

**Separating and Modernizing the Society;
The Process of Separation in Iran Society**

Zain al-Abedin Afshar*
Parsley Parsley**

Received: 04/06/2016
Accepted: 15/07/2016

The process of separation and distinction is one of the main concepts in sociology which elaborates the features and processes of societies modernization. In this aspect a society could be called a modern one in which the macro constitutions suches economy, politics, community and culture are separated. A modern society not only separates these macro constitutions, but also provides different features and functions for each. Any constitution of society tries to optimize its own functions so that the society coherence could be achieved in separated and expertized societies, coherence is not achievable by these constitution overlap, while possible via intersystem relations. Iranian society is one of those which have not yet been able to perform the separation between these macro constitutions, especially between economy and policy; and culture and policy. If Iranian society desires to join the global economy and plays an active role there, the first step is to have an independent unity in its economic system independent economy enables it to follow its own logic, which is the same to other social constitutions benefiting from their own functional mechanisms.

Keywords: Modernizing, Separation, Society, Economy Policy, Community, Coherence, System.

* Ph.D. Student of Sociology, Bu Ali Sina University, z.abed2013@gmail.com

** Ph.D. Student of cultural management and culture, Azad University of Tehran North Branch, (Corresponding Author), rah.jafari@yahoo.com

تفکیک و مدرن‌سازی جامعه؛ فرایند تفکیک در ایران

زین‌العابدین افشار*

دریافت: ۱۳۹۵/۳/۱۵

راهله جعفری**

پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۲۵

چکیده

فرایند تمایز و تفکیک، یکی از مفاهیم اصلی جامعه‌شناسی که ویژگی‌ها و فرایندهای مدرن شدن جوامع را نشان می‌دهد. از این منظر جامعه‌ای جامعه مدرن است که ساختارهای کلان جامعه یعنی اقتصاد، سیاست، اجتماع و فرهنگ را از هم جدا کرده باشد. جامعه مدرن نه تنها این ساختارهای کلان را از هم منفک کرده است بلکه برای هرکدام ویژگی‌ها و عملکردهای مختلفی را ترتیب داده است. هرکدام از ساختارهای جامعه در جهت بهینه کردن کارکردها خود حرکت می‌کنند و از این طریق انسجام جامعه را رقم می‌زنند. در جوامع منفک شده و تخصص‌گرا انسجام از طریق همپوشانی این ساختارهای به دست نمی‌آید بلکه از طریق ارتباط بین سیستمی به دست می‌آید. جامعه ایرانی جامعه‌ای است که هنوز نتوانسته است فرایند تفکیک بین این ساختارهای کلان به‌خصوص بین اقتصاد و سیاست، و بین فرهنگ و سیاست را به اجرا بگذارد. اگر جامعه ایرانی می‌خواهد که وارد اقتصاد جهانی شود و نقش فعالی را داشته باشد، شرط اول این است که ساختار اقتصادی آن باید استقلال نهادی داشته باشد. وجود استقلال به اقتصاد این امکان را می‌دهد که از منطق خود پیروی کند، همچنان که دیگر ساختارها اجتماعی نیز این امکان را خواهند داشت تا از سازوکار عملکردی خود پیروی کنند.

واژگان کلیدی

مدرن‌سازی، تفکیک، جامعه، اقتصاد، سیاست، اجتماع، فرهنگ، انسجام، سیستم

z.abed2013@gmail.com

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه بوعلی سینا

** دانشجوی دکتری مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی، دانشگاه آزاد واحد تهران شمال، نویسنده مسئول

rah.jafari@yahoo.com

مقدمه

یکی از ویژگی‌های اصلی مدرن‌سازی (مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون) از منظر جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی فرآیند تفکیک^۱ است که برخی از جامعه‌شناسان توجه خاصی بدان داشته‌اند (دورکیم، ۱۳۸۱؛ وبر، ۱۳۸۲؛ لومان، ۱۹۸۲؛ اوفه، ۱۹۹۶؛ زولو، ۱۹۹۲؛ Parsons, 1951; Bourdieu, 1986; Habermas, 1984 & 1987; Lash, 1990; فرآیند تفکیک هم در حوزه ساختاری یعنی اقتصاد و سیاست و هم در حوزه‌های فرهنگی و ارزشی مطرح است. تفکیک هم در سطح خرد و هم در سطح کلان جامعه مطرح است و هم جنبه ذهنی و هم جنبه عینی پدیده‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد. فرآیند تفکیک ساختاری به‌طور مبسوط در جامعه‌شناسی، ابتدا توسط دورکیم در کتاب تقسیم کار اجتماعی مطرح گردید و سپس توسط انسان‌شناسان انگلیسی کارکردگرا و نظریه‌پردازان ساختارگرای فرانسوی، و جامعه‌شناسان آمریکایی همچون پارسونز، آیزنشتاد و اسلمسر پیگیری گردید. همچنین این فرآیند را می‌توان در حوزه فرهنگی در آثار کانت، نوکاتی‌ها و جامعه‌شناس شهیر آلمانی ماکس وبر یافت. از نظریه‌پردازان متأخری که به این امر توجه داشته‌اند، می‌توان اوفه، هابرماس و زولو (نش، ۱۳۸۰، ص ۲۶۱) را نام برد.

مدرن شدن یا مدرن‌سازی جامعه را می‌توان به دو طریق عام مطرح کرد؛ اول، از نظر محتوای برای مثال، صنعت‌گرایی، سرمایه‌داری، دولت-ملت، مردم‌سالاری، شهرگرایی و علم‌گرایی؛ دوم، از نظر شکلی و شمایی برای مثال، جامعه ساده و پیچیده، گمنشافت و گزلفشافت، همبستگی ارگانیک و مکانیکی. هر دو شیوه مدرن‌سازی در جامعه‌شناسی به‌وفور مورد استفاده است. بحث مدرن‌سازی در اینجا به شکل و صورت جامعه می‌پردازد، هرچند کم‌وبیش در ارتباط با فرآیند تفکیک به محتوا نیز پرداخته شده است. توجه فرآیند صوری و شکلی مدرن‌سازی به‌خصوص فرآیند تفکیک چندین مزیت دارد: چندبعدی است، به هر دو سطح خرد و کلان، و بعد ذهنی و عینی پدیده‌های اجتماعی اهتمام خاصی دارد، به فرایندها و روابط بین اجزا می‌پردازد و دست آخر اینکه تعمق نظری و کاربرد تجربی برای جوامع در حال گذار دارد.^۲ مدرن‌سازی در اینجا به معنای مدرن شدن تمامی جوامع است نه صرفاً جوامع غربی. تفکیک به معنای پیچیده شدن جامعه است.^۳ مدرن‌سازی به تمام ابعاد جامعه یعنی اقتصاد، سیاست، اجتماع و فرهنگ

توجه دارد، و از این جنبه از مدرنیسم که صرفاً به فرهنگ (علم، فلسفه، اخلاق، مذهب و هنر) می‌پردازد، متمایز است. فرایند تفکیک که شاکله اصلی مدرن‌سازی است، چگونگی متمایز شدن ابعاد کلان (اقتصاد، سیاست، اجتماع و فرهنگ) و خرد (عرصه عمومی و خصوصی، عرصه عامه و حرفه‌ای، تقسیم کار، تخصصی شدن) جامعه است (کرایب، ۱۳۸۱، صص ۶۴-۶۵). مدرن‌سازی از این جنبه به ضرورت‌ها، ویژگی‌ها، مشکلات، راهکارها و پیامدهای فرایند تفکیک جامعه می‌پردازد. در فرایند تفکیک دو مؤلفه اصلی وجود دارد یکی فرایند متمایز شدن ابعاد کلان و خرد جامعه (نظام‌ها و خرده‌نظام‌ها) و دیگری ارتباط بین این ابعاد خرد و کلان جامعه (ارتباطات و فرایندهای بین نظام‌ها) است (Ritzer, 2011, p.342). جامعه بدون توجه به این دو مؤلفه بحث مدرن‌سازی ابر خواهد بود. از همین منظر، می‌توان در مورد جامعه ایرانی چند پرسش اساسی را مطرح کرد. آیا جامعه ایرانی فرایند تفکیک اقتصاد، سیاست و فرهنگ را به‌طور کامل انجام داده است؟ آیا توسعه جامعه ایرانی با فرایند تفکیک ارتباط دارد؟ چگونه می‌توان از بحث تفکیک در فرایند مدرن‌سازی ایران استفاده کرد؟ روابط بین ابعاد مختلف در جامعه ایرانی چگونه است؛ بنابراین، پرداختن به این امر یکی از ضرورت‌های علمی بررسی واقعیت اجتماعی ایران است. بسیاری از مباحثات جدید دانشمندان اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و روشن‌فکران ایرانی حول همین داستان می‌چرخد. جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم نظری-تجربی توان بسیاری در این زمینه دارد، و می‌تواند در مدرن‌سازی جامعه ایرانی نقش بسزایی داشته باشد. رشته‌ای که با وجود قدمت چندین ساله، آن‌چنان‌که باید مورد توجه قرار نگرفته است. این مقاله درصدد است تا چنین مباحثاتی را مطرح کند، و در شناخت جامعه ایران به کار گیرد.

اجتماع و انسجام ساختاری

در جوامع سنتی گذشته (از قبیل کلان، قبیله، عشیره، ایل، قوم، روستا و حتی امپراتوری‌ها) روابط بین افراد مبتنی بر سلطه روابط اجتماعی بر کل روابط جامعه و اجتماع بود. در اجتماع روابط بین افراد طبق روابطی تعیین می‌شد که ریشه در خانواده، قبیله و عشیره داشت. در خانواده‌ای که با همدیگر زندگی می‌کردند، افراد خودشان اقتصاد خودکفایی

داشتند که نیازهایشان را برآورده می‌کرد؛ مثلاً پدر خانواده یا رئیس طایفه و قوم، زمینی داشت که تمام اعضای خانواده از آن بهره می‌بردند. افراد خانواده بر روی آن کار می‌کردند و همگی به این امر اتفاق نظر داشتند که اگر با هم نباشند، زندگی تقریباً غیرممکن است. اقتصاد در این گونه زندگی‌ها ذیل خانواده و هنجارهای آن یعنی امر اجتماعی^۵ تعیین می‌شد (بورديو، ۱۳۸۹)؛ برعکس زمانه کنونی که اقتصاد بسیار بزرگ شده و تقریباً بر تمامی سطوح زندگی مسلط شده است و یا اینکه حداقل برای آنان تعیین تکلیف می‌کند.^۶ در گذشته نیز خانواده و ریشه‌های هنجاری آن توانسته بود مشخص‌کننده بسیاری از سطوح زندگی بشر باشد. روابط اقتصادی مبتنی بر مبادله کالا بر اساس محاسبه دقیق آن با پول است، این‌گونه روابط در جوامع گذشته وجود نداشت یا اگر وجود داشت، مسلط بر اجتماع گذشته نبود. خانواده می‌توانست کالاهای موردنیاز خود را تأمین کند و اگر نیاز به کالای دیگری بود معمولاً مبتنی بر مبادله کالا به کالا بود که آن هم خیلی گسترده نبوده و نمی‌توانسته پایه‌های اقتصادی سریع و فرار امروزی را پایه‌ریزی کند. در خانواده روابط اجتماعی مسلط بود و همین سلسله روابط اجتماعی بسیاری از مسائل جوامع گذشته از قبیل کلان، قبیله، عشیره، ایل، روستا و حتی امپراتوری‌ها را بیان می‌کرد. خانواده، کلان یا قبیله که از نظر اقتصادی خودکفا بودند، این ظرفیت وجود دارد که در این نوع اجتماعات هر کس دنبال منافع شخصی و سود اقتصادی نیست و اگر محاسبه‌گری وجود دارد سودجویی شخصی، کاملاً در آن مسلط نیست، هرچند سودجویی برخی از گروه‌ها را در جوامع گذشته نمی‌توان انکار کرد (وبر، ۱۳۷۱، ص ۲۹).

