

خوانشی انقطاعی از جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی مدرن در ایران

ابوتراب طالبی *

مهدی منتظری مقدم **

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۲۷

تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۱۸

چکیده

این نوشتار ضمن پذیرش بحرانی بودن وضعیت علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی بر اساس طرحی نظرورزانه و شناخت‌شناسانه، بحران را در نحوه مواجهه، فهم و خوانش اندیشمندان ایرانی از این حوزه معرفتی تشخیص داده است. به همین سبب در گام نخست، برای پروراندن طرح نظری‌مان، به طرح این پرسش اساسی پرداختیم که: آیا هم‌اکنون با توجه به دستاوردهای موجود علوم اجتماعی، امکانی وجود دارد که بتوانیم به شناختی تجربی از واقعیت منحصربه‌فرد و یکتای جامعه ایرانی برسیم؟ در مسیر منطقی پاسخگویی به

tatalebi@yahoo.com

* دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی. (نویسنده مسئول)

** کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبائی. m.montazeri.moghaddam@gmail.com

پرسش مزبور و برای این که نشان دهیم دستگاه معرفتی علوم اجتماعی حامل چه میراث و امکاناتی است، به مرور اجمالی زمینه‌های متعین تاریخی، معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه شکل‌دهنده آن در مغرب زمین پرداختیم. آنگاه، تلاش کرده‌ایم تا نشان دهیم فهم پاره‌پاره و انقطاعی همین میراث فکری و فنی توسط استادان علوم اجتماعی ایرانی، شکل‌گیری علوم اجتماعی تمام‌عیار را در ایران با دشواری مواجه کرده است. از این رو، برای اثبات مدعای خود، سعی نموده‌ایم فهم و خوانش انقطاعی از علوم اجتماعی و تبعاتی که چنین مواجهه‌ای در پی دارد را در نظریات سه تن از استادان ایرانی (محمدعلی همایون کاتوزیان، سید جواد طباطبائی و پرویز پیران) مورد بررسی قرار دهیم. در این نوشتار برای بررسی آراء سه اندیشمند ایرانی از روش شک‌دکارتی که روشی است مبتنی بر عقل سلیم تبعیت نموده‌ایم. نتایج و یافته‌های این مطالعه بیانگر آن است که فهم و خوانش انقطاعی از علوم اجتماعی منجر به عدم درک این موضوع می‌شود که: ۱. علوم اجتماعی در وضعیت حاضر امکانات معرفتی کافی را در اختیار اندیشمندان علوم اجتماعی ایرانی برای شناخت هستی اجتماعی‌شان قرار نمی‌دهد. ۲. جامعه‌شناس ایرانی نیز در صورت اصرار بر فهم هستی جامعه‌اش و نظریه‌سازی در این حوزه چیزی بیشتر از تکرار فرآورده‌های فکری حوزه جغرافیایی مغرب زمین ارائه نمی‌دهد.

واژه‌های کلیدی: وضعیت مسئله‌دار جامعه‌شناسی ایرانی، دستگاه

معرفتی علوم اجتماعی، فهم و خوانشی انقطاعی از علوم اجتماعی/ جامعه‌شناسی، تاریخ‌گرایی.

۱. بیان مسئله

وضعیت علوم اجتماعی به‌طور عام و «جامعه‌شناسی مدرن» به‌طور خاص از جنبه‌های مختلف قابل‌بررسی است. به‌طور کلی می‌توان آن‌ها را به دودسته بررسی‌های تأییدی و

انتقادی تقسیم کرد. در رویکرد اول با گردآوری شواهد و مستندات، سودمندی علوم اجتماعی در شناخت وضعیت جامعه خصوصاً در ابعاد توصیفی و آماری نشان داده می‌شود. در رویکرد دوم با تمرکز به مبانی و ملزومات و نتایج، وضعیت رشته علمی از حیث خصوصیات و دستاوردها مورد نقد قرار می‌گیرد. ما در این مقاله، رویکرد دوم را برگزیده‌ایم. بنابراین همان‌گونه که یکی از محققان بیان داشته است، در نوشتار حاضر روی سخن ما با آن دسته از اصحاب علوم اجتماعی نیست «که در مقام داور و مشاور سیاست‌گذاری اجتماعی ایفای نقش می‌کنند و بر اساس فهمی از «وضعیت مطلوب» و با رویکرد «مهندسی اجتماعی» به آسیب‌شناسی وضع موجود می‌پردازند» (توفیق، ۱۳۹۰: ۴). چراکه، به گفته وبر: «چنین دانشی نه یک علم بلکه مانند رشته‌های بالینی علوم پزشکی، بیشتر یک «فن» بوده [است]» (وبر، ۱۳۸۷: ۸۸). بلکه روی سخن ما با آن دسته از محققان و اندیشمندان علوم اجتماعی است که به جای آنکه به «وضعیت مطلوب» و «آنچه باید باشد» بیندیشند «به آنچه هست» می‌اندیشند. چراکه، معتقدیم علم‌الاجتماع عمدتاً ثمره مشغولیت جامعه‌شناس با جهان هست‌ها است. از این منظر، این پرسش مطرح است که وقتی علوم اجتماعی ایرانی از درک و تبیین نظری «هستی منحصربه‌فرد»^۱ خویش درمی‌ماند و قادر نیست یکتایی ویژه واقعیتی که در آن زندگی می‌کند را فهم کند، چه باید کرد؟ آیا نباید آنگاه که علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی در اجرای وظیفه اصلی خود-یعنی ایجاد فهم و سنجش واقعیت اجتماعی- ناتوان می‌شود، کنشگران علوم اجتماعی به بازاندیشی در خود و راهبردهای معرفتی آن بپردازند؟ در چنین موقعیتی بایستی آنچه تاکنون بر نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی رفته است را مرور کرد و آن را مجدداً با محک «امکان» و

۱- منظور نظر ما از هستی منحصربه‌فرد همان مفهوم «فردیت تاریخی» است که ماکس وبر در مقاله مطالعات انتقادی درباره علوم فرهنگی آن را توضیح می‌دهد. برای اطلاع بیشتر از این بحث رجوع کنید به: وبر، ماکس. روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۷ صص ۲۳۹-۱۷۳.

«ضرورت» - دو معیار مهم شناخت - سنجید. به عبارت دقیق‌تر هدف‌گذاری اولیه این نوشتار مبتنی بر بررسی دو موضوع است؛ اول: ضرورت اتکا به دانش علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی به‌عنوان حوزه معرفتی ویژه‌ای که ما را قادر به شناخت امر اجتماعی می‌کند و دوم: امکان بالقوه استفاده از دانش و روش علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی جهت صورت‌بندی احکامی که منجر به آن شناخت می‌شود با توجه به دستاوردهای نظری موجود.

به نظر ما گزاره اول پذیرفته شده است. این بدین معناست، که ما ناگزیر از اندیشیدن به هستی جامعه به نحو مذکور هستیم؛ چراکه از یک سو علوم اجتماعی به‌طور بالقوه می‌تواند فهم و شناخت ویژه‌ای از جهان اجتماعی به ما ارائه دهد و از سوی دیگر به سبب فراگیری امر مدرن بهره‌گیری از چنین دانشی اجتناب‌ناپذیر است. به یک معنی، به جهت احاطه امر مدرن بر تمام عرصه‌های زندگی و جامعه، نمی‌توانیم زبانی غیر از زبان ویژه‌اش - یعنی علوم اجتماعی - برای فهم و شناخت اجتماع اتخاذ کنیم. حال پرسش این است که آیا این زبان ویژه، هم‌اکنون امکانی را برای ما فراهم کرده است که بتوانیم به شناختی تجربی از واقعیت منحصر به فرد و یکتای جامعه ایرانی برسیم؟ این موضوع مسئله دومی است که مابقی این نوشتار به آن اختصاص یافته است. در خصوص وضعیت علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی توصیف و تحلیل‌های بسیاری انجام شده است. دو مسئله جدی در این زمینه وجود دارد. یکی فقدان پیشرفت علمی جدی و دستیابی به «چشم‌انداز و سنت‌های علمی ایرانی» جهت فهم و تبیین مسائل متناسب با نیازهای جامعه و دیگری موانعی که در مسیر پیشرفت و توسعه علوم اجتماعی در ایران وجود دارد.

مشکلات و موانع موجود را می‌توان با مروری کوتاه به مطالعات قبلی نشان داد. برای نمونه طباطبائی معتقد است: «از زمانی که در آغاز تأسیس دانشگاه تهران، جامعه‌شناسی به‌عنوان دانشی مستقل مورد تدریس قرار گرفته و کتاب‌هایی نیز به ترجمه یا اقتباس از منابع دست‌دوم غربی در این زمینه به فارسی برگردانده شده است،

تاکنون که بیش از نیم سده می‌گذرد، در وضعیت علوم اجتماعی در ایران دگرگونی محسوسی صورت نگرفته است» (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۲۱۲). هر یک از اندیشمندان موانع موجود بر سر راه علوم اجتماعی ایرانی را در حوزه‌ای جستجو کرده‌اند. در مجموع موانع یاد شده را می‌توان در شش محور بیان کرد: ۱- حصول علم به‌طور عام و جامعه‌شناسی به‌طور خاص در درون یک دستگاه معرفت‌شناختی که مبتنی بر تأمل فلسفی باشد امکان‌پذیر است و خروج از بن‌بست کنونی امتناع و بحران عقلانیت «جز از مجرای طرح مجدد پرسش‌هایی که غرب در پایان سده‌های میانه و در آغاز دوران جدید طرح کرد» امکان‌پذیر نخواهد شد (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۱۷). ۲- تفوق نیمه مسلط علوم اجتماعی غربی در کشورهای توسعه‌نیافته که با اهداف قدرت‌های استعماری پیوستگی دقیق دارد، منجر به دورافتادگی جامعه‌شناسی‌های غیربومی از واقعیت‌هایشان شده است (فرهادی، ۱۳۸۸: ۲۳). ۳- گرایش به روش‌های توصیفی و نه روش‌های تبیینی؛ ۴- پیروی نکردن از اصول علمی؛ ۵- تقلیل روش‌شناختی؛ ۶- سازمان‌دهی نامناسب هنگام اجرای تحقیقات اجتماعی (فاضلی، ۱۳۸۶: ۲۳). دو مورد اول را می‌توان برون سیستمی و مبنایی و چهار مورد آخر را می‌توان مسائل درون سیستمی علوم اجتماعی معرفی کرد. حاصل تمامی این تأملات یک‌چیز بیش نیست و آن این که استادان و صاحب‌نظران در این امر که علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ما در وضعیت کنونی قادر به ایفای نقش اصلی خود -یعنی شناخت امر اجتماعی- نیست، متفق‌القول‌اند (جوادی و توفیق، ۱۳۹۱: ۶۱).

اگرچه معتقدیم، محققان، صاحب‌نظران و استادان کرسی‌های علوم اجتماعی در ایران تاکنون به مسائل و مشکلات مهمی اشاره نموده و یا در مطالعات تجربی داده‌های ارزشمندی به دست آورده‌اند، باین‌حال، معتقدیم، اندیشمندان ایرانی در بازگو کردن نسبت بین علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی با جریان اصلی علوم اجتماعی غربی و دستیابی به چشم‌انداز و سنت علمی لازم جهت مطالعه جامعه ایرانی درمانده‌اند. بنابراین، معتقدیم اندیشمندان علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی در ایران به دلیل رویکردی

که برگزیده‌اند نتوانسته‌اند در فرایند تحلیلی خود، علت اصلی و چرایی موضوع را به‌طور مناسب شناسایی کنند. به همین سبب، ما تلاش کرده‌ایم در این طرح نظروزرانه، علتی که معتقدیم تمام این موانع، مشکلات و چالش‌ها معلول آن می‌باشند را بازگو کنیم. چالشی که آن را فهم و خوانشی *انتقاعی از جامعه‌شناسی می‌دانیم*. این مفهوم را در بخش‌های بعدی بیشتر توضیح خواهیم داد. اما پیش از آن شاید بد نباشد، قدری بیشتر به تلاش اندیشمندان ایرانی برای تحلیل ناکارآمدی وضعیت علوم اجتماعی ایرانی بپردازیم.

