



A Critique of the Philosophical Principles of Bourdieu's Theory of Cultural Capital Based on the Philosophical Principles of Allameh Tabatabaei¹

Tayebeh Dehghanpour Farashah¹ 

Mohammad Mahdi Gorjian² 

1. Postdoctoral Student of Cultural Policy Making, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran.
shabemahtabi91@yahoo.com

2. Full Professor of Baqir al-Olum University, Qom, Iran (corresponding author).
mm.gorjian@yahoo.com



Abstract

This article examines and criticizes the philosophical principles of Bourdieu's theory of cultural capital based on the philosophical principles of Allameh Tabatabaei. Therefore, what is dealt with in this research is identifying the basics of views and the relationship between them. Therefore, in a documentary study, after reviewing and separating the conceptual approaches in the development of the theory of cultural capital, and its dimensions in Bourdieu's works, the fundamental concepts are explained in line with the explanation of the term cultural capital, and finally, it is criticized from the perspective of Allameh Tabatabaei's

1. **Cite this article:** Dehghanpour Farashah, T., & Gorjian, M. M. (1402 AP). A Critique of the Philosophical Principles of Bourdieu's Theory of Cultural Capital Based on the Philosophical Principles of Allameh Tabatabaei *Journal of Islam and Social Studies*, 11(43), pp. 88-116.

<https://doi.org/10.22081/JISS.2024.67823.2047>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:** 25/11/2023 ● **Revised:** 01/12/2023 ● **Accepted:** 10/01/2024 ● **Published online:** 12/02/2024

© The Authors



philosophical principles. A review of the research in the West has shown that the concept of cultural capital has been revised in each period, according to the conditions of time and place in each society. However, in local studies, the concept of cultural capital has been used in a format similar to Bourdieu's division without revising and ignoring local cultural foundations. In fact, cultural capital is the possession of human-divine capital. A problem that did not exist in Bourdieu's literature, rather, a critical look has been given to it. Considering the divine philosophical foundations of Allameh Tabatabaei (including the theory of credits), the examination of Bourdieu's theory of cultural capital has taken on a new and indigenous face, and by dressing it with some philosophical foundations, Bourdieu can show a unique effect in the stability of thinking in the field of culture.

Keywords

Cultural capital, Pierre Bourdieu, Allameh Tabatabaei, philosophical principles, metaphysics, credits.

نقد مبانی فلسفی نظریه سرمایه فرهنگی بورديو

بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی علیه السلام

id ^۲ محمد مهدی گرجیان
id ^۱ طیبه دهقان پورفراشاه

۱. دانشجوی پسادکترای سیاست‌گذاری فرهنگی، دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام، تهران، ایران.

shabemahtabi91@yahoo.com

۲. استاد تمام دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mm.gorjian@yahoo.com



چکیده

مقاله حاضر به بررسی و نقد مبانی فلسفی نظریه سرمایه فرهنگی بورديو بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی علیه السلام می‌پردازد؛ از این رو کشف مبانی دیدگاه‌ها و ارتباط میان آنها در دستور کار این پژوهش است؛ بنابراین در یک مطالعه اسنادی پس از مرور و تفکیک رویکردهای مفهومی در گسترش نظریه سرمایه فرهنگی، و ابعاد آن در آثار بورديو، به تبیین مفاهیم بنیادین در راستای تبیین اصطلاح سرمایه فرهنگی، و در نهایت به نقد آن از نگاه مبانی فلسفی علامه طباطبائی، پرداخته می‌شود. مرور پژوهش‌های انجام‌شده در غرب نشان داده که مفهوم سرمایه فرهنگی در هر دوره‌ای، با توجه به شرایط زمانی و مکانی هر جامعه، بازنگری گردیده، در حالی که در پژوهش‌های داخلی، مفهوم سرمایه فرهنگی در قالبی مشابه با تقسیم‌بندی بورديویی به طور یکسان بدون بازنگری و بی‌توجه به بنیادهای فرهنگی بومی مورداستفاده قرار گرفته است. در واقع، سرمایه فرهنگی دارا بودن سرمایه انسانی-الهی است؛ مسئله‌ای که در ادبیات بورديو وجود نداشته، بلکه نگاهی انتقادی بدان شده است. با عنایت به زیرساخت‌های فلسفی الهی علامه طباطبائی (از جمله

۱. **استناد به این مقاله:** دهقان پورفراشاه، طیبه؛ گرجیان، محمد مهدی. (۱۴۰۲). نقد مبانی فلسفی نظریه سرمایه فرهنگی

بورديو بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی علیه السلام. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۳)، صص ۸۸-۱۱۶.

<https://Doi.org/10.22081/JISS.2024.67823.2047>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳



نظریه اعتباریات)، بازخوانی نظریه سرمایه فرهنگی بوردیو، چهره نوین و بومی به خود گرفته، با پیراستن آن از برخی زیرساخت‌های فلسفی، بوردیو می‌تواند در ثبات اندیشه‌ورزی در عرصه فرهنگ جلوه بدیعی از خود نشان دهد.

کلیدواژه‌ها

سرمایه فرهنگی، پیر بوردیو، علامه طباطبائی رحمته‌الله، مبانی فلسفی، متافیزیک، اعتباریات.

مقدمه

«سرمایه فرهنگی»^۱ که پیشینه نظری تقریباً گسترده‌ای در ادبیات جامعه‌شناسی نوین داشته، مفهوم پردازی و بسط نظری آن به صورت بنیادین، مرهون تلاش‌های نظری پیر بوردیو بوده است (Kim & Kim, 2009). این مفهوم در دهه ۱۹۷۰م با ترجمه کتاب بازتولید، وارد سنت جامعه‌شناسی انگلیسی‌زبان شده است. بوردیو مفهوم سرمایه فرهنگی را برای تحلیل چگونگی تاثیر متقابل فرهنگ و تحصیلات در بازتولید اجتماعی به کار برده است. با ارائه چنین تعریفی از سرمایه فرهنگی، فرهنگ در مرکز بحث‌های «قشربندی اجتماعی و طبقات اجتماعی» قرار گرفت که تا قبل از آن، به طور عمده متأثر از سوسیالیسم شرقی، با مقوله‌های تنها اقتصادی موردسنجش قرار می‌گرفت.

این مفهوم از زمان طرح توسط بوردیو، بیش از هر حوزه دیگری، در آموزش و پرورش به کار رفته است، ولی با گسترش و تعدیل مفهوم سرمایه فرهنگی در دیگر رشته‌ها نیز از آن استفاده‌های فراوانی شده است. علاوه بر پیر بوردیو، کالین مرکر^۲، دیوید تراسی^۳، بونی اریکسون^۴، پل دیماجو^۵ و برخی جامعه‌شناسان سوسیالیست یا مارکسیسم را می‌توان از جمله نظریه‌پردازان سرمایه فرهنگی به شمار آورد.

سرمایه فرهنگی از آن دست مفاهیم چندبعدی در علوم اجتماعی است که در بسیاری از حوزه‌های جامعه نیز تأثیرگذار است (ماجدی و لهسایی‌زاده، ۱۳۸۵). در پی مطرح شدن مفهوم سرمایه فرهنگی در حوزه جامعه‌شناسی، پژوهش‌های مختلفی انجام شده است که با عناوین مختلف به بررسی رابطه بین سرمایه فرهنگی و دیگر متغیرها پرداخته‌اند. نکته قابل توجه آن است که در پژوهش‌های خارجی، تفاسیر و قرائت‌های زیادی از مفهوم سرمایه فرهنگی ارائه شده که به فرهنگ‌های بومی آن جوامع

1. Cultural Capital
2. merkar
3. David Throdby
4. Bonnie H.Erickson
5. Dimaggio

نزدیک است، اما به رغم کثرت استفاده از مفهومی مانند سرمایه فرهنگی در ایران، برآوردی از چگونگی کاربرد این مفهوم در دست نیست (رضایی و تشویق، ۱۳۹۲). با توجه به اهمیت این مفهوم، و همچنین ضرورت بازتعریف این مفهوم از نگاه بومی، به نقد نظریه سرمایه فرهنگی بوردیو با توجه به مبانی فلسفی علامه طباطبایی رحمته الله علیه از جمله نظریه اعتباریات ایشان پرداخته می‌شود.

۱. چارچوب نظری

جهت مشخص شدن موضوع، رویکردهای گوناگون مفهومی، دسته‌بندی و تشریح می‌شود. این رویکردها شامل نظریات اندیشمندان در حوزه‌های ذیل است:

۱-۱. سرمایه فرهنگی و توسعه

هدف توسعه، توجه به جایگاه و شأن اجتماعی انسان جهت حرکت همه‌جانبه در ساختارهای موجود جامعه به سوی رفاه مادی و معنوی بشر است. از سوی دیگر به اعتقاد صاحب‌نظران توسعه، سرمایه فرهنگی شاخصی از توسعه فرهنگی به حساب می‌آید و به همین منظور ضروری است سیاست‌گذاران فرهنگی، شناخت کاملی از این سرمایه و برآوردی از رشد آن در اختیار داشته باشند (شارع‌پور و خوش‌فر، ۱۳۸۱).

