

علوم اجتماعی و مسئله مفروضات پشت صحنه

سیدجواد میری*

چکیده

از آنجایی که رابطه علم و ایدئولوژی یکی از پیچیده‌ترین روابط فرهنگی است، برای رسیدن به این بینش در فهم پدیدارها نیازمند فهم دقیق‌تری از این رابطه‌ایم. برای گذر از «دوگانه‌ها» نیازمند طرح مسئله «مفروضات پشت صحنه» در نگاه الکساندر هستیم. «مفروض» به مثابه مفهومی خنثی نیست، بلکه دارای لایه‌های هرمنوتیکی است. به انحاء گوناگون «بینش جامعه‌شناختی» محقق را گرفتار می‌کند. بسیاری «تو - در - تو - بودن» مفاهیم در بستر تاریخی را بسیار ساده‌انگارانه مفهوم‌پردازی می‌کنند و چنین می‌پندارند که با کاربردی کردن مفاهیم در بستری دیگر مشکل مفروضات پشت صحنه مرتفع خواهد شد. تاریخی بودن به مثابه امر بسیط قابل فهمی نیست. تاریخی بودن ذیل عالمیت قابل فهم است. این عالمیت تاریخی شده جزئی از آن دغدغه‌ای است که به آن مفروضات پشت صحنه اطلاق می‌شود. برخی ممکن است این اشکال را وارد کنند که الکساندر در چنین سیاقی این مفهوم را به کار نبرده است. پاسخ این است که مفروض بودن مفروضات خود مسئله‌ای فراتر از آن است و الکساندر خود نیز از این مسئله غفلت کرده است و منطق را به مثابه امری جهان‌شمول مفهوم‌پردازی کرده است که خود ذیل منطق ارسطویی درک‌پذیر است و نباید آن خبط را دوباره تکرار کنیم.

کلیدواژه‌ها: علوم اجتماعی، مفروضات پشت صحنه، ایدئولوژی، نظام ارزشی، چندفرهنگی.

* دانشیار جامعه‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، seyedjavad@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۲۴

۱. مقدمه

اجازه دهید در همین نقطه آغازین به این نکته اشاره کنم که مفهوم مفروضات خود نوعی «مفروض» است که بدون توجه به این ساحت پارادوکسیکال امکان طرح بحث تاحدودی ممتنع خواهد شد. به عبارت دیگر، هنگامی که سخن از مفروضات می‌رانیم به تعبیری تلاش می‌کنیم به گونه‌ای از حالت فهم بدیهی فاصله بگیریم و بدیهیات علوم اجتماعی را نابدیهی صورت‌بندی کنیم تا از این طریق بتوانیم فهمی عمیق‌تر از گسست‌های بستر تاریخی خویش در نسبت با تمدن بشری (که ما نیز به نوعی جزئی از تاریخ چندصد میلیون ساله آن هستیم) پیدا کنیم. اما «پیدا کردن» این نسبت امری ریاضی یا پیمودن از نقطه A به نقطه B نیست، بل ذیل منطقی امر هرمنوتیکی فهم‌پذیر است که کماکان در ساختار جامعه‌شناسی دانشگاهی ایرانی مورد بی‌مهری قرار گرفته است. اما پرسش این جاست که به چه دلیل ما فکر می‌کنیم طرح این موضوع در وضعیت کنونی علوم اجتماعی در ایران از اهمیت نظری برخوردار است؟ به عبارت دیگر، شاید بهتر باشد این مسئله را به گونه دیگری مطرح کنیم و بپرسیم آیا طرح این مسئله موضوعیت معرفتی دارد یا خیر؟ شاید در وهله نخست این‌گونه تصور شود که پرسیدن درباره این مسئله بسیار امری بدیهی است، ولی واقع امر این است که بدیهیات در منطقی فهم علمی خود به مسئله‌مند شدن نیازمندند و نمی‌توان بدیهیات را فی‌نفسه بدیهی فرض کرد و این پارادوکسیکال دیدن مسئله خود نوعی گام به پیش نهادن است که ما کم‌تر به آن التفات نظری داشته‌ایم. علوم اجتماعی و مفروضات پشت صحنه (background assumptions) (مسئله ایدئولوژی و جایگاه آن در پارادایم‌های مختلف جامعه‌شناسی) از مسائلی است که در علوم انسانی و به‌طور ویژه در جامعه‌شناسی مطرح است، ولی در بستر جامعه‌شناسی ایران این «مطرح بودن» نتوانسته به مرحله «موضوعیت» ارتقا پیدا کند و عدم امکان ارتقایی عواقب نظری جدی‌ای برای رشد و توسعه و بسط علوم اجتماعی ایرانی داشته است که یکی از مهم‌ترین آن عواقب فقدان «اجتهاد نظری» در جامعه‌شناسی ایرانی است که در سطح جهانی مشاهده می‌شود. البته باید به این نکته ظریف توجه کرد که مسئله ایدئولوژی و به‌طور اخص مسئله «جهان‌بینی» و «praxis» یا «عمل اجتماعی» از مسائلی است که در حوزه علوم اجتماعی و بالخصوص جامعه‌شناسی از اوایل قرن بیستم مورد توجه خاص قرار گرفته است. تا قرن هجدهم میلادی با نظر به تمامی فرهنگ‌ها و تمدن‌های جهان هم‌چون تمدن اسلام، چین، ارتدوکس روسی، اروپای مسیحی، کاتولیک غربی، و حتی تمدن‌هایی که در قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی، پیش از آمدن اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها، در منطقه آمریکای شمالی، آمریکای جنوبی، و آمریکای لاتین وجود داشت درمی‌یابیم که آداب