۲. در جستجوی علل ناکامی علوم اجتماعی / جامعه‌شناسی ایرانی

همان‌گونه که پیش‌تر نیز عنوان شد، علل فراوانی برای ناکامی جامعه‌شناسی ایرانی برشمرده شده است. در این بخش قصد داریم برخی از آن‌ها را با تفصیل بیشتری مرور کنیم. تقی آزاد ارمکی در کتاب *جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران (۱۳۷۸)* عمده‌ترین دلایل عدم موفقیت جامعه‌شناسی را دو چیز می‌داند: ۱. ناتوانی بررسی مسئله اجتماعی؛ ۲. فقدان نظریه در جامعه‌شناسی ایران. از نظر وی، «آنچه که می‌تواند مفید بودن علم جامعه‌شناسی در ایران را تعیین کند میزان ارتباط آن با مشکلات اساسی در جامعه است. در صورتی که جامعه‌شناسی در ایران توانسته باشد حداقل یکی از مسائل اساسی را بررسی کند، می‌توان به سودمندی آن اشاره کرد» (آزاد ارمکی، ۱۳۷۸: ۸۲). در همین راستا، آزاد ارمکی مسائل اساسی جامعه را برمی‌شمارد. اما، شاید نویسنده این اثر بر تبعات نقد خود چندان وقوف نداشته است، چرا که، اگر جامعه‌شناسی ایران نتوانسته است حداقل یک مسئله اساسی را تشخیص دهد، پس آنچه وی در این کتاب به تقریر آن‌همت گمارده است چیست؟ نکته دیگر از منظر وی، عدم دستیابی به نظریه‌ای در جامعه‌شناسی ایرانی است. آزاد ارمکی معتقد است: «در شکل یابی علمی چون جامعه‌شناسی، تنها وجود مشکلات و پرداختن به آن‌ها کافی نیست، بلکه مهم‌تر از آن

تبدیل مشکلات به مسائل نظری علمی است. از این منظر است که جامعه‌شناسی تاکنون نتوانسته است توسعه یابد» (همان، ۸۷-۸۶). اگرچه، آزاد ارمکی، در اینجا به نکته درستی اشاره نموده است، اما ما با آنچه وی «عدم تمایل به طرح آرای مستقل در جامعه‌شناسی ایران» (همان، ۱۱۷) می‌داند، هم‌داستان‌تریم. چراکه، به نظر می‌رسد این‌طور نیست که جامعه‌شناسی ایرانی خالی از نظریه باشد - چنانچه در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد- اما آنچه جامعه‌شناسی ایرانی خالی از آن است، طرح یک نظریه متین و مستقل باریشه‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه ایرانی است. در همین زمینه، حسین کچوئیان، در مقاله‌ای با عنوان «اقتراح: جامعه‌شناسی و فرهنگ ما» (۱۳۷۳) عنوان می‌کند: جامعه‌شناسی ایرانی دو معنی می‌تواند داشته باشد، یک حوزه‌ای کاری که مراد از آن، پژوهش جامعه‌شناسانه درباره جامعه ایران است که کارهایی در این خصوص انجام شده است، ولی هیچ‌کدام بنیان نظری درستی ندارند و توصیفی‌اند. دو جامعه‌شناسی ایرانی به معنای علم خاص کشور ایران است، و از آنجا که ما فاقد نظریه بومی هستیم، وجود جامعه‌شناسی بومی هم ممکن نیست (کچوئیان، ۱۳۷۳: ۴).

در جستجوی علل ناکامی جامعه‌شناسی ایرانی، افرادی چون مهدی طالب، نبود روش علمی در مطالعات جامعه‌شناختی را برجسته نموده‌اند. وی معتقد است، آنچه در جامعه‌شناسی ایرانی بیشتر مسلط است، مطالعه اجتماعی است تا پژوهش اجتماعی. از نظر طالب، اگر چه مطالعه اجتماعی، مطالعه‌ای توصیفی - اکتشافی است که به قصد شناخت وضع موجود انجام می‌شود، اما فقدان پژوهش اجتماعی که رابطه علی میان پدیده‌های اجتماعی تبیین می‌کند، معضل جامعه‌شناسی ایرانی است (طالب، ۱۳۷۵: ۲۲۷). برخی از صاحب‌نظران حوزه علوم اجتماعی، عدم رعایت اصول روش علمی را مشکل دانسته‌اند. آن‌ها معتقدند: داشتن مسائل دقیقاً تعریف شده، اساس یک سیر روشی درست است. اما آنچه در جامعه‌شناسی ایران اتفاق می‌افتد، بی‌اعتنایی به تعریف درست مسئله است. از همین رو، شاید بتوان چنین استنباط کرد که، جامعه‌شناسی ایران، قصد تبیین چیزی را ندارد، پس، الزامی هم به رعایت اصول روشی نیست (پاشا، ۱۳۷۷:

۱۵-۱؛ عبداللهی، ۱۳۷۵: ۱۹۲). در این میان عده‌ای نیز چون محمد عبداللهی، مهدی طالب و ابوالحسن تنهایی بر این عقیده‌اند که، ناکارآمدی جامعه‌شناسی ایرانی به سبب تقلیل روش‌شناختی است. آن‌ها بر این باورند که، در ایران سیطره روش‌های کمی در علوم اجتماعی، آمار زدگی و غفلت از روش تحقیق کیفی بلای جان جامعه‌شناسی ایرانی است (عبداللهی، ۱۳۷۵: ۱۹۴-۱۹۳؛ طالب، ۱۳۷۲: ۲۳۵؛ تنهایی، ۱۳۷۲: ۴۶). برای همین است که احتمالاً افرادی چون مرتضی کتبی معتقدند، تکنیک‌های روشی با شرایط اجتماعی ایران سازگار نیستند. در باور آن‌ها، ابزارهای موجود، انتزاعی و حیثه کاربریشان فقط در کتاب، جزوه و تدریس است (کتبی، ۱۳۷۵: ۲۶۳).

اندیشمندانی چون طباطبائی نیز معتقد هستند که، خروج از وضعیت بحران و بن‌بست اندیشه به‌طور عام و علوم اجتماعی به‌طور خاص در شرایط امتناع، جز از مجرای تغییر موضعی اساسی در دیدگاه امکان‌پذیر نیست. این تغییر موضعی اساسی در دیدگاه نیز از نظر آن‌ها، فهم مبانی معرفت‌شناسی و فلسفی غربی است (طباطبائی: ۱۳۷۹، ۷). این دیدگاه را در ادامه همین مقاله با تفصیل بیشتر توضیح خواهیم داد. دست‌آخر نیز، باید به مانعی اشاره کنیم که مرتضی فرهادی در مقدمه کتاب *انسان‌شناسی یاریگری* (۱۳۸۱) به آن اشاره کرده است. وی معتقد است: علوم اجتماعی و مهم‌ترین شاخه‌های آن همچون جامعه‌شناسی، در سطح جهانی در پی مشروعیت بخشی به نظام‌های قدرت و سلطه موجود است، که نتیجه آن طرح موضوعاتی است که جزئی، کمی و کنده شده از بستر تاریخی و انحرافی هستند. این بیماری‌های جامعه‌شناسی جهان، در کشورهای توسعه‌نیافته، به سبب طبیعت غیربومی آن‌ها، دورافتادگی از واقعیت اجتماعی را در پی دارد (فرهادی، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۴). اگرچه، وی بر این باور است که این تمام آنچه علوم اجتماعی غرب برای عرضه دارد نیست، بلکه این معضل به سبب تفوق نیمه مسلط علوم اجتماعی غربی است که «اگر در هم‌نوایی و همگرایی همه‌جانبه با منافع اقتصادی و قدرت سیاسی نباشند، حداقل غالباً در پیوستگی دقیق با آن است» (همان، ۲۳). فرهادی در یک تلاش عملی-همان‌گونه که در کتاب‌های *واره* و

فرهنگ یاریگری در ایران- نشان داده است، راه خلاصی از این مسئله را «تکیه بر نیروی نیمه پنهان و کم‌توان اما پیشرو غرب از یکسو، و از سوی دیگر ملت‌های کهن فرهنگ زیر سلطه» (همان، ۳۳) می‌داند. وی معتقد است انجام این مهم دیدگاه‌ها و امکانات جدیدی را در این عرصه فراهم می‌آورد.

در اینجا مناسب است به تقسیم‌بندی‌ای که ابراهیم توفیق و علیرضا جوادی از مشکلات علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ارائه داده‌اند، اشاره کنیم. از نظر آن‌ها، «پژوهش‌ها و بررسی‌های انجام‌گرفته در این زمینه را می‌توان در قالب دو رویکرد اصلی طبقه‌بندی کرد:

رویکرد نظری: در این رویکرد بحث در شرایط امتناع اندیشه، منطق امتناع و طرح پرسش از شرایط امکان و حصول علم به‌طور عام و جامعه‌شناسی به‌طور خاص است که درون یک دستگاه معرفتی-شناختی مبتنی بر تأمل فلسفی قرار می‌گیرد.

رویکرد عملی: رویکردی که به مسائل سازمانی و عملی موجود در جامعه‌شناسی، عناصر اصلی و فرعی تشکیل‌دهنده نظام علم، عوامل مؤثر بر فرایند توسعه نظام علم و نیز روابط میان این عناصر در ابعاد درونی و بیرونی پرداخته و عوامل فوق را در سطوح خرد، میانه و کلان بررسی می‌کند» (جوادی و توفیق، ۱۳۹۱: ۶۰).

با توجه به آنچه تقریر شد، شاید کمتر عالم اجتماعی‌ای را در ایران بتوانیم بیابیم که به‌عنوان «ادب و رسمی نانوشته» و غیررسمی به‌نقد علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی نپرداخته باشد. نویسندگان این مقاله نیز از این تنها سنت علمی جامعه‌شناسی ایران تبعیت نموده‌اند! اما سؤال اینجاست که چرا با توجه به توافق اهالی علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی بر این نکته گامی روبه‌جلو برداشته نشده است^۱؟ به نظر می‌رسد وجود این حجم از موانع و مشکلات خود گواهی بر فهم و خوانش انتقاعی اصحاب علوم اجتماعی ایرانی از علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی است. این بدین معنا

۱- این سؤال مهمی است اما هدف این مقاله بررسی آن نیست، و باید در جای مناسب به آن پرداخته شود.

است که، اصحاب علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی حتی از کنار هم قرار دادن کشفیات دیگر همکاران خود برای این که به تصویری کلی از وضعیت جامعه‌شناسی برسند نیز سر باز زده‌اند. چراکه، از هم کناری این تحلیل‌ها که در سطوح مختلف نظام دانش علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایران بیان شده‌اند، می‌توانیم به درک مفهومی فهم و خوانش انقطاعی از علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی و تبعاتی که چنین فهمی در پی دارد، نائل آییم.

۳. فهم و خوانشی انقطاعی از علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی

نگارندگان این سطور، علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی را در حکم منظومه و دستگامی معرفتی^۱ در نظر می‌آورند، که در درون زمینه‌های متعین تاریخی، معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه مدرنیته شکل گرفته است. پس نمی‌توان بخش‌های مختلف آن را همچون جزایری پراکنده و بنا به ضرورت‌های اجرایی و تحمیل شده، فهم کرد.^۲ در

۱- در این مقاله تعریف ما از منظومه و دستگام معرفتی جامعه‌شناسی به آنچه ادوارد سعید از مفهوم شرق‌شناسی ارائه می‌دهد، بسیار نزدیک است. وی درجایی از کتاب شرق‌شناسی خود عنوان می‌کند: «شرق‌شناسی در حکم یک طریقه تماس و گفت‌وگو است و در این زمینه از یاری نهادها، واژگان، پژوهش‌ها، تصویرها، نظریه‌ها و حتی دستگاه‌های دیوانسالاری استعماری و شیوه‌های استعماری برخوردار است» (سعید، ۱۳۹۰: ۲۰).

۲- منظور نظر جانب‌داری از یکی از سویه‌های صورت‌بندی تقابلی دانش عینی علوم اجتماعی و دانش علوم اجتماعی وابسته به موقعیت نیست. چراکه معتقدیم این صورت‌بندی‌ها خود ماحصل گفت‌وگای مدرن هستند و قضاوت نگارنده و رای این صورت‌بندی‌های تاریخی است و فی‌الواقع در نحوه مواجهه با علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی خلاصه می‌شود. از باب ضرورت شاید بد نباشد اشاره کنیم که، فیلسوفان اجتماعی و جامعه‌شناسان متقدمی چون سن سیمون، کنت، مارکس، دورکیم، پارسونز، مرتون و... داعیه فراگیر بودن (نامتعین بودن) شناخت امر اجتماعی را داشتند، اما گرایش‌های جدید در علوم اجتماعی نسبت به این موضوع که علم و تنها علم است که می‌تواند به حقایق اجتماعی عینی دست یابد، تردیدهای جدی ابراز کرده است و در نوشته‌های بسیاری از متفکران اجتماعی ایده وابسته بودن علم به موقعیت، حمایت گسترده‌ای یافته است (سیدمن، ۱۳۹۱: ۳۵۸). «وابسته به موقعیت دانستن علم به این معنا است که ما جهان را همواره از منظر یا دیدگاهی خاص می‌شناسیم. ممکن است یک دیدگاه به هویت جنسیتی، نژادی، ملی و یا «تمدنی» مانند «غربی» یا «آفریقایی» یا «آسیای شرقی» اشاره داشته باشد و دیدگاه است که به نگاه ما به جامعه شکل می‌بخشد- اینکه بر فرد متمرکز شویم یا گروه،

همین راستا، محمد عابد جابری در کتاب *سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر* (۱۳۸۹) عنوان کرده است که: «اندیشیدن درباره مفاهیم مختلف، بیش از هر چیز نیازمند مرجعی در فرهنگ ملی است و اگر نتوانیم مرجعی برای معنای واژه بیابیم، نوشتن و پیش از آن اندیشیدن درباره آن، راه به‌جایی نخواهد برد؛ چراکه نوشتن و اندیشیدن در مورد هر مفهومی، بدون استناد و ارتباطش با مرجع یا استناد آن به اصلی مشخص ممکن نخواهد بود. پیامد کاربرد چنین مفهومی که بر مرجعی متکی نیست، پادرها ماندن است» (جابری، ۱۳۸۹: ۱۹-۱۸). مرجعیت فرهنگی مدنظر وی مفاهیم نیستند، بلکه چارچوب یا نظم ویژه‌ای است که اندیشمندان درون آن به اندیشه‌ای دست‌یافته‌اند و در نتیجه به آنان به‌مثابه مرجع، پیوند خورده است (همان، ۱۷). محمد عابد جابری همچنین معتقد است پناه بردن به تعریف مفهوم معینی که از مفاهیم حوزه معرفتی دیگر اتخاذ شده است از درون (بومی‌سازی مفهوم)، به دلیل نیازی است که آن حوزه به ما تحمیل کرده است. «بنابراین ما آن را بومی‌سازی می‌کنیم، زیرا چنین مفهومی در حوزه معرفتی فرهنگ ما نیست و برای آن بیگانه بشمار می‌آید. در نتیجه، هدفی که در این فرایند دنبال می‌کنیم، هدفی اجرایی است» (همان، ۱۹).

