بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با حمایت مؤسسه گفتمان پیشرفت منتشر می‌شود.
سال ۱۱ / شماره ۲ / شماره پیاپی ۳۹ / تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی
سردبیر: احمدحسین شریفی
جانشین سردبیر: سید محمدتقی موحد ابطحی
مدیر اجرایی و بازبین نهایی: سید مهدی موسوی
ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر
صفحه‌آرا و طراح جلد: اعظم یزدلی
اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: **سعید بهشتی** (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.)، **سید محمدرضا تقوی** (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز. شیراز. ایران.)، **عطاءالله رفیعی آتانی** (استادیار گروه اقتصاد دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.)، **احمدحسین شریفی** (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). قم. ایران.)، **نجف لک‌زایی** (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، **سید حسین میرمعزی** (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران.)، **حسن آقانظری** (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)
اعضای مشورتی هیئت تحریریه: **حسین بستان** (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، **سید احسان رفیعی علوی** (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، **محمدجواد نوروزی** (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، **جاوید اقبال** (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، **طلال عتریسی** (استاد دانشگاه بیروت. لبنان.)

نشانی دفتر فصلنامه:
تهران: اتوبان ارتش (شرق به غرب)، بعد از متروی شهید محلاتی، پلاک ۷۹ (ساختمان کاسپین)، طبقه اول، واحد ۲، مؤسسه گفتمان پیشرفت
کد پستی: ۱۹۵۵۷۵۳۷۴۷
تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۷۷۳۸۸
قیمت: ۴۰۰/۰۰۰ تومان
نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X
E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی-پژوهشی شد. رتبه علمی-پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

فصلنامه علمی - پژوهشی

تحقیقات بنیادین علوم انسانی

| سال ۱۱ | شماره ۲ | شماره پیاپی ۳۹ | تابستان ۱۴۰۴ |

فهرست مطالب

اولویت‌بندی رویکردهای تولید علوم انسانی اسلامی با تکنیک تحلیل سلسله‌مراتبی (AHP)؛ مطالعه حلقه‌های مفقوده و چالش‌های زنجیره ارزش ۱۱
ابراهیم کیمیایی دوین، وحید ارشدی

دلالت‌های روشی، روش‌شناختی و نظام‌واره‌ای جایگاه تجربه در مدل فرهنگستان علوم اسلامی قم ۴۹
مرضیه عبدلی مسینان

بازخوانی «آسیب‌شناسی فرهنگی» با تکیه بر استعاره «انسان صدرایی» ۸۷
محمدرضا مالکی بروجین

بازخوانی رویکرد خداسو به درمان چندبُعدی معنوی در چهارچوب رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود ۱۲۵
سیدمحمدتقی موحد ابطحی، شهرزاد اسفندیاری

تسهیلگری والدین در پرورش تفکر چهارگانه کودکان زیر هفت سال: خوانشی در افق تحول علوم انسانی با رویکرد تحلیل انتقادی ـ تطبیقی ۱۶۹
سعیده اکبری‌نژاد، روح‌الله کریمی، صادق رضایی

اولویت‌بندی اصول اقتصاد اسلامی در طراحی نظام تکثر پولی با استفاده از روش تحلیل سلسله‌مراتبی AHP ۲۰۹
احمدعلی رضایی، محمدسعید پناهی بروجردی، سید حمید جوشقانی نائینی

Re-reading "Cultural Pathology" Based on the Metaphor of "Mulla Sadra's Human"

Mohammad Reza Maleki Boroujeni *
Researcher in Cultural Policy-Making
mreza.maleki@ut.ac.ir

Abstract
This study employs Lakoff and Johnson's theory of conceptual metaphor to reassess the concept of "cultural pathology." The paper aims to demonstrate that this concept has gradually become detached from its original context and history, estranged from its very origins. To this end, it first analyzes the foundational metaphor of "society as an organism," in which the concept of social pathology is rooted, and examines and critiques four major approaches to social pathology. Then, focusing on the notion of "culture" and drawing on the views of Islamic thinkers, culture is defined as "a shared system of meaning among human beings" and "the spirit of society." Subsequently, the metaphor of "Mulla Sadra's human" is proposed as an alternative to the purely biological metaphor of the "organism"—a metaphor that emphasizes the relationship between body and soul and conceives of society's survival as cultural and spiritual. On this basis, cultural pathology is understood as the recognition of disturbances and semantic ruptures within the society's system of meaning, evaluated in relation to the ultimate end (the Perfect Human). The paper concludes that the Sadrian conception of the human is effective as a cognitive metaphor for understanding society, while noting that although cognitive metaphors are efficient tools for explaining concepts, they always carry a significant burden of interpretation, and that by reinterpreting a metaphor, one can create a new conceptual structure and engage critically with it.

Keywords: Cultural Pathology, Conceptual Metaphor, Mulla Sadra's Human, Society as Organism, Semantic System.

https://orcid.org/0000-0001-8367-2213

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰ | تاریخ پذیرش:۱۴۰۴/۰۶/۱۷

بازخوانی «آسیب‌شناسی فرهنگی» با تکیه بر استعاره «انسان صدرایی»

محمدرضا مالکی بروجین

دانش‌آموخته دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی؛ پژوهشگر پژوهشگاه امام صادق(ع)، قم، ایران

mreza.maleki@ut.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون، به بازخوانی مفهوم «آسیب‌شناسی فرهنگی» می‌پردازد. این مقاله درصدد است نشان دهد که مفهوم مذکور به‌تدریج از بستر و تاریخ پیدایش خود جدا شده و نسبت به آن بیگانه گشته است. ازاین‌رو، نخست استعاره بنیادین «جامعه به‌مثابه ارگانیسم» که مفهوم آسیب‌شناسی اجتماعی ریشه در آن دارد، واکاوی شده و چهار رویکرد اصلی به آسیب‌شناسی اجتماعی بررسی و نقد می‌شود. سپس با تمرکز بر مفهوم «فرهنگ» و با تأکید بر آرای اندیشمندان اسلامی فرهنگ به‌عنوان «نظام معنایی مشترک میان انسان‌ها» و «روح جامعه» تعریف می‌شود. در ادامه، استعاره «انسان صدرایی» به‌عنوان جایگزینی برای استعاره صرفاً زیستیِ «ارگانیسم» پیشنهاد می‌شود؛ استعاره‌ای که در آن بر رابطه جسم و روح تأکید شده و بقای جامعه را فرهنگی و معنوی تلقی می‌کند. براین‌اساس، آسیب‌شناسی فرهنگی به‌معنای شناخت اختلال‌ها و گسست‌های معنایی در نظام معنایی جامعه است که در نسبت با غایت نهایی (انسان کامل) ارزیابی می‌شود. مقاله نتیجه می‌گیرد انسان در تلقی صدرایی آن به‌عنوان یک استعاره شناختی برای درک جامعه کاراست البته به این نکته توجه شده که اگرچه استعاره‌های شناختی ابزاری کارآمد برای تبیین مفاهیم هستند، اما همواره حجم قابل‌توجهی از تفسیر را با خود حمل می‌کنند و می‌توان با بازتفسیر یک استعاره، ساختار مفهومی جدیدی به وجود آورد و مواجهه‌ای انتقادی با آن داشت.

واژگان کلیدی: آسیب‌شناسی فرهنگی، استعاره مفهومی، انسان صدرایی، جامعه به‌مثابه ارگانیسم، نظام معنایی.

۱. مقدمه

«آسیب‌شناسی فرهنگی» مفهومی است که شاید در سال‌های اخیر بسیار پربسامد شده است. قاعدتاً پشت انعکاس‌های زیاد یک مفهوم باید به‌دنبال اغراض سیاسی-اجتماعی بود. این طنین برای پژوهشگران فرصتی برای تأمل در این مفهوم است؛ تأمل در خاستگاه و بستر تولد و تکون مفهوم. در ترکیبِ آسیب‌شناسی فرهنگی، ازیک‌سو بخش اول یعنی مفهوم «آسیب‌شناسی» و ازسوی‌دیگر الحاق مفهوم «فرهنگی» به آسیب‌شناسی جای تأمل دارد.

این پژوهش درصدد است که مفهوم آسیب‌شناسی فرهنگی را به‌عنوان مفهومی که از بستر خود جدا و نسبت به بستر و تاریخ خود بیگانه شده است بازخوانی کند. بنابراین این پژوهش یک پژوهش واپس‌نگرانه است چراکه سعی دارد نشان دهد مفهوم آسیب‌شناسی در چه بستری متولد شده است و آیا می‌توان فهمی که از این مفهوم وجود دارد با مفهوم دیگری جایگزین شود؟

این پژوهش از سنخ توصیفی-تحلیلی است که با بهره‌گیری از «نظریه استعاره مفهومی» انجام می‌شود. روش استعاره‌پژوهی وام‌دار لیکاف و جانسون[1] است. در این روش سعی شده استعاره[2] از حوزه زبان‌شناسی به حوزه شناختی و معرفتی منتقل شود و ماهیت معرفت‌شناسانه پیدا کند. لیکاف و جانسون معتقدند:

- استعاره‌ها به‌طور اساسی، طبیعتی مفهومی دارند.
- استعاره‌های مفهومی، ریشه در تجربیات هرروزهٔ ما دارند.
- اندیشه انتزاعی به‌طورکامل استعاری است.
- مفاهیم انتزاعی بدون استعاره‌ها کامل نیستند.

1. Lakoff & Johnson.
2. Metaphor.

- نظام‌های ادراکی ما، به‌طور ثابت همه‌گیر نیستند، زمانی‌که استعاره برای استدلال در رابطه با دیگر مفاهیم به‌کار می‌رود، ممکن است ناپایدار باشد.
- ما بر پایه استنباط‌هایی که به‌وسیله استعاره‌ها به‌دست می‌آوریم، زیست می‌کنیم.
- استعاره مکانیسمی مهم است که از طریق آن مفاهیم انتزاعی را درک و درباره آن‌ها استدلال می‌کنیم.
- استعاره‌های زبانی فقط ظهور سطحی استعاره‌های مفهومی‌اند.
- اگرچه بیشترِ نظامِ مفهومی ما استعاری است، بخش قابل‌توجهی از آن نیز غیراستعاری بوده و ادراک استعاری ما مبتنی بر همین بخش است.
- استعاره ما را قادر می‌سازد موضوعی نسبتاً انتزاعی یا فاقدِ ساخت را برحسب امری عینی، ملموس یا دست‌کم ساخت‌مندتر کنیم (Lakoff and Johnson, 1980, pp. 24-26).

از منظر ایشان بیشتر مفاهیم بنیادین متضمن چند نوع استعاره هستند: جهتی، هستی‌شناختی و ساختاری. استعاره‌های جهتی با مفاهیم فضایی ارتباط دارند مانند بالا/پایین، بیرون/درون، جلو/عقب. استعاره‌های هستی‌شناختی کنش‌ها، احساسات و عقاید را با هستی‌ها و جوهرها ارتباط می‌دهند و سعی می‌کند آن‌ها را به‌عنوان یک جوهر و هستومند درنظر بگیرد؛ مثل اینکه تورم سفره مردم را کوچک کرده است (هاشمی، ۱۳۸۹، صص ۱۲۹-۱۳۰). استعاره‌های ساختاری به شکلی است که می‌توانیم ساختار یک مفهوم را با مفهوم دیگر بفهمیم؛ به‌عنوان‌مثال وقتی گفته می‌شود که «مجادله، جنگ است» به این معناست که مجادله با جنگ قابل توضیح‌دادن است؛ یک طرف حمله می‌کند و طرف دیگر باید دفاع کند و درنهایت یک نفر مغلوب می‌شود و شکست می‌خورد و طرف دیگر پیروز می‌شود (چندلر، ۱۳۹٤، ص ۱۹۵).

