

معرفی و بررسی کتاب: جامعه‌شناسی مردم‌مدار
"خوب" / جامعه‌شناسی مردم‌مدار "بد" بازخوانی
جامعه‌شناسی خودمانی با عینک "بینش
جامعه‌شناختی" اثر حسن نراقی

بهرنگ صدیقی*

(تاریخ دریافت ۹۲/۰۵/۲۰، تاریخ پذیرش ۹۳/۰۲/۱۷)

جامعه‌شناسی خودمانی (نراقی ۱۳۸۰) کتاب مهمی است. مهم است، چرا که بارها و بارها تجدیدچاپ شده است.^۱ در جلسه ای که کارگروه جامعه‌شناسی مردم‌مدار انجمن جامعه‌شناسی ایران در آذر ماه ۱۳۹۰ برای بررسی این کتاب برگزار کرد دکتر جلایی پور که از سخنرانان بود گفت که به اصرار مسئولان برگزار کننده این جلسه بوده که ناچار شده آن را بخواند و چون کتاب را "علمی" نمی‌دانسته تاکنون میلی به خواندنش نداشته است. یکی از حضار در نقد جلایی پور گفت که چطور می‌شود شما خودتان را جامعه‌شناس بدانید و کتابی را که در شرایط فعلی بیست-سی بار تجدید چاپ شده و این همه مخاطب جذب کرده نخوانید. این کتاب می‌تواند ذائقه مخاطبان کتاب را در جامعه ایران نشان دهد. بله! این کتاب می‌تواند شاخصی باشد برای سنجش ذائقه مخاطبان ایرانی کتاب‌های جامعه‌شناسی. طیف این مخاطبان از رانندگان تاکسی و زنان خانه‌دار هست تا دانشجویان تحصیلات تکمیلی رشته جامعه‌شناسی. تعجب نکنید! بله دانشجویان کارشناسی ارشد و دکترای جامعه‌شناسی را می‌گوییم. سر کلاس درباره جامعه‌شناسی مردم‌مدار صحبت کنید. همین‌طور که مشخصات آن را می‌گویید لبخندی را که از سر رضایت بر لبان دانشجویان نقش

behsad1@gmail.com

*. استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه آزاد رودهن

۱. آخرین چاپی که از آن دیدم چاپ بیست و سوم بود. شاید تاکنون بیش از این‌ها هم تجدیدچاپ شده باشد.

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۳، ص. ۱۶۲-۱۹۸

می‌بندد می‌بینید؛ لبخندی که انگار می‌گوید: "آهان! همینه! من هم دنبال همین آدم رشته جامعه‌شناسی". بعد از دانشجویان بپرسید آیا نمونه‌ای از آن به زبان فارسی سراغ دارند. بیش از نیمی از کلاس به شما می‌گویند: بله! **جامعه‌شناسی خودمانی**... بخواهیم یا نه، دوست داشته باشیم یا نه، جامعه‌شناسی خودمانی در جامعه ما شاخصی برای تشخیص جامعه‌شناسی "خوب" از "بد" شده است. این را باید پذیرفت!

اما تفکیک جامعه‌شناسی خوب از بد کاری است و تفکیک جامعه‌شناسی مردم‌مدار خوب از بد کاری دیگر. جامعه‌شناسی مردم‌مدار در قیاس با جامعه‌شناسی‌های حرفه‌ای و سیاست‌گذار و انتقادی، به روایتی که بوراووی از آن‌ها به دست می‌دهد (بوراووی ۲۰۰۷) جامعه‌شناسی خوب است. خوب است که با جامعه پیوند دارد. خوب است که نظام سلسله‌مراتبی را در جامعه‌شناسی و بالطبع در جامعه برنمی‌تابد. خوب است که در صدد تقابل با هر گونه نظام سلطه‌ای است که احساس تبعیض را بازتولید می‌کند. خوب است که آرمانش رهایی‌بخشی است. و خوب است که به آرمان‌های دیرپای جامعه‌شناسی وفادار است؛ همان آرمان‌هایی که بسیاری از ما را به رشته جامعه‌شناسی فراخوانده است، یعنی تلاشی جمعی و مدام برای درانداختن طرحی دیگر و طرحی بهتر برای زیست اجتماعی.

اما خود جامعه‌شناسی مردم‌مدار بسته‌ای منسجم و یک‌دست نیست. محصولات جامعه‌شناسی مردم‌مدار را هم می‌توان به خوب و بد تقسیم کرد. این همان چیزی است که بوراووی هم ذیل آسیب‌شناسی جامعه‌شناسی مردم‌مدار به آن اشاره می‌کند. جامعه‌شناسی مردم‌مدار می‌تواند در شکلی آسیبی به جامعه‌شناسی عوام زده منجر شود (بوراووی ۲۰۰۷: ۴۳). بوراووی جامعه‌شناسی مردم‌مدار را با نوعی نظام سندیکالیسم آنارشیکست، نوعی دموکراسی مشارکتی غیر متمرکز قیاس کرده است (بوراووی ۲۰۰۷: ۵۴). به تاسی از همین قیاس می‌توان جامعه‌شناسی مردم‌مدار بد را نوعی آسیب در نظام سندیکالیسم آنارشیکست فرض کرد که آن را به سمت نوعی نظام پوپولیستی می‌برد و دنباله‌روی از توده بی‌شکل مردم را پیشه می‌کند بی آن‌که رهایی‌بخشی آنان را از صورت‌های متفاوت سلطه پیگیری کند. بوراووی، خود، جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان را فرامی‌خواند تا به "تشخیص جامعه‌شناسی مردم‌مدار خوب از بد" بپردازد تا مبدا جامعه‌شناسی مردم‌مدار "به نوعی نازل از جامعه‌شناسی تعبیر شود" (بوراووی ۲۰۰۷: ۵۸). اما در این راه چه می‌توان کرد؟ چه معیارهایی برای تفکیک جامعه‌شناسی مردم‌مدار خوب از بد می‌توان قایل شد؟

یکی از مفاهیمی که ما را در این راه کمک می‌کند مفهوم بینش جامعه‌شناختی است که سی. رایت ملیز جامعه‌شناسان را به دستیابی به آن فرامی‌خواند (میلز ۱۳۷۰). بی‌تردید، بینش جامعه‌شناختی یکی از مؤلفه‌های بنیادین برای جامعه‌شناسی مردم‌مدار است. اما شاخص‌های بینش جامعه‌شناختی چیست؟ چگونه بینشی جامعه‌شناختی است؟ به تعبیری دیگر، لازمه نگاه و تحلیلی

که شایسته لقب بینش جامعه‌شناختی باشد کدام است؟ در ادامه، می‌کوشیم ضمن تشریح مختصات بینش جامعه‌شناختی از منظر سی. رایت میلز، به عنوان یکی از بنیان‌های جامعه‌شناسی مردم‌مدار خوب، کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** را با این مختصات بسنجیم. به این ترتیب می‌توان، برای بازنویسی کتاب‌هایی همچون **جامعه‌شناسی خودمانی** در قالب جامعه‌شناسی مردم‌مدار خوب، بحث را در نهایت با علل توجه به این کتاب و کتاب‌های مشابه با آن به پایان می‌بریم.