بی‌تردید پیروی کردن از این هدف اجرایی، تبعیت کردن از گفتمانی است که بر اساس آن پیشاپیش واقعیت به‌وسیله چارچوب مفهومی و نظریه‌های مبتنی بر آن ساخته شده است. این بدان معنی است که، سرنوشتی در انتظار ماست که پیش‌ازاین برایمان ترسیم شده است. اما اگر این هدف اجرایی را با رویکردی پسااستعماری مورد بررسی قرار دهیم و آن را، در حکم یک طریقه تماس و گفتمان که از یاری نهادها، واژگان، پژوهش‌ها، تصویرها، نظریه‌ها و حتی دستگاه‌های دیوانسالاری استعماری و شیوه‌های

طبقه را مهم بدانیم یا نژاد یا جنسیت را، به یک جامعه منفرد بپردازیم یا به شبکه‌ای از جوامع، تحلیل‌ها را بر جهان خصوصی متمرکز کنیم یا جهان عمومی و تاریخ را روایتی از پیشرفت، قهقرا یا کشمکش‌های دوره‌ای بشمار آوریم، جز این‌ها. ما هرگز جهان را جدای از دیدگاهمان نخواهیم شناخت؛ اینکه ما چه کسی هستیم، به این بستگی دارد که چه چیزی درباره جهان می‌توانیم بگوییم یا بدانیم» (همان، ۹-۳۵۸).

استعماری برخوردار است، در نظر بگیریم، موضوع به گونه‌ای دیگر نمایان خواهد شد (سعید، ۱۳۹۰: ۲۰). چنانچه ادوارد سعید معتقد است «تقریباً تمام نویسندگان قرن نوزدهم از چنین واقعیتی آگاه بودند و این نکته در مورد نویسندگان اعصار پیشین هم تا حد زیادی صادق است. [...] بزرگان و قهرمانان فرهنگ لیبرالی مانند جان استوارت میل، آرنولد، کارلایل، نیومن، مک کالی، راسکین، جورج الیوت، و حتی چارلز دیکنز در خصوص نژاد و امپریالیسم نظرات مشخصی داشتند و بامطالعه آثار آنان به آسانی می‌توان دریافت که این نظرات بر آن آثار اثر گذارده است» (همان، ۳۶). در نتیجه معتقدیم، پیروی کردن از این هدف اجرایی و این سنت فکری نتیجه‌ای جز در غلتیدن در یک فلسفه مدرن جعلی و الزامات آن نخواهد داشت.

با وجود این هشدار، شاید تصور شود که با فهم این نظام دانش در کلیتش پروبلماتیک مذکور مرتفع می‌شود؛ به این معنی که با فهم و خوانش پیوسته از علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی و با در نظر گرفتن زمینه‌های متعین تاریخی، هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌اش لزوماً قادر به شناخت امر اجتماعی خود خواهیم شد. ادعای نویسندگان این نیست. بلکه آنچه در پی آنیم این است که بگوییم با فهم این نظام دانش در کلیتش، با توجه به مبانی بنیادین آن و خاستگاهش، تازه به این نکته پی خواهیم برد که این دستگاه معرفتی امکانات کافی برایمان فراهم نمی‌کند که امر اجتماع ایرانی را درست بشناسیم. دلیل این امر نیز این است که، در واقع معتقدیم علاوه بر این که مبانی معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه به گونه‌ای طراحی شده‌اند که منعکس‌کننده سوژگی «مای» ایرانی باشند، ساختار زبان تفکر موجود نیز از چنین طرحی برخوردار نیست. نیچه به عنوان کسی که پژوهاک نظریاتش در متن گفتمان مدرن شکاف ایجاد کرده است، در همین خصوص اظهار می‌دارد: «ما زبان را بر اساس رسوم (و لذا [ناخودآگاه]) به کار می‌گیریم و [عقلانیت] ما نیز در زبان و رسومی که آن را دربردارند قرار دارد. ما بدان دلیل ناچار به عقلانی فکر کردیم که ناچار به زبانی فکر کردن هستیم: به مجرد این که بخواهیم از قیدوبندهای زبانی تفکر خلاص شویم، عملاً تفکر متوقف می‌شود؛

خوانشی انقطاعی از جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی ... ۸۱

بعید است که به تردیدی برسیم که این محدودیت را یک محدودیت می‌داند. تفکر عقلانی تفسیری است بر اساس الگویی که ما قادر به حذف آن نیستیم» (سجویک، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

با توجه به این توضیح که در نهایت اختصار تقریر شد، معتقدیم که برخلاف سید جواد طباطبائی، چنانکه در کتاب *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی (۱۳۷۹)* تقریر می‌کند، فهم مبانی و چرخ معنایی با وجود این که گامی لازم است ولی راهگشا نیست. آنچه تاکنون اتفاق افتاده است فهم پاره‌پاره این نظام دانش بوده که نهایتاً به قول وبر به «قضاوت‌های ارزشی درباره عملکرد سیاست اقتصادی دولت» و یا «دانش هنجاری، یعنی دانش به آنچه باید باشد» منجر شده است (وبر، ۱۳۸۷: ۸۸). در اینجا لازم است قبل از بررسی نظریه‌های ایرانی نظرگاه‌مان را نسبت به دستگاه معرفتی علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی و الزامات آن نیز به اختصار بیان کنیم.

۴. دستگاه معرفتی علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی

کنت به‌عنوان پدر علم جامعه‌شناسی «نشان داده است، که چرا، حوزه موضوعی جامعه‌شناسی یک حوزه (Sui generis) منحصربه‌فرد بوده و از طریق تقلیل و تحویل آن به ویژگی‌های ساختاری زیست‌شناختی و یا آن‌گونه که خود وی می‌نامید، ویژگی‌های فیزیولوژیک انسان‌ها، قابل استنباط و شناخت نیست. این امر به معنای وقوف به استقلال نسبی حوزه موضوعی جامعه‌شناسی بود، که در حقیقت گامی تعیین‌کننده در جهت رسیدن به جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم مستقل را به نمایش می‌گذاشت» (الیاس، ۱۳۹۲: ۶۹). هدف غایی وی از آفرینش علم طبیعی جامعه نیز این بود «که انسان نظمی را که هست و بیرون از او وجود دارد بازشناسد و اقرار کند که نمی‌تواند تبیین کاملی از این نظم ارائه دهد و فقط باید به کشف اسرار آن قانع باشد» (آرون، ۱۳۸۶: ۱۱۰). امیل دورکیم نیز با پی گرفتن خط فکری کنت و استوار کردن کار

خود بر آن توانست برای جامعه‌شناسی مشروعیت دانشگاهی کسب کند (ریترز، ۱۳۸۵: ۲۱). «دریافت دورکیم از جامعه‌شناسی مبتنی بر نظریه‌ای درباره پدیده اجتماعی است. هدف دورکیم اثبات این قضیه است که ایجاد یک علم عینی، مانند الگوی علوم دیگر، درباره پدیده اجتماعی امکان‌پذیر است و چنین علمی باید وجود داشته باشد. برای وجود جامعه‌شناسی دو چیز لازم است: از یک سو لازم است که موضوع این علم موضوعی خاص، یعنی از موضوع‌های علوم دیگر متمایز باشد و از سوی دیگر لازم است که این موضوع به نحوی همانند با پدیده‌هایی که موضوع علوم دیگرند مشاهده و تبیین شود» (آرون، ۱۳۸۶: ۴۱۱). دورکیم معتقد بود، پدیده‌های اجتماعی، «واقعیت‌های اجتماعی» هستند و همین واقعیت‌های اجتماعی نیز موضوع اصلی جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهند (کوزر، ۱۳۸۳: ۱۸۷). وی هم‌چنین در تعریفی: واقعیت اجتماعی را هرگونه شیوه عملی ثابت شده یا ثابت نشده‌ای دانسته است که بتواند از خارج، فرد را مجبور سازد؛ یا واقعیت اجتماعی آن است که در عین داشتن وجود مخصوص و مستقل از تظاهرات فردی، در سراسر جامعه معینی، عام باشد (دورکیم، ۱۳۸۷: ۳۷).

از این قبیل تعاریف از موضوع دانش علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی باوجود تمام تفاوت‌های لفظی بسیار است. برای مثال، اگرچه، ماکس وبر به خاطر تأکید تحلیلی بر کنشگران فردی، از بسیاری از پیشینیانش متفاوت بود^۱، اما نهایتاً زمانی که می‌خواهد علوم اجتماعی که به آن علاقه‌مند است را تشریح کند چنین عنوان می‌کند: «علم اجتماعی مورد توجه ما، علم تجربی معطوف به واقعیت موجود است» (وبر، ۱۳۸۷: ۱۱۶). یا در تعریفی دیگر، سی رایت میلز، نظر خود در خصوص نظریه جامعه‌شناختی را در قالب مفهوم بینش جامعه‌شناسانه بیان می‌کند و مدعی می‌شود «بینش جامعه‌شناسانه به ما یاری می‌دهد تا بتوانیم تاریخ جامعه و سرگذشت فردی و روابط

۱- تحلیل جامعه‌شناختی اسلاف وبر بیشتر مبتنی بر صورت‌های ساختاری-اجتماعی بود [...] اما وبر برخلاف همه آنها، تأکید اصلی‌اش متوجه معانی ذهنی‌ای است که انسان‌های کنشگر به کنش‌هایشان نسبت می‌دهند (کوزر، ۱۳۸۳: ۲۹۹).

میان آن‌ها را درک کنیم» (میلز، ۱۳۸۹: ۲۰). وی اعتقاد دارد این شناخت وظیفه و رسالت بینش جامعه‌شناسانه است که نهایتاً نخ نامرئی نظریه جامعه‌شناختی را از ابتدا تشکیل می‌دهد. چرا که از نظر وی، از جمله صفات برجسته محققان اجتماعی کلاسیک، توجه به این رسالت بوده است. میلز معتقد است «این خصلت ممتاز در آثار هربرت اسپنسر، آگوست کنت، امیل دورکیم، کارل مارکس و ماکس وبر و کارل مانهایم دیده می‌شود [...] خلاصه این که شناخت این رسالت بهترین خصلت مطالعات معاصر درباره انسان و جامعه است» (همان، ۲۱). وی هم‌چنین در جمله‌ای کلیدی درخصوص مفهوم مورد نظر عنوان می‌کند: «[...] بینش جامعه‌شناسانه یک هوس محض نیست، آن کیفیتی از تفکر است که با کمک آن می‌توانیم واقعیت‌های جامعه معاصر را بشناسیم؛ بینش جامعه‌شناسانه تنها یکی از حساسیت‌های فرهنگی نیست بلکه اساسی‌ترین آن‌هاست» (همان، ۲۹-۳۰). در همین راستا، ریتزر نیز در کتاب مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن (۱۳۸۵) در تعریفی رسمی، نظریه جامعه‌شناختی را عبارت از مجموعه‌ای از ایده‌های مرتبط به هم که وظیفه آن‌ها نظام‌مند کردن شناخت جهان اجتماعی، تبیین آن، و هم‌چنین پیش‌بینی‌هایی درباره آینده جهان اجتماعی است، دانسته است (ریتزر، ۱۳۸۵: ۳۰).

