

تأثیر فرهنگ بر ادبیات و برخی دلالت‌های معرفت‌شناختی آن

حامد رشاد*

چکیده

دو مقوله «فرهنگ» و «ادبیات» از مهم‌ترین عناصر نرم‌افزاری حیات آدمی‌اند و مبحث مناسبات و تعاملات آن دو از مباحث اساسی «فلسفه فرهنگ» از سوئی و «فلسفه ادبیات» از سوی دیگر است. مسئله این نوشتار بررسی چگونگی تأثیر فرهنگ بر ادبیات و برخی دلالت‌های معرفت‌شناختی آن از رهگذر کاربست روش مطالعه عقلی و فلسفی است. این مقاله ادعا دارد با فرض اختیار یک تلقی از تلقی‌های متعدد این دو مفهوم، تأثیرگذاری فرهنگ بر ادبیات در چارچوب علل اربعه وجود شیء قابل بررسی است. اتخاذ این روش آشکار می‌کند در عین استقلال مفهومی فرهنگ و ادبیات، فرهنگ بر علل وجودی و ماهوی ادبیات تأثیر مستقیم می‌گذارد و نتیجه آنکه هر فرهنگی ادبیات متناسب خود را می‌پروراند؛ هرچند این پرورده که از عناصر فرهنگ تغذیه کرده، باعث بالندگی و تقویت و تحکیم آن فرهنگ شود. در این میان «بینش»، «گرایش»، «منش» و «کنش» به عنوان موضوع ادبیات از سوئی و مؤلفه‌های فرهنگ از دیگر سو مهم‌ترین نقطه تلاقی این دو عنصر است و این تأثیر دارای دلالت‌های معرفت‌شناختی قابل توجهی است.

واژگان کلیدی: فلسفه ادبیات، نسبت ادبیات و فرهنگ، معرفت‌شناسی ادبیات، معرفت‌شناسی فرهنگ، جامعه‌شناسی ادبیات.

۱۵۹
ذهن
پژوهش فرهنگ
بر ادبیات و برخی
دلالت‌های معرفت‌شناختی

* مربی گروه ادبیات و اندیشه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

ادبیات و فرهنگ جنبه‌های مشترک بسیاری دارند؛ از جمله اینکه هر دو «انسان‌پی»^۱، «جامعه‌زاد» و «دیرپا» هستند. برخی محققان علوم انسانی در تعریف موجزی از انسان چنین گفته‌اند: «انسان حیوانی است با فرهنگ» (روح‌الامینی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۳)؛ همچنان‌که این اختصاص در خصوص نطق (قوه شکل‌دهنده ادبیات) هم آمده است: «انسان حیوان ناطق است» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۶۴). فرهنگ با تشکیل نخستین تجمعات زیست انسانی پدید آمده است. ادبیات هم به مثابه روایت‌گری از رویدادها و احساسات، هم‌زاد نخستین انسان‌ها بوده است؛ آنچنان‌که فورستر از داستان‌گویی شامگاهی انسان نئاندرتال از واقعه شکارش در جمع قبیله و بر دور آتش می‌گوید (فورستر، ۱۳۹۳، ص ۱۸) و یا صاحب تذکره الشعراء حضرت آدم علیه السلام را نخستین شاعر می‌نامد (سمرقندی، ۱۳۸۲، ص ۳۱). همین قرابت‌ها نیز اهل نظر را بر آن داشته تا به مطالعه تأثیر و تأثر هر یک و تعامل بین آنها پردازند.

در باب نسبت این دو قرین‌ترین دیرین و دیرپا در پیچ و خم مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی ادبیات، نقد ادبی تا تحقیقات زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی و پژوهش‌های معناشناختی پراکنده- و نه ذیل عنوانی مشخص و منسجم- به‌اجمال به اقتضای رویکرد رشته سخن رفته است. برخی ادبیات را جزو فرهنگ دانسته و برخی دیگر، بالعکس، فرهنگ را جزو ادبیات پنداشته‌اند و بعضی این دو را نمود یکدیگر یا منشأ زایش دیگری تصور کرده‌اند. اما آنچه مسلم است، این بحث اولاً و بالذات- آن زمان که نسبت دو مقوله در نگاهی فرانگر عقلانی* مورد توجه قرار می‌گیرد- بحثی فلسفی است؛ چه آنکه سخن از نسبت هر علم یا مقوله با مقولات غیر آن، در عداد فلسفه مضاف آن جای می‌گیرد (رشاد، ۱۳۸۹)؛ هرچند برای تحکیم مدعیات خود نیازمند شواهد تاریخی و اجتماعی باشد.

مسئله این نوشتار بررسی چگونگی تأثیر فرهنگ بر ادبیات و برخی دلالت‌های معرفت‌شناختی آن از رهگذر کاربست روش مطالعه عقلانی فلسفی است. مناسبات

* منظور از مطالعه فرانگر عقلانی نگاهی مشرفانه و از بیرون به موضوع است که روش آن عقلانی و مسائل آن احکام کلی است؛ بر خلاف علم که نگاه درونی دارد و روش آن تجربی است. در زبان عرب معادل «فوق عقلانیه» را برای آن برگزیده‌اند.

این دو مقوله انسان‌پی و جامعه‌زاد از مسائل حوزه معرفتی مهم «فلسفه فرهنگ» و «فلسفه ادبیات» است و از نتایج آن غنابخشی به مطالعات مقدماتی تولید «نظریه ادبی» بومی، مطالعات زبان‌شناسی شناختی و معناشناختی است و می‌تواند از الزامات نظری و مقدمات معرفت‌شناختی مسئله مهم «مهندسی فرهنگی» انگاشته شود. درباره مسئله این مقاله از زوایه دید مطروحه، نوشتار مبسوط و مستقلى به فارسی منتشر نشده است؛ از این رو سخن از پیشینه مشخص برای آن چندان مقدر نیست.

الف) وضعیت معنایی «ادب» و «فرهنگ»

۱. درباره مفهوم کهن «ادب» و «فرهنگ»

«فرهنگ» و «ادب یا ادبیات» مانند بسیاری از واژه‌ها و مفاهیم، برخوردار از تطورات تاریخی‌اند که بررسی دقیق آن موضوع تحقیقات مستقل و مفصلی است؛ اما در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت این دو مفهوم در دوران پیشامدرن معنایی کاملاً متفاوت از معنای استنباط‌شده از آنها در دوران معاصر داشته‌اند. در زبان فارسی و ساحت معرفتی ایران‌زمین در ادوار گذشته، قرابت معنایی زیادی بین این دو لفظ وجود داشته و بعضاً این شباهت معنایی به «این‌همانی» میان آن دو نزدیک می‌شده است؛ چه آنجا که ادب چون فرهنگ در معنای آموزش و پرورش به کار می‌رفته است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶) و چه آنجا که واژه ادب در معنای سنت یا رسوم و عادات پسندیده استعمال می‌شده (قوم فاروقی، ۱۳۸۶) و همانند فرهنگ، پسندیدگی‌اش به زمان و زمین مشخص یا سلک و صنفی خاص گره می‌خورده است. این پیشینه نزدیکی معنا تا جایی است که این دو گاه به عنوان مترادف در لغت‌نامه‌ها برابر هم نهاده شده‌اند (لغتنامه دهخدا، ۱۳۷۳، مدخل ادب/ فرهنگ رشیدی، ۱۳۳۷) و گاه هر دو مترادف «عقل» و «معرفت» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۲۹۶/ اینجو، ۱۳۵۱/ عمید، ۱۳۷۱/ معین، ۱۳۵۰) و «دانش و دانایی» به عنوان یکی از کهن‌ترین معانی اصطلاح‌شده و با بسامد بالا در متون پهلوی (روح‌الامینی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۱-۱۸۳) نیز قرار گرفته‌اند؛ اما مطمح نظر این نوشتار معنای «ادب» و «فرهنگ» در عصر حاضر است.

۲. درباره مفهوم امروزی «فرهنگ»

تعاریف مختلفی برای «فرهنگ» در معنای مدرن ارائه شده است و بسیاری چون ریموند ویلیامز با نگاهی به تطورات معنایی این مفهوم در مغرب‌زمین آن را جز دو سه کلمه بسیار پیچیده زبان انگلیسی می‌دانند (پهلوان، ۱۳۷۸، ص ۱۷). با این حال اگرچه هر یک از این تعارف واجد ظرایف و تمایزات مفهومی «جزئی» است و بر وجهی از این مفهوم تأکید می‌کند، تقریباً تلقی «کلی» از فرهنگ در عصر حاضر، مورد توافق اجمالی است که همان حدود مفهومی مذکور در تعریف نو ادوارد تایلور است یا بر پایه آن بر ساخته شده است: «فرهنگ کلیت درهم‌تافته‌ای است شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هر گونه توانایی و عادت‌های آدمی همچون هموندی از جامعه به دست می‌آورد» (آشوری، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲-۱۱۳). مفاهیم مأخوذ از تعاریف مهم دیگر- که مجال طرح یک‌یک آن در این نوشتار نیست- عموماً تنها در جهت توسعه یا تضییق این مفهوم کلی عمل می‌کنند، بی‌آنکه کلیت آن را مخدوش کنند یا در مخالفت با آن قرار گیرند.

