها تحقق می‌یابند و اجرا می‌شوند. بنابراین، برای یافتن رابطه‌ی علیّی بین ساختارهای فرهنگ و کنش اجتماعی باید به سراغ کنشگرها و عاملیت‌ها رفت.

نظریه‌ی الگزاندر و اسمیت درباره‌ی «برنامه‌ی قوی» به‌خوبی ماهیت ادبی درک از فرهنگ را نشان می‌دهد. آن‌ها این صورت‌بندی ویژه از فرهنگ را برای پژوهش‌های اجتماعی و جامعه‌شناختی به‌کار بسته‌اند. الگزاندر خود مشخصاً در مطالعه‌ای تحت عنوان «درباره‌ی برساخت اجتماعی جهان‌های اخلاقی: هولوکاست از جرم جنگی تا یک درام تکان‌دهنده» این نظریه را کاربردی نموده است. هم‌چنان‌که برای کلیفورد گیرتز مهم بود که با رویکرد متنی (نشانه‌شناختی و هرمنوتیکی) به دنبال رمزگان دوگانه، روایت و نماد یا استعاره^۱ در یک فرم فرهنگی معینی باشد و بکوشد که آن‌ها را به‌مثابه عناصر سازنده‌ی یک متن - جنگ خروس‌ها - نشان دهد، الگزاندر نیز تلاش می‌کند تا نحوه‌ی نمادین و استعاره‌ی شدن هولوکاست، نحوه‌ی رمزگذاری و روایت شدن آن - که به دو صورت مختلف در جامعه‌ی آمریکا صورت گرفته - را نشان بدهد. این مطالعه، مطالعه‌ی پراهمیت وی در جامعه‌شناسی فرهنگی است و چه‌بسا بتوان آن را به‌عنوان یک مطالعه‌ی کلاسیک در این رهیافت تلقی کرد.

الگزاندر و همکارانش در CCS علاوه بر مطالعه‌ی فوق، پژوهش‌های دیگری را مبتنی بر این رویکرد به انجام رسانیده‌اند که برخی از آن‌ها پیش از تدوین نظریه‌ی «برنامه‌ی قوی» بوده - از جمله کارهایی که خود الگزاندر درباره‌ی گفتمان جامعه‌ی مدنی آمریکایی، ضایعه یا آسیب^۲ فرهنگی، بحران و اترگیت، جامعه‌شناسی فرهنگی شرّ، رایانه‌ی مقدس و نامقدس و نحوه‌ی توضیح متفکرین از عصر و زمانه‌ی خودشان انجام داده و همگی در پرورش تجربی «برنامه‌ی

^۱ - metaphor در نظریه‌ی ادبی بین نماد و استعاره رابطه‌ی ویژه‌ای وجود دارد. نورتروپ فرای استعاره را «رابطه‌ی یا نسبت دو سمبل» تعریف می‌کند که به پنج شکل با نام‌های مختلف در می‌آید (فرای ۱۳۷۷: ۸-۴۲۷).

^۲ trauma

قوی» وی موثر واقع شده‌اند و او با جرح و تعدیل مختصری آن‌ها را در کتاب خود دوباره منتشر کرده است - و برخی دیگر از پژوهش‌ها نیز پس از آن بوده است. هر دو دسته‌ی این پژوهش‌ها اکنون به‌مثابه شقوق یا پارادایم‌های مختلف جامعه‌شناسی فرهنگی الگزاندر شناخته می‌شوند. الگزاندر قبلاً گفته بود که «برنامه‌های پژوهشی» بسیاری در درون «برنامه‌ی قوی» قابل تعریف و اجراست. اخیراً نیز در مقاله‌ای که همراه با هم‌فکر اصلی خود - فیلیپ اسمیت - تحت‌عنوان «برنامه‌ی قوی: خاستگاه‌ها، دستاوردها و دورنمای آینده» (الگزاندر و اسمیت ۲۰۱۰: ۱۹-۱۶) نوشته، کوشیده تا آن‌ها را به‌مثابه دستاوردهای «برنامه‌ی قوی» در حول «ابزارها یا پارادایم‌های پژوهشی» شش‌گانه‌ای دسته‌بندی و ارائه دهد. این ابزارها و پارادایم‌های پژوهشی به‌خوبی نشان‌دهنده‌ی درک عمیقاً زیباشناختی (ادبی و هنری) از فرهنگ در پژوهش‌های تجربی جامعه‌شناسی فرهنگی وی هستند. این ابزارها و پارادایم‌های پژوهشی مختصراً عبارتند از:

۱) وجدان جمعی، جامعه‌ی مدنی و رسانه‌های توده‌ای

الگزاندر و اسمیت توضیح می‌دهند که «برنامه‌ی قوی» با استفاده از نظریه‌ی وجدان جمعی دورکیم و نظریه‌ی عرصه‌ی عمومی هابرماس از اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ شروع به تحقیق درباره‌ی «عرصه‌ی مدنی» نمود. حاصل کار در ۲۰۰۶ منتشر شد (الگزاندر ۲۰۰۶). در این راستا کوشش‌هایی برای کشف کنش‌های کلامی^۱ نیز صورت گرفت که آن‌ها را در جنبش‌ها و در رسانه‌ها نشان دهد. الگزاندر و یاکوبز (۱۹۹۸) و نیز شروود (۱۹۹۴) در این زمینه پژوهش‌هایی را انجام داده‌اند (الگزاندر و اسمیت ۲۰۱۰: ۱۷-۱۶).

۲) تقابل‌های دوگانه و گفتمان جامعه‌ی مدنی

دومین پارادایم پژوهشی در «برنامه‌ی قوی» تمرکز بر ابزار تقابل‌های دوگانه بوده است. تقابل دوگانه^۲ در واقع محصول و کار اصلی ساختارگرایی نشانه‌شناختی (یاکوبسن، لوی استروس، بارت و سالینز) است. «برنامه‌ی قوی» گفت‌وگوهای مربوط به عرصه‌ی عمومی را به‌مثابه این‌که به‌وسیله‌ی منطق دوگانه‌ی نیرومندی شکل می‌گیرند در نظر می‌گیرد.

¹ speech acts

² binary opposition

علاوه بر تحقیقی درباره‌ی واترگیت که توسط الگزاندر صورت گرفت، او و اسمیت مطالعه‌ای را جداگانه براساس همین تقابل دوگانه درباره‌ی جامعه‌ی مدنی آمریکایی انجام دادند. نتیجه‌ی حاصله این بود که نه فقط بحث و تفکر عامه، بلکه خود کنش سیاسی نیز حول رمزگانی سازمان می‌یابند (مثلاً نیکسون در سویی منفی رمزگان -پنهان‌کار، احساسی و غیرعقلانی...- دیده می‌شد). این ابزار یا پارادایم پژوهشی در سایر جوامع نیز به کار بسته شدند. اسمیت (۲۰۰۵)، بایوکچی (۲۰۰۶)، کو (۲۰۰۱)، ادلس (۱۹۹۸)، اسمیت (۲۰۰۶)، الگزاندر (۱۹۹۲)، مک‌کورمیک (۲۰۰۹) و مگناسون (۲۰۰۸) این ابزار و پارادایم را برای جوامع و موضوعات مختلف به کار بستند و به نتایج مشابهی رسیدند (الگزاندر و اسمیت ۲۰۱۰: ۱۷).

۳) روایت و ژانر

به نظر الگزاندر و اسمیت، تقابل‌های دوگانه به عنوان ابزارهای فکری مربوط به نقد ادبی، علی‌رغم توانایی زیاد، باز هم به طور کامل موفق نیستند. به نظر آن‌ها تقابل‌های دوگانه «نمی‌توانند حق ساختارهای فرهنگ را که در جهان پسا-گیرتری زندگی اجتماعی را شکل می‌دهند، ادا کنند. آن‌ها از درک کامل فرق‌ها و تفاوت‌های مختصر و از درک ویژگی هرمنوتیکی نزاع‌ها و محیط‌های خاص تا حد معینی ناکام می‌مانند» (همان). از این رو نیاز است تا از روایت به عنوان یکی از منابع مفهومی نظریه‌ی ادبی - که به ویژه ساختارگراها و نیز هرمنوتیک‌دان‌ها بر روی آن متمرکز شده‌اند و به نتایج معتبری هم رسیده‌اند - کمک گرفته شود. استدلال «برنامه‌ی قوی» این است که روایت‌ها عیناً همانند رمزگان‌های دوگانه در جامعه پخش و منتشر هستند و در وجدان جمعی یا عرصه‌ی عمومی مورد بحث و مجادله قرار می‌گیرند و «در این فرآیند تاریخ می‌تواند شکل بگیرد». از این رو برای فهم واکنش عامه به یک پدیده‌ی خاص «کاملاً نیاز است تا روایتی را که در نهایت و در آخر مسلط می‌شود بازسازی کرد» (همان).