در این مقاله مفاهیم متضمن نوع سوم از استعاره‌های مفهومی یعنی استعاره‌های

ساختاری هستند؛ به بیان دیگر تلاش این مقاله بر آن است که نشان دهد از چـه اسـتعاره‌ای برای توضیح ساختار مفهوم موردنظر استفاده شده است و چه استعاره‌ای را می‌توان جایگزین آن کرد. امکان جایگزینی یک استعاره با استعاره دیگر وقتی محقق می‌شود کـه سـامانمندی استعاره[1] به‌درستی درک شود. درک سامانمندی بـه‌معنای درک برجسته‌سـازی و پنهان‌سـازی استعاره است (Lakoff and Johnson, 1980).

بنابراین، در این پژوهش سعی می‌شود نه به‌صـورت گسـترده، بلکـه به‌صـورت محـدود درباره استعاره «آسیب‌شناسی فرهنگی» بحث شود و محدودیت‌های این اسـتعاره بـه‌معنای پنهان‌سازی‌های آن برای مطالعه فرهنگ نشان داده شود و درنهایت یـک اسـتعاره جـایگزین برای آن معرفی و نشان داده شود که این استعاره جایگزین، بهتر می‌تواند موضـوع را مطالعـه کند.

درباره آسیب‌شناسی فرهنگی کتب و مقالات متعددی در ایران به نگارش درآمده اسـت. کتاب آسیب‌شناسی فرهنگی در ایران تألیف سیدرضا صالحی امیری یکی از این کتب است. این کتاب یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایی است که در حوزه آسیب‌شناسـی فرهنگـی در کشـور نوشته شده است. بخش ابتدایی کتاب به مبـانی نظـری فرهنـگ پرداختـه اسـت کـه شـامل تعریف فرهنگ، ابعاد فرهنگ و... می‌شود. با توجه به این مباحث آسیب‌شناسی فرهنگی بـا توجه به رویکردهای مختلف به فرهنگ، تعاریف مختلفی پیدا کرده است.

براساس رویکـرد ارزش‌هـای فرهنگـی «آسـیب فرهنگـی در حقیقـت نـوعی تعـارض، ناهمگونی و اختلال در ارزش‌ها، باورها و رفتارهای آحاد جامعه نسبت به ارزش‌های حاکم است»؛ به‌عبارت‌دیگر شکاف میان ارزش‌های اعلامی و اعمالی یا رسمی و غیررسمی تلقی می‌گردد. بـا توجـه بـه رویکـرد سـاختاری «آسـیب فرهنگـی نـوعی کژکـارکردی در سـطح

1. systematicity.

سیاست‌ها، نظام‌ها، ساختارها، مدیریت، اهداف، برنامه‌ها و کارآمدی نظام فرهنگی در مسیر دستیابی به آرمان‌ها و اهداف نظام فرهنگی است»؛ دراین‌صورت «آسیب فرهنگی معلول فقدان انسجام و اجماع نخبگان، سیاست‌گذاران، مدیران، ساختارها، نظام‌ها، اهداف، برنامه‌ها و کارکرد نظام فرهنگی است» و درنهایت سبب ایجاد شکاف میان نظام فرهنگی و فرهنگ مردم می‌شود. با توجه به رویکرد توسعه فرهنگی «آسیب فرهنگی عبارت است از ایجاد وضعیتی که نظام فرهنگی از دستیابی به تعالی و تحول، ارتقاء و توسعه فرهنگی دچار اختلال می‌شود و بدون پیشگیری و مدیریت این آسیب‌ها امکان حرکت به‌سوی توسعه فرهنگی میسور نیست». این تلقی که نگاهی فرایندی و تکاملی به فرهنگ دارد، آسیب فرهنگی را اختلال در حیات فرهنگی جامعه تلقی می‌کند. در رویکرد اجتماعی، آسیب فرهنگی از مجرای مسئله اجتماعی ادراک می‌شود. اخلال در نظم و حرکت جامعه دچار، سبب توجه به شکاف‌های فرهنگی می‌گردد. در این رویکرد «آسیب فرهنگی محصول تأخر و ناامنی فرهنگی در مسیر حرکت جامعه به‌سمت آرمان‌ها و ارزش‌های فرهنگی است، به نحوی که اکثریت جامعه تداوم این وضع را زیان‌بار و رفع آن را ضروری تلقی کند» (صالحی امیری، ۱۳۹۳، ص ٦٠).

این تلقی صالحی امیری از آسیب‌شناسی فرهنگی نشان از عدم درک درست از استعاره آسیب‌شناسی است. درک درست از این استعاره سبب می‌شود که نتوان از این استعاره در همه رویکردها استفاده کرد این مفهوم خودبه‌خود برخی از رویکردها را کنار می‌گذارد و بی‌موضوع می‌کند.

عنوان کتاب دیگر، آسیب‌شناسی فرهنگی اثر نوریه شادالویی است. نویسنده کتاب، آسیب‌شناسی فرهنگی را چنین تعریف کرده است: «آسیب‌شناسی فرهنگی به بررسی آفات و آسیب‌هایی می‌پردازد که رنگ و لعاب فرهنگی دارند و عناصر شکل‌دهنده و سازنده عادات،

رفتارها و کنش‌های رایج افراد یک جامعه را تحت‌تأثیر خود قرار داده‌اند. آسیب‌هایی این چنین صرف‌نظر از میزان تخریب و خسارتی که بر مسائل روبنایی فرهنگ یک ملت با جامعه وارد می‌سازند، آن‌چنان در متن فرهنگ اصیل آن ملت یا جامعه رسوخ می‌کنند که از درون هسته مقاومت افراد را در برابر مفاسد و آسیب‌های فرهنگی تضعیف و آسیب‌پذیر می‌گردانند» (شادالویی، ۱۳۹٦، ص ٤۳). این اثر نیز با این که آسیب‌شناسی را مبتنی بر استعاره‌اش توضیح داده است اما در ادامه مسیر نتوانسته به این استعاره وفادار بماند (شادالویی، ۱۳۹٦، صص ۵۹-۷۲).

در تألیفات دیگر این حوزه نیز همین مسئله وجود دارد؛ آسیب‌شناسی به‌عنوان یک موضوع مستقل و با بی‌توجهی به ریشه‌ها و بستر شکل‌گیری آن مورد استفاده قرار گرفته است؛ به‌عبارت‌دیگر استعاره آسیب در این تألیفات به محاق رفته است.

۲. مفهوم و استعاره‌های آسیب‌شناسی

برخی از افراد با مفاهیم چنان برخورد می‌کنند که گویا مفاهیم مانند یک کانی معدنی وجود داشته و انسان آن‌ها را کشف کرده و این کشف تا ابد باقی خواهد ماند. مفهوم «آسیب‌شناسی»[1] یک مفهوم بی‌هویت نیست که پیش از ما وجود داشته و در آینده نیز وجود داشته باشد. هر مفهوم تباری دارد که باید آن را تاحدودی شناخت وگرنه ما را دچار اغتشاش مفهومی و به تبع اغتشاش در امر فرهنگی و اجتماعی و نهایتاً زندگی خواهد کرد. حال سؤال این است که این مفهوم چگونه به ادبیات علمی راه پیدا کرد؟

فرهنگ وبستر، «آسیب‌شناسی اجتماعی» را چنین معنا کرده است: مطالعه مسائل اجتماعی (مانند جرم یا اعتیاد به الکل) که آن‌ها را به‌عنوان حالت بیمارشده یک ارگانیسم

1. pathology.

اجتماعی در نظر می‌گیرد (Merriam-Webster). این تعریف دقیق چند نکته را به ما گوشزد می‌کند: اول اینکه این تعریف از آسیب‌شناسی در ادبیات نظری معنادار است که جامعه را به‌مثابه یک ارگانیسم تلقی می‌کند؛ دوم اینکه آسیب به عنوان حالت بیماری تعریف شده است. نکته دیگر اینکه این مفهوم تنها برای اجتماع مورد استفاده قرار گرفته است و نه فرهنگ.[1]

نکته مهم دیگر آن است که مناسبت معنایی «ارگانیسم»[2] و «آسیب‌شناسی» نشان از نشئت‌گرفتن این دو مفهوم از یک استعاره است. استعاره جامعه به‌مثابه بدن موجودی زنده، اولاً اجزای یک جامعه را به‌عنوان اندام‌های مختلف یک واحد زیستی می‌داند؛ و ثانیاً هر اختلالی در فرآیند زیستی را نوعی آسیب و بیماری معرفی می‌کند؛ و ثالثاً جامعه وقتی در حالت تعادل باشد، دارای سلامت است. با این توضیح روشن می‌شود که اساساً مسئله‌ای آسیب تلقی خواهد شد که مبتنی بر نگاه ارگانیستی به جامعه باشد.

این استعاره در سنت اسلامی خصوصاً در اندیشه فارابی به تأسی از ارسطو حضور چشمگیر دارد. البته فارابی از این استعاره برای «مدینه» استفاده می‌کند؛ «المدینه و المنزل قیاس کل واحد منهما قیاس بدن الانسان» (فارابی، ۱۳۸۸، ص ۲۷).

در فصل سوم از کتاب فصول منتزعه، فارابی از این استعاره برای توضیح صحت و سلامت مدینه استفاده می‌کند: «کما ان صحه البدن هی اعتدال مزاجه و مرضه الانحراف عن الاعتدال، کذلک صحه المدینه و استقامتها هی اعتدال اخلاق اهلها و مرضها التفاوت الذی یوجد فی اخلاقهم و متی انحراف البدن عن الاعتدال من مزاجهه فالذی یردها الی الاستقامه و یحفظها هو المدنی. فالمدنی و الطبیب یشترکان فی فعلیهما و یختلفان فی موضوعی صناعتیهما» (فارابی، ۱۳۸۸، ص ٦).

---

۱. در فرهنگ وبستر مفهوم آسیب شناسی فرهنگی وجود ندارد.

2. organism.

فارابی صحت مدینه را به اعتدال اخلاق اهالی مدینه و مرض مدینه را زمانی می‌داند که در اخلاق اهالی مدینه تفاوت و اختلاف وجود داشته باشد. دورکیم از این استعاره برای «جامعه» استفاده کرده است و البته با تلقی متفاوت: «ما با دو نوع پدیده مشخص سروکار داریم و باید به آن‌ها دو عنوان مختلف بدهیم؛ ما وقایعی را که دارای عمومی‌ترین صورت‌اند بهنجار می‌شماریم و بقیه وقایع را مرضی یعنی morbide یا pathologique می‌نامیم» (دورکیم، ۱۳۹۳، ص ٧٤).

