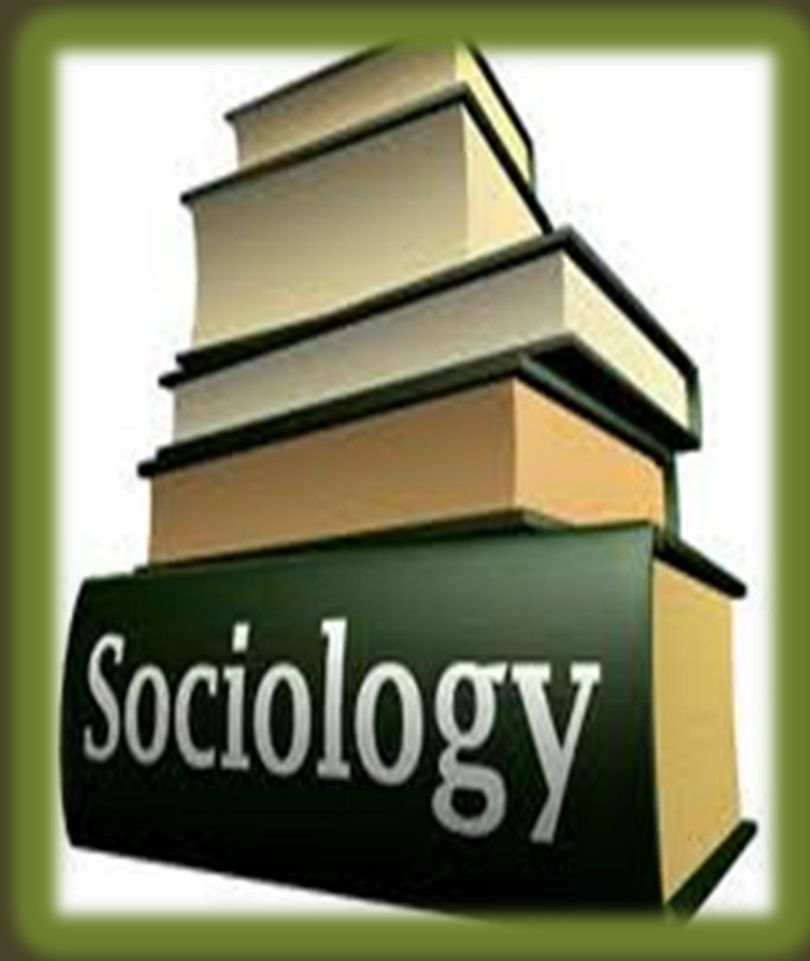


مرگ جامعه شناسی؛ آری یا نه؟

(مجموعه ای از مقالات، سخنرانی ها، مصاحبه ها و مناظره ها)



گردآورده و ویراسته: حسین شیران

باز نشر دیجیتال از: جامعه شناسی شرقی





Oriental Sociology

* شناسنامه اثر:

- عنوان: مرگ جامعه شناسی؛ آری یا نه؟
 - زیرعنوان: مجموعه ای از مقالات، سخنرانی ها، مصاحبه ها و مناظره ها
 - ویرایش علمی و ادبی: حسین شیران
 - گردآوری، تحریر و تنظیم: حسین شیران
 - ناشر دیجیتال: جامعه شناسی شرقی
 - سال نشر: نوروز ۱۳۹۲
 - پایگاه نشر: وبسایت جامعه شناسی شرقی و سایر کتابکده های دیجیتال
-

* این اثر اساساً برای نشر دیجیتال آماده گردیده است و تکثیر و توزیع آن بهر طریق "با حفظ اصل سند و حق معنوی پدیدآورنده" نه تنها خالی از اشکال می باشد بلکه مایه امتنان ناشر و گردآورنده اش خواهد بود.

www.orientalsociology.ir

orientalsociology@ymail.com

خواستۀ همیشگی جامعه شناسی شرقی:

"پاکی و پیشرفت همگانی در بستر جامعه ای امن و آگاه"

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
------	-------

بخش اول:

پیشگفتار؛ حسین شیران ۷

بخش دوم:

مرگ جامعه شناسی، تولد مطالعات فرهنگی؛ متن کامل سخنرانی دکتر حسین کچویان
در دانشگاه علامه طباطبایی ۱۴

بخش سوم:

گزارش بخش پایانی نشست دانشگاه علامه طباطبایی؛ مناظره دکتر حسین کچویان و
دکتر نعمت الله فاضلی ۳۹

بخش چهارم:

متن کامل مناظره دکتر کچویان و دکتر اباذری در دانشگاه تهران ۴۵

بخش پنجم:

پاسخ ناگزیر؛ یوسف علی اباذری ۷۵

بخش ششم:

معنا و مفهوم مرگ جامعه شناسی؛ متن کامل سخنرانی دکتر حسین کچویان در
دانشگاه شیراز ۱۱۱

بخش هفتم:

اعلام مرگ، مسرت خیال اندود؛ مقصود فراستخواه ۱۳۱

بخش هشتم:

تغییر پارادایم داریم، مرگ نداریم؛ حسین قاضیان ۱۴۳

بخش نهم:

چرا از مرگ سخن می گویند؛ محمدمین قانعی راد ۱۵۳

بخش دهم:

مصادره به مطلوب شده است؛ محمد فاضلی ۱۶۳

بخش یازدهم:

در مسیر جامعه زدایی؛ سعید حجاریان ۱۷۶

بخش دوازدهم:

پایان سنت فردیدی؛ گفتگو با علی میرسپاسی ۱۸۳

بخش سیزدهم:

نگاهی دیگر به بحث مرگ جامعه شناسی؛ ولی الله رضانی ۱۹۴

بخش چهاردهم:

جامعه شناسی و مطالعات فرهنگی؛ حمید پارسانیا ۲۱۵

بخش پانزدهم:

جامعه شناسی نمرده است؛ گفتگوی لوموند با یک جامعه شناس ایرانی ۲۲۲

بخش شانزدهم:

پسگفتار؛ حسین شیران ۲۳۶

۱

پیشگفتار

«حسین شیران»

۲۵ ام اردیبهشت ماه سال ۱۳۸۶ سالن اجتماعات شهید مطهری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی تهران شاهد برگزاری نشستی بود که به لحاظ کش و قوس‌ها و کنش‌ها و واکنش‌ها و حواشی متعدد و متنوعی که بعدها در پی داشت به جرأت می‌توان گفت یکی از معدود نشست‌های جریان‌سازی بود که در طی این دوران در تاریخ تفکر اجتماعی این مرز و بوم رخ می‌داد.

این نشست که در واقع نخستین نشست از سلسله نشست‌های «تأملاتی بر تأثیر جریان پست‌مدرنیستی در نظریه اجتماعی» تلقی می‌شد و به پیشگامی بسیج دانشگاهی دانشگاه علامه برگزار می‌شد، البته پیش از برگزاری اش هم حاشیه‌هایی در برداشت، تا آنجا که حتی برگزار شدن یا نشدن آن هم در هاله‌ای از ابهام فرو رفته بود!^۱ این حاشیه‌ها را بیش از هر چیز دیگری، باید برخاسته از عنوان حساسیت‌برانگیزی دانست که برای این نشست انتخاب و تبلیغ شده بود: «مرگ جامعه‌شناسی؛ تولد

مطالعات فرهنگی؛ با این عنوان که خبر از مرگ یک علم (جامعه‌شناسی) و ظهور و جایگزینی علمی دیگر (مطالعات فرهنگی) داشت، تا حدی می‌توان گفت که بخشی از حاشیه‌ها طبیعی و قابل پیش‌بینی می‌نمود؛ در واقع آنها که در حوزه جامعه‌شناسی فعال بودند تا حدودی حق داشتند از شنیدن خبر مرگ ناگهانی آن دگرگون شوند و احياناً دست به واکنش‌های سنجیده یا ناسنجیده‌ای بزنند! این را برگزارکنندگان این نشست که در واقع انتخاب‌کنندگان اصلی این عنوان بودند خودشان هم می‌دانستند و از این جهت می‌توان گفت که بهر نوع، انتظار چنین حاشیه‌ها و حساسیت‌هایی را داشتند.

در هر صورت علی‌رغم این حاشیه‌ها و حساسیت‌ها، سرانجام این نشست در زمان مقرر خود برگزار شد و خیل موافقان و مخالفانش، هر کدام با عینیت و ذهنیتی متفاوت در محل برگزاری حاضر شدند و با شکیبایی خاصی، شانه به شانه در کنار هم نشستند تا ببینند سرانجام این کار چه می‌شود!

در این نشست از **دکتر «حسین کچویان»^۲ - جامعه‌شناس و عضو هیأت علمی دانشگاه تهران**، دعوت بعمل آمده بود تا "نظر به علائق و سوابق فکری" که در رابطه با عنوان انتخاب شده داشتند به سخنرانی پردازند؛ ایشان علی‌رغم حواشی فراوانی که در رابطه با این نشست وجود داشت با اطمینان در آن حاضر شدند و در خصوص موضوع انتخاب شده به سخنرانی پرداختند؛ متن این سخنرانی را شما در بخش بعدی این مجموعه خواهید خواند.

لازم به ذکر است که این متن، "**کامل‌ترین و دقیق‌ترین**" متن موجود از آن سخنرانی می‌باشد، دلیل این ادعا اینکه هر چه در آن آمده است شخصاً توسط نگارنده از فایل صوتی این سخنرانی پیاده شده است؛ در این میان، نه کلمه‌ای به آن افزوده شده و نه

کلمه ای از آن حذف شده است (مگر تکیه کلام های معمول و معین سخنران که مشخصاً در مابین جملات زائد می نمودند و یا اشتباهات لفظی و کلامی که خودشان بلافاصله به اصلاح آن اقدام می نمودند و البته اینها همه در یک گفتار یا یک سخنرانی معمول می نمایند) و نه حتی کلمه ای از آن پس و پیش شده است؛ بر این اساس، اینجا به جمیع خوانندگان و نیز سخنران محترم اطمینان داده می شود که آنچه در اینجا از این سخنرانی آمده است گزارش دقیق و کلمه به کلمه فایل صوتی آن می باشد.

البته می دانم این حد از مراقبه آنهم در گزارش یک سخنرانی شاید بسی افراط بوده باشد و خود مصداق "وسواس جنون آمیز" گردد، با این حال ما با صرف حوصله و وقت فراوان به چند دلیل مهم مرتکب این افراط و این وسواس جنون آمیز شدیم: نخست اینکه با بررسی متن های موجود در دنیای مجازی و مقایسه دقیق آنها باهم، دریافتیم که متأسفانه هیچ کدام از آنها بمعنای واقعی کلمه کامل نمی باشند- برخی گزارش اهم مطالب می باشند، برخی گزارش بخشی از سخنرانی و برخی هم حاصل برداشت خود گزارشگران از مآوقع، و از این نظر، گاه در بیان معنا و مفهوم متفاوت از هم می باشند.

وانگهی گلایه خود دکتر کچویان در روز مناظره با دکتر اباذری را هم در نظر داشتیم که از "گزارش غیردقیق خبرنگاران" گلایه کرده بودند و آن را منشاء کج فهمی و بدفهمی قلمداد کرده بودند. ...

و از اینها گذشته، بدلیل ارجاعات مکرر و استنادات فراوانی که از آن روز تا به امروز از جانب منتقدان و پژوهشگران و نویسندگان مختلف به این سخنرانی صورت گرفته است و باز هم می گیرد و نظر به ارزش و اهمیت جریانی که از این نشست و سخنرانی نشأت گرفته است، ضرورت دیدیم حال که در صدد گرد آوردن مجموعه ای در

خصوص این جریان (مرگ یا پایان جامعه‌شناسی) هستیم، با قدری تلاش، متن دقیق و کاملی از آن ارائه دهیم تا با اطمینان خاطر مورد استفاده منتقدان و پژوهشگران قرار بگیرد.

بخش سوم این مجموعه، گزارش بخش پایانی این نشست و گفت و شنودی است که میان دکتر کچویان و دکتر «نعمت الله فاضلی» - جامعه‌شناس و عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی، صورت گرفت. بعد از پایان سخنرانی دکتر کچویان، دکتر فاضلی که در جلسه حضور داشتند، نخستین واکنش‌ها را به سخنان ایشان ابراز نمودند و در زمان محدودی که در اختیار داشتند به بخشی از نقطه نظرات مطرح شده پاسخ دادند که البته دکتر کچویان دوباره در مقام پاسخگویی برآمدند و توضیحاتی بر نقطه نظرات قبلی شان افزودند. این بخش به تمامی به گزارش این گفت و شنود اختصاص یافته است.

بعد از این نشست البته چندی جریان فکری ایجاد شده در قالب نقل قول‌ها و تجزیه و تحلیل‌ها و گزارش‌های جزئی و کلی حاضران و شنوندگان و مطلع‌شوندگان در محافل و مجلات و نشریات و وبسایت‌ها و وبلاگ‌ها جریان یافت، اما بعد از مدتی متأسفانه امواج برخاسته از این جریان تا حد زیادی فروکش کرد تا آنجا که دیگر اصل جریان داشت به خاموشی و فراموشی سپرده می‌شد که خوشبختانه سال ۱۳۸۹ با تب و تاب فزاینده‌اش از راه رسید و به این جریان جانی دوباره بخشید.

در این سال پربرتک، مقالات، مباحثات، مناظرات و سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های متعدد و متوقدی از جانب استادان و صاحب‌نظران این رشته پدیدار شد و از این جهت، به باور من، سال ۸۹ را باید "سالی خاص و اثرگذار در تاریخ جامعه‌شناسی ایران" قلمداد کرد، و در این میان نباید از نقش ارزنده ماهنامه «وزین» (مهرنامه)^۳ هم غافل شد که در

اوج گرفتن این جریان، تلاش و کوشش کاملاً بسزایی از خود نشان دادند. خروجی این تلاش‌ها مقالات ارزشمندی از اندیشمندان بود که هر کدام از دیدگاه خاص خود به مسأله پرداخته بودند و سعی کرده بودند که بُعدی از ابعاد متعدد آنرا روشن سازند. ما حسب ضرورت برخی از آنها را در بخش‌های مختلف این مجموعه انعکاس داده ایم که در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد.

غیر از مقاله‌ها و مصاحبه‌های متعددی که در این سال یعنی سال ۱۳۸۹ پدید آمد مهمترین اتفاق این سال همانا "مناظره میان دکتر کچویان و دکتر اباذری" بود که به لحاظ اهمیت و نقش منحصر بفردی که در هر چه بیشتر اوج گرفتن این جریان داشت، من اینجا تحت عنوان "پدیده‌ای کم نظیر" در عالم علوم اجتماعی - انسانی ایران، از آن یاد می‌کنم! گزارش کامل این مناظره که به همت بسیج دانشجویی دانشگاه تهران در تاریخ ۱۳۸۹/۰۸/۰۹ در تالار ابن خلدون این دانشگاه صورت پذیرفت، در بخش چهارم این مجموعه آمده است.

متأسفانه این پدیده کم نظیر با "ترک پیش هنگام جلسه از سوی دکتر کچویان" ناتمام ماند! اما بعدها این مناظره بنوعی دیگر تداوم یافت و طرفین هر کدام بنحوی تلاش کردند که نقطه نظرات خود را پیرامون مسائلی که مطرح کرده بودند به یک نقطه سرانجامی برسانند؛ دکتر اباذری به دعوت ماهنامه مهرنامه برای تکمیل این کار لبیک گفتند و با ارسال مقاله‌ای تحت عنوان "پاسخ ناگزیر" دین خود را در این خصوص ادا کردند.

دکتر کچویان اما بنحوی دیگر کار را پیش بردند؛ ایشان در تاریخ ۱۳۸۹/۱۰/۰۹ طی سفری که به شیراز داشتند، به دعوت مرکز مطالعات تولید علم و جنبش نرم افزاری معاونت فرهنگی دانشگاه شیراز هم پاسخ مثبت دادند و با حضور در تالار فجر این

دانشگاه طی یک سخنرانی تحت عنوان "معنا و مفهوم مرگ جامعه‌شناسی" به بسط و بند نقطه نظرات مطرح شده خویش پرداختند. هم "پاسخ ناگزیر" دکتر اباذری و هم متن این سخنرانی دکتر کچویان در دانشگاه شیراز را بطور متوالی در بخش‌های پنجم و ششم این مجموعه خواهید خواند.

در بخش‌های بعدی، مقالاتی چند از منابع و نویسندگان مختلف در رابطه با جریان مورد بحث آورده ایم تا هم به انعکاس هر چه بیشتر آنها کمک کرده باشیم و هم از نظر تعدد دیدگاه، تا آنجا که امکانش باشد مجموعه‌ای غنی‌تر و پربارتر در اختیار اندیشمندان و پژوهشگران و خوانندگان قرار داده باشیم. در بخش ماقبل پایانی، مصاحبه‌ای جالب از یک جامعه‌شناس ایرانی با یک نشریه خارجی را خواهید خواند که البته کمی متفاوت‌تر از بقیه مقالات می‌باشد اما بنوبه خود از جهاتی مفید و قابل توجه است که دستکم به یکبار خواندنش می‌ارزد! "پسگفتار" هم بخش پایانی این مجموعه است که اختصاص دارد به دیدگاه نگارنده در خصوص این جریان.

لازم به یادآوری است که همه مقالات حاضر در این مجموعه، از نظر علمی و ادبی به دقت مورد بازنگری واقع شده‌اند تا در حد ممکن، کاری بی‌عیب یا کم‌عیب تحویل خوانندگان گردد؛ در این راستا سعی شده است علی‌رغم تعدد نویسندگان، مجموعه از نظر سبک نگارش واژه‌ها از یک شکل واحدی برخوردار باشد و از نظر علمی هم تا آنجا که توان نگارنده قد می‌داد به اعلام و عناوین و مفاهیم جامعه‌شناختی مطرح در مقالات، توجه ویژه‌ای اعمال شده است تا از این جهت هم نظارتی بر چند و چون هر آنچه ارائه می‌شود صورت گرفته باشد. در ابتدا در این خصوص توضیحات مکملی در قالب زیرنویس ارائه شده بود و در آن برخی اشتباهات اصلاح شده هم مشخص شده بودند، اما بدلیل افزایش حجم کتاب از آوردن آنها صرف‌نظر کردیم.

در نهایت، حاصل تلاش و کوشش ما همینست که اینک در برابر چشمان شماس، امید که مقبول و مطبوع خاطر خطیرتان واقع گردد. با ذکر این نکته که هدف از گردآوری این مجموعه جز خدمت به این جریان نوحاسته و حفظ و گسترش آن در راستای اهداف بزرگتر نبوده و نیست، شما را به مطالعه دقیق هر آنچه پیش رو دارید دعوت می‌کنم. به امید "پاکی و پیشرفت همگانی در بستر جامعه ای امن و آگاه!"

حسین شیران / Hossein Shiran

۲۰ اسفندماه ۱۳۹۱ / 10 March 2013

* پی نوشت های بخش اول:

۱- این حاشیه ها تا آنجا بالا گرفت که سرانجام حساسیت رسانه ها را هم برانگیخت و پای آنها را هم وسط کشید؛ بطوریکه خبرگزاری مهر در تاریخ ۱۳۸۶/۰۲/۲۳ (یعنی دو روز قبل از برگزاری نشست) در پایگاه اینترنتی خود با درج این خبر که « ... این نشست از ساعت ۱۲ در روز سه شنبه ۲۵ اردیبهشت در سالن مطهری، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده علوم اجتماعی واقع در خیابان شریعتی، خیابان گل نبی، نرسیده به میدان کتابی برگزار می‌شود»، برگزار شدن قطعی این نشست را تأیید و شایعه برگزار نشدن آن را رد کرد.

۲- نام دکتر کچویان در مقالات متعدد حاضر در این مجموعه، به اشکال مختلفی همچون "کچویان" یا "کچوئیان" هم آمده بود که ما مطابق آنچه که پیشتر گفتیم از باب ایجاد وحدت رویه نگارشی، همه را به شکل واحد "کچویان" آوردیم- شکلی که در وبسایت خودشان آمده است و طبعاً انتظار می رود که شکل درستش همین باشد.

۳- ماهنامه علوم انسانی مهرنامه به آدرس اینترنتی <http://www.mehrnameh.ir>

۴- این سفر در سالگرد نهم دیماه ۱۳۸۸ (روز بصیرت)، اساساً به دعوت "کانون فرهنگی بصیرت" (متعلق به دکتر باقری لنکرانی، وزیر پیشین بهداشت و درمان) برای ایراد سخنرانی در باب تحولات سیاسی بعد از انتخابات ۱۳۸۸ صورت گرفته بود.

۲

مرگ جامعه‌شناسی، تولد مطالعات فرهنگی

متن کامل سخنرانی دکتر حسین کچویان در نشست
 ۱۳۸۶/۰۲/۲۵ در سالن شهید مطهری / دانشکده علوم
 اجتماعی / دانشگاه علامه طباطبائی تهران.



بسم الله الرحمن الرحيم ... از حضور حضار گرامی تشکر می‌کنم و امیدوارم که بحثی را که به تصدیق اوقات آنها بیارزد داشته باشیم اینجا؛ همچنین از برگزار کننده‌های این جلسه و فرصت و امکانی که برای این بحث فراهم آوردند تشکر می‌کنم.

قبل از اینکه ما بحث مان را شروع کنیم بعنوان مقدمه این مطلب، یکی دو تا نکته را من باید تذکر بدهم، البته خود این مقدمات هم به ایراد مطلب کمک می‌کنند؛ اول، در ارتباط با این عنوان، من بگویم که **این عنوان انتخاب من نبوده، هر چند که به نظر من قابلیت‌های خوبی در انتخاب این عنوان نشان دادند** کسانی که این عنوان را انتخاب کردند، چون منشاء تحریک اذهان و بحث و گفتگو شدند و برای کاری مثل این کار یک همچین توفیقی توفیق خوبی است.

من اگر بودم شاید مثلاً عناوینی مثل دوره "پساجامعه‌شناسی" یا مثلاً "نسبت جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی" و نظایر این را می‌گذاشتم، هر چند که این مضمونی که گذاشتند مضمون غلطی نیست، ولی یک خطایی ممکنست ایجاد کند، به این جهت من غیر از اینکه آن توضیح اول لازمه، توضیح دوم هم باید بدهم و آن اینست که **من هر مشکلی که تو جامعه‌شناسی می‌بینم به دو برابر در مطالعات فرهنگی می‌بینم؛** بنابراین قسمت دوم [عنوان این نشست]، خوشایندگویی به مطالعات فرهنگی لزوماً نیست؛ یعنی موضع خودم و دفاع خودم را می‌گویم.

آنچه که اینجا در واقع در هسته بحث و کانون این گفتگو قرار دارد یک تحول معرفتی [است] که اتفاق افتاده و کار ما در واقع فهم و شناخت این قضیه است، یعنی اول می‌خواهیم ببینیم که این دو تا مقوله یعنی جایگزینی یا ظهور این حوزه جدید مطالعات فرهنگی نسبتی با جامعه‌شناسی دارد یا ندارد، و اگر دارد معنا و مفهومش چیست؟

در حالت کلی تر، من این مباحثات را مفید این می‌دانم که **یک مقدار دقت بیشتری ما داشته باشیم راجع به واردات و مأخوذات خودمان از غرب؛** بنظر من می‌رسد که این زمان گذشته است، خیلی وقتست گذشته که ما به صرف اینکه یک چیزی یک جایی ظاهر شد هر چند که اسم یا عنوان خوب و صاحب فضیلت علم یا دانش و نظایر این را داشته باشد ما بلافاصله آنرا اخذ کنیم؛

حداقل، دانش فعلی ما- در واقع حوزه‌های علمی و معرفت، بما می‌گوید که این کار، کار غلطی است! خطاست! بنابراین درک این رشته‌ها و اوضاع و احوالی که به ظهور و بروزشان کمک کرده بما کمک می‌کند که اگر خواستیم اخذ کنیم یا هر نوع برخوردی بکنیم با چشم باز و با بصیرت نگاه کنیم.

نکته دیگری که بعنوان مقدمه باید بگویم اینست که این عنوان یک مقدار صورت هیجانی عاطفی به بحث داده و در واقع مانع از این می‌شود که خوب ما ورود در بحث داشته باشیم، یکی از دلایلی که احتمالاً حساسیت و عکس‌العمل شدیدی ایجاد کرده این عنوان، اینست که اینجا منصب و وضعیت شغلی حرفه‌ای و خلاصه مصالح خیلی ملموس آدم‌ها درگیر است؛ بنابراین عده‌ای حساس می‌شوند و موضع می‌گیرند و بنظرشان کار غلطی است، چونکه **در واقع تهدید می‌کند شأنتی را که آنها دارند** به اعتبار تهدیدی که متوجه شأنت جامعه‌شناسی می‌کند.

بنظر می‌رسد که این یک نگاه تنگ و غلطی است به مسأله، نهایت بحثی که ما داریم اینست که ما گونه‌ای خاص و متفاوتی از نظریه اجتماعی را دنبال می‌کنیم یا می‌خواهیم؛ **خطایی که اینجا واقع شده اینست که جامعه‌شناسی مترادف کل دانش اجتماعی و معرفت نسبت به جهان اجتماعی تلقی شده،** بنابراین اگر کسی نفی اش کرد گویی که دارد در واقع کلیت نظریه پردازی در علوم اجتماع و نظایر این را نفی می‌کند! در صورتی که بهیچوجه اینطور نیست؛ ما از آن وقتی که در این کره خاکی ظاهر شدیم و در جریان تاریخ به جلو آمدیم، به این فکر و فهم اجتماعی نیاز داشتیم و به اشکال مختلفی این نیاز را برآورده کردیم.

آن چیزی که مطرح است اینست که آیا جامعه‌شناسی یا مطالعات فرهنگی - فرقی نمی‌کند، اینها تنها اشکال درست و معتبر معرفت از جهان اجتماعی هستند یا نیستند؟ و ابعاد مختلف این سؤال؛ نه اینکه ما ممکنست که جهانی داشته باشیم که تویش از نظریه پردازی اجتماعی خبری نباشد؛ بهیچوجه مطلب اینجوری نیست.

بینید - وارد خود بحث بشوم، این موضوع خیلی غریب اتفاق افتاده، برای اینکه بهیچوجه **مباحثاتی که بکرات تو خود غرب اتفاق افتاده ظاهراً منتقل نشده یا اطلاع و**

آگاهی نسبت بهش وجود ندارد توی جامعه ما، و بهمین دلیل - در واقع بدلیل آن دیدگاه خاص و حرفه ای که وجود دارد، بعضاً گفته اند چطور یک کسی که جامعه‌شناس است و یک کسی که مثلاً مدیر یک گروه جامعه‌شناسی است^۱ ممکنه یک همچین ادعایی بکند؟!

من از این جهت لازم می دانم که این اطلاع یا این مطلب را نقد کنم برای شما که، ما یک ادبیات گسترده ای داریم تحت عنوان «دِ اِنْد آف سوشیولوژی» [The End Of Sociology] که مضمونش در واقع مضمون مشابه اینست: "پایان جامعه‌شناسی"؛ و این ادبیات دائماً تکثیر شده و در مقاطع مختلف بحث و گفتگوهای خیلی گسترده ای را توی کشورهای اروپایی و آمریکا دامن زده، و **آنهايي که این بحث را مطرح کردند بهیچوجه هم غیر جامعه‌شناسان نبودند.**

حالا من یک کتابی که دم دستم بود آوردم که این کتاب «دِ کامپوزیشن آف سوشیولوژی» [Decomposition of Sociology] خیلی تعبیر بدتری از تعبیر من دارد چون «دِ کامپوزیشن»، آن فرآیند تلاشی جسد را می گویند و **"تلاشی و تعفن جامعه‌شناسی"** عنوان کتاب است، این را «هورو ویتز» [Horowitz] نوشته و آدم جامعه‌شناس معروفی است توی آمریکا، و سال های ۱۹۹۰ و خورده ای هم نوشته این کتاب را، ۹۴ نوشته شده.^۲

کس دیگری که احتمالاً کسانی که با جامعه‌شناسی آشنا هستند بخوبی بشناسندش «ترنر» [Turner] است که کتاب دیگری دارد تحت عنوان «ایمپاسیبل ساینس» [Impossible Science] «علم ناممکن»، که باز به همین مسأله پرداخته.^۳

این بحث مرگ جامعه‌شناسی یا پایان جامعه‌شناسی، گفتم، به اشکال مختلفی طرح شده، این اواخر هم دوباره مطرح شده، این فرآیند بحث از مرگ و زندگی علوم و

رشته‌ها یک فرآیند خیلی طبیعی است و لزوماً هم اینطور نیست اگر ما گفتیم مرگ جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی - حتی به آن شکلی که ما فکر می‌کنیم غلط است، بمیرد. این [قضیه] عین قضیه پوزیتیویسم است و بحث‌هایی که در مورد مرگ پوزیتیویسم مطرح شده؛ شما می‌دانید که از ابتدای شکل‌گیری پوزیتیویسم توی غرب، هیچ جریان فکری - فلسفی به اندازه پوزیتیویسم تحت فشار و نقد و انتقاد نبوده، یعنی تمام جریان‌های فکری را از مثلاً «هیوم» به بعد دنبال کنید تا همین «ویتگنشتاین» و بعدش هم «فوکو» و دیگران و اینها، همه در واقع هر که آمده یک دانه زده تو سر این پوزیتیویسم، و برخی‌ها [حتی] ادعای مرگش را کرده‌اند و گفتند ما کشتیم‌اش، مثل «پوپر»!

مجادلات روش‌شناختی که راجع به این قضیه مطرح شده در حدی بوده که مثلاً کتاب‌های متعدد و مفصلی راجع به این قضیه و بحث‌های حاشیه‌ایش نوشته شده، ولی خوب، شما می‌بینید پوزیتیویسم همچنان هست و رهرو دارد، یعنی در کشورهای غیرافراطی - تا یک حدیش، هم به یک معنا رهرو دارد؛ بنابراین ما مسأله را توی متن خودش باید نگاه کنیم.

چیزی که موضوع بحث و توجه ماست در واقع توجه به مرگ و زندگی دانش‌هاست، این نکته ایست که ما به دلیل معرفت‌شناسی معمول و کلاسیک خودمان خیلی نسبت بهش اقبال نمی‌کنیم و خیلی هم برایمان مفهوم نیست؛ یعنی ما توی چارچوب معرفت‌شناسی خودمان فکر می‌کنیم که علم که آمد همیشه خواهد بود و رفتنش دیگر موضوعیت ندارد؛ برای اینکه در مسیر درست قرار بگیریم و زمینه ذهنی پیدا کنیم که این نوع مباحثات را بتوانیم فهمش کنیم - حالا قبولش کنیم یا نکنیم هیچ بحثی نیست، بهترست که در واقع از این حالت بیایم بیرون!

تاریخ بشر پر است از علوم و دانش‌هایی که در موقعیت خودشان شأنت خیلی بالایی داشتند و بعدها از بین رفتند و مطرود شدند. این نوع تلقی نسبت به دانش در واقع محصول معرفت‌شناسی مابعد‌کوهنی است، یعنی اگر آن نگاه معمول را که معرفت‌شناسی کلاسیک می‌دهد بعد هم تو چیزهای پوزیتیویستی وارد شده، داشته باشیم، این مرگ و زندگی دانش‌ها اصلاً موضوعیت ندارد، در صورتی که ما می‌دانیم دانش‌ها می‌آیند و می‌روند.

موضوعی که اینجا مطرح است و ممکنست منشاء اشتباه و خطا بشود اینست که تمام لوازم این نوع نگاه خاص به معرفت و دانش‌ها و اینها بهش توجه نمی‌شود؛ اگر یک کسی مثل فوکو یا یک کسی مثل کوهن یا دیگران صحبت از این می‌کنند که تا یک مقطعی یک دانشی وجود داشته و بعد از آن این دانش وجود ندارد و مرده یا موضوعیتش منتفی شده، معنای مشخص و خاصی از آن دانش مد نظر دارند.

ببینید، اگر شما فیزیک را دانشی تلقی کنید که راجع به جهان جسم و طبیعت و اینها هست، تنوع فیزیک‌ها برای شما بلاموضوع می‌شود، گویی که اینطوری فکر می‌کنید که همیشه بشر از آن موقعی که مثلاً ارسطو و یونانیان رجوع کردند به شناخت جهان طبیعی و مادی و حرکت در اجسام، یک علمی تأسیس شد به اسم علم فیزیک و بعد تطورات بعدی تطورات در درون علم فیزیک است؛

در صورتی که اینطوری نیست مطابق این نوع نگاهی که گفتم نگاه مابعد‌کوهنی است، ما انواع فیزیک‌ها داشتیم، حتی عنوان فیزیک دادن به تمام این اشکال معرفت‌عنوان تسامح آمیزست، چون دنیایی که ارسطو بهش می‌پردازد و سؤالات و مسائلی که ارسطو مطرح می‌کند و حتی ماده‌ای که موضوع توجه ارسطوست از زمین تا آسمان با دنیایی که نیوتن بهش می‌پردازد و ماده و جسمی که موضوع بحث اوست فرق می‌

کند. بنابراین در واقع ما یک علم نیوتنی داریم، یک علم ارسطویی داریم، یک علم انیشتینی داریم و نظایر این تو همان حوزه فیزیک؛ ما از باب تسامح و برای امکان گفتگو و بحث راجع به این مقولات در طول تاریخ یک عنوان مشترکی قرار دادیم و اسمش را گذاشتیم فیزیک، و الا فیزیک‌های متعدد وجود دارد.

توی قلمروی علوم اجتماعی هم باید این را توجه کنیم، ببینید وقتی بحث مرگ جامعه‌شناسی می‌شود اگر معنای جامعه‌شناسی به عنوان آن عنوانی بگیرید برای هر علمی هر دانشی هر نوع نظریه‌پردازی که ناظر بر امر اجتماعی باشد، خب این خطا کردید، یعنی آنوقت بد می‌فهمید این را، و به مفهوم مرگ جامعه‌شناسی در واقع انتفاء هر نوع شناخت راجع به جهان اجتماعی است.

در صورتیکه وقتی ما دانش جامعه‌شناسی می‌گوییم، **جامعه‌شناسی یعنی گونه‌ای خاص از فهم، گونه‌ای خاصی از موضوع حتی؛** یعنی یک موضوع متفاوتی جامعه‌شناسی دارد، موضوع جامعه‌شناسی همان موضوعی نیست که ارسطو یا افلاطون راجع بهش نظریه‌پردازی اجتماعی کردند، همان موضوعی هم نیست که فوکو یا گیدنز یا هر کس دیگری حتی اگر خودش جامعه‌شناسی بگذارد الزاماً در موردش نظریه‌پردازی کردند. پس با این مقدمات حالا وارد بحث خودمان می‌شویم.

فقط یک نکته دیگر اضافه کنم و آن اینکه ما بحث پایان جامعه‌شناسی را فقط در زمینه بحث رابطه اش با مطالعات فرهنگی نداریم؛ **حداقل دو سه زمینه است که همین الان اهل نظر و متفکرین عمده جامعه‌شناسی راجع به مرگ جامعه‌شناسی توش بحث کردند.** البته بعضی‌ها تحت عنوان مرگ جامعه‌شناسی بحث نکردند بلکه ضرورت بازبینی اساسی و بنیادی در جامعه‌شناسی مطرح کرده‌اند که منتهی به یک جامعه‌شناسی دیگر می‌شود که چیزی کمتر از مرگ جامعه‌شناسی نیست.

یکی از این زمینها زمینه بحث "جهانی‌شدن" است؛ همین گیدنز که در واقع نزد ما بعنوان یک جامعه‌شناس مدافع جامعه‌شناسی تلقی می‌شود، یکی از افرادیست که این نوع بحث را می‌کند؛ یعنی در زمینه بحث‌های جهانی‌شدن بحث‌های گسترده‌ای درگرفته که، جامعه‌شناسی با یک مفروضاتی شروع کرده که این مفروضات مفروضات بلاموضوعی است الان، «دولت ملی»، «ملت» و واحدی به اسم «جامعه»، الان یا وجود ندارد یا بدلیل اینکه جریان‌های واقعی زیادی در سطح جهان شکل گرفته که سازگاری و ثبات و تداوم این مقوله‌ها را زیر سؤال می‌برد اگر هم نگاهش داریم خیلی مشکل است. یعنی کسی مثل «اولریک بک»، مثل «گیدنز» و همه آنهايي که تو حوزه نظریه جامعه‌شناسی صحبت می‌کنند، مثل «والرشتاین»، هر کس دیگری که با نام جامعه‌شناسی جهانی‌شدن بحث می‌کند، مثل «رابرتسون»، اینها در واقع این بحث را کردند و ضرورت کنار گذاشتن جامعه‌شناسی و شکل دهی به یک جامعه‌شناسی متفاوتی که متناسب با وضعیت اجتماعی جدید است صحبت می‌کنند. عین این بحث را البته شما تو حوزه روابط بین‌الملل هم می‌بینید، یعنی همه جا این بحث است.

پس یکی از زمینه‌هایی که این مباحثات مربوط به پایان جامعه‌شناسی یا حالا با تعبیر این عنوان یا عنوان این جلسه مرگ جامعه‌شناسی است تو حوزه بحث‌های مربوط به جهانی‌شدن است؛ یعنی هیچ، تقریباً می‌شود گفت - حالا من همه کتابها را ندیدم و در بعضی موارد هم استثناء هست، هیچ کتاب جامعه‌شناسی پیدا نمی‌کنید الا اینکه راجع به جهانی‌شدن باشد و ابتدایش این را بحث نکند که جامعه‌شناسی علم خاصی است که در دوره قرن نوزدهم با پیدایی دولت ملت‌ها و پیدایی یا ظهور چیزی به اسم سوسیالیتی [Society] یا جامعه ایجاد شده و الان این علم موضوعیت ندارد و امکان این

را ندارد که فهم کند تحولات دیگر را. من لزوماً نه دفاع می‌کنم و نه رد می‌کنم، فقط زمینه‌های مختلفی که این بحث توش جریان دارد را مطرح می‌کنم.

یک زمینه دیگر بحث، زمینه دنباله‌دار است، یعنی خیلی طولانیست، که بعد از شکل‌گیری جامعه‌شناسی در نزد کلاسیک‌ها و با ظهور مکتب فرانکفورت بهش دامن زده شده؛ می‌دانید دو سه تا موج متفاوت داشته، الان تحت عنوان موج سوم جامعه‌شناسی مطرح است، در این زمینه بحث، بحث مرگ و زایش جامعه‌شناسی‌های مختلف ولی با یک معنای خیلی محدودتری از آن معنای اول مطرح است و آنهم این نسبتی است که جامعه‌شناسی با عمل سیاسی دارد و با اینکه در خدمت چه چیزی قرار باید بگیرد؛ می‌دانید که کلاسیک‌های جامعه‌شناسی خیلی گرایش‌های اخلاقی و ایدئولوژیک و سیاسی خیلی شدیدی داشتند، بعضاً این در یک سنت دیگری - سنت قرن بیستمی بالخصوص سنت آمریکایی، این مغفول قرار گرفت و یک جامعه‌شناسی خیلی تجربه‌گرا موضوعیت پیدا کرد که سعی می‌کرد خودش را از دغدغه‌های ایدئولوژیک یا اخلاقی، سیاسی بر کنار کند و بگوید که من ماهیت فنی دارم.

و تو این دوره‌های اخیر دوباره بحث بین جامعه‌شناسی پارتیزان و جامعه‌شناسی غیر پارتیزان مطرح شده؛ یکی از زمینه‌های بحث در واقع همینجاست؛ آنجا وقتی بحث از مرگ جامعه‌شناسی یا پایان جامعه‌شناسی مطرح می‌شود در واقع همین اشکال مختلف جامعه‌شناسی است که توی دوره‌های خاصی غلبه کرده و منظور اینست که حالا آن شکل جامعه‌شناسی شکل درستی نیست.

اما این زمینه سوم همانیست که تمامی‌اش به بحث امروز یعنی بحث این جلسه بطور مشخص تر مرتبط است؛ ببینید، از حدود دهه‌های ۵۰، ۶۰ یک حوزه‌ای تدریجاً شروع به رشد و گسترش پیدا کرد که اصلاً از همه جهات خودش را می‌خواست

متمایز بکند از جامعه‌شناسی، بی‌جهت نبود که اسم خودش را حوزه مطالعات فرهنگی، گذاشت مطالعات فرهنگی، چرا نگذاشت جامعه‌شناسی فرهنگی؟

مهمتر از آن، مقاصد و اهدافی که این نوع نظریه پردازی درباره امر اجتماعی مطرح می‌کرد به شدت متفاوت با نوع نظریه پردازی و نوع نگاهی که تو همین زمینه تو چیزی به اسم جامعه‌شناسی وجود داشت؛ و مهمتر از آن چارچوب تفسیری یا شناختی ای که از درون مطالعات فرهنگی به جهان نگاه می‌کرد- به همین جهانی که ما در معنای خیلی عام بهش می‌گویم جهان اجتماعی، به شدت با جامعه‌شناسی تفاوت داشت؛ و تو بستر همین تحولی که مطالعات فرهنگی آغازش کرد ولی بسط‌دهنده و گسترش‌دهنده اش نبود، بحث‌های نظریه‌پردازی جهان پست‌مدرن مطرح شد و به طور مشخص کارهای آدم‌هایی مثل فوکو.

بینید، یک نوع معرفت‌شناسی، یک نوع جهان‌شناسی خاصی از دهه ۵۰، ۶۰ ظاهر شد که مطالعات فرهنگی یا کار فوکو در واقع اشکال مختلف متعلق به این نوع نگاه معرفت‌شناسانه و این نوع نگاه نسبت به جهان اجتماعی و نظریه پردازی در باب جهان اجتماعی است.

باز فوکو بی‌جهت نیست که اسم کارهایش را می‌گذارد دیرینه‌شناسی یا تبارشناسی، و اساساً از هیچ کدام از اصطلاحات درون علوم اجتماعی، اصطلاحات معمول جامعه‌شناختی استفاده نمی‌کند و اساساً در روایتی که از تطور علم مدرن ارائه می‌دهد توی کتاب «نظم هستی» «دِ اوردر آف تینگز» [The Order Of Things] یا «نظم موجودات یا اشیاء»، در آنجا کار خودش را بعنوان یک شکل خاصی از معرفت و شناخت نسبت به جهان علمی که دقیقاً با مرگ علوم مدرن و من جمله جامعه‌شناسی پیوند خورده معرفی می‌کند. یعنی می‌گوید که یک دسته علمی ظاهر شده اند توی

دوره‌های مختلف - دوره نوزایی یکدسته از علوم، دوره کلاسیک غرب تجدد یکدسته از علوم و دوره مدرن چیزی به اسم جامعه‌شناسی ظاهر می‌شود و از نظر او با پایان دوره مدرنیته، تو روایت خاص تاریخی او، دوره ظهور «کانتیرساینس» ها [Counterscience] یا «علوم ضد علم» ها مطرح می‌شود که این ضدعلمها یکی اش در واقع همین علم تبارشناسی یا دیرینه‌شناسی است که ضدعلمی است در حوزه تاریخ.

خوب! با این مقدمات، سؤال اینست که ما وقتی سخن از تولد مطالعات فرهنگی می‌کنیم یا مرگ جامعه‌شناسی، منظورمان چیست؟ گفتیم که مطابق این بحثی که من کردم توی زمینه‌ها و متن‌های مختلف، بحث مرگ جامعه‌شناسی یا زایش و تولد علوم دیگر مطرح است، تو این متنی که ما داریم الان بحث می‌کنیم و عنوان بحث ماست این مفهوم و منظور از مرگ جامعه‌شناسی و زایش مطالعات فرهنگی چیست؟ و چرا ما چنین ادعایی می‌کنیم؟

مطابق فهم عمومی که ما داریم - که فهم غلطی است، در واقع مطالعات فرهنگی چیز متفاوتی از جامعه‌شناسی نیست، یکی از زیرشاخه‌های جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی فرهنگ است و موضوعات و مسائلی هم که می‌پردازد در واقع همان نظریه پردازی اجتماعی است؛ بنابراین سخن گفتن از تولد مطالعات فرهنگی و عنوان مرگ جامعه‌شناسی بلاموضوع است و موضوعیت ندارد، و یک خطایی است یا یک چیز بی‌مهمی مثل همین تحریکاتی که احتمالاً برگزارکننده‌های اینجا انجام دادند برای اینکه شما را بیشتر جلب کنند به این موضوع.

اما مطابق این بحثی که ما کردیم اینطور نیست؛ برای اینکه مشخص کنیم چرا اینطور نیست و چه چیزی اتفاق افتاده و چقدر متمایز است این حوزه با حوزه‌های دیگر، به

بعضی از خصوصیات این دو رشته من اشاره می‌کنم و این را توجه می‌دهم که دقیقاً کسانی که مطالعات فرهنگی را ابداع کرده‌اند بهمین دلیل اسم کارشان را گذاشته‌اند مطالعات فرهنگی، چون تلقی شان این بود که جامعه‌شناسی دیگر قابلیت حل و فصل یا پاسخگویی به سؤالات و مسائلی که آنها در مورد جهان جدید می‌بینند - یعنی در آن مقطع تاریخی خاص را، ندارد، بنابراین عمرش به پایان رسیده و نمی‌تواند یک چهارچوب شناختی خوبی از تحولات جهان اجتماع باشد.

از مهمترین مسأله من شروع می‌کنم که بنظر من مسئله مهمی است؛ ببینید، جامعه‌شناسی شکلی است در کار کلاسیک های جامعه‌شناسی یعنی وبر، دورکیم و مارکس، با یک قالب و یک رویکرد شناختی خیلی مشخص و خاصی ظاهر شد. مطابق این رویکرد شناختی، جهان اجتماعی بر اساس چینش و ترکیب و ترتیبی که مقوله‌های اجتماعی به خودشان می‌گیرند قابل توضیح است.

نمونه خیلی اعلای این، در واقع دورکیم است، ولی من نشان می‌دهم که عین این حرف، تو مارکس هم هست و حتی تو وبری که خیلی از این الگو جدا می‌شود؛ شما می‌دانید که توی طرح تئوریک دورکیم تمام تحولات تاریخی من جمله ظهور و بروز جهان تجدد و یا دگرگونی ساختارهای سنتی به ساختارهای اجتماعی بر پایه روابط بین آدمها توضیح داده می‌شود. از نظر دورکیم ما یک جامعه ای داریم که جامعه بسیط است و ارتباطات و تقسیم کار و ساختارها و کارکردهای خیلی متنوعی توش وجود ندارد؛ نفس پیدایی این ساختارهای متنوع و تقسیم کار جدید هست که توضیح می‌دهد چرا جهان جدید یا جهان مدرن بوجود آمده.

از نظر دورکیم جهان مدرن در واقع محصول تقسیم کار یا ترتیبات متفاوت کنار هم قرار گرفتن نیروهای اجتماعی و آدم‌ها و ساختارها و نهادها و مؤسسات است، یعنی

شکل متفاوت ارتباط و پیوند این نیروها هر چیزی را در طول تاریخ توضیح می‌دهد و در درون یک اجتماع و در یک موقعیت خاص تاریخی.

آنچه که اینجا برای من مهم است در واقع نسبتی است که تو این نوع نگاه بین رابطه بین جهان اجتماعی - پیوندها و ارتباطات، قشربندی طبقه و اموراتی نظیر این، با جهان فرهنگ برقرار می‌شود. تو تمام این تئوری‌های کلاسیک یا کلاسیک‌های جامعه‌شناسی که مبدع این چارچوب شناختی هستند، این رابطه‌ای که شما توی مارکس بعنوان حدّ اعلاّی رابطه یکطرفه بین جهان فرهنگ و جهان اجتماعی می‌بینید وجود دارد؛

یعنی چه در مورد دورکیم، چه در مورد وبر و چه در مورد مارکس، از نقطه نظر اینها جامعه‌شناسی در واقع آن علمی است که بر پایه اصل و بنیان قرار دادن حیات جمعی در این معنای خاص - یعنی پیوندها و روابط، مؤسسات و تأسیسات، قشر، طبقه و مقولاتی نظیر این، می‌تواند توضیح بدهد هم وضعیت یک جامعه را در یک مقطع خاص را و هم وضعیت جامعه در مقاطع تاریخی دیگر را - تطورات تاریخی اش را.

به این معنا در واقع هم توی دورکیم و هم توی وبر و هم توی مارکس، نسبت تبعی و فرعی یا ثانویه فرهنگ با جهان اجتماعی - با همان معنای خیلی خاص و دقیقی که من گفتم، برقرار است؛ یعنی آنچه که جهان اجتماعی را می‌سازد اشکال نمادین و دانش‌ها، دین و مقولاتی نظیر این نیست، یعنی جهان فرهنگ تابعی است از نوع چینش این مؤسسات، نهادها و روابط اینها.

در نگاه مارکس این چینش در واقع چینش اقتصاددینست، یعنی سازمان جمعی اقتصاد و تولید ثروت است که تعیین‌کننده ساختارهای کل جامعه است، من جمله روبنا یا

روساخت که همان جهان فرهنگ و جهان دین و اندیشه و اینهاست. عیناً همین مطلب با تصویر متفاوتی از آن نیروهای بنیادی اجتماعی در دورکیم است.

در مورد وبر ظاهراً فکر می‌شود که این تلقی غلط است، چون وبر عنصر دین را بعنوان عنصر تبیین کننده وارد تحلیل تاریخی اش می‌کند، یعنی در توضیح پیدایی جهان سرمایه داری آن چیزی که مورد توجه وبر قرار می‌گیرد در واقع دین است؛ اما تدقیق بیشتر توی کار او هم همانطور که بعضی از جامعه‌شناسان مثل «پارکین» مثل «ترنر» که راجع به دیدگاه های وبر در قلمرو دین و اینها بحث کرده اند، نشان می‌دهد که آنجا هم همینطور است. بطور مشخص من نظریه وبر را در مورد دین اسلام یا بطور کلی ادیان می‌گویم که ببینیم آنجا چطور این قالب شناختی، این چارچوب تبیینی و این رویکرد در وبر هم هست.

ما جامعه‌شناسی را در واقع در تعریف یکی از ویژگی های اساسی اش این چارچوب تبیینی و شناختی می‌گیریم: علمی که وقتی می‌خواهد توضیح بدهد جهان اجتماعی را، هر توضیحی را از دل چینش نیروها و مؤسسات و روابط بین اینها- آدم ها و افراد جستجو می‌کند نه توضیح در قلمروی فرهنگ، نه توضیح در قلمروی دین و اندیشه و مقولاتی که از منظر این نوع شناخت جهان اجتماعی بازتاب و تبع هستند.

ببینید، در تفسیر وبر از دین یا تو جامعه‌شناسی دین وبر که شامل جامعه‌شناسی اسلام هم می‌شود آن چیزی که تعیین کننده و اساس است همین مناسباتی است که گفته شد؛ بطور مشخص اگر به تفسیر وبر از اسلام توجه کنیم- با اینکه وبر اذعان دارد که اسلام بعنوان یک دین توحیدی ماهیتاً متفاوت از آن چیز است که در مقام تاریخ ما می‌بینیمش، ولی اساس تئوری اش در فهم اسلام- اسلامی که در جهان محقق شده، تأکیدش بر قشر جنگاوران است، یعنی به نظر وبر می‌رسد علی‌رغم اینکه اسلام هر

چیزی که در بطن خودش در متن اصلیش در مقام نزول یا ارسال بوده، آن چیزی که در جهان ما می‌بینیم تحت عنوان دین اسلام، محصول جوش خوردن یا پیوند قشر جنگاوران با تعبیرها و تفسیرهای الهیاتی و کلامی است، یعنی اینها هستند که اسلام را آنجوری که در تاریخ نقش ایفا می‌کند، معنا و مفهومش کردند.

بنابراین توی این نوع نگاه هم ما عیناً آن قالب تئوریک را می‌بینیم، آن قالب تئوریک گفتم بسیار مهمه، یعنی علوم را ما به جهات مختلف ممکنست تشخیص بدهیم و بشناسیم، یکی از جهات بسیار مهمی که وجه‌میزه علوم و دانش‌ها را می‌سازد در واقع همین چارچوب تبیینی و فهم شناختی‌شان است؛ اینکه این علم با این علم متفاوت می‌شود یکی از وجوه اصلی تفاوتش اینست که این علم خاص برای شناخت و برای فهم به وجوه خاصی از موضوع مورد نظر خودش اشاره می‌کند و بر ابعاد خاصی تأکید می‌کند.

در جامعه‌شناسی آنچه که جامعه‌شناسی را، آن رویکرد شناختی که جامعه‌شناسی را تعریف می‌کند از این حیث، آن رویکردیست که اصل و بنیان آن همانطور که گفتم ساختارهای موجود، روابط و چینش بین آدمها و مؤسسات و نهادها توضیح می‌دهد، یعنی این اساس و بنیاد است و کل جهان اجتماعی فرع است و این را شما همه جا می‌توانید ببینید، توی تئوری ایدئولوژی مارکس می‌توانید ببینید، توی تئوری بازنمایی دورکیم هم می‌توانید ببینید، علی‌رغم اینکه دورکیم اواخر عمرش داشت می‌رفت به سمت اینکه تردیدهایی داشته باشد به این نسبت بین جهان اندیشه و معنا و این جهان اجتماعی، ولی همچنان به این وفادار بود در مورد و بر هم این را می‌بینیم.

اما نکته دیگری که جامعه‌شناسی را بعنوان یک نوع خاص از نظریه‌پردازی تعریفش می‌کند، تلقی خاص ابزاربست نسبت به این علم؛ البته بعضی از جامعه‌شناس‌ها

ممکنست که مدعی بشوند این نوع نگاه فنی را به جامعه‌شناسی ندارند و بطور مشخص مثلاً وبر گاهی موقع‌ها ممکنست این تلقی نسبت بهش بوجود بیاید؛ ولی جامعه‌شناسی حداقل تا آنجایی که تا دهه ۶۰ یعنی تا زمانی که پارسونز آن چارچوب شناختی یعنی آن الگوی خاصش را از جامعه‌شناسی جمع کرده، توی این قالب عمل می‌کند؛ یعنی این تلقی را دارد که **ما این علم را می‌خواهیم برای اینکه بتوانیم دستکاری کنیم در جهان انسانی** و ماحصل این نوع فهم و شناخت را به کار بهسازی و بهبود جهان خودمان بکار بگیریم.

این حرف در مارکس یک شکل دیگری دارد به اعتبار رابطه متفاوتی که با تئوری و عمل برقرار می‌کند و در کل، اینها تئوری‌های جامعه‌شناختی را برای ایجاد تغییرات و دگرگونی‌ها - حالا تغییرات و دگرگونی‌هایی که کلان است و یا تغییرات و دگرگونی‌هایی که خیلی محدود است می‌خواهند، یعنی خصلت ابزاری و فنی دارد. ما از همین دو جهت اگر مسأله را نگاه کنیم می‌بینیم که چه تغییرات عظیمی اتفاق افتاده؛ ببینید، **مهمترین تغییر در رابطه با آنچه که به موجودیت مطالعات فرهنگی کمک کرد، دقیقاً تشکیک در مورد آن چارچوب شناختی بود** که گفتیم اصل و اساس نگاه جامعه‌شناسی را شکل می‌دهد. جامعه‌شناسی با آن نوع نگاه خاص نسبت به رابطه بین فرهنگ و اجتماع که می‌گوید جهان فرهنگ در درون جهان اجتماع و بر اساس ویژگی‌های آن شکل می‌گیرد اتفاق افتاده، مطالعات فرهنگی دقیقاً عکس این را برای ما بیان می‌کند.

مطالعات فرهنگی می‌گوید که گفتمان‌ها و جهان‌های معنایی ما، اینها هستند که موجودیت‌های اجتماعی ما را، هویت ما و ساختارها و نهادهایی که ما الان درشون زندگی می‌کنیم شکل می‌دهد؛ یعنی این **رابطه‌ای که آنجا می‌گفت که جهان معنایی**

ما از درون روابط اجتماعی ایجاد می‌شود اینجا گفته می‌شود که این جهان اجتماعی ما از درون جهان معنایی ما و گفتمان‌ها و اشکال مختلف بیان و فهم و کلام بوجود می‌آید.

به نظر من این یک تغییر اساسی است؛ این تغییر اساسی اگر صرفاً مفهومی این بود که یک الگوی شناختی متفاوتی کنار الگوهای جامعه‌شناسی بوجود آمده، شاید مضمون مرگ جامعه‌شناسی یا دوره‌پساجامعه‌شناسی نداشت، ولی چیزی بیشتر از این را این مطلب بیان می‌کند. بنظر من البته عمده قضیه تو این بحث، همین است، یعنی تو بحث رابطه بین جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی و آثار و تبعاتی که پدیدایی مطالعات فرهنگی بر جامعه‌شناسی دارد.

ببینید، صحبت این نیست که ما یک الگوی بدیل یا مکملی پیدا کردیم که این الگوی مکمل می‌آید به ما کمک می‌کند در مورد فهم این جهان اجتماعی؛ بلکه صحبت اینست که آن قالب نمی‌تواند توضیح بدهد، چون بر اساس درک غلطی از نسبت بین جهان فرهنگ و جهان اجتماعی سازمان پیدا کرده.

در واقع تو گفتمان مطالعات فرهنگی بعنوان یک گفتمان معرفتی، آن چیزی که وجود دارد جهان معنایی ما جهان گفتمان‌هاست و ما هر چیزی که هستیم و کل این جهان عینی و واقعی که از نظر جامعه‌شناسی اصل و مبنا بود، در درون این گفتمان‌ها وجود دارد و معنا پیدا می‌کند؛ و چیزی بیرون از این جهان معنایی ما به اسم امر اجتماعی بعنوان امر متصلب و سخت که بتواند مبنای توضیح ما برای رفتارها و تحولات اجتماعی باشد وجود ندارد. و این بسیار مهم است؛ در واقع همین نقد است که فوکو را می‌کشاند به یک نوع نظریه پردازی جدید؛ چون تو نگاه فوکو هم اساساً می‌دانید فوکو این نوع نگاهی که تو مطالعات فرهنگی پیدا شد را گسترش داد و فوکو را بعنوان

یکی از گرایش‌های اصلی در مطالعات فرهنگی ما می‌بینیم و می‌توانیم ببینیم و باید هم ببینیم.

اولاً در کار فوکو تبیین علی موضوعیت خودش را از دست می‌دهد؛ این [تبیین علی] یکی از ویژگی‌های اصلی تحلیل جامعه‌شناسانه است که همچنان علی رگم اینکه ما ضربه خورده ایم - چارچوب شناختی ما، همچنان عمل می‌کنیم! یعنی ما تو جامعه‌شناسی دنبال این هستیم که ببینیم علت‌های حوادث و رخدادها چی هست و تبیین علی برای ما خیلی موضوعیت دارد!

توی فوکو این بهم می‌خورد و توی گفتمان مطالعات فرهنگی هم بهم می‌خورد، توی گفتمان مطالعات فرهنگی کسی دنبال تبیین علی نمی‌رود و اگر برود بد فهمیده آن موضع را؛ گفتمان مطالعات فرهنگی در بهترین حالتش یک گفتمان توصیفی است. اصلاً تبیین یا توضیح بمعنای اکسپلینیشن [Explanation] یا چیزی شبیه این، آنجا وجود ندارد. سؤالات و مسائل مطروحه برای شما تو گفتمان مطالعات فرهنگی سؤالاتی است که اگر بخواهیم به آن الگوهای معمول جامعه‌شناسی نزدیکش کنیم، سؤالاتی است که حاصل کار یا پاسخی که شما بهش می‌دهید تفهم است تبیین نیست. از لحاظ فوکو بعنوان یک مثال مشخص، این اشکال مختلف معرفت که تو جهان بوجود می‌آید یا اشکال مختلف ساختارهایی مثل کلینیک، یا مثلاً زندان و نظایر این که بوجود می‌آید، اصلاً شما نمی‌توانید تبیین‌اش کنید، ما فقط می‌توانیم توصیف کنیم که این فرایند یا این اتفاقی که ما در قالب کلینیک یا زندان یا هر چیز دیگری می‌بینیم یا علوم جدید، این چه عناصر و چه نیروهایی دست به دست هم داده‌اند و ایجادش کرده‌اند؛ نه تبیین هست، نه علت یابی هست؛ صرفاً یک فهم توصیفی است از نیروها و عناصری که این مجموعه را می‌سازند.

دلیل اینکه فوکو رفت - حالا شاید در مطالعات فرهنگی قضیه خیلی بارز و مشخص نشده باشد، دلیل اینکه فوکو رفت به سمت این نوع نظریه پردازی در مورد جهان اجتماعی، دقیقاً این بود که یک موضوع و مسئله اساسی و بنیادی فکر غرب در حوزه اجتماعیات، محل تشکیک و سؤال قرار گرفته بود. ببینید، علوم اجتماعی غیر از این کارهای جزئی که ما خیلی علاقه داریم و به اعتبار آنها می‌شناسیم، علوم اجتماعی یک کارکرد اساسی و بنیادی دیگری تو تفکر غرب ایفا کرد. علوم اجتماعی جایگزین الهیات بود و نوع کاری که می‌کرد دقیقاً مانند کاری است که ادیان می‌کنند؛ به چه معنا؟ به این معنا که علوم اجتماعی کار معنابخشی به جهان انسانی و زندگی انسانی [را] به عهده داشت؛ ما که هستیم؟ کجا می‌رویم؟ و چه جوری این صورت‌های مختلف حیات بر ما ظاهر می‌شود و دوباره از بین می‌رود؟ علوم اجتماعی با فرض گرفتن امکان این توضیح اساسی - بنیادی که نقش کلیدی در حیات تجدد و جوامع جدید داشته، به وجود آمده بود.

اما با مطالعات فرهنگی و به طور مشخص و ملموس‌تر با فوکو این امکان منتفی می‌شود، یعنی تلقی فوکو - این تلقی بطور اساسی هم تو مطالعات فرهنگی جایگزین شده، این است که شما دیگر این کار را نمی‌توانید انجام بدهید؛ یعنی توضیح اینکه جهان اجتماعی ما به چه شکل ظاهر می‌شود و می‌رود و ما به کدام سمت داریم می‌رویم و تحت تأثیر چه نیروهایی هستیم، اصلاً ممکن نیست؛ نهایت چیزی که ما ممکنست بدست بیاوریم [اینست که] یک فهم خیلی توصیفی از نیروهای ذی‌نقش یا موجود در جهان خودمان ارائه بدهیم و با ارائه یک توصیفی، این فضا را معنادارش کنیم.

اما در باب آن بُعد بعدی که گفتم خیلی مهم بود؛ البته ابعاد زیادی هست و من چون می‌خواهم وقت بگذاریم برای پرسش و پاسخ، خیلی دیگر بحث را بسط و ادامه اش

نمی‌دهم، فقط این نکته را - در واقع این وجه تمایز اساسی را باز مطرح می‌کنم و باب بحث را می‌بندم.