۲-۱. سرمایه فرهنگی و اقتصاد

به‌طور کلی انواع منابع مالی و سرمایه‌های پولی که در قالب مالکیت شخصی در خدمت انسان قرار می‌گیرد، اقتصاد اطلاق می‌شود. تراسی معتقد است مفهوم سرمایه فرهنگی به ایده سرمایه انسانی که در علم اقتصاد به کار می‌رود، نزدیک است (تراسی، ۱۳۸۲، ص ۷۶). وی معتقد است که سرمایه فرهنگی، هم ارزش فرهنگی و هم ارزش اقتصادی می‌آفریند و قابل تفکیک به سرمایه فرهنگی ملموس و غیرملموس است (تراسی، ۱۳۸۲، صص ۶۸-۷۰).

۳-۱. سرمایه فرهنگی و سرمایه اجتماعی

برخی از دانشمندان مانند گولد^۱ اظهار می کنند که از نظر آنها سرمایه فرهنگی جزئی از سرمایه اجتماعی است. با این حال، پاتنام^۲ نگاه دقیق تری داشته، سرمایه اجتماعی و فرهنگی را به لحاظ تعلق در مقابل هم می بیند (کاووسی و خراسانی، ۱۳۸۹). سرمایه اجتماعی را می توان مجموعه ای از ارزش ها یا هنجارهای غیررسمی مشترک میان گروهی از افراد دانست که با همدیگر همکاری می کنند (هانتینگتون و هریسون، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵). برخی هم سرمایه فرهنگی را نوع دیگری از سرمایه می داند که در یک سازمان وجود دارد (الوانی و تقوی، ۱۳۸۱).

۴-۱. سرمایه فرهنگی و مدیریت فرهنگی

مدیریت فرهنگی، مسئول عملی کردن سیاست های فرهنگ است که شاید روشن و صریح یا به طور ضمنی بیان شده باشند. مدیران فرهنگی در عرصه های مدیریت فرهنگی با تکیه بر اطلاعات علمی و شایسته سالاری و تأکید بر راهبردهای کلان و با استناد به آمار حاصل از مدل سرمایه فرهنگی، شکاف های فکری و بینشی وضعیت مطلوب و موجود را شناسایی کرده و با مهندسی مجدد و مدیریت، قدمی در راستای ترمیم و بازتولید مفاهیم فرهنگی و بومی بردارند.

۵-۱. سرمایه فرهنگی و بازتولید فرهنگی

در نظریه بازتولید، سرمایه فرهنگی شامل آموزش و دانش، ذائقه ها و ترجیحات والدین و اطلاعات خاص آنها از سامانه های آموزشی (Jaeger & Holm, 2007)، تحصیلات رسمی (Di Maggio, 1982) مدیریت تعامل نهادی (Lareau & weininger, 2003) و تعاملات فرهنگی فضای خانواده (Tramont & Willms, 2009) است. این شکل از سرمایه ممکن است

1. Guold
 2. Putnam

موفقیت تحصیلی فرزندان را به خاطر فعالیت‌های محیط خانواده، تحت تأثیر قرار دهد (جان‌علیزاده و خوش‌فر، ۱۳۹۰، ص ۸۶). این رویکرد با مطالعه سوزان دومایس تجانس دارد (حسن‌پور و قاسمی، ۱۳۹۵).

۲. سرمایه فرهنگی در جامعه‌شناسی فرهنگی پیر بوردیو

بوردیو در سال ۱۹۶۴م هنگامی که با همکارانش مشغول تحقیق میدانی بود، با مشکلی روش‌شناختی روبه‌رو گردید که در واکنش به آن مشکل، مفهوم سرمایه فرهنگی را وضع کرد. مشکل خاص او به این حقیقت بازمی‌گشت که موانع اقتصادی برای توضیح و تفسیر و تجربه و تحلیل نابرابری‌های مشهود در پیشرفت تحصیلی فرزندان طبقات اجتماعی مختلف ناکافی به نظر می‌رسید. بوردیو خود تأکید داشت که با خلق و جعل مفهوم سرمایه، سهم و نقشی را که نظام آموزشی در بازتولید ساختار اجتماعی دارد، ادا می‌کند (بوردیو، ۱۳۸۴). وی سرمایه فرهنگی را عامل تکمیلی نابرابری‌های یادشده و بازتولید ساختار فضای اجتماعی یا به عبارت دیگر بازتولید ترکیب طبقات اجتماعی می‌پندارد (بوردیو، ۱۳۸۱). بوردیو در مفهوم‌پردازی سرمایه فرهنگی، با بسیاری از تعاریف سنتی جامعه‌شناختی که به فرهنگ به مثابه ذخیره ارزش‌ها و هنجارهای مشترک یا به‌عنوان ابزاری برای ابراز تمایلات مشترک می‌نگریستند، مخالفت کرد.

اما بوردیو سرمایه فرهنگی را پس از شکستن حصر مفهومی سرمایه^۱ (و دلالت صرفاً اقتصادی آن) مطرح ساخت. اصطلاح سرمایه معمولاً به فضای اقتصادی و مبادله مالی مربوط می‌شد؛ اما استفاده بوردیو از این اصطلاح گسترده‌تر است (بون‌ویتز، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹). بوردیو معتقد است، سرمایه بسته به عرصه‌ای که در آن عمل می‌کند به چهار شکل: اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نمادین ظاهر می‌شود. اما در میان انواع سرمایه، سرمایه فرهنگی نقش بسیار مهمی در اندیشه بوردیو دارد. بوردیو در تحقیقی که

1. Capital

بر اساس فرضیه عدم تساوی سرمایه فرهنگی انجام داده، سرمایه فرهنگی را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱-۲. سرمایه بدنی و فردی

این سرمایه شامل تمایلات و گرایش‌های روانی فرد نسبت به استفاده از کالاهای فرهنگی است. می‌توان بیشتر ویژگی‌های سرمایه فرهنگی را از این واقعیت استنباط کرد که این سرمایه با شخصی که در آن تجسم می‌یابد، ارتباط دارد.

۲-۲. سرمایه عینی فرهنگی

این سرمایه شامل میزان مصرف کالاهای فرهنگی است که خود می‌تواند تابعی از متغیرهای گوناگون فردی و اجتماعی قرار گیرد. مجموعه میراث‌های فرهنگی، آثار ادبی و شاهکارهای هنری و جز این‌ها را سرمایه عینی فرهنگی می‌نامند که به لحاظ مادی از طریق صاحبانش قابل انتقال است.

۳-۲. سرمایه نهادی و ضابطه‌ای

این سرمایه شامل مدارک و مدارج تحصیلی- علمی و فرهنگی فرد است. این حالت نوعی رسمیت‌بخشیدن نهادی به سرمایه فرهنگی فرد، و تبدیل فرهنگ شخصی به عناوین و مدارک تحصیلی است (مؤید حکمت، ۱۳۹۵، ص ۳۱). بورديو بر این اعتقاد است که سرمایه اقتصادی می‌تواند برای صاحبش سرمایه فرهنگی و اجتماعی به وجود بیاورد؛ متقابلاً سرمایه فرهنگی نیز با کارکرد خود می‌تواند سرمایه اقتصادی را به وجود آورد. از آن جایی که در علوم اجتماعی برای نظریه‌شناسی و نظریه‌پردازی دو شرط لازم است: اول، شناخت اجزا یا عناصر تشکیل‌دهنده یک نظریه، و دوم، ترکیب اجزا یا عناصر. مفاهیم، اصلی‌ترین اجزای هر نظریه را تشکیل داده، لذا شناخت مفاهیم جهت تحقق و شناخت یک نظریه ضروری است. در ذیل، مفاهیم بنیادینی که در راستای تبیین سرمایه فرهنگی دیدگاه بورديو بیشترین کاربرد را دارد، بیان می‌گردد.

۳. مفاهیم بنیادین شکل‌دهنده اصطلاح سرمایه فرهنگی بوردیو

۳-۱. **عادت‌واره؛** از دیدگاه بوردیو افراد با موقعیت ساختاری و طبقاتی مشترک، تجربه‌های مشابهی دارند و همین امر باعث ایجاد عادت‌واره‌های مشترکی در آنها می‌شود و این امر به نوبه خود به رفتار اجتماعی آنان ساختار می‌بخشد (Bourdieu, 1977, p. 102). افراد نه عاملانی کاملاً آزادند و نه محصول منفعل ساختار اجتماعی؛ بنابراین عادت‌واره محصول و هم مولد ساختار اجتماعی است.