همچنین دورکیم در کتاب تقسیم کار اجتماعی این استعاره را چنین توضیح می‌دهد: «نظرورزی‌های اخیر فلسفه در زیست‌شناسی سرانجام این مطلب را به ما نشان داده است که تقسیم کار ناشی از پدیده‌ای کلی‌تر است که اقتصاددانان بررسی‌کننده آن به وجود آن پی نبرده بودند» (دورکیم، ۱۳۹۲، ص ٤٢).

این نگاه از منظر فیلسوفان اجتماعی[1] مورد نقد جدی است که چه ملاکی برای تعادل جامعه و آسیب وجود دارد. اینکه عده‌ای مسلط به جامعه هستند، دلیلی بر حقانیت آن‌ها و سلامت جامعه نیست و اقلیت‌بودن دیگران، لزوماً نشان‌دهنده آسیبی نیست که باید رفع شود. اگر نگاه ما این باشد به نوعی استاندارسازی انسان‌ها مبتلا خواهیم شد.

بااین‌حال لایتینن و سارکلا[2] در مقاله خود تلاش کردند از این نگاه کمی فاصله گرفته و آسیب‌شناسی را به‌نحوه شامل‌تری که قابلیت استفاده داشته باشد معنا کنند. ایشان در چند رویکرد به این موضوع پرداخته‌اند. در رویکرد اول آسیب‌شناسی را به‌مثابه یک اصطلاح چترگونه برای هر خطای اجتماعی در نظر گرفته‌اند.[3] این رویکرد فرض می‌کند که نیازی به هیچ منطق درونی یا ساختار مشترکی برای این خطاهای اجتماعی وجود ندارد و می‌تواند

۱. مانند مارکس.

2. Laitinen & Särkelä.
3. Social pathology as an umbrella term for social wrongs.

شامل هر موضوع مهمی از نقد اجتماعی باشد. بنابراین از نظر تئوریک بسیار غیرجاه‌طلبانه یا ضدنظری[1] به‌نظر می‌رسد. اگر پدیده‌ها واقعاً خوشه‌ای را تشکیل می‌دهند که مخرج مشترکی ندارند، دلایل نظری قوی برای ضدنظری‌بودن داریم. یک شباهت خانوادگی ممکن است بهترین چیزی باشد که می‌توانیم داشته باشیم. این اشتباه است که فکر کنیم «امر اجتماعی» و «آسیب‌شناسی اجتماعی» ساختاری جهانی یا اساسی دارند (Laitinen & Särkelä, 2019, p. 83).

این تلقی از آسیب‌شناسی اجتماعی قرار است استعاره آسیب‌شناسی اجتماعی را شکسته و به یک استعاره دیگر نقل دهد. این استعاره ممکن است «خانواده» باشد که در این صورت جامعه به‌مثابه یک خانواده تلقی خواهد شد و آسیب، زمانی است که یکی از افراد خانواده کنشی انجام دهد که شبیه کنش‌های دیگر خانواده نباشد؛ مثلاً وقتی فرزند خطا می‌کند در حقیقت به این معناست که کاری انجام داده است که در شأن خانواده نیست. استعاره «خانواده» برای آسیب‌شناسی خود مبتنی بر درک دیگری از جامعه است چنانکه برخی از یونانیان جامعه را تکامل‌یافته خانواده می‌دانستند. بنابراین این گفته چندان درست نیست که این تلقی یک تلقی ضدنظری است؛ چون یا باید استعاره و نظریه جدید را به‌جای استعاره بدن جایگزین کرد و یا اساساً پایه‌ای برای درک خطا منتفی است جز اینکه چنانکه گفته شد از استعاره خانواده به جای بدن استفاده کنیم.

در رویکرد دوم، آسیب‌شناسی‌های اجتماعی، به‌مثابه ساختاری مشترک اما نه طبیعی تلقی می‌گردد. زورن[2] در این رویکرد اختلال‌های درجه دوم[3] را به‌عنوان آسیب‌شناسی تلقی می‌کند، همان‌طور که در سنت انتقادی اکسل هونت مورد بحث قرار گرفته است. این‌ها

1. Anti-theoretical.
2. Zurn.
3. Second-order disorder.

شامل آسیب‌شناسی شناخت ایدئولوژیک، توزیع نادرست، نامرئی‌شدن، تحریف عقلانیت، واقعی‌سازی و خودتحققی نهادینه شده است. از این نظر آسیب در جایی شکل می‌گیرد که «قطعات سازنده بین محتویات مرتبه اول و درک انعکاسی مرتبه دوم از آن محتواها است، جایی که این گسست‌ها فراگیر و به‌طور اجتماعی ایجاد می‌شوند». مثالی که برای این مورد می‌زنند افسانه مسئولیت شخصی در قبال فقر است. این افسانه از این جهت ایدئولوژیک است که از توجه به علل فقر در ترتیبات اجتماعی ناتوان است و آن را به اشتباه به شکست‌های شخصی نسبت می‌دهد. این افسانه همچنین روابط سیستماتیک بین ثروتمندان و فقرا را طبیعی و مشروع جلوه می‌دهد. بنابراین بین آنچه واقعاً در جریان است و آنچه درک می‌شود، گسست وجود دارد -پرسش‌های انتقادی درجه دوم مسدود می‌شوند (Laitinen & Särkelä, 2019, p. 85).

به این رویکرد دوم، نقد وارد شده است که اگر همه آسیب‌شناسی‌های اجتماعی، اختلال‌های درجه دوم هستند، فضای مفهومی برای ایجاد یک گزارش فراگیرتر بسیار محدود به‌نظر می‌رسد. یعنی می‌توان اختلال‌های درجه دو و سه و شاید بیشتر هم داشت. رویکرد دوم با رویکرد اول موافق است که نقاط آغازین، اشتباهات اجتماعی مختلف است و باید از مفاهیم طبیعت‌گرایانه، پزشکی یا بیولوژیکی اجتناب شود، اما استدلال می‌کند که چنین خطاهای اجتماعی یک ساختار مشترک دارند. در طرح زورن، ساختار یک اختلال مرتبه دوم است و در دیدگاه‌های فراگیرتر، ساختار پیچیده‌تری است (Laitinen & Särkelä, 2019, p. 87).

این نگاه ساختاری کلان به آسیب‌شناسی تلاش می‌کند که از استعاره پاتولوژی و خطا فرار کند؛ به‌عبارت‌دیگر از «استعاره ساختاری» به سمت «استعاره هستی‌شناختی» حرکت کند؛ بنابراین ساختار درجه دو به‌مثابه یک امری هستومند تلاش می‌کند نشان دهد قوه قاهره‌ای است که همه امور به او ارجاع دارد.

در رویکرد سوم آسیب‌شناسی اجتماعی به‌مثابه بیماری ارگانیسم اجتماعی[1] است. اگر طرفداران دو مفهوم اول این مفهوم را عمدتاً استعاری به‌کار می‌برند، دو رویکرد بعدی، برعکس، از مفهومی محتوایی از آسیب‌شناسی برای کشف خطا در ارگانیسم اجتماعی یا در زندگی اجتماعی بهره می‌برند. در هستی‌شناسی اجتماعی معاصر، تصور آسیب‌شناسی اجتماعی براساس مدل ارگانیسم بیمار[2] است. در اینجا آسیب‌شناسی‌های اجتماعی، انحرافاتی[3] را از ارزش‌ها، غایات و هنجارهای بازتولیدشده جامعه نشان می‌دهند.

هونت تلاش کرده است تا ارگانیسم اجتماعی را برای اهداف نظریه اجتماعی انتقادی معاصر احیا کند. او در مقاله اخیر خود می‌نویسد: «بدون بازسازی این مفهوم ارگانیک که مدت‌هاست مُرده اعلام شده، نمی‌توان این نظر را توجیه کرد که جوامع نیز می‌توانند توسط بیماری‌ها آسیب ببینند». فرانک فیشباخ،[4] باور فلسفه اجتماعی خود را با این دیدگاه پیوند می‌زند که جامعه با طبیعت پیوسته است؛ به‌این‌معنا که «به طور طبیعی خود را به عنوان یک ارگانیسم تشکیل می‌دهد». چنین رویکردی به فلسفه اجتماعی، جامعه را به‌عنوان چیزی که می‌تواند بیمار شود -یک موجود زنده- تصور می‌کند. اگر امر اجتماعی بیمارگونه باشد، پس ارگانیسم اجتماعی بیمار شده است. ایده این است که مجموعه‌های نهادی جامعه را می‌توان با استعاره ارگانیسم درک کرد. پس، این مجموعه‌های نهادی، اگر نتوانند به اهداف کل جامعه خدمت کنند یا ارتباطات بین‌نهادی آن‌ها مختل شود، «مرده» به نظر می‌رسند، درست مانند دستی که به عنوان عضوی از ارگانیسم انسانی مرده است. بنابراین، وضعیت آسیب‌شناختی جامعه در اینجا به‌عنوان یک گسست در درون خودبازتابی عملی تشخیص

1. Social pathology as disease of the social organism.
2. ill organism.
3. deviations.
4. Franck Fischbach.

داده نمی‌شود، بلکه نتیجه یک «عدم کارکرد»،[1] «عدم توسعه»،[2] «بدشکلی»[3] یا «ناسازگاری»[4] نهادی است. به‌عبارت‌دیگر ارگان‌های نهادی از کارکردهای خود جابه‌جا می‌شوند یعنی از وظایفی که توسط خواسته‌های بازتولید اجتماعی به آن‌ها محول می‌شود، به‌گونه‌ای که ارگانیسم اجتماعی بتواند به شکل کنونی خود بر مبنای قبل بقا یابد.

در این رویکرد برعکس دو رویکرد قبلی، انتقال واژه «آسیب‌شناسی» از حوزه حیات ارگانیک و پزشکی به حوزه حیات اجتماعی و نقد، نقطه حساس کاربرد این مفهوم می‌شود. این ایده آسیب‌شناسی است که به نظریه‌پردازان اجتماعی این امکان را می‌دهد تا خطاهای خاص در جهان اجتماعی را تشخیص دهند. نیروی انتقادی این مفهوم در این فرض نهفته است که بازتولید اجتماعی می‌تواند شکست بخورد در قیاس با روشی که در آن ارگانیسم زنده هنگام بیمارشدن مختل می‌شود؛ بنابراین، براساس این مفهوم، دیگر هیچ فاصله‌ای بین ادعای انتقادی و واژگان طبیعت‌گرایانه آسیب‌شناس اجتماعی وجود ندارد.

پس در این تصویر، واژگان طبیعت‌گرایانه تشخیص آسیب‌شناسی، کارکردی انتقادی می‌یابند. این امر پیامدهای هستی‌شناختی مهمی دارد. یعنی، دیگر بحث خطاهای ساختاری که صرفاً برچسب «آسیب‌شناسی» می‌خورند، نیست. برعکس، «شرایط اجتماعی»[5] به‌عنوان امر قابل‌انتقاد، آشکار خواهد شد زیرا آن جامعه بیمار یا دچار آسیب است. این ایده محتوایی خود آسیب‌شناسی است که با انتقال مفهوم بیماری به پدیده‌های اجتماعی، به تشخیص، نیروی انتقادی می‌دهد. از اینجا این نتیجه گرفته می‌شود که از نظر هنجاری، ادراک رابطه بین زندگی ارگانیک و اجتماعی، بین طبیعت و جامعه، بین حفظ

1. dysfunction.
2. misdevelopment.
3. Malformation.
4. maladjustment.
5. social conditions.

