

اجماع ارتدوکس؛ آسیب‌شناسی علوم اجتماعی در ایران امروز

دکتر محمد رضا تاجیک*

چکیده

دیری است که از شکل‌گیری پروژه‌های انباشتی و جمعی برای تولید دانشی فراگیر و جهان‌شمول به نام علوم اجتماعی و اعمال قدرت از رهگذر آن می‌گذرد. علوم اجتماعی آن‌گونه که در دامان نظام‌های دانش کلان و مسلط پرورش یافتند، اشکالی از اندیشه و فرهنگ را تجسم بخشیدند که به تعبیر دلوز و گاتاری، به نحوی خشونت‌آمیز، دانش‌های «اقلیت»، یا به بیان فوکو، «دانش‌های تحت انقیاد» را قلمروزایی کرده‌اند، و اندیشه غیرغربی را به شکل مستمر از شکل‌دهی به دانش محلی خود در این عرصه (علوم اجتماعی) محروم کرده‌اند؛ اما اکنون زمان شورش دانش‌های تحت انقیاد فرا رسیده است. شاید امروز بیش از هر زمان دیگر نیازمند تأملی اندیشمندانه بر این گفته فوکو باشیم که: طرح احیای بنیادین دانش‌های تحت انقیاد، به

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی (dr_mohammadrezatajick@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۳/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۹/۲۷

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ششم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۰، صص ۶۱-۴۱.

Archive of SID

علنی شدن پیوند پنهان میان دانش و قدرت کمک می‌کند؛ پیوندی که «از طریق آن، یک جامعه دانش خود را منتقل و حیات آن را تحت نقاب دانش تضمین می‌کند» و بر این گفته دلوز تأکید ورزیم که: «بازقلمروسازی» دانش‌های اقلیت را به عنوان «تقویت‌کننده دستگاه انقلابی آینده» مسلم می‌گیرد».

واژه‌های کلیدی: *اجماع ارتدوکس، علوم اجتماعی، دانش مسلط، دانش محلی.*

سخن اول

در ایرانِ امروز، علوم اجتماعی، هم‌زمان از نوعی سرگشتگی و گم‌گشتگی هویتی، نارسایی و فقرِ بازنمایی، و نوعی «اجماع ارتدوکس»^۱، رنج می‌برد. انسان و جامعه ایرانی، از آن زمان که دروازه‌های زیست‌جهان‌اندیشگی خود را به‌روی چنین «علمی» گشود، تاکنون نتوانسته بر قامتِ آن جامعه‌ای از جنس «علم» بپوشاند و آن را به زیور و زینتِ «اجتماعی» بیاراید و خصلت و صفتی کارآمد و روزآمد بدان ارزانی دارد، و هنوز نتوانسته خود را از چنبره درآمدنویسی برهاند و پدیدآورنده و خالق مکتبی در عرصه علوم اجتماعی باشد.

شاید روایتِ «علوم اجتماعی» در زمانه ما، تراژیک‌تر از آنچه تصویر شد، باشد، زیرا این علم در زمان و مکانی که ما در آن می‌زییم با بحرانی به‌نام «بحران معنا» نیز مواجه شده است. اگر تا دیروز، علوم اجتماعی در سایه پر صلابتِ فراروش‌ها^۲ و فرانظریه‌ها^۳ و فراروایت‌ها^۴ در آرامش خفته بودند، امروز این سایه، خود زیر سایه پاک‌کن خرد‌روش‌ها و خرد‌نظریه‌ها و خرد‌روایت‌ها قرار گرفته است. اگر تا دیروز، دانشجوی علم‌الاجتماع می‌توانست به «جامعه» به مثابه یک «کلیت» و «تمامیت» بنگرد که قواعد و قوانین ثابت و قابل‌تعمیمی بر آن حاکم است، امروز تمامی «کلیت‌ها و تمامیت‌ها» در اندیشه ترک «خانه ارثی» خود، رخت بر بسته و در نیمه راه «رفتن» و فاصله گرفتن از مشتاقان و شیفتگان خود هستند. اگر تا دیروز،

۱. Orthodox Consensus: رویکرد جامعه‌شناختی معطوف به مکانیسم‌هایی که تصادفی بودن و چندسویگی کنش انسانی را حذف یا پیرایش کرده و بدین ترتیب، هماهنگی را به نیروهایی مرکزگریز و نظم‌زا به نیروهای آشوب‌زا تحمیل می‌کند.

2. Meta-method
3. Meta-theory
4. Meta-narrative

علوم اجتماعی کشکولی از «پاسخ‌ها»یی را در اختیار حاملان و رهروان خود قرار می‌دادند که هر پرسش سرکشی را با مهمیز منطق خود رام می‌کردند و هر «مجهولی» را درباره آغاز و فرجام تاریخ و جوامع انسانی «معلوم» می‌کردند، امروز این کشکول را با بی‌رحمی از آنان ستانده‌اند و آنها را در «برهوتِ پاسخ» رها کرده‌اند. اگر تا دیروز، با این علوم، آدمی به اکسیری «آشنایی‌زا» دست می‌یافت که حجاب از چهره هر رمز و رازی می‌گشود و مَهر از هر صندوقچه اسرار برمی‌گرفت، امروز همان علوم سرود «آشنایی‌زدایی» سر داده و خود به مثابه «قفل» نقش‌آفرینی می‌کنند و اگر تا دیروز، علوم اجتماعی در پرتو الگوهای علمی معینی که به تبع *تیلیو بورون* می‌توان آنها را پارادایم نیوتنی - دکارتی نامید، هویت می‌یافت و به تأثیر از نیوتن، به عنوان شالوده فعالیت‌های علمی، این فرض را مسلم می‌دانست که تقارنی مطلق بین گذشته و آینده وجود دارد، و بر این اساس، بر این فرض شد که تمامی عالم آفرینش در فضای جاودانه و آرام زمان حال معلق است و حضور دانشمندانی را انتظار می‌کشد که رازهای آن را یکی پس از دیگری بگشایند، و به تأثیر از دکارت، بر این اندیشه اصرار ورزید که دوگانگی همیشگی و لایزالی بین انسان و طبیعت، بین روح و ماده و بین جهان معنوی و مادی وجود دارد،^(۳) امروز نه از آن «تقارن» و «آرامش» اثری هست، و نه از این «دوگانگی لایزال».