ببینید، باز اگر برگردید به تاریخ شکل‌گیری علوم اجتماعی - مشخصاً جامعه‌شناسی تو غرب، و جایی که این افکار کلید خورد یعنی هابز، ماکیاولی و اینها، می‌بینید که اساس و بنیان کار و یا آن **محرك اصلی این بود که انسان‌ها دنبال یک نوع کنترل و مهارى بر جهان خودشان بودند؛** این کنترل و مهار تو علوم طبیعی در قالب علوم جدید ظاهر شد و تو علوم اجتماعی نهایتاً توسط جامعه‌شناسی الگوی انجامش عرضه شد، یعنی این تصور وجود داشت در مورد علوم اجتماعی که علوم اجتماعی ما را می‌توانند سرور جهان خودمان بکنند؛ یعنی این امکان را به ما بدهند که ما برده و تابع جریان‌های اجتماعی نباشیم، بلکه این جریان‌ها را و این تحولات تاریخی را تحت کنترل و مهار بگیریم و تاریخ خودمان را خودمان بسازیم بطور مشخص.

نگاه فنی‌ای که حالا بعداً توی نگاه پوزیتیویستی ما می‌بینیم، این تلخیص شده و رقیق شده این نگاه اساسی - بنیادی بود، یعنی امکان سروری و آقایی بر جهان اجتماعی ما، اینکه بتوانیم این را کنترل و مهار کنیم، و **گفتمان مطالعات فرهنگی پایان این امکان است،** اینکه شما بتوانید از تأمل در باب امر اجتماعی چیزی را داشته باشید که به شما **امکان کنترل و مهار بدهد.**

البته گفتمان مطالعات فرهنگی - مثل گفتمان فوکو، علی‌رغم اینکه ما را عقیم می‌کنند یک امکانات جدیدی برای عمل باز می‌کنند. می‌دانید که **یکی از نقدهای اساسی به فوکو این است که ما را عقیم می‌کنند؛** ایشان فقط نیروها یا وضعیت‌هایی را توضیح می‌دهد که وضعیت‌های حاکم بر ماست و ما تو آنجا به شکل یک مهره و یک نیروی تحت تأثیر سایر نیروها نقش بازی می‌کنیم و حضور داریم؛ یکی از انتقادات اصلی به

فوکو همین است؛ پس حالا چی؟ یعنی این ساختارها می‌آیند و ما را شکل می‌دهند و ما هم درونشان هستیم، حالا چه کار کنیم برای رهایی برای آزادی، برای مهار و کنترل اوضاع و احوال تاریخی؟

تو نگاه فوکو اینکار فقط از طریق نقل روایت و گفتمان انجام می‌گیرد؛ یعنی فوکو تصورش اینست که ما با صرف بازنمایی این وضعیت یک عکس العمل‌هایی یا حساسیت‌هایی توی آدم‌ها ایجاد می‌کنیم، و اگر من برای شما وضعیت اینجا را ترسیم کنم و بگویم آقا یک وضعیت خیلی مصیبت باری است، صرف نقل این روایت احتمالاً شما را به عمل و فعالیت وادار خواهد کرد. بهمین دلیل است که فوکو می‌گوید: من می‌خواهم کلمات و داستان‌هایم مثل بمب باشد مثل نارنجک باشد! و کارکرد عملی که برای این نوع نظریه پردازی قائل است، نه در متن آن و نه حاصل بکارگیری آن، بلکه نفس فهم آن نظریه و تئوریت که یک همچین کارکردی را برای تئوری فوکو ایفا می‌کند - کارکرد عملی را.

بینید، یکبار است که می‌گوییم ما این را بدست بیاوریم و بعد وقتی بدست آوردیم نظریه را، این را بکارش بگیریم و نتایج مورد نظرمان [را از آن استنتاج کنیم]؛ اینجا دیگر در گفتمان مطالعات فرهنگی یا شکل خیلی برجسته این نوع نگاه در فوکو، شما چنین کارکردی را برای دانش و آن گفتمان‌ها یا معانی که فهم کردید و این تصویرهایی که از جهان ساختید نمی‌بینید؛ یعنی شما فقط فهمیدید و هیچ کاری هم نمی‌توانید بکنید! یعنی این نوع تصویرسازی از جهان که تو گفتمان مطالعات فرهنگی است و نزد فوکو هست، هیچ چیزی به شما نمی‌دهد! یعنی نه می‌گوید از کجا برو، کدام نیرو را دست بگذار، به کدام عامل تکیه کن، خلاصه چه کار کنیم که از این وضعیت برویم بیرون؟ هیچ چیزی به شما نمی‌گوید!

در بهترین حالت فقط یک ناخشنودی یا یک خشنودی خاصی نسبت به یک وضعیت را برای شما ایجاد می‌کند؛ ناخشنودی ممکنست تبعاتش این باشد که شما بخواهید اوضاع و احوال را تغییر بدهید و خشنودی ممکنست تبعاتش این باشد که به وضعیت موجود تن بدهید و باهاش راه بیابید! ولی هیچ چیز فراتر از این شما ندارید و نمی‌توانید داشته باشید؛ یعنی توقع اینکه دانش و علم به شما قابلیت و توانایی این را بدهد برای مهار و کنترل جهان خودتان در زندگی خودتان، یک توقع غلطی است از گفتمان مطالعات فرهنگی و شعوب و منشعباتش و بطور مشخص فکر فوکو.

بنابراین، ببینید اگر جامعه‌شناسی با این ویژگی‌های اساسی که گفتیم تعریف می‌شود که البته ویژگی‌های دیگری هم هست، آمدن مطالعات فرهنگی صرفاً باز کردن یک باب جدیدی برای بحث و گفتگو راجع به جهان انسانی نیست بلکه بستن یک بابی است و ناامیدی از اینکه آن باب دیگر امکانی بدهد برای شما برای اینکه آن چیزهایی که ازش توقع دارید را جواب بدهد.

و اساساً آن ساختار تئوریک و شناختی، ساختار غلطی فرض می‌شود؛ یعنی درک غلطی است راجع به جهان اجتماعی؛ چرا؟ چونکه از نظر مطالعات فرهنگی جهان اجتماعی چیزی جز بازنمایی‌های معنایی بیش نیست، چیزی به اسم قسمت متصلب و سخت وجود ندارد. هر چیزی که هست در درون گفتمان‌ها شکل می‌گیرد. البته یک ترتیب و چینشی هست اینجا، نمی‌گوییم بطور کامل منتفی می‌شود، ولی گویی که ما درون گفتمان‌ها زندگی می‌کنیم و جهان مان در درون اینها شکل می‌گیرد و در درون اینها جریان دارد؛ آمد و رفت جهان‌های اجتماعی، آمد و رفت‌های گفتمان‌های مختلف است و شکل‌های مختلفی که می‌گیرد شکل‌هایی است که گفتمان‌ها ایجاد

می‌کنند. این صرفاً این نیست که آنهم هست اینهم هست؛ شما نمی‌توانید هر دوتای اینها را [باهم] داشته باشید.

و همینطور در بعد دیگر قضیه که به مسئله مطالعات فرهنگی، در واقع به ویژگی‌های ایندو تا علم مربوط می‌شود یعنی قابلیت‌ها و کارآیی‌ها، مطالعات فرهنگی بطور اساسی یک فکر مدرن را زیر سؤال می‌برد، امکان غلبه و تسلط بر جهان اجتماعی که در علوم اجتماعی یا جامعه‌شناسی در معنای کلاسیک‌اش به بارزترین وجه ظاهر شده بود و وعده‌اش داده شده بود به ما. ما قرار بود که با جامعه‌شناسی بر جهان خودمان مسلط شویم و بدانیم کجا می‌رویم و بتوانیم هدایت کنیم تاریخ را؛ اما گفتمان مطالعات فرهنگی یأس از چنین امکانی است؛ تنها امکانی که این نظریه‌پردازی به ما می‌دهد اینست که اوضاع و احوال را یکجوری بسازیم که یا خشنود بشوید شما یا اینکه ناخشنود بشوید و شاید از این خشنودی و ناخشنودی جریان‌های خاصی به لحاظ عملی ایجاد بشود.

به این دلیل است که بحث اصلی من اینست تو ایران که شما این خطا را نکند که فکر کنید اینها یکی هستند. من فرصت نکردم چون ابتدای بحثم نبود که بگویم تحت چه شرایط تاریخی این تحول اتفاق افتاد، چون بحث انتقال از علوم اجتماعی یا جامعه‌شناسی به مطالعات فرهنگی یک بحث معرفت‌شناسانه دارد که بخشی‌اش را ما اینجا متمرکز شدیم؛ ولی یک بخش مهمتری دارد که به علل و عوامل پیدایی این نوع فکر یعنی به نسبتی که بین این جهان‌زندگی غرب تو این مقطع تاریخی و این نوع گفتمان‌ها وجود دارد.

بنظر من این بحث مهمی است، یعنی عمده‌ ورود من تو این بحث‌ها بخاطر اینست که بگویم که حالا شاید در قضیه جامعه‌شناسی ما عدم نسبت ایندو نگاه تکنیکی-فنی و

این نوع تلقی از جهان اجتماعی را با جهان زندگی خودمان خیلی نفهمیم، چون تجدد کلاسیک خیلی نسبت‌های زیادی دارد با فهم سنت از جهان و معرفت، ولی این توی مطالعات فرهنگی به شکل حاد و بارزی مشخص می‌شود.

مطالعات فرهنگی هیچ نسبتی حداقل تا وقتی که ما تو جهان خودمان هستیم یا آلوده نشدیم یا تغییر نکردیم، با جهان زندگی ما نمی‌تواند داشته باشد و نوع تلقی و نوع فهم و نوع نگاهی که به ما می‌دهد خصلت‌های بسیار تخریبی نسبت به جهان زندگی ما ایجاد می‌کند. / ببخشید.

والسلام علیکم ورحمه الله.

* منبع: این بخش به کوشش گردآورنده، مستقیماً از فایل صوتی این سخنرانی استخراج شده است.

* پی‌نوشت‌های بخش دوم:

۱- در اینجا منظور دکتر کچویان خودشان هستند که در آن مقطع مدیر گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران بودند.

۲- عنوان کامل این کتاب *The Decomposition of Sociology* و نام کامل نویسنده آن Irving Louis Horowitz می‌باشد. این کتاب ۲۸۸ صفحه دارد و در ماه اوت سال ۱۹۹۴ توسط انتشارات دانشگاه آکسفورد Oxford University Press منتشر شده است. هوروویتز در ۲۵ سپتامبر ۱۹۲۹ در شهر نیویورک متولد شد و در سن ۸۳ سالگی در ۲۱ مارس ۲۰۱۲ درگذشت.

او در این کتاب می‌نویسد: جامعه‌شناسی که زمانی رشته‌مرکزی علوم اجتماعی بود حالا به پایگاهی برای افراط‌گرایی سیاسی تبدیل شده است و در نتیجه در بحران فرو رفته است؛ برخی از دیپارتمان‌ها بسته شده‌اند، برخی دیگر تقلیل یافته‌اند، [چشمه‌جوشان] برنامه‌های پژوهشی خشکیده‌اند و رشد سازمان‌های حرفه‌ای و نام‌نویسی از دانشجویان یا محدود شده‌اند و یا تحلیل رفته‌اند. ...

پروفسور هورویتز که بمدت چهار دهه خود پیشوای دانشمندان علوم اجتماعی بود در این کتاب با لحنی رک و بی پرده به برشمردن گرداب‌های سهمناکی می پردازد که در چشم انداز او، جامعه‌شناسی را دربرگرفته اند و در حال غرق کردن آن هستند! او به اغلب نظریات جامعه‌شناختی معاصر این اتهام را وارد می سازد که عمیقاً تحت نفوذ جزم اندیشی مارکسیستی واقع شده اند؛ «هر تفکری، عنصر قدرتمندی از گرایش ضدآمریکایی و ضدغربی دارد، بطوری که تمام پرسش‌ها یک پاسخ دارد: "سرمایه‌گرایی شرور" The Evil Of Capitalism و تمام مسائل و مشکلات یک راه حل دارد: "اشتراک‌گرایی خوب" The Good Of Socialism». ...

در نهایت هورویتز برای جامعه‌شناسی جایگزینی پیشنهاد می کند؛ او برای علوم اجتماعی از یک بینش وسیعتری سخن می گوید که دانشگاه‌ها، آژانس‌ها و مؤسسات پژوهشی در حال تدارک دیدن محیطی برای رشد آن هستند که در آن محیط، پژوهش‌های علمی با واسطه کارگزاران پارتیزان از فساد مصون بمانند، جایی که در آن با حضور اقلیم‌های فرهنگی بازدارنده، گزینه‌های سیاسی دیگر مانع نشوند. او به جامعه‌شناسان توصیه می کند از طرفداری‌های کورکورانه دوری کنند و برای مواجهه با چالش‌های قرن بیست و یکم، به تجمیع دانش زمان‌ها و مکان‌های دیگر بپردازند و کوچک شدن دنیا را هم در نظر بگیرند تا بتوانند مجموعه‌ای نوین از استانداردهای جهانی را در سرآغاز این دنیای فرهنگی خلق و حفظ کنند. (برگردان بخشی از توصیف این کتاب در سایت انتشارات دانشگاه آکسفورد OUP)

۳- عنوان کامل این کتاب The Impossible Science است با زیرعنوان An Institutional Analysis Of American Sociology (تحلیل بنیادی جامعه‌شناسی آمریکا) نشر سال ۱۹۹۰ انتشارات سیج Sage در ۲۲۲ صفحه که حاصل کار دو ترنر می باشد: Stephen P. Turner (استاد دانشگاه فلوریدای جنوبی) و Jonathan H. Turner (استاد ممتاز دانشگاه کالیفرنیا).

۳

گزارش بخش پایانی نشست دانشگاه علامه

پاسخگویی دکتر نعمت‌الله فاضلی به سخنرانی دکتر حسین کچویان در نشست ۱۳۸۶/۰۲/۲۵

دکتر نعمت‌الله فاضلی:

«... من هم با این عقیده دکتر کچویان موافق هستم که جامعه‌شناسی با مشکلات معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه‌ای روبرو بوده و هست که عمدتاً به مدعیات آن برای تبیین جهان اجتماعی بر می‌گردد؛ اما درباره ماهیت مطالعات فرهنگی صحبت‌های ایشان قابل بحث و نقد است.

نکته اولی که باید به آن اشاره کنم این است که **مطالعات فرهنگی یک مفهوم چندمعنایی و چندلایه‌ای است و فاقد یک قرائت واحد است؛** آنچه دکتر کچویان بدان پرداختند در حقیقت تجزیه و تحلیل و قرائت فوکویی بود که آن را به کل مطالعات فرهنگی تعمیم دادند. اما در واقع فوکو فاقد این جایگاه به مثابه گفتمان حاکم بر مطالعات فرهنگی است. آنچه مسلم است **مطالعات فرهنگی در بطن پیدایش، از یک قرائت نئومارکسیستی شکل گرفت؛** این قرائت مارکسیستی ارائه شده از سوی «دیچارد

هوگارت»، «ریموند ویلیامز» و «استوارت هال» اگرچه به دنبال تبیین علی جهان اجتماعی نبود ولی فاقد قرائت گفتمانی بود؛ **قرائت های اولیه مطالعات فرهنگی بر خلاف گفته‌های دکتر کچویان خیلی به دنبال اصلاح بودند، آنچه از آن به نام "سیاست فرهنگی" نام برده می شود در حقیقت مدعیاتی برای تغییر و اصلاح جامعه است.**

در واقع نوعی درگیری با جهان اجتماعی به منظور تغییر دادن آن در این نگرش وجود دارد و به همین دلیل گفته می شود که جنبش های جدید اجتماعی مثل فمینیسم، ضدسرمایه داری گرایی، محیط زیست گرایی و جنبش هایی از این نوع که جنبش هایی از دهه شصت به بعد اروپایی هستند با مطالعات فرهنگی نسبت دارند و به بیانی گفته می شود که **مطالعات فرهنگی زبان این جنبش ها بوده است و زبان دوره پست مدرن محسوب می گردد.** بنابراین نه قرائت های کلاسیک و نه قرائت های جدید مطالعات فرهنگی هیچگاه به دنبال دوری از امر اجتماعی و عدم مداخله نبوده اند، بلکه برعکس، مطالعات فرهنگی به شدت به دنبال مداخله در جهان اجتماعی و تغییر بوده است.

یکی از نقدهای اصلی که مطالعات فرهنگی به جامعه‌شناسی می کرد این بود که جامعه‌شناسی مداخلات کافی در جهان اجتماعی نداشته است؛ دلیل آن هم این بوده است که آن رویکردهای پوزیتیویستی اجازه مداخله را نمی‌دهد و در عوض به دنبال قرائت های مهندسی اجتماعی که در قرائت های جامعه‌شناسی قرن نوزدهم حاکم بود را دنبال می کرد. ولی عملاً جامعه‌شناس هیچگاه به عنوان روشنفکر عرصه عمومی مطرح نبوده است و این نقدی بود که مطالعات فرهنگی بر جامعه‌شناسی داشت و سعی می کرد که خود را از این منظر فعال و مداخله گر در امر اجتماعی نشان دهد.

«استوارت هال» در جایی می‌گوید به دنبال این بودیم که "روشنفکر ارگانیک رادیکال" تربیت کنیم نه "روشنفکر ارگانیک سنتی"؛ به این معنا که روشنفکر فعال که زبان گویای طبقات حاشیه‌ای باشد (زنان، کودکان، اقلیت‌ها، مهاجران و گروه‌هایی که به اشکال مختلف در جامعه مورد ستم قرار گرفته‌اند)؛ **این تلقی از مطالعات فرهنگی که معتقد است مطالعات فرهنگی قصد مداخله در جهان اجتماعی را نداشته، هیچگاه و در هیچ قرائتی از آن وجود نداشته است.**

در قرائت‌های جدیدتر مطالعات فرهنگی که رویکردهای ابزارگرایانه دارند به عنوان مثال دیدگاه‌های «تونی بنت»، «یان هانت» و ...، و مشخصاً مطالعات فرهنگی استرالیایی گرایش به سیاست‌های فرهنگی داشته و بنیان خود را بر مداخله در جهان اجتماعی نهاده‌اند و اتفاقاً مبنای نظری «تونی بنت» برای ورود به جهان اجتماعی، تغییر و اصلاح آن آراء فوکوست؛ یعنی قرائت‌هایی که از مفهوم گاویرمنتالیته (Governmentality) ارائه می‌کند بیانگر آن است که حتی با فهم مفاهیم و گزاره‌های فوکویی می‌توان امکان مداخله، تغییر و ورود به جهان اجتماعی را فراهم آورد.

دکتر کچویان به گونه‌ای از مطالعات فرهنگی صحبت نمودند که به نظر رسید آن را امری واحد تلقی کرده‌اند، گفتمانی واحد با ویژگی‌های واحد! اما آنچه مسلم است مطالعات فرهنگی آمریکایی متفاوت از مطالعات فرهنگی استرالیایی و نحله‌های انگلیسی، ایتالیایی و فرانسوی آن است. **در مطالعات فرهنگی حداقل چهار سنت متفاوت وجود دارد: سنت فلسفی، ادبی، تاریخی و جامعه‌شناختی؛** اینگونه نیست که یک تقابل آشکار میان مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی وجود داشته باشد. اگر چه مطالعات فرهنگی نقدهایی به مضامین روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه جامعه‌شناسی دارد، ولی مبادلات و دیالوگ بسیار گرم و پرشوری در سی سال اخیر بین مطالعات

فرهنگی و جامعه‌شناسی وجود داشته است؛ بخصوص بین جامعه‌شناسی فرهنگی و مطالعات فرهنگی.

نکته دیگر اینکه در صحبت‌های دکتر کچویان، یک قرائت جوهرگرایانه از جامعه‌شناسی ارائه شد، حال آنکه جامعه‌شناسی هم در خود دارای قرائت‌های مختلفی است. جامعه‌شناسی در چند دهه اخیر با تحولات گسترده‌ای روبرو بوده است؛ اولاً حضور خود را در جهان اجتماعی بیشتر کرده است، موضوعی که همیشه مورد نقد مطالعات فرهنگی بوده است.

ثانیاً نگاه‌های پوزیتیویستی به جهان، سالهاست که از جامعه‌شناسی رخت بر بسته است و نگاه‌های پدیدارگرایانه و تفسیرگرایانه تقریباً به همه حوزه‌های علوم انسانی تسری یافته و تأثیرات خود را برجای گذاشته است. اینگونه نیست که جامعه‌شناسی یک علم خشک بی روح که از تعبیر و تفسیر و امکان ساختن خلاقه معنا بی بهره باشد. بنابراین برای فهم بهتر جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی ما نباید این دو پدیده را تک لایه یا تک معنایی ببینیم.

ثالثاً اینکه، روایت خاصی بر این دو علم حاکم نیست، طبق روایت‌های پست مدرنیستی مطالعات فرهنگی - همانگونه که «لیوتار» اشاره می‌کند عصر فرا روایت‌ها تمام شده است و ما در عصر سقوط فرا روایت‌ها به سر می‌بریم، در هیچ کدام از این دو علم یک فرا روایت حاکم وجود ندارد؛ آنچه در حوزه جامعه‌شناسی اتفاق افتاده است حرکت بسوی یک جامعه‌شناسی نرم که تا حدود زیادی امکان تأویل و تفسیر را می‌پذیرد است. ...»

دکتر کچویان:

« ... من هم از انشعابات جامعه‌شناسی پس از پارسونز آگاهی دارم اما دقیقاً این را از علایم همان مرگ جامعه‌شناسی می‌بینم؛ سؤالی که می‌شود پرسید اینست که بالاخره جامعه‌شناسی چیست؟ اگر جامعه‌شناسی همان باشد که در توصیف مطالعات فرهنگی به کار می‌بریم و مطالعات فرهنگی نیز همان جامعه‌شناسی باشد، پس تفاوت این دو چه می‌باشد؟

بالاخره جهان اجتماعی یا در درون گفتمان‌ها شکل گرفته یا شکل دهنده گفتمان‌هاست؛ این موضوع که جامعه‌شناسی رو به گرایش‌های جدیدی آورده، آثار همین تفسیر است. از نظر من جامعه‌شناسی دارای یک تعریف مشخص است؛ ما در جامعه‌شناسی با بیان مشخصی از جهان اجتماعی مواجه هستیم که در آثار مارکس، دورکیم، وبر و ... مشهود است.

سوالی که «ویلیامز» در کتاب خود «فرهنگ» مطرح می‌کند بسیار روشنگر است، و آن اینست که **مطالعات فرهنگی بهیچوجه جامعه‌شناسی فرهنگ نیست**؛ مطالعات فرهنگی یک غالب و چارچوب مفهومی را ارائه می‌دهد که منجر به شکافی عمیق با جامعه‌شناسی می‌شود. **مطالعات فرهنگی یک علم پارتیزان است و علاقه دارد که در صحنه اجتماعی حضور داشته باشد و عمل کند**، اما آنچه مهم است میان فعل و عمل مطالعات فرهنگی فرق بسیاری وجود دارد. تعبیر ویلیامز تعبیر خوبی از روشنفکری است؛ وی معتقد است ما روشنفکری می‌خواهیم که از طریق بازنمایی جهان، نقاط ضعف و قوت آن را نشان دهد نه به صورت تئوری.

سیاست فرهنگی در نزد مطالعات فرهنگی با آنچه در جامعه‌شناسی مرسوم است بسیار متفاوت است؛ آنچه مشخص است مطالعات فرهنگی نقصان‌های اساسی در جامعه‌شناسی می‌دیده است و چارچوب تبیینی آن را برای فهم و عمل کاملاً نامناسب انگاشته

است؛ بنابراین اگر مطالعات فرهنگی ممکن است، پس جامعه شناسی ناممکن است و به صورت برعکس، و نمی توان هم زمان هر دو را داشت. در غرب، ما با جنگ ایدئولوژی های عملی مواجه هستیم و مطالعات فرهنگی دقیقاً ابزار جنگ ایدئولوژیک است؛ به یک معنا هیچ چیزی از علم در آن وجود ندارد، بلکه اشکال مختلف بازنمایی است که روشنفکران ارگانیک برای مقاصد خود از آن استفاده می کنند. روشنفکران اقوال و سخنانی را در جهت معنابخشی به وضعیت حاکم بازگو می کنند که این معنابخشی ممکن است شامل این باشد که قصد آگاه سازی از یک وضعیت سلطه آمیز باشد یا به صورت دیگر، اما آنچه حاصل می آید اینست که با فهم این روایات افراد می توانند به درکی از دنیای پیرامون خود برسند که می تواند پیامدهای عملی را نیز به همراه داشته باشد. ...».

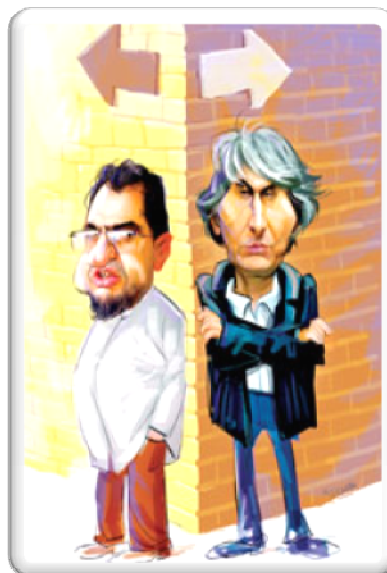
پایان

* منبع: وبسایت فرهنگ شناسی (دکتر نعمت الله فاضلی) <http://www.farhangshenasi.ir>

۴

گزارش مناظره دکتر یوسف اباذری و دکتر حسین کچویان

متن مناظره دکتر یوسف اباذری و دکتر حسین کچویان در ۹ ام آبان ماه سال ۱۳۸۹ در تالار ابن خلدون دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
(تصویر از ماهنامه علوم انسانی مهرنامه)



دکتر اباذری:

من مقالات و مصاحبه‌های دکتر کچویان را درباره "مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی" نخوانده بودم. از دانشجویانی که برای حضور در این جلسه از من دعوت کردند، شنیدم که آقای کچویان چنین موضوعی طرح کرده و پی گرفته‌اند. از دوستان خواستم که مقالات دکتر کچویان را برای من مهیا کنند و آنها نیز دو متن به من دادند. با خواندن آن دو مقاله شگفت‌زده شدم. مسأله این است که تلقی آقای کچویان را که **جامعه‌شناسی را پروژه مرده‌ای می‌دانند** نمی‌توان آسیب‌شناسی

جامعه‌شناسی به شمار آورد و من از همین رو می‌خواهم محتوای دو متنی را که دانشجویان به من دادند نقد کنم. در این نقد تلاش می‌کنم حقیقت را در نظر بگیرم و البته شاید کمی بزرگنمایی در سخنانم دیده شود که خوشبختانه دکتر کچویان [اینجا] حضور دارند و می‌توانند جواب دهند. در ابتدا ترجیح می‌دهم که آقای کچویان شرح پروژه خود را بازگو کنند و بعد وارد بحث شویم.

دکتر کچویان:

من در ابتدای بحث مقدمه‌ای بیان می‌کنم. عنوان «مرگ جامعه‌شناسی؛ تولد مطالعات فرهنگی» عنوانی نبود که بنده برای سخنرانی خود در دانشگاه علامه طباطبایی انتخاب کرده باشم. این عنوان را بچه‌های بسیج دانشجویی برای برنامه خود انتخاب کرده بودند؛ البته من اشکالی در این عنوان نمی‌بینم، اما گویی بنده برغم ارتباطاتی که بعضاً با دنیای سیاست نیز دارم، شم سیاسی خوبی ندارم و نتوانسته بودم پیامدهای چنین عنوانی را پیش‌بینی کنم!

اما گذشته از تمام اینها نکات آن بحث و پیامدهای آن به راستی چه بود؟ اگر به صورت کلی موضوع بحث را در نظر بگیریم این سؤال پیش می‌آید که در چه شرایطی می‌توان از مرگ جامعه‌شناسی سخن گفت؟ ما در عصری زندگی می‌کنیم که تاریخیت، ویژگی عمده آن است و من تعجب می‌کنم برای منتقدان این بحث که از موضع مدرنیت نقد خود را مطرح می‌کنند، چگونه می‌شود یک تحلیل دم دستی تاریخی اینقدر عجیب جلوه کند!

به نظر، عجیب جلوه کردن این بحث معلول شرایط سیاسی است و اگر شرایط سیاسی متفاوتی حاکم بود، دامنه بحث گسترده می‌شد و حتی این امکان وجود داشت که

برخی منتقدان امروزی با این طرح همراهی داشته باشند. بحث مورد نظر بسیار ساده و عادی و عاری از پیچیدگی است. تاریخت به صورت روشن و مشخص به ما می‌گوید که افکار و عقاید و اندیشه‌ها تحت شرایط خاصی زایل می‌شوند؛ این مسأله می‌تواند درباره کلیت یک علم هم موضوعیت داشته باشد. البته خارج از نگاه تاریخی این مسأله مورد نقد است و برای من هم که به مردم‌شناسی سنت معتقدم خیلی سخت است که مرگ را پایان دانش تلقی کنم.

طبیعتاً چون علوم را جاودانه می‌کنیم، سخن گفتن از مرگ علم برای ما بسیار سخت است، در حالی که به کرات در زندگی روزمره دانشجو و استاد، بسیاری از نظریات به قبرستان نظریه‌ها فرستاده می‌شود. مثلاً مارکسیسم قرن نوزدهمی عملاً به قبرستان فرستاده شده و دیگر محل اعتنا نیست؛ با این همه اگر یک نفر مرگ مارکسیسم را اعلام کند، شوک وارد کرده است.

مسئله دیگر اینکه در طرح مرگ جامعه‌شناسی، موضوع مردن به درستی درک نشده است. در واقع علم، یک معنای سنتی دارد و یک معنای عام و نیز یک معنای تئوریک؛ یک دیدگاه [یعنی دیدگاه سنتی یا عام]، علم جامعه‌شناسی را مفهومی کلی می‌داند که حتی نمی‌توان مصداق آن را نیز مشخص کرد، به طوری که تمامی مصادیق تفکر اجتماعی از روز ازل تا ابد را در برمی‌گیرد. مثلاً جرج ریتزر از اول تاریخ کسانی همچون افلاطون و ارسطو را نیز جزو جامعه‌شناسان می‌داند؛ امروز حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی، پیش عنوان مطالعات را بر خود نهاده و مثلاً جامعه‌شناسی خانواده تبدیل به مطالعات خانواده شده است.

اگر معنای عام جامعه‌شناسی را در نظر داشته باشیم که مبتنی بر آن تمامی حرف‌های بشریت را بتوان در آن ریخت، شوکه می‌شویم اگر از مرگ جامعه‌شناسی خبر دهند

چرا که تصور غالب این خواهد بود که حق اندیشیدن دربارهٔ مسائل اجتماعی از ما گرفته خواهد شد. اگر این مقدمات لحاظ شود درک آنچه من گفته‌ام بسیار ساده خواهد بود و فهم آن متضمن حواشی‌ای که پیرامون آن ایجاد شد، نیست!

بحث بر سر این نیست که کلیت تأمل و تفکر اجتماعی به پایان خود رسیده است و شکل‌های دیگری از تأمل و تعمق نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ بحث بر سر این است که هر علمی با چه چیزهایی می‌میرد و زنده می‌شود! من در سخنرانی خود مشخصاً به موضوع مطالعات فرهنگی پرداختم، اما مقصودم این نبود که مدافع مطالعات فرهنگی هستم و حتی معتقدم مطالعات فرهنگی مشکلاتی اشد و بیشتر از جامعه‌شناسی دارد و چیزی غیر از حدیث نفس انسان‌هایی که در این حوزه کار می‌کنند نیست و هیچ امکان اثباتی جز خود آنها برای پروژه‌های تحقیقاتی‌شان وجود ندارد. بنابراین اگر در عنوان آن سخنرانی، تولد مطالعات فرهنگی آمده، به معنی قابل دفاع و خوب بودن مطالعات فرهنگی نیست.

من در آن سخنرانی روی مطالعات فرهنگی متمرکز نشدم و به طور مبسوط چند مسأله را مطرح کردم، از آن جمله دربارهٔ فوکو هم بحث کردم؛ بحث من این است که یک معنای دقیق برای جامعه‌شناسی در دستگاه معرفتی موجود است، وقتی علم جامعه‌شناسی نتواند خود را با آن معنا وفق دهد، جز مرگ چه فرجام دیگری می‌توان برای آن در نظر گرفت؟ در واقع در چنین وضعیتی دستگاه جامعه‌شناسی دیگر قابلیت جواب‌گویی را به آنچه برای آن به وجود آمده، ندارد.

با یک بررسی تاریخی می‌توان دریافت که زمانی جامعه‌شناسان به درستی ادعا می‌کردند که زبان جهان مدرن زبان جامعه‌شناسی است، اما آنچه به طور مجمل و روشن می‌توانم بیان کنم این است که اکنون به تعداد مکاتب موجود سرمشق

جامعه‌شناسی داریم؛ امروز نه با یک جامعه‌شناسی که با جامعه‌شناسی‌ها مواجه هستیم. توجه داشته باشیم که وقتی از یک علم سخن گفته می‌شود دیگر اشاره‌ای به سرمشق‌های موجود در آن علم نمی‌شود و مبتنی بر همین انگاره است که **علوم چند سرمشقی را اصولاً نمی‌توان علم به حساب آورد؛** علم یعنی آنچه که به انسان توانایی شناخت عالم واقع را ببخشد و روی آن شناخت بایستد، نه اینکه هرکسی بنا بر طبع و علاقه خود لوکاجی شود یا آلتوسری یا مارکسی!

جامعه‌شناسی‌های متعدد که در درون دستگاهی به نام علم جامعه‌شناسی پرورده شده در حد روایت‌ها و قصه‌هایی بیش نیستند و توانایی تحمیل اعتبار خود را ندارند؛ اگر می‌توانستند اعتبار خود را اثبات کنند که امروز به چنین وضعی نمی‌افتادند! **جامعه‌شناسی یک دستگاه معرفتی بود که بعد از پارسونز تمام شد؛** تا قبل از پارسونز همه در انتظار "نیوتن جامعه‌شناسی" بودند تا به تعددها پایان دهد اما بعد از پارسونز دیگر کسی چنین داعیه‌ای ندارد و همه، این تعدد را پذیرفته‌اند.

اوایل دهه ۹۰ والرش‌تاین در کنگره سالانه انجمن جامعه‌شناسی گفت: «**می‌دانیم که دیگر جامعه‌شناسی یک علم نیست،** اما جامعه‌شناسان به گونه‌ای خاص درباره‌ی عالم صحبت می‌کنند و مفاهیم خاصی دارند»؛ در واقع جامعه‌شناسی یک دستگاه شناختی بود که توسط غول‌هایی همچون دورکیم و وبر اثبات شد و چون این دستگاه شناختی توسط یک دستگاه شناختی متقن علم به شمار آمد تا دهه ۶۰ اجازه نمی‌داد که مثلاً تفکر مارکسیستی به آکادمی راه پیدا کند و علم محسوب شود.

در جامعه‌شناسی با جامعه‌شناسی‌های متعددی روبه‌رو هستیم که هیچ‌کدام نمی‌توانند همدیگر را اقناع کنند و هر کدام به تنوع آدم‌هایی که در آن حوزه کار می‌کنند درباره‌ی موضوعات جهان حرف‌های متفاوت برای گفتن دارند. به چه دلیل در حوزه‌ی علوم

اجتماعی به تعداد نفرات، موضوعات مورد مناقشه است؟ نه تنها جامعه‌شناسی در درون خود با بحران مواجه شده که در بیرون خود نیز رقبای جدی‌ای پیدا کرده است؛ زبان جامعه‌شناسی زبان جهان مدرن بود و کسی نمی‌توانست مدعی شناخت دنیای مدرن شود اما رویکرد جامعه‌شناسانه نداشته و با زبان جامعه‌شناسی سخن نگوید!

بعد از پارسونز جامعه‌شناسی انواع رقبا را به خود دید و **نباید پنداشت که چون این رقبا درباره امر اجتماعی صحبت می‌کنند پس همان جامعه‌شناسی هستند!** مطالعات فرهنگی و مطالعات پسااستعماری جامعه‌شناسی نیستند؛ مطالعات فرهنگی یک دستگاه شناختی است که همه چیز را متفاوت می‌بیند؛ مطالعات فرهنگی‌ها حتی از فوکو به عنوان یک دستگاه شناختی استفاده بردند، در حالی که **فوکو مترادف با مطالعات فرهنگی نیست!**

در نقطه آغاز جامعه‌شناسی نزاع‌های جدی‌ای وجود داشت که در متن جامعه‌شناسی مطرح نشده و لذا تاریخ جامعه‌شناسی با آن آشنا نیست، اما اکنون احیا شده است؛ **یکی از رقبای جامعه‌شناسی در بدو امر ادبیات بود.** وقتی جامعه‌شناسی ظاهر شد، ادبیات نقدی به جامعه‌شناسی وارد کرد که چه چیز بیشتری نسبت به ادبیات برای عرضه به جامعه در اختیار دارد؟ مثلاً جامعه‌شناس قرار است چه شناخت بیشتری از جامعه روسیه در مقایسه با آثار کلاسیک ادبیات روس به دست دهد؟ یا چه چیزی بیشتر از رمان "بینوایان" درباره شرح طبقات و نزاع‌های طبقاتی در انقلاب فرانسه عرضه کند؟

بدین ترتیب **امروز ادبیات به میدان بازگشته و نقد ادبی دست به کار تحلیل جامعه شناختی زده است** و حتی برخی همچون «ریچارد رورتی» معتقدند که نقد ادبی بهتر از پس این کار برمی‌آید و به قول معروف بهتر از هر جامعه‌شناسی حرف جامعه‌شناسانه می‌زند. بنابراین می‌خواهم بگویم که در وضعیت کنونی در درون جامعه‌شناسی با تنوع مکاتب و به تعبیر دیگر با تنوع علم‌های جامعه‌شناسی مواجه هستیم و بیرون از

جامعه‌شناسی هم انواع مختلف گرایش‌هایی وجود دارد که ناظر به موضوعات جامعه‌شناسانه هستند. حال چه نامی می‌توان بر این وضعیت گذارد؟ وضعیتی که دیگر نمی‌توان در آن اعتبار دستگاه شناختی وبر و دورکیم را تضمین کرد! خلاصه اینکه آنچه در آن سخنرانی گفته شد چیزی جز باز بیان این وضعیت تازه نبود و نه از مطالعات فرهنگی دفاع شده و نه حرف عجیبی درباره جامعه‌شناسی زده شده بود.

دکتر ابادری:

از آقای دکتر کچویان تشکر می‌کنم که دیدگاه خود را بیان کردند. برای اینکه هیچ سوء تفاهمی پیش نیاید می‌گویم که من "نظریه مرگ مؤلف" یا نویسنده کارکرد فوکو را مدنظر قرار می‌دهم؛ دیگر اینکه هم دکتر کچویان در نقد رادیکال هستند و هم من؛ و امیدوارم که دکتر کچویان کمک کنند تا مسأله حل شود. من اینجا قرار است متن دکتر کچویان را نقد کنم و معتقدم که همگی در این حقیقت که متن از قصد مؤلف فراتر می‌رود شک نداریم.

من دو متن از آقای دکتر کچویان در اختیار دارم، یکی با عنوان «از تجدد تا مابعد تجدد، از جامعه‌شناسی تا مطالعه فرهنگی» و یکی هم متن سخنرانی ایشان در دانشگاه علامه طباطبایی با عنوان «مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی». در گزارش سخنرانی دانشگاه علامه به نقل از دکتر کچویان آمده است: «اگر از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گوییم به معنای نقد هر نوع شناخت نسبت به اجتماع نیست، بلکه موضوع خاصی از جامعه‌شناسی مطرح است که اینک به زمان مرگ خود رسیده است». و ایشان ادامه داده‌اند: «در حال حاضر از چند حوزه، سخنرانی درباره مرگ جامعه‌شناسی یا به عبارتی ضرورت بازبینی ساختاری در جامعه‌شناسی به گوش می‌

رسد. متفکران جهانی شدن همچون گیدنز، والرشتاین، رابرتسون و متفکران دیگری که به بحث جهانی شدن می‌پردازند معتقد به عدم کاربرد جامعه‌شناسی در جهان امروز هستند».

اما من چنین فکر نمی‌کنم؛ **اینها مباحث درونی جامعه‌شناسی است؛** والرشتاین به عنوان نویسنده‌ای مارکسیست معتقد به نظریه سیستم‌هاست و از کسانی که مسائل خرد را وارد جامعه‌شناسی کرده‌اند انتقاد می‌کند. این بحث‌ها نشانه مرگ جامعه‌شناسی نیستند. دیگر اینکه دکتر کچویان گفته‌اند: «موج سوم جامعه‌شناسی بسیار جدی، چنین رویکردی را برگزیده است»؛ **اگر منظور از موج سوم، دیدگاه آلون تافلر است که باید گفت او روزنامه نگار بود و موج سومی در جامعه‌شناسی در کار نیست!**

دکتر کچویان در ادامه می‌گویند: «حوزه سوم، مطالعات فرهنگی است که از حدود دهه ۵۰ [قرن بیستم] شروع به فعالیت کرده و خود را از جامعه‌شناسی جدا کرد»؛ ببینید، **مطالعات فرهنگی از دهه ۵۰ فعالیت خود را شروع نکرد؛** در قرن نوزدهم مطالعات فرهنگی به شدت جریان داشت و نوکانتی‌ها و هگلی‌ها در این عرصه فعال بودند؛ نوکانتی‌ها تئوری اخلاق کانت را به حوزه فرهنگ تسری دادند و دستگاه عظیمی ساختند که به وبر ختم شد؛ بنابراین مطالعات فرهنگی در دنیای آلمانی زبان از اواخر قرن هجدهم آغاز شده بود و در دنیای فرانسوی زبان هم این مسأله تحت عنوان "civilization" مطرح شده بود. اندیشه‌های ضد روشنگری در فرانسه و بحث‌های ضد فلسفی کسانی همچون «هامان» که هم‌عصر کانت زندگی می‌کرد، بحث‌های فرهنگی بود.

در دنیای انگلیسی زبان هم «متیو آرنولد» مدعی شد که باید فرهنگ جایگزین دین شود؛ چرا که تعدد دین در جوامع آنقدر زیاد است که اعضای جامعه را متفرق کرده و

لذا باید به فرهنگ نقشی غالب برای ایجاد همگرایی بخشید. بنابراین این سخن که وجود تعدد در جامعه‌شناسی نامطلوب است، سخن تازه‌ای نیست و بارها دربارهٔ دین هم این سخنان گفته شده است. بنابراین، ساده‌سازی است اگر رواج بحث‌های فرهنگی را به دههٔ ۵۰ قرن بیستم تقلیل دهیم؛ من نمی‌دانم در صحبت‌های دکتر کچویان ماجرا از چه قرار است!

خوب! ایشان در ادامه گفته‌اند: «رشتهٔ مطالعات فرهنگی متأثر از افکار فوکو است»؛ توجه داشته باشیم که در دههٔ ۵۰ فوکو بیست ساله است و فوکوی بیست ساله که نمی‌تواند واضح مطالعات فرهنگی‌ای باشد که در شکل امروزی آن از چند قرن قبل از او آغاز شده بود!

ایشان ادامه می‌دهد: «در واقع در حوزهٔ نظریه‌های پست‌مدرن، به ویژه فوکو مطرح است و افکار وی به اشکال مختلف طرح و بحث می‌شود»؛ در اینجا حوزهٔ پست‌مدرن نیاز به توضیح دارد؛ من یک بار نوشتم که پست‌مدرنیسم یک "مد فکری" بود که تمام شد! برخی گمان می‌کنند که پست‌مدرنیسم یک دورهٔ تاریخی است! در حالی که من بیست سال پیش نوشتم که پست‌مدرنیسم یک مد فکری بدون اساس و حتی قلابی و پوشالی است؛ مردم دیگر از پست‌مدرنیسم خسته شده‌اند! حرف پوانکاره در این مورد درست از آب درآمده است، وی می‌گوید: «نظریه‌ها نه ابطال می‌شوند و نه اثبات؛ بلکه نظریه‌ها کهنه می‌شوند و از بین می‌روند»؛ مدهایی همچون اگزستانسیالیسم و پست‌مدرنیسم هم دیگر کهنه شده‌اند و نشانی از آنها نیست.

اما در نگاه جناب دکتر کچویان این‌گونه نیست و گویی وجود "دورهٔ پست‌مدرن" برای نظریهٔ ایشان مسأله‌ای حیاتی است؛ این در حالی است که وقتی به فوکو و دریدا گفتند که شما پست‌مدرن هستید، آنها تعجب کردند و آن را رد کردند!

پس کسانی که ما به عنوان بزرگان اندیشه پست‌مدرن می‌شناسیم به هیچ وجه این مسأله را نپذیرفتند؛ وقتی فوکو می‌گوید من پست‌مدرن نیستم، می‌داند که چه می‌گوید؛ بعد هم واژه‌ای دیگر اختراع شد به نام "پساساختارگرایی" و گفته شد که فوکو و دریدا پاساساختارگرا هستند! آقای دکتر کچویان می‌داند که فوکو هیچگاه قبول نکرد که پست‌مدرن است، منتهی ایشان در سخنان خود اهمیتی به آن نمی‌دهند چرا که اتفاقاً به عنوان یک دوره تاریخی و نه به عنوان نوعی معرفت و دانش به آن احتیاج دارند!

بعد از آن دکتر کچویان گفته‌اند: «فوکو مرگ جامعه‌شناسی را در ذهن می‌پرورانده است»؛ پاسخ این است که فوکو خیلی چیزها را در ذهن می‌پرورانده است؛ از فوکو پرسیدند که فیلسوف هستی؟ او پاسخ منفی داد؛ و وقتی باز پرسیدند که چه چیزی هستی؟ گفت: هیچ چیز! فوکو نام کرسی‌اش را "نظام اندیشه‌ها" گذاشت؛ وقتی کتاب اول فوکو درآمد آنگونه که مفسران‌ش هم شرح داده‌اند اصلاً نظام اندیشه‌ها را بررسی نکرد! بدین ترتیب فوکو تاریخ اندیشه را رد کرد و خود را از آنچه آیزایا برلین می‌نوشت جدا کرد. اولین کتاب او نیز رد تاریخ اندیشه است. بنابراین در مقابل این گفته که فوکو مرگ جامعه‌شناسی را در ذهن می‌پرورانده می‌گویم که اصلاً چنین نبوده است! ببینید، هایدگر هم جامعه‌شناسی را تحقیر می‌کرد و حتی خود را نیز فیلسوف نمی‌دانست و نهایتاً هم درباره خود گفت: «من متفکر هستم»!

اما آقای دکتر کچویان در ادامه می‌گوید: «وجود چنین نگاهی در فوکو باعث شد که او کارش را تبارشناسی نام‌گذار و هیچگاه از واژه جامعه‌شناسی استفاده نکند»؛ خوب، خیلی‌ها چنین نکردند؛ حتی مارکس که او را برخی بنیان‌گذار جامعه‌شناسی می‌دانند اصلاً نمی‌دانست جامعه‌شناسی چیست! باید در اطلاق مفاهیم مراقب باشیم! اینکه فوکو واژه جامعه‌شناسی را به کار نبرده آیا بدین معنی است که جامعه‌شناسی چیز

بدی است؟! ایشان ادامه می‌دهند و بر این اعتقاد هستند که بعد از دوره مدرن، دوره علوم ضدعلم مطرح است؛ من معنی علوم ضدعلم را نمی‌فهمم! اگر این عبارت یک سخن عارفانه است که جناب دکتر بگویند و خیال ما را راحت کند.

ایشان در ادامه می‌گویند: «و برای نمونه می‌توان به تبارشناسی به عنوان یک موضوع ضدعلمی در حوزه تاریخ اشاره کرد»؛ ببینید، **در دوره تبارشناسی اتفاقاً فوکو به سمت تحلیل علمی حرکت می‌کند؛** آنچه تبارشناسی رد می‌کند این است که دلیل بزرگی برای تحول یک دوره تاریخی وجود ندارد، بلکه عللی اتفاقی دست به دست هم می‌دهند و چیزی را خلق می‌کنند و قدرت در این خلق کردن بسیار دخالت دارد.

مثلاً فوکو در [کتاب] «مراقبت و تنبیه» می‌گوید دلیل اینکه بورژوازی افراد بیکار را از دیوانه‌ها جدا کرد این بود که به کار ارزان احتیاج داشت؛ بدین ترتیب در تبارشناسی، فوکو دنبال علت و تبیین می‌گردد؛ اگر هم در این مورد شک و شبهه‌ای وجود دارد نوشته‌های مفسران فوکو در دسترس است.

چون آقای دکتر کچویان به این مسأله حساسیت زیادی دارند و یکی از دلایلی که باعث می‌شود جامعه‌شناسی را مردود بشمارند و مطالعات فرهنگی را ترجیح دهند همین مسأله تبیین است، لذا می‌گویم این گفته که فوکو تبیین را به کنار گذاشته، اصلاً درست نیست چرا که **فوکو اگرچه تبیین‌های بزرگ را نمی‌پسندد اما تبارشناسی او پر از تبیین‌های کوچک است!**

آقای دکتر کچویان در ادامه می‌گویند: «مبدعان مطالعات فرهنگی به این نتیجه رسیده‌اند که دیگر جامعه‌شناسی قادر به پاسخگویی به تحولات نیست»؛ من نمی‌دانم این مبدعان چه کسانی هستند و بهتر بود حداقل نامی از آنها به میان می‌آمد، اما همین قدر می‌دانم **آنهايي که در دهه ۵۰ به مطالعات فرهنگی مشغول بودند هیچ کدام از**

مرگ جامعه‌شناسی سخن نگفته‌اند؛ آنها در حیطه‌ای کار می‌کردند و جامعه‌شناسان در حیطه دیگر.

یا ایشان ادامه می‌دهند: «برای نمونه در اندیشه دورکیم تجدد بر مبنای روابط میان انسان‌ها توضیح داده شده و در واقع جهان مدرن به معنای قرار گرفتن نیروهای اجتماعی در کنار یکدیگر است»؛ خوب، اندیشه فوکو هم همین است؛ تبارشناسی که توضیح رابطه‌ی میز و صندلی نیست!

دکتر کچویان ادامه می‌دهد: «چرا که مطالعات فرهنگی هیچگاه به دنبال نسخه پیچیدن و ارائه حکمی جامع برای جامعه نیست و خود را مبرا از آن می‌داند»؛ این سخن بسیار مهم است و من در ادامه اشاره خواهم کرد که چه نقش مهمی برای نظریه ایشان بازی می‌کند؛ این حکم، حکمی قاطع است و باید تأکید کرد که جامعه‌شناسی هم هیچگاه نسخه‌ای برای جامعه نمی‌پیچد، اما از نظر دکتر کچویان جامعه‌شناسی نسخه می‌پیچد و من در تحلیل مقاله‌ای که به قلم خودشان نوشته شده خواهم گفت که چرا ایشان فکر می‌کنند که جامعه‌شناسی نسخه می‌پیچد و مطالعات فرهنگی نسخه نمی‌پیچد.

اتفاقاً جناب دکتر کچویان که طرفدار مطالعات فرهنگی هستند به شدت آدم نسخه پیچی است؛ اگر ایشان در پارادایم مطالعات فرهنگی می‌اندیشیدند نباید نسخه می‌پیچیدند اما به شدت نسخه می‌پیچند و یکی از دلایل جذابیت ایشان هم همین نسخه پیچیدن‌ها است!

ایشان در جای دیگری می‌گویند: «و این هویت‌هاست که جهان اجتماعی را می‌سازد؛ این خود یک تغییر اساسی در مطالعات فرهنگی است»؛ توجه داشته باشید که این حرف ضد فوکویی است، اما آقای دکتر کچویان که آن را به زبان می‌آوردند، به این سخن احتیاج دارند و من در ادامه دلیلش را توضیح خواهم داد. ایشان خیلی از فوکو

استفاده می‌کنند اما بدون اعلام نظر، ناگهان سخنی ضد فوکویی می‌گویند! ببینید این سخن که هویت‌ها جهان اجتماعی را می‌سازند و اینکه این امر از خوبی‌های مطالعات فرهنگی است، بسیار مورد نیاز دکتر کچویان است؛ تمام سعی فوکو این بود که بگوید هویت را گفتمان می‌سازد، مثلاً گفتمان تجدد هویت متجدد می‌سازد؛ بنابراین در [اندیشه] فوکو هویت کاملاً تحت تأثیر گفتمان‌ها است، اگر از فوکو استفاده کنیم و بگوییم [این] هویت‌ها هستند که جهان اجتماعی را می‌سازند، در واقع دچار تناقض شده‌ایم!

دکتر کچویان در ادامه می‌گویند: «بر مبنای تفکر فوکو در رشته مطالعات فرهنگی دیگر کسی به سراغ تبیین علی نمی‌رود و در بهترین شکل ممکن تبیین توصیفی را در دستور کار خود قرار خواهند داد. در واقع باید گفت مطالعات فرهنگی تنها به دنبال تفهم است و نه تبیین»؛ فوکو به جز دوران اولیه که تحت تأثیر هایدگر و اگزیستانسیالیسم فرانسوی قرار گرفت، دشمن مفهومی به نام تجربه زیسته و تفهم بود. اشتباه است اگر بگوییم اندیشه فوکو در جست‌وجوی تفهم است!

تمام ماجرای گفتمان بازی این است که فوکو معتقد است مفاهیم در گفتمان‌های متفاوت فرق دارند. فوکو این معنا را از معلم خود کانگهیم گرفته است. جست‌وجوی تجربه زنده همان چیزی است که فوکو نه تنها از آن احتراز می‌کند بلکه به خاطر آن به سارتر و اگزیستانسیالیست‌ها و حتی کم و بیش به مرلوپونتی معلم اولیه خود انتقاد می‌کند.

تجربه زیسته به کسانی مربوط می‌شود که فلسفه سوژه را قبول دارند؛ کسی که به دنبال دیسکور [Discourse] است نمی‌تواند به دنبال فهم باشد، به این دلیل ساده که به یک معنا انسان از بودن خود درون یک دیسکور خبر ندارد و نمی‌تواند خود را بفهمد.

فوکو وقتی دیسکور خود دربارهٔ جنون را روایت می‌کند می‌گوید بورژوازی تصور می‌کند که با آوردن عقل، چیزی به جهان افزوده است اما خودش نمی‌فهمد که این عقل را بر مبنای جنون، در تقابل با جنون و در نسبت با جنون تعریف کرده است. فوکو عقل‌گرایان را متهم می‌کند که نمی‌فهمند که در واقع عقل را در نسبت با جنون تعریف می‌کنند. بنابراین تفهم مربوط به کسانی است که به سوژه و فهم دیگری معتقد هستند. **گفتن این جمله که فوکو به دنبال تفهم و نه تبیین است، خطای دهشتناکی است.**

دکتر کچویان می‌گوید: «اگر جامعه‌شناسی به دنبال آن بود که ببیند کجا هستیم و کجا خواهیم رفت، در مطالعات فرهنگی نمی‌توان شاهد چنین مسأله‌ای بود؛ اینکه ما کجا هستیم و کجا نیستیم، مفهومی کامن سنس [Common Sense] یعنی مبتنی بر عقل سلیم است؛ اتفاقاً دکتر کچویان در مصاحبه‌های خود به راحتی می‌گویند که ما کجا هستیم و کجا خواهیم رفت، اما برایشان مهم است که جامعه‌شناسی نسخه می‌پیچد و مطالعات فرهنگی نمی‌پیچد، چرا که ایشان به این مفهوم احتیاج دارند. در ادامهٔ صحبت‌ها توضیح خواهم داد که چرا ایشان به این گفتهٔ خود که افراد نمی‌دانند کجا هستند و کجا خواهند رفت، احتیاج دارد؛ البته ایشان اطلاع دارد که کجا هست و کجا خواهد رفت!

جامعه‌شناسی می‌تواند در یک قیاس تاریخی شاخص‌هایی را مورد استفاده قرار دهد و مثلاً به لحاظ اجتماعی ایران و ترکیه را مقایسه کند اما طرحی که آقای دکتر کچویان داده‌اند این رابطه را قطع می‌کند و **من توضیح خواهم داد که چرا ایشان از جامعه‌شناسی متنفر است!**

دیگر اینکه دکتر کچویان می‌گوید که خوبی مطالعات فرهنگی این است که نمی‌گوید از کجا می‌آییم و به کجا می‌رویم، اما از طرف دیگر گفتار و افعال شخص ایشان کاملاً

در پی تبیین این امر هستند که ما کجا هستیم و به کجا خواهیم رفت! من در انتها دیالکتیک دکتر کچویان را توضیح و نشان خواهم داد که به چه نتایج ترسناکی منجر خواهد شد. ایشان از فوکو استفاده می‌کند تا جامعه‌شناسی را به لحاظ تئوریک له کند اما زمانی که نوبت به خودش می‌رسد فوکو را کنار می‌گذارد!

آنچه تاکنون گفته شد پیش در آمد بحث بود و در قسمت بعد با تحلیل محتوای مقاله‌ای که به قلم شخص دکتر کچویان نوشته شده بحث را دنبال خواهم کرد و بعد هم نتیجه‌گیری می‌کنم.

دکتر کچویان:

من می‌ترسم که آخر کار قضیه شبیه داستان مار و مار شود؛ حکایت آنکه مار می‌کشید و آنکه درباره چستی مار توضیح می‌داد. مقاله‌ای که ایشان از آن صحبت می‌کنند، مقاله من نیست! من هم کم کم دارم به این نتیجه می‌رسم که همچون آقای طباطبایی دیگر اجازه ندهم که هیچ خبرنگاری به جلسات سخنرانی من وارد شود چرا که خبرنگاران بحث را نمی‌فهمند! به نظر من تمام بحث‌هایی که توسط خبرنگاران از آن جلسه سخنرانی بیان شده دو قران ارزش ندارد.

نکته دیگر اینکه به فرض درست بودن محتوای ارائه شده در گزارش مورد استناد ایشان، کدام فرد در دنیا هست که با این شیوه نقد که دکتر اباذری پیش گرفتند درب و داغون نشود؟ آقای دکتر! شاید شما با محتوای بحث من مشکل داشته باشید اما سخنرانی من مبنا و چارچوب مشخصی داشت و اکنون فقط من باب اینکه قضیه مار و مار نشود توضیحاتی می‌دهم. نکته اول مورد نظر من به مؤلف و متن مربوط می‌شود. تردیدی وجود ندارد که متن، مکتوب شده گفتار است، اما وقتی نویسنده متن خود

حاضر است و درباره‌ی استدلال‌هایش توضیح می‌دهد باید سخن‌اش را پذیرفت. خیلی از مواردی که دکتر اباذری بیان کردند در واقع بدفهمی خیرنگار از سخنرانی من بود. نکته‌ی دیگر اینکه صحبت‌های من درباره‌ی موضوعات مختلف و در برنامه‌های متفاوت که ایشان به آن اشاره می‌کنند و کلاً اینکه من که هستم و چه می‌کنم و کجا می‌روم ربطی به بحث امروز ما ندارد؛ ما اینجا هستیم تا معنای مرگ جامعه‌شناسی را بفهمیم و فقط درباره‌ی این موضوع بحث کنیم.

اجازه دهید درباره‌ی اهمیت فوکو در علوم انسانی سخن بگویم. اتفاقاً فوکو آخرین فردی است که تلاش می‌کند علوم انسانی را احیا کند و دلیل ارجاع دادن‌های فراوان من به فوکو به دلیل همین اهمیت است. اینکه من چه هستم و به کجا می‌روم به شخص من مربوط است و اصلاً روش تمام بزرگان که البته من به پای آنها نمی‌رسم این است که از هر کسی سخنی را اخذ می‌کنند و برای بیان مقصود خود به کار می‌برند. اصلاً لزومی ندارد به هر سخنی که برای بیان مقصود ادا می‌کنیم اعتقاد و پابندی داشته باشیم. این روش بحث که سخنانی را اخذ کنیم و به آنها اعتقاد نداشته باشیم تنها مختص بنده نیست.

البته من بدون اغراق دکتر اباذری را یکی از پرمطالعه‌ترین اساتید می‌دانم و از این حیث خود را بسیار پایین‌تر از ایشان می‌شناسم، اما اینکه ایشان در ابتدا، منکر دیدگاه والرشتاین شدند یادآوری می‌کنم که والرشتاین در کتاب «ژئوپلتیک و فرهنگ» که به فارسی هم ترجمه شده می‌نویسد «هیچ راه دیگری برای تفکر اجتماعی که تحت عنوان جامعه‌شناسی شناخته می‌شود وجود ندارد که بتوان درباره‌ی تحولات اجتماعی بحث کرد بدون اینکه غایت را در علوم اجتماعی برگردانند». این نکته بسیار مهم است و نباید تصور کنیم که برگرداندن غایت مسأله‌ای عادی است؛ مهم‌ترین نقطه‌ی نزاع علم طبیعی

با فکر مبدع مدرن و مهم‌ترین نزاع علوم اجتماعی با علم قدیم در همین "فضیة غایت" که به کارکرد تبدیل شده مستتر است و به اعتقاد والرشتاین دیگر هم نمی‌تواند کارکرد داشته باشد.

آقای دکتر اباذری اینجا مطالبی را بیان کردند که من ترجیح می‌دهم آنها را باز کنم. ایشان گفتند که یکی از موارد استفاده از جامعه‌شناسی استفاده عام است و در واقع نوع نگاه ایشان به گونه‌ای است که اگر بخواهیم با یکدیگر صحبت کنیم باید معانی لفظ را بسیار بزرگ و عام در نظر بگیریم که در واقع بلاموضوع است. ببینید، **تمام متفکران جهانی شدن می‌گویند که جامعه‌شناسی دیگر نمی‌تواند کاری از پیش ببرد و ادله آنها نیز این است که دیگر موضوع جامعه‌شناسی وجود ندارد.**

یکی از راه‌های فهم مرده یا زنده بودن یک علم، فهم زنده بودن و مرده بودن موضوع آن علم است. اگر به این نکته برسیم که موضوع جامعه‌شناسی دولت-ملت‌ها و دولت ملی و جوامع ملی است و اکنون دیگر چنین موضوعی وجود ندارد آیا می‌توان داعیه تداوم آن علم را داشت؟ آنها می‌گویند جهان امروز در عصر جهانی شدن به سر می‌برد و در این عصر نیز دیگر قالب تحلیل جوامع نیستند. این تحلیل چیزی نیست که من از خود ابداع کرده باشم بلکه بحث‌هایی است که به واسطه جهانی شدن مطرح شده‌اند. نکته دیگر در سخنان آقای اباذری تاریخچه‌ای بود که برای مطالعات فرهنگی بیان کردند و برای این تاریخ‌سازی خود، حتی **انسان‌شناسی و مردم‌شناسی را نیز با مطالعات فرهنگی یکی گرفتند!** البته که هر علم بعد از تأسیس به دنبال پیشینه مباحث مورد نظر خود می‌رود اما نباید نقطه تأسیس آن علم را از نظر دور داشت.