۳-۲. **منش؛** نیز به مجموعه‌ای نسبتاً ثابت از خلق و خواها گفته می‌شود که محصول تجربه‌های کنشگران در موقعیت‌های خاصی در ساختار اجتماعی است که کنش‌ها و بازنمودها را تولید می‌کند و به آنها نظم می‌بخشد (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹).

۳-۳. **میدان؛** در وهله اول، میدان، فضای ساخت‌مندی از جایگاه‌هاست و قدرتی که تصمیمات خود را بر کسانی تحمیل می‌کند که وارد آن می‌شوند. در وهله دوم میدان، صحنه کشاکشی است که کنشگران و نهادها از طریق آن در پی حفظ یا براندازی نظام موجود توزیع سرمایه هستند. سؤمین ویژگی میدان، آزادی عمل است. بوردیو معتقد است میدان را می‌توان بر این تأثیر نیروهای مخالف با یکدیگر تصور کرد (مستقیمی، ۱۳۹۱).

۳-۴. **ذائقه؛** عملکردی است که به افراد، ادراکی از جایگاهشان در نظام اجتماعی می‌دهد. ذائقه، آنهایی را که ترجیح همسانی دارند به هم نزدیک، و این را از کسان دیگری متمایز می‌کند که ذائقه متفاوتی با آنها دارند (ریترز، ۱۳۹۱).

۳-۵. **خشونت نمادین؛** بوردیو سلطه طبقاتی از طریق تحمیل فرهنگی را نوعی خشونت نمادین می‌خواند. از نظر او خشونت نمادین، بر تحمیل ارزش‌های یک طبقه خاص بر تمامی طبقات جامعه مبتنی است. این نوع خشونت بیشتر از طریق نظام آموزشی ایجاد می‌شود و جایگاه افراد در رأس قدرت را تحکیم می‌بخشد (برهن، ۱۳۷۸). به گفته بوردیو خشونت نمادین به معنای تحمیل نظام‌های نمادها و معناها (یعنی فرهنگ) به گروه‌ها و طبقات است به گونه‌ای که این نظام‌ها به صورت نظام‌هایی مشروع

تجربه شود (محمدی اصل، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴). مشروعیت موجب ابهام و عدم شفافیت روابط قدرت می شود و بدین ترتیب تحمیل یادشده با موفقیت انجام می گیرد. تا وقتی فرهنگی پذیرفته می شود، نیروی فرهنگی به روابط این قدرت افزوده، و در بازتولید ساختارمند آنها سهیم می شود (جنکینز، ۱۳۸۵، صص ۱۶۲ - ۱۶۳).

۴. مبانی فکری بوردیو

۴-۱. پیش فرض های هستی شناسانه

بوردیو در بعد هستی شناسی، جامعه را فضایی اجتماعی مرکب از مجموعه به هم پیوسته ای از میدان ها (ساختارها) و افراد دارای عادت واره های مرتبط با میدان ها می داند که به عنوان کنشگر در قالب قواعد حاکم بر میدان های اجتماعی و طبق عادت واره های خود در جهت دستیابی به انواع سرمایه ها باهم در تعامل و رقابت قرار دارند. کنشگران با تعاملات و کنش های خود در تثبیت یا تغییر فضای اجتماعی مؤثر واقع می شوند؛ بنابراین فرد، موجودی مختار و درعین حال مجبور است. فرد در فضایی اجتماعی و در قالب میدان اجتماعی به کسب عادت واره نائل می آید و تحت تأثیر شرایط ساختاری و ویژگی های فردی اعم از روانی یا ذهنی - شخصیتی عمل می کند. عمل او بر آیند ویژگی های محیطی و فردی اوست.

بوردیو با بینشی تلفیقی و انتقادی، بسیاری از امور و مسائل موردعلاقه خود نظیر قدرت، علم، آموزش و پرورش، ورزش، هنر و به ویژه کردار یا عمل اجتماعی را در ارتباط با ابعاد عینی و ذهنی حیات اجتماعی یعنی میدان ها و عادت واره ها در سطوح کلان، میانی و خرد مورد تحلیل قرار داده است.

از دیدگاه بوردیو جامعه فضایی اجتماعی، مرکب از مجموعه ای به هم پیوسته از میدان ها و افرادی است که در تاروپود این میدان ها واقع شده اند و به صورت فردی و جمعی برای دستیابی به سرمایه های موجود در میدان ها با یکدیگر در تعامل و رقابت قرار می گیرند و از روش همین تعامل است که می توانند این فضا را تغییر داده یا بازتولید کنند. میدان اجتماعی محل تعامل عاملان اجتماعی است و ساختار اجتماعی، تاریخ

تجسد یافته در اشیا است. بورديو طبقه اجتماعی را شامل افرادی می‌داند که از نظر انواع سرمایه‌ها، ذائقه و سبک زندگی در موقعیتی مشابه قرار دارند. سرمایه از نظر او قابلیت است که فرد در تعامل با دیگران از آن بهره‌مند می‌شود، عادت‌واره از نظر بورديو بُعد نمادین حیات اجتماعی است و می‌توان آن را روایت‌های تجسد یافته در کالدها نامید. بورديو اولویت ارزشی را ذائقه می‌نامد و سبک زندگی را به جای الگوی مصرف به کار می‌گیرد. کارکرد اجتماعی یا پراکسیس^۱ هم جریانی است که از روش کنش انجام شده و فعلیت می‌یابد.

بورديو ذائقه را با عادت‌واره ارتباط می‌دهد و معتقد است در شکل دادن ذائقه‌ها، گرایش اهمیت زیادی دارند که این گرایش‌ها خود مبتنی بر عادت‌واره‌ها هستند. از نظر بورديو ترجیحات افراد در مورد جنبه‌های مادی زندگی و مسائلی چون خوراک و پوشاک بر مبنای عادت‌واره‌های آن‌ها انجام می‌شود و این تمایلات وحدت ناآگاهانه یک طبقه را قوام می‌بخشد. بورديو تلاش کرده است در جای جای این فضای اجتماعی جای پای قدرت نمادین را نشان دهد (گرنفل، ۱۳۸۹).

همان‌گونه که واضح است بورديو همانند بسیاری از اندیشمندان جامعه‌شناس سخنی از زیرساخت‌های فلسفی و مبانی هستی‌شناسی متافیزیکی به میان نمی‌آورد. اگرچه می‌توان از مطالب وی استنتاج نمود که دستگاه فکری او بر اساس ماتریالیسم پایه‌ریزی شده، البته برخی نیز وی را اندیشمند در عرصه ماتریالیسم دیالکتیک ارزیابی می‌کنند.

۲-۴. پیش فرض‌های معرفت‌شناسانه

بورديو جامعه‌شناسی را دانشی نظری و عملی می‌داند که دارای جنبه‌های اثباتی و تفسیری است. او وظیفه جامعه‌شناسی را طرح و تحلیل مسائل و ارائه راه‌حل در جهت کمک به حل مشکلات اجتماعی به‌ویژه جلوگیری از اعمال سلطه می‌داند. از دیدگاه بورديو جامعه‌شناسی دارای خصلتی تکوینی است و عادت‌واره و میدان

1. praxis

در آن نقشی کلیدی ایفا می‌کنند. در واقع عادت‌واره هم تولیدکننده و هم تولیدشده جهان اجتماعی است. این ویژگی بوردیو، یعنی ادعای گریز از جبرگرایی (گرچه تلاش بوردیو در گریز از جبرگرایی مورد ستایش است، اما در موارد متعدد ناکام ماند) او را از ساختارگرایان متمایز می‌سازد. بوردیو معتقد بود انسان‌ها برای کنش دارای منطق خاصی هستند و همین منطق کنش انسانی است که انسان‌ها را به جهان اجتماعی پیرامون خود مرتبط می‌سازد.

افراد از روش عادت‌واره‌های خود به درک جهان اجتماعی نائل می‌شوند و آن را می‌فهمند و ارزش‌گذاری می‌کنند. ساختمان ذهنی، حاصل اشغال یک جایگاه ویژه در جهان اجتماعی است و می‌توان گفت اگر این جایگاه تغییر کند، ساختمان ذهنی نیز متحول خواهد شد؛ بنابراین افراد در درون جهان اجتماعی ساختار ذهنی متفاوتی دارند، اما افرادی که از موقعیت‌ها و جایگاه‌های مشابهی برخوردارند از نظر افکار و اندیشه نیز دارای مشابهت‌هایی با یکدیگر می‌باشند. هنگامی که موقعیت یک فرد تغییر می‌کند ساختمان ذهنی او نیز باید متحول شود، اما اگر این تحول صورت نگیرد فرد در جایگاه جدید خود دچار اضطراب و تنش می‌شود، زیرا نمی‌تواند خود را با شرایط جدید منطبق سازد. برای مثال هنگامی که یک فرد از یک محیط روستایی وارد یک محیط شهری می‌شود و شرایط و موقعیت جدیدی به دست می‌آورد عادت‌واره گذشته او باید با شرایط جدید انطباق یافته و متحول شود. از دیدگاه بوردیو میدان‌ها دارای قواعد خاصی هستند و عادت‌واره هر فردی به او کمک می‌کند تا خود را با قواعد هر میدان هماهنگ سازد. اما اگر این اتفاق نیفتد فرد مانند وصله‌ای ناجور در میان جمع است.

بوردیو را نمی‌توان بر مبنای تأکیدش بر تنوع میدان‌ها و عادت‌واره‌ها و قواعد خاص آن‌ها، پسا‌ساختارگرا یا پسامدرن دانست. او بر اساس یافته‌های علمی خود دریافته بود اگر ما بخواهیم از سطوح خاص به سطوح عام حرکت کنیم و به اصل و قواعد عام‌تری دست‌یابیم باید میدان‌ها را به یکدیگر نزدیک کنیم تا عادت‌واره‌ها و سپس ذائقه و سبک‌های زندگی افراد نیز نوعی قرابت با یکدیگر پیدا کنند. بوردیو مناسب با خصلت تکوینی جامعه، برای جامعه‌شناسی نیز خصلتی پویا و باز اندیشانه قائل است. او برای

تحقق این منظور تلاش نمود با پرهیز از دوگانه‌انگاری‌های ساخت‌گرایی در برابر فردگرایی، یا عینی در برابر ذهنی، یا کمی در برابر کیفی با بینش و روشی تلفیقی به مطالعه پدیده‌های اجتماعی پردازد تا بتواند ابعاد و جنبه‌های متفاوت پدیده را توصیف نماید و در تبیین آن نیز عوامل عینی و ذهنی را مورد توجه قرار دهد. چنین دانشی می‌تواند از اعتبار علمی و ارزش عملی قابل توجهی برخوردار باشد و به پرسش‌های علمی پاسخ دهد و به حل مسائل اجتماعی نیز کمک نماید.

باتوجه و بر اساس مفروضات هستی‌شناسانه بوردیو، که نگاهی ماتریالیستی است، بدیهی است مبنای معرفت‌شناسانه وی نیز بر اساس ساینتیسم بوده، در ابزارهای ادراکی نیز تنها به ابزارهای حسی اکتفا شده است. بوردیو نه تنها به مباحث عقلی و حیانی و قدسی و نوری و شهودی نظر ندارد، بلکه عقل مطروحه وی، تنها بر مبنای راسیونالیزم (لا به‌های حداقلی عقل) بنا شده، بر این اساس سرمایه فرهنگی خویش را پایه‌گذاری می‌کند.

۳-۴. روش‌شناسی بوردیو

بوردیو به پیروی بینش تلفیقی خود از روش‌های چندگانه کمی و کیفی، علت‌کاوانه و معنی‌کاوانه استفاده کرده است؛ بنابراین می‌توان در مورد او از پلورالیسم روشی سخن گفت.

درواقع واحد مشاهده او هم فرد است و هم جمع، و سطح تحلیل او هم خرد است و هم کلان. از نظر بوردیو، جامعه‌شناسی امری تجربی^۱ است که ترکیبی پویا از عمل و نظر و تجربه و تعقل است.

روش‌شناسی بوردیو دارای ویژگی‌های خاصی است؛ نخست اینکه، او معتقد است باید از بینش و روشی که سازگاری بیشتری با موضوع دارد، استفاده کرد. از سوی دیگر، باید نتایجی را که به واسطه به‌کارگیری روش‌های گوناگون به‌دست آمده است با

1. Empiric

یکدیگر مقایسه نمود تا در نهایت به درک درست و منطقی از آن دست یافت. به عنوان مثال، او در اشرافیت دولتی نتایجی را که از مطالعات پیمایشی به دست آمده بود با نتایج حاصل از گزارش‌های آرشیوی و تحلیل اسنادی و حتی مصاحبه‌های میدانی در کنار یکدیگر قرارداد تا تصویر روشنی از واقعیت به دست دهد. دیگر اینکه، بوردیو معتقد است محقق اجتماعی باید پس از دست‌یابی به نتیجه‌ای خاص به گذشته بازگردد و دوباره به روندی که از طریق آن به این نتیجه رسیده است به دقت بنگرد تا خطاهای احتمالی را به حداقل برساند. او معتقد است ویژگی‌هایی مانند جنسیت، طبقه، ملیت، قومیت، زبان، نژاد، دین و مانند آن، ما را در دام سوگیری‌ها می‌اندازد و قضاوت‌های ارزشی فضای حاکم بر تحقیقات علمی را به شدت مخدوش می‌کند. بوردیو معتقد بود اگر جامعه‌شناس برخوردار مکتب‌گرایانه^۱ منتزع از واقعیت داشته باشد، دچار نوعی پیش‌داوری خواهد شد و نتایجی که به دست می‌آورد با واقعیت‌های موجود فاصله پیدا خواهد کرد.

۵. مبانی فلسفی علامه طباطبایی

۵-۱. مبانی معرفت‌شناختی

علامه طباطبایی هم در معرفت‌شناسی و هم در هستی‌شناسی رئالیست است؛ یعنی در هستی‌شناسی معتقد است که حقیقت و واقعیت متعین و کاملاً مستقل از ذهن وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۵۲-۶۳) و در معرفت‌شناسی نیز معتقد است که شناخت واقع و جهان خارج امکان‌پذیر است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۶۹ و ۱۳۴).

رئالیسم معرفت‌شناختی منشا و ریشه رئالیسم هستی‌شناختی است؛ یعنی شخصی که امکان علم و معرفت به واقع را قبول دارد می‌تواند بپذیرد که حقیقت و واقعیتی مستقل از ذهن وجود دارد اما اگر امکان علم به واقع انکار شود نمی‌توان اصل وجود واقعیت را پذیرفت.

1. scholastic

از منظر علامه علم و معرفت به معنای ادراک جازم و یقینی مطابق با واقع است (طباطبایی، ۱۳۶۴، صص ۶۳ و ۶۹ و ۷۷ و ۱۷۵). یقین از ارکان تعریف معرفت حقیقی است و اگر کسی علم و یقین را غیر قابل حصول بداند، همچون شک گرایان، در واقع معرفت حقیقی را دست نیافتنی دانسته است. علامه شک گرایی را باطل و علم و یقین را ممکن می‌داند، چراکه ایشان علم حضوری و انواع بدیهیات از اقسام علم حصولی را مصداق کامل علم و یقین می‌داند. علامه از حس، عقل و قلب به عنوان راه‌های دستیابی به معرفت نام می‌برد.

بر این اساس علامه منابع معرفتی را اعم از حس و تجربه و عقل و فراعقل و شهود و وحی می‌داند و اکتفا به حس را بستن باب معرفت برتر می‌داند. البته ایشان یافته‌های حسی به ویژه یافته‌های تجربی را بی‌پایه و اساس نمی‌داند، چرا که به قول ابن سینا «من فقد حسا فقد فقد علما» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق)، و از سوی دیگر تجربه خود مبتنی بر مقایسه مطوی و پنهان عقلی است که با وجود پشتوانه عقلی، از ارزش والای معرفتی برخوردار بوده، و بر این معیار می‌تواند به عنوان حد وسط استدلال در فرایند برهانی با عنوان مواد قیاسات به کار گرفته شود. او معتقد است عقل با لایه‌های فراسویی و مختلفش منع و ثیق معرفتی است که با داشتن آن و ترفیع درجه آن و استفاده از لایه‌های برین عقلی، شناخت‌های برتر و قوی‌تری نصیب انسان می‌شود تا جایی که انسان را به جایگاه بایسته‌اش می‌رساند، به ویژه آنکه اگر از دو عنصر شهود و مکاشفه با معیارها و سنجه‌های اصلیش استفاده نماید و برتر آنکه از منبع معرفت و حیانی نیز بهره‌مند گردد و به عقل قدسی و نوری و وحیانی نیز دست یازد. انسانی که به این جایگاه رسید نگرش او به ارزش‌ها، فرهنگ و سرمایه فرهنگی و میدانی که در آن زندگی می‌کند، فرق خواهد کرد و سرمایه‌های جدید فرهنگی مانند: ایمان، تقوی، عمل صالح، جهاد در راه خدا، سلوک معنوی، علم و معرفت و بصیرت بایسته، جود و صبر و مدارای اجتماعی می‌تواند در زندگی اجتماعی‌اش تحت فطرت الهی خودنمایی کند و بسندگی به سرمایه فرهنگی مذکور در ادبیات پیر بردیو به نحو شگفتی ترفیع و رشد پیدا می‌کند.