اکنون شاید زمان آن فرارسیده باشد که از شکل‌گیری رویکردی‌های جدید جامعه‌شناختی‌ای سخن بگوییم که به آرامی جایگزین رویکردهای قدیمی می‌شوند، و با سیرتی پرسش‌مند، امور مسلم و بدیهی را به چالش می‌کشند، عادت‌ها و شیوه‌های مرسوم و مألوف عمل و اندیشیدن را متزلزل می‌کنند، قاعده‌ها و نهادهای تثبیت‌شده را به مسلخ بازنگری و ارزیابی مجدد می‌برند، و آشنایی‌های پذیرفته‌شده را در هاله‌ای از ابهام و ایهام قرار می‌دهند. چنین رویکردهایی، قطعاً هدفشان نه پیشگویی است، نه نوید و نذیر، و نه صدور احکام متافیزیکی قابل تعمیم به تمامی زمان‌ها و مکان‌ها، بلکه فقط مسئله‌دار کردن انسان‌ها نسبت به اسطوره‌های چهارچوب، فراگفتمان‌ها و فراروایت تک‌سالار و تک‌گفتار، و اندیشه‌های سترون، نقاب‌افکنی از ماهیت عملکرد تاریخ که سال‌هاست در مقام پلیس اجتماعی یا سیاسی کوشیده است همه‌چیز را در انگاره یا پارادایم خطر، تحریر و تألیف - و البته

اغلب به بهانه حفظ نظم، تعلیق و تحریف -، ردِ قراردادهای روش‌شناختی عام، و در معرض تردید قرار دادن ترجمان‌ها و تفاسیر استعلایی است.

این متن، در سطح نخست، شرح و بسطی است از آنچه گزاره‌های فوق تلاش دارند به ما بگویند؛ در سطح دوم، تلاشی است برای یافتن پاسخی برای این پرسش که چرا بعد از گذشتِ نزدیک به یک سده از آشنایی ایرانیان با این «حوزه مطالعاتی»، کماکان علوم اجتماعی آماج تردیدها و پرسش‌های بسیار است؟ و در سطح سوم، کوششی است برای اثبات یا ابطال این فرضیه که علوم اجتماعی در ایران امروز، با بحرانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مواجه است.

مفروض‌های این نوشتار، در قالب این گزاره‌ها بیان می‌شوند: هر جامعه‌ای از آن‌رو که با جوامع دیگر متمایز و متفاوت (به‌رغم وجود برخی اشتراکات) است، هویت و موضوعیت می‌یابد؛ از این‌رو، علوم اجتماعی در هر جامعه‌ای ضرورتاً می‌باید از منظر و نظر تئوریکِ خاص و ناظر بر دقایق و عناصر هویتی و شخصیتی (تاریخی، فرهنگی، تمدنی، اجتماعی، سیاسی، جغرافیایی و غیره) خود به مطالعه آن جامعه بپردازد تا بتواند واقعیت‌های آن جامعه را به سخن درآورد و مهر از صندوقچه اسرار آنان برگیرد. البته، این رویکردِ منظرگرا، ما را از شنیدن نغمه چنگ و چگور نظری و معرفتی دیگران باز نمی‌دارد. به بیان دیگر، چنین رویکردی آنچنان ما را شیفته و واله صدای دهل نظری خود نمی‌کند که از آموزه‌ها و آموخته‌های تمام‌بشری غافل شویم و نیم‌نگاهی به تافته‌ها و بافته‌های سایر نظریه‌ها نداشته باشیم، بلکه از یک‌سو، ما را در جغرافیای مشترکِ نظریه‌های گوناگون قرار داده، و از سوی دیگر، ما را به ورود و توفقی خودآگاهانه در بطن و متنِ جغرافیای متمایز جامعه موردِ مطالعه دعوت می‌کند.

چنین رویکردی، همچنین به ما می‌گوید همچون سیزیفوس افسانه‌ای یونان باستان که بادافره یک گناه انسانی را باید می‌پرداخت و همه عمر می‌بایست می‌کوشید تا صخره‌ای را به بالای کوه برد، اما وقتی آن را نزدیکِ قله می‌رساند صخره باز به دامان کوه می‌غلطید و ناچار کار بی‌پایان و دوباره می‌باید آغاز می‌شد، یک اندیشمند علوم اجتماعی یا یک جامعه‌شناس نیز می‌باید بکوشد بدانچه در ورای امر اجتماعی و پدیده‌های اجتماعی نهفته است، دست یابد و با هر افق و

کرانه تازه‌ای که علم، از یک‌سو، و تحولات اجتماعی، از سوی دیگر، پیش روی او می‌گشایند، خود را برای «تلاشی» دیگر مهیا کند. آنچه این اندیشمند طی این سیر بی‌پایان (و شاید یأس‌آلود) خویش به دست می‌آورد، لامحاله دیدگاه‌های او را تنوع می‌بخشد و او را از تنگنای تعصب و جمود و جهل‌رهایی می‌بخشد و افقی نو به روی این عرصه اندیشگی - مطالعاتی می‌گشاید.

علوم اجتماعی و ناخشنودی‌هایش

تاریخ قرن بیستم، در واقع، بیشتر تاریخ سرخوردگی‌ها و درماندگی‌های معرفتی - اندیشگی است. آینده‌ای که نیچه^۱، صدای پای انسان برتر را در افق‌های دوردست آن طنین‌انداز می‌دید، *ارنست رنان*^۲، پیروزی علم را در آن مایه تحقق سعادت انسانی می‌یافت، و گویو، حتی «الحاد» آن را مایه‌رهایی انسان از نفاق و شقاق می‌پنداشت، از آغاز این قرن، جز سراب پندار به نظر نیامد.^۳ جامعه‌شناسی کلاسیک نیز که تا حدودی در قالب نوعی فردگرایی روش‌شناختی و ذات‌گرایی اقتصاد سیاسی کلاسیک و بخش عمده لیبرالیسم و عقل‌گرایی مدرن شکل گرفته بود، با چالش‌های نظری و عملی شالوده‌شکنانه‌ای مواجه شد. بی‌تردید، این چالش از قلمرو نقدی که مارکس در «ایدئولوژی آلمانی»^۴ و «گروندریسه»^۵ به «سوژه پیشاجتماعی» وارد می‌سازد، و یا نقدی که دورکیم^۶ از اسپنسر^۷ (اقتصاددان لیبرال انگلیسی) و اومانیست‌های فرانسوی، بدین سبب که آنها نوعی سوژه ذاتی پیشاجتماعی را مبنای نظریه‌هایشان درباره دانش و جامعه قرار می‌دهند، به عمل می‌آورد، بسیار فراتر می‌رود و تمامی ساحت‌منظری و نظری و روشی علوم اجتماعی را دربرمی‌گیرد.

