

موانع رشد جامعه‌شناسی در خاورمیانه سده اخیر

کامران ربیعی^۱

(تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۱۰، تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۱۳)

چکیده

یکی از پیش‌فرض‌های جامعه‌شناسان تأثیرپذیری تفکر و دانش بشری از شرایط اجتماعی هر دوره است. مقاله حاضر به بررسی موانع رشد جامعه‌شناسی در خاورمیانه تحت تأثیر شرایط سه حوزه ساخت سیاسی و حکومت، اقتصاد و حوزه اجتماعی - فرهنگی طی سده اخیر می‌پردازد. درباب حکومت و ساخت سیاسی، ظهور حکومت‌های اقتدارگرا و ایدئولوژیک شدن قدرت سیاسی از دهه ۱۹۶۰ به بعد و خیزش اسلام سیاسی در دهه ۱۹۷۰ مهم‌ترین موانع سیاسی فراروی رشد جامعه‌شناسی بوده است. در حوزه اقتصاد، برون‌ز بودن توسعه اقتصادی و مسائل ناشی از آن و تمایل سیاست‌گذاران به پیشبرد مدرنیزاسیون فارغ از مدرنیسم اجتماعی موانع اصلی بوده و درباب حوزه اجتماعی - فرهنگی ضعف جامعه مدنی، فقدان حوزه عمومی قدرتمند و حل‌نشدن مشکل تعارض میان سنت و مدرنیته در حوزه اندیشه و جامعه از جمله موانع اصلی رشد جامعه‌شناسی در کشورهای خاورمیانه بوده است.

واژه‌های کلیدی: جامعه‌شناسی، کشورهای خاورمیانه، سیاست، اقتصاد، حوزه اجتماعی - فرهنگی.

مقدمه

سال‌های ۲۰۱۱ و ۲۰۱۲ را شاید بتوان در خاورمیانه سال‌های «تغییر» نام‌گذاری کرد. حکومت‌های تونس و مصر سقوط کرده‌اند، رئیس‌جمهور یمن ناگزیر به کناره‌گیری شده و

rabiei_k@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری و مدرس دانشگاه اصفهان

سوریه همچنان ملتهب و ناآرام است. در این شرایط کافی است به مهم‌ترین رسانه‌های غربی و عربی نگاهی بیندازیم و ببینیم چه کسانی به تحلیل شرایط موجود می‌پردازند و آینده را پیش‌بینی می‌کنند. متخصصان استراتژی‌های نظامی، کارشناسان علوم سیاسی و پژوهشگران مراکز مطالعات استراتژیک از جمله مهم‌ترین این افراد هستند و سهم اندیشمندان اجتماعی و جامعه‌شناسان در این میان اندک است.

در این بین، زمانی به تغییرات اجتماعی و کاویدن لایه‌های اجتماعی اهمیت داده می‌شود که پای رسانه‌هایی چون فیس‌بوک و توئیتر به میان آید و نقش شبکه‌های اجتماعی مجازی جوانان مطرح شود. در جریان انقلاب مصر، گاهی تمامی فرآیند به «انقلاب فیس‌بوکی جوانان» فروکاسته می‌شد و سهم دهه‌ها مقاومت و تغییر نادیده گرفته می‌شد. چه فیس‌بوک و چه شبکه‌هایی مانند سی‌ان‌ان، بی‌بی‌سی، العربیه و الجزیره همگی توسط قدرت‌های درهم‌تنیده سیاسی و اقتصادی حمایت و هدایت می‌شوند. کارکرد این رسانه‌ها بازتولید پنهان و آشکار سلطه و منافع این قدرت‌ها است. شاید وجود همین منافع است که به تعبیر بورديو جامعه‌شناسان را به موجوداتی مزاحم مبدل می‌کند، چرا که جامعه‌شناس «دروغی را فاش می‌کند که افراد به خود می‌گویند و در تمام جوامع به صورت جمعی تداوم یافته و تشویق می‌شود و در پایه تمامی ارزش‌ها، ولو مقدس‌ترین آن‌ها و در پایه کل هستی اجتماعی قرار دارد». چون از خلال جامعه‌شناس «کنشگران اجتماعی می‌توانند بفهمند که کیستند و چیستند» (بورديو، ۱۳۸۸: ۳۴-۳۱). فضای ابهام‌آلودی که طبیعی جلوه کند، مناسب حال فرادستان است و جامعه‌شناس که با خصلت تأملی خود پرده‌های موجود را کنار می‌زند، «آگاهی» را به خطرناک‌ترین سلاح مقاومت مبدل می‌سازد.

به باور مایکل بوراوی، در جهان جدید، جامعه مدنی در معرض فشارهای مداوم دولت و بازار قرار دارد. دولت با ابزار علم سیاست و بازار با علم اقتصاد سعی می‌کنند سلطه خود را بر جامعه مدنی مستحکم کنند و جامعه مدنی در این بین با دیده‌بان جامعه‌شناسی سعی در بازاندیشی شرایط موجود و تولید و تکثیر آگاهی و یاری رساندن به تغییر وضع موجود دارد (بوراوی، ۲۰۰۵). این نگاه بوراوی برخاسته از نگاه چپ‌گرای اوست که بیشتر به آرمان‌رهای بخشی وی نزدیک است تا به واقعیت نظام سرمایه‌داری پیرامون ما. از این گذشته، هنگامی عرصه بر جامعه‌شناسی تنگ‌تر می‌شود که بحث نه بر سر غرب نظم‌یافته با سلطه هژمونیک، بلکه مربوط به خاورمیانه برخوردار از سلطه سرکوب‌گر باشد.

به نظر نمی‌رسد که به‌کارگیری مفاهیم «دولت»، «بازار» و «جامعه مدنی» با همان فضای مفهومی رایج در غرب چندان برای خاورمیانه دقیق باشد. چرا که فضای مفهومی آن‌ها قویاً با

پیدایش نظام سرمایه‌داری و مدرنیته در ارتباط بوده که به کلی با تجارب تاریخی جوامع اسلامی و خاورمیانه متفاوت است. لذا در مقاله حاضر به جای «دولت» از مفاهیم ساخت سیاسی و حکومت، به جای «بازار» از ساختار و شرایط اقتصادی و به جای «جامعه مدنی» از شرایط فرهنگی - اجتماعی استفاده خواهد شد. نکته دیگری که می‌بایست مورد توجه قرار داد وجود تفاوت فاحش میان کشورهای خاورمیانه در درجه توسعه‌یافتگی و شرایط علوم انسانی آنها است. برای نمونه اگرچه از اواخر قرن نوزدهم شاهد برآمدن روشن‌فکران اصیلی در مصر، لبنان و ایران هستیم، شبه‌جزیره عربستان هنوز فاقد بدنه روشن‌فکری است. در این منطقه تحت تأثیر ساختار اجتماعی و سیاسی ویژه‌اش به‌ندرت چهره سرشناسی در عرصه اندیشه ظهور کرده است. از این رو بحث مقاله حاضر حول جریان‌های اصلی علوم انسانی خاورمیانه دور می‌زند که عمدتاً آبخور آنها در شمال آفریقا، منطقه شام، ایران، عراق و ترکیه است.

هدف مقاله حاضر توضیح موانع بیرونی مؤثر بر رشد جامعه‌شناسی است و نه مباحث درون‌رشته‌ای مرتبط به روش‌شناسی و معرفت‌شناسی و مواردی مانند اجتماعات علمی جامعه‌شناسی در خاورمیانه. لذا در این نوشتار کمتر به سازوکارهای نظریه‌پردازی در خاورمیانه پرداخته شده است.

تعین اجتماعی علم: علم جامعه‌شناسی و ساختارهای اجتماعی

یکی از پیش‌فرض‌های اساسی جامعه‌شناسی این است که هر پدیده اجتماعی تحت تأثیر سایر عوامل اجتماعی تکوین پیدا می‌کند و با نهادها و ساختارهای پهن‌دامنه اجتماعی در ارتباط است. جامعه‌شناسان و اندیشمندان اجتماعی مختلف به فراخور دیدگاه نظری خود همواره رابطه میان علم و سازمان اجتماعی را مورد بحث قرار داده‌اند. از نظر مرتون و پاردایم قدیم علم (رویکرد برون‌گرا)، علم در خلأ شکل نمی‌گیرد و برای رشد و شکوفایی علم و معرفت باید بسترهای اجتماعی و فرهنگی مناسبی در جامعه شکل گرفته باشد. برای آنکه علم به‌مثابه نهادی اجتماعی در هر جامعه توسعه یابد، نیازی کارکردی به حمایت نهادها و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی دارد. به اعتقاد مرتون احتمال بیشتری هست که علم در جوامع لیبرال دموکراتیک پیشرفت کند تا جوامع خودکامه، چرا که جوامع لیبرال به صورت متمرکز و سرکوب‌گر کنترل نمی‌شوند و در خصوص تنوع فرهنگی و عقاید مختلف مدارای بیشتری در آنها یافت می‌شود که با سرشت علمی سازگارتر است (گلوور و دیگران، ۱۳۸۷: ۷۵). لذا ساختارهای اجتماعی جوامع باز، بیشتر از جوامع خودکامه و استبدادی فضای مساعد مادی و فرهنگی را برای علم و پیشرفت آن فراهم می‌آورند.

در جامعه‌شناسی معرفت علمی (رویکرد درون‌گرا) - که نوعی گسست از پارادایم نهاد‌گرای مرتونی محسوب می‌شود- ضمن نقد پارادایم مرتونی، از جهت بی‌توجهی آن به محتوای شناختی علم، ادعا می‌شود که بسترهای اجتماعی و فرهنگی حتی محتوای فنی علم، یعنی نظریه‌ها، روش‌ها، گزینش طرح‌ها و سایر ابعاد فنی علم و تکنولوژی را تعیین می‌کنند (فوکس، ۱۹۹۲؛ لینچ، ۱۹۹۳؛ برون و هاکینن، ۲۰۰۳؛ کولینز، ۱۹۸۳؛ بوچی، ۲۰۰۲؛ هس، ۱۹۹۷؛ باچسپیس، ۲۰۰۶). مطالعات جدید معرفت بر این باورند که شناخت، گفتمان، جهان‌شناسی‌ها و هستی‌شناسی‌ها نیز برساختی اجتماعی هستند (نارستینا، ۱۹۹۱).