به قول هایلبرونر مورخ نظریه اقتصادی «در همه مسائل جزئی و پراکنده دنیای کهن یک وجه مشترک وجود دارد که عبارت است از: نخست، عقیده به درستی نظامی که بر پایه‌هایی بنا شده که نفع شخصی هنوز در آن ریشه ندوانده است. دوم، دنیای اقتصادی مستقلی که هنوز خود را از آن دسته زمینه‌های اجتماعی که ناگزیر با دنیای سیاست و زندگی جمعی و دینی درهم‌آمیخته، جدا نکرده است. پیش از آنکه این دو دنیا از یکدیگر فاصله بگیرند، هیچ‌چیزی که به آهنگ رشد و احساس دنیای جدید شبیه باشد، وجود نداشت؛ برای جدا شدن این دو دنیا از هم مبارزه‌ای تلخ و طولانی ضرورت داشت» (هایلبرونر، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

در هر صورت وقتی در خانواده‌ای اقتصاد خودکفاست، بدین معناست که اقتصاد از نهاد خانواده جدا نیست و هنوز زیر سلطهٔ هنجارهای خانواده قرار دارد. روابط خانوادگی مبتنی بر گذشت، فداکاری، جوانمردی و از همه مهم‌تر ارجحیت دادن جمع بر فرد است. این ارجحیت دادن جمع بر فرد به معنای گذشتن فرد از خود و حل کردن خود برای ارزش‌های جمعی است. وقتی جمع و ارزش‌های پیرو آن مسلط بر اجتماع است، بدین معناست که فرد از نظر اقتصادی نمی‌تواند دنبال محاسبه‌گری، سودجویی و مال‌اندوزی باشد. البته این بدان معنا نیست که مبادله‌ای وجود نداشته بلکه بدان معناست که روابط اجتماعی چنان قدرتمند بود که به اجتماعات گذشته این اجازه را نمی‌داد که روابط اقتصادی و تجاری بر زندگی آنان کاملاً مسلط شود؛ چنان‌که امروزه مشاهده می‌شود. بورديو با مثالی ماهیت تفاوت روابط را نشان می‌دهد: مثلاً اگر فرد x به فرد z کالایی را می‌دهد بلافاصله از او انتظار بازگشت ندارد و در ذهنش متصور نیست که اگر چند روز در دست او باقی بماند، چقدر ضرر یا سود می‌کند بلکه با دادن کالای خود شرافت و جوانمردی را اثبات می‌کند (بورديو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹). بورديو به‌خوبی نشان می‌دهد که هدیه دادن در اجتماعات گذشته مبادلهٔ اقتصادی نیست و نمی‌تواند مبتنی بر آن باشد؛ وقتی فرد x به y هدیه می‌دهد، فرد y بلافاصله آن را جبران نمی‌کند بلکه در فرصتی دیگر و به طریقی دیگر تأیید اجتماعی دیگری را پاسخ می‌دهد (بورديو، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹).

خانواده، ایل، قبیله و قوم نه تنها به‌عنوان کانون اصلی اجتماعات گذشته و تنها منبع همبستگی اجتماعی، صمیمیت، فداکاری و گذشت بود بلکه توانسته بود زیربنای اقتصاد نیز باشد و تا عمق آن نیز نفوذ کند. در اجتماع سنتی گذشته، اقتصاد هنوز از خانواده جدا نشده بود و هنوز نتوانسته بود معیارهای خاص خودش را گسترش دهد. هنوز عقلانیت هدفمند در حصار عقلانیت ذاتی و ارزشی یا کنش‌های سنتی قرار داشت و روابط اجتماعی یا به قولی سرمایهٔ اجتماعی مسلط بر کل روابط بین افراد در جامعه بود. هم چنان‌که پیشتر نیز گفته شد، این بدان معنا نیست که سودجویی وجود ندارد بلکه بدان معناست که سودجویی ارزش مسلط تلقی نمی‌شود و همچنین، نتوانسته است معیار تمامی روابط اجتماعی باشد.^۷

در این‌گونه اجتماعات سنتی طبقه‌بندی افراد و گروه‌ها بیشتر مبتنی بر منزلت اجتماعی است تا ثروت مالی و اقتصادی (وبر، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴؛ ۱۳۸۴، ص ۴۵۰). اینکه فرد از چه خانواده و قبیله‌ای هستند، تعیین‌کننده منزلت و افتخار اجتماعی است. مثلاً شوالیه در قرون وسطی مبتنی بر منزلت اجتماعی است که شرافت و جوانمردی در آن مهم‌ترین چیز تلقی می‌شد و هم‌چنین اشراف که معمولاً خود را بر اساس خانواده و نوع خاصی از سبک زندگی تعریف می‌کردند. تمامی این موارد نشان می‌دهد که سرمایه اجتماعی در روابط بین افراد جامعه، عنصری تعیین‌کننده تلقی می‌شود که اجازه نمی‌دهد سرمایه اقتصادی و انباشت سرمایه توان خود را نشان دهد.^۱ قضیه تنها به همین جا ختم نمی‌شود، در اجتماع سنتی در حین اینکه اقتصاد در بطن خانواده قرار دارد، سیاست نیز چنین است. پدر خانواده و به دنبال آن، ریش‌سفیدان طوایف، سیاست‌گذاران اجتماع هستند که در عضوگیری برای اعمال قدرت، معمولاً بر اساس خانواده، قبیله و ایل عمل می‌کنند. حکومت‌های ملوک‌الطوایفی و امپراتوری‌های دنیای قدیم و خصوصاً در ایران این امر را به‌خوبی تأیید می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۹۰؛ علمداری، ۱۳۷۹).

وقتی خانواده یا قبیله و یا تبار خاصی به درجه‌ای از اهمیت می‌رسند و می‌توانند قدرت را تصاحب کنند، آنچه مهم تلقی می‌شود این است که اعضای خانواده و خویشان خود را در بدنه قدرت قرار می‌دهند. این امر نشان می‌دهد که چقدر روابط خویشاوندی و قبیله‌ای می‌تواند در عمق سیاست نفوذ کند. اصلاً نفوذ و تصاحب قدرت بدون پشتوانه خویشاوندی غیرممکن است. این روابط خویشاوندی و طایفه‌ای است که کمک می‌کند گروهی بر اجتماعات مسلط شوند و ادامه حیات یابند. حکومت‌های اجتماعات سنتی گذشته باید بر اساس خویشاوندی و روابط اجتماعی فAMILIARY اداره شود و گرنه اداره حکومت تقریباً غیرممکن است. نظام دیوان‌سالاری و اداری دنیای قدیم در چنبره‌های روابط اجتماعی قومی، قبیله‌ای و خویشاوندی گرفتار بود و توانایی این را نداشت که فردگرایی و شایسته‌سالاری را در بدنه خود بپذیرد و اصلاً بر این پیش‌فرض بنا نشده بود، و نمی‌توانست بدون آن ساختار مخصوص، ادامه حیات دهد (وبر، ۱۳۸۴، ص ۲۶۴).

سیاست و حکومت، حوزه مستقل و عمومی برای مردم تلقی نمی‌شد که بتوان بر اساس معیارهای عقلانی و فردگرایی، حاکمان و کارگزاران را انتخاب کرد بلکه حوزه‌ای غیرعمومی بود که می‌توانست توسط قوم و قبیله‌ای تصاحب شود. با تصاحب حوزه قدرت و حکومت توسط خانواده یا قوم خاصی مناصب و جایگاه‌های مهم سیاسی بین اعضای آنان توزیع می‌شد، به طوری که این اعضای قوم و خانواده ضامن حفظ قدرت و سلطه بودند. انتخاب افراد مبتنی بر قومیت، زبان، ایل و عشیره بود و همین امر قدرت ایشان را افزایش می‌داد. در واقع همبستگی نهادهای اجتماعی در این گونه اجتماعات نه تنها در اقتصاد رسوخ داشت بلکه در سیاست نیز نقش مهمی را بازی می‌کرد. در این گونه اجتماعات سلطه به جای اینکه مثل امروز مشروعیت خود را از قانون بگیرد از سنت می‌گرفت که باعث می‌شد قوم یا قبیله یا فرد بر اساس سنت در مسند قدرت جای گیرد (ویر، ۱۳۸۴، ص ۲۶۴).

بهرتر است قوم، قبیله، کلان یا حکومت‌های سلطنتی را با تمامی تفاوت‌هایی که دارند تحت عنوان اجتماع^۹ تعریف شود.^{۱۰} در اجتماع، فرد در جمع و ارزش‌های جمعی و در کل اجتماع هضم می‌شود. فرد نمی‌تواند هویت خود را به تنهایی بدون کمک ایل، عشیره، قومیت و غیره شناسایی کند، در واقع فرد فقط از طریق قومیت، ایل و عشیره می‌توانست خود را در اجتماع مطرح و شناسایی کند؛ اگر حق و حقوقی را طلب می‌کرد، نمی‌توانست بر پایه مالکیت و حقوق فردی باشد بلکه باید مبتنی بر شناسه‌های اجتماع خود می‌بود. فرد در جمع و اجتماع و لایه‌های گوناگون آن محو می‌شد؛ به صورتی که دیگر نمی‌توانست از خواسته‌ها، تقاضا و حقوق فردی سخن بگوید. شاید به همین علت است که قتل و ضرب و شتم و خشونت بیش از اندازه در این گونه اجتماعات رواج دارد و حق استفاده از آن مشروع به شمار می‌آید (دورکیم، ۱۳۸۱).

در اجتماع فرد و ارزش‌های فردی چه از لحاظ حقوقی و چه از لحاظ سیاسی و اجتماعی اهمیت چندانی ندارد؛ آنچه مهم است حفظ حیات جمعی اجتماع به عنوان یک کل منسجم است که هرگونه تکروی فردی یا گروهی ممکن است آن را ضعیف و حیات جمعی کل را به خطر بیندازد. نکته مهم و قابل توجهی که نباید آن را فراموش کرد این است که جمع و حیات جمعی اجتماع و لایه‌های قومی و قبیله‌ای آن از فرد در

برابر ناملايمات هستی و تشويش‌های درونی حفاظت می‌کرد. فرد نه‌تنها هنجارها را پذیرفته بود بلکه هر آنچه هنجار و ارزش و نهاد اجتماع و لایه‌های سلسله‌مراتبی آن تلقی می‌شد را درونی کرده و با پوست و استخوان خود آمیخته بود. همین درونی کردن ارزش‌های جمعی و اجتماعی بود که فرد را از لحاظ درونی منسجم و متعصب می‌کرد. فردی که در اجتماع زندگی می‌کرد فردی متعصب بود که هر آنچه از لحاظ ذهنی درونی کرده بود؛ ابدی و ازلی تلقی می‌کرد. بی‌جهت نیست که این‌گونه اجتماعات را بسته تلقی می‌کردند، ولی بسته بودن به معنای پایین‌تر و پست‌تر بودن یا منفی بودن این‌گونه اجتماعات نیست.

تفکیک ساختاری

نظریه‌پردازانی چون دورکیم، وبر، آیزنشتاد، پارسونز، هابرماس، لومان، بوردیو و غیره در مورد تفکیک صحبت کرده‌اند. چکیده دیدگاه‌های ایشان این است که مدرن‌سازی (مدرنیزاسیون، مدرنیته و یا مدرنیسم) را می‌توان به‌خوبی با تفکیک توضیح داد. اجتماعات گذشته سنتی (از هر نوع) کل منسجمی بود که اجتماع و امر اجتماعی بر کل ساختار اجتماع تأثیر بسزایی داشت و آن را در چنبره خویش گرفته بود. حتی در دوران امپراتوری نیز که گفته می‌شود امر سیاسی بر جامعه مسلط بود (والرشتاین، در: پیت، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳)، امر اجتماعی بود که سراسر اجتماع را در بر گرفته بود. در هر صورت تفکیک در این‌گونه اجتماعات روی داده و همین فرآیند است که نشانه مدرن‌سازی شناخته می‌شود. به‌طور دقیق نمی‌توان گفت چه چیزی علت تفکیک است، ولی عامل جمعیت و افزایش آن برای دورکیم موضوع مهمی در این جریان تلقی می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۱) و همچنین تحولات اقتصادی، اصلاحات مذهبی، انقلاب صنعتی، شهرگرایی و دیگر عوامل از عوامل مؤثر بر ایجاد این پدیده هستند (هایلبرونر، ۱۳۸۷). تعیین عامل اصلی در تفکیک، امری مشکل و تجربی است و رد پای آن را در جامعه‌شناسی ابتدا می‌توان در آثار دورکیم و مکتب نظری کارکردگرایی یافت. پاسخ به نیازهای محیط و افزایش پیچیدگی، تفکیک کارکردی را گسترش می‌دهد (Ritzer, 2011, p.342).

دورکیم معتقد است با افزایش جمعیت و تراکم اخلاقی تقسیم کار اجتماعی افزایش می‌یابد. تقسیم‌های اجتماعی در اجتماعات سنتی گذشته مبتنی بر سن، جنس و منزلت، صنف، نژاد و قومیت بود ولی تقسیم کاری که دورکیم از آن صحبت می‌کند، مبتنی بر تفکیک شغل و تقسیم کار در درون واحدهای شغلی و حرفه‌ای است. این تمایز کاری باعث می‌شود افراد به‌جای اینکه همبستگی اجتماعی خود را از طریق امر اجتماعی به دست آورند، همبستگی و چسبندگی اجتماعی را از طریق ارتباطات شغلی و تقسیم کار اجتماعی حاصل کنند (دورکیم، ۱۳۸۱).

در این شرایط، اگر واحدهای تقسیم کار از بین برود، در کل جامعه اختلال ایجاد می‌کند که خود نشان از همبستگی از نوع جدید دارد که مبتنی بر تقسیم کار، و وابستگی افراد جامعه از این طریق است. بدین جهت است که دورکیم این همبستگی را ارگانیک می‌نامد. این تقسیم کار و این تفکیک به‌عنوان ویژگی جامعه جدید باعث می‌شود فرد از ارزش‌های اجتماعی گذشته و آثار امر اجتماعی و وابستگی‌های قومی و صنفی آزاد شود. البته امر اجتماعی از بین نمی‌رود بلکه حوزه آن محدودتر و به‌گونه‌های دیگری به شیوه‌های متفاوتی در اجتماعات متنوع جدید تولید می‌شود (Parsons, 1951)، ولی مهم این است که فرد حق مالکیت و حقوق فردی به دست می‌آورد و همچنین از ارزش‌هایی که او را در خود هضم می‌کرد، آزاد می‌گردد (دورکیم، ۱۳۸۱). شاید آنچه به‌عنوان اومانیزم و توجه به حقوق انسان مطرح می‌شود، زبان دیگری از این نظریات جامعه‌شناختی باشد که دورکیم و دیگران مطرح می‌کنند. با تفکیک فرد از اثر کوبنده امر اجتماعی رها، و وارد حوزه جدیدی می‌شود که فرد به حقوق اجتماعی، سیاسی و فرهنگی تازه‌ای دست یافته است که البته مخاطرات جدیدی نیز برای فرد دارد، و فرد رها گشته ایجاد می‌کند (گیدنز، ۱۳۸۵).

خرده‌نظام اقتصادی و سیاسی

تفکیک را می‌توان با تمایز ساختی- نهادی و به زبانی دیگر با تئوری نظام‌ها (سیستم‌ها) توضیح داد.^{۱۱} پارسونز معتقد است جامعه، تشکیل شده از چهار خرده‌نظام است که از همدیگر متمایزند و هرکدام کارکردی برای جامعه دارند. خرده‌نظام اقتصادی، خرده‌نظام

سیاسی، خرده‌نظام اجتماعی و خرده‌نظام فرهنگی^{۱۲} اجزای اصلی یک جامعه هستند که توانسته‌اند تمایزات نهادی و سیستمی را انجام دهند. جامعه‌ای، جامعه جدید است که توانسته است کارکردهای گوناگون را به خرده‌نظام‌های اجتماعی نسبت دهد و می‌تواند نظام‌ها را به‌خوبی منفک، کارکردها و ارتباطها را تنظیم، و تعادل بین آنها را نیز حفظ کند. خرده‌نظام اقتصادی نظامی است که توانایی تولید انرژی و انطباق با محیط را دارد. خرده‌نظام اقتصادی وظیفه تولید کالا، توزیع و مصرف را بر عهده دارد که منطبق با نظام سرمایه‌داری است. خرده‌نظام سیاسی وظیفه جهت‌یابی و تعیین هدف را برای کل جامعه دارد و مهم‌ترین وظیفه آن وظیفه نظارتی و جهت‌دهی است؛ بدون اینکه خود را کامل در دیگر خرده‌نظام‌ها هضم کند یا آنها را در درون خود حل کند (Parsons, 1951).

اگر خرده‌نظام سیاسی وظیفه اقتصادی را بر عهده بگیرد، اقتصاد، دیگر بر اساس پیش‌فرض‌های خود (سود و زیان اقتصادی و کار اقتصادی) پیش نمی‌رود و ممکن است مشکلاتی برای کل جامعه ایجاد کند. اقتصادهای دولتی یا حکومت‌های دولت‌سالار در جامعه مدرن متأخر، همگی به این امر پی برده‌اند که باید وظایف اقتصادی را از دوش خود بیندازند؛ به طوری که اقتصاد کار خود را بهتر انجام دهد و همچنین خود خرده‌نظام سیاسی نیز از بزرگ‌تر شدن بیش از اندازه خود جلوگیری کند (کاستلز، ۱۳۸۰-ج).

انجام تفکیک متعادل بین اقتصاد و سیاست باعث می‌شود خرده‌نظام اقتصادی بتواند کارایی و توانمندی خود را بیش‌ازپیش نشان دهد، و از بهره‌کشی قدرتمندان و دولتمردان در سیاست در امان بماند (مانند قرن هفدهم انگلستان) (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۲). اقتصاد بیش از آنکه کار دولت و سیاست باشد، در گروی افراد، گروه‌های شغلی و شرکتی غیرسیاسی آزاد است. خرده‌نظام اقتصادی موقعی می‌تواند مدعی باشد که از دیگر اجزای جامعه جدا شده که برای افراد و گروه‌های اجتماعی در جامعه، حق مالکیت خصوصی و قوانین مربوط به آن را به وجود آورده باشد و گرنه حوزه اقتصاد در دیگر حوزه‌ها هم چون سیاست و اجتماع هضم خواهد شد. شرایط جدید به وجود آمده تفکیک سیستمی را می‌پذیرد؛ و حتی در دوران متأخر باید پذیرفت که تعداد خرده‌نظام‌ها در درون جامعه بیش‌ازحد شده به طوری که جامعه بیش از آنکه

یک نظام کل باشد که دارای چهار خرده‌نظام است، سرشار از خرده‌نظام‌های ریز و درشت یا مختلف است که تنوع بسیار بالایی برای جامعه تولید می‌کند (لومان، در: لانگه و شیمانک، ۱۳۸۸، ص ۸۳).

خرده‌نظام سیاسی به خرده‌نظام اقتصاد اجازه می‌دهد که با منطق مخصوص به خود فعالیت‌هایش را سروسامان دهد و اگر اقتصاد بتواند بر اساس منطق خود عمل کند، می‌تواند به راحتی از مرزهای جغرافیایی یک جامعه خارج شده و خود را به صورت امری جهانی مطرح کند (تارو، ۱۳۸۳). برای اقتصاد آنچه باعث افزایش تولید، افزایش سود و کاهش هزینه و آنچه باعث افزایش خرید می‌شود، مهم است و این امر وقتی اتفاق می‌افتد که چیزی یا امری مانع فعالیت آن نشود. در گذشته امر اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بزرگ‌ترین موانع برای رشد اقتصادی آزاد و بدون محدودیت بودند. جدایی و تفکیک اقتصاد از سیاست بدان معنا نیست که چنین مقولات مجزایی با همدیگر ارتباط ندارند بلکه بدان معناست که هرکدام منطق و سازوکار خاص خود را دارند (بحث مورد علاقه لومان). آنچه مشکل ایجاد می‌کند، تفکیک ساختی و به خصوص تفکیک کارکردی نیست بلکه ادغام نابه‌جای این دو حوزه متفاوت است. چسبیدن سیاست به اقتصاد باعث رانت‌خواری و فساد اقتصادی می‌شود. برعکس، چسبیدن اقتصاد به سیاست باعث دولت‌سالاری و اقتدارگرایی می‌شود. اقتصاد امری جهانی است، و اتفاقاً اقتصاد ملی و محلی زمانی بالنده‌تر می‌شود که بتواند تبادل گسترده‌ای با اقتصاد جهانی داشته باشد. اقتصاد ملی بدون ارتباط با اقتصاد جهانی، اقتصاد فقیری خواهد بود (تارو، ۱۳۸۳). البته شکی نیست سیاست می‌تواند در چنین ارتباطی نقش متوازن‌کننده و راه‌گشایی داشته باشد که نمونه‌های ملموس آن سیاست‌های اقتصادی کره جنوبی است (اوانز، ۱۳۸۲). حوزه اقتصاد حوزه تولید و توزیع کالاهای خصوصی است که در بازار عرضه می‌شود. دخالت سیاست و سیاست‌مداران در این عرصه بدون راهبردهای توسعه‌ای منجر به تصاحب ثروت مالکان شخصی شده و حقوق مالکیت خصوصی را از بین می‌برد. چنین دخالتی منجر به شکل‌گیری نهادهای بهره‌کش و قانون‌آهین الیگارش‌ی^{۱۳} می‌شود (عجم‌اوغلو و رایبسون، ۱۳۹۲، ص ۴۳۲).

اگر اقتصاد فضای فعالیت مطابق با منطق خود پیدا نکند، صحبت از توسعه اقتصادی چندان معنای نخواهد داشت. از شرایط اصلی فعالیت اقتصادی، وجود مالکیت خصوصی

و حق مبادله آزادانه در بازار است (سن، ۱۳۸۳)؛ اما در سیاست چنین مجوزی وجود ندارد. دیوان سالاری دولتی متعلق به شخص خاصی نیست. هیچ کس حق فروش اموال دولتی را ندارد. عرصه سیاست، عرصه ارائه کالاهای عمومی از طریق دیوان سالاری کارآمد است. اگر سیاست از اقتصاد جدا شود، حوزه سیاست می تواند زمینه های شکل گیری بازی خود را مطابق منطق خود به دست آورد. بازی زبانی سیاست های کشورهای جهان بازی دولت-ملت هاست (باتامور، ۱۳۸۴، ص ۹۹). چیزی به نام دولت-ملت جهانی وجود ندارد؛ بنابراین، اقتصادی که جهانی است، با چیزی که جهانی نیست، نمی تواند چسبندگی ابدی و ازلی داشته باشد. سیاست می تواند با توانایی تصمیم گیری خود پیامدهای منفی عرصه اقتصادی را کاهش دهد و آن را در جهت نیازها و رفاه تمامی افراد جامعه قرار دهد. جدا شدن سیاست از اقتصاد می تواند به سیاست کمک کند تا حوزه سیاست عرصه تاخت و تاز گروه های ذی نفع نشود. خرده نظام سیاسی باید سعی کند که راهبردهای مناسبی در جهت کاهش فساد اتخاذ و زمینه های حکمرانی خوب را تهیه کند (توماس و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۲۹۶).

در این نگاه سیاست و خرده نظام سیاسی، حوزه کشمکش گروه ها و اقشار مختلف اجتماعی تلقی نمی شود. نگاه به قدرت در تحلیل سیستمی بر این امر مبتنی است که قدرت و سیاست در جهت یابی و هدایت جامعه، خیر عامه را جست و جو می کند (Parsons, 1951). تحلیل سیستمی در حوزه سیاست از بدبینی های برخی تحلیل گران چپ گرا و اقتصادی که معتقدند قدرت و سیاست امری است که دنبال منافع گروه های اجتماعی خاص و برتر است مبراست. این تحلیل اقتصاد، قدرت و سیاست را در ارتباط با هم به طور سیستمی تحلیل می کند^{۱۴} (کاپرا، ۱۳۸۶).

خرده نظام اجتماعی

خرده نظام اجتماعی حوزه ای است که مسائلی چون ارزش ها، هنجارها، فشار هنجاری، تضاد هنجاری، بی هنجاری، تغییر ارزش ها، گروه های حمایتی همچون خانواده و بنگاه های خیریه و برخی گروه های مذهبی حامی افراد مردم نهادها (ان جی ا)^{۱۵} را در بر می گیرد. خرده نظام اجتماعی همان اجتماع جوامع گذشته است که در جوامع مدرن

تفکیک شده به صورت کوچک‌شده تری باقی مانده است. این بدان معناست که اجتماع هرچند از هم‌پاشیده است ولی بقایای آن هنوز پابرجاست. خانواده و گروه‌های خویشاوندی هنوز در بسیاری از جوامع مدرن وجود دارند و ارزش‌های اجتماعی خود را تولید می‌کنند. خرده‌نظام اجتماعی را با دو مقوله هنجارها و ارزش‌ها و نهادهای درون آن بهتر می‌توان توضیح داد. تحلیل‌گران سیستمی (به‌خصوص پارسونز) معتقدند خرده‌نظام اجتماعی باید هنجارها و ارزش‌هایی را تولید کند که انسجام جامعه را حفظ و از هم‌پاشیدگی اجتماعی جلوگیری کند. این ارزش‌ها و هنجارها ابتدا توسط خانواده و مراکز آموزشی تولید و در شخصیت افراد جامعه درونی می‌شود و سپس با نظارت پلیس این فرآیند تکمیل می‌شود (Ritzer, 2011, p.320).