آن‌ها توضیح می‌دهند که اعضای «برنامه‌ی قوی» با وقوف به این که «شناخت با داستان‌گویی^۱ پیوند دارد و به آن گره خورده است»، دو رهیافت را نسبت به روایت بسط داده‌اند: «یک رهیافت استقرایی تر و در تاریخ جای داده‌شده^۲ است، حتی اگر نظریه‌ی عمومی پیرنگ و شخصیت را در حاشیه به کار ببندد.... رهیافت دیگر هستی‌شناختی تر و ارسطویی است و بیش تر

¹ storytelling

² embedded

برطبق منطق ساختارهای فرهنگ کار می‌کند و یک مدل سیستماتیک‌تری از فرآیندهای روایت (فرآیندهای روایی) را پدید آورده است...». کسانی مانند شروود (۱۹۹۴)، الگزاندر (۲۰۰۲)، ایرمن (۲۰۰۱)، یاکوبز (۲۰۰۰)، اسمیت (۲۰۰۵) این ابزار را به‌کار بسته‌اند و در درون این پارادایم برخی از پژوهش‌های جامعه‌شناختی فرهنگی خود را به‌انجام رسانده‌اند (همان ۱۸).

۴) پرفورمنس یا نمایش

به‌نظر آن‌ها یکی از مسایل عمده در رهیافت‌های متن‌محور به فرهنگ این است که در این رهیافت‌ها عاملیت^۱ کنار گذاشته می‌شود. «برنامه‌ی قوی» گرچه توصیفی از توزیع و پراکندگی نشانه‌ها و نمادها در گزارش خود از روایت و رمزگذاری به‌دست می‌دهد، ولی درباره‌ی الگوهای کنش و برنامه‌ها یا طرح‌های کنش^۲ چیزی نمی‌گوید. آن‌ها توضیح می‌دهند که چگونه «برنامه‌ی قوی» با بسط و توسعه‌ی پارادایم پرفورمنس اجتماعی به این چالش پاسخ گفت: «با مفهوم‌پردازی کاربردشناسی فرهنگی^۳ و براین‌اساس، با بنا نهادن آن بر عام‌ترین درک ما از زندگی اجتماعی و سیاسی به‌مثابه نمایش^۴ و اجرای نمایش» (همان).

به‌نظر می‌آید پرفورمنس، دومین مرحله‌ی تعیین‌کننده در «برنامه‌ی قوی» به‌شمار می‌آید. نظریه‌پردازی مفصل الگزاندر که ابتدا در مقاله‌ای تحت‌عنوان «کاربردشناسی فرهنگی: پرفورمنس اجتماعی میان آیین و راهبرد» در سال ۲۰۰۴ منتشر شد، نشان از رشد و تحول نظری مهمی در جامعه‌شناسی فرهنگی وی دارد (نبوی منتشر نشده).

علاوه بر الگزاندر (الگزاندر و دیگران ۲۰۰۶)، خانم واگنر- پاسیفیسی (با رویکرد کنش متقابل نمادی) (۱۹۷۶)، ادلس (۱۹۹۸)، یاکوبز (۲۰۰۸)، اسمیت (۱۹۹۶)، ماست (۲۰۰۶)، ایرمن (۲۰۰۸)، گودمن (۲۰۰۹)، ایرمن و مک‌کورمیک (۲۰۰۶)، مک‌کورمیک (۲۰۰۹) و دیگران پژوهش‌هایی را در این پارادایم به‌انجام رسانده‌اند (الگزاندر و اسمیت ۲۰۰۸: ۱۹-۱۸).