عوامل اجتماعی نه تنها بر شرایط تولید معرفت علمی تأثیر می‌گذارد، بلکه بر دایره‌های نظری دانشمندان نیز مؤثر است (گلوور و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۱۳). از نظر مانهایم هم مسائلی که پیش روی ذهن قرار می‌گیرند و هم راه‌حلهایی که به ذهن می‌رسد به صورت اجتماعی ساخته و پرداخته شده و ذهن آن‌ها را دریافت می‌کند. همه افکار و عقاید و ایده‌ها ناشی از یک وضعیت تاریخی و وابسته به یک موقعیت در ساختار اجتماعی و فرایند تاریخی است (گلوور و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۲). در واقع، علم بیرون از جامعه قرار ندارد که بخواهد به آن بینش و جهت دهد، و نیز جزیره و قلمروی مستقل و خودمختار نیست که در حال حاضر، تحت فشار منافع محدود تجاری و سیاسی در هم شکسته شده باشد. برعکس، علم همیشه در فرایندی پیچیده و گونه‌گون، توسط جامعه شکل گرفته و به آن شکل می‌دهد. علم ایستا نیست بلکه برعکس پویا و سیال است. لاتور تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «علم و جامعه از همدیگر جدایی‌ناپذیرند. آن‌ها به یک پیکره و سازمان واحد تعلق دارند. آنچه که تغییر کرده روابطشان است» (نووتنی و دیگران، ۲۰۰۲).

پارسونز (۱۹۵۱) جامعه را در قالب چهار خرده‌نظام سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مورد توجه قرار می‌دهد. در دیدگاه پارسونزی، خرده‌نظام‌های یادشده علاوه بر داشتن استقلال نسبی، با یکدیگر در ارتباط‌اند و نظم اجتماعی را تأمین می‌کنند. یکی از بصیرت‌هایی که پارسونز ارائه می‌دهد این است که نمی‌توان خرده‌نظامی را مجزا از بقیه مورد توجه قرار داد و درجه پیشرفت و پیچیدگی هر یک با وضعیت باقی خرده‌نظام‌ها در ارتباط است و تغییر در یکی موجب تغییر در بقیه خرده‌نظام‌ها و کل نظام اجتماعی می‌شود. در پژوهش حاضر تلاش می‌شود تقسیم‌بندی عمده پارسونز از خرده‌نظام‌ها مورد استفاده قرار گیرد و پدیده اجتماعی مورد بررسی یعنی جامعه‌شناسی خاورمیانه‌ای تحت این خرده‌نظام‌ها مطالعه شود.

شرایط کلی حاکم بر خرده‌نظام‌های جوامع خاورمیانه‌ای هرچه که بوده، علاوه بر ارتباط داشتن با یکدیگر، به طور قطع بر نحوه تکوین جامعه‌شناسی در خاورمیانه و درجه پیشرفت و

عقب‌ماندگی آن تأثیر داشته است. مقاله حاضر به مطالعه شرایط و روند تکوین و پیشرفت جامعه‌شناسی تحت چهار خرده‌نظام اجتماعی می‌پردازد. همچنین در نوشتار حاضر خرده‌نظام اجتماعی و فرهنگی در کنار هم دیده شده و مورد بحث قرار می‌گیرد. جامعه‌شناسی خاورمیانه‌ای را جدا و مجزا از جهان خارج نمی‌توان فهم کرد. لذا در مباحث ارائه‌شده سطوح ملی، منطقه‌ای و جهانی در کنار هم بحث می‌شوند.

تفکر اجتماعی تحت سلطه سیاسی: از هژمونی تا سرکوب

هرگونه بحثی پیرامون شرایط و بستر سیاسی رشد جامعه‌شناسی در خاورمیانه سده اخیر ناگزیر می‌بایست مسائلی همچون رویارویی دو قرن گذشته اسلام و غرب، استعمار غربی، فرایند تکوین دولت - ملت‌های جدید و برآمدن نظام‌های سیاسی اقتدارگرا و مسئله ظهور اسلام‌گرایی را در خود جای دهد.

خاورمیانه ماقبل استعمار منطقه‌ای بود عمدتاً روستایی، مبتنی بر اقتصاد کشاورزی و تحت نظام اداری - سیاسی عثمانی یا برخوردار از حکومت‌های ضعیفی همچون قاجاریه در ایران. در چنین فضایی نخبگان جامعه به‌شدت متأثر از ارزش‌ها و نگره‌های روستایی بودند، چرا که بسیاری از آن‌ها در محیط‌های روستایی بزرگ شده بودند (شرابی، ۱۳۶۹: ۷). تغییرات اجتماعی‌گند و نامحسوس نیز از مسئله‌دار شدن شرایط اجتماعی و متعاقب آن به جریان افتادن تفکر اجتماعی و رشد دانشی بازتابی همچون جامعه‌شناسی جلوگیری می‌کرد.

جورج ریتزر عواملی همچون نقش نیروهای اجتماعی پیشرو مانند روشن‌گران، انقلاب‌های سیاسی قرن هجدهم، انقلاب صنعتی و پیدایش سرمایه‌داری، سوسیالیسم، شهرگرایی، تغییرات مذهبی همسو با سکولاریزاسیون و رشد سریع علم، به‌ویژه طی قرن هجدهم، را از جمله روندها و عواملی می‌داند که زمینه لازم جهت پیدایش و رشد جامعه‌شناسی را فراهم آوردند (ریتزر، ۱۳۸۰: ۶). این فرایندها وضعیتی را پدید آوردند که بعدها به «مدرنیته» معروف شد. در خاورمیانه قرن نوزدهم هیچ‌یک از این متغیرها به این گستردگی وجود نداشت. علاوه بر همه این‌ها، کشورهای اروپایی برخوردار از دانشگاه‌هایی پژوهش‌محور با قدمتی چندصدساله بودند که به مرور نوعی جهان‌بینی علمی را شکل دادند که از خلال روشن‌گران به جهان‌بینی تازه اجتماعی ترجمه شد و مرجعیت کلیسا در فهم انسان و جامعه را زیر سؤال برد (سیدمن، ۱۳۸۶: ۲۶).

خاورمیانه طی قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم در مرحله افول تمدنی خود به سر می‌برد و در غیاب دانشگاه‌های پژوهش‌محور در مقابل غرب مهاجم حالت تدافعی به خود گرفت

و نوک پیکان نقد را به سمت خود نشانه رفت. استعمار مستقیم اروپایی مسلمانان را تحقیر کرد. تا حدی که بر شیوه تفکر آنان نیز تأثیر گذاشت. روشن‌فکران تحت تأثیر افکار غربی و به‌ویژه روشن‌گری فرانسوی، نگرش تقدیرگرایانه به تاریخ را به کناری نهادند و مشیت الهی را با کنش تاریخی بشری جایگزین ساختند و نفی استبداد داخلی و مبارزه با جزم‌اندیشی دینی و امپریالیسم خارجی سرلوحه کار آنان قرار گرفت. تجویز روشن‌فکران عبارت بود از حکومت قانون، سکولاریسم و ناسیونالیسم؛ البته در این نفی و تجویزها نخبگان یکسان عمل نکردند، بلکه برای پیشبرد اهداف خود مدام له و علیه یکدیگر ائتلاف می‌کردند (آبراهامیان، ۱۳۸۳: ۸۰-۷۹).

مشکل اصلی اغلب روشن‌فکران خاورمیانه را شاید بتوان فقدان پشتوانه نظری لازم دانست که متکی به دانش بومی و متأثر از فرایندهای داخلی باشد. در قرن بیستم، افزایش تماس با غرب منجر به تأسیس دانشگاه‌ها و ایجاد مراکز آموزش عالی شد و به فروپاشی نظام آموزشی کهن و پیدایی قشر نخبه‌ای جدا و بیرون از جامعه علما یاری رساند. افزایش تعداد باسوادان زبان و تجربه فکری مشترکی میان بخشی از جامعه پدید آورد و آنان را از توده‌های منفعل جدا ساخت. در چنین فضایی تفکر فلسفی و اندیشه اجتماعی منتقد، نیازمند فضای باز سیاسی و حمایت از سوی حاکمان بود. اما نه تنها این اتفاق رخ نداد بلکه در عهد عثمانی طی حکومت عبدالحمید (۱۹۰۸-۱۸۷۶) روشن‌فکران مجبور به سکوت یا ترک کشورهای خود شدند. روشن‌فکران سوری به مصر، و مصری‌ها، به استانبول و در مرحله بعدی به لندن و پاریس رفتند (شرابی، ۱۳۶۹: ۸-۱۰). این وضعیت را حتی در قرن نوزدهم در جابه‌جایی‌های مداوم سیدجمال‌الدین و ملک‌خان در کشورهای خارجی تحت تأثیر فشارهای داخلی می‌توان ملاحظه کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۳: ۸۷-۸۲).

طی قرن بیستم، یکی از هماوردها و رقبای جدی تفکر اجتماعی جدید، گفتمان اسلامی بوده است. نیروهای مذهبی طی این قرن گفتمان اسلامی را بسته به شرایط موجود بازسازی و ترویج کردند. در این باره سه دوره را می‌توان از هم متمایز ساخت. شرایط هر دوره و نوع گفتمان اسلامی رایج در آن را می‌توان به صورت خلاصه در جدول زیر ملاحظه کرد:

جدول ۱. مراحل سه‌گانه تحول گفتمان اسلامی طی قرن بیستم

گفتمان اسلامی این دوره	رابطه اسلام و غرب	شرایط اجتماعی و سیاسی	مرحله نخست: دهه بیست تا نیمه اول دهه پنجاه
<p>«مأنوس سازی اسلام و غربی کردن آن»</p> <p>- عرضه تألیفاتی که قائل به وجود دموکراسی در اسلام است</p> <p>- تلاش جهت نشان دادن گرایش‌های سوسیالیستی و عدالت اجتماعی در اسلام (دهه چهل و پنجاه)</p> <p>- ارائه بحث جهاد به عنوان جنگی دفاعی و تلقی اسلام به عنوان نخستین قانون بین المللی</p>	<p>- اسلام ابزار تحریک و بسیج داخلی در مقابل غرب</p> <p>- اقتباس ملی‌گرایی و مشروطه‌خواهی جهت ایجاد دولت‌های ملی و کسب استقلال و انسجام داخلی</p> <p>- اعتقاد به جهانی بودن تمدن غربی در اندیشه نخبگان عرب و مسلمان</p>	<p>- تقویت هویت‌های قومی و ملی و دعوت به ایجاد مرزهای متناسب با آن</p> <p>- انحلال رسمی خلافت عثمانی توسط مصطفی کمال در ۱۹۲۴</p> <p>- تشکیل اتحادیه عرب</p>	
<p>«آغاز ستیز با تمدن غربی»</p> <p>- ترجمه کتاب‌های دهه چهل ابوالاعلی مودودی از اردو به عربی از نیمه دوم دهه پنجاه</p> <p>- تغذیه گفتمان اسلامی از غرب ستیزی نواب صفوی ایرانی و ابوالحسن ندوی هندی الاصل و دعوت آنان به اسلام ناب</p> <p>- حمله نوشته‌های اسلامی به دو ایدئولوژی مادی‌گرایی سرمایه‌داری و مارکسیستی</p> <p>- پیدایش ایده حاکمیت الهی در آثار سید قطب</p>	<p>- شکست تجربه غربی در تحقق عدالت و آزادی در نظر مسلمانان که نشانه آن دو جنگ جهانی و حمایت از تشکیل دولت اسرائیل در ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۰ بود</p> <p>- هشدار نخبگان مسلمان در برابر سیطره «یده غربی» و لزوم تدارک «یده اسلامی»</p>	<p>- تقویت گرایش‌های ناسیونالیستی و افزایش مقاومت مردمی ضد استعماری</p> <p>- حمایت غرب و آمریکا از دیکتاتورهای نظامی در منطقه جهت جلوگیری از خطر کمونیسم</p> <p>- افزایش خود انتقادی و نقد فرهنگی غرب توسط خود غربی‌ها پس از جنگ جهانی دوم</p>	<p>مرحله دوم: نیمه دوم دهه پنجاه و دهه شصت</p>
<p>«بازیابی اعتماد به نفس: وجود بدیل اسلامی»</p> <p>- سیاسی شدن شدید اسلام و تلاش برای تصاحب قدرت</p> <p>- تلاش جهت استخراج تئوری‌های سیاسی و اقتصادی از اسلام توسط سید قطب، سید محمد باقر صدر و امام خمینی</p> <p>- لزوم حاکمیت شریعت اسلامی بر بلاد مسلمین</p> <p>- رونق دوباره مفهوم امت در برابر ملت در گفتمان اسلامی</p>	<p>- ناکارآمدی مبارزه فرهنگی جهت تعدیل حکومت‌های داخلی و جلوگیری از نفوذ غرب: لزوم به دست گرفتن حکومت برای ایجاد تغییر</p> <p>- اولویت بخشی به اصلاح سیاسی طاغوت مسلط داخلی بر مبارزه با دشمن خارجی</p>	<p>- شکست حکومت‌های ناسیونالیست سکولار در بهبود شرایط زندگی و تحقق وعده‌ها</p> <p>- برآمدن دولت‌های استبدادی وابسته به غرب</p> <p>- افزایش تقابل حکومت‌های ملی اقتدارگرا با جریان‌های اسلامی و دموکراسی خواهان لیبرال</p>	<p>مرحله سوم: از شکست اعراب از اسرائیل در ۱۹۶۷ به بعد</p>

برای مطالب جدول فوق عمدتاً از این منابع استفاده شده: (السیّد، ۱۳۸۳؛ سعید، ۱۳۷۹؛ شرابی، ۱۳۶۹)

سؤال قابل طرح در اینجا این است که در خاورمیانه دهه شصت به بعد چه ارتباطی میان تحول در گفتمان اسلامی و نحوه شکل‌گیری دولت‌های ملی با چگونگی رشد جامعه‌شناسی وجود داشته است. نکته اینجاست که همواره در جامعه نمایندگان اسلام سیاسی و نخبگان حاکم نسبت به روشن‌فکران سکولار، یعنی تحصیل‌کردگان عمدتاً برآمده از طبقات متوسط شهری که می‌بایست فلسفه و جامعه‌شناسی را به پیش برند، موقعیت برتری داشته‌اند. هیئت حاکم با تکیه بر قدرت متمرکز سیاسی و نخبگان گفتمان اسلامی با اتکا به قدرت اجتماعی و بهره‌مندی از پشتوانه نیروی جوانان مذهبی، در منازعات اجتماعی دست بالا را داشته‌اند. از این رو، اتحاد دولت‌ها با روشن‌فکران سکولار گاه تبدیل به اتحادهایی موقت و شکننده می‌شد و دولت‌ها در راستای حذف روشن‌فکران و مهار نیروهای اجتماعی تحول‌خواه، با رقیب اصلی خود یعنی نیروهای مذهبی ائتلاف کرده‌اند. بیرون از قدرت، تنها جریان سکولاری که تا قبل از دهه هشتاد میلادی توانست عقبه‌ای اجتماعی برای خود دست‌وپا کند، جریان چپ بود که آن هم از دهه هشتاد توسط حکومت‌های موجود سرکوب شد و از تک و تاب افتاد.

پس از جنگ جهانی دوم، و به‌ویژه در شرایط پسااستعماری و دوران استقلال و ظهور دولت‌های ملی، دانشگاه‌ها که از آغاز، علوم انسانی ضعیف و نابالغی داشته‌اند تحت نظارت و کنترل شدید نظام‌های سیاسی ناسیونالیست و اقتدارگرا درآمدند و تمایل به سرکوب سیاسی در این نظام‌ها روشن‌فکران را به سمت رهیافت‌های میانه و غیرمستقیم و البته با اهداف رادیکال بلندمدت سوق داد (شرابی، ۱۳۸۶: ۳۹-۳۷). شرایط نامساعد باعث شد که نقد اجتماعی و سیاسی نه در دانشگاه‌ها و در رشته‌هایی همچون فلسفه و جامعه‌شناسی، بلکه از خلال ادبیات پیش رود که توان ارائه گفتمانی سمبولیک و غیرمستقیم و چندپهلوی داشت (شرابی، ۱۳۶۹: ۲۴). پس چندان جای تعجب ندارد که برخی از بزرگ‌ترین روشن‌فکران مسلمان قرن بیستم از میان شعرا و نویسندگان حوزه ادبی برخاسته‌اند.

اگرچه گفتمان دینی به دلیل امت‌محوربودن با گفتمان ملی‌گرای سکولار در تضاد است، همان‌گونه که گفته شد، تجربه نشان داده که در دوره‌هایی علیه گفتمان سوم بیرون از حوزه دین و سیاست به ایجاد ائتلاف‌هایی موقتی و استراتژیک دست زده‌اند. در گفتمان اسلامی مشکلات جوامع و انسان‌ها در فاصله‌گرفتن آن‌ها از فطرت و دوری از خدا جا داده می‌شود. گفتمان اسلامی همه پدیده‌ها را به مبدأ واحدی ارجاع می‌دهد و بعد تاریخی آن‌ها را کم‌رنگ می‌سازد یا از اساس نادیده می‌گیرد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۰۴). اما جامعه‌شناسی با گفتمانی متفاوت

تبیینی ماتریالیستی از امور دارد و علت پدیده‌ها را در اسباب مادی جستجو می‌کند و همه پدیده‌های اجتماعی و تمامی اشکال فرهنگی را محصول کنش‌های هدفمند و غیرهدفمند انسان‌ها می‌داند و از این حیث با گفتمان اسلامی در تقابل قرار می‌گیرد. در خوشبینانه‌ترین حالت، می‌توان گفت زبان مشترکی میان این دو گفتمان وجود ندارد. از این رو است که پس از انقلاب اسلامی ایران و با اجرای طرح انقلاب فرهنگی، موجودیت جامعه‌شناسی با شک و تردیدهای بسیاری مواجه می‌شود و در نهایت با طرح لزوم بازسازی جامعه‌شناسی به روش اسلامی و بومی، این علم پس از تمامی رشته‌های علوم انسانی اجازه تدریس مجدد در دانشگاه‌ها را می‌یابد.

نظام‌های سیاسی اقتدارطلب خاورمیانه گاهی از حساسیت اسلام‌گرایان به محتوای علوم جدید و شیوه تبیین آن‌ها سوءاستفاده می‌کنند و ژست حمایت از دین به خود می‌گیرند تا از پتانسیل‌های مشروعیت‌بخشی نهفته در دین استفاده کنند و قدرت خود را تحکیم نمایند (برکات، ۱۳۸۹: ۹۳-۱۱۳). برای مثال، پس از کودتای دهه هفتاد در مصر، نظامیان به قدرت رسیده برای حذف ناصریست‌ها و کمونیست‌ها به گروه‌های اسلامی نزدیک شدند و به رویکردهای خود صبغه‌ای اسلامی دادند. اما در دهه هشتاد و پس از مامشات پنج‌ساله دوره اول ریاست جمهوری مبارک با اسلام‌گرایان، دوباره نوبت تثبیت خودکامکی و فاصله‌گیری از اسلام‌گرایان شد (همان، ۱۳۶-۱۳۴). البته باز تلاش می‌شد تا حد ممکن رضایت گروه‌های اسلامی از حکومت حفظ شود. این امتیازدهی و جلب رضایت نه در سطح سیاسی و در عرصه تشکیل‌یابی و تحزب بلکه در عرصه فرهنگ و اندیشه داده شد و فضا را برای حذف بخشی از نخبگان بیرون از عرصه سنتی دین فراهم ساخت. اعدام محمود طه در ۱۹۸۵ توسط نمیری رئیس جمهور وقت سودان (نعیم، ۱۳۸۱: ۲۰) و فسادادن به الازهر و دارالعلوم جهت تشکیل دادگاه و اعلام حکم تکفیر نصر حامد ابوزید در ۱۹۹۵ در دولت حسنی مبارک نمونه‌هایی از این نحوه تعامل دولت‌ها با حوزه سنتی دین است که به هزینه کنترل و حتی سرکوب تفکر فلسفی و اجتماعی مدرن صورت می‌پذیرد.

درباب ساختار سیاسی، هستی جامعه‌شناسی همواره در معرض تهدید بوده است. حکومت‌های قرن نوزدهمی و بیستمی خاورمیانه که در آغاز متکی بر اقتدار سنتی و فرهنگدانه بودند، در دوره پسااستعماری عمدتاً تبدیل به دولت‌های خودکامه ناسیونالیست شدند. طبیعی است که این دولت‌ها مانند همه نظام‌های سیاسی دیگر سعی در مشروع‌سازی خود داشته باشند. با این تفاوت که در نظام‌های دموکراتیک سلطه به صورت هژمونیک اعمال می‌گردد و تلاش می‌شود تا به روش‌های غیرمستقیم رضایت مردم جلب شود و با ابزار رسانه‌های توده‌ای

شیوه انباشت و بازتولید قدرت از دید عموم پنهان شود. اما در نظام‌های اقتدارگرا، آن‌گونه که در خاورمیانه وجود داشته، سلطه به صورت سرکوب‌گر اعمال می‌شود و فضای نقد به طور کلی بسته می‌ماند، چرا که آغاز نقد یعنی شروع ناراضی‌مردمی (کامروا، ۱۳۷۸). در چنین شرایطی، نه تنها جامعه‌شناسی بلکه سایر علوم انسانی بازتابی - به‌ویژه فلسفه - نیز مجال رشد نمی‌یابند. هر رشته‌ای که به دیدن کمک کند و تحلیل جهان اجتماعی را در دستور کار قرار دهد در معرض اتهام قرار می‌گیرد. در این شرایط نخبگان فکری ناگزیر به سوی غرب و نقاط کمتر خطرناک سوق داده می‌شوند و همین جداسدن از محیط بومی بر میزان تأثیرگذاری اجتماعی آنان و نیز رشد دانش بومی‌شان تأثیر منفی می‌گذارد.