در جامعه‌شناسی هم یک پیشاتاریخ جامعه‌شناسی و یک تاریخ جامعه‌شناسی وجود دارد؛ اینکه متفکرانی همچون هامان و متیو آرنولد نظریاتی داشته‌اند، که نباید به جریان

داشتن مطالعات فرهنگی در زمان آنها مربوط دانست؛ **یک تفکر وقتی به صورت مجموعه گزاره‌هایی که منطقیاً به یکدیگر مرتبط و قابل رد و اثبات هستند، درآید علم تأسیس شده است.**

انسان‌شناسی و مردم‌شناسی به همان میزان که مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی با یکدیگر تفاوت دارند، از هم متفاوت هستند. **در انسان‌شناسی و مردم‌شناسی اصلاً مطالعه فرهنگی انجام نمی‌شود** و تصویری برای چگونگی مطالعه فرهنگ هم در تاریخ این قوم وجود ندارد. این سخن که هر که درباره فرهنگ حرف بزند در چارچوب مطالعات فرهنگی عمل می‌کند سخن عجیبی است و مانند آن تلقی است که هر که راجع به جامعه حرف بزند، جامعه‌شناس است! با این همه قصد من در آن سخنرانی انکار مباحث پیشینی در زمینه مطالعه فرهنگ نبوده است.

مسئله دیگری که دکتر اباذری بیان کردند مسئله جامعه‌شناسی و دین بود که البته ربطی به بحث ما نداشت اما من اکنون مجبور به پاسخگویی هستم - اینکه در جامعه دینی تعدد دین وجود داشته باشد و در جامعه‌شناسی هم تعدد امکان دارد، این ایراد هم به دین و هم به جامعه‌شناسی مربوط شود! ببینید، **تکثر ادیان مشکلی را برای دین ایجاد نمی‌کند اما تکثر جامعه‌شناسی برای آن علم مشکل ایجاد می‌کند**، چرا که مدعی است خود عین حقیقت است. البته ادیان هم مدعی حقیقت هستند اما هیچ‌گاه مدعی دیانت واحد نیستند و در درون خود وجود ادیان دیگر را پذیرفته‌اند.

نکته دیگر اینکه جامعه‌شناسی فرهنگی با مطالعات فرهنگی متفاوت است و برای مدت‌ها در مطالعات فرهنگی و میان کسانی که به مطالعات فرهنگی مشغولند این بحث جریان داشت که تکلیف جامعه‌شناسی چه می‌شود! نکته بعد اینکه من تأکید کرده‌ام که فوکو را مطالعات فرهنگی کار نمی‌شناسم.

مسئله دیگر که دکتر اباذری مورد بحث قرار دادند مسئله پست‌مدرنیسم و پست‌مدرنیستی بود؛ آنچه ایشان مطرح کردند موضوع پرمناقشه‌ای در مباحث پست‌مدرنیسم بود و به این راحتی نمی‌توان درباره آن حکم داد. در عموم کتاب‌هایی که به قلم متفکران پست‌مدرن همچون بودریار و باومن نوشته شده، توضیح داده شده که **این لفظ معانی متفاوتی دارد اما عموماً روی ظهور یک دوره تاریخی و آنچه عصر پست‌مدرنیستی می‌نامند متفق القول اند.**

من معتقدم که پست‌مدرنیستی به معنای پایان مدرنیته و ناتوانی مدرنیته برای تداوم خود و از هم گسیختگی بنیادهایش است. شاید دیگران چنین اعتقادی نداشته باشند اما این تحلیل ابداع من نیست و آدم‌های بزرگی این تحلیل را ارائه کرده‌اند. لیوتار سخن مهمی گفته بود مبنی بر اینکه **علم مدرن دیگر از عهده توجیه خود بر نمی‌آید** و تنها مجبور به ابزارسازی و سرگرم کردن افراد است و این گفته او به اعتقاد برخی سخن اساسی و مهمی بود. حرف لیوتار حرف عامی بود و دیگران نیز بر همین سخن عام سوار شدند و نزدیک ۱۰ سال راجع به ابعاد مختلف آن بحث کردند.

نکته دیگر اینکه دکتر اباذری فرمودند که نمی‌دانند ضد علم یعنی چه! **فوکو یک دوره بندی دارد بدین صورت: دوره تحلیل ثروت، دوره نوزایی، اقتصاد و جامعه‌شناسی؛ فوکو این دوره‌ها را هم ردیف با یکدیگر می‌داند؛ یعنی تحلیل ثروت تبدیل به اقتصاد می‌شود و اقتصاد تبدیل به جامعه‌شناسی. فوکو می‌گوید دوره بعد از جامعه‌شناسی دوره ضد علم‌ها است.** این لفظ معنای خاصی دارد و سخن من نیست و عین نوشته‌های فوکو در کتاب «نظم اشیاء» است. فوکو در آنجا بعد از بحث درباره به پایان رسیدن نظم مدرن اتفاقاً از جامعه‌شناسی تعریف می‌کند و می‌گوید جامعه‌شناسی بر اساس ویژگی ساختاری عصر مدرن یعنی ارجاع سوژه مدرن، به دلیل اپیستمه‌ای که در حال ظهور

است نخواسته مسائل خود را حل کند. ولی از نظر فوکو زمان جامعه‌شناسی گذشته است و علوم دیگری که او نام آنها را علوم ضد علم می‌گذارد ظهور کرده‌اند. بنابراین این تحلیل را بنده در ذهن پرورانده‌ام بلکه بحث مهمی در مباحث فوکو است که البته چندان مورد استفاده او نیز قرار نگرفته است. مقالات متعددی در نشریات علمی نوشته شده که آیا رویکرد فوکو به علم، رویکرد جامعه‌شناسی علم است [و یا نه؟] و در این باره بسیار بحث شده است.

و اما درباره این سخن که هویت‌ها جهان را می‌سازند؛ اصلاً آیا مفهوم این سخن آن است که من باید هر هویتی را بپذیرم؟ این نتیجه‌گیری عجیبی است! من اعتقاد دارم که یک امر اجتماعی را هویت‌ها می‌سازند اما می‌توانم با آن هویت مبارزه کنم! این دو چه ربطی به هم دارد؟! در مقام شناخت، شما جهان را توضیح می‌دهید اما دلیلی ندارد که در مقام عمل هویت‌ها را قبول کنید و به رسمیت بشناسید! یعنی چون ملت‌ها با یکدیگر جنگ می‌کنند لذا نباید جامعه‌شناسی وجود می‌داشت؟!!

دکتر اباذری:

من خیلی مختصر به گفته‌های دکتر کچویان جواب می‌دهم و بعد درباره مقاله ایشان که بسیار مهم است بحث می‌کنم. من شخصاً بنا به دلایلی جهانی شدن را قبول ندارم؛ با دکتر کچویان موافق هستم که انواع و اقسام مطالعات فرهنگی داریم و چون ایشان از دهه ۵۰ نام برده بود من آن را نقد کردم.

درباره گفته ایشان مبنی بر ایراد نداشتن تعدد ادیان باید ذکر کنم که من درباره تعدد ادیان صحبت نکردم بلکه درباره "تعدد مذاهب" صحبت کردم؛ متیو آرنولد می‌گوید تعدد مذاهب در انگلستان باعث تفرقه می‌شود و باید با چیزی شبیه فرهنگ این تفرقه را

از بین برد تا در دامن آنارشسیسم نیفتد. دیگر اینکه من همچنان سر صحبت خود درباره پست مدرنیسم ایستاده‌ام چرا که هیچ متفکر بزرگی پست مدرنیسم را قبول نکرده است. افراد درجه دو و سه‌ای که می‌خواستند از استادیاری به دانشیاری و بالاتر برسند بدون اینکه بفهمند کتاب‌هایی نوشتند و یک دوره هم همه مفتون آن نوشته‌ها شدند.

دکتر کچویان:

فردریک جیمسون آقای دکتر؟

دکتر اباذری:

جیمسون اصطلاح "منطق سرمایه‌داری متأخر و منطق فرهنگ" را به کار برده و این با دوره تاریخی تفاوت دارد؛ به اضافه اینکه فردریک جیمسون از نظر من فرد مهمی نیست!

دکتر کچویان:

بودریار چطور؟!

دکتر اباذری:

از نظر من نوشته‌های بودریار را باید دور ریخت!

دکتر کچویان:

باومن [چطور]؟

دکتر اباذری:

حرف من این است که شما از فوکو دفاع می‌کنید اما فوکو این دوره تاریخی مورد نظر شما را قبول ندارد! هیچ متفکر بزرگی نگفته پست‌مدرنیسم یک دوره است! درباره اینکه هویت‌ها جهان را می‌سازند ایراد من به شما این است که این حرف فوکویی نیست؛ **شما صغری و کبری فوکویی می‌چینید اما نتیجه ضد فوکویی می‌گیرید** و این درست نیست! فوکو می‌گوید سوژه‌ها را گفتمان‌ها می‌سازد اما این سخن فوکو نیست که چون هویت دارم می‌توانم جهان را بسازم! با این همه تمام این حرف‌ها از نظر من مهم نیست و این مقاله‌ای که اکنون می‌خواهم درباره آن صحبت کنم برایم مهم است چون به قلم شخص دکتر کچویان نوشته شده است.

در ابتدا لازم می‌دانم که راجع به یک مفهوم آدورنویی تذکر دهم؛ ببینید، حرف‌های من امکان دارد ناقص باشد یا منطق من درست نباشد. من مدعی درست‌گویی نیستم و تنها می‌خواهم بر مبنای آنچه می‌دانم، این مقاله را نقد کنم. آنچه درباره رابطه میان دکتر کچویان و متون‌شان قابل تذکر است چیزی است که آدورنو به عنوان «**جارگون**» [Jargon] از آن نام برده و به هایدگر نسبت داده است. [آدورنو] می‌گوید هایدگر مفهوم ساده‌ای مثل «**دازاین**» [Dasein] را جوری به کار می‌برد که عده‌ای را متعجب و متحیر می‌کند و اساساً منطق را از میان می‌برد!

اما نکته مهم برای من منطق است؛ **این گفته شما که پست‌مدرنیسم آخرین دوره مدرنیسم است، فاقد منطق است.** باید بیان شود که چه کسانی این را گفته‌اند و با چه منطقی؛ مشکل این است که لحن آقای دکتر کچویان موقعیتی را به وجود می‌آورد که شنونده گمان می‌کند با **متنی ماورایی** مواجه است! با این تذکر وارد تحلیل مقاله «از تجدد تا مابعدتجدد، از جامعه‌شناسی تا مطالعات فرهنگی» می‌شوم. در این مقاله نوشته

شده: «بحث اصلی، مطالعه این امر است که مطالعات فرهنگی چه موجودی است و آیا نسبتی با علم و معرفت دارد؟ بسیار راحت پذیرفته‌ایم که ظهور چنین گفتارهایی را در غرب بمنزله علم بپذیریم و داخل جامعه‌مان هم لحاظ کنیم بدون اینکه بپرسیم چرا این گفتمان‌ها ظاهر شده‌اند، چه چیزی را پاسخ می‌دهند و جایگاه تاریخی‌شان چیست؟ آیا به کار می‌آیند یا نه؟ از این حیث جامعه‌شناسی معرفت فقط می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد که چرا مطالعات فرهنگی ظاهر شد و حال که ظاهر شده است کارویژه تاریخی آن چیست؟...».

ببینید، کل مقاله راجع به مرگ جامعه‌شناسی است؛ **چطور یک نفر می‌تواند مدعی شود که جامعه‌شناسی مرده، آن وقت از گونه‌ای جامعه‌شناسی یعنی جامعه‌شناسی معرفت استفاده کند و توضیح بدهد که مطالعات فرهنگی چگونه ظاهر شده است؟! این همان «جارگون» است که آدورنو می‌گوید؛ اگر جامعه‌شناسی مرده، پس همه اجزای آن همچون جامعه‌شناسی معرفت هم مرده است! چگونه می‌شود از جامعه‌شناسی معرفت برای شرح چگونگی شکل یافتن گفتمان مطالعه فرهنگی استفاده کرد؟! این یک تناقض منطقی است که نتایج عظیمی به بار می‌آورد.** [اولین خطای منطقی ایشان]

اما در ادامه دکتر کچویان نکته‌های بسیار مهمی را بیان کرده‌اند: «معتقدم که ویژگی‌هایی با چرخش زبانی اخیر گفتمان‌های جهانی را ممکن و ناممکن می‌کند و به شکل‌هایی از عمل و رابطه اجتماعی توصیه می‌کند و از تعدادی از آنها امتناع می‌کند. بدین معنا گفتمان‌ها نظام‌های معنایی‌اند که بر مبنای آنها جهانی ترسیم می‌شود که تلاش و فعالیت در آن جهان و به سوی آن جهان ممکن می‌شود ...».

و این سخنان را بشنوید که بسیار مهم است: «حال در اینجا می‌خواهیم بدانیم مطالعات [فرهنگی] کدام منظر را باز می‌کند؟ چه جهان و روابطی را به ظهور می‌رساند و به

لحاظ آرمانی چه وضعیت اجتماعی را پیش روی ما قرار می‌دهد؟ چنین سؤالی در مقطعی که قرار داریم عجیب نیست. اکنون که امکان علم عینی منتفی شده است ...».

ببینید "امکان علم عینی" جای بحث فراوان دارد؛ عده‌ای معتقدند که علم گزاره‌ای است که درباره جهان صادر می‌شود، یا کاذب است و یا صادق، اما عینی نیست؛ پوپر می‌گوید جهان سومی وجود دارد که در آن این گزاره‌های ذهنی مطرح می‌شوند و [خود] این جهان، عینی است نه آن گزاره‌ها؛ اما آقای دکتر کچویان به مفهوم "علم عینی" احتیاج دارند که آن را به کار می‌برند در حالی که برای کاربرد چنین مفهومی به پیچ و تاب زیادی احتیاج است.

در ادامه مقاله نوشته شده: «... زمینه چنین سؤالاتی خصوصاً به این سمت که گفتمان فرهنگی خود را در هیأت علم مطرح نکرده است ... بنابراین دلایل نظری و معرفتی وجود دارد که چنین سؤالی را درباره گفتمان مطرح می‌کنیم».

مجموعه قضیه این است که تاریخ تجدد را از نوزایی تا مابعدتجدد، تاریخ تطورات سوژه در نظر گرفته‌اند و معتقدند که متناسب با تطورات سوژه و نفس خودبنیاد در هر مقطع تاریخ گفتمان‌های متفاوتی ظاهر و صورت‌بندی شده‌اند که امکان ظهور و بروز سوژه را در آن مقطع تاریخی خاص بیان می‌کنند. من پیشتر توضیح دادم کسی که فوکویی است، نمی‌تواند مدعی شود که تاریخ را تاریخ سوژه در نظر گرفته است؛ سوژه را گفتمان می‌سازد؛ این دومین خطای منطقی ایشان است.

اگر تاریخ سوژه گفتمان را بسازد بدین معنی است که باید فوکو را بیرون بیندازید و آدمی مثل کانت و دکارت را که از آنها متنفر هستید به جایش نشانید! کسی نمی‌تواند از فوکو استفاده کند و بگوید تاریخ فوکویی را تاریخ تطور سوژه در نظر گرفته است و سوژه‌ها گفتمان را ساخته‌اند! اما همانطور که خواهم گفت برای دکتر کچویان بسیار

مهم است که اینگونه قضیه را بیچاند؛ توجه کنید که در دو صفحه آن مقاله دو ایراد منطقی وجود دارد.

نویسنده در مقاله ادامه می‌دهند: «از دوره نوزایی تا دوره روشنگری ...» توجه کنید! «مکتب آنال» عمری را صرف این تحقیق کرده تا مثلاً بفهمد که [آیا] گران شدن عدس در به وجود آمدن سرمایه‌داری تأثیر داشته یا خیر؛ قصد امتحان ندارم، اما من از ایشان [دکتر کچویان] سؤال می‌کنم: **شما دو نقاش نوزایی می‌شناسید؟ اصلاً از دو شاعر نوزایی شعر خوانده‌اید؟** آقای دکتر کچویان استاد من است اما علاقه ایشان به جنرال کردن‌های عجیب و غریب مهم است.

آقای دکتر کچویان! می‌دانید که عده‌ای عمر خود را برای شناخت و تحلیل یک نقاش دوره نوزایی صرف می‌کنند؟ باید کمی انصاف داشته باشیم؛ این جنرال کردن‌ها جوانان را مرعوب می‌کند! مسأله این است که **ایشان مرتب با دوره‌های عظیم تاریخی بازی می‌کنند و هیچ دلیلی هم نمی‌آورند!**

دکتر کچویان:

شما که به هر حال به ضد دلایل من اقامه نمی‌کنید!

دکتر ابادری:

و مقاله ادامه دارد: « [از دوره نوزایی تا دوره روشنگری] **گفتمان مطالعات فرهنگی بازنمای مابعد تجدد است**؛ هدف نظریه گفتمان این بود که "نظریه بازنمایی" را از میان ببرد. مفهوم نظریه بازنمایی متعلق به کسی است که از نظر اپیستمولوژیک معتقد باشد سوژه‌ای هست که در برابر ابژه قرار گرفته و آن را بازنمایی می‌کند. نظریه

گفتمان فوکو برای این است که مفهومی به نام بازنمایی را اساساً نابود کند. فوکو آن را از هایدگر و نیچه گرفته است؛ آن وقت شما می‌گویید گفتمان مطالعات فرهنگی بازنمای مابعدتجدد است؟! اگر گفتمان بازنمای جهان خارج شود چه تفاوتی با نظریه دارد؟ تمام حرف گفتمان این است که نشان دهد جهان خارج چگونه در یک دیسکور تشکیل می‌شود نه اینکه گفتمان بازنمای جهان خارج باشد! **اگر قرار باشد اینگونه سخن بگوییم که تمام عالم بر باد می‌رود!**

و ادامه می‌دهد: «ما مطالعات فرهنگی را در هیأت یک علم یا حوزه معرفتی پذیرفته‌ایم. اگر مطالعات فرهنگی ایسمی شبیه ایسم‌های دیگر به خود اضافه نکرده است علتش آن است که مطالعات فرهنگی بر خلاف جامعه‌شناسی که پر از ایسم است، ... **درون گفتمان مطالعات فرهنگی نمی‌توان گرایش ایدئولوژیکی مشخصی پیدا کرد.** برخی اشاره می‌کنند که مطالعات فرهنگی حوزه روشنفکری است ... در گفتمان مطالعات فرهنگی همه گفتمان‌های مابعدتجدد باز شده‌اند و **گرایش‌های مختلف ایدئولوژیکی در مطالعات فرهنگ جمع شده است**»؛

خوب! استاد عزیز! شما چهار خط بالاتر می‌گویید که مطالعات فرهنگ هیچ ایسمی را پذیرفته است و چهار خط پایین‌تر می‌گویید که همه گرایش‌های ایدئولوژیک در مطالعات فرهنگی جمع شده‌اند! **[خطای منطقی سوم]** ایدئولوژی همان ایسم است، فمینیسم است، مارکسیسم است، پست‌مدرنیسم است؛ آقای دکتر! جارگون را تا حدودی می‌توان پیش برد، بالاخره برای منطقی هم باید فضایی قایل شد! **اگر قایل به شیوه‌ای از منطقی پست‌مدرنیستی هستیم که هر چه دل تنگمان می‌خواهد بگوییم که باید برویم و شعر بنویسیم!** من مقاله را ادامه می‌دهم و حتی از سخنان ایشان درباره ویلیامز و هال [استوارت] می‌گذرم.

دکتر کچویان:

همان‌ها را هم بگویید چرا می‌گذرید؟!

دکتر اباذری:

و دکتر کچویان ادامه می‌دهند: «به عکس گفتمان مطالعات فرهنگی، در جریان تحولی شگرف که از آن با نام چرخش معنایی یاد می‌شود...»؛ ببینید ما یک چرخش سوژه داریم و یک چرخش زبان‌شناختی؛ چرخش معنایی اصلاً یعنی چه؟ معنا دیگر وجود ندارد و باید به جای آن گفتمان بگویید! واقعاً چرخش معنایی از کجا آمده و چه کسی آن را گفته است؟!

و بعد مطلب دیگری را در ادامه عنوان می‌کنند: «روشن خواهد بود که چرا مطالعات فرهنگی به تئوری و روش حساس نیست»؛ این مسأله برای ایشان خیلی مهم است و من در پایان نتیجه بسیار مهمی از آن خواهم گرفت. اگر منطق نباشد، سخن علمی فرقی با قصه ندارد؛ ایشان می‌گویند مطالعات فرهنگی به هیچ تئوری و روشی وفادار نیست، گویی در نگاه ایشان مطالعات فرهنگی قصه‌سرایی است! البته ایشان تنها برای خودشان این حق را قایل هستند که بدون روش و تئوری، مطالعه فرهنگی درست کنند! یکی از مشکلاتی که دکتر کچویان با جامعه‌شناسی دارند این است که گمان می‌کنند جامعه‌شناسی تئوری و منطق و روش دارد و به ما می‌گوید کجا ایستاده‌ایم و کجا باید برویم و ایشان متنفر است از اینکه به او بگویند کجا ایستاده و کجا باید رفت!

اما توجه کنید که خلط منطقی چهارمی که ایشان مرتکب شدند این است که: «در دوره تجدد اولیه تأکید روی روش بود و روش معیار عقل تلقی می‌شد اما در دوره بعد

چنین تأکیدی وجود ندارد؛ آقای دکتر! چرا چنین سخنی را می‌گویید؟! فوکو زمانی که بحث دیسکور- تئوری را مطرح کرد، گفت به دنبال رژیم یا رژیم‌های حقیقت است؛ شما که از دیسکور- تئوری فوکو استفاده می‌کنید چگونه می‌توانید ادعا کنید که در دوره مابعدتجدد هیچ کس به هیچ چیز پایبند نیست؟! آیا نظریه دیسکور- تئوری فوکو هیچ چفت و بستى ندارد؟! از نظر شما شاید این تئوری اهمیتی ندارد که گاهی سوژه را وارد می‌کنید؟! ولی کسی که می‌خواهد فوکویی باقی بماند نمی‌تواند به راحتی سوژه را وارد و رژیم حقیقت را خارج کند!

دکتر کچویان در متن خود ادامه می‌دهند: «و جهان سنت هنوز عینیت خود را از دست نداده بود»؛ این سخن چه معنی‌ای دارد؟! **جهان سنت هیچ وقت و در هیچ کجای دنیا عینیت خود را از دست نداده است**؛ مثلاً مردم قرن‌ها است ازدواج می‌کنند و چرا ما باید بگوییم که سنت عینیت خود را از دست داده است؟!

نکته جالب اینکه ایشان فوکویی اند و مبنای اندیشه فوکو این است که یک سنت قهار عمومی وجود دارد که وظیفه من [یعنی فوکو] تخریب آن است تا نشان دهم که چگونه افراد حاشیه‌ای همچون دیوانه و زندانی و بیکار را له می‌کند؛ آن وقت آقای دکتر کچویان از روش فوکو استفاده می‌کنند و ناگهان مدافع عجیب و غریب سنت گذشته می‌شوند و بعد هم مدعی از میان رفتن این سنت می‌شوند! آن هم سنتی که خود فوکو آن را از دست نرفته و موجود می‌داند و قصد تخریب آن را دارد!

اما سؤال من فارغ از بحث فوکو این است که چرا می‌گویید سنت عینیت خود را از دست داده است؟ من در نهایت خواهم گفت که چرا آقای دکتر کچویان احتیاج دارند که بگویند سنت عینیت خود را از دست داده است! و مقاله ادامه می‌یابد: «و هرگونه ابهامی به معنای میدان دادن به دیگری یعنی سنت و مرگ سوژه تجدد است. چنین

است که گفتمانی با نام جامعه‌شناسی بر خنثی بودن ایدئولوژی و اتکا بر عینیت‌ها دست می‌گذارد. گفتمان جامعه‌شناسی گفتمان خاص سرمایه‌داری سازمان یافته است که از جهات گوناگون مرکزمدار و تمرکزمدار و به صورت سخنی نظام یافته بروز می‌کند؛ ببینید، **مارکس خنثی بودن ایدئولوژیک و اتکا بر عینیت‌ها را قبول نداشت؛ پس چرا باید یک حکم کلی عجیب و غریب صادر کرد؟!**

دکتر کچویان:

مسأله گویی بیشتر از قضیه مار و مار شده است! دکتر اباذری جملاتی مثل "ایشان احتیاج دارند" را چنان با استرس [: تأکید] بیان می‌کنند که من نمی‌دانم در برابر این شیوه برخورد چه بگویم! من فقط نکته آخر را پاسخ می‌دهم؛ اگر می‌خواهید روایت مارکس را بدانید بهتر است کتاب «باتامور» را بخوانید که می‌گوید **مارکس دو روایت دارد: یک روایت پوزیتیویستی و یکی روایت انتقادی؛ بدیهی هم هست که دو مارکس وجود دارد.**

من اما ادامه جلسه را به آقای دکتر اباذری می‌سپارم تا ایشان کماکان "باطن خوانی"های خود را انجام دهند و خلاصه تکلیف ما را روشن کنند. من هم بارها **گفته‌ام که فوکویی نیستم!** من دیگر باید جلسه را ترک کنم چرا زمانی که به من اعلام شده بود پایان یافته و من وقت ندارم؛ مضاف بر اینکه ادامه بحث هم فایده‌ای ندارد! اتفاقاً اینجا همه شاگردان من و شما نشسته‌اند و خوب هم می‌دانند که چه کسی تابع منطقی است و چه کسی نیست! من درباره تفرق دین و تفرق علم اینگونه که شما درباره آن نتیجه می‌گیرید حرف دارم؛ ثانیاً تفرق امور در زمینه‌های مختلف معانی مختلف دارد؛ اتفاقاً این یک استدلال منطقی است. [دکتر کچویان جلسه را ترک می‌کنند]

دکتر اباذری:

ظاهراً آقای دکتر کچویان ناراحت شدند! مسأله بر سر این بود که ایشان حرف‌هایی زده بودند و متنی نوشته بودند؛ برای من متن نوشته شده بسیار اهمیت دارد. در علم باید روی تناقض‌ها انگشت گذاشت و نقاط غیرمنطقی را پیدا کرد. درباره علم و دین هم من نظر متیو آرنولد را بیان کردم تا به دکتر کچویان یادآوری کنم که فرد دیگری در نقطه مقابل شما سخن گفته است.

حقیقتاً نتیجه حرف‌های دکتر کچویان بسیار مهم است و راستش برای من بسیار هولناک و ترسناک است. من البته از صمیم قلب علاقه دارم که قرائت من درست نباشد؛ اگر ایشان تشریف داشتند من قرائت خود را توضیح می‌دادم اما ایشان تشریف بردند و من هم ترجیح می‌دهم دیگر سکوت کنم.

پایان

* منبع: ماهنامه علوم انسانی مهرنامه www.mehrnameh.ir



۵

پاسخ ناگزیر

تکمله‌ای بر مناظرهٔ مرگ جامعه‌شناسی

دکتر یوسف اباذری

۱- چندی پیش بسیج دانشجویی دانشکدهٔ علوم اجتماعی دانشگاه تهران از من خواست تا با آقای دکتر کچویان مناظره کنم؛ **من با مناظره موافق نبودم** و دلایلم را نیز گفتم و از ایشان خواستم که برنامهٔ دیگری را تدارک ببینند. بعداً یکی از دوستان بسیجی به من نامه‌ای داد که موضوع مناظره را مشخص کرده بود. موضوع مناظره آرای اخیر دکتر کچویان دربارهٔ وضعیت جامعه‌شناسی یا به عبارت بهتر مرگ جامعه‌شناسی بود؛ من گفتم که اینجا و آنجا چیزهایی دربارهٔ عقاید دکتر کچویان شنیده‌ام اما شرح آن را از زبان و قلم ایشان نشنیده‌ام و ندیده‌ام. دو متن به من داده شد که یکی گزارش سخنرانی ایشان بود و دیگر مقاله‌ای نوشتهٔ ایشان. جلسه تشکیل شد و من به نقد این دو متن پرداختم؛ وقت تمام شد و جلسه ناتمام ماند. گزارش‌هایی از این جلسه منتشر شد. از نظر من ناتمام ماندن مناظره چندان مهم نبود، هر مناظره‌ای دست‌آخر ناتمام باقی

می‌ماند، حتی اگر تمام شده باشد. بر عهده دیگران است که اگر نکاتی را در مناظره لایق تفسیر دانستند، آن را ادامه دهند.

اما نکته‌ای در این مناظره وجود داشت که دیگران مدام از من درباره آن می‌پرسیدند و من علاقه‌ای به پاسخ دادن نداشتم و همین امر به پرسش‌های بیشتری منجر می‌شد؛ آن نکته این بود: **من گفته بودم عقاید دکتر کچویان نتایج «ترسناک» و «خطرناک» یا چیزهایی از این قبیل در پی خواهد داشت.** در آغاز مناظره من تأکید کرده بودم که نقدهای من ممکن است گزاف و خطا باشند و لاجرم خود نیازمند نقدهای دیگری که آن را تصحیح و تعدیل کنند؛ اما همین گفته در مورد ترسناک یا خطرناک بودن عقاید ایشان که بیشتر از سایر نقدهای من ممکن است گزاف و خطا باشند سر به مهر باقی ماندند.

مجله مهرنامه به من خبر داد که درصدد است چکیده‌ای از این مناظره را منتشر کند و از من خواست که حرف‌های خود را تمام کنم و به من گفتند که از دکتر کچویان نیز خواسته‌اند که نکات مورد نظر خود را بنویسد. ناگزیر سعی می‌کنم پرونده این مسأله را از نظر خودم ببندم.

۲- دو متنی که به نقد آنها پرداخته‌ام این‌ها هستند: «مرگ جامعه‌شناسی، تولد مطالعات فرهنگی» که گزارش سخنرانی ایشان در دانشگاه علامه طباطبایی است و «از تجدد تا مابعد تجدد، از جامعه‌شناسی تا مطالعات فرهنگی» که نوشته خود ایشان است. بهتر است کسانی که می‌خواهند منطق بحث را دنبال کنند این مطالب را حتماً بخوانند و بعد درباره کل بحث قضاوت کنند.

من نخست ایرادات منطقی را که به بحث‌های دکتر کچویان وارد کردم به اختصار بیان می‌کنم و دست آخر به نتیجه ناگفته خود می‌رسم:

الف- دکتر کچویان در سخنرانی خود گفته‌اند «اگر از مرگ جامعه‌شناسی سخن بگوییم به معنی نفی هر نوع شناخت نسبت به اجتماع نیست، بلکه موضوع خاصی از جامعه‌شناسی مطرح است که اینک به زمان مرگ خود رسیده است»؛ چه نوع معرفتی جایگزین جامعه‌شناسی شده است؟ دکتر کچویان می‌گویند: «مطالعات فرهنگی»؛ ایشان در مقاله «از تجدد تا مابعد تجدد...» نوشته‌اند:

«همان‌طور که از عنوان بر می‌آید، این بحث به لحاظ موضوعی در حوزه مطالعات فرهنگی قرار می‌گیرد؛ البته می‌توان منظرهای دیگری هم برای بررسی این امر و نتایج آن اتخاذ کرد؛ منظر فلسفه علم یا جامعه‌شناسی معرفت از آن جمله‌اند، لیکن این حوزه‌ها از جهاتی مسأله منظور نظر ما را گاه توضیح می‌دهند، گاه توضیح نمی‌دهند؛ بحث اصلی بررسی این امر است که مطالعات فرهنگی چه موجودی است؟ و آیا نسبتی با علم و معرفت دارد؟ بسیار راحت پذیرفته‌ایم که ظهور این چنین گفتمان‌هایی را در غرب به منزله علم بپذیریم و در داخل جامعه‌مان نیز نهادینه کنیم؛ بدون این که پرسیم چرا این گفتمان‌ها ظاهر شدند؟ چه چیزی را پاسخ می‌دهند؟ جایگاه تاریخی‌شان چیست؟ آیا به کار می‌آیند یا نه؟ از این حیث جامعه‌شناسی معرفت می‌تواند به این سؤال پاسخ دهد که چرا مطالعات فرهنگی ظاهر شد و حالا که ظاهر شده است کارویژه تاریخی‌اش چیست؟» (از تجدد تا مابعدتجدد، ص ۳۵)

ایراد منطقی من چنین است؛ اگر جامعه‌شناسی مرده است، تمامی آن مرده است. تمامی شاخه‌های آن مرده است. در نتیجه نمی‌توان از «جامعه‌شناسی معرفت» استفاده کرد تا ظهور مطالعات فرهنگی یا غیر فرهنگی و کارویژه یا غیر کارویژه چیزی را اثبات کرد چون جامعه‌شناسی معرفت نیز مرده است؛ می‌شد در این جا بحث را خاتمه داد، زیرا هر آن‌چه از پی می‌آید غیرمنطقی است. اما ادامه می‌دهم.

ب- ایشان می‌نویسند: «مجمل قضیه این است که تاریخ تجدد را، از نوزایی تا مابعدتجدد، تاریخ تطورات سوژه در نظر گرفته‌ام و معتقدم که متناسب با تطورات سوژه یا نفس خودبنیاد، در هر مقطع تاریخی گفتمان‌های مختلفی ظاهر و صورت‌بندی شده‌اند که امکان بروز و ظهور سوژه را در آن مقطع تاریخی خاص بیان می‌کنند» (همان‌جا، ص ۳۶).

ایشان در چند جا و با تأکید گفته‌اند که نظریه گفتمان و سوژه را از فوکو گرفته‌اند؛ **ایراد منطقی دوم این است فوکو سوژه را بر ساخته گفتمان می‌داند نه گفتمان را بر ساخته سوژه؛** ایشان فوکو را درست نفهمیده‌اند! اگر قرار بود تاریخ، تاریخ تطورات سوژه باشد ایشان می‌بایست فی‌المثل به هگل متوسل می‌شدند نه به فوکو!

مسئله دیگری که ایشان و بسیاری دیگر درباره آن ناصواب سخن می‌گویند مقوله «سوژه خودبنیاد» است. ایشان در وبگاه خود مصاحبه‌ها و سخنرانی‌هایی دارند که در آن به قول خودشان **عصر «تجدد» را عصری می‌دانند که در آن انسان از خداوند جدا شده است؛** در عصر جدید که در نظر ایشان عصر سکولار است انسان خود به بنیاد خود بدل شده و نسبت خود را با دین و خداوند از دست داده است و در نتیجه هرچه دلش می‌خواهد می‌گوید! ایشان می‌نویسند: «**ما با آنها فرق داریم؛ فرق ما با آنها در این است که علوم آنها مبتنی بر یک خودبنیادی و بر اساس استنباطات شخصی است، ولی ما مبنا داریم و میزان داریم**» (مصاحبه «علم را نمی‌توان با فرآیندهای بوروکراتیک بومی کرد» در وبگاه دکتر حسین کچویان، ص ۱۷).

واژه اتونومی [Autonomy] که معنای ساده آن استقلال است را نخستین بار کانت برجسته ساخت، در نتیجه سابقه آن به دوران نوزایی نمی‌رسد! منظور کانت این نبود که حالا که بشر خدا شده است جهان به دست استنباطات شخصی او رها شده است؛

منظور کانت از استقلال [Autonomy] عبارت است از استقلال داشتن از فرمان پادشاه، از سنت‌های نیازموده غیرعقلانی، و حتی از احساسات خود و جز آن. فرد اتونوموس [Autonomous] به جز به احکام عقل به چیزی کردن نمی‌نهد؛ از نظر کانت نسبت میان وحی و عقل و انسان با خداوند یکی از مهم‌ترین و غامض‌ترین مسائل فلسفی و الهیاتی است؛ کانت تمام سعی خود را کرده است تا این امر را روشن کند؛ **کانت در صدد بود علم را محدود کند تا جا را برای ایمان باز کند.** البته می‌توان در مورد گفته‌های کانت چند و چون بسیار کرد- چندان که کرده‌اند، و تحول بعدی مقوله خودبنیادی را پی گرفت- چندان که گرفته‌اند، اما نخست باید آن را درست فهمید.

ج- ایشان نوشته‌اند: «**گفتمان مطالعات فرهنگی بازنمای جهان مابعدتجدد است**» (از تجدد تا مابعدتجدد، ص ۳۶). فوکو یکی از منتقدان سرسخت مقوله بازنمایی [Representation] بود. **گفتمان فوکویی بازنمای جهان نیست، آن را برمی‌سازد؛** اگر بگوییم گفتمان بازنمای ابژه است، گفتمان را به نظریه عرفی رئالیست‌ها فرو کاسته‌ایم و دیگر چیزی از گفتمان، خاصه گفتمان فوکویی باقی نگذاشته‌ایم.

د- دکتر کچویان نوشته‌اند: «اگر مطالعات فرهنگی، ایسمی شبیه ایسم‌های دیگر به خود اضافه نکرده است، ناشی از این نیست که حوزه‌ای معرفتی است، بلکه ناشی از این است که **درون حوزه گفتمان مطالعات فرهنگی نمی‌توان گرایش ایدئولوژیکی مشخص پیدا کرد**» (همان‌جا، ص ۳۷). و در کمال حیرت بعد از دو جمله افزوده‌اند: «یکی از ادله روشن‌کننده این که گفتمان مطالعات فرهنگی بین سایر مطالعات وضع ویژه‌ای دارد این است که در گفتمان مطالعات فرهنگی، همه گفتمان‌های مابعدتجدد بازتولید شده‌اند و **گرایش‌های گوناگون ایدئولوژیکی در مطالعات فرهنگی جمع شده‌اند**» (همان‌جا، ص ۳۷).

این گرایش‌های گوناگون ایدئولوژیک همان «ایسم‌ها» هستند، یعنی فمینیسم و جز آن. صادقانه بگویم این نحوه استدلال، مرا به وحشت می‌اندازد؛ زیرا با همین استدلال‌هاست که آقای دکتر کچویان نتایج شگفت‌آوری می‌گیرند؛ تکلیف دوران‌ها را از نوزایی گرفته تا به قول خودشان مابعدتجدد روشن می‌کنند! **بدتر از همه بر وجود چیزی به اسم «دوران مابعد تجدد» تأکید می‌کنند و آن را ارج می‌نهند و انقلاب اسلامی را نخستین انقلاب دوران مابعد تجدد می‌خوانند!**

آیا واقعاً دوران مدرن دوران سکولاریسم و بی‌دینی است و دوران مابعد تجدد دوران دینداری؟ اگر این‌گونه باشد اکنون که غرب وارد دوران مابعدتجدد شده است، دیگر همه چیز روبه‌راه است! پس دیگر این همه مخالفت با غرب چه معنایی دارد؟ دوران بدی مثل دوران تجدد رفت و دوران خوبی مثل دوران مابعدتجدد آمد، دیگر دعوا بر سر چیست؟ یا ما وارد دوران مابعد تجدد شده‌ایم و غرب در دوران تجدد باقی مانده است؟

به گمانم دکتر کچویان گفته خود را که انقلاب اسلامی نخستین انقلاب پست‌مدرن است از گفته‌های فوکو الهام گرفته‌اند؛ فوکو که در آغاز شیفته انقلاب اسلامی شده بود، آن را «روح جهان بی‌روح» نامید! این واژه را فوکو از مارکس گرفته است؛ مارکس گفته‌هایی درباره دین دارد، فوکو این عبارت را برگزید تا مخالفت خود را با روشنفکران غربی ضد انقلاب اسلامی نشان دهد؛ وی در جریان این مناقشات گفت که انقلاب اسلامی ایران نیازی به دوران مدرن ندارد، زیرا که فکر می‌کرد مردم بعد از انقلاب، نه حکومتی تشکیل خواهند داد نه سلسله‌مراتبی درست خواهند کرد، بلکه به عنوان «اجتماعی» [Community] برابر زندگی خواهند کرد؛ فوکو بعد از انقلاب از انقلاب اسلامی سرخورده شد و آن را با سخت‌ترین کلمات سرزنش کرد! دکتر

کچویان که گفته فوکو را سزاوار متصور شده بودند، گمان کردند که بعد از دوره مدرن باید دوره دیگری وجود داشته باشد به نام پست‌مدرن که انقلاب ایران نخستین انقلاب آن است!

۳- تا کنون درباره چگونگی استدلال دکتر کچویان بحث کرده‌ام، اکنون سعی می‌کنم به تدریج وارد محتوای گفته‌های ایشان شوم. البته می‌دانم که این کار چه کار شاقی است! دکتر کچویان در دو سه جمله مطالبی را مطرح می‌کنند که برای روشن کردن آن باید وضعیت حداقل صد سال اندیشه و حداقل آرای سه چهار متفکر بزرگ را بررسی کرد تا نشان داد آقای دکتر چگونه چیزهای ناجور را به هم وصل می‌کنند تا بگویند که حسن مطالعات فرهنگی آن است که در آن هر کس هر چه بخواهد می‌تواند بگوید!

ایشان می‌نویسند: «این امر در همه نظریه‌های جامعه‌شناسی این دوره، به ویژه در مارکسیسم، دیده می‌شود که به دنبال قوانین عام و کلی‌اند؛ به عکس، گفتمان مطالعات فرهنگی در جریان تحولاتی شکل گرفت که با نام "چرخش معنایی" از آن یاد می‌شود، یعنی تحولاتی که پیش‌درآمد ظهور و بروز پست‌مدرنیته هستند. این دوره، بر عکس دوره قبل، دوره بی‌بنیادی و اغتشاش معرفتی است و نوعی هرج و مرج نظری کامل است؛ امکان نظریه منتهی شده است و روش‌های علمی از بین رفته‌اند و تحقق‌پذیر نیستند؛ دوره‌ای که آدم‌ها، حوزه‌ها و جوامع به خودشان واگذار شده‌اند و آنان نیز مطابق علایق و سلیق‌شان گفتمان‌های مناسبی پدید می‌آورند که بتوانند زندگی کنند.

اگر به این پیوندها توجه کنیم، روشن خواهد بود که چرا گفتمان مطالعات فرهنگی به تئوری و روش حساس نیست و هم ابهام روشی و هم ابهام تئوریک دارد. البته، این

ابهامات، ابهاماتی تاریخی‌اند و کسی به دنبال حل آنها نخواهد رفت» (از تجدد تا مابعد تجدد، ص ۳۸).

ایشان این مطالب را برای تشریح این گفته خود آورده‌اند که «برای درک این موضوع باید در نظر داشت که **مطالعات فرهنگی گونه‌ای از مطالعات است که دقیقاً در برابر جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد**» (همان‌جا، ص ۳۸)؛ ظاهراً وضعیتی که ایشان در حال توصیف‌اند، همان وضعیتی است که به گفته ایشان «حدوداً در دهه پنجاه (قرن بیستم) آغاز شد و در واقع در این حوزه، نظریه‌های پست‌مدرن و به ویژه فوکو مطرح است و افکار وی به اشکال مختلف طرح و بررسی می‌شود» (مرگ جامعه‌شناسی، تولد مطالعات فرهنگی، ص ۱).

اما علاقمندی ایشان به طرد جامعه‌شناسی به عنوان علم و پذیرش مطالعات فرهنگی به عنوان گفتمانی که هر کس می‌تواند آن را برای خود بسازد و دیگر نیازمند «روش» و «نظریه» نیست، چنان شدید است که متفکران بس پیش از این تاریخ را نیز بی‌نصیب نمی‌گذارد؛ ایشان می‌نویسند:

«اگر بخواهم فهم خود را نسبت به قضیه بگویم باید بگویم **علوم انسانی اصلاً علم نیست، بلکه تأملی عقلی بر هستی انسانی در هر دوره تاریخ است**؛ این تأمل کاملاً فرهنگی و تاریخی است. همان‌طور که گفتم این حرف ما نیست، حرف وبر و دیگر جامعه‌شناسان قبل از اوست که این علوم، فرهنگی هستند؛ به این معنا که نوع نگاهی که انتخاب می‌کنی، نوع ارتباط‌هایی که می‌خواهی بسنجی، نوع موضوعات و مسائلی که می‌گویی اصلاً همه‌اش فرهنگی است.

وبر می‌گوید: من به تمدن غرب از حیث عقلانیت آن علاقه دارم. آیا این تنها تعریف از غرب است؟ وبر می‌گوید نه، به نظر من برای منی که داخل این تمدن هستم و

علقه‌های فرهنگی‌ام با این تمدن همساز است، این مسأله مهم است که وقتی می‌خواهم عقلانیت را بررسی کنم در چارچوب مارکسیسم بررسی کنم یا در چارچوبی دیگر؟ این مسأله کاملاً به خود شما مربوط است. **مارکس خواسته آن طرف مسأله را ببیند، من می‌خواهم این طرفش را ببینم؛** این که با چه رویکرد و چه روشی باشد، همه این‌ها در **واقع تابع انتخاب‌های شخص است**» (علم را نمی‌توان...، ص ۳).

ناگزیرم به شیوه اجمالی بگویم که نسبت علوم انسانی با علوم فرهنگی نزد متفکرانی که ایشان به آنها اشاره کرده‌اند اما نامی از آنها نبرده‌اند، چیست و مفهوم «انتخاب شخصی» که لاجرم می‌بایست همان مقوله Value-Relevance باشد معنایی بس دشوارتر از «به خودش مربوط است» دارد و آنان بر خلاف طرفداران مابعدتجدد که نسبی‌گرایی را پذیرفته‌اند – هر کس شکل زندگی خودش را دارد، هر کس عقلانیت خودش را دارد، هر کس علم خودش را دارد، تلاش می‌کردند تا از در افتادن به نسبی‌گرایی که در آن زمان نزد اکثریت نقص شمرده می‌شد و اکنون نزد برخی کمال [شمرده می‌شود]، پرهیز کنند.

بنا به گفته‌های دکتر کچویان، وبر و «دیگر جامعه‌شناسان قبل از او» به جرگه کسانی تعلق دارند که «فرهنگی» هستند و نزد آنان هر نوع تحقیق یا تأملی «در واقع تابع انتخاب‌های شخصی است»!

جامعه‌شناسان قبل از وبر که با این مقولات کار کرده‌اند، چه کسانی می‌توانند باشند به جز «دیلتای» و «ویندلبان» و «ریکرت» (که **در واقع فیلسوف‌اند نه جامعه‌شناس**)؟ دیلتای را به سختی می‌توان نوکانتی متصور شد، هر چند در همان حال و هوا کار می‌کرد؛ بقیه، من جمله وبر در چارچوب نوکانتینسم کار می‌کردند.

۴- برای روشن کردن این بحث‌ها ناگزیر باید به سراغ «کانت» رفت. وی در پاسخ به شکاکیت هیوم در نقد اول خود- نقد عقل محض، علیت را اثبات کرد و به گمان خود علم را نجات داد و در نقد دوم خود- نقد عقل عملی، سوژه نومنال مختار را، که قادر است میان خیر و شر انتخاب کند و به حکم عقل از احکام اخلاقی عام تبعیت کند. کانت ایده‌های خداوند و خلود نفس و آزادی را شرط ضروری تجربه اخلاقی متصور شد؛ مشخص است که کانت از تسری دادن مقوله «علیت» به عقل عملی سرباز زد زیرا که در این صورت اخلاق یعنی امکان انتخاب میان خیر و شر از میان می‌رفت. با ظهور نوکانتی‌ها دوآلیسم کانتی به محل مناقشه و نزاع بدل شد؛ این نزاع حول این مسأله درگرفت که میان علوم دقیقه و علوم انسانی که اولی منبعث از نقد اول و دیگری نقد دوم بود چه نسبتی برقرار است؟

۵- کسی که این بحث را به موضوع اصلی اندیشه خود بدل کرد «ویلهلم دیلتای» بود. دیلتای علوم انسانی یا روحانی یا معنوی یا ذهنی Geisteswissenschaften را در برابر علوم طبیعی Naturwissenschaften نهاد. اول به Geisteswissenschaften می‌پردازم؛ نکته از یادرفته آن است که دیلتای این مفهوم را از «جان استوارت میل» فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی گرفت، مفهومی که بعدها کاملاً رنگ آلمانی یافت. میل که طرفدار پوزیتیویسم کنت بود تا حدودی سلسله مراتب علوم کنت را پذیرفت اما به جای جامعه‌شناسی که در یک سر طیف کنت بود، روان‌شناسی را نهاد.

میل در ابتدا علمی را که منشاء آنها روان‌شناسی بود «علوم اخلاقی» و سپس «علوم اخلاقی و سیاسی» خواند. (جهت آشنایی با شکل‌گیری واژه Geisteswissenschaften نگاه کنید به کتاب Hodges به نام The philosophy of Wilhelm Dilthey، فصل ششم).

دیلتهای علوم «اخلاقی و سیاسی» «جان استوارت میل» را به Geisteswissenschaften ترجمه کرد؛ معنای Geist به انگلیسی spirit (روح، جان) و mind (ذهن) است؛ علوم انسانی در برابر علوم طبیعی قرار گرفت. دیلتهای در صدد بود به تقلید از کانت که بنیادهای معرفت‌شناختی علوم دقیقه را پی ریخته بود، بنیادهای معرفت‌شناختی علوم انسانی را که از نظر او لاجرم تاریخی نیز بودند، پی ریزد. دیلتهای به روان‌شناسی به عنوان مبنای این علوم وفادار باقی ماند و دست‌آخر حتی با چنگ‌زدن به روح عینی هگل نیز نتوانست از در افتادن به نسبی‌گرایی پرهیز کند. بعدها هوسرل با انتقاد از روان‌شناسی استعلایی دیلتهای، سعی کرد فلسفه را به «علمی» تبدیل کند سخت دقیق، و آن را از افتادن به دام نسبی‌گرایی نجات دهد، با این همه دیلتهای میراث هرمنوتیکی به جای گذاشت که بعداً در قرن بیستم شکوفا شد.

۶- ویندل‌باند را کنار می‌گذارم زیرا که او همان تقسیم‌بندی دیلتهای را پذیرفت، منتهی تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی را نه در موضوع بلکه در روش آنها متصور شد. به سراغ ریکرت می‌روم زیرا او بود که از مقوله علوم انسانی Geisteswissenschaften انتقاد کرد و به جای آن مقوله علوم فرهنگی Kulturwissenschaften را نهاد، مقوله‌ای که سخت مورد علاقه دکتر کچویان است.

اما آیا به قول دکتر کچویان «حرف وبر و دیگر جامعه‌شناسان قبل از او ... تأمل عقلانی کاملاً فرهنگی و کاملاً تاریخی است»؟ به گفته‌های ریکرت مراجعه می‌کنیم که مناقشه او با وبر درباره علم یا معرفت فرهنگی یکی از مهم‌ترین مناقشات در حیطه علوم اجتماعی به شمار می‌رود. ریکرت می‌نویسد: «اگر از واژه «ذهن» [mind] به معنای محدودتر از آنچه هم اکنون گفته شد استفاده شود، معنای آن کاملاً دل‌بخوایی (شخصی: Arbitrary) خواهد شد. بنابراین در مطالعات روش‌شناختی بهترین راه این

است که مفهوم علم انسانی را حذف کنیم، علمی که در آن ذهن یا روح [Giest=mind] مستمراً به گونه‌ای فهمیده می‌شود که گویی وجود روانی، شأنی واقعی دارد». (Rickert, Concept Formation, p.129)

چرا ریکرت درصدد برآمد مفهوم ذهن یا روح و به تبع آن علوم انسانی را حذف کند؟ زیرا آنچه نزد دیلتای لایق تحقیق علوم انسانی بود عینیت یافته‌های روح یا ذهن در دوره‌ای خاص بود؛ ریکرت می‌خواهد همین روح یا جان و به همراه آن علوم تاریخی را دور بیاندازد؛ هر کسی در هر دوره تاریخی روح یا جان را به گونه‌ای معنا می‌کند تا از نسبی‌گرایی یا دل‌بخواهی شدن یا برداشت‌های شخصی کردن از تاریخ حذر کند. بنابراین برخلاف گفته‌های دکتر کچویان از نظر یکی از نظریه‌پردازان قبل از وبر و شاید مهم‌ترین آنها یعنی ریکرت، «علوم کاملاً تاریخی» ابدأ «علوم کاملاً فرهنگی» نیستند، زیرا راه را برای نسبی‌گرایی می‌گشایند.

اما علوم فرهنگی از نظر ریکرت چیستند؟ وی می‌نویسد: «انسان به عنوان موجود اجتماعی هدف عمده تحقیق تاریخی است، زیرا که او در تحقق ارزش‌های اجتماعی شرکت دارد؛ نام فرآیندی که از طریق آن این ارزش‌ها، مادیت (تحقق) پیدا می‌کنند، فرهنگ است» (Willy, Back to Kant, p.149).

اما این ارزش‌ها یا ارزش‌های فرهنگی چیستند؟ ریکرت می‌نویسد: «دین، کلیسا، قانون و دولت؛ مناسک، علم، زبان، ادبیات، هنر، اقتصاد و همه ابزارهای تکنیکی که برای حفظ آنها ضروری است – حداقل در مرحله خاصی از تحول خود، در این معنای دقیق ابژه‌ها یا کالاهای فرهنگی هستند که یا تمام اعضای جامعه به ارزش‌های نسبت داده شده به آنها باور دارند یا از آنان انتظار می‌رود که آن ارزش‌ها را باور کنند». (Willey, Back to Kant, p.140)

مفهوم value - relevance که دکتر کچویان آن را به «کاملاً به خودشان مربوط است» ترجمه می‌کنند به آن معناست که شما می‌توانید فی‌المثل دین را به عنوان ارزش فرهنگی برای تحقیق انتخاب کنید؛ اما هم ریکرت و هم دکتر کچویان و هم همه ما نزد همه ادیان از سرنوشت تفسیر به رأی دین اطلاع داریم.

نزد ریکرت علم ارزش فرهنگی‌ای است کاملاً برابر با دین، علم را هم نمی‌توان تفسیر به رأی کرد؛ دکتر کچویان در گفته‌ای که نقل شد آمرانه حکم مرگ علم را صادر می‌کنند و گفته‌های خود را مستند به کس یا کسانی می‌کنند که نزد آنها درست یا غلط، علم، ارزشی برابر با دین دارد. تراژیک یا کمیک شدن مسأله زمانی خود را عیان تر می‌کند که ما به ملاک‌های فرآیند انتخاب نزد ریکرت توجه کنیم؛ ریکرت سه نوع ملاک را پیشنهاد می‌کند که مورخان می‌باید در فرآیند انتخاب خود به عنوان بخش لاینجزای کارشان به آنها رجوع کنند:

الف: ارزش‌های اجتماعی که مربوطند به تحول انسان به عنوان موجود اجتماعی.

ب: ارزش‌های عام فرهنگی که نشانگر استانداردهای مشترکاً پذیرفته‌شده انسان متمدن باشند.

ج: ایده‌آل‌های ترانساندانتالی [Transcendental] که دو ملاک فوق می‌بایست به سوی آن روند». (همان‌جا، ص ۱۴۹)

منطق ریکرت بناست دو فرض اساسی تاریخی‌گری یا علوم تاریخی را رد کند، دو گزاره تاریخی‌گری که مابعدتجددی‌ها نیز با عناوین دیگر آن را قبول دارند؛ این دو گزاره که ریکرت بنای رد کردن آنها را دارد این‌ها هستند:

الف: هیچ گزاره‌ای را بدون ارجاع به جایگاه آن در زمان تاریخی نباید صادق یا کاذب دانست.

ب: تمامی قضاوت‌های تاریخی «آمیخته با ارزشند» [value-charged] پس نمی‌توانند اعتبار عینی داشته باشند.

من بحث‌های پیچیده ریکرت در مورد امر ترانساندانتال و نسبت آن با امر فرجام‌مند [Theological] را کنار می‌گذارم، فقط به گفتن نتایج آن اکتفا می‌کنم: ارزش‌های فرجامین ریکرت همان استانداردهای مشترکاً پذیرفته‌شده انسان متمدن یا همان «انسان غربی» هستند. وی در کتاب Concept Formation (ص ۱۳۷) تلاش وافر می‌کند تا تمایزی قاطع بگذارد میان انسان طبیعی [Natural People] با انسان تاریخی یا متمدن [Civilized] یا فرهنگی [Cultural]؛ همان انسانی که همه انسان‌های طبیعی دیگر یعنی کلیه انسان‌های غیرغربی باید به او تبدیل شوند تا از حیطة طبیعت به درآیند و به حیطة فرهنگ وارد شوند.

وی مطالعه فرهنگی را منحصر به همین انسان متمدن، فرهنگی یا غربی می‌کند زیرا سه ملاک او اساساً امکان کاربست در مورد انسان طبیعی را ندارند. ریکرت Cosmopolitan (جهان‌وطن، جهان‌گرا) و فرجام‌گرا است و به چیزی به اسم «اعتبار درونی گونه‌های مختلف زندگی» باور ندارد. انسان‌های غیرغربی اگر بخواهند به حیطة فرهنگ صعود کنند، باید همان راه غرب را پیش گیرند.

۷- وبر درباره علم و تمدن غربی چه می‌گوید؟ من فقط به مقاله «پیشه علم» (ترجمه احمد تدین، نشر هرمس) بسنده می‌کنم. این مقاله سخنرانی وبر است خطاب به جوانانی که در آن زمان مثل جوانان دهه ۶۰، علم را تحقیر می‌کردند. **وبر در این مقاله قاطعانه از علم و علوم انسانی دفاع می‌کند**، اما در متن مناقشاتی که با ریکرت داشته است. وبر برخلاف ریکرت که ارزش‌های فرهنگی را هم‌ارز و مکمل هم می‌پنداشت، گمان می‌کند که در عصر جدید قلمروهای ارزشی نه فقط از یکدیگر جدا شده‌اند بلکه

خصم یکدیگرند؛ قلمروهای دین و اخلاق و سیاست و تجارت و هنر و عشق و علم استقلال یافته‌اند. هر قلمرویی مدعی است که بنیان قلمروهای دیگر است بدون آنکه بتواند این ادعا را از حیث منطقی اثبات کند.

این تخاصم همان قفس آهنینی است که وبر در پایان کتاب «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» به آن اشاره می‌کند؛ قفسی که در آن خدایان کهن برخاسته‌اند و جنگ خود را از سر گرفته‌اند. **وبر اتفاقاً از میان این قلمروهای ارزشی، قلمروی علم را ارج می‌نهد** زیرا که در میانه تخاصم این قلمروها فقط علم است که با تکیه بر اخلاق مسئولیت می‌تواند روشن کند که آنان که در قلمروهای دیگر به دنبال غایت خود هستند به کجا خواهند رفت.

از نظر وبر پیشه علم پیشه‌ای است که هر چند خود ارزش است اما یگانه قلمرویی است که توان روشن کردن نسبت اهداف و وسایل دیگر قلمروها را دارد؛ به همین سبب است که وبر کنش علم را خنثی یا بری از ارزش می‌داند، علم باید با اتکا به Fact ها حرکت کند تا بتواند سه وظیفه روشنگرانه‌ای را که او در این مقاله برای علم قائل شده است، به انجام برساند؛ این وظایف از آن جهت اهمیت دارد که **از نظر وبر ارزش‌ها غیرعقلانی‌اند و انتخاب آنها نیز غیرعقلانی است**. نمی‌توان به شیوه‌ای عقلانی انتخاب عقل را اثبات کرد یا نمی‌توان به شیوه‌ای علمی انتخاب علم را اثبات کرد. بنابراین انتخاب علم یا انتخاب موضوعی برای تحقیق علمی بسته به تصمیم [Decision] فرد است.

اما آیا این تعمیم به معنای حُقنه کردن [تزریق کردن؛ در اصل اماله کردن] سلیقه شخصی بر علم است؟ نه نیست! تصمیم‌گرایی محدود به وبر نیست، پوپر و کارل اشمیت نیز که از حیث سیاسی خصم همند، تصمیم‌گرا هستند. تصمیم‌گرایی و تحول

بعدی آن در علم و سیاست در قالب وجود یا عدم وجود بنیانی برای دست‌زدن به کنش علمی و سیاسی و جز آن به هیچ وجه به معنای دست‌شستن از سخن مستدل یا قاعده‌مند نیست. از نظر وبر ارزش‌ها وجود دارند و وجودشان هم عینی است: دین و اخلاق و سیاست و تجارت و هنر و عشق، می‌توان تصمیم گرفت که کدام ارزش را برای تحقیق علمی انتخاب کرد، اما به محض گرفتن تصمیم می‌بایست به دو منطق یا قاعده‌گردن گذاشت: "منطق موضوع" و "منطق علم".

اگر ارزش دینی فی‌المثل اخلاق پروتستانی به موضوع تحقیق بدل شود، باید به شیوه‌ای بی‌طرفانه به الهیات این مذهب وفادار ماند. محقق حق ندارد الهیات پروتستانی را تفسیر به رأی کند. محقق در عین حال باید به منطق علم نیز وفادار باشد. از نظر وبر مهم‌ترین قاعده حفظ بی‌طرفی است. محقق نباید به قول اصحاب روش تحقیق، عامدانه متغیری را خارج یا داخل تحقیق کند، تا آنچه را خود از حیث ارزشی نیک می‌پندارد، اثبات کند. همه می‌دانند که در صورت مداخله ایجابی یا سلبی برای تغییر دادن حتی یک متغیر چه نتیجه‌ای حاصل خواهد شد. وبر در دفاع از علم و علوم انسانی تردید نمی‌کند اما از همین گفته‌های مختصر نیز کاملاً پیداست که برداشت او از علم تفاوت‌های بسیاری با دیلتای و ریکرت دارد.

۸- اکنون به گفته‌های کلی و آمرانه دیگر دکتر کچویان که نقل شد نگاهی بیافکنید و نیز نظری کنید به اندیشه متفکرانی که مدّ نظر ایشان بود و من نسخه ساده شده آن را ارائه کردم. آن گفته‌ها چه ربطی به این نظریات دارد؟ روش کار دکتر کچویان این است که بی‌اعتنا به موارد جزئی، بی‌اعتنا به منطق و روش متفکران، مترسکی متشکل از دست این، پای آن و سر آن دیگری بسازد و سپس به آن حمله‌ور شود! لابد این کار که نه علمی است نه فلسفی و نه حتی منصفانه، برای ایشان نفعی دربردارد!

۹- از میان ادعاهای کلی، بس بسیار کلی دکتر کچویان که مستدل نشده‌اند و فقط آمرانه بیان شده‌اند، دو ادعا را انتخاب می‌کنم و آنان را با یکی از آرای مهم وبر در مقاله «پیشه علم» مقایسه می‌کنم. **گفته‌های آقای دکتر کچویان هنگام طرح این دو ادعا لحنی حماسی به خود می‌گیرد، زیرا که ایشان فکر می‌کنند خود کاشف آنها هستند!** یکی از این ادعاها که دکتر کچویان در جای دیگری در همان مصاحبه مطرح کرده‌اند این است: «حالا اگر شما بخواهید مدرن‌تر بشوید، باید چه کار کنید؟ می‌گویند: باید فوکو بخوانی، هابرماس بخوانی، باید بروی گیدنز بخوانی؛ یعنی این دین مدرنیته است و اینها هم پیامبرانش هستند» (علم را نمی‌توان با فرآیندهای بوروکراتیک بومی کرد، ص ۶).

ایشان به طور کلی این قضیه را در قالب چنین گزین‌گویی مطرح کرده‌اند و بارها هم آن را نقل کرده‌اند. «**علوم انسانی و اجتماعی الهیات دنیای مدرن هستند**»؛ ادعای کلی دیگر ایشان چنین است: «**کار علوم انسانی این است که زندگی ما را معنادار می‌کند**» (همان‌جا، ص ۳). همین ادعاست که دست ایشان را باز می‌گذارد تا بگویند علوم غربی زندگی غربی را معنادار می‌کند و ما نیز باید علمی بسازیم که زندگی ما را معنادار کند. ناگزیرم قطعه‌ای نسبتاً طولانی از مقاله «پیشه علم» نقل کنم تا مسأله را روشن کنم: «اگر تولستوی بار دیگر از وجود شما سر برآورد و پرسد: اگر علم نمی‌تواند، پس چه کسی قادر به پاسخگویی به این پرسش‌هاست؟ ما چه باید بکنیم؟ و چگونه باید زندگی‌های خود را سامان بخشیم؟ و یا به بیانی که امروز به کار بردیم، باید در خدمت کدام یک از خدایان در حال جنگ باشیم؟ ... آن‌گاه می‌توان گفت که فقط منجی یا پیامبری می‌تواند پاسخی برای این پرسش‌ها ارائه کند. اما اگر چنین کسی وجود نداشته باشد یا اگر کسی به پیام او ایمان نداشته باشد، قطعاً شما نخواهید توانست با هزاران

استاد دانشگاهی که در کلاس‌های درس خود می‌کوشند همچون خرده‌پیغمبرانِ
موجب‌بگیرِ صاحب منزلتِ دولت، نقش او را بر عهده گیرند، او را وادار به ظهور
کنید. ...

و پیامبری دانشگاهی هرگز نخواهد توانست از ایجاد فرقه‌های متحجر فراتر رود؛ او
هرگز نخواهد توانست امتی اصیل ایجاد کند؛ تقدیر دوران ما چنین است، و به هر آن
کس که نمی‌تواند مردانه آن را تاب آورد باید گفت که سکوت پیشه کند ... و به
سادگی و به دور از جار و جنجال به کلیساهای کهنی که رحیمانه و با آغوش باز او را
در بر خواهند گرفت باز گردد. این کلیساها بر او سخت نخواهند گرفت و او در مقابل
باید ناگزیر به شیوه‌ای به ایثار فکری دست زند.

اگر او بتواند حقیقتاً چنین کند ما نباید او را به این سبب ملامت کنیم؛ چرا که ایثار
فکری‌ای از این دست به خاطر تعهد دینی بی قید و شرط با طفره رفتن از صداقت که
تکلیفی فکری است به لحاظ اخلاقی تفاوت دارد. این طفره رفتن زمانی رخ می‌دهد که
فرد شهامت و وضوح بخشیدن به دیدگاه‌های غایی خود را ندارد، اما در عوض این
تکلیف را با نسبی کردن‌های سست و بی‌پایه سهولت می‌بخشد.

و برای من این ایثار فکری همچنان والاتر از پیامبری آکادمیکی است که نمی‌تواند به
روشنی درک کند که در محدوده کلاس درس هیچ فضیلتی جز صداقت فکری
محض وجود ندارد. با وجود این، این امر ما را وامی‌دارد که این واقعیت را دریابیم که
امروزه برای بسیاری از افرادی که منجیان و پیامبران جدید را انتظار می‌کشند، وضعیت
همانی است که در سرود زیبای نگهبانِ اِدُم در دوره تبعید در الهامات اشعیای نبی آمده
است:

"کسی از سعیر به من ندا می‌کند،

که ای دیده‌بان از شب چه خبر؟

ای دیده‌بان از شب چه خبر؟

دیده‌بان می‌گوید که صبح می‌آید، و شام نیز،

اگر پرسیدن می‌خواهید پرسید و بازگشت نموده بیاید!"

کسانی که این سخن خطاب به آنان گفته شده بود، بیش از دو هزار سال است که می‌پرسند و انتظار می‌کشند و ما از سرنوشت سهمگین آنان آگاهیم. ما باید از این سرنوشت بیاموزیم که حسرت و انتظار کشیدن کافی نیست؛ ما باید دگرگونه عمل کنیم. ما باید دست‌به‌کار شویم و به گونه‌ای انسانی و حرفه‌ای «نیازهای زمانه» را برآوریم. این کار سهل و آسان است، در صورتی که هر کس نیروهای راهبر زندگی‌اش را بشناسد و از آنان فرمان برد» (وبر، تدین، دین، قدرت، جامعه، صص ۱۷۶-۱۸۰، ترجمه با توجه به ترجمه جدید انگلیسی از کتاب وبر، اندکی جرح و تعدیل و ساده شد).

وبر در این مقاله می‌کوشد برای دانشجویان دو نکته را روشن سازد:

الف: علم قادر نیست به پرسش‌های غایی پاسخ گوید اما به این سبب نباید آن را دست‌کم گرفت زیرا تا زمان ظهور منجی می‌تواند از طریق روشن کردن روابط میان فاکت‌ها زندگی را بهتر سازد.

ب: استادان دانشگاه و دانشمندان، مواجب‌بگیران صاحب‌منزلت دولت‌اند، حرفه آنها کار علمی یعنی روشن کردن روابط میان فاکت‌هاست؛ آنها منجی نیستند. وبر در پایان به کسانی که تاب تحمل این شغل را ندارند، توصیه می‌کند به آغوش کلیسا بازگردند و بگذارند که کار علمی که وظیفه آنها بهبود زندگی مردمان است نه رستگار کردن آنان، ادامه یابد.

سخنان وبر روشن و آشنا است. وبر فروتن است و اهدافی فروتنانه پیش پای دانشمندان می‌گذارد، اما دکتر کچویان که احتمالاً این مقاله را خوانده است، گفته‌های وبر را بدون کوچکترین استدلالی وارونه می‌سازد. «علم زندگی ما را معنادار می‌کند» و دانشمندان فعلی غرب پیامبران «مدرنیته» هستند. اما هابرماس و گیدنز و فوکو که وبر را خوب خوانده‌اند، نه می‌پندارند که خود پیامبرند نه دیگران؛ کسان دیگری نیز که خواندن آثار آنان را چه در غرب چه در شرق توصیه می‌کنند، با صد اما و اگر این کار را می‌کنند.

دنیای علوم انسانی پر است از انتقادهای غیرسازنده و مخرب استادی معمولی از افراد صاحب‌نام! مؤمنان از پیامبرشان انتقاد نمی‌کنند؛ وارونه کردن گفته‌ای کشف نیست خاصه زمانی که مستدل نباشد. دکتر کچویان از طریق این وارونه‌سازی، خود را و فقط خود را بر کرسی‌ای می‌نشانند که وبر گفته است دانشمندان را توان نشستن بر آن نیست! جامعه‌شناسی تراژیک وبر یکی از مهم‌ترین نقدهای غرب از اساس تمدن غربی است، اما نقدهای دیگر و مخرب‌تری از نقدهای وبر از غرب وجود دارد.

۱۰- دکتر کچویان عقیده‌ای بس عجیب درباره «قرائت» یا به قول خودشان «درگیر شدن و عمیق شدن در علم» دارد؛ ایشان می‌گویند: «ممکن است کسی برود سراغ این علوم و با این علوم درگیر شود. معمولاً هرکسی در علم عمیق نمی‌شود؛ اگر کسی در علم عمیق شود، شبیه آن علم می‌شود؛ اگر واقعاً علم را کسی بفهمد شبیه آن می‌شود و بعد به اقتضای آن همه حواشی قضیه را می‌گیرد؛ ولی چون اصولاً آدم‌های کمی هستند که بتوانند در رشته‌ای عمیق بشوند، در نتیجه فقط چیزی یاد می‌گیرند و یک کارهایی می‌کنند و در معنای دقیقش، اگر تداوم پیدا کند، زندگی آنها تخریب می‌شود» (علم را نمی‌توان...، ص ۵).

صادقانه بگویم معنای این جملات را نمی‌فهمم، چه‌طور ممکن است انسان مثل علم بشود! اگر کسی علم نیوتن و انیشتین یا فوکو یا وبر را بفهمد عین علم آنها می‌شود و این کار از نظر دکتر کچویان کار بدی است، اگر هم نفهمد فقط چیزی یاد می‌گیرد و یک کارهایی می‌کند و زندگی‌اش تخریب می‌شود! شاید بر مبنای همین نظریه «قرائت» است که دکتر کچویان برای آن که «سالم» باقی بمانند، استدلال را به حال تعلیق در می‌آورند.

به این بخش از نوشته ایشان توجه کنید: «از سوی دیگر، به نظر می‌رسد پوپولیسم مطالعات فرهنگی بسیار معنادار است؛ پوپولیسم مطالعات فرهنگی را به نوعی می‌توان با جریان‌های چپ، که از امکان تحقق انقلاب سرخورده و مأیوس‌اند، مرتبط دانست. اما نکته مهم این است که در اینجا چپ به صورت مشخص و روشن‌تری برای بسط و گسترش سوژه تجدد عمل می‌کند. البته این امر، درست مثل مارکسیسم اولیه خلاف ظاهر مسأله است، با این همه، اگر دقت کنیم درمی‌یابیم که مطالعات فرهنگی، به‌رغم گرایش پوپولیستی‌اش، حتی به اندازه جریان چپ اولیه هم نتوانسته است که در جهت حوزه‌های خود عمل کند.

در اینجا چپ درگیر اقتضائاتی است که از آن فرار می‌کند. مارکسیسم تلاش کرد تا نظام سرمایه‌داری را بسازد و بازسازی کند؛ با این عمل، به بقای سرمایه‌داری کمک کرد و خودش به لحاظ گفتمانی منحل شد، به نحوی که جریان چپ کنونی هیچ نسبتی با آن ندارد. نمونه مشخص آن گرایش‌های چپ مطالعات فرهنگی آن است که اکنون با جریان‌های لیبرال یکی شده‌اند و جز به معنای لیبرالیستی هیچ‌گونه ماهیت‌رهایی‌بخش دیگری ندارند، زیرا در واقع پروژه مطالعات فرهنگی از هر بعدی زمینه تحقق خود یا سوژه خاص تجدد را که لازمه این مرحله از رشد آن است، ممکن

می‌کند» (از تجدد تا مابعدتجدد...، ص ۴۱). منظورم خطاهای فاحش ایشان نیست؛ دقت کنید به کلمات «ازسوی دیگر، اما نکته مهم، البته این امر، با این همه، در اینجا، با این عمل، به نحوی که، نمونه مشخص آن، جز به معنای، زیرا در واقع» که [همه] آمده‌اند تا جای استدلال را پر کنند و عبارتی را به عبارت دیگر وصل کنند.

تعلیق استدلال به تعلیق زبان نیز می‌انجامد؛ این جملات که با این عبارات به هم ربط داده شده‌اند، هیچ معنایی ندارند. فقط واژگان مورد علاقه دکتر کچویان در آنها تکرار شده‌اند: "گفتمان، سوژه، تجدد". زمانی که گفتم زبان دکتر کچویان جارگون است، منظورم همین بود. خواننده گمان می‌کند که این عبارات معنایی بس والا و مهم دارند اما در واقع در آن واژگانی بی‌ربط به هم وصل شده‌اند! جارگون حال و هوا تولید می‌کند نه معنا.

۱۱- دکتر کچویان برای «دست‌شسته باقی ماندن» هر آنچه را می‌گویند پس می‌گیرند. ایشان در پایان همان مطلبی که درباره وبر و جامعه‌شناسان قبل از او گفته‌اند، آورده‌اند: «این مسأله کاملاً به خود شما مربوط است. مارکس خواسته آن طرف مسأله را ببیند؛ من می‌خواهم این طرفش را ببینم؛ این که با چه رویکرد و روشی باشد، همه این‌ها در واقع تابع انتخاب‌های شخصی است که البته گتره‌ای نیست، منطقی و استدلال دارد و در واقع برای اعتبارشان یک اجماع فرهنگی یا یک اجماع علمی لازم است؛ و اعتبارش، اعتبار درونی است» (علم را نمی‌توان ...، ص ۳).

چرا دکتر کچویان اول به گونه‌ای پرشور چنان سخن می‌گویند که انگار در علوم انسانی همه گفته‌ها شخصی و بی‌پایه است، بعد اضافه می‌کنند که این سخنان گتره‌ای نیست و مستدل است؟! به نظرم می‌رسد که ایشان بخش نخست را برای ترغیب کردن به کار می‌برند و بخش دوم را برای نشان دادن فضل‌شان و دانایی‌شان! اگر این سخنان

این همه بی‌پایه باشد چه نیازی به ایشان هست؟! ایشان می‌گویند هست چون این سخنان دلیل و منطقی هم دارد که ایشان از آن مطلع‌اند! قصد من از نشان دادن تفاوت میان دیلتای و ریکرت و وبر آن بود که مشخص سازم ایشان به طور کلی می‌دانند که **منطقی** هست اما به طور خاص از این منطق خبر ندارند؛ اگر داشتند اندیشه آنان را تحت **مقولاتی واحد یک‌جا گرد نمی‌آوردند!** و گرنه دلیلی نداشت که ایشان در هر مصاحبه و سخنرانی و نوشته‌ای تأکید کنند که علوم انسانی بی‌پایه است چون سرمشقی ندارد. الف یک چیز می‌گوید، ب چیزی دیگری، ج چیز دیگری!

در سطح کلی‌تر برای روشن‌تر کردن نظر ایشان می‌توان دو پرسش را مطرح کرد:
الف: آیا وضع در علوم طبیعی بهتر است؟ [پاسخ] نه! با نگاهی به فلسفه مابعدامپریست، خاصه آرای «ایمره لاکاتوش» و «پل فایرابند» می‌توان گفت که در آنجا هم همان خبرهایی است که در علوم انسانی هست؛ پس چرا این حملات مدام و پیاپی به علوم انسانی؟!

ب: اگر ملاک‌های ایشان را در مورد تاریخ اندیشه خود به کار ببریم چه نتیجه‌ای خواهیم گرفت؟ آیا ابن‌سینا و ابن‌رشد و سهروردی و ملاصدرا یک چیز می‌گویند و آنچه می‌گویند چیزی شخصی است، یا اینکه گفته‌های آنان تابع منطق و استدلال است؟ اگر هست دیگر دعوا بر سر چیست؟

اجتماع علما و دانشمندان می‌تواند منطق و استدلال هر متفکری را در شرق و غرب محک زند و آن را رد یا قبول کند؛ وانگهی **دکتر کچویان با پذیرش نظریه گفتمانی فوکو فلسفه سنتی اسلامی را نیز باید تمام شده بداند، زیرا که با آمدن عصر مابعدتجدد لاجرم گفتمانی آغاز شده که از گفتمان قبلی خود منقطع است.** در این صورت تلاش‌های دکتر «غلامرضا [ابراهیمی] دینانی» استاد بزرگ فلسفه اسلامی و دیگر

استادان برای زنده کردن سنت فلسفه اسلامی و روایت ادله آنان برای رد و قبول فلسفه پیشینیان و ارائه آن به نسل جدید ناگزیر بیهوده است!

بر طبق نظر فوکو ناگهان گفتمانی تمام می‌شود؛ گفتمانی که از نظر او شامل فلسفه و دانش و هر نوع معرفتی است و گفتمانی جدید شروع می‌شود؛ اما **دکتر کچویان وعده تشکیل گفتمان جدید را که لاجرم باید شامل فلسفه و دانش و هر نوع معرفتی باشد، به چند قرن آینده حواله می‌دهند!** ایشان می‌گویند: «من همیشه گفته‌ام؛ ما یک تجربه تاریخی داریم، غربی‌ها هم یک نوع تجربه دارند؛ جدا شدن از روند مسلط علم در جهان و انتقال این علوم به یک جای دیگر و به شکل تازه‌ای درآمدن، قرن‌ها طول می‌کشد» (علم را نمی‌توان...، ص ۱).

دکتر کچویان در اینجا واژه «علم» را چنان مبهم به کار برده‌اند که نتوان مصداقی خاص برای آن یافت! اما نیازی نیز به این تلاش نیست زیرا که نظریه گفتمان فوکو چه بخواهید چه نخواهید همه معرفت‌ها را شامل می‌شود. موضع ایشان با موضع دانشمندان سنت‌گرایی همچون دکتر «سید حسین نصر» نیز که اساساً علوم مدرن را رد می‌کند و علوم سنتی اسلامی را قبول، یکی نیست. دکتر نصر این دو علم را تابع دو متافیزیک متفاوت می‌داند نه تابع دو گفتمان متفاوت. **نظریه گفتمان هر نوع ترانساندانسی را مردود می‌شمارد،** به همین سبب دکتر نصر طالب احیای علوم انسانی و طبیعی سنتی هستند و دکتر کچویان در انتظار گفتمانی که تشکیل آن در چند قرن آینده ممکن خواهد شد!

دکتر کچویان در جای دیگری می‌نویسند: «اما **گاهی باید صد نسل بیاید و برود تا چیزی به وجود بیاید؛** از قرن یازدهم که تحت تأثیر تحولات جهان اسلام، به تدریج شروع به تغییر و تحول کرد، چند نسل گذشت تا به نیوتن رسید؛ یعنی زمانی معادل

شش قرن) (وضعیت و تولید علوم اجتماعی در ایران، ص ۲)؛ پس «مرگ جامعه‌شناسی»

کافی نیست، هر نوع علمی باید بمیرد!

ایشان در جای دیگری درباره لزوم مرگ علوم طبیعی واضح‌تر می‌گویند: «اما در عین حال از علوم طبیعی هم نباید غافل شد، علوم انسانی صریحاً نفی می‌کند، ولی علوم طبیعی خدا را مسکوت می‌گذارد که در یک مسیر طولانی‌تری عملاً به حذف اعتقاد به خدا می‌انجامد» (علم را نمی‌توان...، ص ۶).

حال که دکتر کچویان هم علوم انسانی و هم علوم طبیعی را رد کرده‌اند تا چند قرن آینده یعنی تا زمان ظهور گفتمان مورد علاقه ایشان، چه باید کرد؟ اول به علوم انسانی می‌پردازم؛ در مقاله «علم را نمی‌توان...» زمانی که مصاحبه‌کننده در جریان بحث با دکتر کچویان می‌گویند: «اگر این معنا درست باشد، تا جایی که من می‌فهمم **اسلامی کردن علوم انسانی به این معناست که در قدم اول ما علوم انسانی را نفی کنیم**»، ایشان پاسخ می‌گویند: «دقیقاً همین‌طور است!» اما همان‌طور که قبلاً نیز گفتم پس می‌نشینند و ادامه می‌دهند: «یعنی ما از همان اول باید به‌طور جدی و اساسی، رویکرد انتقادی داشته باشیم» (علم را نمی‌توان...، ص ۷).

اما رویکرد انتقادی مدنظر دکتر کچویان چیست؟ مصاحبه‌کننده قبلاً از ایشان پرسیده بود: «به نظر می‌رسد که شما معتقدید که این بحث، عمدتاً ناظر بر یک روند و فرآیند گفت‌وگو و مباحث علمی و مباحثه و مناظره است و اصلاً خیلی ناظر به مقام اجرا و تصمیم‌گیری و این جور مسائل نیست»، و دکتر کچویان پاسخ داده بودند: «نه، ببینید، در یک زمینه‌هایی باید این بسترسازی‌های سازمانی را انجام دهیم ... **صحبت در اصل و محتویات یک رشته است نه محتویات علمی**، مثلاً در سازمان‌دهی و پذیرش دانشجو و پذیرش استاد، یا موضوعاتی که باید روی آن کار کنیم و نوع تعاملاتی که باید بین

جامعه و این حوزه‌ها وجود داشته باشد» (همان‌جا، ص ۲). اگر اندکی به اول مصاحبه دکتر کچویان برگردیم با کمال تعجب با گفته دیگری از ایشان مواجه می‌شویم که در اینجا نیز کبرایش با صغرایش نمی‌خواند!

ایشان گفته بودند: «علم چیزی نیست که شما با کارهای بوروکراتیک و سازمانی حلش کنید؛ تنها خاصیت کارهای بوروکراتیک و سازمانی این است که بسترسازی کند و از این جهت البته می‌شود گفت که ما یک ضعف‌هایی داشتیم؛ شما وقتی برمی‌گردید و به عقب نگاه می‌کنید، می‌بینید که عده‌ای آمدند و کارهایی کردند؛ بعد عده دیگری آمدند و کاملاً عکس آن عمل کردند؛ به عنوان مثال در روند جذب دانشجو و جذب استاد و توسعه علوم انسانی همه کارهایی که انجام شد غلط بوده است» (همان‌جا، ص ۲).

ایشان نخست گفته‌اند که علم را نمی‌توان با کارهای بوروکراتیک حل کرد، اما کل نکاتی که بعدتر گفته‌اند مربوط به امور بوروکراتیک است، مگر آن‌که «بوروکراتیک بودن» را چیز دیگری معنا کنیم! از گفت و شنودها پیداست که مصاحبه‌گر معتقد است که مسأله علم را نمی‌توان با کارهای بوروکراتیک حل کرد و حل آن نیازمند گفت‌وگو و بحث و مناظره است؛

اما دکتر کچویان به‌رغم آن‌که معتقدند «علم چیزی نیست که شما با کارهای بوروکراتیک و سازمانی حلش کنید» تمام راه‌هایی را که برای اصلاح علوم انسانی پیشنهاد می‌کنند، نه گفت‌وگو است و نه بحث؛ بلکه سازمان‌دهی پذیرش استاد و دانشجو است. همان چیزی که مسؤولان قبلی در انجام آن ضعف نشان داده‌اند، یعنی همان چیز بوروکراتیک. پایان این مصاحبه با نتیجه‌گیری شگفت‌آور دکتر کچویان تمام می‌شود؛ با اتکا به همین نتیجه‌گیری می‌توان بازگشت و کل گفته‌های ایشان را

معنا کرد. ایشان می‌گویند: «الان باید اصلاً فرض اسلامی شدن را کنار بگذاریم. الان فقط باید به این بپردازیم که آیا فلان رشته باشد یا نباشد؟ آیا به افزایش و کاهش رشته‌ها و افزایش یا کاهش دانشجو نیاز داریم یا نه؟ اصلاً کسی غیر از این کاری نمی‌تواند انجام دهد» (همانجا، ص ۸).

تکرار می‌کنم تا قضیه روشن شود. از نظر دکتر کچویان، الان باید فرض اسلامی شدن را کنار بگذاریم و به تصمیم‌گیری درباره وجود این یا آن رشته و افزایش یا کاهش دانشجو بسنده کنیم، زیرا که اصلاً کسی غیر از این کاری نمی‌تواند انجام دهد! چرا؟ زیرا که تشکیل علوم اسلامی چند قرن طول خواهد کشید! به عبارت دیگر همان‌طور که قبلاً گفته شد گفتمان سنتی منقطع شده است، همچنین عالمان علوم اسلامی در زمانه ما توانایی ایجاد علوم اسلامی را ندارند. اگر نتیجه دیگری از گفته‌های ایشان می‌توان گرفت، من کاملاً حاضرم تسلیم آن شوم.

عده‌ای از دانشمندان مسلمان می‌گویند علوم و دانش‌ها، علوم و دانش‌ها هستند؛ باید با اتکا به علم کلام و اخلاق اسلامی از آنها برای بهبود جامعه کمک گرفت؛ عده‌ای دیگری می‌گویند باید این علوم را اسلامی کرد؛ دکتر کچویان رأی هیچ یک را نمی‌پذیرند؛ رأی به غیر اسلامی بودن علوم و دانش‌ها می‌دهند اما تشکیل علوم و دانش اسلامی را به چند قرن آینده موکول می‌کنند!

اگر حکمای ما هنگام روبه‌رو شدن با حکمت یونانی نظر دکتر کچویان را می‌داشتند و چند قرن صبر می‌کردند، آیا آن تمدن باشکوه تشکیل می‌شد؟ تمدنی که هر چند حمله مغول ضربه جانکاهی به آن زد، اما به سبب تشکیل شدن‌اش در مقام سنتی زنده، پابرجا ماند. دکتر کچویان در همین مصاحبه اعلام کردند که تا تشکیل علوم اسلامی در چند قرن آینده چیزهایی از علوم انسانی غربی را می‌توان نگه داشت؛ این چیزها چیستند؟

ایشان می‌گویند: «بنابراین عیبی ندارد که اصل را بر مشکل داشتن این تمدن بگذاریم و آن وقت برویم سراغش و ببینیم که کجاهاش را می‌توانیم اخذ کنیم. آن وقت ممکن است خیلی چیزهایش را بتوانیم اخذ کنیم» (همان‌جا، ص ۶).

اما در عمل دکتر کچویان چندان چیزی را اخذ نمی‌کنند، الا «مثلاً مباحث تکنیکی و فنی و آمارگیری‌ها و آمارسنجی‌هایش را که به نظر می‌رسد مشکل خاصی نداشته باشند بتوانیم اخذ کنیم». (همان‌جا) یعنی درست همان چیزهایی را که فوکو - اندیشمند به هر حال مورد علاقه‌ی ایشان - در بخش دوم کتاب «اراده به دانستن» به زیست-قدرت (Bio-Politics) نسبت می‌دهد، به علم کنترل و اداره جمعیت. البته دکتر کچویان بلافاصله می‌افزایند «هرچند ممکن است عمق فکر من الان آنقدر نباشد که بفهمم آنها هم عیب دارند» (همان‌جا). خواهیم دید که در الگوی گفتمانی ایشان، همانطور که خود ایشان حدس زده‌اند، حتی اخذ این چیزها نیز جایی ندارد.

۱۲- اکنون به علوم طبیعی باز گردیم. دکتر کچویان طبق الگوی مابعدتجددگرایان در این جا نیز جهان را نسبی می‌کنند و چنین می‌گویند: «خوب، این علم سکولار است و این، یکی از معانی فرهنگی بودن علم است؛ همین‌طور در جنبه‌های دیگرش هم فرهنگی است.

مثالی دیگر از جنبه‌های فرهنگی بودن علم این است که اصولاً نگاه تکنیکی به عالم و این که این عالم می‌تواند مثل موم در دست انسان باشد و او هر طور که خواست، می‌تواند به آن شکل دهد؛ مثلاً نگاه سرخ پوستان به عالم اینطور نیست؛ اگر با عرفان کاستاندایی آشنا باشید، می‌بینید که ماناها به این امر قائلند که هر شیئی در این عالم یک شأنی دارد، اگر با دید ارسطویی هم به این عالم نگاه کنید، می‌بینید که تمام اجرام فلکی نفس دارند. یعنی اینکه انسان نمی‌تواند هرطوری که خواست با آنها تعامل کند.

«[فرانسیس] بیکن» یک تعبیر زشتی دارد؛ او می‌گوید: **«با چاقو می‌شود از دل طبیعت حرف کشید و باید حرف بکشیم»!** این هم یک نوع تعامل با طبیعت است؛ برای این که کسی بتواند چنین تعاملی داشته باشد، باید همین نگاه تکنیکی را داشته باشد. این فکر و این نگاه از کجا به وجود آمد؟ این فکر در دنیای مدرن به وجود آمد و تبعاتش را هم دارید می‌بینید. تبعات آن نگاه متفاوت به طبیعت و هستی، و نگاه متفاوت به انسان [است]. این نگاه پشت سر این علمی است که ما الان داریم. این مقوله‌ای فرهنگی است که می‌گوید: باید با طبیعت راه آمد یا باید آن را تسخیر و درب و داغون کرد» (علم را نمی‌توان...، ص ۴).

فعلاً مسائل مربوط به معرفت‌شناسی نسبی‌گرایی به کنار، که مهم‌ترین مقوله‌اش این است: اگر جهان‌ها، پارادایم‌ها یا اشکال زندگی، متفاوت و فاقد قدر مشترک باشند چگونه می‌توان از درون یکی، دیگری را شناخت؟ با توجه به گفته‌های آقای دکتر کچویان می‌توان دریافت که **ایشان مخالف «تسخیر و درب و داغون کردن» طبیعت هستند. کاری که تکنولوژی غربی می‌کند اما تکنولوژی سرخ پوستی نمی‌کند.** اما اگر به سخنرانی ایشان به نام «مدرنیته و اسلام: از نظریه رشد تا توسعه» مراجعه کنیم با گفته‌هایی مواجه می‌شویم، ضد گفته فعلی ایشان؛ این گفته‌ها به شیوه‌ای شگفت‌انگیز هر آنچه را ایشان تا به حال گفته‌اند و می‌سازد: «کسی از من پرسید: شما چه چیز متفاوتی با غربی‌ها دارید؟ آنها پنجاه سال پیش ماهواره فرستادند، شما الان می‌فرستید! من نمی‌گویم الان ماهواره را ترک کنیم، هر تمدنی برای این که بر تمدنی دیگر پیشی بگیرد، باید آن تمدن را در خدمت خود بگیرد» (مدرنیته و اسلام، ص ۴).

۱۳- اینجا برای اولین بار نقد درون‌ماندگار یا Critique Immanent آثار دکتر کچویان را نقض می‌کنم و نظر خودم را می‌گویم. غرب بی‌شرمانه حتی لحظه‌ای در دشمنی با

ملت ایران درنگ نکرده است، دخالت‌های آنان خصمانه و ظالمانه بوده است: در دوران مشروطیت، به تخت نشستن رضاخان، کودتای ۲۸ مرداد به ضد دولت ملی مردمی دکتر مصدق، دوران انقلاب، حمایت همه‌جانبه از دولت صدام در طول جنگ تحمیلی که مردم ایران شجاعانه در آن به میدان رفتند و هزاران نفر از آنها شهید شدند، اما بعد از قرن‌ها سکوت و عقب‌نشستن از دین و کشور خود محافظت کردند.

۱۴- من برای آن که معنای فلسفی گفته‌های دکتر کچویان را روشن سازم به گفته دیگر ایشان که قبلاً نیز آن را نقل کرده‌ام مراجعه می‌کنم: «اگر کسی در علمی عمیق شود، شبیه آن علم می‌شود» (علم را نمی‌توان...، ص ۵). من ماهواره را نماد کل علم و تکنولوژی غرب می‌گیرم؛ اگر «ما» تکنولوژی غرب را- که هایدگر آن را اساس متافیزیک غربی می‌داند و دیگران نیز با شدت و حدت بیشتر و کمتری به آن حمله کرده‌اند، من جمله خود دکتر کچویان هنگام مقایسه تکنولوژی غربی با تکنولوژی سرخپوستی، بگیریم، بر اساس استدلال‌های خود دکتر کچویان، دیگر چه تفاوت الهیاتی و فرهنگی و فلسفی میان «غرب» و «ما» باقی خواهد ماند؟

اگر این تکنولوژی اخذ شود دیگر «ما» بی باقی خواهد ماند تا با «غرب» مبارزه کند؟ یا بخشی از غرب با غرب خواهد جنگید؟ نیک آگام که از نظر بسیاری کسان که مواجهه «ما» با «غرب» را گونه‌ای دیگر تئوریزه می‌کنند، اخذ «تکنولوژی» که نه شرقی است نه غربی، کوچکترین ضرری به «ما» نخواهد زد، اما برای کسی مثل دکتر کچویان چه‌طور؟ اگر «ما» به قول ایشان «شبیه» تکنولوژی غرب شویم، [آیا] همان «هویتی» را که ایشان این همه غم آن را می‌خورند از دست نخواهیم داد؟!

نیچه، ایده شباهت دکتر کچویان را با عبارتی درخور چنین گفته است: «اگر دیری به مگاک بنگری، مگاک نیز در تو خواهد نگریست»؛ دکتر کچویان آنقدر به «مدرنیته»

ساخته خود نگریسته است که اکنون دیگر نه او بلکه مدرنیته است که به او می‌نگرد، با همه نمادهای مربوط به نگریستن! آیا این «اخذ»، در افتادن به همان «اراده معطوف به قدرتی» نیست که نیچه آن را اساس نیهیلیسم غرب می‌داند؟

فوکو شاگرد نیچه رابطه معرفت و قدرت را چنین خلاصه کرده است: هر معرفتی قدرت خود را تولید می‌کند و هر قدرتی معرفت خود را؛ حال که دکتر کچویان تشکیل معرفت اسلامی را به چند قرن آینده موکول کرده است، آیا چیزی به جز قدرت در گفتمان پیشنهادی ایشان باقی خواهد ماند؟ همان قدرتی که نیچه آن را جوهر نیهیلیسم دانسته است!

۱۵- دکتر کچویان معتقدند که جامعه‌شناسی متعلق به دوران تجدد، دوران دولت-ملت است و مهم‌ترین ایراد آن، آن است که به ما می‌گوید از کجا آمده‌ایم و به کجا باید برویم؛ جامعه‌شناسی دنبال نسخه پیچیدن برای همه است؛ انکار نمی‌کنم که چنین گرایشی در سطح کلان خاصه نزد جامعه‌شناسان قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم وجود داشت؛ اما این گرایش کلان به تدریج تعدیل شد.

نه فقط جامعه‌شناسان بلکه فیلسوفان و مؤرخان نیز اکنون فروتنی بیشتری در مورد جایی که باید رفت به خرج می‌دهند. دنیای مدرن به قدری پیچیده شده است که به جز آنان که در صدد جهانی شدن آن هم به دست سرمایه‌داری و بازار آزاد هستند، باقی در صدد اصلاح لطمات جهانی شدن سرمایه و پیامدهای آن یعنی جرح ابعاد تاریک مدرنیته‌اند. اما منکر نیستم که از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم پرسشی است که بدون آن بشر در تاریکی و ظلمت باقی خواهد ماند.

نکته‌ای که دکتر کچویان انگشت بر آن گذاشته از این حیث در حال تعدیل شدن است، اما منظور واقعی دکتر کچویان از برجسته ساختن "از کجا آمده‌ایم و به کجا

می‌رویم "جامعه‌شناسی و مهم‌تر از آن نسبت آن با گفتمانی که می‌خواهند برای ایران بسازند، چیست؟ ایشان در گفته‌ای که نقل شد بر آن بودند که ابعاد «تکنیکی» جامعه‌شناسی از قبیل آمارگیری و آمارسنجی شاید آن چیزی باشد که ما باید آن را اخذ کنیم، اما بعداً تأکید کردند که شاید در این گفته نیز حق با ایشان نباشد.

دلیل این تأکید و انکار چیست؟ همان‌طور که قبلاً گفتم فوکو این تکنیک‌ها را ابزار زیست-قدرت می‌داند و آنها را تقبیح می‌کند. دکتر کچویان زمانی که از میان دریای عظیم مقولات علوم انسانی فقط این تکنیک‌ها را برمی‌گزیند، احتمالاً به گزینه تشخیص می‌دهد که بدون این ابزار، کنترل جمعیت ناممکن خواهد بود؛ اما زمانی که در پذیرش آنها تردید می‌کند احتمالاً چیزی در پس ذهن‌شان به ایشان می‌گوید که با این آمار می‌توان جامعه‌ای را با جامعه دیگر مقایسه کرد. مثلاً میزان فقر را که درست یا نادرست، شاخصی جهانی دارد، در کشورها مقایسه کرد. همچنین است شاخص‌های دیگری که با آن می‌توان میزان انحرافات اجتماعی و وضعیت اقتصادی و فاصله طبقاتی و امثالهم را سنجید و حکم داد جایی با توجه به این شاخص‌ها بهتر است یا بدتر است. دکتر کچویان این مقایسه‌ها را دوست ندارد و آنها را جزو همان "از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم" جامعه‌شناسی طبقه‌بندی می‌کند. در گفتمانی که ایشان در صدد طراحی آن هستند چنین شاخص‌هایی محل «فرهنگی» بودن یا به عبارت بهتر فقط مال من بودن است. ایشان گفتمانی را می‌خواهند که نتوان این شاخص‌ها را در آن برای سنجش به کار برد. اگر چنین باشد چه تفاوتی وجود خواهد داشت میان «گفتمان» و «نظریه جامعه‌شناختی»؟!

اما گفتمان ایشان چیست؟ ایشان می‌گویند: «گفتمانی که به‌جای این که بر جهان عینیت تکیه کند، بر انکار مابه‌ازای واقعی در نظریه اجتماعی تأکید می‌کند. گفتمان‌ها در

مطالعات فرهنگی دیگر مابه‌ازای بیرونی ندارند؛ ما در جهان‌های بدون هیچ مرجع بیرونی خود را معنا می‌کنیم، زندگی می‌کنیم و اینچنین جهانی برای سوژه، جهان آزادتری است» (از تجدد تا مابعد تجدد...، ص ۴۰)

و در پایان این مقاله ادامه می‌دهند: «اگر می‌خواهیم چنین گفتمانی را در این‌جا ایجاد کنیم، مسأله باید این باشد که چگونه غرب همچنان هویت ما را به طرق گوناگون شکل می‌دهد و جهان معنایی ما را از طریق علوم اجتماعی جهان معنایی خود می‌سازد؟ این امور می‌توانند پروژه‌های مطالعات فرهنگی ایران باشند؛ تن دادن به آنچه دنباله‌های ایدئولوژی‌هایند یا ایدئولوژی‌هایی که در صورت‌های دیگرند و ایدئولوژی‌های فوق را بازتولید می‌کنند و جهان عینی را درون آن به ما عرضه می‌کنند، اگر هم ممکن باشد، ما را دچار تناقض می‌کند و این امر نقض غرض است» (همان، ص ۴۲).

خلاصه کنم جهان عینی همان چیزی است که جامعه‌شناسی به ما عرضه می‌کند و از طریق آن ایدئولوژی غربی را در جهان ما بازتولید می‌کند، **ما باید این جهان عینی و دانش هم‌بسته آن یعنی جامعه‌شناسی را رها کنیم و گفتمانی بسازیم که «مابه‌ازای بیرونی» نداشته باشد.** اگر آقای دکتر کجویان تشکیل علم اسلامی را به چند قرن آینده موکول نکرده بودند، می‌توانستم بگویم که محتوای این گفتمان به هر تقدیر همان علوم اسلامی است. اما در غیاب این علوم و طرد هر نوع علمی از قبیل جامعه‌شناسی که لاجرم غربی است، این گفتمان تهی چه محتوایی خواهد داشت به جز قدرت همان قدرتی که باید تا چند قرن بعد فقط مواظب پذیرش استاد و دانشجو باشد!

۱۶- مطالعات فرهنگی، خاصه رشته‌ای به اسم مطالعات چندفرهنگی که به آن چندفرهنگ‌گرایی [Multi-Culturalism] نیز می‌گویند، بعد از آثار «ادوارد سعید» و «گایاتری چاکراورتی اسپیواک» در قالب نظریه‌ای انتقادی بسط و گسترش یافت؛ این

مطالعات دو هدف را دنبال می‌کرد: یک، نشان دادن سهم معرفت غربی بر بساختن آنچه غیرغربی است؛ دو، به سخن درآوردن گروه‌های غیرغربی و فرودست [Subaltern] تا خود دنیای خود را توضیح دهند. تا دهه‌ها این گفتمان انتقادی حیطه‌های نامکشوف نسبت سلطه‌آمیز میان غرب با غیرغرب [Rest] را کاوید و نکات درخشانی را برملا ساخت. اما در قرن بیست و یکم راست افراطی غرب با استناد به همین یافته‌ها و با به‌کارگیری روش‌های آن در صدد ترسیم خطوط میان خود و غیرخود برآمد.

راست افراطی از سویی در صدد جلب سرمایه‌های فی‌المثل مسلمانان است – اخیراً در دانمارک شیوه‌هایی ابداع شده است تا سود حاصل از این سرمایه‌گذاری‌ها «حلال» باشد، و از سوی دیگر نیازمند کار مسلمانان فقیر؛ آنان از یافته‌های همین گفتمان فرهنگی استفاده کردند و هنوز نیز می‌کنند تا به مسلمانان خاطرنشان کنند که شما هویت خود را دارید، شما از ما نیستید! ما هویت خود را داریم، ما تمدن و فرهنگ خود را داریم و شما فرهنگ و تمدن خود را؛ تا زمانی که در اینجا هستید، جدا از ما خواهید زیست و حقوق ما به شما تعلق نخواهد گرفت، زیرا که ما در دو جهان متفاوت زندگی می‌کنیم!

این حربه، حربه‌ای است که اعتراض شدید افرادی مثل «آلن بدیو» را که طرفدار یونیورسالیسم است برانگیخته است. او و کسانی شبیه او Multi-Culturalism را ابزار بورژوا-لیبرال‌ها می‌دانند برای آشکار ساختن تفاوت؛ «تفاوت فرهنگی یعنی نشانه آزادی»، تفاوتی که استثمار و تبعیض را پنهان می‌کند.

۱۷- اگر فرقه‌ای کوچک در هند یا آفریقا از چنین «گفتمانی» استقبال کند جای شگفتی نیست؛ آنها می‌خواهند فرهنگ یا زیست-جهان خود را حفظ کنند- نمی‌دانم

چطور، چون هجوم جهانی شدن جایی را دست‌نخورده باقی نگذاشته است، اما به هر حال این نوع حفظ «هویت» بر مبنای «گفتمانی خاص» یگانه حربۀ دفاعی آنان است برای صرف بقا. آنچه نتایج ترسناک نظریات دکتر کچویان خواندم، اتخاذ همین روش است. اما پرسش من این است که آیا دینی جهانی مثل اسلام که دعوی یونیورسال دارد اساساً می‌تواند در گفتمان «حفظ خود» فرو رود؟ به گمان من خیر! آنچه طرح گفتمانی دفاعی دکتر کچویان را ناممکن می‌سازد، جامعه‌شناسی نیست، دین اسلام است.

۱۸- نقد من از آثار دکتر کچویان نقد درون‌ماندگار بود؛ در این نوع نقد، ناقد، متن را وامی‌دارد تا خود حقیقت خود را بگوید، حتی آن حقیقتی که نویسنده، خود از آن بی‌خبر است اما در متن مندرج است. اگر من چیزی از خود بر نقد افزوده باشم پیشاپیش عذر تقصیر می‌خواهم. این نقد را با یادداشتی کوتاه به پایان می‌رسانم.

ساختن عامدانۀ گفتمان از نظر فوکو میسر نیست، آنچه فوکو در اواخر عمر با پیش‌کشیدن مراقبت نفس درصدد آن بود، ایجاد نوعی زندگی گروهی کوچک بر اساس زیبایی‌شناسی بود، نه ساختن گفتمانی جدید. فوکو هنگام نوشتن "تاریخ جنون" کسانی را که دیوانگان را حبس کردند با اصلاح‌طلبانی مثل توک و پینل که آنها را از محبس رها کردند و به آسایشگاه بردند، درون یک گفتمان قرار می‌دهد؛ کاری که مؤرخان جنون را شگفت‌زده ساخت؛ زیرا آنها توک و پینل را رهاکنندگان دیوانگان می‌دانستند نه زیرکانی که دیوانگان را به بندی به ظاهر آزاد اما در واقع خوفناک‌تر افکندند.

اکنون می‌توان پرسید گفتمانی که دکتر کچویان در آن قرار دارد چیست؟ این گفتمان همان گفتمانی است که در واقع روابط میان ما و غرب را در حیطة آرا جست‌وجو می‌کند؛ از تقی‌زاده گرفته - که می‌گفت ما باید از فرق سر تا انگشت پا غربی شویم، تا

کسانی که معتقدند ما فلسفه دموکراسی یا بنیان مواجهه با غرب را نمی‌دانیم، تا دکتر کچویان که علم غربی و دوران مدرن را مسبب بحران این رابطه می‌داند و میان قطع کامل و گرفتن این علم و آن تکنولوژی در نوسان است.

این گفتمان مدام دارد چیزی را تکرار می‌کند و از تکرار کردن آن باز نمی‌ایستد. فروید تکرار برای درمان نشدن را مکانیسمی مهم در باقی‌ماندن در بحران می‌داند. هم گفتمان غربی و هم گفتمان ایرانی مدام در حال تکرارند و هدف از این تکرار مداوا نشدن است.

هیچ کشفی در حیطه علوم طبیعی و انسانی و هیچ دورانی اعم از مدرن یا غیره نخواهد توانست به ادیان جهانی کوچکترین لطمه‌ای وارد سازد. رابطه ما با غرب از جنس زخم است، نه آگاهی. به گمانم این مسأله را جلال آل احمد و دکتر علی شریعتی بهتر از دیگران فهمیده‌اند - کسانی که هم‌اکنون از همه سو زیر آماج حملات قرار دارند!

پایان

* به نقل از ماهنامه علوم انسانی مهرنامه www.mehrnameh.ir

۶

معنا و مفهوم مرگ جامعه

شناسی

متن سخنرانی دکتر حسین کچویان

در تالار فجر دانشگاه شیراز در

تاریخ ۱۳۸۹/۱۰/۰۹



ضمن بزرگداشت سالگرد ۹ دی بحتم را آغاز می‌کنم. موضوع سخنرانی امروز از موضوع سخنرانی چند مدت قبل من در دانشگاه علامه طباطبایی اخذ شده که این عنوان را من نگذاشتم بلکه دانشجویان برگزار کننده، عنوان بحث را "مرگ جامعه‌شناسی، تولد مطالعات فرهنگی" گذاشتند.

این موضوع بد فهمیده شد از این جهت که گویی مثلاً من در دفاع از مطالعات فرهنگی بودم! یا می‌خواستم مطالعات فرهنگی را جانشین جامعه‌شناسی بکنم! در صورتی که استدلال بحث من ناظر بر امری بود که اگر پذیرفته شود بر اساس آن مطابق فهمی که

من دارم و در ادامه بحث می‌کنیم، مطالعات فرهنگی ضمن حل برخی مشکلات جامعه‌شناسی مشکلش حاد تر از جامعه‌شناسی است.

در واقع یک پروژه ای وجود داشته به نام جامعه‌شناسی که عنوان عامتری دارد به نام "نظریه اجتماعی تجدد" که مطابق این پروژه قرار بوده ما یک دانشی داشته باشیم که این دانش امکان دو کار را برای ما فراهم کند: یکی امکان فهم جهان اجتماعی (به نحوی که بعداً در ادامه خواهیم گفت) و دیگری امکان اداره و سازماندهی جهان اجتماعی را؛ به این معنا که بر اساس فهمی که از جامعه‌شناسی به دست می‌آوریم که حاصلش قانون و ... است، این امکان را می‌یابیم که جهان خودمان را به نحوی اداره کنیم که به سعادت برسیم.

در بحث مرگ جامعه‌شناسی بحث از عدم امکان تحقق چنین پروژه ای یا شکست چنین پروژه ای است، و من مطالعات فرهنگی را به عنوان نشانه چنین شکستی گرفتم چون مطالعات فرهنگی، نقصان‌های جامعه‌شناسی را به یک معنا و از یک جهاتی حل و فصل می‌کند و می‌پوشاند و به یک معنایی به فرهنگ توجه نشان می‌دهد، ولی مشکلات اساسی تر نظریه اجتماعی تجدد که مشکلات اساسی تر معرفت‌شناختی و روش‌شناختی است را نه تنها حل نمی‌کند بلکه حادث‌ترش هم می‌کند، یعنی در دام نسبیت‌گرایی حادی می‌افتد که مفهوم و نتیجه‌اش این است که ما صرفاً اقوالی و روایت‌هایی داریم و چیزی به عنوان علم نمی‌توانیم داشته باشیم. با این مقدمه بحث را ادامه می‌دهم.

یکی از دلایلی که این بحث خیلی سخت پذیرفته شد و عکس‌العمل ایجاد کرد به نظر می‌رسد طنین بحث "مرگ" باشد. البته دلایل زیادی دارد که ممکن است کسانی با این حرف موافق نباشند؛ یکی از دلایلی این است که ممکن است ما آدمی باشیم که

در این رشته درس می‌خوانیم، تحصیل می‌کنیم، کار می‌کنیم و شأنت خود و رزق و روزی خودمان را از این می‌گیریم! و کسی که دارد جامعه‌شناسی می‌خواند ممکن است تصویر آینده خود را با این بحث مورد تهدید ببیند! و از لحاظ صنفی و حرفه‌ای خیلی سخت می‌کند پذیرش این راه؛ در صورتی که **لزوماً مفهوم این بحث تهدید علائق صنفی نیست.**

بحث بحث معرفتی است و ممکن است شما این بحث را قبول کنید در عین حال هم هیچ تهدیدی برای شما بخاطر حرفه‌تان نباشد. **مفهوم مرگ جامعه‌شناسی به معنای این نیست که جامعه‌شناس‌ها مرده‌اند یا به اصطلاح باید بمیرند و مسیری برای کارشان وجود ندارد!** بحث بحث نیاز به یک بازسازی معرفتی در این حوزه‌هاست. اسم جامعه‌شناسی ممکن است عوض شود و مقاصد و اهدافش هم عوض می‌شود ولی بالاخره ما همچنان در حوزه نظریه پردازی اجتماعی خواهیم بود.

در هر صورت مرگ جامعه‌شناسی هم به این دلیل و هم به دلایل معرفتی دیگر، شنیدنش برای بعضی‌ها سخت بود. از جمله **یک دلیلش هم این بود که ما خیلی با مرگ علوم آشنا نیستیم و مرگ علوم را سخت می‌فهمیم، یعنی به یک معنا اصلاً نمی‌فهمیم.** خصوصاً دستگاه معرفت‌شناختی ما و آن چارچوبی که ما در آن فکر می‌کنیم علم را این‌گونه می‌فهمد که در واقع یک موضعی از آگاهی و نظر و شناخت و ... که متوجه دسترسی به حقیقت است و به طور طبیعی وقتی به وجود می‌آید همیشه هم خواهد بود، که متکفل شناخت و دستیابی به حقیقت است و حقیقت هم یک امر جاودانه‌ای است.

به همین دلیل مرگ دانش‌ها یک معنا و مفهوم تناقض‌آمیزی در ذهن ما دارد در صورتی که اگر به تاریخ علم و حالاً نه تاریخ علم جهانی و تاریخ علم بشری از آغاز تا

کنون، بلکه اگر که به تاریخ علم مدرن یعنی آن چیزی که در غرب هم اتفاق افتاده هم آگاهی داشته باشیم می‌بینیم که این لفظ مرگ و عنوان مرگ برخی علوم دائماً تکرار شده و تکرار می‌شود و آمد و رفت دانش‌ها و علوم یک چیز خیلی عادی است. ما حداقل از بدو پیدایش مدرنیته مکرر در مکرر بحث مرگ فلسفه، بحث مرگ سیاست، بحث مرگ فلسفه علم و مقولاتی نظیر این را داشته‌ایم؛ مثلاً «فایرابند» [Paul Karl Feyerabend; 1924-1994] می‌گوید فلسفه علم پایان یافت و مرگش رسیده است یا کسانی مثل «رورتی» [Richard McKay Rorty; 1931-2007] فیلسوف متأخر، حرفی شبیه همین را می‌زند و وقتی رورتی پایان فلسفه را اعلام می‌کند منظورش همین فلسفه علم است.

قبل از او ما بحث مرگ متافیزیک را داشته‌ایم. بعد از کانت این مسأله اتفاق افتاد، مثلاً شما می‌بینید هابرماس می‌گوید "عصر پساتافیزیک"؛ عصر پساتافیزیک در واقع در خودش اذعان به مرگ متافیزیک را دارد و یا مرگ سیاست که در یک دوره از اواخر قرن نوزدهم تا دهه ۶۰ قرن بیستم میلادی از مرگ سیاست بحث شده و دهه ۶۰ دوباره بحث احیای سیاست یعنی فلسفه سیاسی مطرح شده است.

این مسأله خیلی عادی است و تقریباً هم به تبعش پیامدهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد؛ مثلاً شاید خبر داشته باشید **مطالعات فرهنگی که در بیرمنگهام به وجود آمد سال گذشته بسته شد** یعنی یک حوزه‌ای که خیلی هم اشتهار دارد و خیلی هم جا باز کرده و ظاهراً در حال گسترش است همانجایی که به وجود آمده و متولد شده، دفترش را بسته و تعطیلش کردند.

در هر صورت با توجه به این مسائل در مورد ادعایی که قرار است مطرح شود به نظر می‌رسد که زمینه این را پیدا کنیم که راحت‌تر با مسأله برخورد کنیم؛ چون خیلی

متأسفانه پاسخ‌های خصومت‌آمیزی به من داده شده و داده می‌شود که اصلاً برای من قابل فهم نیست. مثل اینکه من چاقویی دست گرفته‌ام و دارم کسی رو می‌کشم و آنها هم باید مرا بکشند که آنها را نکشم!

شما می‌توانید به وفور این مسأله را در گوشه و کنار ببینید که البته یک مقدار زیادی آغشتگی مسأله با سیاست باعث این شده است. یعنی متأسفانه یا خوشبختانه جبهه بندی‌های سیاسی در کشورمان، ما به ازاای معرفتی هم پیدا کرده، یعنی یک دسته ای پشت علم مدرن قرار گرفته‌اند و از علم مدرن دفاع می‌کنند و بالاخص از جامعه‌شناسی و علوم انسانی مدرن و مقاصد سیاسی‌شان را وابسته به این مقوله می‌دانند و در مقابل هم کسانی برعکس‌اش عمل می‌کنند.

من البته دوست دارم در حالی که اذعان به وابستگی این مقولات به سیاست می‌کنم خود بحث را غیر سیاسی دنبال کنم، یعنی من ممکن است از لحاظ سیاسی سوژه و طرح این باشد که علوم اجتماعی ما، نباید غربی و یا سکولار باشد، اما معنای این حرف این نیست که وقتی من در مقام استدلال هستم یا در بحث علمی و معرفتی سیاسی عمل نکنم. اگر مثلاً من می‌خواستم سیاسی عمل کنم باید از همه قدرتم استفاده می‌کردم درب همه گروه‌های جامعه‌شناسی دانشگاه‌ها را می‌بستم و چنین کارهایی می‌کردم، ولی این کار که نشده!

بحث، بحث استدلالی است و طرف مقابل هم باید اینطوری وارد شود. البته هر بحثی پیامدها و نتایج سیاسی دارد که نمی‌توان از آن اجتناب کرد چون هر حرفی درست باشد خب باید عمل شود. پس مرگ علوم یک چیز خیلی عادی است ولی معنا و مفهومی بد فهمیده شده است و کسانی که عکس‌العمل نشان دادند در رفتارها و نظراتشان این را نشان داده‌اند. در یک بحث دقیق‌تر وقتی از مرگ یک چیزی سخن

می‌گوییم یعنی اینکه این مقوله یا موضوع، دیگر آن کارکردها و قابلیت‌ها و توانمندی‌هایی که به او حیات و زندگی می‌داده است [را] ندارد و در واقع نمی‌تواند آن کارها را بکند؛ حالا علم هم همین‌گونه است. باید ببینیم زندگی این علم به چیست و از آنجا بدانیم مرگ آن به چیست؛ و ادعای مرگ جامعه‌شناسی دقیقاً همین است، یعنی آنچه که علم جامعه‌شناسی مدعی آن بوده است را دیگر نمی‌تواند دنبال یا اجرا کند!

مثال دیگری از فایراند که فیلسوف علم است می‌زنم که او می‌گوید فلسفه علم مرده است که پس از کوهن این مطلب مطرح شد و افراد مختلفی مثل رورتی و دیگران نیز این بحث را مطرح کرده‌اند. فلسفه علم دقیقاً به یک معنا با کانت زاده شد و البته تمام فیلسوفان مدرن قبل از کانت هم همه علی‌الاصول فیلسوف علم بودند مثلاً دکارت، لاک، برکلی، اسپینوزا، مالبرانش و هیوم و ...

مهمترین بحثی که ما از آنها می‌شناسیم بحث‌های فلسفه علمی آنها و بحث‌های معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه آنهاست و بعد از کانت اکثر فیلسوفان بزرگ نیز در این زمینه‌ها کار کرده‌اند مثل ویتگنشتاین که کتاب «تراکتاتوس» را نوشته است و یا بحث مهمش که در حوزه پوزیتیویسم منطقی ارائه داده و یا آیر و خود رورتی، کارل پوپر، لاکاتوش، هوسرل به یک معنا یا حتی خود هایدگر در یک جهاتی! که همه اینها به اعتبار بحث‌هایشان در حوزه فلسفه علم اشتهار پیدا کرده‌اند.

ولی فایراند می‌گوید در این دوره اخیر دهه ۶۰ و ۷۰ به بعد فلسفه علم مرده، در حالی که ما هنوز فلسفه علم می‌خوانیم! در حالی که مرده، هنوز یک عده ای می‌نشینند کتاب فلسفه علم می‌نویسند و ما هم می‌خوانیم و درسش را هم داریم و اتفاقاً در مقطعی در کشور ما در دوره ای رواج و رونق فوق‌العاده ای داشته است! پس اینکه

فلسفه علم مرده است یعنی چه؟ فلسفه علم قرار بوده به عنوان دانش معیار برای شناخت عمل کند، یعنی دانش معیاری که به عالمان بگوید چه چیزی علم است چه چیزی علم نیست و اگر می‌خواهند علم اندوزی کنند از چه روشی بروند و از چه روشی نروند؛ و دایره مدار کشف علمی، فلسفه علم است. فلسفه علم است که می‌گوید شما کارتان علمی است و یا اینکه درست کار می‌کنید یا نه!

ادعای اینکه فلسفه علم مرده است، یعنی فلسفه علم دیگر نمی‌تواند این کار را بکند، یعنی فلسفه علم قابلیت این کار را ندارد که به عنوان شاخص و معیار علم تعیین گردد؛ و استدلالی هم که ارائه می‌شود استدلالی است که از تاریخ خود فلسفه علم در ظرف دو سه قرن قبلش گرفته شده است و می‌گویند؛ ببینید، کسانی آمدند و با ادعای روش علمی کارهایی کردند و حاصل قضیه این است که ما چنین وضعی را داریم؛ به جای اینکه اوضاع احوال مان خوب شود افتادیم در فضای پست مدرن با آن نسبت‌گرایی شدید و حادثه! می‌گویند اگر قرار بود فلسفه علم بتواند کاری بکند یا این ادعا قابل تحقق بود این وضعیت نباید حاصل می‌شد؛ البته در این زمینه ادله خیلی ملموسی هم مطرح می‌شود؛ یعنی می‌گویند به دلایل مختلف - که در اینجا امکانش را نداریم به آن پردازیم، از فلسفه علم کاری بر نمی‌آید!

بنابراین فلسفه علم مرده است؛ شما می‌توانید هنوز هم درباره آن بخوانید، هنوز هم یک عده ای درباره آن بنویسند، ولی دیگر فلسفه علم آن معیار و شاخص نمی‌تواند باشد. کما اینکه مثلاً در دنیای مدرن که یک موقعی گفتند الهیات و متافیزیک مرده است، ولی بعد از کانت کتابهای الهیاتی نوشته می‌شد، کتابهای متافیزیکی هم نوشته می‌شد و همین الان هم نوشته می‌شود؛ ولی بحث بر سر این است که مثلاً کتابهای متافیزیکی نمی‌تواند از مفاد خودش دفاع کند.

یک کسی حرفی می زند ولی توسط عقلانیت موجود امکانش نیست که محتوا و مفادش را معتبر قلمداد کنیم؛ یعنی مثلاً کسانی مثل هایدگر یا دیگران حرف‌های متافیزیکی می زنند، فیلسوفان خیلی بزرگی هم هستند، آدم‌ها هم حرف‌هایشان را می خوانند و خیلی هم از یک جهاتی مؤثر است، ولی **موضع متافیزیک در علم مدرن در جهان مدرن، در این دستگاه معرفتی قابل نگهداشتن نیست**، یعنی کسی نمی‌تواند آن دستگاه را قبول کند و بعد حرف‌های متافیزیکی بزند و بعد مدعی شناخت باشد؛ می‌گویند آقا! این حرف‌ها هم یک حرف‌هایی است، یک چیزهایی است، ولی شناخت عالم واقع نیست! **از نظر عقل مدرن متافیزیک مرده است!**

با این مقدمات و اضافه کردن یک مقدمه دیگر که بحث را روشن خواهد کرد ادامه می‌دهیم تا به نقطه مورد نظر برسیم. **یکی از اشکالاتی که اینگونه بحث‌ها دارد فقدان دقت علمی است؛** فقدان دقت علمی یعنی چه؟ من بحث را از جاهایی دیگر که برای شما روشن‌تر است شروع می‌کنم تا به بحث خودمان برسیم. ببینید، از ابتدایی که ما درگیر مدرنیته شدیم و غرب مستقیم و غیرمستقیم به جهان ما وارد شده و بالاخره جهان ما را یک مدتی به زور و یا شکل‌های دیگری تحت تأثیر قرار داده است، **ما در مواجهه با غرب این مشکل عدم دقت را داشته‌ایم؛** یعنی از مشروطه تا همین الان که در جامعه ما بحث روشنفکری مطرح است.

عین بحث ما که در زمینه جامعه‌شناسی مطرح است، در زمینه روشنفکری هم مطرح است؛ بحث این است که روشنفکری چه نوع مفهومی است و مصداقش چه وضعیتی را به لحاظ تاریخی دارد؟ آیا روشنفکر و روشنفکری یک مقوله تاریخی است که در یک جهان خاص اجتماعی تاریخی ظاهر شده است؟ یا اینکه نه، یک مفهوم عامی است؟ **یک عده ای به اعتبار معنای لفظی روشنفکری، مولوی را هم روشنفکر می‌دانند.**

داند، انبیا را هم روشنفکر می‌دانند، روحانیون را هم روشنفکر می‌دانند، عرفا را هم روشنفکر می‌دانند! روشنفکر را به معنایی که در مقابل مطالب جدید جزمیت ندارد تعریف می‌کنند! به این معنا هر کسی را می‌شود روشنفکر نامید! آدم‌های کوچکی و بازار را هم می‌شود روشنفکر نامید، بشر دو هزار سال پیش هم اگر این خصوصیت را داشته باشد را می‌توان روشنفکر نامید.

ولی در بحث روشنفکری که این همه کتاب نوشته شده است و نوشته می‌شود، هم در غرب و هم در کشور ما بحث بحث لفظی نیست، چون اگر بحث لفظی بود مسخره بود که ما سر این بحث کنیم که آیا روشنفکری یک موجود جدیدالولاده‌ای است، موجود خاصی است، یا اینکه نه، در تاریخ‌های مختلف ما این را داشته‌ایم؟ آنهایی که می‌گویند پیامبران روشنفکر نیستند، نه تنها قصد فحش دادن به پیامبران یا مولوی و یا هرکس دیگری ندارند بلکه ساحت آنها را تطهیر می‌کنند از یک نوع خاص اندیشیدن و یا نوع خاص نگاه کردن و فهمیدن!