اما بی‌گمان نگرستن به اجتماع و واقعیت اجتماعی به‌عنوان امری مستقل از تظاهرات فردی، می‌بایست زمینه‌ها و پیش‌فرض‌هایی داشته باشد که اساساً این‌گونه نگرستن به جهان را میسر کند. این پیش‌فرض‌ها همان مبانی‌ای هستند که اساساً صورت‌بندی مدرنیته- و یا به عبارتی بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی مدرنیته- را موجب شده‌اند. حسین‌علی نوذری در کتاب صورت‌بندی مدرنیته و پُست‌مدرنیته (۱۳۸۸) ریشه‌های صورت‌بندی مدرنیته را تا قرن چهاردهم میلادی ردگیری می‌کند و معتقد است اساساً چهار دوره تاریخی تکامل اجتماعی غرب، رنسانس (عصر نوزایی)، رفورماسیون (عصر اصلاح مذهبی)، روشنگری (عصر حصول عقلانیت) و انقلاب صنعتی (عصر تحول تکنولوژیک) صورت‌بندی امر مدرن را ممکن

کرده‌اند. که در نتیجه این صورت‌بندی نوین، آگوست کنت توانست، دریافت‌های آغازین خود را در درون نظریه علم جدید که با کیپلر، کپرنیک و گالیله آغاز و با نیوتن به اوج رسیده بود و در قلمرو فلسفه با بیکن، دکارت، لایبنیتس تا کانت شالوده‌ای استوار یافته بود، طرح کند. این تحول علمی - فلسفی نوین از سویی نیز راه را بر امکان بازگشت به نظام اندیشه کهن، که به‌طور عمده ارسطویی بود، بسته بود و از سوی دیگر، مبانی مناسب و مساعدی برای بسط آغازین دریافت‌های جامعه‌شناسان فراهم آورد (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۱۹۲). در همین راستا باید افزود که این رویکرد از زمانی آغاز شد که «دید بشر نسبت به جهان دگرگون شد و نگاه او سیطره آمیز و طبیعت را به زبان ریاضی دید و قانونمند، بنا را بر آن گذاشت که جوامع انسانی را نیز با همین دید نگاه کند، پس احکام واقعی را از احکام ارزشی تفکیک کرد و به تحلیل زندگی واقعی اجتماعی پرداخت و آن را موضوع واقعی علوم اجتماعی قرار داد» (سروش، ۱۳۸۵: ۲).

با توجه به آنچه تقریر شد، واضح است که شرایط امکان حصول علم نوین اجتماع (جامعه‌شناسی) را مجموعه‌ای از تحولات اجتماعی، استراتژیک، ایدئولوژیک و تکنولوژیک متعین فراهم آورده است. به عبارت دیگر، این درون‌دادهای اولیه متعین و مشخص، برون‌داد متعین و مشخص شناخت امر اجتماعی دنیای غرب مدرن را ممکن ساخته‌اند. حال همان‌گونه که پیش‌ازین در مقدمه نیز عنوان شده بود، این سؤال مهم و اساسی مطرح می‌شود که آیا این دستگاه معرفتی متعین، که دارای زمینه‌های تاریخی روشنی است، می‌تواند با توجه به دست آوردهای نظری موجود جهت صورت‌بندی احکامی که منجر به شناخت می‌شود برای علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی امکاناتی را فراهم کند؟ آیا این علم می‌تواند از خاستگاهش جدا شود و چنان فراروایتی، تحلیل‌گر امر اجتماعی زمینه‌های تاریخی دیگر باشد؟ و در نهایت ما در این زمینه با چه چالش‌های اساسی مواجه هستیم؟

همان‌طور که پیش‌ازین نیز به‌طور اجمالی از زبان محمد عابد جابری به این موضوع اشاره کردیم، معتقدیم هیچ شناخت بی‌واسطه‌ای حداقل در حیطه شناخت امر

اجتماعی- وجود ندارد و چنین امکانی برایمان فراهم نیست که دستگاه‌های معرفتی فرا تاریخی بسازیم، چراکه دقیقاً همان زمانی که اقدام به چنین کاری می‌کنیم، در حال پایه‌گذاری یک فلسفه و یک اصل اولی هستیم. «اصل اولی و یا خاستگاهی، به‌منزله اصلی پایه‌ای، به نحوی پرسش‌ناپذیر یک [امر] داده شده انگاشته می‌شود، حتی زمانی که طرح تشریح خود آن نیز پیگیری شود. چیزی که بدین طریق داده شده انگاشته می‌شود، نه تنها از بی‌واسطه بودن و خودگواهی برخوردار است، بلکه باید فراگیر و ضروری نیز شناخته شود» (سجویک، ۱۳۸۸: ۱۴۳). علت تردید در مورد چنین اصولی هم این است که چنین شناختی برای نیل به یک اصل اولی بر همه محیط، در واقع هر چیزی را که با آن سازگار نباشد، تحت تابعیت آن قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، اصل [امور] اولی درصد حکمرانی به کمک مستی آهنی است و هزینه این کار عبارت است از این که تمام تجربیات و تفکرات ممکن بدل به «دارایی آن» می‌شوند (همان، ۱۴۴). آدورنو، در مقاله به‌مثابه صورت (۱۹۵۸) در همین خصوص چنین می‌نویسد: «هیچ امر بی‌واسطه‌ای وجود ندارد، چراکه هر امری یک مفهوم را پیش‌فرض خود دارد. به همین میزان، هیچ مفهوم بی‌واسطه‌ای نیز وجود ندارد، چراکه مفاهیم بدون ارجاع به امور واقع نمی‌توانند به اندیشه درآیند» (همان، ۱۵۲). بنابراین، نتیجه عملی چنین بحثی این است که، بررسی موضوع چگونگی برخورداری ما از شناخت -در این مورد به‌خصوص شناخت امر اجتماعی- باید همواره در حلد بررسی شرایط مشترکی باشد که به‌صورت ذاتی بین تفکر و محیط وجود دارند (همان، ۱۵۲). پس از این که به‌صورت مختصر، درهم‌تنیدگی متن و بستر اجتماعی-تاریخی و همچنین مرجعیت فرهنگی تفکر اجتماعی غرب را بیان نمودیم، آنچه همچنان در راستای این طرح نظرورزانه بر خود مفروض می‌داریم این است که این فهم و خوانش انقطاعی از علوم اجتماعی / جامعه‌شناسی مدرن را در آراء استادان علوم اجتماعی ایرانی نشان دهیم. در ادامه این بحث را پی می‌گیریم.

۵. مصاف با علوم اجتماعی / جامعه‌شناسی ایرانی

۵.۱. ملاحظات روش‌شناختی

در ملاحظات روش‌شناختی مقاله، ما پیرو اصولی هستیم که روش‌شناسی را مطالعه منظم و منطقی اصولی می‌داند که راهنمای پژوهش علمی است. این تعریف از روش‌شناسی با تعریفی که فلاسفه آلمانی چون کانت، شلینگ و وبر از روش‌شناسی دارند هم‌خوانی دارد (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۴۶۸). پس برخلاف ابهام رایج، روش‌شناسی را صرفاً به معنای فنون بررسی تجربی و تحلیل داده‌ها در نظر نخواهیم گرفت (بودون و بورکیو، ۱۳۸۵: ۳۷۵). به همین منظور، تصمیم داریم که فهم و خوانش پاره‌پاره و انقطاعی از نظام دانش و دستگاه معرفتی علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی غربی را با توجه به تبعاتی که چنین فهمی در پی دارد، در اندیشه و نظر اندیشمندان علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی نشان دهیم. برای انجام این مهم از گزاره‌ای دکارتی بهره جسته‌ایم، جایی که می‌گوید: اگر بتوانم در هرکدام از اندیشه‌هایم، اندک دلیلی برای شک پیدا کنم، همین برای به دور انداختن همه آن‌ها کفایت می‌کند^۱ (کهون، ۱۳۹۰: ۳۰). درست است که برای ارزیابی نظرات، معیار و سنگ محکی الهام گرفته از شک دکارتی برگزیده‌ایم، اما این پرسش مطرح است که ما برای این منظور خاص، باید سراغ آراء کدام‌یک از اندیشمندان علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی برویم؟ یا به تعبیر دکارتی سراغ کدام نظریه و یا اندیشه بنیادی در علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی برویم که ویرانی آن ضرورتاً ویرانی کل بنای علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی را به همراه آورد (همان، ۳۰)!

از زمانی که غلامحسین صدیقی، تدریس جامعه‌شناسی را با یک درس در سال ۱۳۱۹ در دانشکده ادبیات و دانش‌سرای عالی آغاز کرد تا اکنون، می‌توانیم فهرست

۱- چنانچه دکارت؟؟؟؟؟؟؟؟ در همین مقاله، عنوان می‌کند: اگر می‌خواهم بنای جدیدی و یا ساختارهای استوار و دائمی‌ای برای علم ایجاد کنم، از انجام چنین امری ناگزیر هستم (کهون، ۱۳۹۰: ۲۹).

طویلی از آراء و همچنین نام اندیشمندان علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی را تنظیم کنیم. این مشکل از آنجایی سر برمی‌آورد که در فضای آکادمیک علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایران، سنت‌های درهم‌تنیده علمی رواج ندارد. شاید نتوانیم مدعی شویم که به‌طور مثال با نمایان کردن شکاف مفهومی و معرفتی در آراء فلان بینان‌گذار فلان مکتب یا سنت علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی توانسته‌ایم فهم و خوانشی انقطاعی از جامعه‌شناسی را در نظریات خودش و کلیه پیروانش نشان دهیم. در همین راستا، می‌بایست بیفزاییم که حتی زمانی که از نظریه جامعه‌شناسانه در سنت علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایران بحث می‌کنیم، از صحت گفته خود چندان مطمئن نیستیم و با دلواپسی این مفهوم - یعنی نظریه علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی - را به کار می‌بریم. چراکه برخی معتقدند که ما همچنان در دوره نظر ورزی به سر می‌بریم که در آن، امکان طرح نظریه‌ای متین و انتقادی وجود ندارد^۱ (توفیق، ۱۳۹۰: ۱).

اما به‌هرفتدیر، می‌بایست معیار و مبنایی برای گزینش آراء در نظر بگیریم، چراکه، «برای این کار لازم نیست که یکایک آن‌ها را به‌طور خاص بررسی کنیم زیرا این کار پایانی نخواهد داشت» (کهن، ۱۳۹۰: ۳۰). در نتیجه، برای گزینش آراء و نظرات استادان علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی، از گزیده‌ای از معیارهایی که جورج ریتزر در کتاب *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر* (۱۳۸۵) برای بازخوانی نظریات جامعه‌شناسی برگزیده است، بهره جستیم. که این معیارها عبارت‌اند از: ۱. کاربرد وسیع، ۲. پرداختن به مهم‌ترین مسائل اجتماعی، ۳. پرداختن به قضایای پهن دامنه اجتماعی (ریتزر، ۱۳۸۵: ۴). در این راستا ما سه نظریه «زوال اندیشه سیاسی در ایران» طباطبائی، «راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران» پیران و «جامعه کوتاه‌مدت» یا «جامعه کلنگی»

۱- به اعتقاد وی «در چنین دوره‌ای که به‌طور «طبیعی» مقدمه لازم برای ورود به هر برنامه جدی مطالعه تجربی است؛ تفاسیر وارد گفت‌وگو با یکدیگر می‌شوند که هنوز هیچ‌کدام به محک واقعیات تجربی نخورده‌اند، اما حاصل اوهم هم نیستند، بلکه پیامد مطالعات تاکنونی (نظری و تجربی در موضوع موردبحث یا موضوع‌های خویش‌اند) و تجربه شهودی مفسرند» (توفیق، ۱۳۹۰: ۱).

کاتوزیان را بررسی کرده‌ایم. فصل مشترک این نظریات پرداختن به شیوه اندیشیدن بشر ایرانی است که علاوه بر این که از مهم‌ترین مسائل اجتماعی ایران است و پهن دامنه، کاربرد وسیعی نیز در فضای آکادمیک و در بین تحلیلگران داشته است.