در خصوص شیوه برخورد نظام‌های سیاسی خاورمیانه با جامعه‌شناسی، وضعیت علی‌الوردی، بزرگ‌ترین جامعه‌شناس عراقی، نمونه خوبی است. وی در ۱۹۵۰ با اخذ مدرک دکتری جامعه‌شناسی از دانشگاه تگزاس آمریکا به بغداد بازگشت و به تدریس جامعه‌شناسی پرداخت. الوردی توانست پس از سال‌ها تدریس به اخذ لقب «استاد کارکشته» [استاد متمرس] نائل شود که تنها به معدودی از نخبگان دانشگاهی اعطا می‌شد. وی در ۱۹۷۲ و پس از تألیف کتاب‌های متعدد که جزء عالی‌ترین کتاب‌ها در شناخت جامعه عراقی است بازنشسته و به کار تألیف و تحقیق در مرکز «مطالعات و پژوهش‌های عربی» بغداد مشغول شد. با به قدرت رسیدن حزب بعث بر فعالیت وی محدودیت‌هایی اعمال گردید. ابتدا عنوان «استاد کارکشته» از وی گرفته شد، سپس به بهانه «سلامت فکری جامعه» تمامی کتاب‌های وی از بازار جمع‌آوری گردید و از ایراد سخنرانی نیز منع شد. الوردی در سال ۱۹۹۵ در حالی که حتی قادر به پرداخت هزینه بستری شدن خود نبود در یکی از بیمارستان‌های اردن وفات کرد (موسوعه علماء الاجتماع العراقيين، ۲۰۰۴). تجربه علی‌الوردی را شاید بتوان به سایر جامعه‌شناسان خاورمیانه نیز تعمیم داد، با این تفاوت که آن‌ها یا از کشورهای خود رفتند یا سکوت و محافظه‌کاری اختیار کردند تا دست‌کم قادر به امرار معاش باشند که در هر دو صورت به معنای محروم شدن جامعه‌شناسی از کمترین رشد مطلوب است. در واقع، ساخت سیاسی (و حتی فرهنگی) کشورهای خاورمیانه همواره به تولید «جامعه‌شناس در خطر» پرداخته است.

«تنوری توطئه» ترویج‌شده توسط حکومت‌ها نیز همواره مانعی جدی فراروی جامعه‌شناسی خاورمیانه بوده که می‌خواسته منشأ و علل ساختاری مشکلات موجود را تبیین کند. عللی که عمدتاً ریشه در ساختار روابط قدرت و نحوه تأمین منافع نخبگان سیاسی نظام حاکم دارد. حکومت‌ها تمایل دارند اوضاع نابسامان کشور را به دشمن خارجی و نظام قدرت بین‌الملل مربوط کنند تا افکار عمومی در جای دیگری به دنبال علل شرایط نابسامان اقتصادی و

اجتماعی موجود بگردد. پس چندان جای تعجب نیست که برای مثال در برخی کشورهای عربی به بهانه خطر خارجی اسرائیل دهه‌هاست وضعیت فوق‌العاده همچنان حاکم است و تمامی تحرکات داخلی به نحوی با خارج ارتباط داده می‌شود. در چنین شرایطی جامعه‌شناس مستقل به‌سادگی ممکن است آلت دست بیگانگان قلمداد شود که امنیت ملی را به مخاطره انداخته و باید تحت نظارت و کنترل دائمی قرار گیرد.

مورد دیگر اینکه، از آنجا که دانشگاه‌های خاورمیانه اغلب با بودجه‌های دولتی فعالیت می‌کنند، دولت‌ها با کنترل نحوه جذب استاد به دانشگاه‌ها و جلوگیری از جذب نخبگان منتقد در دانشگاه‌های تراز اول کشور و گاهی با تعیین محتوای درسی موجود، نظام علم را دستکاری می‌کنند. در این بین علوم انسانی به خاطر خصلت بازتابی خود بیشتر مورد توجه حکومت‌ها بوده و با محدودیت‌های جدی مواجه می‌شوند و از رشد و پیشرفت باز می‌مانند.

توسعه اقتصادی برون‌زا: در کشاکش استقلال و وابستگی

پیش از هر چیز می‌بایست به این نکته توجه کرد که تولید اندیشه پیوستگی فراوانی با روندهای بلندمدت اقتصادی و آرامش و ثبات سیاسی دارد (کولینز، ۱۹۹۸). نه فقط در خاورمیانه بلکه در سایر نقاط جهان نیز می‌توان دوره‌های تاریخی بخصوصی را شناسایی کرد که در آن نه تنها در حوزه معماری و فناوری بلکه در حوزه اندیشه پیشرفت‌هایی حاصل شده است. در این دوره‌ها عموماً نظم و ثبات سیاسی بر کشورها حاکم بوده و شاهد رونق اقتصادی جامعه بوده‌ایم. یونان باستان، عصر اموی و عباسی در تمدن اسلامی، دوره صفوی در ایران و حتی رنسانس قرن شانزدهم به بعد اروپا، همگی تحت شرایط رونق و ثبات منجر به تولید فکری شده‌اند و گرنه مانند دوره افول تمدنی مسلمانان تک‌چهره‌هایی مانند ابن‌خلدون پدیدار می‌شوند که سنت آن‌ها ناتمام باقی می‌ماند و نظریه‌های تولیدشده امکان ارتقا به مکتب و دبستان فکری نمی‌یابد. خاورمیانه در شرایطی وارد قرن بیستم شد که نزاع‌های داخلی ناشی از قوی‌شدن هویت‌های محلی و قومی شدت یافته و توسعه‌طلبی اروپاییان نیز آن را مورد تهدید قرار داده بود. این تنش‌ها و فشارها در نهایت منجر به فروپاشی امپراتوری عثمانی و تشکیل دولت‌های ملی شد. علاوه بر این، با به‌هم‌ریختگی اقتصاد محلی تحت تأثیر بازار جهانی سرمایه‌داری و سرازیر شدن کالاهای مصرفی غربی در قرن نوزدهم و فقدان سیاستمدارانی کارآمد طی قرن بیستم، خاورمیانه وارد دوره‌ای از توسعه وابسته شد که هنوز در آن به سر می‌برد (میلانی، ۱۳۸۵: ۶۵؛ عنایت، ۱۳۸۵: ۲۴۶-۲۴۷). ورود خاورمیانه به مدرنیته به عکس اروپا نه بر اثر

فرایندهای داخلی و جنبش‌های فکری و اجتماعی، بلکه تحت تأثیر مدرنیزاسیون هدایت شده و از بالا بود.

در مدرنیزاسیون از بالا تلاش می‌شود تا ضمن الگوبرداری از مسیر توسعه غربی، تمامی نهادها به همان سبک و سیاق ایجاد شوند. در واقع نهادهای اجتماعی نه متناسب با نیازهای موجود بلکه بر اساس الگویی آرمانی و فرضی که در غرب تحقق یافته طراحی و تأسیس می‌شود. دانشگاه‌ها یکی از همین نهادها بود. نتیجه اینکه رشته جامعه‌شناسی که خود در اوایل قرن بیستم رسماً به‌عنوان رشته دانشگاهی در اروپا مورد پذیرش قرار گرفته، در خاورمیانه که اغلب دانشگاه‌هایش پس از جنگ جهانی اول به وجود آمده‌اند بسیار دیر و آن هم بدون عقبه‌ای نظری و فلسفی متولد می‌شود. برای نمونه در ایران ملاحظه می‌شود که یک قرن پیش از افتتاح دانشگاه تهران در ۱۹۳۴ به‌عنوان نخستین دانشگاه مدرن کشور، «دارالفنون» توسط امیرکبیر با رشته‌های فنی و اکثریت آموزگاران غربی تأسیس می‌شود. درباب حوزه علوم انسانی و هنر تنها رشته‌های زبان‌های خارجی، علوم سیاسی و موسیقی در آن ایجاد می‌شود و عمده دغدغه موجود تسهیل انتقال تکنولوژی بوده و نه فهم متون فلسفی و تفکر اجتماعی نو که از پایه‌های شکل‌گیری مدرنیته غربی است (کسرابی، ۱۳۸۴: ۲۶۱ و ۲۷۲). در دانشگاه تهران، همزمان با آغاز به کار آن، درس انتروپولوژی در رشته‌های فلسفه و علوم تربیتی تدریس شد و در ۱۹۵۷ بالاخره رشته علوم اجتماعی در دانشکده ادبیات ایجاد شد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۸: ۲۹).

البته سیر ورود علوم اجتماعی جدید به مصر کمی متفاوت با ایران بود و بسیاری از جریان‌های فکری آن، چندین دهه زودتر از ایران فعال شده است (بروجردی: ۱۳۸۴: ۲۱۷). در آنجا جامعه‌شناسی زودتر از سایر کشورهای منطقه دانشگاهی شد و به الگوی رشد جامعه‌شناسی کشورهای عربی مبدل گردید. پس از تأسیس دانشگاه قاهره در ۱۹۰۸، جامعه‌شناسی مصری در ۱۹۱۳ یعنی بیست سال پس از دانشگاه شیکاگو، ۷ سال پس از دانشگاه پاریس و ۶ سال پس از مدرسه اقتصادی و سیاسی لندن دانشگاهی شد. در دهه ۱۸۷۰ روشن‌فکران مصری با شیفتگی تمام سعی در انتقال علوم اجتماعی اروپایی به مصر داشتند تا به پروژه ملی اروپایی کردن مصر یاری رسانند، اما اشغال مصر در ۱۸۸۲ آنان را به فکر بنیاد مستحکم‌تری برای بنای جامعه مصری انداخت. علی‌رغم این دغدغه‌ها، جامعه‌شناسان اولیه به‌شدت متأثر از افکار سن‌سیمون و ایده پیشرفت و نظم آگوست کنت بودند و تا اواسط قرن بیستم مکتب دورکیمی بر جامعه‌شناسی مصری مسلط بود. جامعه‌شناسان اولیه همگی یا توسط شاگردان دورکیم آموزش دیده بودند یا به‌وسیله نوه وی یعنی مارسل موس (ابراهیم، ۱۹۹۷: ۵۴۷).