و رسوم و شعائر مذهبی روند کلی جامعه را به نحوی تحت تأثیر خود قرار می‌دادند. این همان امری است که به زبان جامعه‌شناسی از آن با «هژمونی» یا «تسلط غالب سنت» یاد می‌شود. در قرن هجدهم، تحت تأثیر اتفاقات و جریاناتی نظیر سفرهای اکتشافی اروپایی‌ها، انقلاب علمی، انقلاب صنعتی، مسئله عصر روشن‌گری، و سایر جریاناتی که در غرب اروپا اتفاق افتاد، مسائلی وارد اجتماع شد که آرام‌آرام نقش پررنگ دین و نهادهای دینی (در مرحله اول در اروپای غربی و بعدها در سایر مناطق) را کم‌رنگ‌تر کرد و به حاشیه کشاند. در این میان، بدیلی با نام «ایدئولوژی‌های سیاسی»، که از نوع مکاتبی هم‌چون مکتب محافظه‌کاری، لیبرالیسم، سوسیال‌دموکراسی یا جنبش‌های چپ نظیر مارکسیسم، لنینیسم، و سوسیال‌نازیسم بود، ظهور کرد. با ورود این بدیل‌ها به تدریج سعی شد روایت بزرگ که در دست ادیان بود جای‌گزین شود و در نهایت یکی از مباحث مهم در حوزه علوم انسانی با نام مسئله «ایدئولوژی» مطرح شد که فهم این تحول یکی از نقاط عطف ظهور منطق معرفت علمی در نسبت با حوزه علوم اجتماعی است. البته درک این نسبت شاید یکی از پیچیده‌ترین موضوعات در فلسفه علوم اجتماعی است که کم‌تر جامعه‌شناس یا محقق علوم اجتماعی در ایران به آن ورود پیدا کرده است و به جز تنی انگشت‌شمار، که آن‌ها نیز کم‌تر به عنوان جامعه‌شناس یا محقق در حوزه علوم اجتماعی مطرح بودند، تقریباً جای این مباحث در ساحت علوم اجتماعی ایران خالی است. شاید یکی از دلایل بی‌تفاتی نظری به این «نسبت» به فهم جامعه‌شناسانه از مفهوم نسبت نیز بازمی‌گردد که در سه حوزه فلسفه و الهیات و فقه این مفهوم به صورت یک‌سان ممکن است استفاده شود، بدون آن‌که به ظرافت‌های «اشتراکات لفظی» در فهم از مفهوم «نسبت» در چهار حوزه جامعه‌شناسی و فقه و الهیات و فلسفه توجه منطقی جدی کنیم. البته این بی‌تفاتی در ایران در مقایسه با اروپا و آمریکا نیز شایع‌تر است و یک دلیل عمده آن این است که تمایزات پارادایمی بین فقه و فلسفه و الهیات و علوم اجتماعی کم‌تر موردعنايت نظری قرار می‌گیرد و این خود به‌نوعی به پریشان - مفهومی دامن می‌زند که در جای خود باید به‌جد به آن بپردازیم.

۲. ایدئولوژی

شاید اغراق نباشد اگر بگوییم یکی از زیباترین واژه‌ها در قاموس علوم اجتماعی همین کلمه ایدئولوژی است که به بدترین وجه به یکی از زشت‌ترین مفاهیم در حوزه علوم انسانی و حتی بستر زندگی روزمره تبدیل شده است. به‌سخن‌دیگر، ایدئولوژی که در نخستین گام‌های پس از عصر روشن‌گری مقدر شده بود که به‌مثابه یک شاخه معرفتی در ساحت فرانظری

قرار بگیرد و از آن چشم‌انداز به چستی و هستی ایده‌ها و منطق شکل‌گیری ایده‌ها نظر افکنده شود، حال به چنین حسی‌گرفتار شده است که هر نگاهی که از حقیقت دورتر به ایدئولوژی نزدیک‌تر فرض می‌شود. البته ناگفته نماند که مفهوم ایدئولوژی در سه سنت آلمانی و فرانسوی و انگلیسی تفاوت‌های جدی دارند، ولی با این حال این تفاوت‌ها دارای مشترکات حداقلی اروپایی هستند که با سنت آمریکایی در بستر فلسفه پراگماتیسمی تمایزات چشم‌گیری دارد که در ایران کم‌تر به آن توجه شده است. مضاف بر این ما دو سنت چینی و روسی نیز داریم که مفهوم ایدئولوژی در سامان‌دهی امر اجتماعی در آن نقش به‌سزایی دارد، ولی این دو سنت تفاوت‌های بنیادینی با هر چهار سنت پیشین (که ذکر آن‌ها رفت) دارند. همه این شش سنت غربی و روسی و چینی تمایز بنیادینی با سنت استعمال مفهوم ایدئولوژی در زمینه فلسفی و نظری ایرانی دارند که ما کم‌تر به آن التفات کرده‌ایم، ولی این تمایزات یقیناً بر فهم ما از مفاهیمی چون معرفت و علم و انسان و دین و ایدئولوژی‌زده شدن دین دارد که بدون درک این تمایزات سخن گفتن از ایدئولوژی در سپهر اندیشه ایرانی تقریباً ناممکن است. البته این قید ناممکن را باید محتاطانه درک کرد، زیرا ناممکن در سیاق فلسفی خود نوعی «امکان» است که با تحول اوضاع ممکن است به نوعی امکان مستحده تبدیل شود، ولی در چهارچوب جامعه‌شناختی این ناممکن در نسبت با محدودیت‌های تاریخی صورت‌بندی می‌شود. البته بحث از ایدئولوژی صرف گفت‌وگو درباره یک واژه نیست، بل سخن از تحول در افق تاریخی بشر است که از سیطره ادیان عبور کرده است و وارد جهانی شده است که «خدا مرده است» و انسان به دنبال توجیهی برای خدایی خویش است، ولی غافل از آن‌که خودی بدون خدایی نیز محال شده است. به عبارت دیگر، عصر ایدئولوژی عصر سیطره انسان بر انسان و تصرف «من بر دیگری» است که هیچ قاعده و مبنایی برای آن نمی‌توان تعریف کرد. حال در چنین بستری سخن از ایدئولوژی به یک اعتبار سخن از تبارشناسی علوم اجتماعی کماهو تکنولوژی تصرف در انسان است که در لایه‌های تجربی (امپیریک) تحقیقات اجتماعی ناممکن است. به عبارت ساده‌تر، در زمینه ایدئولوژی سؤالات بسیاری مطرح می‌شود که باید به آن‌ها در ساحت‌های گوناگون و عطف به ابعاد پیچیده معرفتی پاسخ درخور داد، ولی ساده‌انگاری است اگر بپنداریم که پاسخ‌ها ساده و مهیا هستند. به سخن دیگر، در یک سطح می‌توان پرسید جایگاه ایدئولوژی در چهارچوب بافت سیاسی اجتماعی جوامع مختلف کجاست؟ ایدئولوژی در چه سطحی بر نگاه یا دیدگاه انسان تأثیر می‌گذارد؟ رابطه ایدئولوژی با جهان‌بینی چیست و ایدئولوژی به چه میزان بر عمل اجتماعی کنش‌گران یا عمل انسان در صحنه اجتماع تأثیرگذار است؟

