

اندیشه اجتماعی، دانش جامعه‌شناختی

علی‌رضا شجاعی‌زند^۱

چکیده: در دیداری مجدد با جامعه‌شناسی به منظور مقایسه مبانی و دستاوردهای معرفتی آن با اندیشه‌های اجتماعی، حداقل چهار دسته اختلاف، قابل شناسایی است. در بررسی اجمالی این وجوه تفاوت، بدون هرگونه اطلاق‌نگری منجر به حذف برخی از وجوه به نفع وجوه دیگر و یا نادیده‌گرفتن امکان تأثیرگذاری توأمان، چنین به نظر می‌رسد که در این میان، بیشترین و بارزترین سهم به تفاوت‌های «انگاره‌ای» تعلق دارد. این مسئله با مروری بر اصلی‌ترین مفروضات انگاره‌ای جاری در هریک از این دو سنخ معرفتی، بیشتر احراز می‌گردد.

این مطالعه به جز تلاش برای سامان‌دهی به بحث‌های پراکنده‌ای که در تبیین نسبت میان «اندیشه اجتماعی» و «دانش جامعه‌شناختی» صورت گرفته است، پرسش دیگری را نیز تعقیب کرده است و آن، این است که در دوره‌ای که امکان کشف و شناسایی انگاره‌های معرفتی و نمایان‌سازی وجوه متمایز آن‌ها میسر شده است و متفکرین در این باره به نوعی خودآگاهی معرفتی رسیده‌اند، آیا می‌توان با گذر از برخی اسطوره‌های چارچوب، معرفت علمی - عقلانی آینده را خلاقانه و گزینش‌گرانه‌تر از پیش رقم زد؟ به نظر می‌رسد که در پیش‌گرفتن این روند، مستلزم وجود نوعی خودباوری است که در مولد و خاستگاه جامعه‌شناسی یعنی غرب، بیش از جاهای دیگر وجود دارد؛ در عین حال بضاعات و ظرفیت‌های معرفتی مسلمانان برای چنین ابداع و سنتزی، بیش از آنان است. ما به این تلقی و ایده به نحوی بسیار موجز و خام، در نتیجه‌گیری پایانی بحث اشاره کرده‌ایم تا شاید بهانه و مداخلی باشد برای ورود به مطالعات جدی‌تر «فراجامعه‌شناسی» در آینده.

کلیدواژه‌ها: اندیشه اجتماعی، دانش جامعه‌شناختی، انگاره، فراجامعه‌شناسی

^۱ عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس.

مسئله

کُنت و پوزیتیویست‌های بعد از او چنین می‌پنداشتند که با ولادت معرفت‌پوزیتیویستی و علم‌جامعه‌شناسی، روزگار اندیشه‌های اجتماعی آمیخته با فلسفه و الهیات نیز به سر آمده است. جامعه‌شناسی در انگاره اولیه خویش، علمی به شمار می‌آمد که از خاکستر «تفکر اجتماعی» پیش از خود برخاسته بود و لذا تلاش داشت تا هرگونه شبهه پیوند و ارتباط با آن را از دامان خویش بزدايد و نسبتش را با مادر علوم دقیقه یعنی فیزیک^۱ و طبیعیات برقرار سازد (گیدنز ۱۳۷۸: ۱۵۹).

جامعه‌شناسی، دوره نخست شکل‌گیری را با سودای استقلال از معرفت فلسفی و الهیاتی و با بی‌اعتنایی به میراث تفکر اجتماعی پیش از خود سپری کرد. این مرحله با تمام خودباوری حاکم بر آن، بیش از آن که دوره تولید و زایش مبتکرانه اندیشه جامعه‌شناختی باشد، در بسیاری از ایده‌های نظری و اصول روش‌شناختی، متأثر از انگاره پوزیتیویستی

۱. «فیزیک اجتماعی»، نخستین نامی بود که کُنت بر علم‌الاجتماع جدید نهاد؛ لیکن بعدها برای پرهیز از اتهام تبعیت از آدولف کتله که پیش از او این نام را برای آمارشناسی‌های خود ابداع کرده بود، آن را به «جامعه‌شناسی» تغییر داد. کُنت، بلاشک بنیانگذار نام جامعه‌شناسی بوده است، اما در منتسب ساختن بنیادگذاری علم جامعه‌شناسی به او، تردیدهای فراوانی وجود دارد؛ چندان که نه آرون، نه گیدنز و نه ریتزر از او در شمار بنیانگذاران عمده یاد نکرده‌اند. پارسونز نیز وقتی به «دیدار مجدد کلاسیک‌ها» می‌رود، هیچ سراغی از کُنت و مارکس نمی‌گیرد. اگر علت یاد نکردن از مارکس را به حساب سوگیری‌های فراعلمی او بگذاریم، نادیدن کُنت در جمع جامعه‌شناسان را باید ناشی از بنیانگذار نشناختن او دانست (آرون، ۱۳۷۰: ۲۵-۶، گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۵، پیرسون، ۱۳۸۰: ۱۱۵، ریتزر، ۱۳۷۴: ۷۶۲ و پارسونز، ۱۳۷۳).

به نظر می‌رسد با همه سهو و خطاهایی که در اندیشه جامعه‌شناختی کُنت وجود دارد، سهم او در علم‌الاجتماع جدید چیزی بیش از یک نام‌گذاری ساده است و آن را می‌توان در تلاش او برای برافراشتن علم استقلال این علم، از مجرای تعیین موقعیت جامعه‌شناسی در سلسله مراتب علوم و در احراز موضوع، روش و مسائل خاص آن به دست آورد. فضل کُنت بیش از هر چیز، ناشی از موقعیتی است که در نقطه عطف تحولات معرفتی علوم اجتماعی در قرن نوزده داشته است و پیوندی که میان چند جریان فکری زاینده در آن موقعیت برقرار کرده است. همین ویژگی هاست که او را از موقعیتی برتر از منتسکیو، کُندرسه و سیمون از یکسو و ویکو از سوی دیگر قرار می‌دهد.

حاکم بوده است. جامعه‌شناسی در اعصار بعد و در بیرون از جغرافیای اولیه نشو و نمای خویش، ظرفیت‌های ابداعی و تألیفی - در مقابل تقلیدی و اقتباسی - بیشتری از خود نشان داد. این توفیق علاوه بر عامل زمان و کسب پختگی، متأثر از تردید و روی‌گردانی از انگاره‌های حاکم بر اندیشه جامعه‌شناختی دوران شکل‌گیری بوده است. تغییر بستر جغرافیایی جامعه‌شناسی از فرانسه به آلمان و همنشینی با ایده‌آلیسم نظری در آن سامان، عامل مؤثری در نیل علم‌الاجتماع جدید به مراحل پیچیده و خلاقانه‌تر بود. ادامه همین فرایند، زمینه‌های تجدید مودت و درک متقابل میان جامعه‌شناسی و فلسفه در مرحله نخست و اندیشه‌های اجتماعی فیلسوفان و متألهان در مراحل بعدی را فراهم آورد. البته این استمداد و امتزاج با توجه به قهر و ادبار اولیه، هیچ‌گاه صورت رسمی، مستقیم و اعلان‌شده‌ای به خود نگرفت و همواره در وضعیتی غریب و مترقب باقی ماند؛ تنها در آدوار اخیر است که برخی از فیلسوف جامعه‌شناسان، مثل مید، شوترز، پوپر و فوکو، به این تعاضد و همکاری صورت رسمی و علنی تری بخشیده‌اند.^۱

آنچه از این بحث برای ما در این مطالعه اهمیت دارد، بررسی در درجه اول، وجود تفاوت میان اندیشه اجتماعی و دانش جامعه‌شناختی است و در صورت احراز تفاوت یا تفاوت‌ها، شناسایی مهم‌ترین وجوه ممیزه آنهاست و پاسخ به این پرسش که از دو راهکار حفظ مرزبندی و تنافر و یا گشودگی و تعاضد میان این دو معرفت اجتماعی، کدام‌یک به تقویت و تکامل جامعه‌شناسی کمک می‌کند؟ و بالاخره چه شرایط و ضوابطی در این کار برای مصون‌ماندن از مخالطات معرفتی و لغزش‌های روش‌شناختی باید رعایت شود؟^۲

۱. جامعه‌شناسان ارتدکس نیز در برابر این گرایشات نامأنوس و نوپا در جامعه‌شناسی، بدین شکل عکس‌العمل نشان داده‌اند که آنها را به عنوان جامعه‌شناس به رسمیت نشناخته و تألیفات آنان را در زمره ادبیات جامعه‌شناختی و متون آموزشی محسوب و توصیه نکرده‌اند.

۲. این کار تلاشی است ابتدایی و خام در مسیری که ریتزر آن را «فراجامعه‌شناسی» (Metasociology) و گلدنر، «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی» (Sociology of sociology) نامیده است. ریتزر به نقل از فرفی می‌گوید: فراجامعه‌شناسی، مقدمات و پیش‌فرض‌های دست‌اندرکاران این رشته را مورد بررسی قرار می‌دهد. فراجامعه‌شناسی یک تلاش پسینی است که موضوع آن خود جامعه‌شناسی است. به علاوه به تأسی از

وجود تفاوت

جامعه‌شناسان، اصل وجود تفاوت میان اندیشه اجتماعی و معرفت جامعه‌شناختی را مسلم گرفته‌اند و کسانی که در این باب تأملاتی داشته‌اند، تلاششان عمدتاً مصروف بررسی و بیان وجوه این تفاوت بوده است. کمتر جامعه‌شناسی را می‌توان سراغ گرفت که خود را جامعه‌شناس بداند و به تفاوت‌های «روش‌شناختی» و حتی تفاوت «أغراض» خویش با متفکرین غیر جامعه‌شناس واقف نباشد و بر آن تأکید نرزد. این موضع حتی در بین جامعه‌شناسانی که با اعتماد به نفس و آسودگی خاطر بیش‌تری به سراغ آثار فلاسفه اجتماعی رفته‌اند، وجود داشته است. اقبال یا ادبار و خوش‌بینی یا بدگمانی نسبت به این ذخایر معرفتی، همواره در بین جامعه‌شناسان وجود داشته و نقد و ایرادهای فراوان و عدول و تعدیل‌های بسیاری نیز در آن‌ها صورت گرفته است، مع‌الوصف کمتر موردی را می‌توان سراغ گرفت که وجود تفاوت میان این دو دستاورد معرفتی را به کلی منکر شود و به این‌همانی جامعه‌شناسی و اندیشه اجتماعی صحه گذارد. آن دسته از مشابه‌یابی‌های صوری و ظاهری که گاهی توسط برخی از متأملان در آرای متفکرین اجتماعی مسلمان و غیر مسلمان صورت گرفته و با توییح و سرزنش متجددین مواجه گردیده است^۱ را نیز نمی‌توان و نباید به حساب یکسان‌بینی‌های ساده‌اندیشانه گذارد. تشابه‌یابی، گام اول یک بررسی مقایسه‌ای است که البته ممکن است بعضاً به دلیل بُعد قابل توجه زمانی میان مثلاً عصر ابن خلدون و روزگار دورکیم و احياناً تمایلات قوم‌محورانه، تا حدی با ابراز شگفتی و ساده‌نگری همراه شده باشد. و الا^۲ در مقام تفصیل و تدقیق، همانان نیز به فقدان شرایط عینی و ضرورت‌های بیرونی و لزوم رسیدن دانش اجتماعی به میزانی از انباشتگی و عمق معرفتی برای ظهور این رشته علمی اذعان خواهند کرد.

پارسونز که از «دیدار مجدد با کلاسیک‌ها» سخن گفته، می‌توان این کار را به «دیداری مجدد با جامعه‌شناسی» نیز تعبیر کرد (ریتزر، ۱۳۷۴: ۶۲۵-۷، گلدنر، بی تا: ۴۳ و پارسونز، ۱۳۷۳).

۱. برای تفصیل در این باره، نگاه کنید به: طباطبایی، سیدجواد. ابن‌خلدون و علوم اجتماعی تهران. طرح‌نو. ۱۳۷۴. (فصول ۴ و ۵).

وجوه تفاوت

مهم‌ترین وجوه تفاوت میان اندیشه اجتماعی و دانش جامعه‌شناختی، بر حسب آنچه به صورت پراکنده در این باب گفته شده است را می‌توان در چهار دسته زیر از یکدیگر تفکیک کرد. از این چهار، دو دسته نخست، ماهیت گسستی دارند؛ در حالی که وجوه دیگر، به تفاوت‌های محدودتری که بیشتر مربوط به تأثیرات ناشی از گذشت زمان است، اشارت دارند.

۱. **تفاوت‌های انگاره‌ای:** فرض نخست در تفاوت‌های موجود میان این دو معرفت، اعتقاد به وجود تفاوت‌های انگاره‌ای^۱ است. بدین بیان که تفاوت‌ها، چیزی بیش از بی‌کفایتی و ضعف و خطای یکی در برابر امتیازات و برتری‌های دیگری است و باید آن را در تعلق هر یک به پارادایمی متفاوت از دیگری جست. اگر ارزش‌گذاری‌های کُنت بر مرحله سوم تحول معرفت بشری را عجلتاً کنار بگذاریم، نظریه تحول معرفتی او نیز بر وجود انگاره‌های معرفتی بر اندیشه بشر در ادوار مختلف صحه گذارده است. رجحانی که او به معرفت علمی - اثباتی مرحله سوم می‌دهد نیز در همین چارچوب قابل فهم و توجیه است؛ بدین نحو که در عین شناسایی و اذعان به وجود ادوار پارادایمی، خود نیز اسپر یک داوری انگاره‌ای شده و به‌طور طبیعی، از برتری‌های معرفت‌شناختی همان انگاره نیز دفاع نموده است.^۲ دیگران هم که به وجود تفاوت‌های کیفی و ماهوی میان اندیشه اجتماعی و دانش جامعه‌شناختی اذعان نموده و بر آن پای فشرده‌اند، هم در تشخیص تفاوت‌ها و هم در داوری و ارزش‌گذاری آن‌ها، به نوعی بر اصل ادوار پارادایمی و تأثیرات آن بر معرفت

۱. ریتزر و دیگران، «انگاره» (Paradigm) را در معنای محدودتر «رهیافت» و «چشم‌انداز» بکار برده‌اند و بر همین اساس، جامعه‌شناسی را یک علم چندانگاره‌ای دانسته‌اند که با معنای مورد نظر ما از آن، بکلی متفاوت است. ما در این بحث، انگاره را به همان معنای کوهنی گرفته‌ایم که محصول انقلاب‌های علمی است و بر فراز و مؤثر بر دیسپلین‌های معرفتی عمل می‌کند، نه در ذیل و متأثر از آن‌ها (ریتزر، ۱۳۷۴: ۶-۶۳۲ و کوهن، ۱۳۶۹).

۲. جانبداری انگاره‌ای کُنت را از این مدعای او نیز می‌توان تشخیص داد که می‌گوید: درحالی که ادوار ربانی و متافیزیکی، مراحل انتقالی هستند، مرحله اثباتی هیچ‌گاه سپری نمی‌شود (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۶۵).

رایج در آن عصر صحه گذارده‌اند! این نیز رویه رایجی است که معمولاً هر اندیشمند و نظریه‌پرداز، در عین اذعان به وجود پارادایم‌ها و اثبات آن در حق آسلاف، آراء و اندیشه‌های خویش را مشمول تأثیرات پارادایمیک نمی‌شناسد؛ و گرنه به خود اجازه نمی‌داد که از منظر یک پارادایم، به قضاوت در باره تولیدات نظری پارادایم‌های دیگر بنشیند و احکامی قاطع در باره صحت و سقم و کمال و نقص آن‌ها صادر نماید.

ظهور و افول پارادایم‌های معرفتی، علل فرامعرفتی دارند^۱، اما پس از پاگیری، بر مبادی معرفتی، بر اصول و معیارهای معرفت‌شناختی، بر رهیافت‌های روش‌شناختی و بالاخره بر موضوعات و مسائل معرفت برانگیز هر عصر اثر می‌گذارند. این‌که چه تصور و برداشتی از هستی و از جهان و از انسان، شیوع یابد و از چه مرجعی اعتبار گیرد و به چه سؤالات و مسائلی در ذهن عالمان دامن زند، به میزان زیاد تابع اوضاعی است که واقعیت‌هایی چون وضعیت اقلیمی، شرایط سیاسی - اجتماعی، توانایی‌های تکنولوژیک و معیشتی و بالاخره پیشینه‌های فرهنگی - معرفتی آن را رقم زده و البته به نوبه خود از انگاره معرفتی حاکم نیز تأثیر پذیرفته است.

اذعان به وجود پارادایم‌های معرفتی حاکم بر اندیشه بشر در هر دوره، به معنی دچار بودن بشر به یک نسبیّت‌گرایی مطلق و غیر قابل تفوق نیست. اولاً بشر با هر گام، به شکلی بر موانع و لغزش‌گاه‌های معرفتی خویش واقف شده و فائق آمده و انگاره‌های متقن‌تری را شکل داده است و ثانیاً در دوره اخیر، با شناسایی یکی دیگر از لغزش‌گاه‌های معرفتی، یعنی انگاره‌ها و چارچوبه‌های محصورکننده اندیشه در هر عصر و کشف راز و رمز حاکم بر آن، تلاش مؤثری را برای غلبه بر آن آغاز نموده است. مزیت این عصر بر اعصار ماضی، در امتیازات موجود در پارادایم علمی بر پارادایم فلسفی یا الهی - بنا به تعبیر صریح گنتی -

۱. سید جواد طباطبایی از جمله کسانی است که نسبت میان جامعه‌شناسی و اندیشه اجتماعی فیلسوفان گذشته، خصوصاً متفکرین مسلمان را «گسستی» می‌داند. او در توضیح چرایی این که گنت بنیانگذار شد و خلدون نشد، به تفاوت در مبانی فکری آنان اشاره می‌کند و می‌گوید، علوم اجتماعی جدید به دنبال تحول در مبانی معرفتی انسان مدرن، پدید آمد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۹، ۱۹۲ و ۲۱۲).

۲. ریتزر نیز معتقد است که انگاره‌ها از دو حیث شناختی و اجتماعی برخوردارند (همان: ۶۲۷).

نمی‌باشد؛ بلکه در کشف آن از وجود اسطوره‌های چارچوب (پوپر، ۱۳۷۹) و پارادایم‌های معرفتی است و تلاش برای شناسایی هر چه بیشتر مشخصات و ساز و کار آن به منظور کنترل و خنثی‌سازی تأثیراتش بر عملکرد ذهن و تولیدات اندیشه‌ای است.

ما حرکت جامعه‌شناسی در دهه‌های اخیر و در برخی از پایگاه‌های نشو و نمای آن را در راستای از میان برداشتن محدودیت‌های انگاره‌ای و رسیدن به درک متواضعانه‌تری از مزیت‌های نسبی هر یک از دانش‌های بشری ارزیابی می‌کنیم. از این رو حتی اگر بتوان از تفاوت‌های موجود میان اندیشه اجتماعی و دانش جامعه‌شناختی، تبیینی پارادایمی ارائه کرد، چنین نیست که شکاف و فاصله موجود میان آن‌ها، وضعی بلا تغییر و غیر قابل رفع و اصلاحی داشته باشد.

۲. تفاوت‌های بینارشته‌ای: هنوز بر سه اصل متمایزکننده رشته‌های مختلف دانش

که از اعصار ماضی مبنای تفکیک و طبقه‌بندی علوم بوده است، ممیزه دیگری افزوده نشده است. البته در آدوار اخیر که جنبه معرفت‌شناختی دانش، اهمیت بیشتری پیدا کرده است، بعضاً منظر مطالعه از حیث بیرونی یا درونی بودن و یا مرتبه اول و دوم بودن معرفت نیز به عنوان یک شاخصه ممیز در کنار سه شاخصه کهن مطرح شده است که پیش از آن در بحث‌های روش‌شناختی هر علم، ملحوظ نظر قرار می‌گرفت.

«موضوع»^۱ مطالعه، «روش» و «منظر» مطالعه و بالاخره «غرض» مطالعه، سه یا چهار شاخصه‌ای است که با بررسی آن‌ها ملاحظه می‌شود که جامعه‌شناسی را نمی‌توان بسادگی، امتداد کمال‌یافته تفکر اجتماعی محسوب کرد؛ بلکه دانش اجتماعی کاملاً جدید و متفاوتی است که جز در موضوع، آن‌هم به نحو اجمال، هیچ وجه اشتراکی با تفکرات اجتماعی پیش از خود ندارد.

اعتقاد جامعه‌شناسان ارتدکس بر این است که «موضوع» تفکر اجتماعی، اجتماعات ساده و یکدست و بی‌مسئله سنتی بوده است، در حالی که «موضوع» مورد علاقه

۱. این «موضوع» است که «قلمرو»ی یک علم را مشخص می‌کند و هر دو بر روی هم، «مسائل» مورد علاقه آن را شکل می‌دهند.

جامعه‌شناسان، جوامع پیچیده، ناهمگون و پُرمسئلهٔ مدرن است. با عبور از شباهت‌های ظاهری در تجمعات انسانی، به این حقیقت اذعان خواهد شد که تفاوت میان این دو نوع، تنها در مشخصات کمی و حتی درجهٔ پیچیدگی و تنوع آن‌ها نیست، بلکه به مرحلهٔ تفاوت‌های کیفی و ماهوی رسیده است.^۱ اهتمام محدود جامعه‌شناسان به اجتماعات سنتی نیز غالباً صورت فرعی و تبعی داشته و تنها در بحث از روند و چگونگی انتقال جوامع سنتی به مدرن مطرح شده است.^۲ بی‌ربطی جامعه‌شناس به این نوع جوامع به حدی است که برای رفع نیازهای نظری و اطلاعات تجربی خود راجع به این نوع جوامع نیز هیچ‌گاه رأساً اقدام نکرده، بلکه از دستاوردهای میدانی و محتوایی مردم‌شناسان و تاریخ‌نگاران استفاده نموده است. از همین روست که جامعه‌شناسی را از آغاز، علم جامعهٔ مدرن دانسته‌اند و جامعه‌شناسان نیز بر این باور شایع، پای‌بند مانده‌اند.

به‌علاوه جامعه‌شناسی، یک علم «مسئله‌کاو» است و به دورانی از حیات جوامع اهتمام نشان داده است که به‌سبب وقوع تغییرات کمی و کیفی در مختصات اجتماعات بشری، مسائل عدیده و بسیار پیچیده‌ای بروز کرده که بررسی و حل آن، مستلزم استمداد از نگرش‌های جدید و به کارگیری روش‌هایی متفاوت از شیوهٔ پیشینان بوده است. بدیهی است که یکی دیگر از تمایزات مهم این دو مشرب معرفتی، از خصالت «مسئله‌محور» جامعه‌شناسی که آن را بیش از اندیشهٔ اجتماعی با تجلیات عینی پدیده‌های اجتماعی مواجه می‌سازد، برخیزد.

۱. طباطبایی این جنبه را در تفاوت میان مدینه (Polis) و جامعه (Society) یافته است؛ اما به روشنی توضیح نمی‌دهد که این دو از چه حیثی با یکدیگر متفاوتند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۹ و ۱۳۱).

۲. ویژگی بارز در نگرش جامعه‌شناسان نسبت به جوامع ماقبل مدرن، در این نکته ناگفته نرفته است که هرگز در آن‌ها چیزی برای آموختن، وجود ندارد و لذا تنها می‌توانند موضوع شناسایی متجددین قرار گیرند و نه همچون فاعلان شناسا در موضع شناختن.

3. Problematic

۴. مسئلهٔ «تغییر»، پدیدهٔ ناشناخته‌ای برای بشر ماقبل مدرن نبوده است؛ در واقع این سرعت و عمق تغییرات در عمر یک نسل است که تجربهٔ آن برای اولین بار در دنیای مدرن ممکن گردیده است.

تمایزات روش‌شناختی شاید بدیهی‌ترین عنصر جداکننده جامعه‌شناسی از اندیشه‌های اجتماعی پیش از آن است و بیشترین تأکیدات از سوی تحلیل‌گران را نیز همین مسئله به خود اختصاص داده است. جوهر ممیزات و امتیازاتی که گنت و دورکیم برای جامعه‌شناسی به مثابه دانشی جدید قائلند، به خصوصیات روش‌شناختی آن مربوط می‌شود. تأکید و تلاش جامعه‌شناسان کلاسیک (گیدنز، ۱۳۷۸) بر ارائه تعریفی جامع و مانع از «موضوع» علم جدید، بیشتر به کار مرزگذاری با علومی نظیر زیست‌شناسی و روانشناسی و گاهی مردم‌شناسی می‌آمد تا جداسازی آن از اندیشه اجتماعی که از حیث موضوع در معنای عامش، تفاوت آشکاری را نشان نمی‌داد. برای این منظور، بزرگ‌نمایی در مشخصات «روش‌شناختی» دانش جدید، بیش از هر چیز به کار آمد و جامعه‌شناسان کلاسیک نیز حداکثر استفاده را از آن بردند. با این حال، تفارقات روش‌شناختی میان اندیشه اجتماعی کهن و دانش جامعه‌شناختی جدید، مرز قاطع و مشخصی نداشت؛ بلکه محدوده و فواصل آن، عمدتاً تابع نحله و رهیافت حاکم بر هر یک از آن‌ها در آدوار پارادایمی مختلف بوده است. چنان‌که در دوره غلبه پوزیتیویسم بر اندیشه جامعه‌شناختی، و متقابلاً در دوران‌های رونق آموزه‌های فلسفی و کلامی، حادث‌ترین تقارها میان این دو شیوه معرفتی به ثبت رسیده است. در آدوار اخیر که تعدیل و تعادل بیشتری در رهیافت‌های حاکم بر اندیشه جامعه‌شناسی رخ داده و موجب تجدیدنظرهای روش‌شناختی مهمی در روش‌های طبیعی‌مآبانه پیشین شده است، شاهد کمتر شدن شکاف‌های روش‌شناختی مفروض و اذعان و اعتراف‌های متقابل نسبت به قابلیت‌های یکدیگر هستیم.

در باب منظر مطالعه نیز نمی‌توان با حکم قاطعی میان آن دو تفکیک و تمایز قائل شد. سخن اصلی در این باره به «اعتبار عقلانی» مدعیات و «جهت‌مندی» نظریات معطوف می‌باشد. اگر چه تفکرات اجتماعی کلامی بیش از اندیشه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی، با مسئله تحدید اعتبار و ابتلای به سوگیری مواجه است، اما احتمال دچار شدن به آن برای جامعه‌شناسی نیز به کلی منتفی نیست.

اغراض محتمل در تأملات اجتماعی متفکرین قدیم و جدید در پنج دسته زیر از هم قابل تفکیک است: ۱. رویکرد انتقادی؛ ۲. رویکرد اصلاحی؛ ۳. رویکرد یوتوپینیستی؛ ۴. رویکرد توجیهی و مدافعه‌گرانه و ۵. رویکرد توصیفی و تبیینی.

از بین پنج رویکرد مذکور که به اعتباری همان اغراض عالمان است، رویکرد یوتوپینیستی انحصاراً به متفکرین اجتماعی و رویکرد توصیفی - تبیینی به جامعه‌شناسان تعلق دارد.^۱ در باب دو رویکرد نخست نیز چنین ادعا شده که با جامعه‌شناسی پا به عرصه وجود گذارده‌اند (آبراهام ۱۳۶۳: ۶ - ۵). این از خصلت «مسئله‌محور» بودن جامعه‌شناسی است که جامعه‌شناسان را به سوی نقد و اصلاح، یعنی «بررسی‌های اجتماعی» و «مهندسی اجتماعی» سوق داده است. تنها رویکردی که می‌توان برای آن شواهدی در هر دو رشته پیدا کرد، رویکرد حاوی اغراض «توجیهی» است که هم در میان متفکران اجتماعی و هم در جمع جامعه‌شناسان، مصادیق فراوانی برای آن وجود دارد.

چنانچه بخواهیم رویکردهای پنجگانه مذکور را از حیث تعلق خاطرهای ایدئولوژیک و امکان رعایت بی‌طرفی با هم مقایسه نمائیم، باید اذعان کرد که به جز رویکرد پنجم^۲، بقیه آن‌ها با شدت و ضعف، به این مسئله دچارند. بدیهی است که بر این اساس و از این حیث، مرز چندان روشن و مفارقی میان اندیشه اجتماعی و دانش جامعه‌شناختی باقی نخواهد ماند. لذا این‌که جامعه‌شناسی از حیث غرض، همواره خود را یک علم بی‌طرف

۱. طباطبایی در فصل ۶ کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی مدعی است که درحالی که «واقع‌گرایی» ابن‌خلدونی، او را در سطح «توصیف» متوقف ساخته، «مفهوم‌سازی» برخاسته از اهمیت‌یافتن فاعل شناسا (Subject) و معقول بالذات در اندیشه مدرن، جامعه‌شناسی را به سطح «تبیین» ارتقاء بخشیده است؛ بی آن که دچار ایده‌آلیسم و یا بی‌اعتنایی به واقعیت گردد. در احرار و قبول نکته ابراز‌شده از سوی طباطبایی، در مقام بیان یکی دیگر از وجوه تفاوت میان اندیشه اجتماعی و دانش جامعه‌شناختی، تردیدهایی وجود دارد که بحث آن را به مجال دیگری باید سپرد.

۲. در امکان و لزوم بی‌طرفانه برگزارکردن مطالعات «توصیفی - تبیینی»، کمترین تردیدی نیست؛ اما این‌که نتایج حاصل از آن در خدمت برآورده ساختن هیچ غرضی قرار نگیرد، تردید جدی وجود دارد. پیوند علم و قدرت که از طریق واسطه‌ای به نام قدرت «پیش‌بینی و مهار» برقرار شده است، همواره مانع از آن شده تا علوم اجتماعی بتواند همچون فلسفه، مسیر علم برای علم را بدون تأثیرپذیری از هر عامل بیرونی ببیماید.

معرفی کرده است، هم محل تردید است و هم موجب اعتراض. جامعه‌شناسان با متهم کردن اندیشه‌گران اجتماعی ما قبل خود، به داشتن اغراض اصلاح‌گرانه و یوتوپینیستی که باعث غلبه ذهنیت و امیال بر عینیت حقایق می‌گردد، تلاش داشته‌اند تا خود را در جمع دانشمندان علوم فیزیکی و طبیعی جای دهند. لیکن خطای ایشان علاوه بر نادیدن تفارقات موضوعی، در این است که بی‌طرفی عالم در مقام شناسایی و داوری را که یک اصل روش‌شناختی است، با بی‌غرض و غایت بودن علم که یک تقاضای محال است، اشتباه گرفته‌اند.

از آنجا که هیچ فعل بی‌غرض از انسان سر نمی‌زند، علم نیز به عنوان فعل تحقق‌یافته انسانی، نمی‌تواند بی‌غرض و غایت باشد؛ حتی آنجا که هیچ غرضی جز پاسخ به کنجکاوی یا خواهش درونی خود عالم به اصطلاح علم برای علم نیست. از این حیث نیز تفاوت محرز میان اندیشه اجتماعی و جامعه‌شناسی وجود ندارد؛ چرا که می‌توان در میان هر دو گروه، صاحبان اغراض گوناگون برای علم‌آموزی و علم‌پروری را سراغ داد. اگر زمانی متفکرین اجتماعی به خاطر رویکردهای خیرخواهانه و قراردادن اندیشه در خدمت آرمان، متهم به آلوده‌ساختن ساحت علم به اغراض غیر علمی بودند، امروزه جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان، بیش از هر زمان دیگری به این قبیل خدمتگذاری‌ها مبتلا هستند.^۱ با این معیار شاید فیلسوفان به طور کلی و فلاسفه اجتماعی به طور خاص، سربلندتر از دیگران باشند؛ چرا که با مقاومت در برابر کاربردی‌کردن محض دانش^۲، استقلال عمل خویش را بیش از اندیشمندان دیگر حفظ کرده‌اند.

۳. تفاوت در انباشتگی: آنچه معمولاً به عنوان مصادیق اندیشه اجتماعی سراغ داده

می‌شود، عمدتاً به اعصار ماضی و بنا به دوره‌شناسی غربی، به اعصار باستان و میانه تعلق دارد. لذا شاید بارزترین سبب تمایز میان این دو مشرب اندیشه‌ای که غالباً نیز از دید و نظر

۱. گنت به تاسی از گُندرسه که گفته است: «دانش برای پیش‌بینی است و پیش‌بینی برای قدرت»، می‌گوید:

«توانایی پیش‌بینی، توانایی مهار است.» (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۵۶، گیدنز، ۱۳۷۱: ۱۰).

۲. شاید «کالایی شدن» دانش که گیدنز هم به آن اشاره می‌کند، اصطلاح گویاتری برای این منظور باشد.

«کاربردی شدن دانش»، در عین حال، واجد مزایای فراوانی برای بشر بوده است (پیرسون، ۱۳۸۰: ۱۹۵).

تحلیل‌گران مغفول مانده است، به تفاوت دوران هریک از آن‌ها به لحاظ میزان انباشتگی علم و امکان دسترسی عالم به ذخایر معرفتی برمی‌گردد. همچنان که کُنت نیز در طرح سلسله مراتب علوم اثباتی خود اذعان نموده است که ظهور علوم متأخر جز از طریق به کمال رسیدن علوم متقدم، میسر نبوده است. او که با منحصراً ساختن این پیوند و ارتباط به علوم باصطلاح اثباتی، دین جامعه‌شناسی به معرفت اجتماعی پیش از آن را نادیده گرفت، با اشاره به اصل کلی‌تری که «ما بر شانه‌های پیشینیان ایستاده‌ایم»^۱، به طریق دیگری بر اهمیت مسئله «انباشتگی» در پیمودن مراحل کمال‌یافته‌تر معرفتی تأکید کرده است.^۲

با این که اندیشمندان هر علم، فرزندگان و پیشروان عصر خویش‌اند و فراتر از زمان خویش می‌زیزند، اما کمابیش دچار دو محدودیت تأثیرگذار در تلاش‌های معرفتی خویش می‌باشند:

۱. محدودیت در «دانسته‌ها» که بر عمق و دامنه آگاهی و در نتیجه در میزان خلاقیت و ابداع نظری آنان تأثیر می‌گذارد؛

۲. محدودیت ناشی از «موقعیت» که بر تعدد و تنوع مسائل پیرامونی و سؤالات ذهنی و معضلات اندیشه‌ای آن‌ها تأثیرگذار است.

غلبه بر این دو محدودیت، همواره نسبی است و در عین آشکاربودن روند تکاملی آن، هیچ‌گاه به نقطه غایی و نهایی خویش نمی‌رسد. بر این اساس بدیهی است که وضع و شرایط متفکر اعصار باستان، با متفکر دوره میانه و هر دوی آن‌ها با متفکر قرن هیجده و نوزده و بالاخره با متفکری از عصر انفجار اطلاعات بکلی متفاوت باشد و این تفاوت نیز

۱. سخن منقول از نیوتون این است که: «ما بر شانه‌های غول‌ها ایستاده‌ایم».

۲. گیدنز معتقد است که انباشتگی دانش به مفهومی که در علوم طبیعی مطرح است، در علوم اجتماعی موضوعیت ندارد؛ در نتیجه نمی‌توان به سادگی جامعه‌شناسی را به عقبه آن در تفکر اجتماعی متصل ساخت. کوزر می‌گوید اگر قاعده انباشتگی در علوم اجتماعی موضوعیت داشت، دیگر هیچ‌گاه نیازی برای بازگشت به کلاسیک‌ها پدید نمی‌آمد. توماس کوهن نیز که رشد ناشی از انباشتگی در علوم را بکلی منتفی نمی‌شمارد، ظهور و افول پارادایم‌ها را به انقلاب و جهش‌های علمی مرتبط می‌سازد (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۸، کوزر، ۱۳۷۳: ۲۲۷ و کوهن، ۱۳۶۹).

تأثیرات شایانی بر تولیدات فکری و اندیشه‌ای آنان باقی بگذارد؛ تا به حدی که تنها با اعتراف به گونه‌گونی ماهیت انسانی و یا گونه‌گونی ساختار ذهن^۱، قابل تبیین شود. حداقل تأثیر واردکردن عامل انباشتگی و لحاظ‌کردن محدودیت‌هایی که در اعصاب متأخر به میزان زیادی تقلیل پیدا کرده است، در تفاوت‌های میان اندیشه اجتماعی و جامعه‌شناسی، این است که غرور کاذب متأخرین را که موجب جداشدن از نردبان معرفت و مهجور ماندن از موارث اندیشه‌ای اسلاف است، کنترل می‌نماید. ملحوظ نظر قرار دادن این عامل در ارزیابی‌های مقایسه‌ای می‌تواند حتی نتیجه را از حیث خلاقیت‌های معرفتی و عمق و پیچیدگی‌های نظری به نفع پیشینیان عوض کند و ضعف‌ها و کوتاهی‌های متأخرین را که در سایه قابلیت‌های تکنولوژیک مخفی مانده است، آشکار سازد. همان چیزی که جامعه‌شناسی شاید بیش از هر رشته علمی دیگری بدان نیازمند است تا انبوهی اطلاعات را جایگزینی اطمینان‌آور برای پُرکردن خلأهای تئوریک خویش بشمارد.

۴. تفاوت‌های درون‌رشته‌ای: یک فرض محتمل دیگر در تبیین تفاوت‌های

موجود میان اندیشه اجتماعی و جامعه‌شناسی، انکار هرگونه تفاوت حاد و فواصل غیر قابل عبور است. این فرض در واقع مبتنی بر این پیش‌فرض است که چیزی به عنوان اندیشه اجتماعی یا اندیشه جامعه‌شناختی ناب وجود ندارد؛ بلکه آنچه در واقعیت بیرونی قابل شناسایی است، اندیشه‌هایی است آمیخته و ممزوج از تفکرات اجتماعی و دانش جامعه‌شناسانه. این تبیین، تمایزات را به حد تفاوت‌های موجود میان نحله‌های فکری در درون هر رشته علمی و معرفتی تقلیل می‌دهد و معتقد است که مرزگذاری‌های زمانی و مکانی میان تأملات اندیشه‌ای درباره جوامع و علمی و غیر علمی خواندن پس و پیش یک تاریخ یا این سوآن‌سوی یک جغرافیا، چندان اعتبار و حجیتی ندارد. چه بسا آرای بی‌صیغه و فحوای جامعه‌شناختی که پیش از کُنت و خارج از مولد جغرافیایی مشهور آن یعنی

۱. بر همین اساس است که لوی‌برول، ساختار ذهنی انسان‌های ابتدایی را «ماقبل منطقی» می‌خواند.

اروپا و غرب مطرح شده است^۱ و چه بسا اندیشه‌هایی با سیاق فلسفی و فحوای کلامی درباره‌ی جوامع مدرن که اتفاقاً پس از کُنت - حتی توسط خود کُنت - و در همان بلاد ابراز گردیده است.^۲ در بی‌اعتباری این مرزهای اعتباری همین بس که کُنت متفکرین فرانسوی چند دهه پیش از خود، مثل کُندرسه و منتسکیو را به داشتن گرایشات ماقبل پوزیتیویستی متهم می‌کند و خود چند دهه بعد مستوجب همین تهمت از سوی دورکیم می‌گردد^۳ (گیدنز

۱. گورویچ هم اذعان کرده است که بحث‌هایی با فحوای جامعه‌شناسانه از سوی فلاسفه اجتماعی و مدعیاتی از جنس فلسفه اجتماعی از سوی جامعه‌شناسان مطرح گردیده است. او ارسطو، هابز، اسپینوزا و منتسکیو را از مصادیق دسته نخست می‌داند. به‌راستی چرا نتوان همانند پوپر، کسانی چون افلاطون، مارکس و استوارت میل را جامعه‌شناس دانست و یا محتوای اندیشه‌شان را جامعه‌شناسانه قلمداد کرد؟ این پرسش درباره‌ی این‌خلدون به نحو جدی‌تری مطرح است و نشان می‌دهد که معیارهای زمانی و انتساب‌های رسمی تا چه اندازه غلط‌اندازند و چگونه جامعه‌شناسی را از بخش قابل توجهی از ادبیات جامعه‌شناسانه که در خارج از چارچوب‌های رسمی و منتسب آن تولید شده است، محروم ساخته است. تلقی آرون نیز در مقایسه‌ای که میان کُنت و منتسکیو صورت می‌دهد در این باب، خواندنی است. «فقر تاریخی‌گری پوپر» و بخش‌های قابل توجهی از «جامعه باز و دشمنان آن»، فحوای جامعه‌شناسانه دارند؛ مع‌الوصف چون نویسنده آن ادعای جامعه‌شناس بودن نداشته و رسماً به این حوزه منسوب نیست، دربرون از ادبیات جامعه‌شناختی باقی مانده‌اند (پوپر، ۱۳۶۴: ۷۱-۷۵۶ و ۷-۸۶۶، مندراس و گورویچ، ۱۳۶۹: ۱۲-۱۱ و آرون، ۱۳۷۰: ۶-۲۵).

۲. عجیب است که حتی این قبیل افکار فلسفی و کلامی در میان اندیشمندان منتسب به جامعه‌شناسی، هیچ‌گاه موجب رواداشتن تردید در انتساب ایشان به جامعه‌شناسی نشده است و حداکثر به عنوان لغزش‌های ناخودآگاه و کم‌اهمیت از آن یاد می‌شود. اما وجود همین عناصر در اندیشه‌های دیگران، با بزرگ‌نمایی مواجه است. گیدنز، احتمال‌گزینش‌گرانه و سیاسی‌بودن ترجیح و ترویج یک جریان فکری به عنوان بنیانگذاران و به فراموشی سپردن جریان دیگر را منتفی نمی‌داند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۷-۱۶). غلبه معیارهای فراعلمی در این گونه‌شرح‌ها، حتی به دستکاری و تحریف روند و ترتیب تاریخی تولید ادبیات جامعه‌شناختی نیز سرایت کرده است؛ چنان که در غالب گزارشات تاریخی نگاشته شده از این فرایند، همواره مارکس، پس از کُنت و دورکیم و بعضاً وبر مطرح می‌شود، در حالی که به لحاظ تاریخی بر هر سه‌ی آن‌ها مقدم بوده است. میلز، مارکسیسم کلاسیک را عامل اساسی پیشرفت در جامعه‌شناسی معاصر می‌داند و می‌گوید، ماکس وبر نیز مثل بسیاری از جامعه‌شناسان دیگر، با زبان مارکس صحبت کرده است (میلز، ۱۳۶۰: ۶۷).

۳. دورکیم، منتسکیو و سن‌سیمون را بیش از کُنت مستحق عنوان بنیان‌گذاری جامعه‌شناسی می‌داند (مندراس و گورویچ، ۱۳۶۹: ۱۷-۱۶).

۱۳۷۸: ۱۶۲). بنابراین شاید بتوان چنین حکم کرد که اگر تفاوتی وجود دارد، از جنس تفاوت‌های درون‌رشته‌ای است و بعضاً به مشرب‌ها و گرایش‌های مختلف درون یک حوزه بر می‌گردد تا تفاوت‌های بینارشته‌ای، پارادایمی و یا حتی مربوط به انباشتگی دانش. حداکثر این است که جامعه‌شناسان، برخی خطاهای شایع و نوآوری‌ها جاگیر نشده در این حوزه را حسب‌اللقای جامعه‌شناسان کلاسیک، به اندیشه‌های فلسفی و کلامی منتسب می‌سازند تا نیازی به مواجهات رو در رو و نقد و واریسی محتوایی نداشته باشد.

هر یک از فروض مذکور در تبیین تفاوت‌های موجود میان این دو ذخیره معرفتی، اگر بر مطلق‌سازی و بزرگ‌نمایی مبنای خویش اصرار نورزد، حاوی عناصری از حقیقت نهفته در این مسئله می‌باشد و وجوهی از آن را تبیین می‌کند. با این وصف شاید در یک مقایسه کلی بتوان بیشترین سهم را برای «تفاوت‌های انگاره‌ای» قائل شد. بی آن که نیاز باشد در این‌جا به بحث مبسوطی درباره پارادایم‌ها و سؤالات و ابهامات فراوانی که در اطراف آن وجود دارد، تن بسپاریم؛ بر پایه حداقل‌های مورد اتفاق آن، مقایسه‌ای را میان انگاره حاکم بر اندیشه جامعه‌شناختی و تفکر اجتماعی به منظور روشن‌تر شدن جوانب بیشتری از این مسئله صورت می‌دهیم.

انگاره حاکم بر اندیشه اجتماعی

باید در نظر داشت که انتساب یک جریان اندیشه‌ای گسترده با نحله‌ها و گرایش‌های مختلف، به یک انگاره مشخص، همواره با موارد نقض و استثنائات فراوانی روبروست؛ اما احراز و اثبات این مدعا در حق جامعه‌شناسی به مراتب سهل‌تر از اندیشه‌های به‌شدت پراکنده و متنوع اجتماعی است. به همین رو تلاش‌های صورت گرفته برای تشخیص و تعیین اصلی‌ترین مشخصه‌های اندیشه اجتماعی، هنوز به نتایج مورد اجماعی نرسیده است. این کار نیز مدعی‌دستیابی به نتیجه‌ای برتر از کارهای گذشته و حتی ارائه جمع‌بندی شامل و کاملی از آن‌ها نیست. تنها به آن چه در اولین برخورد با این دو دسته ادبیات معرفتی درباره

جامعه به ذهن متبادر می‌شود، اشاره کرده است؛ لذا ممکن است برای خواننده آشنا به این مباحث، بیش از حد بدیهی و تکراری به نظر برسد.

۱. تعلق به گذشته: با این که نمی‌توان ظهور مصادیقی از اندیشه اجتماعی در امروز تفکر و حتی در آینده آن را منتفی دانست، اما پُر حجم‌ترین و مؤثرترین حضور آن به تاریخ گذشته معرفت تعلق دارد. این البته به جز گذشته‌نگری و تعلق خاطر به گذشته است. گذشته‌نگری و عواطف نوستالژیک برای اندیشه‌های اجتماعی، یک ویژگی ذاتی و عمومی بشمار نمی‌آید؛ در عین حال که اشتیاقی فراوان همچون جامعه‌شناسی، برای تغییر و نوشدن جهان اجتماعی در آن وجود ندارد. لذا اگر بتوان تعلق تفکر اجتماعی به گذشته را اثبات کرد، تعلق خاطر آن به گذشته، چندان اثبات‌شدنی نیست. به جز افلاطون که به تبع نظریهٔ مُثُل‌اش، متهم به این گرایش است، اِحراز آن در باب دیگر متفکرین اجتماعی، اعم از توجیه‌گران وضع موجود یا یوتوپینیس‌های آرمان‌گرا، دشوار است و نمی‌توان ارجاعات آنان به اسلاف یا به مصادیقی از گذشته را به حساب تعلق خاطر ذاتی آنان به گذشته گذارد!

۲. جهان‌شناسی خاص: با این که جغرافیای تولید اندیشه اجتماعی، بسی گسترده‌تر از جامعه‌شناسی است و همین امر بر تنوع و تفاوت‌های درونی آن افزوده است، با این حال در جوهرهٔ نظری تمامی آن‌ها، جهان‌شناسی خاصی قابل شناسایی است که لااقل در چند اصل بنیادی با هم اشتراک نظر دارند: یگانگی اجزای هستی و هدف‌داری عالم و نظم جاری در آن. این تلقی از هستی و جهان، تأثیرات تعیین‌کننده‌ای در تبیین و تفسیر آنان از انسان و زیست اجتماعی آن داشته است. این خصلت در اندیشه اجتماعی با

۱. طباطبایی با طرح مسئلهٔ فضل تقدم یا تقدم فضل پیشینیان، نتیجه می‌گیرد که از متون قدیم اندیشهٔ اسلامی چنین می‌توان دریافت که اعتقاد به برتری و مرجعیت متقدمان، از اصول بنیادین اندیشهٔ سنتی بوده است و با آوردن شواهدی چند، آن را بدیهی و محرز می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۹). در عین حال باید توجه داشت که حتی اگر تمام شواهد به نفع این مدعا باشد، حداکثر تعلق خاطر معرفتی به گذشتگان اثبات می‌شود و نه لزوماً اعتقاد به وجود عصر طلایی در گذشته.

عنوان «غایت‌نگری» شناخته شده و از همین طریق است که علم با اخلاق و دانش با ارزش ارتباط و اتصال پیدا کرده و مسئله‌ای به نام تعهدات و تعلقات دانشمند مطرح شده است.^۲

۳. رویکرد متعهدانه: همان خصال پیش‌گفته در جوهره نظری اندیشه اجتماعی، رویکردی متعهدانه به تلاش معرفتی متفکرین اجتماعی بخشیده که به شاخص‌ترین ممیزه آن با جامعه‌شناسی بدل شده است. متفکر اجتماعی بر خلاف جامعه‌شناس که با وجود کاربردی‌شدن دانش، بر حفظ پرستی بی‌طرفی خود اصرار می‌ورزد، هیچ امتناعی از آشکارساختن اغراض اصلاح‌گرانه و یوتوپینیستی خود نداشته و ندارد.^۳ اندیشه و علم در گذشته و در امروز جهان، هیچ‌گاه نخواسته و یا نتوانسته پیوند خویش را با «اخلاق» از یک سو و «قدرت» از سوی دیگر بگسلد و لذا هرکدام به نحوی، امکان تحقق واقعی علم برای علم به معنای دقیق کلمه را از آن سلب کرده‌اند. اما در نگاهی عمومی و مقایسه‌ای

1. Teleologicality

۲. آبراهام معتقد است که تعلق خاطر غایبی جاری در نظریات متفکرین اجتماعی، مثل خیر و فضیلت، لزوماً فحوای هنجاری و جانبدارانه ندارد و بلکه بعضاً قابل تحویل به امور حقیقی مثل هماهنگی و تعادل است (آبراهام، ۱۳۶۳: ۲۰ - ۱۶).

۳. رویکردهای «اصلاح‌گرانه» و «یوتوپینیستی» به رغم ظاهر متشابه، از هم متمایزند. جهت‌گیری اصلاحی که بر انتقادگری فعال از اوضاع اجتماعی موجود استوار است، در بین جامعه‌شناسان رواج قابل توجهی یافته است و در بیان دیدگاه‌های اجتماعی خود از شاخص‌های عمومی‌تری تبعیت می‌کند؛ درحالی که یوتوپینیسم بکلی از حوزه جامعه‌شناسی به مثابه یک دانش عام، بیرون افتاده و با معیارهای اختصاصی‌تر همان نظریه‌پرداز تعریف و تبیین می‌شود. مقایسه اجمالی دولت‌شهر آرمانی افلاطون با مدینه فاضله فارابی و یوتوپای توماس مور که اتفاقاً قرین‌انگاشته شده‌اند، نشان می‌دهد که تاچه حد تفریدی و اختصاصی‌اند. برای آشنایی با برخی از اندیشه‌های اجتماعی انتقادی و اصلاح‌گرا به کتاب منتقدان جامعه نگاه کنید. با این‌که باتامور و دیگران تلاش دارند تا نگرش انتقادی و همبسته‌همنشین آن، یعنی اصلاح‌گری را به علم‌الاجتماع جدید متناسب سازند، اما در همان کتاب و در معرفی چهره‌ها و جریان‌ات انتقاد اجتماعی آمریکا، نشان می‌دهد که این رویکرد، اختصاص به جامعه‌شناسان ندارد؛ بلکه آمیخته با تلقیاتی از انسان و جامعه خوب و بد است که در اندیشه‌های اجتماعی سراغ داریم.

شاید بتوان گفت: به میزانی که اندیشه‌های اجتماعی به ملاحظه اخلاق ملتزم‌ترند، اندیشه جامعه‌شناختی نیز به ملاحظه قدرت و منافع، پای‌بندی نشان‌داده است.

۴. **هنجارمندی:** نتیجه طبیعی دو اصل پیش‌گفته، آغشته‌شدن ادبیات اجتماعی ماقبل

جامعه‌شناسی به تمایلات هنجاری و جهت‌گیری‌های مرامی بوده است. با این که متفکرین اجتماعی، فرق میان عقل و نقل و میان فلسفه و کلام را می‌دانسته‌اند و با مبادی منطقی برهان و اصول عقلانی حجت‌آوری، آشنا و بدان‌ها ملتزم بوده‌اند و به همان میزان نیز بازار مباحثات و مجادلات مکتوب و شفاهی میان نحله‌های مختلف در آن اعصار داغ بوده است؛ در عین حال چندان اصراری بر پالایش هنجاری نظریات خویش نداشته‌اند و از هر امکان میسری برای اثبات و ترویج ایده و عقیده خویش سود می‌جسته‌اند.

۵. **کلان‌نگری:** تفکر اجتماعی برخلاف جامعه‌شناسی، یک معرفت مسئله‌محور نبوده

و موضوعات خود را لزوماً با استقراء واقعیت به دست نمی‌آورده است. متفکر اجتماعی با یک نگرش کلان به جهان، به انسان و به جامعه، ایده‌هایی را باز یافته و تعقیب کرده است و به تعبیر پوپری، با شیوه «مهندسی اجتماعی پهن‌دامنه» نیز در صدد تحقق آن بوده است.^۱

۱. پوپر، مهندسی اجتماعی مورد نظر خویش را که از آن با صفت تدریجی و جزء به جزء یاد می‌کند، از مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی که به فعال‌گرایان بلندپرواز و آرمان‌گرا منسوب است، جدا می‌سازد. مهندسی اجتماعی جزء به جزء، یعنی مداخلات جزئی و ایجاد تغییرات کوچک و کم‌دامنه به منظور از پیش‌پا برداشتن عاجل‌ترین موانع، اصلاح دائمی اشتباهات و بررسی مستمر نتایج حاصل از این قبیل اقدامات. این روش، از دنبال کردن اهداف بلندپروازانه، مطالبه اصلاحات و تغییرات پُردامنه و گسترده و تن‌دادن به مهندسی‌های تمام‌گرایانه که نتایج و پی‌آمدهای آن خارج از کنترل و ارزیابی است، بشدت احتراز دارد. مهندسی‌های اجتماعی تمام‌گرا، مستلزم مداخلات گسترده در عرصه‌های عمومی و در کلیت اجتماع، بر وفق نقشه‌های کلان و برنامه‌ریزی‌های متمرکز است و نوعاً عوارض ناخواسته و هزینه‌های سنگینی را به جامعه تحمیل می‌نماید (پوپر، ۱۳۶۴: ۵۱ و ۳۵۶ و پوپر، ۱۳۵۸: ۸۱ - ۷۸).

۶. معرفت دائرةالمعارفی: ^۱ طبقه‌بندی علوم، رویه کهن و پُرسابقه‌ای است و این

خود گواه بر آن است که اندیشمندان از دیرباز به اهمیت و کارکرد تقسیمات معرفتی واقف بوده‌اند. به‌علاوه بدیهی است که این طبقات و فروع در طی زمان، بسط بیشتری یافته‌اند و بر کارآمدی حاصل از تخصصی‌تر شدن علوم افزوده‌اند. با این وصف بدیهی است که تفکر اجتماعی در قیاس با جامعه‌شناسی، هم به سبب قدمت و هم به دلیل مقاومتش در برابر برخی انقسامات و جداسازی‌های نابجا، کمتر تمایز پذیرفته باشد. مقاومت تفکر اجتماعی نسبت به تجزی از فلسفه و کلام، ریشه در برخی از مشخصاتی دارد که پیش از این اشارت رفت؛ ضمن آن که از سوی یک باور جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی در باب یک‌پارچگی هستی و یگانگی معرفت، پشتیبانی شده است.

۷. مطالعه چندروشی: ویژگی دائرةالمعارفی بودن معرفت، خصلت چندروشی

بودن مطالعه اجتماعی را بر آن بار کرده است. تنوع روش‌شناختی در کار متفکرین اجتماعی، چیزی فراتر از روش‌های مکمل در چارچوبه یک علم مشخص است و آن را به لحاظ روش‌شناسی، تاحدی بی‌سامان و نامتعین ساخته است. در عین حال رایج‌ترین روش‌های مرسوم در کار ایشان، روش‌های غیر میدانی نظیر تاریخی، مقایسه‌ای و قیاس و برهان نظری است^۲ که عمدتاً برای اثبات یک مدعا و نه کشف و شناسایی واقعیت به‌کار رفته است.

۱. در بین جامعه‌شناسان کلاسیک، ماکس وبر، جورج زیمل و پارتو به داشتن دانش دائرةالمعارفی معروف بوده‌اند. برخی از فیلسوف جامعه‌شناسان متأخر را نیز می‌توان به داشتن این ویژگی معرفتی متصف دانست که اتفاقاً به غنای نظری آنان افزوده است.

۲. به جز دورکیم که از داده‌های کمی در مطالعه خودکشی استفاده کرد، هیچ یک از جامعه‌شناسان کلاسیک در کارهای خویش به مطالعات میدانی به معنی امروزی آن، وقعی ننهادند و از مشاهده روشمند و جمع‌آوری‌های کمی و استنباطات آماری استفاده نکردند. صرف نظر کردن کنت نیز از بکارگیری اصطلاح «فیزیک اجتماعی» در نام‌گذاری این رشته علمی، به خاطر پرهیز از تقلیل آن به کمی‌گرایی صرف بود؛ چیزی که امروزه مطالعات جامعه‌شناسی به شدت به آن مبتلا شده است.

انگاره حاکم بر اندیشه جامعه‌شناختی

جامعه‌شناسی از دو حیث به پارادایم مدرنیته تعلق دارد: از حیث تاریخی و جغرافیایی؛ از حیث پیش‌فرض‌ها، أغراض و اهداف و بالاخره روش.

تعلق جامعه‌شناسی به مدرنیته از حیث تاریخی، احتیاج چندانی به احتجاج ندارد؛ نقطه آغازین پیدایی این علم، در دوره مدرن و بلکه در میانه آن واقع است و بدین لحاظ مدرنیته، بستر ظهور و گسترش علوم انسانی و اجتماعی و به طور خاص، جامعه‌شناسی بوده است^۱ و جز در محدوده‌های جغرافیایی آن، حلول و نشو و نما پیدا نکرده است^۲. اما مهم‌تر از آن، بستگی و تعلق نظری جامعه‌شناسی به پارادایم مدرنیته است^۳ که به برخی از وجوه بارزتر آن در ادامه اشاره خواهیم کرد. لیکن پیش از آن، جا دارد بعضی از اصول و

۱. گیدنز، دو انقلاب صنعتی (انگلیس) و سیاسی (فرانسه) قرن هیجده را مهم‌ترین عوامل عینی - تاریخی مؤثر در شکل‌گیری جامعه‌شناسی دانسته است. همان عواملی که به عنوان نقاط عطف دنیای مدرن شناخته شده است. ریتزر می‌گوید که همه جامعه‌شناسان در مقطع پیدایش و چیرگی نوگرایی کارکرده‌اند. واترز هم مدعی است که تحلیل مدرنیته و واکنش به چالش‌های فکری مطرح شده از سوی آن، محرک اصلی رشد و توسعه علوم اجتماعی در اروپای قرن نوزدهم بوده است. او می‌گوید، جامعه مدرن اروپا در دوره بلوغ، بستر شکل‌گیری علوم اجتماعی گردید (گیدنز، ۱۳۷۱: ۹ - ۳، ریتزر، ۱۳۷۴: ۷۶۲ و واترز، ۱۳۸۱).

۲. آبراهام مدعی است که زادگاه و خاستگاه اصلی جامعه‌شناسی، چهار کشور فرانسه، انگلیس، آلمان و آمریکا بوده است. اگر مدعی آبراهام را بپذیریم، این سوال مطرح است که به‌راستی چرا جامعه‌شناسی که یک علم برخاسته از ضرورت‌های اجتماعی است، از درون دیگر جوامع برخاست و جز از طریق تقلید و اقتباس، در کشورهای غیر مدرن و تابع، نشو و نما پیدا نکرد و برخی از این کشورها با تمام سابقه و تلاششان در این وادی، هنوز به تولیدکنندگان واقعی این قبیل علوم، بدل نشده‌اند؟ آیا سبب در عقب‌ماندگی‌های معرفتی و دانشگاهی است؛ یا به فقدان بسترهای اجتماعی مساعد و مبانی نظری موافق بر می‌گردد؟ (آبراهام، ۱۳۶۳: ۱).

۳. گیدنز نیز بر ارتباط محکم جامعه‌شناسی با مدرنیته، تصریح می‌نماید و «آن» را پی‌آمد «این» می‌داند (پیرسون، ۱۳۸۰: ۱۱۶). ریتزر نیز معتقد است که نقد و گلایه‌های جدی مارکس، دورکیم، وبر و حتی زیمل از مدرنیته، هیچ ارتباطی به گرایش‌های سنت‌گرایانه و یا پست‌مدرنیستی ندارد و آن‌ها را از تعلقشان به مدرنیته برکنار نمی‌سازد (ریتزر، ۱۳۷۴: ۴ - ۷۶۳ و گلدنر، بی تا: ۸۰ - ۴۵).

مبانی اندیشه مدرن را که در بنیان‌های نظری معرفت جامعه‌شناختی تأثیرگذار بوده است، از نظر بگذرانیم.

برای اندیشه غربی، حداقل سه برهه پارادایمی قائل شده‌اند: ۱. یونان باستان، ۲. قرون میانه و ۳. دوره مدرن. انگاره غالب در عصر یونانی، بر هماهنگی میان «انسان» و «طبیعت» و «جامعه»، بدون هرگونه نسبت هژمونیک میان آن‌ها، استوار بوده است. در دوران میانه اروپا، عامل چهارمی به نام «ماوراءالطبیعه» به این مجموعه افزوده گردید که با هر سه آن‌ها رابطه هژمونیک برقرار کرد. در عصر مدرن، همان عامل افزوده‌شده، در روندی فروکاهنده، به حاشیه رانده شد و شرایط مجدداً به همان وضعیت پیشین و عناصر سه‌گانه عودت پیدا کرد؛ با این تفاوت که مناسبات هژمونیک به ارث‌مانده از قرون وسطی، صورت جدیدی به‌خود گرفت که در آن، محوریت و غلبه با «انسان» بود و عدالت کیهانی و یگانگی دوره نخستین، جایش را به بیگانگی و تخصم میان طرف‌های سه‌گانه سپرد. از آثار و نشانه‌های حاصل از موضع هژمونیک انسان در پارادایم مدرن، می‌توان به جهد توقف‌ناپذیر او در تسخیر و تصرف طبیعت^۱ و ملاحظه مصالح فردی خود در تعیین درست و غلط و خوب و بد حیات طبیعی و اجتماعی و بالاخره تابع ساختن ماوراءالطبیعه تا نیل به مرحله «خودآیینی» اشاره کرد. اهمیت و محوریت یافتن انسان در جهان و در نظام هستی^۲، آثار و پی‌آمدهایی داشت که بتدریج نمایان گردید. این آثار را بیش از هر جا در مشخصاتی که برای مدرنیته

۱. گیدنز می‌گوید: مدرنیته هیچ‌گاه با «طبیعت»، تلائم و تفاهم نداشته است؛ چنان‌که با «سنت» نداشته و نخواهد داشت. صناعت و تصنعی شدن از خصال جدایی‌ناپذیر مدرنیته است (پیرسون، پیشین: ۸ - ۱۷۷).
 ۲. این برخلاف آن تحلیل‌هایی است که مدعی‌اند با رد ادعای «زمین مرکزی» بپلمیوسی توسط کپرنیک و رساندن نسب انسان به حیوانات پست‌تر توسط لامارک و داروین، از اهمیت انسان و احساس خودبالندگیش کاسته شده است. تئوری‌های پیشین و تبدیل هیچ‌کدام مستقیماً به موضع هژمونیک انسان در هستی نپرداخته‌اند و نسبت به آن کاملاً لایشرط بوده‌اند.

برشمرده‌اند، می‌توان جست و ما تمامی آن‌ها را در «فردیت»، یعنی مفهوم جوهری و منظور اصلی نهفته در انسان‌محوری عصر مدرن یافته‌ایم.^۱

این تصور و ارزیابی غلطی است که گمان رود تفاوت اساسی میان دوران مدرن و اعصار ماضی، در تحقیر یا بزرگداشت شأن و مقدورات انسانی بوده است. این را حتی به تنهایی از تفاوت‌های موجود در انسان‌شناسی آن‌ها نیز نمی‌توان احراز کرد. انسان گذشته نشان داده است که نه از حیث دستاوردها و توفیقات و خلق آثار بزرگ و تحولات شگرف و نه از حیث اعتماد به نفس و خودباوری و ظرفیت‌های روحی و روانی و دماغی لازم برای زیستن شادمانه در جهان و غلبه بر ناملازمات، کم از انسان نوین نبوده و کم از خود برای اسلاف باقی نگذاشته است و حتی کمتر از او از حیات خویش لذت نبرده و بهره نیندوخته است. ارزیابی احتمالاً متفاوت ما از این مسئله، به میزان زیادی متأثر از تعاریف امروزی‌تر ما از مقولات شادمانی، رضایت خاطر و بهره‌مندی است. به‌علاوه، رسیدن انسان و جوامع انسانی به سرمنزل پُرشعف و افتخاری به نام مدرنیت، بیش از انسان مدرن، مهربون تلاش همین انسان‌های ماقبل مدرن است. بدیهی است که این همه نمی‌توانسته تنها از دل حقارت‌ها و رنج‌ها، ضعف و بی‌اعتمادی و اشتباهات و لغزش‌های منتسب به انسان و جوامع پیشامدرن حاصل آمده باشد. پس، تفاوت را نه در تحقیر یا تقدیس‌صوری و شعاری انسان که در اختلاف جهان‌شناسی‌های آنان باید جستجو کرد که نقش و جایگاه انسان را در مجموعه هستی و در ارتباط با دیگر اجزای آن ترسیم می‌نماید.

جهان‌بینی مدرن، برخلاف ظاهر غیر دینی و ضد کلیسایی آن، به شدت متأثر از رویکرد تجزی و تقابل مسیحیانه است. جریان مدرن در یک واکنش و مقابله انفعالی نسبت به

۱. در این که تحولات منجر به ظهور جوامع مدرن و مسائل نوپدید آن، موضوع محوری جامعه‌شناسی در اوان شکل‌گیری بوده است، نوعی اجماع وجود دارد؛ اما این که نظر هر یک از جامعه‌شناسان کلاسیک به کدام وجه از جامعه مدرن جلب شده و بر کدام جنبه از آن متمرکز گردیده‌اند، اختلاف نظر هست. به اعتقاد ما رشد «فردیت»، شاخص‌ترین موضوع محوری جامعه‌شناسی در تحلیل جوامع مدرن بوده که البته از منظرهایی متفاوت به آن نظر شده است. این محور مشترک را در بحث‌های اسپنسر، تونیس، دورکیم، ویر و زیمل و حتی پارسونز با تمام اختلافات تئوریک و روش‌شناسانه‌شان می‌توان سراغ داد.

جهان‌بینی مسیحی،^۱ انسان را با طرد و تحقیر دیگر ارکان حیات، به سیادت رساند.^۲ این نوع تفوق و این نحو تکریم و تقدیس از مقام و موقع انسانی با تمام دستاوردهای شگرف و فریبنده‌اش، حامل دو عارضه مخرب برای انسان و جهان بوده است که تنها با گذشت زمان و فروکش کردن شور و شغف ناشی از توفیقات صوریِ اوائل، اینک قابل لمس و رؤیت شده است: ۱. تنهایی هرچه مدهش‌تر انسان، چه از حیث نوعی و چه از حیث فردی؛^۳ ۲. تشدید اضطرابات وجودی به دلیل فرونهادن برخی از ابعاد وجودی انسان به بهای افراط در دیگر ابعاد.

احساس تنهایی در جهان و تخاصم با دیگر ارکان هستی، بدیهی است که «فردیت» را در انسان تقویت کند و پُربهادادن به بعضی از ابعاد حیات، رشد و کمال انسانی را در مسیر خاصی قرار دهد. اگر چه این فرایند، انسان را با توفیقاتی قرین ساخت و جلوه‌ای از کمالاتش را بر وی نمایاند، اما به دلیل فروگذاری در دیگر ابعاد وجودی انسان، بر مشکلات او در تعامل با خود، با دیگران (در جامعه)، با طبیعت و بالاخره با ماوراءالطبیعه افزود و زندگی را با تمام ترقیات و تسهیلات روزافزونی بر او سخت^۴ و بی‌معنا^۵ نمود.