۵.۲. نظریه «جامعه کوتاه‌مدت» یا «جامعه کلنگی»

کاتوزیان در مقاله‌ای با عنوان «جامعه کوتاه‌مدت: بررسی مشکلات توسعه سیاسی و اقتصادی بلندمدت ایران» (۱۳۸۷) که ابتدا به زبان انگلیسی منتشر شد و سپس توسط عبدالله کوثری ترجمه و در مجله بخارا به چاپ رسید، ایده جامعه کلنگی را نوشت. پروبلماتیک بنیادین وی در این نوشتار این است که: ایران جامعه‌ای کوتاه‌مدت است، بدین معنا که تغییرات - حتی تغییرات مهم و بنیادین - اغلب عمری کوتاه داشته است و این به دلیل فقدان ساختارهای قانونی نهادینه و ریشه‌دار است که ضامن پیوستگی بلندمدت جامعه باشد. در تمام این دوره‌های کوتاه، ممکن است ارتش و طبقات مدیریتی و مالکیتی قابل توجهی وجود داشته باشند، ولی ترکیب آن‌ها بیشتر از یک یا دو نسل تداوم نمی‌یافت و این در مقابل آن چیزی است که در آریستوکراسی غربی به‌ویژه طبقات بازرگان وجود داشت (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۹). کاتوزیان گویاترین کلام برای توصیف ماهیت کوتاه‌مدت جامعه ایران را اصطلاح «خانه کلنگی» می‌داند. این خانه‌ها که بناهایی هستند که بیش از بیست یا سی سال عمر ندارند - و اغلب از شالوده و اسکلتی مناسب نیز برخوردارند - به جرم این که معماری آن‌ها یا طراحی داخلی آن‌ها بنا بر آخرین مد و پسند روز کهنه شده است، به جای مرمت و نوسازی، به دست مالک یا خریدار، ویران می‌شود و بنایی جدید بر زمین آن بالا می‌رود. از این رو کاتوزیان می‌گوید ایران جامعه‌ای کوتاه‌مدت یا به تعبیر دیگر جامعه‌ای «کلنگی» است که: «یعنی جامعه‌ای که بسیاری جنبه‌های آن نظیر - سیاسی، اجتماعی، آموزشی، ادبی - پیوسته در معرض این خطر است که هوا و هوس کوتاه‌مدت جامعه، با کلنگ به جانش افتد» (همان، ۱۰). وی در ادامه توضیح می‌دهد: «از آنجاکه تداوم درازمدتی در میان نبوده، این

جامعه در فاصله دو دوره کوتاه، تغییراتی اساسی به خود دیده و بدین ترتیب تاریخ آن بدل به رشته‌ای از دوره‌های کوتاه‌مدت به هم پیوسته شده است. بنابراین اگر بدین معنی بگیریم تغییرات این جامعه فراوان و اغلب نمایان بوده و چنان‌که گفتیم تحرک اجتماعی در درون طبقات گوناگون بسیار بیشتر از جوامع سنتی اروپا بوده است» (همان، ۱۱-۱۰). کاتوزیان برای نشان دادن کوتاه‌مدت بودن جامعه ایران، آن را در سه حوزه اصلی جست‌وجو می‌کند و معتقد است مهم‌ترین جلوه‌های این امر در مسائل مربوط به مشروعیت و جانشینی، طبیعت کم‌اهمیت جان و مال و مسائل مربوط به انباشت و توسعه رخ می‌دهد. مابقی مقاله تلاشی است برای تشریح هر یک از این ویژگی‌ها در جامعه ایرانی که چندان ضرورتی ندارد در این مجال به آن بپردازیم.^۱

آنچه از این بحث برای ما کارکرد تحلیلی دارد، بحث «خود» و «دیگری» مفروض در آن است، چراکه، این بحث به‌عنوان یکی از پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه کهنی است، که در سنت فلسفه غربی ریشه دوانده است. در این سنت فکری، «بودن خود» اساساً شرط امکان برای هر موجودی است. چراکه، ما همواره فعالیت‌هایمان را بر اساس فهمی از بودن خودمان هدایت می‌کنیم. به بیان دیگر، اصولاً هرگاه انسان به انجام دادن چیزی مشغول می‌شود، الزاماً بر اساس نوعی فهم از چیستی معنای بودن خود (یعنی وجود خود) آن چیز چنین می‌کند (سجویک، ۱۳۸۸: ۱۷۳). تا اینجا مشکلی نیست، مشکل از زمانی آغاز می‌شود که ما وجودی داریم که در آن در پیوند دیگران زندگی می‌کنیم. آنچه بودن خود است تنها به لطف این واقعیت این‌گونه است که من با دیگران هستم. در چنین وضعیتی «جهان ما جهانی است که برحسب نسبت‌های ما با دیگران توصیف پذیراست: ما همواره در مورد آن‌ها نگرانیم. وجود ما وجودی است که از پیش بر اساس نوعی «مواظبت» و یا «نگرانی» تعیین شده است» (همان، ۱۹۵).

۱- برای اطلاع بیشتر از این بحث رجوع کنید به:

کاتوزیان، محمدعلی همایون. *ایران، جامعه کوتاه‌مدت و ۳ مقاله دیگر*، مترجم عبدالله کوثری، تهران، نشر نی،

برحسب عباراتی از لویناس، دیگری در قیاس با خود نامتجانس است و در تعارض با «من» تعریف می‌شود و همواره نیز با «من»، ناهم‌ساز باقی می‌ماند. از دیدگاه وی، «سنت متافیزیکی غربی بر تشریح وجود باشندگان برحسب ارتباطشان با همانی، یعنی ارتباطشان با هویت سوژه، متمرکز شده است» (همان، ۲۷۷). نتیجه عملی چنین بحثی این است که، من (یا همان خود) به‌منزله موجود اندیشه‌گر، ضرورتاً شروع به توضیح و تعریف ارتباطش با جهان، برحسب خودش می‌کند (همان، ۲۷۸). طبیعی است عمل پژوهیدن نیز از این قاعده مستثنا نیست. چراکه بر طبق نظر هایدگر عمل پژوهیدن یکی از راه‌هایی است که بر طبق آن، باشنده‌ای می‌تواند پرسش معنای بودن خود را مطرح سازد (همان، ۱۷۵).

به نظر می‌رسد آنچه هدایت‌گر نظریه کاتوزیان است این سنت هستی‌شناسانه کهن مغرب‌زمینی است. چراکه در اولین گام‌های تبیینی خود، جامعه کوتاه‌مدت ایران را در مقابل هستی‌متعالی جوامع درازمدت اروپایی قرار می‌دهد. وی در اولین جمله این مقاله، تقریباً تکلیف ما را با متن مشخص می‌کند. آنجایی که می‌نویسد: «ایران برخلاف جامعه درازمدت اروپا جامعه‌ای کوتاه‌مدت بوده است» (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۹). کاتوزیان ایده کمال را از طریق قیاس و نفی دیگر بودگی جامعه ایران نشان می‌دهد. این بدین معناست که، وی با این کار خود ایده‌ای از امر کامل را به‌مثابه ایده‌ای که نهایتاً امر ناکاملی را تعالی می‌بخشد به ما عرضه می‌کند. در واقع زمینی که همایون کاتوزیان نظریه خود را بر روی آن استوار کرده است، زمینی است که در نهایت امر، منجر به تعریف جامعه اروپایی به‌عنوان هویت سوژه، خود و امر اصیل می‌شود. چراکه جامعه ایران در نظرگاه وی مجموعه‌ای از نفی‌هاست؛ نفی آن چیزی که جامعه اروپایی درازمدت فاقد آن است. به‌بیان دیگر، تمام تلاش کاتوزیان به این امر منتهی شده است که بگوید جامعه ایران به‌عنوان دیگری جامعه اروپا چه چیز نیست و از آنجایی که دیگری و یا به تعبیری ابژه، چندان از اصالت موضوعی برخوردار نیست، ضرورتی ندارد در مورد «بودن» اش و آنکه «چه هست» حرفی به میان بیاید. چراکه، مسئله این

سنت فلسفی و فکری شناخت «بودن» جامعه اروپایی و غربی است، نه جامعه ایران و شرقی، که البته این امر هم محقق شده است. جامعه اروپا، جامعه‌ای درازمدت است. حال شاید با این توضیحات بهتر بتوانیم تقدم هستی‌شناسی‌ای که مشخصه سنت فلسفی غرب است را درک کنیم.

۵.۳. نظریه «زوال اندیشه سیاسی در ایران»

طبعاً خلاصه نمودن و چکیده‌سازی نظریات اندیشمندان همیشه به صورت بالقوه، با برخی تهدیدات همراه بوده است؛ چراکه در این مسیر ممکن است برخی از وجوه نظریه برجسته شود که واضح اصلی آن، چندان بر روی آن تأکید نداشته و بالعکس. چه‌بهر آنکه این فرایند توسط خود نظریه‌پرداز صورت بگیرد. سید جواد طباطبائی دفتر «ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی (۱۳۷۹)» را در ادامه دو دفتر اول خود با عناوین «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و زوال اندیشه سیاسی در ایران» و طرح نظری‌اش به رشته تحریر درآورده است که در پیشگفتار آن، خلاصه‌ای از دیدگاه‌های خود را تشریح کرده است. در پیشگفتار این کتاب وی عنوان کرده است: «به‌اجمال، به این نتیجه رسیده بودیم که با سپری شدن عصر زرین فرهنگ ایران، یعنی با چیرگی ترکان سلجوقی بر ایران‌زمین که اندیشه ایرانشهری-یونانی دست‌خوش کسوف جدی و به‌ویژه با یورش تمدن برانداز مغولان، از بنیاد، دچار تزلزل شد، بقایای اندیشه عقلانی به باد فنا رفت و دوره‌ای در تاریخ اندیشه و عمل ایرانی آغاز شد که ما از آن به دوره بن‌بست در عمل و امتناع در اندیشه تعبیر کردیم و گفتیم که تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی و حتی پس‌از آن، راه برون‌رفتی پیدا نشد» (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۷).

طباطبائی از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که «خروج از وضعیت بحران و بن‌بست، در شرایط امتناع، جز از مجرای تغییر موضعی اساسی در دیدگاه، امکان‌پذیر نمی‌تواند باشد» (همان، ۷). وی این تغییر موضع اساسی (یا همان تجدد) را با توجه به

تصلب سنت، تنها از طریق نقادی سنت میسر دانسته است؛ چراکه معتقد است، سنت در چنین شرایطی امکاناتی را در اختیار ما قرار نمی‌دهد که بتوانیم آن را مورد پرسش قرار دهیم. «سنتی که توان طرح پرسش و لاجرم، تجدیدنظر در مبانی خود را از دست داده باشد، نمی‌تواند شالوده‌ای استوار برای تذکر و تجدید آن فراهم آورده و به دست دهد. بنابراین، در نهایت، هرگونه کوشش برای تجدیدنظر در مبانی، در محدوده آن، در عمل محتوم به شکست خواهد بود. با توجه به چنین دریافتی از طرح پرسش از ماهیت سنت، در دوره اسلامی متأخر بود که اندیشه تجدد را به‌عنوان تکیه‌گاهی در بیرون سنت، اما برای طرح پرسشی نو در ماهیت سنت پیش کشیدیم» (همان، ۸). بحث طباطبائی به اینجا ختم نمی‌شود و وی با توجه به دو مفهوم بنیادینش یعنی، امتناع و تجدد، تحلیل خود را یک گام دیگر به جلو می‌برد و مدعی می‌شود: «با توجه به برخی از نتایج به‌دست‌آمده از زوال اندیشه سیاسی در ایران می‌توان گفت که تجدد و انحطاط، دو مفهوم به‌هم‌پیوسته‌اند و در شرایط تصلب سنت و امتناع اندیشه، طرح یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست. [...] در مغرب زمین نیز تداوم اندیشه و تجدد از مجرای طرح نظریه انحطاط امکان‌پذیر شده است و به نظر ما، بحران تجدد و شکست آن در ایران نیز بایستی با توجه به امتناع طرح نظریه انحطاط در درون نظامی از مفاهیم فلسفی فهمیده شود» (همان، ۸).