کشف مجدد ابن خلدون از خلال ترجمه‌های فرانسوی، آلمانی و انگلیسی نیز دومین منبع الهام‌بخش جامعه‌شناسان اولیه مصری بود. متعاقب مصر، حکومت‌های عراق و سوریه نیز پس از استقلال از استعمار انگلیسی و فرانسه در ۱۹۳۰ و ۱۹۴۶ جهت نشان دادن حاکمیت ملی، دانشگاه‌هایی به سبک دانشگاه قاهره تأسیس کردند و جامعه‌شناسی با کمک استادان مصری در آن‌ها تدریس شد تا اینکه به مرور در تأمین استاد خودکفا شدند. طی پنج دهه بعدی، دانشگاه قاهره مدلی شد برای تأسیس نخستین دانشگاه‌های کشورهای عربی، و این دانشگاه‌ها ناگزیر برای تکمیل و تأمین کادر آموزشی خود از استادان مصری استفاده کردند. در مصر جامعه‌شناسی تنها در میانه دهه ۱۹۵۰ بود که از سایر گروه‌ها مستقل و صاحب گروه شد. جامعه‌شناسان مصری طی نیمه نخست قرن بیستم خواهان کسب استقلال و هویت برای خود و مشارکت در مدرنیته کردن جامعه به سبک اروپایی بودند. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نیز در پی رهبری فکری جامعه و هدایت مسیر توسعه کشور و جهت‌دهی به جنبش سوسیالیستی ناصری و حرکت افسران جوان برآمدند. این تلاش‌های بلندپروازانه و بعضاً ایدئولوژیک نتوانست نه عموم تحصیل کرده و نه توده‌های مردم را قانع سازد و موجب شد جامعه‌شناسان جوان‌تر و واقع‌گراتر نسل سوم از آن فاصله بگیرند و پس از بازگشت فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌های آمریکایی و انگلیسی به مصر، با قوی‌تر شدن جامعه‌شناسی تجربه‌گرای آنگلوساکسونی به سمت تألیف و انجام پژوهش‌های تجربی حرکت کنند (همان، ۵۵۰).

همان‌گونه که اشاره شد، جامعه‌شناسی خاورمیانه در بدو تأسیس خصلتی غیربومی و وارداتی داشت و به مسائل جاری این کشورها کمتر پیوند خورده بود. اگر به مهم‌ترین کتاب‌های پدران جامعه‌شناسی نگاهی بیندازیم، خواهیم دید که چه وجه اشتراکی میان آنان هست. بدین علت همگی متفکران اصیلی به‌شمار می‌روند که نظریه را نه در انتزاع بلکه بر اساس شرایط و مسائل روز صورت‌بندی کرده‌اند. «کارل مارکس» با «سرمایه»، «ماکس وبر» با «اقتصاد و جامعه»، «امیل دورکیم» با «تقسیم کار اجتماعی» و «جورج زیمل» با «فلسفه پول»، همگی تلاش می‌کنند تا به توضیح شرایط جامعه جدید بپردازند. در عنوان همگی این کتاب‌ها «اقتصاد» به‌نحوی حضور دارد. علت این است که اندیشمندان یادشده در کتاب‌هایشان جامعه جدید یعنی جامعه سرمایه‌داری مبتنی بر منطق انباشت سرمایه را تبیین می‌کنند و مسائل ناشی از آن را توضیح می‌دهند. البته هرکدام با توجه به تفکر فلسفی و جهت‌گیری سیاسی خاص خود از نقطه متفاوتی آغاز می‌کند و برش‌های متفاوتی در جهان اجتماعی می‌زنند و به بحث می‌پردازند.

تفکر پدران جامعه‌شناسی پیوند تنگاتنگی با تحولات اجتماعی جامعه ایشان دارد و اساساً خود محصول فرایندهای کلان جامعه آن‌هاست. اما در خاورمیانه که جامعه‌شناسی‌اش پس از جنگ جهانی دوم به واسطه تحصیل‌کردگان دانشگاه‌های غربی و به صورت آرام و با اعتماد به نفس کم وارد دانشگاه‌ها شد، در مرحله تأسیس، به‌هیچ‌وجه با تحولات اجتماعی جامعه خود پیوند نخورد. در دوره مابعد جنگ جهانی دوم، که جهان متأثر از موفقیت طرح مارشال در بازسازی اروپای جنگ‌زده بود، برنامه‌ریزی برای پیشرفت و توسعه نسخه‌ای بود که در آن فضا برای کشورهای خاورمیانه و سایر کشورهای غیرغربی پیچیده شد. در این شرایط جامعه‌شناسی به‌جای تبیین شرایط موجود به کارگزار توسعه بدل می‌شود و به تعبیر میلز جامعه‌شناسان به کارشناسان و مشاورانی تبدیل می‌شوند که از آن‌ها انتظار انجام کاری می‌رود (میلز، ۱۳۸۱: ۱۹۴). این کار چیزی نیست جز کمک به شهری کردن جوامع روستایی خاورمیانه. در این نگاه فرهنگ قدیم بزرگ‌ترین مانع توسعه به شمار می‌رود. پس لازم است اعضای جامعه تحول فکری پیدا کنند. توسعه آموزش همگانی و به‌ویژه تأکید بر لزوم تغییر نقش‌ها و جایگاه زنان در جامعه و بازار کار، از جمله لوازم این رویکرد است. شکل افراطی مدرنیزاسیون از بالا را می‌توان در اندیشه و برنامه‌های مصطفی کمال آتاتورک ملاحظه کرد. وی پیشرفت را معادل غربی شدن فهم کرده بود و در نوسازی ترکیه بر آن اصرار می‌ورزید (سعید، ۱۳۷۹: ۸۱-۷۹).

همان‌طور که گفته شد، در بدو ورود جامعه‌شناسی به خاورمیانه بزرگ‌ترین انتظار از آن کمک‌کردن به روند مدرن‌سازی جوامع بود. از دهه ۱۹۶۰ به بعد، مطالعات روستایی یکی از حوزه‌هایی بود که در آغاز زمینه رشد پیدا کرد و کارشناسان علوم اجتماعی این کشورها برای فهم اجتماعات روستایی (و عشایری) طرح‌های پژوهشی متعددی اجرا کردند. مطالعه تأثیرات اصلاحات ارضی، صنعتی‌شدن، شهری‌شدن و بوروکراتیزه‌کردن محور اصلی مطالعات جامعه‌شناسی شد (ابراهیم، ۱۹۹۷: ۵۵۰؛ شبانی، ۱۳۸۹). در این مرحله هدف ساختن جامعه‌ای مانند جوامع غربی بود. نباید فراموش کرد که نسل اول جامعه‌شناسان اغلب فارغ‌التحصیل فرانسه بوده و به لحاظ فکری حامل ارزش‌هایی سکولار و تحول‌طلب بودند.

در نیمه دوم قرن بیستم، دولت‌های ملی برسرکارآمده همگی خواهان پیشبرد مدرنیزاسیون سریع بودند، لیکن خصلت اقتدارطلب آن‌ها مانع از آن می‌شد که فضای لازم جهت مدرنیسم اجتماعی را نیز فراهم سازند (ارکون، ۱۹۹۹: ۲۲۵). در چنین شرایطی، مدرنیسم تنها جایی مجال نشو و نما می‌یافت که مربوط به قشری‌ترین و ظاهری‌ترین اشکال مدرنیسم غربی باشد. برای نمونه می‌توان به مصطفی کمال در ترکیه و رضاشاه و فرزندش در ایران اشاره کرد که با حجاب زنان به‌شدت مخالف بودند (کمالی، ۱۳۸۱: ۱۵۲؛ سعید، ۱۳۷۹: ۷۵). آنان حضور

اقتصادی زن را بدون کنشگری سیاسی‌اش می‌خواستند و ترویج می‌کردند. مدرنیزاسیون و مدرنیسمی این‌چنینی ماهیت غیربومی خواهد داشت و با قرارگرفتن در مقابل فرهنگ عمومی رایج نارضایتی عمومی گسترده‌ای در برابر شرایط فرهنگی موجود تولید می‌کرد. تحت این الگوی توسعه است که با ارباب نخبگان فرهنگی و پیگرد و بازداشت فعالان سیاسی و انحلال احزاب موجود، سنت به‌عنوان آخرین سنگر، پناهگاه فعالان سیاسی می‌شود و زمینه خیزش اسلام سیاسی در اواخر دهه هفتاد فراهم می‌گردد.

در دوره مابعد جنگ جهانی دوم، شکست اعراب از اسرائیل در ۱۹۶۳ و مداخله انگلستان و آمریکا در ساقط کردن دولت ملی مصدق در ایران در ۱۹۵۳ مهم‌ترین عواملی بودند که نخبگان فکری خاورمیانه را در خصوص غرب به تأمل و بازاندیشی دوباره واداشتند و مشروعیت علمی غرب را زیر سؤال بردند. با وجود این، از ۱۹۷۰ به بعد، ضعف تاریخی و نابالغی تفکر فلسفی و اجتماعی این کشورها در کنار استبداد سیاسی موجود مانع استفاده نخبگان از فرصت پیش‌آمده برای رشد جامعه‌شناسی شد.

در این دوره، شکاف موجود بین نخبگان و عدم همراهی توده‌ها با آنان جهت تغییر وضع موجود و تأسیس نظام‌های مردم‌سالار موجب شد تا صاحب‌نظران دوباره متوجه مقوله «فرهنگ» شوند. منتهی این بار هدف، مدرن‌سازی جوامع نبود بلکه هدف روان‌شناسی فردی و اجتماعی مردم خاورمیانه و فهم ساختار تاریخی خانواده و سازوکارهای اجتماعی آن بود. در واقع، هدف این شناخت، بیش از اینکه معطوف به تغییر باشد، فهم علل ایستایی جامعه بود. در ایران دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، شاهد شروع کارهای تاریخی توسط کسانی مانند احمد اشرف هستیم که بر اثر حوادث انقلابی ۱۹۷۹ این روند تا مدتی متوقف می‌شود و جامعه‌شناسان عمده کشور از ایران مهاجرت می‌کنند. متفکران عرب نیز عمدتاً به خاطر فراهم نبودن شرایط داخلی در دانشگاه‌های فرانسوی و امریکایی و انگلیسی به تحلیل تاریخ اجتماعی خود می‌پردازند که همین امر آنان را به سمت انتزاع سوق می‌دهد. هشام شرابی در بیوگرافی خودنویشت خویش به این نکته اشاره می‌کند که چگونه در دهه ۱۹۷۰ با از دست رفتن امید به اصلاح سیاسی و عقیم ماندن حرکت‌های انقلابی معطوف به تغییر، به سمت تحلیل شخصیت عرب و پدرسالاری جدید کشیده می‌شود و به سوی فهم علل فرهنگی این ناکامی‌ها می‌رود (شرابی، ۱۹۸۴: ۲۷-۹). در این دوره «نقد فرهنگی نو» به جریان اصلی تفکر اجتماعی خاورمیانه مبدل می‌شود (شرابی، ۱۳۸۶: ۳ و ۱۹۹۰: ۸۹) که البته این توجه به فرهنگ می‌تواند متأثر از روندهای متأخر غربی در روی آوردن جدی‌تر به تحلیل فرهنگی باشد که به «چرخش فرهنگی» معروف شد.