بینش جامعه‌شناختی

اصطلاح بینش جامعه‌شناختی^۱ را نخست سی. رایت میلز با انتشار کتابی با همین عنوان در ۱۹۵۹ پیش نهاد.^۲ این کتاب، در مقایسه با برخی دیگر از کتاب‌های میلز از جمله سه‌گانه‌اش در خصوص قدرت مشتمل بر **یقه سپیدان**^۳ (۱۹۵۱) و **نخبگان قدرتمند**^۴ (۱۹۵۶) و **گوش کن بانکی**^۵ (۱۹۶۰)، تا سال‌ها پس از مرگ وی در ۴۶ سالگی در ۱۹۶۲ چندان مورد توجه واقع نشد. اما امروزه کم‌تر کتاب مبانی جامعه‌شناسی را می‌یابید که دست کم اشاره‌ای به مفهوم بینش جامعه‌شناختی نکرده باشد. امروزه بسیاری صاحب‌نظران نخستین هدف کلاس‌های مقدماتی جامعه‌شناسی

1. Sociological imagination

۲. این کتاب را آقای عبدالمعبود انصاری با عنوان **بینش جامعه‌شناختی** به فارسی ترجمه کرده و شرکت سهامی انتشار آن را منتشر کرده است. شایان ذکر است که میلز ابتدا عنوان *a autopsy of social science* (کالبد شکافی علوم اجتماعی) را برای کتاب‌اش در نظر داشت که بیش‌تر حاکی از تمایل وی به انهدام علوم اجتماعی بود تا امید به احیای آن. از جمله کسانی که در خصوص این عنوان موضع گرفتند پل سوئیزی بود که در نامه‌ای به میلز نوشت که کالبدشکافی بر روی پیکره‌ای بی‌جان صورت می‌گیرد، در حالی که علوم اجتماعی در آمریکا در چنین وضعیتی نیست. دیوید رایزن کسی بود که عنوان بینش جامعه‌شناختی را به میلز برای کتاب‌اش پیشنهاد داد (داندانو ۲۰۰۹: ۱۳). در ضمن، در این مقاله ضمن بهره‌گیری از ترجمه جناب انصاری از این کتاب، برای دقیق‌تر شدن نقل‌قول‌ها عموماً به متن اصلی کتاب مراجعه شده و ارجاع داده شده است.

3. White Collar

4. Power Elite

5. Listen Yankee

۶. حتا در آگهی ترحیمی که در ۱۹۶۲ در نیویورک تایمز برای میلز چاپ شد و از وی به عنوان مدرس و جامعه‌شناس برجسته دانشگاه کلمبیا یاد کرد با آن که به آثار سه‌گانه‌اش درباره قدرت اشاره شده از کتاب بینش جامعه‌شناختی وی نامی برده نشده است.

را پرورش بینش جامعه‌شناختی می‌دانند (کافمن و شافلین^۱: ۲۰۰۹: ۲۰). ضمن آن که خود میلز نیز بینش جامعه‌شناختی را «مهم‌ترین نوع بینشی» می‌دانست که به آن نیاز داریم^۲ (میلز، ۱۳۷۰: ۲۸). با این وصف به نظر می‌رسد دیگر نمی‌توان از کتاب و مفهوم بینش جامعه‌شناختی صرف‌نظر کرد. این مفهوم به سبب قدرت تحلیلی که در بطن آن نهفته به تدریج از چنان اهمیتی برخوردار شده که بسیاری از دانش‌پژوهان در حیطه‌های دیگر را برای بهره‌گیری از آن ترغیب کرده است. برای نمونه می‌توان به کوروساوا اشاره کرد که به تأثیر از میلز مفهوم «بینش اتنوگرافیک» را برای توضیح مدرنیته‌های غیرغربی پیش نهاد (کوروساوا ۲۰۰۰، به نقل از استورس ۲۰۰۹). میهلیچ انسان‌شناس نیز با اقتباس از میلز اصطلاح «بینش انسان‌شناسانه» را با هدف آموزش انسان‌شناسی در بستری بینافرهنگی وضع کرد (میهلیچ ۲۰۰۸، به نقل از استورس ۲۰۰۹). همچنین، دیوید هاروی با طرح مفهوم «بینش جغرافیایی» معتقد است که امروزه جهانی‌شدن می‌طلبد که به سمت نوعی بینش فرارشته‌ای برویم که صرفاً محدود به جامعه‌شناسی نباشد (هاروی ۲۰۰۵، به نقل از استورس ۲۰۰۹). دیان دیویس نیز با تکیه بر «بینش متکثر جامعه‌شناختی» در پی آن است که در سایه تحولات اخیر در جهان که منجر به گسترش خشونت و جدایی‌های قومی و منطقه‌ای شده به تشریح تفاوت‌هایی درون و بین کشورها بپردازد (به نقل از استورس ۲۰۰۹). همچنین، ویلیامز و شانز توسل افراد به «بینش آنارشیستی» را از لوازم تشخیص عوامل سلطه در زندگی شخصی و شناخت ساختار سلسله‌مراتبی جامعه می‌دانند. (ویلیامز و شانز ۲۰۱۱: ۱۴-۱۳)

مباحث کلی‌ای که کتاب بینش جامعه‌شناختی میلز بر آن‌ها متمرکز است عبارت‌اند از: پیوند میان سرگذشت فردی و تاریخ جمعی؛ پیوند میان گرفتاری‌های شخصی^۳ و مسائل عام^۴؛ میل به روان‌شناسی‌گرایی^۵ به جای تبیین بر مبنای ساختار اجتماعی؛ و دام‌های تجربه‌گرایی انتزاعی^۶ و کلان‌تئوری‌ها^۷ (کافمن و شافلین ۲۰۰۹: ۲۰). میلز در مجموع معتقد است جامعه‌شناسی باید بکوشد سرگذشت‌های فردی را در پیوند با تاریخ جمعی و گرفتاری‌های شخصی را در پیوند با مسائل عام اجتماعی تحلیل کند. میلز برخورداری از بینش جامعه‌شناختی را مستلزم چنین نگاهی به

1. Kaufman & Schoepflin

۲. میلز در توضیح بینش جامعه‌شناختی می‌نویسد: «...آن‌چه که من از این اصطلاح در نظر دارم اصلاً در جامعه‌شناسی آکادمیک مطرح نمی‌شود». در مقابل، وی به حیطه‌هایی چون روزنامه‌نگاری و ادبیات و تاریخ اشاره می‌کند که در مواردی بیش از جامعه‌شناسی آکادمیک بازتاب‌دهنده بینش جامعه‌شناختی‌اند. (میلز، ۱۳۷۰: ۳۳، پانویس ۱)

3. personal troubles

4. Public Issues

5. psychologism

6. Abstracted empiricism

7. Grand theory

زندگی اجتماعی می‌داند. اما وی معتقد است گرایش‌هایی چون روان‌شناسی‌گرایی، تجربه‌گرایی انتزاعی، و تمایل به طرح تئوری‌های کلان در جامعه‌شناسی موانعی بر سر راه تشخیص این پیوندها و در نتیجه بسط بینش جامعه‌شناختی بوده است؛ او بخش عمده‌ای از کتاب‌اش را به نقد این رویکردها اختصاص داده است. اما این بحث ظریفی دارد که کم‌توجهی به آنها تاکنون بدفهمی‌هایی در خصوص نگاه میلز به‌بار آورده است. در ادامه به این ظرایف خواهیم پرداخت.