۱. فاستر تأیید می‌کند که تجزی‌گرایی جاری در قاموس سیاسی امروز، ریشه مسیحی دارد؛ با این تفاوت که وجه برتر و بالاتر این رابطه را جابجا کرده است (فاستر، ۱۳۷۳: ۹ - ۴۴۸ شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۲۹۴-۶).
۲. آبراهام می‌گوید: انسان مدرن، زمین را از مرکز کائنات به زیر کشید و برخلاف انتظار، خود را در مرکز کائنات نشانده (آبراهام، ۱۳۶۳: ۴۸).
۳. تنهایی انسان، ناشی از زائل شدن روابط انسانی و مختصر و مقتصر شدن آن به روابط صرفاً منافی است. گیدنز امیدوار است که با تکمیل شدن «پروژه ناتمام مدرنیته» و از طریق تقویت امکان «بازاندیشی» (Reflexivity) در جهان آینده، «رابطه ناب» میان انسان‌ها مجدداً احیاء گردد (ریتزر، ۱۳۷۴: ۷۷۲).
۴. البته پوپر در این باره نظر دیگری دارد. پاسخ او به فراز نقل شده از آدولف کِلر که از موضع یک امانیست، دربارهٔ دچار شدن آدمی به زندگی ماشینی اظهار نگرانی کرده، قابل توجه است. پوپر می‌پرسد: آیا راست است که روح ما به مادی شدن و ماشینی شدن زندگی معترض است؟ آیا راست است که روح ما به کامیابی بر گرسنگی، آفات و بلاهای خاص قرون وسطا، اعتراض دارد؟ آیا راست است که روح آدمی هنگامی که در مقام تکنسین به بشر خدمت می‌کند، عذاب می‌کشید و وقتی کمر به بردگی و غلامی بسته بود، سعادت‌مند بود؟ ... تصور نمی‌کنم روح ما همیشه از این که باید در مقام تکنسین به بشر خدمت کند، عذاب بکشد. گمان

پس آگاهانه باید اذعان کرد که: «فردیت» و نه انسانیت، جوهر مدرنیته است^۲ و «عقلانیتِ صوری»^۳ نیز ابزار تحقق آمیال غیر قابل کنترل آن.

کاربردِ شدنِ محضِ دانش، رشد فناوری و تولید صنعتی، افزون‌شدنِ دغدغه رفاه حداکثری به عنوان تنها معیار خوشبختی و تنها طریق به دست‌آوردن رضایت خاطر، عرفی‌شدنِ ارزش‌ها^۴ و غلبه پیدا کردن لیبرالیسم بر تمامی ارکان جامعه اعم از سیاست و

من بر این است که تکسین‌ها، از جمله مخترعان و دانشمندان بزرگ، غالباً از این کار لذت می‌برده‌اند و در نوجویی، دست کمی از عرفا نداشته‌اند (پوپر، ۱۳۶۴: ۱۰۸۴).

۱. گیدنز، یکی از پی‌آمدهای مدرنیته را بیرون راندن معنا از زندگی اجتماعی برشمرده است؛ اگرچه امکان بازگشت آن را منتفی نمی‌داند. او با خوش‌بینی می‌گوید: ما به سمتی می‌رویم که مسایل وجودی اخلاقی، دوباره زنده شده و به صحنه می‌آیند. سرنوشت آینده جهان، «اخلاقی‌شدن دوباره» (Remoralization) است (ریتزر، ۱۳۷۴: ۷۷۲).

۲. واترز به دنبال کشف یک عامل تعیین‌کننده که بتواند ممیزه اصلی مدرنیته را مشخص و معرفی نماید به چهار نظریه متفاوت اشاره می‌نماید: ۱. «تمایز یافتگی ساختی» که از دورکیم تا پارسونز، آیزنشتاد، اسملسر و مونچ را شامل می‌شود؛ ۲. «اقتصاد سرمایه‌داری» که عمدتاً مارکسیست‌ها از آن دفاع می‌کنند؛ ۳. «نظام صنعتی» و ۴. «افول معنویت» (واترز، ۱۳۸۱: ۲ - ۸۱).

۳. ریتزر، با برشمردن چهار نوع عقلانیتِ صوری، عملی، نظری و ذاتی، می‌گوید، وبر عقلانیتِ صوری را که بر دیگر انواع آن غلبه یافته است، شاخصه بارز دنیای جدید می‌داند. مشخصات عقلانیتِ صوری را ریتزر، کارایی، پیش‌بینی‌پذیری، ترجیح کمیت بر کیفیت و بالاخره، جایگزین کردنِ تکنولوژی‌های غیر انسانی بر تکنولوژی‌های انسانی بر می‌شمرد (ریتزر، ۱۳۷۴: ۸۱ - ۷۷۷).

۴. برای ارزش‌های مطلوب انسانی، حداقل چهار سطح متفاوت می‌توان قائل شد که نازل‌ترین و شخصی‌ترین آن، ارزش‌هایی است که در ساحتِ «منافع» قرار دارد و با شاخص سود و زیان یا لذت و آلم سنجیده می‌شود. منظور از «عرفی‌شدنِ ارزش‌ها»، انکار و یا تحویل ارزش‌های مطرح در ساحتِ «حقایق»، «نیکویی» و «زیبایی» به نازل‌ترین سطح، یعنی ساحتِ «منافع» است. مکاتبی چون، کارکردگرایی، فایده‌گرایی، عمل‌گرایی، لذت‌پرستی و نظریه‌هایی چون مبادله، رفتارگرایی و انتخاب عقلانی که در جامعه‌شناسی آمریکا رواج بیشتری دارند، در تلقی خود از جامعه و مناسبات اجتماعی میان انسان‌ها، هرکدام به نوعی دچار همین نوع انکار و تحویل‌ها بوده‌اند. اکتفاء به عقلانیتِ صوری به عنوان کارآمدترین معیار حصول توافق در جامعه و نادیده‌انگاشتن و کم‌اهمیت‌شمردنِ دیگر وجوه و ملاحظات انسانی، ناظر به همین سطح از ارزش‌هاست که به ساده‌کردنِ ساده‌لوحانه واقعیت‌های پیچیده جاری در حیات اجتماعی می‌انجامد.

اقتصاد و فرهنگ (پیرسون، ۱۳۸۰: ۶۹ - ۱۶۵)، جملگی از همان خصلت منفرد مدرنیته، یعنی «فردیت» بر خاسته‌اند؛ اگر چه در صورت، متنوع و متعدّدند! ما تأثیر این خصوصیات جوهری اندیشه مدرن را در معرفت جامعه‌شناسی نیز نشان خواهیم داد.

۱. فردیت: استوارت میل، از کُنت و جامعه‌گرایان نظیر او که تئورسین سلطه جابرانه جامعه بر فرد هستند، به شدت گلایه‌مند است؛^۱ اما به واقع نه کُنت، نه دورکیم و نه جامعه‌شناسان دیگر بدان معنا جامعه‌گرا نبوده‌اند که فردیت جاری در ذات مدرنیته را نادیده بینگارند.^۲ کسانی مثل اسپنسر نیز در جمع کلاسیک‌های جامعه‌شناسی وجود داشته‌اند که با صراحت بیشتری از فردگرایی و بقای انبساط به مثابه مهم‌ترین عناصر دنیای مدرن دفاع کرده‌اند.^۳ اندیشمندان لیبرال تلاش کرده‌اند تا فردیت مدرن را به عنوان یک امکان بدیع در خدمت رشد و شکوفایی ظرفیت‌های وجودی انسان معرفی کنند و در همان حال از زهر خودخواهانه آن در برابر اقتضائات اجتماعی دگرخواهی نیز بکاهند.^۴

۱. ملکیان تا ده خصیصه برای مدرنیته نام برده است: علم تجربی، فناوری، تولید صنعتی، رفاه مادی، سرمایه‌داری و بازار آزاد، مردم‌سالاری لیبرال، فرهنگ عرفی، فردگرایی، عقل‌گرایی و عقلانیت و انسان‌گرایی (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۵۶).

۲. استوارت میل با اُگوست کُنت که او را تئورسین سلطه جابرانه جامعه بر فرد می‌خواند، به‌شدت مخالف است و از او به عنوان فیلسوفی یاد کرده که در تحمیل عقاید بر افراد، دست کمی از پیشوایان دین نداشته است. میل می‌گوید که ستم کُنت و جامعه‌گرایان همسان او حتی از حکمای باستان نیز بیشتر است (میل، ۱۳۴۰: ۵ - ۳۴).

۳. گیدنز می‌گوید، کار دورکیم و وبر، هر دو در دفاع جامعه‌شناسانه از لیبرالیسم، لیکن در دو شرایط کاملاً متفاوت بوده است (پیرسون، ۱۳۸۰: ۱۰۳ - ۹۹).

۴. باتامور، اسپنسر انگلیسی زبان را به خاطر همین دیدگاهش، یکی از استوانه‌های نظری جامعه‌شناسی آمریکا دانسته است (باتامور، ۱۳۶۹: ۲۲ - ۲۱).

۵. پوپر مراقب است که در حمایت از فردگرایی در برابر جمع‌گرایی، متهم به دفاع از خودمحوری و خودخواهی انسانی نگردد؛ از این رو تلاش دارد تا در تلقی شایع درباره یکی دانستن فردیت و خودخواهی از یک‌سو و اصالت جمع و دگرخواهی در سوی دیگر تردید بیفکند؛ لذا می‌گوید: هیچ نسبت ضروری میان فردگرایی و خودخواهی وجود ندارد و شاهد مثال آن هم، تمدن غربی است که شالوده‌اش بر پایه اصالت فرد توأم با دگرخواهی استوار است و این نیز از آموزه محوری اخلاق مسیحی اخذ شده است که: همسایه خود

۲. دوگانه‌بینی: رویکرد تجزی و تقابل، صرف نظر از متعلق آن، همواره بر اندیشه غربی غلبه داشته و از این حیث تفاوتی میان آدوار ماضی و جدید آن وجود ندارد. جامعه‌شناسی نیز نگاه دوگانه‌بین خویش را مشترکاً مدیون مدرنیته و عقبه سنتی آن، یعنی مسیحیت است. بارزترین موضوع متأثر از این نگاه در اندیشه جامعه‌شناختی، انقسام جوامع به سنتی و مدرن است که محمل‌ابتنای مهم‌ترین مدعیات و فرض‌های جامعه‌شناسانه بوده است (واترز، ۱۳۸۱). صورت‌های دیگر انقسامات لاینحل دوتایی که نقش مؤثری در نظریه‌پردازی‌های جامعه‌شناختی ایفاء کرده است، مقولاتی چون: عین/ذهن، جمع/فرد، ثبات/تغییر، نظم/ستیز، ساخت/کنش و خرد/کلان می‌باشد. تنها در آدوار اخیر است که جامعه‌شناسان به شق دیگری از این مقولات نیز اندیشیده‌اند؛ صورتی مرکب و توأمان از وضعیت‌هایی که تا پیش از این جمع‌ناشدنی گمان می‌شد!

۳. ایده پیشرفت: برخلاف اعتقادی که تلاش دارد، عقبه این علم را به جریان محافظه کار مخالف افکار روشنگری و انقلاب فرانسه پیوند بزند^۲، جامعه‌شناسی از بسیاری

را دوست بدار، نه قبیله خود را (پوپر، ۱۳۶۴: ۷-۲۷۶). به نظر می‌رسد خودمحوری نهفته در ذات فردگرایی مدرن، ریشه‌ای‌تر از آن است که با چنین توجیهاتی علاج گردد. اثر این خصلت غیر فابل علاج مدرنیته بر علم‌الاجتماع جدید را در خودبرتری‌بینی جامعه‌شناسانی که همواره خود را «فاعل شناسا» (Subject) و دیگران را «موضوع شناسایی» (Object) قلمداد می‌کنند نیز می‌توان دید و اتفاقاً از همین حیث نیز مورد نقد و سرزنش پوپر و گلدنر قرار گرفته‌اند (پوپر، ۱۳۶۴: ۴۸-۱۰۴۴، گلدنر، بی تا: ۴۳ و ۸۰-۷۳).

۱. مارتین ابراین، جامعه‌شناسی گیدنز در دهه ۸۰ و ۹۰ را واجد همین مشخصات می‌داند که در آن تلاشی برای به‌هم‌آوردن عین و ذهن، شیئیت و معنا، ساخت و فاعلیت و پوزیتیویسم و پدیدارشناسی و به طور کلی نقد و نوسازی نظریات کلاسیک، در کار است. گیدنز در نظریه «ساخت‌یابی» خود، عملاً تلاش می‌کند تا مرزهای جداکننده میان «ساخت» و «فاعلیت» را بدون تأکید بر یکی و نادیده‌گرفتن دیگری درهم بشکند. ریتزر نیز از تمایل جامعه‌شناسان متأخر به رهیافت‌های تلفیقی‌تر سخن گفته است (پیرسون، ۱۳۸۰: ۷-۲۳ و ۶۱-۱۳۲ و ریتزر، ۱۳۷۴: ۶۳۸).

۲. ریتزر، جامعه‌شناسی فرانسه را واکنشی محافظه‌کارانه در برابر جنبش روشنگری قرن ۱۸ آن کشور معرفی می‌کند. او معتقد است که جریان محافظه‌کار و ضد انقلاب فرانسه، یعنی دوبونالد و دومیستر، از مجرای کُنت بر جامعه‌شناسی تأثیر گذاردند و آنرا در مقابل برخی از تمایلات روشن‌اندیشانه مثل فردگرایی،

جهات، مدیون اندیشه‌های عصر روشنگری است و از جمله آن در حمله مستقیم به متافیزیک^۱ و اخذ ایده پیشرفت^۲. ایده پیشرفت با خود، یک اصل موضوعه^۳ مسجل و تشکیک‌ناپذیر به جامعه‌شناسی آورد که بر اساس آن، گذشته با هر محتوایی تحقیر و آینده با هر وضع و حالی تحسین می‌گردید. اثر حاد این ایده، در ارتقای سطح ارزش‌شناسی سنت و مدرن، از بحثی نیکویی‌شناختی یا زیبایی‌شناسانه، به معیاری برای تشخیص صحیح از سقیم مشاهده شده است.

۴. ارزش‌مندی تغییر: نتیجه طبیعی پذیرش ایده پیشرفت و نوگرایی در جامعه‌شناسی، ارزش پیدا کردن تغییر، صرف نظر از ضرورت‌ها، سمت و سو و نتایج حاصل از آن بوده است. برخلاف تصور شایع، نه جامعه‌شناسی ایستا و نه جامعه‌شناسان تعادل‌گرا، هیچ‌گاه نسبت به مسئله تغییر بی‌توجه نبوده و با آن معارضه نداشته‌اند. تغییر برای جامعه‌شناس از هر نحله، پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر و مغتنم بوده است و اختلاف بر سر آن، نه

مساوات‌طلبی و تغییر و نوگرایی قرار دادند. در مقابل، گیدنز معتقد است که کُنت از طریق سن‌سیمون که خود متأثر از کُندرسه و منتسکیو بود، به جریان روشنگری متصل شده است (ریترز، ۱۳۷۴: ۵ - ۱۳، گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۵۶). به اعتقاد ما، حتی اگر چالش جامعه‌شناسی با انقلاب فرانسه در اوان شکل‌گیری را بپذیریم، از آن نمی‌توان ضدیت جامعه‌شناسی با مدرنیته را استنتاج کرد.

