



طرح: نرنگشهر حسین‌پور

مریم شبانی: «مرگ جامعه‌شناسی» موضوعی است که در یکی - دو سال اخیر تاکنون در چند مناظره و مصاحبه به بحث گذارده شده و یک پای این مباحث هم، حسین کچوئیان، استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی بوده است. اصطلاح «مرگ جامعه‌شناسی» را در ایران اول بار کچوئیان به کار برد و درباره آن به استدلال پرداخت.

اصطلاحی که نقد بسیاری از اساتید جامعه‌شناسی را به همراه داشت. در شماره پنجم مهرنامه نیز که پرونده ویژه به «جامعه‌شناسی در ایران» اختصاص یافته بود، مقصود فراستخواه و محمدامین قانعی راد به نقد این ایده پرداخته بودند. با این همه چندی قبل نیز دانشجویان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران به دعوت «بسپج دانشجویی» شاهد جلسه مناظره‌ای در این باره بودند و این بار بحث و گفت‌وگوی یوسف اباذری و حسین کچوئیان درباره ایده «مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی» را شنیدند. جلسه‌ای که البته ناتمام

باقی ماند و به سرانجام نرسید. این چنین بود که مهرنامه بر آن شد تا پرونده‌ای در حاشیه این بحث باز کند و لذا آنچه در صفحات پیش‌رو می‌خوانید به جز متن تقریباً کامل مناظره میان یوسف اباذری و حسین کچوئیان، مقالات و گفتارهایی از جامعه‌شناسان و اساتید جامعه‌شناسی درباره جوانب متفاوت طرح بحث «مرگ جامعه‌شناسی» است.

در این پرونده همچنین یوسف اباذری دعوت مهرنامه را پذیرفت و بحث ناتمام خود در مناظره با حسین کچوئیان را در قالب مقاله‌ای تفصیلی به پایان رساند و در اختیار مهرنامه قرار داد. حسین کچوئیان اما دعوت ما برای حضور در این پرونده را به دلیل مشغله زیاد رد کرد. مهرنامه اما آمادگی دارد تا در شماره‌های آتی میزبان نقد و نظر دکتر حسین کچوئیان و منتقدان مباحث طرح شده در پرونده پیش روی باشد و فضایی مناسب برای گفت‌وگو و بحث فکری را در این عرصه فراهم کند.

مرگ یا زندگی جامعه‌شناسی؟

متن کامل مناظره یوسف اباذری و حسین کچوئیان درباره مرگ جامعه‌شناسی در دانشگاه تهران

مجری: موضوع جلسه امروز درباره ایده مرگ جامعه‌شناسی است که دکتر کچوئیان طرح کرده‌اند و اکنون دکتر اباذری و دکتر کچوئیان اینجا حضور دارند تا درباره این ایده بحث صورت گیرد.

یوسف اباذری: من مقالات و مصاحبه‌های دکتر کچوئیان را درباره «مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی» خوانده بودم. از دانشجویانی که برای حضور در این جلسه از من دعوت کردند، شنیدم که آقای کچوئیان چنین موضوعی طرح کرده و بی گرفته‌اند. از دوستان خواستم که مقالات دکتر کچوئیان را برای من مهیا کنند و آنها نیز دو متن به من دادند. با خواندن آن دو مقاله شگفت‌زده شدم. مساله این است که تلقی آقای کچوئیان را که جامعه‌شناسی را پروژه مردمای می‌دانند نمی‌توان آسیب‌شناسی جامعه‌شناسی به شمار آورد و من از همین رو می‌خواهم محتوای دو متنی را که دانشجویان به من دادند نقد کنم. در این نقد تلاش می‌کنم حقیقت را در نظر بگیرم و البته شاید کمی بزرگنمایی در سخنانم دیده شود که خوشبختانه دکتر کچوئیان حضور دارند و می‌توانند جواب دهند. در ابتدا ترجیح می‌دهم که آقای کچوئیان شرح پروژه خود را بازگو کنند و بعد وارد بحث شویم.

حسین کچوئیان: من در ابتدای بحث مقدمه‌ای بیان می‌کنم. عنوان «مرگ جامعه‌شناسی» تولد مطالعات فرهنگی» عنوانی نبود که بنده برای سخنرانی خود در دانشگاه علامه طباطبایی انتخاب کرده باشم. این عنوان را بچه‌های بسپج دانشجویی برای برنامه خود انتخاب کرده بودند. البته من اشکالی در این عنوان نمی‌بینم اما گویی بنده به رغم ارتباطاتی که بعضاً با دنیای سیاست نیز دارم، شم سیاسی خوبی ندارم و نتوانسته بودم پیامدهای چنین عنوانی را پیش‌بینی کنم. اما گذشته از تمام اینها نکات آن بحث و پیامدهای آن به راستی چه بود؟ اگر به صورت کلی موضوع بحث را در نظر بگیریم این سوال پیش می‌آید که در چه شرایطی می‌توان از مرگ جامعه‌شناسی سخن گفت؟ ما در عصری زندگی می‌کنیم که تاریخیت ویژگی عمده آن است و من تعجب می‌کنم که برای منتقدان این بحث که از موضع مدرنیست نقد خود را مطرح می‌کنند، چگونه می‌شود یک تحلیل دم دستی تاریخی این قدر عجیب جلوه کند. به نظر عجیب جلوه کردن این بحث معلول شرایط سیاسی است و اگر شرایط سیاسی متفاوتی حاکم بود، دامنه بحث گسترده می‌شد و حتی این امکان وجود داشت که برخی منتقدان امروزی با این طرح همراهی داشته باشند. بحث مورد نظر بسیار ساده و عادی و عاری از پیچیدگی است. تاریخیت به صورت روشن و مشخص به ما می‌گوید که افکار و عقاید و اندیشه‌ها تحت شرایط خاصی زایل می‌شوند. این مساله می‌تواند درباره کلیت یک علم هم موضوعیت داشته باشد. البته خارج از نگاه تاریخی این مساله مورد نقد است و برای من هم که به مردم‌شناسی سنت معتقد خیلی سخت است که مرگ را پایان دانش تلقی کنم. طبیعتاً چون علوم را جاودانه می‌کنیم، سخن گفتن از مرگ علم برای ما بسیار سخت است در حالی که به کرات در زندگی روزمره دانشجو و استاد، بسیاری از نظریات به قبرستان نظر به فرستاده می‌شود. مثلاً مارکسیسم قرن نوزدهمی عملاً به قبرستان فرستاده شده و دیگر محل اعتنا نیست با این همه اگر یک نفر مرگ مارکسیسم را اعلام کند، شوک وارد کرده است.

مساله دیگر اینکه در طرح مرگ جامعه‌شناسی، موضوع مردن به درستی درک نشده است. در واقع علم یک معنای سنتی دارد و یک معنای عام و نیز یک معنای تئوریک. یک دیدگاه، علم جامعه‌شناسی

را مفهومی کلی می‌داند که حتی نمی‌توان مصداق آن را نیز مشخص کرد به طوری که تمامی مصداق تفکر اجتماعی از روز ازل تا ابد را دربرمی‌گیرد. مثلاً جرج ریتزر از اول تاریخ کسانی همچون افلاطون و ارسطو را نیز جزو جامعه‌شناسان می‌داند. امروز حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی پیش-عنوان مطالعات را بر خود نهاده و مثلاً جامعه‌شناسی خانواده تبدیل به مطالعات خانواده شده است. اگر معنای عام جامعه‌شناسی را در نظر داشته باشیم که مبتنی بر آن تمامی حرف‌های بشریت را بتوان در آن ریخت، شوکه می‌شویم اگر از مرگ جامعه‌شناسی خبر دهند چراکه تصور غالب این خواهد بود که حق اندیشیدن درباره مسائل اجتماعی از ما گرفته خواهد شد. اگر این مقدمات لحاظ شود درک آنچه من گفته‌ام بسیار ساده خواهد بود و فهم آن متضمن حواشی‌ای که پیرامون آن ایجاد شد، نیست.

بحث بر سر این نیست که کلیت تامل و تفکر اجتماعی به پایان خود رسیده است و شکل‌های دیگری از تامل و تعمق نمی‌تواند وجود داشته باشد. بحث بر سر این است که هر علمی با چه چیزهایی می‌میرد و زنده می‌شود؟ من در سخنرانی خود مشخصاً به موضوع مطالعات فرهنگی پرداختم. اما مقصودم این نبود که مدافع مطالعات فرهنگی هستم و حتی معتقدم مطالعات فرهنگی مشکلاتی است و بیشتر از جامعه‌شناسی دارد و چیزی غیر از حدیث نفس انسان‌هایی که در این حوزه کار می‌کنند نیست و هیچ امکان اثباتی جز خود آنها برای پروژه‌های تحقیقاتی‌شان وجود ندارد. بنابراین اگر در عنوان آن سخنرانی تولد مطالعات فرهنگی آمده به معنی قابل دفاع و خوب بودن مطالعات فرهنگی نیست. من در آن سخنرانی روی مطالعات فرهنگی متمرکز نشدم و به طور مبسوط چند مساله را مطرح کردم. از آن جمله درباره فوکو هم بحث کردم. بحث من این است که یک معنای دقیق برای جامعه‌شناسی در دستگاه معرفتی موجود است. وقتی علم جامعه‌شناسی نتواند خود را با آن معنا وفق دهد، جز مرگ چه فرجام دیگری می‌توان برای آن در نظر گرفت؟ در واقع در چنین وضعیتی دستگاه جامعه‌شناسی دیگر قابلیت جوابگویی را به آنچه برای آن به وجود آمده، ندارد. با یک بررسی تاریخی می‌توان دریافت که زمانی جامعه‌شناسان به درستی ادعا می‌کردند که زبان جهان مدرن، زبان جامعه‌شناسی است. اما آنچه به طور مجمل و روشن می‌توانم بیان کنم این است که اکنون به تعداد مکاتب موجود سرمشق جامعه‌شناسی داریم. امروز نه با یک جامعه‌شناسی که با جامعه‌شناسی‌ها مواجه هستیم. توجه داشته باشیم که وقتی از یک علم سخن گفته می‌شود دیگر اشاره‌ای به سرمشق‌های موجود در آن علم نمی‌شود و مبتنی بر همین انگاره است که علوم چند سرمشقی را اصولاً نمی‌توان علم به حساب آورد. علم یعنی آنچه که به انسان توانایی شناخت عالم واقع را ببخشد و روی آن شناخت بایستد نه اینکه هر کسی بنا بر طبع و علاقه خود لوکاجی شود یا آلتوسری یا مارکسی. جامعه‌شناسی‌های متعدد که در درون دستگاهی به نام علم جامعه‌شناسی پرورده شده در حد روایت‌ها و قصه‌هایی بیش نیستند و توانایی تحمیل اعتبار خود را ندارند. اگر می‌توانستند اعتبار خود را اثبات کنند که امروز به چنین وضعی نمی‌افتادند. جامعه‌شناسی یک دستگاه معرفتی بود که بعد از پارسونز تمام شد. تا قبل از پارسونز همه در انتظار نبوت جامعه‌شناسی بودند تا به تعددها پایان دهد اما بعد از پارسونز دیگر کسی چنین داعیه‌ای ندارد و همه، این تعدد را پذیرفته‌اند. اوایل دهه ۹۰ و اواخرش در کنگره سالانه انجمن جامعه‌شناسی گفت: «هی‌تیم که دیگر



حسین قاضیان
پژوهشگر در دانشگاه
سیراکوز

نمی‌گنجد؟

برخی جامعه‌شناسان در ایران مبتنی بر آنچه مقصود فراستخواه آن را «گفتمان نفی مدرنیته با لحن پست مدرن» می‌نامد، بر این نظر پای می‌فشارند که دیگر جامعه‌شناسی قادر به پاسخگویی به تحولات جهان اجتماعی نیست و لذا از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گویند. پرسش این است که آیا به واقع تحولات اجتماعی دنیای جدید از حیثه درک جامعه‌شناسی فراتر رفته و دیگر در قالب و رویکردهای شناختی جامعه‌شناسی

همه سخنان و نوشته‌های جامعه‌شناسان، جامعه‌شناسانه نیست، چنان‌که همه سخنان یک فیزیکدان، حتی در قالب موقعیت‌های حرفه‌ای، ممکن است مبتنی بر دانش فیزیک نباشد. مثلاً فیزیکدانی که از برتری فلان قاعده اخلاقی یا بهمان مسلک سیاسی یا دینی دفاع می‌کند، هر اندازه هم قدر و مرتبش در فیزیک رفیع باشد، می‌دانیم که دانش فیزیک به او اجازه نمی‌دهد دهانش را به اندازه این گونه سخنان باز کند. با این حساب، جامعه‌شناسان هم مثل سایر اهل علم ممکن است در مواردی سخنانی بگویند که بر مبنای نقش حرفه‌ای و اجتماعی آنان به عنوان یک جامعه‌شناس یا مبتنی بر پایگاه دانش جامعه‌شناسی نباشد. در این حال باید این سخنان را با اتکا به نقش‌های دیگر افراد در جامعه تفسیر کرد.

صرف نظر از این توضیح مقدماتی، اگر چنان‌که ادعا شده — مرگ جامعه‌شناسی را بخواهیم با اتکا به نظریه پردازان جهانی شدن، و با اشاره به از بین رفتن یا مرگ «موضوع» جامعه‌شناسی، یعنی «جامعه»‌ها، توضیح دهیم، باید گفت استدلال به این نظریه‌پردازان و نظریه‌هاشان به هیچ‌وجه کافی نیست. اسامی «آدم‌های بزرگ» نباید ما را فریفته کند یا با توسل به آن‌ها بخواهیم دیگران را بفریبیم. چرا که از طرفی می‌بینیم واقعیت موجودات و هویت‌هایی مثل «دولت‌های ملی» که از نظر جامعه‌شناسان — اغلب تلویحاً — معادل «جامعه» یعنی موضوع جامعه‌شناسی انگاشته شده، نه تنها تضعیف نشده بلکه در دو دهه اخیر قوت یافته است. در واقع این نظریه، واقعیت رو به رشد «جامعه»‌های موضوع جامعه‌شناسی را که بر خلاف تصورات یکسان‌سازانه از جهانی شدن، در حال وقوع بوده، نادیده

می‌انگارد. به علاوه، بسیار ساده‌انگاران، و به صرف تأثیرات عظیم جهانی شدن بر جامعه‌هایی که در چارچوب دولت — ملت به حیات خود ادامه می‌دهند یا جدیداً ایجاد شده‌اند، فتوا به مرگ موضوع جامعه‌شناسی می‌دهند. اما به صرف این که این تأثیرات کار مطالعه جامعه‌ها را پیچیده‌تر کرده‌اند و جامعه‌شناسان لازم است عوامل خارج از «جامعه»‌ی مفروض و مورد مطالعه را هم در تحلیل‌های خود در نظر بگیرند، نمی‌توان مرگ جامعه و در نهایت مرگ جامعه‌شناسی را استنتاج کرد. تأثیر عوامل خارج از «یک» جامعه، پدیده جدیدی برای جامعه‌شناسان نیست، فرض کنیم که گستردگی و عمق این تأثیرات با هیچ زمان دیگری پیش از این قابل مقایسه نباشد.

از منظری دیگر، باید توجه داشت مدعیانی از این دست که از مرگ یک دوره یا رشته یا مانند آن سخن به میان می‌آورند یا جنبه تاریخی دارند و ناظر به گذشته‌اند، یعنی پس از وقوع حادثه مرگ یک دوره یا رشته علمی یا مانند آن اظهار می‌شوند یا نوعی پیش‌بینی‌اند نسبت به آینده علم. چنان‌که اهل فلسفه و تاریخ علم گفته‌اند، و در جای خود مدلل کرده‌اند، ما در باره آینده علم نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم. در این حال سخن از مرگ جامعه‌شناسی، اگر ناظر به آینده باشد، نوعی «پیشگویی» خواهد بود، نه «پیش‌بینی». «پیشگویی»

تغییر پارادایم داریم؛ مرگ نداریم

پاسخ به پرسش‌های مهرنامه درباره نقد پست مدرنیستی جامعه‌شناسی در ایران

نیز کار کاهنان است و رمالان، نه وظیفه جامعه‌شناسان. کار دانش علمی، عموماً در پذیرفته‌ترین حالت‌هایش فهم است و تبیین، و در نهایت «پیش‌بینی» که با «پیش‌گویی» ماهیتاً فرق دارد. اما اگر مدعی مرگ جامعه‌شناسی ناظر به گذشته باشد، با مشکلات دیگری روبه‌رو خواهد بود که می‌گویم در ادامه آن را روشن کنم.

جامعه‌شناسی به اعتباری دانش مدرنیته است. یعنی هم، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مدرنیته است هم، یکی از مهم‌ترین مفسران آن. اگر کسانی مدعی باشند که ما در دورانی زندگی می‌کنیم که با دوره مدرن وداع کرده است، یا به تعبیر دیگر بخواهند مرگ مدرنیته را مطرح کنند، آن‌گاه سخن گفتن از ناکافی بودن یا بی‌فایده بودن دانش کنونی جامعه‌شناسی، که دانشی برای فهم زندگی مدرن بوده است، و چاهی قابل فهم خواهد یافت. اما برای رسیدن به این صورت‌بندی از مدعا باید گام‌های زیادی برداشته شود. به بیان دیگر این مدعا، دست‌کم در این نحوه از صورت‌بندی خود، لوازم و مقارناتی دارد که به نظر می‌رسد تا حد زیادی از مدعیات مطرح شده در این زمینه غایب است و در خوشبینانه‌ترین حالت می‌توان گفت از آن‌ها غفلت شده است، اگر نگوئیم که اساساً درک روشنی از آن لوازم و مقارنات وجود نداشته است.

نخست این‌که هر چند تاریخ را دوره‌بندی می‌کنند و از «پایان» یک دوره و «آغاز» یک دوره دیگر سخن می‌گویند، اما این سخنان، خود مستلزم طی شدن تاریخ (زمان) و فاصله گرفتن از آن بخش از زندگی است که حکم به پایان آن صادر شده است. حتی اگر دوره مدرن یا مدرنیته به پایان رسیده باشد، اکنون نمی‌توانیم از پایان آن یا وصفی «تاریخی-علمی» سخن بگوئیم. در واقع از نظر تاریخی ما هنوز آن قدرها از مدرنیته فاصله ننگرفته‌ایم که بتوانیم بفهمیم کالبدش سرد شده و جان به جان آفرین تقدیم کرده یا هنوز در قید حیات است. در این حال، از پیش اعلام کردن پایان یا مرگ مدرنیته، نه تنها گفتاری است تکراری، که دو قرنی است دارد بیان می‌شود، بلکه به کار فال‌بینان و آینده‌خوانان می‌ماند که هر قدر هم هیجان‌انگیز و پرسروصدا باشد، در حد پیشگویی‌های همان اختاپوسی اعتبار دارد که برنده جام جهانی را از پیش خبر می‌داد.

به علاوه، حتی اگر ما آن قدرها از مدرنیته فاصله گرفته بودیم که می‌توانستیم در باره آن داوری تاریخی کنیم، لازم بود نشان دهیم که منطق و موتور یا قوای محرکه دوران مدرن از حرکت باز ایستاده‌اند و منطق و موتور دیگری در کار آمده است. اما آنچه تحت عنوان دوران پست‌مدرن یا وضعیت پست‌مدرن از آن یاد می‌شود، در آخرین تحلیل، عبارت است از دنبال کردن و ادامه دادن منطق بنیادی مدرنیته تا سر حد ممکن این. این امر چه در سطح معرفتی، چه در سطح زندگی واقعی، به معنای در میان آمدن دورهای جدید یا مرگ دوره قدیم نیست. زیرا منطقی که مولد وضع متفاوت زندگی در حوزه اقتصاد و فرهنگ یا حتی دانش است، کماکان از همان منطق اساسی مدرنیته برمی‌خیزد و پیروی می‌کند که دوران مدرن را ساخت، منطقی که شهامت پرسیدن و چون و چرا کردن، و لاجرم نقد کردن همه چیز، از جمله همین نقادی‌ها را در خود دارد. گرایش به رویکردهای پست‌مدرن در حوزه معرفت، به معنای مرگ دانش مدرن، از جمله جامعه‌شناسی، نیست. بلکه به معنای یادآوری و وفاداری به منطق بنیادین مدرنیته، یعنی نقادی بی‌امان و بی‌مرز، از جمله نقادی علم و معرفت، بدون در نظر گرفتن پیامدهای آن است. رویکرد پست‌مدرن به معنای تنبیه دادن به همان مطلق‌اندیشی‌ها و مطلق‌دیدن‌ها و نسبیت‌ها را ندیدن‌هایی است که مدرنیته با آن شروع شد و به

چون و چرا آغاز کرد. اگر چراغ چون و چرا و منطق نقادانه فرو مرده بود، می‌توانستیم بی‌فتوای حضرات بر این مرده نماز بگذاریم. اما چگونه می‌شود شکوفایی دوباره نقادی بی‌امان را که رویکردهای پست‌مدرن در آن نقش داشتند و به سرزندگی بیشتر مدرنیته کمک کردند، مرگ مدرنیته به حساب آورد؟ به این اعتبار پست‌مدرنیته در حوزه معرفت، گرایشی همچون سایر گرایش‌های موجود، و ادامه اساس مدرنیته است، نه گسست از آن یا اعلام پایان و مرگ آن. که بخواهیم از آن مرگ جامعه‌شناسی را نتیجه بگیریم. در حوزه زندگی عملی این تداوم به شکل ملموس‌تری قابل مشاهده است. بر فرض که تفاوت‌های بسیاری به میان آمده باشد تا جایی که از «مدرنیته متأخر» سخن گفته می‌شود. اما همان مبناهای اجتماعی که دوره مدرن را شکل دادند، هنوز هم در کارند و بلکه شدت گرفته‌اند و نتایج و پیامدهای عملی‌شان بیشتر در زندگی امروزی حس می‌شود. از جهان‌گستری و بازسازی سرمایه‌داری و عقلانیت ابزاری ملازم با آن تا کالایی شدن و قراردادی شدن اغلب حوزه‌های زندگی تا به میان آمدن شیوه‌های تولید پساوردیستی و گذر از تولید انبوه. با وجود همه این تحولات عظیم، اما منطق تحول همان است که بود. منطق زندگی مدرن؛ خوب یا بدش بماند.

گذشته از این، پایان یا مرگ دوره‌های تاریخی اغلب به این معناست که دیگر از رد پای دوره پیشین در دوره‌های بعدی اثری یافت می‌نشود. اما در مورد دانش‌ها این شیوه از پایان یا مرگ مصداق ندارد. دانش خلصتی انباشتی دارد، و حتی «انقلاب‌های علمی» نیز که به فروپاشی پارادایم‌ها منجر می‌شوند، مرگ دانش انباشته شده در پارادایم قبلی را به همراه ندارند. نمونه فیزیک امروزی، با توجه به وقوع یک انقلاب علمی نسبتاً مورد اتفاق در تاریخ اخیر آن، و سرنگون شدن پارادایم نیوتنی و برآمدن پارادایم انیشتینی، نمونه‌ای بارز و گویاست. به این معنی که در جریان آموزش و پژوهش امروزی فیزیک، یا حتی در بهره‌هایی که این دانش به تکنولوژی می‌رساند، دانش انباشته شده در پارادایم قبلی به زباله‌دان تاریخ سپرده نشده و به حیات خود ادامه می‌دهد.