مضمون روشنفکری دقیقاً در تضاد و تعارض با این مقولات (پیامبری و عرفان و ...) است؛ اساساً اگر اینگونه بود که روشنفکر مصداقش روحانیون کلیساها، علمای دینی همه ادیان یا عرفا بودند؛ چرا در قرن ۱۷ و ۱۸ رفته رفته این اصطلاح ابداع شد؟ چرا نگفتند عالمان؟ در پیشینه تاریخی مفهوم روشنفکر، ابتدا به آنها می‌گفتند اهل ادب، بعد می‌گفتند اهل قلم و در نهایت هم گفتند Intellectual؛ چرا گفتند Intellectual؟ چرا از اصطلاحات قبلی استفاده نکردند؟ بیکار که بودند و الکی لفظ‌ها تغییر نکرده! دقیقاً در مقطعی که این اصطلاح استفاده شده است یک صف بندی جدی بین کسانی که این عنوان را به خودشان اطلاق می‌کنند و تمام نمایندگان هرگونه فکر و اندیشه دیگر مثل کلیسا و یا فیلسوفان ارسطویی و یا هر تفکر دیگر وجود داشته است.

عین این بحث دربارهٔ جامعه‌شناسی مطرح است؛ یک وقتی شما جامعه‌شناسی را در یک معنای بسیار کلی و در واقع لفظی، لغوی و یا عمومی می‌فهمید که جامعه‌شناسی یعنی شناخت جامعه، یعنی اینکه علم آگاهی نسبت به امور اجتماعی، یا چیزهای شبیه به این، به این معنا شما می‌توانید از جامعه‌شناسی افلاطون هم سخن به میان آورید، از جامعه‌شناسی ارسطو و فارابی سخن بگوئید. به این معنا اشکالی ندارد؛

ولی گاهی اوقات منظور شما از جامعه‌شناسی شکل خاصی از تفکر و شکل خاصی از فهم جامعه است که در یک تاریخ خاصی و در یک مقاطع خاصی و توسط آدم‌های خاصی ابداع شده است و اتفاقاً آدم‌هایی که این را ابداع کردند می‌دانستند که ارسطویی هست، می‌دانستند فارابی ای هست، می‌دانستند افلاطونی هست، می‌دانستند آکویناسی هست، می‌دانستند متألهینی هستند که در باب امر اجتماعی سخن می‌گویند و امر اجتماعی را فهم می‌کنند؛ چرا تلاش دارند مفهوم جدید و اسم جدیدی ابداع کنند؟ پس به این معنا برای چه کنت و هر کس دیگری ادعا می‌کند که من جامعه‌شناسی را ابداع کردم؟!

اگر جامعه‌شناسی قبلاً بوده این چه داعیه‌ای است؟! بخشی از منازعه و بدفهمی‌هایی که به وجود می‌آید ناشی از همین است؛ **اینکه ما می‌گوئیم مرگ جامعه‌شناسی، یعنی نه اینکه مرگ هرگونه نظریه پردازی در باب امر اجتماعی!** اگر به این معنا نگاه نکنیم و درک دقیقی از ماهیت جامعه‌شناسی داشته باشیم می‌دانیم که **جامعه‌شناسی از بدو امرش به کرات مرده و زنده شده است** و در قالب‌های جدید و متفاوت ظاهر شده است. یعنی در معنایی دقیقاً مرده و در معنای دیگری زنده شده است؛ البته ما به دلیل اتفاقات و به دلیل پیشینه‌هایی این را به معنای مرگ و زندگی نفهمیدیم! شما می‌دانید که گفته می‌شود جامعه‌شناسی علم چند سرمشقی است، علوم انسانی و علوم اجتماعی

چند سرمشقی هستند، چند پارادایمی اند؛ مفهوم چند سرمشقی بودن در واقع این معنایی که گفتیم جامعه‌شناسی به کرات به یک معنایی مرده و به یک معنایی دیگر زنده شده است را بیان می‌کند؛ چگونه؟! در مقابل علوم چند سرمشقی علوم تک سرمشقی قرار دارند؛ ما الان دیگر یک فیزیک و یا یک زیست‌شناسی بیشتر نداریم و همین‌طور علوم دیگر غیر از علوم اجتماعی و علوم انسانی.

فرق علوم چند سرمشقی و علوم تک سرمشقی هم همین است. به همین دلیل ما هیچ وقت نمی‌گوئیم فیزیک نیوتنی، فیزیک اینشتینی، یا زیست‌شناسی داروینی، یا شیمی لاوازیه، می‌گوئیم زیست‌شناسی؛ ولی **در معنای تک سرمشقی، علم مترادف با سرمشقی است که توانسته سرمشق‌های دیگر را به حاشیه ببرد و بر آنها غلبه کند و خودش را به عنوان تنها علم ممکن جا بزند.**

فیزیک بعد از نیوتن آن چیزی است که نیوتن آن را تعریف کرده است با آن سه تا اصلش: اصل اینرسی، جرم و اندازه حرکت و رابطه شتاب و جرم؛ و بعد از او با اینکه درست است که بگوئیم فیزیک نیوتنی ولی نمی‌گوئیم فیزیک نیوتنی! برای اینکه فیزیک دیگری وجود ندارد، به همین معنا در واقع ما می‌گوئیم اصلاً علم همین است و علم دیگری برای فیزیک متصور نیستیم.

در علوم تک سرمشقی شما در واقع علم را معادل سرمشقتش می‌کنید، در حالی که در همان مقطعی که گالیله و نیوتن آمدند ما هنوز علم فیزیک ارسطویی را داریم، مکانیک ارسطویی را داریم تا مدتها بعد از نیوتن هم در غرب داشته ایم و الان هم ما فیزیک نیوتنی نداریم، فیزیک نیوتنی مرده است. فیزیک الان، فیزیک اینشتینی است. فیزیک نیوتنی یک حالت خاصی است از فیزیک اینشتینی، یعنی شکل درست معنا و مفهوم فیزیکی عالم آن چیزی است که اینشتین به ما داده است گرچه ما هنوز نیوتنی به

عالم نگاه می‌کنیم و می‌اندیشیم. نگاه اینشتینی به عالم خیلی ساده نیست ولی به هر صورت به لحاظ علمی و معرفتی، ما الان فیزیک اینشتینی داریم؛ فیزیک نیوتنی مرده است، معتبر نیست و فقط به عنوان یک حالت خاصی از فیزیک اینشتینی در مورد مواد بزرگ و ماده‌های فراتر از ذرات ریز اعتبار دارد و اعتبار خاص هم دارد.

وقتی علمی اینگونه است یعنی امکان این هست که در این علم اجماعی بر یک سرمشقی به وجود آید و وقتی آن اجماع حاصل می‌شود دیگر اسم آن کسی که این فهم را به ما داده است و فهمی که شما در آن حوزه می‌پذیرید در پسوند علم نمی‌آوریم و الان دیگر نمی‌گوییم فیزیک اینشتینی، می‌گوییم فیزیک.

اما در مورد علوم چند سرمشقی اینگونه نیست؛ علوم چند سرمشقی علمی هستند که به دلایل موانع و یا محدودیت‌های معرفت‌شناختی و یا غیر معرفت‌شناختی امکان اجماع بر سر یک سرمشق در آنها وجود ندارد. یعنی این علم در واقع ترکیبی است از چند تا علم و به همین دلیل هم در این علوم ما وقتی صحبت از یک جامعه‌شناسی می‌کنیم اسم آن آدم هم که تصویر آن علم را به ما داده است در پسوند آن می‌آوریم؛ مثلاً می‌گوییم جامعه‌شناسی مارکسی، جامعه‌شناسی فمینیستی، جامعه‌شناسی پارسونزی، جامعه‌شناسی دورکیمی، جامعه‌شناسی وبری. هر کدام از این جامعه‌شناسی‌ها در واقع مثل فیزیک نیوتن می‌خواسته‌اند کل جامعه‌شناسی شوند، یعنی قرار بوده است جامعه‌شناسی دورکیمی بشود جامعه‌شناسی! ولی این، امکان وجود پیدا نکرده است و مدل و نگاه دورکیمی به جهان اجتماعی نه تنها نتوانسته است نگاه‌های دیگری که هست را حذف کند که الان عملاً ده‌ها جامعه‌شناسی داریم و نه یک جامعه‌شناسی.

این عنوان کلی که شما می‌گویید جامعه‌شناسی و در آن مکاتب و نظریه‌های مختلفی را می‌گویید و می‌خوانید در واقع یک لفظی بیش نیست. این از عدم دقت نظری

ماست که می‌گوییم رشته جامعه‌شناسی و یا درس جامعه‌شناسی! کتاب‌های جامعه‌شناسی مثل ریتزر و یا هر کتاب دیگری که آمده در واقع الگوهایی متعددی از علم جامعه‌شناسی به شما عرضه می‌دهد؛ ما یک جامعه‌شناسی نداریم، جامعه‌شناسی‌های متعدد داریم و نه یک مکاتبی در درون یک علم، بلکه هر کدام از این مکاتب یک علم کاملند یعنی مدعی یک علم کامل هستند.

حالا ببینیم که یک علم کامل با اصطلاحات مثلاً کوهنی خصوصیاتش چه هست؟ مثلاً فیزیک نیوتونی و اینشتینی؛ این که چه خصوصیتی دارند چه چیزهایی در اینهاست که اینها را یک علم کرده است؟ اینکه می‌گوییم اینشتینی یعنی همه آنچه در اینشتین هست در نیوتونی هم هست فقط اینها تفاوتشان نوع تلقی‌های متفاوت از همان چیزهایی است که در هر دوی آنها هست، و به این معنا یا این درست است یا آن؛ نمی‌تواند هر دو آنها درست باشد!

یکی از مقولات مهم هر علمی واقعیت یا قلمرویی است که راجع به آن بحث می‌کند؛ فیزیک راجع به جهان ماده و در مورد جسم و اجسام و حرکات و در معنای کلی راجع به مکانیک بحث می‌کند، آیا جهان نیوتنی با جهان اینشتینی یکی است؟ یعنی آیا نیوتن در باب همان جهانی صحبت می‌کند که اینشتین صحبت می‌کند؟ یا آیا جهان اینشتینی یک چیز دیگری است و در آن یک چیزهایی دیگری پیدا می‌شود که در جهان نیوتنی پیدا نمی‌شود؟ واقعاً اینگونه است که در جهان اینشتینی چیزهایی هست که در جهان نیوتنی نیست! یکی از مهمترین خصوصیات جهان اینشتینی نسبی بودن زمان و مکان است، یعنی جهان نیوتنی زمان و مکان در آن مطلق است؛ ببینید چقدر جهان متفاوتی خواهد بود این دو جهان، یک جهانی که زمان و مکان در آن مطلق است و یک جهانی که زمان و مکان در آن نسبی است، جهانی که در آن سرعت‌ها،

سرعت نور است و مطلق است و جهانی که سرعتی مثل نور ندارد و در واقع مطابق به تعریفی که اینشتین می دهد بسته به موضع شما، تصویری که به شما از عالم داده می شود خیلی فرق می کند با کسی که در یک موضع دیگر قرار دارد.

فضا در نگاه اینشتینی مسطح نیست، تحدب دارد، تقعر دارد، خمیدگی دارد که ناشی از سنگینی جرم است. اینها دو جهان متفاوتند، یا این جهان درست است یا آن جهان! بحث بر سر این است که اینها هر دو نمی توانند درست باشند چون ما یک جهان که بیشتر نداریم؛ اگر می گوئیم جهان این است، خوب فیزیکش هم درست است، اگر جهان آن است، آن هم فیزیکش درست است پس این غلط است و نمی شود که هر دوی آنها درست باشد! و الان مراد از فیزیک همان سرمشق اینشتینی است که غلبه دارد و حکم فرماست در فیزیک.

حالا بیاییم در حوزه جامعه‌شناسی! جامعه که موضوع علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی است آیا برای مارکس یک چیز است و برای دورکیم هم همان است و برای وبر هم همان است و برای پارسونز هم همان است؟ یا این جهان هایشان با هم خیلی فرق می کند؟ یعنی جامعه برای اینها معنا و مفهوم های متعدد دارد و در نتیجه سؤال و مسائلی که برای آدم هایی که در این جامعه ها زندگی می کنند فرق می کند.

سؤالات مارکسیستی امکان پرسش از جهان پارسونزی ندارد، یا اگر هم بر فرض احتمال، طرح شود پاسخ هایش آنی نیست که در جهان مارکسیستی هست، یعنی موضوع، قلمرو، سؤالات و مسائل، روش، اهداف و غایت و نوع معرفتی که به ما می دهد- این چهار پنج عنصری که یک علم را می سازد، در تمام این سرمشقا با هم فرق می کند و به همین دلیل است که ما می گوئیم اینها علم های متعددند، یک علم نیستند، ما جامعه‌شناسی های متعدد داریم، به قول فوکو یا کوهن این علوم، علوم

نابالغند، یعنی هر کدام از این جامعه‌شناسی‌ها جامعه‌شناسی‌های نابالغند، جامعه‌شناسی‌هایی هستند که نتوانسته‌اند به بلوغ و پختگی برسند و در نتیجه نتوانسته‌اند به عنوان تنها علم ممکن در حوزه جامعه‌شناسی خودشان را مطرح کنند و در نتیجه ما چنین وضعیتی داریم که الان داریم.

اگر که ما در حوزه‌ای با چنین وضعی روبه‌رو باشیم یعنی به جای اینکه یک علم داشته باشیم علوم متعدد داریم، ولی همه را تحت عنوان مکاتب و سرمشق‌ها می‌خوانیم، معنا و مفهوم این تنوع و تعدد سرمشق‌ها چیست؟ معنا و مفهومش این است که چون همه اینها که نمی‌توانند علم باشند باید یکی از اینها علم باشد ولی هیچ کدام از اینها که نمی‌توانند ادعای مطلقیت کند و اثبات کند، در واقع علمی نداریم، علم دو تا که نمی‌تواند باشد! یک جهان متفاوت، یک روش‌های متفاوت، یک سؤالات و مسائل متفاوت، یک غایت و مقصود متفاوت!

علم یک دستگاه مفهومی است که این عناصر مختلف را در خودش جمع کرده و نمی‌تواند متعدد باشد، حداقلش در قلمرو و حوزه موضوعی‌اش؛ چون بالاخره جامعه‌ی یکی است، جامعه‌ی که صد تا نیست! یا همه اینها غلط هستند، یا همه اینها درستند، یا یکی از اینها درست است؛ همه اینها که نمی‌تواند درست باشد و یکی از اینها هم نمی‌تواند درست باشد، برای اینکه هیچ کدامشان نتوانسته است دیگری را قانع کند و اینها همچنان دارند با هم دعوا می‌کنند!

با هر موضوعی که پیش می‌آید انواع مختلف نظریه‌ها از همین مواضع متعدد بیان می‌شوند، مثل موضوع جهانی شدن؛ همه این آدم‌ها هر کدام بر حسب موضوعی که انتخاب کرده‌اند، از یک موضع نظری یک چیزی می‌فهمند، برای اینکه در جوامع متفاوتی دارند زندگی می‌کنند؛ از نظر مارکسیستی در جهان چیزهایی هست که در

جهان پارسونزی نیست، بنابراین **در واقع هیچ کدامشان درست نیستند**. جامعه‌شناسی تا زمان پارسونز در واقع این تنوعات نظری را تحت عنوان همین تنوعات نظری مطرح می‌کرد، یعنی جامعه‌شناسی تلاش داشت که به نیوتن خودش برسد، یعنی می‌گفت که ما هنوز جوانیم، کودکیم و یواش یواش داریم راه می‌افتیم و پخته می‌شویم و آبدیده می‌شویم، یک نیوتنی پیدا می‌شود که ما را می‌رساند به آن شأنی که باید برسیم، یعنی یک پارادایم واحدی به اسم پارادایم مثلاً الف که غالب می‌شود و آن وقت هرکسی که در جامعه‌شناسی کار می‌کند مجبور است همین گونه به عالم نگاه کند و با همین دستگاہ فهم کند و در نتیجه این می‌شود علم جامعه‌شناسی. **آن زمان منتظر بودند و الان هم کسانی منتظرند که نیوتن ظهور کند!** هنوز هم اگر بگویید آقا چی شد پس این پارادایم واحد؟! تازه بعد از دویست سال می‌گویید: جامعه‌شناسی علم جوانی است تازه شروع کرده است!

بعد از پارسونز جریان غالب علم اجتماعی و جامعه‌شناسی در واقع این هست که این وضعیت درمان ناپذیر است، یعنی این حوزه‌ها همین است که هست و ما در این حوزه‌ها امکان داشتن آن چیزی را که پدران و بنیانگذاران این رشته به ما وعده دادند نداریم و باید یا با این سر کنید یا این را کنار بگذارید، امکان اینکه این مدل و این چارچوب را و این دستگاہ که اشتراکاتی هم با هم دارند را حفظ کنیم وجود ندارد.

در واقع دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی قرن گذشته دهه‌ای است که این مطلب مورد پذیرش قرار می‌گیرد و این دهه‌ای است که از آن تحت عنوان "**بحران علوم اجتماعی**" یاد می‌کنند. این حرفی را هم که من زدم که مرگ جامعه‌شناسی اتفاقاً در خود جامعه‌شناسی هم زده‌اند، در علوم اجتماعی زده‌اند. انواع نظریه‌ها وجود دارد تحت عنوان نظریه مرگ اجتماع یا مرگ جامعه‌شناسی، تنوع زیاد ندارد ولی وجود دارد که مثلاً

بودریار یکی از آنهاست که بحث مرگ جامعه‌شناسی را مطرح کرده است؛ اساس استدلال او با اساس استدلال من فرق می‌کند؛ او می‌گوید که جامعه‌ای دیگر وجود ندارد و نظرش هم به وضعیت خاصی است که جوامع در خود غرب پیدا کرده‌اند؛ ولی در هر صورت این که چه استدلالی پشت بحث است یک بحث است و اینکه این مطلب، مطلب قابل فهمی است بحث دیگری است.

البته پذیرش یا نپذیرفتن بحث به استدلال پشت سر مطلب مربوط است. ولی شما ببینید از این دوره به بعد که دوره بحران جامعه‌شناسی است چه وضعی را داریم! از همین دوره است که مطالعات فرهنگی ظهور می‌کند؛ از این به بعد هر حوزه معرفتی جدیدی که ظاهر می‌شود دیگر اسم خودش را علم نمی‌گذارد! بی دلیل که نیست می‌گویند مطالعات فرهنگی! چرا نمی‌گویند علم فرهنگی؟ چرا می‌گویند مطالعات فمینیستی و نمی‌گویند علم فمینیستی؟ با اینکه فمینیست‌ها ادعاهایشان خیلی گسترده است و اینها حتی قائلند به اینکه شیمی زنانه داریم، زیست‌شناسی زنانه داریم! در حد ادعا هم نیست بلکه بعضی حرفها را در مورد اینکه شیمی زنانه چگونه خواهد بود طرح کرده‌اند. شاید ما قبولش نداریم اما ادعای خیلی بزرگی دارند، یعنی معتقدند همه حوزه‌های معرفت، مردانه بوده است تا الان و اگر با عقل زنانه نگاه می‌کردید چیز دیگری می‌شد و ما داریم آن علم را می‌سازیم.

ولی چرا نمی‌گویند علم، می‌گویند مطالعات؛ مثلاً حوزه‌ای داریم به اسم مطالعات پسااستعماری Postcolonial Study، چرا نمی‌گویند علم پسااستعماری؟ الان حتی حوزه‌هایی که در حوزه جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی ابداع و طرح می‌شود دیگر اسم خودشان را نمی‌گذارند جامعه‌شناسی، مثلاً می‌گویند مطالعات خانواده؛ دلش این است که امکان این را نداریم که آنچه در این حوزه‌ها بدست می‌آید را در قالب

یک پارادایم غالب و به عنوان یک قاعده یا به عنوان علم در چارچوبی که دیگران یعنی بنیانگذاران و پدران این حوزه‌ها مطرح کرده‌اند، مطرح کنیم. به همین دلیل است که می‌گویند حالا اسم هر چه که از این به بعد است را دیگر نگذارید جامعه‌شناسی، نگذارید علم جامعه‌شناسی! اسم‌های دیگری که متناسب است بگذارید. یک کسی مثل فوکو بی دلیل که نیامده است بگوید این علمی که من می‌گویم اسمش هست تبارشناسی، آرکئولوژی، باستان‌شناسی یا دیرینه‌شناسی! چرا آمده این را گفته است؟ نمی‌توانسته بگوید من جامعه‌شناسم؟!

اگر به حرف‌هایش توجه نکنیم می‌گوییم این راجع به جامعه‌شناسی علم دارد صحبت می‌کند؛ ولی وقتی که به علم می‌پردازد، تبارشناسی و دیرینه‌شناسی، جامعه‌شناسی علم نیست، چون اساساً درک فوکو از موضوعات اجتماعی یعنی همان مقولاتی که مطالعه‌اش می‌کند یا همان جهانی که به عنوان محقق به آن می‌پردازد و در مقام فهمش است زمین تا آسمان با درک جامعه‌شناختی فرق می‌کند. نوع نظریه‌ای که فکر می‌کند قابل تحصیل است، روشی که ابداع می‌کند و به کار می‌گیرد، غایات و مقاصدی که برای دیرینه‌شناسی و تبارشناسی قائل است هیچ کدامشان هیچ نسبتی با جامعه‌شناسی ندارد و اساساً به طور صریح این ادعا را مطرح کرده است که جامعه‌شناسی علم قرن نوزدهم است و بعد از او علمی که مطرح است او تحت عنوان

CounterScience [ضد علم] مطرح می‌کند و دیگر جامعه‌شناسی نیست!

در قرن نوزدهم علمی مطرح بودند که یکی از اینها جامعه‌شناسی است، اینها با علوم متفاوتی جایگزین می‌شوند- البته علم به معنای عامش که مثلاً تبارشناسی یا دیرینه‌شناسی یکی از آنهاست، کسانی که می‌خواهند بخوانند بروند و کتاب Order Of Things (نظم اشیاء) فوکو را بخوانند که صفحات ۳۰۰ به بعد این بحث را مطرح کرده

است، یعنی آنجا آمده و دو سه تا نظم معرفتی را مطرح کرده است، اپیستمه‌های نوزایی و کلاسیک و مدرن؛ و بعد اواخر کتاب بحث این را مطرح می‌کند که اپیستمه مدرن مرده است و در حال مرگ است و الان جایگزینش یک اپیستمه دیگری دارد می‌شود که علمی که در این اپیستمه یا این نظام معرفتی مطرح است دیگر جامعه‌شناسی و ... نیستند!

کل بحثی که ما در خدمت بعضی از دانشجویان علامه و جاهای دیگر مطرح کردیم همین بود؛ حالا اسمش را مرگ می‌گذارید یا نمی‌گذارید [خود دانید]، ولی مفادش هم این است که انحصار شناخت جهان اجتماعی از دست یک دستگاه شناختی که یک موقع خاصی به وجود آمده است و اسمش جامعه‌شناسی بود بیرون آمده! نه تنها در زمینه جامعه‌شناسی انواع دستگاه‌های مشابه داریم یعنی جامعه‌شناسی‌های متعدد داریم که مدعی شناخت همین جهان اجتماعی هستند بلکه بیرون از جامعه‌شناسی دستگاه‌های شناختی متعددی هستند که می‌خواهند همان قلمرویی که جامعه‌شناسی می‌خواهد مطالعه کند را مطالعه کنند ولی با نظام کاملاً متفاوت و با ابزارها و لوازم مفهومی کاملاً متفاوت که یکی از آنها مطالعات فرهنگی است.

حالا نکته مهم این است که در حالی که علم جامعه‌شناسی به این معنایی که گفتیم مرده است، یعنی نمی‌تواند آن وعده خودش را محقق کند این به معنای این نیست که مطالعات فرهنگی آن کار را می‌تواند انجام دهد؛ مطالعات فرهنگی شکل دیگر مواجهه با این جهان اجتماعی است و از نظر من و برحسب این بحثی که الان کردیم مشکلاتی که گریبانگیر جامعه‌شناسی است به طریق اولی گریبانگیر این هم هست، یعنی اصلاً مطالعات فرهنگی با قبول این مشکلات به عنوان واقعیت غیر قابل انکار و پذیرش آنها آمده حالا تأسیس شده و مسیر خودش را دارد می‌رود.

بنابراین این نه خوش آمدگویی است به مطالعات فرهنگی و نه بدگویی است از جامعه‌شناسی؛ این حرف بیان واقعیت دانش‌های ناظر به امر اجتماعی در موقعیتی است که ما در آن زندگی می‌کنیم.

پایان

* به نقل از hermes.persianblog.ir



۷

اعلام مرگ: مسرت خیال اندود

پاسخ به پرسش‌های مهنرنامه درباره مطالعات فرهنگی و نسبت آن با جامعه‌شناسی - مقصود فراستخواه - استاد جامعه‌شناسی و عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی

پرسش ۱: برخی جامعه‌شناسان از جمله آقای کچویان بر این نظر پای می‌فشارند که دیگر جامعه‌شناسی قادر به پاسخگویی به تحولات جهان اجتماعی نیست و از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گویند؛ پرسش این است که آیا به واقع تحولات اجتماعی دنیای جدید از حیطة درک جامعه‌شناسی فراتر رفته و دیگر در قالب و رویکردهای شناختی جامعه‌شناسی نمی‌گنجد؟ آیا دلیل اقبال و رشد مطالعات فرهنگی به راستی مسکون ماندن جامعه‌شناسی است؟ آیا نمی‌توان توأمان از جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی در کنار همدیگر سخن گفت؟

در پشت ظهور و رشد اولیه مطالعات فرهنگی از دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی در جوامعی مانند انگلستان و آمریکا، فهرست بلندی از علل و عوامل و زمینه‌ها را می‌بینیم و برخی

ضعف‌ها در وضعیت موجود دپارتمان‌ها و برنامه‌های رسمی جامعه‌شناسی، فقط گوشه‌ای از دلایل (و نه علل) جنبش مطالعات فرهنگی بود. **نمونه‌ای از فهرست بلند علل را شما می‌توانید در پویایی‌های جامعه و فرهنگ غربی و عبور آن از توسعه صنعتی به دوره پسا صنعت ببینید.** جامعه‌ای که در آن به مدد توسعه اقتصادی و بعد از تولید انبوه و افزایش ثروت، فرصت اندیشیدن بیشتر به مصرف و سبک زندگی فراهم آمده بود، امر فرهنگی روز به روز بیشتر اهمیت می‌یافت، جنبش‌هایی مانند خرده فرهنگ‌ها و فمینیسم و پویایی‌های طبقاتی و بسط ارتباطات وجود داشت.

پویایی‌های معرفت‌شناختی و سنت‌های نظری نیرومند و متنوعی که در آن جوامع آزاد و در شرایط امکان کثرت‌گرایی فکری، بسط می‌یافت مانند نظریه چپ انتقادی، آراء کسانی مانند گرامشی و آلتوسر، مکتب فرانکفورت، نظریات ساخت‌گرایی و پسا ساختارگرایی، نظریات پسااستعماری، رشد زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی، نقد ادبی، تحلیل گفتمان و همه و همه محیط بسیار بارور و تثوریک فراهم آورده بودند و **در یک چنین زمینه‌هایی است که مطالعات فرهنگی توسعه یافت، بدون آنکه جامعه‌شناسی آنها ناکار شود و یا بمیرد!**

پس آنجا حقیقتاً داستان یک مرگ و یک تولد نبود، بلکه داستان زندگی تناور و بارور **تفکر و نقد و علم‌ورزی بود،** همانطور که گردش قدرت بود گردش معرفت هم بود، جنگ مغلوبه نبود، بلکه شرایط کثرت و رقابت بود و به قول شما جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی با هم و در معیت خیلی چیزهای دیگر جلو می‌رفتند تا دومی نیامد اولی را براندازد و جای او بنشیند.

پرسش ۲: مخالفت و مواجهه این تفکر خاص با جامعه‌شناسی که در ایران از مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی سخن می‌گوید را چگونه می‌توان فهمید و

تحلیل کرد؟ علت طرح چنین دیدگاهی از سوی برخی چهره‌های سنت‌گرا را چگونه می‌توان درک کرد؟

شاید به لحاظ تبارشناسی، این امر را می‌توانیم در عداد طیفی از گفتارها مورد تأمل قرار بدهیم که بنده از آنها به «نفی مدرنیته با لحن پست‌مدرن» تعبیر می‌کنم و درک ناچیزم این است که هم تناقض آمیز و هم گمراه‌کننده‌اند؛ گفتارهای نفی صریح مدرنیته، سراسر از این نوع گفتارهاست.

وضع پست‌مدرن در غرب از بسط مدرنیته ناشی شده است. غربی‌ها عقل مدرن را تجربه و دوره کردند و ضمناً به نقد آن هم اهتمام ورزیدند و خرد انتقادی در پیش گرفتند، حال چطور می‌شود ما بدون طی تجربه‌ای کافی از مدرنیته، تظاهر به پست‌مدرن بکنیم؟ و آیا اصلاً می‌دانیم که این دومی لوازمی سنگین‌تر از اولی دارد؟ و شاید هم از این ادبیات پست‌مدرن، مرادات و مقاصدی پیشامدرن داریم!

تلفّظات پست‌مدرن در جامعه ما به‌زعم بنده در جای یک دانش‌آموز، گاهی صورت «مدگرایی سطحی» پیدا کرده و گاهی هم عمدتاً ابزاری برای نفی مدرنیته شده است. در حالی که پشت گفتارهای پست‌مدرن غربی، گاهی شاهدیم که چه حد از آگاهی و زبان عمیقی در باب طرح ناتمام مدرنیته موج می‌زند.

جامعه‌شناسی، جزوی از علم‌ورزی مدرن است، غرب شاهد و واجد «رشد و انباشت جامعه‌شناسی» و ناقد آن بود و تا به امروز از ثمرات و برکاتش نیز برخوردار شده است و ضمناً در گوشه‌ای از تکاپوهای وسیع و کثیر فکری و علمی‌اش، مطالعات فرهنگی هم بسط یافته است که در واقع حاکی از تنوع و چالاکی علوم اجتماعی و فرهنگی مستقل و آزاد در آن جوامع است.

پرسش ۳: چه نسبتی میان جریانی که از مرگ جامعه‌شناسی در ایران سخن می‌گوید با کسانی که در سطح جهانی این شعار را مطرح کرده‌اند برقرار است؟ میان این دو جریان چگونه می‌توان ارتباط برقرار کرد؟

در سطح جهانی چنانکه عرض کردم پویایی و کثرت آرا به چشم می‌خورد و از جمله در این بحث نیز دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ **شناخته شده‌ترینش نقد عینیت‌گرایی نپخته کلاسیک در جامعه‌شناسی پوزیتیویستی بود.** آن تلقی از جامعه‌شناسی دیگر کهنه و نخ نما شده است که امروز بخواهد همه چیز جامعه را تبیین و تحلیل علی‌بکند و تجویزهای نهایی بدهد. آن جامعه‌شناسی کهنه، جایش را البته به جامعه‌شناسی‌های سرزنده‌تر با روش‌های ترکیبی‌تر و تلقی‌های معرفت‌شناختی عمیق‌تر داده است. در یک سوی دیگر، مباحثی بوده است که به نارسایی‌های موجود جامعه‌شناسی از حیث تحولات جامعه مابعد‌صنعتی و اطلاعاتی توجه می‌داد.

این دست محققان به نقد جامعه‌شناسی از آن جهت پرداخته‌اند که هنوز نتوانسته است الگوهای مفهومی و نظری و توصیفی و تحلیلی خود را به پای تحولات جامعه در این سوی فناوری اطلاعات و ارتباطات و مجازی شدن برساند؛ برای مثال می‌توان به کارهای «پرت اندی و همکاران»، «گین» و «پورتر» و دیگران اشاره کرد.

پورتر به سال ۲۰۰۷ در کتابی با عنوان «آیا جامعه‌شناسی مرده است؟» فرود و فرازهای جامعه‌شناسی در ایالات متحده را در چند دهه اخیر بررسی کرده است؛ به نظر او جامعه‌شناسی از دهه ۶۰ با افکار و نوشته‌های رادیکال روبه‌رو شد و مورد مناقشات روشی و رویکردی قرار گرفت و سپس تحت تأثیر تحولات رسانه‌ای شدن و مانند آن با پرسش‌هایی جدی مواجه شد و از رهگذر این نقدها، تحول و توسعه پیدا کرد و جان تازه‌ای گرفت؛ نمونه‌اش کارهای کسانی مانند **مانوئل کاستلز** است.

یک شاخهٔ دیگر از نقدها به نقد عملکرد شاخه‌های مختلف جامعه‌شناسی و ضرورت تنوع علوم اجتماعی از حیث برنامه‌های پژوهشی نظر داشت؛ برای مثال سامنر در سال ۹۷، کتابی با عنوان «آگهی ترحیم جامعه‌شناسی کج رفتاری» انتشار داد و در آن ادعا کرد که آن جامعه‌شناسی که با کار دورکیم به دنیا آمده بود، حدود سال ۱۹۷۵ مرده و جای خود را به بررسی‌های تحلیلی تخصصی جرم‌شناسی در قالب نظریات رادیکال داده است!

میلر و همکارانش در ۲۰۰۱ با استفاده از این نظر و با بررسی استنادات علمی بعد از سال ۱۹۷۵ در مقالات و کتب مربوط به کج رفتاری، به این نتیجه رسیدند که بیش از نیمی از این استنادات به تئوری‌هایی غیر از جامعه‌شناسی کج رفتاری بوده است؛ در عین حال آنها ضمن تأیید تجربی نظر سامنر، آن را قدری مبالغه‌آمیز دانستند.

یک نقد هم، از منظر مطالعات علم به جامعه‌شناسی می‌شد، در این نگاه، علم، دیگر ساختار درختی و سلسله‌مراتبی عمودی ندارد، جامعه‌شناسی یا هیچ رشته‌ای در رأس نیست. ساختار علم، شبکه‌ای شده است، شبکه‌ای باز که تنوع پیدا می‌کند، آن هم نه در سطح بلکه در عمق؛ مثلاً چنین نیست که مطالعات فرهنگی شاخهٔ تازه‌ای باشد که روییده باشد بلکه ریشهٔ تازه‌ای است که زده است.

وانگهی جامعه‌شناسان برجسته‌ای خود به نقد جامعه‌شناسی پرداخته‌اند. به نظر گیدنز جامعه‌شناسی دانشگاهی از مشارکت در حوزهٔ عمومی و مسائل آن کوتاهی کرده است. «آلن تورن» به جد پرسید آیا هنوز واقعاً جامعه‌شناسی عبارت از مطالعهٔ جامعه است؟! «باروز» از بیماری نسیان جامعه‌شناسی کهنه در جامعه جدید بحث کرد. جالب است که بعضی محققان مانند «وبستر»، هر دوی جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی را عقب‌تر از جامعهٔ اطلاعاتی می‌دانند. در همهٔ این مباحث مرگ جامعه‌شناسی از آن سنخ

مرگ های والایی است که مولانای ما، بدان مباحثات می‌کند و می‌گوید از «جمادی مردم و نامی شدم / پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم ...».

فقط در گوشه‌ای از این همه کثرت آراء، طیفی از قرائت‌های رادیکال و مفرط از پست مدرن هم در باب مرگ جامعه‌شناسی دیده می‌شود. اما این واژه مضاف «مرگ» دیگر اختصاص به جامعه‌شناسی ندارد؛ این طرز نگاه، از گسست فکری عمیقی حکایت می‌کند، دیگر مسأله مرگ، مسأله مرگ این یا آن رشته نیست و مصیبت پردامنه و مکرر بی‌وقفه‌ای است که به تعبیر «جورج کانگیلهم» [Georges Canguilhem; 1904-1995]، از خستگی «کوژیتوی دکارتی» ناشی می‌شود.

به لحاظ تبارشناسی شاید نیچه نخستین کسی بود که در قرن نوزدهم از این سنخ مرگ با تعبیر تراژیک و کفرنمای "خدا مرده است" سخن گفت. اما بعد از خدا، نوبت به انسان رسید و این بار فوکو بود که در سال ۱۹۶۶، از "مرگ انسان" سخن گفت و این از نظر او به مرگ امانیسم دلالت می‌کرد. از این منظر، تمام حقایقی که انسان می‌خواست بر آن تکیه بکند به گفتمان‌های در حال رقابتی تقلیل می‌یافتند که خود گفتمان‌ها نیز جز بازنمایی صور مختلف قدرت نبودند.

این موج بود که وقتی به «ژان بودریار» رسید او "مرگ جامعه" را اعلام کرد و گفت معلوم نیست که در جامعه مصرفی، اکنون دیگر چه باید بکنیم؛ و از سوی دیگر فرآیندهای مجازی شدن و اطلاعاتی شدن و شبیه‌سازی و توسعه صور خیال، منجر به ظهور فراواقعیتی شده است که دیگر برای جامعه، آن واقعیت پیشین را باقی نمی‌گذارد. آنچه مانده، ازدحام بازنموده‌ها [Representations] است. بدین ترتیب در انبوه دلالت‌ها، معانی عینی گم گشته است. «بوگارت» نتیجه می‌گرفت که ما جامعه‌شناسی‌ای مبهم در غیاب امر اجتماعی داریم.

پس این مرگ جامعه‌شناسی به معنای پست مدرن (البته در قرائت مفرطش) ریشه در مرگ‌های بزرگتری دارد که بازی دومینوی روایت مفرط از فلسفهٔ پسامدرن آن را راه انداخته است و حقایق پشت سر هم می‌ریزند. اگر این نگاه مفرط پست‌مدرن (منظورم از مفرط برچسب زنی اخلاقی نیست) در میان باشد، باید نه تنها در عزای جامعه‌شناسی که در ماتم علم مدرن، بلکه ماتم پروژهٔ آگاهی بشر، و بلکه در مجلس‌ترحیم جامعهٔ جدید و کل مدرنیته بنشینیم!

شاید شنیدن این خبر برای کسانی که می‌خواهند به دنیای پیشامدرن برگردند احیاناً خوشحال‌کننده باشد، اما البته **مسرت خیال اندود** و همناکی است چون **با مرگ مفاهیم مدرن، امکانی برای زنده شدن مفاهیم پیشامدرن فراهم نخواهد شد**. وقتی نتوان با روش‌های دقیق آزمون علمی به شناخت معتبری رسید، از دست باورهای نیازموده چه برمی‌آید! وقتی امکان معرفت عینی در باب عالم و آدم نیست، پس در هیچ چیز نیز چنین امکانی نیست و دین‌شناسی و الهیاتی معرفت بخش هم در میان نخواهد بود! برای همین است که **سنت گرایان اصیل ما معمولاً برای نقد مدرنیته به مبانی پست‌مدرن استناد نمی‌کنند**؛ اما تصور نمی‌کنم روایت مفرط از پست مدرن، همهٔ آن چیزی باشد که در رویکرد پست‌مدرن هست.

قرائت‌های دیگری از وضعیت پسامدرن وجود دارد که اصلاً مستلزم این همه مرگ نیست بلکه علم مدرن و علوم اجتماعی و فرهنگی و کلیت مدرنیته و عقلانیت را طرح ناتمام پویایی می‌داند و امیدوارتر و پخته‌تر است و در این قرائت‌های موزون‌تر، جنگ میان جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی راه نمی‌افتد بلکه هر چه هست تنوع و توسعه و توسعه است و به گمان بنده، عرف معتبر و مؤثر علوم اجتماعی (حداقل در عمل) با این قرائت‌های **خاکستری** همراهی دارد.

جهان آزاد، مانند آب کَرّی است که انواع افکار در آن هست و در نتیجه وجود دیدگاه‌های مفراط، آن را از آب بودن ساقط نمی‌کند، بلکه قدری نیز به تموجش می‌افزاید، در واقع حتی رادیکال‌ترین و مفراط‌ترین دیدگاه‌ها به ما توجه و عمق می‌دهند. اما در جامعه ما که فضای عمومی مباحث و توسع و تکثر و تعاطی افکار هنوز توسعه نیافته است، برخی دیدگاه‌های مفراط از جمله تعبیر مرگ جامعه‌شناسی می‌تواند حتی به‌رغم نیت اولیه، غلط‌انداز باشد.

پرسش ۴: آیا این جریان ایرانی در درون منظومه فکری خود با عبور از جامعه‌شناسی، می‌تواند پذیرای دستاوردهای مطالعات فرهنگی باشد؟ آیا آنها در برخورد با مطالعات فرهنگی، آن را ساده سازی نمی‌کنند؟

بعید می‌دانم که گفتارهای مستقر رسمی کشور که با رشته‌های سنتی علوم اجتماعی مشکل و سوء تفاهم دارند، بتوانند با مطالعات فرهنگی سازگاری نشان بدهند یا درکی ژرف و فکورانه از آن را در خود جذب و دورنی بکنند. کما اینکه در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی دیدیم؛ ظرفیت‌هایی در مطالعات فرهنگی هست که به‌زعم بنده متأسفانه دیدگاه‌های رسمی و نهادینه موجود، فعلاً از خود نشانه‌های مثبتی برای بهره‌گیری از این ظرفیت‌های فکری و اکتشافی به ما نمی‌دهند. فهرست‌وار به چند نمونه اشاره می‌کنم:

۱. **مطالعات فرهنگی به زندگی روزمره و به سبک‌های متنوع زندگی مردم اعتنا دارد.** «والتر بنیامین» در مباحث «پرسه زمانی» و «پاساژ گردی» به صورت‌های مختلف زندگی فرهنگی جامعه توجه کرده است؛ زندگی فرهنگی جامعه مهم‌تر از سیاست‌های رسمی هستند. نشانه‌شناسی از مفاهیم مهم مطالعات فرهنگی است. سبک زندگی در واقع نشانه‌ای است برای ابراز هویت نوپدید؛ **آیا چنین نگاهی به زندگی فرهنگی**

گروه‌های اجتماعی این سرزمین رسماً پذیرفته شده است؟ شواهد، خلاف آن را نشان می‌دهد.

۲. مطالعات فرهنگی، فرهنگ را نه یک هویت واحد و رسماً منسجم بلکه مجموعه‌ای متکثر از خرده‌فرهنگ‌ها می‌بیند، همان‌طور که در مقیاس جهانی به فرهنگ‌های بومی و محلی نظر دارد، در یک جامعه نیز خرده‌فرهنگ‌ها را مهم می‌داند. به حاشیه‌ای شده‌ها و فراموش شده‌ها (چه جنسیتی، چه سنتی، چه فکری و مذهبی، چه طبقات، چه اقوام، چه فرهنگ‌های محلی و...) توجه دارد و ایدئولوژی‌ها در صورت‌های مختلف همچون ایدئولوژی جنسیتی مذکر را نقد می‌کند (مانند پدر سالاری فرهنگی و...). در حالی که ما به پروژه یکسان‌سازی و کنترل محتوای فرهنگ تمایل داریم.

۳. به طور کلی یکی از مهم‌ترین کانون‌های توجه در مطالعات فرهنگی، توجه به رابطه قدرت با فرهنگ است. قدرت خود را در صور فرهنگی بازتولید می‌کند. همچنین از دیگر مفاهیم، کالایی شدن است. با این خط فکری ممکن است برنامه پژوهشی جالبی برای بررسی کالایی شدن دین در جامعه امروزی ایران و پیامدهای آن فراهم بشود. اینها همه دور از دیدگاه‌های نخبگان رسمی ما مانده است.

۴. از دیگر مفاهیم مطرح در مطالعات فرهنگی (مثلاً در "نظریه دریافت" «استوارت‌هال») این است که خوانندگان امروزی، متن‌ها را به صورت‌های مختلف قرائت می‌کنند؛ آنها در برابر متن‌ها منفعل نیستند و انواع قرائت‌ها را در نظر می‌گیرند. در واقع این تنها رمزگذاری صاحبان متون نیست که معانی متون را به وجود می‌آورد، بلکه عمل رمزگشایی نهایی توسط خوانندگان آنها صورت می‌گیرد که با توجه به زمینه‌هایی که در آن زندگی می‌کنند به این کنش مبادرت می‌ورزند و از این طریق، یک «حاشیه فهم» پلورال و متنوعی به وجود می‌آید.

«رولان بارت» توضیح داده است یک اثر همواره یک اثر نمی‌ماند بلکه مبدل به یک متن اجتماعی و فرهنگی می‌شود و موضوع خوانش قرار می‌گیرد. چقدر این پلورالیسم اجتناب‌ناپذیر را در فرهنگ و در اندیشه [خودمان] درک می‌کنیم؟

۵. از دیگر مباحث در مطالعات فرهنگی - مثلاً در آرای «هال» و «تونی جفرسون»، **"مفهوم مقاومت"** است. خرده‌فرهنگ‌ها با رفتارهای مناسب‌گونه خود و در واقع با نوعی شعائر نوپدید اجتماعی می‌کوشند در برابر «فرهنگ رسمی» ارائه شده نخبه‌ها، مقاومت بکنند و باید فهمیده بشوند، زیرا نشانه‌ای هستند از مقاومت در برابر سیاست‌های ناساز. مثلاً اینکه صنایع آرایشی در ایران، تا به این حد و بیشتر از کشورهای تولیدکننده آن محل توجه قرار می‌گیرد، پشت آن یک معنا هست؛ نشانه‌هایی از ابراز وجود یا مقاومت در برابر تمایل دولت به کنترل محتوای زندگی مردم با خود دارد؛ زندگی فرهنگی گروه‌های اجتماعی کوچک و بازار مثل جوانان، نشانه‌ای است از پرکتیس‌های واقعاً موجود در زیست جهان فرهنگ که سیاست‌های رسمی فرهنگی با آنها بیگانه‌اند. چه سخت است که این سیاست‌ها مورد پرسش و تحلیل قرار بگیرند.

حال، این مطالعات فرهنگی و این ما؛ انصافاً نهادهای رسمی ما چقدر گشودگی و آمادگی به پذیرش رهیافت‌هایش دارند؟ به نظر بنده بسیار کم دارند یا ندارند؛ کما اینکه به یافته‌های جامعه‌شناسی نیز در اداره جامعه کمتر گوش سپرده شده است.

پرسش ۵: نسبت امروزین جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی در جهان را چگونه تبیین می‌کنید؟ این نسبت را در تحلیل وضعیت فعلی جامعه‌شناسی در ایران چگونه می‌بینید؟ به یک معنا می‌توان جنبش مطالعات فرهنگی را نوعی شورش حاشیه بر متن نیز تلقی کرد؛ حاشیه‌ای مطالعاتی که می‌خواهد متن‌های متصلب رشته‌ای و تفوق یک رشته

سنتی را به چالش بکشد. شاید یک پیام جدی در مطالعات فرهنگی این بود که حتی دانشگاه‌ها و دپارتمان‌ها نیز می‌توانند انحصاراتی ایجاد نکنند، جرگه‌هایی از قدرت در صورت «دانش» (مثل تخصص و درجات علمی و طرفداری از نظریات خاص) شکل بگیرد و متن مسلطی در علم به وجود بیاید و دیگران را و متفکران تازه را و غیر دانشگاهی‌ها را به حاشیه مبدل سازد و مهجور بکند؛ مثلاً کسانی نتوانند جذب این دپارتمان‌ها و قلعه‌های انحصاری بشوند و در نتیجه دیدگاه‌های آنها نیز به رسمیت شناخته نشود؛ در آموزش و در تحقیقات و پایان‌نامه‌ها نتوانند نقش داشته باشند و به تدریج از مرکز حوزه دانش به حاشیه آن رانده بشوند.

مطالعات فرهنگی این را به مثابه نوعی اشرافیت علمی نقد می‌کند؛ چنانکه حتی یکی از مسأله‌های اصلی در شکل‌گیری نخستین مکتب مطالعات فرهنگی در بیرمنگام انگلیس همین بوده و «ویلیامز» و «بوگارت» به دلیل افکار چپ به سادگی در سیستم‌های دانشگاهی جذب نمی‌شدند و مؤسسات رسمی تحویل‌شان نمی‌گرفت و آن مرکز را راه انداختند. با وجود این اما مطالعات فرهنگی در وضعیت پست‌مدرن، جایگزین جامعه‌شناسی به عنوان میراث مدرنیته نیست؛ **کل علم‌ورزی مدرن، پروژه‌ای ناتمام است** و مرتب از دل آن رویکردهای چند رشته‌ای ریشه می‌زند. منطق بینارشته‌گی در حال توسعه است.

اما در ایران جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی و کل علوم اجتماعی، با مسائل مشترک ابتدایی‌تری دست به گریبان‌اند. در انگلستان، سنت‌های علمی متنوع و مستقری بود، دانشگاه‌ها ریشه‌های نیرومند چند صد ساله داشتند، استقلال آکادمیک و آزادی علمی وجود داشت، همانطور که در پاسخ به سؤال اول عرض کردم، جامعه‌ای بود که برای علم له له می‌زد و کشش و تقاضا داشت و آن را به سروقت مسائل واقعی مردم و

گروه‌های اجتماعی می‌کشانید و مستمع صاحب سخن را بر سرکار می‌آورد. از سوی دیگر، ایدئولوژی دولتی در کار و بار علم دست نمی‌برد، قلمرو علم و دین نیز خلط نمی‌شد، در نتیجه نقدها متوجه مسائل ظریف‌تر دیگری می‌شد، در حالی که در ایران، همه اصول اولیه‌ای که عرض کردم هنوز بحث‌انگیز هستند و این مشکل مشترک خانواده علوم اجتماعی است - چه جامعه‌شناسی و چه مطالعات فرهنگی؛ به عبارت دیگر اگر علم ورزی مدرن در آنجا طرحی است ناتمام، در اینجا گفتمانی است در تعویق و بلا تکلیف میان زمین و آسمان!

پایان

* به نقل از ماهنامه علوم انسانی مهر www.mehrnameh.ir



تغییر پارادایم داریم؛ مرگ نداریم!

پاسخ به پرسش‌های مهنامه دربارهٔ نقد پست مدرنیستی
جامعه‌شناسی در ایران - حسین قاضیان - پژوهشگر در
دانشگاه سیراکیوز



پرسش ۱: برخی جامعه‌شناسان در ایران مبتنی بر آنچه مقصود فراستخواه آن را «گفتمان نفی مدرنیته با لحن پست مدرن» می‌نامد، بر این نظر پای می‌فشرند که دیگر جامعه‌شناسی قادر به پاسخگویی به تحولات جهان اجتماعی نیست و لذا از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گویند. پرسش این است که آیا به واقع تحولات اجتماعی دنیای جدید از حیطة درک جامعه‌شناسی فراتر رفته و دیگر در قالب و رویکردهای شناختی جامعه‌شناسی نمی‌گنجد؟

همهٔ سخنان و نوشته‌های جامعه‌شناسان، جامعه‌شناسانه نیست، چنان‌که همهٔ سخنان یک فیزیکدان، حتی در قالب موقعیت‌های حرفه‌ای، ممکن است مبتنی بر دانش فیزیک

نباشده مثلاً فیزیکدانی که از برتری فلان قاعده اخلاقی یا بهمان مسلک سیاسی یا دینی دفاع می‌کند، هر اندازه هم قدر و مرتبه‌اش در فیزیک رفیع باشد، می‌دانیم که دانش فیزیک به او اجازه نمی‌دهد دهانش را به اندازه این گونه سخنان باز کند.

با این حساب، جامعه‌شناسان هم مثل سایر اهل علم ممکن است در مواردی سخنانی بگویند که بر مبنای نقش حرفه‌ای و اجتماعی آنان به عنوان یک جامعه‌شناس یا مبتنی بر پایگاه دانش جامعه‌شناسی نباشد؛ **در این حال باید این سخنان را با اتکا به نقش‌های دیگر افراد در جامعه تفسیر کرد.**

صرف نظر از این توضیح مقدماتی، اگر چنانکه ادعا شده، مرگ جامعه‌شناسی را بخواهیم با اتکا به نظریه‌پردازان جهانی شدن، و با اشاره به از بین رفتن یا مرگ "موضوع جامعه‌شناسی" یعنی "جامعه"‌ها، توضیح دهیم، باید گفت استناد به این نظریه‌پردازان و نظریه‌هاشان به هیچ‌وجه کافی نیست؛ **اسامی آدم‌های بزرگ نباید ما را فریفته کند یا با توسل به آن‌ها بخواهیم دیگران را بفریبیم؛** چرا که از طرفی می‌بینیم واقعیت موجودات و هویت‌هایی مثل «دولت‌های ملی» که از نظر جامعه‌شناسان - اغلب تلویحاً - معادل "جامعه" یعنی موضوع جامعه‌شناسی انگاشته شده، نه تنها تضعیف نشده بلکه در دو دهه اخیر قوت یافته است.

در واقع این نظریه، واقعیتِ رو به رشد "جامعه"‌های موضوع جامعه‌شناسی را که بر خلاف تصورات یکسان‌سازانه از جهانی شدن، در حال وقوع بوده، نادیده می‌انگارد؛ بعلاوه، بسیار ساده‌انگارانه و به صرف تأثیرات عظیم جهانی شدن بر جامعه‌هایی که در چارچوب دولت - ملت به حیات خود ادامه می‌دهند یا جدیداً ایجاد شده‌اند، فتوا به مرگ موضوع جامعه‌شناسی می‌دهد. اما به صرف این که این تأثیرات کار مطالعه جامعه‌ها را پیچیده‌تر کرده‌اند و جامعه‌شناسان لازم است عوامل خارج از "جامعه"‌ی

مفروض و مورد مطالعه را هم در تحلیل‌های خود در نظر بگیرند، نمی‌توان مرگ جامعه و در نهایت مرگ جامعه‌شناسی را استنتاج کرد. تأثیر عوامل خارج از یک جامعه، پدیده جدیدی برای جامعه‌شناسان نیست، [حتی اگر] فرض کنیم که گستردگی و عمق این تأثیرات با هیچ زمان دیگری پیش از این قابل مقایسه نباشد.

از منظری دیگر، باید توجه داشت مدعیاتی از این دست که از مرگ یک دوره یا رشته یا مانند آن سخن به میان می‌آورند یا جنبه تاریخی دارند و ناظر به گذشته‌اند - یعنی پس از وقوع حادثه، مرگ یک دوره یا رشته علمی یا مانند آن اظهار می‌شوند، یا نوعی پیش‌بینی‌اند نسبت به آینده علم؛

چنان‌که اهل فلسفه و تاریخ علم گفته‌اند و در جای خود مدلل کرده‌اند **ما درباره آینده علم نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم؛ در عین حال سخن از مرگ جامعه‌شناسی، اگر ناظر به آینده باشد، نوعی "پیش‌گویی" خواهد بود، نه "پیش‌بینی"؛** پیش‌گویی نیز کار **کاهنان است و رمالان، نه وظیفه جامعه‌شناسان!** کار دانش علمی، عموماً در پذیرفته‌ترین حالت‌هایش فهم است و توصیف و تبیین و در نهایت پیش‌بینی، که با پیش‌گویی ماهیتاً فرق دارد.

اما اگر مدعای مرگ جامعه‌شناسی ناظر به گذشته باشد، با مشکلات دیگری روبه‌رو خواهد بود که می‌کوشم در ادامه آن را روشن کنم. **جامعه‌شناسی به اعتباری دانش مدرنیته است، یعنی هم یکی از مهم‌ترین دستاوردهای مدرنیته است هم یکی از مهم‌ترین مفسران آن؛** اگر کسانی مدعی باشند که ما در دورانی زندگی می‌کنیم که با دوره مدرن وداع کرده است، یا به تعبیر دیگر بخواهند مرگ مدرنیته را مطرح کنند، آن‌گاه سخن گفتن از ناکافی بودن یا بی‌فایده بودن دانش کنونی جامعه‌شناسی، که دانشی برای فهم زندگی مدرن بوده است، وجهی قابل فهم خواهد یافت؛ اما برای

رسیدن به این صورت‌بندی از مدعا باید گام‌های زیادی برداشته شود؛ به بیان دیگر این مدعا، دست‌کم در این نحوه از صورت‌بندی خود، لوازم و مقارناتی دارد که به نظر می‌رسد تا حد زیادی از مدعیات مطرح شده در این زمینه غایب است و در خوش‌بینانه‌ترین حالت می‌توان گفت از آن‌ها غفلت شده است، اگر نگوییم که اساساً درک روشنی از آن لوازم و مقارنات وجود نداشته است.

نخست این که هر چند تاریخ را دوره‌بندی می‌کنند و از پایان یک دوره و آغاز یک دوره دیگر سخن می‌گویند، اما این سخنان، خود مستلزم طی شدن تاریخ (زمان) و فاصله گرفتن از آن بخش از زندگی است که حکم به پایان آن صادر شده است؛ حتی اگر دوره مدرن یا مدرنیته به پایان رسیده باشد، اکنون نمی‌توانیم از پایان آن با وصفی تاریخی - علمی سخن بگوییم؛ در واقع از نظر تاریخی ما هنوز آن‌قدرها از مدرنیته فاصله نگرفته‌ایم که بتوانیم بفهمیم کالبدش سرد شده و جان به جان‌آفرین تقدیم کرده یا هنوز در قید حیات است.

در این حال، از پیش اعلام کردن پایان یا مرگ مدرنیته، نه تنها گفتاری است تکراری که دو قرنی است دارد بیان می‌شود، بلکه به کار فال‌بینان و آینده‌خوانان می‌ماند که هر قدر هم هیجان‌انگیز و پرسروصدا باشد، در حد پیش‌گویی‌های همان اختاپوسی اعتبار دارد که برنده جام جهانی را از پیش خبر می‌داد.

بعلاوه، حتی اگر ما آن‌قدرها از مدرنیته فاصله گرفته بودیم که می‌توانستیم در باره آن داوری تاریخی کنیم، لازم بود نشان دهیم که منطق و موتور یا قوای محرکه دوران مدرن از حرکت باز ایستاده‌اند و منطق و موتور دیگری در کار آمده است؛ اما آنچه تحت عنوان دوران پست‌مدرن یا وضعیت پست‌مدرن از آن یاد می‌شود، در آخرین تحلیل، عبارت است از دنبال کردن و ادامه دادن منطق بنیادی مدرنیته تا سرحد ممکن

آن. این امر چه در سطح معرفتی، چه در سطح زندگی واقعی، به معنای در میان آمدن دوره‌ای جدید یا مرگ دوره قدیم نیست، زیرا منطقی که مولد وضع متفاوت زندگی در حوزه اقتصاد و فرهنگ یا حتی دانش است، کماکان از همان منطق اساسی مدرنیته برمی‌خیزد و پیروی می‌کند که دوران مدرن را ساخت، منطقی که شهادت پرسیدن و چون و چرا کردن، و لاجرم نقد کردن همه چیز، از جمله همین نقادی‌ها را در خود دارد.

گرایش به رویکردهای پست‌مدرن در حوزه معرفت، به معنای مرگ دانش مدرن، از جمله جامعه‌شناسی نیست، بلکه به معنای یادآوری و وفاداری به منطق بنیادین مدرنیته، یعنی نقادی بی‌امان و بی‌مرز، از جمله نقادی علم و معرفت، بدون در نظر گرفتن پیامدهای آن است. رویکرد پست‌مدرن به معنای تنبہ دادن به همان مطلق‌اندیشی‌ها و مطلق‌دیدن‌ها و نسبیتهای را ندیدن‌هایی است که مدرنیته با آن شروع شد و به چون و چرا آغاز کرد. اگر چراغ چون و چرا و منطق نقادانه فرو مرده بود، می‌توانستیم بی‌فتوای حضرات بر این مرده نماز بگزاریم؟

اما چگونه می‌شود شکوفایی دوباره نقادی بی‌امان را که رویکردهای پست‌مدرن در آن نقش داشتند و به سرزندگی بیشتر مدرنیته کمک کردند، مرگ مدرنیته به حساب آورد؟ به این اعتبار پست‌مدرنیته در حوزه معرفت، گرایشی همچون سایر گرایش‌های موجود و ادامه اساس مدرنیته است نه گسست از آن یا اعلام پایان و مرگ آن، که بخواهیم از آن مرگ جامعه‌شناسی را نتیجه بگیریم.

در حوزه زندگی عملی این تداوم به شکل ملموس‌تری قابل مشاهده است؛ بر فرض که تفاوت‌های بسیاری به میان آمده باشد تا جایی که از "مدرنیته متأخر" سخن گفته می‌شود؛ اما همان مبناهای اجتماعی که دوره مدرن را شکل دادند، هنوز هم در کارند

و بلکه شدت گرفته‌اند و نتایج و پیامدهای عملی‌شان بیشتر در زندگی امروزی حس می‌شود، از جهان‌گستری و بازسازی سرمایه‌داری و عقلانیت ابزاری ملازم با آن تا کالایی شدن و قراردادی شدن اغلب حوزه‌های زندگی تا به میان آمدن شیوه‌های تولید پساפורدیستی و گذر از تولید انبوه؛ با وجود همه این تحولات عظیم، اما منطق تحول همان است که بود- منطق زندگی مدرن؛ خوب یا بدش بماند!

گذشته از این، پایان یا مرگ دوره‌های تاریخی اغلب به این معناست که دیگر از رد پای دوره پیشین در دوره‌های بعدی اثری یافت می‌نشود، اما در مورد دانش‌ها این شیوه از پایان یا مرگ مصداق ندارد؛ دانش خصلتی انباشتی دارد، و حتی "انقلاب‌های علمی" نیز که به فروپاشی پارادایم‌ها منجر می‌شوند، مرگ دانش انباشته شده در پارادایم قبلی را به همراه ندارند؛

نمونه، فیزیک امروزی، با توجه به وقوع یک انقلاب علمی نسبتاً مورد اتفاق در تاریخ اخیر آن و سرنگون شدن پارادایم نیوتنی و برآمدن پارادایم انیشتینی نمونه‌ای بارز و گویاست؛ به این معنی که در جریان آموزش و پژوهش امروزی فیزیک، یا حتی در بهره‌هایی که این دانش به تکنولوژی می‌رساند، دانش انباشته شده در پارادایم قبلی به زباله‌دان تاریخ سپرده نشده و به حیات خود ادامه می‌دهد! به بیان دیگر **حیات و مرگ رشته‌های علمی مشابه حیات و مرگ جانداران یا حتی دوره‌های تاریخی نیست.**

از طرف دیگر، حتی اگر وجود نحله‌های گوناگون در جامعه‌شناسی را که از آغاز با آن همراه بوده است، مبین "چند پارادایمی بودن" جامعه‌شناسی به حساب آوریم (که با معنای مشهور پارادایم در نظر واضعانش فرق دارد)، و چند پارادایمی بودن را منافی علمی بودن یک رشته از دانش بدانیم، و بخواهیم جامعه‌شناسی را از اعتبار علم بودن بیاندازیم و مرگ آن را اعلام کنیم، این سؤال پیش می‌آید که **اساساً چنین دانش**

چندپارادایمی بنا به آن تعریف از علم، مگر می‌توانست متولد شده باشد که اکنون می‌خواهیم بمیرانیمش؟!