بی‌تردید «فرهنگ» در معنای امروزی آن در زبان فارسی مقتبس از مفهوم واژه غربی «Culture» و تحولات فکری غرب مدرن است و اگرچه لفظ «فرهنگ»- با ضبط‌های مختلف- واژه‌های کهن در زبان فارسی است (محمودی بختیاری، ۱۳۶۸، ص ۳۰-۳۴)، مفهوم محمول بر آن، نو و نتیجه درآمیختگی یک سده اخیر با فکر و فرهنگ غربی است و به شکلی نمایان و امدار آن است (پهلوان، ۱۳۷۸، ص ۱۷).

در این تلقی جدید و غیرکهن «فرهنگ» از «فرهنگ مطلوب»- مطابق با تعریفی پیشینی و کهن خود- فاصله گرفت و به کشف «فرهنگ موجود»- با تعریفی پسینی- نزدیک شد (کوش، ۱۳۸۱، ص ۲۶) و بار معنایی مثبت و ارزشی خود را از دست داد و به مثابه امر عینی و تاریخی، فاقد امکان داوری و ارزشگذاری تلقی گردید و این یکی از بزرگ‌ترین تغییرات معنایی فرهنگ- از وضعیت کهن به وضعیت امروزی آن- در غرب و متعاقباً در فارسی است.

۳. تعریف مبنا از «فرهنگ»

تعریف پذیرفته‌شده ما از «فرهنگ» در این بررسی «طیف گسترده و سازوارشده‌ای از بینش‌ها، منش‌ها، کشش‌ها و کنش‌های انسان‌پی جامعه‌زاد هنجاروش‌دیرزی و

معنابخش و جهت‌دهنده ذهن و زندگی آدمی که چونان طبیعت ثانوی و هویت جمعی طیفی از انسان‌ها، در بازه زمانی و بستر زمینی معینی صورت بسته باشد» (رشاد، ۱۳۸۹) است. انتخاب این تعریف به جهت جامعیت، دقت و ابتدای آن بر نظرگاه فلسفه اسلامی است.

۴. درباره واژه «ادبیات» و مفهوم امروزی متعلق آن

ادب در معنای وسیعی که امروز درک شده و تحت لوای واژه «ادبیات» بیان می‌شود، در زبان فارسی تا یک سده پیش هیچ‌گاه مورد توجه و استعمال نبوده است. این نگاه جدید به مقوله ادب یا ادبیات محصول رویکرد متفاوت، بی‌پیشینه و به تعبیری آکادمیک شرق‌شناسان به مقوله ادب- در معنای کهن آن- است. در بررسی سابقه موضوع در می‌یابیم گذشته از اشارات پراکنده در آثار مختلف، نخستین بار گلدتسیهر (Ignac Goldziher) است که این تلقی نو را به صورت مقاله‌ای مختصر منتشر می‌سازد و سپس نالینو (Carlo Alfonso Nallino) در تاریخ ادبیات به شکل مفصل‌تری به آن می‌پردازد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۲۹۶) و البته این رویکرد با آثار مرجع پژوهشگرانی چون ادوارد براون (Edward Granville Browne) که تأثیر قابل توجهی بر مطالعات نو ادبی زبان فارسی گذاشته است، بسط و تثبیت می‌یابد؛ رویکردی تاریخ‌نگر و بیشتر تکنیکال به میراث حکمی ادبی ایران زمین؛ از این رو اگرچه «ادبیات» از «ادب» ریشه گرفته است، در تلقی امروز ما، گذشته از لفظ، از حیث مفهومی هم با ادب در معنای کهن متفاوت است و عمری بیش از یکصد سال در زبان فارسی ندارد. به‌اختصار در بیان این تفاوت مفهومی می‌توان اشاره کرد: در مقوله‌ای که امروز ادبیات می‌نامیم، پیش از این، «ادبیت» اولیت نداشته است بلکه ادبیت به قصد و غایت معنا و محتوا به استخدام در می‌آمده و آفریده یا معتبر می‌شده است و علت موجهه غیر از ادبیت بوده و «احاطه معنا بر صورت» در آفرینش و خوانش نمایان بوده است؛ لذا هم‌خانواده‌های معنایی و مرتبط «ادب» «معرفت»، «حکمت»، «اخلاق»، «تربیت» و... بوده است؛ اما در دوران نو در تعریف ادبیات، اصالت با ادبیت متن است؛ به گونه‌ای که «احاطه صورت بر معنا» استشمام می‌شود و حتی خود «صورت» معناپرداز پنداشته می‌شود و برخی تعبیر «فرم معناساز» در وصف آن به کار می‌برند. در این نگاه ادبیات از

وجه کهن حکمی معرفتی فاصله می‌گیرد و به مثابه یک نظام زبانی واجد زیبایی‌های شکلی و بطنی مورد مطالعه واقع می‌شود و در قامت «متن» «ادبی» واجد نشانه‌هایی شناختی تحلیل و برانداز می‌شود.

۵. تعریف مختار ما از «ادبیات»

از منظر ما در این بررسی «ادبیات محصول فعالیت خیال/ خرد اهل زبان یا زمان و یا زمین معینی است که برای بازگفت عقاید، علایق، عواطف و تجربه‌های زیسته به طرز زیبایی‌شناختی در قالب یکی از صور سخن ظاهر شده باشد». انتخاب این تعریف به جهت جامعیت آن و توجه به علل اربعه وجود شیء بوده است.

ب) نسبت «فرهنگ» و «ادبیات» از حیث نسب اربعه

بر اساس دو تعریف مختار «فرهنگ» و «ادبیات» هر دو امری پسینی‌اند و هر دو اشاره به امری محقق و تاریخی دارند. ادبیات چه کلی- و به صورت جمعی از افراد- در نظر گرفته شود، مثلاً در اصطلاح «ادبیات فارسی» متأثر از و مؤثر بر فرهنگ خواهد بود و چه به مثابه یک فرد از فراورده‌های ادبی در نظر گرفته شود، مانند شعر یک شاعر، باز هم از فرهنگ زمانه‌اش متأثر است و به نوعی از آن نشئت می‌گیرد و البته ممکن است خود تدریجاً بر فرهنگ تأثیر بگذارد. آن زمانی که اوج گیرد و چون غزلی از حافظ یا حکایتی از سعدی در جان جامعه بنشیند و بینش و منش و کنش و کشش جامعه را جهت دهد، در هر صورت «جزو» فرهنگ تلقی نمی‌شود، بلکه تنها امری یا محصولی «فرهنگی» است که ممکن است در طول زمان در ساختن فرهنگ- به تعبیر دیگر فرهنگ‌پردازی- ایفای نقش کند و به عنصری «فرهنگ‌زا» تبدیل گردد.

پس ادبیات با تلقی مختار صورت عینیت‌یافته فرهنگ- و احیاناً مقولات دیگر جز فرهنگ چون اسطوره، تاریخ و...- است؛ «فرهنگ‌زاده» است و نه «جزئی از فرهنگ» و اساساً به همین قرینه برخی آن را جزئی از «تمدن» به حساب می‌آورند. بر این پایه نسبت منطقی بین «فرهنگ» و «ادبیات» از حیث نسب اربعه تبیین است.

ج) تأثیر فرهنگ بر علل اربعه ادبیات و دلالت‌های معرفت‌شناختی آن

بعد از تعیین نسبت بین فرهنگ و ادبیات و مشخص شدن متباین بودن این دو از هم برای بررسی تأثیر ادبیات بر فرهنگ، با عنایت به ساحت شناختی بحث می‌توان از

الگوی تبیین تأثیر علل اربعه بر معلولش بهره‌گیری کرد؛ از این رو تأثیرگذاری فرهنگ بر هر یک از علل وجودی (علت فاعلی و غایی) و علل ماهوی (علل مادی و صوری) ادبیات کاویده می‌شود و برخی دلالت‌های معرفت‌شناختی آن مشخص می‌گردد:

۱. تأثیر فرهنگ بر آفرینشگر ادبی؛ علت فاعلی ادبیات

در باب علت فاعلی ادبیات- و در معنایی عمومی‌تر، هنر- نظرات متعددی ارائه شده است که شرح و بحث آن خارج از موضوع این مقاله است؛ اما با توجه به رویکرد این مقاله و تعریف مختار، ادبیات محصول خیال/ خرد اهل یک زبان یا زمان یا زمین معین و نمود بیرونی تفکرات و عواطف درونی انسان یا جامعه انسانی است* که در عمل یک نویسنده و شاعر ظهور می‌یابد و او به مثابه یک انسان در مجتمعی انسانی متأثر از ظرف زمین و زمان و زبان معین، جهان را ادراک کرده، از فرهنگ عصر و عرصه زیست خود تأثیر می‌گیرد.