در زمانه ما، رویکردهای انتقادی از رهگذر: علاقه به مطالعه بازنمودها به جای مطالعه آنچه فرض گردیده که بازنمودها دلالت بر آن دارند، بدینی نسبت به

1. Nietzsche, F.
2. Renan, E.
3. German Ideology
4. Grundrisse
5. Durkheim, E.
6. Spencer, H.

بنیادهای قطعی حقیقت و ارزش، علاقه به اینکه ادعاها چگونه ساخته می‌شوند و نه اینکه آیا «صادق» هستند یا نه، علاقه‌مندی به ساخت اجتماعی ادعاهای معرفتی و اینکه چگونه این ادعاها به اعمال قدرت پیوند یافته‌اند، توجه بیشتر به «هستی‌شناسی»^۱ تا به معرفت‌شناسی، علاقه‌مندی بیشتر به آشکال تأثیر دانش بر زندگی تا به تمسک جستن به ظواهر زندگی برای درک علل واقعی اعتقاد، تأکید بر این ایده که معتبرسازی دانش، امری اجتماعی است و دانش دربردارنده مبادله کلمات است و نه پژوهش منسجم و عالمانه برای درک حقیقت چیزها، توجه به بی‌نهایتی معنا به عنوان منبعی برای ساختن هویت‌ها و ساختارها، الغای عینیت و بذل توجه به «بازی‌های زبانی»^۲ و «شکنندگی و سستی واقعیت اجتماعی»، مرکزیت‌زدایی از جامعه^۳، عقیده به اینکه ساختارهای اجتماعی طی فرایندهایی که در مکان و فضا صورت می‌گیرد، ساخته می‌شوند و به گونه‌ای علی تعیین نمی‌شوند، تأکید بر این ایده که هیچ نهاد مرکزی (برای مثال، دولت) و هیچ معنایی (برای مثال، «حقیقت») وجود ندارد که جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی در موضعی ثابت حول آن سازمان یابند، تأکید بر اینکه جامعه بیشتر مُرکب از ساختارهای محلی است که در تعامل مستقیم با یکدیگر تثبیت می‌شوند و همواره مستعد فروپاشی و تغییر هستند، تصریح بر این ایده که هویت‌ها در ظرف جامعه ساخته می‌شوند و موضوع سیاست فرهنگی هستند و نه یک «حقیقت مسلم زندگی» که جامعه باید آن را به‌نوعی اداره کند، ردِ جوهرگرایی؛ پذیرش تکثر چشم‌اندازهایی که با آنها به زندگی اجتماعی نگریسته می‌شود، اصرار بر اینکه هیچ ارزش و حقیقت جهانی و عامی وجود ندارد که بین همه اعضای جامعه مشترک و پذیرفته شده باشد، پذیرش این ایده که کل زندگی اجتماعی متشکل از هیچ چیز نیست، مگر داستان‌هایی با اعتبار محلی خاص تاریخی و جغرافیایی که به تولید موقعیت‌ها، ذهنیت‌ها، کردارها و موضوعات مربوط به خود می‌پردازند، باور به اینکه منع پیچیدگی و تکثر و تحمیل «عینیت» و «بی‌طرفی» در دانش غربی باعث سرکوب

1. Ontology
2. Language Games
3. Decentering Society
4. Essentialism

روایت‌ها و نظراتِ گوناگون بوده است، و... علوم اجتماعی کلاسیک و مدرن را با هجمه‌ای سهمگین و بن‌فکنانه مواجه کرده‌اند.

حاملان این رویکردهای نوین انتقادی، به ما می‌آموزند: علوم اجتماعی، منظومه‌ای از گفتمان‌های گسسته - پیوسته با یکدیگر است. این گفتمان‌ها، خود از درون کردارهای پراکنده هر عصر شکل گرفتند. آنان همچنین به ما می‌گویند: دانش اجتماعی، به عنوان گفتمان، سازوکارهای مندرج در واقعیت اجتماعی را کشف نمی‌کند، بلکه چهارچوب‌هایی برای حصر و تعریف آن ایجاد می‌نماید. علم الاجتماع نمی‌تواند به قوانین جامعه دست یابد، بلکه علمای اجتماعی آنچه را با نظریاتشان مطابق درمی‌آید، قوانین طبیعی جامعه تلقی می‌کنند. واقعیتی که موضوع شناخت واقع می‌شود، خودآشفستگی و اغتشاش سیال و چندمرکز یا بی‌مرکزی است که دانش بدان هیئت و شکل می‌بخشد... جهان اجتماع، همانند جهان طبیعت، عرصه تصادف و عدم تعین و کنترل است...؛ بنابراین باید ادعای علوم اجتماعی به عنوان علوم طبیعی را کنار گذاشت. هیچ نشانه خارجی و برون‌گفتمانی‌ای حاکم بر وجود دترمینیسم در طبیعت جامعه نیست. اگر دترمینیسمی در کار است، همان است که دانش یا گفتمان و زبان به کردارهای اجتماعی نسبت می‌دهد؛ به عبارت دیگر، هر نوعی از جامعه‌شناسی با هر رویکرد و نظری، تفسیری است که ما بر واقعیت تحمیل می‌کنیم و بدان وسیله به آن شکل و سامان می‌بخشیم.^(۴)

آنان همچنین به تصریح می‌افزایند: جامعه‌شناس، نقش تفسیرگر و گشایش‌گر نشانه‌ها و رمزها را دارد و کار او تسهیل ارتباط میان اجتماعات و سنت‌هاست. جامعه‌شناس، در محل تلاقی «بازی‌های زبانی» یا «شکل‌های زندگی» عمل می‌کند، جامعه‌شناس، در خط پایان تفوق گفتار، متن، کلمه و دال، و هژمونی نوشتار، ایستاده است. از این منظر، جامعه‌شناس می‌باید با این مفروض‌ها به مطالعه جامعه بپردازد که معرفت اجتماعی نمی‌تواند آئینه دنیای عینی مستقل باشد، بلکه خصلت آن موقعیت‌مند، زمینه‌پرورده و یا به تعبیر رورتی^۱، قوم‌مدارانه^۲ است، و همه حقیقت،

1. Rorty, R.

2. Ethnocentrism

وابسته به فرهنگ، زمان و مکان مشخصی است. هیچ واژگان نهایی در زبان وجود ندارد که به معنای تصویرسازی دقیق دنیای مستقل عینی با نام «واقعیت» حقیقی باشد؛ واژگان ما فقط به این مضمون نهایی اند که فعلاً قابل دفاعند، پس بهترین کاری که می‌توان انجام داد، این است که به روایت داستان‌های خود پردازیم که هدفشان دستیابی به ارزشمندترین توصیف و ترتیب کنش‌ها و نهادهای انسانی است. جامعه‌شناس، دیگر جامعه را تمامیتی قلمداد نمی‌کند که قسمی منطق زیرساختی و درون‌زا بدان وحدت بخشیده و بر این ایده اصرار می‌ورزد که با توجه به خصلت امکانی و حادث‌شونده اعمال نهاد سیاسی، هیچ جایگاهی وجود ندارد که از آنجا یک حکم مطلق یا فرمان بی‌چون و چرا بتواند صادر شود.^(۵)

این رویکردها، در واقع آن صورتی از جامعه‌شناسی را مورد نقد قرار می‌دهند که گیدنز^۱ آن را «اجماع ارتدوکس» نامیده است:

این شکل از جامعه‌شناسی بر پایه راهبرد تحلیل عقلانی جامعه - به معنای دولت - ملت - بنا می‌شد که به طور گسترده‌ای پذیرفته شده بود؛ در این باره اتفاق نظر وجود داشت که چنین جامعه‌ای دستخوش فرایندهای عقلانی شدن مداومی است که ضرورتاً فارغ از تناقض‌ها و آشفتگی‌ها نیستند، با این حال، به قدر کافی تسلط و غلبه دارند تا چهارچوب مطمئنی فراهم آورند که بتوان اطلاعات مربوط به واقعیت اجتماعی را بر اساس آن ترسیم کرد؛ چیزی که در پشت صحنه منظره متعارف واقعیت اجتماعی قرار داشت، تصویر نیرومند نظام اجتماعی بود و این به معنای فضای منظم و ساخت یافته کنش متقابل بود که در آن کنش‌های احتمالی افراد از طریق مکانیسم‌های سلطه یا ارزش‌های مشترک، از پیش انتخاب شده بود. نظام اجتماعی فضایی بود که «اصولاً هماهنگ و تنظیم شده» بود (برگردان تالکوت پارسونز از تصور وبر)؛ فضایی که اندرون آن سطوح فرهنگی و سیاسی و اقتصادی سازمان فرافردی همگی با یکدیگر همخوانی داشتند و به لحاظ کارکردی مکمل هم بودند. طبق گفته به یادماندنی پارسونز،

جامعه‌شناسی بیش از هر چیز تلاش مستمری است برای حل این «مسئله هابزی»: راز شگفت‌آور غیر اتفاقی بودن و نظم و قاعده رفتار فاعلانی که بنا به ماهیت، آزاد و مختارند.^(۱)

پس، اجماع ارتدوکس را می‌توان نامی جدید برای صورتی قدیم از جامعه‌شناسی فرض کرد که در ملازمتِ مدرنیته شکل گرفته و دقایق این فراگفتمان را زیر روکش و آستری علمی (شبه‌علمی) خود قرار می‌دهد. به بیان زیگمونت باومن!

جامعه‌شناسی از بدو تولد خود یکی از ملازمان مدرنیته بود، و تحقق و غایتِ مدرنیته - برساخته‌شدن فرد آزاد از طریق فروافکندن زنجیرهای دردناک اسارت از دست و پای او - را بدیهی فرض می‌کرد؛ به همین دلیل، وظیفه خود را مطالعه عدم آزادی و خدمت به آن تعریف می‌کرد؛ یعنی همه فرایندهای اجتماعی‌شدن، هژمونی فرهنگی، کنترل، قدرت، فرهنگ و تمدن که می‌توانستند راز «غیر تصادفی بودن» کنش‌های داوطلبانه عاملان آزاد را توضیح دهند. جامعه‌شناسی، «فوران عقلانی‌شدن»، کردوکارهای انضباطی و جاه‌طلبی‌های همسان‌ساز مدرنیته را از برنامه‌ای هنجاری به چهارچوبی تحلیلی برای فهم واقعیت تبدیل کرد، و بدین ترتیب، «ساختار» را (همه نیروهای پیشافردي که به سائق‌های روانی آشفته و بالقوه خطرناک عاملان آزاد نظم می‌بخشند) محور گفتمان خود قرار داد. جامعه‌شناسی افق‌های شناختی خود را با پرگاری ترسیم کرد که مرکز آن در همان نقطه‌ای قرار گرفته بود که گرایش‌های هم‌سطح‌کننده، همسان‌ساز و تبلیغی عصر مدرن از آن سرچشمه گرفت؛ و بنابراین «جامعه»، یعنی بزرگ‌ترین کل تحلیلی را که برای جای دادن و گنجاندن همه تحلیل‌ها در آن در نظر گرفته شده است، با دولت - ملت یکی گرفت.^(۲)

اجماع ارتدوکس مضاعف

انسان / جامعه ایرانی، با اجماعی بر این اجماع ارتدوکس، آغوش اندیشگی خود را به روی علوم اجتماعی (جامعه‌شناسی) گشود و به تدریج آن را به سائق‌های

1. Bauman, Z.

ارتدوکسی خود نیز مزین و ملبس کرد؛ به بیان دیگر، اجماع ارتدوکس از ورای شیشه کبودی که حاملانِ منظر و نظر ما پیشِ چشمانِ خود داشتند، دیده شد، و در مسیر این «دیده شدن» به کبودی‌های مضاعفی آراسته شد. با بهره‌ای آزادانه از آموزه‌های طباطبایی می‌توان گفت: تاریخ علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی در ایران، تاریخ تهی‌شدن‌های پی در پی مضمونِ مفاهیم، خلطِ مباحثِ دو نظام اندیشه قدیم و جدید، و التقاطِ مبانی اندیشه قدیم با برخی مباحثِ اندیشه جدید بوده است.... آن‌گاه که در عصر تجددخواهی التفاتی به علوم اجتماعی پیدا شد، این آشنایی در غفلت به مبانی صورت گرفت. به لحاظ توجه به مبانی، تجددخواهان عصر مشروطیت، اهل ایدئولوژی بودند و تجددخواهی آنان، از تنگنای پیکار سیاسی فراتر نمی‌رفت. این نخستین آشنایی‌ها، به ضرورتِ پیکار سیاسی و از بدِ حادثه، اَبتر بود، اما در سده‌ای نیز که با پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی در ایران آغاز و با تأسیس دانشگاه‌هایی با اسلوب کشورهای اروپایی دنبال شد، بی‌تلفاتی به مبانی و اعراض از آن همچنان ادامه پیدا کرد.^(۸)

بی‌تردید این اجماع ارتدوکسِ مضاعف، با نوعی «تقلیل‌گرایی» ژرف نیز قرین و همراه بود: تقلیلِ مفاهیم اجتماعی جدید از قبیل دموکراسی، ناسیونالیسم و پارلمان به مفاهیم آشنای بومی همچون آزادی و حریت، عدالت، استقلال، ملت، شریعت و غیره. ماشاءالله آجودانی در این باره می‌نویسد:

«از آنجاکه تجربه چنان مفاهیمی را نداشتیم، یعنی وقتی حکومتِ ملی، مجلسِ ملی، حکومتِ قانونی یا مشروطه نداشتیم، نمی‌توانستیم چنان مفاهیمی هم در زبان داشته باشیم؛ اما مشکل، تنها مشکل زبان نبود؛ مشکل زبان به یک معنی مشکل تاریخ و ذهنیتِ انسانِ ایرانی هم بود. مفاهیم غربی و تجربیاتِ مربوط به آن، نه در زبان ما وجود داشت و نه در واقعیتِ تاریخ ما. پس ذهنِ انسانی که در زبان و تاریخ ایران بالیده و اندیشیده، با آن مفاهیم بیگانه و ناآشنا بود. انسانِ ایرانی، با چنین ذهن و زبانِ تاریخی، آنگاه که با مفاهیم جدید آشنا می‌شد، چون تجربه زبانی و تاریخی آن مفاهیم را (که دو روی یک سکه بودند) نداشت، آنها را با درک و شناخت و برداشتِ تاریخی و تجربه زبانی خود، تفسیر، تعبیر و بازسازی می‌کرد، و