به بیان دیگر حیات و مرگ رشته‌های علمی مشابه حیات و مرگ جانداران یا حتی دوره‌های تاریخی نیست. از طرف دیگر، حتی اگر وجود نخله‌های گوناگون در جامعه‌شناسی را که از آغاز با آن همراه بوده است، مبین «چند پارادایم»ی بودن جامعه‌شناسی به حساب آوریم (که با معنای مشهور پارادایم در نظر واضعانش فرق دارد)، و «چند پارادایمی بودن» را منافی علمی بودن یک رشته از دانش بدانیم، و بخواهیم جامعه‌شناسی را از اعتبار علم بودن بیان‌نازیم و مرگ آن را اعلام کنیم، این سوال پیش می‌آید که اساساً چنین دانش چند پارادایمی بنا به آن تعریف از علم مگر می‌توانست متولد شده باشد که اکنون می‌خواهیم بمیرانیمش. بر این اساس حتی اگر از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گوییم، نباید با کشیدن شکل مرگ (به قیاس کشیدن شکل مار) آن را مشابه یا معادل معنای مرگ قلمداد کنیم و همان لوازم را بر آن بار کنیم که بر معنای عرفی مرگ بار می‌کنیم، و سپس شتابزده نتایجی برای عمل یا سیاست‌گذاری‌های علمی و فرهنگی بگیریم و بخواهیم کلک علوم اجتماعی را با ادعاهای به ظاهر علمی، اما «گل‌دَژش‌ت»، بکنیم.

۲ چه نسبتی میان جریانی که از مرگ جامعه‌شناسی در ایران سخن می‌گوید با کسانی که این شعار را در سطح جهان مطرح می‌کنند می‌توان برقرار کرد؟ آیا می‌توان ارتباطی میان این دو نگره برقرار کرد؟ با توجه به اینکه مخالفان جامعه‌شناسی در ایران با نگاهی دینی و ضد مدرن علیه مدرنیته سرپرداشته‌اند، آیا این نگره در منتقدان جهانی جامعه‌شناسی نیز حاکم است؟

راستش را بخواهید چیز مهمی به نام «جریان»ی که از مرگ جامعه‌شناسی آن هم «در سطح جهانی» سخن بگوید وجود ندارد. این قدرها که مقاله و کتاب درباره «جامعه‌شناسی مرگ» داریم، کسری از آن‌ها را هم درباره «مرگ جامعه‌شناسی» نداریم. به کار برده شدن تعابیری مثل «مرگ جامعه‌شناسی» توسط برخی از جامعه‌شناسان یا اهل علوم اجتماعی در «ممالک راقیه»، هیچ اعتباری برای این مدعا و برای این تعبیر به هم نمی‌آورد. مگر آن‌که به معنی دقیق کلمه و بر خلاف

«**جریانی که علیه علوم**

اجتماعی عمل می‌کند یا از بنیاد اساساً مدرن علوم اجتماعی امروزی

و پیامدهای معرفتی آن غافلند، یا می‌خواهند با پنهان کردن دم خروس سنت‌گرایی در ویتترین شیک «پست‌مدرنیسم»

برای مدعیات ضد مدرن خود پایگاهی مشتری‌پسند جستجو کنند

ظاهر مدعیات خود باطناً آن قدر «غرب‌زده» شده باشیم که فکر کنیم اگر «آدم‌های بزرگ» یا چند جامعه‌شناس «خارجی» این حرف‌ها را بزنند، باید به حساب مرجعیت‌شان آن‌را بپذیریم و حرف خود را مستند و متکی به ایشان کنیم. غافل از این‌که در علم مرجعیت افراد جنبه اجتماعی و اداری دارد نه جنبه نظری. گیرم که فلان و بهمان جامعه‌شناس یا اهل علوم اجتماعی غربی هم چنین سخنی گفته باشد، اما مگر این قبیل معیارها از لحاظ نظری حجتی برای سخن فرد به بار می‌آورد که بخواهیم آن را به اعتبار «خارجی»‌ها (همان دشمن سابق) گره بزنیم. استدلال به سخن بزرگان، حتی اگر «خارجی» هم باشند، فقط حکم استدلال دارد و استدلال را نمی‌شود به جای استدلال جازد.

انتقادهایی که همواره به جامعه‌شناسی شده و می‌شود، هم‌زاد این رشته و بخشی جدایی‌ناپذیر از خود آن است که به مایه‌وری و سرزندگی بستر آن انجامیده است. البته که جامعه‌شناسی هم پر است از خلل‌ها و کاستی‌ها و ناتوانی‌ها. جامعه‌شناسی برای دست و پا کردن پایگاه علمی شایسته نزدیک به دو قرنی در حال تلاش و تکاپو بوده است و هنوز راهی طولانی در پیش دارد. اما ادعان به کاستی، و نقد آن، کجا و ادعای مرگ آن کجا. این استنباط‌های گل و گشاد اگر در نیاز به پوشش علمی فراهم آوردن برای تبلیغات سیاسی یا ایدئولوژیک ریشه نداشته باشد، حتماً پای در تهور و بی‌باکی دارد، از آن دست بی‌باکی‌ها که با هر چه بخواند با سنجش علمی میانه ندارد. این گونه پرش‌های فراعلمی در واقع نیاز به دورخیزی بیش از این‌ها دارد، دورخیزی که باید از انباشت علمی مایه‌ور شده باشد نه از قدرت سیاسی تا به جای غوغای زورنالیستی یا تبلیغات سیاسی، به درک و دانش اهل فن چیزی اضافه کند یا به مباحث حوزه عمومی که روشنفکران در پیرواندیش می‌توانند نقشی مفید داشته باشند، کمک کند، نه آن‌که صحنه آشفته و معشوش فکری موجود را آشفته‌تر کند.

۳ آیا جریان ایرانی که از مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی سخن می‌گوید در درون منظومه فکری خود بعد از عبور از جامعه‌شناسی می‌تواند پذیرای دستاوردهای مطالعات فرهنگی به عنوان یک حوزه انتقادی جدی در جامعه باشد؟ آیا این جریان در برخورد با مطالعات فرهنگی آن را ساده سازی نمی‌کنند؟ آیا پذیرای تکثیر موجود مطالعات فرهنگی در مقابل پروژه یکسان سازی و کنترل محتوای فرهنگ مدنظر خود می‌تواند باشد؟

این گونه جریان‌ها یا از بنیاد اساساً مدرن علوم اجتماعی امروزی و پیامدهای معرفتی آن غافلند، یا می‌خواهند با پنهان کردن دم خروس سنت‌گرایی در ویتترین شیک «پست‌مدرنیسم» برای مدعیات ضد مدرن خود پایگاهی مشتری‌پسند جستجو کنند. بحث اینان «جدلی» است نه «برهانی»، اما از نوع جدلی ناقص. یعنی اینان در پی اثبات چیزی نیستند، بلکه در پی نفی رقیب‌اند، اما نه با استدلال به همان رقیب (یعنی جامعه‌شناسی)، بلکه با اتکا به رقیب دیگر همان رقیب (یعنی مطالعات فرهنگی). به همین دلیل ادعان می‌کنند که به مطالعات فرهنگی نیز باور ندارند بلکه از مدعیات آن برای رفتن به جنگ جامعه‌شناسی استفاده می‌کنند، یعنی همان کاری که با مدعیات پست‌مدرنیستی می‌کنند برای نبرد با مدرنیسم و نهایتاً مدرنیته، و در فرجام کار فروختن دوباره سنت‌گرایی اما در بسته‌بندی‌های جدید و با شیوه‌های بازاریابی متفاوت.

به این طریق این جریان در واقع تنبیهات مثبتی را هم که پست‌مدرنیسم برای پناه‌جستگان در سنگر مدرنیسم می‌تواند در بر داشته باشد، قربانی تمایل به سنت‌گرایی می‌کند. از طرف دیگر فکر غایی این جریان، و جایگاه و نقش اجتماعی اعضایش کنترل فرهنگ به منظور ساختن مدینه فاضله است، مدینه فاضله‌ای که یا تنوع و تکثر در آن راهی ندارد یا با کنترل فرهنگی موقعیت برتر از رقیب گرفته می‌شود. پیداست که در این نوع سیاست‌گذاری فرهنگی، جایی برای آن رشته‌افکار یا فعالیت‌های علمی که بخواهد مولد تکثر و توضیح‌دهنده آن، و بلکه خودش نشانی از آن باشد، فراهم نیست. شاید چنین زمزمه‌هایی در مورد مرگ جامعه‌شناسی نیز نه خیر وقوع مرگی در گذشته، بلکه خبر از وقوع قتل در آینده باشد»

این جدال به نفع جامعه‌شناسی است

گفت‌وگو با تقی آزاد ارملی درباره بیم و امیدهای جامعه‌شناسی ایرانی

■ با توجه به سابقه طولانی شما در امر مدیریت و آموزش علوم اجتماعی و به خصوص جامعه‌شناسی در ایران، چرا در میان رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، جامعه‌شناسی در این سال‌ها همواره مورد توجه بوده و چه در ساحت روشنفکری و چه در ذهن مدیریت‌های فرهنگی اهمیت بیشتری داشته و مورد توجه و یا انتقاد قرار گرفته است؟



اگر برخلاف آنچه که در این سال‌ها ادعا شده، دغدغه‌های دینی در کشور ما اهمیت داشت، می‌بایست رشته روان‌شناسی مورد توجه قرار می‌گرفت و اگر دغدغه‌های سیاسی اصل بود، آنگاه باید رشته علوم سیاسی مورد توجه و مراقبت قرار می‌گرفت. مساله این است که برخلاف تصویری که همگان از دانش جامعه‌شناسی دارند، در واقع روان‌شناسی دانش مرکزی علوم اجتماعی است چراکه در مباحث روان‌شناسان تصویری مادی و این جهانی از انسان مطرح می‌شود. جالب اما اینجاست که منتقدان علوم اجتماعی در ایران، روان‌شناسی را یار غار خود گرفته و آن را قابل تبدیل به علم النفس می‌پندارند و لذا زاویه روان‌شناسی خطری نمی‌بینند اما جامعه‌شناسی را برای جامعه سرپا خطر می‌پندارند. این در حالی است که در غرب تحولات اساسی ابتدا در حوزه روان‌شناسی و سپس جامعه‌شناسی اتفاق افتاده یعنی در واقع روان‌شناسی از انسان مادی بحث می‌کند و سپس جامعه‌شناسی به تبعیت از روان‌شناسی از ساختارهای جامعه مدرن بحث می‌کند این مساله درباره علوم سیاسی هم صدق می‌کند. اگر بقای سیستم سیاسی اصل اساسی تعریف شود، دانش رقیب بقای نظام سیاسی، علوم سیاسی است و نه جامعه‌شناسی اما بازم به دلایلی نامعلوم علوم سیاسی رها شده و جامعه‌شناسی محل توجه و نزاع قرار گرفته است. با این همه اگر چه جامعه‌شناسی به دلیل خطای دید منتقدان مورد توجه قرار گرفته اما همین مساله نشانه‌ای از اهمیت جامعه‌شناسی است. به دیگر سخن تبدیل جامعه‌شناسی به محل مناقشه، نشانه اهمیت و اثرگذاری این دانش علوم اجتماعی است.

■ در این سال‌ها متاثر از فضای جهانی گاهی از بحران در جامعه‌شناسی صحبت می‌شود. این سخن گفتن از بحران مبتنی بر چه پشتوانه‌ای است و جامعه‌شناسی ایران چقدر متاثر از بحث‌های جهانی در باب جامعه‌شناسی است؟

من همواره گفته و نوشته‌ام که جامعه‌شناسی در بحران نیست بلکه جامعه‌شناسی در ایران در مرحله دستیابی به ساحتی است که می‌تواند منشاء تولید گفت‌وگو و ساحت و مفهوم و نسل و باشد و لذا خطرناک جلوه می‌کند. اما اصلاً ماجرای بحران در جامعه‌شناسی ریشه‌اش کجاست؟ نباید از یاد ببریم که جامعه‌شناسی معرفتی تولید کرده که این معرفت حوزه‌ای را در کنار مجموعه معارف موجود در جامعه ایرانی برای خود تعریف کرده است اما جنس این معرفت خود انتقاد و دیگر انتقاد است. در واقع جامعه‌شناسی دانشی خودانتقاد است و نه خود ویرانگر. جامعه‌شناسی در بسیاری حوزه‌ها از جمله سنت‌های اجتماعی، مناسک و رفتارهای دینی و نظام سیاسی و... مدعی انتقاد است. بنابراین این خصلت خودانتقادی و دیگر انتقادی، هم فعالین در حوزه جامعه‌شناسی را آزار می‌دهد و هم دیگرانی که مورد نقد قرار

می‌گیرند. به عنوان مثال پوزیتیویست‌ها، مارکسیست‌ها، تفسیرگرایان و حتی فمینیست‌ها ساحت خودانتقادی جامعه‌شناسی را بر نمی‌تابند. خلاصه مساله این است که جامعه‌شناسی استعداد سکون و راضی کردن ساحت‌های مختلف درون خود را ندارد.

■ همین عدم توانایی جامعه‌شناسی در راضی کردن ساحت‌های مختلف درون خود را مگر نمی‌توان بحران نام نهاد؟

من جامعه‌شناسی را دانشی در بحران نمی‌بینم و برعکس آن را دانشی رو به پیشرفت می‌شناسم. آنهایی هم که در عرصه جهانی از بحران در جامعه‌شناسی سخن می‌گفتند، همچون «سی رایت میلرز» و «گلدنبر» مارکسیست‌هایی بودند که در فکر معرفی جایگزین برای جامعه‌شناسی بودند. آنهایی هم که در ایران از بحران جامعه‌شناسی سخن می‌گویند در واقع رویکردی بنیادگرایانه به جامعه‌شناسی دارند. بنابراین من

جامعه‌شناسی را دانشی در بحران نمی‌دانم اگر چه این دانش را دارای مشکل می‌دانم. اصولاً ساحت خودانتقادی جامعه‌شناسی نشانگر وجود مشکلاتی نه چندان جدی در این دانش است. بحث و انتقادهای درونی و تلاش برای رفع مشکل نیز همواره باعث فربهی جامعه‌شناسی شده است. به این نکته هم توجه داشته باشید که من از جامعه‌شناسی انتقادی سخن نمی‌گویم بلکه من درباره جامعه‌شناسی‌ای حرف می‌زنم که ماهیتاً انتقادی است. ■ این جامعه‌شناسی که ماهیتی انتقادی دارد، کدام وجه انتقادی اش توسط منتقدان ایرانی جامعه‌شناسی برتابیده نمی‌شود و نهایتاً نتیجه‌اش به سخن گفتن درباره پایان جامعه‌شناسی منتهی می‌شود؟

جامعه‌شناسی یک دستگاه مفهومی و نظری برای فهم جامعه ایران و مدرنیته ایرانی ایجاد کرده است و لذا آنهایی که حاضر به زندگی در دنیای مدرن نیستند، منتقدان اصلی جامعه‌شناسی هستند. موضوع جامعه‌شناسی، جهان مدرن است و البته قرار نیست که در این جهان مدرن ساحت سنت وجود نداشته باشد. به رسمیت شناختن قدرت امر اجتماعی، قدرت جامعه و استقلال حیات اجتماعی از موضوعات جدی در مطالعات جامعه شناختی است که البته اثرات و بازتابی‌های آن می‌تواند برای مدیران جامعه آزردهنده باشد. به رسمیت شناختن حیات اجتماعی و الزامات جامعه نیز مساله‌ای است که جامعه‌شناسی آن را به تصویر می‌کشد و از نظام سیاسی حاکم رعایت الزامات حیات اجتماعی را طلب می‌کند و از همین جا بحران میان جامع‌شناسی و نظام سیاسی آغاز می‌شود. جامعه‌شناسی به شفاف سازی و رعایت الزامات اجتماعی اصرار دارد اما در مقابل نظام سیاسی به این دلیل که حاضر به پذیرش و رعایت الزامات نیست، دانش جامعه‌شناسی را زیر سوال می‌برد. جامعه‌شناسی به دلیل اینکه قدرت حل مساله و فهم روابط اجتماعی را دارد برای البت سیاسی جامعه تبدیل به مساله شده است. در واقع آنهایی که حیات اجتماعی جامعه را به لحاظ سازمانی مدیریت می‌کنند، پاسخ‌های جامعه‌شناسی به مسائل و معضلات جامعه ایرانی را نمی‌پسندند.

■ در مقایسه با علوم اجتماعی دیگر، چقدر جامعه‌شناسی در ایران در باز تولید و پرورش نیروی انسانی و نسل جدید در درون خود توفیق داشته است؟

در ایران جامعه‌شناسی قابلیت تولید نیروی اجتماعی داشته و دارد. جامعه‌شناسی به دلیل سیالیت و قدرت انتقادی، حوزه‌های زنده و پویا است و نتیجه این پویایی نیز تولید نیروی جدید در درون خود است. جامعه‌شناسی قدرت تولید نسل‌های پیوسته باهویت‌های نسلی مشخص و رویکردهای نظری را بیشتر از دیگر معارف دارد. من در کتاب جدید خود مدعی پیدایش نسل چهارم جامعه‌شناسی در ایران هستم و معتقدم که هیچ دانش دیگری در ایران توانایی تربیت چهارنسل در درون خود را نداشته است. این ویژگی اگرچه نشانگر ظرفیت جامعه‌شناسی است اما در درون خود هزینه‌هایی نیز بر این دانش وارد می‌کند.

■ بدین ترتیب مشکل اصلی از پویایی جامعه‌شناسی در ایران منتج می‌شود و نگاه‌های امروزی علیه جامعه‌شناسی را باید هزینه‌هایی دانست که جامعه‌شناسی پویا در ایران متحمل شده است؟

جدای از این مساله یکی از مسائل دیگری که جامعه‌شناسی ایران با آن مواجه است گونه‌ای درهم تنیده شدن و اختلاط جامعه‌شناسی و ساحت روشنفکری است. امکان رفت و برگشت به حوزه روشنفکری و آکادمی از جمله ویژگی‌های جهانی جامعه‌شناسی است که جامعه‌شناسی ایران نیز از این ویژگی متأثر شده است. به عنوان مثال بورگن‌هابر ماس در مقام یک روشنفکر، بیشتر از هر کسی حرف‌های جامعه‌شناسانه زده و درباره جامعه‌شناسی کتاب نوشته و بیشترین اثر را بر روی جامعه‌شناسی معاصر گذاشته است. در ایران هم بسیار با جامعه‌شناسانی مواجه ایم که کار روشنفکری می‌کنند و در مقابل روشنفکرانی داریم که داعیه‌های جامعه شناختی دارند. این استعداد یعنی امکان انتقال حوزه روشنفکری به جامعه‌شناسی و در اختیار بودن ظرفیت جامعه‌شناسی برای روشنفکری به منظور سروسامان دادن به پروژه مدرنیته، در جامعه‌شناسی ایران همواره وجود داشته است. اینکه حوزه جامعه‌شناسی اجازه داده تا گفته‌های شریعتی و مطهری وارد عرصه جامعه‌شناسی شود و اینکه آقای مطهری درباره جامعه‌شناسی بسیار سخن گفته و کتاب «جامعه و تاریخ» نوشته است و درباره دور کیم اظهار نظر کرده، برآمده از همین استعداد است. از زاویه دیگر بسیاری از جامعه‌شناسان ایران با حضور در عرصه عمومی به دلیل آنکه برای آنها پروژه مدرنیته ایرانی اهمیت دارد، کار روشنفکری می‌کنند و نقشی دوگانه ایفا می‌کنند. اصولاً اینکه جامعه‌شناسی استعداد تبدیل شدن به یک گفتمان روشنفکری دارد خود یک مساله مهم است.

■ نهایتاً این ویژگی را مثبت می‌دانید یا نقطه ضعف؟

اگر بتوان حوزه روشنفکری و جامعه‌شناسی را تفکیک کرد و جامعه‌شناسان را وا داشت تا تنها بحث نظری کنند و روشنفکران را نیز از حوزه جامعه‌شناسی به بیرون سوق داد، شاید کمی از مشکلات امروزی جامعه‌شناسی و اتهام زنی‌ها به این دانش کاسته شود. چراکه امروزه حضور سنگین گفتمان‌های روشنفکری در جامعه‌شناسی و حضور سنگین جامعه‌شناسان در عرصه عمومی و صحنه روشنفکری جامعه ایرانی یک مساله مشکل زا شده است.

■ هگر می‌توان این سنت را که البته مختص ایران هم نیست تغییر داد؟

بحث من تغییر سنت نیست. این مساله را باید کالبدشکافی کرد تا ساحت آکادمی و ساحت روشنفکری مشخص و نقاط پیوست آن دو نیز شناخته شود. در ایران نقاط پیوست

درهم ریخته است. وقتی ما مطهری و شریعتی را جامعه‌شناس می‌شناسیم و بحث‌های فلسفه دین و فلسفه اخلاق و الهیات را مباحث جامعه شناختی قلمداد می‌کنیم، نتیجتاً هم نسخه مرگ جامعه‌شناسی را می‌پیچیم. از طرف دیگر با وارد شدن مباحث جامعه‌شناسی به حوزه روشنفکری احتمال آسیب دیدن حوزه روشنفکری وجود دارد.

■ اما به صورت عینی جدا کردن این دو حوزه از یکدیگر تقریباً غیرممکن است؟

من از جدا کردن این دو حوزه صحبت نمی‌کنم بلکه معتقدم باید مرزها و نقاط ورود مشخص شود. زمانی جامعه‌شناسان پوزیتیویست ایراد می‌گرفتند که نباید گفته‌های شریعتی و مطهری وارد حوزه جامعه‌شناسی شود. به یاد دارم که تازه تدریس در دانشکده علوم اجتماعی را آغاز کرده بودم که تصمیم گرفتم از آقای محمدتقی جعفری دعوت کنم تا در دانشکده «انسان در اسلام» درس دهد اما همین جامعه‌شناسان پوزیتیویست نپذیرفتند.

■ تلقی نهایه شما چگونه است؟ شما مدافع ساحت آکادمی هستید بدون سیال شدن به سمت روشنفکری؟

البته آنهایی هم که به جد از آکادمی دفاع می‌کنند برخطا هستند. مثلاً

ویر می‌گوید که آکادمیسی‌ین باید حرف آکادمیک بزند اما چون ویر خود یک روشنگر است، گفته‌های آکادمیک او نیز سوسویه‌های روشنگرانه نیز دارد. اگر من به تفکیک و شناسایی نقاط پیوند حوزه روشنفکری و جامعه‌شناسی اصرار دارم بدین دلیل است که انتقاد از حوزه روشنفکری به حوزه جامعه‌شناسی وارد نشود و جامعه‌شناسی به عنوان یک علم اگر محل انتقاد قرار می‌گیرد بتواند پاسخگوی انتقادهای مشخص باشد. در غرب به‌رغم وجود شنواری میان این دو حوزه، از یکدیگر تفکیک شده‌اند و تکلیف جامعه‌شناسان حرفه‌ای معلوم است. در ایران اما هر دو حوزه، روی پروژه مدرنیته کار می‌کنند و به یکباره همه جامعه‌شناسان ما ساحت روشنفکری پیدا می‌کنند.

■ آکادمی به هر حال متولیبانی دارد اما حوزه روشنفکری متولی مشخصی ندارد و در واقع نمی‌توان برای عرصه عمومی متولی انتخاب کرد.

حوزه روشنفکری هم البته برای خود متولی دارد.

■ حوزه روشنفکری به دلیل وسعت ساحت‌هایی که دارد نمی‌تواند متولیان مشخص و شناسنامه دار برای خود داشته باشد اما مثالی که شما زدید در مخالفت با دعوت از علامه جعفری برای تدریس در دانشکده علوم اجتماعی نمونه‌ای بود از مقاومت متولی نهاد آکادمی در برابر این درهم تنیده شدن‌ها است. اما وارد شدن مباحث مطهری و شریعتی را نمی‌توان نشانه‌ای از انفعال متولیان وقت نهاد آکادمی جامعه‌شناسی تحلیل کرد؟

اینگونه نیست و اتفاقاً نشانه قوت آکادمی است. اینکه ما به بازنگری جامعه‌شناسی نیاز داریم نشانه ضعف و ناتوانی این دانش نیست. در واقع جامعه‌شناسی در ایران امروز واجد قدرتی شده که ساختار مدیریت فرهنگی کشور به جای استفاده از ظرفیت‌های این قدرت، چاره را در میرایی و مرگ آن می‌بینند. جامعه‌شناسی امروز ما به لحاظ کمی و کیفی و ظرفیت‌های تولیدی قابل مقایسه با جامعه‌شناسی دهه ۵۰ و ۶۰ ایران نیست. مساله مهم باید این باشد که ظرفیت‌های جامعه‌شناسی را سامان دهیم و بداتیم که جامعه‌شناسی ما چه تناسبی با نظام اجتماعی ما دارد و باید داشته باشد.