تأثیرپذیری آفرینشگر ادبی از فرهنگ در سطوح مختلفی اتفاق می‌افتد؛ برای مثال در سطح «نحوه و میزان کاربست»، «چگونه» و «به چه میزان» به‌کاربردن خیال و خرد در آفرینش ادبی موجب می‌شود آثار ادبی قومی لطیف‌تر و محسوس‌تر و قومی یا عصری، معقول‌تر و منطقی‌تر شود. تفاوت‌هایی که برای نمونه میان هر یک از سبک‌های خراسانی و عراقی و هندی وجود دارد، از این سرچشمه می‌گیرد یا شعر حسگرای معاصر می‌تواند نتیجه تأثیر فرهنگ حسگرای معاصر باشد. تعالی و توسعه نمایان هنرهای کلامی در یک عصر یا عرصه خاص و درعوض، هنرهای دیداری در عصر و عرصه‌ای دیگر، نتیجه همین حاکمیت فرهنگ زمانه است. بر همین منوال است که از گذشته‌های دور تا امروز، «شعر» در زبان عربی گستره و عمق کم‌نظیری داشته است؛ از کمیت سروده‌ها گرفته تا قالب‌ها، فنون و آرایه‌های

* گذشته از اینکه آفرینشگری به سپهر الهی، به عنوان یگانه آفریننده حقیقی یا به تعبیر دیگر عقل فعال، نسبت داده شود و این خیال/ خرد مجاری یا واسطه یا تلقی شوند و یا علت فاعلی ادبیات بما هی ادبیات «قوه» خیال و خرد انسان بما هو انسان و توان آفرینشگری ادبی او فرض شود که به تبیین افلاطونی، همان بازتاب مثل قوه تخیل و تفکر انسانی است و این خیال/ خرد تجلی این صورت‌های مثلی تلقی می‌شوند.

متعلق شعر و شاید از این حیث ادبیات عرب غنی‌ترین ادبیات‌هاست. این پدیده کاملاً از ساخت ذهنی، روان‌شناختی و فرهنگی ایشان نشئت می‌گیرد. شعر اساساً در فرهنگ عرب از ارزش خاصی برخوردار است. عرب‌ها به حکم طبیعت ثانوی متأثر از فرهنگ بومی، سخن‌سرا و سخن‌ورزند؛ اهل خطابه و کلام‌اند و علاقه فوق‌العاده‌ای به حفظ شعر و کاربرد آن در معاشرت روزمره دارند و... تا آنجا که برخی زبان‌شناسان این تعلق خاطر خاص به خود «کلام» را دلیل توسعه و تخصصی‌شدن فوق‌العاده زبان عربی می‌دانند؛* به هر روی این خصایص فرهنگی و علایق عجیب‌شده با فرهنگ، زیرساخت توسعه و تقویت شعر در زبان عربی است و بر خیال و خرد فردی/ جمعی هژمونی دارد.

در تبیین دلالت‌های معرفت‌شناختی این فقره می‌باید اشاره کرد همان‌طور که از تعریف مختار بر می‌آید، به تقریری، «نفس انسانی» علت فاعلی و به‌وجودآورنده ادبیات است و «خرد» و «خیال» که دو شأن یا قوه از شئون و قوای ادراکی نفس آدمی‌اند، مناشی آن تلقی می‌شوند. از حیث معرفت‌شناختی، خرد یا عقل قوه ادراک معقولات و معانی کلی در نفس انسانی است و تمایزبخش اصلی حیوان و انسان را همین قوه گفته‌اند؛ اما خیال یک قوه ادراکی در حد واسط حس و عقل است و وظیفه تفصیل و ترکیب تصورات پس از غیبت آنها از حواس و ایجاد صور خیال را بر عهده دارد. ادبیات محصول تلفیق این دو قوه ادراکی در انسان است. سخن از «خرد» و «خیال» بحث از رابطه «ادبیات» با «ذهنیت» را مطرح می‌کند. اینکه نقش ذهن ادیب در «مفهوم‌سازی» موقعیت‌های خارجی و نقش واسطگی این مفهوم‌سازی‌ها برای زبان و واقعیت‌های خارجی چگونه است، وجهی معرفت‌شناختی می‌گیرد و تمرکز بر «فعالیت خیال/ خرد» فرایندمندی تکون ادبیات را پیش می‌آورد. اینکه ادبیات به مثابه فراورده‌ای زبانی چگونه خلق می‌شود، ذیل

* زبان عربی یکی از پرگویش‌ترین زبان‌های جهان است و به دلیل فرض‌های مختلف صرفی و نحوی و قواعد دستوری و ساختی مفصل، یکی از سخت‌ترین زبان‌های دنیا به‌ویژه برای سخن‌گفتن شناخته می‌شود.

زبان‌شناسی شناختی* و در معرکه مطالعات جدید رابطه زبان و ذهن پاسخ می‌یابد. زبان و ذهن هر دو از فرهنگ تأثیر می‌پذیرند. از سوی دیگر معرفتی که ادیب به عنوان شناسا آن را روایت می‌کند و همین طور نحوه شناخت، متأثر از عناصر نهفته در فرهنگ زیستگاه اوست.

نظریاتی را که در باب کسب معرفت وجود دارد، می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد. یک دسته نظریاتی که از جانب اهل فلسفه - خصوصاً کلاسیک - و موافقان علم تجربی ارائه می‌شود و مبتنی بر این است که رسیدن به معرفت یعنی آنکه از طریق قوه حس در علوم تجربی یا عقل و استدلال منطقی در فلسفه به جست‌وجو و تأمل در حقایق دنیای خارج پردازیم.

اندیشمند و متفکر اهل فلسفه کسی است که می‌کوشد تصویری صادق و تا حد ممکن جامع و کاملی از دنیای بیرون در ذهن خود پدید آورد. از نظر فیلسوف غایت کمال انسانی آن است که فرد جهان را چنان‌که هست با عقل خود ادراک کند و تفکر فلسفی به آن رسد که جهان در وجود متأمل وجود عقلانی یابد و او جهانی شود عقلانی؛ لذا در تعریف فلسفه گفته‌اند: «صیرورة الانسان عالماً عقلیة مضاهیة للعالم عینی: فلسفه عبارت است از اینکه انسان جهانی شود علمی و عقلانی مشابه با جهان عینی و خارجی» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۱-۱۶۰).

در علوم تجربی نیز علاوه بر اسلوب برهان و قیاس عقلی و بهره‌گیری از تفکر در تحلیل عقلایی، تجربه هم مجرای شناخت است. علم در این معنا محصول شناختی است که از رهگذر حواس به دست می‌آید و البته حواس جز به ظاهر و عوارض طبیعت یا پدیدارها تعلق نمی‌گیرد. مدعای مشترک در جست‌وجوهای فلسفی و تجربی آن است که در این گونه پژوهش‌ها ذهن باید تا حد ممکن خالی

* زبانشناسی شناختی شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که بیشتر بر فرایندهای زبانی‌ای که محصول شناخت را تولید می‌کنند، تمرکز دارد تا خود این محصول (Aud, 1995, p.129)؛ به بررسی رابطه میان زبان و ذهن انسان می‌پردازد و مدعی است از طریق بررسی فرایندهای زبانی می‌توان به ساختار ذهن و شناخت انسان پی برد

باشد و شناسا در حالتی انفعالی از دخالت در واقعیات و مشاهدات منع می‌شود.* بر این اساس جست‌وجوگر به‌کارگیرنده روش علمی و فلسفی صیادی می‌شود که به سمت معرفت و آگاهی متوجه می‌شود و گام بر می‌دارد تا آن را صید نماید.

دسته دیگر نظریاتی است که از سوی امثال عرفا، هنرمندان و ادیبان ابراز می‌شود مبنی بر اینکه در حقیقت امر، این فرد جست‌وجوگر نیست که باید به صید معرفت رود، بلکه او می‌باید زمینه را در ضمیرش فراهم کند؛ به نحوی که آگاهی سراغ او آید و بر او بتابد؛ آن‌چنان‌که خود صید معرفت گردد. در این طریق شناخت، نقطه شروع عالم درون خواهد بود و این رنگ درون است که به بیرون زده می‌شود. جهان پیرامون برای همه یکسان است؛ اما بهره‌گرفتن و ادراک درست آن منحصر به شناسای قابل‌نکته سنج است.**

این انعکاس درونی و معنیافتن عالم در ضمیر انسان، به آن نحوه که مورد ادعای اهل هنر و عرفان و برخی حکماست، و وجه اشراقی، کشفی و الهامی می‌یابد؛ البته قرابت ظاهری‌ای با نظر کانتی‌ها در باب شناخت دارد. کاسیرر وفادار به شناخت‌شناسی کانتی معتقد است صور فرهنگ از زبان تا هنر- و ادبیات به عنوان نوعی از هنر- هیچ یک به عینیات فیزیکی اشاره ندارند و بدان‌ها ارجاع نمی‌دهند، بلکه تجلیات عواطف و افکار و تصورات انسانی‌اند (سلوکور، ۱۳۷۴، ص ۶۵). از نظر او نخستین فعالیت ذهن انسان دریافت محسوسات نیست، بلکه تصور چیز در ذهن است و در فرایند آفرینش، قدم اول تصویر نزد هنرمند است که به تدریج شکل ایده به خود می‌گیرد و در گام بعدی همان ایده لباس تصویر و احساس بر تن می‌کند؛ لذا بر خلاف تفکر افلاطونی اثر هنری واجد صورت حسی است که به عالم برتر وابستگی ندارد، بلکه در دل زندگی است (همان، ص ۷۲).

البته ذهن نمی‌تواند واقعیت را خلق کند؛ چون محاط در واقعیتی است که

* همچون کشکولی خالی که پذیرای همه آن چیزی است که در آن ریخته می‌شود؛ از این رو برخی چون فرانسویس بیکن آن را «نظریه کشکولی علم» نامیدند.

** باده از ما مست شد نی ما از او // قالب از ما هست شد نی ما از او (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۸).
رو تو زنگار از رخ خود پاک کن // بعد از آن آن نور را ادراک کن (همان، ص ۲۰). هر که را باشد ز سینه فتح باب // او ز هر شهری ببیند آفتاب (همان، ص ۷۳).