ما برای مواجهه با نظریه مذکور نقطه عزیمت خود را مفاهیم تجدد و یا انحطاط قرار نداده‌ایم؛ اما مواجهه خود را با نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران از جایی آغاز کرده‌ایم که نظریه‌پرداز تلاش کرده است از آن طریق، وضعیت بن‌بست و بحران اندیشه سیاسی در ایران را رهایی دهد؛ آنجایی که قرار است سنت در ارتباط با تجدد قرار گیرد و از آن پرسش شود. اما این پرسش از ماهیت سنت بنا بر تأکید طباطبائی، در بیرون از سنت، اما برای طرح پرسشی نو در ماهیت سنت پیش کشیده شده است (همان، ۸). اما وی در ادامه تقریرات خود عنوان نکرده است که زمانی که پای خود را از سنت بیرون می‌گذارد بر کدام زمین سفتی می‌ایستد و نظریه خود را بنا می‌کند؟

اگرچه، در ادامه بحث پیشگفتار کتاب ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی (۱۳۷۹) در خصوص روش‌شناسی بحثش چنین عنوان می‌کند که: «روش ما جامعه‌شناختی نیز نیست: جامعه‌شناسی، به‌طور خاص و علوم اجتماعی به‌طور عام، از اسباب و لوازم تجدد است و با امکان‌پذیر شدن تجدد، امکان تأسیس یافته است. اما در وضعیت امتناع اندیشه که ماهیت پیوند باسنت روشن نیست و سنت بر اثر تصلب، سدی استوار در برابر هر تجدیدنظر در مبانی برافراشته است، کاربرد روش جامعه‌شناختی نیز، به‌نوبه خود، نه‌تنها نخواهد توانست گره‌ای باز کند، بلکه خود مانند روش تاریخی، مشکل‌آفرین نیز خواهد بود» (همان، ۹-۸). این اشاره طباطبائی به روش را از این باب آوردیم که این نکته را روشن نماییم که وی با پرهیزی آگاهانه حتی در روش حاضر نبوده ابزار و اسباب تجدد را استعمال کند، در این صورت چگونه ممکن است زمانی که درصدد جستجوی بنیانی است که اندیشه تجدد را به‌عنوان تکیه‌گاهی در بیرون از سنت بر آن استوار نماید، آگاهانه بنیان و زمینه معرفتی تجدد را لایق چنین مقامی دانسته باشد؟ چراکه سید جواد طباطبائی معتقد است: «از پیوند علوم اجتماعی جدید و سنت، ترکیب نامیمونی به دست خواهد آمد که پیش‌ازین، از آن به [ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه] تعبیر کرده» است (همان، ۹). با توجه به آنچه گفته شد، این سؤال همچنان باقی است که بالاخره طباطبائی اندیشه تجدد را به‌عنوان ابزاری برای پرسش از سنت، در کدام زمین معرفتی استوار کرده است؟ طبعاً از نظر وی سنت چنین امکاناتی را برای ما فراهم نمی‌کند و از ایستادن در زمین معرفتی متجدد هم پرهیزی آگاهانه-حداقل در کلام- دارد. بی‌گمان، سید جواد طباطبائی می‌بایست اندیشه خود را در بستروبنیان معرفتی مستقر کرده باشد. ما بر آنیم نشان دهیم طباطبائی -آگاهانه و یا غیرآگاهانه- دست‌آخر زمین معرفتی را که برای پرسش از سنت برمی‌گزیند، سنت ایده آلیسم تاریخی هگل (بخشی از تجدد) است. حال برای روشن‌تر شدن بحث باید این نکته را قدری توضیح دهیم.

طباطبائی نیز مانند هگل واقعیت تاریخی را با توسعه و تحول، با تکامل و با فرآیند تک‌خطی پیشرفت معنوی یکسان می‌داند. اگر خوب در این معنی بیندیشیم، درمی‌یابیم که تفکر طباطبائی نسبت به روند و سیر تاریخ بسیار به اندیشه تاریخی هگل نزدیک است. اگرچه، برداشت‌های هگل از تاریخ نیز برگرفته از یک سنت اومانستی-عرفانی از خلقت خداوند (در مسیحیت) است. «پنداشت او از شکل تکامل تاریخی برگرفته از سنت مسیحی، به‌ویژه سنت لوتری، است. او دیدگاهش را بر اساس داستان خلقت در مسیحیت تدوین کرده است» (شرت، ۱۳۸۷: ۲۶۱). بر اساس «روایت انجیلی از خلقت، آدمی و خداوند در وحدت تفکیک‌ناپذیر با یکدیگر به سر می‌بردند. [...] مرحله دوم تکامل در داستان مسیحی خلقت جدایی است. آدم و حوا از میوه درخت دانش می‌خورند و شرم را می‌آموزند. [...] پس از مرحله جدایی نوبت مرحله بیگانگی است، که طی آن انسان اندیشه‌ورز با نهادهای اجتماعی و قواعد و صورت‌های مرجعیت و دانش در جامعه‌اش دچار تضاد می‌شود. آدمیان با نهادهای اجتماعی‌ای روبه‌رو می‌شوند که به شکل روزافزونی «غیر یا دیگری» می‌شوند. [...] بنا به روایت مسیحیت پس از هبوط، فرایندی طولانی‌مدت و کند در جهت آشتی با خداوند در جریان است. این آشتی تلاشی است برای بازگشتن به وحدت با خداوند. [...] در آراء هگل، آشتی همان پیوند دوباره آدمیان با جهان پیرامونشان است. این پیوند به این دلیل رخ می‌دهد که جهان به شکل فزاینده‌ای در حال عقلانی شدن است، انسان‌ها به تدریج متوجه این واقعیت می‌شوند که جهانشان روزبه‌روز عقلانی‌تر می‌شود. به عبارت دیگر، نهادهای اجتماعی‌شان، قواعد و صورت‌های مرجعیت و اقتدار و دانش برای اعضاء جامعه، عقلانی و عادلانه به نظر می‌رسد. بدین ترتیب، آشتی زمانی رخ می‌دهد که جامعه، جهان پیرامون خود را عقلانی تشخیص دهد. پایان تاریخ بشر بدین ترتیب لحظه آشتی است» (همان، ۲۶۳-۲۶۱).

با توجه به نکته‌ای که به‌طور اجمال اشاره شد، جالب‌توجه خواهد بود که نقاط عطف نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران و مراحل تکامل خلقت در روایت انجیلی،

مقایسه شوند. چنانچه به‌وضوح معلوم است، نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران نیز همان فراز و فرودهای مراحل تکامل خلقت در روایت انجیلی را طی می‌کند. به این معنی که، عصر زرین فرهنگ ایران، نمایانگر دوران بی‌غل‌وغش باغ عدن یا به تعبیری همان مرحله آشتی اندیشه سیاسی ایران و روند کلی تاریخ اندیشه در جهان است که در آن هر دو جغرافیای اندیشه، یک وحدت را تجربه می‌کنند. با سپری شدن این دوران و در پی چیرگی ترکان سلجوقی و بعدازآن مغولان، اندیشه ایرانشهری-یونانی دچار تزلزل بنیادی می‌شود که نمایانگر مرحله دوم تکامل در داستان مسیحی خلقت یعنی جدایی است. بعدازاین مرحله چنانچه قابل پیش‌بینی است بقایای اندیشه عقلانی-که البته علی‌الظاهر مربوط به قسمت یونانی اندیشه ایرانشهری می‌شده است-به باد فنا رفت و اندیشه سیاسی-اجتماعی ایرانی دچار فترت شد. این ماجرا بدین جا ختم نمی‌شود و تا جایی پیش می‌رود که این بن‌بست در عمل و امتناع در اندیشه راه برون‌رفت را نیز برای ما مسدود می‌کند و اندیشه ایرانی را وارد مرحله ازخودبیگانگی می‌کند. مرحله‌ای که تاکنون نیز ادامه داشته است و اندیشه ایرانشهری تبدیل به «غیر و دیگری» اندیشه مغرب زمین می‌شود.

در اینجا یک بحث دیگر هم پیش می‌آید که آن بحث اصالت اندیشه مغرب زمین و مقایسه «ما» و «آنها» است. از آنجایی که در نقد نظریه همایون کاتوزیان به تفصیل به بحث «خود و دیگری» پرداختیم، از بازگو کردن مجدد آن پرهیز می‌کنیم. نقطه عطف پایانی نظریه سید جواد طباطبائی تجدیدنظر در مبانی و تغییر موضع اساسی در دیدگاهمان است که در آن اندیشه ایرانی روزگار وصل خویش را بازمی‌یابد و آشتی با اندیشه مغرب زمین را مجدداً تجربه می‌کند. جالب آن است که سید جواد طباطبائی نیز برای مرحله آشتی دقیقاً همان مکانیسمی را اتخاذ کرده است که هگل برای آخرین مرحله تاریخ بشر اتخاذ کرده است و آن هم عقلانی شدن جامعه است. در نظر طباطبائی این فرایند از فلسفه ارسطویی به سوی فلسفه فرانسیس بیکنی و رُنه دکارتی حرکت کرده است.

۵,۴. نظریه «راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران»

مسئله محوری پرویز پیران در این نظریه که در قالب مقاله‌ای با همین عنوان در مجله اندیشه ایرانشهر چاپ شده است، تبیین تاریخی جامعه ایران است. وی ابتدا نظریه‌های «تعمیم نظریه دوره‌بندی تاریخ اروپای غربی قاره‌ای»، «پاتریمونالیسم»، «شیوه تولید آسیایی» و «نظریه دسپوتیسم شرقی» که در رابطه با ایران مطرح شده‌اند را توضیح می‌دهد و به نقد آن‌ها می‌پردازد^۱. این شیوه طرح موضوع به وی این اجازه را می‌دهد تا دیدگاه خود را با توجه به آنچه خود، گستره تبیین‌کنندگی نظریه می‌داند مطرح کند. این بدین معناست که «بحث ابطال‌پذیری نظریه‌ها به شکلی که در چارچوب نگرش پوزیتیویستی مطرح بود، دیگر مطرح نیست بلکه نظریه‌ها به دلیل گستره^۲ تبیین‌کنندگی، بر یکدیگر ترجیح داده می‌شوند» (پیران، ۱۳۸۴: ۲۳) و از آنجایی که نظریاتی که تاکنون درخصوص ایران مطرح شده‌اند، به اعتقاد پیران از گستره تبیین‌کنندگی اندکی برخوردارند، «ضرورت طرح نظریه‌ای جدید غیرقابل‌انکار می‌شود» (همان، ۲۸). پرویز پیران ادعا می‌کند که ایده «راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران» را بر دو رکن ساختاری جامعه ایران استوار کرده است که عبارتند از: ۱. کوچ فصلی انسان و دام (همان نکته‌ای که معتقد است از نظریه شیوه تولید آسیایی وام گرفته است) ۲. کشف کشاورزی. پیران معتقد است همین دو رکن، اساس شکل‌گیری دو نظام اجتماعی ایلیاتی و ده‌نشینی را تشکیل می‌دهند، که دارای مشخصات و مختصات مخصوص به خود هستند. به اعتقاد وی «نظام ایلیاتی نظامی است به‌ضرورت زندگی سخت و منسجم که اطاعت بی‌چون‌وچرا از سلسله‌مراتب پدرسالارانه ایل را الزامی می‌سازد و همبستگی خونی - تباری به هم تنیده‌ای را سبب

۱- برای اطلاع بیشتر از این بحث رجوع کنید به:

پیران، پرویز. نظریه راهبرد و سیاست سرزمینی ایران: پژوهش شهرشناسی، فصلنامه اندیشه ایرانشهر، شماره ۶،

زمستان ۱۳۸۴.

می‌شود. [...] زندگی خانه به دوشانه، گذر از راه‌های سخت و خطرناک، دست‌وپنجه نرم کردن با محیطی نا گشاده‌دست و همبستگی بسیار بالای ایلی، ایل‌نشین را به جنگاوری و خطر کردن پیوند می‌زند» (همان، ۲۹-۲۸) و از سوی دیگر، «نظام ده‌نشینی که به مدد کشاورزی معیشتی شکل می‌گیرد، جزیره‌هایی پراکنده، نیمه بسته، و نیمه خودکفا پدید می‌آورد که می‌توانند برای قرن‌ها بر یک منوال زندگی کنند، هر خانوار قطعه زمینی را بکارد، نگهداری کند و محصولش را بردارد، چند گوسفند و بز و تعدادی ماکیان نگاهداری کند تا لبنیات و پشم به دست آورد و دخترکان و زنان خود را پای دار قالی یا گلیم و جاجیم بنشانند و فصل برداشت، محصول خود را انبار و به‌تدریج استفاده کند» (همان، ۲۹). از رهگذر این ویژگی‌های متمایز هر یک از این نظامات اجتماعی «اولین عامل ناامن‌ساز جامعه ایرانی به نحوی قانون‌مند و پایدار، شکل می‌گیرد» (همان، ۲۹) چراکه «ایل منسجم با عصیت قومی بالا و جنگاور در محیطی که با خشکسالی ادواری روبه‌رو است، زمینه‌ساز حمله دائمی ایلات به مناطق روستایی است که درام پایدار زندگی ایرانی بوده است. غارت روستاها، بستن راه‌ها، و بعدها یورش به شهر، امری دائمی بوده است» (همان، ۲۹). پیران کلید بعدی درک تحولات تاریخ ایران را اساساً جایگاه ژئوپولیتیکی و تجارت در راه دور عنوان می‌کند. این بدان معناست که «بررسی نقشه ایران و پیرامون آن، یعنی قرار گرفتن کوه‌ها و شکل دریای مازندران با توجه به آنچه که قبلاً اشاره شد یعنی درجه حرارت در شمال دریای مازندران، ایران را پل ارتباطی طبیعی و بدون جایگزین سه قاره مهم قدیم یعنی آسیا، اروپا و آفریقا و به‌ویژه آفریقای شمالی ساخته است؛ امری که امروزه به علت شکل‌گیری کشورهای تازه استقلال‌یافته بازهم اهمیتی بی‌مانند در سطح جهان به ایران بخشیده است» (همان، ۲۹-۳۰). به اعتقاد پیران این موضوع ورود دو عامل ناامن‌ساز دیگر را به جامعه ایرانی هموار کرده است. وی از این بحث نتیجه می‌گیرد که: «پس ناامنی ناشی از وجود ایل و ده‌نشینی در کنار هم، با دو عامل ناامن‌ساز دیگر، امنیت را راهبرد بدون جایگزین زندگی ایرانی ساخته است» (همان، ۳۰). صورت عملی

این موضع نیز در واقعیت این است که «گرچه مردم ایران دائماً در قالب شورش‌ها، قیام‌ها و جنبش‌های اجتماعی در مقیاس محلی، منطقه‌ای و سراسری به مبارزه پرداخته‌اند، اما درست در بزنگاه پیروزی و مجبور ساختن حاکمیت زورمدار به تسلیم، تنها به فرد پرداخته‌اند و ساختار و الگوهای حاکمیت را دوباره احیا کرده‌اند» (همان، ۳۰). به عبارت دیگر، «در سرنوشت انسان ایرانی پذیرش آگاهانه زورمداری و بازتولید دائمی آن حک شده بوده است» (همان، ۳۱). پرسش روش‌شناختی که در اینجا قابل طرح است این است که پیران چگونه به این درک از وضعیت جامعه ایرانی رسیده است؟

غلامرضا گودرزی در کتاب *درآمدی بر جامعه‌شناسی استبداد ایرانی (۱۳۱۹)* ذیل همین بحث و به صورتی ستایش‌آمیز عنوان می‌کند: «شاید جدیدترین و روشمندترین نظریه‌ای که در دو دهه اخیر در حوزه مطالعه جامعه ایرانی به صورت تاریخی - تطبیقی از چشم‌اندازی جامعه‌شناختی انجام پذیرفته است، نظریه «راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران» است که برآمده و بر ساخته از مطالعه عمیق و تحلیل محتوای سیصد کتاب مهم و مرجع تاریخی و پژوهش‌های شهرشناسی است». همین امر سبب می‌شود برای نقد ایده مذکور تأمل جدی نماییم.