۵) ضایعه یا آسیب فرهنگی^۵

الگزاندر و اسمیت توضیح می‌دهند که مسئله‌محورترین پارادایم «برنامه‌ی قوی»، بر ضایعه یا ترومای اجتماعی و بر بازتفسیر فرهنگی آن‌ها متمرکز است. در این‌جا تمرکز بر روی فرآیندهای

^۱ agency

^۲ action projects

^۳ cultural pragmatics

^۴ dramatic

^۵ cultural trauma

روان‌شناختی فردی نیست. بلکه توجه به‌سوی نظریه‌ی Lay (نظریه‌ی دور کردن ترس یا دفع ضایعه) معطوف است که واکنش‌های جمعی را به‌مثابه سازگار کردن عقلایی و غیرعقلایی می‌بیند. تروما یا ضایعه‌ی فرهنگی، دوگانه‌هایی را درباره‌ی دیگران آلوده‌شده می‌سازد. حتی این دوگانه‌ها روایت‌هایی را درباره‌ی مواجهه‌ی قبلی، کنونی و آتی بین مجرمین و قربانی‌ها شکل می‌دهند. جیسن (۲۰۰۴) و الگزاندر و همکاران دیگر وی (۲۰۰۴) در این پارادایم پژوهش‌هایی را به‌انجام رسانده‌اند (الگزاندر و اسمیت ۲۰۱۰: ۱۹).

۶) مطالعه‌ی شمایل^۱ و شمایلیت^۲

به‌نظر آن‌ها یک چالش عمده برای جامعه‌شناسی فرهنگی، عناصر غیرگفتمانی و غیرکلامی زندگی اجتماعی است. نظریه‌های ماتریالیستی قبلاً از کالایی شدن سخن گفته بودند و بر دست‌کاری ابزاری تجربه‌ی زیباشناختی تاکید ورزیده بودند. آن‌ها فرض می‌کردند که معنای «اصیل» به‌مثابه شکلی از مقاومت عامه در برابر قدرت است. «برنامه‌ی قوی» با معرفی ایده‌ی آگاهی شمایی^۳ با دیدگاه ماتریالیستی به چالش برخاست و کوشید تا یک دیدگاه چندبعدی از مادیت اجتماعی را ارائه دهد. در «برنامه‌ی قوی» بررسی می‌شود که سطح زیباشناختی حسی به چه نحو قدرت‌مند باقی می‌ماند و چگونه با معنای اجتماعی گوناگون درهم بافته شده است (همان).

در این پارادایم و مبتنی بر این ابزار پژوهشی هم الگزاندر شخصاً (۲۰۰۸) و برخی از همکاران وی مانند امیسون و اسمیت (۲۰۰۰)، اسمیت (۲۰۰۸)، پژوهش‌هایی را به‌انجام رسانده‌اند (همان).

با این توصیف، الگزاندر و اسمیت تصریح می‌کنند که جامعه‌شناسی فرهنگی پیچیدگی‌های ویژه‌ای دارد. زیرا از منابع مفهومی‌ای در پژوهش‌های خود سود می‌جوید که در واقع متعلق به نظریه‌ی ادبی هستند. او معتقد است که باید منابع مفهومی از نظریه‌ی ادبی، فلسفه و مردم‌شناسی به جامعه‌شناسی ترجمه شوند: «اگر قرار است به فراتر از تفسیرهای مبهم، هنری/زیباشناختی، یا

^۱ icon

^۲ iconicity

^۳ iconic consciousness

تفسیرهای کلی مکاتب سطحی برویم، این ترجمه ضروری است»، از این رو «انجام کار جامعه‌شناسی فرهنگی به آن آسانی که گاهی به نظر می‌رسد نیست» (همان: ۱۶).

باین حال «برنامه‌ی قوی» با آن پیشرفت‌ها و این ویژگی‌ها، «بحث‌انگیزترین حامی و مدافع چرخش فرهنگی در جامعه‌شناسی است» (همان: ۱۳). «کم‌تر تدافعی و مبهم» و در عوض «بسیار روشن و بلندپروازانه» است (همان).