خود ارگانیسم و بازتولید جامعه، خنثی نیست.

اینکه جامعه به چه معنا ممکن است بیمار شود، بستگی دارد نظریه‌پرداز اجتماعی رابطه بین طبیعت و جامعه را چگونه تصور کند. این امر، آسیب‌شناس اجتماعی را به‌نوعی «متافیزیک» یا کیهان‌شناسی متعهد می‌کند، درصورتی‌که بخواهد تعهدات هستی‌شناختی نقد اجتماعیِ شناختی[1] خود را روشن کند، که احتمالاً باید چنین کند. ازاین‌رو، دیدگاهی که دارای «بارِ متافیزیکی»[2] قوی‌تر از استفاده‌های «استعاری» ابتدایی از مفهوم آسیب‌شناسی اجتماعی است سبب می‌شود به‌سمت استعاره جدیدی حرکت کنیم که بتواند اضافه بار متافیزیکی را تخلیه کند. بنابراین این امر به‌معنای منحل‌کردن استعاره ارگانیسم نیست بلکه به‌معنای تعدیل یا بازسازی آن می‌تواند باشد که نه‌تنها توجه به هستی اجتماعی کند بلکه به نسبت طبیعت و هستی اجتماعی نیز توجه کند.

آسیب‌شناس اجتماعی ارگانیک، مانند هانت، اگرچه فکر می‌کند که جامعه واقعاً یک ارگانیسم اجتماعی است؛ اما به‌وضوح معتقد نیست که جامعه یک ارگانیسم بیولوژیکی است؛ بلکه فقط به‌نوعی شبیه یک ارگانیسم زیستی است (آسیب‌شناس اجتماعی مجبور نیست از نظر هستی‌شناختی انواع اجتماعی را به گونه‌های طبیعی تقلیل دهد، او فقط قیاسی بین آن‌ها می‌سازد). تفاوت میان جامعه و یک ارگانیسم واقعی در پیچیدگی، انعطاف و آزادی[3] بالاتری است که در زندگی اجتماعی دخیل است.

یکی از اشکالات استفاده از استعاره، ساده‌سازی امور است. استعاره با ساده‌سازی امور سعی می‌کند تصویر ساده‌شده از امور بسازد. این ساده‌سازی خود نوعی تقلیل پیش‌ساخت است و یا همان پنهان‌سازی لیکاف و جانسون است. دیگر اینکه استعاره ارگانیسم، جامعه را

1. diagnostic.
2. Metaphysically loaded.
3. complexity, reflexivity and freedom.

به‌شکلی ایستا فشرده می‌کند که نقد اجتماعی رادیکال غیرممکن می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، بررسی انتقادی اهداف بازتولیدی یعنی «غیرطبیعی‌سازی»[1] ریشه‌های خودنگهدار اجتماعی، به‌عنوان امور به‌طوراجتماعی قابل‌تغییر و نه طبیعی، غیرممکن است (Laitinen & Särkelä, 2019, pp. 87-92). یعنی ارگانیسم نمی‌تواند نشان دهد اهدافی در جامعه وجود دارد که این اهداف تولید و بازتولید می‌شود و می‌توان این اهداف را که ازقضا غیرطبیعی هستند مورد انتقادی جدی قرار داد.

رویکرد چهارم به آسیب‌شناسی اجتماعی رویکردی است که با عنوان «آسیب‌شناسی اجتماعی به عنوان انحطاط زندگی اجتماعی»[2] مطرح شده است. این رویکرد از آن کسانی است که رشد و توانایی برای آن‌ها اهمیت دارد؛ کسانی چون نیچه، دیویی و وایتهد. دیویی در کتاب «عامه و مسائل آن»[3] به مفهوم ارگانیسم ایراد می‌گیرد. از منظر دیوئی تجمعات انسانی اگرچه از منظر منشأ ارگانیک و از نظر عملکرد استوار هستند؛ اما آن‌ها تنها به‌واسطه پیامدهای شناخته‌شده، ارزشمند[4] و مورد درخواست[5] است که به جوامع تبدیل می‌شوند. دیویی معتقد است که مشخصه جوامع بشری این است که آن‌ها برای اهداف ارگانیک طراحی نشده‌اند؛ بلکه آن‌ها با هدف‌های خود به‌عنوان «غایت‌های در چشم‌انداز»[6] ارتباط می‌گیرند به این معنا که باید «ارزشمند و مورد درخواست» باشند. به‌این‌ترتیب، هستی‌شناسی‌اجتماعی دیویی، درعین طبیعت‌گرایانه بودن، در تلقی اجتماعی به‌عنوان یک فرآیند زندگی است؛ ارزش‌های اجتماعی را به‌عنوان انواع اجتماعی تغییرپذیر و سازمان اجتماعی را نیز از نظر شکل و فرم قابل‌تغییر می‌داند. اما نکته مهمی که باید به آن توجه کرد

1. denaturalizing.
2. Social pathology as degeneration of social life.
3. The public and its problems.
4. esteemed.
5. Sought for.
6. Ends in view.

این است که دیویی به صراحت هستی‌شناسی اجتماعی ارگانیک را رد می‌کند، درعین‌حال یک آسیب‌شناس اجتماعی از جنس طبیعت‌گرا باقی می‌ماند.

به‌عبارتی‌دیگر، دیویی استعاره ارگانیسم را کنار می‌گذارد، درحالی‌که قاطعانه به تشخیص آسیب‌شناسی‌های اجتماعی پایبند است. دیویی از ساختن موضوع هستی‌شناسی اجتماعی بر حسب ارگانیسم ارسطویی فاصله زیادی دارد، از منظر او امر اجتماعی یک فرایند زندگی را تشکیل می‌دهد که او آن را «زندگی به‌هم‌پیوسته»[1] می‌نامد. استفاده دیویی از واژگان طبیعت‌گرایانه در هستی‌شناسی اجتماعی را نمی‌توان به‌عنوان مبهم یا تنها استعاری درک کرد، زیرا او به یک متافیزیک طبیعت‌گرایانه نظام‌مند معتقد است. متافیزیک طبیعت‌گرایانه دیویی درواقع بخشی از فلسفه اجتماعی و ازاین‌رو بیانگر نقد اجتماعی او است. بنابراین، نباید به مفهومی از آسیب‌شناسی اجتماعی که اقتدار ارزشی خود را بر واژگان طبیعت‌گرایانه آن استوار می‌کند، امید خود را از دست داد؛ ضمن پرهیز از اشتباهات ارگانیسم اجتماعی.

این تصویر، هدف آسیب‌شناسان اجتماعی را نه براساس مدل بیماری‌های موجودات، بلکه به‌طور فراگیرتر، به‌عنوان «رکود» یا حتی «انحطاط» یک فرآیند زندگی اجتماعی مفهوم‌سازی می‌کند. زندگی اجتماعی زمانی بیمارگونه است که راکد می‌شود و به‌نوعی از زندگی زیر سطح مشخصی از فرآیند زندگی تنزل می‌یابد. درک امر اجتماعی از نظر زندگی اجتماعی، حیات واژگان طبیعت‌گرایانه را حفظ می‌کند، اما در تمرکز بر «فرآیند زندگی اجتماعی» و نه صرفاً «خود جامعه». این نگاه الگوسازی از امر اجتماعی از یک موجود زنده را رد می‌کند، بنابراین از مشکلات هستی‌شناسی اجتماعی ارگانیستی اجتناب می‌کند.

آسیب‌شناسان زندگی اجتماعی چون دیویی و وایتهد زندگی اجتماعی و زندگی ارگانیک

1. associated life.

را همولوگ[1] (هم‌شکل) می‌دانند به این معنا که زندگی اجتماعی از زنـدگی ارگانیـک بیـرون آمده، بر پیچیدگی و شدت آن افزوده شده، به شکل متمایز خـود کـه قابل‌تقلیـل بـه زنـدگی ارگانیک نیست، تکامل یافته است، و درعین‌حال نـوعی فرآینـد زنـدگی بـاقی مانـده اسـت. به‌همین‌دلیل، زندگی اجتماعی می‌تواند به‌معنای واقعی کلمه مانند زنـدگی ارگانیـک دچـار رکود و انحطاط شود. درواقع، آسیب‌شناس زنـدگی اجتمـاعی ممکـن اسـت ماننـد دیـویی استدلال کند که اعمال اجتماعی به‌معنای واقعی‌تر از فرآیندهای ارگانیک زندگی می‌کننـد و می‌میرند، زیرا درجه بالاتری از شدت، عمق و آزادی را ارائه می‌دهند.

با این تفاسیر، آسیب‌شناسی اجتماعی دو معنـا دارد: یکـی اینکـه جامعـه رشـدش را از دست بدهد و به‌طور ارگانیک دچار رکود شود و دیگر اینکه در بازتولید خود دچار شکسـت شود و به‌صورت غیرارگانیک منحط شود. بنابراین آنچه که آسیب‌شناسانه است خصلت عدم کارکرد داشتن[2] جامعه نیست بلکه کارکرد خودنگهدارندگی[3] جامعه اسـت. بـه‌عبارت‌دیگر، بررسی کارکرد دچار اخلال شـده جامعـه، آسیب‌شناسـی نیسـت؛ بلکـه بررسـی خاصـیت خودنگهدارنگی آن بایستی آسیب‌شناسی تلقی گردد. زندگی اجتماعی زمـانی می‌میـرد کـه صرفاً شکل خود را حفظ کند، زیـرا سـپس بـه شـکلی صـرفاً ارگانیـک از زنـدگی انحطـاط می‌یابد. آنچه ممکن است برای یک ارگانیسم زیستی حالت سلامتی تلقی گـردد، می‌توانـد آسیب‌شناسی زندگی اجتماعی تلقی شود. ازسوی‌دیگر، این مفهوم می‌تواند برخی از مقاصد انتقادی تشخیص‌های ارگانیک را حفظ کند. همچنین زندگی اجتماعی زندگی است به ایـن معنا که برای تداوم باید شکل خود را حفظ کند. بنابراین، رویه‌ها و جوامع اجتماعی نیـز بـر اساس این دیدگاه، اگر در کارکردهای بازتولید خود شکست بخورند، ممکن اسـت بمیرنـد.

1. homologous.
2. dysfunctional.
3. Self-maintenance.

اما مهم این است که تشخیص این‌گونه کژکارکردها[1] تنها موضوع آسیب‌شناس زندگی اجتماعی نیست و همچنین مبتنی بر هستی‌شناسی ذات صلب ارگانیسم نیز نمی‌باشد.