ما معتقدیم اولین اشکال به مبانی روش‌شناختی و روش نظریه‌سازی وی مربوط می‌شود. در این زمینه سؤالاتی در خصوص صحت مدارک و شواهد تاریخی، روش تاریخی اتخاذ شده توسط ایشان در ذهنمان غلیان می‌کند. چراکه، برخی از مهم‌ترین سیصد کتاب و مرجع تاریخی مورد ادعا منعکس‌کننده تلاش‌های سیاحان و مستشرقینی است که مطالعه عمیق و تحلیل محتوای آن‌ها نهایتاً یک نسخه بی‌بدیل شرق‌شناسی را بدست خواهد داد. به عنوان مثال، کتاب *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه (۱۳۷۴)* نوشته آرمینیوس وامبری نمونه‌ای از این کتاب‌های مورد استناد است.

علاوه بر این، مصمم شدیم تا نقطه تأمل خود را بر آن نکته‌ای بنهیم که پرویز پیران آن را وجه تمایز نظریه‌اش با سایر نظریه‌ها قلمداد می‌کند. وی چنین عنوان می‌کند

که: «مهم‌ترین نکته‌ای که نظریه «راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران» را از سایر نظریه‌های تبیین‌کننده ایران متمایز می‌سازد، درک انتخاب نیروهای تغییر آفرین ایرانی و نقش کنشگر در مقابل جبرهای مختلف از جمله جبر محیط زندگی، اقلیم و طبیعت است» (پیران، ۱۳۸۴: ۳۰). این بدان معناست، که کنشگر ایرانی آگاهانه و از سر شعور، الگوی زورمدارانه را انتخاب کرده؛ چراکه این الگو با دنیای او هم‌خوانی بیشتری داشته است. به عبارت دیگر، کنشگر ایرانی از سر عقلانیت و خرد، دست به چنین کاری می‌زند. تأکید بر خرد یا همان عقلانیت سوپژکتیو یکی از مؤلفه‌های بارز فلسفه روشنگری بوده است که اندیشمندان سده هفدهم را به خود مشغول کرده بود. «این خرد را می‌توان خرد درون ذهنی نامید. این خرد عمدتاً معطوف به وسایل و اهداف و بهبود رویه برای خواسته‌هایی کم‌وبیش بدیهی انگاشته می‌شوند [...] دغدغه این خرد یکسره معطوف به اهداف است و اهدافش را در حیطه درون ذهنیت نیز معقول می‌داند، بدین معنا که این اهداف در راستای علایق سوژه و در ارتباطی تنگاتنگ با حفظ بقا، سمت و سو یافته‌اند - خواه این اهداف به فرد بازگردد یا به جامعه‌ای که دوام و بقای فرد بدان بسته است» (هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۳۰). به اعتقاد هورکهایمر این برداشت از خرد «نشانه‌ای نابهنجار و سهمگین از دگرگونی‌های ژرفی است که در خلال سده‌های گذشته درون‌مایه اندیشه غرب را درنوردیده است» (همان، ۳۰)؛ چراکه «برای مدت‌زمانی دراز، برداشتی یکپارچه دگرگون از خرد فائق بود. این برداشت، خرد را در مقام نیرویی آشکار می‌کرد که نه تنها در ذهن فرد، بلکه در جهان عینی هم آشکار است - در روابط میان انسان‌ها، در روابط طبقات اجتماعی، در نهادهای اجتماعی و در طبیعت و همه جلوه‌های آن» (همان، ۳۰).

وی هم‌چنین معتقد است که این درک از خرد، الزاماتی را در پی داشته که به بحران معاصر خرد دامن زده است. هورکهایمر عنوان می‌کند: «بحران معاصر خرد در این واقعیت نهفته است که اندیشیدن زمانی از درک این عینیت ناتوان شد یا به نام پنداری واهی بر نفی آن دامن آلود. این فرایند اندک‌اندک گسترش یافت و سرانجام به

آنجا رسید که مضمون عینی همه مفاهیم عقلانی را در کام خود کشید. در انتها ماجرا به جایی ختم شد که دیگر هیچ واقعیتی را نمی توان به خودی خود معقول دانست. همه مفاهیم بنیادین به جایی رسیده اند که از مضامین عینی خود تهی شده و بدل به پوسته هایی بی مغز شده اند. خرد به موازات درون ذهنی شدن به یوغ قالب پذیری کشیده می شود» (همان، ۳۳). بر اساس آنچه پیران در نظریه اش بر آن تأکید می کند - یعنی انتخاب عقلانی بشر ایرانی که معطوف به هدف و وسایلیش است، به نظر می رسد برداشت پیران از خرد نیز مبتنی بر برداشت خرد درون ذهنی است نه خرد عینی، که بی تردید ماحصل چرخش های معنایی اندیشمندان روشن اندیش می باشد. اگرچه، بسیاری نظریه عینی خرد را تا نظام های بزرگ فلسفی از جمله فلسفه افلاطون و ارسطو، اسکولاستیسیسم و ایده آلیسم آلمانی ردیابی می کند (همان، ۳۰).

در اینجا لازم است اشاره کنیم پیران در جایی سعی می کند نظریه خود را جدا از سنت علم اجتماعی غرب عنوان کند. و توضیح می دهد که: «باز هم همان امری که علوم اجتماعی بی ربط در صدسال اخیر سعی در تحمیل آن داشته است تا غیر غربی را عقب مانده، سنت را نامطلوب، و ویژگی های غرب را ایده آل معرفی کند». (همان، ۳۳). اما سؤال اینجاست که آیا تجربه غرب که پرویز پیران از آن گریزان است، چیزی جدای از جهان بینی، هستی شناسی و مبانی فکری غرب است؟ چطور ممکن است بتوانیم مبانی فکری غربی را ملاک قرار بدهیم بی آنکه تجربه غرب برای نقد گذشته ایران، ملاک بوده باشد؟

دقیقاً در همین نقطه تحلیل است که معتقدیم غالب اندیشمندان مشهور ایرانی لاجرم راهی را انتخاب می کنند که انتهای آن آغوش گشوده اندیشه و فلسفه مغرب زمین است که نسبتی با وضعیت و هستی منحصر به فرد «جامعه ایرانی» ندارد؛ چراکه در طول سده های گذشته «ایران به مثابه ابژه شناخت» در کانون توجه محققان بوده است ولی این توجه از باب تکمیل کردن بخش نیست های پازل اندیشه ای مغرب زمین بوده است. برای مثال در همین فقره اخیر (یعنی نظریه راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه

ایران) آنچه در عمل اتفاق افتاده است، مهر تأییدی است بر سخن ارسطو، فیلسوف بزرگ مغرب زمینی که سال ۳۸۴ پیش از میلاد می‌زیسته است. ارسطو در کتاب سیاست خود می‌نویسد: «آسیایی‌ها از نظر قدرت فهم و توانایی فنی با استعدادند ولی شجاع نیستند. بدین سبب به خواری و بردگی گردن می‌نهند. منش بربرها بیشتر به بردگی متمایل است تا منش یونانیان؛ و منش آسیاییان بیشتر به بردگی تمایل دارد تا منش اروپاییان. از این رو، آسیاییان حکومت استبدادی را بدون اعتراض می‌پذیرند» (ارسطو، ۱۹۴۸: ۱۳۷). به نظر می‌رسد، حداقل در نتیجه و برون‌داد، تفاوت محسوسی بین نسخه شرقی و غربی این گفته‌ها به چشم نمی‌خورد. تازه این درجایی است که واضع محترم این نظریه ظاهراً دو دهه از عمر حرفه‌ای و علمی خود را صرف تنظیم این نظریه کرده است.

در اینجا از باب ضرورت بایستی اشاره کنیم که مسائل مطروحه در خصوص نظریات یادشده تمام آنچه می‌توانست از منظری انتقادی طرح کرد را در بر نمی‌گیرد. به‌عنوان نمونه، یکی از مهم‌ترین اشکالات، اشکال خوانش سنت از دریچه تجربه و گفتمان مدرن است که قویاً و به‌طور مستقل می‌بایست به آن پرداخته شود ولی در نوشتار حاضر فرصت طرح آن آن‌گونه که باید، فراهم نشده است. علت آن‌هم این بوده است که، معتقدیم، مباحثی از این جنس بیشتر از آنکه در صدد یافتن دلالت‌های معنایی فلسفه علوم اجتماعی غرب در اندیشه‌های ایرانی باشد، در صدد یافتن زمینی استوار است که بتواند تاریخ سنت را روایتگری کند. به عبارت دیگر این‌گونه نقدها بیشتر فلسفه روایتگری تاریخ سنت را به چالش می‌کشد، درحالی‌که توجه ما در این مقاله مربوط به مرحله‌ای از پرورش اندیشه علوم اجتماعی ایرانی می‌شود که پیش‌درآمد چنین مباحثی است. بنابراین از طرح و بسط چنین اشکالاتی آگاهانه پرهیز کرده‌ایم.

۶. نتیجه‌گیری

حال سؤال ابتدایی‌مان را بار دیگر تکرار می‌کنیم. آیا هم‌اکنون علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی با توجه به دستاوردهای نظری موجودش امکانی را برای ما فراهم کرده

است که بتوانیم به شناختی تجربی از واقعیت منحصر به فرد و یکتای جامعه ایرانی برسیم؟ چنان که ملاحظه شد، علوم اجتماعی مغرب زمین با زمینه‌های متعین معرفت‌شناسانه و شناخت‌شناسانه آن برای علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی در حیطه «دانش وجودی» یعنی دانش به «آنچه هست»، امکاناتی را فراهم نمی‌کند که به دستاوردهای مهمی نائل آید. دلیل این امر نیز شاید آن باشد که، بر اساس تشخیص نگارندگان این نوشتار، استادان کرسی‌های علوم اجتماعی ایرانی مواجهه‌ای موضعی و بنا به ضرورت با علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی مدرن داشته‌اند. نظریه پردازان مورد بررسی در نتیجه این فهم انقطاعی و پاره‌پاره، دست به تحلیل‌هایی از جامعه ایرانی زده‌اند که اولاً حامل فرض‌هایی از «امر مطلوب» است که ریشه در اندیشه‌های فلسفه علوم اجتماعی مغرب زمین دارد و ثانیاً واقعیت تاریخی حوزه جغرافیایی «دیگری» را به روی هستی «خود» ایرانی می‌نشانند.

لازم به ذکر است که نگارندگان این مقاله، بر این باور نیستند که، چنین مواجهه و فهمی از علوم اجتماعی ما حاصل توطئه ورزی و دست‌های پنهان آکادمی و اهالی آن است یا هیچ ثمری ندارد، بلکه همان‌گونه که از ایده‌ای که سعی در پروراندن آن نیز داشتیم مشخص است، بر این عقیده‌ایم که، این نحوه مواجهه ثمره مواجهه جزئی و خوانش نادرست علوم اجتماعی است. به نظر می‌رسد که، حداقل نتیجه فهم و خوانش انقطاعی علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی در کلیتش این است که درمی‌یابیم نظریه‌سازی در این دستگاه معرفتی در وضعیت کنونی‌اش امکان کافی برای فهم هستی جامعه ایرانی فراهم نمی‌کند.