سخن پایانی

جامعه‌شناسی فرهنگی از همان آغاز برای این به وجود آمد که کاستی‌های صورت‌بندی و مفهوم‌پردازی‌ها از فرهنگ را ترمیم کند. به همین دلیل است که به نظر می‌رسد هر یک از نظریه‌پردازان و نظریه‌های فرهنگ به نحوی - سلبی یا ایجابی - در جامعه‌شناسی فرهنگی جفری الگزاندر و فیلیپ اسمیت حضور دارند.^۱ این حضور را می‌توان در توصیفی که الگزاندر از نحوه‌ی پیدایش جامعه‌شناسی فرهنگی می‌کند، به وضوح دریافت. او می‌گوید مجموعه‌ی رویدادهای فکری انتقادی مانند «چرخش زبان‌شناختی در فلسفه، کشف دوباره هرمنوتیک، انقلاب ساختارگرا در علوم انسانی، انقلاب نمادین در انسان‌شناسی و چرخش فرهنگی در تاریخ‌نگاری امریکایی» در رشد و تکامل جامعه‌شناسی فرهنگی موثر بوده‌اند: مجموعه‌ی رویدادهایی که در پس آن‌ها «احیای مداوم تفکر روان‌کاوی» قرار داشته است و «در پاسخ به این جنبش‌های پراهمیت در محیط فکری مان است که خطوط یک جامعه‌شناسی فرهنگی اصیل، آهسته و نامنظم ولی پیوسته و بالنده بسط و گسترش یافته است» (الگزاندر ۲۰۰۶: ۶).

بنابراین جامعه‌شناسی فرهنگی در مقام واکنشی به کاستی‌های دیگر نظریات فرهنگی - که حضور آن‌ها، گرچه به طور حداقلی، در توضیح الگزاندر مشهود است - به وجود آمد. این جامعه‌شناسی فرهنگی به ویژه در مقام پاسخ به مسئله‌ی ابهام در فهم از فرهنگ، هویت معینی

^۱ نه تنها حضور دورکیم، پارسونز، بلا و گیرتز، که حضور سوسور و لوی-استروس، بارت و هم‌چنین حضور ديلتای، ریکور، فرای و هایدن وایت نیز محسوس است. آلفرد شوتز، گافمن و دیگران هم سهمی دارند. ایزاک رید هم البته به نحوی دیگر درباره‌ی کلاسیک‌های جامعه‌شناسی فرهنگی الگزاندر توضیح قابل توجهی را فراهم آورده است (رید و الگزاندر ۲۰۰۹).

یافت. در نزد جامعه‌شناسان متأثر از پارسونز، ابهام در فهم از فرهنگ، در تحلیل نهایی ناشی از رهیافت دوگانه‌ی پوزیتیویستی و هرمنوتیکی تلقی می‌شد. اما برای الگزاندر مسئله‌ی موجود، عمیق‌تر از این تلقی سطحی بود و این تلقی در واقع بازتاب‌دهنده‌ی آن مسئله‌ی عمیق‌تر بود. او همانند آرچر به این نتیجه رسیده بود که در پس این رهیافت دوگانه، در واقع مسئله‌ی پراهمیت‌تری وجود دارد و آن تسلط دیدگاهی در بین جامعه‌شناسان است که برای فرهنگ، از نظر جایگاه تبیینی، منزلت متغیر وابسته و معلول را در نظر می‌گیرند که باید توسط علت دیگری تبیین شود؛ در حالی که فرهنگ در زندگی اجتماعی نقش بسیار مهمی دارد: همین فرهنگ است که زندگی اجتماعی را به شیوه‌ی ظریفی شکل و نظم می‌دهد و آن را تنظیم و تعدیل می‌کند. رهیافت و دیدگاه و نظریه‌ای که می‌تواند ما را قادر کند تا بتوانیم این نقش حیاتی فرهنگ را در پژوهش‌های اجتماعی لحاظ کنیم، نه درک اجتماعی، که درک زیباشناختی از آن است؛ زیرا منابع مفهومی ساخته‌شده در نظریه‌ی ادبی و هنری برای صید معنا غنی‌تر از منابع مفهومی اثباتی و مادی هستند. استدلال ملهم از نشانه‌شناسی ساختارگراها و هرمنوتیک‌دان‌ها درباره‌ی روایت، رمزگان و نماد نیز نه تنها دست‌یابی به معنا را، بلکه از آن مهم‌تر، استقلال و خودنامی ساختارهای معنا را نیز تضمین می‌نماید.