آنچه در این هستی‌شناسی‌های اجتماعی رشد و دگرگونی مشترک است این است که نقد اجتماعی را در درون موضوع خود، یعنی در درون زندگی اجتماعی قرار می‌دهند. براساس این دیدگاه، یک رابطه دیالکتیکی بین نقد اجتماعی و رکود اجتماعی، یا بین آسیب‌شناسی به‌معنای «علم رنج»[2] و آسیب‌شناسی به‌معنای «تجربه رنج»[3] وجود دارد. نقد اجتماعی جزئی از فرآیند زندگی اجتماعی است. در این رویکرد نقد در عرصه اجتماعی به واسطه زندگی تبدیل شده است؛ زیرا از مرگ غایات خود جان سالم به در می‌برد، و همیشه خود را زنده می‌کند. با این تلقی زندگی اجتماعی به‌مثابه جریان «تنفس»[4] اجتماعی توصیف می‌شود: فرآیندی از مراحل درهم تنیده از «ساخت»[5] و «نقد»[6] یا «فرایند مستمر بازسازی اجتماعی» (Laitinen & Särkelä, 2019, pp. 92-96).

این نگاه سوم به آسیب‌شناسی نیز تلاش می‌کند پنهان‌سازی استعاره ارگانیسم را به شکل دیگری نشان دهد. استعاره جامعه به‌مثابه ارگانیسم به ثبات ارگانیسم توجه داشت بنابراین این نگاه سنخی غلبه نظم و انسجام در درون خود داشت اما دیویی تلاش دارد به وجه پنهان‌شده‌ای در این استعاره توجه کند و آن فرایند رو به آینده زندگی است که پویایی سازوار و رشد و تکامل جامعه را مورد نظر دارد. بنابراین استعاره ارگانیسم که تنها به بقای خود می‌اندیشد کفایت نظری ندارد بلکه باید از استعاره‌ای استفاده کرد که علاوه بر وجه ارگانیستی جامعه آن را در وجه زندگی آن یعنی بازتولید ارزش‌ها در طول زمان توجه کرد.

1. malfunction.
2. science of suffering.
3. experience of suffering.
4. respiration.
5. Construction.
6. criticism.

مثلاً استعاره «انسان در تکامل» شاید برای این نگاه دیویی مناسب باشد. انسانی که به‌صورت مدام ارزش‌هایی را هدف‌گذاری و به‌سمت آن‌ها حرکت می‌کند. استعاره «تنفس» نیز به همین نوبه‌نو شدن اهداف و خواست‌ها توجه دارد. خود استعاره «زندگی» نیز می‌تواند به جای فرد انسانی به جامعه اطلاق شود.

این رویکردها به آسیب‌شناسی چند سؤال جدی پیش روی ما قرار می‌دهد:

۱. آسیب‌شناسی فردمحور است و یا جامعه‌محور؟ (تمرکز بر اختلال‌های فردی دارد یا اختلال‌های اجتماعی)

این سؤال بیان دیگر این موضوع است که آیا آسیب‌شناسی مبتنی بر فرض یک وجود استقلالی به‌عنوان جامعه و یا فرهنگ است که دچار اخلال در عملکرد شده یا هنجارها و ارزش‌های آن مختل شده است یا اینکه آسیب‌شناسی بررسی افراد بماهو فرد است از جهات گفته و تنها فراگیری اخلال ما را دچار مشکل کرده است؟

۲. زندگی‌محور است یا هستی‌محور؟ (تکامل یا بقا)

دو نوع نگاه به آسیب‌شناسی می‌توان داشت؛ اینکه آسیب‌شناسی به‌مثابه اخلال در فرایند زندگی تلقی گردد یا اینکه آسیب‌شناسی به اخلال در امر موجود تلقی گردد. در نوع اول نگاه به آینده است ولی در نوع دوم نگاه به اکنون است. در حالت اول اخلال در تکامل و پیشرفت است و در حالت دوم اخلال در بقای وضع موجود است. آسیب می‌توان آسیب در نسبت با پویایی یا دینامیک جامعه باشد می‌تواند در نسبت نظم یا استاتیک جامعه باشد. در حالت اول جامعه از حرکت رو به جلو ناتوان است و در حالت دوم از ایجاد یک نظام با ثبات.

۳. مفهوم مرکزی آسیب‌شناسی چیست؟ (رنج، بیماری، خطا، مسئله)

بحث مهم دیگر این است که آسیب چیست؟ آیا آسیب رنج‌های انسانی است؟ در این صورت باید هر رنجی آسیب تلقی شود؟ اگر آسیب خطاست چه موقع این خطاها رخ

می‌دهد و ملاک خطا بودن چیست؟ آیا آسیب اجتماعی همان مسئله اجتماعی است؟ که دراین‌صورت ملاک مسئله بودن چیست؟ بنابراین بسته به اینکه آسیب بر اساس چه استعاره‌ای تعبیر شود می‌تواند معانی مختلفی پیدا کند به عنوان نمونه اگر آسیب براساس اخلال در پویایی‌های اجتماعی تعریف شود آسیب همان موانع رشد و تکامل اجتماعی است.

٤. آسیب‌شناسی آیا معنایی طبیعت‌گرایانه دارد؟ (اخلال در کارکرد یا اخلال در غایت و ارزش)

اگر آسیب‌شناسی معنایی طبیعت‌گرایانه داشته باشد در این صورت هر امر طبیعی یک هدفی دارد و یک کارکردی هدف ذاتی آن امر طبیعی است و کارکرد نسبتش با دیگر امور است. آیا آسیب‌شناسی را تنها با این استعاره می‌توان توضیح داد یا این توضیح ناکافی است. ممکن است از جهتی که انسان معناساز است این توضیح ناکافی تلقی شود یا حتی ساختارهایی که این امور طبیعی تنها در درون آنها اجازه کنش دارند نادیده گرفته شود؛ چه این ساختارها تحت اراده باشند و چه نباشد هستی‌هایی باشند که انسان‌ها خلق کرده باشند.

٥. آیا آسیب‌شناسی مفهومی ارزش‌بار[1] دارد؟

وقتی از آسیب‌شناسی صحبت می‌شود بسته به اینکه چه معنایی از آن مراد شده باشد خوب و بد، حق و باطل و امثال این مفاهیم ارزشی نیز تعریف می‌شود اگر آسیب‌شناسی از استعاره اعتدال استنباط شود آنگاه به این معناست که اعتدال خوب است و خروج از اعتدال بد پس آسیب به معنای خروج از اعتدال است؛ بنابراین این سؤال پیش می‌آید که هر استعاره و تعریفی از آسیب‌شناسی بار ارزشی خاص خود را به دنبال می‌آورد؟ یا اینکه نسبت به ارزش‌های مختلف خنثی است؟ آیا آسیب‌شناسی تنها به دنبال توصیف آسیب است؟ آیا

1. value laden.

اساساً توصیف آسیب بدون درنظرگرفتن هنجار پیشینی ممکن است؟ به عبارت‌دیگر آیا آسیب‌شناسی متوقف بر پذیرفتن هنجارها و ارزش‌هاست؛ چه ارزش‌ها توسط جامعه مورد قبول باشند چه آنکه توسط امری فراانسانی جعل شده باشد؟

٦. آیا آسیب‌های اجتماعی ساختار مشترکی دارند؟

آیا آسیب‌های اجتماعی توسط یک ساختار موجود ایجاد می‌شود؟ و در صورت عدم تغییر ساختار آسیب‌ها به دلیل توقف به ساختار به‌طور مداوم بازتولید می‌شوند؟ یا اینکه ساختار مشترکی میان آسیب‌ها وجود ندارد و هر آسیبی خود علتی متمایز از آسیب دیگر دارد؟

۷. آیا آسیب‌شناسی اجتماعی همان نقد اجتماعی است؟

فرق آسیب‌شناسی اجتماعی با نقد اجتماعی چیست؟ آیا آسیب‌شناسی اجتماعی با نقد اجتماعی یا رویکرد انتقادی به جامعه یکی است؟ در واژه آسیب نوعی نگاه منفی به آسیب وجود دارد که در نقد وجود ندارد آیا این امر درست است یا خیر؟ ترجیح استفاده از این کلمات چیست؟

۳. تغییر استعاره ارگانیسم (مبتنی بر نظریه جهان‌های اجتماعی پارسانیا)

۱) درک مفهوم آسیب‌شناسی جز با پاسخ به سؤالات طرح‌شده ممکن نیست. در اندیشه اسلامی هم اصالت با فرد است و هم با اجتماع؛ بنابراین آسیب‌شناسی هم می‌تواند آسیب‌شناسی فردمحور باشد و هم می‌تواند جامعه‌محور باشد. در حالت اول آسیب‌شناسی به بررسی مسائل از منظر کنش فردی می‌پردازد و سعی می‌کند مسئله را در فرد جست‌وجو کند؛ اما در آسیب‌شناسی جامعه‌محور، مسائل جامعه -به‌عنوان امری واحد و روح مشترک انسان‌ها که در ساختن آن مشارکت داشته‌اند- موردتوجه است. در این تلقی آسیب‌شناسی

اجتماعی بررسی امر واحدی است که همه انسان‌ها در ساختن آن مشارکت داشته‌اند و اگرچه هر فرد نیز متأثر از آن امر مشترک است اما بسته به شرایط ممکن است نسبت افراد با آن روح کلی متفاوت باشد.

۲) موضوع مطالعه جامعه می‌تواند پویایی جامعه و یا ایستایی جامعه و به تعبیر دیگر دینامیک جامعه یا استاتیک جامعه باشد. دینامیک جامعه حیات اجتماعی را از جهت فرایندی و حرکت بررسی می‌کند؛ یعنی اینکه جامعه از کجا حرکت خود را شروع کرده به کجا می‌رود و این مسیر را چگونه می‌پیماید؛ اما در استاتیک جامعه به این توجه می‌شود که در زمان خاص آیا امور در نسبت با یکدیگر به‌درستی قرار گرفته‌اند و نظم اجتماعی برقرار است. آسیب‌شناسی اجتماعی هم باید به هستی‌های اجتماعی توجه کند و هم به حیات اجتماعی. به‌بیان‌دیگر اینکه اراده مردم در چه جهتی عملی می‌کند اهمیت دارد و اینکه اراده‌های قبلی چگونه تحقق یافته‌اند و تحقق‌یافتگی آن‌ها در اکنون چه تأثیری دارد نیز اهمیت دارد. هستی‌های اجتماعی خود را در نهادها، سازمان، ساختارها و گفتمان‌ها تجلی می‌بخشند. هستی‌های اجتماعی اکنون حیات اجتماعی گذشته بوده‌اند و حیات اجتماعی اکنون هستی اجتماعی آینده را برمی‌سازد.

۳) مراد از آسیب‌شناسی، پاتولوژی در استعاره ارگانیسم زیستی نیست؛ بنابراین آسیب بیماری نیست و چون بیماری نیست لزوماً رنج هم ندارد و راه آن درمان نیست. مراد از آسیب، مسئله است. مراد از مسئله نیز شکاف و گسست در یک وحدت معرفتی است که به تبع آن وحدت معرفتی جهان جدید ساخته می‌شود؛ نهادها، سازمان‌ها و ساختارهای جدیدی شکل می‌گیرد. اگر بنیان جامعه وحدت در ساحت معرفت اجتماعی تلقی شود آنگاه آسیب اجتماعی اساساً به شکاف در این وحدت معرفتی باز می‌گردد؛ بنابراین آسیب درحقیقت معنای اولیه خود را از دست می‌دهد و به‌جای آن بهتر است از مفهوم مسئله

استفاده کرد و آسیب‌شناسی را به مسئله‌شناسی مبدل ساخت. البته این امر بدان معنا نیست که نمی‌توان هیچ تصوری برای آسیب‌شناسی در معنای پاتولوژی داشت. گسست و شکاف معرفتی سبب ایجاد بیماری و از بین رفتن کارکرد عناصر اجتماعی می‌شود بنابراین آسیب در این معنا فرع آسیب در معنای مراد است.

