

در بخش پایانی گفت‌وگو اجازه می‌خواهم که به چند پرسش نسبتاً پراکنده، اما پر اهمیت بپردازیم و پاسخ‌های کوتاه شما را به آن‌ها بشنویم. در همین مصاحبه از ساموئل ایزنشتات و اهمیت نظریه مدرنیته‌های چندگانه او یاد کردید. خود شما به مدرنیته واحد باور دارید یا چندگانه؟

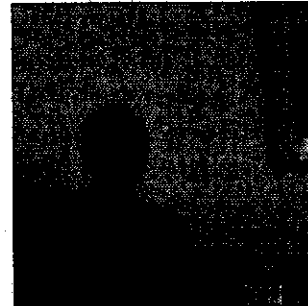
چندگانه. البته به نظر اعتقاد به مدرنیته‌های چندگانه با باور به این که در دهه‌های اخیر، نوعی دگرگونی جدی رخ داده است، تناقضی ندارد؛ چه این دگرگونی جدی را از مدرن به پست‌مدرن بدانیم و چه از آن با الفاظ دیگری مانند جامعه فراصنعتی و مدرنیته متاخر یاد کنیم.

پس به این که از دوران مدرن به پست‌مدرن انتقال یافته‌ایم، باور دارید...  
بله به این دگرگونی و انتقال اعتقاد دارم، اما این به آن معنا نیست که از نظریه پست‌مدرن حمایت می‌کنم. شخصا تعبیرهای "پست‌مدرن" یا "مدرنیته متاخر" را چندان نمی‌پسندم، اما از وقوع تغییر اساسی‌ای که این تعبیرات به آن‌ها اشاره دارند، دفاع می‌کنم. از میان اصطلاحات موجود، "مدرنیته بازاندیشانه" را اصلا نمی‌پسندم و در نوشته‌هایم هم به نقد آن پرداخته‌ام. با مدرنیته متاخر هم مشکل چندان ندارم.

پس چرا از واژه پست‌مدرن استفاده می‌کنید، اگر با پیش‌فرض‌های فلسفی آن مشکل دارید؟  
تعبیر پست‌مدرن را تعبیر درستی نمی‌دانم، اما با این حال از به کار بردن آن ابایی ندارم، چرا که به هر حال نشان می‌دهد تغییر مهمی صورت گرفته است. مهم تر این که به نظر، چه بپسندیم و چه نپسندیم، خودآگاهی دوران معاصر، "پست‌مدرن" است. ذهنیت اهمیت بیشتری پیدا کرده، از هم گسیختگی و نسبی‌گرایی و واسطه‌های نمادین زیاده‌تر شده، انجام‌گیری در اذهان مردم و نظریه اجتماعی اهمیت بیشتری یافته، چندفرهنگی‌گرایی و تأثیرات جهانی شدن همه‌گیرتر شده و اعتماد و خوش‌بینی به آینده کمتر شده است. این نشانه‌ها به ما یادآور می‌شوند جامعه جدید، خوشبختانه یا متأسفانه، خود را "پست‌مدرن" محسوب کند.