پس از ظهور و بروز دو بلوک شرق و غرب، در سال‌های ۱۹۳۰ کنگره‌ای در لندن و هیئتی به ریاست نیکلای بوخارین (Colin Holmes 1972: 86-90) از شوروی تشکیل شد که بحث اصلی آن‌ها مسئله «علم» و سهم ایدئولوژی در گفتمان‌های علمی و جامعه‌شناسی بود. اندیشمندانی که از آمریکا و اروپای غربی آمده بودند سعی بر اثبات ادعایی بر این مضمون داشتند که علوم هم‌چون ریاضیات و شیمی شرقی و غربی ندارد و به نگاه عالم وابسته نیست؛ بلکه محقق عالم واقع را نگاه می‌کند و آن‌ها را در ذهن خود منعکس می‌گرداند و پس از تصویرسازی، مفهوم‌سازی کرده و سپس آن را مجسم می‌کند و بازتاب می‌دهد. بنابراین، کار ذهن در علوم طبیعی تحمیل چیزی بر واقعیت نیست. در علوم اجتماعی نیز به همین صورت است. البته باید متذکر شد که بررسی رابطه علوم انسانی و علوم طبیعی بحثی مفصل و جامع می‌طلبد. کسانی که از شوروی آمده بودند معتقد بودند که چنین نیست و اتفاقاً علوم داریم که زائیده جهان‌بینی و ایدئولوژی بورژوازی است. جامعه‌شناسی علمی بورژوازی است که سعی در تبیین و توجیه کاپیتالیسم و نظام سرمایه‌داری در زیر چتر لیبرالیسم (به‌مثابه مکتبی سیاسی) دارد. هم‌چنین معتقد بودند برای برانداختن نقاب ایدئولوژیک از روی جامعه‌شناسی (که مدعی شناخت واقعیات اجتماعی است) و برای این‌که بتوانیم ماهیت جامعه و سازوکار اجتماع و تاریخ را پیدا و قوانین آن را کشف کنیم به علمی نیازمندیم که چیزی جز «سوسیالیسم علمی» نیست. این همان روشی است که کارل مارکس آن را ابداع کرد و براساس مطالعات تاریخی و اجتماعی خود آن را گسترش داد و لنین آن را بسط داد و به‌صورت نظام سوسیالیستی شوروی پیاده کرد. داعیه این افراد چنین بود که گفتمان مارکس گفتمان علمی جامعه‌شناسی نیست، بلکه گفتمانی است علمی برپایه همان روش سوسیالیسم علمی. شاید خالی از لطف نباشد که به این نکته اشاره کنیم که مارکس تا میانه قرن بیستم، حتی جامعه‌شناس هم شناخته نمی‌شد. به‌عنوان مثال، فردی مانند تالکوت پارسونز در بررسی نظریات اجتماعی و جامعه‌شناسان کلاسیک به‌وبر، دورکهایم، آلبیون اسمالز، و حتی پارتو اشاره می‌کند، اما نامی از مارکس به‌میان نمی‌آورد.

۳. جایگاه ایدئولوژی

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، مباحث جایگاه ایدئولوژی و میزان تأثیر آن در گفتمان‌های فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی (که موضوع علم جامعه‌شناسی و علوم انسانی است) یکی از بحث‌های کلیدی و دیرینه است. بحثی که بوخارین و رابرت کی‌مرتن (Graham 1985: 705-722) به آن توجه کردند سال‌ها به‌طول انجامید، تا آن‌جا که از دهه ۱۹۶۰

و پس از آن، در غرب نحل‌هایی در دانشگاه و محافل دانشگاهی شکل گرفت که بعدها به «جامعه‌شناسی مارکسیستی» معروف شد. باتومور، یکی از جامعه‌شناسان شهیر انگلیسی، در زمینه نگاه به مسائل اجتماعی از دیدگاه مارکسیستی کتاب‌های ارزش‌مندی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به‌رشته تحریر درآورده است. پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و شکست الگوی سوسیالیستی، به‌مثابه الگوی سیاسی حکومتی، آرام‌آرام این ایدئولوژی (به‌معنای بسیار چپی) جایگاه خود را در جریان‌های علوم انسانی از دست داد و به‌حاشیه رانده شد. کسانی که امروز به‌طور مشخص درباره ایدئولوژی صحبت می‌کنند اگرچه حرفی خارج از مد نمی‌زنند، اما انگ چپی به آن‌ها زده می‌شود و مورد انتقاد قرار می‌گیرند که از ادبیاتی سخن می‌گویند که زمان آن گذشته است. مطلب این‌جاست که آیا واقعاً امروزه جامعه‌شناسی که در آمریکا رشد و نمو و تحصیل کرده و آب‌شخور فرهنگ وی آمریکا و دینش مسیحیت پروتستان بوده با کسی که در چین، ژاپن، یا هند (که پس از استعمار و پس از جریان نهضت گاندی خود را پیدا کرده) رشد نموده و دین و فرهنگ و آداب و رسوم دیگری دارد، دارای یک نگاه هستند؟ آیا تفاوت فرهنگ و واحدهای بزرگ فرهنگی - تمدنی و سنت‌های دینی و فرهنگی تأثیری بر دیدگاه آن‌ها ندارد؟ آیا نگاه این دو شخص به جهان قبل از این‌که به‌عنوان جامعه‌شناس وارد حوزه جامعه‌شناسی شوند یکسان بوده است؟ این مطلبی است که جفری سی. الکساندر، یکی از جامعه‌شناسان بزرگ آمریکایی، بدان پرداخته است. مطلب فوق از این منظر برای ما اهمیت دارد که به یکی از مسائل اصلی در حوزه علوم انسانی اشاره دارد و می‌تواند ما را در بازسازی میراث فکری خودمان در ایران (با این بینش که قرار نیست علوم انسانی در ایران بومی یا اسلامی شود و علوم غربی را کنار گذاشت، بلکه باید با نگاه نقادانه به میراث خود بنگریم) یاری رساند. گفتنی است که میراث ما حداقل از پنج آب‌شخور بزرگ تغذیه می‌شود: میراث ایران قبل از اسلام؛ میراث ایران در زمان ظهور اسلام؛ میراث ایران به‌خصوص ایران شیعی پس از ظهور صفویه؛ میراث ایران پس از انقلاب مشروطه؛ و میراث ایران بعد از انقلاب اسلامی که هر کدام از آن‌ها نیز در داخل خود جریانات مختلفی دارند.