پیوند سرگذشت فردی و تاریخ

میلز در کتاب بینش جامعه‌شناختی می‌کوشد با مثال‌های گوناگون ضمن تاکید بر پیوند وثیقی که میان سرگذشت هر فرد با تاریخ وجود دارد نشان دهد که فهم هر یک بستگی به فهم دیگری دارد، به تعبیر وی: "زندگی یک فرد و تاریخ یک جامعه بدون فهم هر دو قابل فهم نیستند"^۱ (میلز ۱۹۵۹: ۳).

اما مردم از رابطه پیچیده‌ای که میان زندگی خصوصی‌شان، اعم از مشکلات و تنعمات‌شان، و تاریخ جامعه‌شان وجود دارد آگاهی چندانی ندارند و بنابراین ضمن آن که نمی‌توانند وضعیت‌شان را به درستی تحلیل کنند قادر نیستند "با به کنترل درآوردن تحولات ساختاری که معمولاً در پس آن‌ها نهفته بر مشکلات شخصی‌شان فائق آیند" (میلز ۱۹۵۹: ۴). امروزه، از جمله به واسطه بسط و گسترش ارتباطات، دامنه تاثیر تاریخ ابعادی گسترده‌تر یافته است. اگر در دوران پیشامدرن این تاریخ هر جامعه بود که سرگذشت‌های فردی اعضایش را متأثر می‌کرد امروزه تاریخ جهان چنین اثری دارد؛ به تعبیر میلز "تاریخی که امروزه بر هر فرد اثر می‌گذارد تاریخ جهان است" (میلز ۱۹۵۹: ۴). با توجه به دامنه و سرعت فزاینده‌ای که تحولات اجتماعی در تاریخ معاصر یافته "عجیب نیست" که مردم از درک و به کنترل درآوردن این تحولات پس افتاده باشند (میلز ۱۹۵۹: ۴).

پیوند گرفتاری‌های شخصی و مسائل عام اجتماعی

تعبیر رایج از کتاب بینش جامعه‌شناختی متمرکز است بر تمایزی که میلز میان گرفتاری‌های شخصی و مسائل عام قائل شده است؛ تعبیری برآمده از صفحات نخست کتاب بینش جامعه‌شناختی (داندانو^۲ ۲۰۰۹: ۱۴). در عبارت آغازین این کتاب می‌خوانیم:

امروزه افراد غالباً احساس می‌کنند که زندگی خصوصی‌شان مجموعه‌ای از گرفتاری‌هاست. آنان غالباً به درستی احساس می‌کنند که نمی‌توانند بر مشکلات زندگی روزانه‌شان چیره شوند. آن‌چه

۱. در بخش‌هایی که از کتاب بینش جامعه‌شناختی آورده‌ام از ترجمه فارسی این کتاب نیز بهره گرفته‌ام.

2. Dandaneau

افراد عادی مستقیماً از آن آگاه‌اند و آن‌چه می‌کوشند انجام دهند به محورهای خصوصی که در آن زندگی می‌کنند محدود است. (میلز ۱۹۵۹: ۳)

این همان چیزی است که میلز آن را گرفتاری‌های شخصی می‌خواند. اما از نظر میلز این گرفتاری‌ها با مسائل عام اجتماعی مرتبط است. او می‌نویسد: "از قرار معلوم، این احساس درماندگی در دگرگونی‌های غیرشخصی ریشه دارد که در ساختار بنیادی جوامع گسترده در سطح قاره‌ها رخ می‌دهد" (میلز ۱۹۵۹: ۳).

تردیدی نیست که میلز در کتاب‌های بینش جامعه‌شناختی و تصویر انسان^۱ (۱۹۶۰) بسیار متأثر از آن بخشی از سنت کلاسیک جامعه‌شناسی بوده که بر قدرت تبیین‌کنندگی ساختارهای اجتماعی تأکید داشته است. با مرور صفحات نخست کتاب **بینش جامعه‌شناختی** چنین به نظر می‌رسد که از نظر میلز مسائل عام که پیامد آرایه‌های نهادی است نقطه کانونی جامعه‌شناسی به-شمار می‌آید؛ تعبیری که به ویژه با توجه به کتاب **نخبگان قدرتمند** میلز تقویت هم می‌شود (داندانو ۲۰۰۹: ۱۴). اما آیا این همه آن چیزی است که میلز با مفهوم بینش جامعه‌شناختی به ما می‌گوید؟ در این صورت آیا همان نقدی که به آن سنت کلاسیک پیش‌گفته وارد آمده بر میلز هم وارد است؛ این که چنین رویکردی انسان را در اسارت ساختارهای اجتماعی یا الزامات تاریخی و مجبور به جبر آن‌ها می‌بیند و از این منظر انسان را عروسکی منفعل می‌پندارد؟

در پاسخ باید گفت کتاب **بینش جامعه‌شناختی**، چنان‌چه دقیق‌تر خوانده شود، با این تفسیر اولیه و البته رایج سازگار نیست. چنان که داندانو (۲۰۰۹) نیز معتقد است وجه مشخصه رویکرد میلز توجه به "کلیت^۲" است (داندانو ۲۰۰۹: ۱۴)؛ کلیتی درهم‌بافته و پیوسته متحول مشتمل بر سرگذشت فردی، تاریخ و ساختار اجتماعی. میلز، با وجود تأکید شدیدش بر تاثیر ساختارهای اجتماعی و الزامات تاریخی بر سرگذشت فردی، وقتی به بحث از آزادی انسانی می‌پردازد به هیچ وجه حاضر نیست آن را قربانی جبر ساختاری-تاریخی کند. قطعه زیر از کتاب **بینش جامعه‌شناختی** گواهی بر همین نکته است:

توجه دانشمند علوم اجتماعی به ساختار اجتماعی به هیچ وجه مستلزم آن نیست که ساختارها را تعیین‌بخش آینده بدانند. ما به مطالعه محدودیت‌های ساختاری حاکم بر تصمیم‌گیری انسانی می‌پردازیم تا آن نقاطی را بیابیم که می‌توانیم به نحوی موثر در آن‌ها مداخله کنیم، برای این که دریابیم با افزایش سهم تصمیم‌های [انسانی] در تاریخ‌آفرینی چه چیز می‌تواند و باید به لحاظ ساختاری تغییر کند. توجه ما به تاریخ نیز به هیچ وجه مبین آن نیست که آینده را چاره‌ناپذیر و متعین گذشته بدانیم.

1. Image of Man
2. totality

این که انسان‌ها در گذشته در چه جور جامعه‌ای زندگی کرده‌اند محدودیت‌های تحمیلی یا مطلق بر نوع جامعه‌ای که آنان در آینده خلق می‌کنند اعمال نمی‌کند. ما به مطالعه تاریخ می‌پردازیم تا امکاناتی را که خرد و آزادی انسانی برای آفرینش تاریخ در اختیار دارد بشناسیم. خلاصه این که، ما به مطالعه ساختارهای تاریخی - اجتماعی می‌پردازیم تا راه‌های کنترل آن‌ها را بیابیم. فقط از این راه می‌توانیم محدودیت‌ها و معنای آزادی انسان را دریابیم (میلز ۱۹۵۹: ۱۷۴)

اما با همه این‌ها باید توجه داشت که میلز متفکری رئالیست با گرایش پراگماتیستی است (داندانو ۲۰۰۹: ۱۴-۱۵). به این اعتبار، با وجود اهمیتی که برای عاملیت و آزادی انسانی قائل است، به مقوله قدرت در زندگی اجتماعی نیز بی‌توجه نیست. به این اعتبار با همه تأکیدی که بر برخورداری انسان برای تاریخ‌آفرینی دارد معتقد است برخی افراد از قدرت بیش‌تری برای صورتبندی تاریخی برخوردارند که دیگران تحت سلطه آن‌اند. به تعبیر وی: "انسان‌ها برای ساختن تاریخ آزادند، اما برخی آزادتر از برخی دیگرند. چنین آزادی مستلزم دسترسی به ابزارهایی تصمیم‌گیری و قدرتی است که تاریخ را می‌سازد" (میلز ۱۹۵۹: ۱۸۱).

روان‌شناسی‌گرایی به جای تبیین بر مبنای ساختار اجتماعی

میلز مفهوم روان‌شناسی‌گرایی را برای اشاره به کوشش‌هایی به کار می‌برد که می‌خواهند پدیده‌های اجتماعی را با تکیه بر داده‌ها و نظریه‌های شخصیت توضیح دهند. چنین رویکردهایی که منابع اطلاعاتی‌شان نمونه‌ای از افرادند مبتنی بر نفی واقعیت ساختار اجتماعی‌اند. از نظر میلز علل بروز و ظهور پدیده‌های اجتماعی، به عنوان پدیده‌هایی با علل گوناگون، از افراد پوشیده است، بنابراین اطلاعات حاصل از ایشان کمکی به تبیین پدیده‌های اجتماعی نمی‌کند. میلز معتقد است انواع عوامل موثر در بروز و ظهور پدیده‌های اجتماعی را فقط می‌توان با رویکردی تاریخی و تطبیقی شناسایی کرد و منظر روان‌شناسی‌گرایی که فاقد چنین رویکردی است قابلیت چنین کاری ندارد (میلز ۱۹۵۹: ۶۸-۶۹).

شایان ذکر است که میلز به هیچ وجه منکر توجه به وجوه روانی نیست، بلکه پرداختن به این وجوه را موکول به بررسی ساختاری جامعه و نیز اتخاذ رویکردی تاریخی می‌بیند. در واقع میلز با آن جریان در روان‌شناسی و روان‌کاوی تقابل دارد که انسان را فارغ از بستر اجتماعی - تاریخی‌اش بر مبنای "طبیعت بشری" توضیح می‌دهند. او سخن از روان‌شناسی تاریخی و اجتماعی به میان می‌آورد (میلز ۱۹۵۹: ۱۵۷). بر همین اساس است که توجه فروید به تأثیر نهاد خانواده به عنوان نهادی اجتماعی را در پرورش افراد و رفتارگرایی اجتماعی مید و تحقیق فروم در خصوص تأثیر نهادهای اقتصادی و مذهبی در شخصیت افراد را در روان‌کاوی ارج می‌نهد و معتقد است به همین مسیر،

یعنی بررسی تاثیر نهادهای اجتماعی بر روان افراد، باید در بستر تاریخ پرداخته شود (میلز ۱۹۵۹: ۱۶۰-۱۵۹).

کلان‌تئوری‌ها و تجربه‌گرایی انتزاعی

میلز در کتاب **بینش جامعه‌شناختی** به نقد مفصل دو رویکرد در جامعه‌شناسی می‌پردازد؛ یکی کلان‌تئوری‌ها و دیگری تجربه‌گرایی انتزاعی. به تعبیر وی، این دو رویکرد به رغم ادعاشان خود به موانعی بر سر راه بنیان‌های تحقیقات اجتماعی، یعنی تئوری و روش، بدل شده‌اند. میلز کلان‌تئوری‌ها را گرفتار بت‌انگاری مفاهیم^۱ و تجربه‌گرایی انتزاعی را معذب به لحاظ روش‌شناختی^۲ توصیف می‌کند (میلز ۱۹۵۹: ۵۰).

مصادیقی که میلز برای نقد کلان‌تئوری‌ها انتخاب می‌کند کتاب **نظام اجتماعی** (۱۹۵۱) پارسنز است. مغلق‌گویی، کلی‌بافی، و غیرتاریخی بودن از مهم‌ترین خصیصه‌های کتاب پارسنز است که میلز به نقد آن‌ها می‌پردازد. میلز کل کتاب ۵۵۵ صفحه‌ای پارسنز را در چهار پاراگراف خلاصه می‌کند تا بگوید این کتاب به رغم پیچیدگی‌اش اگر به زبانی فهم‌پذیر "ترجمه" شود مشتمل بر نکات کارساز و بدیعی نیست (میلز ۱۹۵۹: ۳۲-۳۳). از نظر میلز تئوری‌هایی این‌چنینی به قدری کلی‌اند که نمی‌توان آن‌ها را برای بررسی مسائل ساختاری و تاریخی در یک بافت مشخص به‌کار گرفت (میلز ۱۹۵۹: ۳۳). میلز در مقابل به سنت جامعه‌شناسی آلمانی اشاره می‌کند که مارکس و وبر سهم عمده‌ای در آن داشته‌اند و بر پیوند نزدیک میان مفهوم‌پردازی کلی در خصوص جامعه و تفسیرهای تاریخی در این سنت تاکید می‌کند (میلز ۱۹۵۹: ۴۸).

اما تجربه‌گرایی انتزاعی را میلز برای تحقیقاتی به کار می‌برد که برای جمع‌آوری داده به مصاحبه با تعدادی از افراد که با رویه‌های نمونه‌گیری انتخاب می‌شوند پرداخته می‌شود. پاسخ این افراد طبقه بندی شده و روابط آماری میان آن‌ها بررسی می‌شود. از نظر میلز، این رویکرد به تحقیقات اجتماعی که اهمیت و وسعت بسیاری یافته و در پی به‌کارگیری فلسفه علوم طبیعی برای علوم اجتماعی است (میلز ۱۹۵۹: ۵۷)، به نظریه، ساخت‌های اجتماعی و تاریخ بی‌توجه‌اند و با بوروکراتیزه کردن تحقیقات اجتماعی اشتغال به این گونه تحقیقات را به شغلی رسمی و اداری بدل می‌کنند (میلز ۱۹۵۹: ۵۶).

در مجموع باید گفت از نظر میلز گرایش‌هایی چون روان‌شناسی‌گرایی و کلان‌تئوری‌ها و تجربه‌گرایی انتزاعی نسبت به پیوند میان سرگذشت‌های فردی با تاریخ جمعی و نیز گرفتاری‌های شخصی

1. Fetishism of the concept
2. Methodological inhibition

با مسائل عام اجتماعی که ریشه در ساختارهای اجتماعی و بستر تاریخی دارند بی‌توجه‌اند. میلز بینش جامعه‌شناختی را مستلزم توجه به رابطه سه گانه فرد-جامعه-تاریخ می‌داند.

جامعه‌شناسی خودمانی و بینش جامعه‌شناختی

حال در سایه شرح مختصات بینش جامعه‌شناختی از نظر سی. رایت میلز می‌توان به بازخوانی کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** پرداخت و نسبت آن را با این مختصات روشن کرد.

رابطه تاریخ با جامعه‌شناسی خودمانی

با این پرسش آغاز کنیم: آیا در کتاب جامعه‌شناسی خودمانی پیوندی میان سرگذشت فردی و تاریخ برقرار شده است؟ کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** با نقد ایرانیان مبنی بر "بیگانگی" از تاریخ آغاز می‌شود: "یکی از دردهای مملکت این است که که حتا تحصیل کرده‌هایمان خیلی با تاریخ میانه خوبی ندارند" (نراقی ۱۳۸۰: ۳۳). از نظر نویسنده کتاب، نراقی، ما "حافظه تاریخی" نداشته و نداریم (نراقی ۱۳۸۰: ۳۶). کتاب نراقی مملو است از روایت‌های تاریخی، شاید به این نیت که حافظه تاریخی مخاطبان اش را تقویت کند.

تاریخ برای نراقی چنان اهمیتی داشته که کتابی با سر و صورت همین **جامعه‌شناسی خودمانی** نوشته است به نام **چکیده تاریخ ایران: از کوچ آریائیها تا پایان سلسله پهلوی** و به صورتی "کاملاً خلاصه" (نراقی ۱۳۷۸: ۹) تاریخ ایران را از ابتدا در ۱۶۰ صفحه فشرده کرده است. به گفته نویسنده انگیزه نگارش این کتاب در طی تالیف کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** برایش ایجاد شده (نراقی ۱۳۷۸: ۹) و بنا به تاکید ناشر کتاب "آشنایی با تاریخ کشورمان مقدمه ای لازم برای درک خلیقات مردم و شناخت زمینه‌های تحولات کنونی و سیر آن در آینده است" (پشت جلد) و این همان هدفی است که نراقی در **جامعه‌شناسی خودمانی** در پی آن است.

او در مقدمه کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** پس از نقل نشانه‌هایی از کتاب‌های مشابه می‌نویسد: تا حالا که ... متوجه شدیم که ما چگونه "ما" شدیم این "ما" را کمی کالبدشکافی کنم و بگویم این "ما"ی ایرانی دارای چه خصوصیتی است؟ چه رفتارهایی را دارد؟ و کاستی‌هایش چیست؟ با چه روحیه ای و طرز فکری تعریف و مشخص می‌شود و آن وقت ببینیم دلایل مشکلاتش را در خود این نوع "ما" بودن باید جستجو کرد؟ و یا همین "ما"یی که موجود است حد مطلوب و غایت مقصود به حساب می‌آید؟ این است که می‌رویم سراغ خصوصیات که مجموعه آن همین "ما"ی مورد نظر را فراهم آورده است. (نراقی ۱۳۸۰: ۳۱)

در سخن آخر کتاب هم چنین می‌نویسد:

قبلاً به این نتیجه رسیده بودم که نخست بدون رودربایستی با خودمان واقعیات خودمان را حداقل برای خودمان روشن کنیم، و به روی خودمان بیاوریم؛ این را در این نوشته، با بضاعت محدود... روی کاغذ آورده‌ام؛ دیگران هم همین را از زوایای ریزتری بررسی کنند تا اول بدانیم چگونه هستیم، بعد برگردیم ببینیم چرا این شدیم؟ و در مرحله سوم با تصمیم قاطع و آگاهانه به تدریج به دنبال اصلاحش برویم! (نراقی ۱۳۸۰: ۱۴۹)

بنابراین طرح و نقشه نراقی در این دو کتابش شناخت "خلقیات ایرانی" و از این راه کمک به اصلاح کاستی‌های آن بوده است و در این راه رجوع به تاریخ را یکی از شاه کلیدها در نظر داشته است. اما، به واقع تاریخ در جامعه‌شناسی چه اهمیتی دارد که میلز چنان پرحرارت در خصوص آن می‌گوید که "حقیقت این است که جامعه‌شناسی اصالتاً خصلت تاریخی دارد" (میلز ۱۹۵۹: ۱۶۲). از این منظر، تاریخ مندی قاعده جامعه و زندگی اجتماعی است و همین است که میلز جامعه‌شناسی و تاریخ را دوقلوهایی به هم چسبیده می‌داند و آن دست مطالعات اجتماعی را که به درک و فهم تاریخی بی‌توجه‌اند بی‌ارزش می‌داند. جالب است که این نکته را پدارن علم جامعه‌شناسی هم بارها و بارها تذکر داده‌اند. مگر آگوست کنت نبود که به اهمیت روش تاریخی در جامعه‌شناسی تأکید کرد و پرداختن به پویایی اجتماعی را رکنی رکنی در جامعه‌شناسی دانست. بله! نگاه تاریخی هم پیوند نگاه جامعه‌شناختی است. اما آیا پیوند میان جامعه‌شناسی و تاریخ، آن‌گونه که میلز در نظر دارد و چنان که گفتیم یکی از مختصات بنیادین بینش جامعه‌شناختی است، صرفاً با یادآوری تاریخ و یافتن نشانه‌های تاریخی برای بحث برقرار می‌شود؟ نراقی هم برای شرحی جامعه‌شناختی از خلقیات ایرانیان به تاریخ بهای بسیار می‌دهد اما آیا با تاریخ همان مواجهه ای را دارد که لازمه بینش جامعه‌شناختی است؟

در نظر نراقی تاریخ تجربه گذشته را به ما منتقل می‌کند و وقتی تجربه گذشته را در انبان مان داشته باشیم اشتباهات گذشته را تکرار نمی‌کنیم. بنا به نقل قولی که وی در کتاب می‌آورد: "ملتی که تاریخ گذشته اش را نمی‌خواند و نمی‌داند، همه چیز را خودش باید تجربه کند" (نراقی ۱۳۸۰: ۳۳). به تعبیری دیگر، "اگر نخواهیم همه چیز را دوباره و چند باره تجربه کنیم باید تاریخ را جدی تر بگیریم. چه باور دارم بدون شناخت دیروز هرگز قادر نخواهیم بود امروز و فردای بهتری برای خود بسازیم" (نراقی ۱۳۸۰: ۳۸).

اما در نظر میلز تاریخ جایگاه دیگری در جامعه‌شناسی دارد. از نظر وی، مردم از رابطه پیچیده ای که میان زندگی خصوصی شان، اعم از مشکلات و تنعمات شان و تاریخ وجود دارد آگاهی ندارند و بنابراین ضمن آن که نمی‌توانند وضعیت شان را به درستی تحلیل کنند قادر نیستند "با به کنترل درآوردن تحولات ساختاری که معمولاً در پس آن‌ها نهفته بر مشکلات شخصی شان فائق آیند"

(میلز ۱۹۵۹: ۴). به این ترتیب است که تاریخی که میلز از آن سخن می‌گوید و آن را در پیوند با جامعه‌شناسی قرار می‌دهد تاریخی قابل کنترل است.

از منظری دیگر، می‌توان تفاوت نگاه نراقی را با نگاه میلز به تاریخ در قالب دو مفهوم اصالت تاریخ^۱ و تاریخگرایی^۲ نشان داد. اولی سخن از قاعده مندی تاریخ می‌گوید و دومی از مشروط‌بودگی زندگی اجتماعی به تاریخ. پوپر در شرحی گویا از رویکردهای مبتنی بر اصالت تاریخ می‌نویسد: "فائلان به این عقیده... تاریخ... را به چشم صحنه نمایش یا، بهتر بگوییم، نوعی نمایشنامه دور و دراز شکسپیروار می‌نگرند"، نمایشی که گویی دستی پنهان آن را نوشته و به اجرا درآورده است (پوپر ۱۳۶۹: ۱۱۲۸). به تعبیر وی:

پیروان این عقیده... می‌خواهند به ما بپذیرانند که فقط کافی است با تاریخ همگام شویم تا همه چیز بر وفق مراد بگذرد و دیگر هیچ تصمیمی اساسی از جانب ما لزوم پیدا نکند. می‌خواهند بار مسئولیت را از دوش ما بردارند به گردن تاریخ بیندازند و از آن طریق به پای نیروهای اهریمنی خارج از اختیار ما بنویسند... اعتقاد به اصالت تاریخ نیز مانند قمار، مولود یاس از عقل و نومیدی از احساس مسئولیت است. امیدی است بی‌ارزش و ایمانی است بی‌بها. تلاشی است برای این که یقین زائیده نوعی علم دروغین- علم دروغین اخترگویی یا شناخت "طبیعت بشر" یا وقوف به سرنوشت تاریخ- جای امید و ایمان ناشی از شور و شوق اخلاقی و بی‌اعتنایی به کامیابی را بگیرد (پوپر ۱۳۶۹: ۱۱۳۸-۱۱۳۹)

همین رویکرد است که بر کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** نیز سایه افکنده است. تاریخی که نراقی از آن سخن می‌گوید تاریخی قاعده مند است و کار جامعه شناس در نظر او گویی یافتن قواعد حاکم بر تاریخ است تا "گذشته، چراغ راه آینده" شود. همین است که در پس ظاهر انسان باورانه کتاب نراقی، و اصرارش بر مسئولیت "ما" در خصوص آن چه بر ما می‌رود و مسئولیت زدایی از جامعه و نهادهای اجتماعی و افرادی که سهمی بیش تر از قدرت دارند، نوعی رویکرد ذات باورانه به امر موهوم تاریخ نهفته است.

رابطه گرفتاری‌های شخصی با مسائل عام اجتماعی در «جامعه‌شناسی خودمانی»

یکی از مؤلفه‌های رویکرد جامعه‌شناختی^۳ در نظر پیتر برگر (۱۹۶۳) عبارت است از یافتن الگوهای کلی در رفتار افراد خاص^۴ (مکیونیس و پلامر^۵ ۲۰۰۸: ۴). این تعبیر برگر بسیار نزدیک است به

1. Historicism
2. Historism
3. Sociological perspective
4. Seeing the general in the particular
5. Macionis & Plummer

آن‌چه میلز پیوند میان رفتاری‌های شخصی و مسائل عام اجتماعی می‌خواند و آن را از محورهای مهم بینش جامعه‌شناختی می‌داند.

نراقی هم تا حدی همین هدف را در کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** پیگیری می‌کند. او نیز در صدد است از رویدادهای خاص و جزئی تصویری کلی و عام از "ما" استخراج کند. چنین تمایلی را از روی جلد این کتاب می‌توان دریافت که واژه "ما" چنان درشت بر آن نقش بسته و البته همین‌طور در بخش مهمی از کتاب در گیومه تکرار شده است. از جمله در صفحه ۱۵ می‌خوانیم "صادقانه با خود بیندیشیم که ما چگونه ما شدیم؟... واقعاً قبل از این سوال، یک تعریفی هم از "ما" بکنیم که این "ما"یی که از آن صحبت می‌کنیم چگونه مایی است؟" واژه ما در قالب ضمیر منفصل و متصل ۹ بار در این جملات تکرار شده است. نمونه‌هایی از این دست در کتاب بسیارند و نگاهی بر عنوان فصل‌های کتاب که بکنید درمی‌یابید که همه شان قرار است خصوصیتی از خصوصیات "ما" را بازگویند. چنین بسامدی که واژه ما در کل کتاب دارد دلالت بر تمایل نویسنده برای دستیابی به تصویری عام از ایرانیان می‌کند. تصویری که از حکایت‌های تاریخی و تجربه‌های شخصی و بریده‌های روزنامه و در مجموع از "رویدادهای خاص" حاصل آید.

چنین تمایلی، البته که اگر از نقدهای روش شناختی صرف نظر کنیم که بر نحوه مواجهه نراقی با مباحث وجود دارد و خود نراقی هم پیشاپیش در این خصوص با اعلام آکادمی گریزی‌اش چنین نقدی را بر خود روا دانسته (نراقی ۱۳۸۰: ۲۲)، تا این‌جا تعارضی با مفهوم بینش جامعه‌شناختی میلز و مفهوم رویکرد جامعه‌شناختی برگر ندارد. اما اشکال از جایی آغاز می‌شود که نراقی در همین سطح باقی می‌ماند بی آن‌که از خود و از "ما" بپرسد: خوب! اما این الگوها چگونه بر رفتار ما حاکم شدند؟ در واقع، نراقی کوشش خود را کرده که از امر خاص، امر عام را استخراج کند اما نسبت و پیوند این دو را با یکدیگر نشان نمی‌دهد. نراقی می‌کوشد نشانه‌هایی بیاورد و نشان دهد که ما با تاریخ بیگانه بوده‌ایم، اما از خود و از ما نمی‌پرسد که این‌که ما با تاریخ بیگانه‌ایم چه ریشه‌های تاریخی - اجتماعی‌ای دارد؟

به عبارتی دیگر، به نظر می‌رسد مسیری که نراقی در پیش می‌گیرد دقیقاً برعکس مسیر میلز است. میلز در بحث اش در خصوص پیوند رفتاری‌های شخصی با مسائل عام اجتماعی کوشش دارد رد پای مسائل شخصی را در ویژگی‌های ساختاری جامعه پیگیری کند. در این راه البته که گام نخست عبارت است از دستیابی به الگوهای عام اجتماعی (چنان که برگر (۱۹۶۳) هم گفته است؛ ر.ک مکینیس و پلامر ۲۰۰۸: ۴)، اما گام دومی هم هست و آن نشان دادن بازتاب این ویژگی‌های ساختاری در امور خاص و مسائل شخصی است. برداشتن گام اول و تعلل در گام دوم تمامی بار مسئولیت برای وضعیت موجود اجتماعی را بر دوش افراد جامعه بار می‌کند، رویکردی که از اساس جامعه‌شناختی نمی‌نماید.

البته، چنان که در بخش قبل این مقاله آمد، رویکرد میلز در تطابق کامل با رویکردهای ساختارگرا در جامعه‌شناسی نیست و بنابراین از نقدهای وارد بر چنین رویکردهایی نیز مبرا است. چنان که گفته شد، میلز سخن از کلیت درهم بافته‌ای از سرگذشت فردی و تاریخ و ساختارهای اجتماعی می‌گوید و هدفش از مطالعه ساختارهای اجتماعی و ردیابی نسبت اش با امر شخصی یافتن نقاطی است که می‌توان در آن‌ها مداخله کرد. به تعبیر وی، "ما به مطالعه ساختارهای تاریخی-اجتماعی می‌پردازیم تا راه‌های کنترل آن‌ها را بیابیم. فقط از این راه می‌توانیم محدودیت‌ها و تنگناهای آزادی انسان را دریابیم" (میلز ۱۹۵۹: ۱۷۴). خصلت انتقادی و رهایی‌بخش جامعه‌شناسی مردم‌مدار خوب هم از همین جا ناشی می‌شود؛ یعنی شناخت تاثیر شرایط ساختاری در انتخاب شخصی و راه‌های از کار انداختن آن‌ها. اضافه کنید به این بحث، آن چه را که در بخش پیشین آوردیم در خصوص جایگاهی که میلز برای عاملیت انسانی قایل می‌شود و پیوند آن با مقوله قدرت در زندگی اجتماعی. در کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** هیچ نشانه‌ای از چنین کلیت در هم تافته‌ای از فرد و تاریخ و ساختار دیده نمی‌شود. در کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** از سویی با اشخاص و امور خاص سروکار داریم و از سویی دیگر با امور عام اما نه نشانه‌ای از پیوند این دو سطح در کتاب دیده می‌شود و نه ردیابی از قدرت و نقش آن در زندگی اجتماعی. بی توجهی به همین پیوند و بی توجهی به قدرت است که همه بار مسئولیت وضعیت موجود اجتماعی را بر دوش من و شما بار می‌کند و چنین می‌شود که من و شما از تاریخ بیگانه تصور می‌شویم و حقیقت‌گریز و ظاهر‌ساز و ... فارغ از این که چگونه چنین شدیم.

به تعبیری دیگر می‌توان گفت، مختصه دیگر بینش جامعه‌شناختی (و بنابراین جامعه‌شناسی مردم‌مدار خوب) عبارت است از آشنایی زدایی از امر آشنا (برگر ۱۹۶۳؛ ر.ک. مکیونیس و پلامر ۲۰۰۸: ۵). این کار البته که با یادآوری امر آشنا آغاز می‌شود اما در ادامه با پرسش از چرایی و چگونگی بدل شدن این امور به امور آشنا ادامه می‌یابد. این در حالی است که **جامعه‌شناسی خودمانی**، با این تعبیر هم، فقط گام نخست را برمی‌دارد بی آن که خود را درگیر گام دوم بکند. جامعه‌شناسی خودمانی حدیث نفس است. فقط یادآوری می‌کند اموری آشنا را. قصد دارد نقش "آئینه" را ایفا کند (عنوان فرعی کتاب). همین است که در مقدمه کتاب می‌خوانیم: "تولستوی... سخنی دارد با این مضمون: باید از گفتنی‌هایی گفت که احتمالاً بسیاری آن را می‌دانند ولی جرات ابراز آن را حتا برای خودشان ندارند" و در ادامه کل کتاب را چنین توصیف می‌کند: "حرف‌هایی که هم من می‌دانم و هم به احتمال خیلی زیاد شما و قصد نهایی این کتاب نیز تنها مروری است بر همین حرف‌ها، حرف‌هایی درباره خودمان، درباره جامعه ایرانی و یا به عبارتی دردلی است خودمانی" (نراقی ۱۳۸۰: ۱۱).

روان‌شناسی‌گرایی در جامعه‌شناسی خودمانی

چنان که گفته شد، منظور میلز از روان‌شناسی‌گرایی عبارت است از تبیین پدیده‌های اجتماعی با تکیه بر داده‌ها و نظریه‌های شخصیت. چنین رویکردی به نفی واقعیت ساختارهای اجتماعی می‌انجامد. از نظر میلز، عوامل موثر بر بروز و ظهور پدیده‌های اجتماعی را فقط می‌توان با رویکردی تاریخی و تطبیقی شناسایی کرد و منظر روان‌شناسی‌گرایی که فاقد چنین رویکردی است قابلیت چنین کاری را ندارد (میلز ۱۹۵۹: ۶۸-۶۹). این رویکرد انسان را فارغ از بستر اجتماعی-تاریخی اش بر مبنای "طبیعت بشری" توضیح می‌دهد.

همین گرایش است که در کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** می‌توانیم ردیابی کنیم. برای نمونه، نراقی در وصف کتاب **نجات** اثر علی‌محمد ایزدی می‌نویسد: "ایشان در شرح عواملی که ممکن است باعث عقب‌افتادگی ایرانیان باشد ضمن ذکر مواردی پانزده گانه از قبیل استعمار و ... به بررسی تک‌تک این موارد پرداخته و بار اصلی را به حق بر روی 'شخصیت اخلاقی و خلق و خوی ایرانیان' قرار می‌دهد" (نراقی ۱۳۸۰: ۲۷). جای دیگری از کتاب، پس از مرور علل عقب‌افتادگی ایران به زعم نویسنده، می‌خوانیم:

دنبال دلیل می‌گردید؟ دلیلش در خودمان است نه در همسایه و نه در ابرقدرت‌ها و نه حتا در حکومت و دولت معاصر. توجه کنید من منکر تأثیر مستقیم و غیرمستقیم تمامی این عواملی که برشمرديم به‌علاوه هزار عامل دیگر نیستم. این‌ها همه تأثیر دارند. منتها اثری مقطعی بر بستر موجود جامعه؛ چه اگر "ما" این گونه مایی نبودیم این عوامل نیز اثرهای دیگری داشتند. (نراقی ۱۳۸۰: ۱۶)

به تعبیری دیگر، اینجا سخن بر سر نوعی ذات‌باوری است که دامن کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** را گرفته و از این رو آن را از منظری جامعه‌شناختی دور کرده و در دام روان‌شناسی‌گرایی (آن‌گونه که برخی دانشوران به آن باور دارند) انداخته است. به عبارتی می‌توان گفت این کتاب، همچون بسیاری از هم‌رده‌هایش، به روان‌شناختی کردن امر اجتماعی پرداخته است. چنین ذات‌باوری‌ای با تعمیم‌بخشی عجین است و در تقابل کامل با کثرت‌گرایی و سیالیت قرار می‌گیرد که بینش جامعه‌شناختی به آن می‌پردازد. شاید روشن‌ترین نقص چنین موضع‌گیری‌ای از این حیث با توجه به موقعیت خود نویسنده روشن‌تر شود. به واقع نراقی خود کجای این فضای اجتماعی‌ای که ترسیم کرده قرار دارد؟ مگر نه این که خودش نیز فردی ایرانی در میان ایرانیان دیگر است؟ اگر چنین باشد که هست یا باید در ادعای تعمیم‌داده‌ی وی شک کرد یا در آسیب‌شناسی‌اش.

در مجموع می‌توان گفت جایی که کتاب **جامعه‌شناسی خودمانی** پایان یافته در واقع آغاز جامعه‌شناسی است. جامعه‌شناسی از جایی آغاز می‌شود که خصلت‌های فردی و رویدادهای خاص

اجتماعی به بستر اجتماعی اش برده می‌شوند. چنان که گفته شد، چنین کاری مستلزم دو گام است. در گام نخست لازم است در خصوص میزان امکان تعمیم بخشی هر یک از امور خاص تحقیق صورت گیرد. این تحقیق ما را با مقوله سیالیت و کثرت مواجه می‌کند و از این طریق است که درمی‌یابیم اگر از خصلت افرادی در یک سرزمین سخن می‌گوییم باید از خود بپرسیم "کدام بخش از مردمان این سرزمین، در چه مقطع تاریخی چنین خصلت‌هایی در میان شان عمومیت داشته است و تا چه میزان؟". پس از این گام نخست است که لازم است نسبت این امور شخصی و خاص با تاریخ و امور اجتماعی و در مجموع با ساختارهای اجتماعی - تاریخی برقرار شوند.