٤) آسیب‌شناسی هر سنخ گسست معرفتی را در هر لایه معرفتی و اجتماعی می‌تواند شامل شود. دراین‌صورت اگر حیات انسانی دچار اخلال شود مسئله ایجاد می‌شود و همچنین اگر هستی‌های معرفتی و اجتماعی که توسط انسان ایجاد شده است نیز دچار اخلال شود نیز آسیب و مسئله ایجاد شده است. به‌عنوان‌مثال فقر به عنوان یک مسئله اجتماعی ناشی از یک نظام اقتصادی ناکارآمد و این نظام ناکارآمد ناشی از عدم معرفت به اقتضائات برای ساختن چنین نظامی یا اساساً عدم شناخت جنین نظامی است.

٥) آسیب‌شناسی امری ارزش‌بار است. این امر به معنای این است که بدون درنظرگرفتن ارزشی پیشین آسیب‌شناسی ممکن نیست. آسیب‌شناسی مسئله را در نسبت با ارزش روشن می‌کند. اساساً نگاه انتقادی با پذیرفتن ارزش شروع می‌شود. اگر «آزادی» تمام ارزش یک دستگاه فکری و حیات انسانی باشد، هرجا و به هر نحو آزادی سرکوب شود می‌توان از مسئله یا آسیب سخن گفت.

٦) آسیب‌های اجتماعی می‌توانند ساختار مشترکی داشته باشند. در این صورت برخی از نهادها، ساختارها و ... مسائلی ایجاد می‌کنند که معلول آن ساختار یا نهاد هستند اما این لزوماً به این معنا نیست که این ساختار تنها علت مسائل است نهادهای دیگر و یا حتی نهادهای بدیل نیز می‌توانند به نسبت شرایط و موقعیت‌ها مولد آسیب باشند. این هستی‌های اجتماعی مولد مسئله هستی‌هایی هستند که در طول حیات جمعی انسان‌ها ساخته شده‌اند و توافقی نسبی درباره آن‌ها وجود دارد.

با توضیحاتی که بیان شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که اساساً آسیب‌شناسی به‌معنای مسئله‌شناسی است. اما مسئله‌شناسی نیز به‌معنای مسئله انسانی اجتماعی است که در حقیقت پیوستاری است از ماده محض تا معنای محض؛ انسانی که دارای اراده و علم است. این انسان حیاتی دارد که با اراده و اختیار آن را می‌سازد و به‌پیش می‌رود. حیات انسانی با تمایلات، خواست‌ها و سائق‌های زیستی او و همچنین هویت اجتماعی وی گره خورده است. حال اگر در کنش‌های اجتماعی فرد دچار تردید شود به این معنا که نداند این کنش «خوب است یا بد» در این کنش فرد مسئله‌مند گشته است. چراکه حیات فرد دچار اخلال می‌گردد؛ عقل عملی نمی‌تواند امور جزئیه را بر قاعده کلیه تطبیق دهد. اینجاست که در عرصه حیات اجتماعی فرد دچار اخلال می‌گردد.

در عرصه هستی‌های اجتماعی که به‌واسطه اراده‌های انسانی شکل گرفته شده نیز ممکن است انسان‌ها دچار مشکل شوند. ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شکل گرفته شده ممکن است فرد را دچار مشکل کند. به‌عنوان مثال بانک با افزایش نقدینگی سبب ایجاد تورم می‌شود و زندگی فرد دچار اخلال می‌گردد. بانک به عنوان یک هستی ساخته شده انسانی سبب ایجاد مشکل و مسئله می‌گردد.

۴. بازسازی مفهوم آسیب‌شناسی فرهنگی و استعاره آن

۴-۱. مفهوم فرهنگ

غرب تا قرن نوزده هنوز نتوانسته بود دانش فرهنگ را تقوم بخشد. راه زیادی طی کرد تا توانست فرهنگ را به‌مثابه یک موضوع دانش مطالعه کند. بعد از قوام یافتن موضوع فرهنگ مهم‌ترین مسئله غرب روش مطالعه فرهنگ بود. روش مطالعه فرهنگ شاید پیچیده‌ترین بخش دانش فرهنگ باشد زیرا فرهنگ موضوعی چون موضوعات علوم تجربی ندارد. در

غرب با تفکیکی که میان تجربه زندگی[1] و تجربه مفهومی[2] شد زمینه تقـوم موضـوع فرهنـگ فراهم شد و به تبع علوم روحی[3] شکل گرفت.[4]

فرهنگ نسبت مستقیم با زندگی در اکنونیت انسان دارد و به زندگی خارج از اکنونیت که یا وصل به سنت‌های گذشته دور است و یا هنوز فرانرسیده است چندان ربطی ندارد. فرهنگ می‌خواهد درباره اکنونیت انسان با کمترین ارجـاع بـه گذشـته و آینـده دور سـخن بگویـد؛ بنابراین باید توجه کرد که در اکنونِ این انسان چه می‌گذرد. چگونه این لحظات و آنات برای انسان معنا دارد. وقتی درباره فرهنگ سخن می‌گوییم درباره معانی‌ای صحبت می‌کنیم که در هر آنْ و لحظه در هر کنش انسانی برون‌هشت دارد. حضور این معانی در اکنون من است که من و کنش‌هایم را موجه می‌کند.

فرهنگ ربط ارزشی با جهان خارج است که اگر به‌صورت امر عامی ظاهر شود فرهنـگ جامعه یا عامه را شکل می‌دهد. فرهنگ به ارزش‌ها مربوط است و علم فرهنگ علم مطالعه نسبت ارزش‌ها است. به‌عنوان‌مثال وقتی به «آب» به عنوان یک ماده طبیعـی خـارجی نظـر افکنده می‌شود به‌شیوه‌های مختلف می‌توان با این آب نسبت برقرار کرد؛ این «آب» می‌تواند مایه حیات باشد یا وسیله‌ای برای کسب درآمد بیشتر یا جلوه و آیتی از قدرت و علم الهـی و یا مجموع این امور. در هر حالت نسبتی ارزشی میان انسان و «آب» ایجاد شده است و این نسبت همان معنایی است که به آب داده می‌شود و درنهایت نوع کـنش را تعـین می‌بخشـد. بنابراین فرهنگ معنایی است که ما به کنش‌ها و یا امور می‌دهیم البته در نسـبتی کـه بـا آنهـا برقرار می‌کنیم. اگر ما هیچ نحوه نسبتی به برخی امور نداشته باشیم، بنابراین امر فرهنگی در نسبت با آن امر بی‌معناست.

1. Erlebnis.
2. Erfahrung.
3. Geisteswissenschaft.

٤. پیشگفتار کتاب بنیادهای فلسفی علم فرهنگ (مرادی، ۱۳۹۸، ص پانزده).

چند تعریف قابل‌اعتنا درباره فرهنگ در ادبیات فلسفی ما شکل‌گرفته است که جزء نظریات متأخر در حوزه فرهنگ است؛ به این معنا که این نظریه‌پردازان نظریات فلاسفه پیش از خود را و حتی هم عصران خود را مورد توجه قرار داده‌اند؛ بنابراین لزومی ندارد برای رسیدن به تعریف مطلوب از فرهنگ تمامی تاریخچه نظری درباره فرهنگ را در ادبیات دینی بررسی کنیم. تنها دو نظر قابل‌اعتنای معاصر وجود دارد که تمام نظریات گذشته را در خود جمع کرده است و قضاوت را تاحدودی سهل ساخته است.

یکی از این تعاریف تعریف پارسانیا از «فرهنگ» است که در مقاله «نسبت علم و فرهنگ» بیان شده است. براساس این تعریف «فرهنگ بخشی از معرفت است که در ذهنیت مشترک افراد و یا جامعه و یا در زیست‌جهان افراد وارد شده است». مراد از معرفت در این تعریف معنای عامی است که احساس، عاطفه، گرایش، اعتقاد، عادات و آداب را نیز فرامی‌گیرد. هر نوع آگاهی زمانی‌که صورت جمعی پیدا کند در قلمرو فرهنگ واقع می‌شود. با این تعریف فرهنگ دو خصوصیت مهم و بارز دارد: اولاً از جنس معرفت است؛ و ثانیاً عمومیت دارد. براساس این مبنا ابعاد و سطوح فرهنگ عبارتند از نمادها، نشانه‌ها، هنجارها، ارزش‌ها، باورها و اعتقادهای بنیادین که به‌صورت، زبان، آداب، عادات و رسوم، حقوق و مقررات، ادبیات، اساطیر، علوم، معارف، فلسفه‌ها و ادیان مختلف بروز و ظهور پیدا می‌کنند (پارسانیا، ۱۳۸۷، صص ۵۲-۵٤).

یکی دیگر از مهم‌ترین تعریف‌های صورت گرفته از «فرهنگ» توسط یزدان‌پناه در کتاب چیستی و نحوه وجود و فرهنگ مطرح شده است. این کتاب از آنجاکه مباحث کتاب جهان‌های اجتماعی را مطمح نظر داشته، قابل‌بررسی دقیق است. پیش از ورود به بحث فرهنگ بهتر آن است که درک از جامعه را در تلقی این کتاب بیان کرد: «جامعه عبارت است از مجموع به‌اشتراک‌گذاشتن معانی و مشارکت عینی». یزدان‌پناه با تعریف جامعه به این

صورت سعی می‌کند که از تعریف معونه‌دار پارسانیا از وحدت عالم و معلوم که مربوط به ساحت مثال و عقل است فروتر آمده و به وحدتی زمینی‌تر و مادی‌تر دست یابد. یزدان‌پناه معیار شکل‌گیری جامعه را «مشارکت» می‌داند؛ اما این مشارکت باید به حد رسوخ برسد: «مشارکت‌های عینی و نیز مشارکت‌های در معانی با هم جمع شده، فشردگی جمعی‌ای پدید می‌آید. آنگاه که این مشارکت به سطح خاصی رسید، جامعه شکل می‌گیرد» (یزدان‌پناه، ۱٤۰۱، ص ۲٤۹).

براساس این تعریف، «معنا» یکی از مهم‌ترین امور تعین‌بخش جامعه است؛ اما معنا تنها شامل قصد و هدف انجام کنش نیست؛ بلکه شامل همه پشتوانه‌های معرفتی و غیرمعرفتی می‌گردد. با این تعریف از جامعه می‌توان نسبت فرهنگ و جامعه را روشن کرد. جامعه ساحت‌های مختلفی دارد؛ هم ساحت عینی و مادی دارد و هم ساحت روحی دارد. فرهنگ همچون روح جامعه است که در عینیت مادی جامعه حضور دارد (یزدان‌پناه، ۱٤۰۱، ص ۲۶۱).

