

بررسی تطبیقی معرفت‌شناسی پیربوردیو و مرتضی مطهری

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۱

مهناز فرهمند^۱

مهدی عالی نژاد^۲

چکیده

این مقاله به بررسی معرفت‌شناسی از دیدگاه پیر بوردیو و استاد مرتضی مطهری اختصاص دارد. این دو اندیشمند با توجه به پیشینه و زمینه‌های فکری خود، هر یک با نگاهی خاص به مسئله شناخت نگریسته‌اند؛ یکی با بینشی فلسفی اسلامی و دیگری از لحاظ جامعه‌شناختی غربی؛ چنان‌که در جای‌جای تفکرات آنان می‌توان تفاوت شناخت‌شناسی اسلامی از شناخت‌شناسی غربی را مشاهده نمود. از دیدگاه بوردیو، «عمل» بین ساختارهای عینی جامعه و ساختارهای ذهنی کنشگران وساطت می‌کند چراکه عمل خود شکل اصلی شناخت است. در مقابل، استاد مطهری از جامعه و فطرت به‌عنوان منابع بیرونی و درونی معرفت یاد می‌کند که در یک ارتباط ارگانیکی حقیقی، سبب تولید و دگرگونی معرفت می‌شوند. براین‌اساس، در این مقاله برآنیم تا با بررسی تطبیقی آرا هر دو متفکر به اشتراکات و تفاوت‌های تفکراتش پی برده و مسئله شناخت و معرفت را از دیدگاه آنان بررسی و تدقیق کنیم. واژگان کلیدی: مرتضی مطهری، پیر بوردیو، معرفت، ذهن، دیالکتیک.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه یزد Farahmandm@yazd.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه یزد m_alinejad69@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

معرفت‌شناسی یکی از مقوله‌های فلسفی است که از ابتدای شکل‌گیری فلسفه، همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. در واقع معرفت‌شناسی بعد از مقوله متافیزیک، مهم‌ترین مسئله در حوزه فلسفه محسوب می‌شود؛ حتی عده‌ای از فیلسوفان بحث معرفت و شناخت را مقدم بر همه مقوله‌های فلسفی می‌دانند. به لحاظ تاریخی، سوفسطائیان را می‌توان اولین کسانی دانست که با طرح نظریه‌های خود و تردید در امکان شناخت، بحث معرفت و شناخت را شکل دادند. آنها با ذکر این مسئله که واقعیت قابل شناخت نیست، انسان را در مقابل این مسئله قرار دادند که آیا می‌توان به معرفت دست یافت یا نه؟ و به این ترتیب بود که مسئله‌ای جدید روبه‌روی فیلسوفان قرار گرفت. سؤالاتی که در حوزه معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد عبارت‌اند از اینکه: آیا معرفت امکان‌پذیر است؟ چگونه به معرفت دست می‌یابیم؟ بهترین راه کسب معرفت چیست؟ اینها سؤالاتی است که فیلسوفان در حوزه معرفت‌شناسی، همواره به دنبال آن بودند که پاسخ مناسبی را برای اینگونه سؤالات به دست آورند. با توجه به پاسخ‌هایی که به سؤال اول یعنی اینکه آیا معرفت امکان‌پذیر است داده شد، به‌طور کلی سه نوع نگرش در حوزه معرفت به‌وجود آمد.

- ۱- مذهب شک‌گرایی که هرگونه معرفت واقعی را غیرقابل حصول می‌داند.
- ۲- مذهب نسبی‌گرایی که حصول معرفت را نسبی می‌داند؛ یعنی با توجه به تأثیری که اشیا در ذهن هر شخصی می‌گذارد، شناخت متفاوت خواهد بود. معرفتی که A به P دارد با شناختی که B از P دارد متفاوت خواهد بود.
- ۳- مذهب جزم‌گرایی که معرفت را بدون دلایل کافی، یقینی و قابل دست‌یابی می‌داند. در پاسخ به دو سؤال بعدی؛ یعنی چگونگی کسب معرفت و بهترین راه برای رسیدن به آن، به‌طور کلی سه دیدگاه وجود دارد:
- ۱- مذهب تجربی حسی: که معرفت را از طریق تجربه حس و ادراکات حسی قابل دسترسی می‌داند که البته عقل در آن دخیل است.
- ۲- مذهب عقلی: که معرفت واقعی را توسط عقل قابل حصول می‌داند.
- ۳- مذهب استعلایی: که معرفت را از منبعی مافوق حس و عقل، مثلاً از طریق الهام و شهود نفسانی، امکان‌پذیر می‌داند (رحیمیان و رهبر، ۱۳۸۸: ۸).

تقریباً نخستین پژوهش‌های سیستماتیک درباره شناخت‌شناسی در غرب را لایب نیتز و در انگلستان، جان لاک انجام داد و بدین ترتیب شاخه مستقلی از علوم فلسفی رسماً شکل گرفت. پژوهش‌های لاک را اخلافش بارکلی و هیوم دنبال کردند و مکتب تجربه‌گرایی ایشان شهرت یافت و تدریجاً موقعیت عقل‌گرایان را تضعیف کرد به طوری که کانت، فیلسوف معروف آلمانی که در جناح عقل‌گرایان قرار دارد، شدیداً تحت تأثیر افکار هیوم واقع شد. کانت ارزشیابی شناخت و توان عقل را مهم‌ترین وظیفه فلسفه قلمداد کرد ولی ارزش ادراکات عقل نظری را تنها در محدوده علوم تجربی و ریاضی و در خدمت آنها پذیرفت و نخستین ضربه سهمگین را از میان عقل‌گرایان، بر پیکر متافیزیک وارد ساخت هرچند قبلاً هیوم، چهره برجسته مکتب تجربه‌گرایی آمپریسم، حمله سختی را آغاز کرده بود و بعداً هم پوزیتیویست‌ها آن را به صورت جدی‌تری دنبال کردند، بدین ترتیب تأثیر عینی شناخت‌شناسی در سایر رشته‌های فلسفی و راز انحطاط فلسفه غربی آشکار می‌شود (مصباح، ۱۳۸۶: ۱۴۹ و ۱۵۰).

درمقابل، در دنیای اسلام، دانش معرفت‌شناسی در کنار سایر دانش‌های اسلامی، به طور علم مستقلی وجود نداشته است و بابتی تحت عنوان «نظریه‌المعرفه» یعنی «نظریه شناخت» وجود نداشت، اما بسیاری از مباحث این علم در دامن سایر علوم اسلامی مانند: منطق، فلسفه، کلام و عرفان مطرح شده است، بنابراین فلاسفه از قدیم به اهمیت این مسئله کم‌وبیش پی برده بودند و معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی همواره از موضع نیرومند و استواری برخوردار بود و هیچگاه دستخوش تزلزل و اضطراب و بحران نگردیده است و با اینکه کمابیش گرایش‌های مخالفی در کنار آن به وجود آمده و گهگاه فلاسفه اسلامی را درگیر کرده ولی پیوسته موضع قاطع ایشان مبنی بر اصالت عقل در مسائل متافیزیکی کاملاً محفوظ بوده و بدون اینکه از ارج تجارب حسی بکاهند و اهمیت به‌کارگیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کنند، بر استفاده از متد تعقلی در حل مسائل فلسفی تأکید داشته‌اند و برخورد با گرایش‌های مخالف و دست و پنجه نرم کردن با منتقدان و جدل پیشگان نه تنها سستی و ضعفی در ایشان پدید نیاورده بلکه بر نیرو و توانشان افزوده است (مصباح، ۱۳۸۶: ۱۵۰ و ۱۵۱).

بوردیو و مطهری که هریک از متفکران و صاحب‌نظران بزرگ و تأثیرگذار زمان خود و بعد از خود، در حوزه معرفت‌شناسی غرب و اسلام هستند، به نوعی به مباحث معرفت، ذهن و عین پرداخته‌اند. آن دو ضمن درک اهمیت موضوع معرفت و با این پیشینه فکری، به بیان رویکرد خود در این زمینه اهتمام ورزیده‌اند. اهمیت معرفت‌شناسی بوردیو در این است که او

در جست‌وجوی نظریه‌ای بود که بین دو قطب نظری رایج، یعنی عین‌گرایی و ذهن‌گرایی، موضعی میانه داشته‌باشد. استاد مطهری نیز با تأکید بر نقش جامعه در شناخت انسان با طرح این مفهوم که «روح واقعی اصیل در وجود انسان است» نیروهای روانی، یعنی نیروهای فکری، شناختی و اعتقادی را عاملی مستقل برای برخی از حرکات‌ها از جمله حرکت تاریخی-چه در سطح وجود فرد و چه در سطح جامعه - بیان می‌کند. البته نظرات و روش خاص این دو صاحب‌نظر در مواجهه با موضوع معرفت و ذهن نشئت گرفته از محیط فکری سابق بر خود و متأثر از جهان‌بینی و نگرشی است که به آن تعلق دارند که می‌توان با تحلیل و تبیین اندیشه این بزرگان مشترکات و افتراقات نظرگاه آن دو را درک نمود که به نوع خود، در فهم دقیق بنیان‌های دو مکتب فکری اسلامی و غربی بسیار تاثیرگذار می‌باشد که در ادامه به تفصیل بیان می‌شود.

هدف و سؤال پژوهش

هدف اصلی این مقاله، تطبیق افکار دو نظریه‌پرداز بزرگ جهان اسلام و غرب، استاد مطهری و پیر بوردیو، در حوزه معرفت‌شناسی است که در گام نخست، رویکرد معرفت‌شناختی هر دو صاحب‌نظر در موضوعات معرفت و شناخت، ذهن، نحوه تطبیق ذهن با عین مورد بررسی قرار گرفته و سپس به مقایسه این نظریه‌ها خواهیم پرداخت، با توجه به این مطالب، پرسش‌های اصلی پژوهش حاضر عبارت است از:

۱. استاد مطهری و پیر بوردیو چه دیدگاهی درباره معرفت و منشأ آن دارند؟
۲. نقش ذهن در تولید معرفت از دیدگاه بوردیو و مطهری چگونه است؟
۳. رویکرد استاد مطهری و بوردیو در قبال تعامل ذهن و عین چیست؟
۴. سازکار تعامل ذهن و عین نزد بوردیو و مطهری چگونه است؟

پیشینه تحقیق

یقینی‌پور (۱۳۹۲) در مقاله‌ای به بررسی «الگوی جامعه‌شناسی معرفت استاد مطهری (بررسی مبانی وجودی معرفت و رابطه فرآورده‌های معرفتی با آنها از دیدگاه استاد مطهری)» پرداخته‌است. اینکه اندیشه دستاورد چه چیزی است، مسئله‌ای است که به آن در چارچوب بررسی مبانی وجودی معرفت و رابطه فرآورده‌های معرفتی با آنها از دیدگاه استاد مطهری براساس مسائل

جامعه‌شناسی معرفت پرداخته شده‌است. نتیجه اینکه، جامعه و فطرت، به‌عنوان منابع بیرونی و درونی معرفت در رابطه ارگانیکی حقیقی، سبب تولید و دگرگونی معرفت می‌شوند.

نیازی (۱۳۸۸) در پژوهشی به بررسی «رابطه وجود ذهنی و ارزش شناخت از دیدگاه استاد مطهری» پرداخته‌است. در این نوشتار، ضمن نگاه اجمالی به سیر تاریخی مطابقت ذهن و عین و واقع‌نمایی ادراکات و اشاره به اقوال دیگران، دیدگاه استاد شهید مطهری در این موضوع مورد تبیین و نقد واقع شده‌است. که از نظر استاد مطهری، اتحاد وجود ذهنی و وجود خارجی مبتنی بر تطابق عوالم است و تطابق عوالم مبتنی بر تشکیک در وجود و مراتب طولی آن است. به اعتقاد استاد مطهری، این مطلب با اصالت وجود سازگار است.

کشاورزشکری و همکاران (۱۳۹۱) در تحقیقی به بررسی «معرفت‌شناسی اجتماعی در تفکر علامه مطهری» پرداخته‌اند. هدف اصلی این مقاله عرضه بیانی ساختاریافته و تحلیلی از «معرفت‌شناسی اجتماعی» در تفکر علامه مطهری است که برای دستیابی به این مقصود، تبیین جامعه‌شناختی ایشان از «انقلاب اسلامی» به‌مثابه یک واقعیت اجتماعی، مبنا و مرجع انگاشته شده‌است. که از میان مباحث مربوط به بحث معرفت‌شناسی اجتماعی، سه مقوله بنیادی «واقع-نمایی معرفت اجتماعی»، «روش‌های معرفت اجتماعی» و «تعمیم معرفت اجتماعی» مورد مطالعه قرار گرفته‌اند.

کنوبلاخ (۱۳۹۰) در کتاب *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، از نظر افکار بردیو به بررسی این مطلب پرداخته‌است که معرفت انسانی چگونه شکل می‌گیرد. از نظر او، عادت‌واره محتوای رهیافت بردیو در حوزه جامعه‌شناسی معرفت و معرفت است و از اجزائی تشکیل‌یافته و در عرصه میدان‌ها شکل یابد. از نظر بردیو، کنشگران حتی در محیط اجتماعی که در آن جایگاه مشابهی دارند از عادت‌واره‌های گوناگونی برخوردارند و در اینجاست که عادت‌واره‌های گوناگون در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و به کشمکش در درون گروه یا طبقه مبدل می‌شود.

جان پارکر (۱۳۸۶) در کتاب *ساخت‌یابی*، به ذکر این مطلب پرداخته که یکی از شیوه‌های مفید برای طرح آرای بردیو در زمینه معرفت، توجه به تجربه و نقش آن در حصول آگاهی و معرفت است. به‌زعم بردیو، هریک از ما با زیستن در قالب بدن‌هایمان، جهان را بی‌واسطه و به‌صورتی منحصره‌فرد تجربه می‌کنیم. ما در این جهان به خصوصیات و مبدل‌های ثابت و ضبط‌کننده‌هایی مجهز هستیم که با عناوین مختلفی چون «آگاهی»، «ادراک»، «احساس»، و «شهود» توصیف شده‌اند. تجربه ما از جهان بی‌وقفه جریان دارد و ما با بهره‌گیری از زبان و

بیان رابطه و نسبت این تجربه با جامعه، آن را مورد تفسیر قرار می‌دهیم. حاصل کار نوعی آگاهی و معرفت است.

خیری (۱۳۹۴) در مقاله خود با عنوان «بررسی و نقد نظریه پیر بردیو بر مبنای حکمت صدرایی» به این مطلب اشاره دارد که بردیو بر آن است در روند دانش و توسعه عرصه‌ها، منطق حاکم بر ادوار را تشریح کند و در این مسیر حرکت از منطق دوست و دشمن به سوی منطق درست و نادرست را تبیین کند. این در حالی است که او از این موضوع غفلت کرده که روح دانش محروم شده از منبع عقل و وحی به سمت قضاوت غیرمنطقی و غیرواقع‌بینانه از دانش‌های دیگر گرایش یافته و تنها خود را برخوردار از ملاک درست و نادرست توصیف کرده و با دیگران به دشمنی پرداخته است. درحالی که با مبانی حکمت صدرایی منابع شناخت به تناسب موضوعات توسعه یافته و اذعان به نفس الامر او را برخوردار از منطق و محک برای قضاوت درباره درستی و نادرستی پدیده‌های دانشی ارائه کرده است.

با نظر به تحقیقات انجام شده باید متذکر شد که پژوهش‌های متعددی درباره آرا و اندیشه‌های مطهری و بردیو در تحقیقات داخلی و خارجی انجام شده که بیانگر اهمیت جایگاه نظری هریک از این دو صاحب نظر در افکار غربی و شرقی است. ولی علی‌رغم تعدد تحقیقات، درباره بررسی تطبیقی معرفت‌شناختی از دیدگاه این دو متفکر کار مستقلی انجام نشده است. این تحقیق بر آن است که برخی ابعاد معرفت‌شناختی را نزد این دو صاحب نظر برجسته و ترسیم نماید.

ملاحظات نظری

به موازات ظهور جامعه‌شناسی سه انگاره اصلی ساختارگرائی، ساخت‌گرائی و انگاره تلفیقی بر جامعه‌شناسی معرفت حاکم بوده که آنها سه اندیشه ظاهراً متباین در باب جایگاه معرفت در یک نظام اجتماعی را ارائه می‌دهند. از آغاز انگاره ساختارگرایی یا «معرفت به‌نحو اجتماعی تعیین می‌یابد» بر جامعه‌شناسی معرفت تسلط داشته است. این مبحث در صورت‌بندی مشهور مارکس و انگلس در این مطلب خلاصه می‌شود که تفکر و آگاهی از همان آغاز فرآورده‌ای اجتماعی هستند، یعنی تمامی اندیشه و آگاهی انسان از شرایط اجتماعی واقعی که افراد خاص در آن سهیم‌اند، برمی‌خیزد (مک‌کارتی، ۱۳۸۸: ۳۸-۳۷). مانهایم در این حوزه، تعیین اجتماعی را به‌عنوان نظریه اصلی جامعه‌شناسی معرفت مشخص کرده است (مانهایم، ۱۹۳۶). حتی در رویکرد اخیر

جامعه‌شناسی معرفت «تعیّن اجتماعی» یا «تعیّن وجودی» به‌عنوان مضمون اولیه جامعه‌شناسی معرفت، تلقی می‌شده‌است (استهر و مجا، ۱۹۸۴) ایده تعیّن اجتماعی بر تفوق هستی‌شناختی وجود اجتماعی بر ذهنیت، آگاهی و تمام زندگی ذهنی اشاره دارد و هرچیز اندیشیده، تصور شده یا ادراک شده باید با ارجاع به جنبه‌های گوناگون هستی اجتماعی تبیین شود. همان‌طوری که گانتز رملینگ این دیدگاه غالب را توصیف می‌کند: هستی اجتماعی یک واقعیت است که به‌مثابه امر مطلق هستی‌شناختی فرض می‌شود و این دیدگاه (طبق این منطق واقع‌گرایانه) قلمروی پدیده‌های ذهنی را روی هم حذف نموده یا آنها را به‌مثابه پدیده‌هائی تلقی می‌کند که به‌طور بیرونی حیث کارکردی با واقعیت اجتماعی ارتباط دارند (مک کارتی، ۱۳۸۸: ۴۱).

برهمن اساس، به باور مانهایم فراگرد معرفت طبق قوانین درون ذاتی‌اش تحول تاریخی نمی‌یابد و تنها از «طبیعت چیزها یا از امکانات خالص منطقی پیروی نمی‌کند یا به انگیزش یک دیالکتیک درونی» عمل نمی‌کند، بلکه تحت‌تأثیر عوامل به‌کلی غیرنظری یا وجودی حرکت می‌کند. این عوامل، به عقیده مانهایم، بیرونی هستند و او آنها را عوامل هستی می‌نامد. این عوامل هستی «نه تنها در تکوین افکار دخیل‌اند، بلکه در صورت‌ها و محتواهای آنها رخنه می‌کنند و پهنه و شدت تجارب و مشاهدات ما را به‌گونه قاطعی تعیین می‌کنند، یعنی در واقع، چشم‌انداز ذهن شناسنده را مشخص می‌سازند» (کوزر، ۱۳۹۱: ۵۶۶-۵۶۷). در پس افکار و محتوای معرفتی، همواره مجموعه‌ای از تجارب جمعی قرار دارد. این تجارب تنها محصول رویدادهای روزانه نیستند، بلکه در ارتباط با تفکر تاریخی، سیاسی، روحی، و همچنین در ارتباط با علوم انسانی شکل می‌گیرند (مانهایم، ۱۳۸۰: ۳۷).

در سنت فکری ساخت‌گرائی، انسان‌ها با پتانسیل‌های آگاهی و معرفت به‌طور جمعی نهادهایی ایجاد می‌کنند که رفتار را سازمان می‌دهند و آن را به شکل رفتارهای یک‌نواختی که از لحاظ اجتماعی قابل پیش‌بینی باشند درمی‌آورند. به بیان ساده‌تر، انسان‌ها جهان اجتماعی خاصی را ایجاد می‌کنند و به آن نظم می‌بخشند (دیوید گلوور و همکاران، ۱۳۸۸: ۵۸). فرض این رویکرد آن است که هستی اجتماعی و مادی از زندگی ذهنی جمعی مردم قابل تفکیک نیستند. هستی مادی مقدم بر معرفت، زبان، اندیشه، باور و نظایر آن نیست. معرفت نیز صورت‌بندی ثانوی از تجربه نیست. مطابق این نظریه، حیات‌های ذهنی ما بازتاب صرف ساختار و سازمان اجتماعی ما نیستند. واقعیت‌هایی که ما درون آنها زندگی و عمل می‌کنیم، بخشی از یک فرایند اجتماعی و مولد هستند که در هر مرحله از توسعه‌اش آگاهی اجتماعی‌شده‌ای را دربر می‌گیرد.

انواع معرفتی که ما به‌کار می‌بریم، تصورات و اندیشه‌هایی که آنها را برمی‌انگیزند و اشکال طبقه‌بندی شرایط ذاتی همه کنش‌های اجتماعی هستند. براساس این چشم‌انداز، تمایز بین زیرساختار و روساختار، که جامعه‌شناسی معرفت بر مبنای آن توسعه پیدا کرد، ناپدید می‌شود، زیرا هرگاه موجودات انسانی درگیر هر نوع فعالیت اجتماعی، از قبیل فعالیت‌های مشهور به تولید مادی، می‌شوند تمامی زندگی و اندیشه آگاهانه حضور دارد (مک کارتی، ۱۳۸۸: ۵۱-۵۲). به‌زعم برگر و لاکمن، در این رویکرد، جهان اجتماعی واقعیتی است که ساخته و پرداخته انسان و معرفت و آگاهی اوست سپس همین جهان اجتماعی در برابر سازندگان انسانی خود واکنش می‌کند و بر آنان تأثیر می‌گذارد (گلوور و همکاران، ۱۳۸۸: ۵۹). درست است که واقعیت یک ساخت است اما این ساخت به‌هیچ‌وجه دل‌خواه نیست، چراکه ساخته کنشگران است. بنابراین به امکانات خود کنش و کنشگران وابسته است (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۲۶). آنها معتقدند که شناخت‌های متداول و پیش‌نظریه‌ای که ناشی از موقعیت‌های اجتماعی است و در قالب‌های گوناگون مفاهیم و زبان ریخته و پرداخته می‌شود، واقعیاتی را به‌وجود می‌آورد که به‌تدریج از طریق رسوب کردن و نهادی گشتن در جامعه استحکام می‌یابند و با خارجی ساختن خود بخش عینی واقعیات اجتماعی را تشکیل می‌دهند. همین واقعیات از نو در انسان درونی می‌شود و به‌صورت آگاهی‌های اطمینان‌بخش و طبیعی ثانوی برای انسان‌ها درمی‌آیند.

دیدگاه سوم یا تلفیقی را می‌توان روندی تکمیلی در نظریه‌پردازی در حوزه معرفت در مورد دو مفهوم اساسی ذهن و عین، فرد و جامعه، کنش و ساختار، شخص و نظام، سوژه و ابژه و...، به‌ویژه در ربع آخر قرن بیستم، دانست که تلاشی آگاهانه و هماهنگ در فرا رفتن از محدودیتهای افراطی و دوقطبی در تبیین ساختاری-کنشگر است. بنابر این رویکرد، باید بر تقابل دو دیدگاه نظری عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی فائق آمد چراکه عینیت‌گرایی، واقعیت اجتماعی را مجموعه‌ای از روابط و نیروها می‌داند که بدون در نظر گرفتن خواست و آگاهی کنشگر، خود را بر او تحمیل می‌کند و ذهنیت‌گرایی نیز رفتار و بازنمودهای فردی را شالوده و بنیان کارهای خود قرار می‌دهد (استونز، ۱۳۷۹: ۳۳۳)؛ درحالی‌که تلفیق‌گرایان، در عین ساختارگرا بودن، عوامل انسانی را نیز در نظر می‌گیرند و به رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای عینیت‌گرا و ذهنیت‌گرا تأکید می‌ورزد و برای دوری جستن از تعارض میان آنها، بر عملکرد تأکید می‌کنند و آن را پیامد رابطه دیالکتیکی میان عاملیت و ساختار بیان می‌دارد (ریتزر، ۱۳۷۴: ۷۱۶-۷۱۵). رویکرد تلفیق‌گرایی که ادعایی فراتر از دوگانه‌گرایی را دارد از وجوه عینی و ذهنی واقعیت فراتر رفته و دیالکتیک سوژه و ابژه را به‌عنوان

بنیاد واقعیت اجتماعی در سطح هستی‌شناسی مدنظر قرار می‌دهد. به موازات این فرض، سطح معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نیز تعریف و تنظیم می‌گردند.

در مجموع، مبنای نظری پژوهش حاضر مبتنی بر دیدگاه تلفیقی است. همان‌طور که ذکر شد این انگاره بر این فرض استوار است که ساختارها و عوامل انسانی پدیده‌هایی جدا از هم نیستند و در دو قطب متفاوت قرار ندارند، بلکه از یک سو جامعه و ساختارهای آن زمینه عملکرد اجتماعی کنشگران را تعیین می‌کند و از سوی دیگر، عوامل انسانی با کنش‌های به نسبت آگاهانه شرایط تولید و بازتولید این ساختارها را فراهم می‌کند (ریتزر، ۱۳۷۴: ۶۴۷). این نوشته در صدد است که برای نخستین بار به بررسی تطبیقی معرفت‌شناختی از منظر دو پیشکسوت برجسته دنیای اسلام و غرب پرداخته و دیدگاه این دو صاحب‌نظر را در حوزه معرفت از منظر تلفیقی با عنایت به جمع دو مفهوم ذهن و جامعه یا عاملیت و ساختار، که از جمله بحث‌انگیزترین و مناقشه‌آمیزترین مسائل در حوزه نظریه معرفت است، رصد و واکاوی کند.

تعریف مفاهیم

معرفت‌شناسی: معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی معرفت و حدود آن، منابع معرفت و امکان اعتماد بر باورداشت‌های معرفتی و اعتبار معرفت می‌پردازد (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۸: ۴۶).

معرفت: معرفت به مجموعه اندیشه‌ها و اعمال پذیرفته‌شده که یک یا هر گروه اجتماعی یا جمعی از افراد آن را پذیرفته‌اند، اطلاق می‌شود. اندیشه‌ها و اعمالی که مربوط است به آنچه آنها به عنوان واقعیت برای خود و دیگران می‌پذیرند (مک کارتی، ۱۳۸۸: ۵۶). رابرت کی مرتن نیز در باب معرفت می‌نویسد: اصطلاح معرفت آنچنان مفهوم وسیعی دارد که به هر نوع ایده و هر شیوه تفکر، از باور عامیانه گرفته تا علوم قابل اثبات دلالت می‌کند (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۸: ۶۲).

روش تحقیق

در این مقاله تلاش شده تا اندیشه‌های استاد مطهری و بوردیو در چارچوب مسائل جامعه‌شناسی معرفت، تبیین و بررسی شود. همچنین با توجه به اهمیت خاص بودن روش تحقیق هر موضوع تحقیقاتی در علوم انسانی، در این پژوهش نیز مناظر با موضوع آن دو روش به کار رفته است:

الف) مطالعه کتابخانه‌ای: برگزیدن روش مطالعه کتابخانه‌ای با هدف استخراج آرا و اندیشه‌های متفکران و نیز دستیابی به پیشینه تحقیق بوده است.

ب) مطالعه اسناد تاریخی: مراجعه به اسناد تاریخی مانند مصاحبه‌ها و گفتگوها با هدف شناخت بی‌واسطه و متقن نسبت به موضوع بوده است.

برهمن مینا، در این تحقیق، به مقایسه دیدگاه معرفت‌شناسی دو متفکر یادشده در قالب مفاهیم بنیادین جامعه‌شناسی معرفت در باب چیستی معرفت، نقش ذهن در بساخت معرفت، رابطه عین و ذهن و نوع و نحوه تعامل عین و ذهن می‌پردازیم که افکار مرتبط با مقوله‌های مطرح در آثار ایشان، به طریق زیر استخراج و تحلیل شده است:

الف. بررسی و مقایسه مقوله معرفت و منشأ آن در آثار بوردیو و مطهری

ب. واکاوی و مقایسه نقش ذهن در شکل‌گیری معرفت نزد بوردیو و مطهری

ج. تطبیق و مقایسه تعامل ذهن و عین در متون بوردیو و مطهری

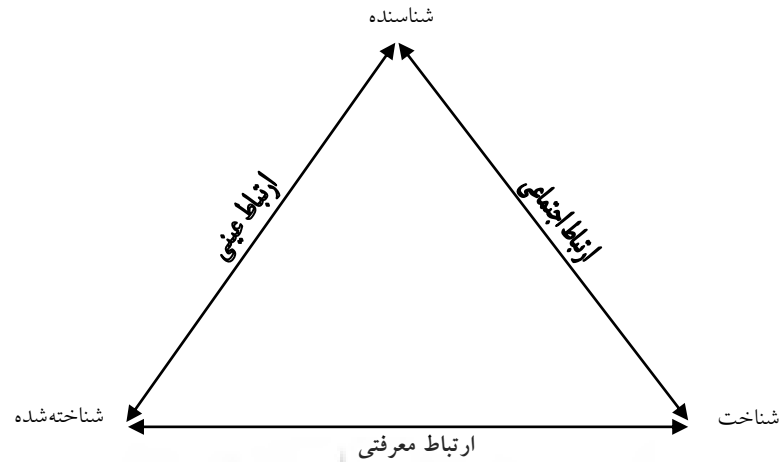
چ. بررسی و مقایسه افکار بوردیو و مطهری در مبحث نحوه تعامل ذهن و عین

بررسی تطبیقی آرای بوردیو و استاد مطهری

۱. معرفت و منشأ معرفت

براساس دیدگاه بوردیو، عمل خود شکل اصلی شناخت و معرفت است و شناخت ناب بدون عمل ممکن نیست (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۳۲۲). در واقع هدف بوردیو بیشتر این بود که توهم دستیابی به «تفکر ناب»، «معرفت ناب» و «شناخت ناب» را با نادیده گرفتن تفاوت میان دنیای عادی و دنیاهای نظری، از بین ببرد. مانند نظریه عمل‌گرایی، بوردیو نیز معتقد است که عمل زمینه دستیابی دقیق به دنیا را فراهم می‌کند، چراکه عمل در حل مسئله‌های دنیا سهیم است. شناخت بیشتر عمل است و از آنجا که شناخت در جریان عمل کسب می‌شود، بنابراین، موضوع عمل، بازتاب ساختار واقعیت نیست، بلکه موضوع آن «ساختار ساخت‌دهنده» واقعیت است. این به آن معناست که عمل واقعیت را از نو خلق می‌کند (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۳۲۳).

یکی از شیوه‌های متمایز بوردیو در مسئله شناخت این است که او ادعاهای شناخت را شامل سه ارتباط مرتبط بهم وابسته اما به‌طور تحلیلی مجزا و قابل تشخیص تصور می‌کند: ۱. ارتباط اجتماعی بین سوژه یا نویسنده و ادعای شناخت؛ ۲. رابطه معرفتی بین ادعای شناخت و ابژه‌اش، و ۳. رابطه عینی بین موضوع (سوژه) و شی (ابژه).



بر روابط اجتماعی بین شناخت و شناسنده متمرکز است. رویکردهای فلسفی، به‌طور معمول، به رابطه معرفتی بین شناخت و ابژه مورد نظر می‌پردازند. درک ما از شناخت در غالب این دو رویکرد است (ماتون، ۲۰۰۰). درمقابل، بوردیو، در اهمیت ادعاهای شناخت، غفلت ارتباط عینی بین سوژه و ابژه، شناسنده و شناخته‌شده را برجسته می‌کند. بازتاب‌پذیری معرفتی بوردیو، متشکل از ساخت رابطه عینی خود شیء برای تجزیه و تحلیل است؛ وی استدلال می‌کند که عینیت‌بخشی عینیت‌بخشی حاصل شده، مبنای معرفت‌شناسی برای معرفت علمی اجتماعی است.

شخصیت‌های بوردیو جمعی و غیرخودشیفته هستند. وی برای «عینیت‌بخشی شیء» بر پایه جمعی استدلال می‌کند. بوردیو (۱۹۹۰ و ۲۰۰۰) سه منبع اصلی سوگیری بالقوه در ادعاهای شناخت را مشخص می‌کند: ریشه اجتماعی یعنی همان ویژگی‌های محقق؛ موقعیت محقق در زمینه‌های فکری و «سوگیری روشنفکری»، نتایج مشاهده جهان به‌عنوان یک منظره. در اینجا، این صرفاً محقق فردی نیست که مورد توجه بوردیو است بلکه بیشتر زمینه فکری مورد توجه است. به‌طورخاص، بر موقعیت اجتماعی و زمینه ساختاری مرتبط با اشیا از طریق مطالعه شکل ادعاهای شناخت متمرکز می‌شود. هدف کشف سوگیری‌های فردی پژوهشگر نیست، اما علمی جمعی، ناخودآگاه، در شیوه‌های فکری توسط روابط عینی زمینه‌ای، تعبیه شده‌است. بوردیو به‌شدت خود را از رجوع قاطع به شخص خاص خیالی و مشاهده خودشیفتانه احساسات و

نوشته‌های مشاهده‌گر که یک نسبیته‌گرایی به واضح پوچ را در مقابل یک علم اجتماعی به واقع تأملی تشویق می‌کند، جدا می‌کند (Bourdieu & Wacquant, 1992: 72). بنابراین، بوردیو معتقد است که آنچه باید مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد، زمینه و میدان است: شناخت نسبتاً اندک در مورد کثیری از مردم، که به‌طور نظام‌مند به هم پیوند دارند، نسبت به شناخت درباره‌ی یک فرد ارجحیت دارد (Bernard, 1990: 78).

دوم، تجزیه و تحلیل روابط عینی جمعی برای بوردیو، به‌خودی‌خود یک سرمایه‌گذاری جمعی توسط حوزه‌ی علوم اجتماعی به عنوان یک کل، انجام گرفته‌است. البته این پژوهشی ساده درباره‌ی فرد نیست اما «شامل یک نظریه از عمل فکری به عنوان جز جدایی‌ناپذیر و شرط لازم یک نظریه انتقادی از جامعه» (Wacquant, 1992: 36) است. بنابراین بوردیو استدلال می‌کند که هم سوژه و هم ابژه جمعی هستند نه فردی و این تجزیه و تحلیل انعکاسی جمعی به روابط عینی جمعی تبدیل خواهد شد. ارائه‌ی یک مبنای معرفت‌شناختی برای شناخت علمی اجتماعی. بنابراین، درحالی‌که بسیاری از اشکال انعطاف‌پذیری جامعه‌شناختی، فردگرا و خودشیفته هستند، بوردیو مدعی است که بازتاب‌پذیری معرفتی‌اش، معرفت‌شناختی، جمعی، و اساساً «ضدخودشیفتگی» است (Bourdieu & Wacquant, 1992: 72).

درمقابل، استاد مطهری به بحث شناخت و معرفت وسیع‌تر می‌نگرد؛ به باور وی، خود «شناخت» یک تعریف بدیهی و مشترکی برای همه‌ی افراد و مکاتب دارد که همه‌ی نظریات بر آن اساس است. شناخت معنایش آگاهی پیدا کردن و آگاه شدن به مورد شناخت است (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۲۶). البته ایشان بین ملاک شناخت و معیار شناخت تفاوت قائل است. اینکه چه شناختی حقیقی است و چه شناختی خطاست و حقیقت را چگونه تعریف کنیم در بحث ملاک شناخت می‌گنجد و اما بحث معیار شناخت با این مسئله سروکار دارد که بعد از آنکه حقیقت تعریف شد، با چه معیاری می‌توان به‌دست آورد که این شناخت حقیقت است یا غلط؟ در بحث ملاک شناخت، شهید مطهری معتقد است: «شناخت حقیقی یعنی شناختی که واقعیت را به ما ارائه می‌دهد ... زیرا هر انسانی، بالذات رئالیست خلق شده‌است، واقع‌بین، واقع‌جو و واقعیت‌طلب خلق شده‌است» (مطهری، ۱۳۸۹: ب: ۲۰۳).

اما در بحث دوم، شهید مطهری با رد این ادعا که عمل تنها کلید شناخت است می‌گوید: «عمل کلید اول شناخت است؛ با عمل عینی ما یکی از درهای شناخت را به روی خودمان باز می‌کنیم. اما کلید دوم آن است که قرآن از آن به «فؤاد» و فیلسوفان از آن به «عقل» تعبیر می‌کنند.

عمل دوم - که اگر اسمش را عمل بگذاریم مانعی ندارد - یک نوع عمل ذهنی است که مرحله دوم شناخت یعنی مرحله منطق شناخت را با آن انجام می‌دهیم» (مطهری، ۱۳۸۹ ب: ۲۳۹).

شهید مطهری برای دستیابی به معرفت دو دسته منبع مهم معرفی می‌کند:

منابع بیرونی: جامعه، تاریخ و طبیعت؛

منابع درونی: عقل (قوه مدرکه)، قلب و فطرت.

در بحث از «جامعه»، شهید مطهری معتقد است که جامعه ترکیبی مخصوص به خود دارد. ایشان، وجود و ترکیب حقیقی طبیعی جامعه را باور دارد. جانمایه این انگاره به شرح زیر است:

۱. جامعه حقیقتاً وجود دارد. جامعه یک موجود زنده است و بر آن می‌تواند روح واحدی حکمفرما باشد که افراد عضوهای آن هستند. روح واحد همان فرهنگ حاکم بر جامعه و روح کل است نه مجموع حیات افراد. حیات جامعه چونان صورتی بر ماده حیات افراد است که به همه آنها وحدت می‌بخشد (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۵۵-۱۵۴).

۲. ترکیب جامعه از افراد ترکیبی طبیعی ولی ویژه و مخصوص به خود است که نظیر و

شبیهی ندارد، زیرا:

الف) ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، اراده‌ها و عاطفه‌هاست؛ نه ترکیب اندام‌ها و تن‌ها؛

ب) در ترکیب جامعه، برخلاف ترکیب طبیعی، کثرت اجزا به وحدت کل تبدیل نمی‌شود؛

شهید مطهری با معرفی «تاریخ» به‌عنوان منابع بیرونی شناخت، ضرورت شناخت آن را این‌گونه بیان می‌کند: «قرآن تاریخ را به‌عنوان یک منبع شناخت عرضه می‌دارد، نه در یک یا دو آیه و نه در ده آیه، بلکه در ده‌ها آیه، خودش بشر را متوجه مطالعه عالم می‌کند، متوجه مطالعه تاریخ و نظامات اجتماعی می‌کند». همچنین ایشان تاریخ را به یک اعتبار جز طبیعت دانسته و معتقد است که تاریخ، به معنای جامعه انسانی، در حال حرکت و جریان است که به دو گونه می‌توان آن را مطالعه کرد: «زمانی ما جامعه را در حال ثبات مطالعه می‌کنیم. مثلاً کسی که می‌خواهد اطاعات جامعه‌شناسی درباره جامعه ما داشته باشد، جامعه امروز ایران را از جنبه‌های مختلف مطالعه می‌کند و اطلاعاتی در اختیار افراد می‌گذارد. ولی یک وقت جامعه امروز را در ارتباط گذشته و آینده، مجموعاً یک واحد در حال جریان در نظر می‌گیریم، بعد می‌خواهیم بدانیم قانون این جریان چه قانونی است. فرق فلسفه تاریخ با جامعه‌شناسی این است که جامعه‌شناسی قانون موجود جامعه را بیان می‌کند؛ ولی فلسفه تاریخ قانون تحولات جامعه را بیان می‌کند. اینجاست که عامل زمان در کار می‌آید» (مطهری، ۱۳۸۹ ب: ۷۸-۷۷).

شهید مطهری با نقد نگرش تک‌بعدی مکاتب مادی، به عوامل انسانی مؤثر بر تاریخ و جامعه، مانند قدرت و اقتصاد، بر نقش همزمان عوامل فساد و صلاح و به‌ویژه صلاح و حق (ر.ک: مجادله/۲۱؛ صفات/۱۷۳) در شکل‌گیری پدیده‌ها و روندهای تاریخی - اجتماعی تأکید می‌کند.

یکی دیگر از منابع شناخت «دل» است که منبع درونی به‌شمار می‌رود. این منبع برای مادی‌گراها پذیرفته نیست؛ چون پذیرش آن به معنای باور به جهان ماورای طبیعت است و آنها به ماورا اعتقادی ندارند. «مسئلاً هیچ مکتب مادی این منبع را قبول ندارد و به رسمیت نمی‌شناسد، زیرا اگر ما دل را منبع بدانیم - درحالی‌که انسان در ابتدا که متولد می‌شود، هیچ‌چیز نمی‌داند و در دل او چیزی وجود ندارد - و قبول کنیم که به دل پاره‌ای الهامات می‌شود (که «وحی» درجه کامل آن است)، این مساوی با قبول کردن جهانی ماورای جهان ماده و طبیعت است، چون طبیعت آن نوع الهامات را نمی‌تواند به انسان بکند. سنخ الهام، سنخ ماورائی است» (مطهری، ۱۳۹۰ الف: ۳۸۵/۱۳).

استاد مطهری از «فطرت» نیز به‌عنوان یکی از منابع شناخت نام می‌برد. ایشان مؤلفه‌های فطرت را اینگونه بیان می‌کند: «خاصیتی در موجود که صورت بالقوه آن را استعداد می‌خوانیم، سرشتی و غیراکتسابی بودن (یعنی اولی و مأخوذ از محیط بودن)، خاص انسان بودن، برخوردار بودن همه انسان‌ها از آن با فعلیت‌های مختلف، آگاهانه بودن، برخوردار بودن از تقدس، ثبات و زوال‌ناپذیری، راهنما بودن برای رشد و تکامل انسان» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۶: ۲۵۹). استاد مطهری به این مقوله‌ها در مواضع گوناگون از آثار خود اشاره صریح کرده‌است.

جامعه‌شناسی معرفت مرسوم با توجه ویژه به نقش عناصر مادی، مانند جامعه در تولید و دگرگونی معرفت، هیچ جایگاهی برای عناصر معنوی مانند فطرت قائل نبوده‌است. اما شهید مطهری با نقض این نگرش، به اثبات این جایگاه در تعیین گرایش‌ها و خواسته‌های انسانی در کنار عناصر محیطی دیگر پرداخته‌است. با توجه به مفهوم‌سازی استاد مطهری از فطرت و نیز با تفکیک دو قسم فطرت، به فطرت شناخت و فطرت گرایش، وی معتقد است که قسم دوم فطریات در گستره خواسته‌ها و میل‌هاست که روان‌شناسی آنها را امور روحی به‌حساب می‌آورد و لذات ناشی از اینها را لذات روحی می‌نامد. نمونه پذیرش نقش فطرت در پدید آمدن گرایش‌های انسانی از دیدگاه ایشان، مسئله چرایی زندگی اجتماعی است. وی نظریه فطرت را پذیرفته و با استناد به آیات قرآن کریم (ر.ک: زخرف/۳۲؛ حجرات/۱۳) معتقد است که اجتماعی

بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده و ضرورت جامعه فقط از لحاظ تأمین نیازهای زیستی بشر و قوه حسابگری نیست؛ بلکه آدمی در بعد روحی و معنوی خود نیز به حیات اجتماعی نیاز دارد (کارکرد جامعه برای فرد) و بسیاری از استعدادها ذاتی و فطری او بدون جامعه به فعلیت نمی‌رسد. یک سلسله استعدادها در انسان هست که فقط عامل‌های انسانی و اجتماعی، سبب به ظهور رسیدن و تحقق یافتن آن استعدادها می‌شود.

همچنین استاد معتقد است که برای شناخت، بی‌رنگ بودن فکر و روح ضرورت دارد، یعنی هیچ‌گونه غرض و مرض و تعصب مثبت یا منفی در کار نباشد (مطهری، ۱۳۸۹ ب: ۱۳۷). در همین راستا، موانع شناخت را با توجه به آیات قرآن برمی‌شمارند که عبارت‌اند از پیروی از گمان و ظن، سنت‌گرایی و گذشته‌نگری، شتاب‌زدگی، هواهای نفسانی، شخصیت‌گرایی (مطهری، ۱۳۸۹ ج: ۶۵-۶۸) و تعصب (مطهری، ۱۳۸۹ ب: ۱۳۳).

در این مقوله، هر دو متفکر به رابطه بین شناسنده و شناخته‌شده یا موضوع و شی توجه می‌کنند، با این تفاوت که بوردیو بر نقش عمل تأکید می‌کند و شناخت بدون عمل را غیرممکن می‌داند و از نظر او عمل است که شکل اصلی شناخت می‌باشد؛ اما استاد مطهری تلویحاً عمل را به دو عمل عینی و عمل ذهنی تقسیم کرده و به نظر می‌رسد آن نوع عملی که مدنظر بوردیو بوده را استاد مطهری قدم اول شناخت دانسته و ترکیب آن با عمل ذهنی را به‌عنوان شناخت اصیل معرفی می‌کند.

همچنین هر دو اندیشمند به مسئله فاعل/کنشگر توجه داشته و معتقدند که کنشگر باید اجتماعی باشد و این جامعه و اجتماع است که بر فرد ارجحیت دارد. اما آنچه که در اینجا نمودی برجسته دارد نوع دید استاد مطهری است که برخلاف اندیشمندان غربی نگاهی تک-بعدی به مسئله شناخت ندارد و در عین توجه به مسائل مادی، مسئله قلب و فطرت را که مقوله‌هایی روحی و معنوی هستند در بحث شناخت می‌گنجانند و معتقد است با پذیرش نقش فطرت می‌توان چرایی زندگی اجتماعی را توجیه، تجزیه و تحلیل کرد.

می‌توان این نکته را افزود که هر دو متفکر با توجه به دیدگاه‌های خاص خود، به سوگیری شناختی توجه داشته و عوامل آن را که در متن آمد بر می‌شمرند. اما شهید مطهری منابعی را علاوه بر جامعه - که بوردیو بر آن تکیه می‌کند - برای کسب شناخت برمی‌شمرند.

۲. ذهن و معرفت

بورديو معتقد است که ذهن انسان دارای ساختاری است که از طریق آن با جهان اجتماعی سروکار دارد. او این ساختار ذهنی را عادت‌واره^۱ می‌نامد. «نظام‌های آمادگی پایدار با قابلیت جابه‌جایی و ساختارهای شکل‌گرفته آماده برای آنکه مانند ساختارهای شکل‌دهنده و شکل‌گیرنده عمل کنند، یعنی به مثابه اصول مولد و سازمان‌دهنده اعمال و تصاویر ذهنی‌ای که قادرند به‌طور عینی هدفی را دنبال کنند، بی‌آنکه الزاماً به پایان آگاهانه کار و تسلط لازم به عملیات ضروری برای دستیابی به آن، وقوف داشته باشند» (بورديو، ۱۹۸۰). مجموعه‌ای از شاکله‌های درونی‌شده به مردم اعطا شده‌است که به واسطه آنها جهان اجتماعی را مشاهده می‌کنند، می‌فهمند، احساس می‌کنند و ارزیابی می‌کنند. مردم با چنین شاکله‌هایی هم عملکردهایشان را تولید می‌کنند و هم آنها را ادراک و ارزیابی می‌کنند (ریتزر، ۱۳۹۲: ۳۱۳). درواقع، بورديو عادت‌واره را تفکر ساختار ذهنی‌ای می‌داند که در خلال آن، مردم با جهان اجتماعی مراوده می‌کنند. عادت‌واره تفکری از طرح‌های درونی‌شده‌ای است که به درک، فهم، تصدیق و ارزیابی از جهان بیانجامد که به شکل یک ساختار عمل می‌کند و درواقع هم می‌سازد و هم توسط جهان ساخته می‌شود (ریتزر، ۱۳۹۲: ۷۱۶). به بیان دیگر، برداشت بورديو از عادت‌واره کلی یکجا جمع‌شونده پایدار فرهنگی و تجارب شخصی است که هر فرد آنها را به‌عنوان تجربیات زندگی با خود به همراه دارد (روسنائو، ۱۳۸۴: ۱۰۸).

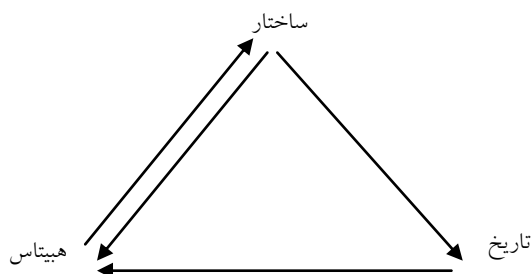
مفهوم عادت‌واره در چارچوب نظریه بورديو جایگاه ویژه‌ای دارد. عادت‌واره محتوای رهیافت بورديو در حوزه جامعه‌شناسی معرفت است و در این چارچوب، عادت‌واره به منزله اصل مولد عمل را می‌توان نظامی از آمادگی‌ها برای تولید کنش عملی تلقی کرد. درواقع بنیادی عینی برای تولید شیوه رفتاری قاعده‌مند است. این طبقه‌بندی‌های موجود در عادت‌واره است که زمینه را برای شکل‌گیری مؤلفه‌های معرفت فراهم می‌آورد و عمل را هدایت می‌کند؛ «از آنجا که عادت‌واره نظامی اکتسابی از طرح‌های مولد است، می‌تواند تمام افکار، ادراک، و کنش‌ها را آزادانه تولید کند و در اینجاست که اینها در شرایط تولید خاص خود قرار می‌گیرند» (Bourdieu, 1987: 102).

برای فهم این مطلب بهتر است اجزای گوناگون مفهوم عادت‌واره را شکافته و بررسی کنیم. عادت‌واره آن چیزی را دربر دارد که بورديو «دوکسا»^۱ می‌نامد. منظور از «دوکسا»، اشاره به جنبه‌های بدون چون و چراى معرفت‌عملی و باورهای بنیادینی است که بدون چون و چرا معادل حقیقت تصور می‌شوند. «دوکسا» یک سلسله دیدگاه‌های اکتسابی و تصوراتی را شامل می‌شود که برای کنشگران، طبیعی و بدیهی به‌نظر می‌آید. معرفت مستتر در عادت‌واره به‌هیچ وجه صرفاً دربردارنده ماهیتی با جهت‌گیری شناختی نیست. از آنجا که «دوکسا» با امور بدیهی در ارتباط است، این مفهوم ماهیتی احساسی دارد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۳۲۷).

با مفهوم «دوکسا» جنبه دیگری از عادت‌واره نیز آشکار می‌شود: ناخودآگاهی. موجودی معرفت‌ذخیره شده در عادت‌واره آگاهانه نیست: چنین چیزی آمیخته در جان، جایش مکانی فراتر از روندهای آگاهی است، محفوظ از دست‌اندازی‌های نیت‌مند و تغییرات معقول، حتی مصون از ظهوری آشکار: هیچ، ناگفتنی، نادیدنی، تقلیدناکردنی و بدون ارتباط؛ از این‌روى بارزتر از چیزی آمیخته با تن و ارزش‌های جسمی. بدون شک آن چیزی که درونمایه عادت‌واره است، یک ویژگی دارد: هیتاس خود چیزی است که کارش را تقریباً خودکار انجام می‌دهد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۳۲۷ و ۳۲۸).

عادت‌واره را نمی‌توان تا سطح روندهای روحی تقلیل داد، چراکه دارای درونمایه حالت‌های بدنی است: معرفتی است که به یک اندازه با تن و جان آمیخته است. معرفت، به منزله شیوه ادراک و کنش و سبک رفتار و آنچه با بدن عجین است که حتی شکل‌های بدنی کاملاً متفاوت (ورزشکار، تنومند، فربه) نیز با نوعی عادت‌واره در پیوندند. به این معنا، عادت‌واره نوعی طبیعت دوم کنشگر است که در عمل و آگاهی او تحقق پیدا می‌کند (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۳۲۸).

از نظر بورديو، عادت‌واره‌ها عموماً در ناخودآگاه وجود دارند و شرایط اجتماعی تولید رفتارهای فرد را پنهان می‌کنند. روی‌هم‌رفته، عادت‌واره‌ها تجارب شخصی افراد در زندگی هستند که از زمان کودکی تا مرگ را دربر می‌گیرد و در ارتباط با تجارب انسانی و محیط و ساختار سازمان می‌یابند، تولیدکننده اعمال فردی و جمعی‌اند، ساخته تاریخ و ساختارهاست و در نتیجه ساختار توسط تاریخ و عادت‌واره تولید می‌شود.



درمقابل بوردیو، استاد مطهری برای معرفی هرچه بهتر ذهن، آن را در قیاس با آینه قرار داده و در ضمن شمردن مهم‌ترین تفاوت‌های ذهن با آینه، ذهن را تعریف می‌کند:

(۱) انعکاس معانی: آینه فقط صورت‌ها را درون خود منعکس می‌کند، اما قدرت انعکاس معانی را ندارد، درحالی‌که ذهن می‌تواند معانی را درک کند. برای مثال، علم، عشق و نفرت از جمله اموری هستند که ذهن قدرت درک آنها را دارد.

(۲) خطایابی: آینه قدرت نشان دادن خطاها را ندارد. آینه مقعر اشیا را بزرگتر و آینه محدب آنها را کوچکتر نشان می‌دهد و درعین‌حال خودشان نمی‌توانند خطاها را مشخص کنند، اما ذهن انسان با وجود آنکه خطا می‌کند، این توانایی را دارد که خطاهای خود را اصلاح کند.

(۳) خودآگاهی: آینه فقط اشیا را که در مقابلش قرار می‌گیرند نشان می‌دهد، ولی خود را نشان نمی‌دهد، اما ذهن این قدرت را دارد که نه تنها اشیا بیرونی بلکه خود را نیز ادراک کند. به‌بیان‌دیگر ذهن می‌تواند خود را بیابد. درواقع انسان خودآگاه است.

(۴) تعمیم: آینه فقط آنچه را که در برابرش قرار گرفته منعکس می‌کند، اما ذهن می‌تواند پس از ادراک اشیا و امور، آنها را به‌طور نامتناهی تعمیم دهد.

(۵) تعمیق: ذهن آدمی برخلاف آینه، قدرت تعمیق بخشیدن به ادراکات خود را دارد. استاد مطهری از این قدرت ذهن به شناخت آیه‌ای تفسیر می‌کند. این نوع شناخت که جنبه تعقلی دارد، غیر از شناخت‌های علمی تجربی است که فقط جنبه تعمیمی دارد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۳۷-۱۴۱).

شهید مطهری به‌عنوان فیلسوف حوزه اعمال ذهن را به پنج قسم تقسیم نموده‌است که بدین شرح می‌باشد:

اولین عمل ذهن تصویرپذیری از دنیای خارج است. ذهن از راه حواس با اشیا خارجی ارتباط پیدا می‌کند و صورت‌هایی از آنها را نزد خود گرد می‌آورد. حالت ذهن از لحاظ این عمل حالت یک دوربین عکاسی است که صورت‌ها را روی یک فیلم منعکس می‌کند. ذهن ما در این کار خود صرفاً «منفعل» است یعنی عمل ذهن از این نظر صرفاً «قبول» و «پذیرش» است.

پس از آنکه از راه حواس، صورت‌هایی در حافظه خود گرد آورده‌ایم ذهن ما بیکار نمی‌نشیند. یعنی کارش صرفاً انبار کردن صورت‌ها نیست بلکه صورت‌های نگهداری شده را به مناسبت‌هایی از قرارگاه پنهان ذهن به صفحه آشکار خود ظاهر می‌نماید. نام این عمل یادآوری بی‌حساب نیست؛ گویی خاطرات ذهن مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر بسته شده‌اند، یک حلقه که بیرون کشیده می‌شود پشت سرش حلقه دیگر و پشت سر آن حلقه دیگر ظاهر می‌شود و به اصطلاح روان‌شناسی معانی یکدیگر را «تداعی» می‌کنند.

پس ذهن ما علاوه بر صورت‌گری و نقش‌پذیری که صرفاً «انفعال» است و علاوه بر حفظ و نگهداری از فعالیت هم برخوردار است و آن اینکه صور جمع‌شده را طبق سلسله قوانین معینی که در روان‌شناسی بیان شده‌است به یاد می‌آورد. عمل تداعی معانی روی صورت‌های موجود جمع شده صورت می‌پذیرد بدون آنکه دخل و تصرف و کم و زیادی صورت گیرد.

عمل سوم ذهن تجزیه و ترکیب است. ذهن علاوه بر دو عمل فوق کار دیگری هم انجام می‌دهد و آن اینکه صورت خاصی را که از خارج گرفته «تجزیه» می‌کند یعنی آن را به چند جز تقسیم و تحلیل می‌کند، در صورتی که در خارج به هیچ وجه تجزیه‌ای وجود نداشته‌است. تجزیه‌های ذهن چندگونه است؛ گاهی یک صورت را به چند صورت تجزیه می‌کند و گاهی یک صورت را به چند معنی تجزیه می‌کند و تجزیه یک صورت به چند صورت مانند این است که یک اندام که دارای مجموعه‌ای از اجزاست، ذهن در ظرفیت خود آن اجزا را از یکدیگر جدا کند و احیاناً با یک چیز دیگر پیوند زند.

تجزیه و تعمیم. عمل دیگر ذهن این است که صورت‌های ذهنی جزئی را که به وسیله حواس دریافت کرده «تجزیه» می‌کند؛ یعنی چند چیز را که در خارج همیشه باهم‌اند و ذهن آنها را با یکدیگر دریافت کرده، از یکدیگر تفکیک می‌کند. از عمل تجزیه بالاتر عمل «تعمیم» است. تعمیم یعنی اینکه ذهن صورت‌های دریافت‌شده جزئی را در داخل خود به صورت مفاهیم کلی درمی‌آورد. بدیهی است که ذهن هیچگاه انسان کلی را با یکی از حواس ادراک نمی‌کند بلکه پس از ادراک انسان‌های جزئی یعنی حسن و محمود و احمد، یک صورت عام و کلی از همه

آنها به دست می‌دهد. ذهن در عمل تجزیه و ترکیب و همچنین در عمل تجرید و تعمیم، روی فرآورده‌های حواس دخل و تصرف می‌کند. گاهی به صورت تجزیه و ترکیب و گاهی به صورت تجرید و تعمیم.

عمل پنجم ذهن همان تفکر و استدلال است که عبارت است از مربوط کردن چند معلوم و دانسته برای کشف یک امر مجهول و ندانسته. درحقیقت، فکر کردن نوعی ازدواج و تولد و تناسل در بین اندیشه‌هاست. به عبارت دیگر، تفکر نوعی سرمایه‌گذاری اندیشه است برای تحصیل سود و اضافه کردن بر سرمایه اصلی. عمل تفکر خود نوعی ترکیب است، اما ترکیبی زاینده و منتج برخلاف ترکیب‌های شاعرانه و خیالبافانه که عقیم و نازاست (مطهری، ۱۳۹۰ الف: ۷۶-۷۸).

آنچه که در اینجا در وهله اول خودنمایی می‌کند، طرز و نگاه این دو اندیشمند است. استاد مطهری از زاویه یک فیلسوف به مسئله می‌نگرد، درحالی‌که بوردیو تبیینی جامعه‌شناختی ارائه می‌دهد. اما آنچه که در مسئله «ذهن» بدیهی می‌نماید، اشتراکات این دو اندیشمند با زبانی متفاوت است؛ هر دو معتقدند که ذهن انسان ساختارمند است و از طریق آن با جهان پیرامون خود رابطه دارد. ذهن سازمان‌دهنده اصلی افکار و اعمال انسان‌هاست و از طریق آن، انسان‌ها درک می‌کنند، احساس می‌کنند، تجزیه و تحلیل و ترکیب می‌کنند، تعمیم می‌دهند، به عمق وجود مسائل پی‌می‌برند و همچنین افکار و اعمال خود را ارزیابی و خودارزیابی می‌کنند. اما تنها تفاوت دو اندیشه در این است که برخلاف بوردیو، استاد مطهری بیان می‌کند که اگرچه ذهن از راه حواس با اشیاء خارجی ارتباط پیدا می‌کند اما در مواردی بدون دخالت مشاهده و کسب تجارب شخصی و صرفاً با عمل قیاس و تجزیه و تحلیل ذهنی به کشف مجهول نائل می‌آید و به نتیجه می‌رسد و دلیلی ندارد که ذهن در ارتباط با تجارب انسانی و محیط و ساختار، سازمان یابد.

۳. تعامل ذهن و عین

موضع هستی‌شناختی بوردیو در مواجهه با واقعیت اجتماعی، فراروی از اقطاب عین‌گرایی و ذهن‌گرایی را در نظر دارد و واقعیت را نه در چهره عینی آن خلاصه می‌کند و نه در چهره ذهنی، بلکه تعامل ذهن و عین را بنیاد واقعیت می‌داند. این تعامل در قالب نوعی از عمل پدیدار می‌گردد که منطق حاکم بر آن منطق منطقی نیست. در نتیجه، منطقه منطقی را به منطق‌های عملی اعمال کردن، خراب کردن منطقی است که قرار است توصیف شود (بوردیو، ۱۳۸۰). منطق عملی نوعی فراست و حس بازخوانی است و کنشگر را آماده عمل در شرایط گوناگون می‌کند.

این نوع منطق در نهایت مبین نظم است، چراکه هر نوعی از منطق به نظم می‌انجامد، لیکن در نظریه بورديو، منطق حاکم بر عمل نوعی منطق عملی است که قابل تقلیل منطق صوری نیست و برآمده از دیالکتیک آگاهی و ناآگاهی از عادت‌واره است. این نوع تبیین تبیین عمل و نظم حاکم بر امور دریافتی از عادت‌واره مناسبت دارد که هرچه بیشتر با فهم هنجاری و شناختی از کنش فاصله می‌گیرد، در عوض به فهم عملی و طبیعی از آن نزدیک می‌گردد.

بورديو در رابطه عین و ذهن با نفی ضرورت‌گرایی از یک‌سو و اراده‌گرایی از سوی دیگر، نظریه عمل را مبتنی بر نوعی رویکرد رابطه‌ای بنا نمود. به عبارت دیگر، عمل نه پیامد ساختارهای متعین است که بنا بر علل به وجود آمده باشد و نه نتیجه منطقی انتخاب عقلانی که بر دلایل خود استوار است، بلکه همجوشی و هم‌پنداری علت و دلیل، زمینه‌ساز عمل است. البته این بدین معنی نیست که وزن علت و دلیل در همه اعمال یکسان است، بلکه نظریه عمل بورديو این امکان را فراهم می‌آورد که بنا به مورد به توجیه عمل پرداخته شود. چراکه موقعیت عامل در فضای اجتماعی یا به عبارت دقیق‌تر ویژگی‌های فضا در تبیین رفتار مؤثر هستند (جمشیدیها و پرستش، ۱۳۸۵: ۸)

به نظر وی، ساختارگراها به سادگی از کنار عمل گذشتند: «نیت من این بود که کنشگرانی که در دست‌های لوی اشتراوس و دیگر ساختارگرایان، به ویژه آلتوسر، به صورت پدیده‌های فرعی ساختارها ناپدید شده بودند، به زندگی برگردانم» (ریترز، ۱۳۷۴: ۷۱۶). همچنین عمل می‌تواند به نظریه‌هایی مثل پدیدارشناسی که توجه به ذهن داشتند، جنبه عمومی بدهد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۳۲۲). بورديو به سبب علاقه‌اش به رابطه میان ساختار و شیوه ساخت واقعیت‌های اجتماعی از سوی کنشگران، جهت‌گیری نظری خود را عمل‌گرایی می‌نامد. «نظریه عمل همان‌گونه که عمل مؤکد آن است ... همیشه به سوی کارکردهای عملی سوگیری می‌شود» (بورديو، ۱۹۹۰) اما منظور بورديو از عمل، فقط عنوانی برای کنش اجتماعی منفرد نیست، بلکه شامل فعالیت‌هایی می‌شود که انسان با آن جامعه را می‌سازد و از آن حفاظت می‌کند. عمل بنابراین میانجی بین فرد و جامعه است. البته عمل در پرتو تعامل عادت‌واره و میدان شکل می‌گیرد، زیرا عمل تابع ویژگی‌های کنشگر در تعامل با نیروی یک میدان خاص است (ماتون، ۲۰۰۰: ۷) اما سرنوشت این دیالکتیک را وزن نیروهای درگیر در آن یعنی نوع عادت‌واره و نوع میدان تعیین می‌کنند، به نحوی که گستره آن از اعمال کاملاً ساخت‌یافته تا اعمال کاملاً ساخت‌دهنده را پوشش می‌دهد.

در رویکرد بوردیو، عمل از معمای ضرورت و انتخاب فاصله می‌گیرد و برآمده از عوامل مکانیکی قلمداد می‌گردد و نه برانگیخته از الهامات درونی. به عبارت بهتر، عمل واجد نوعی از قطعیت عینی است بدون اینکه نسبت به یک هدف مشخص به صورت آگاهانه سازماندهی شده باشد. همچنین قابل فهم و منسجم است بدون اینکه از یک نیت معین و تصمیم عامدانه برخاسته باشد و نیز با آینده منطبق است بدون اینکه محصول طرح و برنامه به حساب آید. کنشگران به گونه‌ای آگاهانه از قواعد پیروی نمی‌کنند بلکه استراتژی‌هایی وجود دارند که آنها را به راه می‌اندازند. چنین عملی ذاتاً استراتژیک است و کنشگران را قادر می‌سازد تا راه خود را عملاً از طریق ساختار اجتماعی پیدا کند، بدون اینکه به آن وابسته باشند (گلابی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۴).

استاد مطهری در رابطه عین و ذهن، با پذیرش این نکته که معرفت ما درونی محض نیستند و نوعی انطباق با خارج دارند، مدعی است که پل ارتباطی میان ذهن و عین، رابطه ماهوی و قول به وجود ذهنی است (مطهری، ۱۳۹۰: ب: ۱۶۱-۱۶۲). به زعم او، انسان با عالم عین اعم از جهان طبیعی و جهان اجتماعی از طریق احساس رابطه مستقیم برقرار می‌کند. ذهن این احساس را تا مرحله تعقل و مرحله شناخت عمقی و منطقی ارتقا می‌بخشد و با ایجاد تغییرات تدریجی در آن، کمیت آنها به کیفیت مبدل می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ب: ۱۱۰-۱۱۶). مطهری همسو با بوردیو، عمل را در رابطه ذهن و عین کلید اندیشه بیان می‌کند اما آن را کلید منحصر به فرد تلقی نمی‌کند. از نظر او در مرحله عمل، حواس درگیر امور عینی می‌شود و انسان در این مرحله یک در از درهای معرفت را به روی خود می‌گشاید و به ابعاد آن دست می‌یابد، ولی شناخت منطبق به این مرحله محدود نمی‌شود. عمل کلید مرحله ابتدائی شناخت است و جمع‌آوری مواد اولیه شناخت از عین در ذهن است که به آن عمل عینی گفته می‌شود. برای دستیابی به معرفت ثانویه یا اصلی باید وارد مرحله عمل ذهنی شد که با قابلیت‌های انسانی یا همان وجدان فطری و گرایش‌ها و ارزش‌های فطری که امری سرشتی است، وجدان ثانویه ساخته و پرداخته می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ب: ۲۲۷-۲۲۶).

مطهری در بحث رابطه ذهن و عین (انسان و جهان اجتماعی)، بیان می‌کند که همه ترکیب‌های جهان زندگی را نباید یکسان شمرد. در مراتب پایین طبیعت، یعنی در جمادات و موجودات بی‌جان، که به اصطلاح فلاسفه تنها یک قوه بسیط در هر موجودی حاکم است و به تعبیر فلاسفه «علی و تیره واحده» عمل می‌کنند، اجزاء و قوا در یکدیگر ادغام کلی می‌شوند و وجود آنها در وجود کل یکسره حل می‌گردد، اما هر اندازه که ترکیب در سطح بالاتر قرار

می‌گیرد، اجزا نسبت به کل استقلال نسبی بیشتری پیدا می‌کنند و نوعی کثرت در عین وحدت، و وحدت در عین کثرت پدید می‌آید؛ چنان‌که در انسان می‌بینیم که در عین وحدت، از کثرتی عجیب برخوردار است که نه تنها قوا و نیروهای تابعه کثرت خود را تا اندازه‌ای حفظ می‌کنند بلکه نوعی تضاد و کشمکش دائم میان قوای درونی او برقرار می‌گردد. جامعه راقی‌ترین موجود طبیعت است و استقلال نسبی اجزای ترکیب‌کننده‌اش بسی افزون‌تر است. پس، انسان از آن نظر که اجزای تشکیل‌دهنده جامعه است از عقل و اراده‌ای فطری در وجود طبیعی خود، مقدم بر وجود اجتماعی، برخوردار است و به‌علاوه در ترکیب مراتب بالا استقلال نسبی خود را حفظ می‌کند، و روح فردی در مقابل روح جمعی (جامعه) مجبور و مسلوب‌الاجتبار نیست (مطهری، ۱۳۸۵: ۸۷) و جامعه وجودی جدای از افراد انسان‌ها و مغایر با آنها نیست و جامعه و فطرت از طریق عمل عینی و عمل ذهنی در رابطه‌ای حقیقی سبب تولید و دگرگونی معرفت می‌شود.

چنان‌که اشاره شد، دو اندیشمند از دو زاویه کاملاً متفاوت ولی تقریباً مشابه به این مبحث نگریسته‌اند. در بحث ذهن و عین، بردیو با توجه به پیشینه مارکسیستی خود، بر نقش «عمل» توجه خاصی داشته و آن را پل ارتباطی بین ذهن و عین می‌داند که در این رابطه، سه مقوله ذهن (عامل)، عمل، ساختارها (جهان اجتماعی) ساخته و پرداخته می‌شود. استاد مطهری پل ارتباطی میان ذهن و عین را فراتر از بردیو بیان می‌کند و عمل عینی و عمل ذهنی را در رابطه بین دو مقوله ذهن و عین برجسته می‌کند ضمن اینکه توانائی‌های درونی بیشتری برای انسان نسبت به بردیو قائل است.

۴. رابطه دیالکتیک و ارگانیک حقیقی

بردیو عامل را تحت تسلط عادت‌واره (ذهن) و رابطه دیالکتیکی با جهان بیرونی می‌داند و حوزه و میدان را ساختار اجتماعی‌ای عنوان می‌کند که بر عامل تأثیر می‌گذارند و ارزش و شأن جامعه را تنها در جامعه و در سلطه ساختار می‌داند و با وجود اعتقاد به توانا و خلاق بودن، عاملیت آن را در تقید آداب (عادات، خلق و خو و قواعد و رسوم جمعی) فرض می‌کند (پارکر، ۱۳۸۳: ۸۴). وی با توجه به نقش عادت‌واره، طی فرایندی دوگانه، از یک‌سو به شرطی کردن فرد از خلال قواعد و هنجارهای رفتاری و روش‌های بیان احساس و اندیشه به‌عنوان هر موقعیت اجتماعی تأکید می‌کند (تقید کنشگر به جبرهای اجتماعی) و اینکه رفتار و اعمال کنشگر (رأی سیاسی، جهت‌گیری تحصیلی و ...) به‌وسیله فرهنگ او شکل می‌گیرند، و از سوی

دیگر، فرد آزاد و عقلانی‌ای را متصور است که در برابر الزامات محیط (جبرپذیری) از نوعی خودمختاری برخوردار است (دوریته، ۱۳۸۲: ۲۳۹). او درک و آگاهی و احساس را با به-کارگیری زبان میسر می‌داند که منجر به ارتباط اجتماعی می‌شود و نوعی دانش و شناخت را به-وجود می‌آورد (رابطه‌ای دیالکتیکی میان تجربه و زبان). بورديو معتقد به رابطه دیالکتیکی میان ساختار ذهنی (بر پایه عملکرد) و ساختار عینی (جایگاه طبقاتی - سلاطی و فرهنگ) است و ساختار ذهنی در طول تاریخ اجتماعی، سازنده اعمال فردی و جمعی است که هم دنیای اجتماعی را به وجود می‌آورد و هم به وسیله آن به وجود می‌آید و یا دیالکتیکی از درونی ساختن امور بیرونی و بیرونی ساختن امور درونی. با وجود آنکه وی عاملان اجتماعی را محصول ساختار می‌داند اما معتقد است عاملان پیوسته مشغول به پردازش و بازپردازش ساختار هستند و حتی می‌توانند در شرایطی آن ساختار را به طور ریشه‌ای تغییر دهند (بورديو، ۱۳۸۰: ۲۳۴). در همین زمینه، واکووانت (۱۳۷۹) معتقد است که بورديو فراتر از دوگانگی عینیت و ذهنیت و از میان دو قرائت ساختارگرا (عین‌گرا) و ساختمان‌گرا (ذهن‌گرا) به دیالکتیک عین و ذهن رسید. زیرا به شرح وی، بورديو معتقد است که «هر دوپاره تفکر اجتماعی، یعنی عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی رابطه‌ای دیالکتیکی با یکدیگر دارند» (تنهایی، ۱۳۸۳: ۳۳۴). این همان کاربرد مفهوم تحلیلی دیالکتیک در کار بورديو است. رابطه دیالکتیکی عین و ذهن در دو واقعیت می‌تواند تجلی یابد: یکی در افراد و دیگری در جوامع. بروز این دیالکتیک نیز ساختماند و پایدار است، همانگونه که وجدان جمعی در نظریه دورکیم یا اقتدار در نظریه وبر بود. بروز و تجلی دیالکتیک عین و ذهن در افراد به صورت عادت‌واره و در جوامع به شکل میدان جلوه می‌کند: عادت‌واره یا تاریخ تجسم‌یافته در کالدها به عنوان خلق و خو و میدان یا تاریخ عینیت‌یافته در اشیا که به صورت نظام جایگاه‌ها و موقعیت‌های شکل‌یافته در اشیا، همان رابطه دیالکتیکی ساده و ابتدایی فرد و جامعه است (تنهایی، ۱۳۸۳: ۳۳۷).

استاد مطهری در بحث «تعین اجتماعی معرفت»، با تکیه بر الگوی رابطه ارگانیکی و تعاملی معتقد است که جامعه و فرد، هر دو اصالت دارد و تأثیرگذار است. به اعتقاد استاد مطهری عامل مسلطی در شکل‌گیری معرفت وجود ندارد. در واقع، ایشان به نبود عامل مسلط و تأثیر و تأثر متقابل و دوسویه جامعه و فطرت بر معرفت فرد و معرفت انسان بر جامعه قائل است. اما با توجه به اهمیت و تأثیرگذاری جامعه، تاریخ و طبیعت، معرفت فقط دستاورد جامعه نیست و

عوامل ديگرى نيز در شناخت و آگاهى اثر دارد. عقل و فطرت عوامل مهمى هستند كه در ايجاد آگاهى نقش دارند (مطهرى، ۱۳۸۹: ب: ۲۹).

از نظر شهيد مطهرى، « تا آنجاكه اندیشه و معرفت، مانند ماده تحت تأثير اصل حركت، اصل تضاد و اصل پيوستگى اجزاي طبيعت است، صحيح و مورد قبول است و اصولى فلسفى است اما آنجا كه مى‌خواهند معرفت و شناخت را تابع اين قوانين قرار دهند، غيرقابل قبول است» (مطهرى، ۱۳۸۶: ۱۹۳).

شهيد مطهرى با پذيرش تأثير عوامل اجتماعى - فرهنگى بر فرآورده‌هاى فرهنگى به‌عنوان ويژگى هر گروه و جامعه‌اى، بر اين باور است: « فرهنگ، تكنولوژى، فلسفه، علم، ادبيات، هنر، مذهب و اخلاق ... اين معارف انسانى عناصر سازنده تمدن‌اند. اما مجموعه اين عناصر در توالى تاريخ مشترك يك گروه انسانى به‌گونه‌اى شكل مى‌گيرند و تركيبى مى‌يابند كه ماهيت وجودى اين گروه را در برابر گروه‌هاى انسانى ديگر تشخص مى‌بخشد» اما ايشان رابطه تعينى و يك‌سويه ميان ساخت اجتماعى و توليد معرفت را نمى‌پذيرد؛ آنگونه كه در ديده‌گاه كلاسيك جامعه‌شناسى معرفت مطرح است و با تكيه بر عوامل و مفروضه‌هاى اصلى ديگر خويش، مانند اصل فطرت و استقلال نسبي فرد و جامعه معتقد است: «از تركيب اين عناصر، روحى آفريده مى‌شود كه افراد يك جمع را به صورت اعضاى يك پيكر به يكديگر ارتباط ارگانى و حياتى مى‌دهد و همين روح است كه به اين پيكر، نه تنها وجودى مستقل و مشخص، بلكه نوعى زندگى مى‌بخشد كه در طول تاريخ و در قبال ديگر پيكرهاى فرهنگى و معنوى به آن شناخته مى‌شود، چه اين روح در رفتار جمعى، روال اندیشه، عادات جمعى، عكس‌العمل‌ها و تأثيرهاى انسانى در برابر طبيعت، حيات، رويداها، احساس‌ها، تمايل‌ها، آرمان‌ها، عقايد و حتى در همه آفريش‌هاى علمى، فنى و هنرى وى و به‌طوركللى، در تمام جلوه‌هاى مادى و روحى زندگى انسانى او محسوس و ممتاز است» (مطهرى، ۱۳۸۰: ۴۸۸).

درواقع از ديده‌گاه شهيد مطهرى، جامعه در شكل‌گيرى معرفت نقش دارد؛ اما فقط تعيين‌كننده محتواى معرفت نيست. جامعه بر افراد نيز تأثير مى‌گذارد؛ اما هيچ‌گاه اين تأثير باعث جبر اجتماعى نمى‌شود. در اين باره، وى مى‌نويسد: «يك وقت انسان حالت يك خسى و خاشاكي را پيدا مى‌كند كه در سيلى افتاده و اين سيل به هر طرف كه مى‌رود، او را با خودش مى‌برد. شك ندارد جامعه حكم يك سيل را دارد و افراد را با خود از اين طرف به آن طرف مى‌كشاند؛ ولى اين جور هم نيست كه جبر مطلق باشد. محيط و جامعه و اوضاع اجتماعى، به‌طور جبر مطلق بر

انسان حکمفرما نیست؛ یعنی چنین نیست که انسان بتواند در این سیل، خودش برای خودش هیچ‌گونه تصمیمی بگیرد، جایش را عوض کند و حتی مسیر خود را برخلاف مسیر آن انتخاب کند، بلکه می‌تواند در این آبی که جاری است و خودبه‌خود افراد را حرکت می‌دهد، سیر را در خلاف جهت مسیر این آب قرار دهد و احیاناً در سرنوشت این سیل تأثیر ببخشد و آن را در مسیر دیگر بیندازد» (مطهری، ۱۳۹۰).

در همین راستا، شهید مطهری در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به نقل از علامه طباطبایی (ره) می‌نویسد: «آزمایش‌های متوالی نشان می‌دهد که محیط زندگی انسان در افکار وی سهیم است و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف جامعه و محیط زندگی، حتی در یک فرد انسانی به حسب دو زمان و به موجب اختلاف شرایط، روشن و غیرقابل انکار است و همچنین ما می‌توانیم با تربیت‌های گوناگون در انسان، افکار گوناگون ایجاد کنیم. پس حقایق علمی درواقع مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و ثبوت غیرقابل تغییری ندارند. وصف مزبور (تغییر) مخصوص به سلسله ویژه‌ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آنها، اجزای اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزا و شرایط اجتماع ایجاد می‌دهیم، ادراکات ویژه آنها تغییر می‌پذیرند. اما سلسله ادراکاتی که مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع است، آنها با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمی‌کنند» (یقینی‌پور، ۱۳۹۲: ۹۸-۱۰۰). در نتیجه، با توجه به مطالب ارائه شده با نظر به افکار مطهری، جامعه و فطرت انسانی، به‌عنوان منابع بیرونی و درونی معرفت در رابطه‌ای ارگانیکی حقیقی سبب تولید و دگرگونی معرفت می‌شوند. ولی بوردیو با افکاری تخصصی‌تر و جامعه‌شناختی‌تر با رویکردی دیالکتیکی به رابطه ذهن و عین نظر دارد و رابطه‌ای همگن میان معرفت و عمل بنا می‌کند.

نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی و مقایسه معرفت‌شناسی از دیدگاه پیر بوردیو و استاد مرتضی مطهری پرداخته‌است. این دو اندیشمند با توجه به پیشینه و زمینه‌های فکری خود، هریک با نگاهی خاص به مسئله شناخت نگریسته‌اند. بر همین مبنا، در تحقیق حاضر به مقایسه دیدگاه معرفت‌شناسی دو متفکر یادشده در قالب مفاهیم بنیادین جامعه‌شناسی معرفت در باب چیستی معرفت، نقش ذهن در بر ساخت معرفت، رابطه عین و ذهن و نوع تعامل عین و ذهن بر مبنای

نظری دیدگاه تلفیقی پرداخته‌ایم. بررسی آرا و افکار این دو صاحب‌نظر نشان می‌دهد که استاد مطهری بیشتر از زاویه یک فیلسوف به مسئله معرفت می‌نگرد، درحالی‌که بوردیو تبیینی جامعه‌شناختی ارائه می‌دهد. اما آنچه که در مسئله معرفت و ذهن بدیهی می‌نماید، اشتراکات این دو اندیشمند با زبانی متفاوت است.

اهمیت معرفت‌شناسی بوردیو در این است که او در جست‌وجوی نظریه‌ای بود که بین دو قطب نظری رایج یعنی عین‌گرایی و ذهن‌گرایی، موضعی میانه داشته باشد و از این منظر به معرفت و منشأ معرفت پرداخته است. از دیدگاه او، شناخت غالباً به معنای عمل است. عمل بین ساختارهای عینی جامعه و ساختارهای ذهنی کنشگران وساطت می‌کند، چراکه عمل خود شکل اصلی شناخت است. بوردیو معتقد است که عمل زمینه دستیابی دقیق به دنیا را فراهم می‌کند، چراکه عمل در حل مسئله‌های دنیا سهیم است. درمقابل، استاد مطهری با طرح معیار و ملاک معرفت، معرفت را جمع عمل عینی و عمل ذهنی می‌داند و تکیه بر عمل عینی را بی‌توجهی به عمل ذهنی دانسته و برخلاف بوردیو، تنها عمل عینی را کلید کسب شناخت و خود شناخت نمی‌پندارد بلکه معتقد است این نوع عمل کلید اول معرفت و شناخت است و بر نقش عوامل درونی همچون فطرت و قلب بر کسب شناخت تکیه می‌کند و از جامعه و فطرت، به‌عنوان منابع بیرونی و درونی معرفت یاد می‌کند که در یک ارتباط ارگانیکی حقیقی، سبب تولید و دگرگونی معرفت می‌شوند. بوردیو در مبحث ذهن و معرفت با طرح مفهوم «عادت‌واره»، نوعی حلقه ارتباطی میان معرفت و عمل را پیدا می‌کند. منظور وی از عادت‌واره ساختارهای ذهنی یا شناختی هستند که انسان‌ها از طریق آنها با جهان اجتماعی برخورد می‌کنند و «محصول ملکه ذهن‌شده ساختارهای» جهان اجتماعی است. از نظر بوردیو، عادت‌واره‌ها عموماً در ناخودآگاه وجود دارند و شرایط اجتماعی تولید رفتارهای فرد را پنهان می‌کنند. روی هم‌رفته عادت‌واره‌ها تجارب شخصی افراد در زندگی هستند که از زمان کودکی تا مرگ را دربر می‌گیرد و در ارتباط با تجارب انسانی و محیط و ساختار سازمان می‌یابند، تولیدکننده اعمال فردی و جمعی‌اند، ساخته تاریخ و ساختارها هستند و در نتیجه ساختار توسط عادت‌واره تولید می‌شود. استاد مطهری نیز همسو با بوردیو معتقد است که ذهن انسان ساختارمند است و از طریق آن با جهان پیرامون خود رابطه دارد. ذهن سازمان‌دهنده اصلی افکار و اعمال انسان‌هاست و از طریق آن، انسان‌ها درک می‌کنند، احساس می‌کنند، تجزیه و تحلیل و ترکیب می‌کنند، تعمیم می‌دهند، به عمق وجود مسائل پی می‌برند و همچنین افکار و اعمال خود را ارزیابی و خودارزیابی می‌کنند.

اما تنها تفاوت دو اندیشه در این است که برخلاف بوردیو، استاد مطهری بیان می‌کند که اگرچه ذهن از راه حواس با اشیا خارجی ارتباط پیدا می‌کند، اما در مواردی بدون دخالت مشاهده و کسب تجارب شخصی و صرفاً با عمل قیاس و تجزیه و تحلیل ذهنی به کشف مجهول نائل می‌آید و به نتیجه می‌رسد و دلیلی ندارد که ذهن در ارتباط با تجارب انسانی و محیط و ساختار سازمان یابد.

در بحث رابطه ذهن و عین، بوردیو با توجه به پیشینه مارکسیستی خود، تعامل ذهن و عین را بنیاد واقعیت می‌داند. او بر نقش «عمل» توجه خاصی داشته و آن را پل ارتباطی بین ذهن و عین می‌داند که در این رابطه، سه مقوله ذهن (عامل)، عمل، ساختارها (جهان اجتماعی) ساخته و پرداخته می‌شود. استاد مطهری پل ارتباطی میان ذهن و عین را فراتر از بوردیو بیان می‌کند و عمل عینی و عمل ذهنی را در رابطه بین دو مقوله ذهن و عین برجسته می‌کند ضمن اینکه توانایی‌های درونی بیشتری برای انسان نسبت به بوردیو قائل است. انسان‌ها از آن نظر که اجزای تشکیل‌دهنده جامعه‌اند از عقل و اراده‌ای فطری در وجود طبیعی خود، مقدم بر وجود اجتماعی، برخوردارند و به‌علاوه در ترکیب مراتب بالا استقلال نسبی خود را حفظ می‌کند و روح فردی در مقابل روح جمعی (جامعه)، مجبور و مسلوب‌الاجتبار نیست. به‌زعم او، انسان خودی ذو مراتب دارد، مرتبه‌ای از آن فردی و مرتبه دیگر اجتماعی است. بعد اجتماعی وی در ذات ریشه دارد و سبب گرایش به حیات اجتماعی می‌شود. او با اثبات جایگاه فطرت بیان می‌کند که مقوله حقیقت یا دانایی در انسان وجود دارد که درصدد کشف واقعیت‌ها، آنچنان که هست، می‌باشد. مطهری ضمن تأکید بر نقش جامعه در شناخت انسان با طرح این مفهوم که «روح واقعیتی اصیل در وجود انسان است» نیروهای روانی یعنی نیروهای فکری، شناختی و اعتقادی را عاملی مستقل برای برخی از حرکات‌ها از جمله حرکت تاریخی - چه در سطح وجود فرد و چه در سطح جامعه - بیان می‌کند. در واقع رویکرد بوردیو در باب تعیین اجتماعی معرفت، نسبتاً علی‌تر از رویکرد استاد مطهری است و این درحالی است که مطهری در مفهوم شناخت تلفیقی‌تر از بوردیو عمل می‌کند و به انسان و پتانسیل‌های او بیشتر بها می‌دهد و می‌تواند از جبرگرایی علی اجتناب کند. ایشان در بحث «تعیین اجتماعی معرفت» با تکیه بر الگوی رابطه ارگانیکی و تعاملی معتقد است که جامعه و فرد، هر دو اصالت دارد و تأثیرگذار است؛ اما با توجه به اهمیت و تأثیرگذاری جامعه، تاریخ و طبیعت، معرفت فقط دستاورد جامعه نیست و عوامل دیگری نیز در شناخت و آگاهی اثر دارد. عقل و فطرت عوامل مهمی هستند که در ایجاد آگاهی نقش دارند. به اعتقاد

ایشان، عامل مسلطی در شکل‌گیری معرفت وجود ندارد. در واقع، ایشان به نبود عامل مسلط و تأثیر و تأثر متقابل و دوسویه جامعه و فطرت بر معرفت و معرفت بر جامعه قائل است. در نهایت، بوردیو و مطهری هر دو سعی داشته‌اند با احتراز از یک‌سونگری، تناقض میان عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی را در حوزه معرفت رفع کنند. هرچند بوردیو درصدد نزدیک کردن دیدگاه ساخت‌گرایی (ذهن‌گرایی) و ساختارگرایی (عین‌گرایی) تا اندازه‌ای نیز موفق می‌شود اما کارش در انتها به ساختارگرایی تمایل پیدا می‌کند و نظریه تعین اجتماعی در رویکرد وی غالب‌تر است به گونه‌ای که خود وی می‌گوید که بوردیو فراتر از دوگانگی عینیت و ذهنیت و از میان دو قرائت عین‌گرا و ذهن‌گرا به دیالکتیک عین و ذهن می‌رسد. زیرا بوردیو معتقد است: «هر دو پاره تفکر اجتماعی، یعنی عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی، رابطه‌ای دیالکتیکی با یکدیگر دارند؛ که این همان کاربرد مفهوم تحلیلی دیالکتیک در کار بوردیو است - شناخت و جهان اجتماعی دائماً به صورت دیالکتیکی به دنبال درک همدیگر هستند. به عبارتی، ذهن و جامعه یا کنشگر و ساختار، دائماً در حال خلق شناخت هستند. اما استاد مطهری به رابطه ماهوی و وجود ذهنی اشاره کرد و در بحث «تعین اجتماعی معرفت» با تکیه بر الگوی رابطه ارگانیکی و تعاملی معتقد است که جامعه و فرد، هر دو اصالت دارد و تأثیرگذار است؛ اما با توجه به اهمیت و تأثیرگذاری جامعه، تاریخ و طبیعت، معرفت فقط دستاورد جامعه نیست و عوامل دیگری نیز در شناخت و آگاهی اثر دارد. عقل و فطرت عوامل مهمی هستند که در ایجاد آگاهی نقش دارند (مطهری، ۱۳۸۹: ب: ۲۹). از نظر شهید مطهری، «تا آنجا که اندیشه و معرفت، مانند ماده تحت تأثیر اصل حرکت، اصل تضاد و اصل پیوستگی اجزای طبیعت است، صحیح و مورد قبول است و اصولی فلسفی است اما آنجا که می‌خواهند معرفت و شناخت را تابع این قوانین قرار دهند، غیرقابل قبول است» (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۹۳).

منابع

- استونز، راب (۱۳۷۹)، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: مرکز.
- بوردیو، پیر (۱۳۸۰)، نظریه کنش (دلایل علمی و انتخاب عقلانی)، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نقش و نگار.
- پارکر، جان (۱۳۸۳)، ساختاربنی، ترجمه امیرعباس سعیدی‌پور. تهران: آشیان.
- تنهایی، ابوالحسن (۱۳۸۳)، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، گناباد: مرندیز.

- جمشیدیها، غلامرضا، پرستش، شهرام (۱۳۸۵)، «دبالتیک منش و میدان در نظریه عمل پیر بوردیو»، *نامه علوم/اجتماعی*، شماره ۳۰: ۱-۳۲
- خیری، حسن (۱۳۹۴)، «بررسی و نقد نظریه پیر بوردیو بر مبنای حکمت صدرایی»، *فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، سال چهارم، شماره دو: ۲۵۹-۲۸۵.
- دوریته، فرانسوا (۱۳۸۲)، *علوم‌انسانی گستره شناخت‌ها*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نی.
- رحیمیان، سعید و رهبر، حسن (۱۳۸۸)، «معرفت‌شناسی در نظام فلسفی دکارت و سهروردی»، *فصلنامه تأملات فلسفی*، سال اول، شماره چهارم: ۷-۲۵.
- روسنائو، پائولین مری (۱۳۸۴)، *پست‌مدرنیسم و علوم اجتماعی*، ترجمه محمدحسین کاظم‌زاده، تهران: آتیه.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ریتزر، جورج (۱۳۹۲)، *مبانی نظریه جامعه‌شناسی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: انتشارات ثالث.
- علیزاده، عبدالرضا، اژدری، حسین، کافی، مجید (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی معرفت*، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فرامرزق‌راملکی، احمد (۱۳۸۶)، *استاد مطهری و کلام جدید*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۰)، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران: نشر نی.
- کوزر، لیویس (۱۳۹۱)، *زناگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- گلابی، فاطمه، بوداقتی، علی، علی‌پور، پروین (۱۳۹۴)، «مروری تحلیلی بر تلفیق عاملیت و ساختار در اندیشه پیربوردیو»، *دوفصلنامه پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر*، سال چهارم، شماره ۶: ۱۱۷-۱۴۳.
- گلوور، دیوید؛ استرابریج، شیلاف و توکل، محمد (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی معرفت و علم*، ترجمه شاپور بهیان و همکاران، تهران: نشر سمت.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی و اتوپیا*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سمت.
- مصباح، محمد تقی (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه ج ۱*، تهران: نشر بین‌الملل، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار ج ۹*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار ج ۱*، تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹/الف)، *جامعه و تاریخ*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹/ب)، *مسئله شناخت*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹/ج)، *انسان و ایمان*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹/د)، *شرح منظومه*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰/الف)، *کلیات علوم اسلامی*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰/ب)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- مک کارتی.ای.دی (۱۳۸۸)، *معرفت به مثابه فرهنگ*، *جامعه‌شناسی معرفت جدید*، ترجمه کمال خالق پناه و همکاران، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- نیازی، احمدعلی (۱۳۸۸)، «رابطه وجود ذهنی و ارزش شناخت از دیدگاه استاد مرتضی مطهری»، *معارف عقلی*، سال چهارم، ش ۲، تابستان: ۱۳۷-۱۶۴.
- یقینی پور، مصطفی (۱۳۹۲)، «الگوی جامعه‌شناسی معرفت استاد مطهری (بررسی مبانی وجودی معرفت و رابطه فرآورده‌های معرفتی با آنها از دیدگاه استاد مطهری)»، *دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و علوم اجتماعی*، ش ۹، بهار و تابستان: ۸۷-۱۰۸.
- Bernard, C. (1990), *An introduction to the study of experimental medicine*, London: Dover.
- Bourdieu, P (1984), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity
- Bourdieu, P (2013), *Distinction: A Social Critique of The Judgment of Tast*, Cambridge: Harward University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1992), *An invitation to reflexive sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Beardsley, M. C. (1967), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan.
- Maton, K. (2000), "Languages of legitimation: The structuring significance for intellectual fields of strategic knowledge claims", *British Journal of Sociology of Education*, 21(2): 147-167.
- Wacquant, L. J. D. (1992), *Toward a social praxeology: The structure and logic of Bourdieu's sociology*, Cambridge: Polity Press.