سعی می‌کرد از غرابت و بیگانگی آن مفاهیم جدید - با تقلیل دادن آنها به مفاهیم آشنا، یا با تطبیق آنها با دانسته‌های خود - بکاهد و از آنها صورتی مأنوس و آشنا ارائه دهد. در همین آشناسازی بود که «آزادی قلم و بیان»، در زبان و بیان روشنفکرانی چون یوسف‌خان مستشارالدوله و ملک‌خان و بسیاری از روحانیون و مشروطه‌خواهان، به‌سادگی به امر به معروف و نهی از منکر معنی می‌شد و از آن مهم‌تر، اساس مشروطیت و حتی دموکراسی به «امرهم شورا بینهم» تعبیر می‌گردید.^(۹)

در دوران پیشانقلاب، ما ایرانیان نیز همچون انسان غربی، متأثر از همین منظر و نظر ارتدوکسی، علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی را همان کاربرد علوم طبیعی در حوزه اجتماع پنداشتیم، بر نقش تجربه و مشاهده، بی‌نیازی از پیش‌فرض‌های متافیزیکی، طرد هستاره‌های نظری و غیر قابل مشاهده، نفی وجود ذات و گوهر برای هستاره‌ها، اتکا به علیت هیومی، بی‌اعتنایی به تبیین، و بالاخره بهره‌گیری همه‌جانبه از یک برنامه تحقیقاتی تحویل‌گرایانه و فیزیکی‌الیستی که بر اساس آن همه علوم (علی‌الاصول) قابل تحویل به فیزیک بودند، تأکید ورزیدیم.

آنچه محافل دانشگاهی ما تا پیش از انقلاب در عرصه جامعه‌شناسی اندیشیده و به زیور گفتار و نوشتار آراستند، در واقع، ترجمانی نارسا و ناخالص از کالاهای اندیشگی غرب در این حوزه بوده است. ما فقط یکانه (واژه)‌های معنایی و مفهومی را انتقال دادیم، نه احساس و دریافت افراد فرهنگ غربی از گفتن و شنیدن یا نوشتن و خواندن یک سخن یا مجموعه‌ای مرتبط از یکانه‌های معنایی زبانشان را. ما فقط برای مفاهیم جامعه‌شناسی غربی، برابریابی و برابرسازی کردیم، به‌جای خودکاوی و خودپرسی اجتماعی - فرهنگی، در محافل دانشگاهی خود از روی متن جامعه‌شناسی غربی دیکته نوشتیم، و نیازمندی‌های خود را به جعل زائد ادوات زبان ثابت کردیم.

زبانی که ما از طریق و توسط آن در مورد جامعه‌شناسی می‌نوشتیم و می‌گفتیم، و عمل‌ها و تعمق‌ها و تفکرهای علمی خود را در مورد مقولات و امور اجتماعی بازنمایی می‌کردیم، خودانگیخته نبود، بلکه صورتی معیوب از زبان علمی جامعه‌شناسی غربی بود. این زبان، نه «نمود اندیشه»ی ما در این عرصه بود، و نه از

استعداد بازنمایی «اندیشه نمودار شده» در نزد ما برخوردار بود زیرا «هیچ زبانی این امکان را ندارد که در کانون حیاتی‌اش در آن واحد «خویش‌گو» و «دیگرگو» باشد، یعنی یکسان هم سخن فرهنگِ خودش را بگوید و هم سخن فرهنگِ بیگانه را».^(۱۰)...

زبان به‌هیچ‌رو، «باربر» نیست که کوله‌بار معنی را بردارد و آن را از جایی به جایی ببرد و تحویل دهد. زبان هر فرهنگی پُر است از بارهای معنایی آن فرهنگ و عملاً جدایی‌ناپذیر از آن؛ بنابراین فقط برابرها و همانندهای معنایی بایستی بتوانند از فرهنگی به فرهنگی دیگر منتقل شوند.^(۱۱)

در دوران پس‌انقلاب نیز امکان شکل‌گیری پارادایمی در عرصه علوم انسانی، به طور اعم، و علوم اجتماعی، به طور اخص، فراهم نشد و نخبگان فکری و اجرایی کشور را همچون اسلاف پیش از انقلاب خود، لاجرم از پناه آوردن به دامان پارادایم‌های مرسوم و مألوف غربی کرد؛ در نتیجه، این‌بار نیز ترکیبی گنگ و گیج از نظریه‌های جامعه‌شناختی غربی که سخت به اغراض و امراض گوناگون شخصی، شخصیتی، سیاسی و ایدئولوژیک آلوده بودند، در محافل دانشگاهی ما جا خوش کردند، و سرگشتگی خود را به حوزه اجرایی جامعه نیز منتقل کردند. جای شگفتی نیست که در این دوران شاهد تلاش‌های بسیاری برای شناخت و تدبیر مشکلات اقتصادی در قالب پارادایم اثباتی، مشکلات فرهنگی در قالب پارادایم تفسیری، و مشکلات سیاسی در قالب پارادایم انتقادی هستیم؛^(۱۲) و نیز جای شگفتی نیست که پس از گذشت یک سده از آغازین روزهای آشنایی با جامعه‌شناسی مدرن، کماکان در محافل دانشگاهی ما مدل‌های غالب «امر اجتماعی»، یا بر اساس آموزه‌های اومانیستی طراحی می‌شوند که طبق آن عاملان اجتماعی آگاهانه به جامعه شکل می‌دهند، یا بر اساس آموزه‌های ساختارگرایی، طرح می‌شوند که ساختار اجتماعی در هر شکل آن (طبقه اجتماعی، بازار، جمعیت، موقعیت ساختاری یا جایگاه عامل در شبکه) به مثابه مهم‌ترین متغیر و عمده‌ترین سازمان‌دهنده جامعه فرض می‌گردند، کماکان فرد، پایه و اساس زندگی اجتماعی فرض می‌شود و اعتقاد غالب بر این است که «خود» واجد انسجام درونی و کارگزاری عاقل و محاسبه‌گر (و نه محصول جامعه و برساخته موقعیت‌های اجتماعی متناقض و واجد هویت‌ها و کیفیات روانی متضاد و متأثر از فرایندهای ناخودآگاه) است؛ کماکان مسئله اصلی جامعه‌شناسان