بر این اساس حتی اگر از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گوییم، نباید با کشیدن شکل مرگ (به قیاس کشیدن شکل مار) آن را مشابه یا معادل معنای مرگ قلمداد کنیم و همان لوازم را بر آن بار کنیم که بر معنای عرفی مرگ بار می‌کنیم، و سپس شتابزده نتایجی برای عمل یا سیاست‌گذاری‌های علمی و فرهنگی بگیریم و بخواهیم کلک علوم اجتماعی را با ادعاهای به ظاهر علمی، اما «گل‌دُرُشت»، بکنیم.

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

راستش را بخواهید چیز مهمی به نام **جریانی که از مرگ جامعه‌شناسی آن هم در سطح جهانی سخن بگوید وجود ندارد**. این قدرها که مقاله و کتاب درباره "جامعه‌شناسی مرگ" داریم، کسری از آن‌ها را هم درباره "مرگ جامعه‌شناسی" نداریم. به کار برده شدن تعبیری مثل "مرگ جامعه‌شناسی" توسط برخی از جامعه‌شناسان یا اهل علوم اجتماعی در ممالک راقیه هیچ اعتباری برای این مدعا و برای این تعبیر به هم نمی‌آورد؛ مگر آنکه به معنی دقیق کلمه و بر خلاف ظاهر مدعیات خود باطناً آنقدر غرب‌زده شده باشیم که فکر کنیم اگر آدم‌های بزرگ یا چند جامعه‌شناس خارجی این حرف‌ها را بزنند، باید به حساب مرجعیت‌شان آنرا بپذیریم و حرف خود را مستند و متکی به ایشان کنیم.

غافل از این که در علم مرجعیت افراد جنبه اجتماعی و اداری دارد نه جنبه نظری؛ گیرم که فلان و بهمان جامعه‌شناس یا اهل علوم اجتماعی غربی هم چنین سخنی گفته باشد، اما مگر این قبیل معیارها از لحاظ نظری حجتی برای سخن فرد به بار می‌آورد که بخواهیم آن را به اعتبار "خارجی" ها (همان دشمن سابق) گره بزنیم. استناد به سخن بزرگان، حتی اگر "خارجی" هم باشند، فقط حکم استناد دارد و استناد را نمی‌شود به جای استدلال جا زد.

انتقادهایی که همواره به جامعه‌شناسی شده و می‌شود، همزاد این رشته و بخشی جدایی‌ناپذیر از خود آن است که به مایه‌وری و سرزندگی بیشتر آن انجامیده است. البته که جامعه‌شناسی هم، پر است از خلل‌ها و کاستی‌ها و ناتوانی‌ها؛ جامعه‌شناسی برای دست و پا کردن پایگاه علمی شایسته، نزدیک به دو قرنی در حال تلاش و تکاپو بوده است و هنوز راهی طولانی در پیش دارد؛

اما اذعان به کاستی، و نقد آن، کجا و ادعای مرگ آن کجا؛ این استنباط‌های گل و گشاد اگر در نیاز به پوشش علمی فراهم آوردن برای تبلیغات سیاسی یا ایدئولوژیک ریشه نداشته باشد، حتماً پایی در تهور و بی‌باکی دارد، از آن دست بی‌باکی‌ها که با هر چه بخواند با سنجش علمی میانه ندارد.

این گونه "پرش‌های فراعلمی" در واقع نیاز به دورخیزی بیش از این‌ها دارد، دورخیزی که باید از انباشت علمی مایه‌ور شده باشد نه از قدرت سیاسی، تا به جای غوغای ژورنالیستی یا تبلیغات سیاسی، به درک و دانش اهل فن چیزی اضافه کند یا به مباحث حوزه عمومی که روشنفکران در پروراندنش می‌توانند نقشی مفید داشته باشند، کمک کند، نه آن که صحنه آشفته و مغشوش فکری موجود را آشفته‌تر کند.

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

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

به این طریق این جریان در واقع تنبهاث مثبتی را هم که پست‌مدرنیسم برای پناه‌جستگان در سنگر مدرنیسم می‌تواند دربرداشته باشد، قربانی تمایل به سنت‌گرایی می‌کند؛ از طرف دیگر فکر غایی این جریان، و جایگاه و نقش اجتماعی اعضایش، کنترل فرهنگ به منظور ساختن "مدینه فاضله" است، مدینه فاضله‌ای که یا تنوع و تکرر در آن راهی ندارد یا با کنترل فرهنگی موقعیت برتر از رقبا گرفته می‌شود.

پیداست که در این نوع سیاست‌گذاری فرهنگی، جایی برای آن رشته افکار یا فعالیت‌های علمی که بخواهد مولد تکثر و توضیح‌دهنده آن، و بلکه خودش نشانی از آن باشد، فراهم نیست. شاید چنین زمزمه‌هایی در مورد مرگ جامعه‌شناسی نیز نه خبر وقوع مرگی در گذشته، بلکه خبر از وقوع قتلی در آینده باشد!

پایان

* به نقل از ماهنامه علوم انسانی مهرنامه www.mehrnameh.ir

۹

چرا از مرگ سخن می‌گویند؟

تأملی انتقادی در اندیشه «مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی» - محمدامین قانع‌راد - پژوهشگر و مدرس جامعه‌شناسی



۱ با تأملی در آرای بنیانگذاران مطالعات فرهنگی کافیت تا دریابیم که **مطالعات فرهنگی نه تنها با مرگ جامعه‌شناسی سر برنیاورده که برعکس از بدو پیدایش با جامعه‌شناسی مرتبط بوده است.** برای درک دقیق‌تر این واقعیت مروری بر نگاه مؤسسان می‌اندازیم.

«هوگارت» در سال ۱۹۶۴ مرکز مطالعات فرهنگی معاصر را در دانشگاه بیرمنگام انگلستان تأسیس کرد. رشته تخصصی هوگارت ادبیات انگلیسی بود. او در مقام بنیانگذار مطالعات فرهنگی، این رشته جدید را به عنوان دانشی میان رشته‌ای به سه بخش اصلی "تاریخی-فلسفی"، "جامعه‌شناختی" و "نقد ادبی" تقسیم کرد و بدین

ترتیب مطابق دیدگاه هوگارت میان جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی رابطه و تعاملی ویژه برقرار است. او حتی با بهره‌گیری از تاریخ و جامعه‌شناسی می‌خواهد به رشته اصلی خود جانی دوباره ببخشد.

«ریمون ویلیامز» یکی دیگر از پایه‌گذاران مطالعات فرهنگی در تعریف این دانش می‌نویسد: «مطالعات فرهنگی بیشتر روش مجزایی برای تحلیل مسائل جامعه‌شناختی است تا یک حوزه تخصصی جداگانه»؛ بدین ترتیب در نگاه ویلیامز بر تمایز روش شناختی میان مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی تأکید می‌شود و مطالعات فرهنگی به عنوان قلمروی تخصصی متمایز تعریف نمی‌شود.

«استوارت هال» نیز در دوران سرپرستی خود بر مرکز مطالعات فرهنگی معاصر اساساً رویکردی جامعه‌شناختی به مطالعات فرهنگی دارد و در مطالعات خود، در ضمن انتقاد از تعریف اثبات‌گرایانه از جامعه‌شناسی، از برداشت‌های جامعه‌شناختی از فرهنگ استفاده فراوان برده است. او رمز‌گذاری و رمز‌گشایی یا تولید و مصرف پیام‌ها را در رابطه پیچیده میان مؤسسات رسانه‌ای، ساختارهای اجتماعی و سیاسی، قواعد بازی و معنایابی‌های مخاطبان گوناگون مطالعه می‌کند و در این تحلیل پیچیده است که رخداد چندمعنایی پیام‌ها و تفاوت‌های بین رمز‌گذارده شده و رمز‌گشوده شده را توضیح می‌دهد.

«آلا سوتاری» از دیگر پژوهشگران مطالعات فرهنگی در تعریف این دانش می‌گوید: «مطالعات فرهنگی صرفاً نسل دیگری از جامعه‌شناسی است، نسلی که تشخیص می‌دهد درک پیچیدگی فرهنگی و جامعه‌پساصنعتی مستلزم روشی فراتر از روش‌های آماری و کمی است»؛ بنابراین او مطالعات فرهنگی را گونه‌ای جدید از جامعه‌شناسی همراه با بصیرت‌ها و شناخت‌های جدید معرفی می‌کند.

«جو مورن» نویسنده کتاب «میان رشته‌ای» درباره مطالعات فرهنگی می‌نویسد: «مطالعات فرهنگی در محل تلاقی علوم اجتماعی - به ویژه جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و علوم انسانی - مشخصاً نقد ادبی، قرار دارد»؛ بنابراین **در نگاه مورن نیز مطالعات فرهنگی پیوندی است میان جامعه‌شناسی و نقد ادبی.**

اگر «بورديو» را نیز از جمله نظریه پردازان مطالعات فرهنگی محسوب کنیم، با غور در دیدگاه‌ها و روش تحلیل او متوجه می‌شویم که رویکرد تلفیقی بورديو در بردارنده دو عنصر تحلیل جامعه‌شناختی و تحلیل متنی است. بورديو در تحلیل متنی به ساختار اثر و نیز مناسبات میان عناصر گوناگون یک متن توجه دارد و در تحلیل جامعه‌شناختی تلاش دارد تا متن را در ساختارهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی که زمینه و بستر آن را می‌سازند، قرار دهد.

بنابراین **در نگاه بورديو نیز تولیدات فرهنگی و نهادهای مولد آن در ارتباط با فرآیندها و روابط سیاسی و اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرند.** این مرور و تأمل روشن می‌سازد که تولد و پیدایش مطالعات فرهنگی را نمی‌توان به مرگ جامعه‌شناسی تعبیر کرد و پیوند بین مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی حداقل تا جایی که ایده اجتماع و فرهنگ مشترک و همگانی در مطالعات فرهنگی جایی دارد، تدوام خواهد یافت. از این مقدمه که بگذریم اکنون در مبنای اندیشه «مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی» تأمل بیشتری می‌کنیم و مبنای این ایده را به محک نقد می‌گذاریم.

۲ در تحلیل «مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی»، با اشاره به آرای متفکران جهانی شدن از جمله «گیدنز»، «والرشتاین» و «رابرتسون» نتیجه گرفته شده است که این متفکران معتقد به "عدم کاربرد جامعه‌شناسی در جهان امروز" هستند! به واقع اما **نظریه پردازان جهانی شدن هیچگاه جامعه‌شناسی را کنار نگذاشته‌اند؛** آنتونی گیدنز نویسنده

کتاب درسی جامعه‌شناسی است و والرش‌تاین خود را متعلق به گونه‌ای از جامعه‌شناسی تاریخی می‌داند. البته تحت تأثیر نظریات جهانی شدن، گونه‌ای جامعه‌شناسی تحت عنوان جامعه‌شناسی جهانی (World/Global Sociology) مطرح شده است که تفاوت‌هایی نیز با جامعه‌شناسی محلی (Local Sociology) دارد.

جامعه‌شناسی جهانی متأثر از جهانی شدن، مسائل جامعه‌شناختی را در بستر جهانی ارزیابی و تحلیل می‌کند و نظریه‌پردازان جهانی شدن معتقد به گونه‌ای دیالکتیک آفرینش همزمان جهانی همگن از یک سو و فرهنگ‌های ملی متمایز از سوی دیگر هستند. آنان دیالکتیک میان امر محلی و امر جهانی را در نظر دارند و معتقدند که جامعه‌شناسی محلی/ملی نمی‌تواند بدون مدد گرفتن از چشم‌انداز جهانی مسائل خود را تحلیل کند.

البته باید در نظر داشت که توجه اخیر به مسأله جهانی شدن در نگاه جامعه‌شناسان کلاسیک نیز تا حدودی وجود داشته است؛ **آنچنانکه مارکس از پیدایش "انسان تاریخ جهانی" در جامعه سرمایه‌داری سخن می‌گوید؛ انسان تاریخ جهانی از حیث زمان، ریشه در تاریخ دارد و از حیث مکان در گستره جهانی زندگی می‌کند.** طبق این نگاه گونه‌ای احساس تعلق جهانی در انسان‌ها رشد می‌کند و بنابراین مسأله طبقه کارگر، هم به عنوان یک مسأله ملی و هم به عنوان یک مسأله جهانی تجزیه و تحلیل می‌شود. آنچنانکه مطابق تحلیل‌های مارکسیستی آزادی طبقه کارگر تنها در مقیاس جهانی امکان پذیر است. بنابراین **بصیرت اخیری که درباره اهمیت داشتن چشم‌انداز جهانی برای فهم پدیده‌های ملی و محلی ایجاد شده است را نمی‌توان به معنای مرگ جامعه‌شناسی قلمداد کرد** بلکه این بصیرت را باید به معنای گسترش چشم‌اندازهای نظری برای درک مسائل جهان معاصر تلقی کرد.

۳ هر چند مطالعات فرهنگی از هویت متکثری برخوردار است ولی نسخه دیرینه - شناختی و فوکویی از مطالعات فرهنگی را نمی‌توان به عنوان جریان غالب اندیشه در این گرایش مطالعاتی محسوب کرد. در این نسخه، ابتدا قلمروی گسترده نظریه‌پردازی در مطالعات فرهنگی به اندیشه‌های فوکو تقلیل می‌یابد و در گام بعدی نیز اندیشه‌های فوکو به رویکرد دیرینه‌شناسی‌اش محدود می‌شود. نظریه پسا ساختارگرا و از جمله نظریه فوکویی گفتمان، با افشاء کردن سرشت گفتمانی امر اجتماعی، گویا به انکار امر اجتماعی دست می‌زند و از این حیث در برابر جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد.

به اعتقاد فوکو، ابتدا گفتمانی تحت عنوان مدرنیته و مبتنی بر علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی سر برآورد و در این اپیستم مدرن بود که انسان متولد شد. مطابق نگاه فوکویی البته تولد انسان در آستانه مدرنیته رخ داد و مرگ انسان نیز در آستانه پسامدرنیته در حال روی دادن است. فوکو با نظریه دیرینه‌شناختی خود، "نظریه مؤلف" و انسان بنیانگذار را کنار می‌نهد و در مقابل دعاوی انسان‌گرایانه برای شکل دادن به جهان، گفتمان‌ها را شکل دهنده ذهنیت و سوژه انسانی می‌داند.

در رویکرد دیرینه‌شناسی، اعتقاد فوکو بر این است که جامعه‌شناسی و همچنین روان‌شناسی مبتنی بر نگاه روشنگرانه با اتکا به سوژه مستقل انسانی در پی تعریف و شکل بخشیدن به جهان هستند و در این مسیر، جامعه‌شناسی به عنوان یک گفتمان با قدرت حکومت‌پذیری مدرن (Governmentality) یا نظام‌های هنجاربخش پیوند دارد.

فوکو معتقد است که در آستانه جهان پسامدرن، روانشناسی جای خود را به روانکاوی می‌دهد و مردم‌شناسی نیز جایگزین جامعه‌شناسی می‌شود. بررسی اندیشه فوکو، در واقع، نشان می‌دهد که آنچه در آستانه پسامدرنیته روی می‌دهد، تولد مطالعات فرهنگی

نیست بلکه حرکتی است از ورای مرزهای ساختارگرایی به سوی پساساختارگرایی. اما آنچه اندیشه‌های فوکو را برای جریان سنت‌گرا و محافظه‌کار کشورهای جهان سوم و از جمله ایران جالب توجه می‌کند، توصیف فوکو از اومانسیم، مدرنیته و غرب و پیدایش علوم انسانی و جامعه‌شناسی است. در نگاه فوکویی جامعه‌شناسی یک علم انسانی است که بر مبنای توهم امکان اصلاح و تغییر اراده‌گرایانه جهان ایجاد شده است و این نگاه در کشورهای جهان سوم به کار کسانی می‌آید که خواهان مقابله با سوادهای تک‌فرهنگ‌سازی و تسری الگوهای تجددگرایانه زندگی هستند!

اما فوکو، فراتر از تنوع محتوایی گفتمان‌ها، هر نوع احساس سوژه‌بودگی و میل به دگرگون‌سازی بنیادی جهان بر اساس طرحی اندیشیده و ارادی را یک توهم می‌داند که در دنیای مدرن برآمده است. با گسترش نگاه فوکویی، حتی میل به تغییر شالوده‌های جهان معاصر که در ظاهر از پشتوانه‌های سنت برخوردار است از نگاهی مدرن و اومانستی و میل بنیادی به شکل بخشیدن و تغییر جهان برخاسته است.

در نگاه فوکو، گویا زمانه مدرن زمانه توهم‌های سوژگی است که به شکل‌های گوناگون خود را آشکار می‌سازد. بدین ترتیب الهام گرفتن از فوکو خود با یک تعارض مواجه می‌شود. اندیشه‌ای که با پذیرش نگاه دیرینه شناختی به ستیز با مدرنیته، جامعه‌شناسی و علم مدرن می‌رود اما همچنان خود می‌خواهد «سوژه بنیانگذار» باشد و جهان را در الگویی یکسره متفاوت بسازد و این اما نمی‌تواند نسبتی با تفکر فوکویی داشته باشد.

این اندیشه به طرز پارادوکسیکالی از یکسو از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گوید و از سوی دیگر اما در اندیشه مهندسی انسانی به عنوان یک رویکرد بسیار مدرن با هدف شکل بخشی به رفتارهای آدمیان است.

۴ اکنون چه بسا این سوال پیش آید که تفاوت مطالعات فرهنگی با دیرینه‌شناسی فوکو چیست؟ مطالعات فرهنگی از ابتدای شکل‌گیری خود در پی نشان دادن دوام سوژه‌ها و هویت‌ها و مقاومت آن‌ها در برابر تمایلات ابزارگرایانه و کنترل طلبانه بوده است. مطالعات فرهنگی بر خلاف دیرینه‌شناسی که معتقد به وابستگی گفتمانی سوژه است عمدتاً در پی شناخت چگونگی شکل‌گیری سوژه‌های فعال در حاشیه‌های جامعه است. حتی اگر مطالعات فرهنگی را بخواهیم در تقابل با جامعه‌شناسی قرار دهیم، آن را باید مقابل گرایشی از جامعه‌شناسی انتقادی بنشانیم که معتقد است مصرف فرهنگی در جامعه جدید، انسان‌ها را به ابزارهای منفعل و فاقد مقاومت تبدیل و آنان را وادار به درونی‌سازی اسطوره‌های یکسان ساز و ایدئولوژیک کرده است.

مطالعات فرهنگی اما نشان داد که چگونه انسان‌ها در عرصه فرهنگی، خود را به عنوان یک سوژه ابراز می‌کنند، در مقابل رژیم‌های انضباطی از خود مقاومت نشان می‌دهند و انسان بودگی و خلاقیت خود را تداوم می‌بخشند. بنابراین برخلاف دیرینه‌شناسی فوکویی که معتقد است وجود سوژه توهمی بیش نیست، مطالعات فرهنگی در پی نشان دادن سوژه‌های فعال و تاثیرگذار است. اگر ایده سوژه بودگی را نشانه‌ایستمد مدرن بدانیم، مطالعات فرهنگی یک دانش مدرن است و هنوز به انسان و کنشگری‌های او باور دارد. مطالعات فرهنگی با مردم‌شناسی مورد نظر فوکو که انسان را به گونه‌ای ناخودآگاه تنها محکوم به چارچوب امکانات زبانی از پیش ساخت یافته می‌داند تفاوت دارد.

مطالعات فرهنگی هر چند از مفهوم گفتمان استفاده می‌کند ولی بیشتر به روایی بودن دانش (Narrativity of Knowledge) و امکان روایت فعال خویش می‌اندیشد تا بازنمایی منفعلانه و ناخودآگاهانه ساختارهای دیرینه گفتمانی.

۵ سخن گفتن از مرگ جامعه‌شناسی، روی دیگر نادیده گرفتن رسالت دانشگاه و نقش نخبگان فکری است. جامعه‌شناسی از آغاز پیدایش با مفاهیمی همچون رسالت دانشگاه و اصلاح اجتماعی ارتباط و پیوند داشته است. سخن گفتن از مرگ انسان، مرگ سوژه و مرگ جامعه‌شناسی، خواسته یا ناخواسته، راه را برای اعلام مرگ نخبگان فکری و مرگ اصلاح اجتماعی نیز می‌گشاید.

بدین ترتیب بخش ناگفته و نانوشته مرگ جامعه‌شناسی، نه تنها اعلام مرگ انسان و مدرنیته است، بلکه به زیر سؤال بردن امکان اصلاح اجتماعی و نیز خلع ید گفتمانی روشنفکران است. بی‌شک نمی‌توان جامعه‌شناسی را به مدد حمایت کلامی از مطالعات فرهنگی به حاشیه راند و گمان برد که مطالعات فرهنگی دغدغه‌های اجتماعی و بهبود نخواهد داشت؛ چه آنکه اگر دیرینه‌شناسی فوکو جایی برای عمل روشنفکر و نخبه اجتماعی باقی نمی‌گذارد، اما مطالعات فرهنگی با نوعی اندیشه تعهد و التزام همراه است.

مطالعات فرهنگی گاه هدف خود را افشای ارتباط هرگونه نظام دانش با قدرت تعریف می‌کند و اگر از پیچیدن نسخه باز می‌ایستد اما ناپالودگی‌ها و کژتابی‌های ادعاها را آشکار می‌سازد. نقش مطالعات فرهنگی در جهان معاصر بازنمایی اقلیت‌ها و حاشیه‌های اجتماعی است و لذا دستاوردهای آن در بسیاری مواقع با آنچه مطلوب ذهن ناخاشیه‌نشینان است تمایزی اساسی دارد و از این رو کسانی که از مرگ جامعه‌شناسی استقبال می‌کنند، باید توضیح دهند که چگونه نوزاد کنجکاو مطالعات فرهنگی را در درون خود پرورش خواهند داد؟

۶ جامعه‌شناسی یک پروژه در حال بازسازی و تحول گفتمانی است و چنین نیست که گفتمان‌های امروزی جامعه‌شناسی با گفتمان جامعه‌شناختی قرن نوزده یکسان باشد. در

نقدهایی که طی دهه‌ها امثال گروویچ، سی رایت میلز، گلدمن و بوردیو و بسیاری دیگر به جامعه‌شناسی وارد کرده‌اند همواره بر ضرورت بازاندیشی در ایده‌های جامعه‌شناسی تأکید شده است. بدین ترتیب **نقد جامعه‌شناسی، خود بخشی از پروژه جامعه‌شناسی است** و از همین رو جامعه‌شناسی امروزی از بسیاری جهات با جامعه‌شناسی پر مدعای آگوست کنتی تفاوت دارد.

به عنوان مثال آنچه زیگموند باومن تحت عنوان «جامعه‌شناسی گفت‌وگویی» مطرح می‌کند از جمله صورت‌های جدیدتر جامعه‌شناسی است که با مطالعات فرهنگی همسویی‌هایی دارد. باومن خود مروج نوعی جامعه‌شناسی پست مدرنیته- و نه جامعه‌شناسی پست مدرن- است و می‌خواهد جامعه‌شناسی تک‌صدایی سابق را به یک جامعه‌شناسی چندصدایی و به تعبیر دیگر جامعه‌شناسی مبتنی بر خرد تفسیرگر- و نه خرد قانونگذار- تبدیل کند. او با تکیه بر این نوع جامعه‌شناسی است که در برابر گمانه‌های افول این دانش حتی اعلام می‌کند که «اکنون زمان آن رسیده است که جامعه‌شناسی هویدا و شکوفا شود».

۷ در ذهنیت کسانی که از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گویند، جامعه‌شناسی، هژمونی فرهنگی تمدن غرب را به رخ می‌کشد و حال آنکه در ذیل مطالعات فرهنگی می‌توان به عنوان یک ایرانی مسلمان هویت خود را بازیابی کرد. **اما برای تقابل با قدرت‌هایی که هویت‌ها و صداها را به رسمیت نمی‌شناسند می‌توان به جای تکیه بر رویکرد عمل‌گرای دیرینه شناختی، از یک جامعه‌شناسی گفت‌گویی و چندصدایی کمک گرفت.** این جامعه‌شناسی تفسیرگر- که به جای همراهی با قدرت برای مهندسی کردن انسان‌ها به منظور کنترل و سروری بر جهان، در خدمت تفسیر معناهای زندگی آدمیان در فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌های جامعه قرار گیرد، همچنین می‌تواند به کار ساختن

جامعه نیز بیاید ولی در یک کنش ارتباطی و تفهیمی چند سویه و نه بر اساس طرح‌های از پیش ساخته و نسخه‌های برآمده از سودهای اراده‌گرایانه برای ساختن جهانی یکسره متفاوت.

۸ مطالعات فرهنگی اساساً یک پروژه میان رشته‌ای است و جامعه‌شناسی نیز بخش مهمی از این هویت را شکل داده است؛ اما حتی با در نظر گرفتن یک هویت رشته‌ای متمایز برای آن نیز می‌توان گفت که ما برای تحلیل موقعیت معاصر خود هم به مطالعات فرهنگی نیاز داریم و هم به جامعه‌شناسی؛ در وضعیت کنونی، ما به جامعه‌شناسی نیاز داریم چرا که در پی شناخت و شکل دادن به کلیتی به نام جامعه ایران هستیم، و همراه با آن به مطالعات فرهنگی نیاز داریم تا همه تنوع‌های اجتماعی و فرهنگی آن را بازنمایی کند. جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی در تعامل با یکدیگر می‌توانند به شکل‌گیری دو پایه ضروری زندگی معاصر ما یعنی وحدت و تکثر کمک کنند.

۹ سرانجام می‌توان پرسید که جامعه‌شناسی با این همه اعلام مرگ‌ها چه بهانه و توجیهی برای زندگی این چنین شاداب خود در جهان معاصر دارد؟ برای پاسخ این سؤال می‌توان به باومن گوش سپرد: «دروازه‌ای که جامعه‌شناسی از آن وارد زندگی فردی و اجتماعی می‌شود دروازه نظارت بر خویش است؛ به دلیل همین درهم تافتگی است که جامعه‌شناسی نیازی به وعظ و نصیحت ندارد؛ جامعه‌شناسی نه نیازی به عذرتراشی برای حضورش در جهان دارد و نه نیازی به توجیه حق خود برای ماندن در جهان.»

پایان

* منبع ماهنامه علوم انسانی مهرنامه www.mehrnameh.ir

۱۰

مصادره به مطلوب شده است!

مرگ جامعه‌شناسی: از بدفهمی تا تحریف
آرای ایمانوئل والرشتاین - محمد فاضلی -
استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه مازندران



تقریباً سه سال پیش وقتی دکتر حسین کچویان بحثی دربارهٔ مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی را طرح کرد و در همان جلسه با نقدهای نعمت‌الله فاضلی روبه‌رو شد، تصمیم داشتم مطلبی برای روشن کردن برخی مقولات مندرج در آن بحث بنویسم ولی تصورم بر آن بود که یا بحثی زودگذر است یا آنکه مدعی اصلی این بحث از طرح یک ادعا فراتر می‌رود و بسیاری ابهامات در این باره را روشن خواهد کرد.

اما در سه سال گذشته دکتر کچویان بدون آنکه کوششی در جهت تکمیل بحث یا آشکار ساختن ابهامات آن داشته باشد، کماکان بر ایدهٔ مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی اصرار ورزیده است. آخرین مورد، ادامه دادن همان بحث در قالب

مناظره‌ای میان او و دکتر یوسف اباذری در دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است. من اگرچه بر این باورم که نقدهای بسیاری بر ایده مرگ جامعه‌شناسی وارد است، و در نوشتاری دیگر مفصل به آن خواهم پرداخت، اما **در اینجا می‌کوشم تا فقط از یک دیدگاه به این مسأله بنگرم** و برخی کاستی‌ها و تناقض‌های مندرج در آن را آشکار کنم. به عبارتی تلاش خواهم کرد تا نسبت میان ایده مرگ جامعه‌شناسی (آنچنان که کچویان مطرح می‌کند) و نظرات ایمانوئل والرشتاین درباره جامعه‌شناسی را که کچویان ایده خود را منتسب به او می‌کند، مشخص کنم.

در ضمن باید متذکر شویم که **دو عبارت «مرگ جامعه‌شناسی» و «تولد مطالعات فرهنگی» به‌رغم آنکه در نظر دکتر کچویان کنار هم قرار داده شده‌اند و گویی همبسته یکدیگرند، چنین نسبتی با هم ندارند**. برخی چالش‌ها برای جامعه‌شناسی پدیدار شده که جدای از «تولد مطالعات فرهنگی» به خودی خود حائز اهمیت هستند؛ این چالش‌ها ماهیت‌های متفاوتی دارند و نوع تأثیری که بر جامعه‌شناسی بر جا می‌گذارند متفاوت از تأثیر مواجهه مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی است و بنابراین نقد ایده مرگ جامعه‌شناسی را مستقل از تولد مطالعات فرهنگی نیز می‌توان پی گرفت.

نسبت مرگ جامعه‌شناسی و والرشتاین

کچویان در سخنرانی خود در دانشگاه علامه طباطبایی، مناظره با اباذری و در گفت‌وگویی که در یکی از روزنامه‌ها منتشر شده است تأکید می‌کند که ایده مرگ جامعه‌شناسی از آن وی نیست و بزرگانی نظیر رابرتسون و والرشتاین آن را مطرح کرده‌اند؛ البته **وی بیش از همه بر گفته والرشتاین تأکید می‌کند** و من هم بحث وی در خصوص والرشتاین را پی می‌گیرم. برای نشان دادن برداشت‌های وی از ایده‌های

والرشتاین مجبورم عین عباراتی را که وی بیان کرده است ذکر کنم. به نظر کچویان والرشتاین تعبیری نزدیک به این مضمون دارد که «ما (جامعه‌شناسان) داعیه علمی بودن» به معنای علوم طبیعی نداریم، زیرا زمان آن گذشته و تمام شده است؛ تنها ادعایی که می‌توانیم داشته باشیم این است که ما صاحب یک «گفتمان» هستیم؛ یعنی شکل و طریق خاصی از گفت‌وگو در جهان اجتماعی که قواعد خاصی نیز برای تولید کلام در مورد جهان، اجتماع، سیاست، زن و مرد دارد. این تعبیر که از والرشتاین است معنای درست و مؤثق از وضع فعلی جامعه‌شناسی به ما می‌دهد.»

در جای دیگری می‌گوید «اوایل دهه ۹۰ والرشتاین در کنگره سالانه انجمن جامعه‌شناسی گفت می‌دانیم که دیگر جامعه‌شناسی یک علم نیست، اما جامعه‌شناسان به گونه‌ای خاص درباره‌ی عالم صحبت می‌کنند و مفاهیم خاصی دارند.» و در مناظره با اباذری تکرار می‌کند «والرشتاین در کتاب ژئوپلتیک و فرهنگ که به فارسی هم ترجمه شده می‌نویسد هیچ راه دیگری برای تفکر اجتماعی که تحت عنوان جامعه‌شناسی شناخته می‌شود وجود ندارد که بتوان درباره‌ی تحولات اجتماعی بحث کرد بدون اینکه غایت را در علوم اجتماعی برگردانند. این نکته بسیار مهم است و نباید تصور کنیم که برگرداندن غایت مسأله‌ای عادی است؛ مهم‌ترین نقطه‌ی نزاع علم طبیعی با فکر مبدع مدرن و مهم‌ترین نزاع علوم اجتماعی با علم قدیم در همین قضیه غایت که به کارکرد تبدیل شده مستتر است و به اعتقاد والرشتاین دیگر هم نمی‌تواند کارکرد داشته باشد.»

می‌گویم تا نشان دهم در بهترین حالت برداشتی نادرست از ایده‌های والرشتاین ارائه شده و در بدترین حالت، کچویان آگاهانه نظر والرشتاین را "مصادره به مطلوب" کرده است. ایده‌های والرشتاین درباره‌ی علم که در بخش‌های مختلف کتاب ژئوپلتیک

و ژنو کالچر ارائه شده (بالاخص ذیل عنوان بحران علوم، در: والرشتاین، ۱۳۸۴، صص. ۱۶۹-۱۷۵) به بهترین شکل در سخنرانی افتتاحیه انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی بازتاب یافته است (Wallerstein, 1999).

حتی به قیمت طولانی شدن بحث باید ایده‌های اصلی والرشتاین را خلاصه کنم؛ **وی معتقد است علم به سه گونه سازماندهی می‌شود: ۱- علم بمتابۀ رشته؛ ۲- علم بمتابۀ ساختار سازمانی؛ ۳- علم بمتابۀ فرهنگ.** جامعه‌شناسی بمتابۀ رشته، حاصل شکاف‌هایی بود که میان سه عرصه بازار، دولت و جامعه مدنی مفروض گرفته می‌شدند و نتیجه آن عبارت بود از سه رشته متمایز اقتصاد، علوم سیاسی و جامعه‌شناسی. به اعتقاد والرشتاین، **از دهه ۱۹۷۰ "منطق نظام جهانی" مرزهای میان این سه عرصه را تیره ساخته است** و از این‌رو جامعه‌شناسی بمتابۀ رشته‌ای مبتنی بر آن تمایزات نیست، اگر چه جامعه‌شناسی بمتابۀ ساختار سازمانی باقی می‌ماند.

از این رو والرشتاین ترجیح می‌دهد «جامعه‌شناسی بمتابۀ فرهنگ» را تعریف کند؛ جامعه‌شناسی بمتابۀ فرهنگ یعنی اجتماعی از محققان که برخی مفروضات (Premises) یا مقدمات مشترک دارند و والرشتاین آن‌ها را در قالب سه قضیه طرح می‌کند:

قضیه ۱: گروه‌های اجتماعی‌ای وجود دارند که ساختار قابل تبیین و عقلانی دارند (میراث دورکیم).

قضیه ۲: همه گروه‌های اجتماعی زیرگروه‌هایی دارند که در سلسله‌مراتبی قرار گرفته‌اند و در منازعه با یکدیگر هستند (میراث مارکس).

قضیه ۳: به‌رغم تضاد (قضیه ۲)، فقدان فروپاشی گروه، محصول آن است که زیرگروه‌های فرودست مشروعیت ساختار اقتدار گروه را بر این اساس که بقای گروه

را تضمین می‌کند، و زیرگروه‌ها منافع درازمدتی در بقای گروه می‌بینند، می‌پذیرند (میراث وبر). به عبارتی، واقعیت‌های اجتماعی، دائمی بودن منازعه، و وجود سازوکارهای مشروعیت‌بخش برای حل منازعه (P. 8) فرهنگ جامعه‌شناسی سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۰ را ساخته است.

والرشتاین شش چالش در برابر این فرهنگ جامعه‌شناسی را متمایز می‌سازد: اول، فروید که عقل‌گرایی هر سه متفکر جامعه‌شناسی را به چالش کشید زیرا بنا به قرائت والرشتاین از فروید، عقلانیت به چشم‌انداز فرد بستگی دارد و از همین رو فروید نیای پست‌مدرن‌هاست. لیکن والرشتاین تصریح می‌کند که فقط عقلانیت صوری است که چنین وصفی دارد و راه‌حل آن است که به تحلیل عقلانیت جوهری، عقلانیتی در خصوص «انتخاب‌های معنادار، انتخاب‌های اجتماعی» (P. 12) پردازیم.

چالش دوم، اروپامحوری جامعه‌شناسی است که والرشتاین را از تعمیم‌های اروپامحور جامعه‌شناسی به سوی «خاص بودن‌های غیرقابل تحویل» (P. 14) می‌کشاند ولی خودش تأکید می‌کند که به‌رغم آن «می‌توانیم نظریه‌پردازی کنیم».

چالش سوم، برآمده از تعلق خاطر والرشتاین به مکتب آنال در تاریخ‌نگاری و گونه‌شناسی چهارگانه انواع زمان نزد «فرنان برودل» است. به نظر «برودل» دو گونه رایج تصور از زمان در علوم اجتماعی عبارتند از زمان بمتابۀ توالی رخدادها (برداشت اقلیدسی از زمان) و زمان جاویدان (فرآیندهای اجتماعی بی‌زمان‌اند، یعنی قواعدی مبین فرآیندهای اجتماعی هستند که فراتر از زمان و مکان عمل می‌کنند). اما برودل ضمن نقد این دو نگاه به زمان، معتقد است «واقعیت اجتماعی در دو قالب زمانی دیگر رخ می‌دهد؛ زمان ساختاری، طولانی ولی نه جاویدان، و زمان بزنگاهی (Conjuncture) یا چرخه‌ای، زمان میان‌مدت، زمان چرخه‌ها در درون ساختارها.» (P. 15).

والرشتاین معتقد است مارکس، دورکیم و وبر الزاماً با این تقسیم‌بندی برودل از زمان ناسازگار نیستند، اما فرهنگ جامعه‌شناسی (در فاصله ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۰) با این برداشت از زمان سازگاری نداشته و ظهور جامعه‌شناسی تاریخی در دهه ۱۹۷۰ نیز واکنشی به همین ایده برودل بوده است. با این حال، وی معتقد است دیدگاه برودل فراتر از آنچه در جامعه‌شناسی تاریخی بازتاب یافته است را می‌طلبد.

چالش چهارم از علوم تجربی آمده است. مطالعات علوم تجربی در حوزه پیچیدگی (Complexity studies) که به بیان والرشتاین منادی «پایان قطعیت» (P. 15) هستند، بنیادی‌ترین مفروضات مکانیک نیوتنی را زیر سؤال می‌برند. این شاخه از علوم تجربی بر بیرون آمدن «نظم از دل هرج و مرج» و اینکه «... جهت حرکت زمان مستلزم تصادفی بودن» (والرشتاین، ۱۳۸۴، ص. ۱۷۳) است، تأکید می‌کند.

فیزیک نیوتنی درباره «سیستم‌های انتگرال‌پذیر» است و این گونه سیستم‌ها استثنایی‌اند. غالب سیستم‌ها شامل فرایندهای جبری و هم فرآیندهای احتمالی هستند، و این دو دسته فرآیند توأمان مولد بُعدی تاریخی هستند که سبب انتخاب‌های متوالی می‌شود (Wallerstein, 1999, P. 16).

این نگاه به سیستم‌ها، به عقیده والرشتاین، سبب می‌شود تا معرفت‌شناسی ملهم از فیزیک نیوتنی تغییر کند. به عقیده وی «ایلیا پریگوگین» به عنوان مبدع ایده مذکور و برنده جایزه نوبل شیمی، بار دیگر وحدت علوم تجربی و اجتماعی را پی‌ریزی کرده است ولی برخلاف قرن نوزدهم، این بار فعالیت انسانی نیست که بمثابة گونه‌ای از فعالیت فیزیکی نگریسته می‌شود، بلکه این فعالیت فیزیکی است که بمثابة فرآیند خلاقیت و ابداع نگریسته می‌شود. در ضمن پریگوگین خواستار بازگشت به رئالیسم

است و به عقیده والرشتاین، این رئالیسم به معنای عقلانیتی است که وبر جوهری می‌خواند، عقلانیتی که محصول انتخاب واقع‌گرایانه (۵) است.

چالش پنجم فمینیسم است. اگر چه وی شرحی مفصل و پیچیده از چالشی که فمینیسم برای علوم طبیعی ایجاد کرده است ارائه می‌کند، اما خلاصه کلامش این است که «فمینیسم با تردید کردن در این مفروض پیشینی که جنسیت ربطی به کردار علمی ندارد، چالشی اساسی پیش روی فرهنگ جامعه‌شناسی قرار داده است» (P. 19).

چالش ششم ناظر بر ایده‌ای از «برونو لاتور» است. لاتور به تمایز یافتن فرهنگ و طبیعت در عصر مدرن قائل نیست؛ به عبارتی فرهنگ‌ها وجود ندارند، همان‌گونه که طبیعت‌ها وجود ندارند؛ تنها طبیعت‌ها-فرهنگ‌ها وجود دارند» (Wallerstein, 1999, P. 20 به نقل از: Latour, ۱۹۹۳, Pp. 103-4). «طبیعت و جامعه دو قطب متمایز نیستند، بلکه یکی بوده و محصول حالت‌های متوالی جوامع-طبیعت‌ها، کلیت‌ها هستند». لاتور معتقد است انسان پیشامدرن تمایزی میان فرهنگ و طبیعت قائل نمی‌شده است.

مسائل معاصر نظیر دغدغه عمومی برای گرم شدن زمین، ایدز و ظهور بیوتکنولوژی چنان سیاست، علم و گفتمان‌های عمومی و تخصصی را به هم پیوند می‌زند که **دوگانگی طبیعت/فرهنگ دیگر امکان‌پذیر نیست.** وی تصور می‌کند ما هرگز نتوانسته‌ایم سوژه و ابژه (فرهنگ و طبیعت) را از هم جدا کنیم. وی می‌کوشد تا دنیاهای اجتماعی و فرهنگی را از طریق طرح این ایده که تمایز مدرنیستی میان فرهنگ و طبیعت هرگز وجود نداشته است به هم پیوند دهد. به عقیده لاتور فقط با مبنا قرار دادن این شناخت است که می‌توانیم به جلو حرکت کنیم.

نتیجه‌ای که والرشتاین از این تحلیل‌ها می‌گیرد جالب توجه است. «پیش از همه، تخصصی شدن شدیدی که جامعه‌شناسی و کل علوم اجتماعی از آن رنج برده است،

اجتناب‌پذیر و خودویرانگر بوده است» (Wallerstein, 1999, P. 21)؛ لذا باید با آن مبارزه کرد و به دنبال ترکیب معقولی از تعمیم و ژرفانگری بود. «شکاف‌های قرن نوزدهمی: گذشته/حال، متمدن/دیگران، و دولت/بازار/جامعه مدنی خطوط فکری متمایز کننده قابل دفاعی نیستند» (P. 24)؛ لذا چرا باید تظاهر کنیم که رشته‌های متمایزی هستیم؟ بنابراین والرشتاین موجودیت علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی را زیر سؤال نمی‌برد بلکه خواهان ترکیب رشته‌ای جدید است.

در ضمن، والرشتاین در دام نسبی‌گرایی و این باور که همه چیز در چارچوب گفتمان‌ها ساخته می‌شوند نمی‌افتد؛ تحلیل‌گر می‌خواهد بداند «چگونه اجتماع، جهان را ساخته است» (P. 22) و اگر چه این کار را از طریق دیدگاه خود که به طریقی اجتماعی ساخته شده است انجام می‌دهد، اما والرشتاین نمی‌خواهد وجود دنیای بیرون از گفتمان را انکار کند و با تأکید می‌نویسد «بی‌گمان دنیای واقعی وجود دارد» (P. 22) که البته برای شناخت آن به روایت‌های کلانی متکی هستیم که بدون آن‌ها نمی‌توانیم چیزی بگوییم. در ضمن جامعه‌شناسان را به لحاظ کردن زمان ساختاری، چرخه‌ها و بزنگاه‌های زمانی فرا می‌خواند.

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

والرشتاین ابدأ از مرگ جامعه‌شناسی حرف نمی‌زند و حتی معتقد است شش چالشی که بر می‌شمرد الزاماً گزاره‌های درستی ارائه نمی‌کنند بلکه فقط چالش هستند. توصیه‌های وی نیز دقیقاً در راستای زنده بودن جامعه‌شناسی است.

وی از جامعه‌شناسان می‌خواهد تا بیشتر بخوانند و حتی زبان‌های بیشتری بیاموزند تا بتوانند نوشته‌های جامعه‌شناسی به زبان‌های دیگر را بخوانند و جلوی تخصصی شدن رشته‌ای را بگیرند. مهم‌تر آنکه وی معتقد است «مطالعات پیچیدگی» در علوم تجربی و «مطالعات فرهنگی» در علوم انسانی، علوم طبیعی و علوم انسانی را به سرزمین علوم اجتماعی رانده‌اند؛ آنچه که عرصه مرکزگرای نیروها در دنیای دانش بوده است به عرصه‌ای مرکزگرا تبدیل شده است، و علوم اجتماعی اکنون برای دانش محوریت دارد.

ما در تلاشیم ... تا جست‌وجو برای حقیقت، خیر و زیبایی را بار دیگر یکپارچه سازیم ... به محض آن‌که دریابیم عقلانیت کارکردی کار نمی‌کند، آنگاه و فقط آنگاه می‌توانیم به عقلانیت جوهری دست یابیم ... باید قطعات را دوباره کنار هم بگذاریم؛ ما علت‌های غایی را خیلی سریع کنار نهادیم؛ ارسطو نادان نبود؛ بله! باید به علت‌های مؤثر بنگریم، اما نیاز داریم که به علت‌های غایی نیز نگاه کنیم» (Pp. 24-26).

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

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

۲. والرشتاین بمانند طیفی از اندیشمندان اجتماعی منتقد اروپامحوری جامعه‌شناسی سخن می‌گوید؛ همچنین به تبعیت از تقسیم‌بندی انواع زمان مدنظر برودل، منتقد برخورد جامعه‌شناسی با فرآیندهای اجتماعی در چارچوب زمان جاویدان است؛ اما این نگرش انتقادی بدان معنا نیست که او معتقد است همه گزاره‌ها نادرست بوده‌اند و از این به بعد هیچ زمین سفتی نیست که بتوان روی آن ایستاد، بلکه توصیه می‌کند چالش تمدنی را جدی بگیریم و زمان ساختاری و چرخه‌ها را لحاظ کنیم.

کچویان در مصاحبه با روزنامه ایران می‌گوید «بنا به تعبیری که ... از والرشتاین نقل کردم، علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی، گفتمانی است که تفسیر و معانی‌ای از جهان ارائه می‌دهد»؛ گویی حال که جامعه‌شناسی به اندازه امروز به چارچوب زمان و مکان مقید نبوده است، هر تفسیر و معنایی برای جهان متصور و گفتن همه چیز ممکن بوده است. به فاصله‌ای که میان این برداشت و فراخوانی والرشتاین به رئالیسم وجود دارد توجه کنید.

۳. کچویان از قول والرشتاین می‌گوید «ما (جامعه‌شناسان) داعیه «علمی بودن»، به معنای علوم طبیعی نداریم، زیرا زمان آن گذشته و تمام شده است» (۶) و نتیجه می‌گیرد که این گفته ضمن بیان وضعیت معرفت‌شناختی جامعه‌شناسی، نشان می‌دهد که عصر جدایی دین و جامعه‌شناسی گذشته است! بحث درباره جدایی یا تداخل دین و

جامعه‌شناسی به اندازه کافی بزرگ هست و نمی‌توان در این جا به آن پرداخت، اما من به این نظر دارم که چگونه کچویان برای آنکه زمینه بیان چنین گزاره‌ای را فراهم کند، قول والرشتاین را عمداً یا سهواً سوء تعبیر می‌کند.

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

۴. خوب است به دیدگاه والرشتاین درباره مطالعات فرهنگی دقت کنیم؛ وی می‌گوید «جنبش دانش قوی و رو به رشدی در علوم انسانی وجود دارد، مطالعات فرهنگی، که باور دارد هیچ معیار حسی مطلق وجود ندارد، به علاوه، محصولات فرهنگی از منشأهای اجتماعی، دریافت‌های اجتماعی و اعوجاج‌های اجتماعی ریشه می‌گیرند» (P. 25) و دقیقاً به همین دلیل والرشتاین معتقد است مطالعات فرهنگی، علوم انسانی را به سرزمین علوم اجتماعی می‌راند.

در این برداشت، مطالعات فرهنگی رقیبی برای علوم اجتماعی نیست بلکه بر مرکزیت علوم اجتماعی آن در اندیشه اجتماعی مدرن تأکید می‌کند. توضیح درباره فاصله این برداشت تا آنچه کچویان مد نظر دارد ضرورتی ندارد.

به دلیل اشارات زیاد کچویان به نظر والرشتاین درباره جامعه‌شناسی و هم به دلیل جایگاه والرشتاین در جامعه‌شناسی چهار دهه گذشته که ما را ملزم می‌سازد در باب

قرائت ایده‌های وی دقت داشته باشیم، لازم می‌دانم درباره شیوه استفاده دکتر کچویان از اندیشه والرشتاین صراحت داشته باشم؛ قرائت ایشان از والرشتاین، که یکی از مؤثرترین رویکردها به پژوهش اجتماعی تاریخی را با ترکیبی میان‌رشته‌ای از اقتصاد سیاسی، تاریخ‌نگاری مکتب آنال، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی و حتی مطالعات پیچیدگی در علوم طبیعی پدید آورده (نگاه کنید: راجین و شیرو، ۱۳۸۸) و اتفاقاً در بیان گزاره‌هایش صراحت دارد، آن‌قدر تقلیل‌گرایانه است که وسوسه می‌شوم آن را تحریف برای مصادره به مطلوب بنامم تا سهل‌انگاری در قرائت متنی که ابهام خاصی برای درک معنای آن وجود ندارد. به علاوه، کنش روشنفکری والرشتاین با نتیجه‌گیری کچویان از ایده‌های وی درباره جامعه‌شناسی تطابق ندارد.

والرشتاین چهار سال رئیس انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی بوده (آن هم در سال‌های آخر فعالیت علمی خود که ایده‌هایش درباره جامعه‌شناسی کامل شده بود)، رئیس انجمن جامعه‌شناسی آمریکا نیز بوده و مرکز تحقیقاتی فرنان برودل در بینگهامتون را بنیان نهاده و در ۴۰ سال گذشته، فعالانه در جهت پیشبرد تحلیل‌های کلان-تاریخی خود تلاش کرده است. این شیوه عمل با باور داشتن به مرگ جامعه‌شناسی هم‌خوانی ندارد.

پایان

* منابع نوشتار:

1- Wallerstein, Immanuel. (1999) "The Heritage of Sociology, the Promise of Social Science". *Current Sociology*, Vol. 47, No. 1, Pp. 1-37.

۲- والرشتاین، ایمانوئل. (۱۳۸۴) سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی (ژئوپلیتیک و ژئوکالچر). ترجمه پیروز ایزدی. نشر نی.

۳- راجین، چارلز. و شیرو، دانیل. (۱۳۸۸) «نظام جهانی ایمانوئل والرشتاین: جامعه‌شناسی و سیاست به عنوان تاریخ». صص. ۴۳۴-۳۸۳. در تدا اسکاچپول. بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی. ترجمه سیدهاشم آقاجری. نشر مرکز.

*پی‌نوشت‌های این بخش:

1-<http://kachooyan.com/1387/01/12/decease-of-sociology-birth-of-cultural-studies>.

۳. «جامعه‌شناسی الهیات سکولار است». روزنامه ایران، تاریخ ۱۳۸۸/۸/۱۰.

۴. به بی‌دقتی‌های مندرج در عبارات ذکر شده کاری ندارم. برای مثال عنوان کتاب والرشتاین که به فارسی ترجمه شده "ژئوپلتیک و ژئوکالچر" است نه "ژئوپلتیک و فرهنگ"؛ و سخنرانی والرشتاین در انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی در سال ۱۹۹۸ انجام شده و متن آن در سال ۱۹۹۹ در مجله انجمن بین‌المللی به چاپ رسیده است (Wallerstein, 1999). در ضمن عباراتی که کچویان داخل گیومه قرار می‌دهد تا تأکید کند که عین عبارات استفاده شده توسط والرشتاین است اصلاً در متن‌هایی که کچویان به آن‌ها ارجاع می‌دهد وجود ندارند. در ضمن وقتی قرار است متنی را به کسی ارجاع دهیم، باید عنوان دقیق متن و صفحه‌ای که متن از آن نقل شده است فراموش نشود.

Realistic choice. ۵

۶. روزنامه ایران. ۱۳۸۸/۸/۱۰.

* منبع: ماهنامه علوم انسانی مهرنامه www.mehrnameh.ir



۱۱

در مسیر جامعه‌زدایی

نمی‌توان بدون شناخت جامعه‌شناسی به مکتب
انتقادی جست‌زیم - سعید حجاریان

چند سال پیش ادعا شد که در ایران جامعه‌شناسی مرده و آنچه که داریم مطالعات فرهنگی است. این گفته با ملامت بسیاری از جامعه‌شناسان روبه‌رو شد و هر یک از زاویه‌ای این مدعا را به چالش کشیدند. اما من در این ادعا نوعی انشاء و نه اخبار یافته‌ام یعنی فی‌الواقع ادعا ناظر بر این بود که باید به کلی جامعه را محو کرد تا جامعه‌شناسی علمی بلاموضوع شود. اما مگر می‌شود جامعه را محو کرد؟

فی‌الواقع، پروژه‌ای در دستور بود که به سمت جامعه‌زدایی پیش روند و نوعی جامعه توده‌وار فراهم آید که دیگر جامعه‌شناسی، کاربردی در آن نداشته باشد یا به قول «تونیس» به حالت اجتماع ماقبل جامعه برگردیم؛ یعنی گماینشافت به جای گزلفاشت؛ یا به تعبیر دیگری ذوب کردن Liquidization جامعه.

البته می‌دانیم که وقتی آگوست کنت به عنوان پایه‌گذار جامعه‌شناسی نوین نظریات خود را طرح کرد، جامعه‌اروپایی کم و بیش ساختمان شده بود، به این معنا که طبقات شکل گرفته و نمادهای مدنی ساخته و پرداخته شده بودند و رابطه دولت و ملت تعیین یافته بود، گروه‌های منزلتی جدید آمده بودند، قشریندی اجتماعی تقریباً کامل شده بود و لذا، جامعه در قبال انگیزش‌های مشابه واکنش‌های نسبتاً مشابه و پایداری از خود نشان می‌داد، بطوریکه آگوست کنت را به این توهم انداخت که از لفظ "فیزیک اجتماعی" استفاده کند؛ به این معنا که جامعه مانند جهان مادی این قابلیت را دارد که قوانین اش را کشف و تبیین کنیم و به پیش‌بینی آنها پردازیم و آنها را تحت کنترل درآوریم.

البته این دیدگاه خام و به اصطلاح پوزیتیویستی بود که نقدهای زیادی را به دنبال داشت؛ اما به هر حال یک گام از دیدگاه ارسطو که انسان را موجود مدنی بالطبع می‌دانست اما توضیح بیشتری نمی‌داد، جلو بود و حتی از نظرگاه ابن‌خلدون نیز که به دنبال گرایش‌های عام جوامع بشری بود، تکامل یافته‌تر بود.

البته بعد از آگوست کنت جامعه‌شناسان بزرگی مانند وبر، پارسونز یا مرتون پیدا شدند که این علم را ارتقاء دادند؛ اما در ایران با اینکه از زمان دکتر صدیقی جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته علمی در ایران پذیرفته شده است، به نظر می‌رسد که **دولت‌ها با دست‌کاری در جامعه، تخریب جامعه مدنی و بنیان‌ها و ساختارهای اجتماعی مانع از آن شده‌اند که موضوع این علم ثبات و قراری پیدا بکند.** لذا، عمدتاً جامعه‌شناسان ایران ناچار به تقلیل‌گرایی شدند؛ **بعضی از آنها جامعه‌شناسی را به روان‌شناسی تقلیل دادند؛** مثلاً کتاب «جامعه‌شناسی خودمانی»، نوشته حسن نراقی، کاملاً روان‌شناسی اجتماعی ایرانیان است. وقتی از قول قائم مقام نقل می‌کند که: "داد از این قوم بی‌جمعیت و بی‌دین / ترک ری و کرد خمسه، گر قزوین" یا "عاجز و مسکین هر چه ظالم و بدخواه /

ظالم و بدخواه هر چه عاجز و مسکین"، می‌خواهد بگوید وقتی جامعه به هم ریخته شد و ساختارها به هم ریخت نوعی ارتباطات حامی‌پروری پدید می‌آید که جز با روش‌های روان‌شناسی قابل توضیح و تبیین نیست.

از این دست کتاب‌ها باز هم هست: «گنج شایگان» اثر جمال‌زاده، یا کتاب «خلفیات ما ایرانیان»، اثر جمال‌زاده، یا «حاجی بابای اصفهانی» اثر جیمز موریه و ...؛ لذا مشاهده می‌کنیم که پیش‌بینی اوضاع، به خاطر ساختمان نبودن جامعه، بسیار مشکل است. حتی برای پیش‌بینی رفتار رهبران کشور نیز معمولاً دست به تحلیل‌های روان‌شناختی می‌زنند؛ مثل کتاب «شکست شاهانه»، اثر زونیس، [که] کاملاً به روان‌شناسی شاه پرداخته است.

تقلیل دیگری که جامعه‌شناسان بدان دست می‌یازند، انسان‌شناسی Anthropology

است؛ به این دلیل که انسان‌شناسی به قوم‌شناسی، عشیره‌شناسی، بوم‌شناسی و ... می‌پردازد؛ یعنی به اجتماعات بدوی.

تقلیل گرایی سوم، فروکاستن جامعه‌شناسی به مطالعات فرهنگی است. البته فرهنگ عرض عریضی دارد. بحث مطالعات فرهنگی در ایران سابقه‌چندانی ندارد، اما اخیراً آن را دستمایه‌ای کرده‌اند برای از میدان به در کردن جامعه‌شناسی! به اعتقاد من، مطالعات فرهنگی، جایگاه خود را دارد و باید در ایران رواج یابد اما هرگز نمی‌تواند جای جامعه‌شناسی را به دلایل ذیل بگیرد:

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

ب) از لحاظ وجود شناختی Ontologic مطالعات فرهنگی این پیش‌فرض را با خود دارد که موضوع مورد مطالعه‌اش اجتماع Community و خصلتی اجتماعی Communal دارد؛ لذا پیشاپیش فرض وجود جامعه را منتفی می‌داند.

ج) به لحاظ معرفت‌شناسی، مطالعات فرهنگی این پیش‌فرض را دارد که عقلانیت دارای انواعی است و به سراغ هر موضوعی که می‌رویم با عقلانیت خاصی به سوی آن باید رفت و این یعنی نسبی‌گرایی معرفتی. مثلاً ادعا می‌شود که برای مطالعه فرهنگی امت اسلامی ابتدا باید مجهز به عقل دینی شد. این پیش‌فرض، فی الواقع راه مبادله مطالعات فرهنگی را به روی عقلانیت می‌بندد و پنجره‌ای باز نمی‌گذارد که تبادل و تعاملی بین مطالعات فرهنگی صورت گیرد. به عبارت دیگر، نوعی اصل القیاسین در ذات این پیش‌فرض معرفت‌شناختی نهفته است.

گذشته از آن برای طرفداران وطنی این نحوه نگرش به مطالعات فرهنگی که خود را دیندار نیز می‌نامند، اساس دعوت پیامبر برای کل جامعه بشری نیز زیر سؤال می‌رود؛ چون اگر بنا باشد، عقل اروپایی، عقل چینی، عقل سینتوئی، داشته باشیم دیگر معنا ندارد پیامبر اسلام رحمت للعالمین باشد. اما جابری پنه این موضوع را در کتاب "نقد عقل عربی" به خوبی زده است.

د) مطالعات فرهنگی یک مشکل جدی روش‌شناسی نیز دارد؛ به این معنی که ناچارند از پدیدارشناسی و روش‌های تفهیمی و تأویلی استفاده کنند و این روش‌ها بسیار خاص و ویژه هستند. یعنی محقق برای فهم پدیده اجتماعی یا درون‌فهمی پدیده اجتماعی کاملاً خود را با آن "هم هویت" کند در این صورت مانند پدیده مرگ یا پدیده جذب که تجربه‌های بسیار خاص و ویژه هستند قدرت انتقال این تجارب را به دیگران نخواهد داشت. در این زمینه همیشه مثال می‌زنند که دانشمندی برای آشنایی با قبیله بدوی از

سرخ پوستان آمریکا، سال‌ها در میان آنها زندگی کرده بود، اما دیگر از او خبری نشد چون خود او تبدیل به یک سرخ پوست شده بود! "اندر طلبش مدعیان بی‌خبرانند/ آن را که خبر شد خبری باز نیامد".

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

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

عده‌ای دیگر خود را وامدار فوکو می‌دانند، به خصوص کتاب "دانش و قدرت" و معتقدند که این قدرت است که سمت و سوی دانش را تعیین می‌کند. البته کار فوکو کار جدی‌ای است و به قول خودش به تبارشناسی رابطه قدرت و دانش پرداخته است؛

اما مسأله فوکو این نیست که دانش را منحصر در جامعه‌شناسی کند بلکه او کل عرصه‌های دانش اعم از دانش‌های دقیقه و علوم انسانی و حتی هنر را شامل دست‌اندازی قدرت می‌داند. لذا کسانی که به فوکو متمسک می‌شوند باید بدانند که چگونه است که در علوم و فنون نظامی و استخباراتی حکم وی را تسری نمی‌دهند و فقط با آن گریبان جامعه‌شناسی را می‌گیرند!

خلاصه اینکه من معتقدم که در ایران باید جامعه‌شناسی را از پایه کار کاملاً پوزیتیویستی درک و فهم کرد و بنیان‌گذاران این علم را مانند کنت، دورکیم، وبر، مرتون، پارسونز، مارکس و دیگران شناخت، آنگاه به نقدهای آنها پرداخت. ما نمی‌توانیم بدون آنکه "الفبای جامعه‌شناسی" را بدانیم یک مرتبه جست‌بزنیم و به مکتب انتقادی و از آن بالاتر به فهم پست‌مدرنیسم نایل آییم و ادعا کنیم جامعه‌شناسی مرده است و در دانشگاه به جای آن رشته بسیار ابتدایی و کم‌جانی مانند مطالعات فرهنگی را جایگزین کنیم.

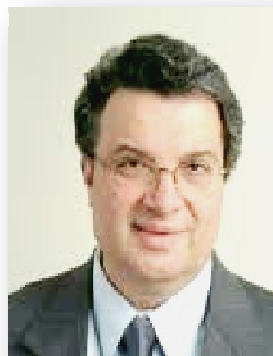
پایان

* منبع: ماهنامه علوم انسانی مهرنامه www.mehrnameh.ir

۱۲

پایان سنت فردیدی

گفتگو با علی میرسپاسی دربارهٔ مباحث مربوط به مرگ جامعه‌شناسی در ایران و جهان - مریم شبانی



با علی میرسپاسی به عنوان جامعه‌شناسی که بیشتر از ۳۰ سال در محیط دانشگاهی اروپا و آمریکا کار و فعالیت کرده موضوع بحران در جامعه‌شناسی را به بحث گذاردیم تا از رهگذر این گپ و گفت، تصویری از وضعیت سال‌های اخیر جامعه‌شناسی در غرب به دست دهیم. میرسپاسی بحث‌های پست مدرنیستی در ایران امروز که ضدیت با جامعه‌شناسی نیز از درون آن منتج شده است را نتیجه و ته‌ماندهٔ رویکردهای ضد روشنگری نیچه و هایدگر می‌داند که توسط متفکرانی همچون فردید در ایران رواج یافت و به گونه‌های مختلف ادامهٔ حیات داد. میرسپاسی در این گفت‌وگوی تلفنی تأکید داشت که **جامعه‌شناسی همچنان دانشی زنده و پویا است.**

پرسش ۱: در ایران امروزه برخی جامعه‌شناسان معتقدند که جامعه‌شناسی قادر به پاسخگویی به تحولات جهان اجتماعی نیست و لذا از مرگ جامعه‌شناسی سخن می‌گویند. آیا به واقع تحولات اجتماعی دنیای جدید از حیثه درک جامعه‌شناسی فراتر رفته و شناخت این تحولات دیگر در قالب و رویکردهای شناختی جامعه‌شناسی نمی‌گنجد و ظرف جدیدی را جستجو می‌کند؟

به عنوان جامعه‌شناسی که ۳۰ سال در اروپا و آمریکا حضور داریم، می‌گوییم که نهادهای دانشگاهی در آمریکا و اروپا از سنت تاریخی و کارکردی مهمی برخوردارند. متأثر از این سنت رشته‌های دانشگاهی از جمله جامعه‌شناسی نیز دارای یک هستی نهادی و سازمانی یعنی دپارتمان‌های دانشگاهی است. این دپارتمان‌ها همچنان در اروپا و آمریکا فعالیت می‌کنند و به هیچ وجه تضعیف نشده‌اند. لذا در آغاز تأکیدم بر این نکته است که **نباید تصور کرد جامعه‌شناسی به عنوان یک نهاد دانشگاهی با بحران مواجه است.**

فارغ از هستی نهادی، جامعه‌شناسی نیز همچون دیگر رشته‌های دانشگاهی هستی دیگری دارد که امروزی‌ها به آن «گفتمان» جامعه‌شناسی می‌گویند. در ۳۰ سال اخیر در زمینه گفتمان جامعه‌شناسی، بحث‌های مختلفی طرح شده و کتاب‌های زیادی درباره کمبودها و تغییرات ناگزیر در جامعه‌شناسی نوشته شده است.