در واقع خرده‌نظام اجتماعی موظف است از هنجارها و ارزش‌های جامعه و افراد آن حفاظت، و آن را در طریق نهادهای درونی خود بازتولید کند و گرنه ممکن است آسیب جدی به کل نظام وارد شود. تحلیل سیستمی معتقد است اقتصاد و تقسیم کار درون آن نمی‌تواند انسجام و همبستگی کل جامعه را فراهم کند؛ بدین منظور معتقد است خرده‌نظام اجتماعی موظف است ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را تولید و در سطح کل نظام‌ها بازتولید کند. این امر بدان معناست که هر جامعه، نیازمند ارزش‌ها و هنجارهای خود است و بدون آن ممکن است کل نظام دچار اختلال شود. روشن است که از منظر جامعه‌شناسی ارزش‌های اجتماعی ثابت و مطلق نیستند و ارزش‌های اجتماعی از مکانی به مکانی دیگر و از زمانی به زمان دیگر تغییر می‌کنند. برخی ارزش‌های اجتماعی، اقتدارگرایانه و متکی به اهمیت خشونت و زور هستند و برخی مردم‌سالار و مبتنی بر فضای گفت‌وگو هستند. در جامعه‌ای که تفکیک به‌خوبی صورت پذیرفته باشد و خرده‌نظام اجتماعی در سیطره سیاست و اقتصاد نباشد، ارزش‌ها و هنجارهای تولیدشده از مراکزی چون خانواده، مذهب و آموزش استخراج خواهد شد (البته مباحث منطقی و پایه‌های معرفتی و عقلانی ارزش‌ها و هنجارها در حوزه فرهنگ و خرده‌نظام فرهنگ مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرند؛ سپس بعد از مقبولیت معرفتی وارد حوزه خرده‌نظام اجتماعی می‌شوند). نهادهای اجتماعی، ارزش‌ها و هنجارهایی را تولید و بازتولید می‌کنند که هم باعث افزایش انسجام اجتماعی و هم

باعث افزایش سرمایه و اعتماد اجتماعی می‌شوند. اگر خرده‌نظام اجتماعی ارزش‌هایی را تولید کند که تحت سیطره کامل اقتصاد و سیاست باشد. این خرده‌نظام از محتوای واقعی خود خالی خواهد شد و به‌جای ارزش‌های انسانی تولیدشده این خرده‌نظام با فرآیند پولی و روابط مبتنی بر زور و قدرت و استثمار روبه‌رو خواهد شد (هابرماس، ۱۳۸۴) و به‌جای حمایت‌های عاطفی افراد از همدیگر با فرآیندی روبه‌رو خواهد شد که افراد جامعه پول و ثروت را ارزش نهایی تلقی، و روابط اجتماعی خود را بر این اساس مبتنی خواهند کرد. آنچه که باید بدان دقت کرد این است که خرده‌نظام اجتماعی به‌طور کامل از محتوای خود خالی نمی‌شود و هر زمانی با اتکا به منابع موجود در نهادهای درونی خود به زبان‌های گوناگونی به تولید و بازتولید محتوای واقعی خود می‌پردازد؛^{۱۶} هرچند ممکن است این ارزش‌ها مورد سوءاستفاده سیاست یا اقتصاد قرار گیرد. نکته دیگر اینکه خرده‌نظام اجتماعی نیز در عصر متأخرتر خود به شبکه‌ها و خرده‌نظام‌های متنوع و گوناگونی تبدیل شده است که دیگر از یک خرده‌نظام اجتماعی کل نمی‌توان سخن گفت. این شبکه‌های اجتماعی متنوع ارزش‌های متنوع و گوناگون در جوامع گوناگون تولید می‌کنند که دیگر نمی‌توان از ارزش‌های اجتماعی عام و مسلط بر یک جامعه صحبت کرد، تنوع و گوناگونی ارزش‌های اجتماعی را در ارتباط با خانواده‌های نوظهور و جنبش‌های ادیان جدید و عرفان‌های متنوع جدید به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد. امروزه نمی‌توان از خانواده، هسته‌ای به‌عنوان فرم اصلی (ابدی و ازلی) سخن گفت. خانواده‌های تک‌والدینی، مادر-فرزندی، همجنس‌گرایانه و غیره به‌وفور در حال‌رشدند که در همین بستر خرده‌نظام اجتماعی و خرده‌نظام فرهنگی قابل فهم هستند (کاستلز، ۱۳۸۰-ب).

خرده‌نظام اجتماعی وظیفه دارد انسجام جامعه را از طریق ارزش‌های عام و مسلط حفظ کند ولی به‌دلیل متنوع شدن ارزش‌ها، این خرده‌نظام پذیرفته است که عام‌ترین ارزش‌ها باید این‌گونه باشند که همه ارزش‌های خرده‌فرهنگ‌ها معتبر و قابل احترام‌اند، و تنها در صورتی باید طرد شوند که کل جامعه را به خطر اندازند. طرد برخی ارزش‌ها هم معمولاً سیاسی است و منطق قدرت آن‌ها را یک طرفه محاکمه و کنار می‌گذارد. اگر نمی‌شود همبستگی اجتماعی را از طریق ارزش‌های عام و مطلق در جامعه تأمین کرد،

پس انسجام اجتماعی (در این فضای نسبی‌گرایی معرفتی و ارزشی) چگونه به دست می‌آید؟ آیا حداقل ارزش‌های عام انسانی پذیرفته‌شده برای هر جامعه‌ای لازم است؟ آیا انسجام اجتماعی از طریق هماهنگی سیستمی به دست می‌آید یا اینکه انسجام از طریق زور و قدرت به دست می‌آید؟

خرده‌نظام فرهنگی

خرده‌نظام فرهنگی، نظامی است که تولید و انتشار معرفت، دانش، آگاهی و اطلاعات را بر عهده دارد. هم‌چنین فرهنگ است که اطلاعات و آگاهی داشتن از هر قسمت و جزو جامعه را در اختیار کل نظام قرار می‌دهد. فرهنگ مقوله‌ای است که لازم است بیشتر توضیح داده شود. فرهنگ یعنی دانشی که شیوه زیستن و زندگی کردن را به انسان می‌دهد. اگر می‌خواهید راه بروید، لازم است یاد بگیرید؛ و اگر می‌خواهید حرف بزنید و اگر می‌خواهید بنویسید و اگر می‌خواهید بنشینید و هر آنچه می‌خواهید... انجام دهید لازم است بیاموزید. فرهنگ، هر آنچه به شما کمک می‌کند تا زندگی کنید را به شما می‌آموزد (برگر و لاکمن، ۱۳۷۵)؛

بنابراین، فرهنگ دانش عامیانه و زندگی روزمره تا دانش حرفه‌ای و سامانمند را در بر می‌گیرد. فرهنگ بیش از هر چیزی دانش و معرفت است که انسان به دست می‌آورد تا اشیا و انسان‌ها را شناسایی کند و سپس با آموختن معرفت عملی در اجرای زندگی دانش خود را کامل می‌کند. انسان با ذهن خود است که جامعه و هستی را به تصور می‌آورد، درباره آن سخن می‌گوید و بر پایه تصورات و ادراک خود از خود، اشیا و هستی شروع به تولید مقولاتی می‌کند که ظاهراً عینی و مادی است؛ درحالی‌که ذهنی، اعتباری و ساخته ذهن و حیات ذهنی جمعی انسان‌هاست. اقتصاد، سیاست و اجتماع از فرهنگ جداست ولی تمامی مقولات آن‌ها ساخته ذهن و نظام‌های معرفتی (عقل نظری، عقل عملی و آگاهی عملی) است؛ برای مثال، پول هرگونه اعتبار خود را از توافق بین انسان‌ها کسب می‌کند نه از ارزش مطلوبیت خودش. اینکه چیزی به علت کارکرد و ضرورت و نیاز ارزشمند شده و به صورت پدیده اجتماعی درآمده است، نمی‌تواند اقلان‌کننده باشد (مالینوسکی^{۱۷}، در: توسلی، ۱۳۸۸). هرچیز حتی اگر ضرورتی داشته

باشد تا تشخیص و بازشناسی حیات ذهنی جمع در کار نباشد، نمی‌تواند وارد عرصه جامعه شود. هر آنچه را که در جامعه وجود دارد، مادی و غیرمادی، بزرگ و کوچک حداقلی از دانش بشری چه عامیانه و چه حرفه‌ای در آن به کار رفته است، لباس پوشیدن نیاز به دانش دارد، ساعت مچی نیازمند دانش است، پول به‌عنوان شیء اقتصادی و مادی محض مستلزم دانش است، معماری و ساختمان که امری مادی است نیازمند دانش است، راه‌ها، اتومبیل و بسیاری از مقولات دیگر نیز چنین‌اند. گویا آگاهی، معرفت و دانش (چه عامیانه و چه حرفه‌ای) از تمامی مقولات و پدیده‌های اجتماعی آویزان هستند. گویا تمام جامعه تولید ذهن جمعی است که با عملکرد و تعاملات اجتماعی خود را تولید و بازتولید می‌کند.

خرده‌نظام اجتماعی منطق ارزش‌های خود را که مبنای هنجار و فشار هنجاری و در نهایت قانون و قوانین است که از خرده‌نظام فرهنگی می‌گیرد. این فرهنگ است که به انسان و جامعه نشان می‌دهد چه چیزی حقیقی است و چه چیزی کاذب است و در ادامه چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است. مباحث جدی در این موارد یعنی حقیقت، درستی، صداقت، زیباشناسی و غیره مواردی هستند که در فرهنگ مورد توجه قرار می‌گیرند و تکلیف آن‌ها تعیین می‌شود (Habermas, 1984; 1987).

البته باید توجه داشت منظور فقط بحث در سطح حرفه‌ای و دانشمندان مورد نظر نیست بلکه فرهنگ عامه و زندگی روزمره افراد جامعه نیز در این‌گونه موارد مشارکت جدی دارند (برگر و لاکمن، ۱۳۷۵). در هر صورت خرده‌نظام فرهنگی با مباحث محوری در مورد موضوعات جدی و معرفتی پایه‌های ارزش‌ها را تعیین تکلیف و یا آن را تغییر می‌دهند. در واقع یکی از منابع تغییر ارزش‌های اجتماعی در اجتماع معاصر، فرهنگ و خرده‌نظام فرهنگی است. در فرهنگ معاصر چه در سطح زندگی روزمره و چه در سطح حرفه‌ای و چه در سطح نهادهای تولیدکننده دانش و معرفت مانند دانشگاه‌ها و نهادهای پژوهشی و تحقیقی نمی‌توان به معرفتی که مورد قبول همگان است، دست یافت.^{۱۸} به قولی، نوعی نسبی‌اندیشی معرفتی و شناختی در تمام سطوح فرهنگ قابل مشاهده است و پیامدهای اجتماعی و سیاسی دارد که قابل توجه است. سبک و شیوه‌های زندگی گوناگون و متنوع نشان از این دارد که افراد جامعه در حوزه

فرهنگ برداشت‌ها و نگرش‌های گوناگون و مختلفی از اشیاء، هستی و جهان دارند. در واقع سبک زندگی بخش متبلور شده ذهن و معرفت (نظری/ عملی) افراد و گروه‌هاست که در سطح جامعه از طرق مختلف قابل مشاهده است. نمی‌توان از یک سبک زندگی یکسان برای تمام افراد آن هم در دوران جدید صحبت کرد (گیدنز، ۱۳۸۵).

جوامع معاصر از تنوع فرهنگی و سبک‌های گوناگون زندگی برخوردار است که افراد را شگفت‌زده می‌کند. در هر صورت نظام‌های شناختی در هر سطحی و در هر نوعی مهم‌ترین عنصر فرهنگ است که در بالاترین سلسله‌مراتب اطلاعات‌دهی به جامعه و نظام کل قرار دارد. اگر خرده‌نظام فرهنگی پویا باشد و نظام‌های شناختی درون آن بدین نتیجه برسند که مسائل شناختی و معرفتی را باید با گفت‌وگو و مباحثه حل کرد، خرده‌نظام فرهنگی پویا و باز هستند، در غیر این صورت، مباحث معرفتی احتمالاً توسط دیگر خرده‌نظام‌های جامعه نظیر سیاست و قدرت، و گروه‌های صاحب قدرت تعیین تکلیف می‌شود. اگر خرده‌نظام فرهنگی باز و پویا نباشد و همچنین فرهنگ بخواهد فقط یک نوع نظام شناختی و یک نوع سبک زندگی را رواج دهد، احتمالاً پای قدرت را به میان خواهد کشید (برگر و لاکمن، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰)، چیزی شبیه تفتیش عقاید در افراطی‌ترین صورت رواج خواهد یافت یا به عبارتی قدرت درصدد به‌کارگیری حوزه فرهنگ برای ایجاد مشروعیت و ادامه اقتدار خود است. در این صورت، نظام شناختی به‌جای اینکه محور مباحث گفت‌وگو و مباحثاتی در سطح حرفه‌ای یا زندگی روزمره افراد باشد، به ایدئولوژی و به‌نوعی آگاهی کاذب تبدیل خواهد شد. در واقع قدرت روی دیگر معرفت، حقیقت و شناخت خواهد شد (فوکو، ۱۳۸۴).

مسلم است در این حالت نیز ارزش‌هایی در خرده‌نظام اجتماعی رواج خواهد یافت که از معرفت قدرت محور یا قدرت مدعی دانایی منبعث و در ادامه چنین ارزش‌هایی تبدیل به هنجارهای اجتماعی در آن جامعه می‌شود، و در نهایت ممکن است حالت قانون نیز به خود گیرد و پایه‌های بوروکراتیک و سازمان‌های اقتصادی و فنی در جامعه را شکل دهد. نظام‌های شناختی، چه نظری و چه عملی، می‌تواند بر سراسر کل نظام آگاهانه یا ناآگاهانه تأثیر جمعی بگذارد. چنان‌که ردپای آن را می‌توان در جای‌جای خرده‌نظام اقتصادی، سیاسی و اجتماعی یافت، به‌طوری که گاهی به نظر

می‌رسد دفاع کردن از ایدئالیسم و اولویت دادن به ذهن و خلق هر چیز توسط ذهن آدمی آن‌هم در ارتباط با آدم دیگر چندان غیرمنطقی نیست. در هر صورت در توضیح فرهنگ فقط شناخت نظری مدنظر نیست بلکه حتی بیشتر شناخت‌های عملی در سطح زندگی روزمره و هم‌چنین عقلانیت جامعه‌شناختی یعنی عقل عملی مدنظر است که تبلور آن را می‌توان در سبک زندگی به‌وضوح مشاهده کرد؛ امری که تفکر فلسفی محض نمی‌تواند آن را توضیح دهد. در ضمن نبایست فراموش شود که خرده‌نظام فرهنگی یکی از اجزای اصلی کل نظام است که از طریق فرآیند تفکیک به وجود آمده و نمی‌تواند کل نظام اجتماعی یا جامعه باشد. خرده‌نظام فرهنگی نیز مانند تمامی خرده‌نظام‌های دیگر کل جامعه در معرض تغییر و چندگونگی است؛ به‌طوری که می‌توان از پاره‌پاره شدن آن سخن گفت و می‌توان در تمامی لایه‌های جامعه آن را مشاهده کرد تا جایی که حتی در سطح بسیار منسجم و سامانمندتر آن یعنی نظام‌های تخصصی و علمی خرده‌نظام‌های متنوع و گوناگونی مشاهده می‌شود که قابل تقلیل به یک کل واحد نیستند (Habermas, 1984; 1987). خرده‌نظام فرهنگی در سطوح دیگر و با تداخل در دیگر خرده‌نظام‌ها و فروع آن‌ها، پیچیدگی عجیب‌وغریبی را رقم می‌زند که شناخت آن بسیار مشکل به نظر می‌رسد.

ارتباط بین نظام‌ها

تفکیک خرده‌نظام‌ها باعث می‌شود که آن نظام کل و یکدست اجتماعات گذشته از هم بپاشد تا جایی که تصور اینکه ارزش‌ها و هنجارهای گذشته می‌تواند انسجام و کلیت اجزای از هم جداشده را تأمین کند، خیالی واهی است (لومان، در: هولاب، ۱۳۷۸، ص ۱۵۴). به نظر می‌رسد با وجود ارزش‌های انسان‌مدارانه و تعمیم‌یافته جهانی چون حقوق فردی، آزادی و حقوق بشر در سطح خرده‌نظام اجتماعی، جامعه انسجام و تعادل خود را از طریق ارتباطات سیستمی به دست می‌آورد (کاپرا، ۱۳۸۶، صص ۱۱۸-۱۱۹) و این امر در جوامع اروپایی و آمریکایی بیش از همه صدق می‌کند. این ارتباط منظم و سازمان‌یافته بین نظام‌هاست که باعث شده جوامع پرجمعیت و بزرگ امروز بتوانند ادامه حیات دهند. بدون انسجام سیستمی بین این خرده‌نظام‌ها و اجزای درونی آن، دست

یافتن به انسجام هنجاری آن‌گونه که در جوامع و اجتماعات گذشته وجود داشت، غیرممکن است (لومان، در: هولاب، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱). هرگونه دست یافتن به انسجام و تعادل اجتماعی بدون لحاظ کردن ارتباط بین این خرده‌نظام‌ها ناقص و عقیم خواهد بود. دورکیم معتقد بود با به وجود آوردن فرآیند تقسیم کار یا به زبان امروزی‌تر همان تفکیک، فرد از فشار هنجاری گذشته آزاد گشته و توانسته است به انواع حقوق فردی دست یابد که مفاهیم دیگری چون شایسته‌سالاری، رشد و کمال فردی را با خود همراه کند.^{۱۹} تفکیک باعث شده است فرد از ارزش‌ها و هنجارهای تمامیت‌گرایی اجتماعات گذشته رها شود و بتواند خود را با موقعیت‌های شغلی، فرهنگی و منزلتی جدیدتری تعریف کند. فرد بیشتر با شرایط شغلی هویت می‌یابد، مثلاً به‌جای اینکه بگویم او کیست؟ باید بگویم او چه کاره است؟ او پزشک است، مهندس است، نقاش است، کارگر... است. همین بودن‌ها در موقعیت‌های گوناگون هویت اجتماعی و تصور اینکه انسان کیست را تقویت می‌کند. دیگر انسان موجود ماوراءالطبیعه که دارای استعدادهای متافیزیکی باشد، تعریف نمی‌شود بلکه موجودی تلقی می‌شود که جامعه با موقعیت‌های گوناگون از او می‌سازد (مارکس، ۱۳۸۹).

در واقع فرد آزاد است، حقوق فردی دارد، حق مالکیت دارد و همچنین هویت فردی و اجتماعی او از احساسات و تخیلات متافیزیکی به‌عنوان جهل و خرافه خالی شده است و کمتر مبنای هویت اجتماعی قرار می‌گیرد. البته هرچند ممکن است انسان امروز به‌صورتی دیگر وارد افسون‌زدگی جدیدتری شود (شایگان، ۱۳۸۱) و یا اینکه تلاش کند هویت خود را بر مبنای مذهب، قومیت و زبان و هرآن چه معنا می‌سازد، بنا کند (کاستلز، ۱۳۸۰-ب). این امر بیشتر در فضای تکثر فرهنگی، چندگونگی ارزش‌ها و نسبی‌گرایی معرفتی ارزشی ممکن می‌گردد تا در فضای عقل متافیزیکی تمامیت‌گرای سنتی.

تفکیک ساختاری و نهادی یا سیستمی هرچند پیامدهای خوشایندی برای بشر و خصوصاً حقوق فردی و اجتماعی بشر داشت اما با گذشت زمان به‌خصوص نیمه دوم قرن بیستم، نظام‌ها خصوصاً نظام‌های اقتصادی و سیاسی توانستند بر عملکرد دیگر خرده‌نظام‌ها (اجتماعی و فرهنگی) سلطه یابند و به قول هابرماس توانستند آن‌ها را به‌طور سامانمند و نظام‌مند تحریف و استعمار کنند (Habermas, 1984; 1987). گسترش

و سلطه نظام‌های اقتصادی و سیاسی صرفاً بر روی فرهنگ و اجتماع نیست بلکه انسان و حقوق فردی او را نیز مورد تهاجم قرار داده است. فرد در یک نظام تودرتو و بسیار قدرتمندی گرفتار آمده است که رهایی از آن برای فرد بسیار مشکل به نظر می‌رسد؛^{۲۰} مگر با تقویت حوزه فرهنگ و اجتماع از طریق جنبش‌های اجتماعی و سیاسی معاصر. نظام‌ها و خرده‌نظام‌ها، چنان در لایه‌های جامعه گسترده شده‌اند که گاهی به‌جای اینکه انسان‌ها را در مورد مسائل و مشکلات زندگی یاری کنند دست‌وپاگیر آنان شده‌اند؛ به‌طوری که برخی از نظریه‌پردازان اجتماعی چون فوکو این امر را افزایش نظارت و قدرت در نهادهای اجتماعی می‌داند، و نهادهایی (به‌عنوان خرده‌نظام‌ها) چون بیمارستان‌ها، زندان‌ها، کارخانه‌ها و... را مراکز قدرت تلقی می‌کند (فوکو، ۱۳۸۵). فرانکفورتی‌ها نیز معتقدند جامعه تحت سلطه، خرد ایزاری است که بر سراسر جامعه رسوخ کرده و توان نقد و اندیشه را از انسان‌ها گرفته است (آدورنو و هورکایمر^{۲۱}، ۱۳۸۴) و دیگری معتقد است جامعه در سطح نظام‌ها بر زیست جهان مسلط است و آن را استعمار می‌کند (Habermas, 1987).

تفکیک جامعه ایران

در جامعه ایران هنوز به نظر می‌رسد فرآیند تفکیک به‌طور کامل در سطوح کلان صورت نگرفته است. اقتصاد هنوز در چنبره سیاست و شاید هم این خرده‌نظام سیاسی است که به‌واسطه درآمدهای نفتی هنگفت در حوزه اقتصاد نتوانسته است خود را مستقل اعلام کند. خرده‌نظام سیاسی ایران به‌واسطه درآمدهای نفتی، کم‌و‌بیش متصدی امور اقتصادی بوده و بسیاری از سرمایه‌گذاری‌های کلان جامعه به‌خصوص شرکت‌ها و بنگاه‌های اقتصادی را انجام می‌داده و اکنون نیز با تمامی تلاش‌ها برای رهایی از اقتصاد دولتی، هم چنان ادامه دارد. همین درآمدهای نفتی است که باعث می‌شود دولت هم خود امور اقتصادی را بر عهده گیرد و همین اینکه از مردم بیش‌ازپیش جدا شود (کاتوزیان، ۱۳۹۰).

با این شرایط نظام سیاسی چنان گسترده می‌شود که کل جامعه را در بر می‌گیرد و در تمامی امور زندگی روزمره مردم و حتی مسائل خصوصی دخالت می‌کند، و یا اینکه

حداقل نظارت بر این‌گونه موارد را دارد. تصدی‌گری دولت در زمینه اقتصاد باعث شده است دولت به گول بزرگی تبدیل شود که بر تمامی امور نهادی و غیرنهادی مسلط شود و هم‌چنین عرصه را بر جامعه مدنی و احتمالاً حوزه خصوصی تنگ کند. افراد جامعه به‌جای اینکه به دنبال ایجاد کسب‌وکار اقتصادی و رشد این حوزه با سرمایه‌گذاری، کار و تلاش، خلاقیت و کارآفرینی باشند، به دنبال این هستند که به‌نوعی خود را به بدنه دولت وصل کنند تا شاید بتوانند از این سفره بزرگ بهره‌ای ببرند. در واقع همین شرایط اقتصاد دولتی باعث شده است حرکت و رشد اقتصادی بیشتر از بالا به پایین، بوروکراتیک‌تر و همراه با اتلاف انرژی انسانی و غیرانسانی باشد. هرچند درآمدهای نفتی و ثروت عظیم نفت سرمایه اولیه برای سرمایه‌گذاری در حوزه تولید و خدمات را برای کشور فراهم کرده است ولی به علت اینکه از بافت واقعی جامعه منبث نشده و عموماً از زیست-جهان اجتماعی و فرهنگی جامعه جدا مانده، اثرهای منفی بسیاری نیز تولید کرده است.

ضرورت جدایی اقتصاد از سیاست به‌عنوان یک تمایز جدی برای مدرن شدن در جامعه ایران وجود دارد. یادآوری اصل ۴۴ قانون اساسی، خصوصی‌سازی، کوچک‌سازی دولت و هدفمندی یارانه‌ها و دیگر مقولات مرتبط نشان از این دارد که جامعه ایران نیز می‌خواهد خیلی زود فرایند تفکیک را انجام دهد و‌گرنه هم در عرصه داخل و هم در عرصه خارج به مشکلات جدی برخورد خواهد کرد. در واقع بازخورد و فشار از خارج (بانک جهانی و به‌خصوص صندوق بین‌المللی پول)، اقتصاد جهانی و جهانی شدن اقتصاد به جوامع چنین امر می‌کند که زندگی در جامعه مدرن بدون انجام چنین اقدامی مشکل است (بهشتی، ۱۳۸۲، صص ۱۵-۲۰). جوامعی که می‌خواهند در سطح کشورهای توسعه‌یافته از نظر اقتصادی قرار گیرند، باید فرایند تفکیک ساختاری را انجام دهند. بدون شک جدایی خرده‌نظام اقتصادی از خرده‌نظام سیاسی مزایایی بسیاری دارد. ولی نکات ظریفی در این‌بین برای چنین فرایندی در ایران وجود دارد. فرایند تفکیک این دو حوزه حیاتی جامعه در ایران خودجوش و درونی (مانند غرب) نیست؛ بنابراین، برنامه‌ریزی برای چنین سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی کلانی در جامعه با مشکلات بسیاری همراه خواهد بود که گاهی اصل مسئله را زیر سؤال می‌برد.