بنابراین بر مبنای چنین استدلالی است که درک زیباشناختی (ادبی و هنری) از فرهنگ، اصل و معیار قرار می‌گیرد. الگزاندر و همکارانش با در نظر داشتن نقد گریسولد، به جای پادآمیزه‌ی «جامعه‌شناسی فرهنگ»، «جامعه‌شناسی فرهنگی»^۱ را قرار می‌دهند و به‌ویژه، با در نظر داشتن نقد آرچر، به جای در نظر گرفتن فرهنگ به‌مثابه متغیر وابسته، آن را به‌مثابه متغیر مستقل و اساسی و فرادست جامعه در نظر می‌گیرند.^۲ به نظر آن‌ها تنها در این صورت است که می‌توان بررسی جامعه‌شناختی فرهنگ را نیرومندتر و تواناتر کرد.

الگزاندر برای این کار در واقع کوشید تا روش گیرتز برای مطالعه‌ی مردم‌شناختی جنگ خروس‌ها را توسعه دهد و آن را برای مطالعه‌ی جامعه‌شناختی پدیده‌های فرهنگی مربوط به

^۱ cultural sociology

^۲ ناگفته نماند که الگزاندر از مدت‌ها قبل به دنبال اثبات نقش مستقل و خودنام فرهنگ بود. نوشته‌ای که او تحت عنوان «فهم استقلال نسبی فرهنگ» در سال ۱۹۹۰ به‌عنوان مقدمه‌ی کتاب *Culture and Society: Contemporary Debates* نوشت، و اساساً فراهم آوردن این کتاب، احتمالاً اولین کوشش جدی وی در جهت هدف فوق بود.

جوامع مدرن به کار بگیرد. این توسعه‌ی روش، تفاوت‌ها و تغییراتی را هم در آن ایجاد کرد. گیرتز و الگزاندر گرچه از معنای یک پدیده و تاثیر آن بر روی کنش‌های اجتماعی در گروه‌های انسانی سخن می‌گویند و آن پدیده را تحت تاثیر زبان‌شناسی به مثابه متن در نظر می‌گیرند؛ اما یکی از آن‌ها (گیرتز) بیش‌تر تحت تاثیر زبان‌شناسیِ در زمانی (که یادآور هرمنوتیک و فقه‌اللغه است) قرار دارد و دیگری (الگزاندر) با اضافه کردن زبان‌شناسی هم‌زمانی (که یادآور نشانه‌شناسی و ساختارگرایی است) به زبان‌شناسیِ در زمانی، نهایتاً به نظر می‌آید که بیش‌تر تحت تاثیر زبان‌شناسی هم‌زمانی قرار می‌گیرد. به سخن دیگر، هرمنوتیک غیرساختاری (و کم‌تر نشانه‌شناختی) گیرتز مبدل به ساختارگرایی هرمنوتیکی الگزاندر و همکارانش می‌گردد.^۱

روش کار آن‌ها نیز گرچه از نوع کیفی است، اما این به معنای دست کشیدن از تعمیم نیست. از نظر سطح تعمیم نیز تفاوتی وجود دارد که اهمیت دارد. یکی از آن‌ها «دانش محلی» (گیرتز ۱۹۹۳) و مطالعه‌ی سطح خرد را ترجیح می‌دهد، اما دیگری «بلندپروازی» (الگزاندر و اسمیت ۲۰۱۰: ۱۳) بیش‌تری دارد و مطالعه در سطح متوسط و میانه را توصیه می‌کند (جلائی پور ۱۳۸۷: ۵۹ و الگزاندر و اسمیت ۲۰۱۰: ۱۶).