پرسش ۲: اگر بخواهیم به عقب بازگردیم شاید طرح این پرسش ضروری باشد که اصولاً علمی تحت عنوان جامعه‌شناسی برای پاسخگویی به کدام نیاز ایجاد و تبدیل به رشته‌ای علمی شد؟

در مقایسه با رشته‌هایی همچون تاریخ و فلسفه و حتی علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، تاریخی طولانی ندارد و در واقع یک علم جدید محسوب می‌شود. به واقع اواخر قرن

نوزدهم برخی متفکرین به این فکر افتادند که گونه‌ای علم اجتماعی را وارد رشته‌های دانشگاهی کنند تا به واسطه آن علم، پیچیدگی‌های دنیای مدرن بهتر درک و فهم شود. در آن مقطع مباحث مارکس مطرح بود که از جدایی تئوری علمی از فلسفه (مشخصاً فلسفه هگل) صحبت می‌کرد. مارکس در دو کتاب مهم خود یعنی «نقد فلسفه حقوق هگل» و «دست نوشته‌های اقتصادی» از وجود یک دنیای مادی سخن گفت که برای فهم آن به شناختی غیرفلسفی نیاز است. مارکس همچنین برخی نظریات اجتماعی و مفاهیم جدیدی همچون کار، طبقه و روابط اجتماعی و... را به گونه‌ای جدید طرح کرد؛ مفاهیمی که امروزه تحت عنوان مفاهیم جامعه‌شناسانه شناخته می‌شوند.

از طرف دیگر اما فارغ از مباحث مارکس، به اعتقاد من متفکری که بیشتر از هر اهل فکر دیگری به جدایی جامعه‌شناسی از فلسفه و همچنین فرهنگ کمک کرد و به جامعه‌شناسی قالب علمی بخشید، ماکس وبر بود. وبر زمانی که به عنوان سردبیر مهم‌ترین نشریه علمی علوم اجتماعی انتخاب شد، مقدمه‌ای بالغ بر ۶۰ صفحه نوشت. بحث اصلی وبر در آن مقدمه این بود که نقش علوم اجتماعی در شناخت دنیای مدرن چیست و نیز این نگاه با شناخت فلسفی و فرهنگی چه تفاوت‌هایی دارد.

به اعتقاد وبر برخی عناصر، ماهیتی اجتماعی و مادی دارند و به نهادها و روابط اجتماعی، خارج از ذهنیت فرهنگی می‌نگرد و از همین جا بود که این علم جدید از حیطه مطالعات فلسفی و فرهنگی تا حد زیادی خارج شد و تحت عنوان جامعه‌شناسی بنیان گذاشته شد. موضوع جامعه‌شناسی شناخت دنیای مدرن و نهادهای آن بود و آنچه تحت عنوان جامعه‌شناسی در اوایل قرن بیستم بنیان گذارده شد، امروزه چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ نهادی دچار مرگ و نیستی نشده است. برخی خواهان آن هستند که جامعه‌شناسی با برخی از پیش فرض‌های علمی‌اش (جهانشمول بودن بسیاری از

نهادهای اجتماعی مدرن) فاصله گرفته و به نوعی نسبت‌گرایی فرهنگی نزدیک شود که بحث‌های مهمی در این زمینه در جریان است.

پرسش ۳: قابل انکار نیست که جامعه‌شناسی در عمر کوتاه خود با تنش‌ها و بحران‌های مختلفی روبه‌رو بوده و شاید بیشتر از هر رشته‌ی دانشگاهی دیگر توسط اعضای خود نقد و واکاوی شده است. درون جامعه‌شناسی دعوا بر سر چیست؟

جامعه‌شناسی به عنوان یک علم جدید و همچنین متأثر از پرسش و بر **که آیا می‌توانیم یک علم اجتماعی مستقل از شناخت بشری داشته باشیم**، همواره با تنش و بحران همراه بوده است. وبر می‌گوید که علم اجتماع لزوماً شناختی صددرصد عینی همچون ریاضیات نیست چرا که روابط اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد و توده‌ی مردم اگر چه در گستره‌ی روابط اجتماعی قرار می‌گیرند، اما دارای گونه‌ای تعلقات فکری و فرهنگی هستند که قادر به تأثیرگذاری در روابط جهان اجتماعی و مادی است. در واقع وبر از یک طرف علم اجتماع را به علوم دقیقه نزدیک می‌کند و از طرف دیگر اما جامعه‌شناسی را به عنوان یک علم کاملاً پوزیتیویستی و عینی محسوب نمی‌کند.

در سال‌های ۱۹۵۰ تحت تأثیر بحث‌هایی در درون علمی همچون بیولوژی و فیزیک، نگاه تازه‌ای به جامعه‌شناسی وارد شد و مبتنی بر این نگاه تلاش شد تا جامعه‌شناسی کاملاً از حوزه‌ی فرهنگی و فلسفی و اخلاقی جدا شود. در این نگاه جامعه‌شناسی به صورت یک رشته کاملاً علمی و قادر به پیش‌بینی تحولات آینده فارغ از محدودیت‌های فرهنگی دیده می‌شد. این نگرش در دهه ۵۰ به صورت گسترده‌ای رواج یافت. از طرف دیگر ظهور مارکسیسم علمی و مخلوط شدن آن با جامعه‌شناسی در نگاه عده‌ای به عنوان بحران در جامعه‌شناسی تعبیر شد. مهم‌ترین کتاب آن سال‌ها، «بحران جامعه‌شناسی غرب» نام داشت که توسط الوین گلدنر نوشته شده بود.

گلدنر این بحث را پیش کشیده بود که نگرش امروزی ما به جهان، کیفیت انسانی خود را از دست داده و همه چیز قرار است به علم تبدیل شود. این انتقاد از جانب متفکران مختلفی به جامعه‌شناسی وارد شد و چنین تعبیر شد که جامعه‌شناسی به سمت مکانیکی شدن و علمی بودن حرکت کرده و لذا دچار بحران شده است.

اوایل دهه ۹۰ هم چند تغییر و تحول در محیط فکری و دانشگاهی غرب به وجود آمد. یکی از این موارد افول مارکسیسم بود و مبتنی بر آن، تفکر مارکسیستی در شناخت تحولات جامعه دیگر همچون گذشته میان دانشگاهیان و روشنفکران مورد پسند و قبول نبود. تحول دیگر اهمیت یافتن نقد رادیکال علم و عقلانیت دوران مدرن بود که نتیجه آن مباحث را تحت عنوان «پست مدرن» می‌شناسیم. این گرایش عمدتاً توسط کسانی که یا سابقاً مارکسیست بودند یا تحت عنوان نئومارکسیست شناخته شدند و عموماً هم سرخوردگان جنبش‌های مارکسیستی بودند، رواج یافت. در چنین فضایی تفکر نیچه‌ای نیز غالب شد.

پرسش ۴: چقدر رواج تفکر پست مدرنیستی در ایران در مخالفت و مواجهه با جامعه‌شناسی مؤثر بوده است؟

پست مدرنیسم در ایران یا به عنوان نظریه‌ای که به جای مارکسیسم آمده در نظر گرفته می‌شود یا اینکه وسیله‌ای می‌شود در جهت اهداف سیاسی روز. در سال‌های اخیر در ایران نگرش سیاسی به دین بسیار مورد توجه قرار گرفت و پست مدرنیسم ابزار نظری این نوع باور شد. جامعه‌شناسی اما منقد این سیاست پنداشته شد و لذا این گمان وجود دارد که جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته دانشگاهی جدید می‌خواهد شناخت تازه‌ای را جایگزین شناخت دینی کند. البته شکی نیست که در غرب شناخت مدرن در مقابل شناخت پیشامدرن نشست، اما نکته مهم، توجه به این مسأله است که این تحول ارتباطی

با جامعه‌شناسی ندارد. این تحول ۲۰۰ سال قبل از زایش جامعه‌شناسی ایجاد شده بود. جدال بر سر چگونگی شناخت دنیا فارغ از شناخت دینی، در قرن هفده و هجده عمدتاً از بستر فلسفه برخاسته و در عرصه فلسفه سیاسی خود را نشان داد. متفکران فلسفه سیاسی عصر روشنگری همچون جان لاک و کانت معتقد بودند که به نوعی شناخت عقلانی و خردگرایانه و مدرن نیاز است. در فلسفه نیز چنین مسیری طی شد و فلسفه مدرن جایگزین فلسفه قدیم شد. بدین ترتیب با دقت شدن در این روند تاریخی در می‌یابیم که **خصوصیت امروزی برخی چهره‌های ایرانی با جامعه‌شناسی مبتنی و برآمده از درک آشفته و غیردقیق تاریخی آنها است.**

پرسش ۵: منتقدین جامعه‌شناسی در ایران که البته خود درون خانواده جامعه‌شناسی نشسته‌اند، مطالعات فرهنگی را جایگزینی جدی برای جامعه‌شناسی معرفی می‌کنند. در نگاه جهانی چه ارتباطی میان جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی برقرار است و آیا به واقع مطالعات فرهنگی قرار است بر کرسی جامعه‌شناسی بنشینند یا تاکنون نشسته است؟

مطالعات فرهنگی ارتباط چندانی با جامعه‌شناسی ندارد. خاستگاه مطالعات فرهنگی به گونه‌ای که امروزه با آن مواجه هستیم، انگلستان بوده و توسط متفکران مارکسیست و نئومارکسیست بنیان‌گذارده شده است. مسأله مهم اما توجه به این نکته است که عمده نویسندگان و متفکران مهم عرصه مطالعات فرهنگی یا از حوزه ادبیات و نقد ادبی برخاسته‌اند و یا از حوزه تاریخ و فلسفه. بدین ترتیب چهره‌های سرشناس مطالعات فرهنگی هیچ‌کدام جامعه‌شناس نبوده‌اند و همچنین در دانشگاه‌های بزرگ اروپا و آمریکا، رشته مطالعات فرهنگی در دپارتمان‌های ادبیات تطبیقی، تاریخ و فلسفه تدریس می‌شود و نه در دپارتمان جامعه‌شناسی.

لذا من تاکنون نشنیده و ندیده‌ام که جایی یا فردی مطالعات فرهنگی را جایگزین و جانشین جامعه‌شناسی معرفی کرده باشد اما به دلیلی که بر من روشن نیست برخی از دوستان ما در ایران بحث را اینگونه مطرح کرده‌اند که مطالعات فرهنگی جایگزین جامعه‌شناسی شده؛ سخنی که بسیار نادرست و عجیب است.

پرسش ۶: مطالعات فرهنگی به نظر دستگاه و ابزاری است برای تحلیل و بررسی انتقادی وجوه مختلف زندگی اجتماعی انسان در عصر جهانی شدن و از همین زاویه است که برخی در دنیای جهانی شده مأموریت جامعه‌شناسی را پایان یافته قلمداد می‌کنند. به راستی جهانی شدن جامعه‌شناسی را با چالش مواجه کرده است؟

یکی از مباحثی که در دهه ۶۰ میلادی مطرح شد، مباحث مربوط به جهانی شدن و رنگ باختن دولت‌های ملی بود. مبتنی بر این نگاه دنیا به قدری درهم تنیده شده و علوم به قدری در یکدیگر ادغام شده‌اند که با گونه‌ای جهانی شدن مواجه شده‌ایم. **من البته با کاربرد اصطلاح جهانی شدن موافق نیستم** و معتقدم به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان این بحث را تبیین کرد. اما به هر حال این بحث مطرح شده و مبتنی بر آن دنیای امروز با عصر دولت‌های ملی قرن نوزدهم تفاوت فاحش دارد. در چنین وضعیتی است که برخی پست مدرنیست‌ها و حتی مدرنیست‌ها این بحث را پیش کشیدند که امروزه چگونه باید رشته‌های مختلف علمی و اجتماعی بازسازی شوند تا بتوانند پاسخگوی شرایط جدید باشند.

پاسخ شاید این است که **بایستی رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی دیالوگ و همراهی بیشتری با یکدیگر داشته باشند** و مثلاً جامعه‌شناسان، مباحث ادبیات و یا علوم سیاسی را نیز در تحقیقات و بحث‌های خود وارد کنند و در نقطه مقابل نیز چه بهتر که متخصصان نقد ادبی گوشه چشمی هم به مباحث مردم‌شناسی و علوم اجتماعی در

مباحث خود داشته باشند و ... بدین ترتیب بود که در سال‌های اخیر با مباحث میان رشته‌ای متفاوتی مواجه شدیم که تحت عنوان مطالعات فرهنگی نام‌گذاری شد. در بسیاری از مراکز آموزشی و دانشگاه‌های بزرگ اروپا و آمریکا، مؤسسات مطالعات فرهنگی تأسیس شده و نتایج خوبی هم به همراه داشته است.

پرسش ۷: عنوان شده که نظرگاه مرگ جامعه‌شناسی از نظریات و آراء میشل فوکو در ناکارآمدی علم مدرن اخذ شده است. آیا به راستی فوکو جامعه‌شناسی را علمی ناکارآمد برای دنیای امروز می‌داند؟

هیچ شکی نیست که فوکو یکی از مهم‌ترین روشنفکران و نظریه‌پردازان ۴۰ سال اخیر جهان بوده است. شناخت نظریات فوکو و دستگاه فکری و سیاسی او اما مسأله پیچیده‌ای است. با این همه در طرح بحث مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی در ایران بسیار از فوکو وام گرفته شده است. **برای من عجیب است که چرا در ایران فوکو به عنوان یک جامعه‌شناس که از جامعه‌شناسی سرخورده شده معرفی می‌شود در حالیکه تنها شناخت حداقلی از فوکو، خط بطلانی بر این نظر می‌کشد.** فوکو را می‌توان فیلسوفی علاقمند به تاریخ اندیشه و علم دانست. فوکو هیچ‌گاه جامعه‌شناسی نخواند و راجع به جامعه‌شناسی سخنی بر زبان نیاورد و حتی به عنوان جامعه‌شناس مطرح نشد. فوکو منتقد گفتمان علمی جدید غرب بود. فوکو منتقد نهادها و پیش‌فرض‌ها و گفتمان‌های علمی و عقلانی مدرن بود. کتاب‌ها و نوشته‌های او علم پزشکی، روانشناسی، حقوق و حتی جنسیت را به نقد می‌کشد و از این زاویه است که می‌توان فوکو را منتقد جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و فلسفه نیز به حساب آورد.

یک مثال می‌زنم تا تأکید کنم که آنچه متأثر از فوکو در ایران گفته می‌شود، برآمده از شناختی نادرست و ناقص از فوکو است. یکسال قبل از مرگ فوکو، جامعه

روان‌پزشکان آمریکا از او دعوت کرد تا در نشست سالانه آن جامعه سخنرانی کند. سخنرانی فوکو در این جلسه به خوبی بازگوکننده تفکر فوکو است؛ در این سخنرانی، فوکو دعوت شدنش به آن جلسه را جالب عنوان می‌کند و به شرکت‌کنندگان می‌گوید: «حتماً انتظار دارید که در اینجا علم روان‌پزشکی و حرفه شما را رد کنم!» فوکو اما در آن سخنرانی به مخاطبین خود می‌گوید که نظریاتش به معنای بی‌اهمیت بودن علم روان‌پزشکی نیست بلکه **کار او هر چه بیشتر انسانی کردن علوم جدید است**. به اعتقاد فوکو علم پزشکی و روان‌پزشکی و امثالهم ضمن اینکه دستاوردها و کاربردهایی نیز داشته و دارند اما درون روابط قدرت جای می‌گیرند و کوشندگان در این علوم، ضمن اینکه دردها هستند اما مسبب ایجاد دردهایی دیگر نیز هستند. او به حاضرین در آن جلسه هشدار داد که نسبت به نقش و کارکرد خود آگاهی داشته باشند و سبب‌ساز درد نشوند.

پس می‌بینیم که فوکو اعتقادی به مرگ هیچ شاخه علمی نداشت و در مقابل معتقد بود که هر آلترناتیوی نیز در درون خود دارای روابط قدرتی است. فوکو همچنین در مباحث خود مفهوم "سیاست اخلاقی" را مطرح می‌کند، بدین معنی که روشنفکر همواره باید طرفدار ایده اقلیت و نهاد مهجور باشد. فوکو منتقد ایده و نهاد غالب بر جامعه بود و ایده غالب را سرکوبگر می‌دانست و حتی معتقد بود که نهاد مهجور نیز به گاه غلبه، سرکوبگر می‌شود. بدین ترتیب با دقت شدن در اندیشه فوکو، درمی‌یابیم که دیدگاه سیاسی و فکری او آنگونه که باید در میان برخی دوستان ما شناخته نشده که منجر به نتیجه‌گیری‌های نادرستی می‌شود.

پرسش ۸: گفتید که در دپارتمان‌های مهم دنیا مطالعات فرهنگی عمدتاً هم‌نشین فلسفه و ادبیات و تاریخ است، اما چرا در ایران، مطالعات فرهنگی با جامعه‌شناسی هم‌نشین

شده، تا جاییکه حتی بعضاً به جامعه‌شناسی ما وجهه‌ای انتقادی نیز بخشیده است؟ آیا می‌توان مدعی شد که عدم پویایی دپارتمان‌های فلسفه و حتی تاریخ در ایران و در مقابل پویایی جامعه‌شناسی و تربیت نسل جدید در این رشته دانشگاهی، باعث آن شد که مطالعات فرهنگی با جامعه‌شناسی هم‌نشین شود و نتیجه این هم‌نشینی رو آمدن جامعه‌شناسی و در نتیجه جلب توجه مخالفان سنتی آن باشد؟

کاملاً با این تحلیل موافق هستم. محیط نهادها اهمیت زیادی دارد و من به تجربه می‌گویم که محیط دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران به اساتید و دانشجویان اجازه می‌داد تا از چارچوب‌های سنتی و تعریف شده فراتر روند. وجود اساتیدی همچون دکتر یوسف اباذری و دیگر استادان در حوزه نظریات اجتماعی نیز خود موجب رونق جامعه‌شناسی انتقادی و پرورش نسل جدید جامعه‌شناس در ایران شد.

البته یکی دیگر از عواملی که به اهمیت جامعه‌شناسی در ایران منجر شده تأثیری است که جامعه‌شناسی از نسل جوانان بعد از انقلاب گرفته است. متأثر از ارزش‌های انقلابی جوانان ایرانی در پی ساختن جامعه جدید برآمده بودند و در نتیجه، اهمیت جامعه‌شناسی به عنوان ابزار ساخت این جامعه جدید در سه دهه اخیر دو چندان شده است و لذا موافقانی جدی یافته و البته مخالفانی جدی.

پرسش ۹: سخن گفتن از مرگ جامعه‌شناسی به عنوان یکی از علوم دنیای مدرن در کجای منظومه پروژه ضد روشنگری و پروسه یأس آفرینی که شما همواره نسبت به نتایج و آثار آن هشدار داده‌اید قرار می‌گیرد؟

بینید احسان نراقی در دپارتمان جامعه‌شناسی دانشگاه تهران در دهه ۷۰ میلادی، جامعه‌شناسی را یک پدیده غربی معرفی کرد و در پی آن بود که نوعی جامعه‌شناسی بومی گرایانه را در ایران پیاده کند و متأثر از این نگاه مباحثی مطرح شد که بیشتر از

آنکه به جامعه‌شناسی ربط داشته باشد متأثر از بحث‌ها و دیدگاه‌های آقای فردید و آل احمد و نگاه‌های هایدگری در ایران بود. بعد از انقلاب اما گرایش غالب به سمت تأسیس و ایجاد جامعه‌شناسی اسلامی پیش رفت و گرایش‌های مارکسیستی و نیز غربی در جامعه‌شناسی ایران پاکسازی شدند. این بحث نیز به سرانجامی نرسید و حتی خود مبدعان آن اکنون به بی‌معنا بودن تأسیس جامعه‌شناسی اسلامی اذعان کرده‌اند.

پس باید مدعی شد که پروژه ضد روشنگری که با دستاوردهای دنیای مدرن خصومت شدید دارد همچنان در حال بازسازی و تداوم است و نمونه بارز آن هم سخن گفتن از مرگ جامعه‌شناسی در ایران امروز است. این بحث بیشتر از آنکه مبنای تحلیلی و تئوریک داشته باشد، مبنای سیاسی دارد و در واقع علیه نهادهایی که امکان بیان تفکر مدرن را دارند، عمل می‌کند.

حقیقتاً من در ایران امروز متفکر مهمی همچون آقای فردید و آقای شریعتی و آل احمد سراغ ندارم که نگاه ضد مدرن داشته باشند. گمان هم نمی‌کنم که در محیط‌های دانشگاهی و روشنفکری نیز این مباحث مقبول افتاده باشد. بحث از مرگ جامعه‌شناسی هم یک نگاه کاملاً سیاسی و نه فکری است. خلاصه کلام اینکه آنچه امروز مطرح می‌شود ورشکستگی کامل سنت فردیدی است.

پایان

منبع: ماهنامه علوم انسانی مهرنامه www.mehrnameh.ir

۱۲

نگاهی دیگر به بحث مرگ جامعه‌شناسی، تولد مطالعات فرهنگی

ولی‌الله رضانی

نقدهای علوم اجتماعی در دو بعد خرد و کلان قابل توجه اند. گرایشات نظری در نقد این موضوعات از حساسیت فراوانی برخوردارند، زیرا به همان اندازه که به ظاهر قابل وصول اند و می‌توان با ارائه دیدگاه‌های عام در قالب‌های تضاد و مخالفت و اصلاح به نقد موضوعات پرداخت، از سویی دیگر خود همین نقدها هم آسیب‌پذیرتر می‌گردند، چون نه تنها قالبی آسیب‌پذیر که موضوعی آسیب‌پذیرتر هم دارند.

نوع دیگر نقدها می‌تواند در ابعاد محدودتر و ملموس‌تری نسبت به یک موضوع شکل بگیرد که هم نسبتاً عینی‌ترند و هم با دامنه و شعاعی کوچکتر قابل‌بازبینی هستند. این نوع طرح‌ها می‌توانند ساختاری منسجم‌تر، دقیق‌تر و در قالب و فرمی علمی خود را نمایان سازند. این نقدهای موردی و موضعی در نقطه‌ای باز می‌مانند و به ناچار پژوهشگر می‌بایست موضوع دیگری را مورد تفحص و نقد قرار بدهد، در حالیکه نقدهای زیربنایی‌تر، که گاه کل یک ساختار موضوعی را نشانه می‌روند، می‌تواند

حتی بدون دست‌یابی به نتیجه‌ای روشن و آنی، همچنان تداوم داشته باشد. این گستردگی زمانی و عمق محتوایی از یک سو، و از سویی دیگر، آسیب‌پذیری‌هایی که گاه خود منتقد را هم نشانه می‌رود، موجب شده است تا برخی از منتقدان محافل علمی کمتر به چنین نقد‌ها یا رویارویی‌های کلانی دست بزنند.

همکار گرامی، آقای دکتر حسین کچویان، با جسارت قابل‌تحسینی، در یک نقد زیربنایی (تولد مطالعات فرهنگی و مرگ جامعه‌شناسی)، بار این آسیب‌پذیری را بر دوش کشیدند، چرا که بلافاصله در همان جلسه، نخستین نقدهای قابل‌ملاحظه همکار عزیز، آقای دکتر نعمت‌الله فاضلی (به نقل از گزارش مذکور در پایگاه ایشان) بر ایشان سازمان می‌یابند. در همین راستا، در ذیل شاهد ارائه نگرشی هستید که صرفاً بر اساس گزارش درج‌شده در آن پایگاه (یادداشت‌های یک مردم‌نگار) تنظیم شده است و ضمن احترام به این دو بزرگوار تقدیم می‌گردد.

یکی از شیوه‌های نقد افزودن یا کاستن مفهوم است، حتی اگر یک مورد تازه و یا نگرشی متفاوت را شامل گردد؛ نقد از طریق پرسش یا نقطه‌نظرات از ابهام بیرون آمده و یا حتی ایجادکننده ابهامی جدید ولی قابل‌توجه به آنچه که قبلاً تصور می‌کردیم که کاملاً روشن است، نقش پیدا می‌کند؛ این همان چیزی است که ما تلاش داریم تا در این گزارش ارائه کنیم.

«بوردیو» خلاصه کردن افکار دیگران را در نقد جایز نمی‌داند چرا که [معتقد است] عملاً حق مطلب را نمی‌توان در خلاصه و اختصار بیان کرد؛ بنابراین آنچه در ذیل آورده شده است، خلاصه گزارش مذکور (دکتر کچویان) نیست، چرا که دستیابی به متن سهولت‌مقدور است؛ تکرار برخی از جملات، تنها بخاطر ارجاع سریع به مطالب متن اصلی آورده شده‌اند و در حکم ذکر سرنخ‌هایی است که ما را در یک ساختار

کلامی کم و بیش قابل درک نگهدارد و رشته کلام بسادگی از دست نرود. مفهوم فرهنگ در ابهامات تعریفی و تفسیری خود، در بستری نظری قرار می‌گیرد که آن را می‌توان "جهان فرهنگ" نامید؛ این جهان چگونه جهانی است؟ چه جغرافیایی، نمادی و زمانی دارد؟

در گزارش مذکور آمده است که «جهان فرهنگ تابعی از چینش نهادها و روابط بین آدمهاست ... در نگاه مارکسیستی این چینش اقتصادی است ...»؛ آیا ما نیازمندیم تا قطعاً برای شرح امورات و تفسیر پدیده‌های پیرامون مان، اصول (اصل) و پایه‌ای معرفی کنیم؟ چنین تفکر بنیادین "جستجوی پایه و اصل" از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ آیا این یک تفکر فیزیکی و تکنیکی است که در تفکر ذهنی و ایده‌ای ما رسوخ کرده است؟

در فیزیک، محسوسات هر بنایی باید زیربنایی داشته باشد؛ مولانا نیز می‌فرماید: «تا چند زنی بروی دریاها خشت / بیزار شدم ز بت پرستان کنشت»؛ او هم بناسازی خویش را بروی پایه‌ای غیر مستحکم نمی‌پسندد، ولی آیا اصولاً چنین تعمیمی در بناسازی ضروری و صحیح است؟ حتی هنگامیکه بشر هنوز از کروی بودن زمین بی‌اطلاع بود، با ارائه پیش فرض‌هایی چون "زمین روی شاخ گاو استوار است"، اقدام به چنین تصویرسازی مادی و فیزیکی (پایه و بنا) می‌کرد. ...

از سویی دیگر می‌بینیم که قرآن کریم، اصل ثابت استقرار و ارتباط بنای آسمان‌ها را بر اصل "بدون ستون" (بنایی بدون پایه مادی) ذکر می‌کند ... (الله الذی رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوی علی العرش و سخر الشمس والقمر کل یجری لأجل مسمی یدبر الأمر یفصل الآیات لعلکم بقاء ربکم توقنون. سورة الرعد - سورة ۱۳ - آیه ۲).

در همین راستا می‌بینیم که در علوم نظری، تعمیمی عام از این گرایش (جستن پایه و اساس ملموس) برای عینی کردن مفاهیم بکار می‌رود. در علوم اجتماعی این مفاهیم همچون مبنایی کاربردی، برای تبیین امور مختلف طرح می‌گردد.

در گزارش آمده است: «وبر در تحلیل تاریخی خود از عنصر دین برای تبیین تحولات جامعه استفاده می‌کند ... فاکتور مؤثر پیدایی جهان سرمایه داری دین است ... البته پارکین و ترنر معتقدند که وبر جایگاه فرهنگ را بسیار مهم می‌داند ... وجه تمایز علوم و دانش‌ها، "فهم‌شناسی" متفاوت آنها از یکدیگر است...». و باز از خود می‌پرسیم که، برای مثال، مطالعات فرهنگی، با توجه به چنین سنت مفهوم‌سازی (جستجوی بنیادهای ملموس و تعمیم آنها) چه درکی هستی‌شناسانه و یا روش‌شناسانه از جامعه‌شناسی می‌تواند داشته باشد؟

آیا واقعاً اختلاف برداشتی بنیادین میان جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی وجود دارد (و یا برعکس)؟ آنچه که وجه تمایز این دو رشته را مشخص می‌سازد چیست؟ و آیا نگرش این دو به یک پدیده خاص است؟... در همین راستا مشاهده می‌کنیم که «اینکه علمی از علم دیگر متفاوت می‌گردد به دلیل توجه آن علم به وجوه خاصی از موضوع مورد مطالعه است. آن رویکرد شناختی که جامعه‌شناسی را تعریف می‌کند، اصل و بنیان را ساختارهای موجود، روابط بین آدم‌ها و نهادها توضیح می‌دهد. این را در واقع می‌توان در تئوری ایدئولوژی مارکس و در تئوری بازنمایی دورکیم دید...».

اما نکته دیگری که جامعه‌شناسی را به عنوان یک نوع خاص از نظریه پردازی تعریف می‌کند تلقی ابزاری خاصی است که نسبت به این علم وجود دارد ... نگاه ابزاری یعنی دستکاری جهان (انسانی) برای بهبود شرایط بهره‌برداری یعنی ایجاد دگرگونی‌های خرد و کلان...؛ و باز هم سئوالی دیگر: آیا جامعه‌شناسی و علوم انسانی ابزاری برای

تغییرات اجتماعی هستند؟ «جامعه‌شناسی اعتقاد داشت که جهان فرهنگی در درون جهان اجتماعی و بر اساس ویژگی‌های آن شکل می‌گیرد در حالیکه مطالعات فرهنگی عکس این را مطرح می‌کند».

سؤال اینجاست که آیا فرهنگ بر اجتماع تقدم دارد یا برعکس این اجتماع است که بر فرهنگ مقدم است؟ این مسأله، درگیر ابهام ساختاری است و به یک دور باطل می‌ماند، چرا که شکل‌گیری یکی به معنی شکل‌گیری دیگری است آنهم در آن واحد؛ این دو از هم جدا نیستند، بویژه در فرایند شکل‌گیری شان، زیرا پس از شکل‌گیری می‌توان آنها را تا حدودی از هم جدا کرد: یک جامعه می‌میرد ولی ممکن است فرهنگ خود را به نسل بعد منتقل کند. این به مفهوم تقدم یکی بر دیگری نیست (فرهنگ یا اجتماع). در حقیقت این دو، هر چند در نتایج و اثرگذاری‌ها دچار تغییر می‌شوند ولی در خود نیز تغییرات متفاوتی ایجاد می‌کنند، آنهم به سبک و نوع‌گرایشی که در پویایی زمان بخود می‌گیرند ولی همچنان در بنیاد یکی هستند.

در اینجا احساس می‌شود که ضرورت تعریف مجدد از مفهوم فرهنگ پیش می‌آید؛ مفهومی که با تغییر زاویه دید یک پژوهشگر، تفسیری دیگر می‌طلبد ... «مطالعات فرهنگی اعتقاد دارند که گفتمان‌ها اشکال نمادینی هستند که هویت و موجودیت اجتماعی ما را شکل می‌دهند. یعنی جهان معنایی ما، از درون جهان اجتماعی شکل می‌گیرد و جهان اجتماعی ما از درون جهان معنایی و گفتمان‌ها ...» در چنین برداشتی گویی برای تاریخ بشریت یک برش فرضی و اجتماعی قائل شده ایم بدین صورت که مثلاً طبق روال ایده نخست یک جهان اجتماعی بوجود می‌آید سپس یک جهان معنایی از آن و یا به واسطه آن شکل می‌گیرد و بالعکس؛ خود این ایده یک ایده تقلیل‌گرایی تاریخی است.

دکتر کچویان می‌افزاید که «به نظر من این (فرمول ارائه شده فوق) یک تغییر اساسی است. اگر این تغییر مفهومی این بود که صرفاً یک الگویی در کنار الگوهای دیگر جامعه‌شناختی برای درک جهان اجتماعی باشد، مضمون مرگ جامعه‌شناسی یا دوره‌پساجامعه‌شناسی اعتبار چندانی نداشت، ولی تحولی بیشتر از این را این مطلب بیان می‌کند...».

در اینجا ایشان از وجود الگوهای چندگانه جامعه‌شناختی سخن می‌گویند (شاید شایسته‌تر می‌بود تا یک طبقه بندی مشخص از این الگوهای مورد نظر ایشان در این گزارش اضافه می‌گردید)؛ سپس قید می‌کند که این الگوی جدید و مطرح شده (یعنی این وارونگی الگوی مذکور) خود الگویی همجوار است و موجب از صحنه بیرون راندن الگوهای اولیه نمی‌شود. پس بطور ضمنی نتیجه می‌گیرد که " تحولی بیشتر از این ... وجود دارد.

ایشان الگو را به الگوی جامعه‌شناختی و غیره تعریف می‌کند. وی قید می‌کند که مهم، ضرورت وجود الگوی مکمل، برای درک بهتر جهان اجتماعی نیست، بلکه **شکل گیری الگوی جدید را علت و سبب عدم شکل گیری صحیح الگوی جامعه‌شناختی می‌داند.** به عبارتی در الگوی جدید "جهان معنا یا جهان گفتمان‌ها"، اصل و بنیاد مطالعات فرهنگی است و کل جهان عینی و واقعی در درون این گفتمان‌ها بوجود آمده و معنا می‌یابد. پس امر اجتماعی [دورکیمی] که اساس توضیح و رفتار اجتماعی معرفی شده است، در اینجا وجود ندارد.

او می‌افزاید که: «همین نقد است که فوکو را به سمت یک نظریه پردازی جدید می‌کشاند». [در این دنیای معاصر که ارتباطات، ابزاری کاربردی است شاید بهتر باشد شرایطی فراهم آید تا در چنین مواردی، امکان دست‌یابی به اصل سخنرانی و گفتگو

بصورت فایل شنیداری یا دیداری عرضه گردد، تا موضوعات مورد توجه دقیق تری قرار بگیرند و یا لاقلاً از طریق ایمیل توسط یک بانک اطلاعاتی قابل دریافت باشند].
و باز می‌خوانیم که «در کار فوکو تبیین علی، موضوعیت خود را از دست می‌دهد، در حالی که در جامعه‌شناسی این یکی از بنیان‌هاست و ما به دنبال آنیم تا علت حوادث و رخدادها را کشف کنیم و تبیین علمی برای ما خیلی موضوعیت دارد ... در مطالعات فرهنگی کسی دنبال تبیین علی نیست ... [گرایش از سوژه به ابژه].

گفتمان مطالعات فرهنگی، توصیفی است [توجه به محیط و موقعیت‌ها] و چیزی به نام تبیین وجود ندارد، سئوالات مطالعات فرهنگی تفهیمی است نه تبیینی؛ از نظر فوکو اشکال مختلف معرفت یا ساختارهایی مثل زندان کلینیک قابل تبیین نیستند ما تنها در مقام توصیف آنها می‌توانیم باشیم و عناصر و نیروهای ایجادکننده آنها مشخص کنیم؛ نباید علت یابی کرد، زیرا صرفاً یک توصیفی از عوامل به وجود آورنده آن شرایط خاص است».

دکتر کچویان گرایش فوکو به نظریه پردازی را معلول محیط (وضعیت) علوم اجتماعی در غرب می‌داند که سعی کرده است تا جایگزینی برای ایفای نقش کارکردی (تحلیل جهان) ادیان و الهیات باشد. یعنی بررسی پرسش‌ها و پاسخ‌هایی در مورد هستی و چیستی انسان در حیات بشری و اجتماعی. «علوم اجتماعی با این فرض اساسی که نقش کلیدی (معنا بخشی به جهان اجتماعی و زندگی انسانی) در حیات تجدد و جهان مدرن داشت، به وجود آمده است».

این پنداری است که مطالعات فرهنگی و فوکو آنها منتفی می‌دانند؛ چرا که آن را امکان پذیر نمی‌یابند. چگونگی ظهور جهان اجتماعی و گرایش و سمت حرکت او بررسی پذیر نیست ... با این وجود بنیاد تشکل علوم اجتماعی در غرب دستیابی به

کنترل جهان بشری است ... علوم اجتماعی ابزار آزادی بشر از جریان‌های اجتماعی است که او را برده می‌خواهند ... امکان کنترل جهان اجتماعی، نگاه فنی گرایش‌ها پوزیتیویستی گردید. گفتمان مطالعات فرهنگی پایان این [ایده] امکان است و تأمل در امر اجتماعی ابزار یا روش کنترل جهان اجتماعی نیست ...»

دکتر کچوئیان می‌افزاید «البته گفتمان مطالعات فرهنگی و گفتمان فوکو علی‌رغم اینکه ما را عقیم می‌سازد، در عمل راه‌های جدیدی را برای ما باز می‌کند ... یکی از نقدهای اساسی به فوکو این است که باعث انفعال و عدم کنش می‌گردد ... وضعیت را [محیط] بر ما حاکم و ما را متأثر از سایر نیروها در کنش‌هایمان توصیف می‌کند ... در رویکرد فوکویی نحوه مواجهه ما با این وضعیت تنها از طریق نقل روایت و گفتمان امکان‌پذیر است .. که ایجاد واکنش در افراد می‌کند؛

فوکو کلمات خود را بمب (ایجاد واکنش) تلقی می‌کند؛ با این وجود کارکرد عملی گفتمان نه ارائه راهکار بلکه توصیف و فهم است. [ایده رایج روان‌درمانی متأثر از سنت فروید] در مطالعات فرهنگی تنها از طریق توصیف وضعیت است که امکان ایجاد حساسیت در افراد را بر می‌انگیزد (مثل حالت خشنودی یا ناخشنودی) بنابراین ظهور مطالعات فرهنگی صرفاً باز شدن باب جدیدی در گفتگو نیست بلکه بستن بابی است که نگرش متفاوتی از جهان اجتماعی را به همراه دارد ...

این نگرش هم از لحاظ روش‌شناختی و هم تفکری، متفاوت از شیوه‌های قبل است و یا امیدی از شرایطی است که امکان تحقق آن در جامعه‌شناسی وجود ندارد پس روش و بستر [اندیشه] پیشین (جامعه‌شناسی) اشتباه فرض شده است زیرا در واقع همه چیز درون گفتمان‌ها شکل می‌گیرد، زندگی و جهان ما درون گفتمان‌ها است، آمد و رفت جهان اجتماعی، آمد و رفت گفتمان‌هاست. تغییر گفتمان به معنی تغییر زندگی

است. ما نمی‌توانیم هر دو نگرش (جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی) را به جهان داشته باشیم. مطالعات فرهنگی پایه تفکر مدرن (جامعه‌شناسی) یعنی امکان تسلط به جهان اجتماعی را ناممکن می‌سازد ...».

در این پژوهش تسلط یا امکان تسلط نیازمند تحلیل و روشن‌سازی بیشتری است، چرا که امکان تسلط، تابع یک فرایند زمانی و با ابعاد کیفی و کمی است از چشم انداز فلسفی، ورود به چنین حوزه‌ای، حتی در ابتدایی‌ترین مراحل آن به معنی تحقق ناقص چنین داعیه‌ای است (امکان تسلط)؛ پس باید پرسید که از دیدگاه مطالعات اجتماعی آیا جامعه‌شناسی، آنگونه که جناب دکتر کچویان معرفی می‌کند (به نظر همین موضوع هم کمی کلیشه‌ای شده است و نمی‌توان جامعه‌شناسی را تنها با دیدگاه پوزیتیویستی یا مبتنی بر امر اجتماعی تعریف کرد)، تاکنون در این قلمرو امکان قرار گرفته است یا خیر؟

بحث اینکه آیا در "امکان تسلط" تا چه حد موفق بوده یا خیر، خود بحث دیگری است، چرا که، یکی از شرایط تسلط بر یک پدیده یا قلمرو، نخست ورود و درک آن قلمرو یا پدیده است. در این نگرش برای ما روشن نیست که این امکان تسلط قبل از اقدام به تسخیر قلمرو مذکور انجام پذیر است (اجتماع) یا اینکه جامعه‌شناسی در ادعای خود یعنی تسلط بر جهان اجتماعی، گامی برداشته یا مرحله‌ای را گذرانده، ولی در عمل، آنجا جان سالم بدر نبرده است.

مشکل فلسفی دیگر این دیدگاه اینست که هیچ روشن‌نمی‌گردد که **اگر رویکرد جامعه‌شناسی ناموفق بوده است چرا تا کنون دوام آورده است**. ذکر صرف این مطلب که جامعه‌شناسی موفق نبوده است زیرا جهان اجتماعی را تنها می‌توان توصیف کرد پاسخ به پرسشی است که گزاره‌های دو مقوله آن باهم همخوانی ذاتی و منطقی ندارد.

عدم امکان تسلط بر جهان اجتماعی را نمی‌توان صرفاً با عملکرد رویکرد جامعه‌شناسی توضیح داد. همانگونه که نئومارکسیسم نیز می‌تواند مدعی عملکرد غلط مارکسیسم باشد که به شکست انجامیده است. اگر ایرادی بر شکست مارکسیسم است نه در عملکرد آن که در بنیاد فلسفی مارکسیسم است. عملکرد یک رویکرد، ابزاری و روش آن رویکرد است و این پرواضح است که تغییر و جایگزینی روش و ابزار به مفهوم جایگزینی و تغییر رویکرد جامعه‌شناسی نمی‌توان محسوب گردد.

وانگهی اگر تصور کنیم که جامعه‌شناسی هرگز مدعی تسلط بر جهان اجتماعی نبود و از همان ابتدا به این موضوع تأکید نمی‌کرد، آیا می‌توان باز مدعی گردید که ما هرگز جامعه‌شناس نداشتیم؟ و یا اگر هم چیزی به اسم جامعه‌شناسی داشتیم دیگر این جامعه‌شناسی معاصر نبود؟ مثلاً چیزی شبیه مطالعات فرهنگی بود؟ ظهور رویکرد جامعه‌شناسی به عنوان علمی منسجم و شاخص (که بیشتر تابعی از تبلور محسوس و تحمیل‌کننده تراکم اجتماعی است) فوران چشمه‌ای در سرزمینی مرطوب است، سرزمینی که نظر صاحبان این رویکرد را پیشاپیش به خود جلب کرد تا پیرامون این چشمه تجمع کنند، نخست به مشاهده و سپس به ایده‌مطالعه یا تسلط بر آن پردازد ... در نهایت دکتر کچویان مطالعات فرهنگی را معرف خصلت‌های تخریبی نسبت به جهان اجتماعی معرفی می‌کند. دکتر فاضلی با تأکید به بخش دوم موضوع دکتر کچویان یعنی مطالعات فرهنگی سخن خویش را شروع می‌کند و می‌گوید که مطالعات فرهنگی را باید یک مفهوم چندمعنایی و چندلایه‌ای دانست؛ او می‌گوید که فوکو نظر به حاکمیت گفتمان در مطالعات فرهنگی ندارد؛ «در واقع فوکو فاقد این جایگاه بمثابة گفتمان حاکم بر مطالعات فرهنگی است، بلکه مطالعات فرهنگی ریشه در قرائت نئومارکسیستی دارد ... ادعای تغییر و اصلاح جامعه ... و یا وجود جنبش‌های

فمینیسم، ضد سرمایه داری و محیط زیست (بعد از دهه ۶۰). گفتار دکتر کچویان به دو دیدگاه کلی نظر دارد که می‌توان هر دو دیدگاه را از زاویه‌های مختلفی مورد نقد قرار داد. دکتر فاضلی این کار را با نقد بخش دوم یعنی خود هویت پدیده مطالعات فرهنگی انجام می‌دهند. ایشان ذکر می‌کند که ضرورتاً فوکو گفتمان را بر مطالعات فرهنگی حاکم نمی‌دانند ولی این مطلب را نمی‌شکافند ...

دکتر فاضلی ذکر می‌کند که «مطالعات فرهنگی زبان جنبش‌های بعد از دهه شصت است و زبان دوره پست مدرن است پس نه قرائت‌های کلاسیک و نه قرائت‌های جدید؛ مطالعات فرهنگی هیچگاه به دنبال دوری از امر اجتماعی و عدم مداخله نبوده است، بلکه برعکس، مطالعات فرهنگی به شدت به دنبال مداخله در جهان اجتماعی و تغییر بوده است ... [نقد اصلی] مطالعات فرهنگی در نقد رویکرد جامعه‌شناسی این بود که مداخلت کافی در جهانی اجتماعی نداشته، چون این امکان میسر نمی‌شده است و به جای مداخله به مهندسی اجتماعی می‌پرداخته است ... جامعه‌شناسی هیچگاه به عنوان روشنفکر عرصه عمومی مطرح نبوده است. مطالعات فرهنگی با نقد جامعه، خود را مداخله‌گر در امر اجتماعی نشان می‌دهد ...»

جان کلام دکتر فاضلی این است که مطالعات فرهنگی عملگرا هستند. با این وجود پرسش اینجاست که آیا در عملکرد خود به این امر اقدام نموده‌اند؟ **یکی از مشکلات تحلیل علوم اجتماعی و فلسفه غرب این است که تاریخ و فعالیت فکری و علمی را به قرائت‌ها و مکاتب مختلفی طبقه‌بندی می‌کند.** این از سویی مفید است - زیرا امکان مقایسه و تفکیک را به ما می‌دهد، پس هم در تفهیم و هم در انتقال این مفاهیم نقش مهمی دارد، ولی نکته دیگری را که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، آنجاست که این قرائت‌ها درهم می‌آمیزند؛ تفکیک قطعی این آمیزه‌ها خطای دوم نقادان این علوم

است، چرا که پیچیدگی پدیده‌های انسانی و اجتماعی نه تنها نیازمند وجود قرائت‌های مختلف همگانی مثل مکاتب و جریان‌های فکری است که حتی مستلزم قرائت‌های درون‌فکری یک متفکر نیز می‌تواند باشد بدون آنکه تضادی اساسی در روند فکر آن متفکر ایجاد کند، به تعبیری دیگر یک نوع نسبت با برد محدود در فضایی محدود (فرد) است.

بنابراین می‌توان انتظار داشت که هم در دیدگاه‌های رویکرد صاحبان مکتب پوزیتیویسم و هم صاحبان رویکرد مطالعات فرهنگی قرائت‌های مشابه و متضادی بیابیم بدون آنکه تضادی اساسی با تفکر آنها داشته باشد، اگر هم تضادهایی در این خصوص بروز کند می‌تواند وابسته به موضوع باشد تا به خود متفکر.

طبقه‌بندی علوم را می‌توان از چند زاویه نگاه کرد؛ رایج‌ترین آن از طریق نگرش و رویکردی است که به موضوع (ابژه) افکنده می‌شود؛ موضوع می‌تواند هر پدیده‌ی عینی یا پدیده‌ای که در این چشم‌انداز انتظار می‌رود قابلیت به عینیت در آمدن را داشته باشد، شامل گردد. حتی نام‌گذاری علوم را می‌تواند با توجه به این نگرش شناسایی کرد؛ مثل جامعه‌شناسی که مطالعه‌ی جامعه، مردم‌شناسی مطالعه‌ی مردم، روان‌شناسی مطالعه‌ی روان اطلاق می‌گردد. هر چند نوع طبقه‌بندی در تاریخ بشر قابل ملاحظه است ولی از طرفی نیز به نوعی، می‌تواند کلیشه‌ای کردن علوم هم تغییر گردد. به همین خاطر است که می‌بینیم نگرش‌های دیگری هم، همپای آن رشد کرده‌اند؛ غالباً این نگرش‌ها کمی نامحسوس‌ترند و ضرورتاً با مسمی نیستند و صرفاً پایدار به آنچه می‌کنند نمی‌مانند، آنها سریع‌تر تن به تغییر می‌دهند، حرمت‌نگه‌نداشته و در قلمروهای دیگر دخل و تصرف می‌کنند و به عبارتی مشکل‌آفرین‌اند و به جنگ و جدل فراوانی بین این اعضاء طبقه‌بندی شده که بیشتر غیرعینی هستند می‌انجامند.

از آنها می‌توان به رویارویی مکاتب، قرائت‌ها، تفکرها، دیدگاه‌ها، متدها و روش‌ها نام برد. جنگ و جدل مفسرین این دیدگاه‌ها و قرائت‌ها و حامیان یا مخالفان دوستان یا دشمنان و نقادان آنها گاه دیدنی‌تر از رویارویی خود این قرائت‌هاست. این نگرش و رویکرد دوم از زاویه سوژه‌ای به علوم می‌نگردد، هر چند پدیده مورد مطالعه اهمیت دارد ولی آنچه گیراتر است نگرش و نگاه مشاهده‌گر و متفکر است که در سبک‌ها و روش‌های مختلف و چشم‌اندازها و انتظارات متفاوتی خود را نمایان می‌سازد. پس برای درک برخی از نارسایی‌ها ما نیازمند تفکیک این سبک طبقه‌بندی از علوم و قرائت‌ها هستیم.

آنچه به این دو رویکرد مرتبط می‌گردد (جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی)، بدون توجه خاص به این دو موضوع به خوبی قابل کالبدشکافی نمی‌نماید و نکته مهمتر اینست که نمی‌توان نقد روشی یک رویکرد را از طریق نگرش هستی‌شناسانه دنبال کرد. بنابراین حتی با تفکیک دو طبقه‌بندی مذکور نیز ما نیازمند توجه خاص به گزاره‌های همگون در نقد می‌باشیم.

این ابهام در عدم امکان ارائه تعریفی مشخص، هم از پدیده "جامعه‌شناسی" و هم از پدیده "مطالعات فرهنگی" مشخص می‌گردد؛ بگونه‌ای که به نظر ضروری ایجاب می‌کند که تا قبل از ورود به این مبحث از خوانندگان بخواهیم تا تمام داده‌های مرتبط به تعاریف و مفاهیم فرهنگ و ارتباط و جامعه را مرور کنند. تقسیم‌بندی علوم می‌تواند تابع شرایط و عوامل دیگری دچار تغییرات و جهت‌گیری‌های ارزشی گردد. عواملی مثل "عادت تاریخی" یا نتیجه ناامیدی و میل به گشایش روزنه‌ای جدید با ورود به شاخه‌ای نوپا؛ در برخی موارد می‌توان این نوع طبقه‌بندی‌ها را با وفور تئوری‌ها یا ایسم‌های دو سه قرن اخیر مقایسه کرد ...

مشکل دیگر مربوط به اینست که گاه نمی‌توان بسادگی به تفکیک میان تفاوت قرائت‌ها یا علوم و یا به ریشه‌های تضاد میان آنها دست یافت و یا اینکه اگر هم مقدور است، ابزار به ما این امکان را نمی‌دهد. موضوع مرزبندی علوم نه تنها ریشه در ساختار مقاومت آنها دارد که گاهی بطور محسوس متأثر از روحیه انحصار طلبی این علوم است. مرزهای گسسته شده یا تفکیک دو قرائت یا شاخه علمی لزوماً با ورود یکی در قلمرو دیگری در هم نمی‌ریزد؛

به همین علت است که امروز شاخه‌های بین رشته‌ای را در علوم داریم؛ بلکه مشکل از زمانی ایجاد می‌گردد که ورود به قلمروی فاصله را با قلمرو دیگر تا سر حد برش و گسستن از زمینه خود تحدید کند. در این شرایط است که همانطوریکه دکتر کچویان خاطر نشان می‌کنند، «نمی‌توان هر دو رویکرد را باهم داشت». به تعبیر دیگر، شاید بتوانیم بگوییم هر چند از لحاظ ذاتی دو رویکرد بنظر در تضاد بیایند ولی تابع شرایطی می‌توان با اتکا بر یکی از رویکردها از رویکرد دیگری نیز بهره‌مند گشت.

کمتر علمی را می‌توان معرفی کرد که گرایش ذاتی به تأثیرگذاری بر قلمرو موضوع خویش یا دیگری نداشته باشد؛ وقتی می‌بینیم علمی مدعی می‌گردد تا همه هم‌خویش را به توصیف اختصاص بدهد بدین معناست که ایجاد چنین تغییری را در اولویت قرار داده است. اثرپذیری صرف را نمی‌توان بسادگی پذیرفت و علم توصیفی علمی نیست که نه اثر پذیر باشد و نه اثر گذار

در تعریفی بسیط از مطالعات فرهنگی می‌خوانیم که «مطالعات فرهنگی میل به برگشتن از گفتارهای نظری را دارد» ... **مطالعات فرهنگی نیروی خود را صرف مباحثه با فراگفتارها می‌کند و نمی‌خواهد صدا و حالت نظریه پردازی دانشگاهی را به خود بگیرد.** رشته‌های علوم انسانی دانشگاهی فقط ارائه‌کننده فراگفتارهای حقیقی (:)

فراگفتارهایی که روشن‌کننده حقیقی هستند و توضیحی درباره واقعات ارائه کنند) نیستند، بلکه مطالعات فرهنگی حوزه‌ای را تشکیل می‌دهند که در آن قدرت و سرمایه فرهنگی تولید و توزیع می‌شود. پس هر نهاد فرهنگی (مردمی) نیازمند نقد و فاصله گرفتن از حوزه‌های دانشگاهی است زیرا این نهادها محدودیت‌ها و اثرات خاص خود را دارند» (رضا کلاهی، پایگاه اینترنتی فروغ ۷۹، مطالعات فرهنگی).

پس عامه و مردم پسند بودن را می‌توان یکی از مقولات مهم مورد توجه مطالعات فرهنگی دانست (ارتباط بین تولیدکنندگان و مخاطبان)؛ خود این پیش‌گویی یا پیش‌بینی ارائه شده: "مطالعات فرهنگی مرگ جامعه‌شناسی را آورده است"، موضوع قابل توجه است. نخست باید پرسید که آیا یک گزاره فلسفی است یا مشکل اصلی این گزاره، ناقص بودن آن است؛ زیرا دست ما را از چرایی و چگونگی آن خالی می‌گذارد ...

در یک نگرش از مطالعات فرهنگی، «صنعت فرهنگ همان چیزی را تولید می‌کند که عموم می‌خواهند ... گویی تولیدات از قبل و همیشه عامه پسند بوده اند ...» (همان منبع)؛ اینجا با دو پدیده اثر و اثرگذار روبرو هستیم؛ اثر، خود تولیدات است و اثرگذار، از یک سو تولیدکننده است که بر ابژه و یا تولید خود اثر می‌گذارد و آن را تولید می‌کند، مثل یک نویسنده که یک کتاب می‌نویسد، و از سویی دیگر آن کتاب که ابژه است خود اثرگذار می‌گردد (سوژه) و بر مخاطب که عامه مردم اند (ابژه) اثر می‌گذارد و از سویی دیگر یک ارتباط پنهان ولی حقیقی نیز برقرار می‌گردد و آن اثری است که نویسنده از طریق کتاب خود به عامه اثر می‌گذارد و در یک تبادل رفت و آمدی در عین حال نیز از آن جمعیت اثر می‌پذیرد (ابژه) می‌شود ... «زندگی روزمره موضوع مطالعات فرهنگی است و پایه‌ای برای وفاق همگانی (دورکیم) بکار نمی‌رود،

بلکه صحنه‌ای می‌شود برای دگرگونی ریشه‌ای یا رادیکال زندگی، زندگی روزه مره از طریق مدرنیته کالایی و عقلانی می‌شود...» (همان منبع).

در اینجا این ایده وجود دارد که روشنفکران می‌توانند اتصال سازمانی یافته و ابتدال را از زندگی روزمره بزدايند، این در صورتی است که زندگی روزمره را همچون قلمرویی [به رسمیت بشناسند]؛ امروزه مطالعات فرهنگی نام علم بخود گرفته است یعنی بین علم و فرهنگ ادغام شده‌اند و از آنجا که غیردانشمندان حق ندارند در حوزه دانشگاهی (علم) اظهار نظر کنند، حق کسانی که متأثر از مداخلات علمی و تکنولوژیکی هستند ضایع می‌شود ...

[در] طرح تئوریک دورکیم [تمام] تحولات تاریخی [من جمله ظهور و بروز جهان تجدد و یا] تبدیل ساختار سنتی به ساختار اجتماعی بر پایه روابط میان آدم‌هاست ... جامعه پیشامدرن جامعه بسیط است، فقدان تقسیم کار در ساختار و محدودیت کاربردها در جامعه یا جهان مدرن بر اساس ارتباط و پیوند نیروهاست ... [آنچه که] مهم [است] در سنت جامعه‌شناسی، نوع نگاه به رابطه بین جهان اجتماعی [و فرهنگ] است ...» (همان منبع).¹

در اینجا می‌بینیم که اهمیت اصلی به سوژه و ابژه مشهود است. یعنی نوعی نگرش که در واقع روش‌شناسی هم تابعی از آن است از منبع و منشاء مشاهده‌گر و پژوهشگر (جامعه‌شناس) اهمیت اصلی را دارد. به عبارتی دیگر تقسیم بندی علوم تابع اسم گذاری انسان است حال آنکه می‌تواند ذاتاً با این تقسیم بندی‌ها (نگرش‌ها) تضاد داشته باشد.

جهان فرهنگی و جهان اجتماعی یک طبقه بندی پیشاپیش پذیرفته شده نیست، چرا که می‌توان هم از چشم انداز منشاء و اصلیت آنها (سوژه) مجدداً مورد بحث قرار بگیرد؛

بدین صورت که کدام یک مقدم بر دیگری است و چه رابطه‌ای و توازنی از این منشاء بودن حاصل می‌گردد و یا از چشم انداز کارکردی و نتایج حاصل از این کارکردها (ابژه) تقسیم بندی شود. از سویی دیگر این زمانی است که کل حساسیت ما به خود موضوع آنگونه که بوده، هست و خواهد بود، معطوف است.

همانطوری که مشاهده می‌شود این با چشم انداز سومی که از رویکرد و نگرش مشاهده گر حاصل می‌گردد، می‌تواند فرق داشته باشد. یعنی همانگونه که قید شد، اینکه ما چگونه این پدیده را می‌بینیم، نه اینکه آن چگونه بوده و یا چگونه استقرار یافته است و یا چه کارکردی دارد!

در این مورد اگر مارکس هم خود را معطوف به رابطه جهان فرهنگ و جهان اجتماع کرده است به مفهوم تائید چنین تقسیم بندی نمی‌باشد، چرا که او در حقیقت به کشف وجود یک رابطه بین دو پدیده نائل آمده است؛ او می‌کوشد تا سرخ‌هایی بدست آورد که جهت رفت و برگشت این رابطه را مشخص کند و نشان بدهد که به چه منشأهایی یا منابعی متصل است. او تغییرات را قالب و جامه این روابط می‌یابد.

این نقطه مرکزی آن چیزی است که در گفتار دکتر کچویان تلویحاً وجود دارد و قابل توجه است نه (دو منبع) جهان فرهنگی و جهان اجتماعی که تنها برداشتی از بستر تغییرات اند. برای مثال چرا نگویم رابطه بین دو جهان فرهنگی متقدم و متأخر و یا رابطه دو جهان اجتماعی متقدم و متأخر و یا حتی متقارن؟ این باز همان مسأله همیشگی است که از دو مفهوم تفاوت‌ها و تضادها استنتاج می‌گردد.

آنطور که دکتر کچویان شرح می‌دهد دورکیم و وبر جامعه‌شناسی را ناظر بر پیوند روابط [میان] نهادها [و] طبقات توضیح می‌دهند؛ اینجا نیز توجه به تفاوت تغییرات و پیوند روابط قابل تأمل است، چرا که باید بپذیریم هر پیوند منجر به نوعی تغییر می‌

شود- هر چند نامحسوس و از چشم ما ناپیدا باشد و یا اینکه تغییر پیوند و روابط را در اصل یکی بدانیم؛ اگر حالت نخست را بپذیریم این پرسش پیش می‌آید که تغییری حاصل شده، از پیوند روابط ایجاد می‌گردد و یا در دو یا چند مبدأ و مقصد (منابع) این ارتباط (که از دید ایشان همان دو جهان فرهنگی و اجتماعی است)؟

نکته مهم اینجاست که اگر تغییر در هر دو، یعنی هم خود رشته پیوندی و هم در منابع پیوندی ایجاد گردد، نتایج حاصله از این تغییرات یکسان نخواهد بود و این ناهمگونی می‌تواند در رویکرد مشاهده گر (جامعه‌شناس) نسبت به تفسیر خود از تولد تا مرگ پدیده مؤثر افتد. پس آنطوریکه دکتر کچویان می‌گویند، نسبت ثانویه میان فرهنگ و اجتماع نزد مارکس، دورکیم و وبر را باید جویا شد آیا این نسبت‌ها چه تفاوت‌هایی نزد این سه متفکر می‌تواند پیدا کند.

و اما اگر تغییرات معادل پیوند روابط بین دو پدیده نباشد بلکه حاصل یا نتیجه این پیوند باشد، در این صورت تغییرات بوجود آمده در چه قالبی خود را نمایان می‌سازد؟ آیا این قالب‌ها یا بسترها همانی هستند که با نام‌های سنتی، پیشامدرن، مدرن و پسامدرن می‌آیند؟ در این صورت این نوع تقسیم‌بندی‌ها باید ذاتی تغییرات باشند و نیازی به کشف آنها نباشد، چرا که خود بر چشمان مشاهده‌گر تحمیل می‌گردند.