پس قاعدتاً دیگر خودتان را همچون دهه ۱۹۸۰ تجددگرا (مدرنیست) نمی‌دانید...  
درست است؛ اگر بخواهم دقیق‌تر و فنی‌تر سخن بگویم، خودم را "نوتجددگرا" می‌دانم. نام یکی از مقاله‌هایم در کتاب معنای زندگی اجتماعی، "مدرن، ضد پسا و نو" است و در آن به شرح چهار موضع متفاوت-تجددگرایی، ضدتجددگرایی، پساتجددگرایی و نوتجددگرایی-پرداخته‌ام و اگر بنا باشد یکی از این برچسب‌ها را به خود بزنم، "نوتجددگرا" را انتخاب می‌کنم. البته به نظر بخشی از این اختلافات، دعوی زرگری بر سر لفظ است و نه محتوا. به هر حال من به نوعی مابعد تجدد باور دارم. در باب خود تجدد (مدرنیته) هم ابهامات زیادی وجود دارد. مثلاً این که تجدد کی آغاز شد؟ ۱۸۵۰؟ ۱۷۰۰؟ ۱۵۰۰؟ قرن سیزدهم؟ از رنسانس؟ کجا شروع شد؟ انگلستان؟ رم؟ تحولات جدید از قرن‌ها پیش آغاز شده‌اند و تاکنون مراحل تاریخی مختلفی را پشت سر گذاشته‌اند و شاید چندان سودمند نباشد همه این مراحل را با الفاظ مبهمی مانند "مدرن" یا "تجدد" توصیف کنیم. یکی از مشکلات بکارگیری مفهوم "مدرن" این است که در کنار "سنتی"، یک دوگانه را شکل می‌دهد و من با بسیاری از این دوگانه‌ها مشکل دارم و در باب آفات این دوگانه‌ها در دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ مقالات متعددی نوشته‌ام. یکی دیگر از ضعف‌های دوگانه "مدرن و سنتی" این است که نمی‌توان آن را در جوامع غیرغربی پیاده کرد. به عبارت دیگر، این مفاهیم به کار توصیف جوامع غیرغربی نمی‌آیند و بیش از اندازه از زمینه خاص اجتماعی و تاریخی غرب متأثرند. جوامع غیرغربی معمولاً "مدرن" خوانده نمی‌شوند در حالی که دیگر سنتی هم نیستند. جوامعی مانند چین، هند، ترکیه و ایران را دیگر نمی‌توان و نباید جوامع سنتی برشمرد چرا که تحولات و تغییرات چشمگیری را از سرگذرانده‌اند، سازمان‌ها و نهادهای بروکراتیک عظیمی بنا کرده‌اند، درصد باسوادان بالایی دارند و بخش قابل توجهی از جمعیت‌شان شهرنشین هستند. یکی دیگر از مشکلات مفهوم مدرنیته این است که به نحوی دارای بار ارزشی است. در سلسله مراتبی که این مفهوم می‌سازد، "مدرن" بالاتر از "سنتی" قرار می‌گیرد و آنچه مدرن‌تر است بهتر محسوب می‌شود. من این نوع تقسیم‌بندی‌های سلسله‌مراتبی را ارزشمند و مفید نمی‌دانم. پس شما این جوامع را نیز مدرن می‌دانید، اما معتقدید که مدرنیته‌ای که تجربه می‌کنند، غیر از چیزی است که در اروپای غربی رخ داده است. آیا از تعبیر "مدرنیته‌های چندگانه" با طیب خاطر استفاده می‌کنید؟

حداقل چیزی که می‌توانم بگویم، این است که فکر می‌کنم نظریه مدرنیته‌های چندگانه، جهت



## نظریه اجتماعی و جامعه‌شناختی نوین گفت‌وگوی اختصاصی آیین با جفری الکساندر، جامعه‌شناس شهر آمریکا

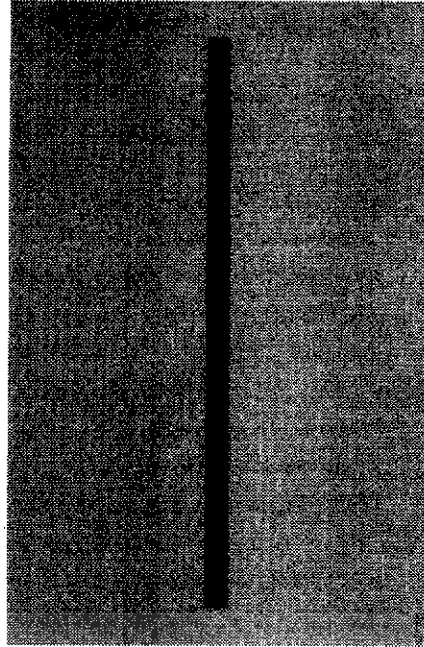
(قسمت پایانی)

مصاحبه و ترجمه: محمدرضا جلالی پور

پروفسور جفری الکساندر، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه ییل آمریکا، یکی از جریان‌سازترین و موثرترین جامعه‌شناسان کنونی آمریکاست. وی در قسمت اول و دوم این گفت‌وگو که در دو شماره پیشین آیین منتشر شده در باب جامعه‌شناسی فرهنگی و تحولات جدید در اندیشه اجتماعی و جامعه‌شناختی سخن گفت. گفت‌وگویی که پیش رو دارید بیشتر به نظریه انتقادی، دین در دنیای جدید و تجربه مدرنیته در ایران معطوف است.

حرکت را درست تشخیص داده است... آیا تجربه ایران امروز را هم گونه‌ای مدرنیته از نوع ایرانی می‌دانید و جامعه کنونی ایران را قاطعانه مدرن محسوب می‌کنید؟

شناخت غربی‌ها از ایران محدود و ناقص است، چرا که نظریه اجتماعی جدید در فهم دین ضعیف است و مشکل دارد و به دشواری می‌تواند مدرنیته‌های چندگانه را درک کند. به باور من ایران (بخصوص پس از انقلاب) بسیار مدرن است. من کارشناس مسائل ایران نیستم و در این زمینه تخصصی ندارم، اما در این حد متوجه می‌شوم که ایران امروز جامعه‌ای مدرن با گروه‌های اجتماعی بسیج شده است که درصد بالایی از جمعیتش باسوادند و در شهرها ساکنند و در جنبش‌های اجتماعی مدرن (همچون جنبش سیاسی اصلاحات یا شاید جنبش زنان در آینده‌ای نزدیک) مشارکت می‌کنند و تحت



بر خلاف جامعه مدنی به هر آنچه خارج از دولت<sup>۶</sup> قرار دارد، اطلاق نمی‌شود و دین در مجموعه گفتمان‌ها، نهادها و تعامل‌های این عرصه نقش قابل توجهی ایفا می‌کند. با این حال در این کتاب، داوری خود را در باب تغییرات نقش دین در جوامع جدید ارائه نکرده‌اید. آیا افول دین را از لوازم

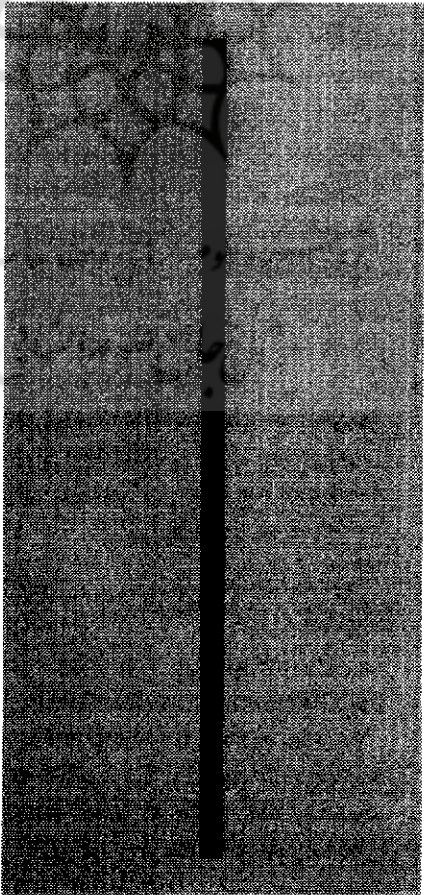
اجتناب‌ناپذیر مدرنیته می‌دانید؟

نه؛ به نظر من با مدرن‌تر شدن جوامع، دین لزوماً افول نمی‌کند. نظریه سکولاریزاسیون که به افول دین در جهان مدرن رای می‌دهد، نظریه‌ای پر اشکال، ساده‌انگارانه و پر خلل و فرج است. به اعتقاد من اگر منظور از دین، دینی باشد که بر جامعه سیطره کامل دارد و با نظام‌های ارزشی و باورهای تمام عرصه‌های جامعه در هم تنیده است، می‌توان مدعی شد

شناخت غربی‌ها از ایران محدود و ناقص است، چرا که نظریه اجتماعی جدید در فهم دین ضعیف است و مشکل دارد و به دشواری می‌تواند مدرنیته‌های چندگانه را درک کند. به باور من ایران (بخصوص پس از انقلاب) بسیار مدرن است.

تاثیر نهادهای مدرن قرار دارند. به گمان من، حتی اسلام‌گرایی<sup>۷</sup> هم لزوماً جنبشی ضد مدرن نیست. اسلام‌گرایی جنبش بسیار مبهمی و دربردارنده عناصر ضد و نقیض است و بسته به این‌که کدام یک از این عناصر غالب شوند، می‌تواند به جنبشی مدرن یا ضد مدرن مبدل شود. اسلام‌گرایی از طرفی واکنشی است به مدرنیته اروپایی و از طرف دیگر، از بسیاری جهات به پیشرفت مدرنیته کمک کرده است. برای مثال اسلام‌گرایان حجاب زنان را ترویج یا اجباری می‌کنند، اما همین پوشش اسلامی به زنانی که در غیر این صورت در عرصه عمومی و دانشگاه‌ها حاضر نمی‌شدند، اجازه می‌دهد به دانشگاه بروند و ارتقای اجتماعی بیابند. به تعبیر دیگر، همین حجاب اجباری بسیاری از نیروهای مذهبی را به وادی‌ای می‌کشاند که لاجرم آن‌ها را مدرن‌تر می‌کند.

در کتاب عرصه مدنی، مفهوم 'عرصه مدنی'<sup>۸</sup> را در برابر 'جامعه مدنی' طرح کرده‌اید و کوشیده‌اید نظریه جامعه مدنی را تکامل ببخشید و در این میان به جایگاه دین در عرصه مدنی هم پرداخته‌اید. عرصه مدنی‌ای که شما از آن سخن می‌گویید،



چنین دینی با تحولات اجتماعی پیچیده جدید سازگار است و با افزایش پیچیدگی جوامع و پیشرفت مدرنیته افول می‌کند. علم جدید و تکثر اجتماعی نیز با چنین دینی سازگار نیست. یک متفاوت یک واحد با تکثر اجتماعی موجود در جوامع امروزی چندان سازگار نیست؛ اما اگر منظورمان از دین، عرصه‌ای در کنار دیگر عرصه‌های جامعه باشد، به اعتقاد من دین و مدرنیته سازگارند و افزایش پیچیدگی جوامع لزوماً به افول این دین تمایز یافته نمی‌انجامد. تعهدات متفاوتی می‌تواند اشکال متکثری به خود بگیرد و گروه‌های دینی متنوعی را شکل دهد که می‌توانند در عرصه تخصصی دین در جهان جدید حضور پررنگی داشته باشند. تجربه کشورهای مدرن‌تر نیز نشان داده است گرچه دین در این جوامع به حوزه خاصی محدود شده، اما در آن حوزه تمایز یافته به حیات خود ادامه داده است. حوزه دین باریک‌تر شده اما دین نابود نشده است و به گمان من نخواهد شد. دین مجموعه قدرتمندی از ارزش‌هاست که نابود نمی‌شود اما همان‌طور که ماکس وبر می‌گوید با مجموعه‌های ارزشی دیگر در تنش خواهد ماند. عقب‌نشینی دین به عرصه تخصصی خود در بلندمدت به نفع دین در جهان

مدرن است و دین می‌تواند در این عرصه تخصصی‌تر حضور موثر و پررنگی داشته باشد اما اگر دین به حوزه خاص خود قانع نباشد، به طور کلی ضربه خواهد خورد.

