

# نظریه اجتماعی در انگاره اجتماعی<sup>۱</sup> معاصر ایران

ثمره صفی خانی<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت ۹۰/۷/۱۰، تاریخ پذیرش ۹۱/۲/۱۳)

## چکیده

در این مقاله با طرح مفهوم «انگاره اجتماعی» و «نظریه اجتماعی» و بیان نسبت میان آن‌ها تلاش می‌شود تاریخ اندیشه اجتماعی معاصر ایران مورد بازخوانی انتقادی قرار گیرد. آنچه اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران را از پیش از آن متمایز می‌سازد، وارد شدن تأملاتی نظام‌مند درباره «امر اجتماعی» است که بسیار متفاوت با اندیشه‌های اجتماعی پیشین در تاریخ اندیشه ایران بوده و به همین اعتبار از آن با عنوان «نظریه اجتماعی» نام برده می‌شود. نظریه اجتماعی حدود یک سده پیش، از غرب و توسط اندیشه‌ورزان ایرانی و از راه ترجمه وارد فضای بینادهنی ایرانیان شده است؛ فضایی که مختصات آن با کمک مفهوم «انگاره اجتماعی» ترسیم خواهد شد. در این مقاله تلاش می‌شود تا به نسبت میان نظریه اجتماعی و انگاره اجتماعی معاصر ایران پرداخته شود. نظریه اجتماعی محصول لحظه‌ای است که امر اجتماعی موضوع تفکر واقع شد و از این رو است که در توضیح نظریه اجتماعی توجه به این لحظه ضروری است. انگاره اجتماعی شیوه‌ای است که توسط آن افراد جامعه خود را در تاریخ جای می‌دهند تا

1. Social imaginary

۲. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی samar\_safikhani2000@yahoo.com

انتظارات معطوف به آینده، میراث سنت‌های گذشته و ابتکاراتشان را در زمان حال به یکدیگر پیوند بزنند.

دوران معاصر تاریخ ایران، دوران مواجهه‌ انگاره اجتماعی ایرانیان با انواع نظریه‌های اجتماعی سنت‌های مختلف غربی است. نظریه‌هایی که در کوشش برای توضیح دادن امر اجتماعی زمان‌مند غرب تدوین شده‌اند توسط اندیشه‌ورزان ایرانی وام گرفته می‌شوند تا امر اجتماعی اکنون ایران را به فهم درآورند. این وام‌گیری با قطع ارتباط میان حیات ذهنی و حیات اجتماعی، توهم توضیح و تبیین حیات اجتماعی را ایجاد کرده و در این مقاله به پیامد این وام‌گیری که در قالب اندیشه اجتماعی معاصر ایران قابل پیگیری است، برای انگاره اجتماعی معاصر ایران پرداخته می‌شود. بازخوانی انتقادی این اندیشه می‌تواند با به دست دادن توضیحی از وضع حال اندیشه اجتماعی به طور خاص و انگاره اجتماعی به طور عام، راه را برای گذار به تدوین نظریه اجتماعی ناظر بر امر اجتماعی اکنون ایران هموار گرداند.

**واژگان کلیدی:** انگاره اجتماعی، نظریه اجتماعی، اندیشه اجتماعی، حیات ذهنی، حیات اجتماعی.

#### ۱. مقدمه

در این مقاله تلاش می‌شود تاریخ اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران با طرح مفهوم «انگاره اجتماعی» و «نظریه اجتماعی» و بیان نسبت میان آن‌ها مورد بازخوانی انتقادی قرار گیرد. آنچه اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران را از پیش از آن متمایز می‌سازد، وارد شدن تأملاتی نظام‌مند درباره «امر اجتماعی» است که بسیار متفاوت با اندیشه‌های اجتماعی پیشین در تاریخ اندیشه ایران بوده و به همین اعتبار از آن با عنوان «نظریه اجتماعی» نام برده می‌شود. نظریه اجتماعی حدود نیم سده پیش، از غرب و توسط اندیشه‌ورزان ایرانی و از راه ترجمه وارد فضای بینادذهنی ایرانیان شده است؛ فضایی که مختصات آن در این مقاله با کمک مفهوم «انگاره اجتماعی» ترسیم می‌گردد.

نقطه شروع وام‌گیری نظریه اجتماعی از غرب توسط اندیشه‌ورزان ایرانی از تأسیس دانشگاه به طور عام و ورود رسمی نظریه اجتماعی از غرب به طور خاص (سال ۱۳۲۵) در نظر گرفته می‌شود که البته انتخاب این نقطه شروع به معنای آن نیست که لحظه آغازین ورود نظریه اجتماعی غرب به انگاره معاصر ایران سال ۱۳۲۵ بوده است (در واقع رد پای وام‌گیری نظریه اجتماعی از غرب به پیش از مشروطه برمی‌گردد)؛ بلکه این انتخاب تنها به کار

متمایز کردن تاریخ اندیشه اجتماعی معاصر ایران از پیش از آن و دوره‌بندی این تاریخ می‌آید. در این مقاله اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران در سه بازه زمانی ۱. از ۱۳۲۵ تا انقلاب فرهنگی، ۲. از انقلاب فرهنگی تا پایان جنگ و ۳. از پایان جنگ تاکنون مورد مطالعه قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود از خلال این مطالعه انگاره اجتماعی معاصر ایرانیان از منظر تغییراتی که در نتیجه ورود نظریه اجتماعی غرب در آن به وجود آمده است بررسی گردد.

## ۲. نظریه اجتماعی

در این نوشته وجه ممیز اندیشه اجتماعی معاصر ایران از پیش از آن، ورود نظریه اجتماعی از غرب در نظر گرفته شده است. در این بخش تلاش می‌شود مراد از نظریه اجتماعی توضیح داده شود و تفاوت آن با دیگر اشکال اندیشه اجتماعی به‌ویژه ایدئولوژی نشان داده شود.

نظریه اجتماعی «بررسی عنصر اجتماعی فی نفسه است». البته «هر جامعه‌ای به نوعی از وجود خود آگاهی داشته و در بسیاری از جوامع مطالعاتی درباره این یا آن جنبه از زندگانی جمعی صورت گرفته که می‌کوشیده ماهیت عینی داشته باشد» (آرون، ۱۳۶۶: ۱۱)، اما نظریه اجتماعی با این دست مطالعات متفاوت است.

نظریه اجتماعی مطالعه‌ای نظام‌مند و روشمند درباره امر اجتماعی است؛ نظریه است چون تبیین می‌کند و تبیین «به معنای ربط‌دادن یک مسئله مفهومی یا یک مشاهده به یک زمینه نظری برای فهم آن مسئله است» (اسکیدمور، ۱۳۸۷: ۲۸) و اجتماعی است چون «نشانه لحظه‌ای از تفکر انسان‌ها درباره خودشان است. لحظه‌ای که عنصر اجتماعی فی نفسه با آن خصلت ابهام‌آمیزش گاه به‌عنوان مناسبات ساده بین افراد، گاه به‌عنوان موجودیت جامع، موضوع تفکر گردیده است» (آرون، ۱۳۶۶: ۱۲).

استقلال یافتن امر اجتماعی و موضوع تأمل واقع شدن آن در قالب نظریه اجتماعی است که این نوع اندیشه را از انواع دیگر تأملات درباب انسان و زندگی جمعی متمایز می‌سازد. «هرگاه فردی سؤالی در مورد دلیل رخداد یک طبقه از رویدادهای اجتماعی و نه یک مورد خاص مطرح می‌کند، سؤالی نظری را مطرح کرده است که نیازمند پاسخی تعمیمی - نظری است» (اسکیدمور، ۱۳۸۷: ۵۵) و این پاسخ در قالب فرضیاتی که از دل نظریه‌ای برآمده‌اند - تا زمانی که در فهم امور کاربرد داشته باشند - برای فرد به دست می‌آید. نظریه اجتماعی «در حقیقت شناخت ظاهر پدیدارهایی که در جامعه و زندگی اجتماعی بروز پیدا می‌کنند نیست؛ بلکه به معنای درک «منطق امر اجتماعی» در استقلال و غیرقابل تحویل بودن آن به هر امر و واقعیت دیگر است» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۲۳).

نظریه در نتیجه پرسش از یک امر اجتماعی خاص تدوین می‌شود و از این رو کاربرد آن برای یک امر اجتماعی دیگر نیازمند تأمل و بازبینی جدی است. نظریه قرار است به فرد کمک کند تا امر اجتماعی را تبیین کند و «تبیین عملی است که شامل ساخت کم‌وبیش رسمی مفاهیم دارای روابط خاص است. چنین مجموعه‌ای از مفاهیم تا حدی می‌توانند کنجکاوای افراد را ارضا کنند و این امر را به طور منطقی و منسجم و در ارتباط با واقعیت انجام می‌دهند» (اسکیدمور، ۱۳۸۷: ۹۳). بدین ترتیب است که کاربرد نظریه اجتماعی برای یک امر اجتماعی خاص پیش از هرچیز نیازمند پرسش از آن امر و پس از آن نیازمند به تبیین آن است.

«نظریه‌ها چیزی نیستند جز مجموعه‌ای از حدس‌ها که به‌عنوان راه حلی برای مسائل پیش رو یا برای تبیین پدیده‌های مورد مواجهه ارائه شده است. [...] و عمده آنچه [نظریه] اجتماعی به مطالعه آن‌ها می‌پردازد، بر ساخته‌های جمعی انسان‌ها هستند. انواع اجتماعات فاقد ذات‌اند و با تغییر در حیث التفاتی جمع بر سازنده آن‌ها، آن‌ها نیز تغییر می‌کنند» (صمدی، ۱۳۸۹: ۱۴۲). بنابراین، نظریه اجتماعی برخلاف دیگر انواع نظریه که ماده مورد مطالعه آن امر طبیعی است، برای تمامی امور اجتماعی صرف‌نظر از زمان‌مندی و مکان‌مندی آن‌ها به‌کاربردی نیست.