همانطوریکه دکتر کچویان شرح می‌دهد، می‌توان گفت که نقطه مشترک دورکیم، وبر و مارکس توجه به چینش‌هاست؛ مارکس تأکید بر چینش اقتصادی دارد، دورکیم چینش نهادها را مطرح می‌کند و وبر در نهادها تأکید بیشتر را بر ادیان دارد؛ ولی اینکه این چینش‌ها منجر به تغییرات یا استحاله جهان‌ها می‌گردند یا خیر از این بابت مسأله ساز است. چرا که ما تفسیری به نام جهان اجتماعی و فرهنگی می‌سازیم و پس از آن بدنبال این می‌گردیم تا ببینیم، این دو جهان از کجا منشاء گرفته‌اند و چه عوامل یا

پدیده‌هایی آنها را ساخته و چگونه ساخته است. پس می‌بینیم که کمتر کسی به این مطلب اشاره می‌کند که آیا اصولاً می‌توان قائل به این مفهوم بود که ما چیزی به نام جهان اجتماعی یا جهان فرهنگی داریم یا خیر؟

سخن گفتن از فرهنگی جهانی یا جامعه جهانی استحالۀ جدیدی است که معکوس دو مفهوم قبل است و از این ویژگی برخوردار است که ابزار عینی تری را در اختیار ما می‌گذارد تا به بررسی آن پردازیم؛ چون نخست خود را با فرهنگ و جامعه دیگری می‌بینیم تا با مفهومی به نام جهان. ما می‌توانیم بطور نسبی از فرهنگ خود یا دیگری یا جامعه خود یا دیگری سخن بگوییم ولی سخن گفتن از جهان فرهنگی، مستلزم اشتراک قطعی و عینی از مفاهیم است.

آیا صرف تصویر ما از جهان فرهنگی و جهان اجتماعی چنین عینیتی را قادر است قطعی گرداند؟ اگر بپذیریم که وبر در توصیفات خود از جهان سرمایه داری (جهانی محدودتر از جهان فرهنگی و جهان اجتماعی) جایگاه فرهنگ را مورد توجه قرار داده است، آیا می‌توانیم مدعی تقدم جهان فرهنگی بر جهان اجتماعی نزد وبر گردیم؟ در این صورت جهان فرهنگی را می‌توان به منشأ بشریت هم نسبت داد و کل تاریخ بشریت را با این چشم انداز دید.

دکتر کچویان می‌نویسد: «رویکرد شناختی جامعه‌شناسی بر مبنای ساختارهای موجود روابط بین آدم‌ها و نهادهاست ...» **جامعه‌شناسی تا وقتی که توجه خود را به مشاهده یا کشف ساختارهای موجود روابط بین آدم‌ها و نهادها معطوف کند، علمی زنده و متحرک است،** چرا که این موضوعات را در درون جامعه می‌توان یافت نه در جهان اجتماعی یا جهان فرهنگی. وقتی مفهوم جهان را به اجتماع یا فرهنگ می‌افزاییم عملاً ابزار مشاهداتی و شناختی و روشی خود را از عینیات به ذهنیات معطوف می‌کنیم.

جهان اجتماعی و فرهنگی زادهٔ تجسم بشر است، چیزی که در نگرش سورئالیستی می‌تواند بُعدی از واقعیت محسوب گردد ولی در نگرش مشاهده‌ای چه از نوع پوزیتیویستی و یا ژرفانگری (مردم‌شناسی) به سختی قابل تفکیک از عینیات است. دکتر کچویان نکته‌ای بسیار پر اهمیت را مطرح می‌کند که نیازمند توجه خاص است، و آن کاربرد مفهوم دستکاری کردن (Manipulation) است و این همان نکتهٔ کلیدی تفاوتی است که بین ایشان و دکتر فاضلی قابل رؤیت است؛ تغییری که دکتر کچویان به نیکی آنرا مطرح می‌کند کاربرد ابزاری جهت ایجاد دگرگونی آگاهانهٔ بشر است (بویره در نگاه جامعه‌شناس).

نقطهٔ اختلاف از آنجا ایجاد می‌گردد که رسالت علم جامعه‌شناسی در پذیرش یا تشکیک در کاربرد این شیوه، ایجاد تغییر (دستکاری) می‌کند. تاریخ تکنیکی بشر به ما می‌آموزد که دستکاری کردن از نخستین و بنیادی‌ترین دستاوردهای حیوانی بشر است که توانسته است ابعاد محدود غریزی را که در دو حوزهٔ ماده و ذهن نفوذ دهد و با ارادی کردن فرایند دستکاری، تجربهٔ ذهنی قابل انتقالی را در طول تاریخ به عنوان هنر و تکنیک بر ایمان به ارمغان بگذارد.

همانطوری که آلن گرس نیز ذکر می‌کند تاریخ بشر هرگز خالی از فرایند تحول تکنیکی نبوده است؛ از این منظر می‌توان گفت که دستکاری کردن مفهومی است که ذاتی بشر است و جامعه‌شناسی به عنوان بستر تبلوری از یکی از مفاهیم ذاتی بشر بحق به این مفهوم اندیشیده است. ولی اینکه این مفهوم را به عنوان یک اساسنامهٔ هویتی در دستور کار خویش قرار بدهد، برحسب شرایط زمانی متغیر است. ولی اینکه تصور گردد جامعه‌شناسی این مفهوم را از حوزهٔ فعالیت‌های شخصی خویش حذف کرده است یا می‌کند دور از انتظارات است. بدین مفهوم که هیچ تبلور دانش بشری نمی‌

تواند از این مفهوم تهی گردد؛ دستکاری کردن شیء موجود، تفکر، روش و هر پدیده‌ای که قابلیت چنین تغییری را داشته باشد در مواردی جزو تکالیف بشر است و در مواردی به عنوان حق بشر تعبیر شده است؛ حتی آنجا که تصور می‌گردد بشر از چنین حق و تکلیفی صرف نظر می‌کند به مفهوم حذف عملکرد غیرارادی آن نباید محسوب گردد.

پایان

* به نقل از وبسایت فرهنگ‌شناسی (نعمت‌الله فاضلی) www.farhangshenasi.ir

* مقدمه دکتر فاضلی در وبسایت خودشان بر این نوشتار:

همکار عزیزم جناب دکتر ولی‌الله رضانی در فرانسه نقد مفید و روشنگری به گفتگوی انتقادی مباحث جلسه «مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی» نوشته و در پایگاه اطلاع‌رسانی آقای دکتر فکوهی منتشر کرده‌اند. با سپاس صمیمانه از جناب دکتر رضانی و با اجازه از ایشان و آقای دکتر فکوهی این متن ارزشمند و آموزنده را در اینجا می‌گذارم. امیدوارم شما خوانندگان عزیز هم در این بحث شرکت کنید.

* پی‌نوشت بخش سیزدهم:

۱- جا دارد اینجا حق را به دکتر کچویان بدهیم که در روز مناظره با دکتر اباذری از گزارشات غیردقیق غیرحرفه‌ای‌ها از سخنرانی‌شان سخت نالیده بودند! نمونه بارز آن همین گزارشات ناقصی که اینجا توسط جناب دکتر ولی‌الله رضانی مورد استناد و انتقاد قرار گرفته است! البته خود ایشان هم در جایی در این نوشتار (ص ۱۹۸) از نبود منبعی دقیق و مطمئن در این زمینه اظهار گله داشته‌اند؛ با اینحال به باور حقیر بر منتقد است که تا سند یا گزارش مطمئنی از آنچه که می‌خواهد نقدش کند

بدست نیاورده، برای تاخت و تاز، مرکب تیزیای خود را زین نکند؛ چه ممکنست چیزی در این عرصه به چشمش هرزه نماید که در اصل، از آن آنجا نیست و باد یا بادپایی دیگر آنجا آورده‌اش! در جای جای مقالات و مصاحبات و مناظراتی که در این مجموعه گرد هم آمده‌اند، کم نبودند مواردی که به اشتباه مورد استناد و یا استعمال قرار گرفته بودند و ما بی آنکه یادآور شویم و یا در داخل [] بیاوریم ناچار به اصلاحشان شدیم؛ بعنوان مثال در همین قسمت در نقل قولی از دکتر کچویان، "روابط میان آدم‌ها"، "روابط میان آرمان‌ها" گزارش شده بود و یا در چند جا "جنش" که دکتر کچویان در اثنای توضیح طرح تئوریک دورکیم بکار برده بودند، "جنش" گزارش شده بود و به همین شکل مورد استعمال و استناد منتقدان قرار گرفته بود! ببینید تفاوت واژه‌ها از کجا تا کجاست! در بعضی موارد هم اشتباهات موجود در برخی مقالات به همین ترتیب اصلاح شده‌اند، مثلاً در نوشتار "در مسیر جامعه‌زدایی" نوشته آقای سعید حجاریان، کتاب "خلقیات ما ایرانیان" به اشتباه به مهندس بازرگان منسوب شده بود در حالیکه مشخصاً از سیدمحمدعلی جمال زاده می‌باشد؛ و مواردی همچون این که از باب کاهش حجم مجموعه توضیحات مربوط به آنها حذف شدند.



۱۴

جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی

یادداشتی از حمید پارسانیا

ذَلِكِ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ

(سوره لقمان - آیه ۳۰)

آقای دکتر کچویان از زمان نشست با دکتر فاضلی، در دانشگاه علامه طباطبایی، مدتی است که باب گفت‌وگو درباره مرگ و زندگی جامعه‌شناسی و نسبت جامعه‌شناسی با مطالعات فرهنگی را گشوده است؛ برگزارکننده آن نشست یعنی بسیج دانشجویی دانشگاه علامه طباطبایی، برای صحبت‌های دکتر کچویان عنوان "مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات اجتماعی" را برگزیده بود. از آن زمان تاکنون دوستان زیادی در این بحث مشارکت کرده و هر یک از منظر خود به اظهار نظر در این باره پرداخته‌اند؛ بنده نیز به سهم خود می‌کوشم تا زاویه‌ای جدید بر این بحث بگشایم و یا دست کم به یکی از زوایای آن اشاره کنم.

مسأله حیات و یا مرگ جامعه‌شناسی و نیز نسبت آن با مطالعات فرهنگی، بدون توجه به برخی از زمینه‌های معرفتی دیگری که بیرون از حوزه جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند، به سامان نمی‌رسد، چه این که **بخش قابل توجه تحولات و تغییرات جامعه‌شناسی برون‌زا بوده و تحت تأثیر عوامل بیرونی این علم است.**

مهمترین عامل معرفتی تأثیرگذار در تکوین و تحولات جامعه‌شناسی کلاسیک در دو سده نوزدهم و بیستم، زمینه‌های فلسفی و معرفت‌شناختی آن است؛ بسط آمپرسیسم و به دنبال آن غلبه رویکرد پوزیتیویستی به علم، موجب شد تا اولاً علم بر اساس این مبنای معرفت‌شناختی، معنای تاریخی خود را که صور عقلی و یا شهودی علم را نیز در بر می‌گرفت، از دست بدهد، و Science با جدا شدن از Philosophy در معنای جدیدی بکار رود؛ این معنای جدید تنها دانش آزمون‌پذیر و تجربی را در بر می‌گرفت. به موازات تغییری که در معنای لغت علم بوجود آمد تغییر دیگری در معنای لفظ فلسفه شکل گرفت. فلسفه از نیمه دوم قرن بیستم به معرفت عقلی تجریدی غیرتجربی اطلاق و معنای جدید علم موجب شد تا آگاهی‌های علمی پیشینی که از روش‌های غیرتجربی نیز استفاده می‌کردند، و با رویکردهای ارزشی، انتقادی و هنجاری قرین می‌شدند، بعنوان معرفتی غیرعلمی تحت عنوان فلسفه اجتماعی معرفی شوند و دانش علمی جدید با روش تجربی و آزمون‌پذیر، با عنوان فیزیک اجتماعی و از آن پس جامعه‌شناسی شکل گیرد.

توجهاتی که دیلتای و ریکرت به تفاوت موضوعات انسانی و فرهنگی، با موضوعات طبیعی داشتند، تغییری در معنای تجربی و پوزیتیویستی علوم اجتماعی و علم جامعه‌شناسی پدید نیاورد. پوزیتیویسم قرن نوزدهم ابزار و روش علم را محدود ساخته و در حقیقت تغییری در اصل معنای علم ایجاد نکرده بود؛ علم دانشی بحساب می‌آمد که به

شناخت جهان می‌پرداخت؛ پوزیتیویسم ابزار و روش علم را به حس و تجربه و آزمون محدود ساخته بود. پوزیتیویسم قرن نوزدهم، به محدودیت‌هایی که علم تجربی در اثر محدودیت ابزار و روش خود پیدا می‌کرد نیز توجه نداشت و به‌رغم روش‌ها و ابزارهای محدود خود، از علم همان توقعات و انتظاراتی را داشت که پیش از آن راسیونالیست‌ها و عقل‌گرایان از علم داشتند، و به همین دلیل **جامعه‌شناسی قرن نوزدهم** نقش **روشنگرانه فیلسوفان عقل‌گرای پیشین را بازی می‌کرد.**

حادثه‌ای که در نیمه اول قرن بیستم اتفاق افتاد، توجه به محدودیت‌هایی است که علم در اثر روش و ابزار تجربی خود پیدا می‌کرد؛ این محدودیت‌ها علم تجربی را از اریکه داوری‌های متافیزیکی نسبت به کل جهان و یا از مسند قضاوت‌های ارزشی که به ارائه ایدئولوژی‌های علمی منجر می‌شد، به زیر کشید و بدین ترتیب **در نیمه اول قرن بیستم، جامعه‌شناسی به صورت یک علم تکنوکرات، در عرض دیگر دانش‌های تجربی قرار گرفت.** مرثیه‌خوانی‌های «سی رایت میلز» برای وضعیت آسفبار جامعه‌شناسی در این مقطع، با توجهات هوشمندانه او به تنگناهای معرفت‌شناختی این دانش قرین است.

اعتراض اندیشمندان حلقه فرانکفورت به نقش محافظه‌کارانه جامعه‌شناسی پوزیتیویستی و کوشش آنان برای نشان دادن ابعاد ارزشی جامعه‌شناسی کلاسیک و دفاع آنان از رویکرد انتقادی خود نیز بخشی از تلاش‌هایی است که در نیمه اول قرن بیستم، در تقابل با محدودیت‌های جامعه‌شناسی پوزیتیویستی انجام می‌شد؛ و لکن هیچ یک از این فعالیت‌ها در نیمه اول قرن بیستم، به لحاظ منطقی نمی‌توانست، جامعه‌شناسی را از تنگناهایی که ماکس وبر در اثر تأملات معرفت‌شناختی خود، برای آن ترسیم کرده بود، رهایی بخشد. **فرصت جدید برای جامعه‌شناسی، از ناحیه تأملاتی پدید آمد که در قلمروی فلسفه علم شکل گرفت، این تأملات بیشتر از ناحیه کسانی بود که در قلمروی**

علوم پایه، روش‌های تجربی و آزمون‌پذیر خود را دنبال می‌کردند. تأملات نظری، آنان را به این حقیقت واقف کرد که معرفت تجربی تنها در مرحله رویکرد عالمان به معرفت علمی نیست، بلکه به گزاره‌های ارزشی متکی است، چرا که این مقدار پیش از این نیز مورد توجه وبر و یا متفکران حلقه فرانکفورت قرار گرفته بود.

آنان به این نکته پی بردند که ساختار معرفت در تاروپود درونی خود متکی بر گزاره‌های غیرارزشی و غیرتجویزی‌ای است که از نوع فرضیه‌های آزمون‌پذیر نیز نیستند. در اندیشه «تامس کوهن» این نوع از گزاره‌ها، در مجموعه اصول و مبادی‌ای قرار می‌گرفتند که او از آن‌ها با نام "پارادایم" یاد می‌کرد. ره‌آورد فلسفه علم در هم شکستن اسطوره استقلال ساختار معرفت علمی از دیگر حوزه‌های معرفتی‌ای بود که به دلیل غلبه پوزیتیویسم، پیش از آن به‌عنوان معرفت غیرعلمی شناخته می‌شدند.

مبدأ عدم تناقض، اصل علیت و نحوه تفسیری که از علیت می‌شود، گزاره‌هایی ارزشی نیستند و این‌گونه از گزاره‌ها، بدون آنکه خصلت آزمون‌پذیر داشته باشند در متن روش تجربی حضور تعیین‌کننده و حیاتی دارند. حضور این دسته از گزاره‌ها در متن معرفت تجربی، استقلال هویت پوزیتیویستی و یا تجربی علم را از دیگر حوزه‌های معرفتی مخدوش می‌سازد و توجه به این امر، از ارتباط فعال دانش به اصطلاح علمی با دیگر آگاهی‌های بشری پرده برمی‌دارد و این حقیقت را نشان می‌دهد که رویکرد جامعه علمی به این دسته از گزاره‌ها، رویکردی نیست که با روشی پوزیتیویستی امکان‌پذیر باشد و در نتیجه جامعه علمی در انتخاب معنای علم و ساختار معرفت علمی، تحت تأثیر عوامل اجتماعی تاریخی، فرهنگی و غیر آن عمل می‌کند.

فلسفه علم نشان داد که معنای پوزیتیویستی علم، هویتی مستقل از فرهنگ مدرن نمی‌تواند داشته باشد. فروپاشی رویکرد پوزیتیویستی و تجربی در قلمرو فلسفه علم

پیامدهای زیر را به دنبال آورد: **اولاً** پایه‌های مسلط روش‌ها و نظریه‌های پوزیتیویستی را در علوم اجتماعی، اعم از مردم‌شناسی، انسان‌شناسی و یا جامعه‌شناسی، متزلزل ساخت. **ثانیاً** ابزارهای منطقی کارآمدتری را برای نسل دوم مکتب انتقادی فراهم آورد و آنان با استفاده از این فرصت تاریخی، مدعیات خود را از حاشیه محافل آکادمیک به متن گفت‌وگوهای جامعه علمی منتقل ساختند.

ثالثاً دانش اجتماعی را که اینک از محدودیت‌های روشی و ساختاری جامعه‌شناسی کلاسیک قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم خارج می‌شد با نظریه‌هایی مواجه ساخت که از سطوح دیگری از عقلانیت که فراتر از عقلانیت ابزاری و تجربی بودند، بهره می‌بردند.

رابعاً حوزه‌هایی نظیر جامعه‌شناسی معرفت، فلسفه علوم اجتماعی و فرهنگ و ارتباطات را فعال ساخت، زیرا فلسفه علم در جست‌وجوی زمینه‌های وجودی خود، ناگزیر به سوی این حوزه‌ها نظر می‌دوزد. **فرهنگ و ارتباطات حوزه‌هایی نیستند که از نیمه دوم قرن بیستم فعال شده باشند.** فرهنگ از قرن نوزدهم، مهمترین موضوع برای مطالعات مردم‌شناسی بود که کشورهای غیرغربی و جوامع غیرصنعتی را موضوع علم خود قرار داده بودند و ارتباطات نیز حوزه‌ای بود از نیمه اول قرن بیستم در طی دوران جنگ که موضوع مطالعات جامعه‌شناسان قرار می‌گرفت.

نکته قابل توجه این است که تحولات معرفت‌شناختی، اولاً حوزه فرهنگ و هم چنین ارتباطات را بیش از پیش فعال ساخت و ثانیاً این دو حوزه را بیش از آنکه موضوع و ابژه دانش علمی قرار دهد، به عنوان حوزه‌های تأثیرگذار در سوژه و ذهنیت عالمان به رسمیت شناخت. معرفت‌شناسی مدرن و فلسفه علم پس از توجه به کاستی‌های تفسیرهای پوزیتیویستی علم، بسوی ترمیم این تفاسیر گام بر نمی‌دارد، بلکه راهی را که

پوزیتیویسم در عبور از متافیزیک و عقل نظری و یا علمی آغاز کرده است دنبال می کند و به اقتضائات آن گردن می نهد.

رویکرد پوزیتیویستی به رغم اعراض از متافیزیک و ساحت های تجریدی عقل نظری و ابعاد ارزشی و تجویزی عقل عملی، جایگاه ممتاز معرفت علمی را در مقام کشف از حقیقت پاس می دارد، هرچند که این رویکرد نفس الامر و حقیقت را به حوزه امور طبیعی محدود می سازد. پوزیتیویسم از این حقیقت غافل بود، که با اعراض از بنیان های عقلی و متافیزیکی خود ناگزیر به دیگر حوزه های معرفتی که در قلمرو فرهنگ قرار گرفته و از مسیر ارتباطات انسانی شکل می گیرند، پناه خواهد برد و این امر، هم استقلال و هویت شناختاری علم را مخدوش ساخته، و هم معرفت علمی را در ورطه نسبیستی قیاس ناپذیر و شکاکیتی عام و فراگیر ساقط خواهد کرد.

معرفت علمی با اعراض از مبادی متعالی وجود و غفلت از بخش ثابت هستی، که اسماء و صفات الهی و عالم عقول را در برمی گیرد، در نخستین گام نفس الامر حقایق را به عالم طبیعت که بخش سیال هستی است نازل می کند و از آن پس با عبور از طبیعت به قلمرو اعتبارات انسانی و اجتماعی وارد می شود.

آدمی در مرتبه ارتباط با اسماء و صفات الهی برای وصول به حقیقت، پرسش کمیل از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) را در پیش روی خود می بیند که پرسید: حقیقت چیست؟ و نیز پاسخ امیر مؤمنان علی (علیه السلام) را درمی یابد که **حقیقت کشف سبحات جلال الهی است** و انسان در افق عالم عقول از عقل قدسی، عقل متافیزیکی، عقل نظری و عقل تجریدی و تجربی سخن می گوید و در افق طبیعت، حقیقت را در متن عالم مادی و طبیعی جست و جو می کند و عقل تجربی و ابزاری را بعنوان تنها وسیله شناخت علمی می بیند و با عبور از عالم طبیعت به عقلانیت ارتباطی و عقل عرفی که در حوزه فرهنگ

عمومی و زندگی روزمره این جهان شکل می‌گیرد، پناه می‌برد. و بدین ترتیب مطالعات فرهنگی و دانش ارتباطات که اینک برای نشان دادن هویت نسبی و چهره تاریخی خود، حتی از استعمال لفظ علم در معنای پوزیتیویستی آن نیز پرهیز می‌کند، نقش الهیات، متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه علم را برای معرفتی ایفاء می‌کند که اولاً ادعای شناخت حقیقت را ندارد و ثانیاً بیش از آنکه داعیه تغییر واقعیت را داشته باشد، مدعی تفسیر و تعریف جهان از منظر فرهنگی و تاریخی خود است.

این تفسیر و تعریف، با عقل تجربی سازمان نمی‌یابد، بلکه با عقل عرفی که مستقر در متن فرهنگ است شکل می‌گیرد و از عقلانیت ارتباطی که حاصل تعاملات روزمره انسانی است تغذیه می‌کند و در این عرصه، عقلانیت انتقادی نیز عنصری نیست که در جهت بازگشت به حقیقت، فعال باشد، بلکه پدیده‌ای که در جهت حذف موانع و تحریفاتی عملی می‌کند که در متن عقلانیت ارتباطی به وجود می‌آید.

پایان

* منبع: وبگاه دکتر حسین کچویان www.kachooyan.com

۱۵

جامعه‌شناسی نمرده است!

وضعیت علوم اجتماعی در ایران؛
گفتگوی لوموند با یک جامعه‌شناس ایرانی

* آقای دکتر، من می‌خواهم بحث را با یک شوخی آغاز کنم، چه شد که شما جامعه‌شناس شدید؟ چرا نرفتید سراغ یک رشته بهتر، مثلاً فلسفه، فیزیک، یا علوم مهندسی؟

- حال که این طور شد، من هم پاسخ شما را با یک شوخی می‌دهم. در ایران معمول است که همه کسانی که به جایی رسیده‌اند، از فوتبالیست‌ها گرفته تا پزشکان، ادعا می‌کنند که کارشان را از زمین خاکی محله آغاز کرده‌اند؛ می‌خواهم بگویم که من هم از یک چنین جاهایی بودم که به یک چنین جایی رسیدم.

* یعنی از فوتبال در زمین خاکی؟

- نه! به عنوان یک جامعه‌شناس، علاقه‌ام از محیط‌های اجتماعی اطرافم آغاز شد. خوب، در جایی که من زندگی می‌کردم، روابط اجتماعی صمیمی وجود نداشت و تنها جایی که مردم دور هم جمع می‌شدند و تبادلات فرهنگی و کنش متقابل اجتماعی داشتند، قهوه‌خانه‌ها، کاباره‌ها و شیره‌کش‌خانه‌ها بود. من هم به تبع پدرم، در همین مکان‌ها که اسمش را می‌گذارم «پاتوق‌های ایرانی»، به علوم اجتماعی و به طور خاص، جامعه‌شناسی علاقه‌مند شدم و اتفاقاً اولین کتابم را هم راجع به همین پاتوق‌های ایرانی بر پایه تحقیقات میدانی در قهوه‌خانه‌ها و شیره‌کش‌خانه‌های تهران نوشتم.

* کاباره‌ها چگونه؟

- آن زمان که من بچه بودم چرا، ولی سالها بعد که اولین کتابم را نوشتم دیگر کاباره‌ها تعطیل شده بودند.

* یعنی در چند سالگی؟

- آن موقع ۲۸ سال داشتم. سال ۱۹۸۹.

* محتوای کتاب چه بود؟

- در یک جمله اگر خیلی مختصر بخواهم بگویم، این بود که مردم در محیط‌هایی مثل قهوه‌خانه‌ها، شیره‌کش‌خانه‌ها و به زعم شما کاباره‌ها، نوعی کنش متقابل نمادین دارند که فراتر از کنش‌های خانوادگی و سنتی است و بیشتر تشکیل یک گزلفافت می‌دهند تا گمین شافت؛ یعنی یک گروه ساخت یافته که فراتر از روابط

عاطفی و دوستانه، روابط مدرن و سازمانه یافته ای هم دارند و در همانجا، تمرین نقش پذیری اجتماعی، تمرین کنش سیاسی و حتی تمرین دموکراسی و گفتگوی روشنفکری می کنند.

* و لیکن دیگران به آنها "انگ" می زنند!

- بله! اتفاقاً نیم نگاهی هم به نظریه ننگ و به تعبیری داغ «اروین گافمن» هم داشتم. اینها اگر چه به تعبیر "پاره تو" ته نشست هایی از جنس کافتین، نیکوتین، مرفین و مواد مشابه در گفتمان شان دیده می شود، اما دستاوردهای جالبی در تحقق جامعه مدنی در سطح پاتوق های خودشان دارند.

اگر چه نقش برخی مواد مثل هروئین و تریاک در شکل گیری این روابط بسیار حیاتی است و اعتیاد آنها به این مواد نوعی تابو به تعبیر «دورکیم» ایجاد می کند و گیاه خشخاش در منظر آنها نوعی توتم محسوب می شود، اما کنش آنها بر اساس نظریه انواع کنش «وبر»، ترکیبی از کنش های عقلانی، عاطفی و سنتی است.

ضمن آنکه در همان سطح، چرخه ای از نخبگان صورت می گیرد که با الگوی «پاره تو» و «موسکا» مطابقت دارد؛ یعنی برخی افراد نقش ساقی را به عهده گرفته و در یک تراز اجتماعی بالاتر قرار می گیرند. البته در چارچوب نظریه اقتدار «ماکس وبر»، انواع اقتدار این افراد ساقی نسبت به دیگران، اقتدار کاریزماتیک است و نه عقلانی و دیوان سالارانه.

* این تمرین دموکراسی و گفتگوی روشنفکری چگونه تحقق پیدا می کند؟

- مثالی می‌زنم. الان ببینید بعد از اجرای طرح به اصطلاح تحول اقتصادی و هدفمندی یارانه‌ها - که خود جای بحث جداگانه‌ای دارد، نانوائی‌ها نقش مشابهی پیدا کرده‌اند و می‌بینید که آنجا تبدیل به یک "پاتوق سیاسی" شده است، مردم به بهانه نان [گرفتن] به آنجا می‌آیند ولی همین تغییر قیمت نان، آنها را به سمت بحث می‌کشاند و درباره اقتصاد و آینده جامعه حرف می‌زنند.

* اما ظاهراً بحث‌ها همه حول شکم است!

- شاید، این هم به دلیل عدم حضور روشنفکران در آن مجامع است تا سطح بحث‌ها را بالا ببرند. دقت داشته باشید که در گذشته هم همه کافه‌ها و کاباره‌ها، مثل کافه نادری نبودند و یا حتی کافه تهران پالاس.

* فرقی‌شان چیست؟

- فرق تهران پالاس با نادری این بود که قشر روشنفکری که نمود عملی و سیاسی تری داشتند در کافه نادری جمع می‌شدند و تهران پالاس بیشتر پاتوق اهالی هنر برای هنر و مثل اینها بود؛ مثلاً بیشتر کافه نادری‌ها چاپ‌گرا بودند.

* گفتید چاپ، شما که چاپ نبودید؟

- راستش نه! به جز یک مقطع خیلی کوتاه، من هیچ وقت روشنفکر به معنای چاپ آن نبودم.

* کدام مقطع؟

- اگر بگویم، چاپ می‌کنید؟

* بله.

- راستش در آن زمان - زمانی که ما دانشجو بودیم، همه یک جورهایی چاپ بودند؛ این که می‌گویم همه، شامل دخترها هم می‌شد؛ تصادفاً من عاشق دختری بودم که چاپ بود و شلوار لی رنگ و رو رفته تیپ چینی و پیراهن آستین کوتاه می‌پوشید و موهایش را دم اسبی می‌بست و خلاصه تیپ رفقای مائوئیستی می‌زد.

* و شما به خاطر او چاپ شدید؟

- چاپ که نه، ولی لااقل مدتی ادای آنها را درآوردم. تیپ چاپ می‌زد، سیبیل می‌گذاشتم، کتابهای پطروشفسکی را می‌خواندم و تحلیل‌های بسیار خشک مارکسیستی از تاریخ و جامعه ایران می‌دادم.

* و علاقه‌تان را به او گفتید؟

- نه! راستش تا من به خودم آمدم و خواستم از او خواستگاری کنم، انقلاب فرهنگی شد و او و رفقای چریکش را از دانشکده اخراج کردند و من دیگر ندیدمش. بعد هم شنیدم که چندتایشان در درگیری‌های خیابانی دستگیر شده‌اند.

* و بعد هم او را ندیدید؟

- چرا بعد از جنگ که اخراجی‌ها را دوباره به دانشگاه راه دادند، او هم برای پاس کردن چند واحد باقیمانده اش به دانشکده برگشت و دیدمش. البته من آن موقع استاد بودم. ظاهراً ایشان هم الان لیبرال شده و در جایی تدریس می‌کند.

* و شما مجدداً به سراغ او رفتید؟

نه! طبعاً من به عنوان فردی که تک تک سلول‌های بدنش لیبرال هستش، نمی‌تونستم با یک کمونیست ازدواج کنم؛ ضمن اینکه او در همان ایام شوهر کرده بود و شوهرش هم الان جزو چپ‌های خارج از ایران است.

* بگذریم؛ من سؤال را مجدد تکرار و تکمیل می‌کنم، چه شد که شما تبدیل شدید به یک جامعه‌شناس و روشنفکر سکولار؟

- گفتم که من هیچ وقت چپ و کلاً ایدئولوژیست نبودم. اصولاً لیبرالیسم در ذات من بود؛ فردگرایی و اباحه‌گری از همان بچگی در من موج می‌زد؛ این بود که خیلی زود پله‌های ترقی را طی کردم و تا به خودم آمدم، دیدم در آزمون دکترای جامعه‌شناسی شرکت کرده‌ام و باید مصاحبه بدهم.

* مصاحبه درباره احکام طهارت و مراسم خاک سپاری مسلمین و اینها بود؟

- نه! (می‌خندد) ما باید استاد را قانع می‌کردیم که به اصول مصرحه جامعه‌شناسی و همین‌طور سکولاریسم ایمان داریم.

* یعنی چیزی شبیه قسم نامه بقراط که پزشک‌ها می‌خوانند؟

- شاید! اتفاقاً نوعی قسم نامه است. این جزو افتخارات دانشگاه‌های ما در ایران و بخصوص در رشته‌های علوم انسانی است که در تمامی مقاطع و بخصوص در مقطع تحصیلات تکمیلی، دانشجویان باید تعهد نظری و عملی خود را به این اصول ثابت کنند.

* یعنی دست روی کتاب آسمانی می‌گذارید و قسم یاد می‌کنید؟

- بله! دانشجویانی که می‌خواهند در آزمون مصاحبه دکترا پذیرفته شوند، باید روی کتاب "جامعه‌باز و دشمنان آن" [اثر] «کارل پوپر» دست بگذارند و به اصول مصرحه لیبرالیسم تعهد بدهند.

* همین کفایت می‌کند؟

- نه. تعهد عملی هم لازم است که باید در عمل نشان بدهند که اینکاره هستند.

* مثلاً چه باید بکنند؟

- مثلاً سال گذشته چند نفر از دانشجویان من، برای اینکه خودشان را ثابت کنند، در یک حرکت دسته جمعی به دفتر تنها استاد حزب الهی دانشکده حمله کردند و در دفترش را شکستند.

* اینکه وحشی‌گری است، نه لیبرالیسم!

- فراموش نکنید که ما در یک کشور جهان‌سومی بسر می‌بریم و لیبرالیسم و هر نوع نوسازی سیاسی باید به روش‌های معمول و هنجارهای مرسوم آن جامعه انجام شود تا در جامعه مدنی نهادینه گردد. اصولاً نافرمانی مدنی به همین معناست.

* خودتان می‌گویید نافرمانی مدنی، در نافرمانی هم، بالاخره باید حداقلی از مدنیت و تمدن را رعایت کرد!

- خوب رعایت کرده ایم دیگر، و گرنه تا الان بارها موتور آن استاد پیاده شده بود!

* بگذریم؛ نگفتید جرم آن استاد چه بود؟

- جرمش این بود که می‌خواست دانشجویی را در دورهٔ دکترا بگیرد که اساساً مدرنیته را قبول نداشت!

* یعنی پست مدرن بود؟

- نه! ما خودمان اینجا تا دلتان بخواهد پست مدرن داریم؛ آنها هم عموماً روی کتاب "جامعه‌شناسی" «آنتونی گیدنز» دست می‌گذارند و قسم یاد می‌کنند.

* چرا؟ چون مثل [کتاب] "جامعهٔ باز" قطور است یا بدلیل اینکه دو فصل را به بررسی موضوع جنسیت و روابط جنسی در غرب اختصاص داده؟

- نمی‌دانم؛ این را باید از خودشان پرسید؛ من که پست مدرن نیستم! به نظر من ما تا چهارصد سال دیگر هم نمی‌فهمیم که مدرنیته یعنی چه و دستاوردهای غرب را درک نخواهیم کرد! وقتی هنوز به طور کامل مدرن نشده ایم، چه طور می‌خواهیم پست مدرن شویم؟!

* به جز طرفداران «گیدنز» در ایران پست مدرن فرانسوی هم هست؟ طرفداران «فوکو»؟ «لیوتار»؟

- داریم! داریم! خویش را هم داریم؛ اتفاقاً من خودم استادی داشتم که فوکویی بود و در تمام کارهایش هم به ایشان تاسی می‌کرد، حتی مثل ایشان در هتل زندگی می‌کرد و گرایش‌های جنسی مثل ایشان داشت.

* همجنس‌گرا بود؟

- بله و دقیقاً مثل فوکو، مردانی با لباس زنانه به اتاق او رفت و آمد می کردند! در نهایت هم به سرنوشت فوکو دچار شد و با ایدز مرد!

* خوب، از آن استاد حزب الهی می گفتید.

- بله، ایشان مدعی شده بود که جامعه شناسی مرده است و الان مطالعات فرهنگی دارد مطرح می شود!

* این را که از دو سه دهه قبل خیلی ها می گویند! در فرانسه هم خیلی طرفدار دارد، ظاهراً راست هم می گویند!

- ای آقا! شما آنجا را با اینجا مقایسه می کنید؟! آنها حتماً می فهمند که چه می گویند اما ما چه؟! ما کجا؟! فرانسه کجا?!

* خب، واکنش شما چه بود؟

- ما در اینجا نتوانستیم ایشان را ساکت کنیم، بنابراین در جاهایی که زورمان می رسید اقدام کردیم!

* یعنی چه؟

- یعنی اینکه کلاً در دانشکده ها و گروه های درسی مطالعات فرهنگی را در بیشتر دانشگاه ها تخته کردیم!

* جالب است که علایق خود شما بیشتر در قالب مطالعات فرهنگی می گنجد، تا جامعه شناسی!

– نه خیر! اتفاقاً اصل جامعه‌شناسی است؛ اینها می‌گویند جامعه‌شناسی نمی‌تواند جوابگو باشد و توانایی تحلیل موضوعات خرد و کلان را ندارد؛ اتفاقاً دارد، مگر می‌شود بعد از این همه زحمتی که «دورکیم» کشید، «ماکس وبر» کشید، حالا جامعه‌شناسی به بن بست برسد؟ **با جامعه‌شناسی می‌شود همه چیز را تحلیل کرد**، از من و شما گرفته تا همان دانشجوی نفهمی که باید می‌رفت حوزه درس بخواند و اشتباهی آمده بود دکترای جامعه‌شناسی!

* ظاهراً شما خیلی بیشتر از خود مؤسسان جامعه‌شناسی به جامعه‌شناسی اعتقاد دارید! بالاخره هر علمی، نارسایی‌هایی هم دارد!

– نه جانم! شما دیگر چرا این مهملات را باور می‌کنید؟! **علم، جامع است؛ علم که دین نیست که قبض و بسط بردارد**، محدودیت داشته باشد؛ علم همه چیز را حل می‌کند، فقط علم است که جامعیت دارد، آنهم جامعه‌شناسی که بزرگترین دستاورد مدرنیته است.

* بگذریم؛ ما درباره‌ی روشنفکر بحث کردیم، اما تعریفی از روشنفکر ندادیم؛ شما به چه کسی می‌گویید روشنفکر؟

– «دکتر سروش».

* فراتر از مصادیق، مشخصات یک روشنفکر چیست؟ به چه کسی در ایران می‌شود گفت روشنفکر؟

– «دکتر سروش».

* و جز آن؟

- طرفداران «دکتر سروش».

* یعنی شما فقط اهل فلسفه را روشنفکر می دانید؟

- و جامعه شناسی.

* یعنی خارج از دانشگاه، روشنفکر نداریم؟

- چرا، اتفاقاً از نظر من، «ساسی مانکن» یک روشنفکر است! آنهم روشنفکر مردمی!

* چون ایشان هم مثل «دکتر سروش» به آقای «کروبی» رأی داده؟

- نه فقط رأی داده، بلکه در جهت دهی رأی توده ها نقش داشته و طرفداران خودش

را که کم هم نیستند، به آن سمت سوق داده است. از این منظر نقش «ساسی مانکن» با

«دکتر سروش» قابل مقایسه است؛ من خودم شخصاً کاری را شروع کردم راجع به

تحلیل محتوای ترانه های «ساسی مانکن» و «حسین مخته»؛ البته نیم نگاهی هم به

کارهای کسانی چون «علیش مست» هم دارم.

* محتوای اعتراضی دارد؟

- ظاهراً خیر، اما در بطن ماجرا و در سطوح دوم و سوم از تأویل متن آن رگه هایی از

اعتراض سیاسی و اجتماعی دیده می شود؛ مثلاً شما شعر و موزیک ویدئوی "وای وای

وای، پارمیدای من کوش ... وای وای وای، دارم میرم از هوش" را ببینید، به نظر شما

چرا از میان این همه لوکیشن موجود و ممکن، باید لوکیشن یک مدرسه انتخاب شود؟

چرا یک نفر با خط کش در نقش معلم وارد کلاس می‌شود؟ چرا «سای مانکن» نقش شاگرد را بازی می‌کند و نه معلم؟

* چرا؟

- وجود خط کش در دست معلم - آنهم معلمی که سخت گیر نیست و اجازه می‌دهد شاگردانش از پنجره کلاس دید بزنند و پارمیدا را ببینند یا نشان دهنده ناتوانی و بی اثر بودن جبر اجتماعی است، یا اینکه معلم هم از خودشان است. اساساً معلمی که اجازه مانور به شاگردش بدهد، نشان از اعتقاد جامعه حتی لایه های تحصیل کرده به روشنفکر مردمی چون «سای مانکن» است که با انتخاب درستش در انتخابات ۸۸، درس بزرگی به جامعه روشنفکری ایران داد.

* این رگه ها فقط در ترانه های سای مانکن دیده می‌شود؟

- نه، مشابه همین مسأله را در ترانه "سوسن خانوم" هم می‌بینیم؛ اینکه چرا اسم سوسن که یک اسم سنتی است، انتخاب شده، خود نماد نوعی بازگشت به سنت و رگه هایی از پست مدرنیسم را نشان می‌دهد. اینکه چرا کبوتر، آنهم در این تعداد، به فضا پرواز می‌کنند، اینها همه و همه، نماد است. اینها، زمینه های جدیدی برای روشنفکران دانشگاهی و بخصوص جامعه شناسان ماست که باید در آن تدقیق و تحلیل کنند.

* حال به نظر شما، نسبت روشنفکر با قدرت چیست؟ می‌توان روشنفکر بود و در نظامی توتالیتر کار دانشگاهی کرد؟

- بله! چرا که نه، اتفاقاً بنده معتقدم وقتی نظام، میراث روشنفکران را می‌چاپد، آنها هم باید متقابلاً دولت را بچاپند؛ مثلاً من خودم مسئولیت‌های دانشگاهی و مدیریتی متعدد را تجربه کرده‌ام. ضمن اینکه نظام موجود، به علت فقر علمی و بنیان‌های سست معرفتی، مجبور است به ما روی بیاورد!

* و روی آورده؟!*

- بله، من خودم شخصاً بارها به عنوان استاد آسیب‌های اجتماعی و مسائل خانواده و جوانان و از این دست مسائل، پروژه‌هایی را برای نیروی انتظامی انجام داده‌ام و پول‌های کلانی هم از آنها گرفته‌ام؛ اساساً معتقدم روشنفکران در عین حال که باید در همه عرصه‌ها حضور داشته باشند، اجازه مانور به چهره‌های منتسب به حاکمیت را ندهند، البته نباید شان خود را برای دو قران پول، پایین بیاورند و می‌باید تا می‌توانند دولت و حاکمیت را بچاپند؛ مثلاً من برای یک جلسه سخنرانی کمتر از ۶۰۰ دلار دستمزد نمی‌گیرم!

* ۶۰۰ دلار برای یک جلسه، پول کمی نیست! ظاهراً اوضاع روشنفکران در ایران، چندان هم بد به نظر نمی‌رسد!

- بله و اینگونه است که ما روشنفکری ایران را زنده نگه داشته‌ایم! من امروز به جرئت می‌توانم بگویم که نه تنها روشنفکری که جامعه‌شناسی همچنان زنده است، حتی اگر حاکمیت سعی در مرده‌نمایاندن آن داشته باشد. معتقدم اینها چون نتوانسته‌اند جامعه‌شناسی را آنگونه که خود می‌خواستند اسلامی کنند، حالا مدعی مرگ آن شده‌اند و

به تعبیری می خواهند آش را با جاش ببرند؛ به قول معروف که می گوید، "دیگی که برای من نجوشد، می خواهم کله سگ در آن بجوشد!"

پایان

منبع: وبلاگ فرهنگ عمومی farhang-omumi.blogfa.com

۱۶

پسگفتار

حسین شیران

به گمانم آنگاه که دکتر کچویان در نیمروز روز سه شنبه ۲۵ ام اردیبهشت ماه سال ۱۳۸۶ به سالن شهید مطهری دانشگاه علامه طباطبایی پای گذاشتند تا در خصوص موضوع مورد علاقه‌شان «مرگ جامعه‌شناسی، تولد مطالعات فرهنگی» سخنرانی کنند، هرگز تا این حد تصور نمی‌کردند که این نشست و این سخنرانی **نقطه عطفی در تاریخ تفکر اجتماعی ایران خواهد شد** و جریانی توفنده از آن منشأ خواهد گرفت و سخت و تند و تنومندانه پهنه احساس و اندیشه جامعه‌اندیشان را درخواهد نوردید و در این دو دشت درندشتِ البته نه چندان پر آب و علف، ماجراها خواهد ساخت!

البته که بخشی از این ماجراها در قالب حاشیه‌ها و حادثه‌های ناخوشایندی خود را نشان داد که ایکاش هرگز نمی‌داد! **چه کنیم که ساکن «سرزمین خداوندان احساس» هستیم و واکنش‌هایی از این دست در هر ماجرای و نه فقط این ماجرا، بخشی از افاضات بی بدیل ماست!** من خود نخستین بار که این عنوان آزاردهنده و عصیانگر و

ویرانگر «مرگ جامعه‌شناسی» به گوشم خورد، بی‌پرده بگویم که بسیار دل‌نگران و دگرگون شدم و بلافاصله آن گفته‌ی نغز «نیچه» در شاهکار معروفش «چنین گفت زرتشت» در ذهنم تداعی شد- دقیقاً آنجا که زرتشت اش بهنگام فرود از کوه عزلت نشینی اش در دیدار با زاهد سالخورده‌ای با خود گفت: «این زاهد پیر هنوز نشنیده که خداوند مرده است!»

حال من نمی‌دانم اگر زرتشتِ نیچه این یافته و یا یافته‌اش را همچون بعضی‌ها که به گفتن خبرهای بد علاقه دارند، بی‌مهابا با خودِ آن زاهد پیر هم در میان می‌نهاد و خیلی راحت و آرام و باطمأنینه به او که همه عمرش را در راه خدایش نهاده و از بهر پرستش او به جنگل پناه آورده بود می‌گفت که "بیهوده مکوش! خدایت خیلی وقت است که مرده است"، او به چه حال و روزی می‌افتاد و چه واکنشی از خود نشان می‌داد، اما من که نه تاب عزلت زاهد و نه قدرت ایمان او را دارم، و نه هرگز جامعه‌شناسی خدای من بوده و است، اگر کسی - حتی نه در اندازه زرتشت و نیچه، با اطمینان به من بگوید که "بیهوده مکوش! این جامعه‌شناسی که تو سنگش را به سینه می‌زنی خیلی وقت است که مرده است و تو خبر نداری"، حالا صرفنظر از اینکه خبر درست یا نادرست باشد، فکر نمی‌کنم که برای من در مقام تأثیرگذاری، کم از شنیدن خبر درگذشت یک عزیز باشد! ...

از این نظر به باور من بخشی از آن همه حرف‌ها و حدیث‌ها و حاشیه‌هایی که این نشست و این سخنرانی با آن عنوان بحث برانگیزش چه پیش و چه بعد از نشست در جامعه برپا کرد را می‌توان تابع طبع و قابل تصور دانست، اما فقط بخشی از آن و نه بیش! دیگر نمی‌توان تنها به این بهانه که طبع حساس ما چنین و چنان ایجاب می‌کند احساس و اغراض و تمنیات درونی خود را "بی‌حد و حصر" در اصل جریان دخالت

داد و بعد حق بجانبانه آن را معمول و طبیعی دانست! بی گمان بر هیچ اهل فکری نسزد که حب و بغض درونش را، چه آشکار و چه پنهان، در جامه فکر بر مرکب اندیشه سوار کند و با های و هوی بر این و آن بتازد! ...

عالم اندیشه که جای حب و بغض نیست، به فرض محال اگر هم باشد، خوشبختانه ملاک حقیقت حب و بغض نیست! یعنی که چنین نبوده و نیست چون "من و ما" به اندیشه ای علاقه مند باشیم الزاماً آن اندیشه درست باشد و یا از آن متنفر باشیم آن اندیشه نادرست باشد - حتی اگر غول بی شاخ و دم سیاست پستوانه من و ما و اندیشه ما باشد!

به عقیده من بزرگترین خطر در عالم اندیشه، با دل سراغ اندیشه رفتن و با عقل سراغ دل رفتن است! این خطر همواره در کمین هر متفکری بوده و است؛ این یعنی «حاکمیت دل ها و تبعیت عقل ها»؛ در این حالت متفکر به عشق و علاقه، اندیشه ای را بر می گزیند و بعد با عقل و تفکر به تبیین و تفسیر آن می پردازد؛ اینجا دیگر حقیقت، چندان موضوع طلب نیست بلکه نفس عمل یعنی با عشق و علاقه برگزیدن، خود حقیقت تلقی می شود و عقل مأمور توجیه این عمل می گردد. ...

در حالیکه در این عالم (عالم اندیشه) آنچه اصل است دقیقاً نقطه مقابل این حالت یعنی «حاکمیت عقل ها و تبعیت دل ها» است؛ یعنی که ابتدا باید با عقل برگزید و بعد احیاناً با دل به سراغ آن رفت؛ بیهوده نیست که به تصریح دین، عقل پیام آور اول و راهنمای ذاتی و باطنی انسان تلقی می شود؛ بیهوده نیست که در قرآن، این روشنگرترین و هدایتگرترین کتاب هستی، انسان مدام از این جهت مورد عتاب و خطاب قرار می گیرد که چرا دستکم بقدر ضرورت نمی اندیشد، چرا تفکر نمی کند، چرا عقل خود را بکار نمی اندازد! ...

در هر صورت می‌خواهم بگویم که سلطان بلامنازع عالم اندیشه عقل است و نه احساس؛ اگر که به احساس باشد این عالم هم بسان عوالم دیگر مدام در حاشیه خواهد ماند، اما اگر عقل از سیطره سنگین احساس رهایی یابد و تا حد ممکن حاکم مطلق عالم اندیشه گردد بی‌گمان مسائل حاشیه‌ای که همه از سرمنشأ احساس برمی‌خیزند چندان مجال بروز نخواهند یافت. به گمان من، مهمترین دلیل اینکه ما در هر حوزه‌ای از زندگی جامعه‌ی خویش، تا هست اسیر حاشیه بوده ایم و هستیم خود ناشی از عدم رعایت این اصل اساسی است!

بی‌تردید در هر کجا، هستی هر چیزی، بسته به اصل و اساسی است که باید برقرار باشد تا آن چیز موجود و مؤید باشد؛ پس اگر طالب هستی چیزی هستیم در همه حال باید که هوادار و نگاهدار اصل و اساسش باشیم. در ۲۵ ام اردیبهشت ماه ۱۳۸۶ از سالن شهید مطهری دانشگاه علامه، حالا بهر نحو و بهر نیتی که بود، جریان مشخصی در حوزه اندیشه جامعه‌شناسی جوشیدن گرفت که به باور من صرف نظر از ضعف و قوت منطق و استدلال‌اتش، مشخصاً از این جهت که چالش و جنب و جوشی جدید در این حوزه آفرید، باید آن را پدیده مبارکی دانست و پاسبان اصل و اساسش بود.

آغازگر این جریان با زمینه‌سازی‌های مثبت بسیج دانشجویی، شخص مشخص دکتر کچویان بودند؛ البته نه اینکه اصل جریان از ایشان بوده باشد، (اصولاً بسیار کم اتفاق افتاده است که در دنیا خبری باشد و حقیقتاً بانی و باعثش ما بوده باشیم! البته این را مشخصاً در حوزه علم و دانش و معرفت عرض می‌کنم و نه حوزه‌های مشخص دیگر که انصافاً همیشه از خبرسازترین‌های دنیا بوده و هستیم. در هر صورت) اینجا هم همچون همه یا اغلب موارد دیگر، مواد و مفاد و مصالح این جریان همه از غرب بود و هنوز هم هست؛ یعنی حالا هم بعد پنج شش سال اگر کسی در مقام نقد این جریان

برآید، در رد و اثبات قضایا، اگر نه همه، اغلب مستنداتش از غرب خواهد بود؛ البته قسدم خرده گرفتن بر این روند نیست، **علی القاعده هر جا که تولیدی در کار نباشد لاجرم مصرفی در کار خواهد بود!** می‌خواهم بگویم اگر در ایران این جریان در این تاریخ مشخصاً سرباز کرد در غرب مدت‌ها بود که از جانب برخی طرفدارانش اینجا و آنجا مطرح بود و گاه‌گذاری هم از آنها نوشته‌هایی در قالب مقاله و کتاب بیرون می‌آمد و خود البته از این طریق اخبارش به گوش «ارباب فکر» ما رسیده بود. بنابراین با اینکه **ارباب در حقیقت امر، حامی و خبرگزار این طرح و این جریان بودند تا بانی و خبرسازش**، اما در هر حال آغازگر این بحث و این جریان در ایران را باید شخص شخص ایشان دانست.

در هر صورت اینجا سخن من اینست: حالا که بهر دلیل، توان تولید انبوه بلکه حتی مونتاژ چنین جریاناتی را نداریم، دستکم نگذاریم فروغ فروزش‌های ذهن افروز این جریانات به تنوره هر بادی فروکشیده شود؛ هرگز نباید از نقش مثبت آنها در رشد و توسعه فکری جامعه غافل شد؛ بی‌هیچ تردیدی **نشو و نما و نشاط حیات فکری ما بسته به جریاناتی از این قبیل است** که نه همیشه بلکه هر از گاهی چند در جامعه علمی ما شکل می‌گیرند و از این جهت بر همه ماهاست که چون "نوادر روزگار"مان با آنها برخورد کنیم، نه "پدیده پیش پا افتاده" ای که هر کس هر گونه دلش خواست با آنها تا کند!

از این جهت بر ماست که در سطحی فراتر از دسترس احساس نگاهدار اصل جریان باشیم و به هیچ وجه و دلیلی، خواه ناخواه، اصول را قربانی قصور و متون را فدای حواشی نگردانیم، بلکه همواره با هدایت عقل و نه احساس، پیرامون اصل و متن ماجرا بحث و گفتگو کنیم. **علم بی بحث معنی ندارد؛** اگر قرار باشد در این میان چیزی عاید

ما شود تنها خود از این طریق عاید ما خواهد شد. بر این اساس هر آنچه بحث برانگیز است را باید مفید عالم اندیشه دانست؛ بقول شیخ اجل سعدی شیراز "سه چیز پایدار نماند: مال بی تجارت، ملک بی سیاست و علم بی بحث"؛ و باز به فرمایش خود او "گر از بسط زمین عقل منعدم گردد / بخود گمان نبرد هیچکس که نادانم"؛ ما همین دو شرط یعنی "عقل و بحث" را اگر در عالم اندیشه حاکم سازیم نه فقط در اندک زمانی شاهد رشد جریانات متعدد و مختلفی در آن خواهیم بود بلکه حتی در بلندمدت خود در زمره جریان سازها قرار خواهیم گرفت.

در هر جریانی قوت و جاذبه ای هست، در جریانات عالم اندیشه هم همینطور؛ اگر که این جریانات برای جاری شدن از زمینه و بستری مناسب برخوردار باشند بی تردید جاذبه های آشکار و نهان در آنها آرام آرام جوی های کوچک جاری از عقول منفردی چون من و شما را که بی خبر از هم در گوشه و کنار عالم اندیشه پراکنده ایم، به سوی خود خواهند کشاند و رفته رفته همه خواهیم دید که چگونه در پهنه صحرای فکر و اندیشه ما نهرهای عظیم و پرآبی از این روند جاری خواهند شد.

جوانه های ذهن فروخته اندیشمندان خرد و کلان ما در همه حال منتظر یک تکان جزئی اند، کافی است که جوی کوچکی از این جریانات تا خاک پای این جوانه ها جاری گردد، آنگاه همه خواهیم دید که چگونه تک تک آنها در کوتاه مدت بیدار و شکوفا می شوند و بتدریج پهنه صحرا را تبدیل به باغ و گلستان می کنند. اگر که این باغ و گلستان را صاحب و باغبانی آگاه و دلسوز باشد، یک از هزار و بلکه صد هزار این جوانه ها هم که به اوج رسد آنگاه همه خواهیم دید که چگونه فارابی ها و غزالی ها و ابن سیناها و بیرونی ها دوباره در عرصه عالم اندیشه مان ظاهر می شوند؛ چه اگر باور داشته باشیم تاریخ تکرار می شود پس باید مردان تاریخی هم بتوانند تکرار شوند!

آنچه در این مجموعه خواندید تنها بخش کوچکی از ترنمات تکان و جنبشی بود که جریان اردیبهشت ۸۶ در جامعه آفرید؛ اگرچه در اثنای برخی از آنها هم گاه‌گذاری شاهد تاخت و تاز مرکب احساس بودیم اما در کل، آنچه در آنها مطرح بود بیشتر متوجه اصل و متن جریان بود تا مسائل حاشیه‌ای و این خود آن چیزی است که مشخصاً از بزرگان انتظار می‌رود!

هرگز نباید فراموش کنیم ما اگر که به جامعه‌شناسی روی آورده ایم نه از این جهت بوده است که عاشق خط و خال و چشم و ابرویش بوده ایم؛ اینگونه اگر باشد طبعاً غیرت برخاسته از این عشق هرگز نخواهد گذاشت بگذاریم کسی نگاه چپ به قد و قامت البته نه چندان رعناي آن بیندازد! ... بله، عشق و احساس و علاقه هرگز بیهوده نیست اما دیگر جایش اینجا نیست؛ نه فقط جامعه‌شناسی بلکه هیچ علم دیگری شایسته عشق ورزیدن نیست چه **علم آنگونه که با اشتراک و انتقاد دمساز است با اختصاص و انحصار همسار نیست** و این هرگز آن چیزی نیست که خوشایند عشاق باشد؛ علم به بحث و نقد و به اشتراک زنده است و تنها و تنها با این روال و روند است که می‌تواند و می‌باید به کمال گراید.

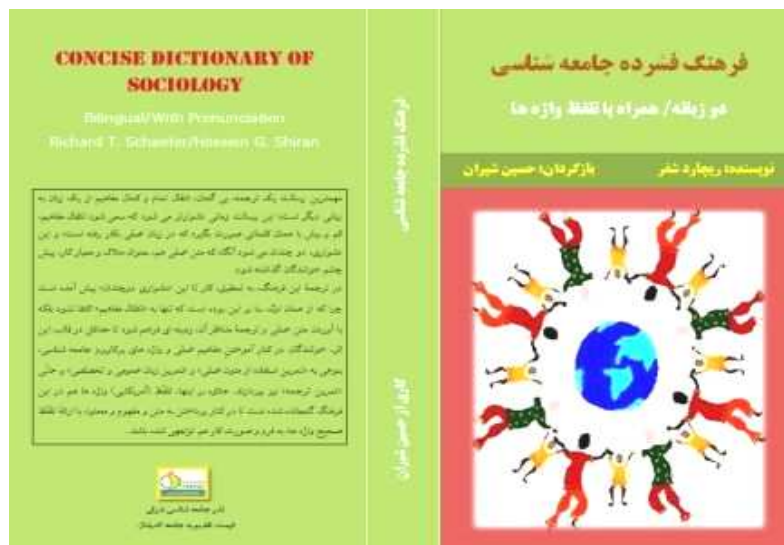
جامعه‌شناسی بعنوان یک علم و دانش بشری برای ما در حکم یک وسیله است نه هدف، ما می‌خواهیم از این علم در راستای شناخت و اصلاح و پیشرفت جامعه کمک بگیریم، پس بگذار تا هر کجا که ممکن است بنیان و اساس این علم در معرض نقد عقول قرار بگیرد؛ این علم نه فقط از این باب هرگز نخواهد کاست بلکه هر روز بیش از دیروز به کمال خواهد گرایید. مگر نه اینکه همه در جستجو و جنب و جوش اند تا هر آن وسیله‌ای که بکارش می‌گیرند از هر نظر کامل‌ترین باشد، پس **بگذار جامعه‌شناسی هم به هر طریق که ممکن است جزو کامل‌ترین‌ها گردد!** پایان

جامعه‌شناسی شرقی منتشر کرده است:

فرهنگ فشرده جامعه‌شناسی

دو زبانه / همراه با تلفظ واژه‌ها

کاری از حسین شیران



برای دانلود رایگان این اثر به بخش انتشارات جامعه‌شناسی شرقی مراجعه کنید و یا مستقیماً از لینک زیر دانلود کنید:

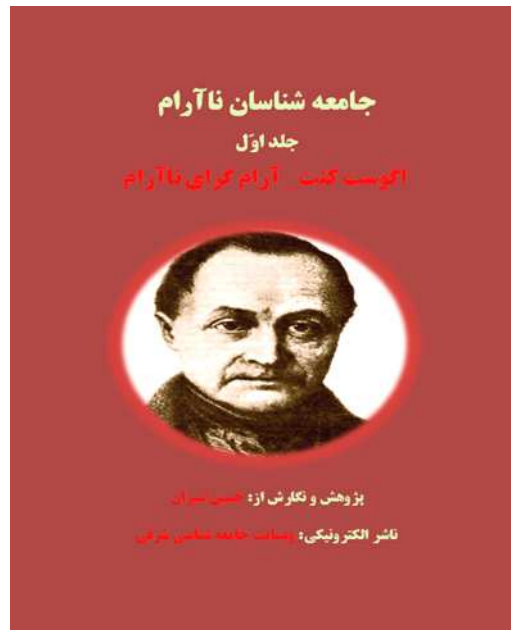
www.orientalsociology.ir/post/80

جامعه‌شناسی شرقی منتشر کرده است:

جامعه‌شناسان ناآرام

جلد اول: اگوست کنت؛ آرام‌گرای ناآرام

پژوهش و نگارش: حسین شیران



برای دانلود رایگان این اثر به بخش انتشارات جامعه‌شناسی شرقی مراجعه کنید و یا مستقیماً از لینک زیر دانلود کنید:

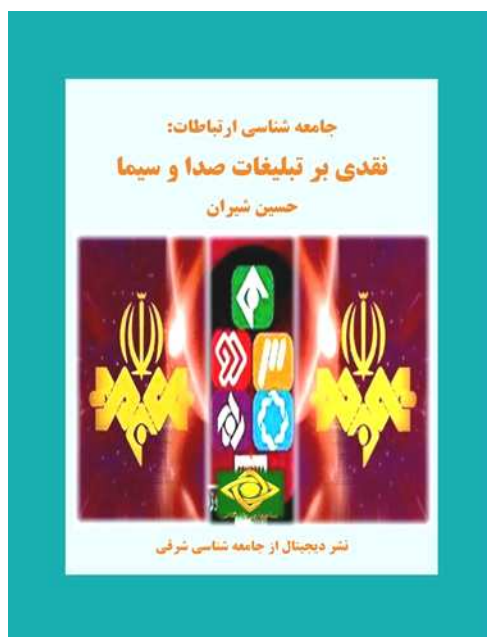
www.orientalsociology.ir/post/91

جامعه‌شناسی شرقی منتشر کرده است:

جامعه‌شناسی ارتباطات:

نقدی بر تبلیغات صدا و سیما

نوشته: حسین شیران



برای دانلود رایگان این اثر به بخش انتشارات جامعه‌شناسی شرقی مراجعه کنید و یا مستقیماً از لینک زیر دانلود کنید:

www.orientalsociology.ir/page/22

جامعه‌شناسی شرقی منتشر کرده است:

به کدام نظریه اجتماعی گرایش دارید؟

ابزاری برای سنجش میزان گرایش فکری شما به نظریات مختلف جامعه‌شناسی

ترجمه و تألیف: حسین شیران



برای دانلود رایگان این اثر به بخش انتشارات جامعه‌شناسی شرقی مراجعه کنید و یا مستقیماً از لینک زیر دانلود کنید:

www.orientalsociology.ir/post/102

***Death Of Sociology;
Yes Or No?***

***A Collection Of Essays, Speeches, Interviews
and Debates***

Gathered & Edited by

Hossein Shiran

Published by

Oriental Sociology

March 2013