■ اگر بخواهیم به صورت مشخص صحبت کنیم، مخالفان امروزی جامعه‌شناسی در ایران واجد چه دیدگاهی‌ای هستند؟

بیک نیروی اجتماعی ضد علم همواره در ایران وجود داشته و اکنون قدرتی در اختیار گرفته و علیه جامعه‌شناسی کيفرخواست صادر کرده است. این نیروی اجتماعی در غرب هم همواره وجود داشته و اهمیت یافتن بحث «جامعه‌شناسی کاربردی» در غرب دقیقاً به دلیل مقابله با همین مخالفت‌ها بوده است. ببینید بحث جامعه‌شناسی کاربردی از ۱۸۹۰ تا امروز در جامعه‌شناسی آمریکا مطرح است. جامعه‌شناسان نسل اول آمریکایی معتقد بودند که جامعه‌شناسی اروپایی به درد جامعه آمریکا که مرحله فراصنعتی شدن را می‌گذراند، نمی‌خورد اما اجازه حذف آن نظریه را ندادند و اتفاقاً از دل آن متفکرانی همچون یارسونز و مدل‌های ساماندهی اجتماعی را بیرون کشیدند.

■ جامعه‌شناسی ما آیا کاربردی نبوده و نیست؟

ضعف جامعه‌شناسی ایران، فقدان جامعه‌شناسی کاربردی است.

■ اما در ابتدای تاسیس جامعه‌شناسی در ایران، موسسه تحقیقات اجتماعی با هدف پژوهش و تقویت جامعه‌شناسی کاربردی شکل گرفت و بعد از آن هم در موسسات و سازمان‌ها، نهاد پژوهشی ایجاد شد. به‌رغم این تلاش‌ها شما هنوز هم مدعی فقدان جامعه‌شناسی کاربردی در ایران هستید؟ این مساله را چگونه آسیب شناسی می‌کنید؟

قابل انکار نیست که جامعه‌شناسان در جامعه ایران بسیار کار و پژوهش کرده‌اند اما نه به خواست خود که به خواست سازمان‌های اجتماعی. در واقع سازمان‌های اجتماعی ساحت پژوهش اجتماعی را تعیین می‌کنند و در درازمدت وزن جامعه‌شناسان به نسبت مهندسان اجتماعی کمتر شده است.

بدین ترتیب در حاشیه جامعه‌شناسی، گروهی تحت عنوان بوروکرات‌های علمی و پژوهشگران اجتماعی ظاهر شدند که عموماً جامعه‌شناس نبوده‌اند. این جمعیت مهم و اثرگذار که به مفاهیم و نظریات جامعه‌شناسی کم اعتنا بودند، کاملاً در خدمت سازمان‌ها قرار گرفتند و پروژه‌های بزرگی انجام دادند. مساله این است که نارسایی‌ها بی در انجام این پروژه‌ها وجود داشته که تماماً به حساب جامعه‌شناسی نوشته شده است. در این میان البته برخی جامعه‌شناسان حرفه‌ای هم در این حوزه فعالیت می‌کنند که تنها کارشان انجام پروژه پژوهشی است بدون اینکه نتیجه این پروژه‌ها بتواند مشکلی از

اینکه به بازنگری جامعه‌شناسی نیاز داریم نشانه ضعف و ناتوانی این دانش نیست. در واقع امروز واجد قدرتی شده که ساختار مدیریت فرهنگی کشور به جای استفاده از ظرفیت‌های این قدرت، چاره را در میرایی و مرگ آن می‌بینند

مشکلات جامعه حل کند. پس وجود این نیروی قدرتمند مانع از شکل گیری جامعه‌شناسی کاربردی در ایران شده است.

■ شما که چند سال ریاست دانشکده علوم اجتماعی را عهده دار بودید چرا اجازه دادید که بعد از انقلاب موسسه تحقیقات اجتماعی که از دل نهاد آکادمی بر خاسته بود و می توانست به استقرار جامعه‌شناسی کاربردی بیاجامد، به تعطیلی کشانده شود؟

سازمان‌های دولتی در جمهوری اسلامی به دلیل وجود نیروی اجتماعی پژوهشگر، در درون خود یک موسسه پژوهشی و مرکز تحقیقات و معاونت پژوهشی درست کردند و نیروی اجتماعی پیش گفته، بدون دانش اجتماعی و باور به جامعه‌شناسی خورندگان امکانات موجود شدند و در این آشفته بازار امکان وصل شدن جامعه‌شناسان به سیستم فراهم نشد. بنابراین برای برطرف کردن مشکل نیازمند تراشیدن این زائده هستیم تا ساحت جامعه‌شناسی کاربردی خود را نشان دهد نه اینکه بر روی کل دانش جامعه‌شناسی تیغ بکشیم

■ شما در صحبت‌های ابتدایی خود تاکید داشتید که جامعه‌شناسی در ایران با بحران مواجه نیست اما در درون خود مشکل دارد. به جز مساله کاربردی نشدن جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی در ایران دیگر چه مشکلاتی داشته است؟

مشکل اصلی ما عدم پیوستگی میان بخش‌های مختلف نظام اجتماعی است. مثلاً میان خانه و مدرسه، حوزه عمومی و حوزه خصوصی و عدم پیوستگی وجود دارد. این عدم پیوستگی میان دانشگاه و حکومت هم وجود دارد و به دلیل فقدان این پیوستگی با مشکلات زیادی مواجه هستیم. وقتی دانشگاه برای نظام تولید نیرو نمی‌کند و نظام نیروهايش را از دانشگاه نمی‌گیرد، دانشگاه برای خودش کار می‌کند و در درآمدت زانده‌ای برای نظام تلقی می‌شود. مشکل بعدی تلقی‌ای است که در کشور ما از نهاد علم وجود دارد. ایرانیان هنوز به علم و نتایج پژوهش‌ها مشکوک اند و لذا امکان دستکاری در نتیجه پژوهش را همواره ممکن می‌دانند. بدین ترتیب اگر در ظاهر بسیار علم دوست هستیم اما نگاهمان به علم نگاهی مشکل دار است. مشکل دیگر اینکه چون جامعه‌شناسی یک علم خودانتقاد است، با رویکردهای متفاوتی در درون خود مواجه است و در چنین وضعیتی هنوز جامعه‌شناسی ایرانی تصمیم نگرفته که کدام رویکرد و دیدگاه را به عنوان قالب اصلی کار خود انتخاب کند و در این بی‌تصمیمی تنها نظریه‌های جهانی را به صورت علی‌السویه و یکسان در جامعه ایران طرح می‌کند.

■ در یک نگاه تاریخی می‌بینیم اولین مسائل‌های که جامعه‌شناسی ایران با آن مواجه شد تلاش برای بومی سازی این دانش بود. بعد از انقلاب اما از اسلامی شدن جامعه‌شناسی سخن گفته شد و عده‌ای بر این نظر اصرار کردند. شاید دلیل پذیرفتن و یا اهمیت جلوه کردن مباحث شرعی و مطهری در حوزه جامعه‌شناسی نیز متأثر از همین نظر گاه بوده است. در نهایت جامعه‌شناسی ما نه آنگونه که موسسین دنبال می‌کردند بومی شد و نه آنگونه که نیروهای انقلابی می‌خواستند اسلامی شد. آیا می‌توان صحبت کردن از مرگ جامعه‌شناسی را در ادامه همین روند دانست و اینکه چون از بومی کردن و اسلامی کردن جامعه‌شناسی ناامید شده‌اند امروز نسخه مرگ آن را می‌پیشنند؟

البته این هم یک روایت است ولی من معتقدم که باید همیشه با نگاه خوشبینانه به مسائل نگریست. اگر قرار بود جامعه‌شناسی نابود شود خود غربی‌ها این کار را می‌کردند. من در سال ۱۹۹۱ که در دانشگاه مریلند درس می‌خواندم هیچ وقت بحثی درباره بی‌نیازی به جامعه‌شناسی مطرح نشنیدم اما یک روز به یکبار در تابلوی دانشکده خبری دیدم با این مضمون که دانشگاه شیکاگو گروه جامعه‌شناسی‌اش را تعطیل کرده است. در غرب تعطیل کردن و دوباره باز کردن و توسعه دادن یک امر مساله‌ای طبیعی است. اما مطمئن باشید که تا جهان مدرن وجود دارد، علم مدرن و به خصوص جامعه‌شناسی هم وجود دارد چراکه جامعه‌شناسی تنها علمی است که قادر به فهم جهان مدرن است.

■ و چقدر این جامعه‌شناسی در فهم جامعه مدرن ایران توانا شد؟

قرار بود جامعه‌شناسی در مقطع ورود به ایران به کمک فهم جامعه ایرانی بیاید. اشکال موسسین جامعه‌شناسی در ایران اما این بود که تصویر دقیق و درستی از جامعه ایران نداشتند. آقای صدیقی وقتی از ایران سخن می‌گفت، منظورش ایران باستان بود. دیگران هم در پژوهش‌های خود فقط دربی این بودند که وضعیت دهات و روستاهای ایران را بررسی

« اگر قرار بود جامعه‌شناسی نابود شود خود غربی‌ها این کار را می‌کردند. در غرب تعطیل کردن و دوباره باز کردن و توسعه دادن یک امر مساله‌ای طبیعی است. اما مطمئن باشید که تا جهان مدرن وجود دارد، علم مدرن و به خصوص جامعه‌شناسی هم وجود دارد چرا که جامعه‌شناسی تنها علمی است که قادر به فهم جهان مدرن است. »

کنند. پس پروژه موسسان جامعه‌شناسی در ایران به این دلیل که تصویر روشنی درباره ایران نداشتند به جایی نرسید، روشنفکری‌ای نیز که متأثر از این جامعه‌شناسی بحث می‌کرد، تصویرش از ایران تصویری کاملاً دهاتی شد. تصویری که آل احمد از جامعه ایرانی می‌دهد تصویری دهاتی است، تصویری که بعد از انقلاب نیز به هنر سینما راه یافت و اتفاقاً در جشنواره‌های بین‌المللی جوایزی را هم از آن خود کرد. اما این تصاویر کج و معوج، به هیچ وجه بازنمای واقعی جامعه ایران نبوده و نیست. یک نکته را هم اضافه کنم. بعد از انقلاب با وجود دو گونه جامعه‌شناسی مدعی در ایران یعنی جامعه‌شناسی مارکسیستی و پوزیتیویستی، آلترناتیوی به نام جامعه‌شناسی اسلامی ظهور کرد. مساله اما این بود که هر سه گرایش جامعه‌شناسی نسبت به جامعه ایران ناآگاه بودند اما هر سه مدعی بودند و لذا چالش آنها رنگ سیاست به خود گرفت و تنها بعد از پایان این دعوا است که در ایران یک جامعه‌شناسی واقعی و قدرتمند شکل می‌گیرد.

■ مگر قرار است چقدر برای طی شدن این پروژه زمان صرف کرد؟ آیا زمانبندی مشخصی نباید لحاظ کرد؟

زمان اصلاً مهم نیست. وقتی از خودانتقاد بودن جامعه‌شناسی سخن می‌گوییم، بدین معنی است که گروه‌های منتقد جامعه‌شناسی در درون خود جامعه‌شناسی تولید می‌شود. یکی از منتقدان جامعه‌شناسی فعلی ما جامعه‌شناسی اسلامی است. جامعه‌شناسی اسلامی یکی از گرایش‌های درون جامعه‌شناسی است که باید به رسمیت شناخته شود. همچنانکه جامعه‌شناسی مارکسیستی و جامعه‌شناسی انتقادی و فمینیسم و... نیز باید به رسمیت شناخته شوند تا محصول نهایی آنها یک جامعه‌شناسی قوی و مستقل برای جامعه ایران باشد. باید توجه داشته باشیم که جریان رقیب برای جامعه‌شناسی ایران، مارکسیسم نیست بلکه جامعه‌شناسی اسلامی است. هنر این است که در این مباحثه، قواعد بازی تعیین شود و اجازه بر خورد سیاسی و ایدئولوژیک به هیچ طرف داده نشود. این را هم بگوییم که به فرض مسلط شدن جامعه‌شناسی اسلامی اگر اشکال متنوع جامعه‌شناسی از جمله فمینیسم و مارکسیسم و... حذف شوند، پیشاپیش جامعه‌شناسی اسلامی مرده است چرا که حیات یک جامعه‌شناسی وابسته به رویکردهای منتقدانه است. من به استقبال آنهایی می‌روم که از جامعه‌شناسی اسلامی سخن می‌گویند و چه اشکالی دارد اگر مجالی به دین دهیم تا بفهمیم که آیا ظرفیت ایجاد یک جامعه‌شناسی برای ما دارد یا خیر.

■ شما همنشینی مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی در ایران را با توجه به وجه انتقادی و روشنگر مطالعات فرهنگی دلیل مورد بغض قرار گرفتن و اوج گرفتن مخالفت‌ها با جامعه‌شناسی نمی‌دانید؟

نه. اینگونه نیست. اشکال به نگاه‌های پست مدرنیستی درباب علم باز می‌گردد که گویی در ایران در حال اشاعه است. فوکویی‌های جامعه ایران نمی‌دانند که در حال ساخت چه آشوبگاهی به لحاظ معرفتی و بینشی هستند. اولین نتیجه اشاعه این رویکرد نیز ضدیت با سنت و دین خواهد بود. پرسش این است که آیا راست گرایان فرهنگی و بنیادگرایان فرهنگی برای جامعه ایران تولید خطر می‌کنند یا کسانی که مدافع عقلانیت و دموکراسی در یک جامعه مدرن هستند؟ مساله این است که بنیادگرایان فرهنگی ما در حال تربیت نیرویی هستند که معارض مدرنیته، بوروکراسی و عقلانیت و اعمال قانون است و نهایتاً به لحاظ فکری و اجتماعی هرج و مرج طلب هستند.

■ اصلاً چه روندی طی شد که برخلاف کشورهای دیگر که مطالعات فرهنگی بیشتر با تاریخ و فلسفه و ادبیات همنشین است، مطالعات فرهنگی در ایران با دپارتمان جامعه‌شناسی همنشین شده‌است؟

به لحاظ سازمانی این همنشینی به من و دوستانم مربوط است و چراکه ما در تاسیس مطالعات فرهنگی و انجمن مطالعات فرهنگی و تربیت نیرو برای این حوزه اهتمام کردیم. مطالعات فرهنگی در ایران ساحتی ادبیاتی و فلسفی داشت که مثلاً خود را در مجله ارغنون نشان داده بود. ما و دوستان ارغنون خیلی هوشمندانه به مطالعات فرهنگی ساحتی جامعه‌شناختی دادیم و در چنین وضعیتی اتفاقاً مطالعات فرهنگی همکار جامعه‌شناسی شد تا اینکه آلترناتیو آن باشد. کسانی که از جایگینی مطالعات فرهنگی به جای جامعه‌شناسی سخن می‌گویند به واقع شناختی از مطالعات فرهنگی ایران ندارند. اتفاقاً مطالعات فرهنگی در ایران بسیار جامعه‌شناسانه بحث می‌شود

در مسیر جامعه‌زدایی

نمی‌توان بدون شناخت جامعه‌شناسی به مکتب انتقادی جست‌زییم



سعید حجاربان

چند سال پیش ادعا شد که در ایران جامعه‌شناسی مرده و آنچه که داریم مطالعات فرهنگی است. این گفته با ملامت بسیاری از جامعه‌شناسان روبه‌رو شد و هر یک از زوایای این مدعا را به چالش کشیدند. اما من در این ادعا نوعی انشاء و نه اخبار یافته‌ام یعنی فی‌الواقع ادعا ناظر بر این بود که باید به کلی جامعه را محو کرد تا جامعه‌شناسی علمی بلاموضوع شود. اما مگر می‌شود جامعه را محو کرد؟ فی‌الواقع، پروژه‌ای در دستور بود که به سمت جامعه‌زدایی پیش روند و نوعی جامعه توده‌وار فراهم آید که دیگر جامعه‌شناسی، کاربردی در آن نداشته باشد یا به قول «تومیس» به حالت اجتماع ماقبل جامعه برگردیم. یعنی گمانگشافت به جای گزلفشافت. یا به تعبیر دیگری ذوب کردن «Ligidization» جامعه. البته می‌دانیم که وقتی آگوست کنت به عنوان پایه‌گذار جامعه‌شناسی نوین نظریات خود را طرح کرد، جامعه اروپایی، کم‌وبیش، ساختمانده شده بود. به این معنا که طبقات شکل گرفته و نمادهای مدنی ساخته و پرداخته شده بودند و رابطه دولت و ملت تعیین یافته بود، گروه‌های منزلتی جدید آمده بودند، قشریندگی اجتماعی تقریباً کامل شده بود و لذا، جامعه در قبال انگیزش‌های مشابه واکنش‌های نسبتاً مشابه و پایداری از خود نشان می‌داد. به طوری که آگوست کنت را به این توهم انداخت که از لفظ فیزیک اجتماعی استفاده کند. به این معنا که جامعه مانند جهان مادی این قابلیت را دارد که قوانین‌اش را کشف و تبیین کنیم و به پیش‌بینی آنها پردازیم و آنها را تحت کنترل در آوریم. البته این دیدگاه خام و به اصطلاح پوزیتیویستی بود که تقدیهای زیادی را به دنبال داشت. اما به هر حال یک گام از دیدگاه ارسطو که انسان را موجود مدنی بالطبع می‌دانست، اما توضیح بیشتری نمی‌داد، جلو بود و حتی از نظر که این خلدون نیز که به دنبال گرایش‌ات عام جوامع بشری بود، تکامل یافته‌تر بود. البته بعد از آگوست کنت جامعه‌شناسان بزرگی مانند وبر یا مورتز، پارسونز پیدا شدند که این علم را ارتقاء دادند. اما در ایران با اینکه از زمان دکتر صدیقی، جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته علمی در ایران پذیرفته شده است، به نظر می‌رسد که دولت‌ها با دست‌کاری در جامعه، تخریب جامعه مدنی و بنیان‌ها و ساختارهای اجتماعی مانع از آن شده‌اند که موضوع این علم ثبات و قراری پیدا بکند. لذا عمدتاً جامعه‌شناسان ایران ناچار به تقلیل‌گرایی شدند. بعضی از آنها جامعه‌شناسی را به روان‌شناسی تقلیل دادند. مثلاً کتاب «جامعه‌شناسی خودمانی» نوشته حسن نراقی، کاملاً روان‌شناسی اجتماعی ایرانیان است. وقتی از قول قائم مقام نقل می‌کند که: داد از این قوم بی‌جمعیّت و بی‌دین/ ترک ری و کرد خمسه، لر فروزین عاجز و مسکین هرچه ظالم و بدخواه/ ظالم و بدخواه هرچه عاجز و مسکین. می‌خواهد بگوید وقتی جامعه به هم ریخته شد و ساختارها به هم ریخت نوعی ارتباطات حامی‌پروری پدید می‌آید که جز با روش‌های روان‌شناسی قابل توضیح و تبیین نیست. از این دست کتاب‌ها باز هم هست: «کنج شایگان» اثر جمال‌زاده، یا کتاب «خلقیات ما ایرانیان»، اثر مهندس بازرگان، یا «حاجی بابای اصفهانی»، اثر جیمز موریه و... لذا مشاهده می‌کنیم که پیش‌بینی اوضاع، به خاطر ساختمانده نبودن جامعه، بسیار مشکل است. حتی برای پیش‌بینی رفتار رهبران کشور نیز معمولاً دست به تحلیل‌های روان‌شناختی می‌زنند: مثل کتاب «شکست شاهانه»، اثر زونین، کاملاً به روان‌شناسی شاه پرداخته است. تقلیل‌دیگری که جامعه‌شناسان بدان دست می‌یازند، انسان‌شناسی (Anthropology) است. به این دلیل که انسان‌شناسی به قوم‌شناسی، عشیره‌شناسی، بوم‌شناسی و... می‌پردازد. یعنی به اجتماعات بدوی. تقلیل‌گرایی سوم، فرو کاستن جامعه‌شناسی به مطالعات فرهنگی است. البته فرهنگ عرضی‌داری دارد. بحث مطالعات فرهنگی در ایران سابقه چندانی ندارد، اما اخیراً آن را دسته‌بندی کرده‌اند برای از میدان به در کردن جامعه‌شناسی. به اعتقاد من، مطالعات فرهنگی، جایگاه خود را دارد و باید در ایران رواج یابد اما هرگز نمی‌تواند جای جامعه‌شناسی را به دلایل ذیل بگیرد:

الف) مطالعات فرهنگی عمدتاً خصالتی توصیفی دارد و قدرت تبیین و پیش‌بینی و کنترل ندارد. حال آنکه جامعه‌شناسی واجد همه این ویژگی‌ها است. لذا کالیبر جامعه‌شناسی بسیار گشادتر از کالیبر مطالعات فرهنگی است.

ب) از لحاظ وجود شناختی (Ontologic) مطالعات فرهنگی این پیش‌فرض را با خود دارد

که موضوع مورد مطالعه‌اش اجتماع (Community) و خصالتی اجتماعی (Communal) دارد. لذا پیشاپیش فرض وجود جامعه را منتفی می‌داند. ج) به لحاظ معرفت‌شناسی، مطالعات فرهنگی این پیش‌فرض را دارد که عقلانیت دارای انواعی است و به سراغ هر موضوعی که می‌رویم با عقلانیت خاصی به سوی آن باید رفت و این یعنی نسبی‌گرایی معرفتی. مثلاً ادعا می‌شود که برای مطالعه فرهنگ امت اسلامی ابتدا باید مجهز به عقل دینی شد. این پیش‌فرض، فی‌الواقع راه مبادله مطالعات فرهنگی را به روی عقلانیت می‌بندد و پنجره‌ای باز نمی‌گذارد که تبادل و تعاملی بین مطالعات فرهنگی صورت گیرد. به عبارت دیگر، نوعی اصل الاقباسین در ذات این پیش‌فرض معرفت‌شناختی نهفته است. گذشته از آن برای طرفداران وطنی این نحوه نگرش به مطالعات فرهنگی که خود را دیندار نمی‌نامند، اساس دعوت پیامبر برای کل جامعه بشری نیز زیر سوال می‌رود. چون اگر بنا باشد، عقل اروپایی، عقل چینی، عقل سینتونی، داشته باشیم دیگر معنا ندارد پیامبر اسلام رحمت للعالمین باشد. اما جابری پنبه این موضوع را در کتاب نقد عقل عربی به خوبی زده است.

د) مطالعات فرهنگی یک مشکل جدی روش‌شناسی نیز دارد. به این معنی که ناچارند از پدیدارشناسی و روش‌های تفهیمی و تاولی استفاده کنند و این روش‌ها بسیار خاص و ویژه هستند. یعنی محقق برای فهم پدیده اجتماعی یا درون‌فهمی پدیده اجتماعی کاملاً خود را با آن هم هویت کند در این صورت مانند پدیده مرگ یا پدیده جذب که تجربه‌های بسیار خاص و ویژه هستند قدرت انتقال این تجارب را به دیگران نخواهد داشت. در این زمینه همیشه مثال می‌زنند که دانشمندی برای آشنایی با قبیله بدوی از سرخپوستان آمریکا، سال‌ها در میان آنها زندگی کرده بود، اما دیگر از او خبری نشد چون خود او تبدیل به یک سرخ پوست شده بود. اندر تبلیغ مدعیان بی‌خبرانند/ آن را که خبر شد، خبری باز نیامد.

و انگهی، مفهوم فرهنگ بسیار موسع و مبهم است و لذا دامنه شمول فرهنگ بسیار گسترده می‌شود. به همین خاطر است که امکان ارائه نظریه‌عم از گراند تئوری، مزوتئوری و مایکروتئوری در مطالعات فرهنگی وجود ندارد و لذا آن چیزی که انجام می‌دهد فقط توصیف است.