اما نکته‌ی پراهمیت این است که الگزاندر فهم مردم‌شناختی از فرهنگ را مبدل به فهم جامعه‌شناختی می‌کند و بدین وسیله می‌کوشد تا ویژگی‌های مثبت یکی از موفق‌ترین نظریه‌های مردم‌شناختی دوران خود را به درون جامعه‌شناسی بیاورد و انسجام مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی را همانند دورکیم، و در عین حال انسجام علم اجتماعی را با بقیه‌ی علوم انسانی، همانند دیلتای و گیرتز دوباره برقرار کند: تلفیق ساختارگرایی - که مطابق با تلقی لوی استروس یادآور پوزیتیویسم و پیوند علوم اجتماعی با علوم دقیقه یا علوم سخت است - با هرمنوتیک - که مطابق است با تلقی دیلتای و گیرتز یادآور تلاش برای تصریح هویت معین و یک‌سان همه‌ی آن‌چه که به علوم روح یا علوم انسانی یا علوم فرهنگی شناخته می‌شوند - حاکی از این خواست وحدت‌بخشی بین علوم است که زمانی پارسونز به دنبال آن بود.

^۱ لازم است اشاره شود که تلفیق نشانه‌شناسی و هرمنوتیک مسبوق به قبل از الگزاندر است. علاوه بر گیرتز و ریکور در بین صاحب‌نظران هرمنوتیک، امبرتو اکو و برخی از ساختارگرایان دیگر از سوی نشانه‌شناسی درباره‌ی این تلفیق و ترکیب، نظریه‌پردازی کرده بودند.

کتابنامه فارسی^۱:

- آشوری، داریوش (۱۳۸۰)، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران: آگه.
- اسمیت فیلیپ (۱۳۸۳)، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ادگار، اندرو؛ سجویک، پیتر (۱۳۸۷)، *مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی*، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- اوکس، گای (۱۳۸۶)، *گئورگ زیمل*، شهناز مسمی‌پرست، تهران: چاپخش.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۶)، *ایده فرهنگ*، علی ادیب‌راد، تهران: حرفه نویسنده.
- پالس، دانیل (۱۳۸۵)، *هفت نظریه در باب دین*، محمد عزیز بختیاری، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- پین، مایکل (۱۳۸۲)، *فرهنگ اندیشه انتقادی: از روشنگری تا پسا مدرنیته*، پیام یزدانجو، تهران: نشرمرکز.
- تامپسون، جان (۱۳۷۷)، *مفهوم فرهنگ*، علی قاسم‌نژاد در بهروز گرانیپایه، فرهنگ و جامعه، تهران: شریف، جلد اول.
- شِرت، ایون (۱۳۸۷)، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبار شناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم*، هادی جلیلی، تهران: نشرنی.
- جلالی‌پور محمدرضا (۱۳۸۷)، *اندیشه اجتماعی و جامعه‌شناختی نوین در گفت و گو با جفری الگزاندر*، جلالی‌پور حمیدرضا و جمال محمدی، *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*، تهران: نشر نی.
- چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، *جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی*، تهران: نشر نی.
- روشه گی، (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*، عبدالحسین نیک گهر، تهران: تیبان
- ریتزر جورج (۱۳۷۳)، *نظریه جامعه‌شناسی*، احمد رضا غروی زاد، تهران: ماجد.
- فرای نورتروپ (۱۳۷۷)، *تحلیل نقد*، صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
- کلاکهن، کلاید (۱۳۷۶)، *فرهنگ*، در جولیس گولد و ویلیام ل کولب (ویراستار)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، محمد جواد زاهدی مازندرانی (ویراستار فارسی)، تهران: مازیار.
- گولدنر، آلوین (۱۳۳۸)، *بحران جامعه‌شناسی غرب*، فریده ممتاز، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱ - برای اجتناب از تطویل غیر ضرور منابع و مآخذ، از ذکر منابعی که مستقیماً از آن‌ها استفاده نشده است، از جمله منابع مربوط به بخش پارادایم‌ها و ابزارهای پژوهشی «برنامه‌ی قوی»، صرف نظر شده است.

- نبوی سید حسین (۱۳۸۸) ریموند ویلیامز و ایده فرهنگ، فصل نامه مطالعات فرهنگی برگ فرهنگ شماره ۲۰.
- نبوی سید حسین (منتشر نشده)، فرهنگ و جامعه‌شناسی فرهنگی.