شرایط اجتماعی - فرهنگی و تناقض‌های عصر جدید

همان‌گونه که گفته شد، خاورمیانه قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم منطقه‌ای عمدتاً روستایی بود، که به‌استثنای چند شهر، مابقی شهرهای آن از جمعیت اندکی برخوردار بود. در چنین جوامعی همبستگی اجتماعی مطابق آن چیزی است که دورکیم (۱۳۸۱) از آن تحت عنوان همبستگی مکانیکی یاد می‌کند که در آن، هم‌شکلی و ارزش‌های عمومی قدرتمند شاکله روح جمعی آن‌ها را تشکیل می‌دهد و شالوده انسجام و نظم اجتماعی را فراهم می‌سازد. هسته اصلی این ارزش‌ها بنیادی مذهبی دارد و همین امر دگرگونی در آن‌ها را دشوار می‌سازد و شدت پذیرش آن‌ها را بسیار افزایش می‌دهد. در این جوامع پایین‌بودن سطح تحرک اجتماعی، نبود مهاجرت‌های گسترده و سطح پایین مبادلات اقتصادی موجب ایستایی نسبی ساختار اجتماعی می‌شود که از پیامدهای آن می‌توان به وجود مقاومت اجتماعی گسترده در برابر ورود ارزش‌های جدید و حتی ممانعت از ظهور خلاقیت‌های فردی مغایر با ارزش‌های عمومی اشاره کرد.

استعمار مستقیم خاورمیانه باعث ورود خیل مستشاران و شهروندان غربی به این منطقه شد که با خود حامل ارزش‌های جدیدی بودند. همچنین تغییر ساختار اقتصادی و افزایش سطح مبادلات تجاری در قرن نوزدهم و ورود صنعت، به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم، شهرها را برای روستاییان به مکانی جذاب مبدل کرد و موجب مهاجرت‌های گسترده شد. این تغییرات و برآمدن قشری از روشن‌فکران تحصیل‌کرده در غرب و افزایش تعداد باسوادان زمینه لازم را برای افزایش تنوع ارزشی و تفاوت در سبک زندگی بخش‌هایی از جامعه فراهم ساخت. البته شدت این تغییر همواره محدود بوده و نمی‌بایست در آن اغراق کرد. تغییراتی که طی قرن شانزدهم و هفدهم اروپا رخ داد و در قرن هجدهم قلمروی از زندگی را پدید آورد که هابرماس (۱۳۸۴) از آن به‌عنوان حوزه عمومی یاد می‌کند، در خاورمیانه، بجز در دوره‌هایی بسیار محدود و آن هم تحت شرایط بی‌ثباتی سیاسی، یا طی ماه‌های اولیه پس از سقوط یک رژیم سیاسی، یا در مقاطعی محدود از تاریخ لبنان، هرگز تحقق پیدا نکرد. در خاورمیانه، جدا از کنترل حوزه عمومی توسط حاکمیت، فرهنگ عمومی نیز تاب تحمل بسیاری از ارزش‌ها و الگوهای رفتاری جدید را نداشته است. همچنین، در مقابل اندیشه‌های مدرن و نو، روحانیان مذهبی به‌عنوان نخبگان فرهنگ قدیم قوی‌ترین مخالفت‌ها و واکنش‌ها را از خود نشان داده‌اند. برای مثال، هنگامی که نزار قبانی نخستین کتاب شعر خود را منتشر می‌سازد و برای نخستین بار متفاوت با آنچه تا آن زمان از زن یاد می‌شده، بی‌پروا زن را توصیف می‌کند و از عشق مرد به زن سخن می‌گوید، توسط روحانیان سوری تکفیر می‌شود.

اهمیت مقاومت فرهنگی جهان اسلام و مشخصاً خاورمیانه در مقابل مدرنیته به حدی است که جهان اسلام را به قوی‌ترین کانون مقاومت فرهنگی و ایدئولوژیک در مقابل غرب تبدیل کرده است. اگرچه ساموئل هانتینگتون این مقاومت فرهنگی را در حد «تقابل» بالا می‌برد و نزاع را حول ارزش‌های سیاسی دموکراتیک و لیبرال صورت‌بندی می‌کند (هانتینگتون، ۱۳۸۳)، رونالد اینگلهارت و پیپا نوریس بر اساس یافته‌های پیمایش ارزش‌های جهانی نه تنها قائل به تقابل جدی نیستند، بلکه اختلاف اساسی اسلام و غرب را نه در ارزش‌های سیاسی بلکه در ارزش‌های مبتنی بر «برابری جنسیتی» و «آزادی جنسی» می‌دانند (اینگلهارت و نوریس، ۱۳۸۷: ۱۹۹).

صرف‌نظر از اینکه تا چه حدی با دیدگاه اینگلهارت و نوریس موافق باشیم، نمی‌توان این نکته را از نظر دور داشت که جهان اسلام در رویارویی‌اش با مدرنیته غربی از همان آغاز با این دو مؤلفه فرهنگ غربی مشکل اساسی داشته است. در واقع، در بعد فرهنگی تفاوت و گاه نزاع ارزشی اسلام و غرب حول «مسئله زن» شکل گرفته است. از آنجا که جوامع اسلامی متکی بر شکل معینی از خانواده است و بر آن اساس بنیان نهاده شده، هرگونه تغییری در آن می‌تواند کل جامعه را دستخوش تغییر و دگرگونی کند. در طول تاریخ، زنان در خانواده سنتی نقش‌های ویژه‌ای داشته و حضور اجتماعی آنان و جایگاهشان در سلسله‌مراتب قدرت اجتماعی و در خانواده کاملاً مشخص و نهادینه شده بود. شدت تأثیر تغییر وضعیت زنان بر سایر حوزه‌های اجتماعی به قدری است که موجب می‌شود نه تنها خانواده مردسالار، بلکه سیاست و مذهب نیز به‌شدت در مقابل تغییرات جدید مقاومت کنند. به همین دلیل، در خاورمیانه هر دولت سکولار ملی‌گرایی که خواهان تقلید ظواهر مدرنیستی در حوزه زنان بوده، با مقاومت اجتماعی گسترده‌ای مواجه شده و همین مقاومت‌ها و ناراضی‌ها زمینه لازم را برای خیزش اسلام سیاسی طی دهه ۱۹۷۰ به بعد فراهم کرده است (کامروا، ۱۳۷۸: ۱۵۹-۱۵۸).

در چنین شرایطی، جامعه‌شناسی به‌مثابه بخشی از ایدئولوژی مدرنیته مورد حمله قرار می‌گیرد، چرا که خواهان توضیح جهان اجتماعی به زبان و بیانی غیر از آن چیزی است که اسلام می‌گوید و جایگاه و موقعیت زنان (و نخبگان سیاسی و مذهبی) را نه امری ذاتی بلکه پدیده‌ای تاریخی تلقی می‌کند که مبتنی بر روابط قدرت انسان‌ساخته ویژه‌ای است که به‌هیچ‌وجه جنبه مقدس ندارد. جامعه‌شناسی به خود این اجازه را می‌دهد که به هر چیزی، حتی دین و خودش، به‌عنوان ابژه و موضوع مطالعه بنگرد و آن را مورد نقد و ارزیابی قرار دهد و نقش نیروها و ساختار اجتماعی و سهم شرایط تاریخی را در شکل دادن به آن تبیین کند (زاگرن، ۱۳۸۴: ۷۳-۵۳).

گره خوردن جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان اولیه با اندیشه‌های مارکسیستی نیز یکی از عواملی بود که زمینه جامعه‌شناسی هراسی را در سطح جامعه فراهم می‌کرد، چرا که مارکس معتقد بود «دین افیون توده‌هاست» (مارکس، ۱۳۸۱: ۵۴). پس ترویج این دانش یعنی ترویج بی‌دینی. البته نمی‌توان از نظر دور داشت که جامعه‌شناسی به‌راستی برای بخش مهمی از جامعه‌شناسان نسل اول و دوم و سیاست‌گذاران نوگرا به‌مثابه ایدئولوژی جایگزین اسلام تلقی می‌شد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۴).

در شرایط فرهنگی این‌چنینی و با وجود حکومت‌های اقتدارگرا، حوزه عمومی به محاق رفته و جامعه مدنی مجال تشکیل‌یابی و سازماندهی نمی‌یابد. از این رو، جامعه‌شناسان خاورمیانه در کنار سایر نخبگان فکری جامعه مبدل به قشر بسیار کوچکی می‌شوند که همواره تحت فشار همزمان جامعه و حکومت بوده، ناتوان از ارائه آزادانه اندیشه‌های خویش‌اند. فقدان جامعه مدنی قوی باعث می‌شود که اقلیت نتواند در مقابل اکثریت حداقلی از فضای زیست و امکانات رشد را داشته باشد و جامعه‌شناسان و سایر روشن‌فکران مبدل به افرادی غیرسازمان‌یافته و فاقد قدرت اجتماعی می‌شوند که از قدرت تأثیرگذاری بسیار پایینی برخوردارند. در این شرایط جامعه‌شناسی خاورمیانه نتوانسته عقبه‌ای اجتماعی برای خود فراهم آورد و به منافع آن گره خورد تا ضمن تبیین وضعیت آن، بتواند بدان جهت دهد و متقابلاً از حمایت آن برخوردار شود. در اصل، جامعه‌شناسی خاورمیانه به دلیل ماهیت وارداتی و غیر بومی خود فاقد «هستی اجتماعی» بوده است.

تنها در دوره‌هایی محدود جامعه‌شناسان چپ تلاش کردند با طبقه کارگری روابط ارگانیکی برقرار کنند که آن هم به دلیل نظریه‌زدگی و عدم انطباق تفکر مارکسیستی با شرایط واقعی جامعه خود تحت شرایط سرکوب سیاسی موجود راه به جایی نبردند. همچنین در دهه پایانی حکومت پهلوی در ایران، با ممزوج شدن اندیشه اجتماعی با دین در قالب اندیشه‌های شریعتی، جامعه‌شناسی فرصت می‌یابد با ظاهری جدید نمودار شود و بخشی از جوانان مذهبی و سنتی جامعه را به خود جذب کند. البته از خطرات این رویداد می‌تواند مبهم شدن مرزهای دین و جامعه‌شناسی و فاصله‌گرفتن هر دو حوزه از منطق درونی خویش باشد. از سویی دیگر، ورود تفکر جامعه‌شناختی به گفتمان مذهبی شریعتی موجب شد تا بخشی از روحانیت سنتی با تبیین‌های وی سر ناسازگاری داشته باشند، چرا که وی نه تنها انحصار گفتمان مذهبی را از دست روحانیت سنتی خارج ساخت، بلکه گاهی آنان را به سکوت و مماشات با نظام حاکم متهم کرد.

در واقع، حل نشدن تعارض میان سنت و مدرنیته در حوزه اندیشه و فرهنگ را نیز می‌بایست یکی از موانع عمده فرهنگی - اجتماعی رشد جامعه‌شناسی به شمار آورد. در حوزه اندیشه هنوز متفکران خاورمیانه نتوانسته‌اند به پاسخ‌های مناسبی برای مسائل جوامع خویش برسند. نخبگان فکری خاورمیانه معمولاً یا جانب مدرنیته را گرفته‌اند یا در موضعی تدافعی (و گاه در گفتمان‌های تهاجمی متأثر از اسلام سیاسی) به دفاع تمام‌قد از سنت پرداخته‌اند (ر.ک. آزاد ارمکی، ۱۳۷۹: ۱۲۴؛ قیصری، ۱۳۸۳: ۲۱۶) و نخبگان خواهان راه سوم یا میانه هنوز راه به جایی نبرده‌اند. غالب روشن‌فکران خاورمیانه، اگرچه پرسش‌های جدی و اصیلی مطرح می‌کنند، نتوانسته‌اند پاسخ‌های جدی و محکمی به آن‌ها بدهند. ضعف نظری آنان و عدم تسلط به متون اسلامی و منابع فلسفی و جامعه‌شناختی غربی، در کنار فضای سیاسی حاکم بر جوامعشان، آنان را از نیل به این هدف بازداشته است.

در سطح فرهنگی اجتماعی جوامع خاورمیانه‌ای از تناقض‌های جدی رنج می‌برند. مسائلی که دست‌کم حدود صدسال لاینحل باقی مانده و با گسترش استفاده از رسانه‌های جدید مانند ماهواره، اینترنت و صنعت فیلم و سینما شدیدتر نیز شده است. زنان این کشورها پس از دهه‌ها تلاش برای تحصیل علم، نتوانسته‌اند نسبت بزرگی از فارغ‌التحصیلان دانشگاهی را به خود اختصاص دهند و هم‌اکنون خواهان شرایط برابری در حوزه کار و خانواده باشند. اما شرایط واقعی محیط کسب و کار و حقوق قانونی زنان هنوز با خواست آنان فاصله بسیاری دارد.

در خاورمیانه بالا رفتن سن ازدواج در کنار ترویج عشق‌های رمانتیک توسط رسانه‌ها و تماشای هرروزه کلیپ‌های رقص و فیلم‌های عاشقانه در خانه‌ها با روندهایی مانند افزایش سطح تحصیلات و گسترش شهرنشینی ترکیب شده و باعث افزایش روابط میان دوجنس خارج از نهاد خانواده شده است. این تغییرات به نوبه خود تا حد زیادی بر نوع دین‌داری جوانان و شکل آتی خانواده خاورمیانه‌ای تأثیر گذاشته است. در کنار تقویت فردگرایی در این کشورها، دین‌داری نیز به سمت عرفی‌شدن در حرکت است. ترکیب این موارد با شرایط بد اقتصادی موجود و برسرکار بودن دولت‌های متزلزل و بی‌کفایت فعلی، به بالا رفتن سطح مسائل اجتماعی دامن زده است.

اگرچه این تناقض‌ها و فشارها تاکنون مانع رشد جامعه‌شناسی بوده، در شرایطی که سیاست‌گذاران و مدیران جامعه و همچنین نخبگان مذهبی در حل مسائل اجتماعی فزاینده فرومانده‌اند، دست‌کم مسیر برای رشد جامعه‌شناسی کاربردی فراهم‌تر شده است. در این شرایط بهتر است جامعه‌شناسان با طرح غیرسیاسی مسائل، خود را به‌عنوان مهم‌ترین افراد ذی‌صلاح برای معالجه اوضاع فعلی معرفی کنند. با نیم‌نگاهی به شرایط فرهنگی - اجتماعی خاورمیانه

در خواهیم یافت که تغییرات اجتماعی آن چنان عمیق بوده که با ابزارها و سازوکارهای سنتی و ارزش‌های قدیم نمی‌توان بدان سامان داد.

در نهایت، لازم است به این نکته اشاره شود که جهان معاصر همان جهان سرمایه‌داری است. ویژگی اصلی چنین جهانی تمایل شدید آن به انباشت سرمایه و کالایی‌کردن همهٔ وجوه زندگی است. نتیجه اینکه علوم مختلف به نسبتی که به منطق انباشت یاری رسانند می‌توانند از حمایت مالی آن بهره‌مند شوند و از رشد و بالندگی برخوردار گردند. در این شرایط طبیعی است که علوم فنی در صدر قرار گیرند و علوم اجتماعی تنها در جایی که مربوط به علم اقتصاد، علم سیاست و علوم ارتباطات است شاهد حمایت این کلان‌ساختار باشند و در نوسانات بازار، جامعه‌شناسی جزء نخستین آسیب‌دیدگان باشد. پس از بحران اقتصادی اخیر، بسیاری از دپارتمان‌های جامعه‌شناسی در کشورهای غربی تعطیل شد، اما این وضعیت را نمی‌توان به معنی ضعیف بودن جامعه‌شناسی تلقی کرد. گره‌خوردن جامعه‌شناسی با آرمان «تغییر» و «رهایی‌بخشی» که در نهایت به تقویت قدرت کنشگر بینجامد و به خصلت تأملی وی و سازمان‌یابی‌اش کمک کند می‌تواند مورد خشم هر قدرت سازمان‌یافته و متمرکز قرار گیرد. نتیجه اینکه در برخی دوره‌ها غلبهٔ شرایط هژمونیک و سرکوب‌گر بر جامعه‌شناسی را نمی‌بایست به معنای افول جامعه‌شناسی و ناکارآمدی آن قلمداد کرد.

بحث پایانی: چه باید کرد؟

تا بدین جا بحث شد که طی سدهٔ اخیر خاورمیانه، شرایط سیاسی، الگوی توسعهٔ اقتصادی - اجتماعی و شرایط اجتماعی - فرهنگی این منطقه از جهان به‌گونه‌ای نبوده که جامعه‌شناسی و در کل علوم انسانی مدرن بتواند به‌خوبی در آن رشد کند. یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مدرنیته تأمل‌گری نهفته در آن است که هنوز در خاورمیانه به‌اندازهٔ سطوح خرد و کلان نهادینه نشده و سنت حاکم بر این جوامع چندان با پرسشگری و تشکیک و تبیین سر سازگاری ندارد. پرسشی که در پایان بحث حاضر می‌توان مطرح کرد این است که در شرایط فعلی چه باید کرد تا هم به رشد جامعه‌شناسی یاری رساند و هم به ارتقای منزلت و جایگاه جامعه‌شناسان در جامعه کمک کرد.

نخست اینکه، جامعه‌شناسان تاکنون نتوانسته‌اند عقبهٔ اجتماعی مناسبی برای خود دست‌وپا کنند. گره‌خوردن جامعه‌شناسی به منافع صریح و روشن لایه‌های مختلف جامعه این دانش را در منازعات اجتماعی به شدت آسیب‌پذیر می‌سازد و نوسانات سیاسی موجود گاه می‌تواند سال‌ها جامعه‌شناسی را در حالت گما فرو برد. البته هدف، تبدیل‌شدن جامعه‌شناسی به

ایدئولوژی این گروه یا آن طبقه نیست، بلکه هدف نشان دادن کارآمدی این دانش و افزایش حضور اجتماعی آن است. توجه به گروه‌های حاشیه‌ای و محرومان و در کل حمایت از فرودستان جامعه می‌تواند جامعه‌شناسی را از تبدیل شدن به ابزار سلطه وارهاوند و جهت‌گیری آن را اخلاقی‌تر کند. البته از آنجا که جامعه‌شناسی قدرت تبیین‌کنندگی دارد، خطر سوءاستفاده از آن همواره هست. اما این ویژگی نمی‌بایست مانع حضور فعال اجتماعی آن شود. التزام جامعه‌شناسان به آرمان‌رهایی‌بخشی و آگاه‌سازی و درگیر شدن در پراکسیس اجتماعی می‌تواند سهم عمده‌ای در آینده جامعه‌شناسی و اثرگذاری آن ایفا کند. جامعه‌شناسی از لحظه‌ای که «تفسیر صرف» را به جای «آرمان‌تغییر» پیشه می‌کند، مسیر به حاشیه رفتن خود را هموارتر کرده است. توجه به جامعه‌شناسی مردم‌مدار و جستجوی مخاطبانی بیرون از جامعه‌شناسی یکی از راه‌های تقویت «هستی اجتماعی» جامعه‌شناسی است.

نکته دیگر، درگیر شدن بیش از حد در دغدغه‌های نظری یا به‌دنبال موضوعات مُد روز رفتن است، که هردو می‌تواند از جمله خطرات تهدیدکننده جامعه‌شناسی خاورمیانه به شمار آید. خطر مورد اول در این است که با درگیر شدن بیش از حد در مباحث حوزه اندیشه و معرفت‌شناسانه ممکن است افراد به سمت فلسفه و سایر حوزه‌ها کشیده شوند و سهم جامعه‌شناسی در تفکر آن‌ها کاهش یابد و از مسائل جاری و واقعی جامعه خود دور شوند. خطر دوم می‌تواند در روی آوردن جامعه‌شناسان به موضوعات مُد روز مانند پست‌مدرنیسم، مصرف، نظریه‌های زبان، و موضوعات جذاب مرتبط با مطالعات فرهنگی باشد که زمان طرح آن‌ها در غرب متناسب با مرحله تحول فرهنگی و تغییر اجتماعی آن جوامع بوده است. جامعه‌شناسان خاورمیانه بهتر است ضمن مطالعه این حوزه‌ها، به تمامی مشغول آن‌ها نشوند، بلکه به سؤالات اساسی جامعه خود پاسخ دهند و شرایط تاریخی خود را تبیین نمایند. اگرچه در مدرنیته جهانی شده نمی‌توان به روی تحولات سایر کشورها چشم بست، در این بین، نباید اولویت‌های جامعه خود را به دست فراموشی سپرد. شرایط مطلوب برای جامعه‌شناسی می‌تواند در میانه طیف نظری - کاربردی باشد، یعنی جامعه‌شناس ضمن برخورداری از نگرش تاریخی و بهره‌مندی از دانش فلسفی، انجام پژوهش‌های تجربی و بررسی تحولات اجتماعی و مسائل روز جامعه خود را همواره در دستور کار قرار دهد.

متأسفانه بسیاری از جامعه‌شناسان خاورمیانه آشنایی کافی با میراث مذهبی خود ندارند. آن‌ها عمدتاً سررشته‌ای از علوم دینی مانند فقه ندارند و درهم‌تنیدگی این علوم با وجوه مختلف فرهنگ بومی خود را نمی‌شناسند. از طرفی دیگر، بسیاری از آنان کتاب‌های دست‌اول فیلسوفان و جامعه‌شناسان غربی را مطالعه نمی‌کنند و به مبانی فکری غرب تسلط کافی ندارند. از لوازم

جامعه‌شناس اصیل خاورمیانه‌ای این است که علاوه بر شناخت دقیق میراث اسلامی خود و فهم تاریخ اجتماعی کشور خویش، دست کم به زبان انگلیسی نیز مسلط باشد و علاوه بر مطالعه آثار فیلسوفان اصلی، منابع دست‌اول جامعه‌شناسی را نیز به انگلیسی مطالعه کند و از ادبیات ترجمه‌ای فاصله بگیرد. تربیت نظری این‌چنینی می‌تواند حتی کیفیت سؤال‌های مطرح‌شده توسط جامعه‌شناسان خاورمیانه‌ای را ارتقا دهد و به پاسخ‌های آن‌ها عمق و غنا بخشد. آشنایی و حتی تسلط به زبان عربی به صورت جدی می‌بایست در دستور کار جامعه‌شناسان ترک و ایرانی قرار گیرد تا علاوه بر کمک به فهم میراث اسلامی، که عمدتاً به عربی نگاشته شده، ارتباط میان آنان و جامعه‌شناسان عرب را که در کشورهای خود با مسائل مشابهی درگیرند تسهیل کند. در حال حاضر، جامعه‌شناسان عرب و ترک و ایرانی به صورت جزیره‌ای عمل می‌کنند و از تحولات اجتماعی کشورهای یکدیگر و محصولات فکری و درگیری‌های ذهنی یکدیگر اطلاع چندانی ندارند. جامعه‌شناسان خاورمیانه علاوه بر تقویت دیالوگ در مرزهای ملی می‌بایست سطح تعامل و مراودات علمی بین‌المللی، به‌ویژه در مقیاس خاورمیانه، را ارتقا بخشند. هم‌اکنون کشورهای خاورمیانه از مسائل و مشکلات مشابهی رنج می‌برند. از این رو، فهم تحولات در مقیاس منطقه‌ای می‌تواند به جامعه‌شناسان دید بهتری در باب مشکلات کشورشان بدهد. جامعه‌شناسی خاورمیانه از یک سو می‌بایست به لحاظ تعقیب آرمان‌های اجتماعی بلندپرواز باشد تا دچار خمودگی و افول نشود و با اعتماد به نفس و جدیت هر بار که عرصه بر آن تنگ می‌شود از نو تجدید قوا کند و حرکت کند. از سوی دیگر، در خصوص قدرت تبیین‌کنندگی می‌بایست متواضع رفتار کند و خود و دیگران را به توهم پیشگویی و انجام ناممکن نکشاند. در کنار دفاع حرفه‌ای و همیشگی از ساحت جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسان بهتر است وارد مجادله‌های کاذب و بی‌پایان مخالفان جامعه‌شناسی نشوند تا به تکثیر گفتمان پادجامعه‌شناسی مدد نرسانند. واقعی کردن انتظارات دیگران از جامعه‌شناسی و تبیین شرایط و محدودیت‌های آن از متهم‌شدن جامعه‌شناسی به کم‌کاری و ناتوانی در حل مسائل و مشکلات اجتماعی جلوگیری می‌کند. جامعه‌شناسان در هر شرایطی می‌بایست امید به اصلاح و تغییر را از دست ندهند و همواره منافع فرودستان و ستم‌دیدگان را لحاظ نمایند.

منابع

آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۳) *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و ابراهیم فتاحی، چاپ دهم، تهران: نی.

آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۸) *جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران*، تهران: کلمه.

آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۹) *اندیشه‌نوسازی در ایران*، تهران: دانشگاه تهران.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳) نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ دوم، تهران: یادآوران.

السید، رضوان (۱۳۸۳) اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

ارکون، محمد (۱۹۹۹) *الفکر الاصولی و استحاله التأویل: نحو تاریخ آخر للفکر الاسلامی*، ترجمه و تعلیق: هاشم صالح، بیروت: دار الساقی.

اینگلهارت، رونالد و پیپا نوریس (۱۳۸۷) مقدس و عرفی: دین و سیاست در جهان معاصر، ترجمه مریم وتر، تهران: کویر.

برکات، حلیم (۱۳۸۹) «دین و قدرت در جامعه اسلامی معاصر»، در: *اسلام و سیاست*، عادل ظاهر و حلیم برکات، ترجمه عبدالله غلامرضا کاشی، تهران: رخداد نو: ۹۳-۱۱۳.

بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۴) *روشن فکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ چهارم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

بورديو، پیر (۱۳۸۸) درسی درباره درس، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نی.

دورکیم، امیل (۱۳۸۱) *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.

ریتزر، جورج (۱۳۸۰) *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ پنجم، تهران: علمی.

زاگرن، فیل (۱۳۸۴) *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: لوح فکر.

سعید، بابی (۱۳۷۹) *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.

سیدمن، استیون (۱۳۸۶) *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

شبان، مریم (۱۳۸۹) «همه مردان مؤسسه: مروری بر تأسیس مؤسسه تحقیقات علوم اجتماعی و بنیان‌گذاران آن در ایران»، *مهرنامه*، سال اول، شماره ۵: ۴۰-۴۱.

شرابی، هشام (۱۳۶۹) *روشنفکران عرب و غرب: سال‌های تکوین ۱۹۱۴-۱۸۷۵*، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ دوم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

شرابی، هشام (۱۳۸۶) «سیاست، چشم‌انداز و پارادایم»، در: *سیاست، نظریه و جهان عرب: نگاه انتقادی*، تألیف هشام شرابی و دیگران، ترجمه مرتضی بحرانی و همکاران، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی: ۸۲-۱.

شرابی، هشام (۱۹۸۴) *مقدمات لدراسة المجتمع العربی، الطبعة الثالثة*، بیروت: الدار المتحدہ للنشر.

شرابی، هشام (۱۹۹۰) *النقد الحضاری للمجتمع العربی فی نهاییه القرن العشرين*، مرکز دراسات الوحده العربیه.

عنایت، حمید (۱۳۸۵) *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.

قیصری، علی (۱۳۸۳) *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: هرمس و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.

کامروا، مهران (۱۳۷۸) «تحلیل ساختاری از دولت‌های غیر دموکراتیک و آزادسازی سیاسی در خاورمیانه»، ترجمه محمدتقی دلفروز، *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، سال ششم، شماره ۴: ۱۴۱-۱۷۸.

کسرای، محمدسالار (۱۳۸۴) *چالش سنت و مدرنیته در ایران: از مشروطه تا ۱۳۲۰*، چاپ دوم، تهران: مرکز.

کمالی، مسعود (۱۳۸۱) *جامعه‌مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر*، ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).

گلوور، دیوید، شیلاف استرابریج و محمد توکل (۱۳۸۷) *جامعه‌شناسی معرفت و علم*، ترجمه شاپور بهیان و دیگران، تهران: سمت.

مارکس، کارل (۱۳۸۱) «گامی در نقد فلسفه حق هگل»، در: *درباره مسئله یهود / گامی در نقد فلسفه حق هگل*، ترجمه مرتضی محیط، تهران: اختران.

موسوعه علماء الاجتماع العراقيين (۲۰۰۴)، www.uluminsania.net.

میلانی، محسن (۱۳۸۵) *شکل‌گیری انقلاب اسلامی: از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی*، ترجمه مجتبی عطار زاده، چاپ چهارم، تهران: گام نو.

میلز، سی‌رایت (۱۳۸۱) *بینش جامعه‌شناختی: نقدی بر جامعه‌شناسی آمریکایی*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

نعیم، احمد (۱۳۸۱) *نواندیشی دینی و حقوق بشر*، ترجمه حسنعلی نورپهنا، تهران: فرهنگ و اندیشه. هابرماس، یورگن (۱۳۸۴) *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی*، ترجمه جمال محمدی، تهران: افکار.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۳) «برخورد تمدن‌ها»، در: *نظریه برخورد تمدن‌ها: هانتینگتون و منتقدانش*، ترجمه مجتبی امیری، چاپ پنجم، تهران: وزارت امور خارجه: ۷۹-۴۵.

Bauchspies, W. K., Croissant, J., Restivo, S. (2006) *Science, Technology, and Society: A Sociological Approach*. Blackwell Publishing.

Bruun, H. and J. Hukkinen (2003) "Crossing Boundaries: An Integrative Framework for Studying Technological Change", *Social Studies of Science*, 33 (1): 95-116.

Bucchi, M. (2002) *Science in Society: An Introduction to Social Studies of Science*, London: Routledge.

Burawoy, M. (2005) "For Public Sociology", *The American Sociological Review*, 70 (91): 4-22.

Collins, H. M. (1983) "The Sociology of Scientific Knowledge: Studies of Contemporary Science", *Annual Review of Sociology*, 9: 265-85.

- Collins, R. (1998) *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Fuchs, S. (1992) *The Professional Quest for Truth: A Social Theory of Science and Knowledge*, New York: State University Press.
- Gibbons, M., C. Limoges, H. Nowtony, C. Schwartzman, P. Scott and M. Trow (1994) *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Sciences and Research in Contemporary Societies*, London: Sage Publication.
- Hess, D. J. (1997) *Science Studies: An Advanced Introduction*, New York: New York University Press.
- Ibrahim, S. E. (1997) "Cross-Eyed Sociology in Egypt and the Arab World", *Contemporary Sociology*, 26 (5): 547-551.
- Knorr-Cetina, K. (1991) "Merton's Sociology of Science: The First and the Last Sociology of Science?", *Contemporary Sociology*, 20 (4): 522-526.
- Lynch, M. (1993) *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nowotny, H., P. Scott and M. Gibbons (2002) *Re-Thinking Science: Knowledge and Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- Parsons, T. and E. A. Shils (1951) *The Social System*, Glencone, Illinois: Free Press.

Archive of SID