۱. گیدنز می‌گوید: کُنت در حمله مستقیم به متافیزیک و نقد عقلانی دین رسمی، تحت تأثیر نویسندگان عصر روشنگری بوده است؛ در عین حال که از جنبه‌های دیگر، مثل انقطاع انقلابی از گذشته، با آن‌ها به مخالفت تلویحی برخاسته است (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۵۵).

۲. گیدنز معتقد است که کُنت در ایده پیشرفت، بیشتر تحت تأثیر دو بونالد و دومیستر است تا روشنگران. چرا که او برخلاف جریان اخیر، تغییر و پیشرفت را در پیوند با نظم پذیرفته است (پیشین: ۱۵۶).

3. Axiom

۴. دوران در مناظره‌ای خیالی میان ولتر و بندیکتوس چهاردهم، از جانب پاپ پاسخی به ولتر داده است که جالب توجه است. ولتر: انسان هنگامی که ناچار است سنت را بدون تحقیق و چون و چرا بپذیرد، چگونه پیشرفت خواهد کرد؟ بندیکتوس: شاید پیشرفت را هم بدون تحقیق و بی‌چون و چرا نباید پذیرفت (دوران، ۱۳۷۰، ج. ۹: ۸۷۳).

در پسند و ناپسندی اصل تغییر، بلکه در عوامل، سمت و سو و چگونگی آن در می‌گرفته است.

۵. غلبه کارکردگرایی: طبع جامعه‌شناسی، بیش از هر چیز با تبیین‌های کارکردی

سازگاری دارد. این ترجیح و تمایل هم به دلیل سهولت و صراحت بیشتر آن در مقایسه با تبیین‌های علی است و هم با روح حاکم بر جهت‌گیری‌های دنیای مدرن، هم‌خوانی بیشتری دارد. اهمیت یافتن کارکرد پدیده‌ها بیش از ماهیت آن‌ها در علوم جدید، به تبع اصل قرارگرفتن فایده و منفعت در دوره مدرن بوده است؛ لذاست که میان کارکردگرایی از یکسو و فایده‌گرایی و پراگماتیسم در سوی دیگر، قرابت‌های بسیاری وجود دارد. تبیین کارکردی توسط ناظرینی بیرون از صحنه که خود را آگاه‌تر از کنش‌گران درگیر در ماجرا می‌دانند، صورت می‌گیرد و لذا حامل نوعی نگاه شیء‌انگارانه به پدیده‌های اجتماعی نیز می‌باشد.

۶. عقل‌گرایی جدید: تأکید و اصرار جامعه‌شناسی بر عقل‌گرایی و استوارماندن آن

بر معیارها و موازین عقلی محض، بیش از تأثیرپذیری از جریان روشنگری، برای حفظ صلاحیت و اعتبار علمی آن در فضای انگاره‌ای جدید بوده است؛ به‌همین خاطر حتی عقل‌گرایی به معنای فلسفی آن را به تدریج به نفع تجربه‌گرایی و علم، ترک گفت. عقل‌گرایی جدید به‌منظور دستیابی به عمومیت و اعتبار هر چه بیشتر دستاوردهای معرفتی خویش، بر رعایت اصل بی‌طرفی به‌عنوان مطمئن‌ترین راه نیل به خرد ناب تأکید می‌کرد و بی‌طرفی را نیز در منزل ساختن عقل از مقام شناسایی و تشخیص عدالت، فضیلت و زیبایی می‌جست^۲. واترز استقلال سطوح ارزشی، یعنی حقیقت، اخلاق و زیبایی از یکدیگر

۱. در این جا «علم» به معنای خاص و محدود آن که ترجمه (Science) است، مورد نظر است. آبراهام نیز به محدودیت‌های موجود در مفهوم علم که بدان خصلت «تجربی صرف» می‌بخشد، واقف است و به‌جای آن «معرفت جامعه‌شناسانه» را که خصلت «عقلانی» دارد و می‌توان «عینیت» را با همان قوت درباره آن اعمال کرد، پیشنهاد می‌کند (آبراهام، ۱۳۶۳: ۹ - ۸).

۲. تأکید و اعتنای متفکرین اجتماعی به عقل، هیچ‌گاه کمتر از جامعه‌شناسان نبوده است و به اندازه و بلکه بیش از ایشان به تمایز میان عقل و «عواطف» و عقل و «اعتباریات» اذعان داشته‌اند؛ مع‌الوصف دایره شمول

و از سایر عرصه‌های زندگی را یکی از نشانه‌های اندیشه مدرن شناخته است (واترز ۱۳۸۱: ۹ - ۵۸). عقل‌گرایی محض و تجربه‌گرایی مفرطانه، جامعه‌شناسی یا لاقابل جریان غالب آن را از دیگر عرصه‌های معرفتی محروم ساخت و بنیان‌های نظری آن را تضعیف کرد.

۷. انسان‌شناسی جدید: افتادن انسان مدرن از پی‌فایده و منفعت، تلقی و انتظارات از انسان جدید را نیز متحول ساخت و او را در ذهنیت نظریه‌پردازان اجتماعی تا به سرحد یک «محاسبه‌گر عقلانی» تقلیل داد. اگر انسان منفعت‌اندیش و حسابگر، پیش‌فرض راهگشایی برای مطالعه رفتار اقتصادی بشمار آید و کمک درخوری از این حیث به اقتصاددانان نماید، اما برای جامعه‌شناسی، یک پیش‌فرض انحرافی است و جامعه‌شناسان را در درک و تحلیل درست حقایق جاری در حیات اجتماعی دچار نقصان و مشکل می‌سازد! واقعیت این است که انسان‌ها در بیشتر مواقع، تحت تأثیر شرایط و مقتضیات دخیل در هر موقعیت، «عاطفی»، «عاداتی»، «شرطی» و یا حداکثر، «عقلانی» تصمیم می‌گیرند و عمل می‌کنند و نه لزوماً «عقلانی»^۱. لذا عقل‌گرایی محض، هم از حیث

عقل را بسی گسترده‌تر از عقل تجربت‌اندیش و افزارمند جدید می‌دانستند. فاستر در بیان تفاوت میان عقل‌گرایی جدید و قدیم به همین ممیزه اشاره کرده است. او می‌گوید: مشرب عقلی رسوخ کرده در علوم طبیعی و اجتماعی جدید، کار عقل را صرفاً تشخیص بی‌طرفانه صحیح از سقیم دانسته است؛ در حالی که عقل نزد فلاسفه کهن علاوه بر کشف و بیان درستی که به کمک برهان صورت می‌گرفت، به‌طور طبیعی تشخیص خوب و بد و زشت و زیبا نیز بوده است. این عقل، همان چیزی بود که به آن «عقل سلیم» (Right Reason) گفته می‌شد (فاستر، ۱۳۷۳: ۳۷۴).

۱. گلدنر درباره این «پیش‌فرض»‌ها یا به قول او، فرضیات کلی و جهانی و زمینه‌ای و اثر بنیادی آن بر نگرش یک نظریه‌پرداز، نکات ارزنده‌ای را بیان کرده است. او پیشنهاد ایجاد فرصتی را دارد که در آن از نو، به بررسی و واکاوی فرضیات کلی نهفته در بطن نظریات جامعه‌شناسی پرداخته شود. گلدنر معتقد است که جامعه‌شناسی از این حیث به شدت وابسته به فرضیات کلی برساخته مدرنیته می‌باشد (گلدنر، بی تا: ۸۰ - ۸۵).

۲. نگرانی‌های ویرانگر از غلبه «عقلانیت صوری» بر «عقلانیت ذاتی»، تأکید هابرماس بر ملحوظ نظر قرار دادن «عقلانیت جهان‌زندگی» در مقابل «عقلانیت نظام» و توجه ریتزر به رشد «عقلانیت شدید» در تجربه ژاپنی مدرنیته که دربرگیرنده تمامی انواع عقلانیت است، هرکدام به نحوی بر نقصان‌های موجود در

معرفت‌شناختی - که پیش از این اشاره شد - و هم از حیث انسان‌شناختی، برای جامعه‌شناسی مشکل‌آفرین بوده است!

۸. تنافر با الهیات و فلسفه: بی‌اعتمادی و بدگمانی جامعه‌شناسی نسبت به الهیات

و فلسفه، چیزی بیش از تخالفات معرفت‌شناختی و تباینات آدواری است. احساس ناخرسندی نسبت به الهیات و فلسفه جامعه‌شناسی، از لاک^۲، از جریان روشن‌گری و از انقلاب فرانسه به ارث برده است. نشانه تأثیر «پیشداوری» و «عقاید قالبی» در موضع‌گیری جامعه‌شناسان نسبت به فلسفه و الهیات را در این مسئله باید جست که اولاً پای هر دوی این مقولات، البته بدون نام و نشان حساسیت برانگیزشان، از ابتدا به درون جامعه‌شناسی باز بوده است^۳ و ثانیاً در دهه‌های اخیر که جامعه‌شناسی به کمال و اعتدالی بیش از پیش رسیده، روابط و تبادلات علنی و متفاهمانه‌تری با آن‌ها پیدا کرده است، بی آن که از اصالت‌های آن بر اثر این همکاری و معاضدت، کاسته شود.

۹. انگاره عرفی: بر نگاه جامعه‌شناسی از آغاز، انگاره عرفی حاکم بوده است. انگاره

عرفی جامعه‌شناسان را نه تنها از موضع‌گیری منفی و تحقیرآمیز آنان نسبت به دین و باورهای دینی مردمان، که از نادیده‌انگاشتن معنای حیات و ابعاد معنوی زندگی، شیء‌انگاری پدیده‌های اجتماعی و بالاخره از تلقی آنان از انسان به عنوان حیوان اقتصادی و منفعت‌طلب می‌توان تشخیص داد.

تلقی جامعه‌شناختی عقلانیت صحه گذارده و به درک مقنع‌تری از آن نائل آمده‌اند (ریتزر، ۱۳۷۴: ۷۳۵ و ۷۷۸).

۱. البته کسانی چون پارتو، وبر و وبلن به‌درستی به این حقیقت توجه کرده‌اند و آن را در نظریات جامعه‌شناختی خود مطرح نظر قرار داده‌اند.

۲. جان لاک شاید اولین کسی است که رابطه علم و فلسفه را واژگونه می‌سازد و نظریه «فلسفه، پادوی علم» را مطرح می‌کند (وینچ، ۱۳۷۲).

۳. ریتزر معتقد است که جامعه‌شناسان اروپایی، ریشه‌های محکم‌تری در فلسفه دارند؛ درحالی که در جامعه‌شناسی آمریکایی این پیوند، بیشتر با علوم دقیقه برقرار شده است (ریتزر، ۱۳۷۴: ۵۰ - ۷۴۹).

۱۰. **اهتمام به جامعه ملی:** از جمله خصوصیات اخذشده جامعه‌شناسی از مدرنیته، مقیاس جدیدی است که برای موضوع مورد بررسی خود، یعنی «جامعه» بکار گرفته است.^۱ با نضج‌گیری دولت - ملت‌ها به‌عنوان یکی از پی‌آمدهای سیاسی دنیای مدرن، عالمان اجتماعی نیز واحد مطالعاتی خویش را به سمت انطباق با جامعه ملی گسترش دادند. این تغییر مقیاس اگر چه از برخی تحولات جاری در واقعیت نیز تبعیت می‌کرد؛ اما فراتر از آن، گویای انقیاد جامعه‌شناسی به الگو و مسیرهایی بود که مدرنیته پیش روی آن قرار می‌داده است. تنها پس از عبور از عصر کلاسیک بود که برای جامعه‌شناسان، جامعه‌شناسی‌های سطح «خرد» و «متوسط» که به بررسی مسائل محدودتر درون جامعه کلان می‌پرداختند، مطرح گردید.^۲

۱۱. **اصالت دادن به مسائل مدرنیته:** جامعه‌شناسی یک علم مسئله‌محور است و بیشترین هم‌نش را نیز صرف بررسی مسائل و معضلاتی کرده که مدرنیته پدید آورده است.^۳ پیگیری به ندرت و بررسی احتمالی مسائل جوامع غیر مدرن از سوی جامعه‌شناسان نیز نوعاً با همان نگرش و تلقی و با همان معیار و سنجه‌های به کار رفته در دنیای مدرن، صورت می‌گیرد و داوری می‌شود.^۴ حتی جامعه‌شناسان متأخر که به بسیاری از کوتاهی‌ها و

۱. گیدنز، جامعه ملی را متمایز از آن نوع اجتماعی می‌داند که ویژگی دوران ماقبل مدرن بوده است (ریتزر، ۱۳۷۴: ۷۶۶). شاید اشاره طباطبایی به تفاوت میان مدینه مورد بحث متفکرین اجتماعی و جامعه مورد توجه جامعه‌شناسان هم ناظر به همین مسئله باشد.

۲. ریتزر می‌گوید تا دهه ۷۰، هیچ تصویری از سطوح خرد و کلان در جامعه‌شناسی آمریکا وجود نداشت، با این که خود این نوع نظریات وجود داشتند؛ مثل کارکردگرایی ساختاری و نظریه ستیز در یک‌سو و کنش متقابل نمادین و نظریه مبادله در سوی دیگر (ریتزر، ۱۳۷۴: ۷۵۰). به نظر می‌رسد حتی کسانی که به پدیده‌های سطح خرد و متوسط پرداخته‌اند، بستر شکل‌گیری و میدان عمل آن‌ها را همان جامعه ملی یا سطح کلان دیده‌اند.

۳. گیدنز در مرزگذاری میان جامعه‌شناسی و تفکر اجتماعی و حتی علوم اجتماعی دیگر نظیر مردم‌شناسی می‌گوید، جامعه‌شناسی، علم مطالعه مدرنیته است و نه صرف جامعه (پیرسون، ۱۳۸۰: ۲۰ - ۱۱۹).