پدیده‌های اجتماعی با پدیده‌های طبیعی متفاوت‌اند. روی باسکار به‌خوبی این تفاوت را در قالب سه محدودیت هستی‌شناختی توضیح می‌دهد: «۱. ساختارهای اجتماعی تنها به دلیل فعالیت‌های عاملان به موجودیت خود ادامه می‌دهند، ۲. ساختارهای اجتماعی وابسته به مفهوم‌اند؛ بدین معنا که توسط کنشگران به صرف باورهایشان درباره آنچه انجام می‌دهند بازتولید می‌شوند. ۳. و سرانجام ساختارهای اجتماعی برخلاف ساختارهای طبیعی فقط به طور نسبی پایدارند، یعنی وابسته به زمان و مکان هستند» (بنتون، ۱۳۸۹: ۲۴۸).

درواقع، موضوع نظریه اجتماعی «کنش فرد انسانی است که هدفش دستیابی به مقاصد این جهانی است [...] موضوعات علوم اجتماعی مانند دانشمندان علوم اجتماعی که آن‌ها را مطالعه می‌کنند موجودات آگاه و متفکرند که برای اعمال خود معنایی قائل هستند» (بنتون، ۱۳۸۹: ۱۵) و «تبیین پدیده‌های اجتماعی نیازمند ارجاع به معنا به طریقی است که علوم اجتماعی را اساساً متفاوت از علوم طبیعی می‌کند» (صمدی، ۱۳۸۹: ۱۳۲).

در انتخاب واژه «کنش» به‌عنوان موضوع نظریه اجتماعی به‌جای «رفتار» تعمدی در کار است؛ نظریه اجتماعی «رفتارها را توضیح نمی‌دهد، بلکه کنش‌ها را توضیح می‌دهد. کنش‌ها تنها حرکت‌های بدنی نیستند، بلکه رفتارهایی با معنای خاص‌اند؛ بنابراین، همواره باید رفتار

تفسیر شود. در نتیجه علوم اجتماعی نمی‌تواند همانند علوم طبیعی دارای «داده‌های خام» باشد» (صمدی، ۱۳۸۹: ۱۳۵).

اما تذکر این تفاوت به معنای آن نیست که نظریه اجتماعی حاصل تأملات ذهنی، بدون ارجاع به واقعیت معین، است؛ همان‌گونه که گفته شد، «نظریه‌ها به‌منزله پاسخ‌های قابل قبول به پرسش‌هایی ابداع می‌شوند که از رهگذر بازاندیشی در تعمیم‌های مشاهده‌ای از پیش حاصل شده طرح شده‌اند» (بنتون، ۱۳۸۹: ۷۸) و بدین ترتیب مشاهده امر واقع رکن اساسی شکل‌گیری نظریه درباره آن است. «نظریه‌های اجتماعی غرب با جهان اجتماعی همچون پدیده‌ای عینی، قابل مشاهده و واقعی برخورد می‌کنند» (مهدی، ۱۳۷۵: ۱۰۲).

تا بدین جا کوشش شد نظریه اجتماعی از اشکال دیگر تأمل - تا جایی که به کار پیگیری ایده مطرح‌شده در این نوشته بیاید - متمایز و نشان داده شود که به چه اعتبار نام نظریه اجتماعی به مجموع تأملات نظام‌مند درباره امر اجتماعی اطلاق می‌گردد. اما در ادامه، و از منظر پیامدهای وام‌گیری نظریه اجتماعی غرب برای اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران، بایستی به تفاوت آن به‌عنوان شناختی علمی با نوع دیگری از شناخت یعنی «ایدئولوژی» اشاره‌ای هرچند گذرا صورت گیرد.

شاید بتوان تمایز میان علم و ایدئولوژی را به بهترین وجه در خوانشی پیگیری کرد که دوروتی اسمیت از مفهوم ایدئولوژی نزد مارکس به دست می‌دهد. وی تأکید می‌کند که نزد مارکس، «ایدئولوژی صرفاً ابزار طبقه حاکم نیست» (اسمیت، ۲۰۰۴: ۴۴۵). مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* «به طور معناداری میان تعریف سیاسی و تعریف معرفت‌شناسانه از ایدئولوژی مردد است. [...] چه چیزی است که ایده‌ها را ایدئولوژیک می‌کند؟ اینکه ایده‌ها از لنگرگاه اجتماعی خود جدا شوند یا اینکه سلاح‌های طبقه حاکم باشند؟» (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۱۳۳).

اسمیت استدلال می‌کند که مارکس ایدئولوژی را در سطحی گسترده‌تر از روابط طبقاتی و به‌عنوان نوعی شناخت در نظر می‌گیرد: شناخت ایدئولوژیک گرچه کار خود را از واقعیت شروع می‌کند، در ادامه، مفهوم یا نظریه‌ای می‌سازد که فراتر از واقعیت قرار می‌گیرد و فعالیت‌های واقعی را نتایج و اثرات مفهوم یا نظریه در نظر می‌آورد. در واقع، در شناخت ایدئولوژیک از امر واقع انتزاع می‌شود و انتزاع نمود واقعیت تلقی می‌گردد، در صورتی که چنین نیست و این انتزاع عین واقعیت نیست. در اصل مارکس تفاوت بین علم و ایدئولوژی را تفاوت در روش تعقل و تحقیق می‌داند؛ هر دو آن‌ها از روابط اجتماعی مشابهی به وجود می‌آیند، اما به صورت متفاوتی حرکت می‌کنند. هر دو آن‌ها مقولاتی را به‌عنوان زمینه دارند که

روابط اجتماعی واقعی در آن‌ها نمود پیدا می‌کند. روش تعقلی ایدئولوژیک، رابطه بین تفکر و زمینه‌اش را در فعالیت‌های روزمره افراد خراب و قطع می‌کند. مارکس اعتقاد دارد روش علمی با نشان دادن روابط اجتماعی بازتاب یافته در افکار و ایده‌ها به وجود می‌آید. روش علمی دستگاهی برای فهم امر واقع به دست می‌دهد، اما خود واقعیت نیست. ایدئولوژی هنگامی به وجود می‌آید که این انتزاع واقعیت پنداشته می‌شود (اسمیت، ۲۰۰۴: ۴۶۱).

این جاست که مانهایم هم به پیروی از مارکس شناخت را هنگامی ایدئولوژیک می‌داند که «از عهده توضیح و تحلیل واقعیت‌های جدید مربوط به یک موقعیت برنیاید و بکوشد که به اندیشیدن به آن واقعیت‌ها در مقوله‌های نامناسب آن‌ها را کتمان کند» (مانهایم، ۱۳۸۰: ۱۴۶). آلتوسر در توضیح شناخت ایدئولوژیک تأکید می‌کند که «ایدئولوژی به جای آنکه واقعیت را وصف کند، اراده‌ای، ایده‌ای یا غم غربیتی را بیان می‌کند» (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۴۶). در نظر او «ایدئولوژی‌ها حاوی نوعی شناخت‌اند، اما نمی‌توان آن‌ها را شناخت در معنای اصلی آن در نظر گرفت. این شناخت بیشتر عملی است تا نظری و فاعل را به سوی وظایف عملی‌اش در جامعه رهنمون می‌شود» (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۴۹).

البته همان‌گونه که اسمیت به درستی تذکر می‌دهد، ایدئولوژی باید پایی در واقعیت داشته باشد؛ «ایدئولوژی‌ها برای آنکه حقیقتاً کارآمد باشند می‌بایست دست کم اندک دریافتی از تجربه افراد داشته باشند و تاحدی با آنچه افراد از روی کنش متقابل عملی خود با واقعیت اجتماعی درباره این واقعیت می‌دانند منطبق باشند» (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۳۹). به بیان دیگر، «ایدئولوژی‌ها باید آن قدر واقعی باشند که زمینه‌ای فراهم کنند که برپایه آن افراد بتوانند هویتی یک دست را شکل دهند [...] ایدئولوژی‌ها با وجود از هم گسیختگی‌های خود می‌بایست به تابعان خود روایتی از واقعیت اجتماعی را انتقال دهند که آن قدر واقعی باشد که نتوان به سادگی آن را نادیده گرفت» (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۴۰).

جدا از تأکید بر واقعیت به عنوان بستری که ایدئولوژی از دل آن سربرمی‌آورد، خوانش پیش‌گفته از ایدئولوژی به خوبی می‌تواند انواع شناخت را از منظر رابطه‌ای که با امر واقع برقرار می‌کنند از هم متمایز سازد؛ شناخت ایدئولوژیک شناختی است که در قالب دستگاهی معین و مشخص امر واقع را و در اینجا امر اجتماعی را می‌شناساند و این شناسایی را عین واقعیت در نظر می‌گیرد. با توجه به هدف این نوشته - یعنی بازخوانی انتقادی تاریخ اندیشه اجتماعی معاصر ایران - این خوانش از شناخت ایدئولوژیک می‌تواند در تقابل با شناخت علمی - که در قالب نظریه اجتماعی پیگیری شد - تاحدودی به فهم و توضیح وضعیت اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران کمک کند.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### ۳. انگاره اجتماعی

هدف این مطالعه، همان‌گونه که پیشتر گفته شد، از یک طرف، بازخوانی تاریخ اندیشه اجتماعی دوران معاصر از نظر ورود نظریه اجتماعی به ایران و از طرف دیگر، پیگیری پیامدهای این وام‌گیری برای انگاره اجتماعی است. از این رو، قبل از هرچیز ضروری است منظور از انگاره اجتماعی معلوم شود.

انگاره اجتماعی برگردان واژه فرانسوی «ایماجینه سوسیال»<sup>۱</sup> و واژه انگلیسی «سوشیال ایماجینری»<sup>۲</sup> است. در یک معنای کلی، می‌توان انگاره اجتماعی را بستری دانست که عمل و ادراک فرد را در موقعیتی معین ممکن می‌گرداند.

یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازانی که به مفهوم انگاره اجتماعی پرداخته کورنولیوس کاستوریادیس است. وی در کتاب *سازمان انگاره اجتماعی* (۱۹۸۷) از خلال بازخوانی انتقادی آثار مارکس به انگاره اجتماعی می‌پردازد؛ او در مطالعه خود نقش مهم‌تری برای ایده‌های خلاق قائل شده و در انتقاد از جبرگرایی اقتصادی می‌نویسد: «هیچ وجود مادی معنای مشخصی نخواهد داشت، اگر از جامعه‌ای که آن را تولید کرده مجزا گردد و حاوی معنای روشن و ناگزیری از فعالیت‌های انسانی زمینه خود نباشد. [...] در یک جنگل و به فاصله چندکیلومتر، دو قبیله ابتدایی با سلاح‌ها و ابزارهای مشابه ساختارهای اجتماعی و فرهنگی کاملاً متفاوتی را ایجاد می‌کنند و توسعه می‌دهند» (اشتراوس، ۲۰۰۶: ۳۲۵).

وی انگاره را به‌عنوان منبع بالقوه خلاقیت و رهایی - افراد و جوامع - می‌داند و آن را چنین توضیح می‌دهد: «توانایی دیدن یک چیز به‌گونه‌ای که نیست». به معنای دیگر، یعنی توانایی خیال‌پردازی. «این توانایی به طور مشخص «انگاره رادیکال» است و «انگاره واقعی» نتیجه این خیال‌پردازی است. انگاره اجتماعی جامعه همان انگاره واقعی آن جامعه است، مجموع انگاره‌هایی که به نمادها، کالاها و نهادها معنا می‌بخشند و از آنچه هگل «روح ملی» می‌خواند چندان دور نیستند» (اشتراوس، ۲۰۰۶: ۳۲۷).

به نظر وی، «فرد و جامعه مکمل یکدیگرند و در عین حال رابطه‌ای تعارض‌آمیز باهم دارند و قابل کاهش به یکدیگر نمی‌باشند» (کنث، ۲۰۰۵: ۴۵). او حیات یک انگاره را تنها در معنایی می‌داند که اعضای جامعه به آن می‌دهند؛ زمانی که حیات انگاره‌ها تنها در نهادها حفظ شود، تبدیل به انگاره‌هایی بیگانه‌کننده می‌شوند و نقش آفرینندگی خود را از دست می‌دهند؛ سرمایه اصیل جامعه معنایی است که به جهان و به خود می‌دهد، این معانی

---

1. L'imaginaire social

2. Social imaginary



توسط عوامل واقعی تحمیل نمی‌شوند، بلکه برعکس این معانی هستند که در جهان ساخته شده توسط جامعه، به عوامل واقعی اهمیت و جایگاه خاصشان را می‌دهند. گرچه این معانی نیز «توسط تاریخ تغذیه می‌شود و جوامع شیوه‌های متفاوت تاریخت دارند، یعنی تعاریف متفاوتی از تاریخ خود دارند» (کنث، ۲۰۰۵: ۵۲).

بدین ترتیب، وی انگاره اجتماعی را ویژگی‌هایی می‌داند که یک گروه به مفاهیم اجتماعی مشترک، مرکزی و یکپارچه‌کننده خود می‌دهد و تفاوت مهم آن با انگاره فردی آن است که «انگاره‌های اجتماعی نهادی شده‌اند [...] برخلاف انگاره‌های فردی در مکان معینی وجود ندارند (البته اگر بتوان ناخودآگاه فردی را یک مکان معین نامید) و آن‌ها را تنها می‌توان به صورت غیرمستقیم درک کرد؛ به‌عنوان انحنای هر فضای اجتماعی خاص، به‌عنوان پیونددهنده نامرئی مجموعه بی‌پایان تمامی خرده‌ریزهای واقعی، منطقی و نمادینی که جامعه از آن‌ها تشکیل شده است؛ به‌عنوان قاعده‌ای که تمامی چیزهای پذیرفتنی در جامعه را برمی‌گزیند و شکل می‌دهد» (اشتراوس، ۲۰۰۶: ۳۳۱).

کاستوریادیس انگاره اجتماعی جامعه را در پیوند با تاریخ آن جامعه و معنایی می‌داند که افراد آن جامعه به خود، جامعه و جهان می‌دهند. انگاره اجتماعی مورد نظر کاستوریادیس را می‌توان نامی دانست که به مجموعه حیات ذهنی جامعه در برهه تاریخی خاصی ارجاع دارد. وی توضیح می‌دهد آن هنگام که حیات یک انگاره اجتماعی در اذهان فردی از بین برود و آن انگاره تنها در نهادهای اجتماعی حفظ شود، انگاره‌ای بیگانه‌کننده خواهد بود. در اصل، وی مفهوم انگاره اجتماعی را به کار می‌گیرد تا بر نقش اذهان افراد در شکل‌گیری آگاهی تأکید کند؛ برخلاف آنچه مارکس می‌گوید، معنایی که فرد به هستی اجتماعی خود می‌دهد، تعیین‌کننده آگاهی او خواهد بود. انگاره اجتماعی جامعه، در برهه تاریخی خاص، مجموع این معانی نهادی شده است.

انگاره اجتماعی جامعه در زمانی خاص رابطه‌ای مستقیم با تاریخ آن جامعه دارد. آنچه پل‌ریکور تحت عنوان انگاره اجتماعی توضیح می‌دهد به خوبی این ارتباط را نشان می‌دهد: «انگاره اجتماعی شیوه‌ای است که توسط آن افراد جامعه خود را در تاریخ جای می‌دهند تا انتظارات معطوف به آینده، میراث سنت‌های گذشته و ابتکاراتشان را در زمان حال به یکدیگر پیوند بزنند. افراد به کمک تخیل - نه فقط تخیل فردی، بلکه تخیل جمعی - به این آگاهی دست می‌یابند» (ریکور، ۱۳۸۱: ۱۲).

چالرز تیلور نیز در توضیح مدرنیته غربی مفهوم انگاره اجتماعی را به کار می‌گیرد. به نظر او، به کمک این مفهوم می‌توان مدرنیته غربی را توضیح داد و آن را نه به شیوه‌های جدید

تولید تقلیل داد و نه به شکل‌گیری ایده‌های جدید در نزد نظریه‌پردازان. وی «انگاره اجتماعی را شیوه‌ای می‌داند که افراد با آن جامعه خود را تصور می‌کنند» (اشتراوس، ۲۰۰۶: ۳۴۱) و نه آنچه جامعه تصور می‌کند.

فرض اصلی وی آن است که هسته مدرنیته غربی مفهوم تازه‌ای از نظم اخلاقی جامعه است. این مفهوم نخست ایده‌ای در ذهن برخی اندیشمندان بود، اما بعد، انگاره اجتماعی قشرهای وسیعی از افراد را شکل داد و سپس به تدریج تمامی جوامع غربی را دربرگرفت. در انگاره اجتماعی مدرن نظم اخلاقی جامعه مبتنی بر «نفع متقابل و تفاوت‌های کارکردی مشروط است و اعضا اساساً با هم برابرند» (اشتراوس، ۲۰۰۶: ۳۳۹).

وی تفاوت انگاره اجتماعی را با نظریه اجتماعی چنین توضیح می‌دهد: «می‌خواهم درباره انگاره اجتماعی و نه نظریه اجتماعی صحبت کنم. زیرا تفاوت‌هایی میان این دو وجود دارد. من از انگاره صحبت می‌کنم، چرا که می‌خواهم درباره شیوه‌ای صحبت کنم که افراد عادی محیط اجتماعی خود را به تصور درمی‌آورند که اغلب با اصطلاحات نظری بیان نمی‌شود، بلکه از طریق تصاویر، داستان‌ها و افسانه‌ها انتقال می‌یابد. باید گفت نظریه به اقلیتی کوچک تعلق دارد، اما در بحث انگاره اجتماعی اجتماع بزرگی از افراد - اگر نگوییم همه جامعه - مورد نظر است. سومین تفاوت آن است که انگاره اجتماعی ادراک رایجی است که اعمال عادی و معنای مشترک مشروعیت را امکان‌پذیر می‌سازد» (تیلور، ۲۰۰۲: ۱۱۲).

برقراری این تمایز از منظر نوشته حاضر اهمیت بسیار دارد؛ انگاره اجتماعی به نظریه اجتماعی تقلیل‌پذیر نیست، اما نظریه اجتماعی - که توسط اقلیتی نظریه‌پرداز ساخته و پرداخته شده است - در شکل‌دهی به آن نقش دارد. نظریه اجتماعی به تبیین امر اجتماعی به شیوه‌ای نظام‌مند می‌پردازد و این تبیین - به محض تدوین و از طریق زبان - وارد فضای بینادهنی افراد می‌شود و در این لحظه دیگر نظریه اجتماعی نیست، بلکه جزئی از انگاره اجتماعی جامعه می‌شود و «در مجموعه ادراک متعارفی می‌نشیند که افراد را قادر می‌سازد تا اعمال جمعی سازنده زندگی اجتماعی‌شان را صورت دهند» (تیلور، ۲۰۰۲: ۹۸).

آنچه تیلور (۲۰۰۲) از انگاره اجتماعی مد نظر دارد، شبیه آن چیزی است که برگر و لاکمان تحت عنوان «اندوخته دانش اجتماعی» توضیح می‌دهند؛ یعنی مجموعه چیزهایی که هر فرد می‌داند. این اندوخته از طریق زبان از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و مورد بازبینی مداوم قرار می‌گیرد (برگر، ۱۳۷۵: ۳۹). تیلور نیز انگاره اجتماعی را ادراکی می‌داند که هم واقعی است و هم هنجاری. یعنی افراد می‌دانند که چیزها معمولاً چگونه هستند، چگونه باید باشند و اینکه چه اقدامات اشتباهی اعمال را بی‌اعتبار خواهند کرد (تیلور ۲۰۰۲:

۱۰۵). وی در مقاله خود تحت عنوان «درباره انگاره اجتماعی» می‌نویسد: «انگاره اجتماعی عبارت است از اینکه افراد چگونه هستی اجتماعی خود را تصور می‌کنند، این مجموعه‌ای از ایده‌ها نیست، بلکه چیزی است که از طریق معنابخشی، اعمال جامعه را امکان‌پذیر می‌سازد» (تیلور، ۲۰۰۲: ۱۰۲). با توجه به آنچه تیلور می‌گوید، انگاره اجتماعی بستری است که در آن عمل و ادراک فرد در یک موقعیت ممکن می‌گردد.