ایرانی، مسئله «هویت»، «ماهیت» و «ایدئولوژی» است^(۱۳)؛ کماکان محافل دانشگاهی ما از فقر نگرشی نسبت به علمیت علوم انسانی - اجتماعی رنج می‌برد^(۱۴)؛ کماکان بیشتر پارادایم‌های جامعه‌شناختی را که در محافل آکادمیک می‌آموزیم، مانند نظریه مبادله، نظریه انتخاب عقلایی، نظریه تضاد، نظریه کنش متقابل نمادین و نظریه تحلیل شبکه‌ای، نوعی سوژه دانش و فاعل کنش را مفروض می‌گیرند که به نحوی پیشااجتماعی شکل می‌گیرند؛ برای مثال، فرض می‌کنند که چنین سوژه‌ای فی‌نفسه در پی افزایش لذت و کاهش درد و رنج است، فی‌نفسه سوژه‌ای عاقل و محاسبه‌گر است، و برحسب طبیعت مذکر یا مؤنث و دارای میل جنسی، و در واقع، برحسب طبیعت و عادت دارای میل جنسی به جنس مخالف است؛ به علاوه، این سوژه همچون موجودی خودمحور و طالب زمان حال تصویر می‌شود؛ موجودی که بر اساس طبیعتش در پی دستیابی به یک‌سری اهداف است، عاقل و محاسبه‌گر و نیز اجتماعی است، یعنی ناچار است در مبادلات اجتماعی درگیر شود. چنین سوژه‌ای به کمک نیروهای بیرونی (مثلاً جایگاه طبقاتی، وضعیت بازار، تقسیم کار و نقش اجتماعی) یا توسط نیازهای آگاهانه «من» و یا از طریق باورها و ارزش‌ها و علایق گوناگون در مسیر حرکت خود پیش می‌رود و در سطح جامعه زندگی و فعالیت می‌کند؛ کماکان اغلب آموزه‌ها و مفاهیم در دانشگاه‌ها - چه آنهایی که به طور مستقیم و از طریق تدریس نظریات و تئوری‌ها به دانشجویان رشته‌های علوم انسانی آموخته می‌شود و چه آموزه‌های رفتاری که به طور غیرمستقیم در ذهن دانشجو نقش می‌بندد و به تدریج باور و اعتقاداتش را شکل می‌دهد - منبعث از ساختار تحولات اجتماعی محیطی غیر از ایران هستند.^(۱۵)

در این فضای گنگ و گیج نظری و در فضای به‌شدت رادیکالیزه‌شده و ایدئولوژی‌زیزه‌شده پس از انقلاب، ایده و انگاره «اسلامی و بومی کردن علوم انسانی و اجتماعی» که هدف آن بازآفرینی و کشف تحرک و اهمیت میراث اسلامی در زندگی فکری و شناختی انسان مسلمان ایرانی عصر جدید، وارد کردن ماهیت شناختی اسلام در علوم جدید، و تبدیل این علوم به ابزار توان‌بخشی جامعه و نظام تازه‌تولد یافته دینی بود^(۱۶)، مطرح شد و عده‌ای تلاش کردند تا شکل و محتوای نظری و روشی جامعه‌شناسی توسعه‌نیافته اثبات‌گرای غربی را به زیور آموزه‌های اسلامی بیاریند.

از این منظر، هدف جامعه‌شناسی در پرتو مقولاتی همچون: شناختِ خدا، شناختِ سنت‌های الهی (افعال‌الله)، تقویتِ ایمان با ارجاع به وحی و پیشگویی‌های اسلام، صیانتِ اجتماعی با استفاده از علم در مقابل خطراتِ اجتماعی، اصلاح جامعه، ارضای خواستِ حقیقت‌جویی از طریق روش‌های مطمئنِ تحقیق، شناختِ بُعد اجتماعی انسان در ارتباط با ویژگی‌های جامعه، بهره‌گیری از نتایج علم و جامعه‌شناسی در جهتِ گسترش تحقیقاتِ اجتماعی و بهبود کیفی وضعِ حِرَف و مشاغل مختلف، و کمک به تدابیر سیاسی و برنامه‌ریزی‌های اجتماعی^(۱۷) و روش آن در جغرافیای مشترکِ روش‌های استقرایی و قیاسی^(۱۸)، و بر پایه «احکام ارزشی»، «احکام تکلیفی»، و «احکام توصیفی»^(۱۹) تعریف شدند.

از همان آغازین مراحل این تلاش (پوشاندن جامه بومی و دینی بر تن جامعه‌شناسی)، دو رویکرد متخالف و متضاد کلیتِ قلمرو این «علم» را تحت تأثیر حضور سنگین خود قرار دادند. رویکرد نخست، با این استدلال که جوامع مختلف به واسطه برخورداری از فرهنگ‌ها و نظام‌های ارزشی متفاوت و تجربه‌های زیسته متنوع و نیز حضور در جغرافیاهای غیریکسان، با هم تفاوت‌هایی دارند؛ لذا اندیشیدن به «جامعه‌شناسی‌ها» به جای «جامعه‌شناسی» نه تنها امری «شایسته»، بلکه امری «بایسته» است.

رویکرد دوم، با برداشتی نه‌چندان دقیق و صحیح از اسلام (و نیز از جامعه‌شناسی)، به تردید در این شایستگی و بایستگی می‌پردازد. در ساحتِ این رویکرد، میان منظر و نظر دینی - در اینجا، اسلام - و منظر و نظر علم جامعه‌شناسی مدرن، سنخیتی در ماهیت وجود ندارد زیرا از نظر شناختی - نظری، بیشتر انگاره‌های شناخت در علوم اجتماعی غربی بر این اصل تکیه دارد که با تغییر شرایط دنیوی در زمان‌های مختلف، شناختِ اجتماعی نیز شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد، اما شناختِ اسلامی بر اصلِ توحید متکی است که اصلی پابرجا و بدون تغییر و برخوردار از ثبات نامتناهی است. منبع «توحیدی» شناختِ اسلامی غیر ابل فساد و عاری از هر نوع تباهی و کژانگاری دانسته می‌شود. در علوم اجتماعی جدید، کاربرد عقل انسان و ادراکات او، بر مبنای مشاهده و تجربه است که شناخت را امکان‌پذیر می‌کند؛ حال آنکه اساسِ شناختِ اسلامی بر وحی یا «تنزیل» بنا شده