مؤخره: علل توجه به کتاب «جامعه‌شناسی خودمانی»

اما پرسش مهمی باقی می‌ماند و آن این است که چنین توجهی را که به کتاب جامعه‌شناسی خودمانی شده چگونه می‌توان توضیح داد؟ و البته، باید پرسید چه شد که ناگهان سیلی از کتاب‌های مشابه و کم‌وبیش با همان ویژگی‌های پیش‌گفته روانه بازار کتاب در ایران شدند؟ (برخی از این‌ها، از جمله ما چگونه ما شدیم اثر صادق زیباکلام و جامعه‌شناسی نخبه کشی اثر علی رضاقلی و ... را نراقی نیز در کتابش مرور کرده و به آن‌ها ارجاع داده است).

در توضیح این امر، یکی باید توجه کرد به "دیگری" کتاب جامعه‌شناسی خودمانی. منظور از دیگری آن شخصیتی است که "ما"یی که در کتاب معرفی می‌شود معنا می‌یابد و هویت کسب می‌کند. در واقع، سخن بر سر این است که هیچ "ما"یی بدون تقابل با "آن‌ها" هویتی ندارد. تعریف هر «ما»یی مستلزم ترسیم حدود و ثغور «آن‌ها» است.

با این توضیح، «دیگری»ای که «ما»ی کتاب در تقابل با آن معنا می‌شود، در یک کلام، تصویری از ماست که نراقی فرض می‌گیرد تا پیش از این برایمان نقش کرده‌اند. این تصویر، در نظر نراقی، تصویر شخصیتی خودشیفته و کسی است که به خود عشق می‌ورزد. نشانه‌های این امر در سرتاسر کتاب موجود است. در یکی از نمونه‌ها می‌خوانیم:

تا دلتان بخواهد گفته‌ها و نوشته‌ها مملو است از ملت بزرگ، یا ملت نجیب و ملت متحمل، و ملت صبور و در مواقع استیلای بیگانه ملت میهمان نواز هوشمند زیرک، ملت تحت استعمار و هزاران صفت حتا المقدور ارضا کننده و مثبت... من نمی‌دانم در این "وجیه‌اللهه" بودن چه راز و رمزی است که اگر معدودی از بزرگان سیاسی و فرهنگی قوم هم در اثر نیک رفتاری به آن رسیدند، از ترس از دست دادنش با آن قفسی می‌سازند که خود تا آخر عمر زندانی و محبوس همان وجاهت خود آفریده باقی می‌مانند، و شاید به همین دلیل باشد که در مقابل این حجم انبوه از سوزدهای تأیید کننده به زحمت می‌توان کسانی را شاید کمتر از تعداد انگشتان یک دست یافت که سعی کرده باشند با واقعیات جامعه ایرانی بدون ترس از ملکوک شدن وجاهتشان روبرو شوند (نراقی ۱۳۸۰: ۱۴-۱۵).

با این وصف، به نظر می‌رسد نراقی در پی آن است که به تقابل با چنین تصویر زیبایی برود که ما از خود در ذهن داریم تصویری یکپارچه از کسی که شیفته خود است. به تعبیری دیگر، شاید بتوان گفت چنین تقابلی، که نه فقط در کتاب جامعه‌شناسی خودمانی که در دیگر کتاب‌های مشابهی که نام برخی از آن‌ها آمد، دلالت بر ورود ما به مرحله آیینگی، به تعبیر لکان، می‌کند. لکان ورود به چنین مرحله‌ای را مستلزم امکان تمایز فرد از تصویرش می‌داند. در این مرحله است که فرد انسانی به حوزه امر نمادین وارد می‌شود و به این ترتیب به مرحله سوژگی وارد می‌شود (پین ۱۳۸۰: ۵۹).

به این اعتبار، تولید و مصرف چنین کتاب‌هایی که در صدد در هم ریختن آن تصویر یکپارچه و آن ذهنیت خودشیفته اولیه برآمده‌اند به خوبی دلالت بر ورود ما به عرصه سوژگی می‌کنند و این امر را باید به فال نیک گرفت. اما، در کنار این، نباید فراموش کرد که مرحله آیینگی لکانی و سوژگی هم‌پیوند با آن همزاد تلاش برای ارضا و بازگشت به یکپارچگی آغازین و همان احساس اقیانوسی است که فروید از آن سخن گفته است (فروید ۱۳۸۳: ۲۶-۲۷).

چنین کتاب‌هایی، ضمن آن که آن یکپارچگی آغازین را درهم می‌شکنند، بلافاصله و بی تلاشی درخور تصویر یکپارچه دیگری را در اختیارمان می‌گذارند. به این ترتیب، گرچه آن احساس اقیانوسی اولیه را از ما می‌گیرند، احساس اقیانوسی ثانویه‌ای را در اختیارمان می‌گذارند که نه با احساس خودشیفتگی که با نوعی احساس مازوخیستی همراه است. تصویری زشت که به ادعای این کتاب‌ها واقعی است و دلالت دارد بر موجودی نادان و حقیقت‌گریز و پنهان‌کار و ظاهرساز و ... اما اگر نگرستن در آن چهره پیشین منجر به آن می‌شد که قربان صدقه خود برویم، نگرستن به این چهره کریه با ما چه می‌کند؟ آیا ما را به تأمل و بازاندیشی فرامی‌خواند؟ مگر نه این که مرز بین خودشیفتگی و مازوخیسم مرزی به غایت باریک است و هر دو ارضا‌کننده‌اند؟ اگر چنین باشد باید بگوییم کتاب‌های فوق این بار گام نخست را به خوبی برمی‌دارند اما چنان بی‌تأمل گام دوم را برداشته‌اند که، بی آن که بدانند، خود و ما را به پرتگاه خودآزاری، راهبری کرده‌اند.

منابع

- پوپر، کارل (۱۳۶۹)، *جامعه‌باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
پین، مایکل (۱۳۸۰)، *لکان، دریدا، کریستوا*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
فروید، زیگموند (۱۳۸۳)، *تمدن و ملالت‌های آن*، ترجمه محمد مبشری، تهران: ماهی.
میلز، سی. رایت (۱۳۷۰)، *بینش جامعه‌شناختی: نقدی بر جامعه‌شناسی امریکایی*، ترجمه عبدالمعبود انصاری. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
نراقی، حسن (۱۳۷۸)، *چکیده تاریخ ایران: از کوچ اریائی‌ها تا پایان سلسله پهلوی*، تهران: اختران.

نراقی، حسن (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی خودمانی: نقش ما در آئینه*، تهران: اختران.

- Burawoy, Micheal (2007), "For Public Sociology" in **Public sociology: Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty-first Century**, edited by Dan Clawson [et al.]. Berkeley: University of California press, pp. 23-66.
- Dandaneau, Steven P. (2009), "Sisyphus had it Easy: Reflections of Tow Decades of Teaching the Sociological Imagination". *Teaching Sociology* 2009 (37): 9-18.
- Kaufman, Peter and Todd Schoepflin (2009), "Last But Not Least: The Pedagogical Insights of "Intellectual craftsmanship"". *Teaching Sociology* 2009 (37): 20-30.
- Macionis, John J. & Ken Plummer (2008), **Sociology: A Global Introduction**. Prentice Hall; Forth edition
- Mills, C. Wright (1959). **The Sociological Imagination**. New York: Oxford Press University.
- Storrs, Debbie (2009). "Teaching Mills in Tokyo: Developing a Sociological Imagination through Storytelling". *Teaching Sociology* 37(1): 31- 46
- Williams, Dana & Jeff Shantz (2011), "Defining an Anarchist- Sociology: A Long Anticipated Marriage", *Theory in Action* 4(4): 9-30.