البته طرح مفهوم انگاره اجتماعی و ترجمه آن به زبان فارسی، بدون ارجاع به بستری که طرح و به‌کارگیری این مفهوم را موجب شده است، خود‌وام‌گیری نابه‌جای دیگری خواهد بود در میان دیگر مفاهیم و نظریات وارداتی. آنچه چنین اقدامی را تاحدودی توجیه می‌کند، استفاده از این مفهوم به‌عنوان ابزاری نظری برای توضیح آن بستری است که در آن ایرانیان به طور خاص در دوران تاریخی معاصر دست به کنش زده‌اند. دورانی که وجه متمایزش از دوران پیش از خود، گسترش مناسبات مدرن در سطوح گوناگون جامعه در نظر گرفته می‌شود.

گسترش مناسبات جدید، هستی اجتماعی بسیاری از گروه‌های اجتماعی را از بنیاد دگرگون می‌کند و تغییراتی چنین بنیادین و عمیق را سزاوار تأمل می‌سازد. تأملاتی که در این دوران، در قالب نظریات اجتماعی و درباب امر اجتماعی، هر زمان از غرب وارد اندیشه اجتماعی دوران معاصر و به تبع آن انگاره اجتماعی ایرانیان شده است و پیامدهایی را برای هردو در پی داشته است. در ادامه، تاریخ این وام‌گیری - هرچند به‌اختصار- مورد بازخوانی قرار می‌گیرد.

#### ۴. اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران

قبل از تلاش برای ترسیم و توضیح تاریخ اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران ضروری است آغازی برای این دوران در نظر گرفته شود و مراد از اندیشه اجتماعی مشخص گردد. در این نوشته اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران مجموع تأملاتی است که اندیشه‌ورزان ایرانی درباب جامعه در کلیت آن (شامل سه بعد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی) داشته‌اند و به راه‌های مختلف در دوران معاصر تاریخ ایران انتشار داده‌اند. همان‌گونه که گفته شد، در این نوشته نقطه آغازین این دوران ورود رسمی نظریه اجتماعی به ایران در سال ۱۳۲۵ در نظر گرفته می‌شود؛ «در آن سال در یکی از دانشکده‌های تهران (دانشسرای عالی) به منظور آشنایی دانشجویان با اندیشه‌های جامعه‌شناسی یک واحد درسی با عنوان "جامعه‌شناسی آموزش و پرورش" ارائه شد» (عشوندی، ۱۳۸۵: ۱۲).

چنین انتخابی می‌تواند بسیار مناقشه‌برانگیز باشد، به‌ویژه آنکه ممکن است تصور شود این انتخاب داعیه‌ تعیین مرز میان دوران معاصر و پیش از آن را دارد. اما باید خاطر نشان کرد که این انتخاب تنها در جریان جستجو برای یافتن توضیحی درباره‌ اندیشه‌ اجتماعی تاریخ معاصر ایران صورت گرفته است و نه به معنای آن است که تا پیش از این سال هیچ نوع نظریه‌ اجتماعی‌ای به زبان فارسی ترجمه نشده است و نه به معنای این است که تا پیش از این سال دوران معاصر تاریخ ایران آغاز نشده است.

در ادامه، اندیشه‌ اجتماعی دوران معاصر ایران در سه بازه‌ زمانی ۱. از ۱۳۲۵ تا انقلاب فرهنگی، ۲. از انقلاب فرهنگی تا پایان جنگ و ۳. از پایان جنگ تاکنون مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

#### ۴.۱. از ۱۳۲۵ تا انقلاب فرهنگی

ورود نظریه‌ اجتماعی از غرب به صورت رسمی در قالب علوم اجتماعی و به همراه دیگر علوم و با تأسیس دانشگاه صورت گرفت. این نظریات به زبان فارسی ترجمه شد و مورد استفاده اندیشه‌ورزان ایرانی قرار گرفت. متولیان وارد کردن نظریه‌ اجتماعی به ایران «از دهه‌ ۱۳۱۰ تا ۱۳۴۰ همه تحصیل کرده‌ فرانسه بودند و جامعه‌شناسی را علم اثباتی که در پی دستیابی به قوانین حیات اجتماعی مانند علوم تجربی است، معرفی می‌کردند» (آزادارمکی، ۱۳۸۷: ۱۴). برای نمونه، یحیی مهدوی در سال ۱۳۲۲ وظیفه‌ علم جدید - علم‌الاجتماع - را این‌گونه تعریف می‌کند:

«اموری را که منحصراً اجتماعی است می‌توان با روش صحیح شناخت و قوانینی را که برطبق آن‌ها این امور در جریان است در نتیجه‌ مطالعه و فحص و استقصا و استقرا و مقایسه به دست آورد. تعریف و توصیف و تشریح این امور و بیان قوانین و طرز تحول آن‌ها کار علم جدیدی است که جامعه‌شناسی یا علم‌الاجتماع نام دارد» (مهدوی، ۱۳۴۱: ۶).

در فاصله‌ سال‌های ورود نظریه‌ اجتماعی تا دهه‌ ۱۳۵۰، اندیشه‌ورزان ایرانی به دنبال به‌کارگیری این نظریات برای شناسایی و حل مسائل پیش‌روی مدرنیزاسیون از بالا بودند. در این دوره‌ زمانی، در نتیجه‌ روند سریع مدرنیزاسیون اقتصادی و فرهنگی، تغییرات بسیار زیادی در ساختار واقعیت اجتماعی ایران آن زمان صورت گرفته بود و اندیشه‌ورزان ایرانی در تلاش برای توضیح این تغییرات، به ترجمه‌ نظریه‌های اجتماعی‌ای دست زدند که برای توضیح واقعیت اجتماعی اروپای قرن نوزدهم و در آستانه‌ صنعتی شدن تدوین شده بودند. به

بیان دیگر، «بحران‌های سیاسی - اقتصادی که ایران در دهه ۱۳۵۰ با آن روبه‌رو بود، باعث جذابیت رشته‌های علوم اجتماعی به‌ویژه جامعه‌شناسی شده بود» (مهدی، ۱۳۷۵: ۲۱). اندیشه‌ورزان ایرانی به نظریه اجتماعی وام‌گرفته از غرب به چشم ابزاری نگاه می‌کردند که می‌توانست مسائل جامعه آن زمان را تشخیص دهد و برای آن‌ها راه‌حل ارائه کند. این نگاه را می‌توان به‌خوبی در نوشته احسان نراقی - رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران که در سال ۱۳۳۷ تأسیس شد - پیگیری کرد. او در سال ۱۳۴۸ در مجله نامه علوم/اجتماعی چنین نوشته است:

«در ده سال اخیر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران کوشیده است که علوم اجتماعی جدید غرب را به نحوی در ایران متداول کند که پاسخگوی نیازهای خاص جامعه ما باشد. در این تلاش بدین نتیجه رسیده‌ایم که مناسب‌ترین روش عرضه علوم اجتماعی، نشان دادن رابطه آن‌ها با رشد جامعه‌هایی است که این علوم در بطن آن‌ها به عرصه رسیده‌اند، و نشان دادن ارتباط میان پیدایش مفاهیم جدید و معرفی کردن مفهوم عملی علوم اجتماعی [...] آنچه از عالم اجتماع انتظار می‌رود، بیش از خلق آثار اصیل، کمک به فهم جریان‌هایی است که به‌وسیله آن‌ها جامعه وارد مرحله دگرگونی سریع و رشد هماهنگ می‌گردد. به تعبیر دیگر، وظیفه او ارائه پیشنهادات عملی است که دگرگونی اجتماعی را تسهیل نماید. بنابراین، عالم اجتماع می‌باید بیش از مسائل نظری به مسائل عملی جامعه عنایت کند و ریشه این مسائل عملی را در تاروپود حیات جمعی جستجو کند» (نراقی، ۱۳۴۸: ۱۵).

به‌کارگیری این نظریات، در دو سطح، در شکل‌دهی به اندیشه اجتماعی این دوره تأثیرگذار بود؛ یکی در تعیین مسائلی که باید به آن‌ها توجه می‌شد و دیگری در راه‌هایی که برای حل آن‌ها ارائه می‌شد. اندیشه اجتماعی این دوره «حول موضوعاتی قرار داشت که در جوامع غربی مهم و مطرح بود؛ یعنی مباحثی که توسط چپ‌های نو و مارکسیست‌ها در امریکا و اروپا پیگیری می‌شدند» (مهدی، ۱۳۷۵: ۷۵).

از آنجا که در این دوره شرایط بین‌المللی به‌گونه‌ای بود که از یک طرف دو قدرت ایالات متحده امریکا و اتحاد جماهیر شوروی به‌عنوان دو قدرت بزرگ جهان به رسمیت شناخته می‌شدند و از طرف دیگر این دو قدرت و طرفداران آن‌ها رقابتی شدید بر سر انتخاب الگوی اقتصادی بهتر داشتند، ایده‌های اقتصادی در این دوره نسبت به دیگر ایده‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار بود و از این رو در این دوره مسائل اقتصادی در کانون توجه نظریه‌های اجتماعی قرار داشتند. امر اجتماعی آن زمان ایران نیز در پرتو این نظریات به فهم درمی‌آمد.