ه) همچنان که در جامعه ما مرسوم است عده‌ای با توسل به هابرماس و نقدی که وی بر عقلانیت ابزاری دارد، تلاش دارند که بگویند جامعه‌شناسی چون در خدمت ارباب قدرت برای کنترل توده‌هاست و نقشی ابزاری بازی می‌کند، باید از آن اجتناب کرد. حال آنکه، اولاً هابرماس با طرح عقلانیت گفتاری یا مفاهیم‌ای می‌خواهد تلنگری به وجدان بشری بزند که انسان فقط حیوانی ابزارساز نیست، بلکه وی حیوانی ناطق نیز هست و می‌کوشد تا این بخش فراموش شده ذات آدمی را برجسته سازد. عقل ابزاری در قاموس هابرس نفی نشده است چون رفاه بشریت به آن بستگی دارد و از این لحاظ جامعه‌شناسی نیز مانند علوم دقیقه، البته با در نظر گرفتن تفاوت‌هایشان، اگر بتوانند به خدمت بشر درآیند ابزار مفیدی است. مثلاً امروزه در رشته‌هایی از جامعه‌شناسی که به مسائل اجتماعی مشهور است دستاوردهای غنی داریم که هیچ جامعه‌ای از آن مستثنی نیست.

عده‌ای دیگر خود را وامدار فوکو می‌دانند، به خصوص کتاب «دانش و قدرت» و معتقدند که این قدرت است که سمت و سوی دانش را تعیین می‌کند. البته کار فوکو کار جدی‌ای است و به قول خودش به تبارشناسی رابطه قدرت و دانش پرداخته است. اما مساله فوکو این نیست که دانش را منحصر در جامعه‌شناسی کند بلکه او کل عرصه‌های دانش اعم از دانش‌های دقیقه و علوم انسانی و حتی هنر را شامل دست‌اندازی قدرت می‌داند. لذا کسانی که به فوکو متمسک می‌شوند باید بدانند که چگونه است که در علوم و فنون نظامی و استخباراتی حکم وی را تسری نمی‌دهند و فقط با آن گریبان جامعه‌شناسی را می‌گیرند. خلاصه اینکه من معتقدم که در ایران باید جامعه‌شناسی را از پایه کار کاملاً پوزیتیویستی درک و فهم کرد و بنیان‌گذاران این علم را مانند کنت، دورکیم، وبر، مورتز، پارسونز، مارکس و دیگران شناخت. آنگاه به نقدهای آنها پرداخت. ما نمی‌توانیم بدون آنکه القاب جامعه‌شناسی را بدانیم یک مرتبه جست‌زییم و به مکتب انتقادی و از آن بالاتر به فهم پست‌مدرنیسم نایل آییم و ادعا کنیم جامعه‌شناسی مرده است و در دانشگاه به جای آن رشته بسیار ابتدایی و کم‌جانی مانند مطالعات فرهنگی را جایگزین کنیم

مصادره به مطلوب شده است

مرگ جامعه‌شناسی: از بدفهمی تا تحریف آرای ایمانوئل والرشتاین



محمد فاضلی
استادیار جامعه‌شناسی
دانشگاه مازندران

تقریباً سه سال پیش وقتی دکتر حسین کچوئیان بحثی درباره مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی را طرح کرد و در همان جلسه با نقدهای نعمت‌الله فاضلی روبه‌رو شد، تصمیم داشتم مطلبی برای روشن کردن برخی مقولات مندرج در آن بحث بنویسم ولی تصورم بر آن بود که یا بحثی زودگذر است یا آن که مدعی اصلی این بحث از طرح یک ادعا فراتر می‌رود و بسیاری ابهامات در این باره را روشن خواهد کرد. اما در سه سال گذشته دکتر کچوئیان بدون آن که کوششی در جهت تکمیل بحث یا آشکار ساختن ابهامات آن داشته باشد، کامکان بر ایده مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی اصرار ورزیده است. آخرین مورد، ادامه دادن همان بحث در قالب مناظره‌ای میان او و دکتر یوسف ابذری در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است. من اگر چه بر این باورم که نقدهای بسیاری بر ایده مرگ جامعه‌شناسی وارد است، و در نوشتاری دیگر مفصل به آن خواهم پرداخت، اما در این جا می‌گویم تا فقط از یک دیدگاه به این مسأله بنگرم و برخی کاستی‌ها و تناقض‌های مندرج در آن را آشکار کنم. به عبارتی تلاش خواهم کرد تا نسبت میان ایده مرگ جامعه‌شناسی (آن چنان که کچوئیان مطرح می‌کند) و نظرات ایمانوئل والرشتاین درباره جامعه‌شناسی را که کچوئیان ایده خود را منتسب به او می‌کند، مشخص کنم. در ضمن باید متذکر شویم که دو عبارت «مرگ جامعه‌شناسی» و «تولد مطالعات فرهنگی» به‌رغم آن که در نظر دکتر کچوئیان کنار هم قرار داده شده‌اند و گویی همبسته یکدیگرند، چنین نسبتی با هم ندارند. برخی چالش‌ها برای جامعه‌شناسی پدیدار شده که جدای از «تولد مطالعات فرهنگی» به خودی خود حائز اهمیت هستند. این چالش‌ها ماهیت‌های متفاوتی دارند و نوع تأثیری که بر جامعه‌شناسی بر جا می‌گذارند متفاوت از تأثیر مواجهه مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی است و بنابراین نقد ایده مرگ جامعه‌شناسی را مستقل از تولد مطالعات فرهنگی نیز می‌توان پی گرفت.

نسبت مرگ جامعه‌شناسی و والرشتاین

کچوئیان در سخنرانی خود در دانشگاه علامه طباطبائی، مناظره با ابذری و در گفت‌وگویی که در یکی از روزنامه‌ها منتشر شده است تأکید می‌کند که ایده مرگ جامعه‌شناسی از آن وی نیست و بزرگانی نظیر رابرتسون و والرشتاین آن را مطرح کرده‌اند. البته وی پیش از همه بر گفته والرشتاین تأکید می‌کند و من هم بحث وی در خصوص والرشتاین را پی می‌گیرم. برای نشان دادن برداشت‌های وی از ایده‌های والرشتاین مجبورم عین عباراتی را که وی بیان کرده است ذکر کنم. به نظر کچوئیان «الرشتاین، تعبیری نزدیک به این مضمون دارد که ما (جامعه‌شناسان) داعیه «علمی بودن»، به معنای علوم طبیعی نداریم؛ زیرا زمان آن گذشته و تمام شده است. تنها ادعایی که می‌توانیم داشته باشیم این است که ما صاحب یک «گفتمان» هستیم؛ یعنی شکل و طریق خاصی از گفت‌وگو در جهان اجتماعی که قواعد خاصی نیز برای تولید کلام در مورد جهان، اجتماع، سیاست، زن و مرد دارد. این تعبیر که از والرشتاین است معنای درست و موثق از وضع فعلی جامعه‌شناسی به ما می‌دهد.» در جای دیگری می‌گوید «اوایل دهه ۹۰ والرشتاین در کنگره سالانه انجمن جامعه‌شناسی گفت می‌دانیم که دیگر جامعه‌شناسی یک علم نیست اما جامعه‌شناسان به گونه‌های خاص درباره عالم صحبت می‌کنند و مفاهیم خاصی دارند.» و در مناظره با ابذری تکرار می‌کند «الرشتاین در کتاب ژئوپلتیک و فرهنگ که به فارسی هم ترجمه شده می‌نویسد هیچ راه دیگری برای تفکر اجتماعی که تحت عنوان جامعه‌شناسی شناخته می‌شود وجود ندارد که بتوان درباره تحولات اجتماعی بحث کرد بدون اینکه غایت راد علوم اجتماعی برگردانند. این نکته بسیار مهم است و نباید تصور کنیم که برگرداندن غایت مسأله‌ای عادی است. مهم‌ترین نقطه نزاع علم طبیعی با فکر مبدع مدرن و مهم‌ترین نزاع علوم اجتماعی با علم قدیم در همین قضیه غایت که به کارکرد تبدیل شده مستتر است و به اعتقاد والرشتاین دیگر هم نمی‌تواند کارکرد داشته باشد.»

می‌گوئیم تا نشان دهم در بهترین حالت برداشتی نادرست از ایده‌های والرشتاین ارائه

شده و در بدترین حالت، کچوئیان آگاهانه نظر والرشتاین را مصادره به مطلوب کرده است. ایده‌های والرشتاین درباره علم که در بخش‌های مختلف کتاب ژئوپلتیک و ژئوکالچر ارائه شده (بالاخص ذیل عنوان بحران علوم، در: والرشتاین، ۱۳۸۴، صص. ۱۶۹-۱۷۵) به بهترین شکل در سخنرانی افتتاحیه انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی بازنتاب یافته است (Wallerstein, ۱۹۹۹). حتی به قیمت طولانی شدن بحث باید ایده‌های اصلی والرشتاین را خلاصه کنم. وی معتقد است علم به سه گونه سازماندهی می‌شود: ۱- علم به‌مثابه رشته؛ ۲- علم به‌مثابه ساختار سازمانی؛ ۳- علم به‌مثابه فرهنگ. جامعه‌شناسی به‌مثابه رشته حاصل شکاف‌هایی بود که میان سه عرصه بازار، دولت و جامعه مدنی مفروض گرفته می‌شدند و نتیجه آن عبارت بود از سه رشته متمایز اقتصاد، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی. به اعتقاد والرشتاین، از دهه ۱۹۷۰ منطق نظام جهانی مرزهای میان این سه عرصه را تیره ساخته است و از این‌رو جامعه‌شناسی به‌مثابه رشته‌ای مبتنی بر آن تمایزات نیست، اگر چه جامعه‌شناسی به‌مثابه ساختار سازمانی باقی می‌ماند. از این‌رو والرشتاین ترجیح می‌دهد «جامعه‌شناسی به‌مثابه فرهنگ» را تعریف کند. جامعه‌شناسی به‌مثابه فرهنگ یعنی اجتماعی که محققان که برخی مفروضات (Pre-sises) یا مقدمات مشترک دارند و والرشتاین آن‌ها را در قالب سه قضیه طرح می‌کند. قضیه ۱: «گروه‌های اجتماعی‌ای وجود دارند که ساختار قابل تبیین و عقلانی دارند» (میراث دورکیم)، قضیه ۲: همه گروه‌های اجتماعی زیر گروه‌هایی دارند که در سلسله‌مراتبی قرار گرفته‌اند و در منازعه با یکدیگر هستند (میراث مارکس). قضیه ۳: به‌رغم تضاد (قضیه ۲)، فقدان فروپاشی گروه، محصول آن است که زیر گروه‌های فرودست مشروعیت ساختار اقتدار گروه را بر این اساس که بقای گروه را تضمین می‌کند، و زیر گروه‌ها منافعی درازمدتی در بقای گروه می‌بینند، می‌پذیرند (میراث وبر). به عبارتی، واقعیت‌های اجتماعی، دائمی بودن منازعه، و وجود سازوکارهای مشروعیت‌بخش برای حل منازعه (P. ۸) فرهنگ جامعه‌شناسی سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۰ را ساخته است.

الرشتاین شش چالش در برابر این فرهنگ جامعه‌شناسی را متمایز می‌سازد. اول، فریود که عقل‌گرایی هر سه متفکر جامعه‌شناسی را به چالش کشید زیرا بنا به قرائت والرشتاین از فریود، عقلانیت به چشم‌انداز فرد بستگی دارد و از همین‌رو فریود بنای پست‌مدرن‌هاست. لیکن والرشتاین تصریح می‌کند که فقط عقلانیت صوری است که چنین وصفی دارد و راه‌حل آن است که به تحلیل عقلانیت جوهری، عقلانیتی در خصوص «انتخاب‌های معنادار، انتخابات‌های اجتماعی» (P. ۱۲) بپردازیم.

چالش دوم، اروپامحوری جامعه‌شناسی است که والرشتاین را از تمییم‌های اروپامحور جامعه‌شناسی به سوی «خاص بودن‌های غیر قابل تحویل» (P. ۱۴) می‌کشاند ولی خودش تأکید می‌کند که به‌رغم آن «می‌توانیم نظریه‌پردازی کنیم». چالش سوم، برآمده از تعلق خاطر والرشتاین به مکتب آثال در تاریخ‌نگاری و گونه‌شناسی چهار گانه انواع زمان نزد فرنان برودل است. به نظر برودل دو گونه رایج تصور از زمان در علوم اجتماعی عبارتند از زمان به‌مثابه توالی رخدادها (برداشت اقلیدسی از زمان) و زمان جاپیدان (فرآیندهای اجتماعی بی‌زمان‌اند، یعنی قواعدی مبین فرآیندهای اجتماعی هستند که فراتر از زمان و مکان عمل می‌کنند). اما برودل ضمن نقد این دو نگاه به زمان، معتقد است «واقعیت اجتماعی در دو قالب زمانی دیگر رخ می‌دهد: زمان ساختاری، طولانی ولی نه جاپیدان، و زمان بزنگاهی (Conjuncture)، یا چرخه‌های، زمان میان‌مدت، زمان چرخه‌ها در درون ساختارها» (P. ۱۵). والرشتاین معتقد است مارکس، دورکیم و وبر الزاماً با این تقسیم‌بندی برودل از زمان ناسازگار نیستند، اما فرهنگ جامعه‌شناسی (در فاصله ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۰) با این برداشت از زمان سازگاری نداشته و ظهور جامعه‌شناسی تاریخی در دهه ۱۹۷۰ نیز واکنشی به همین ایده برودل بوده است. با این حال، وی معتقد است دیدگاه برودل فراتر از آن چه در جامعه‌شناسی تاریخی بازنتاب یافته است را می‌طلبد.

چالش چهارم از علوم تجربی آمده است. مطالعات علوم تجربی در حوزه پیچیدگی (Complexity studies) که به بیان والرشتاین منادی «پایان قطعیت» (P. ۱۵) هستند، بنیادی‌ترین مفروضات مکانیک نیوتنی را زیر سوال می‌برند. این شاخه از علوم تجربی بر بیرون

آمدن «نظم از دل هرج و مرج» و این که «... جهت حرکت زمان مستلزم تصادفی بودن» (الرشتاین، ۱۳۸۴، ص. ۱۷۳) است، تأکید می‌کند. فیزیک نیوتنی درباره «سیستم‌های انتگرال‌پذیر» است و این گونه سیستم‌ها استثنایی‌اند. غالب سیستم‌ها شامل فرآیندهای جبری و هم فرآیندهای احتمالی هستند، و این دو دسته فرآیند توأمان مولد بعدی تاریخی هستند که سبب انتخاب‌های متوالی می‌شود (Wallerstein, ۱۹۹۹، P. ۱۶). این نگاه به سیستم‌ها، به عقیده والرشتاین، سبب می‌شود تا معرفت‌شناسی ملهم از فیزیک نیوتنی تغییر کند. به عقیده وی ایلیا پریگوگین به عنوان مبدع ایده مذکور و برنده جایزه نوبل شیمی، بار دیگر وحدت علوم تجربی و اجتماعی را پی‌ریزی کرده است ولی برخلاف قرن نوزدهم، این بار فعالیت انسانی نیست که به‌مثابه گونه‌ای از فعالیت فیزیکی نگریسته می‌شود، بلکه این فعالیت فیزیکی است که به‌مثابه فرآیند خلاقیت و ابداع نگریسته می‌شود. در ضمن پریگوگین خواستار بازگشت به رئالیسم است و به عقیده والرشتاین، این رئالیسم به معنای عقلانیتی است که وبر جوهری می‌خواند، عقلانیتی که محصول انتخاب واقع‌گرایانه (۵) است.

چالش پنجم فمینیسم است. اگر چه وی شرح مفصل و پیچیده از چالشی که فمینیسم برای علوم طبیعی ایجاد کرده است ارائه می‌کند، اما خلاصه کلام‌اش این است که «فمینیسم با تردید کردن در این مفروض پیشینی که جنسیت ربطی به کردار علمی ندارد، چالشی اساسی پیش روی فرهنگ جامعه‌شناسی قرار داده است» (P. ۱۹). چالش ششم ناظر بر ایده‌های از برونو لاتور است. لاتور به تمایز یافتن فرهنگ و طبیعت در عصر مدرن قائل نیست. به عبارتی «فرهنگ‌ها وجود ندارند، همان گونه که «طبیعت‌ها» وجود ندارند؛ تنها «طبیعت‌ها-فرهنگ‌ها» وجود دارند» (Wallerstein, ۱۹۹۹، P. ۲۰ به نقل از: L-tour, ۱۹۹۳، Pp. ۱۰۳-۴). «طبیعت و جامعه دو قطب

تمایز نیستند، بلکه یکی بوده و محصول حالت‌های متوالی جوامع-طبیعت‌ها، کلیت‌ها، هستند». لاتور معتقد است انسان پیشامدرن تمایزی میان فرهنگ و طبیعت قائل نمی‌شده است. مسائل معاصر نظیر دغدغه عمومی برای گرم شدن زمین، ایدز و ظهور بیوتکنولوژی چنان سیاست، علم و گفتمان‌های عمومی و تخصصی را به هم پیوند می‌زند که دوگانگی طبیعت/فرهنگ دیگر امکان‌پذیر نیست. وی تصور می‌کند ما هرگز نتوانسته‌ایم سوژه و ابرژه (فرهنگ و طبیعت) را از هم جدا کنیم. وی می‌کوشد تا دنیاهای اجتماعی و فرهنگی را از طریق طرح این ایده که تمایز مدرنیستی میان فرهنگ و طبیعت هرگز وجود نداشته است به هم پیوند دهد. به عقیده لاتور فقط با مبنا قرار دادن این شناخت است که می‌توانیم به جلو حرکت کنیم.

نتیجه‌ای که والرشتاین از این تحلیل‌ها می‌گیرد جالب توجه است. «پیش از همه، تخصصی شدن شدیدی که جامعه‌شناسی و کل علوم اجتماعی از آن رنج برده است، اجتناب‌پذیر و خود-ویرانگر بوده است» (Wallerstein, ۱۹۹۹، P. ۲۱). لذا

باید با آن مبارزه کرد و به دنبال ترکیب معقولی از تعمیم و ژرفانگاری بود. «شکاف‌های قرن نوزدهمی: گذشته/حال، تمدن/دیگران، و دولت/بازار/ جامعه مدنی خطوط فکری متمایز کننده قابل دفاعی نیستند» (P. ۲۴). لذا چرا باید تظاهر کنیم که رشته‌های متمایزی هستیم؟ بنابراین والرشتاین موجودیت علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی را زیر سوال نمی‌برد بلکه خواهان ترکیب رشته‌ای جدید است.

در ضمن، والرشتاین در دام نسبی‌گرایی و این باور که همه چیز در چارچوب گفتمان‌ها ساخته می‌شوند نمی‌افتد. تحلیل گر می‌خواهد بداند «چگونه اجتماع جهان را ساخته است» (P. ۲۲) و اگر چه این کار را از طریق دیدگاه خود که به طریقی اجتماعی ساخته شده است انجام می‌دهد، اما والرشتاین نمی‌خواهد وجود دنیای بیرون از گفتمان را انکار کند و با تأکید می‌نویسد «بی‌گمان دنیای واقعی وجود دارد» (P. ۲۲) که البته برای شناخت آن به روایت‌های کلاسی متکی هستیم که بدون آن‌ها نمی‌توانیم چیزی بگوییم. در ضمن جامعه‌شناسان را به لحاظ کردن زمان ساختاری، چرخه‌ها و بزنگاه‌های زمانی فرا می‌خواند.

الرشتاین معتقد است «به پایان قطعیت» رسیدن به معنای نیهیلیسم

و این باور که همه گزاره‌ها به یک اندازه خطا هستند، و همه تلاش‌های علمی و فلسفی ناشایست‌اند و همه فریبکاری‌های بزرگ به‌شمار می‌روند، نیست. بلکه فقط به این معناست که باید خردمند باشیم و هر صورت‌بندی‌ای را در سایه عدم قطعیت همیشگی به انجام رسانیم و عدم قطعیت را نه به معنای بداقبالی، بلکه به‌مثابه فرصتی برای تخلیل، خلق و جست‌وجو تلقی کنیم. پلورالیسم در چنین وضعیتی نه عذری برای ضعف و غفلت، بلکه انبانی از امکان‌ها برای دنیایی بهتر است.»

الرشتاین ابتدا از مرگ جامعه‌شناسی حرف نمی‌زند و حتی معتقد است شش چالشی که بر می‌شورد الزاماً گزاره‌های درستی ارائه نمی‌کنند بلکه فقط چالش هستند. توصیه‌های وی نیز دقیقاً در راستای زنده بودن جامعه‌شناسی است. وی از جامعه‌شناسان می‌خواهد تا بیشتر بخوانند و حتی زبان‌های بیشتری بیاموزند تا بتوانند نوشته‌های جامعه‌شناسی به زبان‌های دیگر را بخوانند و جلوی تخصصی شدن رشته‌ای را بگیرند. مهم‌تر آن که وی معتقد است «مطالعات پیچیدگی» در علوم تجربی و «مطالعات فرهنگی» در علوم انسانی، «علوم طبیعی و علوم انسانی را به سرزمین علوم اجتماعی رانده‌اند. آنچه که عرصه مرکزگرنیز نیروها در دنیای دانش بوده است به عرصه‌ای مرکزگرا تبدیل شده است، و علوم اجتماعی اکنون برای دانش محوریت دارد. ما در تلاشیم... تا جست‌وجو برای حقیقت، خیر و زیبایی را بار دیگر یکپارچه سازیم... به محض آن که در بایم عقلانیت کارکردی کار نمی‌کند، آن گاه و فقط آن گاه می‌توانیم به عقلانیت جوهری دست یابیم... باید قطعات را دوباره کنار هم بگذاریم. ما علت‌های غایی را خیلی سریع کنار نهادیم. ارسطو نادان نبود. بله، باید به علت‌های مؤثر بنگریم، اما نیاز داریم که به علت‌های غایی نیز نگاه کنیم» (Pp. ۲۴-۲۶).

اگر می‌خواستیم کتابی درباره اندیشه والرشتاین بنویسیم، احتمالاً به چنین شرح مفصلی نیاز می‌داشتیم، و شاید لازم باشد از خواننده عذرخواهی کنیم که چنین شرح مبسوطی ارائه کردم، اما برای رسیدن به این نقطه چاره‌ای نبود. گمان می‌کنم تازه در وضعی قرار گرفته‌ایم که درباره آنچه کچوئیان به والرشتاین نسبت می‌دهد و گزاره‌های خود او دوری کنیم:

۱. والرشتاین نمی‌گوید جامعه‌شناسی بی‌موضوع شده است، بلکه می‌گوید تمایز میان اقتصاد، سیاست و جامعه مدنی که مبنایی برای تعریف اقتصاد، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی بوده از میان رفته و امروز باید به دنبال علوم اجتماعی فارغ از تمایزهای رشته‌های باشیم. اما کچوئیان چنان می‌نویسد گویی والرشتاین محو شدن موضوع جامعه‌شناسی را مدعی شده است.

۲. والرشتاین به مانند طیفی از اندیشمندان اجتماعی منتقد اروپامحوری جامعه‌شناسی سخن می‌گوید. همچنین به تبعیت از تقسیم‌بندی انواع زمان مدنظر برودل منتقد برخورد جامعه‌شناسی با فرآیندهای اجتماعی در چارچوب زمان جاپیدان است. اما این نگرش انتقادی بدان معنا نیست که او معتقد است همه گزاره‌ها نادرست بوده‌اند و از این به بعد هیچ زمین سفتی نیست که بتوان روی آن ایستاد، بلکه توصیه می‌کند چالش تمدنی را جدی بگیریم و زمان ساختاری و چرخه‌ها را لحاظ کنیم. کچوئیان در مصاحبه با روزنامه ایران می‌گوید «بنا به تعبیری که... از والرشتاین نقل کردم، علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، گفتمانی است که تفسیر و معانی‌ای از جهان ارائه می‌دهد.» گویی حال که جامعه‌شناسی به‌اندازه امروز به چارچوب زمان و مکان مقید نبوده است، هر تفسیر و معنایی برای جهان متصور و گفتن همه چیز ممکن بوده است. به فاصله‌ای که میان این برداشت و فراخوانی والرشتاین به رئالیسم وجود دارد توجه کنید.