اگر فرض اصلی جدایی و تفکیک (اینجا خصوصی‌سازی) این باشد که ادغام دو حوزه منجر به غارت و چپاول اقتصاد توسط سیاست می‌شود (مانند بسیاری از کشورهای در حال توسعه آفریقایی)؛ فرض اصلی عدم جدایی نیز این است که تفکیک دو حوزه (بازهم خصوصی‌سازی) منجر به غارت اموال دولتی توسط گروه‌های اجتماعی و برخی مالکان خصوصی می‌شود (مانند تجربه روسیه و کشورهای اروپای شرقی). حال با این تجربه تکلیف چیست؟ به نظر می‌رسد اصل تفکیک به‌طور کلی پذیرفته شده است، به‌خصوص کشورهای غربی که تجربه درونی را در سال‌های طولانی داشته‌اند، ولی چگونگی حدود و اجرای آن مورد محل چندوچون است. به نظر می‌رسد موج سوم سیاست‌های بانک جهانی و برخی متخصصان علوم اجتماعی رویکرد مناسبی باشد.^{۲۲} این موج حکمرانی خوب است (میدری، ۱۳۸۳، ص ۲۵۷).

در حکمرانی خوب اعتقاد بر این است که نحوه اجرای سیاست و مشارکت مردم نقش حیاتی در مدرن‌سازی دارد. توسعه صرفاً در مقولات اقتصادی تعریف نمی‌شود. اگرچه این اصل پذیرفته می‌شود که اقتصاد مقوله‌ای متفاوت از سیاست است و برعکس. ولی نحوه تعامل این دو مقوله (ارتباطات بین‌سیستمی) مسئله اصلی و مورد چالش تلقی می‌شود. در این موج تأکید می‌شود که سیاست می‌تواند از اقتصاد (برای مثال، برخی شرکت‌ها) حمایت کند ولی به شرطی که فساد پدید نیاید (اوانز، ۱۳۸۵؛ استگلنیتز، ۱۳۸۳، ص ۹۸). برخی شرکت‌های دولتی می‌تواند از عملکردهای سیاسی محض جدا شود، به شرط اینکه اموال آن به غارت نرود. یکی از اصول حکمرانی خوب مشارکت مردم است. با تفکیک اقتصاد از سیاست فضایی برای مشارکت مردم فراهم می‌شود. مشارکت مردم می‌تواند چنین فرایندی را ضمانت کند. در هر صورت، بخشی از مسئله مدرن‌سازی جامعه به همین شکل یعنی فرایند تفکیک و بخشی از آن به ارتباط بین اجزای منفک شده مرتبط است.

در مورد فرهنگ و خرده‌نظام فرهنگی نیز می‌توان درهم‌آمیختگی کلان آن را با سیاست به‌خوبی مشاهده کرد (علمداری، ۱۳۷۹). در جامعه ایران فرهنگ اغلب و اکثریت ایرانیان دینی و مذهبی است و خود همین امر باعث شده است تا افراد جامعه دنباله‌روی سیاستی باشند که دینی باشد؛ یعنی سیاست و خرده‌نظام سیاسی باید دینی و

اخلاقی رفتار کند و در خط و مشی خود برخی از اصول مذهبی و دینی که عموماً انسان‌گرایانه نیز هستند، رعایت کند. اگر خرده‌نظام سیاسی واقعاً بتواند این امر را به ظهور برساند کمتر می‌توان بر آن خرده‌گرفت. نقد و اعتراض زمانی شروع می‌شود که خرده‌نظام سیاسی، فرهنگ واقعی و زنده موجود در بین افراد را در جهت منافع شخصی و گروهی و برخی اقشار قرار می‌دهد. اگر خرده‌نظام فرهنگی چنان قوی و پویا باشد و بحث و گفت‌وگوهای پرمحتوایی در انواع مختلف نظام‌های معرفتی، شناختی و اعتقادی چه در سطح حرفه‌ای و چه در سطح عامه برقرار باشد، این خرده‌نظام می‌تواند واقعیت‌های سیاسی را به‌طور جدی مورد سؤال قرار دهد و حتی سیاست را به‌طور واقعی به رنگ و بوی خود درآورد؛ چنین امری موجودیت می‌یابد و وجود خواهد داشت. ولی اگر سیاست و نظام بوروکراتیک آن، خود را مسئول تولید فرهنگ و تمامی زیرمجموعه‌های آن بدانند، خواه‌وناخواه انسداد و افول پویای فرهنگ به وجود خواهد آمد؛ به‌طوری که عناصر اساسی فرهنگ شبیه مذهب و حتی علم و دانش ممکن است ایدئولوژی مشروعیت‌بخشی برای قدرت و گاهی برخی گروه‌های ذی‌نفع جامعه شود.

در چنین موارد پویایی و تنوع فرهنگ و خرده‌نظام فرهنگی از بین می‌رود و به‌جای آن فرهنگ رسمی و از بالا تجویز شده‌ای می‌نشیند که تحمل دیگر خرده‌نظام‌های فرهنگی، زبانی و قومی و حتی نظام‌های تخصصی دانش را ندارد. تفکیک خرده‌نظام فرهنگی از خرده‌نظام سیاسی بدین معنا نیست که سیاست هیچ ارتباطی با فرهنگ و عناصر آن ندارد، خیر، اتفاقاً این فرهنگ و جریان‌های ذهنی و عینی آن است که می‌تواند در خرده‌مندان تر شدن سیاست و خط و مشی‌های آن چراغ روشنی باشد؛ البته به شرطی که فرهنگ دست‌آویز نظام‌های اقتصادی و سیاسی دنیای مدرن نشده باشد. وجود فرهنگ مستقلی که محل تاخوت‌وتاز منافع قدرتمندان و افراد ذی‌نفوذ نباشد، می‌تواند فضای نقد و مشارکت افراد جامعه را به‌طور مؤثری فراهم کند. درست است که بخشی از فرایند مدرن‌سازی با برنامه‌ریزی محقق می‌شود، ولی نمی‌توان انکار کرد که سهم قابل توجهی نیز به نقد، اعتراضات، جنبش‌های اجتماعی، مشارکت مردم و روشن‌فکران تعلق دارد.

تفکیک و روشن‌فکری در ایران

موضوع با اهمیت دیگر اینکه فرایند تفکیک چه جایگاهی در حوزه روشن‌فکران ایرانی در توضیح مدرن‌سازی و مقایسه آن با سنت دارد. در حوزه روشن‌فکری ایران معمولاً قاعده بر این است که وقتی می‌خواهند تمدن غرب و مدرنیته را توضیح دهند؛ آن را بر پایه عقل نظری، عقل‌گرایی فلسفی (هگل، ۱۳۹۰) و رشد علم تجربی، و با آثار بزرگانی چون دکارت، کانت شرح و تفسیر می‌کنند؛ و هرگاه بخواهند مدرن‌سازی غربی را نقد کنند از آثار نیچه، هایدگر و وارثان فکری آنان که همگی منتقدان عقل محض و علم تجربی هستند، استمداد می‌جویند. در آثار روشن‌فکران ایرانی نام‌های دکارت، لاک، کانت، نیچه و هایدگر و دیگر فلاسفه را متواتر می‌توان یافت، ولی کمتر نام وبر و دورکیم به گوش می‌رسد.

این بدان معناست که جامعه‌شناسی به‌عنوان یکی از محوری‌ترین رشته‌های علوم انسانی نقش حاشیه‌ای در جریان روشن‌فکری داشته است و در این بین از فرایند تفکیک و نقش آن در شکل‌دهی مدرن‌سازی کمتر سخن به میان آمده است. مفهومی که بسیاری از مسائل را شفاف‌تر و ساده‌تر از اصطلاحات پیچیده فلسفی توضیح می‌دهد. معمولاً در تقابل سنت و مدرنیته روشن‌فکران مفهوم عقل و حقیقت را محور کار خود قرار می‌دهند (شایگان، ۱۳۸۲؛ سروش، ۱۳۷۰). سپس شروع به نتیجه‌گیری در مورد کل تمدن غرب، مدرن‌سازی و سنت می‌کنند. البته نمی‌توان انکار کرد که بحث سکولاریسم و بحث جدایی دین از سیاست که روشن‌فکران بسیار در مورد آن سخن می‌گویند به بحث تفکیک دقیقاً مرتبط است، ولی حتی در این مورد نیز آشکارا بحث بیشتر فلسفی است تا جامعه‌شناختی. مثلاً در بحث فلسفی روشن‌فکران این‌طور استدلال می‌شود که سیاست بیشتر به عقل معاش مرتبط و دین مرتبط به عقل قدسی است. وارد کردن این دو حوزه در همدیگر باعث اختلال در هر دو می‌شود. اگر عقل قدسی وارد حوزه عقل معاش شود، آلوده به ریا و ریاکاری می‌گردد و اگر عقل معاش وارد عرصه عقل قدسی شود، جبر و اجبار را به ارمغان خواهد آورد (سروش، ۱۳۸۰). از دین و سیاست طوری بحث می‌شود که گویی جدایی این دو در «روز الست» رقم خورده است. گویا عقل معاش و عقل قدسی مطلقاً و هرگز با جامعه ارتباطی ندارند. عقل معاش را عقل

عملی می‌دانند و عقل قدسی را فراسوی زمان و مکان قرار می‌دهند، گویا از آغاز این دو از هم جدا بوده‌اند؛ درحالی‌که تفکیک دین و سیاست و یا عدم تفکیک این دو امری حتمی، ابدی و ازلی نیست بلکه چگونگی ارتباط آنان اجتماعی است و می‌تواند از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشد.

متون مقدس کم‌وبیش هم آیات سیاسی دارند و هم غیرسیاسی، اینکه کدام سرمشق زندگی در دوره خاص باشد، بستگی به شرایط زمان و مکان و وابسته به تفسیر ما از آن است. به صرف اینکه دین و مذهب عقل قدسی را در درون انسان پرورش می‌دهد و آن را به کمال می‌رساند و تنها به این دلیل که با عقل معاش متفاوت است، نمی‌توان دین و مذهب را امری فردی و مطلقاً جدا از سیاست اعلام کرد. در فرایند مدرن‌سازی به علت تفکیک نهادی و سیستمی به جبر اجتماع و جامعه، و به علت ضرورت کارکردی و ساختی، خرده‌نظام فرهنگی از دیگر خرده‌نظام‌ها خصوصاً سیاست جدا شده است؛ ولی این‌طور نیست که حکم قطعی و محتومی صادر کرد، مثلاً گفته شود دین از سیاست مطلقاً جداست و یا اینکه گروه دیگر گویند: دین سیاسی است و لاغیر. به نظر می‌رسد ریشه بسیاری از این مباحث به این برمی‌گردد که این‌گونه مسائل در بافت جامعه‌شناختی مدرن‌سازی قرار نگرفته است و روشن‌فکران این‌گونه مسائل را از درون دین، آن‌هم در مقایسه با عقل نظری علم و دانش بحث می‌کنند.