بدیهی است تا اینجا نویسندگان این سطور تنها توانسته‌اند «چیستی وضعیت علوم اجتماعی ایرانی» را مورد مذاقه قرار دهند. به این معنی که بگویند علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی در وضعیت کنونی‌اش چگونه «هست». اما دو مسئله دیگر نیز در شکل‌گیری علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی همچنان باقی خواهد ماند که اولی لحظه‌ای است که شکل‌گیری علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی را در بستر و

زمینه‌های تاریخی‌اش مورد مطالعه قرار می‌دهد تا از «چرایی» شکل‌گیری چنین فهمی در بین استادان علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی سخن رانده باشد و دیگری طرحی برای ادامه حیات علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی است که وجوه مثبت و ایجابی نقد را پیرامون علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی ایرانی می‌گستراند. با این توضیح، تأکید می‌کنیم رسالت این نوشتار پرداختن به دو لحظه پایانی شکل‌گیری علوم اجتماعی/جامعه‌شناسی در ایران نیست؛ چراکه، این دو لحظه به جد و جهد علمی‌ای به همین میزان یا بیشتر نیازمند بودند که از ظرفیت این مقاله خارج است. باین حال ایده‌ای بدوی را که معتقدیم در لحظه سوم و پایانی این طرح باید مورد توجه قرار گیرد به‌طور اجمالی و به‌عنوان پیشنهاد پژوهشی در ادامه اشاره نموده‌ایم.

همان‌گونه که اشاره شد، ادعای ما مبنی بر فهم انقطاعی و تبعات آن به این معنی نیست که «در این پرده راه نیست». بلکه بر این عقیده‌ایم که، اگرچه این دستگاه فکری امکانات کافی برای ما فراهم نمی‌کند که به شناخت امر اجتماعی ایرانی دست یازیم اما خود می‌توانیم به این امر اقدام کنیم. چنانچه می‌دانید و می‌دانیم برای مفصل‌بندی لحظه سوم و پایانی پیش‌نیازهایی لازم است. آنچه در اظهارنظری ابتدایی به ذهنمان خطور می‌کند، نقل‌قولی است از هوراس شاعر و ادیب رومی که معتقد است، برای دانستن باید دلیر بود! (کهون، ۱۳۹۰: ۵۱). نتیجه عملی چنین بحثی اولاً توجه به احاطه فراگیر امر مدرن و نظام دانش منبعث از آن است و ثانیاً استخراج مبنایی‌ترین لایه‌ی مکانیسمی - به‌عنوان امکان معرفتی‌ای بالقوه - است که این نظام برای تولید و بازتولید خود به کار گرفته است. از باب تأکید مجدد اشاره می‌شود که منظور امکاناتی که این نظام دانش برای ما فراهم می‌کند نیست، بلکه منظور ما آن امکاناتی است که این نظام دانش خود از آن بهره‌گرفته و منتفع شده است. به نظر می‌رسد که ما بیش‌ازپیش به دومی نیازمندیم.

از باب تکمیل بحث و ارائه پیشنهادی برای رهایی و چشم‌اندازی برای آینده بحثی که آر. اچ. تاوانی مطرح می‌کند را شاید بتوانیم امکانی در نظر بگیریم که غرب

مدرن برای توسعه اندیشه علوم اجتماعی از آن بهره گرفته است. وی در باب تاریخ اندیشه اروپا می‌نویسد: «کسی که توسعه و شکل‌گیری نظریه اجتماعی را مطالعه می‌کند به‌سختی می‌تواند از انتقاد علیه افرادی که مزاحم گردوغبار اتاق‌های چوبی و از یاد رفته شده‌اند، ممانعت کند. و اگر او فرای کنجکاوی شخصی‌اش دلیلی را جستجوی کند، شاید دریابد، گذشته چیزی را برای حال آشکار می‌کند که حال قادر به مشاهده آن باشد، و این نمایی است که برای افراد یک عصر پوشیده و برای افراد عصر دیگر آستن معناست» (Tawney, 1926: 3). منظور ما سخن‌راندن رمزآلود نیست، بلکه استفاد ما از این گفته، اشاره به مکانیسمی است که شاید تاریخ شکل‌گیری نظریه اجتماعی اروپا و غرب را احاطه کرده و مشتمل بر فرایندی دیالکتیکی است که در تاریخ اندیشه علوم اجتماعی مغرب زمین ریشه دوانده است. البته این موضوعی نیست که ما واعظ یا کاشف آن باشیم بلکه در خود تاریخ اندیشه مغرب زمین با عنوان «تاریخ‌گرایی» از سنت دیرپایی برخوردار بوده است. «پل همیلتون» در کتابی ذیل عنوان تاریخ‌گرایی (۲۰۰۳) ضمن ردگیری آن تا آراء سقراط این مفهوم را این‌چنین تعریف می‌کند: «تاریخ‌گرایی یک جنبش انتقادی است که بر رجحان بستر تاریخی بر تفسیر و تأویل تمام انواع متن‌ها اصرار می‌ورزد. مفهوم موردبحث از مشارکت بسیاری از دیسپلین‌ها در طول تاریخ برخوردار بوده است» (Hamilton, 2003: 1-2). یکی از جامعه‌شناسانی که در پرورش این مفهوم مشارکت کرده، کارل مانهایم است. او معتقد است که: «تاریخ‌گرایی به‌صورت نیروی فکری فوق‌العاده مهمی پدیدار شده است، و چکیده «جهان‌بینی» ما به شمار می‌رود. اصل مبتنی بر تاریخ‌گرایی نه‌تنها، همانند دستی نامرئی، کار علوم فرهنگی را نظم و سامان می‌بخشد، بلکه در نحوه تفکر روزمره نیز رخنه می‌کند. [...] همان پایه و شالوده‌ای است که مشاهداتمان را از واقعیت اجتماعی- فرهنگی بر روی آن بنا می‌کنیم» (مانهایم، ۱۳۸۹: ۸-۱۳۷). مبتنی بر این یافته‌هاست که ما به خودمان جرأت داده‌ایم تا از مکانیسمی یاد کنیم که امکان دارد اندیشه اجتماعی مغرب زمین را متعین کرده باشد. مکانیسمی که از ترجمان گذشته تاریخی - البته با

مختصاتی ویژه- به زمان حال بهره‌مند باشد. از آنجایی که به قول مانهایم این مکانیسم «الگویی بنیادین است که به‌طور طبیعی پرورش‌یافته» (همان، ۱۳۸) شاید بتواند الگویی فارغ از معنا که حاوی ترجمان گذشته منحصربه‌فرد بشر ایرانی باشد، برای اندیشه اجتماعی ایرانی فراهم نماید، که در آن صورت تأسیس علوم اجتماعی ایرانی نیز چندان بعید نخواهد بود. معهدا، ما نیز بر این نکته واقفیم که تا این نظرورزی، به واقعیت تجربی محک نخورد، برخی می‌توانند بر ما خرده بگیرند که این شیوه تفکر غیرمفید و نامولد است. پرداختن به این موضوع، نیازمند دفتر جداگانه‌ای است.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۸)، *جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی در ایران*، نشر کلمه، تهران: چاپ اول.
- آرون، ریمون. (۱۳۸۶)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- الیاس، نوربرت. (۱۳۹۲)، *چیستی جامعه‌شناسی*، ترجمه: غلامرضا خدیوی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان، چاپ اول.
- بودون، ریمون؛ بورکیو، فرانسوا. (۱۳۸۵)، *فرهنگ انتقادی جامعه‌شناسی*، ترجمه: عبدالحسین نیک گهر، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- جابری، محمد عابد. (۱۳۸۹)، *سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر: روشنفکران در تمدن عربی*، ترجمه: سید محمد آل مهدی، تهران: نشر جاوید، چاپ اول.
- دورکیم، امیل. (۱۳۸۷)، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران: چاپ هشتم.
- ریتزر، جورج. (۱۳۸۵)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی، چاپ یازدهم.

- ریتزر، جورج. (۱۳۸۹)، *مبانی نظریه جامعه‌شناختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: نشر ثالث، چاپ اول.
- سجویک، پیتر. (۱۳۸۸)، *دکارت تا دریدا: مروری بر فلسفه اروپایی*، ترجمه: محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۵)، *درس‌هایی در فلسفه علم‌الاجتماع: روش تفسیر در علوم اجتماعی*، تهران: نشر نی، چاپ پنجم.
- سعید، ادوارد. (۱۳۹۰)، *شرق‌شناسی*، ترجمه: لطفعلی خنجی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- سیدمن، استیون. (۱۳۹۱)، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- شرت، ایون. (۱۳۸۷)، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم*، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- طباطبائی، سید جواد. (۱۳۷۹)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
- فرهادی، مرتضی. (۱۳۸۸)، *انسان‌شناسی یاریگری*، تهران: نشر ثالث، چاپ اول.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون. (۱۳۹۲)، *ایران، جامعه کوتاه‌مدت و ۳ مقاله دیگر*، ترجمه: عبدالله کوثری، تهران: نشر نی، چاپ پنجم.
- کوزر، لیوئیس. (۱۳۸۳)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی، چاپ یازدهم.
- کهن، لارنس. (۱۳۹۰)، *متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ هشتم.

خوانشی انقطاعی از جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی ... ۱۰۷

- گولد، جولیوس؛ کولب، ویلیام. (۱۳۷۶)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، گروه مترجمان، تهران: نشر مازیار.
- گودرزی، غلامرضا. (۱۳۸۹)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی استبداد ایرانی*، تهران: انتشارات مازیار، چاپ اول.
- مانهایم، کارل. (۱۳۸۹)، *مقاله‌هایی درباره جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: نشر ثالث، چاپ اول.
- میلز، چارلز رایت. (۱۳۸۹)، *بیش جامعه‌شناختی نقدی بر جامعه‌شناسی آمریکایی*، ترجمه: عبدالمعبود انصاری، تهران: ناشر شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
- نوذری، حسینعلی. (۱۳۸۸)، *صورتبندی مدرنیته و پست‌مدرنیته: بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی*، تهران: انتشارات نقش جهان، چاپ سوم.
- وبر، ماکس. (۱۳۸۷)، *روش‌شناسی علوم اجتماعی*، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.
- هورکهایمر، ماکس. (۱۳۸۹)، *خسوف خرد*، ترجمه: محمود اکسیری فرد، تهران: انتشارات گام نو، چاپ اول.

مقالات

- پاشا، ابراهیم. (۱۳۷۷)، «رهاورد تئوری در تحقیق: نقدی بر تحقیقات اجتماعی در ایران»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۱۰.
- پیران، پرویز. (۱۳۸۴)، «نظریه راهبرد و سیاست سرزمینی ایران: پژوهش شهرشناسی»، *فصلنامه اندیشه ایرانشهر*، سال دوم، شماره ۶.
- تنهایی، ابوالحسن. (۱۳۷۲)، «بررسی نظریات جامعه‌شناسی غرب و تأثیر آن‌ها بر جامعه‌شناسی در ایران»، دانشگاه انقلاب، شماره ۹۷.
- توفیق، ابراهیم. (۱۳۹۰)، «جامعه دوران گذار و گفتمان پسااستعماری: تأملی در بحران علوم اجتماعی در ایران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، سال دوازدهم، شماره ۱-۲.

- جوادى، علیرضا؛ توفیق، ابراهیم. (۱۳۹۱)، «تأملی معرفت‌شناختی بر جامعه‌شناسی آکادمیک در ایران»، *مجله مسائل اجتماعی ایران*، سال سوم، شماره ۱.
- طالب، مهدی. (۱۳۷۲)، «اقتراح: جامعه‌شناسی و فرهنگ ما» *کلمه*، شماره ۱۲.
- طالب، مهدی. (۱۳۷۵)، «مسائل و مشکلات مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران»، *مجموعه مقالات سمینار بررسی روش‌ها و فنون مورد استفاده در آموزش و پژوهش علوم اجتماعی کشور*، مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی.
- عبداللهی، محمد. (۱۳۷۵)، «پژوهش جامعه‌شناختی و مسائل آن در ایران»، *مجموعه مقالات سمینار بررسی روش‌ها و فنون مورد استفاده در آموزش و پژوهش علوم اجتماعی کشور*، مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی.
- فاضلی، محمد. (۱۳۸۶)، «ناکارآمدی جامعه‌شناسی در ایران»، *مجله رشد علوم اجتماعی*، دوره یازدهم، شماره ۲.
- کتبی، مرتضی. (۱۳۷۵)، «یک بررسی روش‌شناختی در علوم اجتماعی ایران»، *مجموعه مقالات سمینار بررسی روش‌ها و فنون مورد استفاده در آموزش و پژوهش علوم اجتماعی کشور*، مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی.
- کچوئیان، حسین. (۱۳۷۳)، «اقتراح: جامعه‌شناسی و فرهنگ ما»، *کلمه*، شماره ۱۲.
- Hamilton, Paul. (2003). *Historicism* (New Critical Idiom Series). London: Routledge.
- Tawney, H. R. (1926). *Religion and the Rise of Capitalism*. Hesperides Press. UK. 1926
- *The Politics of Aristotle*. (1948). (translated by Ernest Barker), (III, IX, 3), Oxford U. P.