که در عرصه تجربه‌گرایی علم غربی معنی ندارد. جامعه‌شناسی‌های غربی، دین و معرفت دینی را خارج از محدوده عقل دانسته و به دنیای ایمان مرتبط می‌دارند؛ اما در بینش دینی، دین اساس کل جامعه است. از دیدگاه جامعه‌شناسی، عملکرد نهادهای جامعه مدنی، نه تنها تابع دین نیست، بلکه گاه نافی آن نیز شمرده می‌شود زیرا متکی بر قراردادهای اجتماعی و قوانین دنیوی است. در بینش دینی به‌ویژه در اسلام، دین بخشی از سرشت انسان و جامعه نیز بخشی از طرح وسیع آفرینش است و عمل انسان‌ها و روابط اجتماعی‌شان نمی‌تواند جدا از آن طرح الهی باشد. در نظریه اجتماعی اسلام، انسان اختیارات و آزادی‌هایی را که در نظریات اجتماعی غرب صاحب است، دارا نیست. انسان باید عمل خویش را بر طرحی الهی وفق داده و بر اساس آن خلاقیت‌های خویش را شکوفا کند. حرکت انسان در این جهان و انتظام بخشی وی به امور اجتماعی خویش متکی بر اراده الهی بوده و حداکثر آزادی‌های نسبی‌ای را در قالب آن اراده الهی شامل می‌شود. امکانات عملی و کارکردی انسان در جامعه، برآیندی است از جبر و اختیار. محصول این دو نیرو در عملکرد انسانی، برقراری عدالت و تعادل، در یک موضع میانی است. این موضع «میانی» انسان در برخورداری از اختیارات خویش، تفاوت عظیمی با آزادی اراده انسان در بعضی نظریه‌های جامعه‌شناسی‌های غربی دارد. در اسلام، مفهوم «جامعه مدنی» که موضوع جامعه‌شناسی غربی است، مفهومی بی‌اعتبار بوده و از پشتوانه «فطری» برخوردار نیست. جامعه مدنی غربی مجموعه‌ای است از تضادها؛ تضادهایی که انسان غربی برای خویش و بشریت به وجود آورده است. جامعه یا «امت اسلامی»، جامعه‌ای است که در آن تمایزها و تقابل‌های موجود در جوامع غربی یافت نمی‌شود. امت اسلامی، جامعه‌ای عاری از تمایزهای تحلیلی، منطقی و اجتماعی بین اجزا و افراد جامعه مثل طبقه، سیاست، دین و غیره است. در چنین جامعه‌ای، فرد معیار و مبنای مطالعات اجتماعی نیست، درحالی‌که در بیشتر مطالعات اجتماعی غربی، فرد به عنوان واحد سنجش و نخستین عنصر لازم برای تحلیل اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. جهان‌بینی اسلامی، بدون اینکه فرد و اصالت او را نفی کند، «جمع» و «جمعیت» را واحد سنجش قرار داده و ارزش‌های حقوقی و جمعی را بر ارزش‌ها و حقوق فرد ارجح می‌شمرد. همچون امیل دورکهایم، همه

علمای اجتماعی اسلامی، «ارزش‌های اجتماعی» را زنجیره‌ی لازمی می‌شمارند که بافت اجتماعی و همبستگی گروهی را استحکام می‌بخشد. از نظر روش‌شناختی، در اسلام معرفت در بستر اخلاق شکل گرفته و نمی‌تواند مستقل و بی‌تفاوت بدان باشد. جامعه‌شناسان اثبات‌گرای غربی، فراگرد کسب معرفت را به دور از نفوذ ارزش‌ها دانسته و دستیابی به معرفت «آزاد از ارزش‌ها» را ممکن می‌دانند. در این علوم، علم جدا از عالم و ارزش‌های وی است. در اسلام، معرفت - از هر نوع آن - آزاد از ارزش‌ها نبوده و بدون پشتوانه ارزشی نمی‌تواند خود را به عنوان معرفت مفید و معتبر مستقر کند. در اسلام، «ارزش» خود بُعدی از شناخت بوده و جدای از آن مفهوم خویش را از دست می‌دهد. ارزش‌ها ابزاری برای شناخت هستند و بسا که در مواردی دلیل وجودی واقعیت‌ها هستند. در صورت آخر، بدون به‌کارگرفتن ارزش‌ها، بسا که واقعیات مربوطه غیر قابل شناخت و بی‌معنی می‌شوند.^(۲۰)

در میانه این دو رویکرد، البته از رویکرد سومی می‌توان نام برد که حاملان آن معتقدند: درست است که همه ما تابع محدودیت‌های ظروف زمانی و مکانی هستیم که در آنها قرار داریم؛ همه ما از واژگانی که طی یک تاریخ طولانی به ما رسیده برای بیان مقاصد خود استفاده می‌کنیم و این واژگان نیز در چهارچوب فرهنگ‌های خاص به شیوه‌ای خاص و گاه متفاوت از دیگر زبان‌ها، مقوله‌سازی می‌کنند و واقعیت را برای ما در قالب‌هایی جای می‌دهند که متناسب با ظرفیت‌های آن زبان‌هاست؛ اما این تفاوت زبان‌ها مانع از دستیابی به فهم‌ها و درک‌های مشترک از واقعیت نمی‌شود و می‌توان از زندان زبان‌های محدودتر گریخت و فضای معنایی و مفهومی خود را فراخ‌تر کرد؛ البته آدمی تا زمانی که در این عالم جای دارد باید محدودیت‌های مختلف ناشی از حضور در عالم ماده را پذیرا باشد؛ اما این محدودیت‌ها هرچند رنگ خود را بر محصولات آدمی می‌زنند، نمی‌توانند مانع از آن شوند که واقعیت به عنوان داور نهایی، صادق بودن یا کاذب بودن فرضیه‌های ذهنی ما را که در قالب ساخت‌های زبانی بیان می‌شوند، آشکار سازد. فلاسفه رئالیست، در عین حال، این نکته را نیز توضیح می‌دهند که به واسطه آنکه فهم مقدم بر زبان است، تفاوت‌های زبانی و محدودیت‌های آنها، نمی‌تواند به نحو قاطع کار شناخت واقعیت یا مفاهیم را ناممکن سازد.^(۲۱)

اگرچه، تلاشی که در جهت بومی - دینی کردن علوم انسانی - اجتماعی در طول سالیان بعد از انقلاب صورت گرفت، تلاشی ضروری بود، ولی بعد از گذشت سه دهه، ارمغان آن - همان‌گونه که در سطور قبلی تصریح شد - چیزی بیش از نوعی «اجماع ارتدوکس مضاعف» نبود. بالمآل، کماکان روایت علم و عالم و علم‌آموز جامعه‌شناسی، با اندکی تفاوت در آستر و روکش، همان روایت گذشته است.

سخن آخر

پس از گذشت بیش از یک سده از زمان آشنایی ما با علم جامعه‌شناسی مدرن، مفاهیم بنیادین این علم، کماکان در زبان دانشگاهی ما معادل و مترادفی ندارند، و از این رو، دانشجوی این رشته برای درک این مفاهیم دچار اشکال است. بی‌تردید، واژه‌سازی‌هایی از آن دست که به دنبال آگاهی یافتن از کمبود واژگان رایج شده، چندان کارساز نیست. تا زمانی که واژگان جامعه‌شناسی فرآورده تأملی جدی در مبانی نظری این علم نباشد، راه به جایی نخواهد بُرد و جعل واژگان جامعه‌شناسی با چشم‌پوشی از مبانی نظری جامعه‌شناسی، به شیوه فرهنگستان و برخی فرهنگ‌نامه‌نویسان، در بهترین حالت، راهنمایی بیش نمی‌تواند باشد.