تازه داستان به همین جا ختم نمی‌شود؛ برخی معتقدند فرهنگ غربی عقل‌گرایانه است و فرهنگ شرق اشرافی و عرفان محور است و آن‌قدر از هم جدایند که یافتن نقطه اتصال این دو مشکل است (شایگان، ۱۳۸۲). حتی وبر نیز که در مورد عقلانیت بحث‌های جدی دارد، چنین حکم صریح و قطعی صادر نکرده است که اشراق و میراث عرفانی در شرق نهفته است و عقل شکاک و کنجکاو و پرسشگر متعلق به غرب است. مدرن‌سازی در غرب (مدرنیته) حاصل ارتباطات و تعاملات پیچیده بشر در طول تاریخ در شرق و غرب است که برای اولین بار در غرب به بار نشست است و اکنون نیز در تمامی جهان گسترده شده و در تعامل با دیگر فرهنگ‌ها و حتی گذشته بشر است (گیدنز، ۱۳۹۲). مدرنیته مانند مجموعه عکس است که همه نوع عکس را از مکان‌ها و

زمان‌های گوناگون می‌توان در آن یافت. پراکندگی و تکثر و گسترده‌گی آن چنان شده که مدرن‌سازی غربی فقط بخشی از این تاریخ فرهنگی معاصر جهان است. این‌که فرهنگ در فرآیند تحوّل خود از دینی بودن به فرهنگ دنیوی و سکولار تبدیل شده و فرهنگ دینی را محدود کرده است و این‌که فرهنگ دینی دیگر نمی‌تواند مانند گذشته مسلط بر کل بافت اجتماع باشد، بدین معنا نیست که عقل قدسی و تجربه دینی، فردی و خصوصی است^{۳۳} (سروش، ۱۳۷۸)، بلکه بدین معناست که در فرهنگ چندارزشی و چندگونه معاصر، مذهب و ارزش‌های دینی سبک زندگی در کنار دیگر سبک‌های زندگی است. امروزه فرهنگ دینی محدود شده و از طرف دیگر فرهنگ سکولار معاصر خود به هزاران تکه در حوزه‌های معرفتی، ارزشی، هنجاری و هنری تبدیل شده که دیگر از یک قاعده مسلط و مشخص بر این فرهنگ چندلایه متمایز شده است، نمی‌توان سخن گفت. تمایز ابتدا فرهنگ دینی گذشته را به فرهنگ دینی و غیردینی تقسیم کرده و سپس خود فرهنگ غیردینی و سکولار به‌طور گسترده و پیچیده پرورش داده و هزاران چشمه جوشان تولید فرهنگ به وجود آورده است. این فرهنگ در مورد خود فرهنگ دینی به‌جامانده از گذشته نیز صدق می‌کند. ظهور ادیان اخلاقی، عرفانی، جادوی و انواع مختلف مذاهب و کیش‌ها نشان از آن دارد که در حوزه فرهنگ دینی نوظهور نیز تکثر بسیاری وجود دارد و مردم امروز مختارند از این نمایشگاه‌های فرهنگ دینی جدید متنوع و سکولار متکثر، دست به انتخاب بزنند و سرگرم مصرف فرهنگ باشند (لاکمن، ۱۳۸۳، ص ۸۴).

معنای تفکیک فرهنگ از سیاست و به‌طور اخص دین از سیاست به این معنا نیز هست که سیاست و قدرت تصدی‌گری فرهنگ و مذهب را به شکل مستقیم بر عهده ندارد و به قولی آن را به خودش واگذاشته است و صرفاً بر خطوط اصلی آن در راستای منافع سیاسی این گروه یا آن گروه اعمال نفوذ می‌کند. واگذاشتن فرهنگ به حال خود یعنی فرهنگ معاصر حالت مصرفی دارد و افراد هر چقدر که بخواهند می‌توانند فرهنگ را مصرف کنند؛ چه این فرهنگ دینی نوظهور و چه فرهنگ سکولار متنوع تکه‌پاره شده باشد (لاکمن، ۱۳۸۳، ص ۸۴). لذت بردن از این فرهنگ معاصر و

مصرف آن پایه‌های روانی آن را شکل می‌دهد که گاهی از آن به خودشیفتگی یاد می‌شود (لاش، ۱۳۸۰).

دست یافتن به یک خود درونی منسجم و آرام در این فضای فرهنگی جدید بسیار مشکل است (وبر، ۱۳۸۲) و نشان از آن دارد که فرهنگ مسلط و یکدستی که کل جامعه را بر یک قاعده کند، وجود ندارد و آنچه در هر جا وجود دارد، چندپارگی فرهنگ است (لیوتار، ۱۳۸۱؛ باومن، ۱۳۸۴). اگر گفته می‌شود مذهب امری خصوصی است، بدان معنا نیست که ذاتاً مذهب خصوصی است بلکه بدان معناست که فرهنگ معاصر، دین و مذهب را امری خصوصی کرده است تا افراد آن را مصرف کنند؛ گویی هرچیز چه مادی و چه غیرمادی، چه ذهنی و چه عینی، باید به صورت امر مصرفی درآید و گرنه وجود نخواهد داشت.

روشن‌فکران ایرانی برای اثبات فردی و خصوصی بودن دین این‌طور استدلال می‌کنند: تجربه امر قدسی، خصوصی و فردی است و نمی‌تواند جمعی و عقلی باشد و در ادامه تجربه دینی، فردی و خصوصی است و در نتیجه دین امری خصوصی و جدایی از سیاست و عقل معاش است (سروش، ۱۳۷۸). مسلم است که درک کنه هستی و شهود عالم باطن برای هرکس جدا از دیگری دست می‌دهد و هر کس تجربه شهودی متفاوتی از دیگری دارد. این استدلال در مقدمه صحیح است ولی در نتیجه ناقص است. هر کس نیز تجربه‌ای منحصر به فرد از زندگی در جامعه دارد و هر کس برداشت فردی و مجزایی از جامعه و زندگی محیط خود دارد؛ ولی آیا جامعه امری فردی و خصوصی است؟ چنین نتیجه‌گیری را هیچ دانشمند اجتماعی نمی‌پذیرد، ولی چگونه است که تجربه فردی فرد دیندار، فردی بودن دین را نتیجه می‌دهد؟ این‌طور می‌توان گفت که دین و مذهب در فرهنگ معاصر به‌عنوان یک سبک زندگی تعریف شده است که می‌تواند ابزاری برای مصرف زندگی مردمان مدرن باشد (همیلتون، ۱۳۸۱، ص ۳۲۶). در فضایی که فرهنگ، تکه‌پاره شده و معنا از بین انسان‌ها رخت بر بسته است، مذهب این‌طور می‌شود (فردی شده) نه‌اینکه (فردی) است. مذهب نیز سرنوشت دیگر عناصر فرهنگ معاصر را می‌یابد ولی هیچ‌یک از عناصر و اجزای فرهنگ فردی نیستند و اگر گفته می‌شود خصوصی است، بدان معناست که می‌توان برای مصرف آن را انتخاب

کرد. هیچ پدیده اجتماعی فردی نیست ولی می تواند به طور خصوصی مصرف شود حتی اگر عقل قدسی باشد.

وضعیت علم و دانش بهتر از این نیست. علم و دانش تجربی که از نظر روشن فکران ایرانی عنصر اصلی تمدن غرب شناخته می شود، در فرهنگ پاره پاره شده معاصر غرق شده و خود به نظام های تخصصی بسیار متمایز شده ای تبدیل شده که دیگر هدف اصلی اش دست یافتن به حقیقت نیست (گویا دست یافتن به حقیقت، قبلاً غیرممکن اعلام شده) بلکه وظایف کارکردی و کاربردی برای خود تعریف کرده که بیشتر در خدمت اقتصاد سرمایه داری متأخر، صنعت گرایی جدید و در نهایت قدرت است.

علم و دانش اگر هم شاخص مهمی در مدرن سازی به حساب بیاید بیشتر از لحاظ قابلیت کاربردی و کاربری اجتماعی آن قابل ملاحظه خواهد بود (لومان، در: هولاب، ۱۳۷۸؛ لیوتار، ۱۳۸۱) تا از این نظر که عقلی کاوشگر و شبهه برانگیز است که بشر را از خرافه نجات می دهد و واقعیت را بر او نمایان می کند. بحث علم و دانش تجربی نیز همانند مذهب و دین گسسته است و سرنوشت مذهب شامل این شاخص مهم مدرن سازی نیز می شود.

امروز تمامی حقیقت چه از نگاه علم تجربی، چه از نگاه مذهب و چه از نگاه عرفان در ارتباط با بافت اجتماعی زندگی روزمره حل و فصل می شود. حتی کسانی هم که از حقیقت دفاع می کنند، نمی توانند از شرایط و زیست-جهان اجتماعی و فرهنگی در بحث عقل نظری و حقیقت غافل باشند (Habermas, 1990؛ برنشتاین، ۱۳۷۸). توجه به مقولات جامعه شناختی چون تفکیک، تفکیک زدایی در توضیح و روشن کردن بسیاری از مسائل مدرن سازی، مدرنیته و سنت قابلیت بسیار بالایی دارد که شایسته است در جریان اصلی روشن فکری وارد شود. سؤالی از جریان روشن فکری می توان پرسید این است که چگونه می توان در مورد جامعه صحبت کرد ولی از بزرگترین دانشمندان اجتماعی جهان نظیر وبر و دورکیم سخنی به میان نیاورد؟

جمع‌بندی

فرایند تفکیک یکی از مؤلفه‌های اصلی مدرن‌سازی در تمامی جوامع است. این فرایند در غرب به‌طور درونی و در دیگر جوامع بیرونی است. این نوع مدرن‌سازی ارزش یکسانی به تمامی اجزای جامعه می‌دهد؛ برخلاف رویکرد مارکسی و لیبرالی که اولویت را به اقتصاد می‌دهد، تفکیک کارکردی حاصل ضرورت نظام اجتماعی جدید است که باعث پیچیده شدن جامعه می‌شود. در جوامع پیچیده تفکیک در سطوح خرد و کلان گریزناپذیر است. شکل‌گیری تفکیک و تخصصی شدن امور پاسخی است به محیط که جامعه آن را سازمان‌دهی می‌کنند. تفکیک نظام اقتصادی از سیاست یکی از مسائل مهم توسعه و مدرن‌سازی امروز است. اگر اقتصاد از سیاست جدا شود، سیاست می‌تواند از دولت‌سالاری بی‌مورد رها شود. از طرف دیگر اقتصاد نیز می‌تواند از دولتی شدن و به وجود آمدن رانت‌های بی‌حد و حصر جدا گردد. چگونگی ارتباط بین این دو در هر جامعه با توجه امکانات و پیشینه‌های تاریخی خاص متفاوت است. چگونگی ارتباط بین این دو مؤلفه مهم جامعه می‌تواند منجر به توسعه یا چپاول شود. اگر قرار است اقتصاد از سیاست جدا شود این بدان معنا نیست که باید اموال دولتی در اختیار دوستان و افراد ذی‌نفوذ قرار گیرد. اگر چنین اتفاقی بیفتد، این تفکیک اقتصاد از سیاست نیست بلکه نابودی بنیان‌های اقتصادی و سیاسی یک کشور است (تجربه روسیه در دهه ۹۰). در این بین فرایند تفکیک کمک می‌کند تا فرهنگ و مردم نیز از نفوذ اقتصاد و سیاست خارج شوند. وجود فضای اجتماعی و فرهنگی مستقل به جامعه و افراد آن (عادی و حرفه‌ای) اجازه می‌دهد تا بتوانند در مورد مسائل اجتماعی اظهار نظر کنند. مشارکت و مداخله مردم بخشی از فرایند مدرن‌سازی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. بدون مشارکت مردم و جامعه مدنی توسعه و مدرن‌سازی عقیم خواهد ماند.

توسعه در ایران زمانی به بار می‌نشیند که سیاست در تمامی حوزه‌های زندگی از اقتصاد گرفته تا فرهنگ دخالت‌های بی‌مورد و محتوای نکند، و خود را صرفاً به راهبردها محدود کند. محدودیت دخالت‌های سیاست در عرصه‌های گوناگون جامعه و فراهم آوردن مشارکت اجتماعی مردم نه تنها یکی از بنیان‌های مهم توسعه و مدرن‌سازی است بلکه خود عین توسعه و مدرن‌شدگی است.

یادداشت‌ها

1. differentiation

۲. «بایرن» استدلال می‌کند این رویکرد می‌تواند به‌طور قانع‌کننده‌ای به مسئله بسیار مهم پردازد که هر نظریه اجتماعی باید توسط آن‌ها ارزیابی گردد؛ یعنی رابطه فرد (سطح خرد) و جامعه (سطح کلان)؛ مفهوم‌سازی بین سازمان و ساختار، و تبیین تغییرات اجتماعی و ساختاری (بلیکی، ۱۳۹۲، ص ۳۷۳).

۳. نظریه پیچیدگی ایده‌های مربوط به سیستم و فرایند را ترکیب می‌نماید. این ایده‌ها را می‌توان از مفاهیمی درک نمود که پیدایش و خودسازمان‌دهی از جمله این مفاهیم است (بلیکی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۰).

4. clan

5. the social

۶. در نظریه حصارهای دیویس نیز می‌توان همین موضوع را مشاهده کرد. او معتقد است الگوی جوامع سنتی سه حلقه تودرتو دارد: حلقه درونی، اقتصاد محصورشده است؛ حلقه میانی حصارها (مذهب، جادو، اخلاقیات و سنن محلی)، و حلقه بیرونی، جامعه است. الگوی جوامع صنعتی برعکس است. حلقه درونی، جامعه محصورشده؛ حلقه میانی، حصارهای جدید، و حلقه بیرونی، اقتصاد است (سو، ۱۳۷۸، صص ۸۹-۹۵).