سازنده‌اش نیست، پس می‌باید آن را بپذیرد و لذا از طریق فعالیت‌های انسانی و متنوع چون هنر- و البته مذهب، فلسفه و علم- به تفسیر این واقعیت می‌پردازد و آن را منسجم، روشن و فهم‌پذیر می‌کند (مهرآیین، ۱۳۸۶، ص ۹۰). پس انسان دریافت‌کننده منفعل جهان بیرونی نیست، بلکه فعال و آفرینشگر است و این عالم درونی اوست که متأثر از زمان و مکان، فهم را باعث می‌شود.

از نظر کاسیرر هنر- و به تبع آن، ادبیات- یک عالم صغیر است که در آن ملاحظات زمانی و مکانی و عادات اجتماعی- بخوانیم فرهنگ- بازتاب دارد و وحدت جهان صغیر و جهان کبیر این گونه اتفاق می‌افتد که این انسان نیست که از اجزای جهان ساخته شده است، بلکه این جهان است که از اجزای تن آدمی پدید آمده است (کاسیرر، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲). درک هر شخص از جهان با کمک واسطه‌ها انجام می‌گیرد؛ این واسطه‌ها فرم‌های نمادینی هستند که بشر خود آنها را برای شکل‌دهی درکش از جهان می‌آفریند (موقن، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳) و طبیعی است این خودساخته‌ها متأثر از اقتضائات خاص او و فرهنگ پیرامونی او باشد.

از حیث بررسی وجه شناختی نظر کاسیرر مهم است اشاره شود با توجه به جهان نمادین، انسان‌ها دیگر واقعیت‌ها را بی‌واسطه دریافت نمی‌کنند؛ چراکه عالمی که انسان در آن زندگی می‌کند، دیگر عالم محض مادی نیست، بلکه جهانی مملو از نمادهاست. واقعیت‌های مادی پیاپی با پیشرفت فعالیت‌های سمبلیک انسان عقبگرد می‌کنند و در نتیجه انسان به جای برقراری ارتباط با واقعیت، با خود رابطه برقرار می‌کند و از زاویه دید صورت‌های نمادین است که چیزی را می‌بیند و به آن علم پیدا می‌کند (کاسیرر ۱۳۷۳، ص ۲۶۰). کاسیرر تمام صورت‌های حیات فرهنگی انسان را صورت‌هایی نمادین می‌داند (همان، ص ۴۶).

به هر روی اگر علم محصول استقرا باشد یا خیر و از جمع‌آوری مشاهدات و ادراکات بیرونی و استنتاج آنها بدون دخالت فاعل حاصل شده باشد یا نه، هنر و ادبیات به طور یقین به جای آنکه در انتقال حقایق به استدلال و تفهیم پردازد، به مشاهده و تلقین توجه دارد و این مایز معرفت هنری با دیگر اقسام است.

کروچه در کتاب کلیات زیبایی‌شناسی در تبیین تفاوت هنر و دیگر مقولات می‌گوید: هنر فلسفه نیست؛ چراکه فلسفه تفکر منطقی در باب مقولات کل هستی

است. هنر تاریخ نیست؛ چراکه تاریخ مستلزم تمایزی دقیق میان امر واقعی و غیر واقعی است. هنر، علم طبیعی نیست؛ چون علم طبیعی مبتنی بر طبقه‌بندی واقعیت تاریخی و بنابراین امری نظری و انتزاعی است. هنر، ریاضیات نیست؛ چون ریاضیات نیز در پی مسائل و موضوعات انتزاعی است... و سخن آخر آنکه هنر را نمی‌توان با هیچ یک از شکل‌های دیگری درآمیخت. هنر، شهود ناب یا شهود غنایی و نخستین گونه آگاهی است که به‌روشنی می‌توان آن را در برابر گونه دیگر آگاهی که منطبق است، شناسایی کرد (کروچه، ۱۳۴۴، ص ۷۲)؛ لذا «هنر، شکل اشراقی [سپیده دم] معرفت است که بدون آن شکل‌های بعدی و پیچیده‌تر را نمی‌توان درک نمود» (همان، ص ۲۲۷).

۲. تأثیر فرهنگ بر غایت اثر ادبی؛ محاکات

در یک تلقی کلی، علت غایی ادبیات «محاکات» و «بیان» مافی‌الضمیر یک نویسنده و شاعر و یا- به بیان دقیق‌تر- آرمان‌ها، ارزش‌ها، دغدغه‌ها و انفسیات مردم یک زمان، زمین و زبان معین است. البته می‌توان غایات تودرتو و طولی را برای ادبیات تصور کرد؛ چون «بازگفت»، «بازگفت برای مخاطب»، «بازگفت برای مخاطب به قصد تأثیرگذاری» و...؛ چنان‌که برخی قایل به غایات مختلف برای آثار ادبی مختلف و ادبیات ملل مختلف شده‌اند و از «آفرینشگری»* (هوف، ۱۳۸۰، ص ۷)، «کشف جهان»** (اثنی‌عشری، ۱۳۸۶، ص ۲۲-۲۸)، «نقد و سنجش زندگی»*** (فتوحی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹)، «ساخت تجربیات تازه» (پرین، ۱۳۷۳، ص ۲۷)، «همسو یا همسان کردن دو زمینه ذهنی» (حافظی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸) و... به عنوان اهداف ادبیات نام برده‌اند؛ اما بدیهی است «بازگفت» یا «محاکات» غایت اقلی و اقرب ادبیات است و هر غایت دیگر مد ظر قرار گیرد، از استکمال این غایت به دست می‌آید و مترتب بر آن است و چه بسا عموم موارد دیگر برشمرده، به بیان دقیق، کارکردهای ادبیات یا فواید و ثمرات آن‌اند و نه غایات آن.

«محاکات» اصطلاحی با صبغه و سابقه معرفت‌شناختی است و گمان می‌رود از

* از الکساندر بام‌گارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten).

** از جی هیس میلر (J. Hillis Miller).

*** از ماتیو آرنولد (Matthew Arnold).

فلسفه وارد قلمرو ادبیات و پژوهش‌های ادبی شده است؛ هرچند امروز مفهومی بومی و فراگیر در مطالعات نظری ادبیات است. «محاکات» معادل یونانی «میمه‌زیس» (Mimesis) بوده است. این واژه در تلاطم تاریخ تفکر از افلاطون و ارسطو تا عصر حاضر معانی متعددی به خود گرفته و همواره با تطور معنایی همراه بوده است. افلاطون آن را در معنای «تقلید» هنرمند از طبیعت در خلق اثر هنری در نظر گرفته و ارسطو در ضمن آن، نقش تخیل هنرمند در آفرینش اثر هنری را برجسته کرده است؛ از این رو فلاسفه اسلامی نیز گاه معادل «تخیل» را برای آن برگزیده‌اند. افلاطون غایت فعل ادیب را بازگفت دست سوم از حقیقت اشیا می‌داند؛ لذا در نظریه شناختی او این محاکات ارزش بالایی نمی‌یابد (پلاتو، ۱۹۹۷).

به هر حال غایت یک اثر ادبی - و کل حاصل از جمع آن به عنوان ادبیات - را هرچه تصور کنیم، متأثر از عناصری است که یکی از مهم‌ترین آن، فرهنگ است؛ برای مثال موج سرایش خدای‌نامه‌های زبان فارسی از جمله شاهنامه حکیم فردوسی نتیجه احاطه فرهنگ احیای هویت ملی و زبانی و جریان‌های اجتماعی، فرهنگی و فکری قرن دوم و سوم هجری قمری است؛ همین‌طور ادبیات اجتماعی متمایز پدیدآمده در عصر مشروطه که متأثر از فرهنگ زمانه خود به قصد ایفای تحول اجتماعی - سیاسی سروده و منتشر می‌شده است و تصور رخ‌دادن هیچ یک از اینها به غیر از فضا و فرهنگ عصری که در آن زاده شده‌اند، ممکن نیست.

از وجهی دیگر، تفتن یک ملت به اینکه برای ادبیات چه غایات و کارکردهایی تصور کند، چه جایگاهی برای آن در بین عناصر تمدنی ببیند، از آن چه ایفای نقشی را طلبد کند یا در مقام مخاطب با چه انگیزه و توقعی سراغ آن رود، خود متأثر از فرهنگ و ظرفیت‌های فرهنگی ملل مختلف است؛ ادبیات به مثابه سرگرمی، ادبیات به مثابه تفکر، ادبیات به مثابه رانشگر اجتماعی و... همه متأثر از درک فرهنگی یک ملت و فرهنگ عمومی حاکم بر آن است. مردمان در مقام خوانندگان ادبیات، کنشگران جدی‌ای در ساخت فضای ادبی جامعه‌اند و این کنشگران نیز متأثر از فرهنگ محاط و محیط دور و برشان ادبیات را پی می‌گیرند و می‌خوانند؛ برای نمونه شاهنامه حکیم فردوسی در مابین خود به‌صراحت آفریننده‌اش، برای و به غایت احیا و زنده‌کردن هویت ایران‌زمین در بافتار نوی ایرانی اسلامی سروده شده

است؛* اما ممکن است در ادواری از تاریخ، فرهنگ شاهنامه‌خوانی صرفاً به قصد داستان‌گویی، تفنن و گذراندن خوش اوقات و... بین طیف عمومی مردم شایع بوده- آن‌چنان‌که فی‌المثل خواندن و نقالی داستان حسین‌کرد شبستری در قهوه‌خانه‌ها مرسوم بوده است- بی‌آنکه غایت خوانندگان و شنوندگان همان احیا و انسجام هویت باشد، هرچند این مهم به عنوان فایده و کارکرد جنبی احیاناً محقق می‌شده است و این بدان جهت است که همیشه غرض و غایت مؤلف با غرض و غایت مؤلف و اثر و در مرتبه‌ای دیگر، مخاطب اثر یکی نیست و فرهنگ می‌تواند بر غایات هر یک از این سه تأثیرگذارد.