نظریاتی که توسط اندیشه‌ورزان ایرانی یا به تنهایی یا در ترکیب با عناصری از اندیشه اجتماعی قبل از دوران معاصر به کار گرفته می‌شدند تا توضیحی برای واقعیت اجتماعی فراهم آورند. آن‌ها را از منظر رویکردشان به مسائل اقتصادی جامعه می‌توان به دو گروه عمده تقسیم کرد: ۱. اندیشه‌ورزان موافق سرمایه‌داری و ۲. اندیشه‌ورزان موافق سوسیالیسم. البته در این دو گروه نیز می‌توان براساس جهت‌گیری‌ای که اندیشه‌ورزان به مسائل فرهنگی داشتند، اندیشه‌ورز دینی را از اندیشه‌ورز غیردینی جدا کرد.

اندیشه‌ورزان غیردینی موافق سرمایه‌داری که در آن دوره به دلیل شرایط بین‌المللی و داخلی در اقلیت بودند، می‌کوشیدند آن دسته از نظریه‌های اجتماعی را ترجمه و تبلیغ کنند که جامعه آن زمان ایران را جامعه‌ای در حال گذار توصیف می‌کرد که با پیگیری اصلاحات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی قدم در راهی خواهد گذاشت که غرب آغازگر آن بوده است. این نظریات را می‌توان زیر عنوان کلی «نظریات نوسازی» طبقه‌بندی کرد. از این منظر، گذشته کشورهای صنعتی آینده ایران خواهد بود و امر اجتماعی ایران با توجه به مختصات این گذشته و آینده‌ای که انتظارش را می‌کشید به فهم درمی‌آمد. این اندیشه‌ورزان - متکی بر نظریه‌های اجتماعی غربی - در حوزه مسائل اقتصادی جامعه آن روز معتقد بودند که اقتصاد باید با کمک و حمایت دولت به سرعت صنعتی شود و به خودکفایی برسد و بتواند در اقتصاد جهانی مؤثر واقع گردد و بر آن تأثیر بگذارد و در حوزه مسائل فرهنگی نیز بیش از هر چیز به دنبال ترویج و تقویت «عقلانیت» و ارزش‌هایی بودند که موافق حرکت جامعه به سمت توسعه به‌شیوه جوامع سرمایه‌دار غربی باشد. در حوزه مسائل سیاسی نیز جامعه مطلوب را جامعه‌ای می‌دانستند در آن «همه حق رأی و نظر دارند و زور جای خود را به مشارکت همگانی و حصول اراده همگانی می‌دهد و دولت عامل گسترش آزادی‌ها می‌شود» (کاشی، ۱۳۷۹: ۶۷).

اندیشه‌ورزان دینی موافق سرمایه‌داری، اگرچه در کلیت با اندیشه‌ورزان گروه نخست موافق بودند و اندیشه‌های خود را متکی به همان مبانی نظری سامان می‌دادند، سعی می‌کردند مفاهیم به‌کاررفته در این نظریات را با خوانشی از دین ترکیب کنند. یکی از مهم‌ترین نمایندگان آن‌ها مهدی بازرگان بود که سعی می‌کرد با ارائه خوانشی نو از مذهب، سازگاری دین را با علم نشان دهد و تفسیری نو از اسلام ارائه دهد که متناسب با مقتضیات دنیای جدید باشد؛ «دغدغه اصلی وی نشان دادن سازگاری علم با دین و ارزش‌های دینی با زندگی مدرن است. وی می‌کوشید تا تفسیری لیبرال و دموکراتیک از اسلام ارائه دهد» (زیباکلام، ۱۳۸۰: ۲۴۵). همان‌گونه که سعید برزین به‌درستی اشاره می‌کند، او مذهب را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کرد که در جهت پیشبرد جامعه و رساندن آن به نمونه اصلاح‌شده‌ای از

جوامع غربی به کار آید؛ «مذهب را در سیری تکاملی می‌دید و از ترکیب موضوع تکامل دین با ضرورت عقل‌گرایی و جمع‌گرایی و همچنین القای این مطلب که راه بشر همان راه انبیا است، هدف اعلام‌نشده‌ای را دنبال می‌کرد و آن این بود که دستاوردهای تمدن معاصر را در دسترس جامعه معاصر ایران بگذارد» (برزین، ۱۳۷۷: ۱۳۲-۱۳۹).

گروه دوم، آن دسته از اندیشه‌ورزانی بودند که در توضیح واقعیت اجتماعی آن روز ایران دست به دامن نظریاتی می‌شدند که با نقد جامعه سرمایه‌داری به دنبال برپایی بدیلی برای آن و استقرار جامعه سوسیالیستی بود. این نظریات که خاستگاه آن‌ها نیز همان جوامع سرمایه‌داری غربی بود، در آن دوره زمانی و به‌ویژه به دنبال استقرار اتحاد جماهیر شوروی به‌عنوان الگوی بالفعل یک جامعه سوسیالیستی، توسط اندیشه‌ورزان ایران به کار گرفته می‌شدند تا راهی برای توضیح وضعیت جامعه ایران در آن زمان و چگونگی برون‌رفت از آن ارائه دهند. راه‌حل آن‌ها به تاسی از نظریاتی که پشتوانه فکری ایشان را فراهم می‌کرد - و می‌توان آن‌ها را زیرعنوان کلی «نظریات مارکسیستی - لنینیستی» طبقه‌بندی کرد - استقرار «جامعه سوسیالیستی» بود؛ یعنی جامعه‌ای که در آن تمام افراد جامعه با هم برابر باشند، کشور در برابر قدرت‌های استعمارکننده و امپریالیست از استقلال کامل برخوردار باشد، هیچ طبقه استثمارگر و بهره‌کشی وجود نداشته باشد. در این میان، اندیشه‌ورزان غیردینی بر تلاش برای کنارگذاشتن باورهای مذهبی تخدیرکننده‌ای تأکید می‌کردند که نابرابری موجود را توجیه می‌کردند و اندیشه‌ورزان مذهبی می‌کوشیدند با ارائه خوانشی مطابق با رادیکالیسم طبقاتی از مذهب، استقرار یک «جامعه اسلامی» را به‌عنوان راه‌حل مسائل جامعه آن زمان ایران تبلیغ کنند که البته این جامعه اسلامی تنها در «نام» با جامعه سوسیالیستی، که روشن‌فکران غیرمذهبی موافق سوسیالیسم تبلیغ می‌کردند، تفاوت داشت.

احسان طبری را می‌توان نماینده گروه نخست دانست و علی شریعتی را نماینده گروه دوم. احسان طبری در مقاله مارکسیسم و شناخت آینده می‌کوشد با نقد سرمایه‌داری و شیوه‌های استثمارکننده آن و با کمک نظریه اجتماعی مارکسیسم - لنینیسم الگوی جامعه ایده‌آل ایران آینده را ترسیم کند؛ در نظر او، مارکسیسم - لنینیسم با بررسی قوانین تکامل تاریخ، گرایش رشد آتی تاریخ را روشن می‌سازد و شریعتی می‌کوشد با ارائه تفسیری رادیکال از شیعه، از آن مبنایی اعتقادی جهت استقرار نظم اجتماعی مطلوب خویش بسازد. نظمی که مختصات آن به کمک نظریات اجتماعی وارد شده از غرب ترسیم شده است. او هرگونه تفسیری را از مذهب که رادیکال نبوده و در پی برهم زدن نظم موجود نباشد معادل «دین



شرک» می‌گیرد؛ «وقتی که تبعیض و اختلاف طبقاتی و نژادی هست، دین شرک رسالت مستحکم کردن وضع را برعهده می‌گیرد و برقرار و دائمی‌اش می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۲۰). آنچه در بالا آمد، خلاصه‌ای بود از مختصات اندیشه اجتماعی در فاصله سال‌های ۱۳۲۵ تا سال ۱۳۵۹ پیش از آنکه انقلاب فرهنگی صورت گیرد و تغییراتی در آرایش آن ایجاد کند. اندیشه اجتماعی این دوره را می‌توان محصول تعاملی دانست که اندیشه‌ورزان ایرانی با نظریات اجتماعی مطرح در آن زمان صورت دادند؛ این تعامل یا در قالب تأیید امر اجتماعی غرب به طور عام و جامعه سرمایه‌داری به طور خاص متعین شد یا در قالب تکذیب آن. اندیشه‌ورزان ایرانی امر اجتماعی غرب را برای وضعیت جامعه آن زمان ایران پیش‌فرض گرفتند و تصور کردند امر اجتماعی خود را به‌خوبی می‌شناسند و در پرتو این شناخت لحظه عمل فرارسیده است. در ادامه، تاریخ اندیشه اجتماعی ایران را از انقلاب فرهنگی تا پایان جنگ پیگیری می‌کنیم.

#### ۴.۲. از انقلاب فرهنگی تا پایان جنگ

در نتیجه شرایط اجتماعی جدید پس از استقرار نظم سیاسی تازه‌ای تحت عنوان «جمهوری اسلامی»، مختصات اندیشه اجتماعی این دوره نیز تغییر کرد، بخش بزرگی از این تغییر ناشی از اقداماتی بود که تحت عنوان «انقلاب فرهنگی» صورت گرفت. نظم سیاسی جدید که قبل از هر چیز می‌خواست نظمی دینی باشد، نمی‌توانست اندیشه‌ورزان غیردینی را تحمل کند؛ گرچه اندیشه‌ورزان غیردینی موافق سرمایه‌داری بسیار زودتر از موافقان سوسیالیسم طرد شدند. حداقل مجازات برای آن‌ها طرد و اخراج از نظام آموزشی - به‌عنوان پایگاه اصلی تولید و اشاعه ایده - بود؛ «بیش از یک‌سوم کادر علمی قبلی تعدیل شدند و تنها افرادی اجازه تدریس در دانشگاه‌ها را داشتند که مکتبی و متعهد بوده یا حداقل ظاهر امر را حفظ می‌کردند. برای مثال، حدود ۷۰ الی ۸۰ نفر از استادان معتبر دانشگاه علم و صنعت و ۸ نفر از استادان دانشگاه اصفهان (که یک سوم کل استادها را شامل می‌شدند) اخراج شدند» (کمالی، ۱۳۷۴: ۱۶۴).