۴. مفروضات پشت صحنه

پیش‌تر در «روایت‌های موازی در علوم انسانی» (میری ۱۳۹۴) به منطق نظری در نگاه الکساندر (Alexander 1982) اشاره کرده بودم که «منطق مفروضات پشت صحنه» چگونه

در شکل‌دهی موضوع در علوم اجتماعی عمل می‌کند و در این‌جا نمی‌خواهم تمامی مطالب پیشین را تکرار کنم، بل می‌خواهم به گوشه‌ای از نسبت مفروضات و چهارچوب بینش جامعه‌شناختی اشارتی داشته باشم. هسته مرکزی بحث وی این مطلب است که جامعه‌شناس در جایگاه انسان وارد حوزه علوم اجتماعی می‌شود، اما در ورای این صحنه، ذهنیتی نیز وارد جامعه‌شناسی می‌شود که در طول مدت حیات خودش به صورت آگاهانه و ناآگاهانه در ضمیر و ذهن جامعه‌شناس باقی می‌ماند. هنگامی که جامعه‌شناس وارد حوزه علوم اجتماعی می‌شود و به ارزش‌های خود می‌اندیشد، ممکن است نقادانه خود را تجزیه و تحلیل کند و آگاهانه، باتوجه به چهارچوب ارزشی خود، اتفاق یا اختلاف‌نظرهای خود با آرای دیگر را بیان سازد. به‌عنوان مثال، می‌گوید در حوزه فرهنگ به multiculturalism یا چندفرهنگی بودن معتقدم یا با پلورالیسم ارزشی مخالفم یا می‌گوید معتقدم نظام‌های ارزشی مختلف داریم، اما این نظام‌های مختلف ارزشی همه در یک مستوی نیستند، بلکه تنها یک نظام است که به انسان کمک می‌کند و این همان چیزی است که اریک فروم با عنوان «جامعه سالم» از آن یاد می‌کند؛ بدین معنا که همه ارزش‌ها نمی‌توانند در یک مستوی باشند و به ساخت جامعه سالم کمک کنند. مثلاً میان اسلام‌یسم، سوسیالیسم، و لیبرالیسم تفاوت زیادی وجود دارد و هرکدام برای خود نظام‌های ارزشی مختلفی دارند. هر شخص نیز یک‌کدام را به‌عنوان نظام ارزشی اصلح قبول دارد، اگرچه ممکن است در این میان برخی از ارزش‌های خود آگاه نباشند. الکساندر می‌گوید خواه از ارزش‌های خود آگاه باشی و خواه ناآگاه، به‌هرروی، نظام‌های ارزشی و مفروضاتی که در ذهن و جان و نگاه تو جای گرفته‌اند هنگام بررسی مسائل اجتماعی و فرهنگی تأثیرگذارند. هنگام مطرح‌شدن مباحث جامعه‌شناسی و علمی نیز مفروضات پشت صحنه هم‌چنان خودنمایی می‌کنند (Alexander 1982). مثلاً ممکن است مسئله حجاب برای یک محقق ایرانی در چهارچوب شرع دغدغه باشد، چون نظام ارزشی او به‌گونه‌ای است که این موضوع را می‌تواند به‌مثابه مسئله علمی مطرح کند و از آن دفاع کند و با نظر خود درباره خوب و بد، مثبت و منفی بودن آن، این موضوع را تحلیل کند، اما برای جامعه‌شناسی مارکسیست که در فرانسه زندگی می‌کند، ممکن است این موضوع بی‌معنی باشد و مطرح نشود؛ حتی اگر این شخص فمینیسم مارکسیستی باشد حجاب را محدودیت و فشار فرهنگی روی زنان تعبیر می‌کند و در این بستر فکری «حجاب مصونیت نیست، بلکه محدودیت است» به‌شمار خواهد رفت.