۳. کچوئیان از قول والرشتاین می‌گوید «ما (جامعه‌شناسان) داعیه «علمی بودن»، به معنای علوم طبیعی نداریم؛ زیرا زمان آن گذشته و تمام شده است» (۶) و نتیجه می‌گیرد که این گفته ضمن بیان وضعیت معرفت‌شناختی جامعه‌شناسی، نشان می‌دهد که عصر جدایی دین و جامعه‌شناسی گذشته است. بحث درباره جدایی یا تداخل دین و جامعه‌شناسی به‌اندازه کافی بزرگ هست و نمی‌توان در این جا به آن پرداخت. اما من به این نظر دارم که چگونه کچوئیان برای آن که زمینه بیان چنین گزاره‌ای را فراهم کند، والرشتاین



رالرشتاین
ابداً از مرگ

جامعه‌شناسی حرف
نمی‌زند. توصیه‌های وی

نیز دقیقاً در راستای زنده
بودن جامعه‌شناسی است.

وی از جامعه‌شناسان
می‌خواهد تا بیشتر
بخوانند و حتی زبان‌های

بیشتری بیاموزند تا
بتوانند نوشته‌های

جامعه‌شناسی به زبان‌های
دیگر را بخوانند و جلوی

تخصصی شدن رشته‌ای
را بگیرند.

را عمداً یا سهواً سوء تعبیر می‌کند. به فاصله میان گزاره والرشتاین که معتقد است مطالعات پیچیدگی و مطالعات فرهنگی، سبب شده‌اند تا علوم طبیعی و علوم انسانی به سرزمین علوم اجتماعی رانده شوند و به این ترتیب والرشتاین به عوض مرکز دایه از علوم اجتماعی، آن را مرکزی جدید برای کل علوم انسانی و طبیعی تلقی می‌کند، و گفته کوچوتیان که به معنای گفتمانی کردن و برداشتی کاملاً سازه‌انگارانه و گفتمانی از علوم اجتماعی است توجه کنید. گفته والرشتاین بر بازسازی علوم طبیعی بر مبنای سازوکارهای اجتماعی ابداع و نوآوری تأکید می‌کند و گفته کوچوتیان منادی مرگ جامعه‌شناسی به‌مثابه علم است.

۴. خوب است به دیدگاه والرشتاین درباره مطالعات فرهنگی دقت کنیم. وی می‌گوید «جنبش دانش قوی و رو به رشدی در علوم انسانی وجود دارد، مطالعات فرهنگی، که باور دارد هیچ معیار حسی مطلق وجود ندارد، به علاوه، محصولات فرهنگی از منشأهای اجتماعی، دریافت‌های اجتماعی و اعوجاج‌های اجتماعی ریشه می‌گیرند» (P. ۲۵) و دقیقاً به همین دلیل والرشتاین معتقد است مطالعات فرهنگی، علوم انسانی را به سرزمین علوم اجتماعی می‌راند. در این برداشت، مطالعات فرهنگی رقیبی برای علوم اجتماعی نیست بلکه بر مرکزیت علوم اجتماعی آن در اندیشه اجتماعی مدرن تأکید می‌کند. توضیح درباره فاصله این برداشت تا آنچه کوچوتیان مد نظر دارد ضرورتی ندارد.

به دلیل اشارات زیاد کوچوتیان به نظر والرشتاین درباره جامعه‌شناسی و هم به دلیل جایگاه والرشتاین در جامعه‌شناسی چهار دهه گذشته که ما را ملزم می‌سازد در باب قرائت ایده‌های وی دقت داشته باشیم، لازم می‌دانم درباره شیوه استفاده دکتر کوچوتیان از اندیشه والرشتاین صراحت داشته باشم. قرائت ایشان از والرشتاین، که یکی از مؤثرترین رویکردها به پژوهش اجتماعی تاریخی را با ترکیبی میان رشته‌ای از اقتصاد سیاسی، تاریخ‌نگاری مکتب آتال، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی و حتی مطالعات پیچیدگی در علوم طبیعی پدید آورده (نگاه کنید: راجین و شیرو، ۱۳۸۸) و اتفاقاً در بیان گزاره‌های صراحت دارد، آن قدر تقلیل‌گرایانه است که وسوسه می‌شوم آن را تحریف برای مصادره به مطلوب بنام تا سهل انگاری در قرائت متنی که ایهام خاصی برای درک معنای آن وجود ندارد. به علاوه، کنش روشنفکری والرشتاین با نتیجه‌گیری کوچوتیان از ایده‌های وی درباره جامعه‌شناسی تطابق ندارد. والرشتاین چهار سال رئیس انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی بوده (آن هم در سال‌های آخر فعالیت علمی خود که ایده‌هایش درباره جامعه‌شناسی کامل شده بود)، رئیس انجمن جامعه‌شناسی آمریکا نیز بوده و مرکز تحقیقاتی فرنان برودل در بینگهامتون را بنیان نهاده و در ۴۰ سال گذشته فعالانه در جهت پیشبرد تحلیل‌های کلان-تاریخی خود تلاش کرده است. این شیوه عمل با باور داشتن به مرگ جامعه‌شناسی هم خوانی ندارد.

منابع:

1- Wallerstein, Immanuel. (1999) "The Heritage of Sociology, the Promise of Social Science". Current Sociology, Vol. 47, No. 1, Pp. 1-37.
 ۲- والرشتاین، ایمانوئل. (۱۳۸۴) سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی (ژئوپلتیک و ژئوکالچر). ترجمه پیروز ایزدی، نشر نی.
 ۳- راجین، چارلز. و شیرو، دانیل. (۱۳۸۸) «نظام جهانی ایمانوئل والرشتاین: جامعه‌شناسی و سیاست به عنوان تاریخ». صص. ۳۴۴-۳۸۳. در تدا اسکاچپول. بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی. ترجمه سیدهاشم آقاچری. نشر مرکز.
 پی‌نوشت‌ها:
 deacease-of-sociology-birth-of-1۲/۰۱/۱۳۸۷/2.http://kachooyan.com/cultural-studies
 ۳. «جامعه‌شناسی الهیات سکولار است». روزنامه ایران، تاریخ ۱۳۸۷/۱۰.
 ۴. به بی‌دقتی‌های مندرج در عبارات ذکر شده کاری ندارم. برای مثال عنوان کتاب والرشتاین که به فارسی ترجمه شده ژئوپلتیک و ژئوکالچر است نه ژئوپلتیک و فرهنگ؛ و سخنرانی والرشتاین در انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی در سال ۱۹۹۸ انجام شده و متن آن در سال ۱۹۹۹ در مجله انجمن بین‌المللی به چاپ رسیده است (Wallerstein, ۱۹۹۹). در ضمن عباراتی که کوچوتیان داخل گیومه قرار می‌دهد تا تأکید کند که عین عبارات استفاده شده توسط والرشتاین است اصلاً در متن‌هایی که کوچوتیان به آن‌ها ارجاع می‌دهد وجود ندارند. در ضمن وقتی قرار است متنی را به کسی ارجاع دهیم، باید عنوان دقیق متن و صفحه‌ای که متن از آن نقل شده است فراموش نشود.
 5. Realistic choice
 6. روزنامه ایران. ۱۳۸۷/۱۰.

حقیقت قربانی مصلحت

چرایی سترونی علوم اجتماعی در ایران در دستگاه فکری پی‌یر بوردیو



شهرام پیرستش
استادیار گروه
انسان‌شناسی دانشگاه
تهران

بسیاری از منتقدان علوم اجتماعی بر این باورند که علوم اجتماعی در ایران هیچ گرهی را تاکنون نگشوده است و بر این نکته انگشت می‌گذارند که جامعه ایرانی به‌عنوان بخشی از جهان سوم در گیر مسائل و مشکلات اجتماعی فراوانی است که آن را رنج می‌دهد، اما هرگز مورد توجه جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان بومی قرار نگرفته، چه رسد به اینکه آنها را حل کرده باشند. آنها علوم اجتماعی را در ایران متهم به ناکارآمدی و بی‌فایده‌گی می‌کنند و به دانشمندان این رشته نسبت بی‌سوادی و بی‌گانه‌گرایی می‌دهند. می‌گویند آنها بی‌سواده هستند، چرا که جایگاه فرودست علوم اجتماعی در سلسله مراتب علوم موجبات جذب کم‌هوش‌ترین و تنبل‌ترین دانشجویان را در این رشته فراهم آورده است. می‌گویند آنها فرصت طلب هستند، چرا که فقط به منفعت مالی خود توجه دارند و از آب گل آلود ماهی می‌گیرند. می‌گویند آنها بیگانه‌گرا هستند، چرا که فقط به نظر به‌های دیگران اعتنا می‌کنند و هیچ هنری از خود نشان نمی‌دهند. در اینجا به‌عنوان عضوی از خانواده علوم اجتماعی گواهی می‌دهم که هرچند شدت و حدت این حمله نادرست است اما دست کم بخشی



از آن بهره‌ای از حقیقت دارد. راست است که علوم اجتماعی در ایران چندان در حل مسائل اجتماعی موفق نبوده است، چنان‌که موجودیت و استمرار مسائل اجتماعی عدیده می‌تواند دلالت بر این امر داشته باشد. بدین ترتیب پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که چرا علوم اجتماعی در ایران در طرح و سپس حل مسائل اجتماعی جامعه خودی تا حدود زیادی سترون بوده است؟

میدان علوم اجتماعی

پشتوانه نظری این یادداشت در مواجهه با پرسش فوق، مبتنی بر دستگاه تئوریک «پی‌یر بوردیو» است. بر اساس آرای بوردیو، به‌خصوص در «انسان دانشگاهی»، فعالیت دانشمندان در عرصه علوم از قواعد حاکم بر میدان علوم تبعیت می‌کند. مهم‌ترین قاعده این میدان دست کم در مقایسه با میدان قدرت این است که دانشمندان بیشترین وفاداری را به ایده حقیقت دارند، در حالی که کنشگران میدان قدرت بیشتر به مصلحت می‌اندیشند. تمیز این دو مقوله پیش از این در آرای ماکس وبر آمده است، آنجا که وی بین حرفه دانشمند و حرفه سیاستمدار تمایز قائل می‌شود. ریشه‌های بحث نیز سر از کتاب «شهریار» ماکسولوبلر می‌آورد. به هر روی نکته مهم این است که دانشمندان حقیقت را در پای مصلحت قربانی نمی‌کنند. البته دانشمند به منزله یک صفت از مراتب متعددی برخوردار است که با توجه به میزان وفاداری کنشگران به حقیقت علمی به آنها اعطا می‌گردد. بدیهی است که قلب این میدان متعلق به دانشمندان حقیقی است و دانشمندان قلابی تا حاشیه‌های میدان دور رانده می‌شوند، کسانی که به قواعد میدان‌های دیگر گردن می‌گذارند. با توجه به این قاعده یا قانون اساسی میدان علم است که می‌توان سر نامزگاری دانشمندان راستین را با قدرت فهمید. تاریخ علم سرشار از سرگذشت دانشمندانی است که به‌دلیل کنار نیامدن با صاحبان قدرت مجبور به جلای وطن یا حتی از دست دادن جان خود شده‌اند. مگر گالیله را کلیسا به محاکمه نکشید یا در عرصه علوم اجتماعی سرنوشت دانشمندان مکتب فرانکفورت نمونه‌گویای این مطلب نیست. هور کهایمر، آدورنو و مار کووزه از جنگال نازیسم به دامن سرمایه‌داری پناه بردند. بنابراین وفاداری به حقیقت، با هر تعریفی از آن، دایر مدار میدان علم است که در پاسداشت ذاتی جلوه می‌نماید. نزاع‌های درونی این میدان را نیز با توسل به این قاعده می‌توان فهم نمود. نخستین نزاع یا نزاع اصلی بین طرفداران حقیقت یا اهالی قطب مستقل میدان علوم و طرفداران مصلحت یا اهالی قطب وابسته می‌باشد. قطب مستقل دربردارنده همه دانشمندانی است که بیشترین وفاداری را به حقیقت، احساس و اعلام می‌کنند. در مقابل قطب وابسته قرار دارد که جایگاه همه شبه دانشمندانی است که معیار حقیقت برای آنها از اولویت برخوردار نیست و بیشتر به مصلحت می‌اندیشند. نزاع‌های درجه دوم یا فرعی در هر قطب اتفاق می‌افتد. نزاع درجه دومی متعلق به قطب مستقل، در واقع بین دانشمندان مکاتب مختلف در می‌گیرد. این نزاع‌ها از تعریف متفاوت آنها از حقیقت ناشی می‌شود و نشانه سازش ناپذیری دانشمندان حتی با خودشان بر سر حقیقت مقبول است. نزاع قطب وابسته می‌تواند با توجه به وابستگی کنشگران به بخش‌های متفاوت میدان قدرت توجیه گردد. وفاداری به حقیقت در مقابل مصلحت به‌عنوان مهم‌ترین قاعده میدان علوم تعیین‌کننده مرزهای این میدان است. مرزهای میدان علوم تا جایی کشیده می‌شوند که نیروی حقیقت، حتی در کوچک‌ترین مقیاس، رفتار کنشگران را تعیین می‌کند.

پس از بیان این نکات درباره میدان علوم اینک نوبت به مفهوم دیگری می‌رسد که در دستگاه تئوریک بوردیو نقش بسیار مهمی در تعیین کنش علمی دارد. این مفهوم نوی، منش نامیده می‌شود که دربردارنده سرمایه‌های علمی هر دانشمند است. موقعیت دانشمندان در میدان علوم بر اساس میزان سرمایه‌های علمی آنها تعیین می‌شود. دانشمندانی که از بیشترین سرمایه‌های علمی برخوردارند در قلب میدان قرار می‌گیرند. هرچند ممکن است سرمایه‌های اقتصادی اندکی را در اختیار داشته باشند. این کنشگران قادرند که قواعد میدان را تغییر دهند و هویت میدان علوم به‌حساب می‌آیند. در حقیقت حافظه تاریخی میدان سرشار از یاد آنهاست. از سوی دیگر دانشمندان یا شبه دانشمندانی که در حاشیه‌های میدان قرار می‌گیرند از سرمایه‌های علمی کمتری در مقایسه با مرکز نشینان برخوردارند، اگرچه سرمایه‌های اقتصادی بالایی دارند. به هر حال مجموع سرمایه‌های علمی و غیر علمی اهالی میدان علم موقعیت این میدان را در بخش فوقانی میدان طبقات اجتماعی تعریف می‌کند. اما این موقعیت فوقانی سبب نمی‌شود که همه دانشمندان از نقش یکسانی در میدان علم برخوردار باشند.

اسرار سترونی علوم اجتماعی

برای تبیین عمل علمی در ایران باید به دیالکتیک منش دانشمند از یکسو و میدان علوم از سوی دیگر توجه کرد، ضمن آنکه نسبت میدان علوم اجتماعی با میدان قدرت نیز مورد ملاحظه قرار گیرد. به ادعای منتقدین علوم اجتماعی بازمی‌گردیم که می‌گفتند این علوم در ایران هیچ خدمتی به جامعه نمی‌کنند، چرا که به مسائل اجتماعی مبتلابه مردم نمی‌پردازند. آنها دانشمندان علوم اجتماعی را به عالمان بی‌عمل تشبیه می‌کنند که هیچ هنری ندارند و تنها به گرافه گویی مشغول هستند. مطابق آموزه‌های پی‌یر بوردیو که در جستار پیشین به‌صورت فشرده به‌مهم‌ترین‌شان اشاره شد، سترونی علوم اجتماعی در ایران محصول تعامل منش دانشمندان این رشته و شرایط خاص میدان این علوم در این نقطه از عالم علم است. این سترونی می‌تواند نتیجه منش ضعیف و سرمایه‌های علمی اندک دانشمندان علوم اجتماعی در ایران قلمداد شود. اما از آنجا که غالب دانشمندان علوم اجتماعی در ایران تحصیل کرده فرنگ هستند، بنابراین نباید از نظر داری‌های علمی تفاوت چندان معناداری، حداقل در سال‌های اولیه پس از بازگشت به وطن، بین آنها با همکاران بین‌المللی‌شان وجود داشته باشد که بعداً آثار این بی‌مایه‌گی در سترونی علوم اجتماعی ظاهر شود. بنابراین بی‌سوادی دانشمندان علوم اجتماعی اتهام ناروایی است که به این کنشگران زده می‌شود، و سطح این مساله را از جامعه به فرد تقلیل می‌دهد که در تغایر آشکار با روح این علوم قرار دارد. دانشمندان علوم اجتماعی در خلای مرخ زندگی نمی‌کنند، بلکه در هوای میدان، نفس می‌کشند و ریه‌هایشان از سرمشوق‌های پژوهشی میدان پر و خالی می‌شود.

بدین ترتیب برای یافتن سررشته‌های عقیم بودن علوم اجتماعی در ایران بیشتر باید به سراغ میدان علوم اجتماعی و فضای حاکم بر آن رفت. میدان علوم اجتماعی نظیر همه میدان‌های دیگر دارای دو وضعیت است. وضعیت نخست شرایطی را نشان می‌دهد که این میدان از بیشترین استقلال نسبت به میدان قدرت برخوردار است و تولیدات آن معطوف به اصل حقیقت‌گرایی است. در واقع قطب مستقل به منزله قلب میدان در سلامت کامل بسر می‌برد و نتیجه پژوهش‌های بنیادی‌اش تکیه‌گاه بسیار محکمی برای پژوهش‌های کاربردی قطب وابسته به‌حساب می‌آید. این وضعیت پیامد مدرنیته متوازن است، که در آن از تعرضات میدان قدرت نسبت به میدان علوم تا حد ممکن جلوگیری می‌شود. اما وضعیت دیگری هم وجود دارد که به نظر می‌رسد با شرایط حاکم بر علوم اجتماعی در کشور ما بیشتر تطابق داشته باشد. این وضعیت مبین شرایطی است که حداقل حائل‌های لازم برای احتراز از تعرض میدان قدرت نسبت به میدان علوم اجتماعی تعبیه نشده و میدان قدرت به‌نوعی میدان علوم اجتماعی را تحت‌الحمایه خود قرار داده است. در این شرایط قطب مستقل تا حد ممکن رو به ضعف می‌گراید، که نشانه‌هایش در تعداد انگشت شمار پژوهش‌های بنیادی و حتی خاموشی این نوع از پژوهش‌ها مشاهده می‌شود. در مقابل پژوهش‌های کاربردی تا حد ممکن انباشت می‌یابند و حتی به تولید انبوه می‌رسند. اما از آنجا که پشتوانه‌های تئوریک لازم را ندارند و به بیان دیگر این دسته از پژوهش‌ها به پژوهش‌های بنیادی تکیه نکرده‌اند، سست بنیاد بی‌مایه به‌نظر می‌رسند، که قفسه‌های خاک گرفته بایگانی‌های دوا بر دولتی سرنوشت محتوم آنها می‌گردد. نکته مهم در مورد این نوع از تحقیقات این است که مسائل پژوهشی آنها را میدان‌های هم‌جوار و از همه مهمتر میدان قدرت سفارش می‌دهند. و از آنجا که پاسخ مساله همواره در خود مساله نهفته است، میدان قدرت، این پژوهش‌ها را به‌صورت پنهان هدایت می‌کند. باید دانست این وضعیت به‌سود هیچ کدام از میدان‌های علوم اجتماعی و قدرت نخواهد بود. چرا که با تضعیف میدان علوم اجتماعی و از دست رفتن استقلال‌اش، چراغ پر فروغ دسته‌ای از علوم به خاموشی می‌گراید که می‌توانند به شناسایی و حل مسائل اجتماعی کمک کنند و در نهایت میدان قدرت را در اداره قوی‌تر جامعه یاری نمایند.

بدین ترتیب اسرار سترونی علوم اجتماعی در ایران به بی‌سوادی و سودپرستی دانشمندان این رشته بازمی‌گردد، بلکه ریشه در تعرض میدان قدرت نسبت به میدان علوم اجتماعی دارد. نشانه‌های این تعرض همه پژوهش‌هایی هستند که میدان‌های دیگر آنها را سفارش داده‌اند. این پژوهش‌ها بی‌مایه‌اند، زیرا که به تحقیقات بنیادی مستقل تکیه نکرده‌اند. راه برون رفت از این وضعیت در به رسمیت شناختن میدان علوم اجتماعی و بازگرداندن استقلال به آن نهفته است، نه در تهمت بی‌عملی زدن به عالمان این علوم

داستان آن چهار روایت و این دو روایت

روایت‌های «دانش اجتماعی دینی» و نسبت آن با جامعه‌شناسی



حمیدرضا جالی‌پور
استاد جامعه‌شناسی
دانشگاه تهران

در شرایطی کنونی درباره علوم انسانی و اجتماعی چگونه می‌توان هم از دین و هم از جامعه‌شناسی (به عنوان یکی از علوم تجربی اجتماعی) در عرصه عمومی دفاع کرد؟ فرض این نوشته این است که ما به هر دو نوع تبیین‌های دینی و جامعه‌شناختی به طور فردی و اجتماعی نیازمندیم. با تضعیف جامعه‌شناسی یکی از راه‌های موثر شناسایی معضلات، مشکلات، نابسانانی‌ها و آسیب‌های اجتماعی که مردم در زندگی روزمره با آن‌ها روبه‌رو هستند و از آن‌ها رنج می‌برند، از رونق می‌افتد؛ کلیشه‌های بی‌پایه‌ای که به نام حقایق مسلم در عرصه افکار عمومی پخش می‌شود امکان نقد و واریسی پیدا نمی‌کند و با نشان دادن دانش و تبیین‌های دینی از امر اجتماعی در جای خود، جامعه‌ماز یکی از انواع مهم تفسیر و تبیین (تبیین‌های دینی) و یکی از منابع معنادار و هویت‌بخش به زندگی فردی و اجتماعی و تقویت‌کننده بنیان‌های اخلاقی جامعه محروم می‌شود. با این همه هدف این نوشته بررسی ارتباط دین‌شناسی (اسلام‌شناسی) و جامعه‌شناسی (به عنوان یکی از رشته‌های علوم انسانی دانشگاهی) در همه ابعاد آن نیست. بلکه این نوشته هدف محدودتری را دنبال می‌کند و آن کنکاشی است درباره دلایل مخالفت جامعه‌شناسی که از موضع دین صورت می‌گیرد. در طول این جستار شش روایت از «دانش اجتماعی دینی» را طرح و سپس آن‌ها را نقد می‌کنم و در برابر آن‌ها از معرفت‌بخشی و راهنمای عمل بودن هر دو دانش جامعه‌شناختی و دینی از امر اجتماعی (با رعایت ضوابط و معیارهای هر یک) دفاع می‌کنم.