آیت‌الله خمینی در تاریخ ۱۳۵۹/۳/۲۴، فرمانی برای تشکیل «ستاد فرهنگی» صادر کرد و اعلام شد که به منظور بهتر انجام شدن اصلاحات، مراکز آموزش عالی تعطیل می‌شوند. «با تعطیلی موقت دانشگاه‌ها، ستاد انقلاب فرهنگی کار بازنگری و تألیف کتاب‌های جدید را برعهده گرفت و دروس جدیدی را با عنوان دروس عمومی برای همه رشته‌های دانشگاهی



در نظر گرفت؛ دروسی مانند معارف اسلامی، اخلاق اسلامی، تاریخ اسلام، ریشه‌های انقلاب اسلامی» (کمالی، ۱۳۷۴: ۱۶۸).

در پاییز ۱۳۶۱ دانشگاه‌ها دوباره بازگشایی شدند. این بازگشایی در حالی بود که دانشجویان زیادی از ادامه تحصیل محروم و استادان زیادی نیز اخراج شده بودند؛ «در سال ۵۹-۱۳۵۸ هیئت علمی دانشگاه‌ها ۱۶۸۷۷ نفر بود، و در آغاز بازگشایی مجدد دانشگاه‌ها این تعداد به ۹۰۴۲ نفر رسید و تا سال‌های بعد این میزان تا ۸۰۰۰ نفر هم پایین آمد» (کمالی، ۱۳۷۴: ۱۷۲).

برای جبران کمبود استاد، در سال ۱۳۶۱، دانشگاه تربیت مدرس تأسیس شد؛ «تأسیس دانشگاه تربیت مدرس از جمله راه‌های تربیت مدرسان صاحب صلاحیت، علمی و متعهد اسلامی بود که اساس نامه آن در ۱۷ اسفندماه ۱۳۶۰ تصویب شد و در نیمه دوم سال ۱۳۶۱ در ۱۱ رشته علوم انسانی ۱۱۲ دانشجو پذیرفت» (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۷۲: ۱۹۱).

در این دوره - که به دلیل شرایط خاص داخلی و عدم تغییر در شرایط بین‌المللی - تا پایان جنگ با عراق تداوم داشت، نظریات اجتماعی معروف به نظریات نوسازی «با مخالفت-های بسیاری هم از طرف نیروهای انقلابی و هم از طرف جو حاکم بر حیات اجتماعی روبه‌رو شد [...]». نظریه‌های رادیکالی مانند «نظریه وابستگی»، «نظریه امپریالیسم» و «دیدگاه‌های اسلامی» به‌عنوان نظریه‌های مسلط در کتب، نشریه‌های اجتماعی و دانشگاه حضور داشتند» (مهدی، ۱۳۷۵: ۸۴). البته در این دوره بیشتر از آنکه دغدغه توضیح امر اجتماعی وجود داشته باشد - بیشتر از هر دوره دیگری - دل‌مشغولی استقرار نظم اجتماعی مطلوب بر اندیشه اجتماعی اندیشه‌ورزان غلبه داشت. اغلب اندیشه‌ورزان آن زمان جامعه ایران می‌کوشیدند نظریه اجتماعی را مطابق با دین بازخوانی کنند. از این رو بود که شورای انقلاب فرهنگی در تاریخ ۱۳۶۴/۴/۱۰ مصوب کرد تا سازمانی برای تهیه کتاب‌های علوم انسانی تأسیس شود و این سازمان با عنوان "سازمان تهیه و تدوین کتب علوم انسانی و اسلامی (سمت)" تأسیس شد.

البته کوشش آن‌ها تنها به بازخوانی نظریات محدود نمی‌شد، گاه ضرورت وجودی نظریه‌های اجتماعی نیز زیر سؤال می‌رفت؛ چراکه در نظم سیاسی جدید فقها نسبت به دیگر اندیشه‌ورزان جایگاه بالاتری داشتند و «اغلب فقها بر این باور بودند که علوم اجتماعی قلمروهایی را مورد مطالعه قرار می‌دهد که متعلق به مذهب است. جامعه‌شناسی بیش از هر چیز نظم اجتماعی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و مذهب نیز با ماهیت، چگونگی، ویژگی و

محتویات این نظم سروکار دارد» (مهدی، ۱۳۷۵: ۱۱۷). از این رو، نظریه اجتماعی در جامعه‌ای که قرار بود برمبنای دستورات شرع عمل کند ضرورتی نداشت.

اندیشه اجتماعی در این دوره عمدتاً تلاشی بود برای زیر سؤال بردن غرب و هرآنچه می‌شد بر آن برجسب غربی زد. واقعیت اجتماعی آن روز ایران تنها در تضاد با غرب به فهم درمی‌آمد و تلاش می‌شد تا با به دست دادن خوانشی ویژه از دین، راهی برای توضیح چپستی و چگونگی امر اجتماعی فراهم آید. راهی که بتوان با آن دست به عمل زد. این خوانش «عمدتاً حرکتی دفاعی در برابر چالش‌های فکری و ارزشی اندیشه‌های اجتماعی غربی بود و به مقایسه ارزش‌های اسلامی با ارزش‌ها و فرضیات غربی می‌پرداخت» (مهدی، ۱۳۷۵: ۹۸). هدف آن بود تا ابزاری برای اندیشه‌ورزان ایرانی فراهم کند تا با کمک آن «جامعه مطلوب را برپایه آموزش‌های قرآن و سنت‌های اسلامی تأسیس کنند» (مهدی، ۱۳۷۵: ۹۹).

می‌توان چنین نتیجه گرفت که مختصات اندیشه اجتماعی در این دوره تفاوت چندانی با دوره قبلی ندارد؛ همچنان مسئله اندیشه‌ورزان به تأسی از غرب مسئله اقتصاد است؛ با این تفاوت که این بار اندیشه‌ورزان تکذیب‌کننده امر اجتماعی غرب به طور عام و جامعه سرمایه‌داری به طور خاص دست بالا را دارند و می‌کوشند در نظم سیاسی تازه تأسیس، امر اجتماعی مطلوب خویش را - که همچنان تنها به کمک همان نظریات می‌توانستند به تخیل درآورند - محقق سازند. با پایان یافتن جنگ و با فوت آیت‌الله خمینی، و همچنین با تغییر شرایط جهانی، مختصات اندیشه اجتماعی نیز تغییر کرد که در بخش بعد به این تغییرات پرداخته می‌شود.

### ۴,۳. از پایان جنگ تاکنون

عمده‌ترین تغییر صورت‌گرفته در این دوران را باید استحالته تدریجی اندیشه‌ورزان موافق سوسیالیسم دانست و مهم‌ترین دلیل آن را فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی باید قلمداد کرد. اگرچه نباید از تأثیر تحولات صورت‌گرفته پس از انقلاب ۵۷ و نوع حکومت تعیین‌یافته چشم پوشید، تحولاتی که منجر به بازنگری اساسی در ایده‌ها و آرمان‌های اندیشه‌ورزان به‌ویژه اندیشه‌ورزان مذهبی شد. این تغییرات را می‌توان در نقل قول زیر به‌خوبی پیگیری کرد.

«در انتخاب اهداف باید جانب احتیاط را در پیش گرفت و از آرمان‌های بلندپروازانه دست برداشت. ابزارهای رسیدن به اهداف نیز باید عقلانی و متناسب با اهداف انتخاب شوند. اتوپیاهای ارزش‌گرایانه قابلیت کمی‌شدن و محک خوردن ندارند و لذا نمی‌توان به ارزیابی برنامه‌هایی که مدعی نزدیک شدن به این اتوپیاها هستند پرداخت. باید گام‌های کوچک و سنجیده برداشت تا مضرات ناشی از خطرات احتمالی به حداقل برسد [...] ما مأمور رساندن

بشریت به اهداف غایی خلقت نیستیم و قرار نیست جای خدا را بگیریم. باید فکر برپایی یک بهشت زمینی، آن هم از طریق آمرانه، را از ذهن بیرون کرد. همه کسانی که می‌خواسته‌اند چنین بهشت‌هایی بسازند جز برپایی دوزخ برای مردم خود چیزی به بار نیاورده‌اند. جهان کل به هم پیوسته‌ای است و دنیا را نباید ثنوی دید و مفهوم ستیز را باید به رقابت تبدیل کرد. لذا در مفاهیم سنتی استقلال و وابستگی باید تجدیدنظر کرد و به جای آن مفهوم "همبستگی" را نشانده (حجاریان، ۱۳۷۹: ۱۰).

اما مهم‌ترین تغییر در مختصات اندیشه اجتماعی را باید بازنگری اغلب اندیشه‌ورزان در ایده‌های غرب‌ستیزانه‌شان دانست. بیشتر آن‌ها با کنار گذاشتن نظریات اجتماعی مارکسیستی - لنینیستی، متأثر از شرایط جدید جهانی، حامل نظریاتی شدند که نه حول مسائل اقتصادی، که بیشتر حول مسائل سیاسی آرایش یافته بودند. امر اجتماعی این زمان ایران به کمک این نظریات، که می‌توان عنوان کلی «نظریات دموکراتیک» را برای آن برگزید، توضیح داده می‌شد و می‌شود. در واقع «فروپاشی شوروی و اطلاعات و اخباری که از شیوه اداره این کشور به دست آمد، به شکست رؤیای حکومت «دیکتاتوری پرولتاریا» یعنی همان نظامی که بسیاری از روشن‌فکران جهان سوم [و به‌ویژه روشن‌فکران ایران] در آرزوی استقرارش بودند انجامید. از آن پس، آن‌ها هوادار سرسخت مفاهیم، ارزش‌ها و ایده‌های دموکراتیک شدند» (ثقفی، ۱۳۸۵: ۳۰).