۵. نقش مفروضات پشت صحنه در علوم اجتماعی

باتوجه به مطالبی که پیش‌تر ذکر شد، ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا جامعه‌شناس نمی‌تواند داوری کند؟ آیا قضاوت جزئی از کار جامعه‌شناس نیست؟ این نکته بسیار مهمی است و به بحث دامنه‌داری نیاز دارد، اما برای روشن‌تر شدن موضوع به‌طور مختصر به آن می‌پردازیم. برای نمونه، زیگموند فروید در بررسی دین از نگاه روان‌کاوی انتقادی به این نتیجه می‌رسد که دین «illusion» یا «توهمی» بیش نیست (Peter Gay 1995: 435) و از این رو باید به‌صورت «neurosis» یا اختلال روانی در نظر گرفته شود و روان‌کاو آن را معالجه کند (Freud 1962). در این جا می‌توان به‌سادگی دریافت که فروید در چهارچوب نگاه خود به علوم انسانی بینش «داور - مدارانه» را داخل کرده است، اما بینش دورکهایمی در جامعه‌شناسی مبتنی بر رویکرد دیگری است که در گفتمان دورکهایمی از آن با عنوان کارکردگرایی یاد می‌شود و دین را به‌مثابه توهم مفهوم‌بندی نمی‌کند بل آن را عین جامعه می‌داند (Durkheim 1912: 201). امیل دورکهایم معتقد است که وقتی به پدیده‌ای همانند دین می‌رسیم، نباید از «خوب» و «بد» بودن اخلاقی که دایره ارزش‌هاست سخن بگوییم، بالعکس باید از «واقعیت اجتماعی» یا «social fact» سخن برانیم و از این منظر کارکرد آن را در جامعه دریابیم. به‌عبارت‌دیگر، رابطه مفروضات پشت صحنه و ایدئولوژی را می‌توانیم مسامحتاً رابطه‌ای متقارن در نظر بگیریم. پس از ظهور مکاتب پسامدرن و نحله‌های مختلف در حوزه تاریخ‌شناسی، نقدهایی با این مضمون مطرح شد که روایت‌های کلان جایگاهی در جامعه امروز ندارد. این مطلب برخی از جامعه‌شناسان مانند گیدنز و روهیت باروت و مایکل نوتون و گرگور مکلسن را بر آن داشت که از الفاظ ایدئولوژی، جهان‌بینی و الفاظی از این قبیل دوری کنند و بکوشند با مفاهیمی جزئی‌تر، مسائل را بررسی، تفسیر، و تبیین کنند.

باید در نظر داشت که مفروضات پشت صحنه تنها به موارد آگاهانه و ناآگاهانه ما محدود نمی‌شود، بلکه به‌طور گسترده‌تر آنچه را که «تجربه تاریخی» نامیده می‌شود و در هر فرهنگ شکل گرفته است در بر می‌گیرد. مثلاً زبانی که استفاده می‌کنیم بار تاریخی دارد و این سخن شاید صورت‌بندی ساده‌ای داشته باشد، ولی فلسفه زبان در قرن بیستم و بیست‌ویکم درگیر فهم رابطه اندیشه و زبان و ساحت تاریخی شکل‌گیری این نسبت‌های پیچیده است که بی‌فهم آن‌ها نمی‌توان درکی از مفهوم «مفروضات» و آن هم مفروضات پشت صحنه داشت. در ایران در حوزه تفسیر و تأویل، در معنای عام این مفاهیم، و در حوزه علوم دینی و الهیات

اسلامی، در معنای خاص این مفاهیم، این بحث هنوز مغفول است و مواجهه در فضایی اثیری صورت‌بندی شده است؛ درحالی‌که بسیاری از متفکران معاصر در غرب به ژرفی این ظرافت در فهم پدیده‌های انسانی رسیده‌اند و تلاش می‌کنند در حوزه‌های گوناگون مطالعات خویش از این دقت‌نظرها بهره بگیرند تا این‌که درک چندوجهی از ساحت‌های چندضلعی پدیده‌های انسانی در بسترهای پیچیده تاریخی پیدا کنند. برای نمونه، آبراهام مازلو معتقد است وقتی در زبان انگلیسی می‌خواهیم درباره مسائل تجربی سخن بگوییم دایره لغات و مفاهیم بسیار گسترده است، اما هنگامی‌که از حالات روحانی و عرفانی انسان در سطح بالاتر صحبت به میان می‌آید، دایره لغات در زبان انگلیسی بسیار ضعیف و محدود و الکن است (Maslow 1999). بنابراین، تجربه‌های تاریخی یک ملت یا سنت نیز ممکن است تأثیرگذار باشد و به مثابه مفروضات پشت صحنه عمل کند. با در نظر گرفتن این نکات، آیا شکل، محتوا، چهارچوب، پارامترها، چشم‌اندازها، و گستره تصوراتی که در علوم انسانی در انگلیس یا روسیه یا فرانسه شکل می‌گیرد کاملاً جهان‌شمول است؟ و در چین، ژاپن، ایران، و ترکیه نیز به همین گونه شکل می‌گیرد یا خیر؟ آیا مفروضات پشت صحنه بر همه نمونه‌هایی که ذکر شد تأثیرگذار است؟ سعی در تحمیل پاسخی نداریم، بلکه این مسئله را به صورت گزاره و پرسش مطرح می‌کنیم که اگر موجه باشد، در ادامه می‌توان این بحث را پیش کشید: آیا طرح علوم اجتماعی، جامعه‌شناسی، و علوم انسانی در ارتباط با متفکران غیرغربی و به ویژه متفکران جهان اسلام هم‌چون مطهری، بهشتی، شریعتی، اقبال، العطاس، جعفری، طباطبایی، طالقانی، صدر، و ... را باید متنفی بدانیم یا نیازمندیم که بدانیم مفروضات پشت صحنه و نقش و شکل‌گیری آن‌ها در محتوا، ساختار، چهارچوب، چشم‌انداز، آفاق نظری، و دیگر ابعاد جامعه‌شناختی به صورت جدی تأمل‌پذیر است یا خیر؟ اگر گفته‌های پیشین درباره مفروضات پشت صحنه کمی رنگ‌وبوی حقیقت داشته باشد، یکی از بزرگ‌ترین اشکالات در حوزه فرانتزوری علوم انسانی مطرح می‌شود، مبنی بر این‌که آیا علوم انسانی به معنای تصور و تخیل تخیلی جهان‌شمول است یا خیر؟ آیا تخیلی منطقه‌ای و بومی است که در چنبره تصورات و تجربیات تاریخی و سنن فکری اروپای غربی شکل گرفته است و آن‌قدر از نظر روش، چهارچوب مفهومی، و پارادایمی قوی شده که توانسته خود را در سطح جهان معرفی کند و به مثابه مرجع خود را بر سایر سنت‌های فکری تحمیل کند؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، باید نکته‌ای را مطرح کرد. در حوزه معرفت‌شناسی مفهومی با عنوان «universal» یعنی «جهان‌شمول» وجود دارد. وقتی می‌گوییم انسان موجودی جهان‌شمول است، بدین معناست که فارغ از ظرف مکان، نیازهایش تقریباً با کمی تسامح

یک‌سان است. اما گاه گفتمانی را مطرح می‌کنیم و دلایل، عوامل، عناصر، و مؤلفه‌هایی باعث می‌شود این گفتمان خود را در سطح جهان مطرح کند که این امری است متفاوت با جهان‌شمول بودن. برای نمونه، گفتمان جامعه‌شناسی غربی گفتمانی جهانی شده است و ساختارها، چهارچوب، و چشم‌اندازهایش جهانی است، اما جهان‌شمول نیست.

باز گردیم بر سر این مسئله که مفروضات پشت صحنه در چه سطحی می‌توانند مؤثر واقع شوند. تحقیقات دو دهه اخیر نگارنده از تأثیرات به‌سزای مفروضات پشت صحنه حکایت دارد (میری ۱۳۹۴: ۳۳). بی‌شک تجربیات فردی که در سوئیس زندگی می‌کند و تفکرانی که راجع به نهاد دین (به نمایندگی کلیسا) و نهاد سیاست (به نمایندگی دولت) دارد متفاوت است با کسی که در جهان اسلام زندگی می‌کند و تجربه کالونیسیم (اصلاحات دینی) را ندارد، بلکه با تجربه علامه مجلسی خو گرفته است؛ چراکه نگاه علامه مجلسی و تجربه‌ای که دولت صفوی برای ایرانیان رقم زده بسیار متفاوت است با تجربه‌ای که کالونین در سوئیس و بعدها به‌صورت پروتستانتیسم ایجاد می‌کند و این تجربیات می‌تواند در ساختار کلی علوم انسانی بسیار مؤثر باشد؛ همان‌طور که در مقایسه شاکله شخصیتی (ethos) در اروپای شمالی و آمریکای شمالی با ایران و چین می‌توانیم این تأثیرات را به‌صورت آشکار ببینیم. مثلاً شاکله شخصیتی جامعه‌شناسی اهل آمریکا به‌طرز ژرفی با شاکله شخصیتی جامعه‌شناس ایرانی متباین است. تنها مسئله شاکله شخصیتی یا قومیت (که بار فرهنگی تاریخی و تجربه زیستی کلانی را در خود دارد) نیست که مؤثر است، بلکه شاکله شخصیتی هم می‌تواند در کنار pathos (جنبه‌های عاطفی فردی که خاص یک شخص است و با اتوس که حالات جمعی شخصیت است متفاوت است) تأثیرات فراوانی بر حوزه فرانظری در علوم انسانی بگذارد. البته ناگفته پیداست که در ساختار علوم اجتماعی در ایران به این ظرافت‌ها کم‌تر دقت شده است و کسانی هم که در این موضوعات دقیق شده‌اند به انحای گوناگون به بومی‌سازی علوم انسانی یا اسلامی‌سازی علوم اجتماعی متهم شده‌اند و این صفات هنگامی که به فردی نسبت داده می‌شود یقیناً پی‌آمدهای جدی برای چشم‌انداز مطرح شده خواهد داشت و کم‌ترین آن این است که به ضدعلمی بودن متهم خواهد شد. اما امروزه در بسیاری از دانشگاه‌های معتبر جهان این نوع از تأملات به‌عنوان بخشی از جامعه‌شناسی معرفت و روان‌شناسی معرفت جامعه‌شناسانه مورد بحث و فحص قرار می‌گیرد و حتی سخن از قالب‌های متفاوت معرفت به‌میان آمده است و اگر در فهم معرفت قالب‌های متمایز را نشانیم، به این می‌ماند که در هنر نقاشی رنگ‌ها را نبینیم و این یعنی کوررنگی و مبتلا به این مرض هیچ‌گاه نقاش بزرگی نخواهد شد.

۶. ایدئولوژی و مقوله ارزش‌ها

یکی دیگر از موضوعاتی که در جامعه‌شناسی و علوم انسانی به صورت اعم مطرح است مسئله بی‌طرفی ارزش (value neutrality) است. آیا محقق باید در قبال نظام ارزشی خویش بی‌طرفی (value free) پیشه کند؟ به سخن دیگر، نسبت موضوع تحقیق و محقق چگونه باید صورت‌بندی شود؟ آیا مفهوم «نسبت» در این معادله واژه‌ای ظاهری است یا در صورت‌بندی پژوهش از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؟ در تاریخ و فلسفه علوم اجتماعی صورت‌بندی مفاهیم «ارزش» و «داوری» تاریخچه پرفرازونشینی داشته است، ولی همین قدر می‌توان اشاره کرد که «رهایی از ارزش» در فرایند تحقیق به معنای غیبت ارزش در ساحت وجودی نیست، بل این «راه‌کاری روش‌شناسانه» است تا پیچیدگی‌های امر اجتماعی در بسترهای فرهنگی متمایز دقیق‌تر مفصل‌بندی شود. البته بسیاری از ناقدین که با لایه‌های راه‌کار روش‌شناسانه آشنا نیستند رهایی از ارزش را به نوعی در قالب جزمی چهارچوب اعتقادی تحدید کرده‌اند، ولی در منطق علمی مفهوم رهایی از ارزش در نسبت با پیچیدگی‌های امر اجتماعی صورت‌بندی شده است و ربطی به بی‌اعتقادی محقق به مثابه فرد انسانی ندارد. حال که این مقدمه کوتاه را در این باره متذکر شدیم، اجازه دهید به اصل مطلب بپردازیم. جریان غالب در بین پوزیتیویست‌ها و بالاخص نحلّه وین (Otto Neurath 1944) معتقد بودند محقق نباید نظام ارزش خود را وارد حوزه تحقیق کند، بلکه باید آن را کنار گذارد و «رها از ارزش» (value free) باشد و همانند کاغذی سفید فارغ از هر پیش‌فرضی تحقیق کند، نظرها را گردآوری کند، و مفهوم‌سازی و سپس مطرح کند. در اوایل قرن بیستم با طرح این مسائل، متفکران اروپایی، که شاخص آن‌ها ماکس وبر است، اذعان داشتند رها بودن از ارزش یا فارغ از ارزش وارد عرصه اجتماعی شدن نه تنها عملی نیست، که حتی مطلوب هم نیست. باید بی‌طرفی ارزشی (value neutral) پیشه کرد، یعنی نباید در حوزه مطالعاتی خویش از ابتدا موضع‌گیری کرد و نباید ارزش‌های خود را وارد تحقیق نمود. به عبارتی دیگر، محقق باید بدانند ارزش‌هایش چیست، اما ممکن است موضوع تحقیق وی خارج از ارزش‌هایش باشد و این امری ممدوح است. آیا بی‌طرف بودن در ارزش امکان‌پذیر است یا خیر؟ با شرح مثالی، موضوع روشن‌تر خواهد شد. وقتی به موضوعات تاریخی می‌نگرید، یکی از مسائل جنگ‌های صلیبی است. در دوره‌ای ترکان عثمانی یکی از دشمنان سرسخت اروپای غربی بودند و حتی تا دیوار اتریش نیز پیش‌روی کردند. بنابراین، در پس ذهن تاریخی اروپای غربی، اسلام و مسلمانان هاله‌ای منفی دارند. از اوایل قرن هفدهم تا

اوایل قرن بیست و یکم، بسیاری از پژوهش‌های این افراد در حوزه شناخت اسلام متأثر از همین مفروضات پشت صحنه تاریخی بود. عکس این مطلب نیز صادق است؛ زمانی که از اروپای غربی و مسیحیت صحبت می‌کنیم، بسیاری از این مفروضات را با مقدار کم‌تر وارد می‌کنیم، به این علت که در قرون وسطی، یعنی دوره‌های میانی بین قرن یازده تا قرن هجده، مغلوب دنیای مسیحیت و اروپا نبودیم و حتی بر آن‌ها تفوق داشتیم، بنابراین، زیاد متعصب نیستیم. وقتی اروپایی‌ها به فرهنگ‌های بودایی نگاه می‌کنند تعصب کم‌تری دارند، چراکه تصادم‌های تاریخی کم‌تری با هم داشتند. برای مستند کردن این مدعا به مطالعات کارل جاسپر، که یکی از اندیشمندان و فیلسوفان در زمینه روان‌شناسی و فلسفه اگزیستیالیسم است و نظریاتش در حوزه‌های جامعه‌شناسی نیز (مثلاً جامعه‌شناسی اگزیستانسیالیستی تیریآکیان (Tiryakian 1962)) بررسی شده است، اشاره می‌کنیم. وی در کتاب خود با نام *شخصیت‌های تمدن‌ساز* چنین نگاشته است که چهار شخصیت تمدن‌ساز در طول تاریخ داریم: سقراط، عیسی مسیح، بودا، و کنفوسیوس. با کمی تأمل روشن می‌شود که این چهار شخصیت به گونه‌ای با تمدن‌هایی که داریم منطبق‌اند، به جز تمدن اسلام. کنفوسیوس شاخص تمدن چین، بودا شاخص تمدن کشورهای بودایی از کره تا تایلند، و سقراط و عیسی نیز در ساخت تمدن جدید و اروپایی سهیم بودند. حال این سؤال پیش می‌آید که نقش حضرت محمد (ص) به عنوان یک فرد در تاریخ کجاست؟ آیا اسلام یک تمدن نبوده و محمد (ص) به عنوان شخصی که تمدن‌ساز بوده مطرح نیست؟ کارل جاسپر برای شناسایی شخصیت تمدن‌ساز معیارهایی در نظر می‌گیرد و می‌گوید شخصیت تمدن‌ساز کسی است که در زمان ظهور خودش، به نحوی با دنیای درون انسان‌ها ارتباط برقرار می‌کند و ارزش‌های آن‌ها را تغییر می‌دهد، تا آن‌جا که افراد برای ارزیابی و محک خود، زندگی درونی خویش را با حرکت و نظام ارزشی این شخص می‌سنجند. مثلاً اگر بخواهند بگویند وجدان چیست، می‌گویند سقراط چنین گفت و این‌گونه زندگی کرد، پس من نیز باید سقراط‌گونه زندگی کنم، یا وقتی عیسی گفت همسایه خودت را بر خودت ارجح بدان یا دشمن خودت را دوست بدار و محبت بی‌قید و شرط داشته باش، بنابراین، من نیز باید چنین باشم (Jaspers 1962). آیا واقعاً سنت و روش و منش محمد (ص) زمانی که در شبه جزیره عرب آمد و تمدن اسلامی شکل گرفت، معیار انسان‌ها قرار نگرفت؟ پس چرا فردی هم چون کارل جاسپر، که یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان و هم‌چنین از متفکرانی است که به پارادایم گفت‌وگو بسیار بها می‌دهد و معتقد است که انسان‌ها و فلسفه در گفت‌وگو