۴. میلز معتقد است که تاکنون جامعه‌شناسی نسبت به مسائل مهم بشری، چندان اهمیتی از خود نشان نداده است و عمده توجهاتش مصروف مسائل جوامع مدرن بوده است (میلز، ۱۳۶۰: ۳۶).

محدودیت‌نگری‌های دوره کلاسیک، اذعان کرده و به تجدیدنظر و اصلاح آن‌ها مبادرت نموده‌اند، در گسترش دایره‌ی اهتمام خویش به مسائل و موضوعاتی فراتر از دنیای مدرن و مابعد مدرن، همچنان بی‌رغبتند و از سر بی‌اعتنایی، آن را به بررسی‌های مردم‌شناسانه احاله می‌نمایند.

۱۲. جانبداری از مدرنیته: جامعه‌شناسی با تمام ادعا و مساعی‌اش برای حفظ بی‌طرفی و افزایش اعتبار علمی خویش، آغشته به انواع تمایلات ایدئولوژیک و متکی به بسیاری پیش‌فرض‌های فلسفی و مرامی است. بارزترین جانبداری آشکار در اندیشه‌های جامعه‌شناختی، مدافعه‌گری آن از عملکرد دنیای مدرن و از اندیشه و آرمان‌های مدرنیسم به شیوه‌های مختلف است. چشم‌پوشی جریان اصلی جامعه‌شناسی بر عوارض سوء مدرنیته، نظیر استعمار، نابرابری، تبعیض نژادی، زندگی ماشینی و حیات تهی از معنا، از مهم‌ترین ملاحظه‌کاری‌های جامعه‌شناسی در حق مدرنیته بوده است.

نتیجه‌گیری

«اندیشه اجتماعی» به مثابه یک معرفت متعلق به اعصار پیشین و متمم در مسائل و موضوعات گذشته، شاید جز به کار پژوهش‌های مربوط به تاریخ اندیشه و یا شناسایی اوضاع و احوال اجتماعات ماضی نیاید؛ اما آن را به این دلیل که مبتنی بر «جهان‌شناسی‌های خاص» یا دارای «رویکرد متعهدانه» و نگره «کلان» بوده است، نمی‌توان مورد طرد و سرزنش قرار داد. چرا که بدیل موفق آن در دنیای جدید، یعنی «دانش جامعه‌شناسی» نیز کمابیش و به اشکال مختلف، به همان خصال دچار است و مفری از آن پیدا نکرده است. غلبه جهان‌بینی غربی بر بنیان‌های نظری جامعه‌شناسی، آزاد و رهانبودن جامعه‌شناسان از ملاحظات مربوط به قدرت و منافع و دست‌زدن‌های بی‌محابا به تعمیم‌های گزاف بر پایه استقراءهای ناقص که ادبیات جامعه‌شناسی آکنده از آن‌هاست، صورت‌های نوپدید همان خصوصیات کهن است. به‌علاوه آن‌چه را که جامعه‌شناسی، پیش از این به‌عنوان «معرفت دائرةالمعارفی» و «مطالعه چندروشی» از خود نفی می‌کرد و به

اندیشه‌های اجتماعی قدما منسوب می‌ساخت، به نحو دیگری و البته با تعدیلاتی مهم، به جامعه‌شناسی نوین بازگشته است. همکاری‌های بین‌رشته‌ای و لزوم آشنایی از نزدیک و ارتباط درونی با موضوع و برخورداری از تخصص‌های مکمل برای جامعه‌شناس، اگر چه ممکن است همچون پیشینیان، از اعتقاد به وحدت علوم و ارتباط اجزای هستی به هم، برنخاسته باشد، اما کارآمدی و اثربخشی خویش را در عمل نشان داده است. همین ضرورت‌ها خود را به نوعی دیگر، در مطالعات و پژوهش‌های چندروشی به اثبات رسانده است. برای مثال، امروزه دیگر از جامعه‌شناس دین پذیرفته نیست که بی‌اطلاعی خود از کلام و فلسفه دین را به حساب اصالت و سلامت مطالعه خویش بگذارد. جامعه‌شناسی آینده بلاشک از برخی از قالب‌ها و اصولی که به عنوان مسلمات پیشینی از مدرنیته گرفته است، روی بر خواهد گرفت. تردیدهای رورفته در مطلوبیت «فردگرایی»های مفرط و در واقع‌نمایی «دوگانه‌بینی»های تقلیل‌دهنده و جداسازی‌های تصنعی، تجدیدنظر در معنا و مقصد «پیشرفت»، نگرانی از بابت سرعت و کثرت «تغییر»، ناکافی و ناتمام شمردن تبیین‌های «کارکردی»، زیر سؤال بردن ماهیت «انسان تک‌ساحتی»، راه‌دادن اندیشه‌های «فلسفی» به درون جامعه‌شناسی، جدی‌شدن بحث‌انگاره‌های غالب بر فضاهاى اندیشه‌ای و پرسش و کنکاش از انگاره حاکم بر دانش جامعه‌شناسی، مورد توجه قرار گرفتن جامعه‌شناسی‌های حداً متوسط و خرد، در کنار جامعه‌شناسی‌های کلان و فراملی و بالاخره دست‌شستن از دغدغه و جانبداری‌های پیشین و به راه‌افتادن هیجده‌های انتقادی جامعه‌شناسان جدید به مدرنیته از منظرها و بامنظورهای مختلف، تنها نمایانگر بعضی از تمایلات تجدید نظرطلبانه در نسل سوم و چهارم جامعه‌شناسان است.

جامعه‌شناسی در دهه‌های اخیر شاهد تجدیدنظرهای مهمی در مبانی کلاسیک و بنیادهای معرفتی خویش بوده است و این به جز تحولات بوجود آمده در وضع انسان و احوال جوامع، از شک و تردیدهای پدیدآمده در تجربه مدرنیته برخاسته است. هرچند هنوز برای سخن گفتن درباره ظهور پارادایم یا پارادایم‌های جدید در معرفت جامعه‌شناختی، زود است؛ اما شواهد فراوانی از بروز «بحران» در بخش‌هایی از «علم متعارف»، مشاهده

می‌شود^۱ که نمی‌توان نسبت به آن بی‌تفاوت ماند. کم نیست تعداد اندیشمندانی که در دو دهه اخیر، به مرحله‌ای فراتر از نقد و تشکیک در پارادایم مدرنیته گام نهاده و تصاویری ولو خام از مشخصات انگاره‌های احتمالی آینده ارائه کرده‌اند.^۲ در جایی که ریتزر، روند آینده جامعه‌شناسی را تحت تأثیر اندیشه پُست‌مدرن‌ها، پیش‌بینی‌ناپذیر ارزیابی می‌کند (ریتزر ۱۳۷۴: ۸۲)، چرا چنین احتمالی را برای مسیرهای دیگری در جامعه‌شناسی جدی نگیریم و دست‌بکار بازنگری و بازسازی آن با استفاده از تمامی تجربیات و ظرفیت‌های معرفتی حال و گذشته بشر نباشیم و در راستای بحث‌های پیش‌گفته، برخی از جداسازی‌های صوری و تضعیف‌کننده معرفت بشری را مورد تجدیدنظر جدی قرار ندهیم؟ او همچنین از تمایل جامعه‌شناسان معاصر به تلفیق رهیافت‌های درون جامعه‌شناسی^۳ که تا پیش از این، دیوارهای بلند و غیر قابل عبوری میانشان فرض می‌شد، سخن گفته است (پیشین: ۷۳۸)؛ بنابراین آیا نمی‌توان با تشکیک در حیطه‌بندی‌های معرفتی اسطوره‌سان، به احتمال همکاری مؤثر میان جامعه‌شناسی و اندیشه اجتماعی و بلکه میان

۱. اصطلاح «علم متعارف» یا بهنجار را شاید اول بار توماس کوهن در بحث از ساختار انقلاب‌های علمی خویش مطرح کرد و منظور از آن، سنت جاری و رایج علم است در دوره‌های غلبه پارادایمی که در مقابل دوره‌های بحرانی و انقلابی علم قرار می‌گیرد (کوهن، ۱۳۶۹).

۲. امروزه تردید در مدرنیته، دیگر از مدعیات شاذ و رادیکال محسوب نمی‌شود؛ بحث‌ها و تلاش‌ها غالباً به مرحله قبول تعدیل‌های اساسی و جستجوی‌بدیل‌های ایجابی کشیده شده است. سخت‌جانی و سرزندگی همچنان جاری در رگ‌های مدرنیته را بیش از کفایت‌های نظری و بضاعات تئوریک، به حساب قابلیت‌های فنی و توفیقات عملی آن باید گذارد که خود اسباب دیگری دارد. درباره این قبیل تلاش‌های جامعه‌شناسان، نگاه کنید به کارهای گیدنز، بک و لَش که از «مدرنیته سنت‌زدایی شده علیا» سخن می‌گویند و همچنین به نظریات بودریلار، لیوتار، باومن و جیمسون که تصویری از تمایز‌یابی‌های شدیدتر و چندپاره‌شدن فرهنگ و زائل‌شدن فراگفتمان و فراروایت‌ها در دوران مابعد مدرن ارائه کرده‌اند.

۳. ریتزر در اینجا نیز عبارت «تلفیق انگاره‌ها» را به کار برده است که ما آن را به «تلفیق رهیافت‌ها» بدل کردیم. لاقلاً این اشکال به انتخاب واژه Paradigm به ریتزر وارد است که اگر انگاره‌ها تلفیق‌پذیر باشند، به جای بروز «جهش» و انقلاب‌های معرفتی، باید اصل «انباشتگی» در علوم اجتماعی مطرح می‌شد. مصادیق مورد اشاره ریتزر از تلفیق، در فصول نهم و دهم و یازدهم نیز نشان می‌دهد که منظور او همان تلفیق رهیافت‌هاست و نه پارادایم‌ها (ریتزر، ۱۳۷۴: ۵-۷۴۲).

جامعه‌شناسی با فلسفه و حتی الهیات فکر کرد؟ بدیهی است که با نظر به تجربیات ارزشمند گذشته، این تفاهم و همکاری، هیچ به معنی آمیختن بی‌ضابطه آنچه طی سالیان دراز و توأم با مرارت از هم بیخته شده است، نمی‌باشد؛ بلکه به دنبال آن است تا با از میان برداشتن نقار و بدبینی موجود، به درک و شناخت متقابلی برسد و در چارچوبه‌هایی روشن و مورد اتفاق، به همکاری فعال و تبادلات مثبت دست یازد. به نظر می‌رسد این عزم و آمادگی در آن دسته از سنت‌های معرفتی که احساس بیگانگی بیشتری با تولیدات اندیشه‌ای غرب و مدرنیته دارند و خود را از بابت قدرناشناسی ذخائر معرفتی خویش، مقصر می‌شناسند و سرزنش می‌کنند، بیش از هر جریان و حوزه فکری دیگر، فراهم است. از سوی دیگر تا جامعه‌شناسان به بررسی‌های فراجامعه‌شناختی، آنچنان که در تعبیر میلز و ریتزر و ترنر و فرفی و گلدنر بدان توصیه شده است، تن نسپارند و پاسخ‌های کهنه‌شده خویش به سؤالات وجودی و دیگر پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه جامعه‌شناسی را مورد نقد و واکاوی فیلسوفانه قرار ندهند، راهی برای عبور از این چنبره اسطوره‌سان به بیرون نخواهند یافت. اما این که تا چه حد این کار از عهده جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان به تنهایی بر می‌آید و چقدر آمادگی، از خودگذشتگی و بضاعت لازم برای آن وجود دارد، موضوع بحث مستقل دیگری است که باید به مجال دیگری سپرد.

منابع

- آبراهام، جی. اچ. (۱۳۶۳) *مبانی و رشد جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن پویان، تهران، چاپخس.
- آرون، ریمون (۱۳۷۰) *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- باتامور، تام ب. (۱۳۶۹) *منتقدان جامعه*، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، سفیر.
- پارسونز، تالکوت (۱۳۷۳) «دیدار مجدد با کلاسیک‌ها در طی دوران حرفه‌ای طولانی» در *آینده بنیانگذاران جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران، قومس.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۵۸) *فقر تاریخیگری*، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی.

- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۴) *جامعه باز و دشمنان آن* (۲ مجلد)، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۹) *اسطوره چارچوب*، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
- پیرسون، کریستوفر (۱۳۸۰) *معنای مدرنیت: گفتگو با گیدنز*، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، کویر.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰) *تاریخ تمدن* (ج. ۹) *عصر ولتر*، ترجمه سهیل آذری، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴) *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱) *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴) *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، طرح نو.
- فاستر، مایکل، ب. (۱۳۷۲) *خداوندان اندیشه سیاسی* (ج. ۱)، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۰) *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- کوزر، لوئیس (۱۳۷۳) «کاربرد نظریه‌های کلاسیک در جامعه‌شناسی» در *آینده بنیانگذاران جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران، قومس.
- کوهن، تامس س. (۱۳۶۹) *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران، سروش.
- گلدنر، آلون (بی‌تا) *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فردیه ممتاز، تهران، انتشار.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۱) *جامعه‌شناسی: پیش درآمدی انتقادی*، ترجمه ابوطالب فنایی، شیراز، دانشگاه شیراز.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸) *سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰) *راهی به راهی*، تهران، نگاه معاصر.
- مندراس هانری و ژرژ گوروویچ (۱۳۶۹) *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، امیرکبیر.
- میل، جان استوارت (۱۳۴۰) *در آزادی*، ترجمه محمود صناعتی، تهران، کتاب‌های جیبی.

میلز، سی راییت (۱۳۶۰) *بینش جامعه شناختی: نقدی بر جامعه‌شناسی امریکایی*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، انتشار.

واترز، مالکوم (۱۳۸۱) *جامعه سنتی و جامعه مدرن*، ترجمه منصور انصاری، تهران، نقش جهان.

وینچ، پتر (۱۳۷۲) *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*، ترجمه (زیر نظر سمت)، تهران، سمت.