۳. تأثیر فرهنگ بر موضوع و ماده ادبیات

«ماده» ادبیات- و به تعبیر رایج در مطالعات ادبی، «درون‌مایه» آن- بیم‌ها و امیدها، آرمان‌ها و ارزش‌ها، گرایش‌ها و خواهش‌ها، تفکرات و تصورات مردم یک سرزمین زبان یا زمان است؛ هرچند در حد انفسیات یک فرد فروکاهیده شود؛ به تعبیر کارلونی «ادبیات ابزار نمایش فرهنگ درونی» (کارلونی، ۱۳۶۸، ص ۶۷) در تعامل و تناسب با فرهنگ بیرونی است؛ ابزاری که به واسطه آن تجربه زیسته ادیب و جهان ذهنی آن روایت می‌شود. اگر علم، ایمان و امثال آن تجربه شخصی افراد تلقی نشود، در اینکه هنر و ادبیات می‌تواند نشئت‌گرفته از تجربه شخصی هنرمند و ادیب باشد، اجماع وجود دارد، چه نزد قایلین به شناخت‌گرایی ادبیات و چه مخالفان آن؛ خواه این تجربه لاهوتی باشد یا ناسوتی؛ به هر روی در وادی ادبیات و هنر، این معرفت و ادراکات ادیب، نزد مخاطب شبه حجیتی یافته، به دیده صدق پذیرفته می‌شود.

ادبیات گاهی علم حضوری ادیب را در صورت تحقیق متن ادبی متجلی می‌کند و آن را به صورت علمی حصولی یا معرفتی درجه دو برای مخاطب خود باز می‌نمایاند؛ لذا اگر علم حضوری عبارت باشد از شناخت چیزی بدون واسطه یا بدون واسطه حکایت‌کننده (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۸۳)، اتفاقاً ادبیات در پی حکایت از آن مدرک است؛ اما آن را تا بدان حد و بدان شکلی حکایت می‌کند که گویی خود واقعیت درک‌شده نزد ادراک‌کننده روایت (مخاطب ادبیات) حضور دارد و این از

* بسی رنج بردم... عجم زنده کردم...

رهگذر «همذات‌پنداری» بین ادیب و مخاطب حاصل می‌شود که برخی آن را مهم‌ترین شاخصه ادبیات و هنر می‌دانند (هاسپرس، ۱۳۹۳، ص ۳۳۴). حتی طیفی چون پیترو لامارک که نظریات معرفت‌بخشی ادبیات از جمله نظریه شناخت‌گرایی ادبی را بتمامه نمی‌پذیرند، معتقدند: استخراج این گزاره که «انسان‌ها قربانی نیروهای غیر شخصی و خارج از اراده و مهار خود هستند» به عنوان درون‌مایه اصلی، از داستانی چون داستان **محاكمه** اثر **کافکا** هیچ تأیید [معرفتی‌ای] برای صحت آن در عالم خارج داستان نیست و دعوی را اثبات نمی‌کند و حتماً اثباتش نیازمند استدلال‌های فلسفی و جامعه‌شناختی است؛ اما آن را [به شکلی باورپذیر] نمایش، تبیین و تلقین می‌کند (لامارک، ۲۰۰۹، ص ۲۳۷).

از سوی دیگر اعتقاد بر اینکه ادبیات فقط نشئت‌گرفته از تجربیات نگارنده است، تقلیل بحث و اکتفا به نوعی معرفت‌شناسی واقع‌گرا برای ادبیات است؛ چون در مخالفت با این تلقی، آثار ادبی بسیاری را می‌توان برشمرد؛ از ادبیات جادویی مدرن امریکای لاتین تا ادبیات عرفانی کهن شرقی که فراتر از تجربیات بشری نویسنده خلق شده‌اند.

ادبیات «به مثابه تفکر»،* «به مثابه معرفت»،** به مثابه شناخت و «جان و نفس علم»*** و... به خودی خود گاهی موجب تعمیق و تعالی شناخت است؛ به عبارت دیگر ادبیات می‌تواند «به مثابه روشی برای تفکر و شناخت»، معرفت را «توسعه دهد»؛ این تجربه زیسته جمعی از حکمای ادیب است؛ البته این نظریه مبتنی بر این پیش‌فرض است که اندیشه و حکمت می‌تواند جزو جوهر نوعی از ادبیات باشد و گاهی آفرینش ادبی محصول نوعی بسط وجود شاعر یا نویسنده در کائنات است که سرمنشأ ناخودآگاهانه و فرانسوتی می‌یابد؛**** نوعی از ادبیات که رسول اکرم ﷺ

* به تعبیر هایداگر (خاتمی، ۱۳۹۵، ص ۳۰۹).

** به تعبیر آوینی «حقیقت هنر و ادب نوعی معرفت است که در عین حضور و شهود برای هنرمند مکشوف می‌گردد و این کشف تجلی واحدی است که از یک سوی در محتوا و از سوی دیگر در قالب هنر ظاهر می‌شود» (آوینی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۵).

*** به تعبیر متیو آرنولد به نقل از: عقل و نقد / جستار در: rezadavari.ir

**** این من نه منم آنکه منم گویی کیست // گویا نه منم در دهنم گویی کیست

درباره‌اش می‌فرمایند: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً» (امینی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۹) و امثال نظامی آن را «مغز»، «جان» و رشحه‌ای از علم و حکمت حقیقی می‌دانند (نظامی، ۱۳۴۱، ص ۴۱)؛ گذشته از اینکه میان صدق و محصول ادبی چه پیوندی برقرار است و خواندن آثار ادبی تا چه پایه ارزش معرفتی برای ما دارد که ورود به قلمرو مباحث معرفت‌شناسی و داروی درباره نظریه شناخت‌گرایی ادبی (Literary Cognitivism) است.

اما آنچه مسلم است، شاخه‌های نوپدیدي چون زبان‌شناسی شناختی و معنانشناسی شناختی که این مقولات را مطمح نظر قرار می‌دهند و از نقش و کاربرد زبان و ادبیات در معرفت یا شناخت سخن می‌گویند، اجماعاً کارکرد معرفتی یا شناختی قابل توجهی برای زبان و ادبیات قایل‌اند.

جان دیویی در کتاب **هنر به منزله تجربه** تشریح می‌کند که هنر هم می‌تواند مانند علم منبع دانش و آگاهی باشد؛ چون دربردارنده شناخت و درک ما از جهان اطراف است؛ تجربه‌ای تازه که در آن ذهنیت و عینیت تعامل دارند؛ تا آنجا که دیگر نه ذهنیت و نه عینیت حیات مستقلی ندارند (ساداتی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰). کاسیرر نیز برای هنر یک نظام معرفت‌شناختی همتای علم قایل است و تأکید می‌کند در شیوه‌های مختلف درک ما از جهان باید بیشتر بر وجه احساسی و عاطفی وجود بشر - آن گونه که در هنر و ادبیات رخ می‌دهد - تأکید شود (موقن ۱۳۸۹، ص ۱۴۹). او شناخت عاطفی و هنری را روشی می‌داند که در جست‌وجوی کلیت است؛ معرفتی که از عهده شناخت علمی و عقلی بر نمی‌آید و در قیاس این دو می‌افزاید هنر تحقق ذهنیت است و علم تحقق عینیت (بایر، ۲۰۰۶، ص ۵۸). ذات نمادین هنر - و به تبع آن، ادبیات - او را فراتر از بیان و بازنمایی قرار می‌دهد و به نوعی تشدید واقعیت می‌رساند (ساداتی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۸) و به مثابه نوعی معرفت جزئی و خاص «تصویری غنی‌تر، زنده‌تر و رنگین‌تر از واقعیت به دست می‌دهد و معرفتی عمیق‌تر از ساختار صوری آن ارائه می‌کند» (کاسیرر، ۱۳۷۳، ص ۲۵۵). «هنر تفسیر واقعیت است، ولی نه از طریق مفاهیم استدلالی بلکه از ره شهود و مکاشفه و به تعبیری نه به واسطه تعقل بلکه به کمک صورت‌های محسوس» (همان، ص ۱۹۴).

این نوع خاص از معرفت که هنر و ادبیات با ابتنا بر وجه احساسی و عاطفی

انسان پیش روی او می‌گذارد، به خودآگاهی و شناخت خود می‌انجامد (ساداتی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۹). کار هنری همانا کلید خودآگاهی انسان است و ذهن فقط در آفرینش هنری و از رهگذر آثار خلق شده و فعالیت خلاقانه‌ای که بروز می‌دهد به درک خود نایل می‌شود (موقن، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴).

در اندیشه کاسیرر اساساً هنر- و ادبیات- چیزی جز بازنمایی جهان تجربی در قالب نمادها، آن‌گاه که مبتنی بر شهود باشد، نیست (همان، ص ۱۳۷). او این صورت‌های خاص نمادین نه تقلید واقعیت بلکه اندام‌های واقعیت‌اند؛ زیرا تنها به واسطه آنهاست که هر چیز واقعی به یک موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌گردد و بدین سان به فهم ما در می‌آید (کاسیرر ۱۳۹۰، ص ۴۵)؛ لذا او را باید از مدافعان سرسخت نظریه شناختی هنر دانست.

به هر حال آنچه در نسبت و تأثیر فرهنگ بر ادبیات مهم است، آن است که ادبیات، دال مدلول فرهنگ است و برخی وجوه عینی فرهنگ، مانند آداب و رسوم و بخشی از وجوه ذهنی آن مانند باورها و بینش‌ها را باز می‌تاباند. به تعبیر متیو آرنولد «شعر [= ادبیات] تجلی اصلی فرهنگ است» (ویلیم برتنز، ۱۳۸۲، ص ۱۳). این قرابت تا جایی است که ادبیات را می‌توان صورت عینیت‌یافته فرهنگ پنداشت- خصوصاً آن بخش از ادبیات که در حافظه تاریخی یک ملت می‌ماند- هرچند همه ماده ادبیات از فرهنگ نیست و عناصر دیگری چون اسطوره، تاریخ و... موضوع ادبیات واقع می‌شوند؛ همین طور ممکن است پاره‌ای از بینش‌ها، منش‌ها، کنش‌ها و گرایش‌هایی که هنوز شیوع نیافته و به شکل فرهنگ قابل شناسایی نیستند، موضوع ادبیات قرار گیرند؛ اما تصدیق این گزاره که ادبیات یک ملت بازتاباننده فرهنگ و رسوم آن است (افخمی، ۱۳۷۸، ص ۶۳)- بخوانید: بخش قابل توجهی از درون‌مایه خود را از آن فرهنگ می‌گیرد- برای تأیید میزان اثرگذاری فرهنگ بر ادبیات کافی است و جز این نیست که اساساً یکی از ابزارهای انتقال فرهنگ، به عنوان حافظه عمومی قابل اکتساب توسط افراد جامعه، ادبیات است (همان، ص ۶۴) و شاید بتوان گفت ادبیات از این وجه (وجه درون‌مایه) بیشترین اثر را از فرهنگ پذیراست. مدافعان نظریه جبریت اجتماعی هنر و ادبیات چون هاورز (Arnold Hauser)، مانهایم (Karl Mannhei)، لوکاج (Georg Lukács)، گلدمن (Lucien

Goldmann) و *ولف* (Janet Wolff) در این باب مباحث متقنی مطرح کرده‌اند. این گونه است که برای مثال متأثر از فضا و فرهنگ حاکم بر جامعه ایرانی در یکی دو سده پس از حمله مغول، درون‌مایه اصلی آثار ادبی، پرداختن به انفسیات و تعلقات عزلت‌گزینانه می‌شود (امیری خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۱-۲۲). یا توجه به «انسان» مضمون غالب آثار ادبی مغرب‌زمین در زمانه رنسانس و طلوعه شکل‌گیری فکر و فرهنگ اومانیستی می‌گردد.

اگر بر پایه نظریات جدید، ادبیات را تا مرحله فهم مخاطب و خوانش متن تسری دهیم، باید گفت فرهنگ بر فهم فهمنده و خوانش آن از آثار ادبی هم تأثیر می‌گذارد و این موضوع را نظریات متعددی چون تئوری دریافت (Reception Theory) در ساحت مطالعات فرهنگی (کورس، ۱۳۸۳، ص ۲۰) و نظریات متعدد در باب خوانش و تأویل متن به مطالعه نشسته‌اند.

۴. تأثیر فرهنگ بر سازه اثر ادبی

علت صوری ادبیات همان سازه‌های متنوع آثار ادبی در سطوح مختلف است: در سطح واژگان، در سطح ساختمان متمایز زبانی، در سطح نحوه سازمان‌یافتگی گفتار، در سطح تمهیدات سبکی، قوالب ادبی متعارف زمان‌ها و زبان‌ها و سرزمین‌های مختلف و... «زبان» به عنوان سلول بنیادین صورت اثر ادبی عنصری کاملاً فرهنگی است؛ تا آنجا که برخی آن را جزو فرهنگ قلمداد کردند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: Hudson, 1980, p.74) یا رابطه عام و خاص من وجه بین زبان و فرهنگ قایل شده‌اند (مرادی، ۱۳۹۵، ص ۲۴۵) و حتی بعضی اصطلاح «زبان فرهنگ» را به عنوان جایگزینی دقیق‌تر برای واژه «زبان» پیشنهاد کرده‌اند (ریس، ۲۰۰۲، ص ۱)؛ برای مثال «زبان فرهنگ فارسی» را دقیق‌تر از «زبان فارسی» دانسته‌اند.

برخی صاحب‌نظران حوزه فلسفه زبان، چون *ارنست کاسیرر*، معتقدند نخستین فعالیت ذهنی انسان تصور است نه ادراک. تصور همیشه نوعی بیان سمبلیک است که در ذهن انسان نقش می‌گیرد و همین صورت‌های سمبلیک، تفکر انسانی را به سمت خلاقیت سوق می‌دهند (کاسیرر ۱۳۷۳، ص ۴۹) و از طرفی نخستین جهان سمبلیکی که انسان می‌آفریند زبان است و از راه همین زبان است که انسان جهان تازه‌ای خلق می‌کند که جهان فرهنگ است. در ذهن انسان نشانه‌های زبانی

جای اشیای مادی را می‌گیرند؛ لذا زبان با تمام وسعت خود، یک جهان نمادین خواهد بود (همان، ص ۷۱) و این نقش معنابخش و سمبلیک زبان را تا زمانی که زبان تنها مجموعه‌ای از کلمات تصور شود بدانیم، نمی‌توانیم دریابیم (همان، ص ۱۶۳). باید پذیرفت عمده اختلاف بین زبان‌ها تفاوت در «منظر عالم» است نه اصوات و علائم (همان، ص ۱۶۸).

رابطه بین آواها، واژه‌ها و نحو یک زبان و روشی که سخنگویان آن زبان به جهان «می‌نگرند» و «رفتار می‌کنند»، امری قریب به بدیهی است (وارداف، ۱۹۸۶). آنچه مسلم است «فرهنگ» خود را به نحوی در «عناصر زبانی» نشان می‌دهد (همان، ص ۳۸) و این دو در عین برخورداری از نظامی قابل تفکیک، همپوشانی‌ها و نقاط تلقی و تأثیر بی‌شماری دارند.* اینکه مثلاً فعل «مردن» در یک زبان فقط برای انسان و جانداران و در زبانی دیگر برای همه اشیا به کار برده می‌شود (افخمی، ۱۳۷۸، ص ۶۳). یا در یک زبان ضمائر یا صرف افعال به تفکیک مؤنث و مذکر وجود دارد و در دیگری این تفکیک وجود ندارد. یا قواعد نحوی و صرفی حاکم بر یک زبان، مفصل و پیچیده و در زبان دیگر مختصر و ساده است (زاهدی، ۱۳۸۸، ص ۳۳) و... همه ریشه در فرهنگ یک قوم دارد.

فارابی در رساله *احصاء العلوم* به رابطه منطق و دستور زبان اشاره و اظهار می‌کند که منطق بخشی از قوانین واژگان را به دست می‌دهد و از این جهت مشارکتی با دستور زبان (نحو) دارد؛ اما این دو از این جهت متفاوت‌اند که منطق در بردارنده قواعد دستوری عام در همه زبان‌های بشری برای فکرکردن صحیح است؛ در حالی که دستور زبان قوانینی را عرضه می‌دارد که به هر یک از زبان‌های خاص ناظرند. از دید او منطق از این جهت مشابه دستور زبان است که ربط منطق به عقل و معقولات، همانند ربط دستور زبان به زبان و عبارات است (عباس‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۶۷)؛ لذا اگرچه منطق و دستور زبان دو دانش مستقل‌اند، منطق، مطالعه فلسفی مستقلی در باب زبان است و هم منطقیون و هم فیلسوفان در بیان دیدگاه‌های خویش در هر یک از زبان‌های خاص، به دانش دستور زبان نیازمنداند

* مطالعه آن دانش‌های نوپدید چون انسان‌شناسی زبان‌شناختی (Linguistic Anthropology) و شاخه‌هایی از مردم‌شناسی را به وجود آورده است.

(بلاک، ۱۳۸۹، ص ۳۰۸) و البته این نکته نزد زبان‌شناسان معاصر همچون نوام چامسکی (Noam Chomsky) هم مورد توجه و تأکید واقع شده است (مرادیان و نوری خاتونبانی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱).

اما بحث ما از این جهت از دیدگاه فارابی مستفید است که نوع دستور زبان و نحو یک ملت متأثر از فرهنگ آنان است. دستور زبان جز اینکه برگرفته از یک زبان و ادبیات است، خود شکل‌دهنده و مولد آن نیز می‌تواند باشد؛ آن‌چنان‌که فی‌المثل فرهنگستان ادب یا نخبگان ادبی پیشرو جامعه لغتی یا ساختی جدید را بر اساس صرف و نحو فارسی خلق می‌کند و دایره زبانی و ادبیات ایران زمین را گسترش می‌دهد.

از دیگر سو نوع صرف و نحوی یک زبان، ماهیت یک زبان را معلوم می‌کند؛ اینکه یک زبان ماهیتی ریاضی‌تر و منطقی‌تر دارد یا کمتر نظام‌مند و منضبط است؛ زبانی پیشوندی و پسوندی است و دیگری اشتقاقی است و... همه در فرهنگ آن قوم ریشه دارد.

از سوی سوم کیفیت پدیدآوری علم نحو و صرف یک زبان می‌تواند به کیفیت فکر و فرهنگ یک قوم اشاره داشته باشد؛ مثلاً صرف و نحو عربی دستاورد ایرانیان است نه فقط چون ایرانیان در پی آموختن و آموزش زبان عربی بودند، بلکه حاکی از ذهن منطقی ایشان و نحوه مواجهه ایرانیان با پدیده‌ها از جمله یک زبان جدید بوده است؛ آن‌چنان‌که نجوم، منطق، ریاضیات و.. در بستری فرهنگ و خاک ایرانی سربرآورده و پرورده شده است.

در مطالعات جدید معرفت‌شناختی مطالعه نسبت زبان و فرهنگ در ذیل معناشناسی شناختی، شاخه‌ای از زبان‌شناسی شناختی ممکن می‌شود. معناشناسی (Semantics) در پی بررسی و فهم معانی و کاربرد واژه‌ها (الفاظ و عبارات) یا کشف روابط میان واژه و معنا در زبان‌های مختلف است و اخص از نشانه‌شناسی (Semiotics/ Semiology) تلقی می‌شود (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، صص ۴۴-۳۸ و ۸۲-۷۸).

نکته توجه‌برانگیز دیگر در بررسی وجوه تأثیر فرهنگ بر سازه ادبیات از رهگذر عنصر زبان، رابطه مستقیم بین «ظرفیت‌های زبانی» یک اقلیم با کمیت و کیفیت «توسعه ادبیات» آن اقلیم است؛ برای نمونه قافیه‌پردازی در زبان عربی با توجه به

ظرفیت این زبان-چه از وجه دایره گسترده لغات و چه ساخت نحوی کلمات- بسیار آسان‌تر از برخی زبان‌های دیگر است؛ لذا طبیعی است سرایش شعر سهل‌تر شود و ساخت و بافت شعر در قیاس با سرزمین دیگر توسعه و تفصیل بیشتری یابد.

بر همین سیاق، فرهنگ بر «اسلوب کلام»، نحوه «ساخت زبان ادبی» و «تمهیدات سبکی» نیز تأثیرگذار است. در اشعار یک اقلیم همچون خراسان، روح حماسی، صلابت و فخامت سخن و بی‌پیرایگی و سادگی کلام جزو عناصر نهادی است و در اشعار اقلیمی دیگر چون فارس و آذربایجان، لطافت، ظرایف معنایی و پیچیدگی سخن جزو ویژگی‌های اصلی و مطبوع طبع اهالی آن عصر و عرصه است؛ چه آنکه طبع ظریف و فرهنگ لطیف آذری شاعرپرور است و در کنج هر خانه یک منظومه حیدربابایه‌گون یافت می‌شود؛ اما در سرزمینی آن سوتر خبری از این چشمه جوشان نیست. این تمایز در «فرهنگ» و «وراثت» این اقلیم ریشه دارد.

در سطحی دیگر یک فرهنگ، هم «قوالب ادبی» متناسب با خودش را «ابداع» می‌کند؛ آن‌چنان‌که رمان در طلیعه شکل‌گیری فرهنگ مدرن، در مغرب‌زمین پدید آمد و تصور ظهور آن مثلاً در فضا و فرهنگ مشرق زمین ممکن نیست یا شعر نو فارسی در پی تحولات و فضای متفاوت فکری و فرهنگی جامعه ایرانی اوایل سده اخیر هجری شمسی متولد شد و هم در سطحی پایین‌تر، در یک قالب ادبی تصرف می‌کند؛ آن‌چنان‌که فرهنگ و فکر عصر انقلاب اسلامی «غزل-حماسه» را از دل غزل پدید می‌آورد، بی‌آنکه پیشینه‌ای قابل ذکر در تاریخ ادبیات فارسی داشته باشد (براتی، ۱۳۸۸، ص ۲۷)*.

به این ترتیب یک‌یک عناصر سازه اثر ادبی و کلیت آن، در مراتب مختلف، از واژه گرفته تا قالب، به شکلی گسترده متأثر از فرهنگ است.

نتیجه‌گیری

«ادب» و «فرهنگ» در تلقی کهن خود، نزدیکی مفهومی بسیار زیادی با هم داشته‌اند؛

* گذشته از آنکه در همان نوع مرسوم غزل عاشقانه نیز تغزل شاعر برآمده از گفتمان فرهنگی بعد از بهمن ۱۳۵۷ با عناصر مشخص و منحصراًکننده‌ای، متمایز از تغزل عاشقانه شاعر دوره‌های قبل‌تر است (سنگری، ۱۳۹۳، ص ۱۸۳).

تا آنجا که گاه این قرابت به این‌همانی معنایی می‌انجامیده است؛ اما بعد از تطورات معنای و لفظی و الصاق مفهومی جدید به دو لفظ «ادبیات» و «فرهنگ» در عصر حاضر، نسبت و مناسباتشان تغییر کرده است. از حیث نسب چهارگانه چنانچه «فرهنگ» «مجموعه تافته و تنیده و سازوارشده‌ای از بینش‌ها، منش‌ها و کنش‌های پایدار در بستر زمینی و بازه زمانی مشخصی که همچون هویت و طبیعت ثانویِ جمعیِ طیفی از انسان‌ها صورت بسته» باشد و ادبیات را «محصول فعالیت خیال‌خرد اهل زبان یا زمان و یا زمین معینی است که برای بازگفت عقاید، علایق، عواطف و تجربه‌های زیسته به طرز زیبایی‌شناختی در قالب یکی از صور سخن ظاهر شده باشد» بدانیم، این دو همواره نسبت «تباين» دارند.

برای درک نحوه تأثیر فرهنگ بر ادبیات، از رهگذر شناخت اثر فرهنگ بر علل اربعه آن در می‌یابیم:

اولاً فرهنگ در تعریف مختار بر «بازگفت» و «محاکات» به عنوان علت غایی ادبیات که مفهومی واجد صبغه و سابقه معرفت‌شناختی است، بر «نفس انسانی» و خصوصاً دو قوه «خرد» و «خیال» آن، به عنوان علت فاعلی ادبیات، بر «درون‌مایه اثر ادبی» که برآمده از تجربه زیسته و علم حضوری ادیب است، به عنوان ماده ادبیات و بر «سازه و صورت اثر ادبی» - خصوصاً در سطح «زبان»، آن‌چنان‌که در مطالعات اخیر معناشناسی شناختی مورد توجه قرار می‌گیرد - به عنوان علت صوری ادبیات، تأثیری شگرف داشته و قابلیت تصرف در هر یک از این شئون پدیدآور ادبیات را داراست.

ادبیات از یک سو بیان ناخودآگاه قومی است؛ «ناخودآگاه»ی که بخش قابل توجهی از آن «فرهنگ» است؛ «فرهنگ»ی که به مثابه اتمسفری ناپیدا احاطه‌کننده جامعه انسانی است و آحاد این جامعه بی‌آنکه متفطن باشند، در آن نفس می‌کشند و شکل می‌گیرند؛ از سوی دیگر ادبیات بیان مافی‌الضمیر ادیب، ادراکات و علم حضوری و حصولی اوست. «خرد» و «خیال» که دو شأن یا قوه از شئون و قوای ادراکی و معرفتی نفس آدمی‌اند، مولد ادبیات‌اند و هر دو متأثر از فرهنگ.

«نحوه فعالیت خیال/ خرد» که به فرایندمندی تکون ادبیات اشاره می‌کند و از چگونگی ادبیات به مثابه فراورده‌ای زبانی می‌پرسد، بحث از رابطه «ادبیات» با

«ذهنیت» را پیش می‌کشد و در ذیل زبان‌شناسی شناختی و در معرکه مطالعات جدید رابطه زبان و ذهن سامان می‌یابد.

در این بررسی دریافتیم در میان انواع تأثیر و تأثرها، «بینش، گرایش، منش و کنش» به عنوان «موضوع ادبیات» از یک سو و «ماده فرهنگ» از سوی دیگر جدی‌ترین نقطه تلاقی و تأثیر بین این دو مقوله است و این تأثیر و تأثر دارای دلالت‌های معرفت‌شناختی قابل توجهی است؛ چه آنکه دست‌کم «بینش» امری تماماً معرفت‌شناختی است و دیگران «گرایش»، «منش» و «کنش» نیز اگرچه به تمامت معرفت‌شناختی تلقی نشوند، تحت تأثیر مبانی و مفروضات معرفتی قرار دارند. آن‌چنان‌که در زبان‌شناسی شناختی و معناشناسی شناختی ابراز می‌شود که زبان واجد کارکرد شناختی قابل وجه است.

پژوهش عمیق‌تر در شیوه و سطوح این اثربخشی می‌تواند ما را در شناخت فرهنگ و ادبیات، مهندسی فرهنگی و ساخت نظریه ادبی بومی و پژوهش‌های زبان‌شناسی و معناشناختی مدد رسان باشد.

منابع و مأخذ

۱. آشوری، داریوش؛ **تعريفها و مفهوم فرهنگ**؛ تهران: آگاه، ۱۳۸۰.
۲. آوینی، مرتضی؛ **رستاخیز جان** (ادبیات، فرهنگ و رسانه)؛ ج ۶، تهران: واحه، ۱۳۹۶.
۳. بن عبدالغفور، عبدالرشید؛ **رشیدی؛ تصحیح محمد عباسی**، تهران: شرکت سهامی چاپ رنگین، ۱۳۳۷.
۴. اثنی عشری، اطلس؛ «ادبیات در روزگار ما-۱ (چیستی ادبیات)»، **ماهنامه رودکی**؛ ش ۱۶، نیمه دوم خرداد ۱۳۸۶.
۵. افخمی، علی؛ «رابطه زبان و فرهنگ»، **نامه فرهنگ**؛ ش ۳۴، بهار ۱۳۷۸.
۶. امینی، علامه عبدالحسین؛ **الغدیر فی الکتاب و السنة والأدب**؛ ج ۲، ترجمه گروه مترجمان؛ تهران: بعثت، ۱۳۹۱.
۷. امیری خراسانی، احمد و نازنین غفاری؛ «تأثیرات روانی هجوم مغول بر جامعه قرن هفتم با نگاهی به نفثة المصدور»، **فصلنامه متن شناسی ادب فارسی**؛ ش ۳۰، تابستان، ۱۳۹۵.
۸. اینجو، میرجمال‌الدین حسین؛ **فرهنگ جهانگیری**؛ مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱.
۹. باوندیان، علیرضا؛ «پیمان و پیمان: تأثیر ادبیات داستانی بر فرهنگ»، **مجله نگاه حوزه**؛ ش ۷۵-۷۶، آذرماه ۱۳۸۰.
۱۰. براتی، محمود و مریم نافلی؛ «حماسه در بزم غزل: بحثی پیرامون "غزل-حماسه" در ادب انقلاب و دفاع مقدس»، **مجله ادبیات پایداری**؛ دوره ۱، ش ۱. پاییز ۱۳۸۸.
۱۱. بلاک، ببورال؛ «فارابی»، **تاریخ فلسفه اسلامی**، سیدحسین نصر و الیور لیمن؛ ج ۱، ترجمه جمعی از مترجمان؛ ج ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۱۲. پرین، لارنس؛ **درباره شعر؛ ترجمه فاطمه راکعی**؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۳.
۱۳. پهلوان، چنگیز؛ **فرهنگ‌شناسی: گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن**؛ ج ۱،

- تهران: انتشارات پیام امروز، ۱۳۷۸.
۱۴. حافظی، علیرضا؛ معنی ادبیات؛ تهران: نیلوفر، ۱۳۷۰.
۱۵. حسینی مدنی، عبدالرشید بن عبدالغفور؛ فرهنگ رشیدی؛ تحقیق و تصحیح محمد عباسی؛ تهران: بارانی، ۱۳۳۷.
۱۶. خاتمی، محمود؛ جهان در اندیشه هایدگر؛ ج ۴، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر؛ لغت‌نامه؛ زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی؛ تهران: روزنه، ۱۳۷۳.
۱۸. رشاد، علی‌اکبر؛ «درباره فلسفه فرهنگ»، فصلنامه راهبرد فرهنگ؛ ش ۱۲-۱۳، زمستان ۱۳۸۹.
۱۹. روح‌الامینی، محمود؛ زمینه فرهنگ‌شناسی؛ تهران: عطار، ۱۳۶۸.
۲۰. ساداتی، ناصر و مرضیه پیراوی ونک؛ «ویژگی‌های معرفت‌شناختی هنر به منزله فرم سمبلیک در اندیشه کاسیرر»، فصلنامه شناخت؛ ش ۷۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
۲۱. سلوکوور، هاری؛ «هنر و ادبیات در اندیشه ارنست کاسیرر»، ترجمه امیرحسین رنجبر؛ فصلنامه هنر؛ ش ۲۸، ۱۳۷۴.
۲۲. سمرقندی، دولت‌شاه؛ تذکره الشعراء؛ تصحیح ادوارد گرانویل براون؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۲.
۲۳. سنگری، محمدرضا؛ از نتایج سحر؛ ج ۱، تهران: سوره مهر، ۱۳۹۳.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین؛ نه‌ایة الحکمة؛ تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۸.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین و مرتضی مطهری؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۲۶. عمید، حسن؛ فرهنگ عمید؛ ج ۸، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۷. فتوحی، محمود؛ «تعریف ادبیات» فصلنامه زبان و ادبیات فارسی؛ ش ۳۲، بهار ۱۳۸۰.
۲۸. فروزانفر، بدیع‌الزمان؛ شرح مثنوی شریف؛ ج ۱، تهران: زوار، ۱۳۹۰.

۲۹. فورستر، مورگان؛ **جنبه‌های رمان**؛ ترجمه ابراهیم یونسی؛ تهران: نگاه، ۱۳۹۳.
۳۰. فیومی، احمد مقری؛ **المصباح المنیر**؛ ج ۱، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۳۱. قائمی‌نیا، علی‌رضا؛ **بیولوژی نص**: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۳۲. قوام فاروقی، ابراهیم؛ **شرفنامه منیری**؛ ج ۱، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶.
۳۳. کاسیرر، ارنست؛ **رساله‌ای در باب انسان**: درآمدی بر فلسفه فرهنگ؛ ترجمه بزرگ نادرزاد؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۳۴. —؛ **فلسفه صورت‌های سمبلیک**؛ ج ۲ (اندیشه اسطوره‌ای)، ترجمه یدالله موقن؛ چ ۳، تهران: نشر هرمس، ۱۳۹۰.
۳۵. کارلونی، ژس و دیگران؛ **نقد ادبی**؛ ترجمه نوشین پزشکی؛ تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۶. کروچه، بندتو؛ **کلیات زیبایی‌شناسی**؛ ترجمه فواد روحانی؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
۳۷. کورس، سارا؛ «ادبیات و جامعه»؛ ترجمه غلامرضا ارجمندی؛ **فصلنامه پیک نور علوم انسانی**؛ دوره ۲، ش ۲، تابستان، ۱۳۸۳.
۳۸. کوش، دنی؛ **مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی**؛ ترجمه فریدون وحید؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
۳۹. محمودی بختیاری، علیقلی؛ **فرهنگ و تمدن ایران**؛ تهران: پاژنگ، ۱۳۶۸.
۴۰. مرادی، مریم و مرضیه رحمانی؛ «بررسی رابطه متقابل زبان و فرهنگ با استفاده از فرضیه نسبیت زبان‌شناختی»، **فصلنامه نقد زبان و ادبیات خارجی**؛ ش ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
۴۱. مرادیان، محمودرضا و علی نوری خاتونبانی؛ «مقایسه نظریات منطقی-زبان‌شناختی فارابی با اصول و نظریات زبان‌شناسی معاصر»، **فصلنامه**

- علمی - پژوهشی تاریخ فلسفه؛ بنیاد حکمت اسلامی صدرا، س ۵، ش ۳، زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۵۸-۱۳۷.
۴۲. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰.
۴۳. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ کلیات شمس تبریزی؛ ویراستار محمدحسن فروزانفر؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۴۴. —؛ مثنوی معنوی؛ ج ۲، ویراستار قوام خرمشاهی؛ ج ۳، تهران: انتشارات دوستان، ۱۳۷۸.
۴۵. موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۷، ج ۲، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۴۶. موقن، یدالله؛ ارنست کاسیرر فیلسوف فرهنگ؛ تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۸۹.
۴۷. مهرآیین، مصطفی و زهرا افتخاری؛ «زیبایی برای خودش: نوکانت‌گرایی ارنست کاسیرر»، خردنامه همشهری؛ ش ۲۴، ۱۳۸۶.
۴۸. نظامی، الیاس؛ مخزن الاسرار؛ وحید دستگردی؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۴۱.
۴۹. ویلم برتنز، یوهانس؛ نظریه ادبی؛ تهران: آهنگ دیگر، ۱۳۸۲.
۵۰. هاسپرس، جان؛ زیبایی‌شناسی؛ ترجمه مازیار اسلامی و دیگران؛ ج ۱، تهران: مدرسه اسلامی هنر، ۱۳۹۳.
۵۱. هوف، گراهام؛ گفتاری درباره نقد؛ ترجمه نسرین پروینی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
52. Audi, Robert; **The Cambridge Dictionary of Philosophy**; First published, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
53. Bayer, thora ilin; “art as symbolic form: Cassirer on the educational value of art”, **journal of aesthetic education**; vol.4, no.4, 2006, pp.51-64.
54. Hudson, R. A.; **Socialinguistics**; Cambrige University Press, 1980.
55. Lamarque, P.; **The Philosophy of Literature**;

Oxford: Blackwell, 2009.

56. Plato; "Republic". In: **Complete Works**; Edited with Introduction and Notes by John M. Cooper; Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
57. Rees, D. K.; "Facing Up to Stereotypes in the Second Language Classroom", **The Internet TESL Journal**, VIII(7), Retrieved May 18, 2007 from : <http://iteslj.org/Articles/Rees-Stereotypes.html>.
58. Wardhaugh, R.; **An Introduction to Sociolinguistics**; Blackwell Publishers, 1986.

۱۸۶

زمن

تایستان / ۱۳۹۹ / شماره ۸۲ / حامد رشاد