اندیشیدن با پتک

مروری بر تحلیل‌های طبقاتی در ایران

حسین سپهرآزاد (میرزایی)

انقلاب مشروطه ایران در ابتدا صبغه‌ای لیبرال داشت اما فضای سیاسی نسبتاً بازی که در پی خود آورد، مجال به صحنه آمدن گرایش‌های سوسیالیستی و مارکسیستی را فراهم کرد که نخستین تحلیل‌های طبقاتی را در راستای مبارزه سیاسی ارائه دادند. این دسته رویکردهای تحلیلی در صدر مشروطه عمدتاً به مناسبات پیشینی در شمایل جامعه فئودال که هنوز هم به قوت خود باقی مانده بود توجه داشتند.

در سال ۱۲۸۹ شمسی [سوسیال] دموکرات‌ها در برنامه حزبی خود، طبقه حاکم بر ایران را فئودالیسم پوسیده‌ای دانستند که در خدمت سرمایه‌داری غربی قرار گرفته است. آنها وضعیت ایران را همانند وضعیت اروپا در قرن هفدهم یعنی مرحله گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری تفسیر کردند و خواهان ائتلاف نیروهای مترقی برای مبارزه با کاپیتالیسم بیگانه و فئودالیسم داخلی و انجام یکسری اصلاحات اجتماعی و اقتصادی بودند. سوسیال‌دموکرات‌ها با تحلیل نظام اقتصادی جامعه ایران به عنوان نظامی ماقبل سرمایه‌داری، تجار و بازرگانان، روشنفکران و طبقات خرده‌بورژوا و کارگران و زحمتکشان شهری را در یک جبهه واحد علیه اشرافیت زمین‌دار و سرمایه‌داری خارجی حامی‌اش طبقه‌بندی می‌کردند. این تحلیل انقلاب مشروطه را یک انقلاب بورژوایی در حال انجام می‌دید و به تثبیت آن در مقابل هجوم فئودال‌ها و گروه‌های اندامواره و البته به طور همزمان انسانی‌تر کردن آن می‌اندیشید.

اما تحلیل معتدل سوسیال‌دموکرات‌ها در سال‌های بعد که حزب کمونیست ایران تشکیل شد رقیبی جدی یافت و تحلیل طبقاتی رادیکال‌تری از جامعه ایران مطرح شد. احمد سلطانزاده دبیر اول حزب کمونیست ایران در اولین کنگره حزب در ۱۲۹۹ شمسی گفت به گمان او ایران انقلاب بورژوایی را پشت سر گذاشته و اکنون آماده یک انقلاب کارگری- دهقانی است. این تحلیل برخلاف تحلیل قبلی، بورژوازی را نه یک طبقه مترقی انقلابی و در حال مبارزه با فئودالیسم بلکه طبقه حاکم استثمارگری معرفی می‌کرد که به‌اتکای سرمایه‌داری جهانی در ایران حکومت می‌کرد و باید با مبارزه مسلحانه طبقات کارگر و دهقانان برانداخته می‌شد.

به این ترتیب تحلیل طبقاتی در ایران با دو تحلیل متفاوت از انقلاب مشروطه آغاز شد و بر مبنای اینکه آیا باید آن را نقطه آغازی بر مناسبات سرمایه‌داری در ایران در نظر گرفت یا

امکانی برای گذاشتن نقطه پایانی بر آن، دو شاخه اصلی پیدا کرد که تا به امروز به انحای مختلف در طیف‌های رنگارنگ و متنوع چپ ایران استمرار دارد. برآمدن رضاخان، انقلاب سفید محمدرضا شاه و انقلاب سال ۵۷ از دیگر مقاطع بنیادینی هستند که صورت‌بندی‌های تحلیل طبقاتی جامعه ایران را پربارتر کرده‌اند.

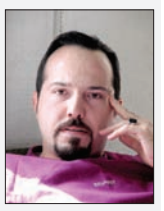
تا انقلاب سال ۵۷ عمده تحلیل‌های طبقاتی روی وابسته بودن سرمایه‌داری حاکم بر ایران توافق داشتند. اما اختلاف در خصوص فئودال یا سرمایه‌دار دانستن طبقه حاکم دست‌کم تا ابتدای دهه ۴۰ شمسی یعنی زمان اجرای اصلاحات ارضی ادامه داشت. اختلاف عمده دیگر، درباره نقش و مصداق بورژوازی ملی در جامعه ایران نمود یافت. اغلب نظریه‌پردازان قائل به تفکیک بورژوازی ملی و بورژوازی وابسته بودند. خاستگاه و نحوه برآمدن بورژوازی ملی و جهت‌گیری‌اش در نفی سلطه سیاسی و اقتصادی بیگانه مهم‌ترین مولفه‌های تفکیک آن از بورژوازی وابسته به شمار می‌آمد. با این حال تا آن زمان که برخی نحله‌های چپ، وجود بورژوازی ملی و مترقی را اساساً یک اسطوره و فریب بدانند، بر سر مصداق‌یابی آن اختلاف‌نظر وجود داشت. حزب‌کمونیست ایران دو عضو خود که رضاشاه را مظهر بورژوازی ملی قلمداد می‌کردند اخراج کرد، درحالی‌که سوسیالیست‌ها خواهان همکاری با رضاخان در جهت نوسازی کشور بودند. حزب توده، مصدق و جبهه ملی را مصداق بورژوازی ملی می‌دانست. اما در سال‌های اولیه انقلاب اسلامی اعطای همین عنوان به بازرگان و نهضت آزادی از سوی کسانی دیگر، موجب اختلاف مجدد چپ‌ها شد. در آن زمان، این ایده مطرح شد که بورژوازی ملی حتی در صورت وجود، انرژی انقلابی توده‌ها را هدر می‌دهد و سرعت دگرگونی‌های ریشه‌ای را می‌گیرد.