یزدان‌پناه با اشاره به تعریف جامعه، «اشتراک در معانی» را بخشی از تعریف جامعه می‌داند که به‌معنای فرهنگ اشاره دارد. با این توضیح فرهنگ چنین تعریف شده است: «فرهنگ، انباشت معنا به‌شکل عمومی در فاهمه عمومی و در کنش‌های اجتماعی و ساخت عینی اجتماعی است». همگانی‌شدن معنا سبب می‌شود که معنا دیگر اختصاص به فرد نداشته باشد بلکه واقعیت سومی به نام فرهنگ ایجاد شود. فرهنگ اگرچه از جنس معناست اما در ساحت معنا باقی نمی‌ماند و خود را در کنش‌های اجتماعی و ساخت‌های اجتماعی نشان می‌دهد (یزدان‌پناه، ۱٤۰۱، صص ۳۰۰-۳۰۱).

با دو تعریفی که از فرهنگ در اینجا ارائه شد که جزء متأخرترین نظریات در حوزه فرهنگ مبتنی بر اندیشه حکمی به شمار می‌روند می‌توانیم تعریف خود را از فرهنگ ارائه

دهیم. نکته اول آن است که قدر متیقن از تعاریف بیان شده آن است که فرهنگ «معانی مشترک میان انسان‌ها» است. اختلاف بر سر این است که این معانی تنها در ذهن مشترک انسانی است (به‌تعبیر پارسانیا) یا در فاهمه عمومی (به‌تعبیر یزدان‌پناه).

تعبیر ذهن در ادبیات پارسانیا برای یزدان‌پناه دچار چالش شده است. اگر مراد از ذهن آن امری است که در فلسفه غرب، ذهن[1] تلقی می‌گردد مورد پسند یزدان‌پناه نیست. یزدان‌پناه معتقد است اگر ذهن در ادبیات غربی مراد است، مراد از آن فاعل شناسا بدون درنظرگرفتن ساحت بیرونی است (یزدان‌پناه، ۱٤۰۱، ص ۳۰۵). بنابراین ترجیح می‌دهد از فاهمه عمومی به‌جای تعبیر بین‌الاذهانی استفاده کند. دراین‌باره باید گفت که اولاً در ادبیات غرب نیز مراد از ذهن چنین امری نیست. ثانیاً پارسانیا نیز چنین امری را مراد نکرده چراکه به‌صراحت بیان می‌کند که «ما انسان‌ها با واردشدن به جهانی که دیگران در آن به‌سر می‌برند با آن‌ها در فهم مجموعه‌ای از شناخت‌ها شریک می‌شویم. این شناخت مشترک همان شناخت عمومی است. این شناحت مشترک شامل دانستن و آگاهی است». هویت بین‌الاذهانی «بخشی از جهان دوم است که شکل عمومی پیدا کرده است و به‌صورت ذخیره مشترک بشری درآمده است». بنابراین اولاً جنس ذهنی که پارسانیا بیان می‌کند جنس معرفت و شناخت است که مکرر بیان کرده است و ثانیاً این شناخت بخشی از شناخت واقعیت است که در جهان دوم به‌دست آمده است. بنابراین تا اینجا در تعریف پارسانیا و یزدان‌پناه تفاوتی وجود ندارد.

بخش دیگر تفاوت در قسمت دوم تعریف یزدان‌پناه است که در آن معتقد است فرهنگ به‌مثابه معانی علاوه بر فاهمه عمومی و کنش‌های اجتماعی در ساخت عینی اجتماعی نیز حضور دارد.

1. mind.

معمولاً فرهنگ را دارای هویتی معرفتی، ذهنی و باطنی دانسته‌اند درحالی‌که از نگاه ما فرهنگ در صحنه عینیت نیز حاضر است. می‌توان فاهمه عمومی را به‌سان ذهن تصور کرد؛ اما فرهنگ را باید به‌گونه‌ای در نظر گرفت که نه‌تنها ذهن بلکه امور عینی را نیز دربرگیرد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱، ص ۳۰۵).

بااینکه از کلام بالا برداشت می‌شود که فرهنگ امور عینی را در برمی‌گیرد اما یزدان‌پناه در ادامه این گفته را روشن کرده و بیان می‌کند که مراد این نیست که امور عینی جزء فرهنگ هستن بلکه مراد آن است که فرهنگ در آن‌ها حضور دارد.

فرهنگ دانستن انباشت معنا در کنش‌های اجتماعی و ساخت عینی خود به معنای آن است که کنش و ساخت عینی غیر از فرهنگ است؛ اما به معنای آن نیست که فرهنگ نمی‌تواند خود را در کنش اجتماعی و ساخت عینی نشان دهد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱، ص۳۱۰).

اگر ادامه تعریفی که یزدان‌پناه بیان کرد چنین باشد، تفاوتی با آنچه پارسانیا در تعریف آورده وجود ندارد؛ زیرا روشن است که معانی در امور عینی تجلی می‌کنند و پارسانیا نیز قائل به آن است:

تقسیم پدیده‌های اجتماعی به عینی و ذهنی، خالی از نوعی تسامح نیست؛ زیرا هیچ‌یک از اجزای جهان اجتماعی بدون یک معنا و برداشتی از آن، به قلمرو زندگی اجتماعی وارد نمی‌شود. مثلاً ساختمان ازآن‌جهت که سنگ و سیمان و آهن است، پدیده‌ای اجتماعی نیست بلکه پدیده‌ای طبیعی است ... . ساختمان ازآن‌جهت پدیده‌ای اجتماعی است که به‌عنوان خانه، محل کار، مدرسه و به‌صورت بخشی از شهر و مانند آن لحاظ می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲).

نکته دیگر بحث از «انباشت معنا» است. یزدان‌پناه معتقد است که فرهنگ انباشت

معناست؛ یعنی معانی در تبادل چندطرفه تبدیل به امر مشترک و عمومی فشرده می‌شوند. فشردگی معنایی یعنی درباره یک شیء امور معانی به یکدیگر پیوند می‌خورد تا معنایی را شکل دهند. اما این فشردگی معنایی تکثر معنایی را نتیجه نمی‌دهد؛ بلکه واحدی حقیقی را شکل می‌دهد وحدتی ارگانیک که به نقل از علامه «فکر متراکم اجتماعی» است (یزدان پناه، ۱٤۰۱، صص ۳۰۲-۳۰۳). اگرچه مفهوم تراکم و یا انباشت معانی برای پارسانیا چندان مهم نبوده چراکه به نحوه شکل‌گیری فرهنگ اشاره دارد؛ اما وحدت فرهنگ مورد تأکید واقع شده است. یکی از اشاراتی که شاید بتوان به تجمیع و یا ذخیره معانی تعبیر شود این عبارت است که پارسانیا از آن با عنوان «ذخیره معرفتی» یاد می‌کند:

> فرهنگ با استفاده از ذخیره معرفتی خود بسیاری از بنیان‌ها و اصول موضوعی علم... را برای جامعه علمی تعیین می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۷۳).

بنابراین، با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت موجزترین تعریف از فرهنگ چنین است: «فرهنگ نظام معنایی مشترک میان انسان‌هاست». این تعریف به اشتراک دو تعریف اشاره دارد و اضافه‌های غیرضروری مثل نحوه شکل‌گیری فرهنگ و یا امتداد فرهنگ را حذف کرده است.

۲-۴. استعاره آسیب‌شناسی فرهنگی

با توجه به توضیح دو مفهوم آسیب‌شناسی و فرهنگ، مفهوم ترکیبی «آسیب‌شناسی فرهنگی» تبیین می‌شود. آسیب‌شناسی فرهنگی ترکیب اضافی نیست که آسیب‌شناسی به فرهنگ اضافه شده باشد و به معنای آسیب‌شناسی امرِ فرهنگی باشد. آسیب‌شناسی فرهنگی ترکیبی وصفی است که در آن سنخ و یا ویژگی آسیب‌شناسی در آن ذکر شده است یعنی این آسیب‌شناسی از سنخ اجتماعی و یا پزشکی نیست بلکه به دنبال کشف آسیب‌هایِ فرهنگی است.

در اینجا باید دید که چه استعاره‌ای می‌تواند برای پشتیبانی از این مفهـوم راه‌گشـا باشـد. چنان‌که دیدیم استعاره «آسیب‌شناسی» جامعه را به عنوان یـک ارگانیسـم زیسـتی مشـاهده می‌کرد دچار چالش‌هایی بود اکنون باید دید که چه استعاره‌ای می‌توان پیشنهاد کرد کـه ایـن چالش‌های بیان‌شده را جبران کرد و ضمناً با مفهوم فرهنگ پیوند داشته باشد.

شهید مطهری از استعاره «روح» برای توضیح فرهنگ استفاده کرده است. شهیدمطهری برای جامعه هویت مستقلی قائل است و در نزاع اصالت فرد و جامعه هـم بـرای فـرد و هـم برای جامعه اصالت قائل است. ازآنجاکه شـهیدمطهری توانسـته اسـت بـه جامعـه هویـت مستقل واحدی ببخشد، می‌تواند از فرهنگ و تمدن نیز به‌عنوان امر واحد متناسب با جامعـه سخن گوید:

> یکی از بحث‌های مقدماتی این است: بشر که دارای زندگی اجتماعی است و در اثـر ایـن زنـدگی اجتمـاعی تمـدن و فرهنـگ بـه وجـود آورده اسـت... (مطهـری، ۱۳۸۹الـف، ص۲۶۹).

شهید مطهری معتقد است که جامعه مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی ولی این ترکیب، ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، تمایلات و اراده‌هاسـت. ایـن ترکیـب، ترکیـب تن‌ها و اندام‌ها نیست بلکه ترکیب فرهنگی است (مطهری، ۱۳۸۹ب، صص ۲۵-۲۶).

شهید مطهری جامعه را ترکیب حقیقی اندیشه‌ها، تمـایلات و اراده‌هـا می‌دانـد و از ایـن ترکیب، «روحی» حاصل می‌شود که همان «فرهنگ» است. از منظر شهید مطهری فرهنگ، تکنولوژی، فلسفه، علم، ادبیات، هنر، مذهب و یا اخـلاق نیسـت. ایـن عناصـر در حرکـت تاریخی جامعه به‌عنوان یک گروه انسانی به‌گونه‌ای «تشخّص» و «تعیّن» می‌یابند که ماهیت وجودی آن در برابر جوامع دیگر انسانی قرار می‌گیرد. از این ترکیب، «روحی» ایجاد می‌شود که جامعه را به صورت ارگانیک و حیاتی به یکدیگر پیوند می‌دهد و همین «روح» است کـه

به این پیکر نه تنها وجودی مستقل و مشخص، بلکه نوعی «زندگی» می‌بخشد. این «روح» در رفتار جمعی، روال اندیشه، عادات جمعی، عکس‌العمل‌ها و تأثرات انسانی در برابر طبیعت و حیات، رویدادها، احساسات، تمایلات، آرمان‌ها، عقاید و در کلیه آفرینش‌های علمی، فنی و هنری و به‌طورکلی در تمام جلوه‌های مادی و معنوی زندگی انسانی محسوس است (مطهری ۱۳۸۹ج، ج۱۰، ص ٤٨٧). بنابراین فرهنگ، روحِ جامعه است که در رفتار، اندیشه عادات و ... حضور دارد.

