

مطالعات راهبردی ۱۶

نسبت فرهنگ با سیاست و اقتصاد

پژوهشگران: سید محمد محمدی
مسعود پدرام

دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی راهبردی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی



مطالعات راهبردی (۱۶)

نسبت فرهنگ با سیاست و اقتصاد

پژوهشگران: سیدمحمد محمدی
مسعود پدram

دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی راهبردی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

۱۳۹۷

سرشناسه : محمدی، سیدمحمد، ۱۳۵۲ -
 عنوان و نام پدیدآور : نسبت فرهنگ با سیاست و اقتصاد/ پژوهشگر سیدمحمد محمدی، مسعود پدرام ؛
 تهیه‌کننده دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی راهبردی.
 مشخصات نشر : تهران: موسسه فرهنگی هنری پویه مهر اشراق، ۱۳۹۷.
 مشخصات ظاهری : ۱۳۰ص: جدول، نمودار
 فروست : مطالعات راهبردی؛ ۱۶ .
 شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۸۲۱۵-۳۰-۱
 وضعیت فهرست نویسی : فیبا
 موضوع : فرهنگ -- تحقیق
 موضوع : Culture --- Research
 موضوع : فرهنگ -- جنبه‌های اقتصادی
 موضوع : Culture --- Economic aspects
 موضوع : سیاست فرهنگی
 موضوع : Cultural policy
 موضوع : سیاست و فرهنگ
 موضوع : Politics and culture
 پدرام، مسعود، ۱۳۳۵ -
 شناسه افزوده : شناسه افزوده:
 ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی راهبردی
 ۱۳۹۷: ۳/م/۶۲۱/۴ HME
 رده بندی کنگره : ۳۰۶
 رده بندی دیویی : ۵۳۳۹۳۹
 شماره کتابشناسی ملی :

عنوان مطالعه: نسبت فرهنگ با سیاست و اقتصاد

واحد تهیه‌کننده: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی راهبردی

پژوهشگر: دکتر سیدمحمد محمدی (عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد

آیت الله آملی) و دکتر مسعود پدرام

دبیر مجموعه: دکتر نظام بهرامی کمیل

ناظر: دکتر حسینعلی نوذری

ویراستار: علی علی محمدی

شماره مطالعه: شانزدهم

ناشر: مؤسسه پویه مهر اشراق

امور فنی و هنری: زهرا هوشمند

نوبت چاپ: اول، پاییز ۱۳۹۷

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۲۱۵-۳۰-۱

نشانی: تهران، خیابان جمهوری، خیابان طهریر الاسلام، بن‌بست خاورمیانه، ساختمان فرهنگ، طبقه سوم، تلفن: ۳۳۱۶۵۶۲

پست الکترونیک: rahbordip@yahoo.com

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	۵
کلیات.....	۷
فصل اول: فرهنگ و سیاست.....	۹
۱. مقدمه.....	۱۱
۲. فرهنگ: معنا و گستره.....	۱۷
۳. سیاست چیست؟.....	۲۴
۴. قدرت، سوداگری و اخلاق در سیاست.....	۳۳
۵. رابطه دو حوزه فرهنگ و سیاست.....	۶۹
فصل دوم: فرهنگ و اقتصاد.....	۷۹
۱. مقدمه.....	۸۱
۲. چارچوب مفهومی.....	۸۱
۳. نسبت فرهنگ با سایر حوزه‌های جامعه.....	۸۹
۴. ارزش در فرهنگ، ارزش در اقتصاد.....	۹۵
۵. بازار فرهنگ، بازار اقتصاد.....	۹۸
۶. جایگاه پول در جامعه.....	۱۰۴
۷. خرید و فروش در حوزه فرهنگ.....	۱۱۰
فصل سوم: نتیجه‌گیری.....	۱۱۷
منابع.....	۱۲۷

پیش‌گفتار

داشتن رویکرد راهبردی به مسائل یکی از ضروریات مدیریت کلان نهادها و سازمان‌هاست. این رویکرد با مشخص کردن ابعاد مختلف موضوع‌ها و بررسی نقاط ضعف و قوت و تهدیدها و فرصت‌های موجود تلاش می‌کند با ترسیم اهداف بلندمدت و کوتاه‌مدت، بهترین مسیر را برای رسیدن به این اهداف ترسیم نماید؛ به‌گونه‌ای که حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب با کمترین هزینه و بیشترین بهره‌وری انجام پذیرد.

مطالعات راهبردی نوشتاری است که به پژوهش‌های کتابخانه‌ای و میدانی کوتاه‌مدت اشاره دارد. در این متون پژوهش‌گر ضمن طرح موضوع، ابعاد و زوایای مربوط به آن را نشان داده، رهیافت‌های موجود را بیان و درنهایت به جمع‌بندی و درصورت لزوم به ارائه می‌پردازد. مطالعات راهبردی از آن جهت اهمیت دارد که در کنار طرح مسائل نظری و کمک به توسعه دانش نظری و کاربردی، به حل معضلات و دشواری‌های موجود در عرصه مدیریتی انجامد. به‌سخن دیگر تلاش شده است این مطالعات به‌نحوی انجام شود که فقط با رویکرد مطالعه‌ای به آن نگریسته نشود، بلکه کاربردی و اثربخش‌بودن آن در حوزه تصمیم‌گیری نمایان باشد.

باید اشاره داشت که مخاطبان این مطالعات را مدیران، مسئولان و کارشناسان حوزه فرهنگ به‌ویژه در مجموعه وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی تشکیل می‌دهند. هدف از انجام این مطالعات، تعیین خطوط کلی بینش و تجربه موجود درباره موضوع‌ها و مسائل حوزه فرهنگ است؛ به‌نحوی که جایگاه و نقش وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی را درباره موضوع‌های مطرح‌شده به‌روشنی بیان نماید و از رهگذر چنین نگاهی، واحدهای زیرمجموعه وزارت‌خانه بتوانند با بهره‌گیری از این گزارش‌ها؛ طرح‌ها و برنامه‌های خود را دقیق‌تر و منسجم‌تر عملیاتی کنند.

بررسی نسبت فرهنگ با سیاست و اقتصاد موضوعی است که در جامعه ما کمتر بدان پرداخته شده است. در این مورد پرسش‌های بسیاری مطرح است برای مثال؛ آیا این سه حوزه از هم استقلال کامل دارند و اساساً آیا چنین استقلالی در واقعیت و دنیای خارج وجود دارد؟ اگر پاسخ منفی است تعامل و دادوستد بین سه حوزه چگونه ممکن است؟ در این مطالعه دکتر محمدی و دکتر پدرام می‌کوشند با استفاده از رویکردهای تئوریک و ارائه مصادیق عینی به پیامدهای نحوه تعامل این سه حوزه بپردازند.

دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی راهبردی

کلیات

شناخت جامعه و پدیده‌های اجتماعی منوط به تجزیه و تحلیل آن‌هاست. تجزیه به معنای جداکردن ابعاد و عناصر و تحلیل به معنای ترکیب آن‌ها با یکدیگر و رصدکردن چگونگی عملکرد آن‌ها با هم و در جهان واقع است. به سخن دیگر پدیده‌ها را یک‌بار می‌توان در سطح نظری، مفهومی و انتزاعی مطالعه کرد و بار دیگر می‌توان آن‌ها را به‌طور عینی و در جهان خارج نظاره کرد. زندگی اجتماعی دارای حوزه‌های مختلفی مانند سیاست، فرهنگ و اقتصاد است. هر کدام از این حوزه‌ها دارای اهداف، ابزار، ویژگی‌ها و منطق‌هایی هستند تا کار خود را به پیش ببرند و به اهداف خود دست یابند. اما این دست‌یابی به هدف؛ در جهان خارج و در تعامل با حوزه‌های دیگر و بده‌بستان با آن‌ها شکل می‌گیرد. به عنوان مثال برای رسیدن به یک هدف اقتصادی ابتدا باید مشخص کرد که هدف‌گذاری اساساً در حوزه اقتصاد است یا نه. در مرحله بعد باید دید چه فرهنگی متناسب و سازگار با این هدف است و به سخن دیگر برای تحقق بهتر آن هدف باید چه ارزش‌هایی در حوزه فرهنگ وجود داشته باشد. اگر هدف‌گذاری افزایش بهره‌وری باشد اما در حوزه فرهنگ، «مصرف بیشتر» یک ارزش باشد؛ رسیدن به بهره‌وری بیشتر بسیار مشکل خواهد بود. از طرف دیگر، ترکیب نادرست این حوزه‌ها و به اصطلاح التقاط آن‌ها می‌تواند موجب اختلال در نظم جامعه شود و دست‌یابی به اهداف را با مشکل روبه‌رو سازد. بنابراین نشان‌دادن نسبت این حوزه‌ها با هم به خصوص حوزه فرهنگ با حوزه اقتصاد و سیاست امر بسیار مهمی است که باید انجام شود.

تجربه تاریخی جوامع نشان می‌دهد ارتباط نادرست این حوزه‌ها با هم می‌تواند نتایج و پیامدهایی منفی برای جامعه داشته باشد. در این زمینه اندیشمندانی مانند ماکیاولی، وبر، پارسنز، هابرماس، جفری الکساندر و دیگران نظریه‌پردازی کرده‌اند و ویژگی‌های این حوزه‌ها و منطق و مکانیسم حاکم بر آن‌ها را نشان داده‌اند.

هدف از این مطالعه نشان‌دادن ابعاد و ویژگی‌های حوزه‌های اصلی زندگی اجتماعی (فرهنگ، اقتصاد و سیاست) و نشان‌دادن منطق هریک از این حوزه‌هاست. علاوه بر این به دنبال این هستیم که نشان دهیم این حوزه‌ها در زندگی اجتماعی چگونه با هم ترکیب می‌شوند و کار می‌کنند. در این راستا پرسش‌های زیر مطرح خواهد شد.

۱. ویژگی و کارکرد اصلی حوزه‌های فرهنگ، سیاست و اقتصاد کدامند؟
۲. پیامدهای منفی سیطره و نفوذ یک حوزه (مثلاً اقتصاد) بر حوزه‌های دیگر (مثلاً فرهنگ) چیست؟

فصل اول

فرهنگ و سیاست

۱. مقدمه

سیاست چیزی نیست جز نادرستی و ناراستی، دورویی و حقه‌بازی، دوز و کلک. در فرهنگ عامه اگر کسی این حرف را نزد گویی بدیهیات را درنیافته و درواقع چیزی از سیاست نمی‌داند و آن را نفهمیده است. در میان عامه مردم سیاست به‌مثابه یک شر و امری ضدارزش تلقی می‌شود و اگر بناست خیری بازنمایی شود باید خارج از قلمرو سیاست این کار صورت گیرد. با وجود این، در همین فرهنگ عامه می‌شود همراه با بازنمایی اخلاق و ارزش، بحث را این‌گونه ادامه داد که باید قبول کرد که اگر در صحنه سیاسی حقه‌بازی و توطئه و بی‌صدقتی و خریدوفروش وجدان و بسیاری از پلیدی‌ها صورت می‌گیرد، اما مجوزی اخلاقی برای انجام چنین کارهایی در سیاست وجود ندارد. البته نگرش منفی به سیاست در حوزه علمی و دانشگاهی رنگ می‌بازد. سیاست هم مانند هر علم دیگری دارای اهداف و ابزاری است؛ و برای جامعه کارکردهایی دارد. اگر سیاست و سیاست‌ورزی نبود عبور از زندگی بدوی و رسیدن به تمدن امروزی امکان‌پذیر نبود.

با وجود اهمیت نیروی تبیین‌کننده مطالعات فرهنگی درباره مباحث و موضوع‌های مختلف، در این پژوهش توجه ما بیشتر معطوف است به نسبت سیاست و فرهنگ با تکیه بر ارزش و اخلاق. همواره موضوع سیاست و ارزش‌ها و اعتقادات، از جمله اخلاق، مورد توجه نظریه‌پردازان سیاسی و عالمان علم اخلاق

بوده است. یکی از جنبه‌های مطالعه درباره نسبت فرهنگ و سیاست مطالعه اخلاق و سیاست است (داوری، ۱۳۸۳: ۲۶). چراکه «سیاست ناظر به خیر عام است و در دوران جدید حتی بدترین حاکمان داعیه خدمت به کشور و مردم دارند. آیا خدمت به مردم و تأمین امنیت و آسایش آنان عمل خیر نیست و اگر خیری در آن باشد، آن خیر را نباید و نمی‌توان اخلاقی دانست؟» (همان‌جا).

چنان‌چه درباره تجویز دروغ‌گویی و دزدی و عدم شفافیت در جامعه سؤال کنیم پاسخی تأییدآمیز نخواهیم یافت. اگر به‌طور مشخص از افراد جامعه بپرسیم که آیا می‌شود تجویز کرد که چون در اجتماع دروغ‌گویی رواج دارد پس باید دروغ گفت، یا چون دزدی زیاد شده پس باید دزدی کرد، یا چون سیاسیون با مردم شفاف نیستند و در بسیاری از مواقع دروغ می‌گویند باید با مردم شفاف نبود و به آن‌ها دروغ گفت، پاسخ قطعاً منفی است. بنابراین سیاست توأم با دروغ و ریا و غارت ثروت مردم مورد تأیید هیچ‌یک از افراد جامعه نیست. از این مسیر می‌توان به این نقطه رسید که اگر این سیاست مورد قبول نیست، آیا سیاست معنای اصیلی دارد؟ آیا سیاست می‌تواند با اخلاق و فرهنگی والا تلازم داشته باشد؟

برای پرداختن به اخلاق و سیاست باید از قلمرو فرهنگ عامه و آنچه در میان مردم درباره سیاست رواج دارد گذر کنیم و به قلمرویی واقعی، اما در سطحی بالاتر از فرهنگ عامه وارد شد که در علم سیاست آن را رفتار و کنش سیاسی می‌نامند. در این قلمرو، در بسیاری موارد موضوع‌ها و مسائلی مطرح می‌شود که سیاست‌مداران یا حتی نظام‌های سیاسی براساس آن مورد نقد قرار می‌گیرند و خود را ملزم به توضیح و توجیه می‌دانند. این‌گونه موارد معمولاً با ملاک اخلاق ارزیابی و نقد می‌شود. تجاوز و خشونت کشتار جمعی در بوسنی و هرزگوین توسط صرب‌ها در سال‌های ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ م، از مواردی است که وجدان همگان را آزار داد و افکار عمومی جهان را بر آن داشت تا موضوع را پی‌گیری کنند، و

سرانجام این عمل از سوی مجامع بین‌المللی به‌عنوان نسل‌کشی به ثبت رسید. به همین نحو کشتار در دارفور در غرب سودان، در سال ۲۰۰۳م، احساسات همه مردم جهان را برانگیخت. این واقعه از موارد دیگری است که همچون واقعه بوسنی به‌عنوان جنایت علیه بشریت و نسل‌کشی ثبت شد. در این‌گونه موارد که جهت‌گیری سیاست به سوی کشتار بی‌گناهان است، چهره شر و اعمالی که قبیح و شرارت‌آمیز محسوب می‌شود کاملاً روشن است و جوامع درباره آن به سرعت به داوری می‌رسند. اگر بخواهیم از جامعه خودمان مثالی بیاوریم می‌شود به چیزی که به‌عنوان قتل‌های زنجیره‌ای شهرت یافت اشاره کرد. در این واقعه افرادی که سیاسی و کم‌وبیش منتقد یا مخالف حکومت محسوب می‌شدند، بی‌آن‌که محاکمه شوند، از سوی برخی گروه‌ها در درون سیستم اطلاعاتی و امنیتی کشور به قتل رسیدند. تمام جامعه و نهادهای حکومتی، از جمله سازمان‌های مرتبط با اطلاعات و امنیت کشور این کار را شرارت‌آمیز و قبیح شناختند و به همین دلیل افرادی که مسبب و عامل به این قتل‌ها اعلام شدند، تحت پی‌گرد و محاکمه قرار گرفتند و در دادگاه محکوم شدند.

البته برای این‌که افکار عمومی نسبت به مسئله‌ای حساس شود و آن را محکوم کند لزوماً نباید موضوع مربوط شود به کشتار انسان‌هایی که گناهشان ثابت نشده است. برای مثال می‌توان رفتارهای انتخاباتی برخی از افراد و گروه‌های سیاسی را بررسی کرد. در حال حاضر یکی از عناصر مهم فعالیت‌های انتخاباتی، تبلیغات و شعارهای مردم‌پسند است که می‌تواند در پیروزی نامزدها برای مناصبی چون نمایندگی شورای شهر، مجلس یا ریاست جمهوری مؤثر افتد. در این‌گونه فعالیت‌ها اگر از منابع ثروت و قدرت حاصل از جایگاه و امکانات مناصب رسمی و دولتی استفاده شود معمولاً از دیدگاه‌های مختلف اقدامی ناشایست و غیراخلاقی و در پاره‌ای موارد، غیرقانونی خوانده می‌شود. چراکه براساس قواعدی که هم جنبه اخلاقی هم جنبه حقوقی پیدا می‌کند مقام سیاسی نباید از مقام

و امکاناتی که به دلیل منصبی که کسب کرده است استفاده کند. اما اگر فرد یا گروهی با استفاده از ثروت خصوصی و تأیید شخصیت‌هایی که مقبولیت دارند و تکیه بر شعارهایی که پشتوانه عملی و تضمین تحقق عملی مطمئنی ندارند در انتخابات پیروز شود چگونه مورد داوری قرار می‌گیرد؟ باین که در اغلب مواقع این اتفاق صورت می‌گیرد ولی هیچ‌گاه نامزد پیروز حاضر نیست اذعان کند که به دلیل پول و تبلیغات و وعده‌های اغراق‌آمیز و استفاده از مقام و منصب یا قدرت نفوذ صاحب‌منصبان دیگر پیروز شده است. نفس عدم اذعان نمایان‌گر آن است که نمی‌توان این نحو از عمل سیاسی را به‌آسانی توجیه کرد.

اما همیشه عمل شرارت‌آمیز و غیراخلاقی و قبیح در قلمرو سیاست چهره‌ای کاملاً روشن ندارد و یا دست‌کم به سرعت این چهره آشکار نمی‌شود. حادثه مهمی چون بمباران اتمی شهرهای هیروشیما و ناگازاکی در ژاپن و کشتار غیرنظامیان از همان زمان وقوع در سال ۱۹۴۵م موافقان و مخالفان خاص خود را داشت. توجیه این بمباران پایان‌بخشیدن به جنگ بود. اما در این میان کسانی که به‌طور مستقیم درگیر جنگ نبودند، به‌ویژه زنان و کودکان زیادی در معرض کشتار قرار گرفتند. پرسش مهمی که در این نوع حوادث به ذهن متبادر می‌شود این است که آیا برای حفظ وضع موجود می‌توان از ارزش‌ها و هنجارهای اعلام‌شده عدول کرد؟ آیا سیاست می‌تواند موقتاً یا به‌طور دائمی هنجارها و ارزش‌های فرهنگی را به تعلیق درآورد؟ در بدو امر پاسخ آسان می‌نماید و به‌سادگی این اصل به ذهن خطور می‌کند که برای حفظ وضع موجود نباید از ارزش‌ها کاست یا از آن‌ها عدول کرد و اگر ارزش‌ها از میان بروند وضع موجود انسانی نخواهد بود. به‌سخن دیگر، سیاست نباید بر فرهنگ حاکم شود. اما ممکن است در مقابل، این توجیه مطرح شود که اگر در شرایطی وضع موجود درهم ریزد و فروپاشد، ارزش‌ها جایگاه و عرصه‌ای برای تحقق ندارند و می‌شود گفت که آن ارزش‌ها نیز به‌نوعی از میان می‌روند. در نتیجه این اصل مطرح می‌شود که گاه مصلحت آن است که از ارزش‌های

اعلام شده عدول کرد تا انسانیت از میان نرود. با چنین توجیهی به نظر می‌آید که پاسخ به پرسش دربارهٔ درستی عدول از ارزش‌های اعلام شده برای حفظ وضع موجود، ساده و آسان نمی‌نماید. در نمونه‌ای دیگر می‌توان به بحث کنار گذاشتن ارزش‌های دموکراسی در یک نظام دموکراتیک اشاره کرد. در جامعه‌ای که دموکراسی و مردم‌سالاری را مقبول می‌انگارد، جلوگیری از مشارکت مخالفان در فعالیت‌های سیاسی به دلیل ایجاد انحراف در جهت‌گیری کلی نظام سیاسی درست است یا نه؟ در نظام دموکراتیک این قبیل سیاست‌های ممانعتی در قبال مشارکت به هیچ‌وجه مجاز و پذیرفته نیست. اما اگر توجیه این باشد که گروهی که معتقد به مکتب یا گرایشی است که دموکراسی را به خطر می‌اندازد، پاسخ چیست؟ پاسخ به این پرسش حول بحثی خواهد گشت که برخی از فیلسوفان سیاسی، همچون جان استوارت میل، دربارهٔ جایگاه اقلیت در دموکراسی مطرح کرده‌اند و همچنان بحثی مناقشه‌آمیز می‌نماید. در نمونه‌ای دیگر، اگر به جامعهٔ خودمان در دورهٔ جنگ با عراق بنگریم و این پرسش را مطرح کنیم که آیا در آن‌جا که مسئولان شکستی را در برخی از عملیات جنگی اعلام نمی‌کردند و یا تعداد تلفات را کمتر از تعداد واقعی اعلام می‌کردند، این کار درست بود یا نه؟ توجیه این عدم شفافیت این بود که نباید روحیهٔ مردم و رزمندگان ضعیف می‌شد و باید مصالح را نیز در نظر گرفت. درست یا نادرست دانستن این عدم شفافیت در عالم سیاست قدری دشوار می‌نماید. آنان که مصالحی بالاتر از وضع موجود را می‌سنجند و به‌خاطر آن مصالح، عملی را انجام می‌دهند که در شرایط عادی دروغ نامیده می‌شود، اگر انگیزه‌هایی چون عطش قدرت و ثروت در کار نباشد، براساس اعتقادات و ارزش‌ها و تجارب عملی در عرصهٔ سیاست دست به چنین کاری می‌زنند. اما نکته این جاست که خود این اعتقادات، ارزش‌ها و تجارب عملی درواقع به‌عنوان ابزاری است برای توجیه آن‌چه که «دروغ» نامیده شده‌اند. بدین ترتیب همواره با نوعی پارادوکس بین حقیقت و مصلحت روبه‌رو

خواهیم بود. اگر دوباره برگردیم به موضوع انتخابات و این بار فقط واقعیت این باشد که یک نامزد انتخاباتی که شعارهای جذابی را مطرح می‌کند و از سوی افراد مشهور و مقبول هم حمایت می‌شود از ثروت شخصی خود برای تبلیغاتی بسیار گسترده استفاده کند، در چنین وضعی همچنان این ابهام وجود دارد که آیا صرف مصرف پول برای انتخابات یا استفاده از اعتبار و مقبولیت دیگران برای پیروزی و تکیه بر شعارهای جذاب و عوام‌پسند در عالم سیاست موجه یا ناموجه است؟ پرسش جدی‌تر و دشوارتر زمانی مطرح می‌شود که دو حزب یا گرایش عمده سیاسی مخالف، هر دو شعارهای عوام‌پسند دهند و هر دو نیز برای تعلیق ارزش‌هایی مانند شفافیت و راست‌گویی توجیهاتی داشته باشند. بنابراین، در بسیاری مواقع شاهد آن هستیم که تزامنی میان ارزش‌ها و اعتقادات به‌نحوی پیش می‌آید که به‌سادگی نمی‌توان درباره آن داوری کرد و به‌نظر می‌آید که همواره ارزیابی درست و اخلاقی بودن عمل سیاسی آسان نباشد. با این حال، افکار عمومی یک جماعت معمولاً در چنین اوضاعی ملاک نسبتاً معتبری است برای درک این واقعیت که عمل سیاسی درست و نادرست کدام است.

با یک بازنگری در موضوع‌ها و مصادیقی که مطرح شد، نتیجه می‌گیریم که در همه موارد، همه پاسخ‌ها به اخلاقی و غیراخلاقی تقسیم نمی‌شوند. بلکه با ملاک‌های ارزشی و اعتقادی متفاوت معانی متفاوتی به خود می‌گیرند. چنین ورودی به بحث درباره ارتباط سیاست با ارزش‌ها و اعتقادات، شامل اخلاقیات، بستر فرهنگ را در برابر ما می‌گشاید و نمایان‌گر این واقعیت است که سیاست و فرهنگ در بسیاری از مواقع با یکدیگر درآمیخته‌اند. اما می‌دانیم که فرهنگ سیاست نیست. بنابراین فرهنگ و سیاست چگونه از یکدیگر جدا یا با یکدیگر متفاوت هستند، یا اگر با هم درمی‌آمیزند این درآمیزی به چه نحوی است؟

۲. فرهنگ: معنا و گستره

در زندگی عادی و روزمره در مواقع زیادی به کسانی که علم زیادی دارند یا اهل شعر و ادبیات هستند می‌گویند از فرهنگ بالایی برخوردارند و برای تعریف کردن از کسی و ارج نهادن به رفتار مؤدب و موقر و سخن فاخر و ادیبانه‌اش او را بافرهنگ می‌خوانند. درمقابل، کسانی را که سواد و علم زیادی نسبت به مسائل ندارند معمولاً افرادی با فرهنگ پایین می‌نامند و انسانی که ادب و یا هنجاری را رعایت نمی‌کند، بی‌فرهنگ خوانده می‌شود. کاربرد واژه فرهنگ با این معانی نزدیک به برخی از معانی است که در لغت‌نامه‌ها می‌بینیم و با رجوع به فرهنگ لغات (لغت‌نامه) همان معانی و مفاهیم و برداشتهایی را درمی‌یابیم که اغلب مردم از به‌کاربردن واژه فرهنگ در ذهن دارند. در برابر واژه فرهنگ معانی نزدیک به هم و گاه مترادفی را می‌بینیم، چون علم و دانش و عقل؛ ادب و بزرگی و سنجیدگی (خلف تبریزی (برهان)، ۱۳۴۲: ۱۴۸۱). چنان‌که ناصر خسرو برای اشاره به علم و عقل و ادب و بزرگی می‌گوید:

به فضل و دانش و فرهنگ و گفتار تویی در هر دو عالم گشته مختار

خاقانی نیز برای اشاره به عقل و سنجیدگی چنین می‌سراید:

کشتی آرزو در این دریا نفکند هیچ صاحب فرهنگ

فردوسی که مرادش از فرهنگ همانا عقل و دانش و سنجیدگی است می‌گوید:

یکی پور دارم رسید به جای به فرهنگ جوید همی رهنمای

البته گستره معنایی و دامنه شمول کاربردی واژه فرهنگ در زبان فارسی از این هم گسترده‌تر است و معانی دیگری را نیز شامل می‌شود. در کتاب برهان قاطع، به‌جز واژگانی چون دانش و ادب و سنجیدگی، دو معنای دیگر را در برابر فرهنگ می‌یابیم: شاخ درختی که در زمین خوابانیده از جای دیگر سربرآورند و کاریز آب (همان‌جا).

از متون ادبی فارسی که بگذریم، در علوم اجتماعی و انسانی، واژه فرهنگ ترجمانی است از معنای واژه‌ای که در زبان‌های اروپایی به کار گرفته می‌شود. فرهنگ که به زبان‌های ایتالیایی و اسپانیایی کولتورا (cultura)، به زبان‌های فرانسه و آلمانی کولتور (kultur, culture)، و به زبان انگلیسی کالچر (culture) گفته می‌شود، ریشه در واژه لاتین کولره (colere) دارد که معانی ساکن بودن، کشت و زرع و پرورش گیاه، حفاظت و احترام همراه با پرستش را دربرمی‌گیرد (Williams 1983: 87). به گفته ریموند ویلیامز، فرهنگ در کاربردهای اولیه‌اش نامی برای یک فرایند است. این واژه حکایت از امری ثابت نداشت، بلکه حاکی از امری در حال شدن بود که نمایان‌گر تمایل و گرایش چیزی است. در معنای اولیه این چیز دربرگیرنده محصولات زراعی و حیوانات است. از نظر ویلیامز، این معنا مبنایی را فراهم آورد برای معنای مهم آن در دوره بعدی. از اوایل سده شانزدهم میلادی تمایل به رشد در طبیعت به فرایند پرورش و تکامل انسانی گسترش می‌یابد. بر این اساس است که تامس مور اشاره می‌کند به «فرهنگ و بهره‌مندی اذهان»، فرانسیس بیکن از «فرهنگ و رشد و نمو اذهان» می‌گوید و تامس هابز از «فرهنگ ذهن» سخن می‌گوید (Ibid).

در یک تکامل تاریخی طولانی و به‌گونه‌ای تدریجی مفهوم فرهنگ در غرب بسط و گسترش یافت و در دوره مدرن به تدریج جنبه‌های زیادی از زندگی انسان‌ها را دربرگرفت. چنان‌که در حال حاضر، در اغلب موارد که بیشتر حکایت از دیدگاهی پژوهشی دارد، به جای سخن از دو وضعیت بافرهنگی و بی‌فرهنگی، صحبت از فرهنگ والا و فرهنگ عامیانه می‌شود. این تحول معنایی که به تدریج و طی زمان درباره فرهنگ رخ می‌دهد، حوزه معنایی وسیعی را در برابر واژه فرهنگ قرار می‌دهد. ادوارد تیلر، نظریه‌پرداز انگلیسی که انسان‌شناسی فرهنگی را پایه‌گذاری کرد، در اواخر سده نوزدهم میلادی تعریفی تأثیرگذار و نافذ از فرهنگ ارائه می‌کند. از نظر او فرهنگ «کل پیچیده‌ای است شامل دانش، اعتقاد،

هنر، قانون، اخلاق، رسوم، و هر توان‌مندی و عادت‌ی که انسان‌ها به‌عنوان عضوی از جامعه کسب می‌کنند» (Tylor, 1871: 1). آن‌چه از تعریف تیلر برمی‌آید، جنبهٔ جمعی بودن و درعین حال غیرغریزی بودن مفهوم فرهنگ است. این تعریف وضعیتی متفاوت از وضع طبیعی انسان را به تصور می‌آورد. در اوائل هزارهٔ سوم میلادی از نظر یونسکو فرهنگ عبارت است از «مجموعه‌ای از وجوه متمایز معنوی، مادی، فکری، و احساسی یک جامعه یا گروه و این که دایرهٔ شمول آن گسترش پیدا می‌کند به سبک زندگی، طریق زیست جمعی، نظام‌های ارزشی، سنت‌ها و اعتقادات» (UNESCO, 2007). چنان که می‌بینیم، در فاصله‌ای حدود ۱۲۰ سال این تعریف از فرهنگ که نشان از دربرگیرندگی و وسعت آن دارد، تفاوتی محتوایی با تعریف تیلر ندارد.

با ظهور نظریه‌پردازانی چون کلیفورد گیرتز (Clifford Geertz) و کلود لوی استروس (Claude Levi-Straus) مفهوم فرهنگ در انسان‌شناسی دیگر در مقام توصیف باقی نمی‌ماند و از آن فراتر می‌رود و سویهٔ آن متوجه معنا و نماد می‌شود. در مفهوم موردنظر این انسان‌شناسان، فرهنگ فقط به‌عنوان چیزی که هست وصف نمی‌شود. آن‌ها دیگر فرهنگ را به‌عنوان یک موضوع که می‌شود آن را مشاهده کرد و توصیفش کرد، نگاه نمی‌کنند. بیش از آن که فرهنگ را به‌عنوان چیزی که هست، چیزی مثل هنر یا وضعیتی چون تمدن ببینند، به‌عنوان یک عمل اجتماعی تعریف می‌کنند. بر این اساس پدیده‌های فرهنگی پدیده‌هایی معنادار و نمادین هستند و مطالعهٔ فرهنگ اساساً مربوط به تفسیر عمل معنادار و نمادین می‌شود. در این زمینه گیرتز دغدغهٔ خود را دربارهٔ موضوع‌هایی چون معنا، نمادگرایی و تفسیر به کانون مباحث انسان‌شناسی می‌آورد. او معتقد است که فرهنگ «الگویی از معانی تجسم‌یافته در نمادهاست که به‌لحاظ تاریخی منتقل شده است» (Geertz, 1973: 89). گیرتز انگارهٔ فرهنگ را در متن عمل اجتماعی جاری، هم از نگاه نقش‌آفرینان هم از نگاه نظریه‌پردازان نمایان می‌کند.

از نظر او برای تحلیل فرهنگ ما به لایه‌های روشنی از معنا می‌پردازیم که اعمال و حالاتی را توصیف و بازتوصیف می‌کنند، و آن اعمال و حالت‌ها برای همان افرادی که در جریان زندگی روزمره خود آن را تولید، مشاهده و تفسیر می‌کنند معنادار است. علاوه بر این، نظریه‌پردازان چون جان تامپسون (John B. Thompson)، دان اسلیتر (Dan Slater)، ارنست گلنر (Ernest Gellner)، و داگلاس کلنر (Douglas Kellner)، هر کدام به ترتیب، به رابطه و پیوند میان فرهنگ با ایدئولوژی، قدرت، سلطه و سیاست، با اقتصاد و جامعه مصرفی، با عقلانیت و خردگرایی، و با نظریه انتقادی و جامعه مصرفی و سیاست رادیکال پرداخته‌اند.

در مباحث مربوط به مطالعات فرهنگی در قالب برداشت‌های متنوعی از فرهنگ صحبت می‌شود: فرهنگ به عنوان شیوه عام زیستی، فرهنگ به مثابه زبان، عرصه بازنمایی‌ها، ابزاری برای فهم، آنچه مدام در فعلیت است، امری برساخته انسان، نظم و ترتیبی در فضایی مشخص، قدرت، چیزی که یا والاست یا دون، چیزی که عمومی و مردمی است. درک متفاوت از فرهنگ ایجاد می‌کند که درباره آن به طور مطلق از معنای دقیق و عینی درست در برابر معنای دقیق و عینی نادرست سخن نگوییم. بلکه به معانی متنوع و متفاوت بی‌شمار و متکثر و نسبی از آن قائل باشیم. به بیانی دیگر با به کارگیری معانی متفاوت فرهنگ در زمان‌ها و مکان‌ها و بسترهای مختلف، معنای فرهنگ وجهی اقتضایی و نسبی می‌یابد. برای دریافت معنای دقیق‌تر آن باید نحوه به کارگیری و پیامدهای آن را مورد توجه قرار داد.

اما با وجود تحولات معنایی که در مفهوم فرهنگ رخ داده است، همچنان «در دهه‌های اخیر، فرهنگ در دو جهت پیوندهای قدیمی‌ترش پیش رفته است. یکی در جهت روال‌ها و نشانه‌های جمعی سراسری در میان ملت‌ها و اقوام و دیگری در جهت نمایاندن پدیده‌های محلی اجتماعی - انسان‌شناختی کوچک‌تر»

(45: Childs and Fowler 2006). باین حال، ریموند ویلیامز، فرهنگ را یکی از دو یا سه کلمه پیچیده در زبان انگلیسی می‌داند (87: Williams, 1983). ویلیامز معتقد است که واژه فرهنگ در زمینه‌های فکری مشخصی در درون شماری از نظام‌های فکری متمایز از هم و ناسازگار با یکدیگر، برای بیان و انتقال مفاهیم مهمی به کار می‌رود و همین موضوع را علت این پیچیدگی می‌داند. تاریخ تحول واژه فرهنگ نیز گویای همان پیچیدگی است که ویلیامز به آن اشاره می‌کند. در همین راستا، یک نگاه رادیکال و مبتنی بر مباحث ویتگن‌اشتاین درباره زبان، فرهنگ را این گونه می‌بیند که نمایان‌گر ماهیت واحد در جهان عینی مستقل نیست. بلکه دال متحرکی است که طرق متمایز و متنوع صحبت از فعالیت انسانی را برای اهدافی متفاوت ممکن می‌سازد. فرهنگ در معنای عام به مسائل معانی اجتماعی مشترک می‌پردازد. یعنی طرق متنوعی که ما جهان را درک و معنا می‌کنیم. اما معنا آن‌جا، در بیرون و در معرض دید ما نیست که به سادگی بتوان آن را فهم کرد. معنا از طریق نشانه‌ها منتشر می‌شود. زبان تنها واسطی بی طرف برای شکل‌گیری معانی و معرفت مرتبط به جهان خارج عینی مستقل از ما نیست، بلکه خود از همان معانی و معرفت‌ها تشکیل شده است. برای فهم فرهنگ باید کاوش کرد که چگونه معنا به لحاظ نمادین، به عنوان صورت‌های بازنمایی تولید می‌شود (45: Barker, 2004).