روش بررسی

مخالفت با جامعه‌شناسی امر جدیدی نیست؛ موضوعی است که هم در غرب و هم در شرق و خصوصاً پس از پیروزی انقلاب اسلامی در جریان رخداد انقلاب فرهنگی سال ۵۸ و تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی مطرح بوده است. هم به دلایل و علل و هم به تاریخچه این مخالفت‌ها می‌توان اشاره کرد (به عنوان نمونه برای آشنایی با بخشی از دلایل نظری در دفاع از علوم انسانی علمی در زمان انقلاب فرهنگی سال ۵۸ به بخش اول کتاب تفرج صنع مراجعه کنید. هدف نگارنده بررسی دلایل مخالفت جامعه‌شناسی و تبلیغات سنگین آن‌ها از منظر فردی است که حرفه‌کارانش جامعه‌شناسی است و کاربرد آن را برای معضلات جامعه ایران مفید می‌داند و در عین حال مسلمان (از نوع شیعه اثنی عشری) است و نشر آموزش‌ها، باورها و رفتارهای دینی را برای حیات و سلامت افراد و جامعه نه تنها مفید بلکه ضروری می‌داند. به بیان دیگر محتوای این نوشته از لحاظ روش‌شناسی بحث‌های تبیینی - علمی در جریان اصلی جامعه‌شناسی نیست بلکه از نوع تفسیرهای «سنخشی» در جامعه‌شناسی است. در اینجا سنخ مفهومی است که ویژگی‌های اصلی روایت‌های گوناگون دانش اجتماعی - دینی را روشن می‌کند. روش سنخ‌سازی نوعی مفهوم‌سازی تحلیلی و قابل بررسی است که به ما کمک می‌کند موضوع پیچیده و مبهم تحقیق خود را روشن کنیم. به بیان دیگر سنخ‌سازی چارچوبی تحلیلی و اکتشافی به ما کمک می‌کند که حوزه مورد بررسی (در اینجا دانش اجتماعی - دینی و نسبت آن با جامعه‌شناسی دانشگاهی) را سامان داده و وجوه مورد مناقشه را برای بحثی تحلیلی در عرصه عمومی مشخص کنیم (بیلیکلی، ۱۳۸۴: ۲۱۳ - ۲۱۶؛ کرایب، ۱۳۸۱: ۱۰۶ - ۱۰۴؛ بون، ۱۳۸۳: ۹۷ - ۹۲). بدین منظور این مطالعه کوشش کرده است شش سنخ یا روایت از «دانش اجتماعی دینی» را از منابع موجود در عرصه عمومی استخراج کند و سپس نسبت این روایت‌ها را با رشته جامعه‌شناسی (به عنوان یکی از رشته‌های اصلی علوم انسانی دانشگاهی) روشن کند و از این طریق به دلایل منتقدین رادیکال جامعه‌شناسی دانشگاهی پاسخ دهد. اینک یافته‌ها یا نقدهای این مطالعه در چهار فراز ارائه می‌شود.

چهار روایت منتقدان و دو روایت مغفول

طرفداران جامعه‌شناسی دینی (یا به طور کلی علوم انسانی و اجتماعی دینی) به دلایل گوناگونی با جامعه‌شناسی موجود دانشگاهی که از نظر آن‌ها از غرب مادی‌گرا و فرهنگ مسیحی - یونانی وام گرفته شده و به دانشگاه‌های ایران راه پیدا کرده است، مخالفانند. حداقل به چهار

روایت مخالفان جامعه‌شناسی دانشگاهی می‌توان اشاره کرد. روایت اول روایت نفی «کلیت» جامعه‌شناسی موجود است. این روایت می‌گوید جامعه‌شناسی یکی از مؤلفه‌های علوم جدید، و علوم جدید یکی از مؤلفه‌های زندگی جدید (یا زندگی مدرن یا زندگی در دوره مدرنیته) است. و از آنجا که کلیت زندگی مدرن زندگی‌ای دین‌زدا است، جامعه‌شناسی هم به عنوان یکی از اجزای این کلیت، یک علم دین‌زدا است و این رشته همان الهیات زندگی مادی امروزی است. بر اساس این روایت، جامعه‌شناسی رایج، از زندگی مادی امروزی غرب ناشی شده و لذا جامعه‌شناسی دینی نه فقط پس از مرگ جامعه‌شناسی موجود بلکه با مرگ زندگی امروزی و رویش زندگی دینی (اسلامی) به وجود خواهد آمد. در این روایت، هم جامعه‌شناسی موجود نفی می‌شود و هم ظهور جامعه‌شناسی اسلامی در آینده ممکن محسوب می‌گردد. طبق این روایت البته ممکن است مثل تجربه کشورهای غربی که رشد علوم جدید مادی در آن چند سده طول کشید، ظهور جامعه‌شناسی دینی هم به فرصت طولانی‌ای نیاز داشته باشد. از نظر این روایت تا مرگ و محو زندگی جدید و ظهور زندگی دینی و علم دینی باید با زندگی جدید از روی اضطرار روبه‌رو شد و درست مثل «کل میته» که برای یک گرسنه مضطر جایز است، با آن برخورد کرد. لذا در این روایت برای مؤمنانه زیستن نه فقط باید از جامعه‌شناسی رایج دوری کرد بلکه حتی الامکان باید از دیگر ملزومات جامعه مدرن و امروزی نیز دوری جست (برای آشنایی با این روایت نگاه کنید به دو شماره اول فصلنامه سمات و مصاحبه با مهدی نصیری، روزنامه شرق، ۸۹/۷/۲۹).

روایت دوم روایت منکران «روش علمی» جامعه‌شناسی است، روایتی که یکی از حاملان اصلی آن مرحوم سید منیرالدین حسینی از بنیان‌گذاران فرهنگستان علوم اسلامی بود. طبق این روایت جامعه‌شناسی صحت و سقم آراء و نظریه‌هایش را با معیار «مطابقت با واقع» مورد ارزیابی قرار می‌دهد در حالی که معیار علمی «مطابقت با واقع» صحیح نیست. معیار صحت نظریه‌ها به ثبات کارآمدی آن‌ها در جهت پرستش خدای متعال بستگی دارد. این روایت تأکید دارد که «قرآن و سنت، ناب‌ترین معارف حقه را در خود جای داده است و تشخیص کارآیی مثبت یا منفی علوم کاربردی بدون ضابطه‌های متخذ از وحی ممکن نیست». «اگر کارآیی نظریه‌ای در جهت تعبد احراز گردید، حقایق آن به اثبات رسیده است» (به نقل از بستان و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۳۹).

روایت سوم «هیافت‌های نظری» جامعه‌شناسی موجود را رد می‌کند، در عین این که روش تجربی آن را می‌پذیرد. در این روایت مبانی فلسفی ساختن نظریه‌ها در جامعه‌شناسی رایج که غربی و دنیوی است، طرد می‌شود. بنا بر این روایت می‌توان در جامعه‌شناسی اسلامی مبانی و نظریه را از دین اخذ کرد ولی برای داوری میان نظریه‌ها و تشخیص میزان سودمندی و کاربردشان به روش‌های تجربی رجوع کرد و بدین‌سان جامعه‌شناسی دینی تولید کرد. به بیان دیگر این روایت ضمن نقد جامعه‌شناسی جاری به ایجاد یک جامعه‌شناسی دینی به کلی جدیدی که مبتنی بر ترکیب رهیافت نظری دینی و روش تجربی است، می‌اندیشد. در این روایت قرآن و سنت در مقام کشف و گردآوری نظریه‌ها به ما سود می‌رسانند ولی در مقام داوری درباره آن نظریه‌ها نقشی ندارند و باید به روش‌های تجربی رجوع کرد (بستان، ۱۳۸۴).

روایت چهارم به جای دفاع از جامعه‌شناسی جاری از «برنامه پژوهشی دینی» دفاع می‌کند. این جامعه‌شناسی دینی با به‌کارگیری مقاصد، مفاهیم، نظریه‌ها و روش‌های جامعه‌شناسی متعارف و موجود امکان تحقق پیدا نمی‌کند. برای تحقق چنین جامعه‌شناسی دین‌مداری ما به «برنامه پژوهشی» محققان مسلمان نیاز داریم تا این برنامه پژوهشی، اغراض، نظریه‌ها و روش‌های ما را در هنگام تحقیق جامعه‌شناختی جهت‌دهی و هدایت کند. البته مختصات «برنامه پژوهشی» محققان مسلمان در این روایت با صراحت و روشنی بیان نمی‌شود. با این همه می‌توان از روی توضیح‌حالی که راویان این روایت ارائه می‌دهند ویژگی‌های ذیل را برای این برنامه پژوهشی قائل شد. محققان مسلمان اغراض دینی دارند و تفاوت در اغراض دو محقق هنگام بررسی یک موضوع واحد، منجر به تفاوت در انتخاب روش‌ها و نظریه‌های متفاوت می‌شود و در نتیجه علم تولید شده هم متفاوت خواهد بود؛ محققان مسلمان نسبت به ارزش‌های متعارض بی‌طرف نیستند و مؤید ارزش‌های مادی نیستند؛ عواملی چون اعتقادات، پیش فرض‌ها، گرایش‌ها، عادات

و ویژگی‌های شخصیتهی محققان در تعیین اهداف تحقیق مؤثر است؛ در جامعه اسلامی که افراد دغدغه رعایت دستورات اسلامی را دارند و تلاش دارند زندگی را براساس این دستورات تنظیم کنند، بررسی‌های علمی باید با این دغدغه‌ها همراه باشد. حاصل کار «چنین فعالیتی علم ویژه‌ای است که با علوم دیگر - اهداف و غایات دیگر (که در جامعه‌شناسی موجود جاری است) متفاوت است» (ریاحی و همکاران، ۱۳۸۳).

طرفداران جامعه‌شناسی دینی و بومی از دو روایت دیگر «دانشی اجتماعی دینی» که در ایران نیز ریشه دارد سخنی به میان نمی‌آورند. پنجمین روایت قرائت احیایان و روشنفکران دینی در تاریخ معاصر ایران درباره ابعاد مختلف جامعه ایران است. اتفاقاً حاملان این روایت، نظریه‌های اجتماعی دینی‌ای ارائه داده‌اند که هم مورد توجه خواص و هم عامه مردم ایران قرار گرفته و هم در عرصه عمومی جهانی خصوصاً در کشورهای اسلامی از طریق ترجمه آثارشان مورد توجه قرار گرفته است. البته احیایان و روشنفکران دینی با عقلائیتهای گوناگون به بحث درباره دین و جامعه ایران پرداخته‌اند. مثلاً عقلائیتهای احیایانی مانند شهید مطهری بیشتر «دینی» بود و عقلائیتهای روشنفکران دینی بیشتر «فلسفی»، «علمی-تجربی» و «مدرن» است. مثلاً عقلائیتهای مهدی بازرگان در توضیح معضلات دینی و اجتماعی جامعه ایران معطوف به رویکرد علمی - تجربی، عقلائیتهای مرحوم علی شریعتی معطوف به رویکرد انتقادی، و عقلائیتهای

قبول یا رد نظریه‌ها و پاسخ‌های جامعه‌شناختی

به مسائل جامعه ایران
به مقام تولید و شکار آن نظریه مربوط نمی‌شود، بلکه نظری در جامعه‌شناسی دانشگاهی جدی تلقی می‌شود که در توضیح و تبیین مسأله‌اش سازگاری درونی و نظری داشته و با شواهد تجربی همراه باشد و در معرض نقد دیگران در جامعه علمی باشد.

عبدالکریم سرروش معطوف به ترکیبی از رویکرد رئالیسم انتقادی و رویکردهای تفسیری (هرمنوتیک) بوده است. به رغم تفاوت در رویکردهای عقلائی احیایان و روشنفکران دینی، در «هسته سخت» برنامه پژوهشی همه آن‌ها دغدغه‌های عمیق دینی در عین رعایت ضوابط عقلائی کاملاً قابل ملاحظه است. لذا اگر کسانی علاقمند به دانش اجتماعی - دینی باشند و دوست داشته باشند مسائل جامعه ایران را از منظر غیر از منظر جامعه‌شناسی رایج مطالعه کنند، روایت‌های اجتماعی احیایان و روشنفکران دینی از مهم‌ترین منابع در دسترس است (نگارنده در مقاله نقد اجتماعی روشنفکری دینی، ۱۳۸۸، به آسیب‌شناسی پیامدهای آموزهای روشنفکران دینی پرداخته است. اخیراً حسن محدثی، جامعه‌شناس دین، نیز از امکان نظریه اجتماعی دینی دفاع کرده است. به مقاله او تحت عنوان دین‌شناسی برای همه به آدرس: mohaddesi.wor-press.com مراجعه کنید). روایت ششم از تبیین دینی امر اجتماعی متعلق به ابوالقاسم فدایی است که به خاطر اهمیت آن در فراز چهارم این مقاله مورد بحث قرار می‌گیرد.

اینک به پرسش اصلی این نوشته بازگردیم: آیا واقعاً روایت‌های یکم تا چهارم یک مسلمان معتقد را در حرفه و رشته جامعه‌شناسی با تعارض و ناسازگاری روبه‌رو می‌کند؟ پاسخ این است که کار و پژوهش در جامعه‌شناسی دانشگاهی نه با اعتقادات اسلامی و شیعی تعارضی دارد و نه کاربرد این رشته در شناخت مسائل و معضلات جامعه ایران به تولید یک علم دین‌زدا یا متعارض با دین می‌انجامد. این پاسخ مبتنی بر دلایل متعددی است که در این فراز تنها به یک دلیل آن اشاره می‌شود. یکی از ویژگی‌هایی که مشخص‌کننده جامعه‌شناسی دانشگاهی است و تبیین‌ها و تفسیرهای جامعه‌شناسی را از سایر تبیین‌ها و تفسیرها درباره مسائل جامعه جدا می‌کند این است که تبیین‌های جامعه‌شناختی باید هم انسجام نظری داشته باشند و هم با شواهد تجربی تأیید شوند و اگر تبیینی منسجم نباشد و با شواهد تجربی سازگار نیفتد، به باگتایی و تاریخ جامعه‌شناسی می‌پیوندد. ما در جامعه‌شناسی، مثل بقیه علوم اجتماعی تجربی هیچ نظریه و نظری را به خاطر این که نظریه‌پرداز آن عربی یا شرقی، مسیحی یا مسلمان، بومی یا غیربومی، ایندولوژی‌گرا یا ایندولوژی‌گریز، چپ یا راست، دین‌گرا یا دین‌گریز، زن یا مرد، کرد یا فارس، هندی یا انگلیسی است، نه قبول می‌کنیم و نه رد می‌کنیم. قبول یا رد نظریه‌ها و پاسخ‌های جامعه‌شناختی به مسائل جامعه ایران به مقام تولید و شکار آن نظریه (این که نظریه‌پرداز چه انگیزه‌های داشته و از چه خاستگاه دینی، فلسفی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، ایندولوژیکی، جهان‌بینی، جنسیتی، قومیتی، سیاسی و طبقاتی برخوردار بوده) مربوط نمی‌شود، بلکه نظری در جامعه‌شناسی دانشگاهی جدی تلقی می‌شود که در توضیح و تبیین مسأله‌اش سازگاری درونی و نظری داشته و با شواهد تجربی همراه باشد و در معرض نقد دیگران (اعم از جامعه‌شناسان و غیرجامعه‌شناسان) در جامعه علمی باشد.

لذا جامعه‌شناسی دانشگاهی که طبق روایت اول یکی از مؤلفه‌های زندگی دین‌زادی جدید و مدرن بود یکی از رشته‌هایی است که اتفاقاً می‌تواند به کسانی که از روندهای دین‌زدایی در جامعه جدید از موضع مومنانه نگران‌اند کمک کند. یکی از آثار و سودمندی‌های مهم و جدی جامعه‌شناسی دین همین است. جامعه‌شناسی دینی رایج که به شناخت ریشه‌ها و پیامدهای

اجتماعی تحولات دینی در جامعه جدید می‌پردازد، هم برای مومنان علاقمند به تقویت دین و هم برای دین‌سستیزان می‌تواند حاوی و حامل بصیرت‌ها و شناخت‌های سودمندی باشد. با تقویت جامعه‌شناسی دین و شناخت جامعه‌شناسانه از نهادها، رفتارها، باورها، روندها و تغییرات دینی می‌توان از طریق شناخت عوامل دین‌زدا و برنامه‌ریزی برای رفع آن عوامل به تکوین جامعه‌های اخلاقی‌تر و دینی‌تر در عصر کنونی کمک کرد - به شرط این که جامعه‌شناسی دین را با فلسفه اجتماعی و اندیشه و نظریه اجتماعی دینی یکی نکنیم. روایت دوم که راویان محدود آن مدت سی سال است منکر معیار شواهد تجربی در جامعه‌شناسی هستند تاکنون یک جامعه‌شناسی اسلامی (با معیار کارآمدی در جهت پرستش خدای متعال) در برابر جامعه‌شناسی رایج ارائه و معرفی نکرده‌اند. لذا کار آن‌ها تاکنون بیشتر نفی علوم جاری بوده و دستاوردی نداشته‌است.

برخلاف روایت اول و دوم که نقدی رادیکال به جامعه‌شناسی رایج داشت، روایت سوم و چهارم تقدشان ملایم‌تر است و دغدغه‌های معرفتی آن‌ها از دو روایت قبلی عمیق‌تر است. در روایت سوم که خاستگاه‌های نظری و مسأله‌شناسی جامعه‌شناسی موجود نقد می‌شود ولی معیار تجربی آن در روش‌شناسی این رشته ارج نهاده می‌شود، می‌توان گفت: اولاً یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های نظری جامعه‌شناسی جاری تفکر درباره معضلات جامعه جدید مثل آشفته‌گی اجتماعی، بیگانگی اجتماعی، تضعیف کرامت انسانی و فردی بوده است. جامعه‌شناسان به دنبال شناخت علل موثر این مسائل بوده‌اند و به فرآورده‌های نظری گوناگون رسیده‌اند، لذا به راحتی نمی‌توان گفت که خاستگاه‌های نظری جامعه‌شناسی موجود دین‌گرا بوده‌است. ثانیاً با راویان روایت سوم می‌توان همراه بود و با توجه به امکانات تحقیقاتی خوبی که حکومت آماده است در خدمت تحقیقات منتقدان جریان جاری جامعه‌شناسی اختصاص دهد، می‌توانیم در آینده نه چندان دور منتظر رشد نظریه‌هایی باشیم که هم توان مقاومت در برابر شواهد تجربی را داشته باشند و هم از لحاظ خاستگاه نظری به رحم نظریه‌های غربی جامعه‌شناسی واقعاً موجود آلوده نشده باشند و با توانایی بیشتری مسائل جامعه ایران را طرح و مورد تبیین قرار دهد.

روایت چهارم که «برنامه‌های پژوهشی» جامعه‌شناسی موجود را نقد می‌کند و از یک «برنامه پژوهشی» اسلامی برای هدایت تحقیقات اجتماعی دفاع می‌کند، به مشخصات برنامه‌های پژوهشی و علت رواج آن در جامعه‌شناسی توجه نکرده است. اثرپذیری برنامه‌های پژوهشی در جامعه‌شناسی به خاطر استفاده از میراث خاصی (چه دینی، چه غیردینی) در جامعه‌شناسی دانشگاهی نیست بلکه به ویژگی «هسته سخت» این برنامه‌های پژوهشی در هدایت مطالعات تجربی مربوط می‌شود. این درست است که در «هسته سخت» برنامه‌های پژوهشی آموزه‌های فلسفی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی (و گزاره‌های غیرتجربی) حضور جدی دارند ولی این به معنای آن نیست که هر «هسته سخت» فلسفی و ارزش‌مدار می‌تواند هدایت‌کننده مطالعات جامعه‌شناسی باشد. برنامه‌های پژوهشی (و هسته سخت و غیرتجربی آن‌ها) تا جایی در بازار جامعه‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرند که در خدمت دامن زدن به مطالعات راهگشا و نظریه‌های نقدپذیر و تجربه‌پذیر جامعه‌شناختی قرار گیرد و «برنامه پژوهشی عقیم» و غیر راهگشا به بایگانی رشته جامعه‌شناسی می‌رود. به عنوان مثال همه تاکنون دو برنامه پژوهشی متفاوت موسوم به «انتخاب عقلائی» و «سیاست فرهنگی» اکثر مطالعات جامعه‌شناسی سیاسی را در پانزده سال اخیر در اکثر آکادمی‌های دنیا تحت تأثیر قرار داده است. در هسته سخت برنامه پژوهشی «سیاست فرهنگی» برای فهم سیاست در جامعه به جای تأکید بر چالش‌های طبقاتی (که خصیصه برنامه پژوهشی سیاست طبقاتی بود) بر چالش‌های فرهنگی تأکید می‌شود و در هسته سخت برنامه پژوهشی «انتخاب عقلائی» برای فهم سیاست به جای تأکید بر مقولات ساختاری مبهم بر انگیزه و رفتار محاسبه‌گرایانه کنشگر سیاسی که قابل بررسی تجربی است، تأکید می‌گردد (برای آشنایی با این دو برنامه پژوهشی نگاه کنید به: Janos and Alford and Hicks and Schwart ۲۰۰۵).

علت این که این دو برنامه پژوهشی مورد توجه قرار گرفته است به خاطر این نیست که چپ‌ها و عدالت‌طلبان در پشت برنامه پژوهشی «سیاست فرهنگی» و لیبرال‌ها و طرفداران حقوق فردی در پشت برنامه پژوهشی انتخاب «عقلائی» هستند، بلکه علت رونق این دو برنامه پژوهشی تولیدات راهگشا و قابل بررسی آن‌ها در عرصه عمومی برای شناخت سیاست در جامعه است. به بیان دیگر هر گزاره غیرعلمی را بپلوی هم قرار دادن منجر به تشکیل هسته سخت برنامه‌های پژوهشی نمی‌شود. متفکرانی قادرند در هر رشته درسی به تکوین «برنامه‌های پژوهشی» خاصی کمک کنند که با جدی گرفتن مکاتب نظری آن رشته و برای رفع نواقص این مکاتب در هنگام

مطالعات تجربی دست به معرفی برنامه پژوهشی بزنند. اگر آن برنامه پژوهشی توسط محققان آن رشته جدی گرفته شود آن برنامه به حیات خود در آن رشته ادامه می‌دهد و اگر نه، مسکوت گذاشته می‌شود. به بیان دیگر برنامه‌های پژوهشی با سفارش، از بیرون یک رشته به درون یک رشته راه پدید نمی‌کند بلکه از درون چالش‌های فکری آکادمی‌ها (یا بین آکادمی‌ها) زاده می‌شوند. با این همه به حاملان روایت سوم و چهارم می‌توان توصیه کرد که برای تمرین‌های بهتر کارشان تفسیرها و تبیین‌ها و الگوهای مرجع احیاگران و روشنفکران دینی را جدی‌تر تلقی کنند.

اسا روایت پنجم از دانش اجتماعی دینی اگرچه روایت‌های جامعه‌شناختی نیستند اما سودمندند و به‌طور جدی محل اعتنا هستند. روایت پنجم همراه با جنبشی در نظریه‌های اجتماعی در علوم اجتماعی معاصر است که هم دغدغه شناخت جامعه و هم قصد تغییر آن را دارد. معیار و میزان بررسی این نظریه‌های اجتماعی همانند نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی به «بازار اندیشمندان» مربوط می‌شود. اگر عده زیادی از عقلا جامعه از آن نظریه اجتماعی دینی استقبال کنند می‌توان آن نظریه را موفق و مفید دانست و بالعکس. اگر طرفداران «علوم انسانی دینی و بومی» در سخن خود جدی باشند باید ذخیره دانش اجتماعی مبتنی بر روایت پنجم را مغتنم بشمرند و به وعده قائلان به روایت اول و دوم دلگرم نباشند!