پارسانیا با تقریری که از جامعه و فرهنگ دارد از استعاره جدیدی برای فرهنگ استفاده می‌کند و آن استعاره «انسان صدرایی» است؛ بنا بر این استعاره جامعه به مثابه انسانی است که دارای جسم و روح است اما در این استعاره ترکیب جسم و روح اهمیت مضاعف می‌یابد. در این استعاره بر اساس قاعده «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» نفس، فرهنگ به مثابه «روح» جامعه شکل می‌گیرد و بقایی ممتاز از افراد خواهد داشت. براساس این استعاره آسیب‌شناسی فرهنگی مطالعه آسیب‌های روحی «انسان الکل» است. این قاعده اگرچه قاعده‌ای برای نفس انسانی است، استعاره گرفته شده است برای شکل‌گیری فرهنگ. با این تحلیل جوامع اگرچه به‌صورت جسمانی حدوث می‌کنند اما بقای آن‌ها فرهنگی است. به این بیان عمر فرهنگ بیش از جامعه است. جامعه مثل سلول‌های بدن آن‌به‌آن در حال نو شدن است در حال که نفس تقرر بیشتری دارد از آن جهت غیر مادی است. با این تلقی اگرچه اقتصاد نطفه شکل‌گیری جامعه است اما فرهنگ به هنگام بلوغ جامعه شکل می‌گیرد. بنابراین همان نسبتی که جسم و روح در انسان دارد، اقتصاد و فرهنگ برای جامعه دارد (لبخندق، ۱۳۹۷، ص ۲۵۵).

شهید مطهری نیز به همین موضوع در کتاب انسان و ایمان اشاره می‌کند:

سیر تکاملی انسان از حیوانیت آغاز می‌شود و به‌سوی انسانیت کمال می‌یابد. این اصل

هم درباره فرد صدق می‌کند و هم درباره جامعه. انسان در آغاز وجـود خـویش، جسـمی مادی است؛ با حرکت تکاملی جوهری به روح با جـوهر روحـانی تبـدیل می‌شـود. روح انسان در دامن جسم او زاییده می‌شود. ... تکامل جامعه نیز عینـاً بـه همـان صـورت رخ می‌دهد که تکامل روح در دامن جسم و تکامل انسانیت فرد در دامن حیوانیت او صورت می‌گیرد. نطفه جامعه بشری بیشتر با نهادهای اقتصادی بسته می‌شود. جنبه‌های فرهنگـی و معنوی جامعه به‌منزله روح جامعه است. همان‌طور که میان جسم و روح تـأثیر متقابـل هست، میان روح جامعه و اندام آن -یعنی میان نهادهای معنـوی و نهادهـای مـادی آن- چنین رابطه‌ای برقرار هست. همان‌طور که سیر تکـاملی فـرد به‌سـوی آزادی و اسـتقلال و حاکمیت بیشتر روح است سیر تکاملی جامعه نیز چنین است؛ یعنی جامعه انسـانی هـر اندازه متکامل‌تر بشود حیات فرهنگی [آن]، استقلال و حاکمیت بیشتری بر حیات مـادی آن پیدا می‌کند.

تحلیل حکمی دیگری نیـز وجـود دارد کـه می‌توانـد ایـن موضـوع را بهتـر موجـه کنـد (لبخندق، ۱۳۹۷، ص ۲٦۰) که البته مقصود این نوشتار نیست. به‌هرحال آنچه مهم اسـت استعاره ساختاری است که قرار است آسیب‌شناسی فرهنگی را توجیه کند. بیـان فـوق نشـان می‌دهد که استعاره ارگانیسم انسانی می‌تواند قرائت‌های مختلفی داشته باشد و آن قرائتی کـه از منظر اندیشـمندان اجتمـاعی اسـلامی مثـل شـهید مطهـری و پارسـانیا موجـه می‌نمایـد استعاره‌ای است از انسان که نه فقط به عنوان یـک موجـود بیولوژیـک مـورد ملاحظـه قـرار می‌گیرد بلکه انسانی استعاره قرار می‌گیرد که اگرچه به‌صورت جسمانی حدوث یافتـه اسـت بلکه بقای آن به‌صورت روحانی است که ما از آن با عنوان «انسان صدرایی» یادم می‌کنیم.

بنابراین، آسیب‌شناسی فرهنگی به معنای شناخت آسیب‌های روحانی این جامعه است. روح از آن جهت که نتیجه برهمکنش ساحت‌های انسـانی اسـت و یـک ترکیـب حقیقـی را

به‌وجود می‌آورد. آسیب‌شناسی به‌معنای کشف اختلال‌های معنـوی جامعـه اسـت؛ کشـف اختلال‌هایی که در معانی مسلط بر جامعه می‌توان آنها را مشاهده کرد. این امر در نسبت بـا غایت کل ادراک می‌شود وقتی که کل ارگانیستی باشد به‌معنای حفظ بقای خویش با توجه به کارکردها است؛ اما اگر این کل روحانی باشد به میزان تقرب بـه غایـت روحـانی اسـت کـه همان انسان کامل یا امام معصوم است.

۵. نتیجه‌گیری

ایـن مقالـه یـک دغدغـه مهـم دارد و آن بـازخوانی مفهـومی اسـت کـه از آن بـا عنـوان «آسیب‌شناسی اجتماعی» تعبیر می‌شود. این مقاله بـا کنـدوکاو معرفتـیِ اسـتعاره‌ای کـه در پشت این مفهوم آن را وضوح می‌بخشد سعی می‌کنـد کـه اسـتعاره‌ای را جـایگزین اسـتعاره پیشین کند که ضعف‌ها و کاستی‌های کمتری نسبت به استعاره پیشین داشته باشد؛ بنابراین با بررسی بنیان‌هـای فکـری و درکـی کـه از مقولـه جامعـه و فرهنـگ وجـود دارد، حرکـت از «آسیب‌شناسی اجتماعی» به‌سمت «مسئله‌شناسی فرهنگی» انجام شد.

این حرکت با تغییر استعاره جامعه از نمونه‌های ارگانیسمی، به انسانی رخ داد کـه صـدرا تعریف می‌کند. «انسان صدرایی» فقط ارگانیسم ندارد؛ بلکه این انسان از ارگانیسـم شـروع می‌شود و درنهایت به یک وحدت روحانی و معنوی می‌رسـد. آنچـه در اسـتعاره‌های دیگـر بیشتر خلأ آن حس می‌شد وحدت معنوی و خصلت معناسازی انسان بـود. ایـن انسـان بـا تولید معنا کنش‌های خود را سامان می‌دهد؛ بنابراین در سطح کلان نیز انسان الکلی وجـود دارد که با معناهایی عهد بسته و آن‌ها را پذیرفته است و آن معانی مناط و ملاک شـکل‌گیری جامعه شده است. ازاین‌رو هر امـر اجتمـاعی تحت‌تـأثیر آن معـانی قـرار دارد؛ بنـابراین در استعاره انسان باید قائل به انسانی شد که وحدت آن نه ناشی از وابستگی ارگان‌های زیسـتی

به یکدیگر بلکه ناشی از امر متعالی به‌عنوان روح است. این روح همان عنصر معنوی است که در استعاره‌های دیگر نادیده گرفته می‌شد.

روش این پژوهش در پرداخت به آنچه بیان شد استفاده از استعاره‌های شناختی بود. این روش امکان فهم مفاهیم را به کمک استعاره به سه شیوه مهیا می‌کند. در استعاره‌های ساختاری به کمک یک استعاره ساختار یک مفهوم تبیین می‌شود. شیفت مفهومی لزوماً به‌معنای شیفت استعاری نیست. این پژوهش نشان داد که ممکن است از یک استعاره ساختاری برای توضیح یک مفهوم بهره برده شود اما ظرافت‌های معنایی در استعاره سبب شود که مفاهیم مختلف شوند. اگرچه می‌توان از استعاره بدن انسان برای جامعه استفاده کرد اما این استعاره می‌تواند گاهی بر مشابهت (مثل فارابی) و گاهی بر تفاوت (مثل دورکیم) تأکید کند. استعاره بدن انسان نیز می‌تواند با تأکید بر نسبت روح و بدن در انسان به توضیح و تفسیر جدیدی از جامعه و فرهنگ بپردازد (مثل شهید مطهری).

استعاره‌های شناختی اگرچه ابزاری بسیار مفید برای توضیح مفاهیم هستند؛ اما باید توجه داشت که میزان معتنابهی تفسیر و هرمنوتیک نیز در بهره‌گیری از استعاره دخیل است. می‌توان استعاره را نگه داشت؛ اما با بازتفسیر استعاره ساختار جدیدی به مفهوم داد و حتی مواجه انتقادی با مفهوم داشت. بنابراین استعاره‌ها می‌توانند دو وجه ایجابی و سلبی به همراه حجم زیادی از تفسیر داشته باشند.

کتابنامه

۱. پارسانیا، حمید (۱۳۸۷). نسبت علم و فرهنگ. **راهبرد فرهنگ**. ۲ (۱)، ۵۱-۶۴.

۲. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). **جهان‌های اجتماعی**. قم: کتاب فردا.

۳. چندلر، دانیل (۱۳۹۴). **مبانی نشانه‌شناسی**. ترجمه مهدی پارسا. تهران: سوره مهر.

۴. دورکیم، امیل (۱۳۹۲). **تقسیم کار اجتماعی**. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.

۵. دورکیم، امیل (۱۳۹۳). **قواعد روش جامعه‌شناسی**. ترجمه علی‌محمد کاردان. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۶. شادالویی، نوریه (۱۳۹۶). **آسیب‌شناسی فرهنگی**. تهران: پیک مشاور.

۷. صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۹۳). آسیب‌شناسی فرهنگی. تهران: ققنوس.

۸. فارابی، ابونصر (۱۳۸۸). **فصول منتزعه**. ترجمه حسن ملکشاهی. تهران: سروش.

۹. لبخندق، محسن (۱۳۹۷). حدوث جسمانی جوامع و بقاء فرهنگی آن‌ها. **فصلنامه قبسات**، ۲۳ (۸۷)، ۷۲-۲۴۳.

۱۰. مرادی، محمدعلی (۱۳۹۸). **بنیادهای فلسفی علم فرهنگ**. تهران: علمی و فرهنگی.

۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ الف). **پانزده گفتار**. تهران: صدرا.

۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ ب). **جامعه و تاریخ**. تهران، ایران: صدرا.

۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ ج). **یادداشت‌های استاد مطهری**. قم: صدرا.

۱۴. هاشمی، زهره (۱۳۸۹). نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون. **ادب‌پژوهی**، ۱۲ (۴)، ۳۹-۱۱۹.

۱۵. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۴۰۱). **چیستی و نحوه وجود فرهنگ**. قم: کتاب فردا.

16. Laitinen, Arto, and Arvi Särkelä (2019). 'Four Conceptions of Social Pathology'. **European Journal of Social Theory**, 22 (1), 80-102.

17. Lakoff, George, and Mark Johnson (1980). **Metaphors We Live By**. Chicago: The University of Chicago.

18. 'Merriam-Webster'. Accessed 4 September 2022. https://www.merriam-webster.com.