۷. سودجویی جدید با سرمایه‌گذاری، افزایش سود، تصاحب ارزش افزوده، چرخش پول و کالاوارگی مرتبط است. چنین امری در جوامع گذشته بنیان اجتماعات نبود.

۸. اقتصاد به‌محض اینکه از زمینه محلی جدا شود به اقتصاد ملی و سپس به اقتصاد جهانی تبدیل می‌شود.

9. community

۱۰. اجتماع چیزی متفاوت از جامعه است؛ جامعه واقعیت اجتماعی جدیدی است که از قرن نوزدهم گسست کاملی از اجتماع را از سر گذرانده است.

۱۱. ساختارها به روابط ضروری بین اجزا اشاره دارد. مثلاً رابطه ضروری بین کارگران و سرمایه‌داران ساختار سرمایه‌داری را شکل می‌دهد. بدون سرمایه‌دار، کارگری وجود ندارد و برعکس، و بدون وجود هر دو سرمایه‌داری وجود ندارد (Sayer, 1992, p.93). نهادهای اجتماعی هم مثل ساختار از روابط ضروری شکل گرفته‌اند ولی چیزی بیش از آن هستند. در نهادها هنجارها و ارزش‌ها به روابط اجتماعی اضافه می‌شوند. در نظام (سیستم) نیز روابط ضروری بین اجزا وجود دارد. تفاوت نظام با ساختار در این است که ساختارها معمولاً

باثبات‌ترند، درحالی‌که از ویژگی‌های نظام‌ها این است که پویا هستند. نظام‌ها به خاطر وجود درون‌داده‌ها و برون‌داده‌ها هوشمند هستند و توانایی شناسایی محیط خویش را دارند. برعکس رویکرد ساختارگرا در جامعه‌شناسی، تحلیل سیستمی به‌جای اینکه یک بعد (برای مثال اقتصاد) را بنیان جامعه تلقی کند به تمام ابعاد توجه دارد. توجه به فرایندها و روابط بین اجزا و ابعاد (برای مثال اقتصاد و سیاست) از دیگر خصوصیات مهم این رویکرد است.

۱۲. در نظریات هابرماس خرده‌نظام فرهنگی و اجتماعی تحت عنوان زیست-جهان صورت‌بندی می‌شود؛ یعنی به‌جای چهار خرده‌نظام جامعه، سه جزء نظام اقتصادی و سیاسی و جهان زندگی مطرح می‌شود (چلبی، ۱۳۷۵). این امر به هابرماس اجازه می‌دهد تا جامعه را به دو مقوله نظام و جهان زندگی تقسیم نماید. در نظریه هابرماس صرفاً تفکیک نظام‌ها مطرح نیست بلکه جهان زندگی نیز از نظام منفک می‌شود. این امر به هابرماس اجازه می‌دهد پروکراتیزه شدن جامعه را از طریق کنش ارتباطی نقد کند. نظریه هابرماس نظریه تلفیقی است که ساختارها و کنش‌ها را به‌طور موفق‌تری در نظر می‌گیرد و از مشکلات نظریه پارسونز و لومان رنج نمی‌برد.

13. Iron law of oligarchy

۱۴. درحالی‌که به‌طور مرسوم مطالعه پیچیدگی، مطالعه ساختارهای پیچیده بوده است. اکنون تمرکز از ساختارها به فرایندهای پیدایش آن‌ها در حال تغییر است (کاپرا، در: بلیکی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۹)

15. non government organization (NGO)

۱۶. فضای اجتماعی که تحت سیطره نظام اقتصادی و سیاسی نیست، امکان مشارکت مردم و نقد را به جامعه می‌دهد. نظریه حکمرانی خوب از این جهت با نظریه هابرماس هم سو است.

17. Malynfvsky

۱۸. نظریه پیچیدگی بین مدرنیسم و پست‌مدرنیسم در نوسان است (بلیکی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۴).

۱۹. این آزادی فردی باعث می‌شود افراد بتوانند آزادانه در اقتصاد با حق مالکیت فردی مشارکت و حتی بتوانند در روند سیاسی و شکل‌گیری نظام دموکراتیک دخالت داشته باشند و در واقع جامعه مدنی حاصل چنین تعاملات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. در واقع جامعه مدنی و رشد عرصه عمومی و توجه به عرصه خصوصی حاصل فرایند تفکیک است که خود یکی از نشانه‌های مهم مدرن‌سازی تلقی می‌شود (هابرماس، ۱۳۸۶).

۲۰. رمان‌های مشهور «محاكمه» و «قصر» انسان مدرنی را به تصویر می‌کشد که در فضای نامشخصی گرفتار آمده است که نمی‌تواند سرآغاز را بیابد و نمی‌تواند به‌درستی مسیر را شناسایی و به انتها برساند (کافکا، ۱۳۸۸).

21. Adorno and Horkeimer

۲۲. موج اول بانک جهانی توجه به نیازهای اساسی بود. موج دوم دنبال سیاست‌های تعدیل اقتصادی بود.

۲۳. از نظر جامعه‌شناسی همه‌چیز اجتماعی است. دینی یکی از نهادهای اجتماعی است که کارکردهای خاص و منفک‌شده خود را دارد ولی این بدان معنا نیست که دین فردی است. آنچه فردی است تجربه دینی است.

کتابنامه

- آدورنو، تئودر و روهورکایمر، ماکس (۱۳۸۴)، *دیالکتیک روشنگری (قطعات فلسفی)*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: گام نو.
- استریتن، پل (۱۳۸۳)، «حکمرانی خوب، پیشینه و تکوین مفهوم»، ترجمه حمیدرضا ارباب، در *حکمرانی خوب؛ بنیان توسعه*، احمد میدری، جعفر خیرخواهان، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۹۱-۲۵۴.
- استیگلitz، جوزف (۱۳۸۳)، «ابزار بیشتر و اهداف گسترده‌تر: حرکت به سوی اجماع پساواشنگتنی»، در *حکمرانی خوب؛ بنیان توسعه*، احمد میدری، جعفر خیرخواهان، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۷۳-۱۲۷.
- اوانز، پیتر (۱۳۸۲)، *توسعه یا چپاول: نقش دولت در تحول صنعتی*، ترجمه عباس زندباف و عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- باتامور، تام (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران: نشر شب‌تاب.
- باومن، زیگمونت (۱۳۸۴)، *اشارات‌های پست‌مدرنیته*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.
- برگر، پیتر و لاکمن، توماس (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- برنشتاین، ریچارد (۱۳۷۸)، «علم و عقلانیت و فاقد قدر مشترک بودن»، ترجمه یوسف ابادری، *فصلنامه ارغنون*، ش ۱۵، ۳۹-۸۷.
- بلیکی، نورمن (۱۳۹۲)، *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه هاشم آقاییگ پوری، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- بورديو، پیر (۱۳۸۹)، *نظریه کنش*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- بهشتی، محمدباقر (۱۳۸۲)، *توسعه اقتصادی در ایران*، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.

- پیت، ریچارد و هارت ویک، الین (۱۳۸۴)، *نظریه‌های توسعه*، ترجمه مصطفی ازکیا و دیگران، تهران: نشر لویه.
- تارو، لستر (۱۳۸۳)، *برندگان و بازندگان جهانی شدن*، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- توسلی، غلام‌عباس (۱۳۸۸)، *نظریه جامعه‌شناسی*، تهران: انتشارات سمت، چ ۱۵.
- توماس، وینود و دیگران (۱۳۸۳)، «حکمرانی خوب و مبارزه با فساد»، ترجمه عباس مخبر، در *حکمرانی خوب؛ بنیان توسعه*، احمد میدری، جعفر خیرخواهان، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۲۹۳-۳۴۳.
- چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، *جامعه‌شناسی نظم*، تهران: نشر نی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۱)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، *رازدانی، روشنفکری و دینداری*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- همو (۱۳۷۰)، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- همو (۱۳۷۸)، *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سن، آمارتیا (۱۳۸۳)، *توسعه یعنی آزادی*، ترجمه سید محمد سعید نوری نایینی، تهران: نشر نی.
- سو، آوین (۱۳۷۸)، *تغییرات اجتماعی و توسعه*، ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران: انتشارات مطالعات راهبردی.
- شاپگان، داریوش (۱۳۸۱)، *افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه*، تهران: نشر پژوهش.
- همو (۱۳۸۲)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- عجم‌اوغلو، دارون و رایینسون، جیمز ای (۱۳۹۳)، *چرا کشورها شکست می‌خورند*، ترجمه پویا جبل عاملی و محمدرضا فرهادی پور، تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.
- علمداری، کاظم (۱۳۷۹)، *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت*، تهران: نشر مرکز.
- فوکو، میشل (۱۳۸۴)، *تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی، انتشارات هرمس، چ ۴.
- همو (۱۳۸۵)، *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکو سرخوش و دیگران، تهران: نشر نی، چ ۶.
- کاپرا، فریتیوف (۱۳۸۶)، *پیوندهای پنهان*، ترجمه محمد حریری اکبری، تهران: نشر نی.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۰)، *ایران، جامعه کوتاه‌مدت*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر نی.
- همو (۱۳۹۱)، *اقتصاد سیاسی ایران، از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*، ترجمه سعید نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، چ ۱۸.

- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰-ب)، عصر اطلاعات، قدرت هویت، ج ۲، تهران: طرح نو.
- همو (۱۳۸۰-ج)، عصر اطلاعات، پایان هزاره، ج ۳، تهران: طرح نو.
- کرایب، یان (۱۳۸۱)، نظریه اجتماعی مدرن، از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر آگه.
- گیدنز، آتونی (۱۳۹۲)، پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز، چاپ هفتم.
- همو (۱۳۸۵)، تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- لاش، کریستوفر (۱۳۸۰)، «خودشیفتگی در زمانه ما»، ترجمه حسین پاینده، فصلنامه ارغنون، ش ۱۸، ۱-۱۸.
- لاکمن، تامس (۱۳۸۳)، دین و هویت شخصی در جامعه مدرن، در دنیوی شدن در بوته نقد، ترجمه محمدرضا زمردی، انتشارات حق شناس.
- لانگه، اشتفان و شیمانک، اوه (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی سیاسی جوامع پیچیده: نیکلاس لومان، راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی، کیت نش و آلن اسکات، ترجمه قدیر نصری و محمدعلی قاسمی، ج ۱، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۱)، وضعیت پست‌مدرن، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: گام نو، چ ۲.
- مارکس، کارل و دیگران (۱۳۸۹)، لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نشر چشمه.
- میدری، احمد (۱۳۸۳)، تغییر در سیاست‌های بانک جهانی و پیدایش نظریه حکمرانی خوب، در حکمرانی خوب؛ بنیان توسعه، احمد میدری، جعفر خیرخواهان، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۲۵۶-۲۸۷.
- نش، کیت (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، جهانی شدن، سیاست، قدرت، ترجمه محمدتقی دلفروز، انتشارات کویر.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، ج ۱ و ۲، تهران: چاپ شهاب.
- همو (۱۳۸۶)، دگرگونی ساختاری حوزه عمومی، کاوشی در باب جامعه بورژوازی، ترجمه جمال محمدی، تهران: نشر افکار.
- هایلبرونر، رابرت (۱۳۸۷)، بزرگان اقتصاد، ترجمه احمد شهسا، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۳.
- هگل، گ، و، ف (۱۳۹۰)، پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات کندوکاو، چ ۱.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۱)، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

هولاب، رابرت (۱۳۷۸)، *یورگن هابرماس*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چ ۲.
وبر، ماکس (۱۳۷۱)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران:
انتشارات سمت.
همو (۱۳۸۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: انتشارات سمت.

Bourdieu, Pierre (1986), *Distinction*, London: Routledge and Kegan Paul.

Habermas, Jurgen (1984), *The Theory of Communicative Action, Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press.

Id. (1987), *The Theory of Communicative Action, Vol. 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston: Beacon Press.

Id. (1990), *The Philosophical Discourse of Modernity Oxford*, Polity Press.

Lash, Scot (1990), *The Sociology of Post-Modernism*, London: Routledge.

Parsons, Talcot (1951), *The Social System*, New York: The Free Press.

Ritzer, George (2011), *Sociological Theory*, New York: McGraw Hill, Etigten edition.

Sayer, Andrew (1992), *Method in Social Science, A realist approach*, London: Routledge, Second edition.