افسانه پیش‌فرض غیر دینی

در فراز اول، نقدها به جامعه‌شناسی رایج خصوصاً روایت یک تا چهار بیشتر توسط محققان و مراکز تحقیقاتی دینی انجام گرفته بود. اما در عرصه رسانه‌های عمومی نیز علوم انسانی رایج (از جمله جامعه‌شناسی) مورد انتقاد وسیع قرار می‌گیرد. یکی از عمده‌ترین محور این انتقادها این است که علوم انسانی از پیش فرض‌ها، جهان‌بینی‌های غیراسلامی (غیرقرآنی) و غیربومی تغذیه می‌کند و بند ناف آن به ذخایر نظری جوامع غربی وصل است و این منابع بیگانه با سبلی از ترجمه‌های بی‌رویه مورد تقلید دانشجویان انبوه این رشته‌ها قرار می‌گیرد. در پاسخ به این انتقادها محققان هر یک از رشته‌های رایج علوم انسانی و اجتماعی می‌توانند به آسیب‌شناسی و پاسخ‌گویی بپردازند. این جستار در مورد رشته جامعه‌شناسی می‌تواند نشان دهد که اتفاقاً اگر سرمایه نظری جامعه‌شناسی را کالبدشکافی کنیم نتایجی که مخالفان رسمی علوم انسانی به دنبال آن هستند به دست نمی‌آید. اگر به سرمایه نظری جامعه‌شناسی نگاهی بیاندازیم می‌توانیم این سرمایه را به سه دسته تقسیم کنیم. هر دسته مسائل و معیارهای خود را دارد، اما هیچ یک ما را ازوما به جهان‌بینی‌ها و پیش‌فرض‌های ضددینی و مادی‌گرایانه رهنمون نمی‌شود. دسته اول و بزرگی از نظریه‌های جامعه‌شناسی، شامل «نظریه‌های رایج» است که هدف اصلی آن‌ها تبیین یا علت‌یابی یا تفسیر مضلات گوناگون جامعه جدید است. به بیان دیگر این نظریه‌ها به این نوع سوالات پاسخ می‌دهند: چرا جامعه با رشد فزاینده اعتیاد یا دروغ‌گویی یا جرم و جنایت یا بی‌اعتمادی اجتماعی و سیاسی روبه‌رو است؟ جامعه‌شناسان در پاسخ به این سوالات وقتی از نظریه‌های رایج استفاده می‌کنند (و اگر چنین نظریه‌هایی موجود نبود محقق یک نظری را پیشنهاد می‌کند) که در مقام تحقیق توانایی تبیین‌کنندگی یا تفسیرکنندگی داشته باشند. لذا جامعه‌شناسان، مقلدان و پیروان بی‌چون و چرای نظریه‌های رایج جامعه‌شناسی نیستند. اگر نظریه‌ای توانایی تبیین‌کنندگی نداشته باشد و اگر شواهد و قرائن تجربی آن را تأیید نکند

پایش لب‌گور است. مثلاً بیش از چند دهه است که نظریه محرومیت نسبی در جامعه‌شناسی علت بی‌ثباتی‌های سیاسی را در جوامع توضیح می‌دهد. اگر این نظریه نتواند بی‌ثباتی موجود در جوامع اخیر را توضیح دهد، به‌طور طبیعی از گردونه کاربرد خارج می‌شود (به عنوان مثال برای آشنایی با دو نمونه از کاربرد نظریه‌های رایج در تبیین انقلاب اسلامی ایران نگاه کنید به فوران، ۱۳۸۲ و طالبان، ۱۳۸۸). لذا جامعه‌شناسان ممکن است در کاربرد یک نظریه و در پاسخ به یک مساله خطا کنند ولی تقلید نمی‌کنند.

دسته دوم نظریه‌های کلان در جامعه است. نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی ما را به «ریشه‌ها» و «روندهای اصلی» جامعه و زندگی جدید آشنا می‌کنند و سازوکار این جامعه را در پناه این روندها توضیح داده می‌شود. اکثر این نظریه‌های کلان ستایشگر زندگی جدید نیستند، بلکه هم بحران‌ها و هم توانایی‌های این زندگی را برجسته می‌کنند. این نظریه‌های کلان بصیرت ما را نسبت به زندگی جدید افزایش می‌دهد، اما جامعه‌شناسان بدان‌سان که نظریه‌های دسته اول را از تیغ دآوری‌های تجربی می‌گذرانند، نمی‌توانند به ارزیابی نظریه‌های کلان بپردازند. مهمترین معیار دآوری میان این نظریه‌ها همان وضعیت «بازار جامعه‌شناسی» است. اگر این نظریه‌ها برای جامعه‌شناسان روشنگر و مفید باشند مورد استفاده قرار می‌گیرند و در غیراین صورت از رونق

می‌افتند. مثلاً هم‌اکنون دهه‌ها است که نظریه کلان اسپنسر به‌نام جامعه‌نظامی و جامعه صنعتی که بر اساس بینش تکاملی تدوین شده بود از چشم جامعه‌شناسان افتاده است. اما نظریه‌های کلان جامعه سرمایه‌داری مارکس، جامعه بورژوازیک مارکس وبر و جامعه ارگانیک دور کیم همچنان مورد ار‌جاع و بازیابی جامعه‌شناسان قرار می‌گیرد (کرایب، ۱۳۸۱) و نظریه‌های کلانی چون «جامعه‌رها شده» گیدنز یا «جامعه بحرانی» هابرماس یا «جامعه شبکه‌ای» کاستلز (که با توجه به داد و ستد آن‌ها با نظریات کلان پیش گفته و واقعیات امروز جهان جهانی شده امروزی تدوین شده است) بازار پررونقی دارد (گیدنز، ۱۳۸۶). با نظریه کلان همایون کاتوزیان درباره ایران به نام جامعه کلنگی همچنان مورد توجه جامعه‌شناسان علاقمند به شناخت تاریخی جامعه ایران است (کاتوزیان، ۱۳۷۷). به بیان دیگر نظریه پردازی کلان نه ملک طلق جامعه‌شناسان است و نه مبتنی به پیش‌فرض و جهان‌بینی ضدالهی است.

دسته سوم در سرمایه نظریه‌های جامعه‌شناسی آن دسته از مباحث نظری است که در مکاتب جامعه‌شناسی جای می‌گیرد. مکاتب جامعه‌شناسی (مثل مکتب وفاق، مکتب تضاد، مکتب کنش متقابل نمادی، مکتب ساخت‌یابی، مکتب فمینیستی) بدین دلیل از یکدیگر جدا شده‌اند که در هنگام تحقیق درباره مسائل حاد جامعه با دو راهی‌هایی روبه‌رو می‌شوند که هر کدام از محققان در این مکاتب از یک راه می‌روند و به همین دلیل جامعه‌شناسی مثل اغلب رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی یک رشته چندمکتبی (یا چندگانگه‌ای و چند سرمشقی) است. برای نمونه به یکی از این دو راهی‌ها توجه کنید: آیا درست است که جامعه‌شناسی در هنگام تحقیق از الگوی روش تجربی در علم فیزیک یا زیست‌شناسی تبعیت کند یا باید از الگوی روش انسانی و تفسیری (مثل مردم‌روشی یا روش پدیدارشناسی یا روش گفتگومانی) تبعیت کند؟ اخیراً در ادامه این دو راهی یک مناقشه دیگر نیز مطرح شده است بدین معنا که آیا جامعه‌شناسی مجاز است فقط به علم آکادمیک خودش (که مملو از اصطلاحات فنی است) پای‌بند باشد یا باید در هنگام شناخت جامعه از دانش عامه (یا دانش عامیانه) و شناخت مردم از خودشان نیز استفاده کند؟ مکتب وفاق در این منازعه الگوی روش علوم تجربی و مکتب کنش متقابل نمادی الگوی روش تفسیری را برای مطالعه معضلات جامعه سرمشق خود قرار داده است و مکتب ساخت‌یابی نیز «دانش مردم‌عادی» را بر خلاف سرمشق مکتب وفاق جدی تلقی می‌کند. دو راهی‌های دیگری هم هست که به روند چندمکتبی شدن جامعه‌شناسی کمک می‌کند که در اینجا فقط پارای از آن‌ها را نام می‌برم: پدیده‌های اجتماعی مورد مطالعه یک جامعه‌شناس، متشکل از فعالیت آگاهانه افراد است یا از عناصر جمعی غیرفردی (یا ساختاری) تشکیل شده است؟ حسب و همبستگی بین افراد در جامعه ناشی از وفاق و قبول ارزش‌های عمومی است یا ریشه در ترس افراد از سلطه آشکار و نهان اقتدار حاکم دارد؟ ریشه‌های جامعه جدید به تغییر در شیوه‌های تولید وابسته است یا وابسته به تغییر در ارزش‌ها یا افکار است؟ زنانگی و نابرابری‌های جنسی بیشتر تحت تأثیر عوامل وراثتی و زیستی شکل می‌گیرد یا فرآیندها و تربیت و سلطه اجتماعی؟ اگر دقت کنیم این دو راهی‌ها که باعث تکوین مکاتب نظری گوناگون در جامعه‌شناسی شده است از تباطی با ایمان و وضعیت دینی محققان ندارد (برای توضیح بیشتر درباره نظریه‌های گوناگون جامعه‌شناسی به جلائی‌پور، ۱۳۸۶ نگاه کنید).

افسانه پرپر شدن جامعه‌شناسی

همان‌طور که در دو فراز قبل ملاحظه شد نقدهای وارد به جامعه‌شناسی از بنیان‌های نظری محکمی برخوردار نیست و در فضاهای آکادمیک این نقدها تأثیرگذار نیستند. لذا عده‌ای از مخالفان رادیکال جامعه‌شناسی که به روایت اول نزدیک‌ترند برای تأثیرگذاری مخالف خود از نقدهای پست‌مدرنیستی استفاده می‌کنند. آن‌ها معتقدند که چون رشته جامعه‌شناسی در جنبره گفتگومان‌های گوناگون گرفتار شده است دیگر رشته‌های استوار، علمی و واقع‌گرا نیست. به بیان دیگر گوئی جامعه‌شناسی به مجموعه‌ای از گفتارهای پراکنده در مورد جامعه تبدیل شده است نه گفتارها و نظریه‌های واقع‌گرا و راهگشا (به عنوان نمونه به کچوئیان، ۱۳۸۲ نگاه کنید). این نقدها حداقل متکی به دو پشتوانه است. یکی همان بعد چندمکتبی و چندسرمشقی بودن جامعه‌شناسی است. گفته می‌شود یک سر طیف جامعه‌شناسی را طرفداران مشی و گفتار پوزیتیویستی به علوم تشکیل می‌دهند و طرف دیگر آن را طرفداران مشی و گفتار تفسیری و انتقادی (که انتقادهای اساسی به رویکرد انحصار ساز پوزیتیویستی دارند). همان‌طور که توضیح داده شد، اتفاقاً کشاکش مکتبی و روش‌شناسانه در جامعه‌شناسی به معنای زنده بودن جامعه‌شناسی برای شناخت مسائل و پدیده‌های جامعه‌شناسی است نه نشانه پرپر شدن آن (برای بحثی جدی و جذاب در این باره نگاه کنید

نقدهای وارد به جامعه‌شناسی از بنیان‌های نظری محکمی برخوردار نیست و در فضاهای آکادمیک این نقدها تأثیرگذار نیستند. لذا عده‌ای از مخالفان رادیکال جامعه‌شناسی برای تأثیرگذاری مخالف خود از نقدهای پست‌مدرنیستی استفاده می‌کنند

به سیدمن، ۱۳۸۶). هم‌اکنون جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته پررونق در سراسر آکادمی‌های جهان از این چالش‌های مکتبی و گفتگومانی برای شناخت بهتر پدیده‌های اجتماعی استفاده می‌کند و به همین دلیل بر تعداد دانشجویان و اساتید جامعه‌شناسی افزوده شده است.

بعد دوم نقدها زیر سایه نفوذ آرای ساختارشنک میشل فوکو به علوم انسانی رایج صورت می‌گیرد. همان‌طور که می‌دانیم میشل فوکو به‌عنوان یکی از متفکران تأثیرگذار در دهه‌های اخیر در مطالعاتش درباره تاریخ جوامع امروزی و مدرن غربی هیچ‌یک از سرمشق‌های رایج در علوم انسانی مثل سرمشق علمی - پوزیتیویستی یا سرمشق تفسیری - تفهمی یا سرمشق انتقادی (آن‌طور که نئومارکسیست‌ها و طرفداران مکتب انتقادی مطرح کردند) را در دستور کار خود قرار نداد؛ بلکه با تأسی از متفکرانی چون نیچه از شیوه جدیدی در سرمشق‌نویسی - تبارشناسی پدیده‌های انسانی و اجتماعی پیروی کرد. در اندیشه او ماهیت زبانی، گفتاری، معرفتی، قدرتی و گفتگومانی پدیده‌های اجتماعی بسیار برجسته می‌شود. با مطالعات او بود که بحث‌های گفتگومانی در اغلب رشته‌های علوم اجتماعی (و از جمله در جامعه‌شناسی) نیز رواج گرفت. اما باید توجه داشت که جامعه‌شناسی از رشته‌های بیرون جامعه‌شناسی مثل معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی و روان‌شناسی همواره اثر گرفته و لیکن یک مصرف‌کننده منفعل نبوده است. به بیان دیگر جامعه‌شناسی متأخر با تأثیر از آموزه‌های زبان‌شناسی و آرای فوکو بحث‌های گفتگومانی او را بدون معیار وارد رشته جامعه‌شناسی نکرده است. منتقدان رادیکالی که جامعه‌شناسی را در اسارت گفتگومان‌ها می‌دانند از این موضوع غافل‌اند که اغلب مطالعاتی که در درون رشته جامعه‌شناسی از رویکرد گفتگومانی استفاده کرده‌اند در کنار سایر روش‌های تفسیری (مثل مردم‌روشی و روش پدیدارشناسی) بوده و محققان تأثیرگذاری مثل فرکلاف روش گفتگومانی را با معیار و ضابطه (و ربط آن با واقعیت، اگرچه آن واقعیت برساخته اجتماعی است) وارد مطالعات جامعه‌شناسی و انتقادی کرده‌اند. باز به تعبیر دیگر این‌طور نیست که هر کس از راه رسید و فیلش یاد هندوستان کرد بتواند هر حرفی را سر هم کند و بعد بگوید این گفتگومان من در کنار گفتگومان‌های دیگر است. اما اکنون در جامعه‌شناسی نگاه گفتگومانی به محقق این اجازه را می‌دهد که از دریچه ویژگی‌های زبانی و معرفتی پدیده‌های اجتماعی به موضوعات نگاه کند که در دیدگاه‌های دیگر ضعیف بود.

امروز بحث‌های گفتگومانی هم در مقام تولید نظریه‌ها به جامعه‌شناسی کمک می‌کند و هم در مقام دآوری دارای ضوابط و قواعد است (پورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹). به‌رغم تنوع رویکردها و روش‌شناسی تحقیقی در جامعه‌شناسی چه جامعه‌شناسی طرفدار مشی علمی - تجربی باشد و چه طرفدار مشی تفسیری یا انتقادی یا گفتگومانی باشد، وقتی نتیجه کارش مورد قبول فضای آکادمیک قرار می‌گیرد که دارای ویژگی‌های خاصی باشد (که به آن اشاره می‌شود). باز باید توجه کنیم که این درست است که جامعه‌شناسی دانش زمینه‌مند و با برساخته‌های اجتماعی روبه‌رو است؛ این درست است که جامعه‌شناسی می‌تواند اسیر کلیشه‌های فکری محققان شود و لذا به تحلیل انتقادی نیاز دارد؛ این درست است که جامعه‌شناسی در چارچوب بحث‌های مکتبی و گفتگومانی صورت می‌گیرد و از تحلیل گفتگومان بی‌نیاز نیست؛ این درست است که جامعه‌شناسی که پدیده‌های اجتماعی را مطالعه می‌کند، باید توجه داشته باشد که حداقل بخشی از پدیده‌های مورد مطالعه او دارای ویژگی‌های زبانی و گفتگومانی است؛ اما با این‌همه در فضای آکادمیک وقتی یک تحقیق جامعه‌شناسی جدی تلقی می‌شود که از ویژگی‌های سه‌گانه مشترک تمام تحقیقات اجتماعی (صرف نظر از مشی و سرمشقی مورد بررسی محقق) برخوردار باشد. اول این که مراحل تحقیق محقق از ابتدا تا انتها باید برای خواننده شفاف باشد و حتی قابل واریسی؛ ثانیاً نظریه محقق باید منسجم باشد و استدلال‌های او با هم سازگار باشد؛ ثالثاً تبیین‌ها و تفسیرهای جامعه‌شناسی باید از حمایت تجربی برخوردار باشند. نشانه حمایت تجربی در عمل وجود شواهدی است که مورد قبول جمع محققان در فضاهای آکادمیک و تحقیقاتی باشد. اگر فوکو نیز مباحث گفتگومانی خود را با رجوع به شواهد تجربی و تاریخی نشان نمی‌داد کسی بحث او را در فضای دانشگاهی جدی نمی‌گرفت. ظریف این‌که یکی دیگر از غفلت‌های منتقدین رادیکالی که می‌خواهند با تأسی به مباحث گفتگومانی و زیرساخت‌های پرفوق فوکو پایه علمی و آکادمیک جامعه‌شناسی را تضعیف کنند این است که اگر کسی بحث‌های گفتگومانی را از موضع پست‌مدرنیستی و نسبیت معرفتی و شالوده‌شکنانه جدی بگیرد، با این رویکرد و روش فقط زیر پایه‌های علوم اجتماعی



غفلت است که زیرساخت شخصیت پرفوق فوکو پایه علمی و آکادمیک جامعه‌شناسی را تضعیف کرد، اگر کسی بحث‌های گفتگومانی را از موضع پست‌مدرنیستی و نسبیت معرفتی و شالوده‌شکنانه جدی بگیرد، با این رویکرد و روش فقط زیر پایه‌های علوم اجتماعی غربی سست نمی‌شود بلکه زیر پای هر نوع دآوری مطلق نیز خالی می‌شود

غربی سست نمی‌شود بلکه به طریق اولی زیر پای هر نوع دآوری مطلق از جمله ادیان نیز خالی می‌شود، چنان‌که از نظر فوکو همه دانش‌ها از جمله دانش دینی «گفتگومانی» است و این گفتگومان‌ها فقط حامل حقیقت نیست بلکه حافظ قدرت نیز هست (برای آگاهی از بحثی نقادانه درباره آرای فوکو نگاه کنید به شاهرخ حقیقی، ۱۳۷۹).

غفلت از انواع تبیین‌ها و روایت ششم

از نظر معرفت‌شناسی خطای اساسی منتقدان خصوصاً منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی جاری نگاه غیرمنفخ آن‌ها نسبت به «تبیین‌های عقلانی» است. ظاهراً برای آن‌ها یک نوع تبیین عقلانی اصالت دارد و آن هم تبیین دینی است. البته آنان بدون این‌که با دقت منظور خود را از تبیین دینی روشن کنند، بقیه تبیین‌ها را یا مردود می‌دانند یا معقدند باید در چارچوب تبیین دینی که می‌گویند مورد قبول قرار گیرد. اما اگر تقسیم‌بندی منفخ از تبیین‌های عقلانی (و به‌طور کلی از عقلانیت) داشته باشیم می‌توانیم بر عایت ضوابط، هر نوع تبیین دین (و با پناه گرفتن در زیر عناوین محترمی چون دفاع از قرآن، سنت نبوی و آموزه‌های ائمه طاهرا) نشویم. توجه به دو تقسیم‌بندی از عقلانیت واحدودی تنگنای منتقدان افراطی جامعه‌شناسی را روشن می‌کند (برای آشنایی با بحثی مستوفی و عمیق درباره این دو تقسیم‌بندی به کتاب ابوالقاسم فنایی، ۱۳۹۰ مراجعه کنید).

تقسیم‌بندی اول تقسیم‌بندی عقلانیت به عقلانیت مضیق و موسع است. عقلانیت مضیق یا محدود عقلانیتی است که الگوی راسخ عقلانیت را همان الگوی تحصلی (پوزیتیویستی) در علوم تجربی می‌داند. طبق این عقلانیت تنها عقلانیت علمی و تحصلی است که عقل بشر می‌تواند به آن اعتماد کند و بقیه تبیین‌ها غیر علمی، بی‌معنا و غیر قابل اتکا است. طبق این تلقی از عقلانیت تنها تبیین‌های علمی مبتنی بر تجربه حسی «عقلانی» است و تبیین‌های دینی، فلسفی، عرفانی و اخلاقی «عقلانی» نیست. این عقلانیت مضیق و محدود همان عقلانیت غالب در پایان قرن ۱۹ و اوایل قرن بیستم بود که بر محیط‌های دانشگاهی غرب مسلط بود. اما در عقلانیت موسع تنها یکی از انواع عقلانیت‌ها مبتنی بر عقلانیت علمی مبتنی بر تجربه حسی است و در طیف وسیع این عقلانیت، عقلانیت تبیین‌های دینی (مبتنی بر تجربه‌های دینی)، فلسفی، اخلاقی و حتی عرفانی هم پذیرفته می‌شود. در این عقلانیت موسع هر تبیینی با معیار خودش مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و به‌طور مثال تبیین علمی و دینی قابل فروکاستن به دیگری محسوب نمی‌شود. این تبیین‌ها ضمن این‌که سازگارند کاملاً متفاوت و غیر قابل تقلیل به هم‌اند.

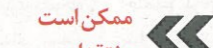
مثلاً در قلمرو علم تجربی به دنبال تبیین یک مساله اجتماعی (مثل ضعف در همبستگی اجتماعی در جامعه‌های خاص) با مقولات و مفاهیم علمی و مبتنی بر تجربه حسی هستیم و باید بتوان با شواهد تجربی قابل مراجعه این تبیین‌ها را تأیید یا رد کرد؛ در قلمرو فلسفه به دنبال تبیین همان موضوع با مقولات و مفاهیم فلسفی هستیم و در این قلمرو معیار محقق شهادهای فلسفی و استدلال‌های عقلانی (نه مشاهدات تجربی) و انسجام مفهومی است که برای ترجیح تبیینی فلسفی بر تبیینی دیگر مورد توجه قرار می‌گیرد؛ در قلمرو اخلاق به دنبال تبیین همان مساله با مقولات و مفاهیم اخلاقی و نه مشاهدات تجربی و شهادهای فلسفی هستیم؛ در قلمرو دین هم به دنبال تبیین همان مساله با مقولات و مفاهیم دینی هستیم. چنین تبیین دینی‌ای اوصاف، افعال و اراده خداوند و باطن عالم بر مبنای تجربه دینی هستیم. چنین تبیین دینی‌ای از یک مساله اجتماعی کاملاً سازگار و در عین حال متفاوت از تبیین علمی جامعه‌شناختی است و از این جهت با پنج روایت پیشین از دانش اجتماعی دینی متمایز است. برای مثال درباره یک مساله اجتماعی می‌توان با اتکا به تجربه دینی، معارف دینی، آموزه‌های قرآنی و بیانات دینی انبیا، ائمه طاهرا و پیشوایان دینی، تبیینی دینی هم به دست آورد. این تبیین دینی متفاوت و سازگار با دیگر تبیین‌ها - از جمله تبیین علمی جامعه‌شناختی است و تفاوت این تبیین‌ها عمدتاً ناشی از تفاوت منظر و زاویه دید به پدیده‌های واحد است. این تبیین دینی جای تبیین علمی جامعه‌شناختی را نمی‌گیرد و بالعکس، و هر یک، محتوا و کارکردهای متفاوتی دارد که به کار پاسخ‌گویی به بخشی از نیازهای انسانی می‌آید. برای پاسخ‌گویی به نیازهای متکثر انسان و تأمین یک زندگی سعادت‌مندانه با عزت و کرامت و رفاه نسبی، عرصه عمومی جامعه امروز به همه این تبیین‌ها نیاز دارد. اما همان‌طور که ذکر شد هر یک از این تبیین‌ها منابع و ملاک خود را دارد و

یکی را نمی‌توان علیه دیگری به کار برد.

چنان که فناهی می‌گوید، «دین اسلام از نظر تبیین دینی مسلمانان را بی‌نیاز می‌کند و تبیین دینی‌ای که قرآن به مسلمانان آموزش می‌دهد، کامل‌ترین، جامع‌ترین و فراگیرترین تبیین دینی ممکن است، باری این ادعاها معقول و قابل دفاع است. اگر مسلمانان تبیین توحیدی را که قرآن مبشر و معلم آن است عمیقاً درک کنند و آن را با تبیین علمی و فلسفی جمع کنند و در مقام تصمیم‌گیری و عمل به لوازم و پیامدهای همه تبیین‌های معقول پای‌بند باشند، سعادت دنیا و آخرت آنان تامین خواهد شد» (فناهی، ۱۳۸۹: ۵۴). این آیه مشهور و مهم قرآن مجید که «انزلنا علیک الكتاب تمییزاً لکل شیء» (نحل/۸۹) به این معنا است که دین اسلام و کتاب آسمانی آن تبیین «دینی» هر چیزی را ارائه می‌کند، نه تبیین علمی و فلسفی همه چیز را. به عبارت دیگر خداوند از ما نخواست که برای تبیین‌های علمی و فلسفی به قرآن مراجعه کنیم. پیامبر (ص) و قرآن مجید برای ما تبیین‌های دینی و اخلاقی عرضه کرده است که در ذخیره معرفتی فیلسوفان و دانشمندان علوم تجربی یافت نمی‌شود (همان). اما منتقدان رادیکال علوم انسانی فکر می‌کنند با در دست داشتن تبیین دینی گویا خداوند ما را از سایر تبیین‌ها بی‌نیاز کرده است. آن‌ها گویا می‌خواهند با پناه بردن به اعتمادی که از تبیین‌های دینی ناشی می‌شود زیر پای تبیین‌های دیگر بشری را خالی کنند.