۲-۵. مبانی هستی‌شناختی

حقایق وجودی و همه انسان‌ها در یک سلسله طولیِ عوالم و حقایقِ مترتب بر هم از خدای متعال به این عالم طبیعت و مادی، که پست‌ترین و پایین‌ترین مرتبه از عوالم هستی است، تنزل کرده و دوباره به سوی او عروج و صعود می‌کنند، «انا لله وانا الیه راجعون» (بقره، ۱۵۶) در این سلسله طولی، حقایق بالاتر و بزرگ‌تر واسطه و کانال فیضی وجود و فیض هدایت و ربوبیتِ تکوینی و تشریحی الهی برای دیگر موجودات به ویژه انسان‌ها در دو قوس نزول و صعود هستند و بزرگ‌ترین حقیقتی که واسطه فیض همه موجودات است، حقیقت انسان کامل است که خلیفه خدا بر روی زمین است.

نگرش حداقلی به جهان و هستی، بالطبع تاثیر شگرف خویش را در عرصه‌های دیگر از جمله نظام ارزشی و یا فرهنگی خواهد داشت. بر این اساس، انسان معتقد به انحصار عالم به ماده و مادیات و منکر متافیزیک و لایه‌های برین هستی نمی‌تواند چشم‌انداز فراخی نسبت به عالم داشته، ارزش‌ها و موجبات ارزش‌ها و سرمایه‌ها را منحصر در اموری محسوب می‌کند که تنها بعد مادی او را تامین کند؛ لهذا سرمایه فرهنگی را به تبع نگرش هستی‌شناسانه‌اش ضیق و تنگ دانسته، او از نگاه فراخ و وسیع خود را محروم ساخت.

علامه طباطبایی مراتب هستی و لایه‌های گوناگون آن را در قوس نزول از عالم اله به عالم مجردات تام و سپس عالم مثال و برزخ نزولی و سپس عالم ماده برمی‌شمرد و به مقتضای «کما بداکم تعودون»، از عالم ماده به عالم مثال و برزخ صعودی و سپس به عالم عقول و مجردات و از آنجا به عالم اله و صنع ربوبی در سیروت و سیورورت می‌داند و همه پدیده‌های هستی را با این افق دید وسیع، تفسیر و تعریف می‌کند.

۳-۵. مبانی انسان‌شناختی

با توجه به اینکه همه موجودات از جمله انسان مخلوق خدای سبحان بوده و در وجود و همه شئون آن وابسته و فقیر به خالق خود، بلکه عین ربط و وابستگی به او هستند،

بنابراین مالک موجودات که مالک تدبیر و هدایت آنها به کمال مطلوب‌شان و به تعبیر دیگر ربّ و مدبّر آنهاست، کسی جز خدای متعال نیست و جز او کسی نمی‌تواند و حق ندارد برای هدایت انسان‌ها، چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی برنامه دهد و آنها را هدایت کند. از سوی دیگر، علامه معتقد است انسان این قابلیت را دارد که با صعود به عالم اسماء الهی و تحقق اسما در وجودش، و با فنای بعد مادی و بقای جهت ربانی در افعال و صفات و ذاتش به مقام مقربین دست یابد و خلیفه الهی بر روی زمین شود، ولی گرایش اولی انسان‌ها به لحاظ نشئه مادی به خصومت و استخدام همدیگر در جهت منافع خود است که نه تنها مانع رسیدن آنها به مقامات بلند انسانی و الهی می‌شود، بلکه مانع زندگی امن و سالم و عاری از مشاجره و خصومت می‌شود؛ بنابراین انسان‌ها در مرتبه بعد و در گرایش فطری ثانوی برای رهایی از این اختلاف به اجتماع میل و گرایش پیدا می‌کنند و معلوم است که تنها راه از بین رفتن اختلاف و فساد از بین انسان‌ها و جامعه، برپا کردن اجتماع و جامعه‌ای بر پایه دین و به هدف اجرای احکام و فرامین الهی است که رهبر آن جامعه انسان کامل می‌باشد. از طرف دیگر او انسان را در کنش‌های فکری و عملی آزاد می‌داند و جبر را به کلی نفی می‌نماید، بدون آنکه در دامن تفویض بیافتد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۱، صص ۷-۳۶).

۴-۵. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

با توجه به گسترش روابط اجتماعی و ضرورت قوانین اجتماعی، علوم اعتباری در مقابل علوم حقیقی که نفس‌الامری برای خود دارند، مطرح گردید. علامه طباطبایی با بیان اعتباریات در فصلی جداگانه و معرفی مصادیق آن از جمله علوم انسانی و اجتماعی در دوران معاصر باعث شد توجه جدی‌تری به این بخش از علوم اعتباری صورت گیرد که می‌توان به یک معنی این امور را در آثار فلاسفه پیشین از جمله ابن سینا به نحوی یافت (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۷). علامه معتقد است دسته‌ای از اعتباریات مفاهیمی هستند که انسان برای رسیدن به علایق و نیازهای زندگی روزمره و مادی خود آنها را ایجاد می‌کند که آن را اعتباریات گویند (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۱۲۷). ایشان علوم حصولی را

به حقیقی و اعتباری به معنای عام (معقولات ثانیه فلسفی و منطقی و سایر اعتباریات) تقسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۵ق، صص ۱۵۱-۱۵۲). وی معتقد است علوم اعتباری اجتماعی بدون نفس الامرند و حاکی از واقع نیستند و حد و برهانی نمی‌توان بر آن اقامه نمود و ظرف تحقق آنها اعتبار است که توسط عقل عملی با تاملاتی حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، صص ۱۲۲-۱۲۴). البته ایشان برخی از اعتباریاتی که گرچه بر ساخته ذهن هستند ولی دستورات عملی الهی و دینی به شمار می‌آیند را دارای نفس الامر می‌داند که خود بحثی اصولی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱) و خارج از موضوع پژوهش حاضر است.

علامه طباطبایی معتقد است از احکام عملی و اعتباری تنها آن دسته معتبر و صحیح است که بعد از شناخت حقیقت و سعادت واقعی انسان و بر اساس نیروی عقل واقع بین شکل گرفته باشند (طباطبایی، ۱۳۸۸ «ب»، ص ۱۹۵). او معتقد است که بیشتر علوم اعتباری اگر چه از نفس الامری برخوردار نیستند، اما در زندگی اجتماعی انسان دارای منفعت هستند. این علوم در طول زندگی معتبر و بر اساس علایق و نیازهای زندگی فردی و اجتماعی جعل می‌شوند. این علوم به تنهایی موجب استکمال حقیقی نفس نیستند و پس از مفارقت نفس از بدن بی‌فایده‌اند. گرچه علوم اعتباری و حیانی که ما به آن علوم اعتباری حقیقی اطلاق می‌کنیم از نفس الامر برخوردار بوده و موجب استکمال حقیقی نفس بوده و پس از مفارقت نفس از بدن نیز موجودند.

۶. مبانی فلسفی علامه طباطبایی و نقد سرمایه فرهنگی بوردیو

بر پایه مبانی فکری علامه طباطبایی برخی ملاحظات درباره پیش فرض‌ها و مبانی فلسفی نظریه فرهنگی و اجتماعی بوردیو به نظر می‌رسد، از جمله:

از منظر معرفت‌شناختی هم بحث از امکان معرفت-ابزار معرفت-درجات معرفت-اطلاق یا نسبییت معرفت و اعتبارسنجی انواع معرفت از مباحث بنیادین فلسفی است که هر نظریه باید خود را در ترازو و چارچوب موارد فوق مورد ارزیابی قرار دهد. زمانی که معرفت اعم از معرفت حسی است و حتی معرفت عقلی و قلبی و شهودی و حیانی را نیز شامل می‌شود و ابزارهای شناختی و درجات شناخت به عقل و حیانی و عقل قدسی

و نوری کشیده می‌شود در آن صورت نظریات نیز از غنای بیشتری برخوردار بوده، بر اساس آن می‌توان آن نظریه را در پهنا و گستره برتر و والاتری مطرح کرد. نظریه سرمایه‌فرهنگی بورژوازی نیز از این امر مستثنی نیست، چراکه بر اساس مبانی معرفت‌شناسی علامه طباطبایی که علم را تنها به علم تجربی منحصر ندانسته و معرفت را به گستره حقیقی و واقعی و فراخ و عمیق آن، مورد عنایت قرار می‌دهد. در آن صورت نظریه سرمایه‌فرهنگی می‌تواند در آن افق مورد ارزیابی قرار گرفته، ساحت تاثیرگذاری‌اش را صدچندان نماید. و صد البته در صورت اکتفا به معرفت مادونی و حسی و نگاه حداقلی هم نظریه‌ای ناقص خواهد بود و هم تاثیر آن در افق کمتری مطرح خواهد بود.