از طرف دیگر، بیشتر اندیشه‌ورزان مذهبی پس از پشت سر گذاشتن نزدیک به یک دهه حکومت دینی به بازنگری در اندیشه‌های اجتماعی خود پرداختند و تلاش کردند تا جایگاه دین را در نظم مطلوبی که برای جامعه خویش تصور می‌کردند مشخص سازند. در میان ایشان عبدالکریم سروش می‌تواند نماینده خوبی برای نشان دادن این گذار باشد؛ وی که در سال‌های آغازین تأسیس نظم جدید، در ستاد انقلاب فرهنگی، یکی از عوامل تغییرات بنیادینی بود که در نظام آموزشی کشور صورت گرفت، در این دوره و با تعیین یافتن حکومت دینی، تبدیل به یکی از منتقدان ورود دین به سیاست شد.

او در قبض و بسط شریعت معرفت دینی را از اصل دین جدا کرده و تأکید می‌کند که «معرفت دینی شناختی بشری و محدود به زمان و مکان است و با تحول شناخت در طول تاریخ تحول می‌یابد. [...] طایفه‌ای خاص نمی‌تواند مدعی مالکیت شریعت شود و رسیده به فهمی از آن، فهم‌های دیگر را ممنوع و محرم بشمارد و دین که ملک همگانی و موهبت عام الهی است، فهمیدن و نیک فهمیدنش هم به عهده همگان است» (سروش، ۱۳۷۰: ۱۶۹).

وی دو نوع حکومت دینی دموکراتیک و غیردموکراتیک را از هم متمایز و تأکید می‌کند که حکومت غیردینی دموکراتیک نسبت به حکومت دینی توتالیتر ارجحیت دارد. او می‌نویسد: «هیچ چیز برای بشر بهتر از انتخاب آزادانه راه انبیا نیست، اما اگر از این نعمت بی‌نصیب مانند، هیچ نعمتی برای آن‌ها از آزادی بشری بهتر نیست. جوامع دینی و غیردینی آزاد، الهی و بشری‌اند. اما در جوامع توتالیتر نه الاهیت می‌ماند و نه بشریت [...]». جوامع آزاد به انبیا نزدیک‌ترند تا جوامعی که در قبضه حکومتی توتالیترند» (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۷۸). در واقع، اغلب اندیشه‌ورزان دینی در این دوره بیش از هر زمان دیگری به تعیین نسبت میان دین و سیاست و نوع نظم اجتماعی موردنظر خود پرداختند، آن‌ها به همراه اغلب اندیشه‌ورزان غیردینی نظریات اجتماعی تأییدکننده آزادی‌های فردی و نظم اجتماعی دموکراتیک را - همچنان متأثر از شرایط جهانی - به‌عنوان مناسب‌ترین نظریه‌های توضیح‌دهنده امر اجتماعی اکنون ایران، ترجمه می‌کنند و به‌کار می‌گیرند تا با تمرکز بر وجوه سیاسی واقعیت اجتماعی، جامعه ایران امروز را به فهم درآورند.

در این دوره مختصات اندیشه اجتماعی - به تأسی از غرب - تغییر می‌کند. کانون تأملات اندیشه‌ورزان در این بازه زمانی، دیگر نه مسائل اقتصادی، که مسائل سیاسی است. این دوره را نیز می‌توان محصول تعاملی دانست که اندیشه‌ورزان ایرانی با نظریات اجتماعی مطرح در آن زمان صورت دادند؛ این تعامل یا در قالب تأیید امر اجتماعی غرب به طور عام و جامعه دموکراتیک به طور خاص متعین شد یا در قالب تکذیب آن. اندیشه‌ورزان ایرانی در این دوره نیز همچنان امر اجتماعی خود را ذیل غرب تعریف کرده و می‌کنند و همچنان تصور می‌کنند که توانسته‌اند جامعه خود را به فهم درآورند و در پرتو این فهم است که باز هم لحظه عمل فرا رسیده است و خواهد رسید.

در ادامه، تلاش می‌شود مابه‌ازای تغییرات پیش‌گفته در مختصات اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران در انگاره اجتماعی این دوران پیگیری شود. در این مطالعه به‌ویژه به پیامدی پرداخته خواهد شد که ورود نظریه اجتماعی از غرب بر انگاره اجتماعی معاصر ایرانیان داشته است.

## ۵. انگاره اجتماعی معاصر ایران

در بخش قبل تلاش شد تا در قالب سه بازه زمانی بازخوانی مختصری از تاریخ اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران صورت گیرد. این بازخوانی از منظر ورود نظریه اجتماعی غرب به مختصات اندیشه‌ای جامعه معاصر ایران انجام شد. در این بخش کوشش می‌شود به پیامد این وام‌گیری برای انگاره اجتماعی معاصر ایران پرداخته شود.

همان گونه که پیشتر گفته شد، انگاره اجتماعی بستری است که عمل و ادراک فرد را در موقعیتی معین ممکن می‌گرداند و نظریه اجتماعی تأملاتی است نظام‌مند در باب امر اجتماعی زمان‌مند و مکان‌مند.

دوران معاصر ایران، دوران پرتاب به مناسباتی جدید و جهانی است. دورانی که در آن مختصات امر اجتماعی با شتابی فزاینده تغییر می‌کند و به دنبال این تغییرات نظریه اجتماعی از غرب وام گرفته می‌شود تا این تغییرات شتابان را برای اندیشه‌ورز ایرانی و به تبع آن فرد ایرانی قابل فهم گرداند، آن را تبیین کند و قدرت پیش‌بینی فراهم آورد. چراکه «تبیین هدف اصلی نظریه اجتماعی است و اغلب می‌توان آنچه را که ممکن است اتفاق بیفتد به وسیله ارجاع نظری با دقت منطقی پیش‌بینی کرد» (اسکیدمور، ۱۳۸۷: ۲۹). در پرتو این فهم است که فرد ایرانی می‌تواند برای تأمین منافع خود در زمان و مکان معین دست به کنش معطوف به هدف بزند. چراکه هر تبیینی که به کمک نظریه اجتماعی صورت گیرد «برانگیزاننده نوع خاصی از اعمال اجتماعی خواهد بود و بنابراین افراد را در قبول یا ایجاد تغییر در جهان، آن گونه که هست، تشویق خواهد کرد» (گولدنر، ۱۳۸۳: ۶۶).

بخشی از این فهم - و در دوران مدرن بخش بیشتر آن - به کمک نظریه اجتماعی به دست می‌آید. نظریه‌های اجتماعی توسط اندیشه‌ورزان هر جامعه منتشر می‌شوند و «در دستگاه کلامی یک جامعه [زبان]، نوشتارها و در اشکال نوین - کتاب - برجسته می‌گردند» (انسار، ۱۳۸۱: ۳۶) و از این طریق وارد انگاره اجتماعی آن جامعه می‌شوند. افراد به کمک این انگاره هستی خویش را معنا می‌کنند و در بستری که انگاره اجتماعی آن زمان جامعه برای ایشان فراهم می‌کند دست به کنش می‌زنند.

البته «در مقام شرکت‌کنندگان در زندگی اجتماعی می‌توان استدلال کرد که همگی شناختی از آن داریم، اما این شناخت کافی نیست» (بنتون، ۱۳۸۹: ۶۰). به‌ویژه در دوران جدید، امر اجتماعی از چنان سیالیتی برخوردار شده که وجود «نظریه اجتماعی» را ضروری ساخته است. در پاسخ به این ضرورت نیز بوده است که در دوران معاصر، نظریه‌های اجتماعی غربی به‌عنوان ابزاری مناسب در دست اندیشه‌ورزان به‌کار گرفته شده‌اند تا به ایرانیان کمک کنند تا درک دقیق‌تر و کامل‌تری از وقایع پیرامون خود داشته باشند. چراکه «نظریه اجتماعی پرسش‌هایی را درباره آنچه هست و آنچه باید باشد طرح می‌کند» (شارون، ۱۳۸۸: ۲۹۸)، «افکار را دقیق نموده و آن‌ها را برای استفاده در یک لحظه خاص آماده می‌سازند» (اسکیدمور، ۱۳۸۷: ۱۵) و «مهم‌ترین کاتالیزور مباحثات عمومی و مهم‌ترین فراهم‌کننده

دیدگاه‌های اجتماعی دربارهٔ جامعه و تاریخ است» (سیدمن، ۱۳۸۸: ۱۴). از این رو است که نقش تعیین‌کننده‌ای در انگارهٔ اجتماعی جوامع معاصر برعهده دارد.

البته نظریهٔ اجتماعی، به‌عنوان نظام فکری سازمان‌یافته فقط طرح مجردی ارائه می‌کند که تغییر و تطبیق آن برای پاسخگویی به مقتضیات روز ضرورت دارد. مجموعهٔ تفاسیری که از نظریهٔ اجتماعی می‌شود «تمامیت فضایی را می‌سازد که فرد را احاطه می‌کند و توضیح‌ها و انگیزش‌ها را به او منتقل می‌نماید. این دقیقاً نه نظریهٔ اجتماعی که درواقع همین مجموعهٔ نامحدود تفاسیر است که باید با تمام ویژگی‌ها و تناقض‌هایش به‌عنوان منبع ارائهٔ مفاهیم تلقی گردد» (انسار، ۱۳۸۱: ۳۵).

فرض بر آن است که در دوران جدید، «زمانی که جامعه مجهز به دانش [نظریهٔ] اجتماعی باشد، خیال‌بافی‌های خود را به دور می‌افکند و شناخت علمی سازمان‌های خود را جایگزین آن‌ها می‌سازد» (انسار، ۱۳۸۱: ۲۹)، اما دانشی که به مدد اندیشه‌ورزان ایرانی وارد انگارهٔ اجتماعی معاصر ایرانیان شد، دانشی بود که امر اجتماعی غرب را تبیین می‌کرد. این دانش با وام‌گیری و ترجمه به زبان فارسی از امر واقع خود جدا شده بود و آن زمان که برای تبیین امر اجتماعی هرزمان ایران به‌کار گرفته می‌شد، نه شناخت علمی که ایدئولوژی بود.