تقسیم‌بندی دیگری که منتقدان رادیکال علوم انسانی از الزامات آن غافل‌اند، تقسیم‌بندی عقلانیت به عقلانیت نظری و عملی است. طبق این تقسیم‌بندی امور دنیایی و غیردنیایی و گزاره‌های مربوط به آن‌ها یا «خردپذیر»ند یعنی ما به لحاظ معرفتی و عقلانی از آنها می‌توانیم دفاع کنیم یا «خردستیز»ند یعنی گزاره‌هایی هستند که ما به لحاظ معرفتی و عقلانی دلایل قاطع برای رد آن‌ها داریم، یا «خردگریز»ند یعنی نه برای رد و نه برای قبول آن‌ها نمی‌توانیم دلایل معرفتی قاطع فراهم کنیم. به بیان دیگر در برابر امور خردگریز که دایره وسیعی را پوشش می‌دهند ممکن است عقلانیت نظری برای ما کاری نتواند انجام دهد، اما از لحاظ عملی می‌توان برخی از این گزاره‌ها را بر دیگری رجحان داد و با توجه به سودمندی یا زیان‌دهی هر یک قضاوت کرد و بنا بر مقتضای عقلانیت عملی در حوزه گزاره‌های خردگریز نیز دست به داوری عقلانی زد. منتقدان رادیکال علوم اجتماعی تجربی چون فکر می‌کنند با عقلانیت نظری بشری نمی‌توان از پاره‌ای از امور و گزاره‌های دینی دفاع کرد، برای این که مشکل خود را حل کنند عقلانیت بشری را به طور کلی در برابر عقلانیت دینی تخطئه می‌کنند و توجه ندارند که اولاً تبیین‌های دینی را نمی‌توان نباید بر اساس عقلانیت علمی مبتنی بر تجربه حسی موجه کرد و ثانیاً عقلانیت تنها به عقلانیت نظری محدود نمی‌شود. جامعه‌شناسی نیز فقط حامل عقلانیت نظری نیست. به بیان دیگر ممکن است پاره‌ای از امور و گزاره‌های دینی «خردگریز» (و نه خردستیز) باشند، اما بتوان با اتکا به عقلانیت عملی از آراءش بخشی، شادی‌افزایی، اعتماد‌آزایی و امیدبخشی آن‌ها و پیامدهای عملی مثبت دین‌داری و عقلانیت دین‌ورزی سخن گفت. بدین ترتیب بر خلاف عقلانیت محدود منتقدان رادیکال، عقلانیت موسع و عقلانیت عملی می‌تواند به ما کمک کند که خود را به همه انواع تبیین (اعم از علمی، دینی، فلسفی و اخلاقی) نیازمند بدانیم و از این طریق به غنای حیات فردی و جمعی خود بیفزاییم و یکی را فدای دیگری نکنیم.

نتیجه و راهبرد عرصه عمومی امن



در عرصه عمومی ایران ما هم منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی داریم که جامعه‌شناسی را تحمل نمی‌کنند و هم منتقدان رادیکال سکولار (خصوصاً در بین ایرانیان خارج از کشور) که ارزش مستقل تبیین‌های دینی در عرصه عمومی را نمی‌کنند. منتقدان رادیکال دیندار برای حل معضلات موجود میان دانش جامعه‌شناسی و دانش دینی اولاً قرائت دینی خود را قرائت صحیح می‌دانند بدون این که روشن کنند مشخصات دقیق این قرائت چیست و ثانیاً به‌خاطر خواستگاه غربی، عرفی، دنیایی دانش جامعه‌شناسی موجود، آن را نظراً و عملاً غیرالهی، باطل و غلط می‌دانند و تحمل جامعه‌شناسی (و به‌طور کلی علوم انسانی موجود) را از روی اضطراب و اکل میته می‌دانند تا این که روزی یک جامعه‌شناسی الهی یا یک جامعه‌شناسی بکر و بومی تولید شود، اگرچه سال‌ها طول بکشد. به بیان دیگر آن‌ها تنها اصالت تبیین دینی را قبول دارند، تبیین‌های دیگر را هم به تبیین دینی فرومی کاهند و جامعه‌شناسی علمی/تجربی موجود را متعارض با دانش اجتماعی دینی، دین‌زدا و غیرقابل دفاع می‌دانند. در برابر منتقدان رادیکال دین‌دار، منتقدان رادیکال سکولار هم داریم. آنها جامعه‌شناسی را دانشی معقول، عرفی، بشری می‌دانند و معتقدند تبیین دینی را تبیینی غیرعقلانی و اگر رودر بایستی نداشته باشند خرافاتی می‌دانند

که با تبیین‌های علمی دانش‌های تجربی ناسازگار است. این منتقدان بر عکس منتقدان قبل، تنها اصالت تبیین علمی را قبول می‌کنند. آن‌ها معتقدند باید از دانش جامعه‌شناسی در عرصه عمومی دفاع کنیم و دانش دینی - هر چه هست - را در حوزه خصوصی حفظ کنیم. اما ادعای این جستار در نقد هر دو دسته از منتقدان رادیکال این بود که ما در عرصه عمومی و برای حیات انسانی‌تر و اخلاقی‌تر جامعه به هر دو نوع تبیین علمی (از جمله جامعه‌شناختی) و دینی (از جمله تبیین دینی امر اجتماعی) مثل دیگر انواع تبیین‌ها (مثل تبیین‌های فلسفی و اخلاقی) نیاز داریم و همه آن‌ها عقلانی است به شرط این که معیارها و ضوابط هر یک را رعایت کنیم و یکی را علیه دیگری از میدان به در نکنیم و به دیگری را فرونگاهیم. البته توجه اصلی این نوشته به نقد منتقدان رادیکال دیندار بود که این روزها در بوروکراسی آموزشی ایران بدون این که پاسخگوی رفتارشان باشند از قدرت بیشتری برخوردارند (نقد منتقدان رادیکال سکولار اما بی‌قدرت رسمی به فرصت دیگری نیاز دارد).

۲ نقد این جستار از منتقدان رادیکال به این معنا نیست که رشته‌های علوم انسانی (و از جمله جامعه‌شناسی) در ایران با نارسائی و معضل روبه‌رو نیست، بلکه اتفاقاً این رشته‌ها با معضلات گوناگونی از جمله دخالت قدرت سیاسی روبه‌رو است و نیاز به علاج دارد. اتفاقاً شناسایی معضلات رشته‌های علوم انسانی به یک عرصه عمومی امن نقد و بررسی نیاز دارد که صاحبان این رشته‌ها و منتقدان آن‌ها بتوانند بدون احساس ناامنی در بحث‌های آسیب‌شناسی این رشته‌ها شرکت کنند.

۳ تبلیغات رسمی علیه علوم انسانی اگر مبتنی بر روایت اول و دوم باشد، پایه‌های معرفتی محکمی ندارد. جامعه به همه نوع «تبیین» (اعم از دینی، فلسفی، اخلاقی و علمی) نیاز دارد. اگر از منظر انگیزه‌های دینی نیز موضوع را مورد توجه قرار دهیم می‌توانیم هم به اسلام اعتقاد داشته باشیم و نیازمندی‌های معرفتی و اخلاقی خود را از تبیین‌های دینی اسلامی تأمین کنیم و در عین حال بدون نگرانی دینی به رشته و حرفه جامعه‌شناسی متعارف مشغول باشیم و از این طریق با شناسایی علل معضلات اجتماعی و نقد کلیشه‌های حقیقت‌نما به بهبود زندگی در جامعه کمک کنیم.

ممکن است منتقدان رادیکال یا حاملان روایت یک و دو بگویند اگر جامعه‌شناسی در ۶۰ سال عمر خود در ایران مفید بود جامعه ایران با این‌همه معضلات اجتماعی مثل رشد فرایندها اعتیاد، حاشیه‌نشینی، جرم و جنایت و... روبه‌رو نبود. در پاسخ باید گفت اگر همین علوم اجتماعی جوان در ایران حضور نداشت اوضاع آسیب‌های اجتماعی از این هم که هست بدتر بود. این قیاس منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی شبیه این است که علوم و فنون پزشکی را به‌خاطر این که میزان بیماریان قلبی، سرطان، گوارشی و عصبی در ایران زیاد است یا داروهای پزشکی عوارض جانبی دارند، رد کنیم و به جای آن پزشکی جایگزین یا سنتی را قرار دهیم. جامعه ایران هم به پزشکی مدرن نیاز دارد و هم پزشکی جایگزین و سنتی می‌تواند در کنار پزشکی رایج به صورت مکمل به رشد خود ادامه دهد و از تنگناهای پزشکی مدرن بکاهد (که در آن صورت این پزشکی هم پزشکی سنتی نخواهد بود بلکه پزشکی سنتی بازاندیشی‌شده و لذا نوعی پزشکی امروزی است).

لذا تنها یک دید تنگ‌نظرانه است که به خاطر رشد بیماری‌ها در جامعه به فکر حذف پزشکی مدرن می‌افتد. اما منتقدان رادیکال علوم جدید چون با اعتراض انبوه بیماران روبه‌رو می‌شوند شجاعت ندارند به آن صراحتی که علوم انسانی را طرد می‌کنند به طرد علوم پزشکی بپردازند. علوم تجربی طبیعی، فیزیکی (و مهندسی که کاربرد علوم مذکور است) به‌رغم این که مدرن هستند از آنجا که قدرت سخت‌افزاری مورد نظر تنگ‌نظران را افزایش می‌دهند، اصلاً از سوی آن‌ها مورد انتقاد قرار نمی‌گیرد.

۴ معضل سستی در بنیان‌های اخلاقی و دینی جامعه جدید معضلی است که در برابر همه دلسوزان جامعه قرار دارد. منتهای این معضلات مشکلاتی نیست که بتوان بانسخه روایت اول یا «محو زندگی جدید» حل کرد. معضل بحران اخلاقی و دینی یکی از معضلات همه جوامع امروزی است که تنها با کوشش جمعی و عرصه عمومی نقد و بررسی می‌توان به شناخت آن پی برد و یا دولت و جامعه مدنی و شهروندی مسوول می‌توان در راه یک جامعه اخلاقی و دینی حرکت کرد. در این مسیر توجه به دو روایت دانش اجتماعی دینی یعنی روایت پنجم و ششم حائز اهمیت است. گفتگمانی که منتقدان رادیکال جامعه‌شناسی از آن تغذیه می‌کنند بیش از آن که راه حل معضلات دینی و اجتماعی جامعه باشد گفتگمانی است که در آن بیشتر امید به شکل‌گیری یک نظم اقتدار‌گرای دینی در آن تصویر می‌شود. البته این نظم لباسی نیست که به تن جامعه‌ای با ویژگی‌های

جامعه ایران برود، اگر چه تحمیل این لباس به بوروکراسی آموزشی کشور می‌تواند روند پیشرفت ایران را کند کند (جلالی‌پور، ۱۳۹۰).

۵ همان‌طور که در ابتدا اشاره شد، این نوشته به دنبال نقد دلایل منتقدان رادیکال بود و نمی‌خواست به علت‌های تبلیغاتی علیه علوم انسانی بپردازد. اما همان‌طور که ملاحظه کردید اولاً تبلیغات علیه جامعه‌شناسی رایج از موضع روایت اول و دوم دلایل جدی معرفتی ندارد، ثانیاً همه حاملان جامعه‌شناسی هم علم خود را وحی منزل نمی‌دانند و همه نظریه‌های آن می‌تواند با ارائه شواهد و قرائن تجربی نقد شوند، ثالثاً دستاوردهای جامعه‌شناسی می‌تواند در عرصه عمومی مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. لذا تبلیغات علیه جامعه‌شناسی بیش از آن که دلایل محکم معرفتی داشته باشد، علت دارد. یکی از علل مهم آن اتفاقاً حمله به ابعاد و پیامدهای مثبت تقویت علوم انسانی در ایران است. زیرا اکنون این نهاد علوم انسانی در ایران است که پایگاه اصلی تفکر راهگشا و انتقادی در جامعه است و بر خلاف دهه چهل و پنجاه ایران نه ایندولوژی‌های سیاسی که آگاهی مبتنی بر علوم انسانی و اجتماعی مؤثر بر افکار و سیاست‌های عمومی است و تأثیر رشته‌های مختلف علوم انسانی بر حیات فردی و جمعی ایرانیان رو به فزونی است. این پایگاه انتقادی، روشنگری، سیاست‌گذاری و گره‌گشایی همان پدیده‌ای است که منتقدان رادیکال علوم انسانی آن را تحمل نمی‌کنند.

راهی که منتقدان رادیکال می‌روند به‌خاطر ضعف نظری و ویژگی‌های جامعه ایران به نظر می‌رسد که نمی‌تواند در آینده تداوم داشته باشد ولی می‌توان هشدار داد که هر گاه نگاه منتقدان رادیکال علوم انسانی خصوصاً روایت اول در بوروکراسی آموزشی ایران دست بالا را پیدا کند به‌جای این که در جامعه تبیین دینی یا علم بومی رشد کند، پیامدهای منفی ذیل تقویت خواهد شد. اول این که روند توسعه و پیشرفت کشور کندتر خواهد شد. چون نگاه افراطی روایت اول به‌جای آسیب‌شناسی زندگی جدید، زندگی جدید و توسعه‌یافته را دین‌زدا می‌داند، گویی همان بهتر که کشور توسعه پیدا نکند. دوم این که در واکنش به کندی توسعه در کشور و گسترش بیکاری و سرخوردگی (غیر از رشد آسیب‌های اجتماعی مثل اعتیاد و خودکشی) آیین‌ها و فرقه‌های معنویت‌گرای نوپدید در بخش پنهان جامعه خصوصاً در میان جوانان افزایش خواهد یافت. سوم این که روند بوروکراتیزه شدن امور دینی رو به افزایش خواهد گذاشت. منتقدان رادیکال نقد علوم انسانی و حوزه کارشناسی و تخصصی ایران به نام دین این کار را انجام می‌دهند و دینداران که مورد تأیید آن‌ها هستند، باید بوروکراسی ایران را قبضه کنند. این اقدام آن‌ها از یک طرف موضع انتقادی دینداران شیعه خصوصاً روحانیت و مرجعیت شیعه را که به‌قول مرحوم شهید مطهری افتخار تاریخی شیعیان بود ضعیف و ضعیف‌تر می‌کند. به بیان دیگر با بوروکراتیزه و دولتی کردن آموزش دینی عرصه عمومی کشور را از نقد مستقل روحانیت و اسلام‌شناسان شیعه خصوصاً روایت ششم تبیین اجتماعی دینی محروم می‌کند. از طرف دیگر چون این اقدامات حذفی به نام دین و به‌وسیله و با ابزار بوروکراسی دولت انجام می‌شود به‌جای این که دولت را در انجام مسوولیت‌های اصلی اش مثل رعایت حقوق شهروندی و رفاه عمومی جلاک کند از درون پوک می‌سازد و روند مشروعیت‌زدایی‌اش را سرعت می‌بخشد.

۶ جامعه ایران از معضلات گوناگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی رنج می‌برد. این در حالی است که جوامع مسلمانی که از جامعه ایران عقب‌تر بودند مانند ترکیه، اندونزی و مالزی هم اکنون کارنامه عمومی بهتری برای حل معضلات مذکور دارند. این جوامع علوم انسانی و حوزه‌های تخصصی را به نام دینی و بومی کردن به حاشیه نفرستاده‌اند. جامعه ایران به عرصه عمومی امن نیاز دارد که در آن تبیین‌های دینی، فلسفی، اخلاقی و علمی از معضلات جامعه به راحتی مطرح شود. انتقاد منتقدان رادیکال علوم انسانی از آن نظر که انتقاد است مشکلی برای جامعه ایجاد نمی‌کند، اما اگر قرار باشد استدلال‌های مخدوش آن‌ها پایه‌های اصلی مدیریت کلان جامعه قرار گیرد برای آینده جامعه باید نگران بود. زیرا تسلط نگاه‌های محدود نه به گسترش تبیین‌های دینی کمک می‌کند و نه باعث رجوع جوانان به دین می‌شود. بلکه برعکس جامعه را به جای این که با یک کثرت هم‌گرایانه و قانون‌مدارانه به سوی پیشرفت و عزت و رفاه و آرمش و تقویت بنیان‌های اخلاقی و دینی شهروندان سوق دهد به سوی قطبی‌تر شدن، دشمن‌یکدیگر شدن و غیرقابل پیش‌بینی شدن خواهد کشاند

پی‌نوشت‌ها:
۱. نکته دیگری که قابل توجه است، این است که طرفداران جامعه‌شناسی بومی و دینی از ایران از روایت اندیشه‌یافته و رفتار دینی خود مردم ایران از منظر و زبان خودشان غافل بوده و هستند.

جوامع مسلمانی که از جامعه ایران عقب‌تر بودند مانند ترکیه، اندونزی و مالزی هم‌اکنون کارنامه عمومی بهتری برای حل معضلات اجتماعی دارند. این جوامع علوم انسانی را به نام دینی و بومی کردن به حاشیه نفرستاده‌اند. جامعه ایران به عرصه عمومی امن نیاز دارد که در آن تبیین‌های علمی از معضلات جامعه به راحتی مطرح شود

به بیان دیگر صرف نظر از نگاه جریان اصلی جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان دانشگاهی و نگاه طرفداران جامعه‌شناسی دینی و بومی، خود مردم دینداران را چگونه تفسیر و تبیین می‌کنند و چگونه به رفتار دینی خود معنا می‌دهند؟ این دانش اجتماعی هم محل اعتناست. از این نظر بر خلاف نظر ناب‌گرایان روایت اول و دوم جامعه ایران مثل تمام جوامع بشری با ذخیره متنوعی از گونه‌های دین‌شناسی و دینداری مردمی در میان اقشار گوناگون برخوردار است. گویا از نظر طرفداران جامعه‌شناسی دینی و بومی دین‌شناسی و دینداری از نظر خود مردم ایران، دینی و بومی نیست. به هر تقدیر این نگاه و روایت مغفول به دین از سوی طرفداران علوم انسانی دینی و بومی مورد توجه قرار نمی‌گیرد و بیشتر این انسان‌شناسان خارجی هستند که به این روایت توجه کرده‌اند (برای آشنایی با این نوع مطالعات باید به بررسی‌هایی که در علوم اجتماعی بر مبنای «مردم روش» صورت می‌گیرد، مراجعه کرد). طرفداران جامعه‌شناسی دینی و بومی اگر به دنبال نگاه بومی هستند، نمی‌توان از نوع آگاهی خود مردم نسبت به دینشان بی‌اطلاع باشند. طرفداران روایت اول و دوم با آگاهی از آگاهی و رفتار خود مردم از دین‌شان می‌توانند به این موضوع پی ببرند که چرا دین ناب و خالصی که آنها در پی آن هستند، در میان مردم عادی رواج ندارد.

۲. به‌عنوان نمونه حسن رحیم‌پور ازغدی که از مدافعان جدی اسلامی و بومی کردن علوم انسانی است، و هر هفته سخنرانی‌هایش از طریق صدا و سیما پخش می‌شود می‌گوید: تألیفات جامعه‌شناسان، متالهای، متکلمان و حقوق‌دانان و فیلسوفان سیاسی غرب، در اینجا (منظور ایران) بدل به متون مقدس شده‌اند. بسیاری از رجال ما و محافل آکادمیک شرق، فکر کردن را کنار گذارده‌اند» (فردا، ۲۹ مه‌ماه ۱۳۸۸). امام جمعه موقت تهران نیز در نماز جمعه اول آبان ۱۳۸۸ سخن از انقلاب دیگری در دانشگاه‌ها مانند انقلاب اول می‌گوید و تأکید می‌کند منابع رشته‌هایی چون حقوق و روانشناسی و جامعه‌شناسی همه از غرب به ما رسیده است و انسان همان‌طور که از برخی اتفاقات یا اشرار نگرانی دارد، از برخی کرسی‌ها در دانشگاه‌ها هم نگران است. در پی انتقادات گسترده وزارت علوم دولت هم دست به کار بازنگری علوم انسانی شده است. ابوالفضل حسینی، مدیر کل دفتر گسترش آموزش عالی اعلام کرده است که ۱۲ رشته دانشگاهی از جمله حقوق، مطالعات زبان، حقوق بشر، مدیریت، مدیریت فرهنگی و هنری، جامعه‌شناسی، علوم اجتماعی، فلسفه، روانشناسی، علوم تربیتی و علوم سیاسی در حال «بازنگری و بومی‌سازی» هستند. به نظر او، این رشته‌ها باید با «اولویت‌های بومی و دین‌محوری بازنگری شوند به طوری که محتوای آن‌ها که بیشتر غربی است با محورهای دینی و اسلامی هماهنگ شود» (۲۲ آبان ۱۳۸۹).

منبع
۱- بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۴، گامی به سوی علم دینی: ساختار و امکان تجربی علم دینی، تهران: پژوهشگاه حوزه دانشگاه، ۲- بلیکی، نورمن، ۱۳۸۴، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی، ۳- بودن، رمیون، ۱۳۸۳، مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ترجمه باقر برهام، نشر مرکز، ۴- حقیقی، شاهرخ، ۱۳۷۹، گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار و دریدا، تهران، نشر آگه، ۵- جلای‌پور، حمیدرضا، ۱۳۹۰، ایران: جامعه مدرن کژقواره، در دست چاپ، ۶- جلای‌پور، حمیدرضا و محمدی، جمال، ۱۳۸۷، نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، تهران، نشر نی، ۷- ریاحی، حسین و فرنوش صفوی‌فر و مازیار عطاری، علم دینی، امکان و چگونگی، قسمت، شماره ۷۶ و ۷۷، زمستان ۱۳۸۳. ۸- سمت، فصلنامه معرفتی اعتقادی، ۱۳۸۹، شماره اول و شماره دوم، تابستان ۱۳۸۹. ۹- سیدمن، استیون، ۱۳۸۶، کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی، ۱۰- سروس، عبدالکریم، ۱۳۸۵، تفرج صنع، تهران، نشر صراط، ۱۱- طالبان، محمدرضا، ۱۳۸۸، روش‌شناسی مطالعات انقلاب: با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۲- فناهی، ابوالقاسم، ۱۳۹۰، تبیین دینی و تبیین اخلاقی در قرآن، در دست چاپ، تهران، ۱۳- فوران، جان، ۱۳۸۲، نظریه‌پردازی انقلاب‌ها، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نشر کویر، ۱۴- کاتوزیان، محمدعلی همایون، ۱۳۷۷، جامعه‌شناسی تاریخی ایران، ترجمه علیرضا طیب، نشر مرکز، ۱۵- کراب، یان، ۱۳۸۱، نظریه‌های اجتماعی کلاسیک، ترجمه شهناز مسماپرست، تهران، نشر آگه/۱۶- کچویان، حسین، ۱۳۸۲، فوکو و دبرینه‌شناسی دانش، تهران، نشر دانشگاه تهران، ۱۷- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۶، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی، ۱۸- یورگنس، ماریان و فیلیپس، لوتیز، ۱۳۸۹، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی، ۱۹- Janoski, Thomas and Alford, Robert and Hicks, Alexander and Schwart3, Mildred. A., 2005, The Handbook of palitical sociology, cambridge, cambridge university press