کتابنامه لاتین

- Alexander, Jeffrey.C (1982), *Theoretical Logical in Sociology: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Berkely:University of California Press.
- Alexander, Jeffrey.C. ([1988]1992), *Durkheimian Sociology : Cultural Studies*, Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey.C.(1988), *Action and its Environments*, in J. Alexander(ed) , *Action and its Environments, Toward a New Synthesis*, New York: Columbia University Press.
- Alexander, Jeffrey, and Steven Seidman, (1990), *Culture and Society : Contemporary Debates* , Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey.C.(1996), *Cultural Sociology or Sociology of Culture?* *Culture* 10:3-4,1-5
- Alexander, Jeffrey and Philip Smith (2002), *Strong Program in Cultural Sociology : Elements of Structural Hermeneutics*, in Jeffrey C. Alexander, (2006.), *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey (2008), *Clifford Geertz and the Strong Program : the Human Sciences and Cultural Sociology*, *Cultural Sociology*. 2 (2): 157-168
- Alexander, Jeffrey. C. (2005), *The Inner Development of Durkheim's Sociological theory: From Early Writting to Maturity*, pp 136-159, in Jeffrey C. Alexander and Philip Smith (eds). *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey and steven Sherwood,(2002), *Mythic Gestuers : Robert N. Bellah and Cultural Sociology*, pp1-14 in *Meaning and Modernity:Religion,Polity and Self*, Edited by Madeson, Sulivan,Swidler, and Tipton, Berkley and Los Angeles : University of California Press.
- Alexander, Jeffrey and Philip Smith (2010), *The Strong Program : Origins, achievements, and prospects*, in John R. Hall, Laura Grindstaff and Ming- Cheng Lo, (eds), *Handbook of Cultural Sociology*. London and New York: Routledge.
- Archer, Margaret, (1985), *The Myth of Cultural Integration* , *The British Journal of Sociology*, 36(3):333-353.

- Berzin, Mabel (1994), *Fissurd Terrain: methodological approaches and research styles in culture and politics*, in Diana Crane (ed), *The Sociology of Culture*. Blackwell publishers.
- Crane, Diana, (1994), Introduction: The Challenge of the Sociology of Culture to Sociology as a discipline pp 1-19 in Diana Crane (ed), *The Sociology of Culture*. Blackwell publishers.
- Cordero, Rodrigo , Francisco Carballo, and José Ossandón, (2008) *Performing Cultural Sociology : A Conversation with Jeffrey Alexander*, *European Journal of Social Theory*, 11(4): 523–542.
- De la Fuente,(2007) *The Place of Culture in Sociology : Romanticism and debates about the “Cultural turn”*, *Journal of Sociology*, 43(2):115-30.
- Geertz, Clifford (1973), *Thick Description: The Interpretation of Cultures* New York : Basic Books Publishers.
- Geertz, Clifford (1993), *Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology*, London : Fontana.
- Griswold Wendy (1987) *A Methodological Framework for The Sociological of Culture*, *Sociological Methodology*, 17:1-35.
- Jaeger Gertrude & Philip Selznick (1964) *A Normative Theory of Culture* , *American Sociological Review*, 29(5):658-670.
- Rambo Eric & Elaine Chan (1990) ,*Text, Structure, and Action in Cultural Sociology: A Commentary on “Positive Objectivity” in Wouthnow and Archer*, *Theory and Society* ,19(5):635-648.
- Reed Isaac and Jeffrey C. Alexander, (2009), *Cultural Sociology*, PP 378-390 in Brayn S. Turner (ed). *The New Blackwell Companion to Social Theory*, Blackwell Publishing Ltd.
- Smith ,Philip (2008),*The Balinese Cockfight Decoded: Reflections on Geertz, the Strong Program and Structuralism*, *Cultural Sociology*,2(2):169-186.
- Wouthnow, Robert & Marsha Witten (1988), *New Direction in the Study of Culture* ,*Annual Review of Sociology*,14:49-67
- Williams, Raymond, (1981), *Culture*, London:Fontana.
- Williams, Raymond, (1976), *Keywords*, London:Fontana.