شکل می‌گیرند،^۱ اسلام و تمدن اسلامی را جزو این تمدن‌ها به حساب نمی‌آورد و حتی آن را مطرح نمی‌کند؟ وی می‌گوید محمد (ص) شخصیت مهمی در تاریخ بوده، اما تاریخ‌ساز نبوده است. بی‌تردید، این نیز نمونه‌ای از تأثیر مفروضات پشت صحنه است. مفروضات پشت صحنه که در طول تاریخ گفتمان‌های اجتماعی را شکل داده‌اند، همانند منذهای تاریخی بر ذهنیت و جان و دل انسان‌ها تأثیرات به‌سزایی می‌گذارند، چنان‌که متفکران بزرگی هم‌چون کارل جاسپر نیز، که فیلسوف گفت‌وگوها به‌شمار می‌آید، نتوانسته از دام لطیف این مفروضات به سلامت بگریزد. بنابراین، مسئله مفروضات پشت صحنه از مسائل قابل‌تأملی است که جامعه‌شناس ایرانی و اندیشمندان حوزه علوم انسانی در جغرافیای جهان اسلام باید به‌صورت جدی بدان بپردازند. زیرا تاریخت هر جامعه با دو بعد عام و خاص روبه‌روست و این خاص بودن هر تاریختی مفروضاتی را پیش‌روی ما می‌نهد که نپرداختن به آن ما را از ظرافت‌های پارادوکسیکال دور خواهد کرد. البته من به این نکته وقوف دارم که طرح بحث‌هایی از این دست در بستر ایران به‌سرعت به پیکارهای سیاسی منجر می‌شود و برخی نویسنده را به بومی‌گرایی یا اسلامی‌کردن علوم انسانی و حتی برخی دیگر مرا با ضدیت با علوم اجتماعی غربی متهم خواهند کرد و می‌کنند، ولی بحث من اصلاً به این مسائل دخلی ندارد، بل دغدغه محوری من این است که بگویم آنچه با مفهوم ایدئولوژی در قرن بیستم در بستر علوم اجتماعی مطرح می‌شد ظرافت‌هایی دارد که نباید به‌صرف «دست‌مالی شدن» این مفهوم در قالب سیاسی، ما را از فهم ظرافت‌های نظری در نسبت با ایدئولوژی غافل کند. به‌سخن دیگر، ایدئولوژی در ساحت پیکار سیاسی شاید با همان خوانش مارکسیستی، منطبق بر «آگاهی کاذب» باشد، ولی این مفهوم دلالت‌های دقیق‌تر دیگری در میدان جامعه‌شناسی داشته و دارد که نمی‌توان صرفاً آن را مترادف فهم سیاسی آن پنداشت. به‌تعبیر دیگر، حتی هنگامی که سخن از ایدئولوژی به‌مثابه آگاهی کاذب می‌رود، یک نکته مورد غفلت قرار می‌گیرد و آن این است که قائلین به این برداشت کماکان به وجود آگاهی به‌مثابه کنشی انسانی قائل‌اند ولی معتقدند که ایدئولوژی این کنش را به سمت و سویی کاذب هدایت می‌کند. در این جا این نکته مطرح می‌شود که کذب ایدئولوژی در نسبت با چه امری پدیدار می‌شود؟ آیا این کذبیت مطلق است یا در نسبت با امری دیگر رخ می‌دهد؟ به‌سخن دیگر، کاذب بودن ایدئولوژی در خلأ روی نمی‌دهد، بل در نسبت با قدرت و آن هم قدرت سیاسی حاکمیتی است که برملا می‌شود و از این نمی‌توان نتیجه گرفت که مطلق ایدئولوژی کذب است یا آگاهی کاذب صادر می‌کند. حال با توجه به این

مسئله است که می‌توان مفهوم مفروضات پشت صحنه را به بستری گسترده‌تر در ادبیات علوم اجتماعی متصل کرد و مدعی شد که علوم اجتماعی و اساساً هر شکلی از معرفت به‌نوعی با مفروضاتی همراه است و این هم‌راهی یا پیوست مفهومی است که به آن ایدئولوژی گفته می‌شود، ولی چون این مفهوم در بستر کنونی علوم اجتماعی منفور شده است، به‌جای آن از مفهوم مفروضات پشت صحنه استفاده می‌کنیم، ولی پشتوانه نظری بحث ما بسی قدیمی‌تر از بحث‌های مطرح شده توسط جفری سی. الکساندر است. به‌تعبیر دقیق‌تر، بحث از «مفروضات» بحث از امکان و امتناع و موقعیت‌های ضرورت‌های ظهور و افول و انحطاط پیش جامعه‌شناختی به‌مثابه نوعی از معرفت در سپهر اندیشه معاصر جهانی است که در صورت‌های متنوع ظهور و بروز پیدا کرده است و بعضاً نیز غیبت یافته است. البته مفهوم غیبت در این بستر در سیاق حکمت الهی (تئولوژیک) به‌کار گرفته نشده است، بل در معنای پدیدارشناسانه شولتزری مقصود است که در نسبت با مستوریت هایدگری فهم‌پذیر می‌شود. به‌سخن دیگر، بحث مفروضات پشت صحنه الکساندر بخشی از امکان‌های متنوع در بستر دستگاه‌های معرفتی و قالب‌های متنوع دانش است که در ایران کم‌تر به ظرافت‌های آن پرداخته شده، ولی با طرح این موضوع تلاش کردیم بخش کوچکی از این مسئله را پروبلماتیزه کنیم.

پی‌نوشت

۱. وی چنان بدین امر پای‌بند بود که سعی کرد با اندیشمندان کره ارتباط برقرار کند و گفت‌وگوهای را رقم بزند.

کتاب‌نامه

میری، سیدجواد (۱۳۹۴)، *روایت‌های موازی در علوم انسانی*، تهران: جامعه‌شناسان.

Alexander, Jeffrey C. (1982), "Theoretical Logic in Sociology", *Positivism, Presuppositions and Current Controversies*, vol. 1, London: Rutledge and Kegan Paul.

Durkheim, Emile (1912), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Joseph Swain (trans.), London: George Allen & Unwin.

Freud, Sigmund (1962), *The Future of an Illusion*, W.D. Robson-Scott (trans.), London: Hogarth Press.

Gay, Peter (ed.) (1995), *The Freud Reader*, New York: W.W. Norton & Co.

Graham, R. Loren (1985), "The Socio-Political Roots of Boris Hessen: Soviet Marxism and the History of Science", *Social Studies of Science*, vol. 15, no. 4.

Jaspers, Karl (1962), *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus: The Paradigmatic Individuals*, New York: A Harvest Book.

Maslow, A. H. (1999), *Toward a Psychology of Being*, New York: John Wiley & Sons.

Neurath, O. (1944), *Foundations of the Social Sciences*, University of Chicago Press.

Tiryakian, Edward A. (1962), *Sociologism and Existentialism*, New Jersey: Englewood Cliffs.