از آنجا که سرمایه‌فرهنگی برای انسان مطرح گردید در بُعد انسان‌شناختی و مبانی انسان‌شناسانه نیز باید در درجه اول، انسان مورد بحث که سرمایه‌فرهنگی برای او تدوین گردید معلوم گردد. تعریف و حدود و ثغور آن روشن شود؛ آیا انسان همان سوپر حیوان است؛ یا انسان موجودی است الهی و خلیفه خداوند در عالم هستی است که در آن صورت سرمایه‌فرهنگی این انسانی که خود عالمی است به ظاهر کوچک، متناسب با این انسان، مورد عنایت قرار گیرد و از نگاه حداقلی پرهیز شود.

در بُعد ارزش‌شناختی نیز سرمایه‌فرهنگی مطرح شده از جانب بورژوازی که به حق از سرمایه‌اقتصادی مطرح شده در ساحت اندیشه‌ای سوسیالیسم شرقی عبور کرده بود در صورتی به جایگاه اصیل و ارجمندش خواهد رسید که ملاک ارزش‌ها و قیمت‌ها را در سعادت دنیوی و عالم فانی ماده معنی نکند، زیرا ارزش‌های اصیل عقلی و معنوی و الهی می‌تواند سرمایه‌فرهنگی را به افق بایسته خود رسانده، میدان را وسیع‌تر نماید و بازتعریف جدی و ارزشمندی را در این راستا عرضه نماید.

با توجه به مطالب مذکور به نظر می‌رسد:

۱. با نگاه به مبانی فلسفی بورژوازی که نوعی ساختارگرایی - ناظر به مفهوم میدان - در آن دیده می‌شود می‌تواند این پرسش را در پی داشته باشد که از آنجا که ساختارگرایی از نظر ایشان بر اساس مفهوم ربط یا حقیقت ربط، پایه‌ریزی شده است و از طرف دیگر

هیچ ربطی بدون طرف ربط (مربوط الیه) نمی‌تواند واقعیتی داشته باشد چگونه می‌توان ربط بدون طرف ربط در ذهن یا در خارج داشت. نگرش ربطی به عالم و آدم از منظر فلسفی علامه طباطبایی بدون در نظر گرفتن یک موجود «مستقل» ممکن نیست. همه عالم عین ربط به حضرت حق تعالی است و هیچ موجود مستقلی در عالم نیست (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۷). موجودات عالم، ظهور و تجلی حقانی حضرت حق است که مربوط الیه حضرت حق است. ولی از منظر بوردیو که به نحوی، قرائتی مارکس گونه از هستی دارد، ربط بدون مربوط الیه باید به نحوی تفسیر گردد. به نظر با نگاه به اندیشه وی جای این پاسخ و تفسیر خالی است، زیرا وجود ربطی بدون مربوط الیه مثل حرف ربط در عبارت‌هاست، بدون آن که عبارت مسند و مسندالیه داشته باشد. لازم است از نظر فلسفی تبیین گردد که این امور ربط‌محور از نظر بوردیو به چه وجود «مستقل» وابسته هستند. این مطلبی است که طرفداران بوردیو باید بدان به نحو شایسته پاسخ دهند.

۲. با توجه به اینکه بوردیو در ارائه نظریه خود از عنصر «دیالکتیک» استفاده می‌کند و میان ویژگی‌های فردی و فضای فرهنگی و اجتماعی گونه‌ای از دیالکتیک را مطرح می‌سازد، بر پایه نگرش فلسفی علامه طباطبایی که تسلسل در شکل‌گیری پدیده‌ها محال است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۸). لازم است توضیح دهد که گام نخست در این چرخش دیالکتیک از کجا آغاز می‌گردد؟ آیا پایه و اساس بر ویژگی‌های فردی است یا این فضای اجتماعی است که سرآغاز شکل‌دهی به ویژگی‌های فردی است؟ بر اساس نگاه فلسفی علامه طباطبایی ترجیح بلامرجح محال است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰). براین اساس ترجیح فضای فرهنگی اجتماعی بر امور فردی از مصادیق ترجیح بلامرجح است و در صورت ترجیح بر دیگری ملاک ترجیح باید ذکر شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۳۰۲-۳۰۵).

همچنین از آنجا که ماتریالیسم‌های دیالکتیک خود را رئالیزم، و دیگرانی را که به متافیزیک قائل هستند ایده‌آلیسم می‌دانند، امور الهی و معتقدات متافیزیکی را جدای از واقعیت می‌دانند. در حالی که این مطلب خود یک نوع مصادره بر مطلوب و دلیل را عین مدعا قراردادن است. انحصار عالم به ماده و مادیات، نیازمند اقامه برهان است و بدون

برهان، ادعای بدون دلیل خواهد بود. در حالی که در آثار علامه با برهان، انحصار عالم به ماده نفی شده، متافیزیک را در عرصه هستی، و وحی و شهود و عقل را در عرصه معرفت‌شناسی باور داریم.

۳. بودریو مانند بسیاری از متفکران اجتماعی و فرهنگی اسیر دوگانه‌هایی شده است که دچار مغالطه «طناب پوسیده یا» ... است. یعنی ایجاد تقابل غیرواقعی میان دو امر که در واقع میان آن دو تقابل واقعی نیست تا مخاطب خود را محصور به گزینش یکی از آن دو ببیند، در حالی که گزینه‌های دیگر و یا راه سومی برای آن وجود دارد. برای نمونه، وی بر تقابل «ساختمان ذهنی / جایگاه در جهان اجتماعی» تأکید دارد و معتقد است که تغییر جایگاه در جهان اجتماعی به تغییر ساختار ذهنی می‌انجامد، و نیز بر اساس این نگرش فلسفی (از جمله بر اساس نگرش علامه طباطبایی) که میان ساختمان ذهنی و جایگاه در جهان اجتماعی رابطه «تناقض» حاکم نیست و میان دو مفهوم ساختمان ذهنی و جایگاه در جهان اجتماعی، یکی «علت تام» دیگری نیست، پرسش این است که آیا محال است تغییر نگرش و ساختمان ذهنی افراد به تغییر جایگاه اجتماعی او منجر گردد؟ چنانچه پاسخ مثبت باشد، در این صورت بودریو برخلاف تمایل خود برای تأکید بر آزادی انسان، به گونه‌ای از جبر اجتماعی ملتزم شده است. اگر پاسخ منفی است، پس باید به این حقیقت در نظریه اجتماعی خود اذعان کند که «چنین نیست که همواره تغییر جایگاه فرد در جهان اجتماعی به تغییر ساختار ذهنی او بیانجامد».

همان‌گونه که در مثال متذکر شدیم نباید خود را محصور در این دو گزینه تناقض‌نما ببینیم، چراکه اولاً، نه تنها این دو با هم تناقض ندارند، بلکه ساختار ذهنی و نگرش و اندیشه، رابطه علی با جهان فرهنگی اجتماعی دارد و بر اساس اندیشه و معرفت‌شناسی علامه طباطبایی این ساختار ذهنی و اندیشه است که کنش فرهنگی اجتماعی را به دنبال دارد و این طرز فکر جناب بودریو یادآور تفکر مارکسیسم است که اقتصاد را ریشه همه چیز از جمله اندیشه می‌داند و بودریو به جای سرمایه اقتصادی، سرمایه فرهنگی و اجتماعی را زیر ساخت همه چیز از جمله اندیشه و ساختمان ذهنی می‌داند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، صص ۶۵۱ و ۶۶۱).

اگر کلام بوردیو در اصل و ریشه بودن جایگاه فرهنگی اجتماعی نسبت به ساختار ذهنی و اندیشه‌ای درست باشد باید آزادی انسان در عرصه اندیشه و کنش اجتماعی را محال دانست، در حالی که بوردیو در اکثر آثارش بر آزادی انسان تأکید دارد، هرچند منصفانه آن است که تاثیر جهان اجتماعی و فرهنگی را بر اندیشه، نه به نحو تمام‌العله، بلکه بنحو فی‌الجمله (علل معده و یا جزء العله) پذیرفت، اما در نهایت این اندیشه و ساختار معرفت است که کنش فرهنگی و اجتماعی را در پی دارد.

باید توجه داشت که بر اساس انسان‌شناسی علامه طباطبایی انسان نه در حرف و شعار، بلکه در واقعیت خارجی و تکوینی موجودی مختار است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، صص ۳۰۲-۳۰۵) و برای وصول به سعادت، برنامه‌هایی از جانب وحی برایش ارسال شده، تا در این مسیر سخت و پر پیچ و خم بتواند مسیر را سهل‌تر ببیند.

۴. از نظر روش‌شناختی نیز بوردیو تلاش کرده است میان فردگرایی روش‌شناختی و جمع‌گرایی روش‌شناختی در مسیر سومی گام نهد و بر اساس آن نیز به ویژگی‌های فردی و هم به نقش جامعه توجه کند. اما به نظر می‌رسد بر اساس یک اصل فلسفی (و نیز نگرش علامه طباطبایی) که وجود تناقض و ناسازگاری در یک دیدگاه، گواه روشنی بر وجود اشکال اساسی در آن دیدگاه است، روش او بیش از آن که یک روش منسجم و بدیع باشد، التقاطی از روش دورکیم و روش وبر است. این التقاط فاقد انسجام و هم‌افزایی لازم است و از این رو در مواردی افکار بوردیو را با چالش مواجه می‌سازد؛ برای نمونه روشن نیست که مفهوم «عادت‌واره» چه نسبتی با اختیار و آزادی کنش‌گر دارد؟ آیا نفوذ عادت‌واره تا حدی است که فرد را وادار به انجام برخی کنش‌ها می‌سازد به گونه‌ای که اختیار را از او سلب نماید، یا آن که عادت‌واره تنها زمینه را برای انجام برخی کنش‌ها «هموار» می‌سازد، بدون آن که اختیار و اراده فرد در تغییر عادت را از میان بردارد.

۵. بوردیو معتقد بود اگر جامعه‌شناس برخوردار از مکتب‌گرایانه منتزع از واقعیت داشته باشد دچار نوعی پیش‌داوری خواهد شد و نتایجی که به دست می‌آورد با واقعیت‌های موجود فاصله پیدا خواهد کرد. کلام مذکور جای نقد جدی دارد؛ چرا که

اولاً، نفس این کلام، از یک پایگاه فکری و معرفتی خاصی ناشی شده است؛ چه اینکه نام آن پایگاه فکری را مکتب یا این فعل را مکتب گرایانه بدانیم یا ندانیم. از سوی دیگر هیچگاه انسان در خلا نمی‌اندیشد، بلکه هر اندیشه‌ای به ناچار از پایگاه فکری و زمینه‌های پیشینی برخوردار است. ثانیاً، بر محقق لازم است تا خویش را حتی المقدور از پیش‌داوری‌های مبتنی بر باورهای پیشینی برهاند تا نتیجه بایسته‌ای گرفته شود. ثالثاً، اگر مکتب فکری که محقق بر آن تکیه می‌کند و بر آن اساس می‌اندیشد امر و حیانی یا عقلانی بلاخداشه باشد، چرا نتوان بر آن تکیه کرد؟! این در حالی است که بورديو، خود بر پایه طبیعت‌گرایی و نگرش معرفتی علم‌گرایی تجربی به مسئله می‌اندیشد و گاهی نگاه ماتریالیستی و سوسیالیستی وی در سویه‌های فکری‌اش سایه افکنده است.

۶. با توجه به مطالب پیشین، مادام که اعتباریات برساخته عقل عملی انسان است، فرهنگ نیز که بر اساس روابط انسانی شکل می‌گیرد، محصول کنش‌های اجتماعی انسان است و آن هم از عقل عملی ناشی می‌شود. در این جا سرمایه فرهنگی نیز باید بر اساس نیازهای حقیقی و واقعی انسان مورد توجه قرار گیرد. انسانی که در فراخنای هستی و با نگرش معرفتی و گستره وجودی الهی، مرکز ثقل فرهنگ و سرمایه فرهنگی قرار می‌گیرد و در صورت نبود توجه به هریک از مولفه‌های پیش‌گفته و با کاهش هر یک از مبانی یادشده، ساختمان عظیم فرهنگ و سرمایه فرهنگی بر پایه‌ای کم‌بندان و غیر بایسته استوار شده که در آن صورت بدیهی است راهبردی برای تکامل انسانی نخواهد داشت. براین اساس با عنایت به نظریه اعتباریات علامه و مبانی ایشان در صورتی می‌توان نظریه سرمایه فرهنگی بورديو را بومی ساخت که مبانی فوق‌الذکر از دیدگاه علامه در تارپود آن تعبیه شده و نسخه بومی شده آن را عرضه کنیم.

نتیجه‌گیری

گرچه نظریه سرمایه فرهنگی بورديو برخلاف محاسن فراوان نسبت به سلف خویش که سرمایه را منحصر در سرمایه اقتصادی می‌دانستند، توانست با طرحی نو و ایجاد گستره مفهومی و بازتعریف از اصطلاح سرمایه، و رفع برخی کاستی‌های موجود را که از آن

رنج می‌برد، بازخوانی کند، ولی دچار کاستی‌های دیگری است که به برخی از آنها اشاره شد، چراکه اکتفا به معرفت مادونی و حسی و نگاه حداقلی به علم، خود می‌تواند شعاع دید و نگرش را کاسته، از بخش عظیم و مهم دانش و معرفت صرف‌نظر کرده، انسان را از حقایق معرفتی متافیزیکی و الهی و حیانی محروم سازد. برخلاف معرفت‌شناسی علامه که ابعاد گسترده و حقیقی معرفت، مورد عنایت است. اینکه می‌توان افزون‌بر ابزارهای حسی و تجربی و معرفت عقلانی با لایه‌های گسترده آن از سرمایه عظیم معرفت و حیانی نیز بهره جست و براین اساس سرمایه فرهنگی علاوه بر موارد مورد تأکید بوردیو، در نگاه علامه دارابودن سرمایه انسانی- الهی، و ارزش‌های اصیل عقلی و معنوی نیز مورد عنایت است و از سازواری و روایی درونی و بیرونی رهایی خواهد داشت. واضح است که نوشتار حاضر آغاز فعالیتی جهت نقد مبانی فلسفی سرمایه فرهنگی از منظر فلاسفه اسلامی به ویژه دیدگاه علامه طباطبایی می‌باشد. از سوی دیگر نگاه حداقلی او به هستی و اکتفا به عالم ماده و مادیات و نفی متافیزیک خود تأثیر زیادی بر مفاهیم و در نهایت نظریه‌های ارائه‌شده خواهد داشت. لهنذا سرمایه فرهنگی که بر ساخته از نگرش فلسفی ایشان است از حقایق علمی که می‌تواند سهم مهم در تحقق سرمایه فرهنگی داشته باشد، غافل نمود. زیرا سرمایه فرهنگی مبتنی بر هستی‌شناسی حداقلی، خود نیز حداقلی خواهد بود و از آنجا که محور سرمایه فرهنگی انسان است، انسان تعریف شده در مبانی انسان‌شناسانه بوردیو تنها می‌تواند ابعاد مادی انسان و سرمایه فرهنگی محقق‌کننده لایه‌های حداقلی انسان را محقق سازد و از امور عالی‌ه انسانی و تحقق سرمایه‌های برین محروم سازد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۵ق). منطق شفا (۴ جلدی) (محقق: ابراهیم مذکور، چاپ اول). قاهره: المطبعة الامریه.
۲. الوانی، مهدی؛ تقوی، علی. (۱۳۸۱). سرمایه اجتماعی، مفاهیم، نظریه‌ها. فصلنامه مدیریت، ۳۳(۳۴)، صص ۹-۲۶.
۳. برهن، مریم. (۱۳۷۸). تبیین و نقد اهداف تربیت فرهنگی بوردیو براساس دیدگاه امام خمینی علیه السلام. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۶(۸۳)، صص ۷۷-۱۰۴.
۴. بوردیو، پی. یر. (۱۳۸۱). نظریه کنش: دلایل علمی و انتخاب عقلانی (مترجم: مرتضی مردی‌ها، چاپ اول). اصفهان: انتشارات نقش و نگار.
۵. بوردیو، پی. یر. (۱۳۸۴). شکل‌های سرمایه، کیان تاج‌بخش (مترجمان: افشین خاک‌باز و حسن پویان). تهران: انتشارات شیرازه.
۶. بون ویتز، پاتریس. (۱۳۹۰). درس‌هایی از جامعه‌شناسی پیر بوردیو (مترجمان: جهانگیر جهانگیری و سفیر حسن پور). تهران: نشر آگه.
۷. تراسبی، دیوید. (۱۳۸۲). اقتصاد و فرهنگ (مترجم: کاظم فرهادی، چاپ اول). تهران: نشر نی.
۸. جان علیزاده، حیدر؛ خوش‌فر، غلامرضا. (۱۳۹۰). سرمایه فرهنگی و موفقیت تحصیلی. پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت، ۲(۲)، صص ۸۴-۱۰۶.
۹. جنکیتز، ریچارد. (۱۳۸۵). پیر بوردیو (مترجمان: لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، چاپ اول). تهران: نشر نی.
۱۰. حسن پور، آرش؛ قاسمی، وحید. (۱۳۹۵). ساخت طراحی و برآزش مدل و ارائه سنجه‌ای برای سنجش سرمایه فرهنگی. جامعه‌شناسی ایران، ۱۷(۵۲)، صص ۵۵-۹۵.

۱۱. رضایی، محمد؛ تشویق، فاطمه. (۱۳۹۲). بازخوانی سنجه‌های سرمایه فرهنگی. مجله مطالعات و تحقیقات اجتماعی ایران، ۲(۵)، صص ۹-۳۵.
۱۲. ریتزر، جورج. (۱۳۹۱). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (مترجم: محسن ثلاثی، چاپ هفدهم). تهران: نشر علمی.
۱۳. جلالی‌پور، حمیدرضا؛ محمدی، جمال. (۱۳۸۸). نظریه متأخر جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی.
۱۴. شارع‌پور، محمود؛ خوش‌فر، غلامرضا. (۱۳۸۱). رابطه سرمایه‌ی فرهنگی با هویت اجتماعی جوانان. نامه علوم اجتماعی، ۱۰(۲۰)، صص ۱۳۳-۱۴۷.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۶، چاپ اول). صدرا: تهران.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸الف). مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸ب). تعالیم اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۵ق). بداية الحکمه. قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمه (چاپ دوازدهم) قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲۱). بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۲. کاووسی، اسماعیل؛ خراسانی، زینت السادات. (۱۳۸۹). اندازه‌گیری و مقایسه‌ی سرمایه فرهنگی در میان دانشجویان رشته مدیریت دانشگاه تهران و دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، مجله مدیریت فرهنگی، ۴(۸)، صص ۸۵-۱۰۵.
۲۳. گرنفل، مایکل. (۱۳۸۹). مفاهیم کلیدی پیر بوردیو (مترجم: محمدمهدی لیبی). تهران: نشر افکار.

۲۴. ماجدی، سیدمسعود؛ لهسایی زاده، عبدالعلی. (۱۳۸۵). بررسی رابطه بین متغیرهای زمینه‌ای، سرمایه اجتماعی و رضایت از کیفیت زندگی: مطالعه موردی روستاهای استان فارس. فصلنامه روستا و توسعه، ۹(۴)، صص ۹۱-۱۳۵.
۲۵. محمدی اصل، عباس. (۱۳۸۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: جامعه‌شناسان.
۲۶. مستقیمی، امین. (۱۳۹۱). مفاهیم کلیدی بوردیو. کتاب ماه علوم اجتماعی، ۱۵(۶۰)، صص ۴۸-۵۵.
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۶). تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مؤید حکمت، ناهید. (۱۳۹۵). سرمایه فرهنگی درآمدی بر رویکرد نظری و روش‌شناسی پیر بوردیو (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. هانتینگتون، ساموئل؛ هریسون، لارنس. (۱۳۸۳). اهمیت فرهنگ (مترجم: انجمن توسعه و مدیریت ایران). تهران: انتشارات امیرکبیر.
30. Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Cambridge University Press.
31. Di Maggio, Paul. (1982). *Cultural Capital and Social Success: the Impact of Status Cultural Participation on the Grands of High School Students*. American Sociological Review, And VO: 4.
32. Jaeger, M. M., & Holm, A. (2007). Does parents' economic, cultural, and social capital explain the social class effect on educational attainment in the Scandinavian mobility regime?" *Social Science Research*, 36, pp. 719-744.
33. Kim, Seoyong, Kim, Hyesun. (2009). Does Cultural Capital Matter? Cultural Divide and Quality of Life", *Soc Indic Res*, 93, pp. 295-313. DOI 10.1007/s11205-008-9318-4
34. Lareau & weininger. (2003). Cultural Capital in Educational Research: A Critical Assessment: in: *Theory and Society*, pp. 567-606.
35. Tramont, L. & Willms, J. D. (2009). *Cultural capital and its effects on educatioutcomes*.

References

* The Holy Quran

1. Alwani, M., & Taghavi, A. (1381 AP). Social capital, concepts, theories. *Journal of Management*. 9(33-34), pp. 26-9. [In Persian]
2. Boonewitz, P. (1390 AP). *Lessons from Pierre Bourdieu's sociology* (J, Jahangiri., & S, Hasanpour, Trans.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
3. Bourdieu, P. (1381 AP). *Theory of action: scientific reasons and rational choice* (M, Mardiha, Trans., 1st ed.). Isfahan: Naqsh va Negar Publications. [In Persian]
4. Bourdieu, P. (1384 AP). *Forms of capital* (K, Tajbakhsh., A, Khakbaz., & H, Pouyan, Trans.). Tehran: Shirazeh Publications. [In Persian]
5. Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Cambridge University Press.
6. Brahman, M. (1378 AP). Explanation and criticism of Bourdieu's cultural education goals based on Imam Khomeini's point of view. *Research in Islamic education issues*, 26(83), pp. 77-104. [In Persian]
7. Di Maggio, P. (1982). *Cultural Capital and Social Success: the Impact of Status Cultural Participation on the Grands of High School Students*. American Sociological Review, And VO: 4.
8. Grenfell, M. (1389 AP). *Pierre Bourdieu's key concepts* (M. M, Labibi, Trans.). Tehran: Afkar Publications. [In Persian]
9. Hasanpour, A., & Ghasemi, V. (1395 AP). Designing and fitting the model and providing a criterion for measuring cultural capital. *Iranian Sociology*, 17(52), pp. 55-95. [In Persian]
10. Huntington, S., & Harrison, L. (1383 AP). *The importance of culture* (Iranian Development and Management Association, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
11. Ibn Sina, H. (1405 AH). *Mantiq Shafa*. (4 Vols.) (E, Mazkour, Ed., 1st ed.). Cairo: Al-Matba'ah Al-Amriyyah. [In Arabic]

12. Jaeger, M. M., & Holm, A. (2007). Does parents' economic, cultural, and social capital explain the social class effect on educational attainment in the Scandinavian mobility regime?" *Social Science Research*, 36, pp. 719-744.
13. Jalaipour, H. R., & Mohammadi, J. (1388 AP). *Late Theory of Sociology*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
14. Jan Alizadeh, H., & Khoshfar, Gh. (1390 AP). Cultural capital and academic success. *Research Journal of Basics of Education*, (2), pp. 106-84. [In Persian]
15. Jenkins, R. (1385 AP). *Pierre Bourdieu* (L, Jo Afshani., & H, Chavoshian, Trans., 1st ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
16. Kavousi, E., & Khorasani, Z. (1389 AP). Measurement and comparison of cultural capital among management students of Tehran University and Islamic Azad University, Department of Sciences and Research, *Journal of Cultural Management*, 4(8), pp. 105-85. [In Persian]
17. Lareau., & weininger. (2003). Cultural Capital in Educational Research: A Critical Assessment: in: *Theory and Society*, pp. 567-606.
18. Majedi, S. M., & Lehsaizadeh, A. (1385 AP). Investigating the relationship between contextual variables, social capital and satisfaction with quality of life: a case study of villages in Fars. *Journal of Village and Development*, 9(4), pp. 135-91. [In Persian]
19. Moayed Hikmat, N. (1395 AP). *Income cultural capital based on the theoretical approach and methodology of Pierre Bourdieu* (1st ed.). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
20. Mohammadi Asl, A. (1388 AP). *Sociological Theories*. Tehran: Sociologists. [In Persian]
21. Mostaghimi, A. (1391 AP). Bourdieu's key concepts. *Monthly Book of Social Sciences*, 15(60), pp. 48-55. [In Persian]
22. Motahari, M. (1374 AP). *Collection of works* (Vol. 6). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]

23. Rezaei, M., & Tashvigh, F. (1392 AP). Rereading cultural capital measures. *Iranian Journal of Social Studies and Research*, 2(5), pp. 35-9. [In Persian]
24. Ritzer, G. (1391 AP). *Sociological theory in the contemporary era* (M, Salasi, Trans., 17th ed.). Tehran: Scientific Publication. [In Persian]
25. Seoyong, K., & Hyesun, K. (2009). Does Cultural Capital Matter? Cultural Divide and Quality of Life", *Soc Indic Res*, 93, pp. 295–313.
26. Sharepour, M., & Khoshfar, Gh. (1381 AP). The relationship between cultural capital and the social identity of youth. *Journal of Social Sciences*, 10(20), pp. 133-147. [In Persian]
27. Tabatabaei, S. M. H. (1364 AP). *The principles of philosophy and the method of realism* (Vol. 6, 1st ed.). Sadra: Tehran. [In Persian]
28. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Shia in Islam*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
29. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *A collection of treaties*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
30. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Islamic teachings*. Qom: Bustan Kitab.v
31. Tabatabaei, S. M. H. (1415 AH). *Bidayah al-Hikmah*. Qom: Dar al-Kotob al-Islamiya Publications. [In Arabic]
32. Tabatabaei, S. M. H. (1416 AH). *Nahayah al-Hikmah* (12th ed.) Qom: Society of Islamic Seminary Teachers. [In Arabic]
33. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 21). Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic]
34. Throsby, D. (1382 AP). *Economy and culture* (K, Farhadi, Trans., 1st ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
35. Tramont, L. & Willms, J. D. (2009). *Cultural capital and its effects on educatioutcomes*.