فقر و فقدان تأمل‌های بنیادین نظری از یک سو، و تلاش برای بومی - دینی کردن جامعه‌شناسی در سالیان اخیر، از سوی دیگر، دانشگاه‌های ما را در معرض و مسیر نوعی گم‌گشتگی و سرگشتگی مضاعف نظری - عملی (یا اجماع ارتدوکس مضاعف) قرار داده‌اند. به بیان دیگر، امروز، جامعه دانشگاهی ما در تقاطع و تراکم نظریه‌های گوناگون و در معرکه رویکردها و جهان‌بینی‌های گوناگون گرفتار آمده است. در این آشفته‌بازارِ منظر و نظر، یکی او را به خرید و مصرف «نظریه دوره‌بندی تاریخ اروپایی غربی قاره‌ای برای تحلیل تاریخ ایران» فرامی‌خواند؛ دومی، در وصف «نظریه استبداد شرقی و آسیایی»، سومی در تبلیغ «نظریه شیوه تولید آسیایی»، تعدادی دیگر در جلب عنایت و رضایت او به «نظریه پاتریمونیالیسم و به‌ویژه شق سلطانیسم آن»، «نظریه استبداد ایرانی»، «نظریه استبداد شرقی»، «نظریه راهبرد و سیاست سرزمینی»، «نظریه تفسیر - تأویل‌گرایی»، «نظریه وابستگی»، «نظریه مدرنیزاسیون (گذار)»، «نظریه جامعه مدرن بدقواره»، «نظریه نهادگرایی»،

«نظریه مبادله اجتماعی (تجزیه و تحلیل فرایندها و پدیدارهای اجتماعی در سطح خُرد)»، «نظریه تاریخ فرهنگی»، «نظریه تبارشناسی» از هیچ کوششی دریغ نمی‌کنند، برخی هم، آستر و روکشی با بافت و تافت بومی - دینی در دست گرفته و منظر و نظر جامعه‌شناختی غربی را به قرار گرفتن در ذیل آن فرامی‌خوانند.

امروز، اعتلا و شکوفایی جامعه‌شناسی در محافل دانشگاهی ما، سخت در گرو عبور از رویکردهای پوزیتیویستی - فیزیکالیستی، تفکیک علوم اجتماعی از علوم زیستی، قائل شدن حیث التفاتی^۱ برای موضوع‌شناسا (ابژه) افزون بر فاعل‌شناسا (سوژه)، رسوب‌زدایی و تمامیت‌زدایی از امر اجتماعی و «از نو فعال کردن» آن از طریق بازگرداندن آن به سویه سیاسی تأسیس آن، پذیرش این اصل اصیل که علوم اجتماعی به اعتبار آنکه ارتباط گسترده‌تری با سپهرهای معنایی آدمیان دارند نسبت به ارزش‌های رایج در زیست‌بوم‌ها حساس‌ترند، پذیرش این گفته دورکهایم است که: «اگر علوم اجتماعی به کار حل مشکلات اجتماعی نیاید، ارزش یک ساعت مطالعه را نیز ندارد».

امروز، ما همچنان باید میان این ایده که معرفت نمی‌تواند آئینه دنیای عینی مستقل باشد، بلکه بنا به خصلت قوم‌مدارانه و موقعیت‌مند است، هیچ واژه‌نهایی در زبان وجود ندارد که به معنای تصویرسازی دقیق دنیای مستقل عینی با نام «واقعیت» حقیقی باشد، واژگان ما فقط به این مضمون نهایی‌اند که فعلاً قابل دفاع‌اند، پس بهترین کاری که می‌توان انجام داد این است که به روایت داستان‌های خود پردازیم که هدفشان دستیابی به ارزشمندترین توصیف و ترتیب کنش‌ها و نهادهای انسانی است، و این آموزه که در ساحت هر نظام اندیشگی می‌توان جای پای سایر نظام‌های اندیشگی را نیز ملاحظه کرد، ربطی وثیق و منطقی برقرار کنیم. سپس، در پرتو این «ارتباط» تلاش کنیم میان «تخصیص» و «تعمیم»، جغرافیای مشترکی تعریف و ترسیم کنیم که در ساحت آن اندیشیدن به علمی به نام جامعه‌شناسی که هم حامل دانش‌های بشری، هم عامل شناخت ما از جامعه متمایز و متفاوت‌مان، و هم حامل و عامل سازوکارها و راهکارهایی برای برون‌رفت از تنگناها و حفره‌های نظری و عملی‌مان باشد، ممکن شود. *

پی‌نوشت‌ها

۱. زیگمونت باومن، *اشارات‌های پست‌مدرنیته*، مترجم: حسن چاوشیان (تهران: ققنوس، ۱۳۸۴)، صص ۹۷-۹۸.
۲. بورون اتیلیو، «نظریه‌ای اجتماعی برای قرن بیست‌ویکم»، مترجم: فرهنگ ارشاد، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره چهارم، شماره ۳، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰.
۳. رضا داوری اردکانی، *سیاست، تاریخ، تفکر*، (تهران: نشر ساقی، ۱۳۸۷).
۴. حسین بشیریه، *عقل در سیاست*، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۳)، ص ۳۴۷.
۵. ارنستو لاکلاو، «واسازی، عمل‌گرایی، هژمونی»، در: *شانتال موفه (ویراستار)، دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، (تهران: گام نو، ۱۳۸۵)، ص ۱۱۴.
۶. زیگمونت باومن، *پیشین، صص ۹۷-۹۸*.
۷. همان، ص ۱۲۰.
۸. سید جواد طباطبایی، *جدال قدیم و جدید*، (تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۷)، ص ۳۲.
۹. ماشاءالله آجودانی، *مشروطه ایرانی*، (لندن: اختران، ۱۳۷۶).
۱۰. آرامش دوستدار، «روشنفکر پیرامونی و مسئله زبان»، *کنکاش*، دفتر دهم، پاییز ۱۳۷۲، ص ۱۰.
۱۱. همان، ص ۱۱.
۱۲. محمدتقی ایمان، «تنگناهای روش‌شناختی در تدوین برنامه‌های توسعه اقتصادی - اجتماعی ایران»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد*، (مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۷۸)، صص ۵۸۹-۶۰۶.
۱۳. علی خورسندی طاسکوه، «درآمدی بر علوم انسانی در ایران»، *دوماهنامه داخلی جشنواره بین‌المللی فارابی*، شماره دوم، فروردین و اردیبهشت، ۱۳۸۷، ص ۲۴.
۱۴. همان.
۱۵. فرامرز رفیع‌پور، *موانع رشد علمی در ایران*، (تهران: سهامی انتشار، ۱۳۸۱).
۱۶. برای آشنایی با ابعاد و ویژگی‌های نهضت اسلامی کردن علوم، رجوع کنید به:

Abul-Fadl, Mona, "Islamization as a Force of Global Renewal", *The American Journal of*

Islamic Social Sciences, Vol. 5, No. 2, p. 165.

۱۷. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی*، (قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۳)، صص ۵۲-۵۳.
۱۸. همان، صص ۶۲-۶۹.
۱۹. دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، *فقه سنتی و نظام‌سازی*، (قم: دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۶۷)، ص ۸.
۲۰. علی‌اکبر مهدی، «جامعه‌شناسی اسلامی، یا نوساز تفکر اجتماعی در اسلام»، *کنکاش*، دفتر هشتم، بهار ۱۳۷۱، صص ۵۱-۵۲.
۲۱. ن.ک: علی‌ایا، *فلسفه تحلیلی؛ مسائل و چشم‌اندازها*، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۲)