چند دهه است که فرهنگ خود به عنوان ابزاری برای تحلیل زیست انسانی درآمده است و تحت عنوان مطالعات فرهنگی که حاصل تلاش‌های فکری متنوعی در زمینه‌های تاریخ‌گرایی نوین و مادی‌گرایی تاریخی است فقط به موضوع‌هایی چون اقتصاد، سیاست، جامعه، هنر و ادبیات می‌پردازد. مطالعات فرهنگی اکنون متمرکز است بر مسائل بازنمایی با تأکیدی خاص بر طرقی که جهان به لحاظ اجتماعی برای ما برساخته و بازنمایی می‌شود. این نیازمند آن است که ما انتشار معنا را همراه و به موازات مصرف بعدی آن در زمینه‌های متعدد کاوش کنیم.

مطالعه‌گران فرهنگی در بسیاری از مواقع تلاش خود را بر مسأله‌بازنمایی متمرکز می‌کنند که همراه است با تأکیدی خاص بر طرقي که با آن، جهان به‌لحاظ اجتماعی برساخته و برای ما بازنمایان می‌شود. این بازنمایی و معنا در آواها، نوشتارها، تصویرها، کتاب‌ها، مجلات، و برنامه‌های تلویزیونی جای دارد (Ibid). اشکال مختلف عینیت فرهنگی برای مطالعه‌گران فرهنگی از آن جهت که حامل معناست متن است و از جهتی دیگر رخداد و تجربه‌ای است که از قلمرو نیروهای اجتماعی برون می‌زند و دوباره به درون آن بازمی‌گردد. این قلمرو از جریان‌های نابرابر قدرت، سلسله‌مراتب منزلت و فرصت‌هایی برای انواع انتقال، تشخیص‌یافتن، و بهره‌مندی تشکیل یافته است. به‌علاوه، قلمرو نیروهای اجتماعی نهادهایی‌اند که برخی در دولت و برخی در بازار یا آن‌چه جامعه مدنی خوانده می‌شود پایه دارند (During, 2005: 6).

یادآوری این نکته لازم است که در میان بخش‌هایی از دانشمندان علوم اجتماعی این دیدگاه نیز رایج است که فرهنگ تأثیر زیادی در زندگی اجتماعی انسان‌ها ندارد. این دیدگاه که در مسیر رشد رویکرد پوزیتیویستی به فرهنگ تکوین یافت، فرهنگ را قلمرو ناپایداری از احساسات و اعتقادات و ارزش‌ها می‌داند. در این دیدگاه، اگر اشکال مشخص و قابل مشاهده رفتار انسانی را کنار بزنیم، آن‌چه باقی می‌ماند فرهنگ است (Wuthnow, 1984: 3). آن‌چه در این دیدگاه اهمیت می‌یابد ساختار اجتماعی است، چراکه در این رویکرد درنهایت حیات ذهنی و ناپیدا و درونی انسان‌ها شکلی از حس جمعی را پیدا می‌کند که با عمل و افراد جامعه در متن واقعیت و در نهادهای مستقر و در مبادلات پول و قدرت متفاوت است. تفکیک میان ساختار اجتماعی و فرهنگ از نظر زیگموند باومن (Zygmunt Bauman)، به‌نحوی که براساس آن فرهنگ به‌عنوان مسأله‌ای مربوط به ارزش‌ها تعریف شود، مبنای نوعی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی است. تعیین‌کنندگی و کیفیت تأثیر ساختار در برابر فرهنگ در این رویکرد جامعه‌شناختی درنهایت و

به بهترین وجهی در نظریات دورکهمیم و درپی آن، پارسنز تدوینی روشن یافت (Varcoe & Kilminster, 1996: 216)، اما قلمرو این نگاه پوزیتیویستی نسبت به فرهنگ گسترش زیادی یافت و مارکسیسم کلاسیک را نیز دربرگرفت. مارکس به‌عنوان یکی از پیام‌آوران دورهٔ مدرن برای فرهنگ جایگاه روبنا را تعیین کرد و آن را از عوامل عینی و مهم‌تری چون وسائل تولید و مناسبات اجتماعی، به‌عنوان زیربنای جامعه، جدا ساخت. اما رویکرد مارکسیستی به فرهنگ، در نظریات نومارکسیست‌هایی چون لوکاچ و گرامشی، مورد بازنگری قرار گرفت و در کنار آن، کلیت پوزیتیویسم از سوی پدیدارشناسان، ساختارگرایان و اصحاب نظریهٔ انتقادی به چالش گرفته شد.

در این‌جا، گرچه معنای وسیعی از فرهنگ موردنظر است که به پدیدارشناسی و دیدگاه‌های نظریهٔ انتقادی نزدیک است، اما برای آن‌که در مقام تحلیل بتوان قلمرو فرهنگ و سیاست و اقتصاد و جامعه بارز شود، معنای محدودتری از فرهنگ، شامل ارزش‌ها و اعتقادات و اخلاقیات برجسته شده است؛ چراکه معنای وسیع فرهنگ مستلزم آن است که نه‌تنها فرهنگ را در همهٔ جنبه‌های زندگی بشر، از جمله سیاست و اقتصاد و جامعه نمایان کند، بلکه خود این جنبه‌ها را نیز به‌صورت بخشی از فرهنگ معنا کند. البته در هنگامی هم که فرهنگ محدود به اعتقاد و ارزش و اخلاق می‌شود، همچنان به‌عنوان یک متغیر عمل می‌کند. برای مثال، در مباحث تجویزی دربارهٔ سیاست و یا در نقد سیاست که مباحث اخلاقی و ارزشی به میان می‌آید، می‌بینیم که فرهنگ‌های متفاوت به سیاست ماهیت و کارکرد متفاوتی می‌بخشند. اگر گفتهٔ زیگموند باومن را ملاک قرار دهیم، در آن‌جا که فرهنگ از سیاست و اقتصاد با ملاک ارزش و اخلاق تفکیک می‌شود، مباحث به برداشت‌های پوزیتیویستی نزدیک می‌شود.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که از یک منظر رابطهٔ میان فرهنگ با سیاست رابطهٔ کل و جزء یا عام و خاص است. در چنین وضعی سیاست درون

فرهنگ جای می‌گیرد. از منظری دیگر، از یک نظر با تأکید بر بخش ارزش و اخلاق و اعتقاد، فرهنگ از سیاست جدا می‌شود. در چنین وضعی ممکن است سیاست هدف اخلاقی پیدا کند، اما خود از مقوله اخلاق نیست.

۳. سیاست چیست؟

می‌شود موضوع را با این پرسش مهم آغاز کرد که سیاست چیست و به‌بیانی دقیق‌تر امر سیاسی را چگونه می‌توان از امر غیرسیاسی متمایز کرد؟ این مبحث در میان گروهی از نظریه‌پردازان فرهنگی بدین صورت مطرح می‌شود که «خط مرزی میان امر سیاسی و امر غیرسیاسی چیزی نیست که خود مشهود باشد، بلکه به‌لحاظ اجتماعی برساخته می‌شود. از آن‌جا که عده‌ای مشغول برساختن این خط به‌طریقی و عده‌ای دیگر به‌طریقی دیگر هستند، موقعیت آن همواره مناقشه‌آمیز است» (Thompson, Grendstad, Selle, 1999: 1). گشودن باب چنین تحلیلی دربارهٔ حدود و ثغور امر سیاسی، می‌تواند به نسبی‌گرایی گسترده منجر شود. افراد و گروه‌های مختلف در شرایطی گوناگون، این امکان را می‌یابند که تعاریف و دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ امر سیاسی مطرح کنند. می‌شود رخدادهایی را در نظر آورد که برساختگی سیاست را در وضعیت‌هایی نشان دهد که در وضعیتی متفاوت می‌توانست تنها حاکی از امری فرهنگی باشد. برای مثال این‌که کنسرتی در شهری بخواهد برگزار شود و اشخاص یا گروه‌هایی با آن مخالفت می‌کنند، و در مقابل اشخاص و گروه‌هایی از آن دفاع می‌کنند، صرفاً یک مسأله فرهنگی به‌نظر می‌آید؛ اما چنین رخدادی فقط موقعی به‌صورت امری سیاسی نمایان می‌شود که برای مثال، امام جمعه شهر که از خط سیاسی خاصی حمایت می‌کند، اعلان نماید که این کنسرت نباید اجرا شود و جلوی آن را بگیرد. در مقابل، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی که از قضا، مدافع خط سیاسی رقیب است، از اجرای آن دفاع کند. تبدیل یک موضوع صرفاً فرهنگی به یک موضوع

سیاسی را در بسیاری موارد می‌شود مشخص کرد. در قلمرو امور سینمایی، این که یک فیلم‌ساز برندهٔ جایزهٔ اسکار شود، امری فرهنگی به حساب می‌آید. اما زمانی که این داعیه مطرح می‌شود که این جایزه را به دلیل تضعیف فیلم‌سازان اصول‌گرا و ارزشی به فلان فیلم‌ساز داده‌اند و داعیهٔ مذکور مخالفان و موافقانی پیدا کند و نوعی جبهه‌بندی ایجاد شود، خودبه‌خود موضوع وجهی سیاسی پیدا می‌کند و به یک امر سیاسی تبدیل می‌شود. در موردی دیگر مشاهده می‌کنیم که تصمیم یک هنرمند خواننده نسبت به عدم حضور در صداوسیما، یا طرفداری مردم از این هنرمند شکلی کاملاً سیاسی به خود می‌گیرد، در حالی که ممکن بود طرفداری از این هنرمند در یک یا دو دههٔ پیش فقط نوعی سلیقه و ذوق هنری به حساب آید و حتی مسألهٔ حضور یا عدم حضور وی در صداوسیما چندان مورد توجه قرار نگیرد. این واقعیت نشان می‌دهد که مرزهای از پیش تعیین‌شده‌ای میان امر سیاسی و امر غیرسیاسی نمی‌توان یافت و فقط در فرایند تعاملات فردی و گروهی و تحولات ساختاری است که امر سیاسی برساخته می‌شود. اما پرسش ما از این جا آغاز می‌شود: آن جا که امر سیاسی برساخته می‌شود و فعالیت‌های سیاسی خوانده می‌شود، آیا نشانی از حضور و تأثیر فرهنگ نیز دیده می‌شود؟

برای ژرف‌نگری در این پرسش و مسائل مرتبط با آن، پرسش‌های دیگری را می‌شود اضافه کرد: ماهیت سیاست چیست؟ اگر بسترهای متفاوت فرهنگی، شامل اعتقادات و ارزش‌ها که مبانی اخلاق را تعریف می‌کنند، حامل معانی متفاوتی باشند، رابطهٔ فرهنگ و سیاست چگونه است و مرزهای آن چگونه مشخص می‌شود؟

بدین ترتیب کانون بحث حاضر بررسی و تحلیل مفهوم سیاست به معنای مدرن کلمه است. جامعهٔ ما از دوران مشروطه به این طرف در معرض رویارویی با مباحث، رویکردها، تعاریف و نگرش‌های جدید دربارهٔ سیاست قرار گرفت. تا پیش از آن مفهوم سیاست در ایران به معدودی نوشتار چون سیاست‌نامهٔ خواجه

نظام‌الملک یا نصیحت الملوک ابوحامد غزالی برمی‌خوریم. البته متونی دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی هم وجود دارند که در مقایسه با آن چه در غرب نوشته شده است، تعداد آنان نیز محدود است. اما به‌گفتهٔ داوری این آثار «پیوسته به فلسفهٔ نظری و در تناسب با آن نبود» (داوری ۱۳۸۳: ۱۴۶). مباحث نظری اندیشمندان بزرگ اسلامی، معمولاً نوعی الگوبرداری از مباحث ارسطو در باب حکمت عملی است، با این تفاوت که آن را در ذیل الهیات و کلام اسلامی قرار داده و تعریف کرده‌اند. برای نمونه، ابوعلی سینا بحث سیاست را در فصل نبوت کتاب الهیات مطرح می‌کند و «فراپی در مقدمهٔ همهٔ آثار سیاسی‌اش مباحث الهی را به‌تفصیل نسبی یا به‌اختصار می‌آورد» (همان: ۱۴۶-۱۴۷). درمجموع می‌شود به این ارزیابی رسید که پرداختن به امر سیاسی در تاریخ ایران سابقهٔ چندانی ندارد. سیاست، به‌معنایی که اکنون، به‌ویژه در محافل علمی و آکادمیک و دپارتمان‌های علوم سیاسی در ایران اهل‌نظر از آن گفت‌وگو می‌کنند، ریشه در یونان باستان دارد و در دورهٔ مدرن در اروپا رواج یافت و از دورهٔ مشروطه نیز در ایران بسط یافت. در تعاریف مختلفی که دربارهٔ سیاست کرده‌اند، به‌نظر می‌آید که سیاست این اقتضا را دارد که بسیار محدود در نظر آید و فقط بر حکومت متمرکز شود. همچنین این اقتضا را نیز دارد که در هرجایی که مناسبات قدرت وجود داشته باشد، حتی در خانواده، نیز سیاست حضور داشته باشد. اندرو هی‌وود، در کتاب خود چهار تعریف کلی از سیاست تدوین و ارائه کرده است که بسیاری از تعریف‌های مهم را دربارهٔ سیاست شامل می‌شود (Heywood, 2002: 5-12).

۱. اولین تعریفی را که هی‌وود از سیاست پیش می‌نهد «هنر حکومت‌کردن» (the art of government) است که درواقع یکی از جمله معانی کلاسیک یا سنتی سیاست است. براساس این تعریف دولت و حکومت در قانون قرار می‌گیرد و هر آن‌چه به دولت و حکومت مرتبط می‌شود در دایرهٔ سیاست قرار می‌گیرد. بنابراین مطالعهٔ سیاست مطالعهٔ حکومت و در سطحی گسترده‌تر مطالعهٔ اقتدار

است. مطالعه اقتدار تعریف مشهور و پرنفوذ دیوید ایستن را دربارهٔ سیاست به یاد می‌آورد: تخصیص مقتدرانهٔ ارزش‌ها (authoritative allocation of values) (Easton, 1971: 143). در این تعریف سیاست دربرگیرندهٔ فرایندهایی است که طی آن حکومت به فشارها و تقاضاهای بخش‌های مختلف جامعه پاسخ می‌دهد و به‌نحوی مقتدرانه منافع و پاداش و جزا را به بخش‌های مختلف جامعه تخصیص می‌دهد. بدین ترتیب، در چارچوب این نوع نگرش تاندازه‌ای سیاست به چیزی شبیه به سیاست‌گذاری تقلیل پیدا می‌کند. در این تعریف سیاست متمرکز است بر افراد و ماشین حکومتی. آنچه سیاسی محسوب می‌شود چیزی نیست جز کابینه و افراد وابسته به آن و قوهٔ مقننه و چانه‌زنان و کارچاق‌کن‌ها. بدین ترتیب بسیاری از ارکان حکومت را از سیاست جدا می‌کنند؛ مثل قوهٔ قضاییه و بوروکراسی و مهم‌تر از همه جامعهٔ مدنی از آن جدا می‌شود. سیاست همان‌طور که گفته شد هنر است نه علم. شخص یا گروهی که درون دولت قدرت را به‌دست می‌گیرد نقش اصلی را ایفا می‌کند. بر همین اساس تلقی‌ای را که مردم عادی از سیاست دارند به این تعریف برمی‌گردد. از نظر آن‌ها سیاست مملو از دغل‌کاری و دسیسه است و سیاست‌مداران عوام‌فریبانی جاه‌طلب هستند که این خصلت خود را در پسِ نقاب کاذب خدمت‌رسانی به مردم پنهان می‌کنند. در ایران این نوع تصور یا برداشت از سیاست بسیار رایج است و یکی از دلایل رواج چنین دیدگاهی این است که تمام کسانی که وارد دستگاه حکومت می‌شوند در مدعای خدمت‌رسانی به مردم و انجام وظیفه و این‌که چنین وظیفه‌ای را به‌اجبار و از سر تکلیف[!] پذیرفته‌اند و هیچ علاقه‌ای به قدرت و مزایای مناصبی که عهده‌دار شده‌اند ندارند، آن‌چنان غلو می‌کنند که همگان را به بهت ناباوری می‌کشاند. همین برداشت از سیاست بسیاری از اذهان را حتی در فضای دانشگاهی متوجه ماکیاولی می‌کند که سیاست را در واقعیت نمایان می‌کند و به عواملی چون اعمال زور، خدعه و فریب و مدیریت ماهرانهٔ کارها برای حفظ قدرت اشاره می‌کند.

دیدگاه افرادی مانند ماکیاولی، هابز، دورژ و ایستن را می‌توان در این تعریف از سیاست جا داد. این تعریف از سیاست که مبتنی بر ماکیاولیسم و دیدگاه‌های هابزی است، با دولت‌محوری و سیاست‌گذاری‌هایی مشخص می‌شود که چندان توجهی به اخلاقیات ندارد. دولتی با ماهیت پدرسالارانه که مصلحت را فقط خود تشخیص می‌دهد، برای رسیدن به اهداف از زور و قدرت استفاده می‌کند و در جایی که امکان یا ظرفیت استفاده از زور و قدرت نباشد، انواع نیرنگ‌ها را به کار می‌گیرد. در سویی دیگر، در مواجهه با چنین وضعی در جامعه دروغ و نیرنگ رواج می‌یابد و درنهایت اقدام‌های قهرآمیز و خشونت‌بار برای حل مسائل مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲. دومین تعریف از سیاست حکایت از «امور عمومی» دارد. اگر در تعریف اول امر سیاسی با قرارگرفتن حول محور دولت و حکومت از امر غیرسیاسی تفکیک می‌شود، در این تعریف امر سیاسی از طریق دوگانه زیست عمومی در برابر زیست خصوصی به وجود می‌آید. آنچه امور عمومی محسوب می‌شود در دایره سیاست قرار می‌گیرد و آنچه درزمره امور خصوصی قرار می‌گیرد در خارج از این دایره واقع می‌شود. به‌طور سنتی قلمروهای عمومی و خصوصی به‌ترتیب به دولت و جامعه مدنی بازمی‌گردد. به‌ویژه لیبرال‌ها این تمایز را به‌نفع جامعه مدنی که بستری برای زندگی خصوصی است جدی گرفته‌اند و به‌دلیل وجود آزادی انتخاب در جامعه مدنی، آن را بر دولت اولویت بخشیدند. اما در دیدگاهی که معنای سیاست را براساس دوگانه امر عمومی و امر خصوصی معنا می‌کند، در اغلب مواقع معنای عمومی متفاوت از دولت است. این تعریف از سیاست به‌طور مشخص در نظریات ارسطو یافت می‌شود. او که انسان را حیوانی سیاسی تعریف می‌کند، اعتقاد دارد که سیاست والاترین وضعیت انسانی است. او سیاست را محمل اخلاق می‌داند و معتقد است انسان از طریق سیاست به زندگی نیک و عادلانه دست پیدا می‌کند. ارسطو متناسب با شرایط زمانه خود،

زندگی در دولت‌شهر را مظهر فعالیت سیاسی می‌دانست. اما منظور او از سیاست به‌عنوان یک امر عمومی، فعالیت از طریق دولت نبود، بلکه مشارکت جمعی بود. براساس همین اندیشه بود که هانا آرنه نگاهی متفاوت به سیاست افکند و در هم‌سخنی با ارسطو به تدوین نظریه‌ای در باب قلمرو عمومی و فضای عمومی به‌عنوان جایگاه سیاست پرداخت. در این تعریف از سیاست، بحث درآمیختن اخلاق جایگاه و موقعیت ویژه‌ای دارد. با وجود آن‌که از نظر اکثر انسان‌های عصر حاضر این درآمیزی امری ناممکن به‌نظر می‌رسد، اما در آن‌جا که سیاست همراه با اخلاق تحقق می‌یابد، در حافظهٔ مردم می‌ماند و مردم آن را همچون نقطهٔ اتکایی در خاطر نگاه می‌دارند. نحوه‌ای که جامعهٔ جهانی از نلسن ماندلا یاد می‌کند، نمایان‌گر آرمانی است که زمانی به واقعیت پیوسته است. در ایران نیز روایت اغلب مردم از محمد مصدق روایت سیاست‌مداری است که همواره در مسیری اخلاقی گام برداشته است. از او به‌عنوان انسانی یاد می‌شود که درحالی‌که در پست نخست‌وزیری قرار داشت، همچنان بر اصول اخلاقی ایستاد و مشقات و صدماتی هم که بر او وارد آمد به‌دلیل راسخ‌بودن بر اعتقادات اخلاقی‌اش بود.

۳. در تعریف سوم سیاست معنای «مصلحه و اجماع» به خود می‌گیرد. در این معنا سیاست به‌مثابهٔ وسیله‌ای خاص برای حل مناقشه از طریق مصالحه، آشتی و توافق مطرح است و مبتنی است بر اصول عقل‌گرایی لیبرال. برخلاف دو تعریف پیشین که سیاست براساس جایگاه، عرصه و قلمرو مشخص می‌شد، در این تعریف سیاست با تکیه بر روش تصمیم‌گیری مشخص می‌شود. سیاست همانا تکیه بر مصالحه، مدارا و توافق به‌جای جنگ و قدرت‌عریان است. این تعریف از سیاست نیز بازمی‌گردد به کتاب سیاست ارسطو. در میان انواع نظام‌های سیاسی، او پالیتی را بهترین نوع حکومت می‌داند که در تصمیم‌گیری از روش مصالحه و توافق تبعیت می‌کند و ترکیبی از دموکراسی و اریستوکراسی است. در این‌جا سیاست هنری است دربارهٔ تحقق ممکن‌ها، و چنان‌که برنارد کریک در کتاب در

دفاع از سیاست می‌گوید: «سیاست فعالیتی است که براساس قواعدی، صاحبان علایق و نمایندگان منافع متفاوت از طریق دریافت سهمی از قدرت به توافق می‌رسند. این سهم به‌نسبت نقش و اهمیتی است که هریک از این جریان‌ها در رفاه و بقای تمامی جماعت ایفا می‌کنند». در چنین برداشتی از سیاست، قدرت میان گروه‌های مختلف منتشر می‌شود و آنان که قدرت را به‌دست دارند باید با دیگران به توافق برسند تا این‌که خشونت و فشار به‌کار گیرند. به‌نظر می‌آید در حال حاضر، گرایش اصلاح‌طلبی در ایران چنین مسیری را در پیش گرفته است و درمجموع، نیروهایی چون مشارکتی‌ها، کارگزاران و اعتدالیون سیاست را به این عنوان تعریف کرده‌اند و معتقدند در محدوده‌ای تعریف‌شده، یعنی آنان که اعتقاد خود را به نظام جمهوری اسلامی و التزام خود را به قانون اساسی اعلام کرده‌اند و نشان داده‌اند، سیاستی مبتنی بر توافق و مصالحه جریان یابد تا همه جناح‌های سیاسی بتوانند سهمی از قدرت ببرند.

شاید از نظر سیاسی چنین تعریفی از سیاست نتواند شرایط نامطلوبی چون بی‌عدالتی و تبعیض و فساد را به‌گونه‌ای ریشه‌ای تغییر دهد. چراکه از جمله آسیب‌هایی که در جامعه ما وجود دارد، همانا تعصب و خشونت است و این دو عامل خود سدی محکم در برابر مناسبات انسانی و نیز در برابر توسعه و مردم‌سالاری است. اما استمرار توافق و پذیرش قواعد رواداری و عدم خشونت تا اندازه زیادی می‌تواند این آسیب حاصل از این دو عامل را از میان بردارد. در علم سیاست آنچه فرهنگ سیاسی دموکراتیک یا فرهنگ سیاسی مدنی خوانده می‌شود، چیزی نیست جز رفتارهایی چون مشارکت، احترام به حقوق دیگری، رواداری و قانون‌مداری. در جوامعی چون ایران نگاه مصالحه‌جویانه به سیاست می‌تواند زمینه‌ساز تحولاتی برای برپایی رشد و توسعه و عدالت و مردم‌سالاری شود. این نگاه، فرهنگ مشارکت را (هرچند محدود) تقویت می‌کند، رواداری و پذیرش دیگری و فهم فرهنگ‌های متفاوت را در جامعه مدنی گسترش می‌دهد.

به‌علاوه زمینه‌ساز عمل قانون‌مند نیز می‌تواند باشد و تلاش‌های شهروندان را برای تغییر در وضع موجود در قالبی قانونی و غیرخشونت‌آمیز سامان دهد. در این زمینه فرهنگی هنر نیز صورتی خلاق و چندوجهی به خود می‌گیرد. اما اگر فرهنگ به‌موازات توافقات سیاسی رشد نکند، شکاف‌های فرهنگی و اجتماعی عمق پیدا می‌کند و بر سیاست تأثیر می‌گذارد و توافقات سیاسی را نیز با مشکل مواجه می‌کند. با ضعیف‌شدن امکان توافق و رواداری و مشارکت، توجه فرهنگ عامه به رعایت ارزش‌ها و اخلاقیات جمعی در گستره جامعه کاستی می‌یابد و جامعه برای حل مشکلات رو به خشونت و نیرنگ می‌گذارد. معمولاً در چنین شرایطی هنر دچار رکود می‌شود و فقط دو مسیر هنر دستوری از طریق دولت و هنر اعتراضی از طریق یک جامعه مدنی ضعیف جریان می‌یابد. هنر اعتراضی نیز خود یا وجهی مخاطره‌آمیز و مستقیم به خود می‌گیرد و یا از طریق استعاره‌ها و نمادهایی که فهم آن چندان آسان نیست، تلاش می‌کند وضعیت موجود را نقد کند.

۴. چهارمین تعریف سیاست را برابر با قدرت می‌داند. هر کجا قدرت هست سیاست هم هست. از این‌رو در این تعریف سیاست در همه مناسبات انسانی رخنه کرده است؛ از رابطه دو دوست و افراد یک خانواده گرفته تا روابطی که در محل کار و نهادها و سازمان‌ها وجود دارد و تا رابطه حکومت و مردم و رابطه میان ملت‌ها. سیاست در هر سطح از سطوح اجتماعی که قدرت باشد، می‌تواند حضور یابد. سیاست چیزی نیست جز توان‌مندی نیل به نتایج دل‌خواه به هر وسیله. از این‌رو این تعریف از سیاست وسیع‌ترین و رادیکال‌ترین تعریفی است که از سیاست ارائه شده است. این تعریف با ایده‌ها و فعالیت‌های دو گرایش سیاسی نیرومند سازگار است؛ یکی گرایش فمینیست‌های رادیکال است که در هر نهاد اجتماعی، حتی روابط زن و مرد در نهاد خانواده، فرودستی زن را نسبت به مرد نمایان می‌کنند. از نظر آنان زیربنای نقش و جایگاه اجتماعی زن و مرد در

جامعه‌سیاستی است که روابط قدرت ساخت‌یافته‌ای را بازتولید و تحکیم می‌کند، به‌نحوی که یک گروه از انسان‌ها را تحت سلطهٔ گروه دیگری قرار می‌هد.

مارکسیست‌ها نیز سیاست را در کنار فرهنگ روبنایی می‌بینند برای استقرار زیربنای اقتصادی، شامل روابط تولیدی. از نظر آنان سیاست قدرت سازمان‌یافته‌ای است برای سرکوب یک طبقهٔ اجتماعی توسط طبقه‌ای دیگر. سیاست نه‌تنها به دولت و امر عمومی محدود نمی‌شود، بلکه اقتصاد را نیز دربرمی‌گیرد. به‌نظر مارکسیست‌ها جامعهٔ مدنی که با مبارزهٔ طبقاتی مشخص می‌شود قلب سیاست به‌حساب می‌آید. این دو گرایش در ایران یکی جوان و دیگری نسبتاً پُرسابقه است. اخیراً گرایش‌های فمینیستی، مبتنی بر انقیاد زنان توسط مردان به‌صورت محدودی، در جامعهٔ مدنی طرح می‌شود. البته توجه به حضور زنان در سیاست، که در سال‌های اخیر در هنگام انتخابات شوراها و مجلس شورای اسلامی و ریاست جمهوری طرح می‌شود، لزوماً ناظر بر این نوع فمینیسم رادیکال نیست، بلکه می‌شود آن را مبتنی بر فمینیسم برابری طلب قلمداد کرد. اما دیدگاه مارکسیستی دربارهٔ روبنابودن سیاست، به‌طور خاص از سوی حزب تودهٔ ایران و به‌طور عام از سوی بسیاری از نیروهای چپ‌گرا و حتی برخی از گرایش‌های اسلامی طرح شده است. درمجموع می‌شود گفت که سیاست هم از نظر مارکسیست‌ها هم از نظر فمینیست‌ها چیزی است مربوط به سرکوب و انقیاد و بدین دلیل صورتی منفی پیدا می‌کند.

تأثیر این تعریف از سیاست بر فرهنگ بحث اعمال قدرت گروه یا جماعتی بر گروه‌ها و جماعت‌های دیگر را مطرح می‌کند. پیامد فرهنگی این بحث شکاف یا شکاف‌هایی در وضع موجود است؛ یک دوگانگی یا چندگانگی معارضه‌آمیز که از تعارض میان فرهنگ مسلط و فرهنگ یا فرهنگ‌های معترض در حال تکوین و رشد حکایت دارد. اما جنبهٔ مثبت این شکاف این است که این مناقشه‌ها و مباحث خود، امکان به رسمیت شناختن گروه‌ها و جماعات سرکوب‌شده و

تحت سلطه را پیش می‌کشد. این به رسمیت شناختن در عرصه‌های متفاوت اجتماعی و سیاسی خود را نشان می‌دهد و شامل به رسمیت شناختن فرودستان و به حاشیه‌رفتگان، زنان و اقلیت‌های مذهبی و قومی می‌شود. حال در پرتو این چهار تعریف جامع از سیاست می‌توان به خط‌سیر مفهوم سیاست در میان تحولات تاریخی و اجتماعی پرداخت.

۴. قدرت، سوداگری و اخلاق در سیاست

«امروزه ما سیاست استبداد را (در کنار دیکتاتوری و تمامیت‌خواهی) شکلی از حکومت می‌دانیم. این یونانیان کلاسیک را خواهد ترساند، یونانیانی که هویت (و حس برتری آنان نسبت به دیگران) مبتنی بود بر متمایز کردن خودشان از استبدادی که از سوی همسایگان شرقی‌شان مداومت داشت. این تعارض آشکار می‌کند که سیاست که بسیار کانونی است در تمدن ما معنایش با هر تغییری در فرهنگ و موقعیت تغییر می‌کند» (Minogue, 1995: 2).

در سیر حرکت معنای سیاست در طول تاریخ نقاط عطفی را می‌شود مشخص کرد که تحت شرایطی خاص و از سوی اندیشمندانی توانا سیاست تعریف و بازتعریف شده است. با توجه خاص به جایگاه ارزش و اخلاق در تعریف فرهنگ می‌شود چهار تعریف و نقطه عطفی را که قبلاً توضیح داده شد، درباره رابطه فرهنگ و سیاست یافت. در این نقاط عطف همچنین امکان بررسی مشترکات و مفترقات گرایش‌های فکری و عملی مختلف درباره سیاست، با نشان دادن درآمیختگی اخلاق در پرتو ارزش‌ها و اعتقادات در سیاست و جدایی سیاست از چنین ارزش‌ها و اعتقاداتی گشوده می‌شود. به بیان دیگر، مفاهیمی چون اخلاق و اعتقاد و ارزش که حاکی از معنای محدود فرهنگ است نسبتش با سیاست مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و نزدیکی و دوری سیاست از این مفاهیم بیان‌گر میزان درآمیازی فرهنگ با سیاست است.

ارسطو و سیاست

ارسطو با تأثیری که از افلاطون پذیرفته بود، در زمره معدود فیلسوفان دوران‌سازی است که در دو کتاب سیاست و اخلاق نیکوماخسی کوشید تا سیاست را تعریف و مفهوم‌سازی کرده و دسته‌بندی‌های دقیقی از آن ترسیم کند. به همین دلیل نقطه آغاز را می‌شود نظریه ارسطو درباره سیاست قلمداد کرد. او امر سیاسی را به‌صورتی نظری و علمی آن‌چنان مطرح کرد که پیامدهایش تا عصر حاضر نیز امتداد دارد.

سیاست از دیرباز در یونان، در دوره فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو، با اخلاق درآمیخته بود و در کتاب اخلاق نیکوماخسی ارسطو، در کنار بحث اخلاق، آن‌چه در اصطلاح اندیشمندان اسلامی فن یا صنعت تدبیر منزل (خانواده) و فن یا صنعت سیاست مدن خوانده می‌شد در ذیل حکمت عملی قرار می‌گرفت (خوانساری، ۱۳۶۲). ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخسی، فضائل فکری را به دو دسته عملی و نظری برحسب مسائل خاص مورد وجه هریک از این دو تقسیم می‌کند. حکمت نظری هدفش حقیقت است و به معرفت از نوع اول، یعنی آن‌چه ضروری و دائمی است می‌پردازد؛ به آن چیزهایی توجه دارد که به‌گونه دیگری تبدیل نمی‌شود و تحت تأثیر اراده انسان تغییر نمی‌کنند. اما حکمت عملی یا فرونسیس، باین‌که هدفش حقیقت است، تفاوتش با حکمت نظری آن است که حقیقت در خدمت عمل انسان است و به مسائلی می‌پردازد که با اراده انسان تغییر می‌کنند و به گونه‌ای دیگر تبدیل می‌شوند (همان‌جا).

حکمت عملی که به‌طور مشخص به اخلاق از جنبه فردی و جمعی می‌پردازد، مباحثی را در نیک‌بودن و نیک‌زیستی می‌گشاید و سیاست نیز در ذیل آن تعریف می‌شود. از نظر ارسطو سیاست در زمره والاترین افعال انسان است و تحقق خوی انسانی که بخشی از زندگی نیک است، مستلزم درآمیختن با سیاست است

(Leftwich, 2004: 73).

اخلاق فقط تأمل درباره زندگی نیک نیست، چراکه هدف آن خلق زیست نیک است. برای همین از نظر ارسطو با تلاش عملی دیگری، یعنی سیاست پیوند می‌خورد؛ چراکه سیاست نیز هدفش نیک‌گردانیدن مردم است. اخلاق حاکی از آن است که چگونه فرد باید بهترین زیست را داشته باشد، درحالی که مطالعه سیاست دیدن نیکی تمام جماعت است. در فلسفه ارسطو بحث در این باره نیست که باید قدری اخلاق را وارد سیاست کرد، بلکه او می‌گوید سیاست خود ذاتاً امری اخلاقی است و درواقع یک اخلاق جمعی است. به گفته ارسطو «هدف سیاست خیر اعلاست؛ و بیشتر توجه و تلاش خود را صرف ساختن شهروندی از نوعی مشخص می‌کند، یعنی شهروندی نیک و دارای ظرفیت کرداری عالی» (Aristotle, 2011: Book1, ch.9). به همین دلیل هم معتقد است که سیاست‌مدار به معنای واقعی، تصور می‌شود که بیشتر تلاش خود را صرف تحصیل و اکتساب تقوا می‌کند. چراکه او می‌خواهد شهروند را خوب و فرمان‌بردار قانون بسازد (Ibid: ch.13).

در دوره تفوق مسیحیت بر اندیشه اروپاییان، در پس از یونان و سده‌های میانه، سیاست با اخلاق مسیحی درآمیخت. تا این جا به نظر می‌آید نوعی فرهنگ والا سیاست را در قلمرو خود تعریف و هدایت می‌کند. به‌ویژه، در سده میانه اخلاق نیکوماخسی کانون آثار فلسفی این دوره بود و ترکیب اخلاقیات ارسطویی با الهیات مسیحی بسیار گسترده شد. می‌شود گفت که مهم‌ترین نسخه این سنتز از آن تامس آکویناس است. در رویکرد ارسطویی به سیاست، فرهنگ از طریق درآمیختن ارزش‌ها و اخلاقیات با سیاست ظهور نیرومندی پیدا می‌کند و بیشتر به سمت آن چه فرهنگ والا خوانده می‌شود، سوق پیدا می‌کند. در چنین وضعی جامعه دارای ملاک‌های ارزشی و اخلاقی روشنی درباره خیر عمومی است. در دوره‌های بعد از ارسطو که الهیات مسیحیت سیطره پیدا می‌کند و به کمک نظریات ارسطو مدون می‌شود، اخلاقیات و ارزش‌ها تأثیر دوگانه بر جامعه

می‌گذارند. از یک طرف لابی‌گری و بی‌اخلاقی به‌عنوان چیزی متفاوت در نظر نمی‌آید، بلکه به‌عنوان امری خلاف قلمداد می‌شود. اما از طرفی دیگر، جامعه شکلی با یک ایدئولوژی درآمیخته با مذهب هدایت می‌شود که از دل آن تفتیش عقاید و خشونت دینی بیرون می‌آید.