تا اواسط دهه ۷۰ تحلیل طبقاتی دیگر توجه چندانی به خود جلب نمی‌کرد اما از این مقطع همزمان با اهمیت یافتن طبقه متوسط به عنوان موتور محرکه فعل و انفعالات سیاسی و اجتماعی دیدگاه‌های جدیدی نسبت به کاربست تحلیل طبقاتی شکل گرفت و انحصار نسبتاً مطلق جریان چپ بر تحلیل‌های طبقاتی سست شد. اندک‌اندک پژوهشگران غیرچپ نیز- اگرچه بااحتیاط- به رویکرد تحلیل طبقاتی توجه نشان می‌دهند.

سرمایه اجتماعی؛ تز و آنتی‌تز

یک مفهوم چند بعدی

مسعود رفیعی‌طالقانی
Mass.rafi@gmail.com



بیش از یکصد سال از انقلاب مشروطیت ایران گذشته است؛ یک قرن رهیافت و انسداد. گرچه هنوز هم در محافل روشنفکری، سیاسی و فلسفی ایران سخن از این است که سویه حرکت اجتماعی- سیاسی ایرانیان پس از مشروطه سویه‌ای تکاملی بوده است یا سویه‌ای ارتجاعی؟ اما هر چه هست -از اعتقاد به سویه تکامل و رهایی تا پنداشتن انطباق مسیر حرکت بر خط ارتجاع- همگان بر این نکته اتفاق نظر دارند که سرمایه اجتماعی در ایران از انقلاب مشروطه به بعد دستخوش تغییر ماهیت شده است و همچنان این پرسش وجود دارد که آیا ما در حال انباشت سرمایه اجتماعی هستیم یا برخلاف آن رفتار می‌کنیم. پس از گذشت بیش از یکصد سال از انقلاب مشروطه که گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تازه‌ای در کشور ایجاد کرد، اندیشمندان، متفکران و روشنفکران ایرانی به گونه‌ای دوچندان سخن از سرمایه اجتماعی می‌گویند؛ اصطلاحی که گرچه معنای دقیقی بر آن مترتب نیست اما به نظر می‌آید بیشتر معطوف به مفاهیمی روشن در نظامات اجتماعی است. به هر رو آنچه سرمایه اجتماعی خوانده می‌شود در خلال گفتمان‌های رایج دوران جدید، دچار دگردیسی و تغییر ماهیت شده است. از سوی دیگر ایجادکنندگان گفتمان‌های رایج حاکم نیز بر این عقیده‌اند که با آنچه تغییرات گسترده و صفر و صدی می‌دانند توانسته‌اند جریان‌های فکری و عقیدتی‌ای ایجاد کنند که در سال‌های اخیر آبشخور جریانات اجتماعی خاص باشد و مهم‌تر اینکه در محل تلاقی با آرای عمومی از اقبال چشمگیری برخوردار شود. اما در طول تمام سال‌های یکی دو قرن گذشته و بسا بسیار دورتر از آن، این صاحبان اندیشه بوده‌اند که تاثیرات بسیار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در جوامع نهاده‌اند و نه قدرت حاکم. این اندیشمندان هستند که با نقد یکدیگر گفتمان‌های درونی و سپس گفتمان‌های مسلط را به چالش کشیده‌اند نه قدرت، چراکه قدرت بیشتر خوش دارد نقد را برنتابد. اغلب اندیشمندان امروز ایرانی بر این باورند که سرمایه‌های اجتماعی در ایران رو به افول نهاده و به همین دلیل نیاز است این سرمایه به سرعت بازتولید شود. این نوشتار در تلاش است آرای صاحب‌نظران برجسته را در خصوص سرمایه اجتماعی بازگو کند تا در خلال آن دریافته شود که مفهوم مدرن سرمایه اجتماعی در ایران با چه شرایطی مواجه شده است.

مفهوم سرمایه اجتماعی دیرزمانی نیست که به عرصه علوم اجتماعی وارد شده است اما با سرعت چشمگیر و قابل ملاحظه‌ای گسترش یافته است. رد پای این مفهوم را می‌توان در آثار بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک در مفاهیمی از قبیل اعتماد، همبستگی و انسجام اجتماعی، هنجارها و ارزش‌ها مشاهده کرد. سرمایه اجتماعی در معنای مدرن خود ابتدا در سال ۱۹۱۶ در نوشته‌های «هانیفان» سرپرست وقت مدارس ویرجینیای غربی در امریکا به کار رفت. این سرمایه ناملموس بسیاری از امور زندگی روزانه مردم مانند حق کسب و کار، معاشرت، همفکری و همدردی و داد و ستد اجتماعی میان افراد و خانواده‌ها را که واحدهای اجتماعی را می‌سازند، دربر می‌گرفت. وی سرمایه اجتماعی را حاصل ظرفیت‌های بالقوه‌ای می‌دانست که برای بهبود اساسی شرایط زندگی اجتماعی کفایت می‌کند. بعد از هانیفان اما محققان و جامعه‌شناسان بسیاری مطالعات و نظریه‌های خود را در این خصوص ارائه دادند؛ افرادی چون جین جاکوب استاد مسائل شهری، گلن لوری اقتصاددان، ایوان لایت جامعه‌شناس، فرانسیس فوکویاما، جیمز کلمن جامعه‌شناس، رابرت پوتنام دانشمند علوم سیاسی، پی‌یر بوردیو جامعه‌شناس و... اما از میان آنها جیمز کلمن اولین کسی است که به صورت منسجم و قوی به بحث سرمایه اجتماعی پرداخته است. او با مقاله «سرمایه اجتماعی در ایجاد سرمایه انسانی»، اثر مهمی را در ادبیات جامعه‌شناسی توسعه پدید آورد. بعد از او رابرت پوتنام نیز در سال ۱۹۹۳ با چاپ کتاب «بنای دموکراسی کارآمد؛ سنت‌های مدنی» و مقاله «بولینگ یک‌نفره، کاهش سرمایه اجتماعی امریکا» در سال ۱۹۹۵ بود که باعث توجه بیشتر عموم به ایده سرمایه اجتماعی و چگونگی افزایش و کاهش و بازسازی آن در امریکا شد. اصطلاح سرمایه اجتماعی به گونه‌ای که امروز مطرح است اما نخستین بار در اثر کلاسیک جین جاکوب، به نام «مرگ و زندگی در شهرهای بزرگ امریکایی»-۱۹۶۱- به کار رفته است. این اصطلاح در دهه ۱۹۸۰ توسط جیمز کلمن جامعه‌شناس امریکایی در معنای وسیع‌تری مورد استفاده قرار گرفت و رابرت پوتنام دانشمند علوم سیاسی نفر دومی بود که بحثی قوی و پرشور را در مورد سرمایه اجتماعی و جامعه مدنی در ایتالیا و ایالات متحده برانگیخت. بعدتر اما پی‌یر بوردیو-۱۹۸۵-جامعه‌شناس فرانسوی -نظریه بسط‌یافته‌ای از سرمایه اجتماعی مطرح کرد.

بوردیو؛ سرمایه در پیوند با قدرت

از نظر بوردیو سرمایه همزمان هم مربوط به علم اقتصاد است و هم مجموعه‌ای از روابط مبتنی بر قدرت که قلمروها و تعاملات اجتماعی مختلفی را به وجود می‌آورد و معمولاً نامرتبط با علم اقتصاد تصور می‌شود. سرمایه فرآیندی است که ذاتاً با قدرت پیوند دارد. در واقع استنباط بوردیو از سرمایه به گونه‌ای است که او تقریباً سرمایه و قدرت را مترادف با هم می‌داند. او بین شبکه‌های اجتماعی که یک فرد در آنها جای گرفته و از دل این شبکه‌هاست که سرمایه اجتماعی پدیدار می‌شود، و پیامدهای روابط اجتماعی، تفاوت قائل می‌شود یعنی شبکه‌های اجتماعی را نباید صرفاً با تولیدات روابط اجتماعی برابر دانست، زیرا چنین کاری شبکه‌های اجتماعی را نامرئی می‌سازد؛ شبکه‌هایی که می‌توانند بسیار متراکم باشند ولی در عین حال به دلیل عدم دسترسی به آنها نمی‌توانند منابعی را تولید کنند. به نظر بوردیو سرمایه هر منبعی است که در عرصه خاصی اثر گذارد و به فرد امکان دهد که سود خاصی را از طریق مشارکت در رقابت بر سر آن به دست آورد. سرمایه از نظر بوردیو سه شکل اساسی دارد؛ اقتصادی که قابل تبدیل شدن به پول است و به شکل حقوق مالکیت قابل نهادینه شدن است، فرهنگی که در برخی شرایط به سرمایه اقتصادی تبدیل می‌شود و به شکل کیفیت آموزشی نهادینه می‌شود و اجتماعی که از تعهدات اجتماعی ساخته شده و تحت برخی شرایط قابل تبدیل به سرمایه اقتصادی است یا ممکن است در شکل یک عنوان اشرافی نهادینه شود. پی‌یر بوردیو بر تبدیل‌پذیری اشکال مختلف سرمایه به نوع اقتصادی آن تاکید دارد. وی سرمایه اقتصادی را به عنوان کار انسانی انباشته‌شده تعریف می‌کند. پس کنشگران از طریق سرمایه اجتماعی می‌توانند دسترسی مستقیمی به منابع اقتصادی داشته باشند. آنها می‌توانند سرمایه فرهنگی خود را از طریق تماس با کارشناسان یا افراد معتبر افزایش دهند یا به گونه‌ای دیگر آنها می‌توانند با موسساتی که اعتبارات باارزش عرضه می‌دارند، مرتبط شوند.

کلمن؛ به سوی سرمایه انسانی

جیمز کلمن مانند بوردیو مفهوم سرمایه اجتماعی را از اقتصاد به جامعه‌شناسی آورد. کلمن سرمایه اجتماعی را برحسب کارکردی که دارد تعریف کرده است. به عقیده او این مفهوم نه یک موجود منفرد، بلکه دربرگیرنده موجودیت‌های مختلفی است که تمامی آنها در دو عنصر مشترک هستند، یعنی همه آنها جنبه‌ای از ساخت اجتماعی را در خود دارند و واکنش معینی از کنشگران را در درون این ساختار تسهیل می‌کنند. سرمایه اجتماعی همانند دیگر اشکال سرمایه مولد است و رسیدن به اهدافی را امکان‌پذیر می‌سازد که در نبود آن، دسترسی به آن اهداف ناممکن خواهد بود. سرمایه اجتماعی همانند سرمایه مادی و سرمایه انسانی، کاملاً قابل مبادله نیست، اما می‌تواند مختص به فعالیت‌های مشخصی باشد. شکل مشخصی از سرمایه اجتماعی که در تسهیل بعضی از کنش‌ها ارزشمند است، می‌تواند برای کنش‌های دیگر بی‌فایده یا حتی مضر باشد. سرمایه اجتماعی برخلاف اشکال دیگر سرمایه در ذات ساختار روابط میان کنشگران وجود دارد. کلمن پس از این تعریف از سرمایه اجتماعی، مجموعه‌های مختلفی از کنش‌ها، پیامدها و روابط را سرمایه اجتماعی می‌نامد. از نظر او سرمایه اجتماعی ذاتاً قادر به کار است و سرمایه اجتماعی هر آن چیزی است که به مردم و نهادها امکان عمل می‌دهد. بنابراین سرمایه اجتماعی یک مکانیسم، یک شیء یا یک پیامد نیست، بلکه به طور همزمان هر یک یا تمامی آنهاست. سرانجام اینکه سرمایه اجتماعی از نظر کلمن به لحاظ هنجاری و اخلاقی خنثی است یعنی نه مطلوب است و نه نامطلوب و صرفاً با فراهم کردن منابع لازم، وقوع کنش‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد.

فوکویاما؛ مجموعه هنجارها

فرانسیس فوکویاما تعریف دیگری از سرمایه اجتماعی ارائه داد. او سرمایه اجتماعی را این‌گونه تعریف می‌کند: «سرمایه اجتماعی را به سادگی می‌توان به عنوان وجود مجموعه معینی از هنجارها یا ارزش‌های غیررسمی تعریف کرد که اعضای گروهی که همکاری و تعاون میان‌شان مجاز است، در آن سهیم هستند. مشارکت در ارزش‌ها و هنجارها به خودی خود باعث تولید سرمایه اجتماعی نمی‌شود، چراکه این ارزش‌ها ممکن است ارزش‌های منفی باشد.

پوتنام؛ تاثیر سرمایه اجتماعی بر رژیم‌های سیاسی

رابرت پوتنام اما نخستین کسی بود که به لحاظ رشته کار آکادمیک خود نزدیک‌ترین تعریف را آنچه امروز سرمایه اجتماعی خوانده می‌شود، ارائه کرد. او بر نحوه تاثیر سرمایه اجتماعی بر رژیم‌های سیاسی و نهادهای دموکراتیک تاکید کرده است. از نظر او سرمایه اجتماعی مجموعه‌ای از مفاهیمی مثل اعتماد، هنجار و شبکه‌های ارتباطی میان افراد یک اجتماع است. سرمایه اجتماعی وسیله‌ای برای رسیدن به توسعه سیاسی و اجتماعی در سیستم‌های مختلف سیاسی است. پوتنام بر اعتماد تاکید زیادی می‌کند. از نظر او اعتماد و ارتباط متقابل در شبکه‌های اجتماعی به عنوان منابعی هستند که در کنش‌های اعضای جامعه موجود است. نوع رابطه میان رژیم سیاسی و سرمایه اجتماعی در تئوری پوتنام اینچنین است: وجود رژیم دموکراتیک منجر به افزایش سرمایه اجتماعی و وجود رژیم اقتدارگرا منجر به کاهش سرمایه اجتماعی می‌شود. وی معتقد است رژیم اقتدارطلب، تمامی حوزه‌ها و نهادها را زیر نظر خود دارد و تفویض قدرت صورت نداده است و در تمامی موارد حضور دولت احساس می‌شود که خود می‌تواند باعث کاهش سرمایه اجتماعی شود. به این معنی که افراد در تمام زمینه‌ها دولت را مقصر و مسوول می‌دانند و خود مشارکتی در حل امور و مشکلات نمی‌کنند و از طرف دیگر به دلیل سنگین شدن وظایف دولت و عدم مشارکت مردم در وظایف شهروندی و سیاسی، دولت نمی‌تواند از عهده انجام وظایف به خوبی برآید، در نتیجه با به وجود آمدن مشکلات و نقص در انجام امور مختلف، مردم اعتماد خود را به دولت از دست می‌دهند و نسبت به تمام کارهای این دولت بدبین شده و او را از خود نمی‌دانند. در صورتی که در شرایطی که دولت دموکراتیک وجود داشته باشد و دموکراتیزاسیون به مرحله تثبیت رسیده باشد با تفویض قدرت میان بخش خصوصی و مردم، وظایفی که بر عهده دولت است کاهش می‌یابد و دولت تنها در نقش ناظر ایفای نقش می‌کند و کنترل امور را به دست خواهد داشت. با توجه به همه آنچه گفته آمد بالاخره می‌توان گفت «سرمایه اجتماعی از مجموعه هنجارها و ارزش‌های موجود در سیستم‌های فکری، علمی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جامعه منتج می‌شود و این هنجارها و ارزش‌ها حاصل تاثیر نهادهای اجتماعی و اقتصادی ماست که دارای ویژگی اعتماد متقابل، تعامل اجتماعی، احساس هویت جمعی و گروهی و... است. مفاهیمی همچون اعتماد، همکاری و همیاری میان اعضای یک گروه یا جامعه شکل‌دهنده نظامی هدفمند است که باعث دستیابی به اهداف ارزشمند گروه می‌شود. از این رو شناخت عوامل موثر در تقویت یا تضعیف سرمایه اجتماعی می‌تواند به جوامع در گسترش ابعاد سرمایه اجتماعی کمک کند و موجب افزایش عملکرد اجتماعی و اقتصادی افراد در جوامع شود. از جمله عناصر مهم سرمایه اجتماعی اعتماد و مشارکت است. اعتماد مردم به یکدیگر، مردم به حکومت و نهادهای اصلی جامعه، اعتماد نهادهای مذکور به یکدیگر و اعتماد حکومت و این نهادها به مردم، وجوه مختلف اعتماد اجتماعی را شکل می‌دهند. آزادی فعالیت مدنی و بسته نبودن راه و تشکیل نهادهای مستقل از قدرت و حجیم نبودن دولت نیز مقوم و محرک مشارکت عمومی است. اکنون اما برخی از جامعه‌شناسان معتقدند در ایران شکل مدنی سرمایه اجتماعی به صورتی کمرنگ به چشم می‌خورد. ایرانیان به کالاهای عمومی از قبیل دموکراسی، امنیت اجتماعی و عدالت نیاز دارند و باید در توسعه این کالاها همکاری کنند. به هر اندازه هم که قانون‌های مناسب و دقیقی برای این‌گونه کالاهای عمومی وجود داشته باشد، تا اجتماع نخواهد و همکاری لازم را انجام ندهد حفظ این‌گونه کالاهای عمومی غیرممکن است. به نظر می‌رسد در ایران مفهوم همکاری گروهی و سرمایه اجتماعی، در روابط اجتماعی شناخته‌شده نیست. از سوی دیگر انباشت سرمایه اقتصادی و سیطره نظام ارزش افزوده در جهان مدرن با تمام پیش‌فرض‌هایش وضعیتی سخت و محدود را برای انباشت سرمایه اجتماعی پدید آورده است چرا که شاید بیراه نباشد اگر بگوییم سرمایه و نظام ارزش افزوده درست در نقطه مقابل سرمایه اجتماعی قرار دارد و البته هر گونه کنش آن در راستای ارتقای وضعیت انباشت سرمایه اجتماعی به طور حتم در راستای تثبیت نظام ارزش افزوده است. تولیدات سرمایه‌داری پساصنعتی می‌کوشند نخست به هیئت مطالبات اجتماعی، فرهنگی درآیند تا بتوانند به آسانی آنها را به رنگ خواست خود درآورند و در این رهگذر درغلتیدن به پهنه سرمایه اجتماعی یکی از مولفه‌های همین رویکرد است. سویه‌های کنش سرمایه‌داری بی‌شک معطوف به وضعیتی است که به تثبیت خود می‌انجامد و در این مسیر از تفکر اینهمانی‌کننده نیز بهره‌های بسیار می‌جوید. نظام ارزش افزوده تمام تلاش خود را در این راستا قرار می‌دهد که همه مولفه‌های زیست اجتماعی را در خود هضم کند و از آن معجونی درآورد که در خدمت سرمایه است نه چیز دیگر. بنابراین به نظر می‌آید تز انباشت سرمایه اجتماعی برای حصول وضعیت بهتر در نظام سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی خود به مثابه نوعی آنتی‌تز است در برابر تز نظام ارزش افزوده. هر چند این را نباید از نظر دور داشت که بالقوگی معطوف به کنش در سرمایه اجتماعی نیز خود می‌تواند با کمترین فشار و نیرو به نظم نمادینی درآید که نظام ارزش افزوده پدیدآورنده آن است.

منابع و مآخذ:

۱- پوتنام، رابرت، دموکراسی و سنت‌های مدنی، محمدتقی دلفروز، ۱۳۸۰
۲- فوکویاما، فرانسیس، پایان نظم- سرمایه اجتماعی و حفظ آن، ترجمه غلامعباس توسلی، انتشارات جامعه ایرانیان، تهران، ۱۳۷۹
۳- کلمن، جیمز، بنیادهای نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷

مقام روشنفکری-۱۸

باور و معرفت

محسن خیمه‌دوز
khaimehdooz@gmail.com

تردد و تردید میان باور و معرفت یکی از دشواری‌های ذهن بشر و یکی از مسائل پایه‌ای منطق روشنفکری است. شبکه باور، مجموعه‌ای از باورهای عملگرا و پراگماتیک است که به صورت باورهای چهارگانه ایمانی، ایدئولوژیک، وجودی و سایکولوژیک ظاهر می‌شوند.

دسته اول باورهای پراگماتیک، باورهای ایمانی است که مولد اطمینان بدیهی و غیرمدلل باورنده به یک عنصر مطلق معناساز است. دین به مثابه یک عنصر مطلق معناساز متعلق باور یک مومن است که تا آخر عمر مبنای معنادهی او به زندگی و روابط زیستی و معیشتی‌اش می‌شود. مومن به دین کامل از طریق تغییر مداوم فهم خود از دین کاملش، دین خود و دینداری‌اش را بروز می‌کند و به عبارت دیگر با زمان معاصر معیشتی‌اش سازگار می‌سازد. «سازگاری» ویژگی جمعی مومنان باورمند به دین کامل است. این فرآیند همواره در حیطه تفهمی و معناداری می‌ماند و هرگز وارد حوزه معرفت که بر شکاکیت و نقد استوار است، نمی‌شود. دسته دوم باورهای پراگماتیک، باورهای ایدئولوژیک‌اند که از جنس همان باورهای ایمانی‌اند با این تفاوت که متعلق آن الزاماً دین مطلق و کامل نیست بلکه یک مفهوم مطلق و کامل یا یک آرمان مطلق و کامل است؛ مفهوم مطلقی مثل ماده یا آرمان کاملی مثل عدالت یا آزادی. ایدئولوژی‌ها به دلیل پراگماتیک بودن‌شان جذابیت عامه‌پسند قوی دارند و به دلیل بیشترین نزدیکی ظاهری با گزاره‌های معرفتی، شایع‌ترین منبع تولید افعال گفتاری‌اند؛ افعال گفتاری‌ای که نیت باورنده را از طریق زبان به معنا و آرمان تبدیل می‌کند. دسته سوم باورهای پراگماتیک، باورهای وجودی‌اند که از نوع باورهای آنتولوژیکی هستند اما به جای آنکه معطوف به امر مطلق یا آرمان‌کامی باشند، معطوف به معنای زیستی وجود آدمی و نحوه نگاه او به معنای وجودند. باورهای وجودی اگر فرم دینی پیدا کنند، به تئولوژی تبدیل می‌شوند و مساله فکری باورنده را به سمت مسائل تئولوژیکی چون چگونگی حدوث و قدم عالم یا جبر و اختیار و فهم چگونگی ارتباط اراده انسان با اراده الهی منتقل می‌کند و در جوامع دینی زمینه‌ساز گسترش اشعری‌گری می‌شوند. اما اگر باورهای وجودی، فرمی غیرتئولوژیک داشته باشند، به قطب‌بندی‌های ایدئولوژیک تبدیل می‌شوند مثل قطب‌بندی ایدئولوژیک انسان مسوول- انسان غیرمسوول (ایدئولوژی سارتری) و قطب‌بندی ایدئولوژیک وجودگرایی- نهیلیسم (یعنی همان ایدئولوژی هایدگری که خود بر دو تمایز متافیزیکی-ارسطویی متکی است، تمایز متافیزیکی: آنتیک- آنتولوژیک و تمایز متافیزیکی: اگزیستانسیل-اگزیستانسیال). قطب‌بندی‌هایی که مولد حقیقت مجازی‌اند (یعنی همان قطب‌بندی‌های ایدئولوژیک) که هم کاذب‌اند، هم نافی معرفت‌اند و هم مانع معرفت‌اندیشی‌اند. باورهای وجودی (تئولوژیک و ایدئولوژیک) و ایدئولوژی‌های وجودگرا (سارتری و هایدگری) اولین چیزی را که به باورهای خود تقلیل می‌دهند عنصر «معرفت» است. دسته چهارم باورهای پراگماتیک، باورهای سایکولوژیک‌اند؛ باورهایی عامه‌پسند که به طور سنتی‌پذیرفته می‌شوند و با ظهور سنت‌های جدید هم برمی‌افتند بی‌آنکه ارتباطی منطقی با معرفت و ویژگی‌های آن داشته باشند هر چند گاهی فرم دانایی هم به خود می‌گیرند. باورهایی چون نحس بودن سیزده، خوش‌یمن بودن نعل اسب، مشکل‌گشا بودن آجیل مشکل‌گشا، هنر نزد ایرانیان است و بس، ریختن آب پشت سر مسافر، و امثالهم از باورهای رایج سایکولوژیک و روانشناختی‌اند که اگر مانع معرفت‌اندیشی نشوند، به آن هم تبدیل نمی‌شوند. ویژگی مشترک باورهای چهارگانه پراگماتیک این است که صدق و کذب‌پذیر نیستند و قابلیت نقدپذیری معرفتی هم ندارند. این گروه از باورها به موازات دستگاه معرفتی شکل می‌گیرند اما هرگز هویت معرفتی پیدا نمی‌کنند بلکه فقط کاربردهای پراتیکی و زیستی و معنایی دارند و به مثابه شبکه باور، نقش بازی می‌کنند بی‌آنکه نیازی به عبور از شبکه معرفتی یا مفهومی داشته باشند. چنانچه این‌گونه باورها مستقل از دستگاه معرفتی مورد پذیرش و استفاده قرار گیرند، فرآیند شناخت مساله و فرآیند حل مساله را به بن‌بست می‌رسانند. اما در کنار این باورهای غیرمعرفتی، باورهای دستگاه معرفتی قرار دارند. این باورها خودشان دو دسته‌اند؛ اول- باورهای پایه basic belief که بنیان دستگاه معرفتی‌اند و دوم- باورهایی که حاصل دستگاه معرفتی‌اند. باورهای پایه باورهایی غیرمدلل، شهودی و خود- توجیه‌اند که دستگاه معرفتی بر آنها سوار می‌شود و بدون آنها دستگاه معرفتی فرو می‌ریزد. باورهایی مثل باور به اصل عدم تناقض، باور به اعتمادپذیر بودن مغز و ذهن در فرآیند عمل ادراک و شناخت، باور به استنتاجی بودن معرفت، باور به وجود حقیقت (معنایی و نظری) به مثابه هادی شناخت، باور به امکان تقرب به حقیقت و باور به شناخت‌پذیر بودن حقیقت. باورهای پایه، آنتولوژی معنایی دستگاه معرفتی را تشکیل می‌دهند بنابراین نه از آن جدا هستند و نه به آن تقلیل می‌یابند. بصیرت روشنفکرانه در فهم دستگاه معرفتی در همین نکته است. جداسازی بخش آنتولوژی معنایی دستگاه معرفتی از دستگاه معرفتی به نسبیت‌اندیشی می‌رسد و تقلیل دادن آنتولوژی به معرفت یا معرفت به آنتولوژی سر از جزمیت درمی‌آورد که خلاص شدن از آن دیگر آسان نیست. باورهای پایه، ماقبل معرفت‌اند pre- episteme به این معنا که ضروری قبل از حصول معرفت‌اند و بدون آنها فرآیند کسب معرفت آغاز نمی‌شود اما خودشان از جنس معرفت جمعی و جاری که حاوی خبری بین‌الاذهانی باشند، نیستند. به همین دلیل نقدپذیر هم نیستند و فقط تعویض‌پذیرند؛ شبیه تغییر پارادایم‌ها آنچنان که توماس کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی می‌گوید. فاصله سوژه و ابژه در باورهای پایه به دلیل شهودی و غیرمدلل بودن این باورها، در حد صفر است. به عبارت دیگر اتحاد فاعل شناسا و موضوع شناخت یا به قول قدما اتحاد عاقل و معقول اساس شکل‌گیری باورهای پایه است.

اما دسته دوم باورهای دستگاه معرفتی، باورهای گزاره‌ای‌اند که بیانگر باور فاعل شناسا به یک یا چند گزاره معرفتی است و گرایش او را به نوعی از گزاره معرفتی نشان می‌دهد؛ باورهایی که به گرایشات گزاره‌ای معروفند. این نوع باورها پس از حصول معرفت در دستگاه معرفتی ایجاد می‌شوند و به صورت: باور دارم که... فکر می‌کنم که... مطمئنم که... می‌پذیرم که... ظاهر می‌شوند و متعلق آنها را یک یا چند گزاره نظری- معرفتی تشکیل می‌دهد و لذا تمایل و گرایش متکلم را به همان گزاره‌های معرفتی نیز نشان می‌دهد.

پیشخوان

فوتبال، فرهنگ و سیاست در شماره جدید «آیین»

شماره سی‌ام و سی و یکم ماهنامه پژوهشی، تحلیلی و اجتماعی «آیین» با موضوع «فوتبال، فرهنگ و سیاست» منتشر شد. در این شماره سرمقاله‌ای که به قلم هادی خانیکی سردبیر «آیین» نوشته شده، بحث بر محور اخلاق، معنویت و آزادی است که به تعبیر نویسنده از جمله مفاهیمی هستند که جامعه ما پیوسته آن را جست‌وجو می‌کند. در صفحات بعدی مطلبی به قلم محمدرضا خاتمی مدیرمسوول مجله منتشر شده که در آن این نویسنده عنوان «فوتبال به مثابه یک واقعیت فراگیر» را برای مطلبش برگزیده است. در بخش نقد و نظر این شماره از «آیین» مقاله‌ای به قلم مصطفی ملکیان می‌خوانیم. او در این مطلب مفصل به «فردگرایی تجددگرایانه» پرداخته است. او البته پایان مقاله‌اش را به ارتباط فردگرایی با انسان‌گرایی اختصاص داده است. در مطلب بعدی در همان بخش نقد و نظر سیدمحمدامین قانعی‌راد مقاله‌ای دارد با عنوان «اسلام؛ دین شمشیر یا دین قلم». همان طور که از تیتر مطلب برمی‌آید قانعی‌راد در مقاله‌اش به این دو برداشت از دین از سوی متفکرانی چون وبر پرداخته است. در مقاله بعدی سیدمحمود موسوی‌بجنوردی درباره «جاسوسی و خیانت به کشور» نوشته است. او در این مقاله به مقولاتی چون جاسوسی مشروع از دیدگاه اسلام و... پرداخته. مریم سلیمانی‌میمند هم در صفحات بعدی یادداشتی درباره دعای ابوحمزه ثمالی به مناسبت ماه رمضان نگاشته است. اما تاملات ایرانی به عنوان بخش اصلی مجله که در هر شماره به پرونده اصلی «آیین» اختصاص دارد در این شماره درباره فوتبال، فرهنگ و سیاست تهیه شده است. در این پرونده مطلبی از ناصر فکوهی با عنوان «فوتبال، ارتباطات، جهان‌گرایی»، مقاله‌ای به قلم محمد روزخوش با تیتر «ورزش و سیاست؛ سویه‌های مختلف یک رابطه»، نوشته‌ای از نعمت‌الله فاضلی با عنوان «رابطه فوتبال و رسانه‌ها در ایران» و مقاله‌ای از تقی آزادارمکی با تیتر «مشخصات فوتبال امروز» به چشم می‌خورد. همچنین در همین بخش افسانه کمالی درباره زنان و فوتبال نوشته است و عنوان مطلبش «بازگشت زنان به عرصه؛ آیا زنان از نقطه کرنر گل به خودی می‌زنند؟» است. گفت‌وگوی پژمان موسوی با شهلا اعزازی استاد دانشگاه درباره «چرایی حاکمیت کلیشه‌های جنسیتی در فوتبال» بخش دیگری از پرونده فوتبال «آیین» است. هنگامه مظلومی هم مقاله‌ای نوشته با عنوان «فوتبال، قدرت و جنسیت» که در صفحات بعدی چاپ شده است. اما یکی از مطالب خواندنی این پرونده را احمد مسجدجامعی نوشته است. او در این یادداشت تجربه راهیابی تیم ملی ایران به جام‌جهانی ۹۸ فرانسه را بازخوانی کرده است. گفت‌وگو با محمدعلی مرادی درباره فوتبال، دولت و شهر، اوباشگری فوتبال و نظریه فراگیر متمدن شدن به قلم محمدمهدی رحمتی، فوتبال و واقعیت مجازی به قلم محسن خیمه‌دوز، بازی برای بازی در رابطه فوتبال و سین