

چالش‌های خاستگاه جهان‌بینی سبک زندگی در جامعه‌شناسی پی‌یر بوردیو با فطرت و زیست مؤمنانه

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۲۰

ایمان عرفان‌منش^۱

حسین بستان^۲

چکیده

بنابر مواضع جهان‌بینی دنیای مدرن، بسیاری از جامعه‌شناسان تلاش کرده‌اند تا فهم خود از جهان اجتماعی و کنش انسانی را فرمول‌بندی کنند. پی‌یر بوردیو، به‌عنوان یکی از با نفوذترین جامعه‌شناسان فرهنگی متأخر، مدعی است که می‌توان پیچیدگی منطق عینی و ذهنی مندرج در سبک زندگی عاملان اجتماعی را بر اساس فرمول و مدل تحلیلی معینی منکشف نمود. این مقاله تلاش می‌کند تا با استعانت از نظریه فطرت شهید مطهری و روش پژوهش اسنادی، مهم‌ترین چالش‌های آن ادعا را با فطرت و زیست مؤمنانه آشکار سازد. مدل بوردیو به دلیل اتخاذ موضع چشم‌اندازگرایی به‌نوعی نسبی‌انگاری در مقوله‌های فرهنگ، اخلاق و بسیاری از عوامل اجتماعی مانند جنسیت منتج شده است. جامعه و طبقه نیز مقدم بر فطرت انسانی و هویت اصیل او انگاشته شده‌اند. همچنین، به دلیل قبول منطق منفعت، نمی‌توان از مفاهیمی همچون ساده‌زیستی، قناعت، عزت نفس، خود واقعی، مرز میان امر حق و امر باطل و آزادی همراه با مسئولیت‌پذیری سراغی گرفت.

واژگان کلیدی: بوردیو، ریختار، سبک زندگی، جامعه‌شناسی، فرهنگ، شهید مطهری، فطرت.

۱ دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران، نویسنده مسئول:

imaanerfanmanesh@gmail.com

۲ استادیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مقدمه

ارتباط میان مبادی اولیه و معرفتی با ماهیت نظریه می‌تواند در فهم خاستگاه جهان‌بینی مندرج در معرفت و نظریه‌های اجتماعی فرهنگی بصیرت‌افزا باشد؛ پیدایش یک نظریه متأثر از زمینه‌های وجودی معرفتی به انضمام زمینه‌های وجودی غیر معرفتی است. اساساً سه عرصه یا جهان از یکدیگر قابل تمایزند (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۷-۹): در جهان نخست، یعنی مقام نفس‌الامر، صرف‌نظر از ظرف آگاهی فردی و اجتماعی، روابط آشکار و پنهان نظریه با مبادی و اجزا و لوازم آن پیگیری می‌شود؛ در جهان دوم، ظرف آگاهی و معرفت عالم به بحث گذاشته می‌شود و در جهان سوم، یعنی ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی، عوامل وجودی و زمینه‌های بروز و حضور نظریه در جامعه علمی شناسایی می‌شود. زمینه‌های وجودی معرفتی مشتمل بر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و مبادی مربوط به سایر علوم است. همچنین، در ابعاد وجودی اجتماعی نظریه، از سبب پیدایش نظریه در جامعه و فرهنگ پرسش می‌شود. کشف مبادی مذکور ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. چنین روشی عهده‌دار صدق و کذب مبادی یا صدق و کذب نظریه نیست، بلکه تنها زمینه «نقدهای مبنایی» آن را پدید می‌آورد. نقدهای مبنایی نقدهایی هستند که ناظر به مبادی و اصول موضوعه نظریه و علم است.

در پرتو توضیحات ارائه‌شده، نوعی اتصال میان نظریات جامعه‌شناختی با نگرشی مشخص نسبت به هستی و انسان آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، در لایه زیرین هر نظریه‌ای، مکانیزمی از نحوه نگرش به پدیده‌ها و حقایق فیزیکی یا متافیزیکی به همراه شیوه تفسیر و تعریف از انسان قرار دارد؛ به‌گونه‌ای که نظریه به‌مثابه محصول فکری و نتیجه‌ای از آن باور تلقی می‌شود. در چشم‌انداز دین اسلام، نگرش توحیدی بنیان هستی‌شناسی و نگرش خلیفه الهی به انسان، بنیان انسان‌شناسی را تشکیل می‌دهد. در چشم‌انداز نظریه‌های جامعه‌شناختی، عمدتاً طیفی از رئالیسم، ایدئالیسم و نیهیلیسم اساس هستی‌شناسی و به تقریب، طیفی از باور به سوژه متفکر، عامل شناساگر یا سازنده و اشخاص فرهنگ‌ساز اساس انسان‌شناسی را سامان داده‌اند (بلیکی، ۱۳۹۲: ۳۰ و پارسانیا، ۱۳۸۳: ۲۵).

در نگاه دنیوی، طبیعت و زندگی دنیا همه حقیقت است، اما در نگاه دینی، طبیعت بخشی از حقیقت و بخش دیگر آن، فوق طبیعت و متافیزیک است. احاطه فوق طبیعت بر طبیعت به‌گونه‌ای است که طبیعت مرتبه نازل و ظاهر تلقی می‌شود و فوق طبیعت مرتبه عالی یا باطن هستی دانسته می‌شود. در نگاه سکولار و دنیوی، ارزش‌های متعالی و احکام اشیای طبیعی

اموری خیالی هستند که تنها در ظرف وهم و پندار انسان شکل می‌گیرند. در نگاه دینی، احکام مزبور ریشه در حقیقت و واقعیتی متعالی و فرا طبیعی دارند. پس، باور به ابعاد روحانی و فرا طبیعی هستی می‌تواند مرز نگاه دینی و غیر دینی باشد. در نگاه اسلامی، غیب عالم صورتی توحیدی دارد. همچنین، هویت انسان بر «فطرت الهی» سرشته شده است و دعوت به توحید از متن فطرت بر می‌خیزد (همان: ۲۶-۲۸).

در مقابل، سکولاریسم به معنای دنیوی دیدن امور بر بخش وسیع‌تری از زندگی و رفتار انسان معاصر سایه افکنده است. هنگامی که انسان مدرن با نگاه استقلالی و منقطع از حقایق غیر مادی به خود نگرست، نگاه استقلالی به دیگر پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی نیز شکل گرفت و این پدیده‌ها، متکثر گشتند. نظریه‌های اجتماعی فرهنگی معاصر در غرب، ضمن پذیرش نسبت فرهنگی، انسان را اصل و میزانی می‌دانند که در افق زبان، نظام فرهنگی و ساختار اجتماعی حقیقت را نیز تولید می‌کند. نظریه‌های متأخر در جامعه‌شناسی فرهنگ، عمدتاً متناظر با «سوژه جمعی» (یعنی «ما») پیوند یافته‌اند. در دورنمایی وسیع‌تر، بخشی از معارف جدید در دنیای مدرن، حرکتی از «انانیت» به سمت «نحنانیت» را دنبال کرده‌اند (یعنی حرکتی از عقل سوژه منفرد به سمت عقل عرفی جمع). یکی از موضوعات مهم برای جامعه‌شناسی فرهنگ معاصر، سبک زندگی است. مفصل‌بندی نظری سبک زندگی با مضامینی همچون اجتماعی شدن، کنش عاملان اجتماعی، فرهنگ، طبقه، تمایلات گروهی و مصرف در معرض توجه نظریه‌پردازان قرار داشته است. بالتبع، واکاوی لایه‌های زیرین این نظریات مستلزم رمزگشایی از بنیان‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خواهد بود. بنابراین، اتخاذ رویکرد تحلیلی دینی یا غیر دینی (و سکولار) از سوی متفکران اجتماعی موجب شکل گرفتن نتایجی متفاوت درباره سبک زندگی شده که انگیزه مطالعه و بررسی را برای نویسندگان مقاله فراهم آورده است.

بیان مسئله

نظریات جامعه‌شناسی در غرب، بنا به مواضع انسان‌شناسی انسان‌گرایانه و هستی‌شناسی سکولاریستی، تلاشهایی در جهت فهم انسان و جهان اجتماعی کرده‌اند. فاصله گرفتن از بنیان‌هایی همچون فطرت باعث شده است تا بسیاری از جامعه‌شناسان فرمول‌بندی‌هایی را از منظر عقل مفهومی، عقل عرفی و عقل ابزاری برای تحلیل کنش افراد در عرصه جامعه و فرهنگ سامان‌دهی کنند. پی‌یر بوردیو (۲۰۰۲-۱۹۳۰) انسان‌شناس و جامعه‌شناس معاصر است که

مدل تحلیلی او به دلیل پیوندی که میان سطوح نظری و تحلیلی خُرد و کلان برقرار کرده است، از نفوذ فکری بالایی برخوردار بوده است. بوردیو وارث سنت فکری فرانسوی است. در فرانسه، همواره نظریه‌پردازی‌های اجتماعی پیرامون موضوعاتی همچون نظم، طبقه و اشراف‌سالاری اهمیت زیادی داشته است. بوردیو صراحتاً به فرمول‌بندی کنش انسانها پرداخته است. او در کتاب *تمايز*، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آثار خود، منطق و فرمول‌کنش را به شیوه‌ای تجربی و انضمامی عملیاتی کرده و نشان داده است. یکی از مهم‌ترین مفاهیم در جامعه‌شناسی فرهنگی بوردیو، «ریختار» (هَبیتوس، منش، عادت‌واره)^۱ است. تجلی عینی فرمول‌کنش و ریختار در سبک زندگی نمایان می‌شود.

بوردیو به تأسی از گوتفرید لایب‌نیتس بر این باور است که انسان‌ها سه چهارم اعمال خود را مانند «آدم‌ماشینی‌ها» انجام می‌دهند و لذا ارزش‌های غایی هرگز چیزی جز تمایلات اساسی و بدوی بدن، شهوتها و نفرت‌های شکمی نیست که ضروری‌ترین و حیاتی‌ترین علایق و منافع گروه در آنها تعبیه می‌شود (بوردیو، ۱۳۹۱: ۶۶۶). بوردیو تصریح می‌کند که افراد در فضای اجتماعی به‌صورت تصادفی این سو و آن سو نمی‌روند؛ نخست به این دلیل که آنها تابع «نیروهایی» هستند که به این فضا ساخت می‌دهند (یعنی از طریق مکانیسم‌های عینی حذف و هدایت) و دیگر اینکه آنها در برابر نیروهای میدان مقاومت می‌کنند. همچنین، همبستگی نیرومندی میان موقعیت‌های اجتماعی و طبع و قریحهٔ عاملانی وجود دارد که این موقعیتها را اشغال می‌کنند. همبستگی میان عمل و خاستگاه اجتماعی برابند دو عامل است: از یک سو، تأثیر آموزش و تلقینی است که خانواده یا شرایط وجودی اولیه به‌طور مستقیم اعمال می‌کنند و از سوی دیگر، تأثیر خاص سیر اجتماعی یعنی تأثیرات ناشی از صعود یا افول اجتماعی روی قریحه‌ها و عقاید (همان: ۱۶۳).

به زعم بوردیو، کسانی که به لحاظ سیاسی محروم‌ترینها محسوب می‌شوند، تا حد زیادی به لحاظ اقتصادی و فرهنگی نیز محروم‌ترینها هستند (همان: ۵۹۵). تربیت دینی، هم در محتوا و هم در اصول تلقینی‌اش، شکل مستوری از اجتماعی شدن سیاسی است. همچنین، تحمیل یک عمل عبادی و اقرار به ایمان به‌طور تلویحی بیانگر تعلق داشتن به یک طبقه و منسوب بودن به یک هویت اجتماعی است (همان: ۶۰۲). بوردیو معتقد است هر طبقه با جایگاه و ارزشی که به دو جنس و خلق و خواهی آنها می‌دهد، تعریف می‌شود (همان: ۱۶۰). به همین دلیل است که

طرز تلقی‌ها درباره‌ی زنانگی به تعداد طبقه‌ها و پاره‌طبقه‌ها کثرت و تنوع دارد؛ کل مجموعه تفاوت‌های بین دو جنس حاصل شرایط اجتماعی است و معمولاً در رده‌های بالاتر سلسله مراتب اجتماعی کم‌رنگ‌تر می‌شود (همان: ۵۲۶).

بنا بر مدعیات مذکور، فضای اجتماعی توصیف شده در کتاب تمایز، نوعی بازنمایی انتزاعی است که همچون یک «نقشه» به این منظور بر ساخته شده که تصویری اجمالی به دست دهد که مردم دنیای اجتماعی را از آنجا می‌نگرند. هریک از عوامل در این مکان عینی «چشم‌اندازهایی» دارند که به جایگاه یا موقعیتشان در این مکان بستگی دارد و اراده‌ی آنها به تغییر شکل یا دگرگون ساختن آن غالباً درون همین مکان ابراز می‌شود (همان: ۲۳۷ و ۲۳۸). از نظر بوردیو، پیکره‌ی یکتای نظام تبیینی عبارت از سرمایه‌ی درونی شده و عینیت‌یافته (دارایی‌ها و ریختار) در هر میدان است و فضای سه‌بعدی جامعه عبارت از حجم و ترکیب سرمایه به همراه تغییرات آن دو در طول زمان است (همان: ۱۶۸). او معتقد است یکی از معضلات گفتمان جامعه‌شناختی در این واقعیت نهفته که به شیوه‌ی کاملاً خطی پیش می‌رود. در مقابل، برای داشتن دقیق‌ترین تصور ممکن از یک مدل نظری صحیح باید تصور کرد که سه نمودار روی هم انداخته شده‌اند: نمودار اول، فضای شرایط اجتماعی (ناشی از توزیع هم‌زمان و در زمان حجم و ترکیب سرمایه)؛ نمودار دوم، فضای سبک‌های زندگی؛ نمودار سوم، فضای نظری ریختارها (همان: ۱۸۲ و ۱۸۳).

بوردیو مدعی است مدل روابط میان «جهان شرایط اقتصادی و اجتماعی» و «جهان سبک‌های زندگی» را که بر اساس بازاندیشی درباره‌ی تقابلی که ماکس وبر بین «طبقه» و «منزلت» می‌گذاشت، مطرح کرده و بی‌تردید برای «همه‌ی جوامع دارای قشربندی» اعتبار دارد (همان: ۱۶). آنچه در هر حوزه معینی نقش تعیین‌کننده دارد، هیئت یا منظومه‌ی خاص مجموعه خصوصیات است که در بر ساختن یک طبقه به کار رفته‌اند و به کمک کل مجموعه عواملی که در همه‌ی حوزه‌های عمل در کار هستند (حجم و ساختار سرمایه که به صورت هم‌زمان و در زمان یعنی خط سیر تعریف می‌شوند، جنس، سن، وضعیت تأهل، محل سکونت و غیره) به شیوه‌ای کاملاً نظری تعریف می‌شود (همان: ۱۶۶). پس، اگر تجزیه‌ی انواع و اقسام سرمایه به اندازه‌ی کافی کامل شود یا سطح و میزان این سرمایه‌ها تجزیه گردد، می‌توان همه‌ی مواردی را که در تجربه ممکن است مشاهده شوند، پیشاپیش با همه‌ی پیچیدگی‌شان معلوم کرد (همان: ۱۲۷). این ادعا حاکی از فرمول‌بندی بوردیو از جهان اجتماعی و کنش انسانی است.

چنین به نظر می‌رسد که مطالعه سبک زندگی، به‌عنوان یکی از وجوه فرهنگ مادی و فکری در هر جامعه، از چندین منظر و سطح، قابل تحلیل و بررسی باشد:

۱- لایه اول ناظر به بررسی مظاهر، نمادها و نتایج بیرونی سبک زندگی در میان کنشگران است. این سطح عمدتاً مورد علاقه جامعه‌شناسی مردم‌نگارانه^۱ و همچنین، مطالعات فرهنگی بوده است. برای مثال، نوع پوشش، موسیقی، مصرف رسانه‌ای، تفریحات، شکل معاشرت‌ها و نظایر آن مطالعه می‌شوند. برخی از روشهای متناظر با این سطح، مردم‌نگاری، کنش متقابل نمادین و نشانه‌شناسی است.

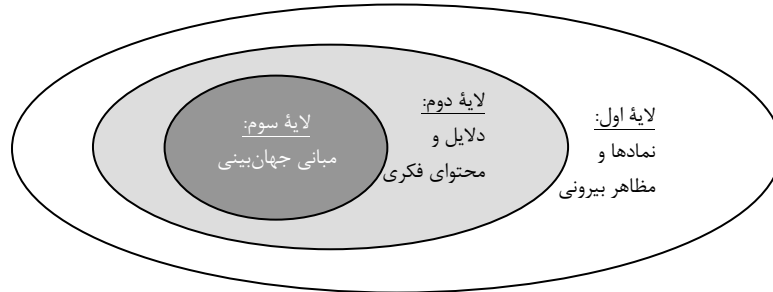
۲- لایه دوم سبک زندگی را به‌لحاظ محتوایی و پیامدهای فکری و رفتاری مطالعه می‌کند. در این سطح، برخی دلایل، انگیزه‌ها و علایق کنشی در گرایش یا تداوم نسبت به یک سبک زندگی دنبال می‌شود. کنشگران به‌عنوان مصرف‌کننده آگاهی تلقی می‌شوند که می‌توانند درباره انتخاب سبک زندگی خود گفت‌وگو کنند. جامعه‌شناسی تفسیری و پدیدارشناسی علاقه‌مند به فهم این موضوع بوده‌اند.

۳- لایه سوم ریشه‌ها و خاستگاه ارزشی مرتبط با مبانی غایت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان-شناختی مندرج در سبک زندگی را در بر می‌گیرد. در این سطح، عمدتاً سبک زندگی به-عنوان نتیجه یک طرز تلقی از جهان و دنیای اجتماعی است. بنابراین، تلاش می‌شود تا اتصال یک سبک زندگی به‌نوعی خاص از جهان‌بینی مطالعه و تحلیل شود.

براساس گونه‌شناسی مذکور، مسئله مرکزی این مقاله در سطح تحلیلی سوم جای دارد. از این منظر، مطالعات بوردیو از فرهنگ جامعه معاصر و سبک زندگی، متصل به جهان‌بینی معینی است. منظور از «مدل تحلیلی» نیز مبادی نظری مرتبط با سبک زندگی است. به‌عبارت دیگر، نوعی «دوسویگی»^۲ میان لایه‌های اول و دوم با سطح سوم در بررسی و مطالعه سبک زندگی وجود دارد. نویسندگان تلاش خواهند کرد تا چگونگی و قرابت مدل تحلیلی بوردیو با جهان-بینی او را منکشف و سپس، نقد کنند. به یک معنا، مواجهه بنیانهای جهان‌بینی دنیای مدرن با فطرت و زیست مؤمنانه در اسلام مضمون اصلی بررسی را تشکیل خواهد داد؛ اما به‌طور موردی، آرای بوردیو به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین و کانونی‌ترین جامعه‌شناسان متأخر تحلیل خواهد شد.

1 Ethnomethodological Sociology

2 Mutuality



شکل شماره ۱- لایه‌ها و سطوح مطالعه و بررسی سبک زندگی

هدف و سؤال اصلی مقاله

هدف مقاله این است که برخلاف ادعای بوردیو مبنی بر جهان‌شمولیت مدل تحلیلی سبک زندگی ارائه شده توسط او، ضعفها و چالشهای مستتر در آن مدل را از منظر مهم‌ترین قواعد مندرج در نظریه فطرت (به‌عنوان پایه‌ای برای ساختن سبک زندگی دینی) نمایان سازد. سؤال اصلی مقاله عبارت است از این که چالشهای سازه‌های نظری بوردیو در مواجهه با فطرت (به-منزله امری تکوینی) و زیست مؤمنانه کدام هستند؟

پیشینه موضوعی: تقابل فطرت با بیانیهای جامعه‌شناسی

هاشمی (۱۳۷۸) به بازتاب فطرت قرآنی در آرای شهید مطهری و نقش آن در علوم مختلف انسانی اشاره کرده است. این پژوهش ضمن بررسی فطری بودن ادراکها و شناختها، اتصال فطرت به ابعاد جهانی‌بینی اسلامی را تحلیل نموده است. همچنین، اصالت فرد و جامعه در آرای جامعه‌شناسی مدرن (آرای گئورگ هگل و ژان پل سارتر) و چالشهای آن با فطرت واکاوی شده است.

قیوم‌زاده (۱۳۸۵) تلاش کرده است تا نظریه‌های جامعه‌شناسی را در جامعه‌شناسی قرآنی کشف و تدوین نماید. در این راستا، به مبانی جهان‌بینی اسلامی و نقش فطرت در نظریات اجتماعی مندرج در تعالیم قرآنی توجه شده است. همچنین در این پژوهش، بر سنت‌های الهی و سنن اجتماعی تأکید شده است.

غفاری و مقدم (۱۳۸۹) در پژوهشی تلاش کرده‌اند تا نقش فطرت در معرفت‌شناسی را تفسیر نمایند. نویسندگان با بررسی ابعاد نظری فطرت، جایگاه آن را در اندیشه متفکران مسلمان شناسایی کرده و ظرفیت فطرت در مبانی معرفتی علوم را پیگیری کرده‌اند.

بستان (۱۳۹۰) در بحث از پارادایم جامعه‌شناسی اسلامی، برخی از مؤلفه‌های انسان‌شناسی و هستی‌شناسی اسلامی را در مقابل بنیانهای رایج در نظریات جامعه‌شناسی قرار داده است. پژوهشگر ماهیت انسان و واقعیت جامعه را در پارادایمهای اصلی جامعه‌شناسی به چالش کشیده و الگوی بدیلی را برای بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی پیشنهاد داده است. برخی از پژوهشهای پیشین در سطحی کلان به تفاوت‌های بنیانهای نظری مربوط به شکل-گیری جامعه‌شناسی با فطرت اشاره کرده‌اند. این مقاله به‌طور موردی مهم‌ترین چالشهای نظریه‌پردازی به‌عنوان یکی از متفکران کلیدی در جامعه‌شناسی فرهنگ و جامعه‌شناسی فرهنگی را با عنایت به جنبه‌های انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و ملاحظات اجتماعی مندرج در نظریه فطرت تحلیل خواهد کرد.

رویکرد نظری و تحلیلی

در بررسی «مدل تحلیلی» سبک زندگی بر اساس سطح سوم مطالعه سبک زندگی (یعنی خاستگاه جهان‌بینی آن)، شایسته است دو دسته از نظریات، مبنای تحلیل را تشکیل دهند:

- ۱- مروری بر جهان‌بینی جامعه‌شناسان غرب که بر تولیدات نظری و فکری آنها سایه انداخته و بالتبع در «مدل تحلیل» سبک زندگی از سوی آنها منعکس شده است.
- ۲- استعانت از ابعاد فرهنگی اجتماعی مندرج در نظریه فطرت به‌منظور تحلیل رابطه میان فرهنگ، زندگی، طبقه و کنشگران در بستر جامعه ضروری خواهد بود.

الف) پایه جهان‌بینی علوم اجتماعی غرب

در میان متفکران اجتماعی معاصر غربی، میشل فوکو تبارشناسی را برای فهم ویژگی‌های جوامع اروپایی قرن بیستم به‌کار گرفت. او به دنبال فهم فرایندهای تولید نظامهای دانش و بررسی تبارشناختی شکل‌گیری نظامهای حقیقت در جوامع بود. دانش ابزاری در خدمت قدرت است و باید دید که چگونه گزاره‌هایی در قالب حقیقت، ردپای خود را بر روح، جسم و رفتار مردمان حک می‌کنند (Gutting, 2006). از نظر فوکو، جست و جوی اصالت خاستگاه پدیده‌ها و روندها مقدم بر تصادف و توالی در جهان بیرونی‌اند. او تصریح می‌کند که برخلاف جهان مسیحی (که از ابتدا تا به انتها به‌دست موجودی قدسی بافته شده و با جهان یونانیان تفاوت دارد و میان حوزه اراده و بلاهت عظیم کیهانی تقسیم شده است)، جهان تاریخی واقعیت تنها یک قلمرو یعنی

قلمروی بدون مشیت الهی یا علت غایی را می‌شناسد. فوکو «قدرت بشر» را نیروی محرک تاریخ به‌شمار می‌آورد. این مسئله می‌تواند برساخت تاریخی زمان حال را نیز توضیح دهد (Foucault, 1977: 139-151 ; Foucault, 1980: 118-119). بنابراین، در هم‌تنیدگی قدرت و علم با مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خاصی گره می‌خورد و در مجموع، بنیانهای جهان‌بینی علوم اجتماعی را نیز آشکار می‌سازد.

تاریخ غرب هم در دوره تسلط کلیسا و اندیشه‌های مسیحی و هم در عصر جدید، در این عنصر مشترک هستند که قرین‌بودن دین و علم را نفی کرده‌اند. همچنین، جامعه جدید دارای ویژگی‌های مشترکی با جامعه پیش از ظهور مسیحیت است. رنسانس که نهضتی فرهنگی هنری بود، تلاش داشت تا ضمن بازگشت به برخی از خصوصیات معرفتی یونان باستان، سبک نوینی از خصایص فرهنگی و اجتماعی را توسعه بخشد. از یک نگاه، منظومه جهان‌بینی جامعه مدرن دو رکن اساسی دارد: اول، به لحاظ هستی‌شناسی متأثر از نگاهی سکولاریستی و در پاره‌ای موارد، ماتریالیستی است. دوم، به لحاظ انسان‌شناسی مرکزیت را به انسان مادی دارای بُعد جسمانی می‌دهد. این دو مؤلفه در ادامه تشریح می‌شوند (عرفان‌منش و جمشیدیها، ۱۳۹۳؛ هالینگ دیل، ۱۳۸۵؛ مگی، ۱۳۹۲؛ دورانت، ۱۳۸۷؛ گاردنر، ۱۳۸۶؛ مارکس، ۱۳۸۱؛ مارکس و دیگران، ۱۳۸۹؛ Tavakol, 1987).

دوره متفکران پیش از سقراط را می‌توان با دو خصلت معرفی کرد: اول، تلاش در جهت بحث از ماهیت جهان بیرونی و یافتن عنصر اصلی در پیدایش جهان؛ دوم، شفاف ساختن تغییر یا ثبات در جهان خارج. در کنار این مناقشات، فیثاغورس به ابتدای نظام عالم بر پایه اعداد همت گماشت (در دوره متأخر، گوتلوب فرگه و برتراند راسل (دوره اول) مشی نئوفیثاغورسی را به طریقی نوین پیگیری کردند). وجه مشترک چنین رویکردهایی، تفسیری ماده‌گرایانه از عالم بود. این تفسیر توسط اتمیست‌ها تکمیل شد؛ به‌عنوان مثال دموکریتوس جهان را تماماً متشکل از عناصر مادی می‌دانست. حتی روح از نظر او ساخته شده از اتم لطیف بود. یکی از مواضع نظری در دوره یونان باستان، اتخاذ رویکرد لادری‌گری درباره وجود خدا و جهان دیگر بود. در این میان، هیپاس دین را ابزاری انسان-ساخته برای طبقه حاکم و لاکریتوس مذهب را آگاهی کاذب ناشی از عدم اطلاع نسبت به قوانین طبیعی می‌دانست. پراتاگوراس معتقد بود که انسان معیار همه چیز است. حال، با فاصله گرفتن ده‌ها قرن به طبیعه دنیای مدرن می‌رسیم که هیئت بطلمیوسی در آن به چالش کشیده شد. دنیای مدرن مورد نظر نیکلاس کپرنیک، یوهانس کپلر و

گالیئو گالیله که توسط آیزاک نیوتن تکمیل و تقیح شد، نظامی بود مکانیکی که در چارچوب نظم و قواعدی فیزیکی سامان یافته بود. حضور همه عناصر مادی از پیش معلوم بود و هیچ ماده جدیدی نمی‌توانست به آن اضافه شود یا از آن کم شود و مثلاً فقط «از حالتی به حالت دیگر یا از شکلی به شکل دیگر» تبدیل می‌شدند. پس، دعا یا عنایت خداوندی که نیازمند اضافه شدن عنصر جدید بود، معنا نداشت و از نظر آنها خدا نمی‌توانست در پاسخ به اجابت بشر، ماده‌ای را به جهان اضافه کند! حذف روح از تعریف انسان و تبدیل شدن آدمی به مجموعه‌ای از سیستم‌های عصبی و محرک‌های زیستی، باعث شد که انسان دیگر برخوردار از جهان ویژه و جدای از محیط طبیعی و سایر موجودات نباشد، بلکه قوانین طبیعی به همان اندازه بر حیوانات چیره است که بر انسان‌ها غلبه دارد. سپس، تامس هابز و چارلز داروین به بسط آن همت گماشتند.

جریان ماتریالیسم به‌ویژه در آرای لودویگ فئورباخ نیز در خور مذاقه است. ماتریالیست‌ها معتقدند انسانها محصول شرایط محیط و تربیت‌اند. از نظر فئورباخ، نه تنها تعین مذهب، بلکه تعین ایده خدا تحت تأثیر عوامل اجتماعی و زیستی است و ساخته انسان است. سهم کارل مارکس نیز به قوت خود محفوظ است. او معتقد بود انسان مذهب را می‌سازد. همچنین، پندارهای متشکل در مغزهای انسانها، برابند پالایش یافته فرایند زیست مادی آنهاست که به‌طور تجربی قابل رسیدگی است و به پیش-گزاره‌های مادی بستگی دارد. همچنین، جریان موسوم به اومانیزم مذهبی هرگونه واقعیت ماورا الطبیعی را نفی می‌کند. موضوع پرستش، خود انسان (یعنی همان خدای انسانی) است. بنابراین، هیچ حق و باطلی وجود ندارد و هر فردی دنیای خود را می‌آفریند. از نظر نیچه، بهترین چیز در انسان، قدرت اراده و نیرومندی و استمرار امیال و شهوات است. روح حاصل و زاییده جسم است. پس می‌توان گفت هر اندازه که ایمان تحلیل رفته، خدای درونی طبیعت سلطه یافته است. امروزه نیز جنبش «زیست‌محیط‌گرایی» بر مفهوم بشر واقع شده در طبیعت تأکید می‌ورزد. محور موضوعی دیگری را آلبرت اینشتین تکمیل کرد؛ نظریه نسبیت وی همه نسلها را با اثبات این موضوع که تمام جنبشها در کیهان نسبی است، آشفته کرد. ورنر هایزنبرگ (همکار اینشتین) نیز با اثبات این که در سطح فیزیک کوانتم آزمایشگر همواره بر حاصل آزمایش تأثیر می‌گذارد، وضع را پیچیده‌تر کرد که به نظریه «چند-جهانی» انجامید. این امر به نسبی‌گرایی، قراردادگرایی و اخلاق وضعیتی منتج شد.

ب) ابعاد فرهنگی اجتماعی نظریه فطرت

در میان متفکران اجتماعی مسلمان، شهید آیت‌الله مرتضی مطهری (ره) دارای مواضع و بینش فرهنگی غنی و سرشاری است که می‌تواند روشن‌بخش چالشها و ضعف‌های رویکرد بوردیو باشد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ممتاز شهید مطهری در این است که تلاش نمود تا از میان مضامین قرآنی و معارف اسلامی، «نظریه فطرت» را استخراج و صورت‌بندی کرده و آن را متناسب با موضوعات فرهنگی اجتماعی مفصل‌بندی نماید.

نظریه فطرت شهید مطهری (ره):

اسلام نوعی شناخت از انسان دارد که از آن به «فطرت» تعبیر می‌شود. مسئله فطرت «أمّ المسائل» معارف اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۳). از نظر اسلام، انسان در جریان خلقت، مقدم بر تأثیر عوامل تاریخی و عوامل اجتماعی دارای بُعد وجودی خاصی شده و استعدادهایی والا که او را از حیوان متمایز می‌کند و به او هویت می‌بخشد، به او داده شده است (ج ۲: ۶۰). پس، «خود واقعی» انسان را فطرت تعیین می‌کند (ج ۲: ۳۶۹) و همه مردم در فطرت یکسان هستند (ج ۲: ۲۷). فطرت انسان یعنی ویژگی‌هایی در اصل خلقت و آفرینش انسان قرار دارد (ج ۳: ۴۵۵). فطرت یک امر ابتدایی است؛ یعنی خداوند چیزی در انسان قرار داده که از ابتدا به او داده است (ج ۱۳: ۷۸۷). فطرت مانند «طبیعت» و «غریزه» یک امر تکوینی است؛ یعنی جزئی از سرشت انسان است، اکتسابی نیست و از غریزه آگاهانه‌تر است (ج ۳: ۴۶۶). امر فطری سرشتی هست اما هر سرشتی ای فطری نیست (ج ۱۳: ۷۸۶). فطرت در انسان به معنی یک امر بالفعل نیست، بلکه یک امر بالقوه است (ج ۱۵: ۹۷۳). همچنین، دو نوع فطرت وجود دارد که با یکدیگر مانع‌الجمع نبوده، بلکه با هم دیگر هستند: یکی فطرت ادراکی و دیگر فطرت احساسی (ج ۳: ۶۱۳).

بنابراین، «نظریه فطرت» این است که انسان در متن خلقت و قبل از آنکه عوامل اجتماعی بر او اثر بگذارد، یک سلسله اقتضائات، تقاضاها و جاذبه‌های انسانی بر حسب اصل خلقت و فطرت در او هست که «جنبه‌های انسانی انسان» نامیده می‌شود (ج ۱۵: ۹۰۱). هنگامی که انسان انسانیت خویش را از دست می‌دهد، مثل جزئی از «ماشین» می‌شود (ج ۲۲: ۴۵۷). ما این فلسفه را از یک نظر «فلسفه فطرت» و از نظر دیگر، «فلسفه حق‌گرایی انسان» (که در قرآن به وفور مسئله حق و باطل مطرح شده) می‌نامیم (ج ۱۵: ۸۲۵). بنا بر اصل فطرت، روان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی او تقدم دارد (ج ۲: ۴۰۱).

طبق نظریه فطرت، انسانیت به‌سوی هویت واحد حرکت می‌کند و هویت ایدئال واحدی دارد که در عمق فطرتش است (ج ۱۵: ۸۲۳). اموری که مستقیماً مورد نیاز طبیعت و فطرت بشر هستند، در همه زمانها ثابت و یکنواخت هستند (ج ۷: ۷۳). برخی معتقدند که مسائل زندگی از یکدیگر جدا هستند و هر مسئله‌ای مرز و قلمرویی خاص دارد. مثلاً دین، فلسفه، علم، اخلاق، اقتصاد، فرهنگ و سیاست هر کدام قلمروی جداگانه‌ای دارند. اشتباه چنین تفکراتی این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند؛ حال آنکه زندگی یک واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است. صلاح و فساد در هر یک از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر است (ج ۲۰: ۴۰۱).

روشن‌فکران نتوانسته‌اند تصور کنند که اگر یک مکتب و فرهنگ جامع خاستگاه الهی داشته باشد و مخاطبش فطرت انسان باشد، محال است که بی‌طرف، بی‌تفاوت، غیر متعهد و غیر مسئول باشد. پس، آنچه تعهد و مسئولیت می‌آفریند، وابستگی به طبقه نیست، بلکه وابستگی به خدا و وجدان انسانیت است (ج ۲: ۴۷۷ و ۴۷۸). رسالت اسلام «تخلیه» انسانها از فرهنگهایی است که دارند اما نباید داشته باشند، «تخلیه» آنها به آنچه ندارند اما باید داشته باشند و «تثبیت» آنها در آنچه دارند و باید هم داشته باشند (ج ۲: ۳۷۰). عواملی مانند عادات، سنن و مسئله تقلید مانع و حجاب فطرت انسان می‌شوند (ج ۱۵: ۸۹۶). موانع اخلاقی و اجتماعی برای انسان زیاد است. یکی از بزرگترین موانع، آن چیزی است که قرآن «مُتَرَف بودن» نامیده است؛ یعنی انسانی که در زندگی به اسراف، تجمل و زیاده‌روی عادت کرده است. اگر انسان در نظام اجتماعی در وضعی قرار بگیرد که منافع و مصالح دنیوی‌اش در یک طرف و حکم فطرتش در طرف دیگر قرار بگیرد، عملکرد فطرت در موضع ضعیفی قرار خواهد گرفت (ج ۱۵: ۸۹۷). پس، فطرت انسان سالم است و جامعه آن را منحرف می‌کند (ج ۳: ۴۱۵).

فطرت را هم می‌شود «مسخ» کرد و هم می‌شود رشد داد (ج ۱۵: ۱۴۸ و ۱۴۹). کار جامعه این است که یا انسان را در جهت فطرتش پرورش می‌دهد یا بر ضد فطرت انسانی رفتار کرده و انسان را مسخ می‌کند و به‌جای آن، یک وجدان بدلی به انسان می‌دهد. اساساً انسان دارای خصوصیت خُلق‌پذیری زیادی است زیرا موجودی که میدان حرکتش وسیع‌تر باشد، قهراً آسیب‌پذیری و تغییرپذیری بیشتری هم دارد (ج ۱۵: ۸۹۶). برخی مکاتب معتقدند تنها یک واقعیت وجود ندارد که انسان باید بر اساس آن ساخته شود، بلکه اموری نسبی وجود دارند که بر طبق آنها، یک خوب و بد واقعی یا یک باید و نباید واقعی برای همه انسانها مطرح نیست. وجود چنین تفکری به دلیل این است که منکر فطرت می‌شوند (ج ۱۵: ۸۱۸). از دیدگاه اسلام، امر

اخلاقی از فطرت و وجدان انسان سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی مجرد از هر تربیتی و عادت‌ی (ج ۲۲: ۵۷۴). پس، اگر انسان می‌بیند که اکثریت مردم از نظر عقاید، اخلاق یا رفتار بر خلاف فطرت عمل می‌کنند، این را نباید دلیل بگیرد که حکم فطرت باطل شده است (ج ۱۵: ۸۳۱). آیات ۳۰ تا ۴۱ سوره مبارکه روم که با جمله «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» آغاز می‌شود و با جمله «لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» پایان می‌یابند، این معنی را می‌رسانند که در نهایت امر، حکم فطرت تخلف‌ناپذیر است (ج ۲: ۳۶۵).

این نظر که انسان سازنده عمل خود نیست بلکه ساخته عمل خود است، در مقابل نظریه فطرت قرار می‌گیرد (ج ۱۳: ۵۰۴). در این واقعیت که اندیشه انسان تا حدود زیادی تحت تأثیر محیط قرار می‌گیرد، بحثی نیست اما باید توجه داشت که انسان دارای یک پایگاه آزاد اندیشه یعنی فطرت است که می‌تواند از هر تأثیری خود را مستقل نگه دارد (ج ۲: ۲۲۸). فطرت به انسان نوعی امکان و آزادی می‌دهد که او را بر عصیان در برابر تحمیلات جامعه توانمند می‌سازد. از این رو، در رابطه فرد و جامعه نوعی «امر بین الامرین» حکم فرماست (ج ۲: ۳۵۰). اساساً اختیار و آزادی جز با قبول فطرت که قبل از اجتماع در متن خلقت به انسان داده شده، معنی پیدا نمی‌کند (ج ۳: ۴۲۱).

دو عامل فطرت اولیه انسانی و جامعه هستند که انسان را تعیین می‌کنند. انسان هم فطرت فردی و هم فطرت اجتماعی دارد؛ به این معنا که در عین اینکه همه افراد استعداد‌های انسانی دارند اما این استعدادها طوری تعبیه شده که مشابه و هم‌سطح نیستند. به‌عنوان مثال، در یک خانواده ذوقهای مختلفی وجود دارد (ج ۱۵: ۱۴۶ و ۱۴۷). در جای دیگر، شهید مطهری معتقد است که سه عامل در ساخته شدن شخصیت انسان دخالت دارند: عامل درونی فطرت (که خود به خود و تدریجاً در او رشد می‌کند)، عامل بیرونی طبیعت و عامل بیرونی جامعه. همه این عوامل در یکدیگر اثر می‌گذارند و مجموعاً فرهنگ جامعه را می‌سازد. در این میان، سهم فطرت انسانی دارای اهمیت ویژه‌ای است (ج ۱۵: ۷۹۹). تفاوت عمده و اساسی انسان با دیگر جانداران که ملاک انسانیت اوست و منشأ تمدن و فرهنگ انسانی نیز شده است، در بینشها و گرایشهای اوست (ج ۲: ۱۸). فرد از آن جهت که ساخته طبیعت است، یک شخص است ولی یک شخصیت نیست. انسان به اعتبار شخصیت خویش (یعنی به اعتبار دانش، زبان و فرهنگ) فرد می‌شود (ج ۱۵: ۱۲۹). وحدت جامعه انسانی وحدت فرهنگی است (ج ۱۵: ۵۲۶). قدرت فرهنگ به این بستگی دارد که چه قدر عمیق و ریشه‌دار است (ج ۱۵: ۳۷۹). پس، فرهنگ ماهیت قومی،

ملّی یا طبقاتی ندارد زیرا نوعیت انسان از فطرتی یگانه و اصیل برخوردارست و همان فطرت اصیل و یگانه به فرهنگ انسان یگانگی می‌دهد (ج ۲: ۶۱ و ۶۲).

اگرچه عواملی مانند زبان، سوابق تاریخی و نژادی در مبادی تکوین یک ملت مؤثرند اما نقش اساسی و همیشگی ندارند و در حکم اعراض (عوامل عرضی و نه جوهری) هستند (ج ۱۴: ۳۶). مسلماً وضع مادی و اقتصادی شرط لازم تظاهرات بسیار عالی فرهنگ است اما به همان اندازه نیز مسلم است که زندگی معنوی و اخلاقی دارای رشد مستقلی است (ج ۲: ۴۴۹). مایه اصلی وجدان انسان فطرت اوست و نه موضع طبقاتی و زندگی جمعی؛ زیرا این عوامل فقط در وجدان اکتسابی انسان مؤثرند (ج ۲: ۲۳۹). اسلام برای انسان یک فطرت و اصالت قائل است و انسان را مافوق منافع اقتصادی و وضع طبقاتی می‌داند (ج ۱۳: ۶۳۲).

به زعم بسیاری از مکاتب، از آنجا که دو امر متضاد یعنی ثروت و فقر نمی‌تواند یکسان باشند، انسان غنی و انسان فقیر نیز یکسان نبوده، یک ماهیت نداشته و در یک صف قرار نمی‌گیرند. اما این موضع فکری توهین به انسانیت است زیرا انسانیت و فطرت انسانی تابع وضع اقتصادی انسان‌ها نیست. انسان این قدرت را دارد تا علی‌رغم وضع اقتصادی خود عمل کند. به‌عنوان مثال، انسان غنی می‌تواند ثروت خود را به دیگران ایثار و انفاق کند و خود را در سطح دیگران متساوی نماید. فقیر نیز می‌تواند علی‌رغم محرومیت خود، بر اساس عزت نفس یا قناعت، به ثروت و ثروت‌مند بی‌اعتنا بوده و شخصیت خود را برتر و بالاتر از آنها بداند (ج ۱۵: ۴۱۰).

اسلام به حکم اینکه برای انسان فطرت قائل است، شرایط طبقاتی را عامل جبری برای فکر و عقیده نمی‌شمارد. اگر شرایط طبقاتی جنبه زیربنایی داشته باشند و فطرتی در کار نباشد، جبراً هر کسی اندیشه و تمایلاتش به آن سو متمایل می‌شود که پایگاه طبقاتی او اقتضا دارد. در این صورت، اختیار و انتخابی در کار نیست (ج ۲: ۱۲۱). با توجه به اصل فطرت، اسلام به منطقی در زندگی انسان قائل است که می‌توان آن را «منطق فطرت» نامید. این منطق در نقطه مقابل «منطق منفعت» است که منطق انسان منحنط حیوان‌صفت است. پس، اسلام اصل «تطابق خاستگاه و جهت‌گیری» یا «تطابق پایگاه اجتماعی و پایگاه اعتقادی» را نمی‌پذیرد و آن را اصلی غیر انسانی می‌شمارد؛ یعنی این تطابق در انسان‌های به انسانیت نرسیده و تعلیم و تربیت نیافته مصداق دارد که منطقتشان منطق منفعت است (ج ۲: ۴۷۹). از این رو، نه عامل اصلی حرکت تضادهاست و نه جبراً تاریخ راه خود را از میان اضداد طی می‌کند، بلکه عامل اصلی حرکت تاریخ، فطرت تکامل‌جو و

قناعت‌ناپذیر انسان است که به هر مرحله‌ای برسد، مرحله بالاتر را آرزو و جست‌وجو می‌کند. تضادها صرفاً آهنگ حرکت را سریع‌تر می‌کنند (ج ۲۴: ۴۲۸).

جدول شمارهٔ اخلاصهٔ مدل نظری برآمده از نظریهٔ فطرت شهید مطهری

فطرت امری تکوینی	مندرج بودن خود واقعی در فطرت	فطرت هویت‌بخش آدمی	انسان مقدم بر عوامل تاریخی و اجتماعی
جامعه، آداب، سنن و تقالید برخی حجاب‌ها بر فطرت	فرهنگ اسلامی برآمده از فطرت و فرهنگی یگانه	فطرت سوق‌دهندهٔ انسان به حق‌گرایی	فطرت عامل جداکنندهٔ انسان از حیوان و رفتار ماشینی
عدم تابع فطرت انسانی از عوامل اجتماعی و طبقاتی	جامعه، طبیعت و فطرت عوامل سازندهٔ شخصیت	امکان و آزادی‌بخشی به انسان توسط فطرت	نظریهٔ فطرت در مقابل نسبی‌گرایی
فطرت کمال‌جو عامل حرکت تاریخ و نه تضادها	عدم تطابق خاستگاه و جهت‌گیری	عدم تطابق پایگاه اجتماعی و پایگاه اعتقادی	منطق فطرت در مقابل منطق منفعت

ج) جمع‌بندی نظری

در این قسمت، دو ملاحظهٔ تحلیلی ارائه می‌شود:

- ۱- بخش مرفولوژیک^۱ در سبک زندگی شامل مظاهری است که فرهنگ عینی را می‌سازد؛ اما بخش زیرین و پنهان آن، پیوندی عمیق با خاستگاه ارزش‌های مندرج در جهان‌بینی دارد. بنابراین، ادعا می‌شود که هریک از سبک‌های زندگی علاوه بر تفاوت‌های مشهود و محسوسی که با یکدیگر دارند، متضمن مناقشاتی معرفتی هستند.
- ۲- یکی از عمده‌ترین دلایل انتخاب آرای شهید مطهری، توجه ایشان نسبت به ابعاد فرهنگی اجتماعی منتج از نظریهٔ فطرت است؛ به گونه‌ای که چنین خوانشی از فطرت، در تحلیل سبک زندگی راه‌گشا خواهد بود.

ملاحظهٔ روشی

این مقاله از برخی تکنیکهای سودمند مندرج در «روش پژوهش اسنادی» استفاده می‌کند (بنگرید به: عرفان‌منش و صادقی فسایی، ۱۳۹۴). روش اسنادی فارغ از سنت فکری و نظری پژوهش

نیست. اساساً مطالعه منابع نیازمند وحدت پارادایمی است و اتصال فکری پژوهشگر به رهیافت نظری معین، باعث جهت دادن به مسیر مطالعه و انجام پژوهش می‌شود. روش اسنادی یعنی تحلیل آن دسته از اسنادی که شامل اطلاعات درباره پدیده‌هایی است که ما قصد مطالعه آنها را داریم. با استفاده از این روش، امکان کاوش تفسیری پیرامون وقایع اجتماعی پیشین میسر می‌شود. این روش مناسب برای بررسی دیدگاه‌ها، نقد نظری، جمع‌آوری آرای متفکرین اجتماعی، مقایسه تطبیقی رویکرد نظریه‌پردازان و بازنمایی رویکرد نظری مکاتب و پارادایمهاست. تکنیکهای فنون تقلیل داده‌ها در روش اسنادی یعنی طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی ایده‌های نظری نیز به کار گرفته می‌شوند. برای نیل به این هدف، باید واگرایی‌ها و هم‌گرایی‌های مندرج در ایده‌ها را دسته‌بندی کرد. به عبارت دیگر، با پالایش، ادغام و مقایسه تفاوت‌ها و شباهت‌ها، ارتباط بین مفاهیم کلیدی در هر مبحث شناسایی شده و پراکندگی مفاهیم در قالب محورهای موضوعی تنظیم و تنسيق می‌شوند.

در ادامه، برای نیل به هدف و پاسخ به سؤال اصلی مقاله به ترتیب به محورهای موضوعی زیر اشاره می‌شود:

۱- اشاره‌ای به جایگاه نظریه بوردیو: جامعه مدرن و مناقشه ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی؛ ساختارگرایی تکوینی بوردیو

۲- مدل تحلیلی سبک زندگی در جامعه‌شناسی فرهنگی بوردیو: سبک زندگی (سلیقه و ریختار)؛ فرهنگ (طبقات و رقابتها)

۳- چالشهای نگرش بوردیویی در مواجهه با فطرت و زیست مؤمنانه

۱- اشاره‌ای به جایگاه نظریه بوردیو

جامعه مدرن و مناقشه ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی

رنه دکارت به عنوان مؤسس و پایه‌گذار تفکر جامعه مدرن شناخته می‌شود. از نظر دکارت، مرکز عالم، عقل «سوژه» است و هر آنچه در بیرون است «ابژه» آن محسوب می‌شود (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۷۱ و ۱۷۲). دکارت کوشید تا نفس خود را در افق دانش مفهومی بیابد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۶۱) و میل داشت که تمام عالم (به جز خدا و روح) را با قوانین مکانیکی، فیزیک و ریاضی تفسیر کند (دورانت، ۱۳۸۷: ۱۴۰). خردگرایی (عقل‌گرایی) که دکارت خود مؤسس آن بود، ریشه در واقع‌گرایی داشت (بلیکی، ۱۳۹۲: ۳۹). پس از دکارت و در دوره معاصر، دو مناقشه و کشاکش

نظری (که در دو سطح هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در هم تنیده شده بود) در اندیشه‌های اجتماعی به‌طور جدی‌تری آشکار شدند: «ذهنیت‌گرایی»^۱ بر سوژه و عاملیت او و «عینیت-گرایی»^۲ بر ساختارهای دنیای اجتماعی تمرکز کردند. هر کدام از این دو جریان تلاش کردند تا به فرمول‌بندی و تحلیل مناسبات انسانها در دنیای اجتماعی بپردازند.

بر اساس اندیشه ذهنیت‌گرایی، جامعه پدیده‌ای ذهنی است که در آن سوژه فرد است؛ فردی که آگاهی و رفتارش از منظر اندیشه‌ها، ارزشها، علائق و انگیزه‌های خود او معنا می‌یابد. بنابراین، جامعه سازمان بین‌الذهانی روابط و تعاملات میان افرادی به‌مثابه سوژه است که بر باورها، ارزشها و انگیزه‌های مشترک بنا شده است. همچنین، از مفهوم عاملیت برای بیان میزان اراده آزاد افراد در کنشهای اجتماعی‌شان استفاده می‌شود (Jenks, 1998). تحلیلهای ذهنیت‌گرایانه انگیزه‌های فرد را منبع و منشأ کنش در نظر می‌گیرند. مهم‌ترین نماینده این رویکرد در فرانسه ژان پل سارتر بود. دیدگاه‌های ذهنیت‌گرا مانند پدیدارشناسی آلفرد شوپس، برخی از اشکال کنش متقابل نمادین و روش‌شناسی مردم‌نگارانه الزامات مادی و فرهنگی‌ای را که به کنش‌های افراد شکل می‌بخشند، نادیده می‌گیرند. میزان عاملیت و اراده افراد، به میزان فشارهایی بستگی دارد که ساختارها به آنها وارد می‌سازند. عاملیت بعضی افراد به علت عوامل ساختاری از عاملیت برخی دیگر کمتر است. همچنین، برخی شرایط منجر به کاهش عاملیت همه افراد می‌شود (Calhoun & et al, 2004: 260). ذهنیت‌گرایی توجه به این نکته را نادیده می‌گیرد که آنچه چارچوب ذهنی افراد و عملشان را توسعه می‌دهد، انطباق با محدودیتهای اجتماعی است (برت، ۱۳۸۹: ۶۷).

در عینیت‌گرایی، جامعه پدیده‌ای عینی است که از سازمان‌یابی ساختاری و نهادی روابط اجتماعی تشکیل می‌شود، رفتار و کنش‌های افراد عضو جامعه را تعیین می‌کند، تحت فشار قرار می‌دهد و به ذهنیت، اندیشه‌ها، ارزشها، انگیزه‌ها و کنشهای افراد شکل می‌بخشد. ساختار معمولاً برای اشاره به الگوهای تکرارشونده رفتار اجتماعی استفاده می‌شود. از آنجا که این رفتارها فراگیر، مستمر و قاعده‌مند هستند، بر سایر انسانها تأثیر می‌گذارند و آنان را مقید و محدود می‌سازند. پس افراد رفتارشان را با فشارهایی هماهنگ می‌کنند که از سوی ساختار اجتماعی بر آنان وارد می‌شود. ساختارگرایی بر این باور مبتنی است که همه انسانها در یک سطح بنیادین ذهنی از ویژگی‌های مشترکی برخوردارند اما تفاوت‌های انسانها به مکانها و زمانهای مختلف و

1 Subjectivism

2 Objectivism

اختلاف در زبان، الگوهای خویشاوندی، اسطوره‌ها یا آداب و رسوم مربوط می‌شود. با این حال، در یک سطح ساختاری عمیق، می‌توان همه رفتارها را به مجموعه علل مشابهی تقلیل داد (Jenks, 1998). انسان‌شناسی ساختاری کلود لوی استروس مهم‌ترین نماینده تفکر عینیت‌گرا بوده است (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۰۱؛ Calhoun & et al, 2004: 260). در عینیت‌گرایی، معرفت به-منزله چیزی خارج از اذهان افراد تلقی می‌شود (چالمرز، ۱۳۸۹: ۱۳۷). با برآمدن ساختارگرایی مفهوم سوژه استعلایی که در مرکز بیشتر فلسفه‌های اروپایی از دکارت به بعد قرار داشت، زیر سؤال رفت (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۰۲). ساختارگرایی از بیرون به کنش نگاه می‌کند زیرا کنش محصول نیروهای بیرونی است (Calhoun & et al, 2004). این رویکرد وجوه خود-سامان یا داوطلبانه کنش فردی را نادیده می‌گیرد (سیدمن، ۱۳۹۰: ۱۹۶). پس، عینیت‌گرایی در انطباق با یک نگرش مکانیکی از کردار آدمی قرار می‌گیرد و پیچیدگی‌ها و جزئیات غنی زندگی اجتماعی را تقلیل می‌دهد (برت، ۱۳۸۹: ۶۷). آلن چالمرز ماتریالیسم تاریخی را نیز به موضع عینیت‌گرایی مربوط می‌داند (چالمرز، ۱۳۸۹: ۱۴۴).

ساختارگرایی تکوینی بوردیو

از نظر بریجت فاولر، جامعه‌شناسی بوردیو ادامه‌دهنده طرح فلسفه روشنگری است و می‌کوشد منابع آشفته‌گی‌های تجددخواهی یا تداوم معجزه‌آسای آن را بازشناسی کند (الیوت و ترنر، ۱۳۹۰: ۵۷۱). از نظر پاتریک برت، بوردیو با سه جریان فلسفی برخورد پیدا کرد: مارکسیسم فرانسوی، اگزیستانسیالیسم سارتری و انسان‌شناسی ساختارگرایانه استروس. بوردیو فاصله خود را از جبرگرایی اقتصادی مارکسیسم فرانسوی حفظ کرد. او تأکید می‌کند کشمکشها و منازعات منحصر به اقتصاد نیستند. همچنین، پدیدارشناسی اجتماعی در شناخت محدودیتهای عینی جهان اجتماعی ناکام بودند. نظرات ساختارگرایانه نیز پراکسیس اجتماعی را نادیده می‌انگارند (برت، ۱۳۸۹: ۶۶).

بوردیو بر دیالکتیک ساختار و کنش تأکید می‌کند. از نظر او، تحلیلهای عینیت‌گرا در فهم ساختار و تحلیلهای ذهنیت‌گرا در فهم کنش سودمندند. اما هر دو یک‌جانبه‌اند زیرا کنش و ساختار را از هم جدا می‌کنند (Calhoun & et al, 2004: 246&277).

بوردیو نظریه‌هایی از قبیل مکتب کنش متقابل نمادین را تا حد زیادی متمرکز بر عاملیت و بی‌توجه به ساختار تلقی می‌کند (ریترز، ۱۳۸۹: ۳۱۱). او رویکردهای عامل یا کنشگر محور تک‌بعدی را به این دلیل رد می‌کند که جامعه‌شناسان باید قادر باشند زمینه اجتماعی کنشهای فردی را نیز شرح دهند. از نظر بوردیو، عاملیت قابل تقلیل به تلقی انسان به‌منزله کنشگر یا عامل تعریف‌کننده خود (مانند کنش متقابل نمادین) یا کنشگر محاسبه‌گر عقلانی (مانند نظریه مبادله یا نظریه انتخاب عقلانی) یا کنشگر تابع قاعده (مانند روش‌شناسی قوم‌نگارانه و نظریه کنش تالکوت پارسنزی) نیست (سیدمن، ۱۳۹۰: ۱۹۷). خطای ذهنیت‌گرایی این است که فضای اجتماعی را به وضعیت‌های انتزاعی فرو می‌کاهد (بوردیو، ۱۳۹۱: ۳۳۴). رویکرد شناختی هم در شکل قوم‌نگارانه‌اش (انسان‌شناسی ساختاری) و هم در شکل جامعه‌شناسانه‌اش (تعامل‌گرایی یا روش‌شناسی مردم‌نگارانه) مسئله تکوین ساختارها و طبقه‌بندی‌های ذهنی را از یاد می‌برند (همان: ۶۳۷). عینیت‌گرایی نیز چون با وقایع اجتماعی همچون اشیا رفتار می‌کند، هر چه را که توصیف کند، شی‌واره می‌سازد (همان: ۳۳۴).

بنابراین، بوردیو تصریح می‌کند که برای شناخت دنیای اجتماعی باید به شناخت عملی این دنیا توجه کرد (همان: ۶۳۶). باید به فراسوی تقابلی حرکت کرد که میان نظریه‌های عینیت‌گرا که طبقه‌های اجتماعی و همچنین طبقه‌های جنسی و سنی را با گروه‌های مجزایی یکسان می‌گیرند که جمعیت‌هایی قابل شمارش هستند و با مرزهایی که به‌طور عینی در واقعیت کشیده شده از هم جدا می‌شوند و نظریه‌های ذهنیت‌گرا یا مارژینالیست وجود دارد که نظم اجتماعی را به‌نوعی طبقه‌بندی جمعی فرو می‌کاهند (ص ۶۵۸). بنابراین، آن نوع دوگرایی که صرفاً به خودآگاهی شفاف یا تعیین خارجی امور است، باید جای خود را به «منطق واقعی کنش» بدهد (Calhoun & et al, 2004: 281). کوشش بوردیو شرح و بسط نوعی «ساختارگرایی تکوینی» یا نوعی جامعه‌شناسی است که ساختارها را به‌مثابه چیزهایی در نظر بگیرد که به‌واسطه کنش، تولید و بازتولید می‌شوند. بوردیو از نوعی علوم اجتماعی دفاع می‌کند که مبنای کار آن مطالعه کنشهای کنشگرانی است که همواره دارای دانشی عملی درباره جهان پیرامون خود هستند. هریک از کنشگران به این دلیل قادرند ساختار اجتماعی را درونی کنند (همان: ۲۶۰ و ۲۶۱). بوردیو کانون توجه خود را بر «عملکرد»^۱ می‌گذارد که پیامد رابطه دیالکتیکی میان ساختار و عاملیت تلقی می‌شوند. آنها به‌نحو عینی تعیین نمی‌شوند و محصول اراده آزاد نیز نیستند. هدف او از طرح ساختارگرایی تکوینی پیوند

ساختارهای ذهنی و ساختارهای عینی بود. او به‌طور هم‌زمان چشم‌اندازی ساخت‌گرایانه اختیار می‌کند که به او امکان می‌دهد با تکوین شاکله‌های ادراک، اندیشه و کنش علاوه‌بر تکوین ساختارهای اجتماعی سر و کار داشته باشد (ریترز، ۱۳۸۹: ۳۱۱ و ۳۱۲). ساختارگرایی تکوینی بوردیو به دنبال ارتباط انگاره‌های ساختارگرایی با پدیدارشناسی اجتماعی است (برت، ۱۳۸۹: ۶۵). اساساً بوردیو از موضعی جانبداری می‌کند که ساختارگرایانه است بدون آنکه عامل یا کنشگران زندگی واقعی را از نظر دور دارد. او به‌شدت از ساختارگرایی تأثیر پذیرفته است. نمونه بارز این امر، علاقه همیشگی بوردیو به تحلیل تقابل‌های فرهنگی ثابتی است که در زبان، فضای فیزیکی و فضای اجتماعی وجود دارند (Calhoun & et al, 2004: 260). جرج ریترز او را پاسا‌ساختارگرا می‌داند زیرا کار او با ساختارگرایی پیوستگی بیشتری دارد؛ یعنی ادراک مردم که در جهان اجتماعی روی می‌دهد، به‌واسطه ساختارها هم برانگیخته و هم محدود می‌شود (ریترز، ۱۳۸۹: ۳۱۲). از نظر ریترز، تفاوت ساختارگرایی سنتی با ساختارگرایی تکوینی بوردیو در عدم اتخاذ موضع «جبرگرایی» است (همان: ۳۱۵). البته عده‌ای معتقدند تحلیل‌های بوردیو در نهایت چندان نتوانسته است آشتی میان ذهنیت‌گرایی و عینیت‌گرایی را برقرار کند. از نظر لوئیس واکوان، اولویت معرفت‌شناختی به سود قطع رابطه عینیت‌گرایانه از شناخت ذهنیت‌گرایانه تمام شده است. نیز از نظر ریچارد جنکینز، بوردیو به نظر عینیت‌گرایانه درباره جهان پایبند است (ریترز، ۱۳۸۶: ۷۲۰-۷۱۷). فالولر معتقد است در کتاب تمایز، ماتریالیسم تاریخی به رسمیت شناخته شده و نظریه‌ای اجتماعی در قوم‌نگاری را با نظریه‌ای مارکسیستی-وبری درباره سلطه اجتماعی عجین کرده است. همچنین، بوردیو نظریه سازه‌گرایی واقع‌گرایانه را به جبرگرایی پیوند زده است (الیوت و ترنر، ۱۳۹۰: ۵۶۷). از نظر کلود گریگنو و جین کلود پسون، نظریه بوردیو (به‌ویژه با توجه به مفاهیم سرمایه، میدان و ریختار) بیش از اندازه یکنواخت و فرمول‌گونه شده است (همان: ۵۶۹).

۲- مدل تحلیلی سبک زندگی در جامعه‌شناسی فرهنگی بوردیو

سبک زندگی: سلیقه و ریختار

از نظر بوردیو، شالوده نظام‌های طبقه‌بندی به ادراک دنیای اجتماعی ساخت می‌دهد (بوردیو، ۱۳۹۱: ۱۹). سلیقه‌ها به‌مثابه نشانه‌های طبقه عمل می‌کنند (همان: ۲۴). روش‌های مختلف برخورد با واقعیتها پیوندی بس تنگاتنگ با موقعیتهای مختلف ممکن در فضای اجتماعی دارند و در

نتیجه به نظامهای طبایع و ریختاری گره می‌خورند که ویژگی طبقه‌ها و پاره‌طبقه‌های مختلف است. پس، سلیقه عامل طبقه‌بندی است (همان: ۲۹). سلیقه مبنای همه چیزهایی است که «هویت» فرد را برای دیگران رقم می‌زند و به این طریق است که فرد خود را طبقه‌بندی می‌کند و توسط دیگران نیز طبقه‌بندی می‌شود (همان: ۹۳).

«ریختار» طبقاتی شکل درونی شده وضعیت طبقاتی و شرطی شدنهای ملازم با آن است (همان: ۱۵۲). تفاوت در ریختار عموماً با تفاوت در ترکیب سرمایه پیوستگی دارد (همان: ۱۰۹). اگر کل سبک زندگی یک گروه را بتوان از روی سبک چیدن اثاثیه منزل یا لباس پوشیدن آنها درک کرد، فقط به این دلیل نیست که چنین ویژگی‌هایی تجسم عینی جبر و ضرورت‌های اقتصادی و فرهنگی است که انتخاب آنها را رقم می‌زند، بلکه به این دلیل نیز هست که روابط اجتماعی عینیت‌یافته در اشیای آشنا و مأنوس از طریق تجربه‌هایی جسمانی دریافت می‌شود که همه حریمهای خانگی به زبان خود شرح حال و حتی وضع گذشته ساکنانش را بازگو می‌کنند. این موضوع به درک منطق عینیت یافتن روابط اجتماعی در اشیای و همچنین در افراد کمک می‌کند. این روابط اجتماعی به‌طور نامحسوس درونی و ملکه ذهن می‌شوند (همان: ۱۲۱ و ۱۲۲). بر اساس مدعیات مذکور، بوردیو فرمول ریاضیاتی زیر را برای منطق عمل ارائه می‌دهد:

$$[\text{ریختار}(\text{سرمایه})] + \text{میدان} = \text{عمل}$$

هدف از فرمول فوق، درک شهودی ماهیت نظام‌مند سبکهای زندگی و کل مجموعه‌ای است که از آنها تشکیل می‌شود. بنابراین بوردیو اعلام می‌کند باید «طبقه عینی» را بسازیم که مجموعه عاملانی است که در شرایط وجودی همگون و مشابهی جای دارند که شرطی شدنهای مشابهی را به آنها تحمیل می‌کند و نظامهای طبع و قریحه مشابهی به بار می‌آورد که می‌تواند عمل یا عملکرد مشابهی ایجاد کنند (همان: ۱۵۲). ریختار هم اصل زائیده قضاوت‌های عیناً قابل طبقه‌بندی و هم اصل زائیده نظام طبقه‌بندی این عملکردهاست. توان تولید عملکردهای قابل طبقه‌بندی و توان تمیز دادن و ارزیابی کردن این عملکردها و محصولات است که دنیای اجتماعی (یعنی فضای سبک‌های زندگی) بازنمایی شده و شکل می‌گیرد (همان: ۲۳۸).

ریختار همان «جبر و ضرورتی» است که درونی شده و تبدیل به طبع و قریحه‌ای گشته است که عملکردهای معنادار و تلقی‌های معنابخش ایجاد می‌کند. به همین دلیل است که تمامی عملکردهای آدمی «سیستماتیک» است زیرا محصول کاربرد شاکله‌های همسان هستند. عملکردهایی که از ریختارهای متفاوت نشئت می‌گیرند، تفاوت‌های عیناً مندرج در «شرایط

وجودی» را به صورت نظام‌های اختلافها و انحرافهای متفاوت عیان می‌سازند؛ یعنی به مثابه سبک‌های زندگی. پس، ریختار نه فقط ساختاری ساخت‌دهنده بلکه ساختاری ساخت‌یافته نیز هست. «هویت اجتماعی» بر اساس تفاوت تعریف و ابراز می‌شود. کل ساختار نظام شرایط وجودی به طرز گریزناپذیری در طبع و قریحه ریختار حک می‌شود (بوردیو، ۱۳۹۱: ۲۳۸ و ۲۳۹). هر سبک زندگی را فقط نسبت به سبک زندگی دیگری می‌توان بر ساخت. سبک زندگی دیگری که نفی عینی و ذهنی آن است (همان: ۲۶۸).

ریختار «ضرورت و آزادی» نهفته در شرایط طبقاتی را به صورت سیستماتیک متجلی می‌سازد. به همین دلیل است که آنها را «طبیعی» به شمار می‌آورند. بنابراین، سبک‌های زندگی محصولات سیستماتیک ریختار هستند که در روابط متقابل‌شان و به کمک شاکله‌های ریختار درک می‌شوند و به نظام‌های نشانه‌ای تبدیل می‌شوند. «همه» عملکردها و آفریده‌های هر عامل به منزله محصولات ساخت‌یافته‌ای که ساختار ساخت‌دهنده‌ای آن را از طریق بازتبدیل‌هایی به وجود می‌آورد که مطابق با منطق خاص میدان‌های مختلف است؛ بی آن‌که «تلاش عمدی» برای انسجام بخشیدن به آنها صورت بگیرد یا هیچ «هماهنگ‌سازی آگاهانه‌ای» با سایر اعضای همان طبقه در کار باشد (همان: ۲۴۲-۲۳۹).

از نظر بوردیو، نظام‌مندی در اعمال به دلیل نظام‌مندی در طرز عمل است. نظام‌مندی در تمامی ویژگی‌ها و دارایی‌هایی دیده می‌شود که گروه‌ها گرداگرد خود جمع می‌آورند؛ مثل خانه‌ها، میلمان، تابلوها، کتاب‌ها، اتومبیل‌ها، مشروبات، سیگارها، عطرها، لباس‌ها و همچنین در عملکردهایی که با آن تشخیص و تمایز خود را نشان می‌دهند؛ مثل ورزش‌ها، بازی‌ها یا سرگرمی‌ها. «سلیقه» گرایش و توانایی تصرف مادی و نمادین مقوله معینی از ایزه‌ها یا اعمال طبقه‌بندی شده و طبقه‌بندی‌کننده است. هر جنبه از سبک زندگی به گفته لایب نیتس در سایر جنبه‌ها متجلی می‌شود و خود نیز سایر جنبه‌ها را متجلی می‌کند. سلیقه نظام شاکله‌های طبقه‌بندی‌کننده‌ای است که شاید فقط بخش کوچکی از آن «آگاهانه» باشد. این نظام طبقه‌بندی‌کننده موجب عملکردهایی می‌شود که با نظم و ترتیب‌های درونی این شرایط هماهنگی دارند و بدون هیچ‌گونه «جبر مکانیکی» مجموعه انتخاب‌های سازنده سبک‌های زندگی را به بار می‌آورد. این نوعی «توفیق اجباری» است و انتخاب‌هایی را القا می‌کند که با همان شرایطی انطباق دارند که خود محصول آن هستند (همان: ۲۴۵-۲۴۲).

مبنای حقیقی تفاوت‌هایی که در حوزه مصرف و حتی فراتر از آن دیده می‌شود، تضاد بین سلیقه‌های ناشی از «تجمل یا آزادی» و سلیقه‌های ناشی از «جبر و ضرورت» است. مفهوم سلیقه اساساً مفهومی بورژوازی است زیرا آزادی بی قید و شرط انتخاب‌ها را پیش‌فرض می‌گیرند. سلیقه نوعی «عشق مقدر» و «انتخاب سرنوشت» است اما در عین حال، «انتخابی تحمیلی» است (همان: ۲۴۸). سلیقه چیزی است که بر مبنای اصل «قربت ترجیحی»، اشیا و اشخاصی را که همیشه در کنار یکدیگرند، کنار هم قرار می‌دهد (همان: ۳۳۰). خلق و خوی آسوده بورژوازی ناشی از انطباق «هست» و «باید» است (همان: ۴۶۷). سبک زندگی سرمشق شده مشروع برای سایر طبقات، سبک زندگی طبقه بالاست (همان: ۵۰۳). این قضیه بنیادی که ریختار توفیقی اجباری یا فضیلتی برگرفته از ضرورت است، در میان طبقات کارگر روشن‌تر از هر جای دیگری به چشم می‌خورد زیرا برای آنها جبر و ضرورت دربردارنده همه معنایی است که معمولاً با این کلمه مستفاد می‌شود (همان: ۵۱۳). جبر اقتصادی و اجتماعی مردم ساده و فروتن را محکوم به داشتن سلیقه‌های ساده و فروتنانه می‌کند (همان: ۵۲۱). در میان طبقات کارگر، هیچ زبان، سبک زندگی و شکل دیگری از رابطه خویشاوندی امکان‌پذیر نیست. سپهر امور ممکن، بسته و محدود است (همان: ۵۲۴ و ۵۲۵).

بنابراین، طبقه اجتماعی فقط با موقعیت در روابط تولید تعریف نمی‌شود، بلکه با ریختار طبقاتی‌ای که قاعدتاً با آن موقعیت همراه است، تعریف می‌شود (بوردیو، ۱۳۹۱: ۵۱۳). ریختار «طبقه جسمیت‌یافته» است (همان: ۵۹۷). ریختار از طریق شرطی شدن‌های تمایزیافته و تمایزبخش، از طریق همه سلسله مراتب و طبقه‌بندی‌ها و از طریق همه قضاوت‌ها، نظام اجتماعی به صورت خزنده و فزاینده در اذهان مردم حک و تعبیه می‌شود و به تصویر دنیای اجتماعی سر و سامان می‌دهند (همان: ۶۴۱). شاکله‌های ریختار پایین‌تر از سطح آگاهی و زبان و دور از دسترس ارزیابی یا کنترل درون‌بینانه اراده عمل می‌کنند. ریختار در خودکارترین اداهای مهم‌ترین فنون بدن حک و تعبیه می‌شوند. سلیقه نوعی مهارت و چیرگی عملی را فراهم می‌کند و همچون نوعی «موقعیت‌یاب اجتماعی» عمل می‌کند؛ نوعی حس مکانی که اشغال‌کنندگان مکان معینی در فضای اجتماعی را به سوی موقعیت‌های اجتماعی سازگار با ویژگی‌های آنان و به سوی فعالیت‌ها یا کالاهایی هدایت می‌کند که براننده اشغال‌کنندگان این موقعیت است (همان: ۶۳۵ و ۶۳۶).

حسی که واژه ذائقه آن را به‌خوبی بیان می‌کند، همان جبر و ضرورت اجتماعی است که به‌صورت طبیعی و «سرشت ثانوی» درآمده و تبدیل به الگوهای حرکات عضلانی و «حرکات

خود به خودی بدنی» شده است. «سلوک بدنی» که یکی از ابعاد اساسی حس موقعیت‌یابی اجتماعی است، روش عملی تجربه کردن و ابراز کردن حس ارزش اجتماعی اشخاص است. بهترین تصویر از منطق اجتماعی که از بدن به عنوان «کمک حافظه» استفاده می‌کند، خوشه‌های اداها و اطوارها، حالات، سکناات و واژه‌هاست که فقط کافی است مانند یک‌دست لباس نمایش آنها را به تن کرد تا با نیروی برانگیزنده «محاکات بدنی»، جهان احساسات و تجربه‌های از پیش-ساخته و حاضر و آماده از خواب بیدار شود (همان: ۶۴۵ و ۶۴۶). بدن قطعی‌ترین تحقق مادی سلیقه طبقاتی است که ژرف‌ترین طبایع ریختار را بر ملا می‌کند (همان: ۲۶۳). بدن یعنی محصولی اجتماعی که یگانه جلوه محسوس و ملموس شخص بودن است، عموماً طبیعی‌ترین جلوه سرشت باطنی پنداشته می‌شود (همان: ۲۶۶).

فرهنگ: طبقات و رقابتها

از نظر بوردیو، طبقات با ساختار روابط میان همه خصوصیات ذی‌ربطی تعریف می‌شوند که ارزش مختص به هریک از آنها را تعیین می‌کنند و تأثیراتی را که بر عملکردها وارد می‌کنند، رقم می‌زنند (همان: ۱۵۸). علاقه‌ای که طبقه‌های مختلف به نمایاندن خود دارند و توجهی که بذل آن می‌کنند، آگاهی از فوایدی است که این کار برای آنها دارد و متناسب است با بختهای «سود مادی و نمادینی» که می‌توانند به‌میزان معقولی از آن انتظار داشته باشند (همان: ۲۸۰). واقعیت دنیای اجتماعی در واقع تا اندازه‌ای با مبارزه‌هایی رقم می‌خورد که عاملان بر سر بازنمایی موقعیت خویش در دنیای اجتماعی و در نتیجه بازنمایی این دنیا به راه می‌اندازند (همان: ۳۴۵). بوردیو معتقد است گروه‌هایی که در این مسابقه شرکت دارند، نمی‌توانند موقعیت خود و امتیازهای کمیاب خود و رتبه خود را حفظ کنند، مگر اینکه برای حفظ فاصله خود از کسانی که بلافاصله پشت سر آنها هستند، با سرعت بیشتری بدونند (همان: ۲۲۷). دیالکتیک تنزل طبقاتی و ارتقای طبقاتی که زیربنای بسیاری از فرایندهای اجتماعی است، پیش‌فرض می‌گیرد و ایجاب می‌کند که همه گروه‌های مورد نظر در مسیر واحدی و به سمت اهداف واحد و غنایم واحدی می‌دوند؛ یعنی هرآنچه گروه حاکم مشخص کرده است. این موضوع پارادوکس آشکاری است که حفظ نظم یعنی حفظ تمامی شکافها، تفاوتها، نابرابری‌ها با تغییر بی‌وقفه ویژگی‌های ماهوی امکان‌پذیر می‌شود. مقصود این است که نظم اجتماعی مستقر در هر لحظه معینی، ضرورتاً نظم موقتی

نیز هست. نوعی نظم توالی‌ها به گفته لایب نیس که هر گروه بی‌درنگ گذشته خود را در گروه پایین‌تر از خود و بلافاصله آینده‌اش را در گروه بالاتر از خود می‌بیند (بوردیو، ۱۳۹۱: ۲۲۹ و ۲۳۰).

طبقه‌های اجتماعی همه برای وارد شدن به این مسابقه طرد و انکارهای متقابل به یکسان گرایش و آمادگی ندارند. هرچه فاصله عینی از ضرورت بیشتر می‌شود، سبک زندگی بیشتر تابع چیزی می‌شود که وبر «سبک‌پردازی زندگی» می‌نامید. یعنی نوعی تعهد و پایبندی نظام‌مند که پرتنوع‌ترین و متفاوت‌ترین عملکردها را هدایت و سازماندهی می‌کند. طبقاتی‌ترین امتیاز از این مزیت برخوردار است که طبیعی‌ترین امتیاز نیز به نظر آید. قریحه زیباشناختی یکی از ابعاد رابطه «فاصله‌دار و متکبرانه» با جهان و با دیگران است. همچنین، یکی از مظاهر تشخیص‌بخش موقعیت ممتاز در فضای اجتماعی است. طراحی استراتژی‌های سبک زندگی به اعضای طبقه بالا اختصاص دارد (همان: ۹۴-۹۲). گروه‌ها فقط در رقابت با یکدیگر و فقط با استراتژی‌های خصومت‌آمیزی تعریف می‌شوند که از طریق آنها می‌کوشند، نظم مستقر را به گونه‌ای تغییر دهند که جایگاه مطمئن و تصویب شده‌ای در آن داشته باشند (همان: ۳۳۵). کسانی که تصور می‌رود ممتاز و متمایز هستند، این امتیاز را دارند که نگران تشخیص و تمایز خویش نباشند. مبارزه بر سر تصاحب کالاهای اقتصادی یا فرهنگی، هم‌زمان مبارزه‌های نمادین بر سر تصاحب نشانه‌های تشخیص‌آور یا بر سر حفظ یا سرنگون کردن اصول طبقه‌بندی این ویژگی‌های تشخیص‌آور است (همان: ۳۴۰ و ۳۴۱). ورود خرده‌بورژوازی به این مسابقه تشخیص با دغدغه و اضطراب همراه است (همان: ۹۵). بوردیو تصریح می‌کند که اگر با مارکس همراه شویم و بگوییم خرده-بورژوازی نمی‌تواند از محدوده‌های ذهن خویش فراتر برود، شرایط وجودی‌اش محدودیت‌های دوگانه‌ای برای او به وجود می‌آورند: محدودیت‌های مادی و اندیشه‌ای (همان: ۳۳۳). طبقه کارگر نیز نوعی نقطه مرجع منفی تعریف می‌شود (همان: ۹۵). تنها ثروت طبقه کارگر قدرت کار کردن است (همان: ۵۲۸). بنابراین، آداب بنا به تعریف فقط برای آنها وجود دارد اما صاحبان تأیید شده آداب مشروع و کسانی که قدرت تعریف ارزش آداب و منش‌ها (لباس، قیافه، تلفظ) را دارند، از مزیت بی‌اعتنایی به منش خویش برخوردارند. بنابراین، آنها هرگز مجبور نیستند به آداب و منش خاص تظاهر کنند (همان: ۱۴۵).

به زعم بوردیو، «نفرت از سبک زندگی‌های متفاوت» شاید یکی از نیرومندترین موانع و دیوارهای میان طبقات است. درون‌همسری طبقاتی گواه همین مطلب است (همان: ۹۳). «تشخص» در نهایت بر پایه قدرت طبقه فرادست برای تحمیل تعریف برتری و سروری استوار

است یعنی تحمیل این ایده که کسانی که فقط لایق برتری و سروری هستند، این برتری را صرفاً از طبع و سرشت خود کسب می‌کنند. این موضوع تکرار شکلی از «دیالکتیک ارباب-برده» است (همان: ۳۵۰). حد و مرزها در واقع حالت خاصی از مبارزه‌های اجتماعی را تثبیت و متبلور می‌کنند؛ یعنی حالت معینی از توزیع «امتیازها و اجبارها» (همان: ۶۴۹). گروه‌های مسلط همیشه میل دارند، رابطه خود با گروه‌های زیر سلطه را بر اساس تقابل میان مذکر و مؤنث، جدیت و بازی‌گوشی، مسئول و غیر مسئول، مفید و بیهوده، واقع‌بین و غیر واقع‌بین تلقی کنند (همان: ۱۴۳). مبارزه رقابتی شکل یا ظرفی برای مبارزه طبقاتی است که سلیقه‌های فرودست با پذیرش موضوعات مبارزاتی که طبقه‌های فرادست پیشنهاد کرده‌اند، اجازه می‌دهند که به خودشان تحمیل شود (همان: ۲۳۴). پس، بنیادی‌ترین تقابل‌های نظم اجتماعی تقابل میان فرادست و فرودست است (همان: ۶۳۹).

از نظر بورديو، فرهنگ «بُت اعظمی» است که بدون آن هیچ مسابقه‌ای و رقابتی پا نمی‌گیرد. مبارزه طبقاتی «قلب تپنده فرهنگ» است. در همین مبارزه‌ها ارزش فرهنگ ایجاد می‌شود. هر کس می‌خواهد در زندگی پیشرفت کند و موفق باشد، باید بهای دستیابی به همه چیزهایی را که معرف سرشت حقیقتاً انسانی آدمیان هستند، با تغییر دادن «طبیعت» به «فرهنگ» پردازد (همان: ۳۴۳-۳۴۱). هیچ راهی برای بیرون رفتن از بازی فرهنگ وجود ندارد (همان: ۳۶). قریحه‌هایی که در نوع رابطه با فرهنگ عیان می‌شوند، همان قریحه‌هایی هستند که در رابطه با اخلاق نیز عیان می‌شوند (همان: ۴۵۵ و ۴۵۶). از میان امکانات زندگی، هیچ کدام بیش از دنیای اقلام تجملی و اقلام فرهنگی مستعد آشکار ساختن تفاوت‌های اجتماعی نیستند زیرا رابطه مبتنی بر تشخیص و تمایز به‌طور عینی در این اقلام مندرج است (همان: ۳۰۹). مُد نیز به درجات متفاوتی در مقام ابزارها و روش‌هایی برای ایجاد تمایز عمل می‌کند (همان: ۳۱۹). مصرف فرهنگی خواه آگاهانه و عمدی باشد خواه نباشد، مستعد ایفای کارکردی اجتماعی است که همانا مشروعیت بخشیدن به تفاوت‌های اجتماعی است (همان: ۳۱). مبارزه‌ها برای «تعریف مشروع» فرهنگ و روش مشروع ارزش‌یابی آن، فقط یکی از ابعاد مبارزه‌های بی‌پایان است که همه طبقات حاکم و مسلط را تقسیم‌بندی می‌کند (همان: ۱۴۲ و ۱۴۳). کسانی که به لحاظ اجتماعی رو به صعودند، به شیوه‌های گوناگون به فرهنگ مشروع ادای احترام می‌کنند (همان: ۱۰۵). خرده‌بورژواها بزرگترین فداکاری‌ها و ایثارها را در حوزه معاشرت‌های اجتماعی و خرسندی‌های ناشی از آن به‌عمل می‌آورند. آنها حتی پیوندهای خانوادگی را که مانع از صعود

فردی می‌شوند، قطع می‌کنند. این پیوندها سرمایه‌ای اجتماعی به حساب نمی‌آیند که برای سودآوری هرچه بیشتر سرمایه اقتصادی و فرهنگی لازم است (همان: ۴۶۵).

۳- چالشهای نگرش بوردیویی در مواجهه با فطرت و زیست مؤمنانه

در ابتدا، ذکر این نکته ضروری است که بسیاری از ایده‌های نظری بوردیو برآمده از پژوهشهایی انضمامی طی چند سال متوالی در فرانسه بوده است. او تلاش کرده تا پس از مطالعات میدانی، نظریه عمومی‌تری را گسترش دهد؛ به طوری که آن را قابل تسری به سایر جوامع می‌داند. بنابراین، در نظریه بوردیو سطح توصیف با سطح تبیین و تفسیر گره خورده است و نتیجه آن در قالب یک نظریه بیان شده است. این موضوع که مطالعات تجربی بوردیو به یک نظریه منتج شده، با این امر که او ادعایی فراتر از یک مطالعه تجربی کرده متفاوت و مناقشه‌پذیر خواهد بود. برای مثال، بوردیو در فصل نتیجه‌گیری در کتاب تمایز، ایده‌هایی را توسعه می‌دهد که به طور مشخص، به اتصال مبانی چشم‌انداز فکری او با نوعی خاص از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مرتبط است (همان: ۶۵۹-۶۳۵). بوردیو نظریه خود را از فرهنگ، جامعه و عوامل اجتماعی برای تحلیلهای اجتماعی تجویزپذیر دانسته است. مبنای تجویز در نظریه بوردیو یک گمانه‌زنی برآمده از عقل عرفی و در مقابل، مبنای تجویز ایده‌های مندرج در نظریه فطرت عقل فرابشری است. به عبارت دیگر، اگر بوردیو در یک نظریه محدود تجربی متوقف می‌ماند، برخی از مناقشه‌ها موضوعیت نداشت؛ لکن وی تلاش کرده تا به طرح‌ریزی نظریه‌ای فراتر از اقتضات تجربی دست یابد و آن را اتکاپذیر در فهم رفتار عاملان و مکانیسم کنش انسانها در این جهان قلمداد کند. با توجه به ملاحظه مذکور، در این بخش ابعاد گوناگون مسئله شکافته خواهد شد:

- ۱- بوردیو شیوه تحلیلی خود را تحلیل «رابطه‌ای» می‌داند. از نتایج این شیوه، برآمدن نوعی چشم‌اندازگرایی است. بر خلاف فطرت که در میان انسانها مشترک است و تعیین اجتماعی بر آن مترتب نیست، نظام طبایع و ریختار بوردیویی با دنیای اجتماعی گره می‌خورد.
- ۲- فطرت رها از هرگونه قید اقتصادی و فرهنگی است اما بوردیو معتقد است ریختار بر اساس سرمایه‌های اقتصادی و فرهنگی شکل می‌گیرد. بنابراین، «اشتراک» انسانها از اساس منتفی شده و نگرش تحلیلی از همان ابتدا بر «تفاوتها» بنیان گذاشته می‌شود؛ این که انسانها از ابتدای تولد متفاوت احساس کرده و ادراک می‌کنند.

۳- از نظر شهید مطهری یکی از رسالت‌های اسلام، فرهنگ‌سازی واحد بر طبق فطرت همگانی است. در مقابل، بوردیو فرهنگ را طبقاتی کرده است و بیش از اینکه وحدت و هم‌بستگی مردم را تقویت کند، تفرق، تشّت و پراکندگی را تئوریزه کرده است. بوردیو تصریح می‌کند که گروه‌ها و طبقات مختلف از سبک زندگی یکدیگر نفرت خود را ابراز می‌کنند.

۴- بوردیو بر اساس موضع چشم اندازگرایی‌اش، نگرش به جنسیت (زنانگی و مردانگی)، اخلاق و حتی دین را نسبی کرده است. مثلاً بوردیو معتقد است هر اندازه در سلسله مراتب اجتماعی بالاتر رویم، زنانگی و مردانگی میل به برابری بیشتری پیدا می‌کند. این موضع فکری نیز بر خلاف فطرت است. فطرت به یک اندازه در هر دو جنس قرار دارد و تمام جنسیت تابع متغیرهای اجتماعی نیست البته همان‌طور که شهید مطهری تصریح کرده است، بخشی از آن در جامعه هویت می‌یابد.

۵- طبق مدل تحلیلی بوردیو، انسانها سبک زندگی خود را بر طبق فرمول و قاعده‌ای عمدتاً تخلف‌ناپذیر می‌سازند. اما در پینش مندرج در زیست مؤمنانه، ظواهر اجتماعی و زندگی اشخاص هرگز به معنای محتوا و باطن آنها نیست. چه بسا مؤمنی که به لحاظ اقتصادی، غنی باشد اما زیست و سبک زندگی ساده‌ای را پیشه کند. همان‌طور که در بخش نظری ملاحظه شد، شهید مطهری صراحتاً معتقد است که «منطق فطرت» بر خلاف دیدگاه «تناظر پایگاه اجتماعی با اعتقادی» شیوه‌ای از زیستن مبتنی بر قواعد ضروری در یک طبقه اجتماعی را در بر نمی‌گیرد.

۶- اگر در نظریه بوردیو، رینختار در سلسله مراتب طبقات اجتماعی، کیفیتی غنی را شامل می‌شود، نظریه فطرت تابعی از سلسله مراتب اجتماعی نیست. فضیلت انسانها نه به جایگاه اجتماعی، بلکه به عملکرد آنها بر طبق سنت تخلف‌ناپذیر فطرت درونی آنهاست؛ که هرچه زیست مؤمن منطبق بر سنن فطری باشد، فضیلت برتری را کسب کرده است.

۷- پیامد ناخواسته نگرش بوردیو نسبت به طبقه کارگران، درونی کردن فقر در آنهاست. این فقر جنبه‌های مادی و فکری را شامل می‌شود. اما بر اساس نظریه فطرت، چه بسیار فرهیختگانی که از طبقات کارگر یا فقیر نضج یافته و در آینده زندگی‌شان توانسته‌اند، تأثیرات شگرفی بر همه جامعه بگذارند.

۸- بوردیو ادعا می‌کند که در طبقات بالا بین «هست» و «باید» در سبک زندگی شکافی وجود ندارد و آداب را برای طبقات غیر از بالا می‌داند. طبقه بالا هرگونه که بخواهد رفتار می‌کند و

همان شیوه زندگی ملاکی برای دیگران است. این موضوع درست است که بخشی از آداب از جامعه و از خانواده‌هایی ممتاز نشئت می‌گیرد اما بر اساس چه معیاری می‌توان ادعا کرد که واضع آداب، میل و رغبت در سایر مردم همواره عاملی طبقاتی است. ساده‌زیستی، انفاق و ایثار در مال در دستگاه تبیینی بوردیو قابل فهم نیست.

۹- مفاهیم کلیدی «حق» و «باطل» در جامعه‌شناسی فرهنگی بوردیو مانند بیشتر نظریات جامعه‌شناسی مغفول مانده است. اگر طبقه بالا معیارهای حرکت برای طبقات دیگر را رقم می‌زند، آیا لزوماً محتوای آن نیز بر حق است؟ در مدل تحلیلی سبک زندگی بوردیو، چه بسا طبقات دیگر از امر باطلی پیروی کنند که طبقات بالا آن را در جامعه مستقر کرده‌اند.

۱۰- شهید مطهری معتقد است جامعه و عوامل اجتماعی یا طبقاتی باعث انحراف فطرت می‌شوند از جمله مُتَرَف بودن (تجمل‌گرایی). بوردیو تجمل‌گرایی را جزئی «جوهری» طبقه بالا می‌داند که با ماهیت آن طبقه عجین شده است. این نگرش یعنی انحراف از معیار فطرت در طبقات بالا از همان آغاز درونی شده است.

۱۱- بوردیو معیار انسانیت را تبدیل به معیاری طبقاتی کرده است. گو این که طبقات کارگر خوبی شکمی و حیوانی پیدا کرده‌اند. آیا این ویژگی بر خلاف انسانیت در نظریه فطرت اسلامی نیست؟

۱۲- بوردیو بر اساس قاعده «قرابت ترجیحی»، ریختار را نوعی انتخاب تحمیلی می‌داند یعنی طبقه متوسط یا طبقه کارگر هر کدام به طریقی مجبور به الصاق اشیایی (و به‌طور کلی سبک زندگی) به خودشان هستند. این موضع نظری با سبک زندگی و زیست مؤمنانه کمترین شباهت را دارد. بوردیو تصور کرده است که سرمایه‌های بیشتر لزوماً مصرف بیشتر را رقم خواهد زد. پس، اصل «قناعت» که در نظریه فطرت بدان اشاره شد، در آن چشم‌انداز قابل درک نخواهد بود.

۱۳- شهید مطهری مرکز فرهنگ اسلامی را توحیدی معرفی کرده است که ریشه در فطرت یگانه انسانها دارد اما بوردیو قلب تپنده فرهنگ را منازعات طبقات می‌داند. سبک زندگی در اسلام محل سکینه و آرامش است اما در جامعه‌شناسی فرهنگی بوردیو محل تنش و تشویش (برای طبقات غیر از بالا).

۱۴- فطرت اجازه نمی‌دهد تا فرد را درگیر جبر طبقاتی، قومیتی یا فرهنگی تلقی کنیم اما ریختار سبب می‌شود که بخش قابل توجهی از کنشهای انسانی به‌مثابه مکانیزمی ماشینی رقم

بخورند. بوردیو جبر را درونی کرده است اما فطرت اختیار را درونی می‌کند (البته این به معنای نادیده گرفتن محدودیت‌های بیرونی نیست). محدودیت‌های اجتماعی در نگرش بوردیویی، جزئی لاینفک «شرایط وجودی» انسان هستند اما فطرت عاری از هرگونه لون و لعاب اجتماعی است.

۱۵- در مدل تحلیلی بوردیو، شاکله‌های ادراک تحت تعین اجتماعی قرار دارند. بنابراین، ضرورت یا آزادی از ابتدا به میزان قابل توجهی در افراد مستقر شده است و چندان نمی‌توان از انسان بالفطره مسئول در قبال سرنوشت خویش سخن گفت. در مقابل، فطرت در درجه اول باعث «مسئولیت‌پذیری» انسان در قبال خویشتن می‌شود که باید آن را با استفاده از امکانات اجتماعی سامان دهد.

۱۶- مدل سبک زندگی بوردیویی سبب می‌شود تا انسان «خود» را بر اساس «دیگری» بسازد و لذا نوعی «مسخ خویشتن» را رقم بزند اما فطرت سبب می‌شود تا انسان «خود» را بر اساس موازین و معییری که به «تکوین انسانیت» منتج می‌شود، فعال کند.

۱۷- مدل نظری بوردیو در سبک زندگی در قید نوعی «جامعه‌شناسی گرای» قرار دارد. پس، از این منظر است که بوردیو همه چیز را اجتماعی می‌داند. در این صورت، هویت فرد تابعی از متغیرات اجتماعی فرهنگی خواهد بود که به دلیل موقتی بودنش، دائماً نیازمند مراقبت و بازنگری است. فطرت به انسانها تضمین می‌دهد تا بتوانند بنای هویتی خود را بر پایه‌ای مستحکم که از خصلت ایمانی و توحیدی برخوردار است، بسازند و سایر مؤلفه‌های هویتی را می‌توانند از اجتماع کسب کنند.

۱۸- شهید مطهری از «خود واقعی» در میان تمام انسانها سخن می‌گوید اما بوردیو از «خودهای واقعی» در طبقات مختلف می‌گوید. نظریه فطرت انسانها را به سمت حق‌گرایی می‌کشاند اما بوردیو معتقد است نوعی گرایش در طبقات پایین‌تر وجود دارد که آنها آینده خود را در طبقات بالا می‌بینند؛ یعنی معیار کشش و حرکت انسانها نه یک عامل والا، بلکه عاملی اجتماعی و طبقاتی است.

۱۹- بر خلاف مؤلفه‌های سه‌گانه در نظریه شهید مطهری یعنی فطرت، طبیعت و جامعه که انسان را می‌سازند، بوردیو چشم‌اندازی را اتخاذ کرده است که شامل طبیعت و جامعه می‌شود. البته این مطلب به موضع هستی‌شناسانه بوردیو نیز مربوط می‌شود؛ هستی‌شناسی‌ای که اجتماعی است تا الهی و توحیدی.

۲۰- سبک زندگی در جامعه‌شناسی فرهنگی بوردیو بر پایه تمایزها و تفاوت‌ها در جامعه دارای قشربندی غرب و جامعه سرمایه‌داری قابل فهم است که بیش از پیش به دلیل عوامل اجتماعی از راه فطرت فاصله گرفته است اما بوردیو تصور کرده است که وضع کنونی آن جوامع از جمله فرانسه، وضعی «طبیعی» و «بر حق» است. او ادعا می‌کند که طبقات به دنبال بیشینه کردن سود مادی و نمادین خود هستند.

۲۱- بوردیو بزرگترین ایتار و فداکاری خرده‌بورژوا را قطع صلۀ ارحام می‌داند؛ آن هم به مثابه سرمایه‌گذاری‌ای برای آینده بهتر. به تعبیر شهید مطهری، می‌توان گفت «منطق منفعت» عملاً جای «منطق فطرت» را گرفته است.

۲۲- بوردیو چنان از ریختار و سلیقه سخن گفته است؛ گو اینکه در صدد جایگزینی آنها با فطرت باشد. بوردیو ریختار را سرشت ثانوی، سلوک بدنی و برانگیزاننده محاکات بدنی معرفی کرده است.

۲۳- شهید مطهری برخلاف بوردیو عامل حرکت تاریخ را تضادها و رقابتها نمی‌داند، بلکه عامل حرکت را فطرت کمال‌جو معرفی کرده است. بوردیو این تضاد را برای کسب تشخیص بیشتر می‌داند. اما با توضیحاتی که در نظریه بوردیو داده شد، این مسابقه مآلاً تبدیل به مسابقه هرچه دورتر شدن از فطرت انسانی شده است.

۲۴- انسان‌شناسی بوردیو ریشه در انسان مادی دارد، اما در نظریه فطرت انسان‌شناسی دو بُعدی (جسمانی و روحانی) حاکم است. به همین دلیل، مردمان در سرزمینی که بوردیو آن را ترسیم می‌کند، منازعاتی برای تبلور هرچه بیشتر تمتعات و لذائد انسان مصرف‌گرا دارند اما در قلمرو و سبک زندگی برآمده از معارف فطری دینی، هستی و دنیای اجتماعی محلی برای رشد دادن و هموار کردن مسیر فطرت است.

۲۵- بوردیو آشکارا از عقل ابزاری و عقل عرفی برای وضع، توجیه و مستدل کردن فرمول کنش و سبک زندگی بهره گرفته است اما فهم کنش انسانی از منظر نظریه فطرت در محدودیتها و محدوده‌های عقل بشری خلاصه نشده و نمی‌گنجد.

بحث و نتیجه‌گیری

برای جمع‌بندی، ابتدا به ریختار به‌عنوان هسته مرکزی نظریه بوردیو اشاره می‌شود، زیرا پرداختن به چالش‌های خاستگاه جهان‌بینی سبک زندگی مستلزم شناخت جامع از مفهوم کلیدی آن نظریه است. سپس، نقد سایر جامعه‌شناسان و خلاصه نقد نویسندگان مقاله ارائه می‌شود:

• به نظر بسیاری از جامعه‌شناسان و شارحان، مرکز کانونی جامعه‌شناسی فرهنگی بوردیو مفهوم ریختار است. از نظر کریچ کالهن، در نظریه بوردیو بهترین شیوه بررسی تجربی رابطه پویای بین ساختار و کنش تحلیل رابطه‌ای ذائقه‌ها و کنشهای اجتماعی است. ریختار محل برخورد ساختار و کنش است. کنش عرصه دیالکتیک ساختارها و ریختارهاست. ریختار نوعی گذشته زنده و جاری است که میل دارد از طریق دوباره فعال شدن در کنشهای ساخت یافته، خود را در آینده استمرار بخشد. ریختار همان چیزی است که موجب می‌شود کنشها و کردارها بسیار قابل پیش‌بینی باشند. ریختار نوعی «خودانگیختگی منهای اراده و خودآگاهی» است که هم در نقطه مقابل ضرورت مکانیکی امور بدون تاریخ در نظریه‌های مکانیکی و هم در نقطه مقابل آزادی آگاهانه سوژه‌های فعال در نظریه‌های خردگرا قرار دارد. ریختار میان امر خوب و امر بد، امر غلط و امر درست، امر ممتاز و امر مبتذل تمایز قائل می‌شوند اما این تمایزها برای افراد و طبقات متفاوت یکسان نیستند (Calhoun & et al, 2004). از نظر استیون سیدمن، مفهوم ریختار اساس و شالوده مفهومی سنتز نظری‌ای است که بوردیو تدوین کرده است. ریختار هم عینی و هم ذهنی و همچنین پیوند دهنده خرد و کلان است. بوردیو با بیان این که ریختار ساخته ابتکاری فرد نیست، از ایدئالیسم فاصله می‌گیرد (سیدمن، ۱۳۹۰: ۱۹۷ و ۱۹۸). از نظر ریتزر، ریختار شامل دیالکتیکی دو سویه است که شامل درونی شدن ساختارهای بیرونی و در عین حال، بیرونی شدن چیزهایی است که نسبت به فرد درونی هستند. نتیجه ریختار این است که جهان اجتماعی و ساختارهای آن خود را به‌طور یکسان بر همه کنشگران تحمیل نمی‌کنند. بوردیو برگشتی را به دل‌مشغولی مارکس نسبت به رابطه میان «نظریه و عمل (پراکسیس)» نشان می‌دهد (ریتزر، ۱۳۸۹: ۳۱۴ و ۳۲۵). از نظر فاوولر، بوردیو چگونگی آمیختگی معنی‌دار ساختارها در ریشه‌دارترین خلق و خواهی کنشگران در شکل پیامدهای پیش‌بینی‌پذیر آنها را به بحث گذاشت. بوردیو پدیده‌ها را هم‌زمان از چند چشم‌انداز می‌بیند (الیوت و ترنر، ۱۳۹۰: ۵۵۷ و ۵۷۲). مارتین هم‌رسلی معتقد است اقتضای برخی از پژوهشهای قوم‌نگاری باور مبتنی بر «واقعیت‌های چندگانه» و نامتناسب است (Hammersley, 1992: 25).

• از نظر سیدمن، شاید مهم‌ترین انگیزه بوردیو قرار دادن فرهنگ در مرکز جامعه‌شناسی است تا به این وسیله پویهای سلطه اجتماعی را تحلیل کند. بوردیو نظریه تولید طبقاتی فرهنگ، بازتولید فرهنگی طبقه و تحلیلی اجتماعی از فرهنگ را ارائه می‌کند. در نتیجه، این «قدرت

اجتماعی» است که تعیین می‌کند کدام پدیده‌های فرهنگی ارزش‌مند هستند. فرهنگ عرصه تضاد اجتماعی است زیرا طبقات مختلف بر سر این که کدام ارزشها، معیارها، انتخابها و سبکهای زندگی معیار مشروعی هستند، با یکدیگر به جدال می‌پردازند. پس، بوردیو نوعی «جامعه‌شناسی سیاسی از فرهنگ» ارائه کرده است (سیدمن، ۱۳۹۰: ۲۰۳-۱۹۸). از نظر برت، بوردیو به این موضع نظری رسیده است که گروه‌های مسلط قادر هستند فرهنگ را ایجاد و آن را به دیگران تحمیل کنند و ریختار نقطه اصلی بازتولید نابرابری اجتماعی است (برت، ۱۳۸۹: ۶۹ و ۷۰).

• این مقاله نشان داد که تلاش بوردیو برای میانجی‌گری میان دو جریان ذهنیت‌گرایانه و عینیت‌گرایانه با استعانت از مفهوم ریختار، بدون پیامد نبوده است: اولاً، بوردیو موضع چشم‌اندازگرایی را اتخاذ کرده است که منجر به نوعی نسبی‌انگاری در مقوله‌های فرهنگ، اخلاق و بسیاری از عوامل اجتماعی مانند جنسیت شده است. این موضع، برخلاف نظریه فطرت است. ثانیاً، بوردیو جامعه و طبقه را مقدم بر فطرت انسانی و هویت اصیل او انگاشته است. ثالثاً، بوردیو غفلتاً جبر را نیز تئوریزه و فرمول‌بندی کرده است. البته این به معنای جبرگرا بودن بوردیو در تمام نظریه‌اش نیست. رابعاً، بوردیو فرهنگ را آوردگاهی برای منازعه طبقاتی معرفی کرده و این بر خلاف دیدگاه فرهنگ یگانه برآمده از فطرت مشترک میان آحاد مردم است. خامساً، فرمول کنش و سبک زندگی بوردیو متکی به منطق منفعت است نه منطق فطرت. مدل تحلیلی بوردیو از سبک زندگی قادر به فهم برخی از اصول ساده برآمده از فطرت انسانی نیست؛ عواملی از جمله ساده‌زیستی در عین غنا، قناعت در عین فقر، انفاق و ایثار، عزت نفس، فاصله از لباس شهرت، اشتراکات انسانی نوع بشر، آرامش مبتنی بر ایمان در سبک زندگی، خود واقعی مندرج در فطرت، عوامل اجتماعی منحرف‌کننده فطرت، مرز میان امر حق و امر باطل، ارزش نبودن مصرف‌گرایی و تجمل‌گرایی، آزادی همراه با مسئولیت‌پذیری، محدودیتهای عقل مفهومی و عرفی و ابزاری در فهم منطق کنش و دنیای اجتماعی.

با بازگشت به خوانش شهید مطهری از فطرت، چنین به نظر می‌رسد که در معارف اسلامی، نظریه فطرت مبنایی اساسی برای شکل‌گیری امت واحده است. در مقابل، منطق تحلیلی در سبک زندگی بوردیویی عاملی برای مشروعیت بخشیدن به انسان‌شناسی‌ای است که نه تنها انسانها را برای تمسک به غایت اجتماعی و گره‌گام فرهنگی واحدی سوق نمی‌دهد، بلکه

رویکرد خلیفه الهی را از تمام انسانها برمی‌دارد و معیار فرهنگ طبقه والا را که مبتنی بر مادیات است، جایگزین می‌کند. به موازات این نگرش، مفهوم «کرامت» انسانی در نظریه بوردیو مغفول است و معیارهای این دنیایی برای تعیین آن مفهوم در نظر گرفته می‌شوند. از این رو به لحاظ هستی‌شناختی، هستی برساخته انسانهای ممتاز است؛ گو اینکه آنها خالق بخشی از هستی‌اند؛ هستی‌ای که در چارچوب «جهان اجتماعی» (به‌مثابه والاترین مرتبه از جهان) خلق و نضج می‌یابد. تعریف از انسان به‌عنوان ملاک و معیار امور نیز، سبب قلب منشأ و مصدر حق و باطل می‌شود. بالتبع، غایت، هدف و مسیر زیستن انسان در این جهان تغییر می‌کند و دست‌آویز عقل عرفی و ملعبه طبقات بالای جامعه می‌شود.

منابع

- الیوت، آنتونی و ترنر، برایان (۱۳۹۰)، برداشت‌هایی در نظریه اجتماعی معاصر، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: جامعه‌شناسان.
- برت، پاتریک (۱۳۸۹)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در قرن بیستم، ترجمه محمد خانی، تهران: رخداد نو.
- بستان (نجفی)، حسین (۱۳۹۰)، گامی به سوی علم دینی، جلد ۲ (روش بهره‌گیری از متون دینی در علوم اجتماعی)، قم: حوزه و دانشگاه.
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۲)، استراتژی‌های پژوهش اجتماعی، ترجمه هاشم آقاییگ‌پوری، تهران: جامعه‌شناسان.
- بوردیو، پی‌یر (۱۳۹۱)، تمایز: نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ثالث.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۳)، هستی و هبوط: انسان در اسلام، تهران و قم: معارف.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳: ۲۸-۷.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۹)، «دکارت و مدرنیته»، فلسفه، شماره ۱: ۱۸۰-۱۷۱.
- چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۸۹)، چستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران: علمی و فرهنگی.
- ریتزر، جرج (۱۳۸۶)، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.

- ریتزر، جرج (۱۳۸۹)، مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: ثالث.
- سیدمن، استیون (۱۳۹۰)، کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
- عرفان‌منش، ایمان و جمشیدیه، غلامرضا (۱۳۹۳)، «رابطه علوم انسانی اجتماعی با گفتمان و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۲۰: ۵-۲۴.
- عرفان‌منش، ایمان و صادقی فسایی (۱۳۹۴)، «مبانی روش‌شناختی روش پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی»، راهبرد فرهنگ، شماره ۲۹: ۶۱-۹۱.
- غفاری، حسین و مقدم، غلام‌علی (۱۳۸۹)، «فطرت و نقش آن در معرفت دینی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۹: ۹۷-۱۲۰.
- قیوم‌زاده، محمود (۱۳۸۵)، «بررسی نظریه‌های جامعه‌شناسی در جامعه‌شناسی دینی و قرآنی»، علوم اسلامی، شماره ۲: ۹۷-۱۲۴.
- گاردنر، ویلیام (۱۳۸۶)، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- مارکس، کارل (۱۳۸۱)، درباره مسئله یهود و گامی در نقد فلسفه حق هگل، ترجمه مرتضی محیط، تهران: اختران.
- مارکس، کارل؛ انگلس، فردریش؛ پلخانف، گئورگی (۱۳۸۹)، ایدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، تهران: چشمه.
- متیوز، اریک (۱۳۹۱)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی، تهران: ققنوس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، جلد‌های ۲، ۳، ۷، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۲، ۲۴ و ۲۷، قم: صدرا.
- مگی، براین (۱۳۹۲)، سرگذشت فلسفه: داستان جذاب ۲۵۰۰ سال فلسفه مغرب زمین، از یونان باستان تا کنون، ترجمه حسن کام‌شاد، تهران: نی.
- هاشمی، سید حسین (۱۳۷۸)، «مطهری و فطرت در قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱۷ و ۱۸: ۳۰-۵۵.
- هالینگ دیل، رجینالد جان (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: ققنوس.
- Calhoun, C.& et al. (2004), Contemporary Sociological Theory, U.K: Blackwell.
- Foucault, M. (1977), Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays & Interviews by Michel Foucault, Bouchard, ed. Ithaca, NY: Cornell University.
- Foucault, M. (1980), Power/Knowledge, Sussex: Harvester.
- Gutting, G. (2006), The Cambridge Companion Foucault, Cambridge: Cambridge University.
- Hammersley, M. (1992), What's Wrong with Ethnography, London: Routledge.
- Jenks, Ch. (1998), Core Sociological Dichotomies, London: Sage.
- Tavakol, M. (1987), Sociology of Knowledge: Theoretical Problems, New Delhi: Sterling.