چنان‌که مشخص است، در میان تعاریف چهارگانه‌ای که از سیاست شد، آن تعریفی که سیاست را پرداختن به امر عمومی می‌داند مبتنی بر دیدگاه ارسطوست. چراکه ارسطو در شرایطی که می‌زیست، سیاست را با مشارکت در دولت‌شهر و پرداختن به مسائل دولت‌شهر مشخص می‌کرد. درعین حال، به‌لحاظ نظری، سیاست را در ذیل حکمت عملی و درآمیخته با اخلاق تعریف کرد. توجه به امر عمومی از موضعی اخلاقی می‌تواند توافقی را میان شهروندان بر سر سویی فرهنگی جامعه و ملاک‌های اخلاقی ایجاد کند که بتوانند بدان‌وسیله درباره‌ی خیر عمومی به توافق برسند.

گسست ماکیاولیستی

این نقطه‌ی عطف که با نظریات ماکیاولی درباره‌ی سیاست آغاز می‌شود از اهمیت زیادی برخوردار است. اهمیت آن از این جهت است که می‌شود آن را به گفته‌ی رضا داوری، آغاز دورانی جدید در تاریخ غرب خواند: «با آغاز دوران جدید تاریخ غربی، گرچه توجه تازه‌ای به یونان و یونانیت شد، اما اخلاق و فضائل موردنظر نویسندگان و فیلسوفان قرار نگرفت. ماکیاول و اسپینوزا و هابز برای این که سیاست جدید را تأسیس کنند اتحاد دشوار سیاست و اخلاق در فلسفه‌ی یونانی را رها کردند و برای اخلاق در سیاست جایی قائل نشدند. البته این‌ها و دیگر فیلسوفان در مورد آزادی و حق و تکلیف و مسئولیت مطالبی گفتند، اما تا قرن هیجدهم کوشش‌ها برای تأسیس یک اخلاق جدید به نتیجه‌ای نرسید. در قرن هیجدهم بحث تأسیس اخلاق بر مبنای عقل مطرح شد. اگر تا این زمان طرح معتزلی غلبه داشت یا لاقل

لایب‌نیتس و بعضی از صاحب‌نظران قرن هیجدهم به طرح عقلی‌بودن خیر و شر مایل بودند، در این زمان مؤثرترین فیلسوفان، یعنی دیوید هیوم و روسو و کانت به‌صورت‌های مختلف و متفاوت، اخلاق عقلی و عقلی‌بودن اخلاق را منکر شدند و همچنین به رد این مسئله پرداختند که عقل کارآفرین متصرف در جهان بتواند راهنمای اخلاق باشد و تکلیف را بتوان از آن پرسید. کسی که گمان می‌کند عقل تکنیکی متصرف در جهان، خیر و زیبایی و عاقبت نیکو را تشخیص می‌دهد و راه آن را می‌نماید، شاید حتی در ساختن و پرداختن جهان ماده هم ناکام بماند» (داوری، ۱۳۸۳: ۱۰).

در این آغاز راه، ماکیاولی در کتاب پرآوازه شهریار به پدیده قدرت به‌لحاظ عملی و واقع‌گرایانه می‌نگرد: چگونه یک حاکم قدرت را به‌دست می‌آورد و این قدرت چگونه تضمین می‌شود. می‌شود دریافت که «متن پرنس ماکیاولی ادای سهمی است در بهترین صورت برای نمایاندن گونه شهریار و در همان حال، تهاجمی طنزآلود به این مفروض بنیادین که فضیلت شاه‌زادگی کلیدی برای شکوه و بزرگی است» (Skinner, 2004: 5). نکته مهم در نگاه ماکیاولی این است که مسأله اصلی شخص حاکم نیست، بلکه دولت است. مفهومی را که ماکیاولی از دولت ساخت نامی اعظم و واژه‌های کانونی برای گفتمان سیاسی شد. نگاه او نمایان‌گر تبدیل کانون سیاست از حکمران به دولت است. برحسب دیدگاه اومانیستی از سیاست، هدف اصلی هر حکمرانی، چنان‌که ماکیاولی آن را بیان می‌کند باید همواره به دست‌گیری و نگاه‌داری دولت باشد (ibid: 9). هنگامی که ماکیاولی در نظریه خود ماهیت سیاست (حکمرانی) را از امری متکی به شخص (حاکم) به دستگاهی به‌نام دولت تغییر داد، علم سیاست مدرن نیز شکل گرفت. علاوه بر شکل گرفتن علم سیاست مدرن برحسب دولت، بحث مهمی دیگری که حکایت از گذار به دوره مدرن است جداشدن ارزش‌ها و اعتقادات، به‌ویژه اخلاق از سیاست است. ماکیاولی با توصیه‌هایی که به شهریار برای به‌دست‌گیری قدرت

(دولت) و نگاه‌داری آن می‌کند، این جدایی را اعلام می‌کند. از نظر ماکیاوولی اگر مشروعیت براساس نسبت‌ها باشد ادامه‌یافتن قدرت آسان است. اما وقتی شهریار در یک پادشاهی جدید مستقر می‌شود که فرهنگ‌ها و زبان متفاوت است، وضعیت تفاوت پیدا می‌کند. در چنین وضعی است که توصیه‌هایی در این زمینه می‌کند. برای نمونه می‌گوید که شهریار باید انعطاف داشته باشد و میان خوب و بد رفت‌وآمد کند. به‌خاطر ضرورت‌ها حاکم باید بیاموزد چگونه خود را پابرجا نگه‌دارد و چگونه نیک نباشد. او معتقد است که «برای یک شاه‌زاده که خواهان حفظ خود است ضروری است که بیاموزد چگونه خوب نباشد، و استفاده یا عدم استفاده از این دانش را برحسب ضرورت انجام دهد» (Machiavelli, 2005: Ch. XV, 53).

نگاه ماکیاوولی به سیاست به اولین تعریفی از سیاست بازمی‌گردد که قبلاً به آن اشاره شد. طبق آن دیدگاه، سیاست هنر حکومت‌کردن است. در این نگاه گسستی را نسبت به تعریف ارسطویی که سیاست را در ذیل عمل اخلاقی تعریف می‌کرد می‌توان به‌روشنی مشاهده کرد. دیگر اخلاق جزئی هنجاری و تجویزی از فرهنگ پیش‌برنده و هدایت‌گر سیاست نیست. بلکه در مواقعی اخلاق مخل سیاست، یعنی مخل حفظ و نگاه‌داری دولت می‌شود و باید پا را از قلمرو آن‌چه به‌لحاظ فرهنگی اخلاقی خوانده می‌شود بیرون گذاشت تا بتوان سیاست را به سرمنزل مقصود هدایت کرد. تغییراتی که از سوی ماکیاوولی هم دربارهٔ قانونی‌شدن مفهوم دولت و هم دربارهٔ فاصله‌گرفتن اخلاق از امر سیاسی بنا نهاده شد، از طریق تامس هابز به‌نحوی مبنایی در نظریهٔ سیاسی تدوین شد. چنان‌که هابز برخلاف ارسطو این بحث را پیش می‌کشد که ما به‌طور طبیعی حیوانات سیاسی نیستیم و در طبیعت عدالتی وجود ندارد و بالاترین خیرها برای خرد انسان قابل دسترسی نیست. او تصریح می‌کند که «اما هر آن‌چه که موضوع اشتیاق و آرزوی هر انسانی باشد، چیزی است که از نظر خودش نیک و

خیر می‌خواند، و آن چیزی که از آن تنفر و بیزاری دارد را بد می‌خواند؛ و آن‌چه را پست و نازل می‌داند ناچیز و بی‌اهمیت می‌خواند. چرا که این واژگان نیک، بد، بی‌اهمیت و ناچیز همواره در ارتباط با انسانی که آن‌ها را به کار می‌برد استفاده می‌شود، چیزی به تنهایی و به‌طور مطلق بد یا خوب نیست و هیچ قاعده‌عام خوب و بد از طبیعت شئ گرفته نمی‌شود» (Hobbes, 1651: ch.IV).

در حالی که نگاه ماکیاولی - هابزی به‌عنوان یک نگاه واقع‌گرایانه سیطره خود را می‌گشود، فیلسوفانی چون روسو و میل سعی کردند قدری به آرمان‌ها و اخلاقیات نزدیک شوند. به همین دلیل آن‌ها با طرح اراده عمومی در برابر نفع‌طلبی فردی و توسعه انسانی در برابر سودطلبی نظریاتی را تدوین کردند که بارها آیندگان بدان‌ها رجوع کردند. اما نظریاتی از این دست را نمی‌توان نقطه عطفی به حساب آورد، چرا آن نقد بنیادینی که باید بر مدرنیته وارد می‌آمد تا در پرتو آن سیاست هم مورد نقد قرار گیرد، سامان نیافته و تدوین نشده بود. با چنین توجهی، نقطه عطف را می‌توان در اندیشه‌های ماکس وبر یافت. او در بخش‌هایی از نظریات خود مدرنیته را نقد می‌کند و آینده آن را در نبود معنا و گرفتارآمدن انسان در قفس آهنین بوروکراسی می‌بیند. این همان مسأله‌ای است که به‌خصوص از سال‌های ۱۳۴۰ش در ایران نمایان شد و توجه بسیاری را، اعم از روشنفکران و روزنامه‌نگاران و نیروهای سیاسی، به خود جلب کرد. مباحث متفاوتی در این باره مطرح شده است؛ از تأکید بر بی‌حس‌وروح بودن و شبیه به ماشین شدن کارکنان بوروکراسی و به‌وجودآمدن قوانین دست‌وپاگیر و نظام کاغذبازی گرفته، تا طرح کلی غرب‌زدگی و بحث تقلید کورکورانه نظام اداری ایران از غرب و گرفتارآمدن در زندان بوروکراسی. این مباحث همچنان در ایران پس از انقلاب جریان یافت. بخشی از بحث فساد در دستگاه‌های دولتی نیز بر همین نظام بوروکراسی تمرکز می‌کند. پیامد مفهوم وبری بوروکراسی که با نبود معنا و گرفتارآمدن در قفسی آهنین مشخص می‌شود، چیزی نخواهد بود جز تضعیف مبانی اخلاقی در

مناسبات اجتماعی. این رویکرد وبری از یک نظر افول اخلاق اجتماعی شهری را از دهه ۱۳۴۰ به بعد، و از طرف دیگر از میان رفتن شکوفایی خلاقیت در زمینه فرهنگ و هنر را در ایران به خوبی توضیح می‌دهد.

وبر و آسیب‌شناسی مدرنیته

وبر در نوشتاری به نام «سیاست به عنوان یک حرفه» به مسائل مختلفی چون سیاست، مشروعیت، دولت، و سیاست‌مدار می‌پردازد. در همین نوشتار به اخلاق و سیاست نیز پرداخته است و دو نوع اخلاق، یکی اخلاق مبتنی بر اهداف غایی و دیگری اخلاق مبتنی بر مسئولیت را از یکدیگر جدا می‌کند و معتقد است که هر کدام باید در جای خود به کار گرفته شود (Weber, 2008). گرچه وبر در این نوشتار به طور مشخص به امر سیاسی و نیز ارتباط اخلاق با سیاست اشاره کرده است و این خود بازگشتی است به برجسته کردن اخلاق در سیاست؛ اما اهمیت دیدگاه او بیش از تأثیری است که روی مبحث امر سیاسی و اخلاق و سیاست دارد. آن‌چه به دیدگاه او اهمیتی دوران‌ساز داده، این است که او فرهنگ را وارد ضمیر خودآگاه نظریه‌پردازان قلمرو علوم اجتماعی و انسانی کرد و سیطره آن را بر دیگر جنبه‌های زندگی بشری وضوح بخشید. وبر نه تنها با رویکردی فرهنگی مدرنیته در غرب را توضیح داد، بلکه با نقدی فرهنگی به مدرنیته، منطق و قواعد انحراف‌یافته در جامعه و سیاست را نمایان ساخت. او در زمره معدود بنیان‌گذارانی است که به نحوی علمی، در مطرح کردن فرهنگ به عنوان یک متغیر سهم بسیار زیادی داشت. وی فرهنگ را به عنوان یک چارچوب تحلیلی مهم و متغیری توضیح‌دهنده وارد مطالعات علوم اجتماعی و انسانی کرد و آن‌گاه ظرفیت تجویزی فرهنگ را نیز نمایان کرد. اگر تا پیش از وبر می‌شد نقش فرهنگ و تأثیرگذاری آن را عمدتاً در قالب ارزش‌ها و اعتقادات در سیاست دید، وبر با تدوین نظریه‌اش درباره نحوه رشد و توسعه نظام سرمایه‌داری

نشان داد که اخلاق پروتستانی، به عنوان عاملی فرهنگی، و به عنوان متغیری پراهمیت و کلیدی در گذار جامعه سنتی غرب به مدرنیته نقش داشته است (Turner, 1994: 39). وبر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری معتقد است که اخلاق کار پروتستانی، به ویژه شاخه کالونی آن باعث شد که سرمایه‌داری در اروپای شمالی که هیچ طرح و برنامه‌ای برایش تدارک دیده نشده بود، رشد کند (Weber, 1992). قطع نظر از درست یا نادرست بودن این نظریه، تعلیل و تحلیل ظهور سرمایه‌داری در این منطقه، به نحوی که به همه جهان گسترش یافت با نگاهی فرهنگی و روش‌مند مبنایی شد برای کارهای بزرگی که در آینده صورت گرفته است. بر این اساس، وبر بسیاری از وضعیت‌ها و رخداد‌های سیاسی را از منظری فرهنگی مطالعه و بررسی کرده و امر سیاسی را در بستر مطالعه و تحلیل فرهنگی معنا می‌کند.

مهم‌تر از توضیح تحولات مدرن در غرب از طریق رویکرد فرهنگی، آسیب‌شناسی پراهمیت او درباره جامعه سرمایه‌داری است که آن هم با رویکردی فرهنگی انجام می‌شود. وبر که همواره با استفاده از فرهنگ تلاش می‌کند وضعیت مدرن و سرمایه‌داری را تحلیل کند ویژگی متمایز مدرنیته را در فرایند عقلانی‌شدن می‌یابد. او در بخشی از کتاب جامعه و اقتصاد بحثی را درباره عقلانیت می‌گشاید که بعدها به عنوان یک چارچوب مفهومی برای نقد عمیق مدرنیته مورد استفاده نظریه‌پردازان انتقادی قرار می‌گیرد. او انواع عقلانیت را به صورت عقلانیت عملی (practical)، نظری (theoretical)، ذاتی (substantive)، صوری (formal) و عقلانیت اخلاقی (ethical) تقسیم می‌کند و جایگاه و کارکرد هر کدام را برمی‌شمرد. به خصوص در تقابلی که وبر میان «عقلانیت ذاتی» معطوف به هدف و ارزش و «عقلانیت صوری» با سازوکاری سیستمی و معطوف به وسیله - هدف می‌بیند، مبنایی ماندگار می‌شود برای نقد مدرنیته.

مفهوم عقلانیت ذاتی باز می‌گردد به عملی عقلانی که معطوف به هدف

است اما درون بافتاری از اهداف غایی یا ارزش‌ها. برای عقلانیت ذاتی، ملاک محاسبات و روش‌هایی نیست که به لحاظ تکنیکی برای رسیدن به هدف مکفی است، بلکه این عقلانیت ملاک‌های مشخصی از اهداف غایی را به کار می‌بندند (Weber, 1968: 85-86). عقلانیت ذاتی یک تفکر کل‌گراست که تمرکزش بر حل مسأله درون یک نظام ارزشی است. این نظام ارزشی در برابر تفکر تخصصی و تکنیکی که تفکر مسلط دوران است قرار دارد. عقلانیت ذاتی نوعی عقلانیت است که تابع ارزش‌ها و خواهان هنجارهای اخلاقی است. عقلانیت ذاتی ماهیت نتیجه را در نظر نمی‌آورد.

در مقابل عقلانیت ذاتی می‌شود عقلانیت صوری را قرار داد که با تمرکز بر وسیله - هدف یک محاسبه‌گر است. هدفی در نظر گرفته می‌شود و با تکیه بر تجربه، مشاهده، منطق و علم گام‌های قابل محاسبه‌ای برای رسیدن به هدف برداشته می‌شود (ibid). عقلانیت صوری در نهایت مشروعیت‌بخش به یک محاسبه وسیله - هدف عقلانی از طریق ارجاع به قواعد، قوانین، و تنظیماتی است که به صورتی تعمیم‌یافته به کار بسته شده است. به همین دلیل ساختاری از سلطه در مسیر صنعتی شدن و در قلمروهای اقتصادی، حقوقی، و علمی این اخلاق رشد می‌کند و به شکل سلطه بوروکراتیک تجسم می‌یابد (ibid). در واقع عقلانیت صوری به نوعی از تصمیم‌گیری می‌انجامد که تابع محاسباتی برای بالابردن شانس خود در موفقیت است. به طور مشخص در عقلانیت صوری جهت‌گیری نسبت به ارزش‌ها زده می‌شود، چراکه آن را غیر تکنیکی قلمداد می‌کند. بنابراین وقتی برای حل مسأله ملاک‌های تکنیکی را به کار می‌بندیم، با عقلانیت صوری عمل می‌کنیم. وبر این بحث را پیش می‌برد که عقلانیت صوری به جای عقلانیت ذاتی نشسته است، چراکه بوروکراسی بر جهت‌گیری تکنیکی نسبت وسیله‌ها و اهداف تکیه می‌کند.

قائل شدن به تمایز و بلکه تقابل میان عقلانیت ذاتی و عقلانیت صوری، وبر

را توانا ساخت تا سلطهٔ بوروکراسی را که تجسمی از عقلانیت صوری است در آیندهٔ بشریت ببیند. او معتقد است که سازمان‌های بوروکراتیک، از نوع شرکتی یا حکومتی، به شدت بر عقلانیت صوری مبتنی است. سلسله‌مراتب اداری آن مملو از کارکنانی با اقتدار و تخصصی محدود است که در تصمیم‌گیری و عمل با رویه‌های سابق و قواعد هدایت می‌شوند. بر این اساس او به صورتی پیامرگونه در وضعیت مدرن خبر از ظهور قفس آهنین ساخته‌شده توسط عقلانی‌شدن بروکراتیک می‌دهد. ماکس وبر صحنهٔ آخر تحول فرهنگی به سوی قفس آهنین را با «متخصصانی بدون روح و لذت‌جویانی بدون قلب» (Weber, 1992: 124) ترسیم می‌کند.

شاید بسیاری از مباحثی که دربارهٔ غرب‌زدگی در دهه‌ها چهل و پنجاه در ایران طرح شد، اگر عمق پیدا می‌کرد با نظریات وبر مطابقت زیادی پیدا می‌کرد. نقدهای متفاوتی از جانب روشنفکرانی چون فردید، شادمان، آل‌احمد، شایگان و شریعتی به غرب شد؛ اما در این میان شریعتی با تفکیک میان تمدن و تجدد، و تفکیک میان دو نوع عقلانیت یعنی راسیون (ration) و رِزُن (raison)، از منظری وبری به نقد غرب پرداخت، که یادآور بحث عقلانیت صوری وبر است. درعین حال امکان گشایش بن‌بست را نیز فراهم آورد. چراکه با تفکیک عقلانیت، دیگر عقلانیت را به‌عنوان یک کل نفی نکرد و تمامیت آن را زیر سؤال نبرد، بلکه مفهوم ابزاری آن را که با آن‌چه در زبان فرانسه راسیون خوانده می‌شود مورد انتقاد قرار داد.

طرح موضوع قفس آهنین و نبود معنا، توجه بسیاری از نظریه‌پردازان را به خود جلب می‌کند. به‌خصوص، بحثی که او دربارهٔ سلطهٔ عقلانیت به‌راه می‌اندازد بسیاری از اندیشمندان، به‌ویژه لوکاچ و مکتب فرانکفورت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بحث او دربارهٔ عقلانیت، وسیله‌ای کارآمد را به دست نظریه‌پردازان انتقادی می‌دهد تا با آن قلمرو نقد مدرنیته را هرچه بیشتر بکشایند.

شومپیتر و ورود منطق اقتصاد به سیاست

شاید در ظاهر به نظر بیاید آن اندیشمندی که حوزه اقتصاد را وارد حوزه سیاست کرد کارل مارکس است. این درست است که مارکس فرهنگ و سیاست را وابسته به ساختار طبقات اجتماعی ناشی از مناسبات تولیدی می‌دانست و درواقع، مبنا و زیربنا را روابط اقتصادی - اجتماعی مبتنی بر نقش افراد در تولید می‌دانست و سیاست و فرهنگ را روبنا و معلول این روابط زیربنایی می‌دید. اما اگر او به رابطه علت و معلولی میان ساختار اقتصادی - اجتماعی و نهادهای سیاسی و فرهنگی قائل بود، حوزه‌های مربوط به امور روبنایی را از حوزه‌های مربوط به امور زیربنایی تفکیک می‌کرد و آن‌ها را با هم در نمی‌آمیخت. درحالی‌که این درآمیزی به‌دست ژوزف شومپیتر، اقتصاددان و سیاست‌دان اتریشی - امریکایی در ابتدای سده بیستم میلادی به انجام رسید. شومپیتر درواقع قواعد و منطق اقتصاد را وارد سیاست کرد.

شومپیتر در شرایطی نظریات خود را مطرح کرد که روند صنعتی شدن و گسترش شهرها سرعت یافته بود و ورود طبقات و اقشار اجتماعی به صحنه رأی‌دادن هرچه بیشتر فضا را برای استقرار دموکراسی غیرمستقیم و مبتنی بر نمایندگی آماده‌تر می‌ساخت. از نظر شومپیتر نظریه پردازان کلاسیک دموکراسی این پیش‌فرض را داشتند که مردم درباره خیر عمومی عقلانی می‌اندیشند (Schumpeter, 1976: 269) مورد نقد قرار می‌دهد. او معتقد است که مردم این آگاهی را ندارند. از این رو او با این اندیشه مخالف بود که دموکراسی فرایندی است که توسط آن انتخاب‌کنندگان خیر عمومی را درمی‌یابند و سیاست‌مداران آن را به اجرا درمی‌آورند و آن را غیرواقعی دانست. از نظر او مردم ناآگاه و سطحی‌اند و درواقع سیاست‌مداران باید دستور کار را تعیین کنند. به نظر شومپیتر آن‌چه اولویت دارد رأی مردم نیست، بلکه افرادی که انتخاب می‌شوند از اولویت

برخوردارند. او به‌طور مشخص بیان می‌کند که «دموکراسی تنها به این معناست که مردم فرصت قبول یا رد افرادی را دارند که بر آن‌ها حکمرانی می‌کنند» (Schumpeter, 1994: 284-5). بنابراین دموکراسی حکومت به‌وسیلهٔ مردم نیست، بلکه رقابتی آزاد میان سیاست‌مداران است برای به‌دست‌آوردن رأی مردم. بنابراین رسیدن به تصمیمات سیاسی از طریق قدرت‌یافتن افرادی است که توانسته‌اند رأی مردم را به‌دست آورند (Ibid: 285). از دیدگاه شومپتر نمایندگان طرح‌ها و برنامه‌های خود را در اختیار مردم قرار می‌دهند تا مردم در یک رقابت آزاد، آن‌ها را انتخاب کنند، چیزی شبیه تلاش فروشندگان کالا در یک بازار آزاد که تلاش می‌کنند مردم کالاهای آن‌ها را بخرند. شومپتر در نظریهٔ بدیلش از دموکراسی، نظام رقابت در بازار را وارد کارزار سیاست کرد و سیاست امروز را توجیه کرد.

زمانی ماکیاولی از طریق واردکردن منطق و رویهٔ نزاع برای قدرت و به‌دست‌گیری دولت به‌عنوان هستهٔ مرکزی سیاست، مفهوم ارسطویی سیاست را که آکنده از اعتقادات و ارزش‌ها بود به حاشیه راند. این‌بار، شومپتر با واردکردن منطق و رویهٔ اقتصاد حیطة فرهنگی و جایگاه ارزش و اخلاق را در سیاست تنگ‌تر کرد. کمی پیش و کمی پس از شومپتر، به‌ترتیب، تعاریف هارولد لاسول و دیوید ایستن از سیاست، میدان وسیع‌تری را برای منطق قدرت و منطق اقتصاد باز کرد. تعریفی که لاسول از سیاست ارائه کرد به‌صورت عنوانی برای کتابش درآمد: چه کسی چه چیزی را در چه زمانی و چگونه به‌دست می‌آورد (Lasswell, 1936) تکیهٔ لاسول بر «چه کسی» و «چگونه» حکایت از تلاش برای نفوذ و کسب قدرت دارد، که از زمان ماکیاولی در کانون گفتمان سیاسی قرار گرفته است. تأکیدش بر «چه چیزی» اشاره دارد به چیزهای ارزش‌مندی که افراد و گروه‌ها در جامعه برای به‌دست‌آوردن آن تلاش می‌کنند. درمجموع می‌توان گفت که لاسول بحث اقلیتی را گشود که بیشترین برخورداری را از منابع

جامعه دارند، اما به این واقعیت نیز اشاره می‌کند که اگر اقلیتی دارای بیشترین برخورداری‌اند، این بدان معنا نیست که اکثریتی از برخی تغییرات منفاعی کسب نمی‌کنند. شومپتر نیز براساس چنین وضعی که لاسول ترسیم کرده بود، رویهٔ دموکراسی را از طریق منطق اقتصاد بازار آزاد بازخوانی می‌کند.

پس از تلاش‌های نظری لاسول و شومپتر، در اواسط دههٔ پنجاه میلادی دیوید ایستن تعریفی تأثیرگذار و نسبتاً ماندگار را برای سیاست پیشنهاد می‌کند. از نظر او سیاست یعنی «تخصیص مقتدرانهٔ ارزش‌ها». در تعریفی که ایستن ارائه می‌کند بحث ارزش‌ها نامشخص است. از نظر ایستن ارزش‌ها اعم از مادی و روحی و معنوی است. درواقع این گستردگی دربارهٔ ارزش‌ها، نشان می‌دهد بحث ارزش‌ها از نوع ارزش‌هایی نیست که در کنار اعتقادات و اخلاقیات قرار می‌گیرند. نکتهٔ دیگر هم بازمی‌گردد به انتقاد مکرری که همواره از نظریهٔ سیستم‌ها شده است. از آن‌جا که تعریف ایستن بر نظریهٔ سیستم‌ها استوار است، براساس این نظریه خواست‌های جامعه به‌عنوان درون‌داد وارد نظام سیاسی می‌شود و در فرایندی تبدیل به برون‌داد می‌شود و اقتدار، این برون‌داد را برای تخصیص ارزش‌ها بپذیرد. تغییر در سیستم به‌معنای فروپاشی آن است. از طرفی، معنای حفظ سیستم و سازوکار آن برای ادامهٔ زیست جمعی مسالمت‌آمیز جامعه، به‌معنای آن است که تغییری جدی در ساختارهای جامعه نباید صورت بگیرد. نتیجه می‌شود در جامعهٔ موجود سرمایه‌داری نخبگان و گروه‌های ذی‌نفع بیشترین قدرت تأثیرگذاری بر فرایند سیاسی را دارند و درواقع همان وضعیتی را که شومپتر ترسیم می‌کند به رسمیت شناخته می‌شود.

از دههٔ ۱۳۶۰ به‌بعد که به‌تدریج با رشد طرفداران سازندگی و طرفداران اصلاحات در درون نظام امکانات نقد و اصلاح نیز به‌نحوی گشوده می‌شود، رقابت‌های سیاسی درون نظام نیز صورتی جدی‌تر و نظام‌مندتر به خود می‌گیرد. در یک چنین رقابت‌هایی در آن هنگام که مجالی برای تبلیغات حزبی و گروهی

برای کسب رأی به وجود می‌آید، همان الگوی شومپیتری که همچنان در جهان امروز تفوق دارد به کار گرفته می‌شود. مبتنی بر شرایط درون ایران، نامزدهایی که در پی کسب آرای مردم هستند، بسته‌هایی از پاسخ‌ها به خواست‌هایی مفروض را به‌صورتی جذاب در اختیار مردم می‌گذارند، یا به‌قولی به مردم می‌فروشند. از آن‌جا که در کارزار انتخابات نامزدها فقط به خواست‌ها و جذاب نشان دادن این بسته‌ها توجه می‌کنند، در هنگام عمل وعده‌ها فراموش می‌شود. اولین مشکل فرهنگی ترویج عمل نکردن به وعده است که معمولاً در عالم سیاست پس از پیروشدن نامزد نمایندگی مجلس یا ریاست جمهوری رخ می‌دهد. به‌طور کلی در چنین وضعی که بسته وعده در ازای رأی دادن به مردم فروخته می‌شود، فرهنگ از اخلاقیات و ارزش‌ها تهی می‌شود و پول آن را هدایت می‌کند. هدایت‌گری به‌وسیله سود یا پول فرهنگ والا و اخلاقیات را از کانون به حاشیه می‌راند و آن‌چه را سودآور است در کانون قرار می‌دهد. برای نمونه، عرصه برای موسیقی و فیلمی که حامل اندیشه و در جهت رهایی باشد تنگ و موسیقی و فیلم‌هایی که برای سرگرمی و گذران اوقات فراغت است، رشد و گسترش پیدا می‌کنند.

از وبر تا هابرماس: گسترش رویکرد فرهنگی به سیاست

نه ماکیاولی و نه شومپیتر هیچ‌کدام اعلام نکردند که با اخلاقیات مخالفت دارند اما در نظریه‌شان اخلاق جایی نداشت. ماکیاولی قدرت را به‌نحوی در سیاست آمیخت که پس از او تعریف سیاست بدون قدرت قابل تصور نبود. شومپیتر هم گفتمان زمانه را که مبنایش منفعت خود و بده‌بستان‌های حساب‌گرانه و مادی بود به‌نحوی با دموکراسی جوامع وسیع و انبوه صنعتی پیوند داد که هنوز هم سامانه‌ای را که او نمایان ساخت همچنان سامانه غالب در جهان امروز محسوب می‌شود. در ادامه چنین وضعی است که هابرماس به آسیب‌شناسی جامعه مدرن با تکیه بر هدایت‌گری قدرت (دولت) و پول (اقتصاد) می‌پردازد. هابرماس

در پی نظریه پردازان نسل اول مکتب فرانکفورت برای ارائه نظریه‌ای بدیل دربارهٔ جامعه، رویکرد فرهنگی نسل اول را با اضافه کردن نظریات خودش پی می‌گیرد. چراکه مبانی فکری او در همکاری با هورکهایمر و آدورنو و دیگر اندیشمندان مکتب فرانکفورت شکل گرفته بود. نسل اول مکتب فرانکفورت، توجه ویژه‌ای به فرهنگ داشتند. پروژهٔ نظریه‌پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت آن بود که برای رسیدن به یک نظریهٔ فراگیر و راستین دربارهٔ دورهٔ مدرن مرزهای میان فلسفه، اقتصاد، سیاست، فرهنگ و جامعه را بردارند. به نظر می‌آید تا اندازه‌ای موفق شدند و این موفقیت را احتمال مرهون داشتن رویکرد فرهنگی به قلمروهای مختلف هستند. اثری چون دیالکتیک روشن‌گری را به یک معنا می‌شود نقدی فرهنگی به مدرنیته قلمداد کرد. نظریه‌پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت با وجود تعلق خاطری که به مارکسیسم داشتند، برخلاف مارکسیسم رایج بر روبنا، به‌ویژه جنبهٔ فرهنگی جامعه تکیه کردند و از منظری فرهنگی به سیاست نگریستند. آن‌ها فرایند شکل‌گیری ایدئولوژی و مشروعیت را در جوامع سرمایه‌داری معاصر بررسی کردند و توانستند سهمی در فهم سیاست، از طریق نقد فرهنگی ایفا کنند. آن‌ها به‌خصوص ماهیت سیاست در سرمایه‌داری صنعتی را با رویکردی فرهنگی درک و نقد کردند. به‌گفتهٔ آدورنو و هورکهایمر، «یکپارچگی بی‌رحمانهٔ صنعت فرهنگ نمایان‌گر واقعیت ظهور یکپارچگی در سیاست است» (Adorno and Horkheimer, 2002: 96).

در این میان آدورنو تکیهٔ بیشتری بر فرهنگ گذاشت، و با مفهوم‌سازی صنعت فرهنگ، از طریق رویکردی فرهنگی خود فرهنگ را در عصر حاضر مورد نقد قرار می‌دهد و از همان مسیر، سیاست را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد. آدورنو این افسوس را داشت که دیگر فرهنگ بستر حقیقت و زیبایی نیست. او بر این اعتقاد بود که پیش از این فرهنگ انسان را ارج می‌نهاد، چراکه در شرایط تحجر و عقب‌ماندگی و ناآگاهی در برابر شرایط سر فرو نمی‌آورد و مقاومت می‌کرد.

اما فرهنگ به سویی رانده شد که استانداردشدن و هم‌رنگ‌شدن را بر جامعه تحمیل می‌کرد و خود به‌صورت یکی از اجزای جامعه‌ای تحت مدیریت درآمد (Adorno ۱۹۹۱: ۱۰۰). وی فرهنگ را شیوه‌ای از سلطه، به‌شکل صنعت فرهنگ می‌دید که آن‌چه را فرهنگ توده می‌خواند تولید و بازتولید می‌کند. در کنار مکتب فرانکفورت، مکتب بیرمنگام نیز فرهنگ را رویکرد اصلی خود قرار داد و از درون نقد ادبی راهی به تحلیل و نقد فرهنگی گشود و از محدودهٔ پرداختن به فرهنگ والا فراتر رفت و توجه خود را بر فرهنگ عامیانه متمرکز کرد و وارد قلمرو فرهنگ توده و انواع تولیدات فرهنگی به‌صورت نوشتاری، دیداری و شنیداری شد (Childs and Fowler, 2006: 43).

بخشی از دیدگاه‌های فرهنگی نظریه‌پرداز انتقادی مکتب فرانکفورت به فرهنگ و جامعه و سیاست، تا اندازهٔ زیادی وام‌دار مسیری است که ماکس وبر و تا اندازه‌ای لوکاچ هموار کرده بودند. تأثیر وبر بر پیشگامان مکتب فرانکفورت تا آن‌جاست که این نظر نیز وجود دارد که تلاش‌های فلسفی آدورنو همان مباحث وبر دربارهٔ افسون‌زدایی و عقلانی‌شدن جامعه است. آدورنو بازگوکنندهٔ این مدعای وبر است که عقلانی‌شدن نه‌تنها تأثیر سوء بر علم گذاشت، بلکه نهادها و افعال اجتماعی را تابع هنجارهای عقلانیت ابزاری کرد (Cook, 2004: 5). بحثی را که لوکاچ دربارهٔ شی‌ء‌شدگی مطرح می‌کند و مفهومی را که می‌سازد به‌نحوی مبتنی بر نظریهٔ ماکس وبر دربارهٔ فرایند عقلانی‌شدن جامعه است. وبر در کتاب جامعه و اقتصاد خرد صوری و محاسبه‌گر را در موارد زیادی توصیف و تحلیل می‌کند و لوکاچ در تبیین مفهوم شی‌ء‌شدگی، این مفهوم را شامل گسترش خرد صوری و محاسبه‌گر می‌داند.

از بحثی که وبر دربارهٔ عقلانی‌شدن صوری و عقلانی‌شدن ذاتی می‌کند دوگانه‌ای ساخته می‌شود که نسل اول و دوم مکتب فرانکفورت را به سوی خود می‌خواند. مباحثی را که مارکوزه دربارهٔ عقلانیت تکنولوژیک پیش‌برد، اشاره

هورکهایمر به عقلانیت صوری در برابر خرد، و بحث آدورنو در نقد خرد ابزاری در برابر خرد ذاتی، و بناشدن نظریه هابرماس بر عقلانیت ابزاری در برابر عقلانیت تفاهمی، همه نشان‌دهنده تأثیر دوگانه‌ای است که از آثار وبر ناشی می‌شود.

به گفته مارکوزه، زیر لوای وفور و آزادی سلطه، سیستم جوامع پیشرفته صنعتی غرب به تمام قلمروهای هستی خصوصی و عمومی گسترش پیدا می‌کند. همه مخالفت‌های راستین را در خود ادغام می‌کند و همه بدیل‌ها را در خود جذب می‌کند. او نشان می‌دهد که جهت‌گیری و تمایل به سوی عقلانیت تکنولوژیک چگونه سیستمی از کنترل اجتماعی و سلطه تمامیت‌خواهانه را تولید می‌کند. از نظر او تکنولوژی مدرن فرد را پذیرای وضعیتی کنترل‌شده از طریق تمامیت‌طلبی می‌کند و با چنین مبنایی به مفهوم‌سازی عقلانیت تکنولوژیک می‌پردازد. حاصل عقلانیتی که درآمیخته با تکنولوژی شده یک جامعه تک‌ساحتی است و ماشین عظیمی که کار سلطه را به عهده می‌گیرد ویژگی سیاسی عقلانیت تکنولوژیک را نمایان می‌کند (Marcuse 1964/1391: 18). نتیجه‌گیری مارکوزه از این بحث پیامدهای مهمی، به‌ویژه در قلمرو سیاست دارد. او معتقد است در چنین جامعه‌ای انسان ظرفیت انتقاد را از دست می‌دهد (Ibid: 107).

هورکهایمر در کتاب کسوف خرد معتقد است که در عصری که با مهندسی و عقلانیت مهندسی تشخیص می‌یابد، ذهن مهندس ممکن است در مواردی به معنای عام و جهان‌روا عقلانی باشد، اما در بن خود چنین عقلانیتی با سلطه تناسب دارد و نه با خرد. آن‌گاه توضیح می‌دهد که این عقلانیت برحسب انطباق چیزها با طرح و نقشه می‌خواهد چیزها را بفهمد، درحالی‌که خرد به فهم چیزها برای خود آن‌ها و برای یافتن بصیرت تعلق دارد (Horkheimer, 1947/2004: 102). هورکهایمر و آدورنو، همچون وبر به نبود معنا اعتقاد دارند و این وضعیت را از طریق مفهوم عقلانیت صوری این‌گونه توضیح می‌دهند که «با صوری‌شدن خرد، خودِ نظریه که می‌خواهد نشان از بی‌طرفی داشته باشد، به‌صورت مفهومی غیرقابل

درک درمی‌آید و تفکر تنها زمانی معنادار به‌نظر می‌آید که معنا قربانی شده باشد. روشن‌گری که تلاش می‌کرد هر نظامی را که سرکوب‌گر شده است تحلیل ببرد، هنگامی که نیروی شیوه تولید مسلط [سرمایه‌داری] را کنترل می‌کند و جهت می‌دهد، خود را نفی می‌کند» (Adorno and Horkheimer, 2002: 73).

آدورنو و هورکهایمر در کتاب دیالکتیک روشن‌گری در دام عقلانیت صوری یا خرد ابزاری گرفتار می‌آیند و به نتیجه‌ای رادیکال‌تر از قفس آهنین جامعه بوروکراتیک ویر می‌رسند. در چنین وضعی آدورنو یکی از پایگاه‌ها را برای رهایی هنر می‌یابد. او بر هنر خودمختار و مستقل از نظام سرمایه‌داری دل می‌بندد. آدورنو امکان خودمختاری و استقلال از سرمایه‌داری را در هنر می‌بیند، اما این امکان بسیار ضعیف است. چراکه از نظر او هنر معمولاً تحت نفوذ و سیطره مجموعه‌ای از تأثیرات است و به‌ندرت به‌شکلی محض بیان می‌شود. هنر، خودآگاه یا ناخودآگاه کنترل و مدیریت می‌شود و صنعت فرهنگ، خودمختاری آن را محو می‌کند (Adorno 1991: 99). نظر آدورنو بیشتر بر هنر آوانگارد است، برای برون‌رفت از صنعت فرهنگ‌سازی، آدورنو برای نمونه به آثار موسیقایی آرنولد شوئنبرگ و یا به آثار سینمایی آنتونیونی اشاره می‌کند که ظرفیت رهایی‌بخشی را در آن‌ها می‌یابد. اما چنین آثاری بسیار نخبه‌گرایانه است و شنونده و بیننده محدودی دارد.

اما مسأله صنعت فرهنگ در ایران متفاوت بود. از دوره پس از انقلاب تاکنون، کتاب، سینما و موسیقی که از عمده‌ترین وسائل بیان و گسترش فرهنگ و هنر به‌حساب می‌آیند، همواره در معرض مباحثی مناقشه‌برانگیز بوده‌اند. کانون این مناقشه کنترل و مدیریت محتوا و مضمونی است که با این وسائل تولید و منتشر می‌شود. دولت و بسیاری از نهادهای هم‌تراز آن معمولاً در این موارد مستقیم وارد می‌شوند و تا آن‌جا که شرایط اقتضا کند برای کنترل و مدیریت اعمال قدرت می‌کنند. شاید بتوان گفت که این نوع اعمال کنترل و مدیریت بسیار ابتدایی و

ساده است، و در نظریات آدورنو بحث بر سر آن است که در جوامعی که مدعی دموکراسی لیبرال هستند اعمال مدیریت در درون سیستم سرمایه‌داری، به‌نحوی نامحسوس صورت می‌گیرد. نکته‌ای که در این جا باید بدان توجه کرد آن است که فیلم‌ها یا موسیقی‌هایی که جنبهٔ مردمی دارد و از سوی نظام جمهوری اسلامی ایران تأیید می‌شود در مواقعی همان ویژگی‌هایی را دارند که آدورنو برای صنعت فرهنگ بازمی‌شمارد و درواقع به‌صورتی ابزاری برای تحکیم وضع موجود و توجیه سلطهٔ سرمایه و ایدئولوژی درمی‌آید. معمولاً این نوع موسیقی و فیلم به‌نحوی تقلیدی از چیزی است که در صنعت فرهنگ غرب تولید می‌شود.

طرح این مباحث آسیب‌شناسانه از سوی پیشگامان مکتب فرانکفورت متناظر است با بحثی که در جامعهٔ ما دربارهٔ غرب‌زدگی در گرفت. البته احمد فردید این بحث را از دیدگاهی هیدگری و آل‌احمد و شریعتی آن را از دیدگاه پسااستعماری مطرح کردند. اگر اندیشمندان غربی این تفکر را وارد سیاست کردند و با نگاهی فرهنگی امتداد عقلانیت ابزاری را در نظام‌های توتالیتار فاشیستی و کمونیستی و سرمایه‌داری مدیریت‌شده یافتند، اندیشمندان ایرانی نتوانستند چنین ارتباطی را میان سیاست و غرب‌زدگی برقرار کنند، به‌جز آن‌چه در رویکرد مارکسیستی، در بحث وابستگی و امپریالیسم یافتند. اگر در ایران، در موسیقی و فیلم بحث اعتراض و بازگشت به طبیعت و انتقاد به از میان رفتن دوستی‌ها و همبستگی مطرح شد، مباحث مطرح‌شده از سوی مکتب فرانکفورت در سطحی روشنفکری و آوانگارد بود، و آن‌ها به موسیقی مدرن و فیلم‌های معناگرا توجه کردند.

با این حال این قابل تأمل است، که علی شریعتی در آثار خودش به عقلانیت، با عنوان راسیون و خرد، با عنوان رزن (reason) اشاره می‌کند. شریعتی به راسیون که نزدیک به عقلانیت صوری وبر و عقلانیت ابزاری فرانکفورت است اشاره می‌کند و آن را قدرتی در مغز می‌داند که «تنها و تنها واقعیات را کشف می‌کند و نیز واقعیات را مقدمه برای رسیدن به هدف‌هایی قرار می‌دهد و نیز این

هدف‌ها را براساس مصالحی انتخاب می‌کند» (شریعتی، بی تا: ۱۱/۱۲). درمقابل به خرد یا آنچه در فرانسه رزن نامیده می‌شود اشاره می‌کند و معتقد است که انسان به‌وسیله رزن، بسیاری از زیبایی‌ها و ارزش‌هایی را درک می‌کند که می‌تواند داشته باشد، اما منطقی نیست (همان: ۱۲). او سلطه تمام و کمال راسیون و رزن را در عصر حاضر تأیید می‌کند و توضیح می‌دهد که راسیون رشد و پیشرفت سریعی درجهت منطقی به انسان و جامعه می‌دهد، اما اضافه می‌کند که وجوه بسیاری را تضعیف می‌کند (همان‌جا) که می‌توان در رزن یافت. چنان‌که به‌نظر می‌آید، دیدگاه شریعتی با دیدگاه مکتب فرانکفورت از این نظر شباهت زیادی پیدا می‌کند. اما با توجه به ارجاعاتی که در آثار شریعتی وجود دارد، این شباهت آگاهانه و نظام‌مند نیست و عمدتاً برآمده از توجه شریعتی به وبر و مارکسیست‌های انسان‌گرا در اروپاست.

هابرماس، در مقام تأثیرگذارترین اندیشمند نسل دوم مکتب فرانکفورت، به‌دنبال نظریه‌پردازان نسل اول از طریق بازسازی نظریه انتقادی، پروژه بزرگ آسیب‌شناسی و بازیابی مدرنیته را پی می‌گیرد. به یک معنا، همه تلاش هابرماس بازگشت به پایگاه ارزش‌ها و اخلاق و احیای تعاملات تفاهمی انسانی است. او آن پایگاه را با مفهوم «زیست‌جهان» و آن تعاملات را با مفهوم «کنش تفاهمی» مشخص می‌کند. در این تلاش، او نیز همچون نسل اول رویکردی فرهنگی برمی‌گزیند. وی در آسیب‌شناسی مدرنیته نشان می‌دهد که ارزش‌ها و اخلاقیات به حاشیه رفته‌اند و در این حاشیه‌راندگی دو عامل یا سیستم مهم را مشخص می‌کند: یکی سیستم قدرت و دولت مدرن و دیگری سیستم پول و اقتصاد. این همان دو عاملی است که در تحلیل ارتباط میان فرهنگ و سیاست، نقش هنجاری فرهنگ، یعنی ارزش‌ها و اعتقادات را به حاشیه رانده است. با وجود آن‌که این بخش از مباحث هابرماس درباره پروژه ناتمام مدرنیته قلمرویی فراتر از سیاست را می‌پوشاند، اما شامل دولت مدرن هم می‌شود. به‌ویژه در آن بخش که

به نقد زیر سیستم قدرت، حاوی تشکیلات مدیریت دولت بوروکراتیک می‌پردازد. هابرماس در بخش دیگری از تلاش‌های نظری خود از مفهوم متداول سیاست عبور می‌کند و با تدوین نظریهٔ سپهر عمومی (Habermas, 1989) و کنش تفاهمی (Habermas, 1984) تأثیری شگرف بر نظریهٔ سیاسی می‌گذارد. او با این کار در کنار هانا آرنت قرار می‌گیرد و به‌نحوی مباحثش یادآور سیاست ارسطویی در عصر مدرن است.

هابرماس در آسیب‌شناسی و بازایی پروژهٔ مدرنیته از همان نقطهٔ عاطفی آغاز می‌کند که نظریه‌پردازان نسل اول مکتب فرانکفورت آغاز کردند، یعنی بحث عقلانی‌شدن وبر. هابرماس تشخیص وبر را در شناختن عقلانیت حاصل از روش‌گری معتبر و دقیق می‌انگارد، اما با تحلیلی متفاوت از تحلیلی که آدورنو و هورکهایمر داشتند، از دیالکتیک منفی و ناامیدانهٔ آن‌ها و از قفس آهنین وبر خارج می‌شود. هابرماس معتقد است که وبر کار را در جهت فرهنگی ادامه نداد و فقط پروژه‌اش را در جهت عقلانیت بوروکراتیک عمده کرد و پی گرفت. از نظر هابرماس وبر با تشخیص ظرفیت عقلانی توسعهٔ فرهنگی غرب به سه طریق می‌توانست نظریات خود را دربارهٔ فرایند عقلانی‌شدن در گذار از جامعهٔ پیشامدرن به جامعهٔ مدرن تدوین کند: نخست پرداختن به جنبش‌های اجتماعی با محوریت عدالت از پایگاهی بورژوازی و پس از آن سوسیالیستی بود؛ اما از آن غفلت کرد. دوم توجه به نظام‌های فرهنگی دربارهٔ کنش در پرداختن عناصر متمایز سنت‌های فرهنگی بود، یعنی پرداختن به یک جامعه‌شناسی فرهنگی درمورد نظام عقلانی‌تر معاصر. اما وبر راه سوم را برگزید که نهادینه‌شدن یکی از زیرگونه‌های عقلانی‌شدن، یعنی مفهوم ابزاری عقلانی‌شدن بود (Habermas, 1984 : 217). از مجموع مباحثی که هابرماس در این‌باره می‌کند، به‌نظر می‌رسد که وبر بیشتر به امور صوری توجه کرد تا امور هنجاری. او عقلانیت را فقط در یک ساحت و در یک بخش از مدرنیته، یعنی یک جنبه از عقلانیت معطوف به هدف عمده کرد. این باعث

شد تا در نگاه وبر عقلانیت با سرمایه‌داری یکی انگاشته شود. درحالی‌که ساختار کنش عقلانی در جنبه‌های مختلف زندگی می‌تواند رسوخ کند. در تحلیل وبر، عقلانیت در ساختار بوروکراتیک دولت و شرکت‌ها بیشتر درنظر آمد و آنچه هنرمندان و نویسندگان و روشنفکران به آن می‌پرداختند یا مردم در زندگی روزمره به‌کار می‌گرفتند درنظر نیامد (Ibid: 216-34). بسیاری از کارهای هنری، در سطح جهان و در ایران، جنبه‌های انتقادی دارد و عامل هدایت‌گر آن پول و قدرت نیست. برای نمونه شعرهایی که امثال نیما، سپهری و اخوان در زمانی که چندان شهرت نداشتند می‌سرودند، یا داستان‌هایی که آل‌احمد یا حتی هدایت در زمان حیات خود می‌نوشتند و فیلم‌هایی که شهید ثالث و کیارستمی در پیش از انقلاب می‌ساختند یا ترانه‌هایی که فرهاد و فروغی می‌خواندند، همه این‌ها در جامعه روشن‌فکری گفت‌وگو ایجاد می‌کرد و درآمد مالی آن ضعیف بود، اما ماهیتی به‌شدت انتقادی درباره وضع موجود داشت.

هابرماس برای تدوین این آسیب‌شناسی وارد این بحث مناقشه‌آمیز در جامعه‌شناسی می‌شود که فرد و کنش جمع یا سیستم را چگونه می‌توان تلفیق کرد. او تلاش می‌کند تا نشان دهد که در وضعیت مدرن سیستم شکلی خودمختار پیدا می‌کند و به‌دنبال آن روند قرارگرفتن سیستم را در برابر فرد و زندگی روزمره یا زیست‌جهان و مستعمره‌شدن زیست‌جهان به‌وسیله سیستم را تبیین می‌کند. مشکل در این جاست که درحالی‌که انسان باید سیستم را بسازد و آن را نگهداری کند، سیستم، شامل زیرسیستم‌های سیاسی (قدرت) و اقتصادی (پول)، به سوی اعمال سلطه بر زیست‌جهان رو می‌آورد و برای خلاقیت و معناداری زندگی روزمره محدودیت ایجاد می‌کند (Edgar, 2006: 154). درواقع عقلانیتی را که وبر تحت عنوان عقلانیت ابزاری مفهوم‌سازی کرد، در سیستم جریان دارد، درحالی‌که عقلانیتی را که هابرماس تحت عنوان عقلانیت تفاهمی مفهوم‌سازی می‌کند و تا اندازه‌ای با مفهوم عقلانیت ذاتی و گوهرین وبر هم‌معناست، در

زیست‌جهان انسان‌ها فعال است.

زیست‌جهان بخشی از یک فرایند پیچیده از تعامل است که از طریق آن ما زبان را به کار می‌گیریم تا مناسبات اجتماعی را با دیگران برپا، نگهداری و ترمیم کنیم. زیست‌جهان قلمروهای غیررسمی و بازاری نشده زیست اجتماعی است. از نظر هابرماس، قلمروهایی خصوصی از زندگی که با خانواده، همسایگی و انجمن‌های داوطلبانه پیوند می‌خورند و قلمروهایی عمومی مثل جامعه مدنی در زیست‌جهان جایگاه دارند (Habermas, 1984b: 310). فقط در بستر زیست‌جهان است که عقلانیت و کنش تفاهمی می‌توانند فعال باشند و بازتولید شوند.

در مقابل زیست‌جهان، سیستم متشکل از ساختارهای برجامانده و الگوهای استقرار یافته عقلانیت ابزاری است. سیستم دارای دو زیر سیستم «پول» و «قدرت» است که یکی در بستر اقتصاد سرمایه‌داری و دیگری در بستر ساختار اداری دولت مدرن و نهادهای وابسته به آن نقش سامان‌دهنده و پیش‌برنده درونی را ایفا می‌کند که اهدافی را از بیرون بر انسان تحمیل می‌کنند. در توضیح سازوکار سیستم می‌توان رابطه یک کارمند یا یک مدیر را با یک شرکت در نظر آورد. تمام مسأله این است که کارمند یا مدیر یک شرکت در خدمت یک هدف مالی کار می‌کند. بنابراین، سیستم برای انسان تعیین هدف می‌کند، هدفی بدون آن که انسان‌ها بر سر آن توافق کرده باشند. در چنین وضعی انسان‌ها خود را درون رفتار ابزاری از پیش مستقر شده می‌یابند که در بسیاری از مواقع هدف هم کاملاً آشکار نیست. اگر یک مسابقه فوتبال را در نظر بگیریم، در صحنه‌ای می‌بینیم که هواداران تیم‌های رقیب با هیجان زیادی به تشویق تیم‌های مورد علاقه خود مشغول‌اند. از این صحنه می‌توان رابطه‌ای را میان تماشاگران و آن باشگاه تصور کرد. اما رابطه دیگری را هم می‌شود تصور کرد: عمل طرفداران یک تیم فوتبال در خدمت هدف باشگاه آن تیم است و باشگاه باید پول فراهم کند تا به سهام‌داران بدهد. اما طرفداران اغلب از این هدف اطلاعی ندارند و تصوری از این رابطه ندارند

که آن‌ها موجب پول دار شدن سهام‌داران می‌شوند. حتی این موضوع را می‌توان به یک جنگ بر سر نفت، که در عین حال برای تحکیم قدرت طبقه حاکم می‌شود مثال آورد. در چنین وضعی مردمی که برای حفظ مام وطن در جبهه‌های جنگ فداکاری می‌کنند، در مسیر هدف تعیین‌شده قدرت‌طلبان و سرمایه‌داران گام برمی‌دارند.

کارکرد زیرسیستم‌های پول و قدرت علاوه بر تولید و پخش کالاها و خدمات، هم‌سازی و هماهنگی سیستم نیز هست. در مقابل زیست‌جهان کارکردش هم‌سازی و هماهنگی جامعه است. با گسترش جامعه صنعتی وظیفه هم‌سازی اجتماعی برای زیست‌جهان مشکل‌تر می‌شود و سیستم این وظیفه را که در اصل باید از طریق گفت‌وگو و هم‌فهمی صورت بگیرد آسان‌تر می‌کند. بنابراین کار بازتولید مادی جامعه، بر دوش سیستم است. یعنی دولت و بازار اقتصادی کار خود را می‌کند و نمی‌توان آن را حذف کرد. به‌بیانی دقیق‌تر، تولید و گردش کالا و خدمات بر عهده دو زیر سیستم پول و قدرت است. پس در برابر کار زیست‌جهان که یکپارچگی اجتماعی است، کار زیرسیستم‌های پول و قدرت یکپارچگی؛ سیستم است و در فرایند مدرنیزاسیون و پیچیده‌تر شدن جامعه و تحرک اجتماعی وظیفه یکپارچگی اجتماعی که به عهده زیست‌جهان است سخت‌تر می‌شود. در چنین وضعی اقتصاد و تشکیلات مدیریت دولت بوروکراتیک کمک می‌کند تا جامعه گردهم نگه داشته شود. اما پول و قدرت انسان را به سمتی می‌برد که با مفاهمه و اجماع مرتبط نیست و در نتیجه وضعی ایجاد می‌شود که مقاصد انسان‌ها که در اصل باید از طریق گفت‌وگو بیان شود، پنهان می‌ماند و بر روی آن‌ها بازاندیشی نمی‌شود. به‌علاوه مقاصد نهایی دیگر متکی بر تصمیم فرد نیست. پول و قدرت به تدریج وارد زیست‌جهان می‌شود و آن را به استعمار می‌کشد. بدین ترتیب اهداف استراتژیک دیگر حاصل تصمیم انسان‌ها در سپهر عمومی نخواهد بود (Ibid: 153-197).

در یک جمع‌بندی ثمربخش، فینلیسن، براساس نظریات هابرماس، آسیب‌های ناشی از استعمار زیست‌جهان توسط سیستم را این‌گونه برمی‌شمارد:

۱. کاهش در معنای مشترک و فهم متقابل (آنومی)؛
۲. فرسودگی پیوندهای اجتماعی (عدم یکپارچگی)؛
۳. افزایش در احساسات مردم درباره ناتوانی و نبود تعلق (بیگانگی)؛
۴. پیامد عدم تمایل به مسئولیت به عهده گرفتن برای کنش‌های خود و پدیده‌های اجتماعی (بی‌اخلاق شدن)؛
۵. ناپایداری و فروریختن نظام اجتماعی (بی‌ثباتی اجتماعی) (Finlayson, 1995: 57).

در چنین وضعی، جامعه دچار واگرایی فرهنگی و عدم توافق بر سر ارزش و خیر و اخلاقیات می‌شود. تولید خلاق و نو در زمینه‌های مختلف فرهنگی و هنری نیز کاهش می‌یابد. بن‌بست‌ها افزایش می‌یابد و راه‌حل‌ها ناتوان از راه‌گشایی می‌شود. فیلم و کتاب و موسیقی گفت‌وگویی را بر نمی‌انگیزد. این موضوع در غرب بدین صورت نمایان می‌شود که همچنان فیلم‌ها و موسیقی‌هایی که در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی تولید شده است، نسبت به وضع موجود از نظر کارشناسان نوآوری و تحول‌بخشی و ارزش هنری و اجتماعی بیشتری دارند.

دستاورد هابرماس برای آسیب‌شناسی مدرنیته و تلاش برای حل مشکلات ناشی از این آسیب‌ها قلمروی سیاست را در دو سطح دربرمی‌گیرد. در یک سطح آسیب‌شناسی و نقدی است با رویکرد فرهنگی که هابرماس با الهام از نظریات وبر و لوکاچ و اندیشمندان نسل اول مکتب فرانکفورت درباره مدرنیته مطرح می‌کند. در سطح دیگر بحث جایگاهی است که خارج از دولت برای سیاست می‌یابد و می‌کوشد گفت‌وگوی اصیل و کنش تفاهمی را در آن باز یابی کند. جالب‌توجه آن است که این هر دو سطح با نظریات هانا آرنست پیوند می‌خورد. به‌ویژه آن‌که زمان کوتاهی پیش از آن‌که هابرماس پروژه سپهر عمومی را در ابتدای دهه ۱۹۶۰ آغاز

کند و سیاست را از منظری دیگر و از دریچهٔ سپهر عمومی سیاسی معرفی کند (Habermas, 1989)، هانا آرنت در نیمهٔ دوم دههٔ ۱۹۵۰ توانسته بود با بازگشت به ارسطو طرحی بدیل از سیاست را ترسیم کند (Arendt, 1958). آرنت با طرح سیاست اخلاق‌مدار ارسطویی توجه بسیار از نظریه‌پردازانی را جلب می‌کند که به‌ویژه، از جداسدن ارزش و اخلاق از سیاست ناخشنود و به‌انحای مختلف درصدد آسیب‌شناسی و گشودن راهی بودند.

دوگانهٔ آرنت درخصوص امر سیاسی و امر اجتماعی و استدلال او دربارهٔ قرارگرفتن امر اجتماعی به‌جای امر سیاسی، در کلیت خود شباهت‌هایی با دوگانهٔ زیست‌جهان و سیستم هابرماس دارد و چنان‌که در نظریات هابرماس می‌بینیم، سیستم به سمتی می‌رود که جای زیست‌جهان را بگیرد. با این تفاوت که هابرماس، درحالی‌که رویکردی بین‌رشته‌ای دارد، بیشتر با توجه به مسیر جامعه‌شناسی به این نتیجه می‌رسد و آرنت از مسیر مباحث فلسفهٔ سیاسی این نتیجه را به‌دست می‌آورد.

در سطحی دیگر آرنت از طریق مفهوم قلمرو عمومی، مفهومی که به‌لحاظ معنایی با مفهوم سپهر عمومی سیاسی هابرماس ویژگی‌های مشترک زیادی دارد، به سیاست اصیل توجه کرد. سیاست اصیلی که در دولت‌شهر آتن تحقق پیدا کرد از نظر آرنت محمل فرهنگ والا یا همان فضیلت‌های انسانی بود (Arendt, 1958: 49). وی برای بازیابی مفهوم قلمرو عمومی در جهان مدرن به نقد مدرنیته پرداخت. او در ابتدا با یادآوری دموکراسی در آتن نشان می‌دهد که مفهوم اخلاقی سیاست در زمانی و در مکانی در تاریخ بشر تحقق پیدا کرده است و با نمایاندن مسیر فراموشی تاریخی معنای اصیل سیاست تحلیل خود را مبتنی می‌کند بر چگونگی نشستن امر اجتماعی به‌جای امر سیاسی. نکتهٔ مهم در نظریات آرنت آن است که او سیاست را از قدرت جدا نمی‌کند و همچنان قلب تپندهٔ مفهومی که از سیاست ارائه می‌کند، قدرت است (پدرام، ۱۳۸۸)، اما نه

به معنایی که ماکیاوولی و دیگر فیلسوفان سیاسی مدرن به آن اعتقاد دارند. در سنت فکری ماکیاوولی قدرت باید در دولت تجلی یابد و سیاست از دولت آغاز می شود و به دولت هم ختم می شود. اما در نظریه آرنت، چیزی خلاف سنت ماکیاوولی صورت می گیرد و قدرت جابه جا می شود. آن چه آرنت برای دولت نگاه می دارد زور است و با مفهوم سازی خاص خود، قدرت را در قلمرو عمومی جای می دهد. در قلمرو عمومی از نظر آرنت قدرت آن توان مندی در انسان نیست که بتواند عمل کند، بلکه معتقد است قدرت آن توان مندی است که به عمل متفق بینجامد (Ibid: 45). به گفته آرنت قدرت هیچ گاه آن چیزی نیست که به فرد تعلق داشته باشد، بلکه متعلق به جمع است و تا زمانی که جمع وجود دارد و ماهیت جمعی خود را دارد این قدرت هم وجود دارد. در نظریه هابرماس قدرت که ماهیتی تفاهمی پیدا می کند، اراده دیگری را به صورت ابزار در نمی آورد، بلکه شکل گیری اراده عمومی در یک گفت و گوی مفاهمه آمیز راه توافق را باز می کند.

هابرماس خود معتقد است که آرنت با یادآوری سیاست ارسطویی درکی را از عمل سیاسی پیش نهاد که در وضع موجود کفایت بیشتری نسبت به دیگر برداشتها می کرد، و به نقش مؤثر آرنت در پیش برد نظریه دموکراسی مشارکتی اشاره می کند. حتی هابرماس تا آن جا پیش می رود که معتقد است نظریه پردازی آرنت در نحوه پرداختن او به نظریه کنش تفاهمی مؤثر بوده است (پدرام، ۱۳۸۸: ۴۲).

در یک جمع بندی می شود گفت در زیست جهان هماهنگی کنش ها با زبان و در سیستم با پول و قدرت صورت می گیرد. در سیستم که بیانی است از عقلانیت ابزاری، هابرماس دولت را بستر قدرت و اقتصاد را بستر پول و هر دو را به عنوان دو زیرسیستم می بیند. سیستم یادآور همان چیزی است که وبر هم از آن سخن گفته بود و آن را منتج به قفس آهنین و از دست رفتن معنا می دانست. گرچه برای هابرماس مفهوم زیست جهان در نظریه کلان کنش تفاهمی به عنوان ملاکی برای نقد و آسیب شناسی مدرنیته و نیز مفهومی راه گشا برای باز یابی آرمان های

مدرنیته محسوب می‌شود، او از طریق همین مفهوم جایگاه و بستر سیاست اصیل را در زندگی اجتماعی نمایان می‌کند. این همان سیاست اصیلی است که پیش از آن در نظریهٔ آرنت مفهوم‌سازی شده بود. این سیاست اصیل که در بستر قلمرو عمومی پدیدار می‌شود، در نظریات هانا آرنت نمایان‌گر ساحتی از هستی انسان یا نمایان‌گر جهانی است که کردار نامیده شده است. آرنت این ساحت را از ساحت زحمت و تقلا برای معیشت و از ساحت کار مصنوع برای ساختن چیزها جدا می‌کند. جهان کردار با گفتار تجلی می‌یابد و گفتار است که صورت انسانی را آشکار می‌کند (Arendt, 1956: 178-9). در این جهان، انسان‌ها در یک تعهد مشترک درگیر می‌شوند که بر همکاری از طریق گفت‌وگو استوار است. آن‌ها از طریق یکدیگر به سخن می‌آیند و به‌طور جمعی به امر عمومی می‌پردازند. در همین جهان کردار است که ارزش و اخلاق مطرح و بازیابی می‌شود و ملاکی برای سامان‌دهی به امر عمومی یا سیاست می‌شود. آن‌چه از نظر ارتباط میان فرهنگ و سیاست در نظریات آرنت و هابرماس مشترک است در تحلیل و ارزیابی آنان از ماهیت دولت به‌روشنی دیده می‌شود. هر دو سیاست اصیل را از دولت جدا می‌کنند. آرنت جایگاه آن را در قلمرو عمومی می‌یابد و هابرماس سپهر عمومی را بستری برای سیاست اصیل باز می‌شناسد. در این جابه‌جایی سیاست از نهاد دولت به جایی بیرون از دولت، یعنی جایی که امروز می‌توان نام آن را جامعهٔ مدنی گذاشت، چیزی به سیاست اضافه می‌شود که قبلاً دولت فاقد آن بود. آن جزء هنجاری فرهنگ، یعنی اخلاقیات همان چیزی است که در سیاست اصیل به‌صورت نیرومندی فعال می‌شود.

اگر بخواهیم این مباحث نظری را قدری کاربردی‌تر بکنیم، باید به این نکته اشاره کنیم که در آخرین تحلیل نه قانون و نه سیاست‌گذاری، بلکه خود فرهنگ است که عمل می‌کند. فرهنگ در مسائل پیچیده‌ای که در معرض قانون قرار نمی‌گیرد عمل پیش‌گیری یا تشویق را انجام می‌دهد. فرهنگ در فرایند

کنش‌های اجتماعی عمل می‌کند و در موارد زیادی قوانین و سیاست‌گذاری‌ها پس از تأثیرات فرهنگی تدوین می‌شوند. بستر تدوین قوانین و سیاست‌گذاری‌ها دولت است و تصویب و اجرا هم با دولت انجام می‌شود، درحالی‌که فرهنگ بستر مشخصی ندارد و شاید بتوان گفت، دولت به دلیل دارا بودن قوه قهریه گاه می‌تواند برخلاف فرهنگ عمل کند، گرچه معمولاً چنین عملی در درازمدت موفقیت‌آمیز نیست. درباره مداخله دولت در سیاست‌گذاری در مورد بخش فرهنگ مباحث زیادی انجام گرفته است. به‌ویژه درخصوص میزان این مداخله دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. «اما امروزه نظر غالب بر سپردن اجرا به بخش خصوصی و جامعه مدنی و نظارت و کمک دولت است. در این بخش فعالیت‌های غیرانتفاعی نیز اهمیت زیادی دارند و نقش شهرداری‌ها و شوراهای شهری و روستایی روزبه‌روز بیشتر می‌شود» (صالحی امیری و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۶).

هابرماس گرچه از مسیر دیگری حرکت می‌کند، اما با طرح زیست‌جهان به مفهومی نزدیک می‌شود که آرنت از جهان کردار ارائه می‌کند. از نظریات هابرماس به‌روشنی درمی‌یابیم که آن سیاست اصیل که از طریق گفت‌وگو و کنش تفاهمی هماهنگ و هدایت می‌شود جایگاهش در زیست‌جهان است. این سیاست اصیل در جایی میان جامعه و دولت، که او نامش را سپهر عمومی سیاسی می‌گذارد بازتولید می‌شود.

بازگشت به اخلاق در نظریات جفری الکساندر

آیا می‌شود گفت فرهنگ در جایی وجود ندارد و در جایی وجود دارد؟ پاسخ این سؤال تا اندازه‌ای بازمی‌گردد به تعریفی که از فرهنگ داریم. اگر معنا و نمادها و تفسیر معنا را درنظر بگیریم به‌بیانی ساده‌تر به سطحی توصیفی - توضیحی می‌رسیم که در این‌جا فرهنگ همواره و در همه‌جا حضور دارد. اما

اگر ارزش‌ها و اعتقادات را کانون اصلی قرار دهیم در سطحی هنجاری - تجویزی قرار می‌گیریم و در چنین وضعی می‌شود گفت که آن‌جا که امور هنجاری آلوده می‌شود و بنیانی برای تجویز اخلاقی نمی‌ماند، بخش ارزشی و اخلاقی فرهنگ نیز غایب است. اما جفری الکساندر، جامعه‌شناس آمریکایی، سطوح توصیفی - توضیحی و هنجاری - تجویزی را درهم می‌آمیزد. رویکرد فرهنگی الکساندر به ساختار فرهنگی، زوایایی از بحث نسبت میان سیاست و فرهنگ را روشن می‌کند که کمتر در قلمرو نظری مورد بحث قرار می‌گیرد. او نام این رویکرد را «جامعه‌شناسی فرهنگی» نهاده است که متفاوت از جامعه‌شناسی فرهنگ است. توجه الکساندر به فرهنگ و تلاش نظری او در این زمینه یادآور توجهی است که تالکوت پارسنز به فرهنگ داشت و آن را به‌عنوان ساختاری متمایز از سیاست و اقتصاد اهمیتی ویژه می‌بخشد. پارسنز با جداکردن ساختارهای اقتصاد، سیاست، حقوق و فرهنگ در تحلیل جامعه‌شناختی زندگی جمعی در یک نظام اجتماعی، جایگاهی مستقل برای فرهنگ قائل می‌شود. گام مهمی که پارسنز برمی‌دارد آن است که ماهیت برانگیزاننده فرهنگ را در فعالیت‌ها و کنش‌های انسان‌ها می‌بیند و چنین نتیجه می‌گیرد که معناهای فرهنگی زمینه‌ساز نظامی از کنش‌هاست. اما جفری الکساندر درباره فرهنگ گامی فراتر از پارسنز برمی‌دارد. الکساندر چند دهه پس از تدوین نظریات پارسنز، با پذیرش جایگاه فرهنگ به‌عنوان عاملی مستقل، معتقد است از طریق بازبایی ساختارهای فرهنگی می‌شود تشخیص داد که اعمال و رفتارها و نهادها از چه ساختار فرهنگی برمی‌خیزد. از نظر او فرهنگ تنها یک چیز نیست، تنها یک عینیتی نیست که به‌عنوان یک متغیر وابسته باید مطالعه شود، بلکه همچون ریسمانی است که درون همه‌چیز قرار دارد، و باید از درون هر شکل اجتماعی قابل تصویری استخراج گردد (Alexander, 2003: 7).

الکساندر با وجود سال‌ها اشتغال به نظریات جامعه‌شناختی، با نگاه ویژه‌ای که به فرهنگ می‌افکند، تا اندازه‌ای از گرایش‌های مسلط در جامعه‌شناسی امروز فاصله

می‌گیرد. به‌ویژه او به دو زمینهٔ هرمنوتیک و روان‌کاوی (فرویدی) برای پرداختن به موضوع فرهنگ تأکید می‌کند. الکساندر مطرح می‌کند که فرهنگ بر حسب نیازهای نهادی، منافع اقتصادی - اجتماعی، یا عوامل محیطی مادی تبیین نمی‌شود. او بر فهم هرمنوتیکی معنا و یافتن ساختارهای فرهنگی در ناخودآگاه جامعه و نمایاندن آن در پرتو ذهن خودآگاه تکیه می‌کند. از نظر او فرهنگ را می‌شود یک قلمرو خودمختار قلمداد کرد که ساختار خاص خود را دارد. این ساختار فرهنگی را می‌شود از طریق فرایندی از تفسیر هرمنوتیکی معانی نمادین تشکیل‌دهندهٔ آن درک کرد. از نظر او تحلیل‌گران باید در پی این باشند که این معانی، خود چگونه توسعه و پرورش و ساختار یافته‌اند، و نیز چگونه بازنمایی‌های نمادین آن‌ها راهی را ترسیم می‌کند که انسان‌ها در جهان اجتماعی نقش محدود خود را در آن می‌بینند و می‌فهمند. این ساختارهای فرهنگی در ناخودآگاه ما وجود دارند و به‌صورت نیروهای جمعی، کار تنظیم و قاعده‌مند کردن جامعه را به عهده دارند. این نیروها را باید از ناخودآگاه وارد خودآگاه ذهن کنیم. اگر چنین ساختارهایی وجود نداشته باشند جامعه نمی‌تواند ادامه پیدا کند. به همین دلیل درک و خودآگاهی نسبت به آن‌ها باعث نمی‌شود تا آن‌ها مضمحل شوند و از میان بروند. اما آن‌چه اهمیت دارد این است که نیروهای جمعی وجود دارند که اجبارآفرین نیستند و ما به آن‌ها با اشتیاق پاسخ مثبت می‌دهیم. هنگامی در زمان جنگ هشت‌سالهٔ میان ایران و عراق گفته می‌شود جنگ ما جنگ اسلام و کفر است، یا گفته می‌شود آمریکا شیطان بزرگ است، این «شعارها و استعاره‌ها ساختارهایی فرهنگی به حساب می‌آیند. این ساختارها محدودیت و اجبار عمیقی در خود دارد و درعین حال در زمان‌هایی توان‌بخش است» (Alexander, 2003: 3-4). ساختار فرهنگی زیر بار ظلم نرفتند در یک فرهنگ حسینی افراد جامعه را می‌تواند در برابر فشار نیروهای متخاصم نیروی مقاومت بخشد. اما مشکل آن است که ما از آن‌ها آگاهی نداریم. بنابراین باید ساختارهای فرهنگی ناخودآگاه را که جامعه را قاعده و نظم می‌بخشد، در

پرتو ذهن خودآگاه قرار دهیم. برای نمونه، لزوم وجود دولت مقتدر در نظریه سیاسی تامس هابز، در یک تحلیل فرهنگی بازمی‌گردد به این نگاه که انسان‌ها لزوماً تجاوزگر به حقوق یکدیگرند. بنابراین درک از انسان است که تحت قواعدی دولت مقدر باید آن‌ها را مهار کند. چراکه به گفته هابز اگر دو انسان مشتاق چیزی واحد باشند که نتوانند هر دو آن را به دست آورند آن‌ها دشمن می‌شوند، و تلاش می‌کنند یکدیگر را از بین ببرند. بنابراین در وضع طبیعی انسان‌ها در شرایط جنگ همه علیه همه قرار دارند. در شرایط مرگ خشونت‌بار، زور و نیرنگ دو مزیت جنگ محسوب می‌شوند که در فضای ترس و نزاع دائم نشو و نما می‌کنند (Ebenstein, 2002: 164). در این‌جا می‌شود آن ساختار فرهنگی را که انسان‌شناسی هابز در بستر آن شکل گرفته است در ذهن خودآگاه تحلیل کرد و به سادگی پرسید که اگر انسان‌هایی کارهای غیرانسانی و غیراخلاقی انجام می‌دهند نباید این را پیش‌فرضی پنداشت برای این جهان‌بینی که انسان موجودی غیراخلاقی است.

از نظر الکساندر در بسیاری موارد خیر و شر بر ساخته می‌شود و باید ریشه‌یابی کرد و نشان داد که معنای این برساختگی چیست. چراکه ممکن است، برای نمونه، مثل زمان آلمان نازی از میان برداشتن یهودیان ریشه اخلاقی‌اش در شر است تا در خیر. اما بسیاری از مردم در این تصور بودند که علیه شر گام برمی‌دارند. از نظر الکساندر شر به همان اندازه اهمیت دارد که خیر. او در تحلیل فرهنگی خود بر دوگانه‌سازی اخلاقی اتکای زیادی دارد. این دوگانه‌سازی‌ها میان اخلاقیاتی که به‌نحوی بنیادی با یکدیگر در تعارض هستند تمایز ایجاد می‌کند، مثل تمایز بین خدا و شیطان، یا کفر و ایمان. به گفته الکساندر «از طریق طرح امر نامقدس و کفرآمیز است که امر قدسی شناخته می‌شود. بدون تهدید عذاب جهنم رستگاری را نمی‌شود طرح کرد» (Alexander, 2003: 110). این جملات کوتاه چکیده بحث مهمی است که او درباره پیوند و درهم‌پیچیدگی قطب‌های متعارض در دوگانه‌های اخلاقی مطرح می‌کند.

الکساندر معتقد است که اخلاقیات نیز مانند بسیاری از جنبه‌های فرهنگ به‌لحاظ اجتماعی تعریف می‌شود و این تعریف‌ها همراه با معانی نمادین، مستقل از پیوندش با شرایط مادی و ساختار اجتماعی می‌تواند تحلیل و بررسی شود. از دیدگاه او واقعیت این است که کسانی که حاملان شر پنداشته می‌شوند از نظر اجتماعی مطرود و درواقع در زمرهٔ به حاشیه رانده‌شدگان قرار می‌گیرند. اما شر و بد، به‌لحاظ نمادین، یک مقولهٔ زائد و چیزی پس‌مانده نیست. شر فقط آن چیزی نیست که باید از آن دور شویم، بلکه به‌نسبت شدت و غلظتی که پیدا می‌کند بیشتر باید آن را مورد نکوهش و بیزاری قرار دهیم. بلکه به‌گفتهٔ الکساندر شر به‌نحو عمیقی با تدوین نمادین و نگه‌داری نهادین خیر درهم‌پیچیده و درآمیخته است (Alexander, 2003: 115).

حادثه‌ای چون اختلاس و دزدی‌های کلان با استفاده از مقام و منصب دولتی، که نمونه‌هایی حیرت‌انگیز را در دههٔ ۱۳۹۰ دیدیم؛ نمایان‌گر رسوایی اخلاقی است. نیز بمب‌گذاری در محل‌های عمومی و حملاتی تروریستی مثل آن‌چه در مجلس شورای اسلامی صورت گرفت در جامعه دلهره‌هایی اخلاقی به‌جهت امکان رواج خشونت و قتل انسان‌ها پیش می‌آورد. مجازات‌هایی که برای مجرمین چه از طریق قانون چه به‌صورتی تلویحی از طریق دولت و یا جامعه اعمال می‌شود نیز توجه جامعه را به خود جلب می‌کند. پدیدهٔ جنگ هم جامعه را از صلح و آرامش خارج می‌کند و دشواری‌ها و مصائبی گاه بسیار گسترده را برای جامعه به وجود می‌آورد. اما هرکدام از این پدیده‌ها که شر را عینیت می‌بخشد، در مقابل باعث می‌شود خیر در مرتبه‌ای ناب مطرح شود و از چنین جایگاهی جامعه با این پدیده‌ها مواجه شود. به همین دلیل الکساندر مطرح می‌کند که «از خلال پدیده‌هایی چون رسوایی‌ها، دلهره‌های اخلاقی، مجازات‌های عمومی، و جنگ‌ها جامعه موقعیت‌هایی را برای خود می‌یابد تا دشمنان خیر و نیکی را بازتجربه کند و بازتبلور بخشد» (ibid).

وجه مهم جامعه‌شناختی نظریات الکساندر موضوع مهم شکل‌گیری بر ساخته‌شدن شر به لحاظ اجتماعی است، و به همین ترتیب هم امر نیک و امر مقدس به لحاظ اجتماعی بر ساخته می‌شود. از نظر او با تقابل خیر و شر به بازتعریف خیر می‌رسیم. گاه تقابل خیر و شر کاملاً روشن نیست و در مواقعی جامعه دچار نگرانی و عدم اطمینان نسبت به امور اخلاقی است و از مناقشات در این مورد رنج می‌برد. در چنین مواقعی نفوذ نیروهای شر امکان ازدیاد و گسترش می‌یابند و نظم اجتماعی و ایدئال‌ها و ارزش‌های حامی آن مورد تهدید قرار می‌گیرد. درواقع خیر ممکن است خود آلوده به شر شود. در چنین شرایطی در جامعه ممکن است دوره‌ای از منازعاتی طولانی و شدید آغاز شود. در این دوره توجه ویژه و دغدغه اصلی جامعه بر زوال ارزش‌ها و بحران اخلاقی زمانه متمرکز می‌شود. گروه‌های مرجع، مانند روشنفکران یا نیروهای سیاسی پرنفوذ و در مواقعی چون انقلاب ایران، روحانیون بیان‌گر این توجه و دغدغه توجه به ارزش‌ها و اخلاقیات هستند و وضعیت اخلاقی موجود را به چالش می‌گیرند. اگر به دوره پیش از انقلاب بازگردیم، به‌طور مشخص از اواسط دهه چهل یا اواخر دهه پنجاه، انبوهی از انتقادهای جدی را در قالب ابراز نگرانی‌ها و هشدارها و به چالش کشیدن‌ها درباره از میان رفتن نظام اخلاقی می‌بینیم. در میان رمان‌هایی که نوشته می‌شد، فیلم‌هایی که ساخته می‌شد، سخنرانی‌های متنوعی که از سوی افراد و گروه‌هایی، اعم از روشنفکران و رهبران سیاسی و روحانیون، ایراد می‌شد، بحث فرهنگ و اخلاق کاملاً جلوه‌گر بود. در عصر حاضر نیز بسیاری از روشنفکران و روحانیون و نیروهای سیاسی نگرانی خود را از افول اخلاقیات در جامعه به‌نحای مختلف ابراز می‌کنند و تا اندازه‌ای شبیه به دوره پیش از انقلاب نگرانی‌ها و هشدارهایی در زمینه‌های مختلف هنری و فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و حتی فلسفی ابراز می‌شود. در چنین اوضاعی، به‌گفته الکساندر، گروه‌های متفاوتی در تفسیر چنین تهدیدهایی و این‌که درباره آن چه باید کرد، به‌گونه‌ای متفاوت عمل

می‌کنند (Alexander, 2003: 114). چگونگی پی‌گیری این امر بستگی دارد به توانایی گروه‌ها برای بسیج خود و تأثیرگذاران بر گفتمان عمومی به‌نحوی که تمرکز کند بر تهدیدات متصور نسبت به نظم اخلاقی و ضرورت آنی برای زدودن این تهدیدات و تقویت تعهدات اخلاقی که این نظم را استمرار می‌بخشد. در آینده مراسم و یادبودها نشان‌دهنده این است که تا چه حد موفق شده‌اند.

بحث نحوه بسیج و امکان تأثیرگذاران نیروهای اجتماعی بر گفتمان عمومی بیان‌گر مفهومی است که بر ساختگی اجتماعی خوانده می‌شود. چنانچه در دوره‌های مختلف در جامعه ایران شاهد تغییراتی در گفتمان عمومی بوده‌ایم که بسیاری از آن‌ها مبنایی اخلاقی داشت. این که در تعامل با دیگر کشورهای جهان و سازمان‌های بین‌المللی مصالحه و مدارا اصل باشد و نه آشتی‌ناپذیری، بر ساخته‌ای است که بخشی از آن بر پایه مصلحت و بخشی دیگر بر پایه اخلاقیات، در فرایند اجتماعی شکل گرفت. یا مطالبی که اکنون درباره آغاز و ادامه جنگ ایران و عراق گفته می‌شود، با مطالب دوران جنگ بسیار متفاوت است. چراکه بحث خسارت‌هایی که ایران دیده است و صدماتی که به بخش‌هایی از جامعه در مناطق جنگی وارد آمده است در دوره پس از جنگ مورد بازبینی و بازتعریف اخلاقی قرار گرفته است و اکنون در مواقعی بحث لزوم صلح و لزوم پایان بخشی سریع‌تر به جنگ مطرح می‌شود، بی‌آن که ارزش‌هایی که برای رزمندگان بر شمرده می‌شود خدشه ببینند. در سطح جهانی، یکی از موضوع‌های مناقشه‌برانگیزی که مناقشه اخلاقی بر سر آن زمانی طولانی ادامه یافت و همچنان نیز ادامه دارد، بمباران اتمی شهرهای ژاپن است. هرچه از زمان وقوع این بمباران دورتر می‌شویم مبانی اخلاقی برای عدم استفاده از سلاح اتمی قوی‌تر جلوه می‌کند. در یک نگاه کلی، جفری الکساندر در تلاش‌های نظری خود کوشیده است خیر را بازیابی کند و آن را به یاد جامعه آورد و در ذهن جامعه آن را بازسازی کند.

جفری الکساندر با طرح موضوع جامعه‌شناسی فرهنگی تلاش کرد تا اهمیت

و اولویت فرهنگ را در برابر سایر حوزه‌ها نشان دهد. در جامعه‌شناسی فرهنگی به فرهنگ نقش علیت داده می‌شود و فرهنگ به‌عنوان متغیری مستقل در نظر گرفته می‌شود که باید با آن سایر پدیده‌ها را تحلیل کرد. فرهنگ حوزه‌ای است که توسط نشانه‌ها و نظام معنادهی افراد جامعه (کنش‌گران) ساخته می‌شود و بنابراین تأکید الکساندر بر جامعه‌شناسی فرهنگی به‌نوعی تلاش برای بازگشت اخلاق به قلمرو سیاسی و اجتماعی است.

همان‌طور که مشاهده می‌شود پیامد نظرات الکساندر برای حوزه فرهنگ این است که به‌عنوان مهم‌ترین حوزه زندگی اجتماعی در صدر قرار گیرد. با توسل به فرهنگ است که می‌توان تحلیل‌های دقیق‌تری از جامعه داد و پدیده‌های اجتماعی را بهتر شناخت. هرگونه تغییر و اصلاحی باید از نظام نشانه‌ها و نظام معنادهی شروع شود تا عمق و ماندگاری بیشتری داشته باشد. اما تغییر در حوزه فرهنگ از بالا به پایین و دستوری نیست. در این حوزه کنش‌گران نقش اصلی را بر عهده دارند. به همین دلیل است که الکساندر مانند هابرماس به حوزه عمومی توسل می‌جوید. او این کار را با برجسته کردن حوزه مدنی انجام می‌دهد. حوزه مدنی جایی است که افراد و انجمن‌های مردمی در آن به گفت‌وگو و کنش‌گری پرداخته و ارزش‌ها، معانی و اهداف را شکل می‌دهند.

۵. رابطه دو حوزه فرهنگ و سیاست

آیا رابطه‌ای میان دو حوزه فرهنگ و سیاست از حیث قاعده‌مندی، منطق، ملاک و ارزش وجود دارد؟ رابطه دو حوزه فرهنگ و سیاست را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ همچنین نسبت این دو حوزه از جهت تأثیری که بر یکدیگر دارند چیست؟ در بدو امر می‌شود گفت که حضور همه‌جایی فرهنگ در هر قلمرویی بروز ویژه‌ای دارد. پذیرش این واقعیت که اخلاق و به‌طور کلی ارزش‌ها و اعتقادات در

ذیل فرهنگ یک جامعه تعریف می‌شود، به فهم نسبت فرهنگ با سیاست کمک زیادی می‌کند و در همان حال به این نسبت اهمیت بسیار زیادی می‌بخشد. در سیاست، به‌ویژه ارزش و اخلاق از نظر فرهنگی ارزش پیدا می‌کنند و به همین دلیل، در مقام تجویز نیز فرهنگ در بسیاری از مواقع از طریق ارزش‌ها و اعتقادات به ارزش‌یابی سیاست می‌پردازد.

از گذشته‌های دور، اندیشمندان مختلفی در زمینه‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی به این کشف یا نتیجه رسیده‌اند که قلمروهایی در زیست جمعی انسان‌ها وجود دارند که از دیگر قلمروها متمایز و جدا هستند. البته در ساحت عملی زندگی جمعی چنین تفکیکی کاملاً نمایان و مرزبندی‌شده نیست. با این حال، نیروی تخیل و ایده‌سازی و نظریه‌پردازی انسان توانسته است با مشخص کردن ملاک‌هایی این قلمروها را از یکدیگر جدا کند و تفاوت میان آن‌ها را با مشخص کردن قاعده‌مندی‌های خاص خود توضیح داده و نشان دهد که این قلمروها در مواردی منطق خاص خود و کاملاً جدا از یکدیگر دارند. از طرفی، این جداسازی‌ها از نظر بسیاری به معنای جدایی مطلق یا طبیعی بودن یا مشروعیت‌داشتن چنین وضعی نبوده است. در بسیاری موارد تشخیص این جداسازی‌ها و بحث درباره آن‌ها ناشی از ضرورت‌های تاریخی و تغییر در شیوه زندگی جمعی است.

در تشخیص جداسازی‌ها میان فرهنگ و سیاست و تشخیص بخشیدن به هر یک، برخی فقط به توصیف تفاوت‌ها می‌پردازند و برخی دست‌اندرکار تجویز می‌شوند. تجویزها دو گرایش پیدا می‌کند. گرایشی با تأکید بر تفاوت‌ها و قاعده‌مندی‌های متمایز در تفاوت‌ها، روند تعامل و قاعده‌مندی و منطق قلمروهای متمایز را مثبت می‌یابد. گرایش دوم با نگاهی حاکی از یک آسیب‌شناسی نقادانه، چنین تعاملی را در وضع موجود منفی می‌انگارد و تلاش می‌کند تا وضعیت بدیلی را تجویز کند. برای نمونه، ماکیاولی با نگاهی مثبت، از تعریف‌های ارسطویی گذر می‌کند و

سیاست را با مفهوم قدرت و دولت بازتعریف می‌کند و به‌وضوح قلمرو سیاست را از قلمرو اخلاق جدا می‌کند. درحالی‌که تا پیش از آن سیاست با اخلاق آمیخته بود. این نوآوری ماکیاولی در تعریف سیاست، آن‌چنان نیرومند بود که قدرت به‌عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از سیاست درآمد. پس از ماکیاولی، قدرت را هابز با فلسفه سیاسی درمی‌آمیزد. او اشتیاق به قدرت را در زمره ویژگی‌های انسان می‌یابد و آن را پایه فلسفه سیاسی مدرن قرار می‌دهد. در این مرحله، نسبت به دوره پیشامدرن، سیاست مبتنی بر خیر و اخلاق، به سیاست مبتنی بر قدرت تغییر مسیر می‌دهد.

در تلاشی دیگر، وبر با کنکاش بی‌سابقه‌ای قلمروهای متفاوتی را در زمینه عقلانیت به انجام می‌رساند و پیش‌بینی می‌کند که عقلانیت ابزاری در دوره مدرن نسبت به دیگر عقلانیت‌ها، از جمله عقلانیت معطوف به اعتقاد و ارزش، غلبه پیدا می‌کند و انسان را در قفسی آهنین و در وضعیتی عاری از معنا قرار خواهد داد. این مدعای وبر و تفکیک عقلانیت‌ها از یکدیگر بعدها مبنایی می‌شود برای اندیشمندان نسل اول مکتب فرانکفورت برای تحلیل مدرنیته و آسیب‌شناسی آن. هابرماس از نسل دوم مکتب فرانکفورت، با درنظرداشتن این دو عقلانیت نظریه کنش تفاهمی را تدوین می‌کند و با اعلام پروژه ناتمام مدرنیته این بحث را مطرح می‌کند که برخلاف گفته وبر، در قلمرویی از زیست جمعی، یعنی زیست جهان، که از قلمرو نظام اجتماعی جداست، قاعده‌مندی و منطق به‌گونه‌ای است که عقلانیت تفاهمی می‌تواند بازسازی و فعال شود. این مدعا به‌معنای بازگشت نوعی رفتار اخلاقی، به‌معنایی کانتی در زندگی جمعی، از جمله سیاست محسوب می‌شود.

از نمونه‌هایی که بیشتر جنبه توصیفی دارد، نظریه تالکوت پارسنز درباره نظام اجتماعی است. او چهار ساختار یا چهار سطح، یا چهار قلمرو را مشخص می‌کند: ساختار اقتصادی، ساختار سیاسی، ساختار اجتماعی، و ساختار فرهنگی.

این ساختارها، هریک کارکردهای متمایزی دارد و درواقع، قاعده‌مندی و منطق خاص خود را دارد. در این مباحث پارسنز می‌کوشد بر جنبهٔ توصیفی و توضیحی بحث تکیه کند.

با وجود چنین تفکیکی که پارسنز در ساختارهای یک نظام اجتماعی تشخیص می‌دهد، نظریاتی را در توضیح و سامان‌بخشیدن به فعالیت‌های جمعی می‌یابیم که قاعده‌مندی و منطق یک ساختار یا قلمرو از زیست جمعی را وارد ساختار یا قلمرویی دیگر می‌کند. در این مورد بحث شومپتر دربارهٔ دموکراسی نمونهٔ گویایی است. شومپتر با طرح نظریاتش دربارهٔ دموکراسی به‌نوعی قوانین عرضه و تقاضا و هزینه و سود و زیان را وارد سیاست می‌کند. درواقع آن‌چه را که امروز در دموکراسی‌های لیبرال وقوع می‌یابد شومپتر در مباحث نظری خود مورد توجه قرار داد. در این‌جا به‌نظر می‌آید قاعده‌مندی‌ها و منطق اقتصاد سیطرهٔ خود را بر سیاست و بلکه فرهنگ گسترش می‌دهد و این وضعیتی است شبیه به آن‌چه وبر دربارهٔ سیطرهٔ عقلانیت بوروکراتیک هشدار می‌دهد. اندیشمندان دیگری هم نه‌تنها دربارهٔ خطر سلطهٔ نگاه سوداگرانه و قاعده‌مندی عقلانیت ابزاری با وبر هم‌صدا شدند، بلکه بیم خود را از نفوذ دیدگاه ماکیاوولی دربارهٔ منطق قدرت به دیگر قلمروها نشان دادند.

در نظریه و فلسفهٔ سیاسی، مباحث اقلیت‌ها در یک جامعه، حقوق شهروندی، هویت در جوامع چندفرهنگی بیش از همیشه نیاز به رویکرد فرهنگی را در مطالعهٔ مسائل سیاسی بارز می‌کند. به همین نحو رویکرد فرهنگی بر مباحث ملیت‌خواهی، قومیت، و مذهب سایه می‌افکند. در همین مسیر مباحث نسبتاً جدیدی، یکی پس از دیگری در قلمرو مطالعات سیاسی طرح می‌شوند که حضوری فزاینده به مقولهٔ فرهنگ و مطالعات فرهنگی در قلمرو سیاست را نمایان می‌کرد؛ مباحثی چون فرهنگ سیاسی در مباحث توسعهٔ سیاسی، اعتماد از منظر سرمایهٔ اجتماعی، جنگ تمدن‌ها، چندفرهنگ‌گرایی، به‌رسمیت‌شناختن دیگری

در مباحث عدالت و جوامع چندفرهنگی، جنبش‌های اجتماعی پسامادی‌گرا، و رویکردهای پساستعماری و شرق‌شناسانه (۱: ۲۰۰۲، Lane & Ersson). رویکرد فرهنگی همچنین در برابر رویکردهایی به جامعه‌شناسی و اقتصاد قرار می‌گیرد که در جامعه معمولاً نفع فردی را ملاک قرار می‌دهند و در نظریه سیاسی به گزینش عقلانی می‌انجامند. مشکل این نوع رویکردها در این است که بحث ارزش‌ها و اعتقادات و دیگری‌خواهی را در جوامع نمی‌توانند توضیح دهند (Ibid). به‌علاوه، ورود فرهنگ به قلمرو مطالعات سیاسی مباحث دیگری را درباره سیاست مطرح کرد. مثل بحثی که درباره ویژگی سیاسی جوامع چندفرهنگی مطرح می‌شود. نکته مهم در این بحث این است که در هنگامی که جوامعی با فرهنگ‌های مختلف داریم و تأثیر فرهنگ را هم در سیاست می‌بینیم آیا نوع سیاست هم تغییر می‌کند؟ فرهنگ‌ها با توجه به تنوع در جنبه‌های قومی، مذهبی، میراث گذشته، و فرهنگ عام و جهانی، تنوع می‌پذیرند. با این تنوع در فرهنگ‌ها، آیا تفاوتی در دموکراسی‌ها و تفاوتی در سیاست‌گذاری‌ها می‌توانیم داشته باشیم؟ (Ibid: 3)

فرهنگ از جهت دیگری هم با ارزش و اخلاق مرتبط است. اگر معنای فرهنگ را قدری وسیع‌تر کنیم، می‌شود گفت که این بحث که آیا سیاست باید با ارزش توأم باشد یا نباشد، خود یک بحث فرهنگی است. به‌علاوه، ارزیابی ارزش‌ها و اعتقادات در بستر فرهنگ انجام می‌گیرد.

در آمیختن مرزهای فرهنگ و سیاست را در دو سطح یا در دو معنا از فرهنگ می‌شود دید. در یک سطح فرهنگ همانند هوایی است که انسان‌ها استنشاق می‌کنند و استمراربخش حیات است، در همه‌جا حضوری همیشگی دارد که جلب توجه نمی‌کند؛ حتی آن‌جا که اصول اخلاقی از امر سیاسی فاصله می‌گیرد. چراکه این جدایی میان اخلاق و سیاست را هم در چنین سطحی می‌توان با نگاهی فرهنگی و در بستر فرهنگ تفسیر کرد. در بسیاری موارد، آن‌جا که

صحتی از سیاست نیست، اخلاق در رفتار شخصی سیاستمداران آن چنان اهمیت پیدا می‌کند که بر سیاست تأثیر می‌گذارد. چنان‌که در دوره انقلاب بسیاری از مرزهای حسن و قبح برای ارزیابی افراد حول محور اخلاقیات فردی ترسیم می‌شد. در موارد زیادی، امور مخالف با اخلاق و ارزش‌ها در جماعت‌های مختلف با یکدیگر متفاوت است، و بنابراین می‌توان گفت فرهنگ‌های متفاوتی در ارزیابی امور غیراخلاقی و غیرارزشی وجود دارد و تفاوت‌های مشخصی در نحوه برخورد با امری غیراخلاقی در فرهنگ‌های مختلف دیده می‌شود. در فرهنگ برخی از جوامع شرقی در خاورمیانه آن‌گونه که به خیانت عاطفی شوهر به زن و نیز زن به شوهر نگاه می‌شود با گونه‌ای که در مثلاً اروپای غربی به آن نگاه می‌شود متفاوت است. نمونه این تفاوت را در ماجرای رابطه بیل کلینتون، رئیس جمهور وقت آمریکا، با یکی از کارکنان زن کاخ سفید می‌بینیم. در این ماجرا دو خطای غیراخلاقی که در همه جوامع نکوهیده است از سوی بیل کلینتون صورت گرفته بود؛ یکی این بود که یک رابطه نامشروع برقرار کرده بود و دیگر این‌که به دروغ گفته بود که چنین رابطه‌ای را برقرار نکرده است. در آمریکا آن‌چه مهم‌تر به حساب آمد دروغ گفتن او بود و هنگامی که اعتراف کرد چنین رابطه‌ای بوده، اوضاع قدری آرام‌تر شد. اما در ایران، آن نوع رابطه نکوهیده‌تر از دروغ گفتن است. البته در این‌جا گرچه اختلافی در ترجیح عمل قبیح در دو جامعه آمریکا و ایران وجود دارد، اما این به معنای نسبیتی شدید نمی‌تواند باشد، چراکه مهم آن است که در هر دو فرهنگ هم رابطه نامشروع قبیح است و هم دروغ گفتن، اما این‌که کدام یک قبح بیشتری دارد، وجهی نسبی به دو فرهنگ در مقام مقایسه می‌بخشد.

در سطحی دیگر فرهنگ به معنای ارزش‌ها و اعتقادات موردنظر است. به‌ویژه بر حضور یا عدم حضور محتوای امر اخلاقی در برساخته شدن امر سیاسی، تکیه می‌شود. در این سطح نه تنها از نظر توصیفی به این موضوع پرداخته می‌شود که

سیاست تا چه اندازه‌ای با فرهنگ درآمیخته است، بلکه مهم‌تر از آن می‌شود با روشی انتقادی و با رویکردی فرهنگی سوئیه سیاست را آسیب‌شناسی کرد و حتی راه بدیلی را پیش نهاد.

با این توضیحات، در این پژوهش هر دو سطح، به‌نحوی تنیده در یکدیگر موردنظر است. در سطح اول بسیاری از جنبه‌های زندگی جمعی، از جمله سیاست با رویکردی فرهنگی تفسیر و معنا می‌شود.

در این سطح دوم از درآمیزی فرهنگ و سیاست، درآمیختن ارزش‌ها و اعتقادات، به‌ویژه اخلاقیات به‌نحوی با سیاست موردنظر است که بر حضور یا عدم حضور محتوای امر اخلاقی در بر ساخته شدن امر سیاسی، تکیه می‌شود. نه تنها از نظر توصیفی به این موضوع پرداخته می‌شود که سیاست تا چه اندازه‌ای با فرهنگ درآمیخته است، بلکه می‌شود با روشی انتقادی و با رویکردی فرهنگی سوئیه سیاست را آسیب‌شناسی کرد و حتی راه بدیلی را پیش نهاد. این نوع درآمیختگی فرهنگ با سیاست بر ماهیت امر سیاسی تأثیری تعیین‌کننده می‌گذارد. به همین دلیل وضعیت‌هایی که امر سیاسی حاوی ارزش و اخلاق است یا برعکس تهی از آن است، هر دو اهمیت زیادی می‌یابند. بحث اخلاق و سیاست آن‌چنان پیوندی با یکدیگر یافته‌اند که در اوضاعی که صحبت مستقیم و واضح و روشنی درباره اخلاقیات نیست، همچنان اخلاق ملاکی برای عمل سیاسی به حساب می‌آید. مبارزات سیاسی ماندلا در افریقای جنوبی همچنان تحت تأثیر اخلاقیات معطوف به بخشش اوست. به همین نحو مبارزاتی که تحت تأثیر اخلاقیات عدم خشونت گاندی است.

در نتیجه‌گیری این فصل می‌توان گفت؛ طرح‌شدن بحث نسبت فرهنگ و سیاست از مسیر ارتباط سیاست با ارزش و اخلاق حاصل بحرانی بود که در مبانی مدرنیته نمایان شد. در بخشی از مباحثی که تحت عنوان مدرنیته متأخر و پسامدرن در اواخر سده بیستم طرح شد و گسترش یافت، بحث معنا و اخلاق

در کانون مباحث قرار داشت. نظریه‌پردازان پسامدرن، عمدتاً با یک نگاه فلسفی سلبی نسبت به مدرنیته، نقد خود را سامان دادند و در عین حال جایی برای سنت (از جمله دین) باز کردند. نظریه‌پردازان مدرنیته متأخر یا مدرنیته بازاندیش (reflexive modernity) نیز با یک نگاه فلسفی ایجابی مدرنیته را نقد و تلاش کردند تا آن را به‌عنوان یک پروژه بازسازی کنند. در چنین وضعی، جماعت‌گرایان نوین که نقش مهمی در پیش‌برد مباحث مدرنیته متأخر داشتند از طریق نقد لیبرالیسم کوشیدند، مباحث فرهنگی، به‌ویژه اخلاق را به عرصه‌های علوم اجتماعی و انسانی بازگردانند. این تلاش‌ها از طریق برآمدن مطالعات و تحلیل‌ها و نقدهای فرهنگی در قلمروهای جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، انسان‌شناسی، حقوق و روان‌شناسی پدیدار شد.

بازیابی عامل فرهنگ، به‌ویژه ارزش و اخلاق در قلمروهای علوم انسانی و اجتماعی، از طریق جریان‌یافتن مطالعات فرهنگی، شکل‌گیری مباحث سرمایه اجتماعی و رویکرد پسااستعماری و مطالعه فرودستان، و درگرفتن بحثی میان جماعت‌گرایان نوین و و لیبرال‌ها و پسالیبرال‌ها، بحث اخلاق و سیاست را اهمیت بیشتری بخشید.

در این پژوهش، بحثی درباره نسبت فرهنگ و سیاست از ارسطو آغاز شد، و با صورت‌بندی خاصی در نظریات جفری الکساندر خاتمه یافت. ملاک این صورت‌بندی نمایانند نقاط عطف در ایجاد تحول در رابطه فرهنگ و سیاست است. اگر در پاره‌ای نقاط عطف چون غالب‌شدن مباحث ماکیاولی یا شومپیتر آن بخش از فرهنگ که حاوی ارزش و اخلاق است از سیاست کنار رفت، اما در این میان تلاش‌های زیادی نیز شد تا بار دیگر فرهنگ به سیاست بازگردد.

بنابر آن‌چه در این پژوهش نمایان می‌شود، جنبه‌های ایجابی مباحث یورگن هابرماس و جفری الکساندر کمک می‌کند تا فرهنگ و سیاست، تا آن‌جا که مرادمان از فرهنگ اخلاق و ارزش باشد، کنار یکدیگر، بلکه درآمیخته با یکدیگر

نگاه داشته شوند. بحثی که هابرماس دربارهٔ کنش تفاهمی و سپهر عمومی به‌راه می‌اندازد، فقط جنبهٔ انتقادی، سلبی و آسیب‌شناختی نسبت به پروژهٔ مدرنیته و سیاست مسلط ندارد، بلکه جنبه‌هایی ایجابی نیز دارد و نوعی راه‌گشایی در آن دیده می‌شود. به‌ویژه آن‌که، در حال حاضر نیز با پیشرفت شبکه‌های اجتماعی در فضاهای مجازی و امکان به‌وجود آمدن گردهمایی‌هایی از دو نفر تا میلیون‌ها نفر، جنبه‌های مختلف نظریهٔ کنش تفاهمی و گفت‌وگو در سپهر عمومی را در بستر آن‌چه سیاست دیجیتال یا دموکراسی دیجیتال نامیده می‌شود، می‌توان مورد آزمون قرار داد و به حک و اصلاح و تعدیل و ترمیم آن مبادرت کرد. در بحث الکساندر نیز نشان داده می‌شود که در جریان تلاش برای بازگرداندن اخلاق و ارزش به سیاست، همچنان امکانات و موقعیت‌هایی در پیش روست. یکی از نکاتی که در بحث جفری الکساندر وجود دارد، بازتعریف مقولهٔ خیر در تقابل دوگانهٔ خیر و شر است. در شرایطی که شر و بدی به‌صورت یک مسأله مطرح و نظر جامعه به آن جلب می‌شود، امکان طرح خیر و ناب‌سازی آن برای قرار گرفتن در خودآگاه اجتماعی فراهم می‌آید.

درانداختن مباحثی دربارهٔ اخلاق در سطحی گسترده کمک می‌کند به بازگرداندن اخلاق به اذهان جامعه و طرح تعریفی دوباره برای امر نیک و ناب نگاه‌داشتن مفهوم خیر در یادها. از این طریق می‌توان سیاست را با ملاک‌های اخلاقی آگاهانه و مورد توافق جامعه دربارهٔ مفهوم خیر و امر نیک ارزیابی کرد و جهت بخشید. جهتی که هدف آن همبستگی، عدالت و آزادی فردی و مشارکت جمعی است.

فصل دوم

فرهنگ و اقتصاد

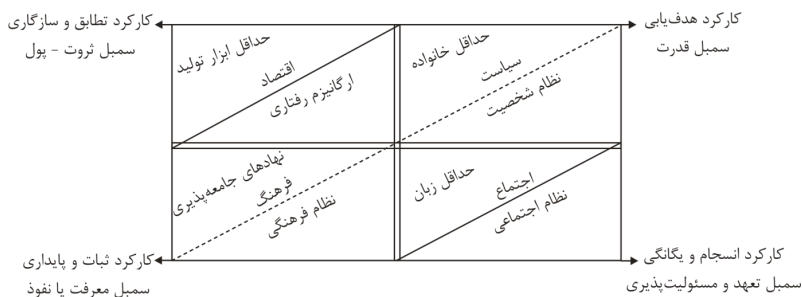
۱. مقدمه

بین‌المللی شدن اقتصاد جهانی شرایط را برای تولید، توزیع و مصرف فرهنگی بیشتر فراهم کرده است؛ اما پرسش این است که «آیا باید با کالاهای فرهنگی هم‌مانند کالاهای تجاری رفتار کرد و در مذاکرات تجاری، تنها به سودآوری اقتصادی ناشی از معامله آن‌ها توجه داشت؟» (تراسبی، ۱۳۹۳: ۲۷۰). این پرسش ما را مجبور می‌کند که موضوع بسیار مهم مرزهای اقتصاد و فرهنگ را همیشه مدنظر داشته باشیم و از عواقب حاکم یک حوزه درون مرزهای حوزه دیگر غافل نماییم.

۲. چارچوب مفهومی

به‌نظر تالکوت پارسنز جامعه، شبکه‌ای از نقش‌هاست که به هم مرتبط هستند و به‌صورت یک نظم اجتماعی پویاست. در چنین نظامی پارسنز چهار خرده‌نظام می‌بیند: حوزه فرهنگی (اندیشه و ارزش‌ها)، حوزه اجتماعی (تعامل بین انسان‌ها)، حوزه سیاسی (بسیج و سازمان‌دهی برای دستیابی به اهداف)، حوزه اقتصادی (تولید و بهره‌برداری از منابع برای سازگاری با محیط).

از منظری دیگر، برای نظم در جامعه وجود چهار عنصر ضروری است که پارسنز آن‌ها را در مدل ای. جی. آی. ال (AGIL) مطرح می‌کند.



۱. **اقتصاد:** سازگاری یا انطباق (Adaptation) به مسأله دریافت منابع یا تسهیلات کافی از محیط بیرونی نظام و توزیع آن‌ها در نظام اشاره دارد. وجود حداقلی از عنصر اقتصادی که به کمک آن انسان به تولید بپردازد و خود را با طبیعت تطابق بدهد ضروری است.

در این حوزه روابط مبادله‌ای است. امروزه پول و اعتبارات بانکی مهم‌ترین وسائل این حوزه‌اند. بازار و بانک از نهادهای این حوزه است. تولید و توزیع کالاها و خدمات آن چیزی است که اقتصاد در محور آن شکل می‌گیرد و کارکرد اختصاصی پیدا می‌کند. هر فعالیتی که در تولید و توزیع کالاها و خدمات سهمی داشته باشد در شبکه کارکرد اقتصادی جا می‌گیرد. درعین‌حال، تولید و توزیع کالاها و خدمات مرزهای اقتصاد را تعیین می‌کند. پس از آن‌که کالاها و خدمات تولید و توزیع شدند، به هر دلیلی که آن‌ها خواسته و مصرف می‌شوند و استفاده‌هایی که از این کالاها و خدمات می‌شود، دیگر به اقتصاد مربوط نیستند. این‌ها نمودهای دیگر فعالیت اجتماعی‌اند و به سایر نظام‌های فرعی جامعه تعلق دارند.

همان‌طور که جان کنت گالبرایت گفته است؛ اقتصاد در این حوزه هم وارد شده و تقاضا ایجاد می‌کند. تقاضاهایی که مهم‌ترین کارکرد آنان ایجاد انگیزه مصرف بیشتر و چرخاندن چرخ‌های تولید است.

پول که پایه اندازه‌گیری اصلی در فعالیت اقتصادی است، به‌صورت‌های

کمی بیان می‌شود. پول می‌تواند با محاسبه نسبت سود و زیان، میزان موفقیت فعالیت‌های اقتصادی را به‌خوبی نشان دهد. اما اندازه‌گیری موفقیت یک فعالیت فرهنگی (مانند احداث موزه، تولید موسیقی یا فیلم) براساس محاسبه سود و زیان نیست. فعالیت فرهنگی براساس میزان آگاهی و شناختی که ایجاد کرده و همچنین براساس نوع ارزش‌هایی که برای همبستگی جامعه و رعایت اصول اخلاقی تولید کرده، ارزیابی می‌شود. به همین دلیل اگر یک فیلم نژادپرستانه فروش بالایی داشته باشد، نباید آن را یک فیلم موفق در حوزه فرهنگ دانست، زیرا چنین فیلمی به تبعیض، تفرقه، نفرت و خشونت دامن زده است.

برخلاف نظر اندیشمندانی مانند فون هایک که معتقدند اقتصاد را باید به حال خود گذاشت و مردم و احزاب و سیاست‌مداران حق دخالت در اقتصاد را ندارند، پارسنز معتقد است مردم با تعیین نظام سیاسی و جایگزین کردن احزاب حاکم در نظام اقتصادی نقش‌آفرینی می‌کنند. او می‌گوید، اقتصاد به دولت و افرادی متکی است که مسئولیت بسیج و هماهنگی کار را دارند و ضامن امنیت سرمایه‌ای‌اند که در راه تولید سرمایه‌گذاری شده است. به‌نظر پارسنز مدیریت نظام پولی و اعتباری در اختیار سیاست است: نهادهای سیاسی اختیار کم یا زیاد کردن حجم نقدینگی و قبض و بسط اعتبارات را دارند؛ اختیار ایجاد پول، حفظ ارزش یا کاهش ارزش پول را دارند. اساس نظام اقتصادی بر تصمیماتی مبتنی است که در مراجع سیاسی گرفته می‌شود. در همین تصمیمات است که منابع مالی لازم برای سرمایه‌گذاری در اقتصاد تخصیص می‌یابد. اقتصاد درعوض سرمایه و اعتباری که از نهاد سیاست دریافت می‌کند، بهره‌وری اقتصادی را به آن باز می‌گرداند که برای نظام فرعی سازگاری‌اش بسیار ضروری است.

اساساً اگر قرار باشد سیاست در اقتصاد نقشی نداشته باشد دموکراسی معنای خود را از دست می‌دهد، زیرا اگر قرار است که مردم نتوانند جهت‌گیری‌های اقتصادی را مشخص کنند برای چه چیزی باید پای صندوق‌های رأی بروند.

۲. **سیاست:** بنا به تعریف پارسنز، سیاست هر نوع تصمیم‌گیری و بسیج منابع انسانی برای رسیدن به هدفی (کم‌وبیش آشکار) است که جامعه‌ای معین کرده و پی‌گیری می‌کند. سیاست شامل یک یا چند هدف تعریف‌شدهٔ جمعی و بسیج منابع در راستای این هدف یا هدف‌ها و تصمیم‌گیری لازم برای رسیدن به این هدف‌هاست. دستیابی به اهداف (Goal Attainment) به روش‌های هر نظام برای استقرار اهداف و برانگیختن انگیزه و نیرو برای دستیابی به آن اهداف اشاره دارد. برای پارسنز این کنش سیاسی فقط در نهاد حکومت خلاصه نمی‌شود، بلکه همهٔ سازمان‌ها و انجمن‌های جامعه کار سیاسی می‌کنند. به تعبیر پارسنز یک بنگاه صنعتی یا بازرگانی، یک بیمارستان، یک دانشگاه، یک سندیکا، یک حزب سیاسی و یک جنبش اجتماعی کارکرد سیاسی دارند. به همین سبب، برای اجتناب از آشفتگی میان سیاست در معنایی که او می‌فهمد و دستگاه اداری حکومت، پارسنز اصطلاح polity (نظام حکومتی) را به جای کلمهٔ معمول انگلیسی policy (سیاست)، به کار می‌برد.

به دلیل اصل افتراقی بودن جامعه (قشربندی پایگاه‌های اجتماعی و گوناگونی منافع گروه‌های اجتماعی)؛ رویه‌های قهرآمیز برای بسیج منابع به منظور دستیابی به اهداف جمعی اجتناب‌ناپذیر است. پس نظام سیاسی، شامل همهٔ شکل‌های تصمیم‌گیری و بسیج منابع است.

در این حوزه روابط قدرت و زور حاکم است. کلانتری و زندان از نهادهای این حوزه است.

۳. **اجتماع:** مهم‌ترین کارکرد جامعه یا اجتماع ایجاد یکپارچگی و همبستگی بین اعضای آن (Integration) است. خرده‌نظام اجتماع همان حوزه‌ای است که تعامل بین افراد جامعه در آن شکل می‌گیرد. در این حوزه افراد براساس نقش‌هایی که دارند عمل می‌کنند. نهادهای نظارت و مراقبت اجتماعی که شامل نظام حقوقی و

قواعد غیررسمی می‌شود، ضامن تعهد و اعتماد در روابط اجتماعی است. رسانه‌ها، قانون، نظام عقاید، مسجد و شوراهای محلی از ابزارها و نهادهای این حوزه است. نظام اجتماعی مجموعه‌ای از کنش‌گران فردی است که در موقعیتی که دست‌کم جنبه‌ای فیزیکی یا محیطی دارد با یکدیگر به کنش متقابل می‌پردازند؛ کنش‌گرانی که برای گرایش به «حداکثرسازی خشنودی» برانگیخته می‌شوند و رابطه‌شان با موقعیت‌هایشان و همچنین با یکدیگر در چارچوب نظامی مشخص می‌شود که بر مبنای فرهنگ و نمادهای مشترک ساختار یافته است (ریتزر و گودمن، ۱۳۹۰).

۴. فرهنگ: حفظ الگو (Latency) به حوزه فرهنگ مربوط می‌شود و به فرایندهای اجتماعی کردن که افراد از طریق آن‌ها از حیث ارزش‌های فرهنگی و هنجارهای نظام تربیت می‌شود. خانواده، مدرسه، دانشگاه و کتابخانه از نهادهای این حوزه است. در این حوزه روابط فکری، ارزشی و اخلاقی حاکم است. البته اگر یک نهاد مذهبی (مانند مسجد یا کلیسا) به طرح اندیشه‌ها و اصول اخلاقی عام و جهان‌شمول بپردازد و همه افراد بشر جدا از دین آن‌ها را به اصول اخلاقی عام فراخواند؛ می‌تواند به عنوان یک نهاد در حوزه فرهنگ مطرح شود. از منظر آسیب‌شناسانه اگر نهادی مذهبی با سیاست و قدرت پیوند بخورد و بخواهد با زور و اجبار، پیروان خود را کنترل و هدایت کند؛ آن‌گاه به نهادی سیاسی مانند کلانتری و زندان شبیه شده است. اگر نهاد مذهبی به کار اقتصادی بپردازد به بانک و صرافی نزدیک شده و پیروان خود را به مشتری تبدیل کرده است.

نظام فرهنگی صرفاً بخشی از نظام‌های دیگر نیست، بلکه همچنین در شکل ذخیره اجتماعی دانش، نمادها و عقاید وجود جداگانه‌ای برای خود دارد. پارسنز نظام فرهنگی را به مانند نظام‌های دیگرش، برحسب رابطه آن با دیگر نظام‌های کنش تعریف کرد. وی فرهنگ را نظام الگومند و سامان‌یافته‌ای از نمادها

می‌انگاشت که شامل هدف‌های جهت‌گیری کنش‌گران، جنبه‌های درونی‌شده نظام شخصیتی و الگوهای نهادینه‌شده در نظام اجتماعی می‌شود. از آن‌جاکه فرهنگ، بسیار نمادین و ذهنی است به‌آسانی از یک نظام به نظام دیگر انتقال می‌یابد. بدین ترتیب، فرهنگ از طریق اشاعه می‌تواند از یک نظام اجتماعی به نظام اجتماعی دیگر، و از طریق یادگیری و اجتماعی‌شدن از یک نظام شخصیتی به نظام شخصیتی دیگر حرکت کند. همین ویژگی نمادین (ذهنی) فرهنگ، خصوصیت دیگری به آن می‌بخشد که همانا توانایی نظارت بر دیگر نظام‌های کنش پارسنز است (ریتزر و گودمن، ۱۳۹۰).

بنابراین از نظر پارسنز خرده‌نظام فرهنگی در بالاترین جایگاه قرار دارد، بدین معنا که سایر نظام‌ها، الگوهای رفتاری و هنجاری خود را از او می‌گیرند و نظم و ترتیبات خود را براساس اطلاعات صادرشده از سوی او تنظیم می‌کنند. ایجاد اختلال در این نظام موجب اختلال در دیگر نظام‌ها و نابه‌سامانی کل جامعه می‌شود. هریک از خرده‌نظام‌ها قلمروی وظایف معین و کارکرد مشخصی دارند. هرگاه یکی از آن‌ها قلمرو خود را بسط دهد، بر دیگران مسلط شود و فضا را برای دیگران تنگ کند، جامعه دست‌خوش عدم تعادل و بی‌ثباتی می‌شود. در جوامع سنتی، خرده‌نظام سیاسی و در جوامع مدرن، خرده‌نظام اقتصادی بر جامعه مسلطند.

حال پرسش این است که نظم اجتماعی در جامعه چگونه برقرار می‌شود و چه عواملی می‌تواند این نظم را بر هم بزنند؟ از نظر پارسنز لازمه نظم اجتماعی این است که: ۱. طبق مدل فوق چهار عنصر در جامعه موجود باشد؛ ۲. هریک از این عناصر چهارگانه به کارکرد خود عمل کنند، یعنی اقتصاد با تولید ثروت با جامعه تطابق کند و اجتماع با تعهد، یگانگی را به‌وجود آورد؛ ۳. بین این عناصر ارتباط متقابل وجود داشته باشد یا تبادل متقابل وجود داشته باشد، یعنی فرهنگ باید ارزش و دانش را به حوزه‌های دیگر بدهد و از اقتصاد، امکانات مالی و از اجتماع،

تعهد را بگیرد؛ ۴. در این حوزه‌ها استقلال نسبی هم باشد یعنی سلطه و تسلط نباشد. مثلاً سیاست نباید در کار اقتصاد و فرهنگ دخالت کند. اگر این کار بشود هم آن عنصر خود خراب می‌شود و هم سایر عناصر را خراب می‌کند. چون منطق این حوزه‌ها با هم تفاوت دارد. منطق سیاست زور است، ولی منطق فرهنگ ارزش است. اجتماع با احساس و عواطف (دل) تعهد را به وجود می‌آورد، مذهب هم همین‌طور است. درحالی‌که سیاست با قدرت و زور سروکار دارد؛ منطق اقتصاد، تجربه در محیط و محاسبه سود و زیان است. پیامدهای حضور دین در سیاست هم به همین ترتیب و با همین استدلال می‌تواند آسیب‌شناسی شود.

همان‌طور که گفته شد پارسنز «ثروت» و «قدرت» را به ترتیب تولیدات خرده‌نظام اقتصاد و سیاست می‌داند. او «نفوذ» را سومین وسیله مبادله می‌داند که منبع آن در نظام یگانگی یعنی در «اجتماع جامعه‌ای» قرار دارد. نفوذ عبارت است از توانایی جلب هواداری، تأیید و تصدیق یا وفاداری دیگری از راه برانگیختن. نفوذ یا به حیثیت شخص صاحب نفوذ بستگی دارد یا به نوع دعوت به همبستگی که می‌تواند بقبولاند. نفوذ چونان پول و قدرت، ذاتاً متحرک است بدین معنا که باعث مبادله‌ای می‌شود که آن را جابه‌جا کرده و به جریان می‌اندازد. نفوذ ممکن است مثل پول و قدرت برحسب استفاده‌ای که اشخاص یا گروه‌ها از آن می‌کنند کم یا زیاد شود.

چهارمین وسیله مبادله را پارسنز «پای‌بندی» (Commitments) به ارزش‌ها و هنجارها می‌نامد. با همین پای‌بندی‌هاست که عناصر فرهنگ به واقعیت اجتماعی مبدل شد، مدار روابط مبادله‌ای می‌شوند. از لحاظ نظری می‌توان این‌طور بیان کرد که کنش‌گری «پای‌بند» است که رفتارش را با برخی از هنجارها و ارزش‌های یک فرهنگ خاص همساز کند. از همین جاست که می‌توان او را به عنوان عضو جامعه‌ای معین باز شناخت و خود وی نیز از درون، تعلقش را به جامعه مزبور احساس می‌کند.

از نظر پارسنز پول، زور، تعهد و ارزش‌ها برای حفظ نظم جامعه ضرورت دارند و هریک در جای خود بسیار مهم و ضروری هستند. بی‌نظمی در جامعه هنگامی به‌وجود می‌آید که این چهار عناصر به کارکرد خود عمل نکنند. پارسنز معتقد است که شبکه‌ای از مبادلات پیچیده میان هریک از این چهار نظام فرعی جامعه وجود دارد. هر نظام از هریک از سه نظام دیگر عناصری را که برای کارکردش ضروری‌اند دریافت کرده و در برگشت محصولات فعالیتش را به آن‌ها عرضه می‌کند.

اگر چهار هدف (ثروت، قدرت، تعهد و معرفت) را در جامعه خود در نظر بگیریم، در جامعه ما ثروت هدف غایی (Ultimate Goal) شده و از ارزش‌های دیگر به‌نفع ثروت استفاده می‌کنیم. معلم از معرفت خود برای پول‌درآوردن سوءاستفاده می‌کند، پس او از معرفت و تعهد تهی می‌شود؛ پزشک، روحانی، نماینده مجلس، ورزشکار و سیاست‌مدار هم همین‌طور هستند.

به‌نظر پارسنز مهم‌ترین ویژگی جامعه صنعتی مدرن موقعیت برتر و مسلطی است که نهادهای اقتصادی در آن دارند. در مقایسه با جوامع ابتدایی و میانی، در جامعه‌های مدرن دنیای کار و بخش تولید و توزیع کالاها و خدمات و شبکه مبادلات پولی و اعتباری رشد بیشتری یافته است. جامعه صنعتی مدرن برای پارسنز به‌ویژه جامعه سرمایه‌داری مدرن، محل مناسب و ممتازی برای مطالعه اقتصاد و نقش آن در جامعه است. در این نوع جامعه، اقتصاد از سایر فعالیت‌های اجتماعی افتراق بیشتری یافته و به‌عنوان یک نظام فرعی مشخص و متمایز قابل شناسایی است که می‌توان روابط مبادله‌ها و کنش‌های متقابلش را با باقی جامعه ردیابی کرد. مدل نظری پارسنز، هم‌زمان دو راه تحلیلی پیشنهاد می‌کند: نخست می‌توان اقتصاد را چون یک نظام اجتماعی افتراق‌یافته از سایر نظام‌های فرعی جامعه تحلیل کرد، سپس آن‌که آن را به‌عنوان یک نظام فرعی جامعه بررسی کرد. راه اول تحلیل عمودی است که اقتصاد را از لحاظ سازمان درونی و کارکردهای

اختصاصی‌اش بررسی می‌کند. راه دوم تحلیل افقی است که اقتصاد را به‌عنوان یکی از چهار نظام فرعی جامعه در نظر گرفته و روابطش را با سایر نظام‌های فرعی جامعه بررسی می‌کند. آنچه در ادامه می‌آید تحلیل نظام اقتصادی پارسنز است (گی‌روشه، ۱۳۷۶).

۳. نسبت فرهنگ با سایر حوزه‌های جامعه

مقایسه اهداف سه حوزه اقتصاد، فرهنگ و همچنین سیاست نشان می‌دهد که هدف اقتصاد پاسخ‌گویی به نیازهایی اولیه و زیستی انسان مانند خوراک، پوشاک و مسکن است. به همین دلیل است که اقتصاد را علم تولید و توزیع کالا و خدمات می‌دانند. یک کالا یا خدمات اقتصادی باید با کمترین هزینه و بیشترین کیفیت، نیازهای زیستی انسان را برآورده کند. بر همین اساس از یک رستوران یا بیمارستان انتظار می‌رود که با کمترین هزینه بهترین غذا یا خدمات درمانی را در اختیار مشتری بگذارد. اما در حوزه فرهنگ و برای مثال حوزه فیلم یا نقاشی یا شعر قرار نیست نیازهای زیستی ما با مصرف این کالاها برطرف شود. قرار نیست با منطق اقتصاد به دنبال ارزان‌ترین فیلم یا شعر با بهترین کیفیت باشیم. اساساً این دو حوزه؛ اهداف، ابزار و منطق‌های خاص خود را دارند و نباید با ابزار یکی در حوزه دیگری کار و یا قضاوت کرد. هدف در حوزه عمومی فرهنگ و به‌طور اختصاصی در حوزه هنر این است که ارزش‌های لازم برای حفظ انسجام و یکپارچگی جامعه تولید شود و دانش و معرفت افراد جامعه افزایش یابد. هدف پاسخ‌دادن به احساسات زیبایی‌شناختی و برانگیختن تفکرات است.

فرهنگ نیروی عمده‌ای است که عناصر گوناگون جهان اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد. فرهنگ میانجی کنش متقابل میان کنش‌گران است و شخصیت و نظام اجتماعی را با هم ترکیب می‌کند. فرهنگ این خاصیت ویژه را دارد که کم‌وبیش می‌تواند بخشی از نظام‌های دیگر شود. بدین‌سان که فرهنگ در نظام اجتماعی

به صورت ارزش‌ها، هنجارها و نقش‌ها تجسم می‌یابد و در نظام شخصیتی ملکه ذهن کنش‌گران می‌شود. اما نظام فرهنگی تنها بخشی از نظام‌های دیگر نیست، بلکه به صورت ذخیره دانش، نمادها و افکار وجود جداگانه‌ای نیز برای خود دارد. از نظر پارسنز کارکرد نظام فرهنگی، اجتماعی کردن افراد و حفظ انسجام اجتماعی است. به باور وی، کنش اجتماعی افراد گزینش‌هایی را دربرمی‌گیرند که براساس ارزش‌ها و هنجارهای درون نظام فرهنگی مشخص می‌شوند. مثلاً می‌بینیم مردم در موقعیت مشخصی آن‌طور که از آن‌ها انتظار می‌رود رفتار می‌کنند زیرا که هنجارها و ارزش‌های جامعه در آنان درونی شده است (بیلنگتون، ۱۳۸۰: ۳۶). هدف حوزه سیاست، هدف‌گذاری و اولویت‌بندی مسائل جامعه است. به نحوی که از امکانات و منابع موجود بهترین اهداف ممکن تحقق یابند. سیاست یعنی تصمیم‌گیری و بسیج منابع انسانی برای رسیدن به اهدافی که جامعه‌ای معین کرده است. انجام چنین کاری مشروط به داشتن قدرت است؛ به همین دلیل سیاست را علم کسب، حفظ و اعمال قدرت می‌دانند.

به طور خلاصه در نظام‌های کاپیتالیستی، این حوزه اقتصاد و ارزش‌های تولیدشده در این حوزه مانند پول، سود، ارزش افزوده، هزینه کمتر، تولید بیشتر، نرخ رشد اقتصادی بیشتر و... است که بر دو حوزه دیگر یعنی سیاست و فرهنگ تسلط و حکم‌فرمایی دارد. «نئوکلاسیک‌ها مرزهای اقتصاد را نشانه‌گذاری کرده و هرچیزی خارج از آن مرزها را رها می‌کنند. بر این اساس می‌توان گفت علم اقتصاد رایج گمانش بر این است که نظام اقتصادی همه موارد را در خود دارد، بنابراین لازم نیست مورد دیگری غیر از آن را بررسی کرد. به عبارت دیگر، آن‌ها یک اقتدار برتر در نظام اقتصادی می‌بینند؛ در نتیجه جامعه است که باید خود را با آن چه اقتصاد طلب می‌کند انطباق دهد و نه برعکس» (سوندبرگ، ۱۳۹۵: ۲۳). در جوامع سوسیالیستی - کمونیستی، این حوزه سیاست و ارزش‌های تولیدشده در آن مانند فرمان‌برداری، پرستش قدرت، اولویت‌داشتن امنیت و... است که بر دو

حوزه دیگر یعنی اقتصاد و فرهنگ تسلط و حکم‌فرمایی دارد. پس به‌طور خلاصه در نظام کاپیتالیستی انسان وسیله‌ای برای رسیدن به ثروت بیشتر است، و در نظام کمونیستی عملاً انسان‌ها به ابزاری برای رسیدن به قدرت هستند.

اما در جامعه‌ای که براساس فرهنگ تأسیس شده باشد این حوزه فرهنگ و ارزش‌های تولیدشده در این حوزه مانند وجدان کاری، کرامت انسانی، کمک به هم‌نوع و... است که راهنمای چگونگی حرکت دو حوزه دیگر یعنی اقتصاد و سیاست خواهد بود.

اما فرهنگ چیست و چرا از اقتصاد و سیاست مهم‌تر است؟ در «کنفرانس جهانی سیاست‌های فرهنگی» که در سال ۱۹۸۲ از سوی سازمان یونسکو در نیومکزیکو برگزار شد، فرهنگ را چنین تعریف کرده‌اند: «در گسترده‌ترین معنا می‌توان گفت فرهنگ مجموعه پیچیده‌ای از ویژگی‌های مادی، روحی، فکری و احساسی است که یک جامعه یا گروه اجتماعی دارد». به‌نظر گیدنز، فرهنگ عبارت است از ارزش‌هایی که اعضای یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند (اداره انتشارات و تبلیغات اداره کل روابط عمومی و اطلاع‌رسانی، ۱۳۸۶: ۱۹۶/۳). تعاریف متعددی دیگری از فرهنگ ارائه شده است اما در تمام این تعاریف دو بُعد اصلی مادی و ذهنی (غیرمادی) دیده می‌شود. صنایع دستی، پوشاک، خوراک، شیوه‌های قدیم معماری، هنرهای نمایشی و آلات موسیقی در بُعد مادی؛ و اعتقادات، ارزش‌ها و نگرش‌ها، بُعد ذهنی و بسیاری از عناصر فرهنگی مانند زبان و آداب و رسوم ترکیبی از آن دو بُعد هستند. استاد مطهری در تشریح این بعد معنوی فرهنگ می‌گوید: «هر ملتی فرهنگ خاص خود را دارد و فرهنگ هر ملتی همان روح آن ملت است و هر ملتی مادامی که فرهنگش باقی باشد، باقی است و اگر فرهنگش از بین رفته، آن ملت دیگر از بین رفته است و این است که می‌گویند: برای این که ملتی را از بین ببرند اول فرهنگش را از او می‌گیرند، فرهنگش را که از او بگیرند

روحش را از او گرفته‌اند، وقتی روحش را از او بگیرند دیگر او مرده است، یک لاشه بیشتر نیست و دیگر نمی‌تواند باقی بماند» (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۵).

فرهنگ در هر نظام اجتماعی، ریشه و بنیان‌های آن نظام را شامل می‌شود. به عبارتی، هرچند فعالیت‌های یک جامعه در مؤلفه‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و اجتماعی متفاوت به نظر می‌رسند و حفظ نظام حکومتی و اجتماعی یک کشور، بستگی به نوع فعالیت‌ها در حوزه‌های فوق دارد، ولی نحوه فعالیت در اقتصاد و سیاست‌گذاری در بخش‌های دیگر، متأثر از فرهنگ آن نظام اجتماعی است. به‌طوری‌که اگر نظام فرهنگی با شاخصه‌ها و مبانی‌اش، همه مناسبات اجتماعی، سیاسی، نظامی و اقتصادی را احاطه نکند و با ارائه الگویی مناسب، سیستم‌سازی را در تمام ابعاد توسعه ندهد، عوامل دیگر به اقتضای شرایط، نقش پدیده‌های فرهنگی را بازی می‌کنند و هدایت جامعه را به سوی مقاصد خود در دست می‌گیرند. به‌نظر سنگور، روشنفکر افریقایی، «سیاست باید در خدمت فرهنگ باشد و نه چنان‌که بدبختانه در اکثر کشورهای جهان سوم دیده می‌شود، فرهنگ در خدمت مقاصد سیاسی به کار گرفته می‌شود». «استقلال فرهنگی به معنای "آزاده برای فکر کردن و عمل کردن با خود و برای خود" شرط لازم و ضروری هرگونه استقلال و من‌جمله استقلال سیاسی است» (پهلوان و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴).

فرهنگ عرصه‌ای است که با افکار، باورها، احساسات و مهم‌تر از همه با رفتار اختیاری و باورمندانه اکثریت مردم ساخته می‌شود. اگر در حوزه اقتصاد و سیاست و اجتماع تا حدی امکان برنامه‌ریزی متمرکز و دستوری وجود داشته باشد، در حوزه فرهنگ چنین برنامه‌ریزی‌ای بسیار مشکل است و دستوری و از بالا به پایین حرکت کردن و اجرای سیاست‌های خشک و خشن نتیجه معکوس می‌دهد. به همین دلیل است که پیشرفته‌ترین کشورهای جهان به لحاظ علمی هیچ‌گاه از سیاست‌های دستوری برای دستیابی به اهداف فرهنگی خود استفاده نمی‌کنند

و کمترین قانون و مقرراتی را برای این که ارزش‌های فرهنگی چه باید باشند، در دستور کار دارند. در کشورهای توسعه‌یافته بیشتر قوانین و برنامه‌ها مربوط به حمایت از هنرمندان و آثار هنری است و برعکس، در کشورهای توسعه‌نیافته انبوهی از قوانین و سندها و نقشه‌ها در حوزه محتوای فرهنگ جامعه بیشتر ایجاد می‌شود.

بدون شک در نگاه اسلامی به انسان، انسان موجودی دارای دو بعد مادی و معنوی است که قدرت انتخاب دارد و نباید و نمی‌توان همچون عروسک خیمه‌شب‌بازی به آن نگاه کرد. در نگاه اسلامی و به‌خصوص با وقوع انقلاب، بحث ارزش‌ها به کانون مباحث فرهنگی تبدیل شد. برنامه‌ریزان فرهنگی باید دقت داشته باشند در شرایطی که امکان انتخاب وجود نداشته باشد و آزادی‌های اساسی محترم شمرده نشود سخن از ارزش و کار ارزشی غیرممکن است.

از منظری دیگر، امکان این که افراد با افزایش ثروت و دارایی‌های خود از فقر و فشار اقتصادی در امان بمانند، زیاد است. همچنین ممکن است افراد قدرت‌مند و صاحب نفوذ در دستگاه‌های سیاسی و دولتی برای مدتی از ظلم و تبعیض سیاسی و حقوقی در امنیت باشند، اما کمتر فردی می‌تواند از پیامدهای فرهنگی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، مصونیت یابد. درست به همین دلیل است که حتی ثروت‌مندترین و قدرت‌مندترین خانواده‌ها در جوامع توسعه‌نیافته احساس آرامش و خوش‌بختی چندانی ندارند و در اولین فرصت کشور خود را ترک می‌کنند. چنین خانواده‌هایی هرچقدر هم ثروت‌مند و قدرت‌مند باشند و در شهرک‌های اختصاصی زندگی کنند، به‌رحال باید در شهر و با مردم تعامل داشته باشند. در چنین وضعیتی آن‌ها و فرزندانشان خوب یا بد فرهنگ را دیر یا زود خواهند چشید. به‌سخن دیگر، فرهنگ مانند آب برای موجودات یک برکه است. اگر این آب فاسد شود فرقی ندارد که ماهی درون برکه، بزرگ یا کوچک باشد.

کشور ایران زمانی میدان مبارزه شرق و غرب بوده که اثرات آن تاکنون باقی مانده است. در رویکرد مارکسیستی، برای ساختن جامعه ایدئال باید سیاست را دگرگون کرد و روابط قدرت موجود را برهم زد. در رویکرد کاپیتالیستی نیز باید رشد و شکوفایی اقتصادی را دنبال کرد. داروی درد جامعه ما اولویت بخشی به هیچ کدام از دو بُعد مذکور نیست. بدون توسعه فرهنگی و بالابردن آگاهی و شعور اجتماعی، نه توسعه اقتصادی و نه توسعه سیاسی، پایه محکمی برای پیشرفت پایدار نخواهد بود. حال که هم قبل از انقلاب و هم بعد از آن رویکردهای بدیل توسعه سیاسی یا توسعه اقتصادی به دفعات آزموده شده و نتایج لازم را به دنبال نداشته‌اند، وقت آن رسیده است که اولویت را به توسعه فرهنگی دهیم و درگام دوم به توسعه سیاسی و اقتصادی بپردازیم؟ اگر باور داریم که «فرهنگ از اقتصاد مهم‌تر است چون فرهنگ، به معنای هوایی است که تنفس می‌کنیم» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۳).

البته عدم دخالت سیاست در اقتصاد به معنای عدم سیاست‌گذاری‌های کلان دولت در حوزه اقتصاد نیست. آن‌چه حوزه سیاست و نمایندۀ آن یعنی دولت از آن منع شده‌است، عبارتند از: ۱. دولت نباید با ورود به حوزه اجرا، رقیب بخش خصوصی شود؛ ۲. دولت تمام فعالیت‌ها و قواعد ریز بازار را خودش و به‌طور دستوری مشخص کند؛ ۳. سیاست‌مداران باید از فعالیت در حوزه اقتصاد پرهیز کنند.

از منظر آسیب‌شناسانه، حضور و دخالت حوزه سیاست در حوزه فرهنگ باعث می‌شود که منطق اساسی حوزه سیاست یعنی «قدرت» معیار اصلی سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌ها قرار گیرد که این امر آسیب‌های فراوانی را هم برای فرهنگ هم برای حوزه سیاست به دنبال دارد. استثمار فرهنگ توسط سیاست عامل اصلی رشد خشونت‌گرایی و تفرقه است. طبیعی است که فعالان سیاسی به دنبال استفاده از ظرفیت‌های فرهنگی برای دستیابی و حفظ قدرت باشند،

اما این بدان معنا نیست که رسانه‌ها به‌ویژه صداوسیما، روزنامه‌ها و خبرگزاری‌ها کارکرد احزاب سیاسی را پیدا کنند و بدیهی‌ترین اصول حرفه‌ای حوزه خود را زیر پا بگذارند. زمانی که سیاست بر فرهنگ چیره شود و رسانه‌ها نقش احزاب را بازی کنند، آن‌گاه خبرنگاران علیه هم پرونده‌سازی می‌کنند و خواستار توقیف نشریات یکدیگر می‌شوند و گروه‌هایی هم پیدا می‌شوند که امنیت شغلی روزنامه‌نگار و پژوهش‌گر را به خطر اندازند. این واقعیت نشان می‌دهد که بسیاری از کاستی‌ها و انحرافات سیاسی چه تأثیر عظیمی بر فرهنگ می‌گذارد.

۴. ارزش در فرهنگ، ارزش در اقتصاد

در اقتصاد چندین تئوری درباره ارزش کالا و خدمات وجود دارد. آدام اسمیت نخستین کسی بود که میان ارزش مربوط به استفاده از یک کالا، یعنی قدرت آن کالا در ارضای نیازهای بشری و ارزش مربوط به مبادله، یعنی کمیت دیگر کالا و خدماتی که یک فرد حاضر است برای کسب یک واحد کالا از دست بدهد، تمایز گذاشت. کارل مارکس ارزش یک کالا را مساوی با مقدار کار مصرف‌شده برای تولید آن دانست (تراسبی، ۱۳۹۵: ۴۱). در اقتصاد نظریه معروفی به نام «نظریه مطلوبیت» وجود دارد. این نظریه شالوده تحلیل رفتار مصرف‌کننده در اقتصاد مدرن است. «هر مصرف‌کننده به‌خاطر مصرف کالاها را گزینش می‌کند و هنگامی که آن را مصرف می‌کند از مصرف آن لذت می‌برد. این نوع رضایت‌مندی‌ای که مصرف‌کننده از مصرف کالا به‌دست می‌آورد در نظریه مطلوبیت با یک واحد فرضی به نام «یوتیل» اندازه‌گیری می‌شود که در بیان علت انتخاب و نحوه تقاضا مؤثر است. این رضایت‌خاطری که از مصرف کالا و خدمات نصیب مصرف‌کننده می‌گردد مطلوبیت نامیده می‌شود» (لفت‌ویچ، ۱۳۷۶: ۶۵). در زمینه مطلوبیت نظریه‌های مختلفی وجود دارد برای مثال تئوری کاردینالی مطلوبیت حاکی از آن است که مطلوبیت هم درست مثل قیمت قابل اندازه‌گیری است، بدین معنا

که می‌توانیم مقدار مطلوبیت هر کالا را تعیین کنیم. گوسن در قانون اول خود در حوزه مطلوبیت می‌گوید که «مطلوبیت نهایی یک کالا با افزایش مصرف آن و با عدم تغییر مصرف کالاهای دیگر کاهش پیدا می‌کند. این قانون را «قانون نزولی بودن مطلوبیت نهایی» یا «قانون سیری» می‌نامیم».

اما به کارگیری رویکرد مطلوبیت به کالاهای فرهنگی با انتقادهایی روبه‌روست. منتقدان می‌گویند ارزش پدیده‌ای برساخته اجتماع و فرهنگ است و نمی‌توان ارزش‌ها یا همان مطلوبیت مدنظر افراد را خارج از زمینه اجتماعی آن تعیین کرد (تراسبی، ۱۳۹۵: ۴۲). در فرهنگ چندین عامل ارزش یک تولید یا فعالیت فرهنگی را مشخص می‌کنند. برخی از این عوامل عبارتند از:

(الف) ارزش زیبایی‌شناختی؛

(ب) ارزش معنوی؛

(ج) ارزش اجتماعی؛

(د) ارزش تاریخی؛

(ه) ارزش نمادین؛

(و) ارزش اصالت (همان: ۴۹-۵۰).

البته تمام این مطالب بدان معنا نیست که یک کالا یا فعالیت نمی‌تواند هر دو بُعد را هم‌زمان با هم داشته باشد. برای مثال بیشتر کالاهایی که کلکسیونرها جمع می‌کنند، کمابیش می‌تواند علاوه بر ارزش‌های تاریخی، اصالت و... از منظر اقتصادی دارای ارزش مبادله‌ای هم باشد.

حال پرسش این است که فرهنگ به اقتصاد چه می‌دهد؟ تراسبی معتقد است فرهنگ از سه مسیر بر اقتصاد تأثیر دارد: «اولاً، فرهنگ شاید بر کارایی اقتصادی تأثیر بگذارد، یعنی از طریق ترویج ارزش‌های مشترک درون گروه که راه‌های انجام فراگردهای اقتصادی تولید توسط اعضای گروه را تعیین می‌کنند. برای مثال، اگر این ارزش‌های فرهنگی به تصمیم‌گیری مؤثرتر، نوآوری سریع‌تر

و متنوع‌تر و سازگاری با تغییر منجر شوند، بهره‌وری اقتصادی و پویایی گروه نیز به احتمال زیاد سرانجام در پیامدهای مالی بهتر (دربارهٔ بنگاه شرکتی) یا در میزان رشد بالاتر (دربارهٔ اقتصاد) منعکس خواهد شد.

ثانیاً، فرهنگ ممکن است بر انصاف تأثیر گذارد. برای مثال، با القای اصول اخلاقی مشترکی که سبب می‌شوند دغدغهٔ دیگران را داشته باشیم و بنابراین ایجاد سازوکارهایی را تشویق می‌کنند که این دغدغه به وسیلهٔ آن‌ها بیان می‌شود. درمورد جامعه به عنوان یک کل، یک جنبه مهم از این امر را می‌توان در انصاف بین‌نسلی دید، اگر تعهد اخلاقی برای توجه به نسل‌های بعدی یک ارزش فرهنگی مقبول باشد. به طور کلی، تأثیر فرهنگ بر انصاف، در تصمیم‌های گروه در زمینهٔ تخصص منبع دیده خواهد شد، یعنی تصمیم‌هایی که معطوف به حصول پیامدهای منصفانه برای اعضای گروه است.

ثالثاً، می‌توان فرهنگ را تأثیرگذار بر اهداف اقتصادی و اجتماعی یا حتی تعیین‌کنندهٔ اهدافی اقتصادی و اجتماعی دانست که گروه تصمیم می‌گیرد آن‌ها را تعقیب کند. در سطح یک گروه کوچک، فرضاً یک شرکت تجاری منفرد، ممکن است در فرهنگ شرکتی دغدغه و توجه به کارمندان و شرایط کاری آنان وجود داشته باشد و ممکن است این ارزش از اهمیت سودجویی یا دیگر مقاصد اقتصادی در اهداف شرکت تجاری بکاهند. در سطح اجتماعی، ممکن است ارزش‌های فرهنگی با، فرضاً، تعقیب پیشرفت مادی کاملاً هماهنگ باشند و امکان استفاده از ضابطه‌های موفقیت اقتصاد کلان برای تمایز گذاشتن میان جوامع «موفق» و «ناموفق» را فراهم آورند. از طرف دیگر، فرهنگ دیگر جوامع ممکن است به گونه‌ای باشد که تعقیب پاداش مادی را به نفع اهداف غیرمادی مربوط به کیفیت‌های گوناگون زندگی تعدیل کند و بنابراین بر آهنگ و مسیر رشد اقتصادی تأثیر گذارد؛ در چنین مواردی ضابطه‌های تعریف‌کنندهٔ «موفق» و «ناموفق» با مورد قبلی تفاوت خواهند داشت.

به وسیله این سه راه، تأثیر فرهنگ بر رفتار فردی در پیامدهای جمعی منعکس خواهد شد. بنابراین، برای مثال، در یک سطح جمعی، تأثیر فرهنگ بر پیامدهای اقتصاد کلان را می‌توان برحسب این اصطلاحات مشاهده کرد: نماگرهای کارایی مانند میزان رشد محصول ناخالص داخلی سرانه، میزان تغییر فناوریانه، سطوح اشتغال، میزان‌ها و مسیرهای تغییر ساختاری و نظایر آن‌ها؛ نماگرهای انصاف مانند طرح‌های توزیع درآمد، برنامه‌های رفاه اجتماعی (به‌ویژه مراقبت از سال‌خوردگان و بیماران)، عرضه خدمات اجتماعی و (هر چیزی که منعکس‌کننده دغدغه انصاف بین‌نسلی است) تمایل به انجام سرمایه‌گذاری عمومی بلندمدت که ممکن است منفعت چندان مستقیمی برای نسل کنونی نداشته باشد» (تراسبی، ۱۳۹۵: ۸۸-۸۹).

۵. بازار فرهنگ، بازار اقتصاد

درک سرمایه‌داری بدون بازار امکان‌پذیر نیست. از نظر مارکسیست‌ها در شیوه «تولید ابتدایی» مبادلات بازار در حاشیه قرار دارند زیرا در این شیوه، بازار عموماً برای مبادله «محصول مازاد» است، یعنی محصولی که به‌دلیل مبادله تولید نشده (یعنی کالا نیست)، بلکه صرفاً مازاد بر آن احتیاج‌هایی است که در اصل به‌خاطرش تولید شده است. برای مثال زنان کشاورزی که مختصری مازاد تولید را برای مبادله کالا یا دریافت مختصری پول به بازار برده و می‌فروختند. اما تولید در نظام سرمایه‌داری کاملاً معطوف به بازار و با هدف کسب سود است. در این مسیر نقش اصلی با «سرمایه» است. سرمایه بدین معنا، مجموع ارزش‌های مصرف‌نشده‌ای است که به‌منظور کسب سود بیشتر، در چرخه تولید و مبادله به جریان می‌افتد (اسلیتر، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۶). نسبت سرمایه‌داری و بازار در این واقعیت است که سرمایه این قدرت را پیدا می‌کند که همه چیز را به کالا تبدیل کند و به بازار بیاورد. در ابتدا مواد خام، وسائل تولید، زمین، نیروی کار و در پایان

انسان‌ها را به بازار کشانده و برای آن‌ها قیمت تعیین می‌کند. علاوه بر این، در حوزه اقتصاد، اهداف کاملاً روشن است و برای رسیدن به اهداف حداکثر چند راهبرد وجود دارد. برای مثال اهدافی مانند کاهش تورم، افزایش رشد، بالابردن تولید ناخالص ملی و کاهش میزان بیکاری از اهداف اقتصادی است که بر روی آن‌ها توافق کلی وجود دارد. اما در حوزه فرهنگ تعریف اهداف مشترک بسیار سخت است. همچنین هرچند بین‌المللی‌شدن اقتصاد جهانی شرایط را برای تولید، توزیع و مصرف فرهنگی بیشتر فراهم کرده است، اما بین بازار فرهنگ با بازار اقتصاد تفاوت‌های اساسی وجود دارد که حتماً باید مدنظر سیاست‌گذاران باشد. برخی از این تفاوت‌ها به شرح زیر است:

۱. در تولید بسیاری از کالاهای فرهنگی و هنری؛ هنرمند به‌عنوان خالق اثر، نقش و جایگاه بسیار برجسته‌ای دارد. درحالی‌که در تولید کالاهای اقتصادی؛ تولیدکننده نقش چندانی ندارد. البته وجود اهمیت برندها باعث می‌شود حتی در تولید کالاهای اقتصادی هم تولیدکننده اهمیت داشته باشد، اما این اهمیت اولاً در اختیار یک فرد نیست و به یک مجموعه افراد یا شرکت بازمی‌گردد. ثانیاً در رقابت با سایر برندها یک برند دچار فرازوفروود می‌شود. برای مثال هواداران یک برند پوشاک ممکن است به دلیل از دست دادن کیفیت، بالارفتن قیمت یا کاهش نوآوری در تولیدات از آن برند رویگردان شوند، درحالی‌که هواداران یک هنرمند با چنین استدلال‌هایی به هنرمندان دیگر متمایل نخواهند شد. قیاس بین کوکاکولا با فانتا همانند قیاس بین شجریان با افتخاری نیست؛ زیرا هر کدام هواداران تقریباً دائمی خود را خواهند داشت.

۲. کالاهای موجود در بازار فرهنگ، بیشتر سلیقه‌ای و غیرقابل مقایسه‌اند؛ رفتن به یک کنسرت یا خرید تابلوهای یک نقاش کاملاً وابسته به سلیقه مخاطب است. اما کالاهای موجود در بازار اقتصاد بیشتر کاربردی و قابل مقایسه‌اند، مانند انتخاب خودرو براساس قیمت و امتیازات. البته ممکن است کالایی واجد هر

دو ویژگی باشد، مانند معماری یک خانه یا طراحی هنری بدنهٔ یک خودرو که می‌تواند بر تصمیم خریدار تأثیر گذارد. این واقعیت هم تأییدکنندهٔ تمایز وجه هنری (زیبایی‌شناختی) و وجه اقتصادی کالاهاست.

۳. در بازار اقتصاد توافق نسبتاً کلی دربارهٔ کارایی و کیفیت کالا وجود دارد که به نوعی در قیمت بازتاب می‌یابد. یک چاقوی خوب که بهتر می‌برد را همه تأیید می‌کنند حتی کسی که توان خرید آن را ندارد. اما در بازار هنر توافق کلی دربارهٔ کیفیت یک فیلم یا موسیقی وجود ندارد. گران بودن هزینهٔ تولید یا قیمت بلیط یک کنسرت در نظر افرادی که به آن علاقه‌مند نیستند تأثیر چندانی ندارد. مشتریان کالاهای هنری کیفیت را در چیزهایی می‌بینند که افزایش هزینهٔ تولید در آن تأثیر زیادی ندارد.

۴. در بازار اقتصاد، افزایش کیفیت و تکرار تولیدات بسیار محتمل و در بازار هنر بسیار نامحتمل است. می‌توان در طول سال‌ها کالاها و خدماتی مانند آپارتمان، لوازم منزل، خدمات پزشکی، مسافرت با هواپیما و... را ارتقا بخشید اما ارتقای کالاهای هنری مانند نقاشی‌های داوینچی یا سمفونی‌های بتهوون و یا رمان‌های ویکتور هوگو و... ممکن نیست. می‌توان صد برج بزرگ‌تر و پیشرفته‌تر از برج میلاد یا صد پل بزرگ‌تر و محکم‌تر از گولدن گیت ساخت، اما یک نصفه برج پیزا یا نصفه پل خواجه نمی‌توان ساخت. به همین دلیل است که غربی‌ها ما را از نابود کردن میراث فرهنگی خود منع می‌کنند و ساخت آسمان خراش در نزدیکی آثار و اماکن تاریخی را نماد ضعف مدیریت نه افتخار می‌دانند.

۵. اکثر کالاهای اقتصادی در اثر مصرف از بین می‌روند یا دست‌کم استهلاک پیدا می‌کنند، اما اکثر کالاهای هنری (شعر، رمان، مجسمه، نقاشی و...) تاریخ مصرف ندارند و با مصرف بیشتر هم از بین نمی‌روند.

۶. در بازار اقتصاد، ارزش و قیمت اکثر کالا و خدمات به‌میزان کار، تکنولوژی، سرمایه و مواد اولیهٔ مصرف‌شده بازمی‌گردد؛ درحالی‌که اهمیت این عوامل در

اکثر تولیدات هنری بسیار کم و ناچیز است. البته در برخی از هنرها مانند فیلم و موسیقی، با افزایش بُعد سرگرم‌کنندگی و کالایی‌شدن تولید فرهنگی؛ عوامل مذکور هم اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. به‌سخن دیگر «در جایی که تقاضا زیاد و گسترده باشد، عرضه آثار هنری با هدف انتفاع، شامل سرگرمی‌های عامه‌پسند می‌شود و در سازمان تولید انگیزه‌های مالی بر ارزش‌های هنری غلبه دارد» (تراسی، ۱۳۹۵: ۱۴۹).

گفتنی است در حوزه فرهنگ به‌معنای عام آن (مجموعه ارزش‌ها، باورها و...) مشکل قیمت‌گذاری بسیار بیشتر است. یکی از دلایل آن است که کالا و خدمات حوزه فرهنگ به‌معنای خاص آن در گروه کالاهای عمومی قرار می‌گیرند. برخلاف کالاهای خصوصی که فقط مالک آن‌ها حق استفاده از آن را دارد و می‌تواند مانع دسترسی دیگران به آن شود؛ کالاهای عمومی کالاهایی هستند که در دسترس عموم قرار می‌گیرند و نمی‌توان برخی را از نداشتن آن‌ها محروم کرد. علاوه بر این غیرممکن است که ارزشی مانند راست‌گویی را در برابر ارزش‌های دیگر مانند انصاف، آزادی‌خواهی و... با سازوکاری مشابه قیمت‌گذاری کالاهای اقتصادی قیمت‌گذاری کنیم.

۷. در بازار اقتصاد؛ تولید و توزیع کالای اقتصادی به‌شدت به عواملی مانند سرمایه‌گذاری، فناوری و مدیریت وابسته است؛ درحالی‌که در تولیدات هنری و در مرحله تولید یعنی همان خلق آثار هنری نیاز چندانی به عوامل مذکور نیست؛ اگرچه در توزیع و به‌خصوص در حوزه‌هایی مانند فیلم و موسیقی عوامل مذکور همانند کالاهای اقتصادی مهم هستند.

شغل و کار فرهنگی و هنری با سایر مشاغل و خدمات تفاوت اساسی دارد. در حوزه فرهنگ با کالا و خدماتی روبه‌رو هستیم که انتخابی‌اند و معیارهای تشخیص کیفیت آن‌ها درونی و سلیقه‌ای است. اما در حوزه‌های غیرفرهنگی برای مثال در حوزه‌هایی مانند مهندسی، پزشکی، کشاورزی و... مشتری به‌دلیل نیاز

مبرمی که به یک کالا یا خدمت اساسی دارد باید مطمئن شود که کالا یا خدمتی که دریافت می‌کند حداقل استانداردها را داشته باشد و با توجه به هزینه‌ای که می‌پردازد به بهترین وجه نیازهایش برطرف شود. برای مثال در ارزیابی یک خودرو و یا انجام یک عمل جراحی و حتی مصرف یک دارو، افراد می‌توانند براساس معیارهای عینی و بیرونی و همچنین قیمت پیشنهادشده برای آن کالا یا خدمات دست به انتخاب بزنند. آن‌ها همچنین می‌توانند در صورت اعتراض نسبت به کالا یا خدمات دریافت‌شده به مراجع قضایی مراجعه کنند.

اما در حوزه فرهنگ، فرد نیاز مبرمی به کالاهای فرهنگی ندارد و اگر هم نیاز داشته باشد دلیلی ندارد که براساس استانداردهای عمومی رفتار کند، بلکه بیش از هر چیز به دنبال سلیقه خود است؛ و در نهایت اگر نسبت به کالا یا خدمات فرهنگی دریافت‌شده معترض باشد، می‌تواند آن را نقد کند. برای مثال اگر اجرای یک موسیقی دل‌چسب شما نباشد یا خواندن یک رمان انتظارات شما را برآورده نکند، می‌توانید به راحتی دیگر به کنسرت‌های آن گروه موسیقی نروید و یا کتاب‌های آن نویسنده را هم نخرید و حتی می‌توانید به نقد هر دو بپردازید. اما اگر کارخانه خودروسازی یا مکانیک خودروی شما سیستم ترمز خوبی را تعبیه نکرده باشد؛ می‌توانید با مراجعه به نهادهای قانونی و با استناد به معیارهای بیرونی و عینی شکایت کنید.

به همین دلیل است که در حوزه‌های اقتصادی صنوف مختلف داریم که قیمت کالا و خدمات را مشخص می‌کنند و اگر اختلافی بین خریدار و فروشنده پیش آمد، به قضاوت می‌پردازند. این قضاوت از خدمات ارائه‌شده در یک هتل تا عصب‌کشی دندان را شامل می‌شود. اما اگر از اجرای یک تئاتر یا قیمت پیشنهادی یک نقاشی سبک کوبیسم ناراضی بودید، نمی‌توانید انتظار داشته باشید تا صنف مدنظر بین شما و هنرمند قضاوت کند. صنف نقاش نمی‌تواند قیمت تابلوهای نقاشی را مانند صنف تاکسیرانی درباره نرخ کرایه مشخص کند. به همین دلیل

است که حتی صدور گواهی‌نامه و کارت و مجوز برای یک خواننده یا نوازنده یا نویسنده مجاز نیست. برای دندان‌پزشک یا نانوابدون باید مدارکی ارائه کرد، اما برای هنرپیشگی، شاعری، نقاشی یا نویسندگی احتیاجی به چنین مدارک و مستنداتی نیست (در همین زمینه، صدور کارت خبرنگاری اگر بدین منظور باشد که افراد فاقد آن حق مطلب خبری نوشتن ندارد کاملاً نادرست و غیرمنطقی است).

دیوید تراسبی با مطالعه آثار مختلف درباره بازار کار هنری چهار ویژگی این بازار را به شرح زیر بیان می‌کند:

۱. در بازار هنر نیروی کار شامل شماری نسبتاً اندک از کارگرانی می‌شود که برحسب انتخاب یا توانایی به‌طور تمام‌وقت در شغل خلاق خود کار می‌کنند. پس در این صنعت غلبه با کارگران پاره‌وقتی است که اکثریت‌شان در جای دیگری شاغل هستند؛

۲. در بازار هنر چولگی شدید در توزیع عایدات وجود دارد، یعنی اکثر فعالان حوزه هنر به درآمد بسیار کمی می‌رسند، اما شمار اندکی از ستاره‌ها درآمد و امتیازات بسیار زیادی را جذب می‌کنند؛

۳. اگرچه آموزش و توسعه نیروی انسانی در بخش هنر هم واجب است، اما سرمایه‌گذاری انسانی، به اندازه مشاغل و بازارهای دیگر، در بازار هنر تأثیرگذار نیست. به‌سخن دیگر، در حوزه هنر نسبت بیشتری از فنون و ظرفیت‌های لازم اکتسابی و تجربی است و آموزش رسمی در آن خیلی تأثیرگذار نیست؛

۴. در پایان، می‌توان گفت مسائلی درباره هنر برای هنر، انگیزه درونی روح خلاق، هنر به‌عنوان شیوه زندگی و دیگر جنبه‌های مربوط به جذابیت‌های گیرپولی کار هنری وجود دارد که به ایجاد تفاوت‌های شدید میان بازارهای کار هنرها و بازارهای کار دیگر صنایع می‌انجامد (همان: ۱۵۴-۱۵۵).

۶. جایگاه پول در جامعه

(الف) پول

اگرچه پول می‌تواند ابزاری برای سنجش قیمت انواع محصولات کشاورزی، تولیدات صنعتی، خدمات آموزشی، بهداشتی و غیره باشد و ارزش یک خانه را در مقایسه با یک لباس نشان دهد، اما آیا می‌توان برای فروش یک بچه یا یک چشم هم قیمت تعیین کرد. آیا به خطر انداختن جان دیگران با رانندگی در حال مستی و داشتن سرعت غیرمجاز هم با پرداخت پول (جریمه) می‌تواند خرید و فروش شود؟ آیا می‌توان به جای محبت‌ورزیدن به کودکان و تیمارداری والدین سال‌خورده، معادل پولی آن را (با به خدمت گرفتن پرستار) پرداخت کرد؟ آیا این وظایف می‌تواند خرید و فروش شود؟ آیا هرچیزی را می‌توان به مثابه کالا در نظر گرفت، به بازار برد و درازای پول آن را خرید و فروش کرد؟

در تفاسیر کلاسیکی که از توسعه جهان مدرن به عمل آمده، پول چون کلیدی در عقلانی‌سازی زندگی اجتماعی ترسیم شده است. پول به عنوان غایت شیئی شدن توصیف شده است به طوری که همه تمایزات کیفی را به کمیت انتزاعی تبدیل می‌کند. آن چه در این متن مورد بحث قرار می‌گیرد این است که در حالی که پول ارزش‌ها و احساسات را به طرف مبادلات عددی می‌برد، خودش در این فرایند قالب می‌گیرد. فرهنگ و ساختار اجتماعی، کیفیت پول را با نهادینه کردن کنترل‌ها، تمایزات در منابع، محدودیت‌ها، روش‌های تخصیص آن و حتی کمیت پول نشان می‌دهد.

پول جایگاه مرکزی را در تفاسیر کلاسیک از توسعه جهان مدرن اشغال می‌کند، ولی چه جایگاهی؟ از نظر زیمل و وبر، پول کلیدی در راه عقلانی‌سازی زندگی اجتماعی بوده است. از دیدگاه وبر پول انتزاعی‌ترین و غیرشخصی‌ترین وسیله‌ای است که در زندگی بشر وجود دارد و بهترین مفهوم محاسبات اقتصادی است. به جرئت می‌توان گفت که قدرت اساسی و تغییردهنده پول از تفاوت کامل

ارزش‌ها ناشی می‌شود. در دیدگاه زیمل، پول به‌عنوان یک الگوی محاسبه‌گر و ابزاری تعریف شده و خالص‌ترین مفهوم شیء‌وارگی است و نماد آن چیزی است که زیمل در «فلسفه پول» آن را اصلی‌ترین تمایل در زندگی مدرن می‌داند و نوعی تقلیل کیفیت به کمیت می‌شمارد. پول هیچ شباهتی به دیگر تولیدات نداشته و خنثی‌کننده مطلق کیفیت است. از نظر زیمل فقط پول است که از هر کیفیتی تهی است و درنهایت با کمیت مطلق مشخص می‌شود. فقط با پول است که ما نمی‌پرسیم چطور و چه، بلکه می‌پرسیم چقدر. این ماهیت سازش‌ناپذیر به پول اجازه می‌دهد تا عمل کردی کاملاً تکنیکی داشته و واسطه‌ای برای تبادلات در اقتصاد مدرن باشد. پول فارغ از محدودیت‌های ذهنی، بی‌تفاوت نسبت به علائق و یا روابط خاص، دارای قابلیت تقسیم نامحدود بوده و مطلقاً قابل مبادله است. ماهیت اصلی پول از نظر زیمل قابلیت مبادله بدون شرط و یکسانی درونی آن است که هر جزء آن را برای دیگری قابل مبادله می‌سازد. پول باعث ارتباط اقتصادی میان اشیا می‌شود بدون این که خودش دخالتی در این رابطه داشته باشد.

با پول همه تمایزات کیفی بین اشیا به‌صورت «یک سیستم عددی» درمی‌آید. این کمیت‌سازی کیفیت به‌لحاظ اخلاقی خطرناک است. مارکس در رساله آخرش با نام قدرت پول در جامعه بورژوازی متذکر شد که پول در خدمت تبدیل همه دارایی‌ها، حتی متناقض، به یکدیگر است و این برادری میان اموال و اشیا غیرممکن است. به‌علاوه مارکس در کتاب گروندریسه (۱۹۷۳) و سرمایه (۱۹۸۴) از پول خرافی صحبت می‌کند که نمایان‌ترین شکل خرافات کالایی است. این «انحراف» که در آن روابط اجتماعی بین افراد به روابط مادی بین اشیا تبدیل شده است، توسط پول به وجود آمده و به‌طور ناسازگاری، پول چیزهایی نامرئی چون شناخت یا شرف را به کالاهای روزمره تبدیل می‌کند. برای مارکس، پول «همسطح‌کننده‌ای سخت و رادیکال» است که زندگی اجتماعی را مورد

تاخت و تاز خود قرار داده است. مارکس تأکید می‌کند که پول به‌طور فزاینده‌ای از روابط اجتماعی تفکیک می‌شود، درحالی‌که پول خود باعث رشد آن روابط بوده است. این عاملی است که مارکس به‌ویژه در روابط کار - دستمزد تعریف می‌کند: «به‌نظر می‌رسد که سرمایه‌دار کار کارگران را با پول می‌خرد». بنابراین پول انعکاس‌دهنده و شی‌ءواره‌کننده روابط اجتماعی است و این روابط مستقل و بیرون از افرادی هستند که درگیر کار می‌شوند.

حدود نیم‌قرن بعد، زیمل (۱۹۵۰) پول را «همسطح‌کننده‌ای وحشتناک» نامید که باعث انحراف یگانگی شخص و ارزش‌های اجتماعی می‌شود: «پول با بی‌رنگی و بی‌تفاوتی‌اش، هسته اشیا و ارزش خاص و قیاس‌ناپذیری آن‌ها را به هم متصل می‌کند». زیمل در این رابطه می‌نویسد: «مردم ارزش‌های خاص اشیا را که نمی‌تواند با پول بیان شود نادیده می‌گیرند. آدمیان مدرن احساس می‌کنند که جوهر و معنای زندگی پی‌درپی از دست آنان می‌گریزد و رضایت‌بردن از امر خاص نادرتر می‌شود». بالاخره زیمل در این باره بحث می‌کند که چطور پول، فرهنگ و همه ریتم زندگی را تعیین می‌کند. زندگی مدرن، به‌جز تعهدات عاطفی، جهد روشن‌فکرانه‌ای شده که در آن همه چیز به‌نفع قابلیت شمارش‌بودن است. فرهنگ چیزها، جایگزین فرهنگ اشخاص شده و خلاقیت ذهن، سوژه‌ای به سوی روند شی‌ءوارگی در قالب موضوع‌های قابل شمارش است. روند روشن‌فکری عقلانی با کمک ظرفیتی که در پول وجود دارد، دست به دست هم داده اشیا را به کالاهای قابل جابه‌جایی تبدیل می‌کنند، و این دو نهایت واقع‌گرایی‌اشان را در کلان‌شهرها یافتند، «جایگاه اقتصاد پولی»، جایی که روابط عقلانی مردم با اعداد شمرده می‌شود. زیمل در ادامه، وجود ایده‌های رمانتیک و عواطف قوی را ضروری می‌داند و این واکنشی در برابر پولی‌شدن فرهنگ است: پول و عقل مبادله می‌شوند، مردم و فرهنگ خرید و فروش می‌شوند، از قبل پول همه چیز خریدنی است، همه چیز وابسته است، همه چیز دارای تحرکی ثابت بوده و جهان در تغییری ثابت و

کلی است (Deflem, Mathieu, 2003 به نقل از: <http://www.anthropology.ir>), در حالی که برعکس آن، یعنی تغییر پول توسط ارزش‌ها به‌ندرت مفهوم‌سازی شده است. این‌گونه می‌توان گفت که پول همیشه دست‌نیافتنی‌ها را دست‌یافتنی می‌کند و ناخواستنی‌ها را خواستنی (Zelizer, 1989).

حال باید دید تسلط پول بر حوزه‌های غیراقتصادی چه پیامدهایی خواهد داشت. اگر پول به حوزه سیاست مسلط و حاکم شود، آن‌چه تهدید و نابود خواهد شد، دموکراسی است. به همین دلیل در کشورهای توسعه‌یافته ضوابط و قوانینی برای هزینه‌کردن پول در حوزه سیاست و در رقابت‌های انتخاباتی وجود دارد و باید مرجع و میزان هزینه‌ها شفاف و قانونی باشد. پول باعث می‌شود دموکراسی‌ها همیشه در خطر غلتیدن به پوپولیسم باشند؛ موضوعی که همیشه ذهن مدافعان آزادی و مردم‌سالاری را به خود مشغول کرده است.

اگر پول در روابط اجتماعی حاکم شود آن‌چه تهدید و نابود می‌شود، اخلاق است. اگر روابط اجتماعی ما با دیگران براساس هزینه و سود تعریف شود آن‌گاه صداقت، راست‌گویی، امانت‌داری و وفاداری به کالاهایی قابل خریدوفروش تبدیل می‌شوند و به‌سخن دیگر، جایی برای رعایت اصول اخلاقی باقی نمی‌ماند. اگر پول و منطق اقتصاد (محاسبه هزینه - سود) بر جامعه و ارزش‌های آن مسلط شود، شاهد گذر از اقتصاد بازاری و ورود به جامعه بازاری خواهیم بود. «اقتصاد بازار یک ابزار برای سامان‌دهی فعالیت‌های تولیدی است و ابزار بالارزش و کارآمدی هم هست. جامعه بازاری یک شیوه زندگی است که در آن ارزش‌های بازار در هر جنبه‌ای از زندگی انسان رخنه کرده‌اند. در این جامعه، روابط اجتماعی به‌شکل بازاری از نو ساخته می‌شود» (سندل، ۱۳۹۳: ۷).

اگر پول در روابط خانوادگی مسلط و حاکم شود آن‌چه تهدید و نابود خواهد شد، عشق و محبت است. برای مثال فراهم‌کردن بهترین خدمات پرستاری برای والدین از کار افتاده هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌اندازه حضور فیزیکی در کنار آن‌ها

محبت‌آمیز و آرامش‌بخش باشد.

اگر پول در حوزه حقوق و قوانین مسلط و حاکم شود آن‌چه تهدید و نابود خواهد شد، عدالت است، زیرا باعث می‌شود پول‌دارترها با دادن رشوه، استفاده از وکلای مجرب‌تر و ایجاد امواج تبلیغی - رسانه‌ای دعای حقوقی را به‌نفع خود تمام کنند و حق بی‌پول‌ها بیشتر ضایع خواهد شد.

ب) کالا

در اصطلاح علم اقتصاد، محصولات و مواد مختلفی که توسط تولیدکننده، به بازار عرضه شود و در برابر دریافت پول، یکی از نیازهای انسان را تأمین و رفع کند، کالا (Goods) نام دارد. کالاهایی که نیازهای اولیه مصرف‌کنندگان را تأمین می‌کند، کالاهای ضروری و کالاهایی که برای تأمین نیازهای کم‌اهمیت‌تر مصرف می‌شود، کالاهای تجملی نامیده می‌شود.

طبق یک تقسیم‌بندی دیگر، کالاها در دو دسته اصلی کالاهای سرمایه‌ای (Capital Goods) و کالاهای مصرفی (Consumption Goods) قرار می‌گیرند. کاشتن درخت، احداث کارخانه یا ساختن جاده کالایی سرمایه‌ای و خریدن خودرو سواری یا دادن آب و برق و گاز به روستاها کالایی مصرفی محسوب می‌شود.

کالا چیزی است که ارزش بازاری و مبادله‌ای دارد و قابل خریدوفروش است. در خریدوفروش یک کالا هرکدام از طرفین براساس برآوردهایی که از سود و زیان احتمالی دارند، وارد معامله می‌شوند و در صورت توافق بر یک قیمت خاص، معامله انجام می‌شود.

اما همه چیزها کالا نیستند؛ یعنی ارزش بازاری ندارند و قابل خریدوفروش نیستند و نمی‌توان برای آن قیمتی تعیین کرد. برای مثال برای اکثریت مردم فرزندان قابل خریدوفروش نیستند. در شرایط عادی، به‌ندرت کسی حاضر است

یک چشم خود را بفروشد. به یک مادر نمی‌توان پول داد تا یک فرزند را بیشتر از دیگری دوست بدارد. همچنین گرفتن انواع مدرک‌ها از گواهی‌نامه‌راندگی تا مدارک تحصیلی و از دریافت مدال افتخار تا انواع درجه‌های نظامی قاعدتاً جزء کالا محسوب نمی‌شوند و نمی‌توان آن‌ها را خرید و فروش کرد. برای به دست آوردن این چیزها به ابزاری غیر از پول نیاز است. در اروپا القاب اشرافی مانند «دوک»، «کنت» و «هرتسوک» قابل خرید و فروش نبود و داستان‌های زیادی دربارهٔ نوکیسه‌هایی که می‌خواستند با پرداخت پول به پادشاه این عناوین را خریداری کنند وجود دارد. «بی‌تردید این مهم است که بدانیم تنها در قرن هیجدهم (هم‌زمان با شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری) بود که معنای امروزی واژه «کالا»، یعنی «محصول قابل مبادله»، به آن اطلاق شد. تا قبل از آن، کالا صرفاً به معنای محصول قابل مصرف بود، یعنی کالا به جای آن‌که براساس ارزش مبادلاتی تعریف شود برحسب ارزش مصرفی آن تعریف می‌شد» (اسلیتر، ۱۳۸۶: ۴۷).

بنابراین آن‌چه کالا را از غیرکالا متمایز می‌کند و یا به‌سخن دیگر، می‌تواند غیرکالا را به کالا تبدیل کند، قابلیت خرید و فروش آن در شرایط عادی و غیراستثنایی است. برای مثال داشتن روابط جنسی اگر بین دو دل‌داده باشد چیزی غیرکالایی است که آن را «عشق» می‌نامند. اما اگر رابطهٔ جنسی قابل خرید و فروش باشد و خریدار و فروشنده بر سر قیمت آن چانه‌زنی کنند و در صورت عدم توافق وارد معامله با دیگری شوند، آن‌گاه این رابطه «فحشا» نامیده می‌شود. به‌سخن دیگر، رابطهٔ جنسی اگر به کالا تبدیل شود همان است که به آن فحشا گفته می‌شود.

البته این‌که چه چیز کالا هست و چه چیز کالا نیست، برحسب زمان و مکان‌های مختلف تغییرپذیر است. برای مثال در دوران برده‌داری، انسان‌ها قابل خرید و فروش بودند. در دوران کودکی هیچ‌کدام از ما حاضر نبودیم اسباب‌بازی یا

جعبهٔ مداد رنگی خود را با قیمتی چندبرابر قیمت اصلی آن معامله کنیم، اما بالغ که می‌شویم حاضریم خیلی چیزها را خرید و فروش کنیم. به مرور زمان و مسن‌تر که شدیم حتی آیندهٔ فرزندانمان را در بازار ازدواج معامله می‌کنیم. حال پرسش این است که در جامعه چه چیزهای غیرکالایی دیگری به آرامی و در سکوت به کالا تبدیل شده‌اند؟ چرا در برخی از جوامع صدها و هزاران چیز دیگر به کالا تبدیل می‌شوند و جامعه به آن حساسیتی نشان نمی‌دهد؟ اگر پرسش «ارزش یک شیء در چیست؟» به پرسش «چقدر می‌ارزد؟» تبدیل شود، آن‌گاه خوردن غذایی که دختر تازه‌کارتان برای اولین بار و باسختی بسیار در آشپزخانه تهیه کرده است ارزش چندانی ندارد، زیرا رستوران محل غذای خوشمزه‌تری را تهیه می‌کند.

تراسبی در بیان تفاوت کالا و خدمات فرهنگی با کالا و خدمات اقتصادی به سه ویژگی اشاره می‌کند: «۱. تولید کالاها و خدمات فرهنگی نیازمند کاربرد خلاقیت انسانی است؛ ۲. کالاها و خدمات فرهنگی ابزاری برای ارائهٔ پیام‌های نمادین به مصرف‌کنندگان هستند، بدین معنا که آن‌ها چیزی فراتر از سودگرایی صرف هستند و اهداف ارتباطی بزرگ‌تری را دنبال می‌کنند؛ ۳. کالاها و خدمات فرهنگی حداقل به صورت بالقوه، حاوی مالکیت معنوی هستند که متعلق به فرد یا گروهی است که آن کالاها یا خدمات را تولید کرده‌اند» (تراسبی، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۷).

۷. خرید و فروش در حوزهٔ فرهنگ

در ادامهٔ این بخش برخی از چیزهایی را که تحت سیطرهٔ پول قرار گرفته و یا در حال پولی‌شدن هستند، معرفی می‌کنیم. این‌که چنین مواردی قابل خرید و فروش هستند یا خیر نیاز به نقد و گفت‌وگوی بیشتر دارد و البته به فرهنگ و ارزش‌های جوامع بازمی‌گردد.

الف) خریدوفروش در حوزه دین و آموزش

پرسش این است که آیا احکام و دستورهای دینی مانند کالا قابل خریدوفروش هستند؟ اگر فردی گناهی کرده باشد می‌تواند با پرداخت پول به واسطی مانند کلیسا و کشیش (آن‌گونه که در قرون وسطی معمول بود) انتظار بخشش داشته باشد؟ اگر فردی نماز یا روزه قضا داشته باشد می‌تواند با پرداخت پول آن را جبران کند؟ می‌دانیم که در قرون وسطی کار به جایی کشید که زمین‌های بهشت هم خریدوفروش می‌شد و فرد می‌توانست در مقابل پرداخت پول به کلیسا، سند قطعه‌ای از بهشت را دریافت کند. آیا حق مردم به همین راحتی قابل خریدوفروش است؟ چرا در ادیان این‌همه بر روی حق الناس و حلالیت‌طلبیدن از آن‌ها تأکید شده است؟ متأسفانه چنین رابطه‌ای، یعنی حساب سودو زیان در حوزه دین، ریشه‌های فرهنگی هم دارد. وقتی می‌گوییم: «تو نیکی میکن و در دجله انداز - که ایزد در بیابانت دهد باز» و یا وقتی روی صندوق صدقات می‌نویسیم: «صدقه هفتاد نو بلا را دفع می‌کند» به‌نظر می‌رسد از این بدهستان و هجوم پول و مادیات به حوزه اعتقادات غافل شده‌ایم.

در چند سال گذشته مد شده است که افراد را به دلیل انجام فرائض مذهبی مانند خواندن نماز یا حفظ کردن قرآن با اهدای جوایز نقدی تشویق می‌کنند. البته برخی هم نام آن را هزینه سفر به اماکن مقدس می‌گذارند، اما به هر حال اصل موضوع یکی است. حال پرسش این است که چنین تشویقی چه اندازه به ارزش آن رفتار لطمه می‌زند؟ اگر قرار است مذهبیان هم همان نظام ارزشی بازاریان را تشویق کنند چه تفاوتی بین این دو گروه خواهد بود.

نوع جدید این خریدوفروش که متأسفانه کشور ما در آن پیشتاز است، استفاده بازاری و اقتصادی از فضای مساجد و مکان‌های مذهبی است. احداث واحدهای تجاری در مساجد و یا تبدیل کردن مصلی‌های شهر به نمایشگاه و مکان ارائه محصولات، کار شایسته‌ای نیست. بدون شک این موارد مصادیق کالایی شدن

معنویات هستند. تراژدی مصلی تهران به جایی کشیده است که فقط در جمعه‌های سرد و بارانی اولویت نماز گذاشتن با مصلی هست و در جمعه‌های دیگر اولویت با نمایشگاه است و نمازگزاران به دانشگاه تهران دعوت می‌شوند. مرقد امام رضا(ع) و حضرت معصومه(س) هم که سال‌هاست به دلیل احداث پاساژهای تجاری در اطراف آن، معنویت، آرامش و صفای مکانی خود را از دست داده‌اند. در کشورهای اروپایی که ادعای ارزشی و مذهبی بودن ندارند به مکان‌های مذهبی و آموزشی چوب حراج نمی‌زنند، درحالی که در ایران دستگاه‌ها در این زمینه باهم مسابقه گذاشته‌اند. نباید اجازه داد به بهانه درآمدزایی این مکان‌ها هم به پول آلوده شوند. اگر دغدغه حفظ دین، معنویت و اخلاق را داریم باید جلوی بانک‌داری و صادرات و واردات کالا توسط آستان قدس رضوی و سایر حرم‌های مطهر را بگیریم.

نگاه کالایی به فضاهای عمومی باعث شده این فضاها قیمت‌گذاری و خریدوفروش شوند. در گذشته خریدوفروش و تبلیغ در فضاهای عمومی ممنوع بود. اما حالا بر سر آن رقابت است و ایده‌پردازان این حوزه از خلاقیت، نبوغ و کارآفرینی خود سخن می‌گویند. در ایران نمونه‌های متعددی از آن وجود دارد؛ برای مثال تبلیغ تجاری در اتوبوس‌های درون‌شهری و خطوط مترو و تبدیل کردن حیاط مدارس به پارکینگ و صدور مجوزهای تجاری برای کاسبی در مدارس از این نمونه‌ها هستند. به گفته سنندل «تبلیغات تجاری اصولاً با هدف مدارس ناسازگار است. تبلیغات تجاری انسان را تشویق به خواستن چیزها و برآوردن خواسته‌هایش می‌کند، درحالی که مدرسه می‌خواهد به انسان بیاموزد که نقادانه به خواسته‌هایش بیندیشد و آن‌ها را مهار کند یا ارتقا دهد. تبلیغات به دنبال ایجاد مصرف‌کننده است، مدرسه در پی تربیت شهروند» (سنندل، ۱۳۹۳: ۱۷۷). البته در این مورد نمی‌توان به مسئولان آموزش و پرورش ایراد زیادی گرفت، زیرا مساجد پیشگام بودند. به هر حال اگر قبول داریم که هدف اصلی مدرسه آموزش نسل آینده و هدف اصلی مسجد تهذیب اخلاق است، سخن از میزان

درآمد سبزی‌فروشی و لباس‌فروشی در مغازه‌های مسجد منطقی نیست. به همین ترتیب، پول دادن به فرزندان برای این که نمرات تحصیلی بالاتری بگیرند، محل تأمل بیشتر است.

یکی دیگر از گونه‌های جدید تجاوز پول به حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی مربوط به خرید و فروش نام‌ها و حقوق نام‌گذاری است. این خریدوفروش در کالاهای خاص فرهنگی هم دیده می‌شود. نمونه آن تبلیغ انواع خودرو، وسائل آشپزی و پوشاک در فیلم‌های سینمایی و سریال‌هاست. «سال ۲۰۰۱ شرکت جواهرسازی ایتالیایی بولگاری مبلغی به فی ولدون، رمان‌نویس انگلیسی، پرداخت تا او در یک رمانش دست‌کم ده‌بار از جواهرات بولگاری نام ببرد» (سندل، ۱۳۹۳: ۱۶۰).

خوش‌بختانه در ایران هنوز فروش نام خیابان، چهارراه و میدان قانونی نشده است و دست‌کم در این زمینه تاریخ و فرهنگ ما از تجاوز حوزه اقتصاد در امان بوده است. البته ایرانی‌ها با نوع دیگری از این تجاوز بسیار آشنا هستند. سال‌هاست که حوزه سیاست و قدرت پا را از حد خود فراتر گذاشته و به کار تغییر نام شهرها، خیابان‌ها، میادین و سایر اماکن عمومی مشغول‌اند. این تجاوز حوزه سیاست و قدرت به حوزه اجتماع و فرهنگ پیامدهای آسیب‌زای خاص خود را دارد که باید به آن پرداخت.

ب) خریدوفروش بلیط مراسم هنری

«تئاتر پابلک شهر نیویورک هر تابستان یکی از نمایشنامه‌های شکسپیر را رایگان در هوای آزاد سنترال پارک اجرا می‌کند. بلیت‌های اجراهای شبانه را ساعت یک بعدازظهر می‌دهند و از ساعت‌ها جلوتر برای آن صف می‌بندند. سال ۲۰۱۰ که آل‌پاچینو نقش شایلاک را در تاجر ونیزی بازی می‌کرد، بلیت‌ها بیشتر از همیشه خواستار داشتند. نیویورکی‌های زیادی مایل بودند نمایش را ببینند، اما وقت ایستادن در صف را نداشتند. این مشکل باعث پیدایش یک شغل جدید شد:

کسانی پول می‌گرفتند تا در صف بایستند و برای دیگری که وقتش را ندارند بلیط بخرند» (همان: ۱۶). موافقان منطق بازار مدعی‌اند هیچ اشکال ندارد که کسانی که وقت کافی ندارند افراد دیگری را اجیر کنند که در صف بایستند تا برای آن‌ها بلیط تهیه کنند. مخالفان منطق بازار می‌گویند این درست نیست که کسانی که پول کافی ندارند اما حاضرند خودشان ساعت‌ها در صف بایستند از دیدن تئاتر مورد علاقه‌اشان محروم شوند. همان‌طور که مشاهده می‌شود منطق بازار بلیط را براساس تمایل و توانایی پرداخت پول بیشتر تخصیص می‌دهد و منطق صف بلیط را براساس تمایل و توانایی انتظارکشیدن تخصیص می‌دهد. این‌که در حوزه فرهنگ کدام منطق باید در اولویت باشد نشان می‌دهد که رویکرد ما به این حوزه اقتصادی یا فرهنگی است.

ج) کالایی‌شدن روابط انسانی و حقوق شهروندی

یکی از انتقادهای مهم مارکس به نظام سرمایه‌داری این بود که این نظام «از خودبیگانگی» را برای انسان به ارمغان می‌آورد. یکی از عوامل این از خودبیگانگی، این است که روابط انسان‌ها به روابط بین کالا تقلیل می‌یابد. افراد براساس این‌که چه کالایی برای مبادله دارند ارزش‌گذاری می‌شوند. به‌نظر مارکس با بت‌شدگی کالا، روابط اجتماعی به مناسبات بازاری که کالاها آن را شکل می‌دهند، تبدیل می‌شود. مارکس می‌گوید رابطه اجتماعی معینی میان انسان‌ها وجود دارد که در چشم آنان، صورت خیالی رابطه‌ای میان اشیا را به خود می‌گیرد. مارکس این را بت‌شدگی می‌نامد که خود را به‌مجرد آن‌که محصولات کار به‌عنوان کالا تولید شدند، به آن‌ها ضمیمه می‌کند.

مایکل سندل در پیش‌گفتار کتاب آن‌چه با پول نمی‌توان خرید به طرح پرسشی اساسی می‌پردازد و می‌گوید: «این حرکت به سوی جامعه‌ای که همه‌چیزش قابل فروش است چرا باید ما را نگران کند؟

به دو علت: نابرابری و فساد. اول به نابرابری فکر کنید. در جامعه‌ای که همه چیزش قابل فروش باشد، زندگی برای افراد بی‌بضاعت سخت می‌شود. هرچه بیشتر با پول بشود خرید، ثروت مهم‌تر می‌شود... علت دوم این که ما نباید راحت همه چیزمان را به فروش بگذاریم، توضیحش مشکل‌تر است... قیمت گذاشتن روی چیزهای خوب زندگی ممکن است مایهٔ فساد آن‌ها شود. به این خاطر که بازار فقط کالا پخش نمی‌کند؛ نوع نگاه به کالا را هم نشان می‌دهد و تبلیغ می‌کند. پول دادن به بچه برای این که کتاب بخواند ممکن است او را کتاب‌خوان‌تر کند، ولی درضمن به او یاد می‌دهد که کتاب‌خواندن را، مثل تکلیف درسی، کاری زورکی ببیند نه کاری ذاتاً لذت‌بخش» (همان: ۵-۶).

فصل سوم

نتیجه گیری

نتایج حاصل از این تحقیق نشان می‌دهد که منطق، ابزار و کارکرد حوزه‌های فرهنگ، سیاست و اقتصاد باهم تفاوت‌های اساسی دارد. اما این سه حوزه ضمن دادوستد و تعامل با هم باید استقلال نسبی خود را نیز حفظ کنند. فرهنگ و هنر برای این که رشد کنند به پول و سرمایه و بازارهای فروش نیازمندند. بنابراین از اقتصاد و سیاست انتظار می‌رود که سرمایه‌گذاری، اشتغال و امنیت کاروکسب را در حوزه فعالیت‌های فرهنگی و هنری آماده کنند. درمقابل از فرهنگ و هنر هم انتظار می‌رود که ارزش‌های مناسب انسجام اجتماعی را بازتولید کنند. اما به‌هیچ‌وجه نباید از فرهنگ و هنر انتظار داشت که مستقیماً تولید پول و ثروت کنند. درآمدزایی و سوددهی از اولویت‌های کار هنری و فرهنگی نیست، همان‌طور که ارزش‌آفرینی و ایجاد اعتماد اجتماعی از اولویت‌های کار اقتصادی نیست.

از منظر اقتصادی، فعالیت و کالای فرهنگی خوب، فعالیت و کالایی است که سود بیشتری ایجاد کند؛ از منظر سیاسی فعالیت و کالای فرهنگی و هنری خوب، آن است که با پذیرش و تبلیغ ایدئولوژی موجب استحکام پایه‌های قدرت باشد. بنابراین برای استقلال حوزه فرهنگ بهتر است خواست و رضایت اقتصاددانان و یا سیاستمداران معیار اصلی سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و هنری نباشد. برای مثال یکی از عواقب حاکم‌شدن منطق اقتصاد بر حوزه فرهنگ و به‌طور تخصصی در حوزه روزنامه‌نگاری و خبررسانی این است که کارتل‌ها، تراست‌ها و بنگاه‌های بزرگ اقتصادی مانند شرکت‌های فعال در حوزه نفت، پتروشیمی، خودروسازی، صنایع ساختمانی و... که در گسترش مصرف سوخت‌های فسیلی و سایر آلاینده‌های

زیست‌محیطی فعالیت دارند با تطمیع و تهدید روزنامه‌نگاران و رسانه‌های آزاد، مانع انتشار گزارش‌هایی می‌شوند که نقش آن‌ها را در تغییرات اقلیمی و آلودگی محیط زیست نشان می‌دهد. بنابر مستنداتی که در کتاب نگهبانان قدرت ارائه شده است، این شرکت‌ها با تهدید به قطع ارائه آگهی یا درخواست مستقیم از مدیران مسئول رسانه‌ها و سردبیران خواستار عدم انتشار برخی از گزارش‌ها و حتی اخراج گزارش‌گرهای مربوطه شده‌اند (ادواردز و کرومول، ۱۳۹۲). اما امروزه سیطره بانک‌ها، مؤسسات مالی و شرکت‌های بیمه باعث شده که رسانه‌ها نقش اخلاقی و متعهدانه خود در این حوزه‌ها را از دست دهند و با تکرار ادعاهای بنگاه‌های مذکور و جلب اعتماد شهروندان موجب خسران آنان شوند. ادواردز و کرومول برای نشان دادن وضعیتی که در آن منطق بازار و هدف‌گذاری برای سود بیشتر بر فرایند اطلاع‌رسانی رسانه‌ها تسلط می‌یابد، از اصطلاح «رسانه‌های بنگاهی» (Corporate Media) استفاده می‌کنند.

رابطه سالم و منطقی بین سیاست و فرهنگ با ابزاری‌هایی مانند انتخابات و افکار عمومی تحقق می‌یابد. «در یک جامعه مردم‌سالار هنگامی که رأی‌دهندگان دولت و پارلمان را انتخاب می‌کنند درواقع، درباره سیاست هنری تصمیم گرفته‌اند. شهروندان سوییسی حتی می‌توانند رجحان‌های هنری خود را از طریق ارائه پیشنهاد یا انجام همه‌پرسی به‌شکلی بدون واسطه‌تر بروز دهند» (پیکاک، ۱۲: ۱۳۷۶). به‌سخن دیگر، اگر امر سیاست‌گذاری فرهنگی توسط نهادهای متمرکز و غیرانتخابی انجام شود، وضعیتی ایجاد می‌شود که از آن می‌توان با عنوان استثمار فرهنگ توسط سیاست نام برد. از منظری دیگر، هم نظام‌های استبدادی و هم نظام‌های دموکراتیک حمایت‌ها و محدودیت‌هایی را برای فعالیت‌های فرهنگی و هنری ایجاد می‌کنند، اما تفاوت اساسی این است که در نظام‌های مردم‌سالار این بسیج منابع برای حمایت یا ایجاد محدودیت توسط مردم و در نظام‌های استبدادی توسط افراد و گروه‌هایی خاص تعیین شده است.

در جدول زیر می‌توان تفاوت‌های اساسی حوزه‌های پنج‌گانه عمده جامعه را در شش سطح اصلی به‌طور خلاصه مشاهده کرد:

ویژگی‌های حوزه‌های جامعه

سطح / حوزه	اهداف	ابزار	روش	استراتژی	منطق / تاثیرگذاری	عرصه / تاثیرگذاری
اقتصاد	تولید و توزیع کالا و خدمات، رفاه بیشتر	پول، سرمایه‌گذاری، تکنولوژی، بهره‌وری	رقابت و معامله	لیبرالیستی، سوسیالیستی	عقلانیت ابزاری (عقل معاش)، منطق سود و زیان پولی	مواد و محیط طبیعی، منابع مادی
سیاست	کسب و حفظ قدرت	زور، ایدئولوژی، مذاکره و بده‌بستان، صلح و جنگ، راست و دروغ	دستکاری اذهان، اتحاد و انفکاک بین‌المللی	مصلحت فردی: (دیکتاتوری، پادشاهی) مصلحت گروهی: (اشراف‌سالاری، حکومت دینی) مصلحت جمعی: (پوپولیسم، دموکراسی، جمهوری)	عقلانیت ابزاری، منطق زور و قدرت مصلحت	اراده و شجاعت افراد و کشورها
فرهنگ	انسجام، همبستگی و ثبات	ارزش‌ها، آداب و رسوم، شیوه‌های قومی، اسطوره‌ها، هنر و ادبیات، زبان	تعامل و گفت‌وگو، توان‌مندسازی	سنتی، عقلانی	خرد جمعی	روابط و مناسبات اجتماعی
دین	رستگاری، آرامش درون	وحی، موعظه، دعا و نیایش، مراسم و مناسک، نذر و نیاز	الگوسازی	درون‌گرا (عرفان)، مکاتب روان‌شناختی (برون‌گرا (ادیان) توحیدی و جمع‌گرا)	ایمان و عقل معاد	قلب و احساس معطوف به خدا
اخلاق	محبت، کمک به دیگران	ارزش‌ها، عمل به اخلاق	الگوسازی	فایده‌باوری وظیفه‌طلبانه	وجدان، همدلی (خود) را جای دیگر گذاشتن	قلب و احساس معطوف به دیگری

(منبع: طرح ارائه‌شده توسط نظام بهرامی کمیل)

تذکر: اگر در جدول فوق تأمل شود به برخی از تفاوت‌های پنهان نیز می‌توان دست یافت. برای مثال در حوزه سیاست «راست و دروغ» به‌عنوان یک ابزار کاربرد دارد؛ اما در حوزه اخلاق و همچنین دین، «راست و دروغ» یک هدف است.

اگر پرسش این باشد که «چه کسی و با چه منطقی مشخص می‌کند که سرمایه و امکانات دولتی باید در کدام بخش‌های فرهنگ و با چه هدفی مصرف شود؟» با توجه به آن‌چه تاکنون گفته شد؛ می‌توان سه پاسخ ساده و کلی، اما بسیار مهم و سرنوشت‌ساز برای این پرسش پیدا کرد.

۱. اگر رویکرد اقتصادی باشد، امکانات و منابع دولت در جایی هزینه می‌شود که بیشترین بازده و سودآوری را داشته باشد. برای مثال اگر در کشوری هنر رقص باعث جذب توریست بیشتر می‌شود و درمقابل هزینه‌کردن برای تئاتر، بازگشت سرمایه مناسبی ندارد، پس نتیجه گرفته می‌شود که باید منابع، امکانات و سرمایه‌های دولتی در بخش رقص هزینه شود. البته این برای دولت مایه افتخار و مباحثات نیست، زیرا بخش خصوصی هم همین منطق را رعایت می‌کند و اگر دست آن باز باشد بسیار بهتر از دولت می‌تواند از هنر پول در بیاورد.

در همین زمینه، کسانی که اقتصاد را بر فرهنگ حاکم می‌کنند، همیشه انتظار دارند که با شاخص‌های عینی و دقیق مشخص شود، سوددهی و ارزش افزوده سرمایه‌گذاری‌ها در بخش فرهنگ چه اندازه بوده است. برای مثال آن‌ها علاقه شدیدی دارند که بدانند افزایش سالن‌های نمایش و یا ساختن شهرک‌های سینمایی چه تغییری در افزایش درآمد فروش بلیط یا درآمد تبلیغات داشته است.

۲. اگر رویکرد سیاسی باشد، امکانات و منابع دولت در جایی هزینه می‌شود که بیشترین کمک را به بازتولید و حفظ قدرت نظام حاکم داشته باشد. در چنین رویکردی، رسالت و وظیفه اصلی فرهنگ و هنر، تحکیم پایه‌های قدرت از طریق

تبلیغ ایدئولوژی و ارزش‌های آن است.

۳. اگر رویکرد فرهنگی باشد، امکانات و منابع دولت در جایی هزینه می‌شود که با تضمین آزادی، مشارکت، نوآوری و انعطاف‌پذیری، بیشترین کمک به حفظ انسجام اجتماعی جامعه انجام شود. در رویکرد فرهنگی هدف از مصرف منابع دولتی نه پول‌درآوردن و نه مشروعیت‌دادن به قدرت دولت، بلکه تقویت خلاقیت، اصول اخلاقی، روابط و درک اجتماعی است. برای مثال منظور از «درک اجتماعی» این است که افراد جامعه این توانایی و ویژگی را داشته باشند که خود را جای دیگران بگذارند و از دریچه دید آن‌ها به دنیا نگاه کنند. به‌سخن دیگر، آن‌چه را برای خود می‌خواهند برای دیگران هم بخواهند و برعکس. روشن است در اقتصاد یا سیاست چنین منطقی حکم‌فرما نیست. رویکرد فرهنگی به ما توصیه می‌کند که گفت‌وگو و نقد را سرمشق قرار دهیم و برای آموزش و ترویج آن هزینه کنیم؛ در صورتی که از منظر سیاست و اقتصاد چنین رویکرد و هزینه‌ای چندان توجیه‌پذیر نیست.

همان‌طور که در این مطالعه مشخص شد، فرهنگ حوزه تعیین ارزش‌های جامعه است؛ این ارزش‌ها که ریشه در اسطوره‌ها، مذهب، محیط زیست، تجربه زیسته و روابط اجتماعی دارد به‌مرور زمان شکل گرفته و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. ارتباط فرهنگ با سایر حوزه‌ها (اقتصاد و سیاست و اجتماع) با همین ارزش‌ها انجام می‌گیرد. اگر فرهنگ نتواند ارزش‌های مناسب برای سایر حوزه‌ها مانند اقتصاد یا سیاست فراهم کند آن جامعه با مشکلات و بحران‌های زیادی روبه‌رو می‌شود. برای مثال اگر در فرهنگی احترام به کار، تولید، خلاقیت و وجدان کاری ارزش باشد، موجب می‌شود که اقتصاد آن جامعه هم براساس همین ارزش‌ها شکل بگیرد. اما اگر در فرهنگی راحت‌طلبی و میراث‌خواری ارزش و کار و تولید فاقد ارزش باشد، موجب می‌شود اقتصاد آن جامعه هم براساس همین ارزش‌ها شکل بگیرد. به همین دلیل است که در جامعه‌ای با اقتصاد شکوفا

و تولیدگرا روبه‌رو می‌شویم و در جامعه دیگر با اقتصاد دلالی و مصرف‌گرا. به همین دلیل است که در جامعه‌ای این‌که فرد چه تولید می‌کند و چه خدمتی به جامعه می‌دهد مهم و ارزش تلقی می‌شود و در جامعه دیگر، اینکه فرد چقدر مصرف می‌کند یا چه دارد یا می‌تواند به‌طور غیرقانونی چه کارهایی را پیش برد، مهم و ارزش تلقی می‌شود. پس به‌طور خلاصه این فرهنگ است که ارزش‌های جامعه را تعیین می‌کند و خوب یا بد این ارزش‌ها باید در همین حوزه فرهنگ تعیین و اصلاح شود.

اگر قرار باشد حوزه اقتصاد تعیین‌کننده ارزش‌ها در جامعه باشد، بدیهی است که همه چیز را از بعد اقتصادی می‌بینند و ارزش همه چیز را به ارزش پولی و بازاری آن تقلیل می‌دهد. چنین جامعه‌ای نه‌تنها دچار اضمحلال فرهنگی و اخلاقی می‌شود بلکه برخلاف تصور برخی از اقتصاددانان از نظر اقتصادی هم به موفقیت بلندمدت و پایداری نخواهد رسید. اگر کسب پول ارزش نهایی باشد، هیچ ضمانتی وجود ندارد که سایر ارزش‌ها مانند ارزش قائل‌شدن برای انسان و حمایت از صلح حفظ شوند. حتی اصول اخلاقی اولیه که برای حفظ بنای جامعه ضروری است مانند صداقت، وفاداری و مسئولیت‌پذیری پایدار نخواهند ماند. جامعه‌ای که در آن همه چیز به کالا تبدیل شده و همه چیز را می‌توان با پول خرید، جامعه غیرانسانی و غیراخلاقی است که در بلندمدت زندگی در آن برای همه، حتی پول‌دارها خوشایند نخواهد بود.

به‌نظر می‌رسد همین که اقتصاددانان بتوانند نرخ تورم را کنترل و نرخ اشتغال را بالا ببرند یا سیاست‌مداران بتوانند زمینه مشارکت مردم برای دستیابی به اهداف جمعی را فراهم کنند، کافی است.

پیشنهادهای

مایکل سندل در جمع‌بندی پیشنهادهای خود برای جلوگیری از تجاوز بازار و پول به حوزه ارزش‌های انسانی می‌گوید: «تنها راه نگه‌داشتن بازار در جای خودش این است که ما بی‌پرده و بی‌تعارف دربارهٔ فضیلت‌ها و امور اجتماعی که برایمان مهم‌اند گفت‌وگو کنیم. علاوه بر بحث دربارهٔ معنای این یا آن فضیلت، لازم است که پرسش بزرگ‌تری را هم مطرح کنیم: می‌خواهیم در چگونه جامعه‌ای زندگی کنیم» (همان: ۱۷۹).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود تأکید سندل بر استفاده از روش گفت‌وگو برای مشخص کردن مرزهای بین بازار و جامعه همان راهبردی است که سال‌ها قبل توسط یورگن هابرماس و حتی پیش‌تر از او توسط تالکوت پارسنز به‌طور مبسوط‌تئوریزه شده است. به‌سخن دیگر، گفت‌وگو مهم‌ترین و مطمئن‌ترین راه برای تعیین کالا از غیر کالا و همچنین بحث دربارهٔ شرایط تبدیل شدن آن‌ها به یکدیگر است. با این توصیف به‌نظر می‌رسد برخی از مهم‌ترین موارد و شرایطی که کالا را از غیر کالا مشخص می‌کنند و می‌توانند موضوع بحث و گفت‌وگو قرار گیرند به‌شرح زیر است:

۱. حرمت و حقوق انسانی قابل مبادله نیست و نباید به کالا تبدیل شود. خرید و فروش اعضای بدن، فروش فرزند و...؛
۲. حقوق شهروندی قابل مبادله نیست. درنظرگرفتن جریمهٔ نقدی برای سرعت غیرمجاز، رانندگی در حال مستی، فروش طرح ترافیک و... بازی با جان و سلامتی مردم است؛
۳. حفظ عمومی امنیت و جان افراد قابل خریدوفروش نیست. به همین دلیل دولت نباید خدمات بهداشتی و امنیتی را به کالایی قابل خریدوفروش تبدیل کند که در برخی از مناطق و محلات شهری بیشتر و در سایر مناطق کمتر است. همچنین دولت نباید با تبدیل کردن امنیت عمومی به کالا از ایده‌هایی مانند

پلیس خصوصی حمایت کند؛

۴. نام مکان و فضاهای عمومی (از مکان‌های طبیعی مانند کوه و چشمه گرفته تا نام مکان‌های عمومی مانند خیابان و ایستگاه مترو) قابل خرید و فروش نیست. ریشه این نام‌گذاری‌ها در طبیعت، تاریخ و فرهنگ جامعه است. شهرداری‌ها می‌توانند نام مکان‌های عمومی را با استناد به فعالیت فرهنگی، اقتصادی، سیاسی افراد یا فداکاری آن‌ها در زمان جنگ نام‌گذاری کنند، اما فروختن این نام‌ها یکی از مصادیق تجاوز پول به حوزه فرهنگ است؛

۵. در حوزه فرهنگ، ارزش هنری تولیدات فرهنگ نباید صرفاً با میزان پولی که برای آن پرداخت می‌شود سنجیده شود و باید سازوکارهایی را برای از بین بردن این تناسب اندیشید. دولت‌ها باید برای افزایش درک هنری افراد جامعه برنامه داشته باشند و از هنرهایی که بینش انتقادی افراد را تقویت می‌کند، حمایت کنند. البته این به‌معنای ایجاد محدودیت برای کالاهای هنری عوام‌پسند و سرگرم‌کننده نیست. فقط یک تبعیض مثبت به‌نفع کالاهایی است که برای جامعه انسانی‌تر ضروری‌ترند. برای مثال پرداختن به موضوع هم‌جنس‌گرایی را هم می‌توان با طنزی که اکثریت را بخنداند بیان کرد؛ هم با بیان رنجی که اکثریت را ناراحت کند و به فکر فروبرد. بدیهی است عوام برای بیان به‌شکل نخست، که بیشتر سرگرم‌کننده و مفرح است، راحت‌تر پول می‌دهند تا بیان دومی که در تلاش برای بیدار کردن وجدان‌های خفته است.

منابع

اداره انتشارات و تبلیغات اداره کل روابط عمومی و اطلاع رسانی. (۱۳۸۶)، اولین همایش ملی مهندسی فرهنگی بیستم و بیست و یکم دی ماه ۱۳۸۵: مجموعه سخنرانی‌ها، مقالات بخش مطالعات راهبردی مدیریت فرهنگی و سند چشم‌انداز، ج ۳، تهران، شورای عالی انقلاب فرهنگی، دبیرخانه.

ادواردز، دیوید و دیوید کرامول. (۱۳۹۲)، نگهبانان قدرت، ترجمه محمد معماریان، تهران، کتاب نشر. اسلیتر، دن و فرن تونکیس. (۱۳۸۶)، جامعه بازار، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی.

پدرام، مسعود. (۱۳۸۸)، سپهر عمومی: روایتی دیگر از سیاست، تهران، یادآوران. پیکاک، آلن و وایلد ریزو. (۱۳۷۶)، اقتصاد فرهنگ و سیاست‌های فرهنگی، ترجمه علی اعظم محمدیگی، تهران، مرکز پژوهش‌های بنیادی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

تراسبی، دیوید. (۱۳۹۳)، اقتصاد سیاست فرهنگی، ترجمه سوسن اعلائی، تهران، انتشارات سوره مهر. ———. (۱۳۹۵)، اقتصاد و فرهنگ، ترجمه کاظم فرهادی، تهران، نشر نی، چ ۸.

پهلوان، چنگیز و دیگران. (۱۳۸۱)، توسعه فرهنگی: گزیده مجموعه مقالات مجله فرهنگ و زندگی، ترجمه احمد صبوری و دیگران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات. خلف تبریزی (برهان)، محمدحسین. (۱۳۴۲)، برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران، ابن‌سینا. خوانساری، محمد. (۱۳۶۲)، فلسفه در ایران: ابن‌سینا و حکمت مشاء، تهران، انتشارات حکمت دآوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۳)، «اخلاق و فرهنگ»، فصلنامه نامه فرهنگ، ش ۵۳، پاییز.

ریترز، جورج و داگلاس جی. گودمن. (۱۳۹۰)، نظریه جامعه‌شناسی مدرن، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان.

روشه، گی. (۱۳۷۶)، جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، مؤسسه

انتشاراتی تبیان.

سندل، مایکل ج. (۱۳۹۳)، آن چه با پول نمی توان خرید: مرزهای اخلاقی بازار، ترجمه حسن افشار،

تهران، نشر مرکز، چ ۲.

شریعتی، علی. (بی تا)، مجموعه آثار، ج ۱۲.

صالحی امیری، سیدرضا. (۱۳۸۸)، انسجام ملی و تنوع فرهنگی، تهران، مجمع تشخیص مصلحت

نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.

صالحی امیری، سیدرضا و جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۱)، مجموعه مقالات نسبت دولت و فرهنگ،

تهران، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک، پژوهشکده تحقیقات

راهبردی.

لفتویچ، ریچارد. (۱۳۷۶)، سیستم قیمت ها و تخصیص منابع تولیدی، ترجمه میرنظام سجادی،

تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، چ ۷.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹)، فلسفه تاریخ، تهران، انتشارات صدرا.

Adorno, Theodor and Horkheimer, Max. (2002), *Dialectic of Enlightenment*.
Stanford: Stanford University Press.

Adorno, Theodor W. (1991), *The Culture Industry: Selected Essays*, Edited
by M. Bernstein. London and New York: Routledge.

Alexander, Jeffrey. (2003), *The Meanings of Social Life: A Cultural
Sociology*. New York: Oxford University Press.

Arendt, Hannah. (1958, 1998), *The Human Condition*. Chicago & London:
The University of Chicago Press.

Barker, Chris. (2004), *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*. London:
Sage.

Childs, Peter and Fowler, Roger. (2006), *The Routledge Dictionary of
Literary Terms*. London and New York: Routledge.

Cook, Deborah. (2004), *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational
Society*. London: Routledge

During, Simon. (2005), *Cultural Studies : A Critical Introduction*. London
and New York: Routledge

Deflem, Mathieu. (2003), *The sociology of the sociology of money*, Journal

- of classical sociology.
- Easton, David. (1971), *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*. New York: Alfred & Knoop. Inc. p. 143
- Ebenstein, Alan. (2002), *Introduction to Political Thinkers*. New York: Harcourt College Publishers (2nd Ed.).
- Edgar, Andrew. (2006), *Habermas: The Key Concepts*. New York: Routledge.
- Geertz, C. (1973), *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Finlayson, James Gordon. (1995), *Habermas, A very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press
- Finlayson, Alan (ed.). (2003), *Contemporary Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Habermas, Jürgen. (1981), "New Social Movements", *Telos*, September 21,
- Habermas, Jürgen. (1984a), *The Theory of Communicative Action*, Trans. Thomas McCarthy. London: Heinemann, Vol. 1.
- Habermas, Jürgen. (1984b), *The Theory of Communicative Action; Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Trans. Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, Vol. 2
- Habermas, Jürgen. (1989), *The Structural Transformation of Public Sphere*, Trans. Thomas Burger and Fredrick Lawrence. Cambridge: MIT Press.
- Hobbes, Thomas. (1651), *Leviathan*. London: Andrew Crooke.
- Horkheimer, Max. (1947/ 2004), *Eclipse of Reason*. London and New York: Continuum.
- Sewart, John. (1980), "Jurgen Habermas's Reconstruction of Critical Theory", in *Current Perspectives in Social Theory*, eds. McNall and Howe. Connecticut: JAI Press.
- Kenny, Mike. (2003), "Communitarianism" in *Contemporary Political Theory; A Reader*, Alan Finlayson, (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press
- Lane, Jan-Erik, and Ersson, Svante. (2002), *Culture and Politics; A Comparative Approach* Burlington: Ashgate.
- Lasswell, Harold D. (1936), *Politics: Who Gets What, When, How*. New York: Whittlesey House.
- Leftwich, Audrian. (2004), *What is Politics? The Activity and Its Study*. Cambridge: Polity Press
- Machiavelli, Nicolo. (2005), *The Prince*, tr. and ed. by Peter Bondanella.

- New York, Oxford University Press
- Marcuse, Herbert. (1964/1991), *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.
- Minougue Keneth. (1995), *Politics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Schumpeter, Joseph. (1994), *Capitalism, Socialism, and Democracy*. London and New York: Routledge.
- Skinner, Quentin. (2004), *Visions of Politics: Renaissance Virtues Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Michael, Grendstad Gunnar, and Selle, Per, ed. (1999), *Cultural Theory as Political Science*. London: Routledge.
- Turner, Bryan S. (1994), *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- Tylor, E.B. (1871), *Primitive Culture: Researches in the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: John Murray.
- UNESCO. (2007), *Universal Declaration on Cultural Diversity*. Retrieved October 14.
- Varcoe, Ian, and Kilminster, Richard. (1996), "Addendum: Culture and Power in Writings of Zygmunt Bauman", in Kilinster and Varcoe ed., *Culture, Modernity and Revolution*. London: Routledge.
- Weber, M. (1921/1968), *Economy and Society*, (G. Roth, C. Wittich, Eds., G. Roth, & C. Wittich, Trans.) New York: Bedminster Press.
- Weber, Marx, (2008). "Politics as a Vocation" in Max Weber's complete writings on academic and political vocations, ed. John Dreijmanis, tr. Gordon C. Wells. Algora Publishing.
- Weber, Max. (1992), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons. London and New York: Routledge.
- Williams, Raymond. (1983), *A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
- <https://honargardi.com>
- <http://www.anthropology.ir/node/12709>
- <http://anthropology.ir/node/10387>

در چند سال گذشته مد شده است که افراد را به دلیل انجام فرائض مذهبی مانند خواندن نماز یا حفظ کردن قرآن با اهدای جوایز نقدی تشویق می کنند. البته برخی هم اسم آن را هزینه سفر به اماکن مقدس می نامند؛ اما به هر حال اصل موضوع یکی است. حال پرسشی این است که چنین تشویقی چه اندازه به ارزش آن رفتار لطمه می زند؟ اگر قرار است مذهبیان هم همان نظام ارزشی بازاریان را تشویق کنند چه تفاوتی بین این دو گروه خواهد بود. نوع جدید این خرید و فروش که متأسفانه کشور ما در آن پیشتاز است، استفاده بازاری و اقتصادی از فضای مساجد و مکان های مذهبی است. احداث واحدهای تجاری در مساجد یا تبدیل کردن مصلی های شهر به نمایشگاه و مکان ارائه محصولات، کار شایسته ای نیست. بدون شک این موارد مصادیق کالایی شدن معنویات هستند.

ISBN-978-600-8215-30-1



9 786008 215301