به طور خاص چشم‌انداز تجربه جوامع اسلامی را در سازگار کردن دین و زندگی مدرن مثبت ارزیابی می‌کنید؟

به اعتقاد من اسلام نیز با پیچیدگی روزافزون زندگی مدرن سازگار خواهد شد. وضعیت پیشین تعدادی از مدرن‌ترین جوامع امروزی نیز چندان با شرایط کنونی پاره‌ای جوامع اسلامی متفاوت نبوده است. جوامعی مثل آمریکای سده ۱۸ و ۱۹ و اوایل سده ۲۰ که بسیار دینی بودند و به وضعیت امروزی بسیاری از جوامع اسلامی شباهت داشتند در زمان خود جوامع مدرنی محسوب می‌شدند، در عین این‌که به شدت دینی بودند. مسیحیت بر این کشورها سیطره داشته اما این مانع از آن نمی‌شد که این جوامع مدرن خوانده نشوند. در آمریکای معاصر هم بیشتر آمریکایی‌ها مذهبی مانند اندک جمعیت دینی بسیار قوی است. انتخاب یک خدایانابور به سمت ریاست جمهوری تقریباً محال است و ۹۰٪ مردم به خدا اعتقاد دارند، اما در یک وزارتخانه، دانشگاه بیمارستان یا شرکت بازرگانی آمریکایی، دین تعیین‌کننده هنجارها و قواعد حاکم و جاری نیست. در جوامع اسلامی هم به همین سبب، اگر دین در حوزه مشخص خود باشد، می‌تواند با پیشرفت مدرنیته سازگار شود. در این صورت این جوامع هم می‌توانند توسعه بیابند و هم دینی بمانند.

با شناختی که از جامعه ایران دارید، مهم‌ترین چالش پیش روی مدرنیته در ایران را چه می‌دانید؟

به اعتقاد من چالش اصلی جامعه ایران نه با دین که با تئوکراسی است و این‌که دین می‌کوشد در جامعه‌ای پیچیده بر همه عرصه‌ها سیطره داشته باشد که البته عملاً هم ممکن نشده است. به گمان من، اگر ایران بتواند دین را متقاعد کند که عرصه‌ای در کنار عرصه‌های دیگر باشد (که به نفع دین نیز هست)، ظرف چند دهه آینده به کشور بسیار قدرتمند و مهمی در جهان مدرن تبدیل خواهد شد. ایران ظرفیت‌های چشمگیری برای رشد و افزایش قدرتش دارد؛ چنین اتفاقی، بسیاری از این توانایی‌های بالقوه را آزاد خواهد کرد و هم به اعتبار دین خواهد افزود و هم به توسعه کشور کمک خواهد کرد.

چرایی که شما در جامعه‌شناسی فرهنگی طلایه‌دار آن هستید، به برنامه سخت شهرت یافته است. به علت در دسترس نبودن ترجمه آثار شما به فارسی، بسیاری از علاقه‌مندان علوم اجتماعی در ایران حتی با کلیات این برنامه آشنا نیستند. خود شما برنامه سخت در جامعه‌شناسی فرهنگی را چگونه معرفی می‌کنید؟

برنامه سخت از ابزارهای هرمنوتیک، نظریه ادبی، نشانه‌شناسی و انسان‌شناسی نمادین برای فهم الگوها و سازمان‌دهی درونی نظام‌های معنایی، معانی، روایت‌ها و کنده استفاده می‌کند و می‌کوشد نشان دهد چگونه این معانی در مقام نیروی مستقل، سازمان اجتماعی را شکل می‌دهند و بر آن تأثیر می‌گذارند.

به عبارت دیگر، شما معنا را نه صرفاً در سطح خرد که در سطح کلان هم جدی می‌گیرید و از منتقدان جدی فردگرایی روش‌شناختی هستید. دورکیم هم از خودآگاهی جمعی سخن می‌گفت و در سطح کلان نیز به دنبال معنا بود...

... بله، یکی از سرچشمه‌های اصلی که در طرح برنامه سخت جامعه‌شناسی فرهنگی از آن سیراب شدم، اندیشه‌های دورکیم متأخر بود. بسیاری از اندیشمندان اجتماعی، معنا را به سطح خرد محدود می‌کنند، در حالی که می‌توان از نظم فرهنگی، نظام فرهنگی و ساختار فرهنگی نیز سخن گفت. ادعای اصلی من در برنامه سخت این است که فرهنگ خرد نیست. البته فرهنگ به ذهنیت برمی‌گردد، اما ذهنیت فقط فردی نیست و اجتماعی نیز هست؛ اصولاً می‌توان از چهار مقوله مجزای ذهنیت فردی، ذهنیت اجتماعی، عینیت فردی و عینیت اجتماعی سخن گفت.

دورکیمی که در دانشکده‌های علوم اجتماعی ایران و منابع فارسی به علاقه‌مندان معرفی می‌شود، دورکیمی است که با پوزیتیویسم و کارکردگرایی از تباط و وثیقی دارد. اما شما از دورکیم‌شناسانی هستید که از دورکیم متفاوتی سخن می‌گویید و خوانش متفاوتی از آثار متأخر او به دست می‌دهید (برای مثال در کتاب‌هایی چون Durkheimian Sociology، ۱۹۸۸ و The Cambridge Companion to Durkheim، ۲۰۰۵). این دورکیم متأخری که جامعه‌شناسی فرهنگی خود را نسخه تکامل یافته آن می‌دانید، چه تفاوت عمده‌ای با دورکیم معروف دارد؟

تلقی پوزیتیویستی، کارکردگرایانه یا ساختارگرایانه از دورکیم، ریشه در آثار دوره میانی فعالیت‌های علمی او دارد که در دهه ۱۸۹۰ انجام شدند و کتاب‌هایی چون تقسیم کار (۱۸۹۳)، قواعد روش جامعه‌شناختی (۱۸۹۵) و خودکشی (۱۸۹۷) از میوه‌های آن بودند. اما به اعتقاد من دورکیم بعد از نوشتن این کتاب‌ها تغییراتی را از سر گذراند و به مرور در روشش به "نماد" و "دین" اهمیت بیشتری داد، بر غلظت فرهنگی نظریه‌های خود افزود و از پوزیتیویسم و آنچه امروز کارکردگرایی یا ساختارگرایی می‌نامیم، فاصله گرفت. شاخص‌ترین اثر این دورکیم متأخر، کتاب صورت ابتدایی حیات دینی است که در سال ۱۹۱۲ منتشر شد. در این کتاب دورکیم می‌کوشد از دین به عنوان الگویی برای فهم حیات نمادین و فرهنگی سازمان‌های غیردینی استفاده کند. من هم در این موضع با دورکیم همراهم. به اعتقاد من، از برد دین در دنیای جدید کاسته شده، اما همین دین الگویی است برای فهم امر غیردینی. حتی در زندگی سکولار هم انسان‌ها به ماوراء گرایش دارند و درگیر نوعی زندگی درونی-معنوی هستند. انسان‌ها تغییر نکرده‌اند و مثل همیشه‌اند و جامعه‌شناسی فرهنگی من می‌کوشد نشان دهد حتی افراد غیرمذهبی هم نمادهای قدرتمند دارند. دورکیم متأخر نیز چنین می‌اندیشید و به روش‌های کیفی تحقیق نیز در کنار روش‌های کمی توجه ویژه‌ای داشت.

وضعیت کنونی و چشم‌انداز نظریه انتقادی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

مهمترین چهره اندیشه انتقادی، یورگن هابرماس است. او بدون تردید یکی از فلاسفه بزرگ عصر ما بوده که به نظریه اجتماعی نیز نظر داشته است. با مرگ او اما از وزن اندیشه انتقادی با روایت فرانکفورتی بسیار کاسته خواهد شد. علیرغم اهمیت آثار هابرماس، متأسفانه میراثی که از او به جای مانده، میراث محدودی است و کمتر توانسته است اندیشمندان برجسته دیگری را که به توسعه این سبک نظری می‌پردازند به خود جذب کند. اما اندیشمندانی چون شیلان بن حبیب<sup>۱۱</sup> یا اکسل هومت<sup>۱۲</sup> که پیرو اندیشه‌های هابرماس هستند هم توانسته‌اند خود را در فلسفه و علوم اجتماعی جدید مطرح کنند... تردیدی نیست که هابرماس بر بسیاری از حوزه‌ها و مباحث و نظریه‌پردازان-از جمله خود من- تأثیرات مهمی به جای گذاشته است، اما

تلها تعداد بسیار محدودی از فلاسفه معاصر - از جمله شیلا بن حبیب - نظریه "هابرماسی" را برگرفته و پیش برده‌اند. به تعبیری دیگر، به نظر می‌رسد سنت هابرماسی تا حد زیادی قائم به شخص یورگن هابرماس است و پس از او به عنوان سنتی مشخص افول خواهد کرد. حتی اکسل هومت را هم که از او نام بردیده نمی‌توان کاملاً هابرماسی محسوب کرد. او گرچه یکی از بهترین دانشجویان هابرماس بوده، اما با تغییر نظریه هابرماس، نظریه بازشناسی<sup>۱۳</sup> خود را بنا کرده است. این پیروان جدی اندیشه‌های هابرماسی هم عمدتاً فیلسوفند و در حوزه‌های دیگر، همچون جامعه‌شناسی کمتر می‌توان از سنت متمایز هابرماسی سراغ گرفت، گرچه تأثیرات پراکنده و محدودتر هابرماس بر بسیاری از نظریه‌ها و اندیشمندان مشهود است. به اعتقاد من اندیشه و نظریه انتقادی به عنوان مکتبی خاص و متمایز (از نوع مکتب فرانکفورت) به مرور از بین خواهد رفت، چرا که این مکتب حیات خود را از مارکسیسم وام گرفته بود، اما در عوض طیف وسیعی از نظریه‌های اجتماعی رو به ظهورند که سویه‌ای هنجارین<sup>۱۵</sup> دارند و صرفاً توصیفی - تبیینی نیستند و از این لحاظ می‌توان آن‌ها را نظریه‌های انتقادی خواند. چنین نظریه‌های اجتماعی انتقادی که تمهیداتی هنجارین دارند، به هیچ عنوان رو به افول نیستند و بخش قابل توجهی از نظریه‌های جریان اصلی علوم اجتماعی و نظریه‌های اندیشمندان آنگلو ساکسون را نیز شامل می‌شوند. این نظریه‌های اجتماعی انتقادی بر خلاف جریان‌هایی چون مکتب فرانکفورت، تکیه چندانی به اندیشه مارکسیستی ندارند و طیف گسترده‌ای از نظریات را در برمی‌گیرند. بسیاری از جریان‌ها و اندیشمندی که در کتاب من و سایدمن (The New Social Theory, ۲۰۰۱) مورد بحث قرار گرفته‌اند صبغهای انتقادی دارند. اما این اندیشه‌ها لزوماً همچون مکتب انتقادی فرانکفورت یا برمینگهام در حاشیه قرار ندارند و گاه در کانون جریان اصلی اندیشه اجتماعی واقعند. جامعه‌شناسان مشهوری چون اریک بکه مانوئل کاستلز، پیر بوردیو، دیوید هلد و آنتونی گیدنز هم خود را به این معنا انتقادی می‌دانند یا نظریه‌هایشان حاوی مولفه‌های انتقادی و سویه‌های هنجارین است. نظریه خود من هم بسیار هنجارین است.

اصولاً به نظر می‌رسد با کاهش تدریجی اعتبار و جنابیت پوزیتیویسم، به مرور نظریه‌های هنجارین از اعتبار و جنابیت بیشتری برخوردار می‌شوند و درصد بیشتری از نظریه‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند. از این رو نظریه‌پردازان جوان‌تر - از جمله خودم - با تمهیدات هنجارین و ارزش‌های خود راحت‌تر برخورد می‌کنند و آن‌ها را با آغوش باز در نظریه‌های خود پذیرا می‌شوند، البته همچنان می‌کوشند این ارزش‌ها و گرایشات هنجارین صرفاً در جهت‌گیری نظریه‌هایشان تأثیر بگذارد و توصیف و تبیین آن‌ها از واقعیت را دستخوش تحریف و انحراف نکنند. به تعبیر دیگر، به مرور پیوند میان کارهای تجربی و اندیشه‌های انتقادی - هنجارین مستحکم‌تر می‌شود و نظریه‌پردازان اجتماعی بدون شرمندگی و لاپوشانی و به راحتی از تمهیدات هنجارین و ارزش‌های خود سخن می‌گویند و در عین حال می‌کوشند به موازین پژوهش علمی و حرفه‌ای پایبند باشند.

جالب این جاست که در ایران، اندیشه‌های انتقادی از نوع مکتب فرانکفورت (که به باور شما رو به افولند) بیشتر مطرح هستند و نظریه‌های اجتماعی انتقادی جدید کمتر خواننده می‌شوند.

مهم‌ترین عامل موثر بر مطرح شدن نظریه‌های گوناگون در کشورهایی چون ایران که آکادمی‌های قوی ندارند، گزینش مترجمان است. اگر مترجمان بصیر و هوشمند ایرانی تحولات اندیشه اجتماعی را بهتر رصد کنند و از شاهکارهای نظریه‌های اجتماعی انتقادی نیز ترجمه‌های خوبی ارائه دهند، این جریان‌ها هم شناخته می‌شوند و به دلیل قوت و استواری شان طرفدار هم پیدا خواهند کرد و جریان‌های ضعیف‌تر، خود به خود از رده خارج خواهند شد. یکی از دوستان ایرانی‌ام می‌گفت ترجمه‌های آثار جدید فلسفی و اجتماعی چنان در فضای اندیشه ایران موثر است که حتی نیروهای سیاسی هم تحت تأثیر آخرین ترجمه‌ها قرار می‌گیرند. برای مثال می‌گفت پس از ترجمه یکی دو اثر کم حجم از ریچارد رورتی، بسیاری از اصلاح‌طلبان ایرانی هم بدون توجه به نظریه‌های رقیب، پیرو نظریه اولویت دموکراسی بر فلسفه او شدند. در چنین فضایی، گزینش بهتر مترجمان برجسته ایرانی می‌تواند به سلامت فضای فکری ایران و مطرح شدن جریان‌های مختلف نظری متناسب با قوت و وزنشان در جهان، کمک فروانی کند.

پانویس‌ها

1. Jeffrey Alexander
2. Reflexive modernity
3. Performativity
4. Neo-modernist
5. The meaning of social life
6. Modern, Anti, Post and Neo
7. Islamicism
8. Civil sphere
9. State
10. Strong program
11. Subjectivity
12. Sheila Benhabib
13. Axel Hometh
14. Theory of recognition
15. Normative

#### توضیح و تصحیح

در شماره پیشین آیین، در بند پایانی گزارش کمیته منتخب اطلاعاتی سنای آمریکا، به علت درهم آمیختگی مطلبه اشتباهی در حروفچینی بند آخر رخ داده بود که ضمن پوزش از خوانندگان گرامی، متن اصلاح شده بند پایانی در ادامه می‌آید:

۳۰۷. هیات حاکمه ما باید بدانند راه مقابله با تصرف ایران توسط امپراطوری، تصرف افکار عمومی جهان که قوی‌تر از امپراطوری است، می‌باشد. این تصرف با توسعه دموکراسی، آزادی‌های مدنی و حقوق بشر مقنور می‌شود. وحدت ملت - دولت از کتال تأمین حقوق اجتماعی آحاد جمعیت خاصه نخبگان می‌گذرد؛ امید که به هوش باشند.