آن‌گونه که گفته شد، کاربرد نظریهٔ اجتماعی برای امر اجتماعی خاص پیش از هرچیز نیازمند پرسش از آن امر است. اما تاریخ اندیشهٔ اجتماعی دوران معاصر ایران نه در پرسش از امر اجتماعی ویژه ایران که در تعریف واقعیت اجتماعی ایران ذیل امر اجتماعی غرب شکل گرفته است. در هر سه بازهٔ زمانی امر اجتماعی مسئله‌برانگیز (پروبلماتیک) ایران همان امری است که در غرب و توسط اندیشه‌ورزان غربی مسئله‌برانگیز شده است. از این رو است که می‌توان ادعا کرد نظریه‌های اجتماعی‌ای که در این دوران وارد انگارهٔ اجتماعی ایرانیان شده نتوانسته است بستری را برای تبیین و پیش‌بینی موقعیتی فراهم آورد که فرد ایرانی و جامعهٔ ایرانی در کلیت‌ش در آن قرار دارد.

انگارهٔ اجتماعی معاصر به بستری برای تأیید یا تکذیب موقعیت تبدیل شده است. درک کنشگر ایرانی از هر موقعیت - که به‌واسطهٔ مختصات دوران جدید بسیار متنوع و گونه‌گون است - درکی است ایدئولوژیک. او به مدد ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه‌ای که اندیشه‌ورزان ایرانی در دوران معاصر به انگارهٔ اجتماعی سرریز کرده‌اند در هر موقعیت تنها قادر است «واکنش» نشان دهد. نه می‌تواند موقعیت را در کلیت آن و به صورت درون‌بود تبیین کند و نه می‌تواند موقعیت مفروضی را پیش‌بینی نماید. مابه‌ازای عینی چنین وضعیتی را می‌توان در

دو نمونه از کنش‌های جمعی صورت‌گرفته توسط ایرانیان در دوران معاصر پیگیری کرد: انقلاب سال ۵۷ و اصلاحات سال ۷۶.

در هر دو مورد کنشگران ایرانی برای تکذیب موقعیت در کلیت آن دست به کنش جمعی می‌زنند. این موقعیت به واسطه نظریات اجتماعی وام‌گرفته‌شده از غرب برایشان مسئله‌ساز شده است و آن‌ها به مدد شناختی که این نظریات در اختیارشان قرار می‌دهد موقعیت مطلوبی را به تصور در می‌آورند. اما شناختی که اندیشه اجتماعی دوران معاصر برای ایرانیان به ارمغان آورده است و در انگاره اجتماعی معاصر ایران متعین شده است، شناختی است ایدئولوژیک و بدین اعتبار فاقد قدرت تبیین‌کننده و پیش‌بینی‌کننده است. ایرانیان در هر بازه زمانی تنها تصویری از امر اجتماعی مطلوب خویش داشته‌اند، بدون آنکه بتوانند امر اجتماعی اکنون خویش را تبیین کنند و راه برون‌رفت از آن را پیش‌بینی نمایند.

همان‌گونه که گفته شد، شناخت ایدئولوژیک امر واقع و در اینجا امر اجتماعی را در قالب دستگاهی مشخص و معین می‌شناساند و این شناسایی را عین واقعیت در نظر می‌گیرد. اندیشه‌ورزان ایرانی در هر سه بازه زمانی مورد بررسی در این مطالعه، بر مبنای نظریه‌های اجتماعی مورد قبول خود می‌کوشند امر واقع را که - چرایی مسئله‌برانگیز شدن آن جز از منظر بیرونی قابل ایضاح نیست - توضیح دهند. توضیح آن‌ها بیش از آنکه به دنبال تبیین و به تبع آن پیش‌بینی امر اجتماعی باشد، با هدف «تغییر» آن صورت گرفته است. چراکه همان‌گونه که سید جواد طباطبایی به درستی اشاره می‌کند: «ایدئولوژی راه همواری است که توهم خروج از بن‌بست امتناع اندیشه از مجرای برهم‌زدن وضع و شرایط را جانشین دشواری درک علت و چیرگی بر آن می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۰).

به رسمیت نشناختن امر اجتماعی در استقلال آن، جهت‌گیری اندیشه اجتماعی دوران معاصر را به طرف نظم سیاسی در پی داشته است. مابه‌ازای چنین جهت‌گیری‌ای در انگاره اجتماعی می‌تواند این باشد که ایرانیان در دوران معاصر نتوانسته‌اند از عهده توضیح و تحلیل واقعیت‌های مربوط به یک موقعیت برآیند و همواره کوشیده‌اند با اندیشیدن به آن واقعیت‌ها در مقوله‌های نامناسب آن‌ها را بیشتر تکذیب کنند و کمتر تأیید نمایند و هیچ‌گاه تبیین نکنند.

## ۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا گونه‌ای بازخوانی انتقادی از تاریخ اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران صورت گیرد. این بازخوانی از منظر ورود نظریه اجتماعی از غرب توسط اندیشه‌ورزان



ایرانی صورت گرفت و تلاش شد تا به پیامدهای این وام‌گیری برای انگاره اجتماعی معاصر ایران پرداخته شود.

نظریات اجتماعی در انگاره اجتماعی جوامع معاصر قرار است «امر اجتماعی» را برای فرد قابل توضیح، تبیین و پیش‌بینی گردانند و امکان کنش معطوف به هدف را برای وی فراهم آورند. اما در تاریخ اندیشه اجتماعی دوران معاصر ایران، و بدین اعتبار پیش از آن، هیچ‌گاه امر اجتماعی در استقلال آن و به صورت درون‌بود مورد مطالعه قرار نگرفته است. این تاریخ نه تاریخ تدوین و بسط نظریه‌های اجتماعی که تاریخ سیطره ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه است؛ یعنی نظریاتی که از غرب وام گرفته شده‌اند تا امر اجتماعی اکنون ایران را توضیح دهند. در واقع، این ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه در برهه‌های مختلف تاریخ ایران معاصر، بدون آنکه بتوانند توضیحی برای امر اجتماعی ایرانِ زمان خود ارائه دهند، با جهت‌گیری به سمت نظم سیاسی و براساس ایده‌های کلی نظریه‌های اجتماعی برگرفته از غرب تنها به تأیید یا تکذیب امر اجتماعی به طور جزئی یا در کلیت آن بسنده کرده‌اند. سرریز این ایدئولوژی‌ها به انگاره اجتماعی معاصر ایرانیان منجر به آن شده است که درک افراد عادی از هر موقعیت ویژه نیز درکی ایدئولوژیک باشد. درکی که کنش‌ها را - چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی - تنها در جهت تأیید یا تکذیب موقعیت هدایت می‌کند، پیش از آنکه تبیینی از آن ارائه داده باشد.

### منابع

- آرون، ریمون (۱۳۶۶) *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- آزادارمکی، تقی (۱۳۸۷) «آموزش جامعه‌شناسی در ایران، مشکلات و فرصت‌ها»، *مجله آموزش عالی ایران*، شماره ۱: ۳۲-۷.
- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۸۷) *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد حاضری و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- انسار، پیر (۱۳۸۱) *ایدئولوژی‌ها، کشمکش‌ها و قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: قصیده‌سرا.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۱) *درآمدی بر ایدئولوژی*، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: آگاه.
- برزین، سعید (۱۳۷۷) *جناح‌بندی سیاسی در ایران*، تهران: مرکز.
- برگر، پیر و توماس لوکمان (۱۳۷۵) *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.



- بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۹) *فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: آگاه.
- ثقفی، مراد (۱۳۸۵) «گذار از کویر: روشن فکران ایران پس از انقلاب اسلامی»، گفتگو، شماره ۴۶: ۲۸-۴۵.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۹) «تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشن فکران دینی»، *چالش*، شماره ۶: ۸-۲۲.
- ریکور، پل (۱۳۸۱) «ایدئولوژی و اتوپیا»، *نامه مفید*، شماره ۳۲: ۱-۱۲.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۰) *هاشمی رفسنجانی و دوم خرداد*، تهران: روزنه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰) *قبض و بسط تفوریک شریعت*، تهران: صراط.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۸) *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
- شارون، جوئل (۱۳۸۸) *ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.
- شریعتی، علی (۱۳۷۷) *مذهب علیه مذهب*، تهران: چاپخش.
- شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۷۲) *مجموعه مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی سال‌های ۶۳-۶۷*، تهران: اداره کل قوانین و مقررات کشور.
- صمدی، هادی (۱۳۸۹) *ساختار نظریه‌های علمی در علوم طبیعی و علوم اجتماعی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹) *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو.
- عشوندی، مهرداد (۱۳۸۵) «جامعه‌شناسی در ایران»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، شماره ۸: ۱۳-۱۰.
- کاشی، محمدجواد (۱۳۷۹) *جادوی گفتار*، تهران: آینده‌پویان.
- کمالی، علی‌اکبر (۱۳۷۴) *بررسی مفهوم جامعه‌پذیری*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- گولدنر، آلون (۱۳۸۳) *بحران جامعه‌شناسی غرب*، ترجمه فریده ممتاز، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰) *ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سمت.
- مهدوی، یحیی (۱۳۴۱) *جامعه‌شناسی یا علم/اجتماع (مقدمات و اصول)*، تهران: دانشگاه تهران.
- مهدی، علی‌اکبر و عبدالعلی لهسایی‌زاده (۱۳۷۵) *جامعه‌شناسی در ایران*، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: توسعه.
- نراقی، احسان (۱۳۴۸) «هدف و روش تحقیقات اجتماعی در ایران»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۳: ۲۵-۹.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۵) *دین‌اندیشان متجدد*، تهران: کویر.
- Kenneth, H. T. (2005) "From the Imaginary to Subjectivation: Castoriadis and Touraine on the Performative Public Sphere", *Thesis Eleven*, 83: 42-60.
- Smith, D. (2004) "Ideology, Science and Social Relations: A Reinterpretation of Marx's Epistemology", *European Journal of Social Theory*, 7: 445-462.
- Strauss, C. (2006) "The Imaginary", *Anthropological Theory*, (Vol.6), 3: 322-344.

Taylor, C. (2002) "Modern Social Imaginaries", *Public Culture*, (Vol. 14), 1:  
91-124.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی