

گفت‌وگویی جهانی

۳ شماره در سال به چندین زبان

گفت‌وگویی جامعه‌شناسانه
با سیدنی تارو

آنجلا آلونسو
برنو برینگل

لیبرالیسم، دیگری
و دین

سسیل لایورد
عزیمی بشاره
فردریک واندنبرگه
آنا هالافوف
تاتیانا وارگاس-مایا

احیای
نظریه اجتماعی

میکائیل کارلهدن
آرتور بوئنو
ریچارد سوئدبرگ
آنا انگستام
نورا هامالاینن
تورو-کیمو لهتونن
سوجاتا پاتل

دیدگاه‌های
نظری

لونا ریبریو کمپوس
ورونیکا تسسته دافلون

بخش آزاد

- < دسترسی آزاد، نشریات شاید یا اشتراک‌محور
- < به سوی بهبود رفتار سلامتی‌جویانه در بیهار
- < بحران سلامت روان در اسپانیا: چرا جامعه‌شناسی مهم است؟
- < به رسمیت شناختن خشونت نهفته
- < دیدگاهی ابن‌خلدون به تجاوز به اوکراین

موضوع، شامل شش مقاله است؛ این مقالات به این می‌پردازند که چگونه می‌توان به شیوه خود در نظریه‌پردازی پدیده‌های اجتماعی جانی دوباره بخشید. ریچارد سوندبرگ و آنا انگستیم [ما را] به خلاقیت فرامی‌خوانند و میکائیل کارلهدن از کثرت‌گرایی نظری دفاع می‌کند. رابطه میان نظریه و تجربه‌گرایی / عمل به شیوه‌های مختلفی در مقالاتی از نورا هامالاین و تورو-کیمو لتونن و از آرتور بوئنو به چشم می‌خورد. در اولی، بحران نظریه در جایگاه «نظریه اعظم» به بحث گذاشته می‌شود و پیشنهادهایی برای نظریه‌پردازی عمل زیسته یا کار میدانی در فلسفه ارائه می‌شود. در دومی، درباره تناقض برداشت‌ها از عمل در نظریه اجتماعی معاصر بحث می‌شود. این مجموعه مقالات با مطالبی از سوچاتا پاتل درباره رشد تفکر ضداستعماری در نظریه اجتماعی و سهم آن در جامعه‌شناسی جهانی به پایان می‌رسد.

در بخش «دیدگاه‌های نظری» موضوعی گنجانده شده که توجه هر دم بیشتری را به خود معطوف کرده است: زنان در نظریه اجتماعی کلاسیک چه سهم مهمی دارند؟ دشواری‌های اصلی معاصر در برابر اندیشیدن و رای ملاک‌ها کدامند؟ لونا ریبریو کمپوس و ورونیکا تسته دافلون با پاسخ به این پرسش‌ها هم به مرئی شدن نقش زنان در نظریه اجتماعی کمک می‌کنند و هم در ایجاد گفت‌وگویی جهانی درباره مضمون‌های اساسی مقالاتشان سهیم می‌شوند.

در پایان، در «بخش آزاد» پنج مقاله درباره موضوع‌های متنوع و مرتبط روز گردآوری شده است: اختلاف میان مجلات با دسترسی آزاد، نشریات شیداد و نشریات اشتراک‌محور (سوچاتا پاتل)؛ اهمیت آموزش زمینه‌مند در پرداختن به بحران‌های سلامت و خروج از پاندمی کووید ۱۹ (آدیتا راج و پاپیا راج)؛ نقش جامعه‌شناسی در پرداختن به بحران سلامت روان (سیگیتا دوبلیته)؛ شکست گفتمان حقوق بشر در پرداختن به پیچیدگی‌های خشونت جنسیتی و اهمیت بازشناسی خشونت پنهان روزمره (پریادارشیننی بهاتاچاریا)؛ و در آخر، خوانش انتقادی بدیل از تهاجم روسیه به اوکراین فراتر از رئالیسم و لیبرالیسم (احمد ام. ابوزید). ■

برنو برینگل، سردبیر نشریه گفت‌وگوی جهانی

امیدوارم از این شماره از گفت‌وگوی جهانی، دومین شماره زیر نظر سردبیری من همراه با کارولینا وستنا و ویتوریا گونزالز، لذت ببرید. طی چند ماه نخست سردبیری‌ام، بحث‌های گسترده‌ای را درباره آینده مجله آغاز کرده‌ام، تا با یکدیگر به تأمل درباره تغییرات لازم برای تقویت و بسط پردازیم. تحولات جدید از اولین شماره سال ۲۰۲۴ اعمال خواهد شد و من شما را ترغیب می‌کنم که ایده‌ها و پیشنهادهایتان را با ما در میان بگذارید.

این شماره با مصاحبه‌ای با پژوهشگر برجسته، سیدنی تارو آغاز می‌شود که من و آنجلا آلونسو آن را ترتیب داده‌ایم. ما درباره ابعاد و دشواری رابطه میان جنبش‌های اجتماعی و احزاب سیاسی صحبت می‌کنیم، از جمله به عنوان مثال، درباره نحوه اندیشیدن رابطه‌ای درباره آنها، پتانسیل اکتشافی مفهوم احزاب جنبشی، نسبت رخدادهای سیاسی اخیر با دستور کار پژوهشی دانشگاهی و برخی از دشواری‌های اصلی بر سر تداوم ترویج یک دستور کار پژوهشی جهانی درباره این موضوع.

اولین پرونده با عنوان «لیبرالیسم، دیگری و دین» متن‌های گوناگونی را گرد هم آورده که برای یکی از نشست‌های بیستمین کنگره جهانی جامعه‌شناسی در ملبورن آماده شده است. سسیل لایبورد بحث را با مبحثی خلاقانه درباره رابطه میان دولت و دین، و به طور خاص، میان سکولاریسم و مشروعیت لیبرال آغاز می‌کند. در همین حال، عزمی بشاره، روشنفکر برجسته عرب، انواع لیبرالیسم را در بحث‌های دانشگاهی و کاربردهای سیاسی آن تحلیل می‌کند. فردریک واندربرگه، در رویکردی درونی‌تر در مناقشات جامعه‌شناختی، بازنگری جامعه‌شناسی در ادامه فلسفه اخلاق را خاطر نشان می‌کند که متضمن بررسی پیش‌فرض‌های سیاسی و اخلاقی این رشته، از جمله کارنامه آن در «جماعت‌گرایی لیبرال» است. در پایان، هانا هالافوف برخی از گرایش‌های رایج در اوج‌گیری محافظه‌کاری و ملی‌گرایی دینی را در بستر تقابل میان جهان‌وطن‌گرایی و ضدجهان‌وطن‌گرایی به بحث می‌گذارد.

عنوان دومین پرونده، که آرتور بوئنو و میکائیل کارلهدن تنظیم کرده‌اند، «احیای نظریه اجتماعی» است. این پرونده، علاوه بر درآمدی کوتاه بر

< مقاله‌هایتان را به

globaldialogue.isa@gmail.com بفرستید.

< گفت‌وگوی جهانی را به

چندین زبان در وبسایتش بخوانید.



< شورای سردبیری

سردبیر: برنو برینگل.

کمک سردبیران: کارولینا وستنا، ویتوریا گونزالز.

دستیار سردبیر: کریستوفر ایوانز

سردبیران اجرایی: لولا بوسوتیل، آگوست باگا.

مشاور: مایکل بوراووی، بریگیت اولنباخر، کلاوس دوره.

مشاور رسانه‌ای: خوان لخواگارا

سردبیران مشاور:

ساری حنفی، ژفره پله‌یرز، فیلومین گوتیرز، الویسا مارتین، ساواکو شیراهاسه، ایزابلا بارلینسکا، توآ بنسکی، چیه‌جو جی چن، جان فریتز، کویچی هاسه‌گاوا، هیروشی ایشیدا، گریس خانو، آلیسون لوکوتو، سوزان مک‌دنیل، الینا اویناس، لورا اوسو کاساس، باندانا پورکایاستا، رودا ردوک، مونیر سعیدانی، آیسه ساکتانبر، سلی سکالون، نازنین شاه‌رکنی.

ویراستاران منطقه‌ای

جهان عرب: (تونس) منیر السعیدانی، فاطمه الرضوانی؛ (لبنان) ساری حنفی.

آرژانتین: مگدالنا لُمس، پیلار پی پویگ، مارتین اورتاسن.

بنگلادش: حبیب الحق خوندکار، خیرول چودھاری، فاطمه رزینا اقبال، مومینا تانجیال، محمد جاسم‌الدین، بیجوری کریشنا بانیک، سائینا شارمین، ابدور رشید، سرکار سوهل رانا، دکتر شهیدول اسالم، نجموس سکیب، عیشرت جهان ایمون، هلال ادین، شمسول عارفین، یاسمین سلطانا، صالح المأمون، اکرامول کبیر رانا، شارمین اکثر شپال، دکتر شاهین اکثر، ثریا اختر، عالمگیر کبیر، تسلیماسنرین.

برزیل: فابریسیو ماسیل، آندریزا گالی، ریکاردو ویسر، گوستاوو دیاس، خوزه گویرادو نتو، جسیکا مازینی مندس.

فرانسه/اسپانیا: لولا بوسوتیل.

هند: راشمی جین، راکش رانا، مانیش یاداو.

ایران: ریحانه جوادی، نیایش دولتی، الهام شوشتری‌زاده، فائزه خواجehزاده.

قزاقستان: ایگول زابیروا، بیان اسماکامبت، آدیل رودینوکف، الماش تلسپایوا، کوانیش تل، آلمانگ موسینا، آکتور ایمانکول، مدیار آلدیارو.

لهستان: آکساندرا بیرناکا، آنا ترنر، جوآنا بدنارک، مارتا بالسنسکا، اورسلا جارکا.

رومانی: رالوکا پوپسکو، رایسا-گابریلا زامفیرسکو، یانکا میهیل، دایانا موگا، لوییزا نیستور، ماریا والسه‌آنو.

روسیه: النا زدراوو میسلووا، داریا خولدووا.

تایوان: وان-جو لی، تائو-یونگ لو، یو-ون لیائو، یی-شائو هائونگ، شین-یینگ شین، ژئی هائو کرک، مارک یی-وی، یون-جو لین، یون-هسون چو.

ترکیه: گل چورباچیوگلو، ایرمک اورن.



پژوهشگر مشهور، **سیدنی تارو** در این مصاحبه با آنجلا آلونسو و برنو برینگل دربارهٔ رابطهٔ میان جنبش‌های اجتماعی و احزاب سیاسی و نحوهٔ درک رابطه‌ای آنها صحبت می‌کند.



این بخش با عنوان «**لیبرالیسم، دیگری و دین**» به ارائهٔ مقالات چهار محقق برجسته می‌پردازد که به نشست‌های بیستمین کنگرهٔ جهانی جامعه‌شناسی انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی دعوت شده‌اند.



این جا **نهادینه‌سازی و مردانه‌سازی جامعه‌شناسی**، با تأکید بر اهمیت و دشواری‌های ثبت نظام‌مند سهم نامرئی‌شدهٔ زنان در جامعه‌شناسی کلاسیک، تحلیل شده است.

عکس روی جلد: بام سنای فدرال برزیل. امتیاز عکس: کارمن گونزالس، ۲۰۲۳.



گفتگوی جهانی با کمک سخاوتمندانه
انتشارات SAGE امکان‌پذیر شده است.

سراغ جامعه‌شناسی سرخوشانه برویم!

۲۴ **آنا انگستام، سوئد**

پس از کلان نظریه: کار میدانی در فلسفه؟

۲۶ **نورا هامالاین و تورو-کیمو لهتونن، فنلاند**

نظریه و (غایت) کردار

۲۸ **آرتور بوئنو، آلمان**

نظریه‌پردازی اجتماعی ضداستعماری

۳۰ **سوجاتا پاتل، هند**

گفت‌وگوی جامعه‌شناسانه

بازنگری در رابطه میان جنبش‌ها و احزاب
گفتگویی با سیدنی تارو

آنجلا آلونسو، برزیل و برنو برینگل، برزیل/اسپانیا

لیبرالیسم، دیگری و دین

دفاع از سکولاریسم حداقلی

سسیل لاپورد، بریتانیا

درباره لیبرالیسم جامع، لیبرالیسم سیاسی و ایدئولوژی

عزیمی بشاره، قطر

جامعه‌شناسی؛ تداوم فلسفه اخلاق با ابزارهایی دیگر

فردریک واندنبرگه، برزیل

ملی‌گرایی دینی و تروریسم ضدجهان‌وطن‌گرا

آنا هالافوف، استرالیا

چشم‌اندازهای نظری

زنان و خلق نظریه اجتماعی و رای آثار معیار

۳۲ **لونا ریبریو کمپوس و ورونیکا تسسته دافلون، برزیل**

بخش آزاد

دسترسی آزاد، نشریات شیداد یا نشریات اشتراک‌محور

۳۴ **سوجاتا پاتل، هند**

به سوی بهبود رفتار سلامتی‌جویانه در بهار هند

۳۶ **آدیتیا راج و پاییا راج، هند**

بحران سلامت روان در اسپانیا: چرا جامعه‌شناسی مهم است؟

۳۸ **سیگیتا دوبلیته، اسپانیا**

وسعت‌بخشی به گفتمان حقوق بشر با به رسمیت شناختن خشونت نهفته

۴۰ **پریادار شینی بهاتاچاریا، هند**

تجاوز روسیه به اوکراین از دیدگاه ابن‌خلدون

۴۳ **احمد م. ابوزید، بریتانیا**

احیای نظریه اجتماعی

وضعیت کنونی نظریه اجتماعی

میکائیل کارلهدن، دانمارک و آرتور بوئنو آلمان

دعوت از خلاقیت هنگام نظریه‌پردازی

ریچارد سوئدبرگ، ایالات متحده آمریکا

روش‌های نظریه‌پردازی: فراخوانی برای کثرت‌گرایی

میکائیل کارلهدن، دانمارک

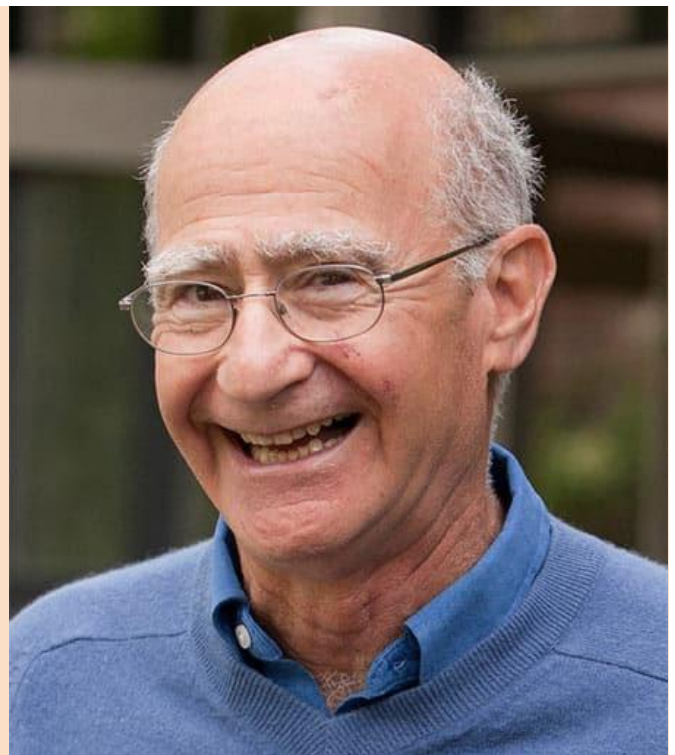
«ادوار سیاسی با سطوح مشارکت عمومی بالا،
مانند وضعیت فعلی در ایالات متحده، احتمالاً هر دو لحظه ضددموکراسی و
طرفدار دموکراسی را به‌طور همزمان ایجاد می‌کنند.»

سیدنی تارو

< بازنگری در رابطه میان جنبش‌ها و احزاب

مصاحبه‌ای با سیدنی تارو

مشهورترین کتابش، قدرت در جنبش، سال گذشته با ویراستی جدید و به‌روزشده از نو منتشر شد و فصل‌های جدید و نتیجه‌گیری جدیدی را با توجه به رویدادهای روز و پژوهش‌های اخیر در آن جای داده است. تارو به‌تازگی کتاب جنبش‌ها و احزاب: پیوندهای حیاتی در توسعه سیاسی آمریکا (انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۲۱) را منتشر کرده است و در آن به دنبال پاسخ به پرسش‌هایی چنین است: جنبش‌های اجتماعی چگونه با برنامه‌های احزاب سیاسی تلاقی پیدا می‌کنند؟ در هنگام همبستگی با احزاب، آیا در آنها جا پیدا می‌کنند یا تحول ریشه‌ای‌تری می‌آفرینند؟ تمرکز کتاب روی سیاست آمریکاست همزمان وارد بحث‌هایی وسیع‌تر می‌شود. این کتاب مبنای این مصاحبه قرار گرفته است.



مصاحبه زیر با پروفسور تارو را **آنجلا آلونسو** و **برنو برینگل** گرفته‌اند که هردوی آنها پژوهشگران برجسته جنبش‌های اجتماعی در برزیل‌اند و بُرد بین‌المللی وسیعی دارند. آنجلا آلونسو استاد جامعه‌شناسی دانشگاه ساؤپائولو است. پژوهش و آثارش بر نسبت میان فرهنگ و کنش سیاسی و همچنین بر جنبش‌های اجتماعی و فکری تمرکز دارد. او مؤلف کتاب *واپسین لغو: جنبش ضدبرده‌داری برزیل، ۱۸۸۸-۱۸۶۸* (انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۲۱) است. برنو برینگل استاد جامعه‌شناسی سیاسی مؤسسه مطالعات اجتماعی و سیاسی در دانشگاه ریودوژانیرو و هیئت‌علمی ارشد دانشگاه کامپولتنسه مادرید اسپانیاست. محورهای پژوهشی اخیر او درباره جنبش‌های اجتماعی و گذارهای اکو اجتماعی، و تفکر آمریکای لاتین است. کتاب بعدی‌اش، همراه با میریام لانگ و ماری آن ماناهان، *فراتر از استعمارگری سبز: عدالت جهانی و گذارهای جغرافیایی سیاسی و اقتصادی اجتماعی* (انتشارات پلوتو، در دست انتشار) نام دارد.

سیدنی تارو استاد بازنشسته مکسول آپسون در دپارتمان حکومت در دانشگاه کورنل است. او در آنجا متخصص جنبش‌های اجتماعی، سیاست ستیهنده (contentious politics) و بسیج قانونی است. کار او در جامعه‌شناسی سیاسی و سیاست تطبیقی در سطح جهان شناخته‌شده است. خط سیر پر دامنه و ممتاز او در دهه ۱۹۶۰ آغاز می‌شود. از آن زمان، او دست از مشارکت در مناقشات درباره جنبش‌های اجتماعی نکشیده است.

جوانان پیشرویی چون من، بیرون از موجودیت سیاسی و خوب بودند، در حالی که احزاب درون موجودیت سیاسی و بد بودند. اما وقتی با روابط حزب کمونیست با جنبش دهقانی مواجه شدم - که بعد از جنگ جهانی دوم در منطقه به سرعت گسترده شده بود، به نظر آمد اشتباه می‌کردم: در جنوب ویژگی‌های جنبش‌مانند حزب را داشتیم که دیگر در شمال وجود نداشت؛ در شمال یک جنبش کارگری خوش‌بنیه حزب را همراهی

آنجلا آلونسو و برنو برینگل (آ.ا. و ب.ب): ممکن است مزایا و مشکلات تحلیل جنبش‌ها و احزاب به شکل رابطه‌ای را به‌طور خلاصه توضیح بدهید؟

سیدنی تارو (س.ت): برای پاسخ صحیح به این سوال باید به پژوهش دکتری‌ام در جنوب ایتالیا در دهه ۱۹۶۰ برگردم. جنبش‌ها برای

علیه ریاضت، این مفهوم را به‌طور وسیع‌تری شرح دادند. کتاب تازه ساتیاگو آنریا درباره جنبش به سوی سوسیالیسم بولیوی به مفهوم خودم نزدیک‌تر است.

این مفهوم - نه دقیقاً همین واژه - در آمریکای لاتین آشناتر از ایالات متحده است، اما چنان‌که در کتابم مطرح کرده‌ام، احزاب جنبشی پدیدار شده در طول تاریخ آمریکا، با پیوند مخالفان بردگی با حزب جمهوری خواه در دهه ۱۸۵۰ آغاز شد. آنجلا هم این را به خوبی می‌داند و در کتاب خودش درباره ضدبرده‌داری آورده است.

برای تعریف تحلیلی این اصطلاح، مهم است که با هر قسمت، جداگانه، شروع کنیم. همان‌طور که در کتابم مطرح کرده‌ام، احزاب از این حیث که به دنبال کسب یا حفظ قدرتند، در اصل معامله‌گراییند. به این معنا حزب جنبشی هم بازتاب ایدئولوژیک و هم بازتاب معامله‌ای دارد. این تضاد را اغلب احزاب جنبشی حل می‌کنند که برای بقا به نهادسازی روی می‌آورند. هر زمان که این کار را نمی‌کنند، اغلب از هم جدا می‌شوند - همان‌طور که در مورد حزب پوپولیست آمریکا در دهه ۱۸۹۰ اتفاق افتاد، زمانی که یک جناح از ویلیام جینگز بریان، نامزد حزب دموکرات، حمایت کرد و جناح دیگر بر استراتژی جنبش ارضی خود پافشاری نمود.

استثنایی مانند جنبش به سوی سوسیالیسم در بولیوی، نادر و وابسته به شکل‌هایی از سازماندهی‌اند که می‌توانند هر دو بازتاب جنبشی و حزبی‌شان را در خود جای دهند. در ایالات متحده، حزب دموکرات این ویژگی دوگانه را در دهه ۱۹۳۰ در خود داشت، چنان‌که جناح کارگری کنترل شمال را در دست گرفت و جناح جدایی‌طلب کنترل خود را در جنوب حفظ کرد. اما این هم دست آخر به جدایی منجر شد، یعنی زمانی که جناح مترقی‌تر در دهه ۱۹۶۰ به جنبش حقوق مدنی پیوست و جناح جدایی‌طلب به حزب جمهوری خواه پیوست و تاکنون در همین حزب باقی مانده است.

آ. و ب. ب: در عین حال کتاب شما بر اهمیت تعامل پویای میان جنبش‌ها و ضدجنبش‌ها تأکید دارد. وقتی به پدیده ترامپ و جنبش‌هایی می‌رسیم که از او حمایت می‌کنند یا مخالفش هستند، این رویکرد در کتابتان لحنی پرشور به خود می‌گیرد. در لحظه‌ای که شما تصمیم گرفتید بخش مهمی از کتاب را به این موضوع اختصاص بدهید، نزاع‌های سیاسی وقت چه تأثیری بر برنامه پژوهشی‌تان گذاشت؟ به عبارت دیگر، رابطه میان رخداد‌های سیاسی جاری و برنامه دانشگاهی را چگونه می‌بینید؟

س. ت: عمده کار بر روی ضدجنبش‌ها متمرکز بر جنبش‌های دست راستی است، اما من این عملیاتی‌سازی را تقلیل‌دهنده می‌دانم. در ایالات متحده این کار در مورد جنبش چای و جنبش امروزی عظمت را دوباره به آمریکا بازگردانیم رایج بوده است. هر دو عمدتاً جنبش‌هایی معرفی شده‌اند

می‌کرد. معضل حزب در مناطق روستایی جنوب این بود که تلاش می‌کرد راهبردی را اجرا کند که برای یک کشور صنعتی پیشرفته طراحی شده بود. اولین کتاب من، کمونیسیم دهقانی در جنوب ایتالیا، که در سال ۱۹۶۷ منتشر شد، کوششی برای فهم مغایرت میان حزب در شمال و حزب در جنوب بود و سعی کردم شکست‌هایش در منطقه جنوب را توضیح بدهم.

دو دهه بعد، با الهام از کارهای چالرز تیلی و داگ مک‌آدام، برای فهم چرخه نزاع‌های ایتالیا در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در کتابی با نام *دموکراسی و اختلال* (۱۹۸۹) که روش - آن موقع - جدید تحلیل رخداد اعتراضی در آن به کار رفته بود، به آنجا بازگشتم. من برخلاف جامعه‌شناسانی چون آلبرونی که همچنان جنبش‌ها را بیرون از سیاست می‌دیدند، پیوندهای عمیقی میان آنچه داشت در خیابان‌ها رخ می‌داد و آنچه در نظام حزبی اتفاق می‌افتاد، پیدا کردم. این دو تجربه من را بر آن داشت تا در تأسیس رویکردی به جنبش‌های اجتماعی که بعدها «فرآیند سیاسی» نام گرفت، نقش ایفا کنم.

و به تازگی، یعنی بیست سال پس از آن، در وحشت از برهه حساس انتخاب دونالد ترامپ برای ریاست‌جمهوری، از اروپا فاصله گرفتم تا درباره مقاومت ضدترامپ در کتاب *مقاومت* (۲۰۱۸)، به ویرایش دیوید اس. مه‌یر و سپس در کتاب *جنبش‌ها و احزاب*، که در این مصاحبه مشغول بحث درباره‌اش هستیم - تحقیق کنم. در این کتاب استدلال کردم که رابطه بین جنبش‌ها و احزاب در دموکراسی‌سازی آمریکا نقش محوری داشته است - گاه دموکراسی را بسط می‌دهد و در مواقع دیگر، مانند الان، آن را به خطر می‌اندازد.

در خلاصه کردن این تجربه، دریافتم که مطالعه جنبش‌ها و احزاب در رابطه با یکدیگر به من این مزیت را بخشیده است تا به بیرون از جهان سازمانی احزاب سیاسی بنگرم و به من کمک کرد تا بفهمم چرا حزب‌ها اغلب به نحوی رفتار کرده‌اند که بخت‌های انتخاباتی‌شان را به باد داده‌اند: آنها این‌گونه رفتار می‌کردند چون سعی داشتند به پایگاه جنبشی ایدئولوژیک‌تری متوسل شوند. «مشکلی» که درباره‌اش سوال کردید، این بود که من تلاش می‌کردم با دو سنتی صحبت کنم که روش‌شناسی متفاوتی داشتند و نظام سیاسی را به نحو متفاوتی درک می‌کردند. این موضوع بیشتر در ایالات متحده «در دسر» می‌شد تا در آمریکای لاتین و این شاید به توضیح اینکه چرا کارم در قاره شما واکنشی مثبت در پی داشته است، کمک کند.

آ. و ب. ب: در سال‌های اخیر یک راه فهم رابطه بین احزاب و جنبش‌ها از خلال مفهوم احزاب جنبشی بوده است. موضع شما در قبال این مفهوم چیست؟

س. ت: در اروپا، این مفهوم را کیچلت در مقاله سال ۲۰۰۶ خود به اختصار توضیح داد و عمدتاً احزاب سبز اروپای غربی مدنظرش بود. سپس در سال ۲۰۱۷، دلپورتا و همکارانش در کتابشان با عنوان *احزاب جنبشی*

متحده را چیزی می‌دانستند که آن را نوعی «فرهنگ مدنی» نامیدند. تعریفش کشوری بود که در آن توافق بر سر قواعد بازی دموکراتیک نسبت به تفاوت‌ها در خط‌مشی سیاسی ارجحیت داشت. آنها ایتالیا را نوعی «فرهنگ سیاسی تبعی» (subject political culture) تعریف کردند که فاقد این توافق بر سر اصول بود. همکار ایتالیایی آنها، جیوانی سارتوری، فراتر رفت و کشورش را نوعی «دموکراسی مرکزگرای» معرفی کرد که در مقابل دموکراسی «مرکزگرای» چون بریتانیا و ایالات متحده قرار می‌گیرد. آنها بر این باور بودند که بزرگترین تهدید برای دموکراسی حزب کمونیست است؛ حزبی که من در جنوب ایتالیا مورد مطالعه قرار داده بودم. من از طریق مقایسه گرایش به دموکراسی رأی‌دهندگان کمونیست به اصطلاح «مرکزگرای» با رأی‌دهندگان میانه‌روی دموکرات مسیحی، این دیدگاه‌ها را بررسی کردم و دریافتم که گروه اول نسبت به گروه دوم اعتقاد بیشتری به دموکراسی دارد. از آن زمان به بعد، به تعاریف دموکراسی بر اساس فرهنگ سیاسی بدگمان شدم و شروع به جستجوی سازوکارهایی کردم که دموکراسی را حمایت یا تضعیف می‌کند.

در جنبش‌ها و احزاب، در کنار مطالب دیگر، نگاه مختصری به شیله پس از پینوشه انداختم. کشوری که نویسندگان آمریکای شمالی، بر اساس نظام حزبی قوی‌اش و نظام‌های اعتقادی «دموکراتیک» رأی‌دهندگان، آن را دموکراسی ای «قوی» قلمداد کرده بودند. اما همان طور که می‌دانید، شیله نظامی سیاسی با پاسخگویی بالا به پایین بسیار ناچیزی بود. پاسخگویی کلید تضمین دموکراسی است، و همان طور که اکنون می‌دانیم، آن نظام بسیار ضعیف‌تر از چیزی بود که به نظر مدافعان اهمیت فرهنگ سیاسی می‌رسید. بنابراین، من از ابتدا تا انتهای حرفه دانشگاهی‌ام، نسبت به اهمیت فرهنگ سیاسی تردید داشتم.

آ. و ب. ب: همان‌طور که تیلی مطرح کرد، جنبش‌ها و ضدجنبش‌ها در عین حال با روندهای دموکراسی‌سازی و دموکراسی‌زدایی (de-democratization) نسبت دارند. ما، مدت‌هاست که این روندها را موج‌هایی مربوط به زمان‌های موقتی مختلف در نظر گرفته‌ایم. اما با ابهام، پیچیدگی و عناصر متناقض سیاست‌ستپهنده، یعنی دموکراسی‌سازی در برخی جنبه‌ها و دموکراسی‌زدایی در جنبه‌های دیگر طی یک دوره تاریخی واحد، چگونه باید دست‌وپنجه نرم کرد؟

س. ت: تیلی یکی از معدود پژوهشگران دموکراسی بود که جنبش‌های اجتماعی را نیز مطالعه کرده بود. جالب اینجاست که موج مطالعات بحران دموکراسی کنونی در ایالات متحده هیچ‌گاه به کتاب دموکراسی (۲۰۰۷) ارجاع نمی‌دهد. اما این کتاب الهام‌بخش من شد تا بکوشم کارم درباره جنبش‌ها و احزاب را به پویش‌های دموکراسی‌سازی و ضددموکراسی‌سازی (counter-democratization) پیوند بدهم.

موارد تاریخی‌ای که مطالعه کردم، به من آموخت جنبش‌های طرفدار دموکراسی و ضددموکراسی اغلب در یک مقطع حساس همپوشانی پیدا

که مردمی را نمایندگی می‌کنند که در حال تجربه هزینه‌های تغییرات اجتماعی و نژادی‌اند. جنبه توصیفی دوم که اغلب اضافه می‌شود، سطوح بالا یا پایین سیاست‌زدگی است. ایتالیایی‌هایی مانند آلفیو ماستروپائولو بر ماهیت ضدسیاسی بسیاری از رأی‌دهندگان راست افراطی تأکید می‌کنند و حامیان دونالد ترامپ اغلب ادعا می‌کنند که چیزی که در مورد او دوست دارند این است که او «سیاستمدار نیست».

من در کتابم از اصطلاح ضدجنبش استفاده می‌کنم، چنان‌که دیوید اس. مه‌یر و سوزان استاگنبرگ در مقاله مهم خود در سال ۱۹۹۶، از این اصطلاح استفاده کردند تا ترسیم کنند که چگونه ظهور و موفقیت ظاهری یک جنبش - خواه چپ باشد یا راست - موجب ظهور متقابل جنبشی مخالف می‌شود. به عنوان مثال، من و دیوید مه‌یر در کار مشترکمان، مقاومت، ظهور مقاومت ضدترامپ را به عنوان یک ضدجنبش توصیف کردیم.

چیزی که در مورد ضدجنبش‌ها، هم در جناح چپ و هم راست بسیار مهم به نظر می‌رسد، این است که آنها تا حد زیادی اسیر گفتمان و دامنه عمل جنبشی که در مخالفت با آن برخاسته‌اند، هستند. به عنوان مثال، گفتمان ضدعلمی جنبش ضدواکسن در ایالات متحده روی جنبش طرفدار واکسن اثر گذاشته است. جنبش طرفدار واکسن به گواهی دکترها، دانشمندان و متخصصان سلامت عمومی استناد می‌کند تا با ایدئولوژی ضدعلمی مخالفانش مقابله کند.

اما بسیاری از این جنبش‌ها در سایه جنبش‌های قبلی و گسترده‌تر رشد کرده‌اند. به عنوان مثال، وقتی عالمان اجتماعی میزان بستری و مرگومیر ناشی از کووید ۱۹ را بررسی کرده‌اند، دریافته‌اند که رابطه تنگاتنگی با سطح حمایت از ترامپسم در حوزه‌های انتخاباتی دارد. ایالت‌هایی که اکثریت بزرگی از آرای خود را به ترامپ داده‌اند، بالاترین نرخ بستری و مرگومیر ناشی از کووید را دارند. این رخدادهای سیاسی جاری بر برنامه دانشگاهی اثر می‌گذارد و ما باید راه چاره ارائه بدهیم.

آ. و ب. ب: بسیاری از عالمان علوم اجتماعی نهادهای دموکراتیک و اقتدارگرا را متناظر با انواع گوناگون جوامع قلمداد کرده بودند. متعاقباً، موجی از مطالعات بر «فرهنگ‌های سیاسی» خاصی تأکید کردند که هم مسئول مسیره‌های سیاسی اقتدارگرا و هم مسیره‌های سیاسی دموکراتیک‌اند. کتاب شما، بدون اتکا به ارزش‌ها و باورها، به دنبال سازوکارهای سیاسی توضیح‌دهنده تعامل میان جنبش‌ها و احزاب در کشورهایی با فرهنگ‌های بسیار متفاوت - مانند شیله، ایتالیا، کره جنوبی و ایالات متحده - است. آیا کتاب شما مفهوم فرهنگ سیاسی را زیر سوال می‌برد؟

س. ت: این پرسش من را برمی‌گرداند به ابتدای حرفه‌ام. زمانی که کابریل آلموند و همکارانش مفهوم «فرهنگ سیاسی» را پروراندند. آنها ایالات

داشته باشید که این تقابل هنوز تا حد زیادی در مورد نظام‌های جهانی و الراشتاین و جیوانی آریگی و شاگردانشان صدق می‌کند). تمرکز بر روی عوامل سیاسی و نهادی مانند ساختار فرصت، منجر به دست‌کم گرفتن تأثیر عمیق‌تر طبقه و تضاد طبقاتی شد.

در سال‌های اخیر، با مطالعه دلپورتا و همکارانش روی **بحران اقتصادی بزرگ** و سیاست‌های ریاضتی بعد از آن در اروپا، بازگشتی به مطالعه طبقه و نابرابری، در حکم نیروهای برانگیزاننده بسیج جنبشی، اتفاق افتاده است. همچنین احیای مارکسیسم رخ داده است که کلید اصلی تفسیر بسیج جنبشی در کار مکتب منچستر، از جمله دو آمریکایی به نام‌های جف گودین و جان کریسکی است. و من در چهارمین ویراست قدرت در جنبش کوشیده‌ام تا حدی جبران مافات کنم.

آ.آ و ب.ب: ما در گفت‌گویمان، درباره پل‌های میان ایالات متحده، آمریکای لاتین و اروپا صحبت‌های زیادی کردیم. خوشبختانه، این گفت‌وگوها پرورده شده و مطالعه جنبش‌های اجتماعی جهانی‌تر شده است. فکر می‌کنید برای داشتن گفت‌وگوهای جهانی‌تر (و بهتر) درباره جنبش‌های اجتماعی معاصر هنوز جای چه چیزی خالی است؟

س.ت: چیزهای بسیار زیادی برای ذکر در این مصاحبه کوتاه هست. جدای از کار دقیق محققانی چون هانسپتر کریزی و دوناتلا دلپورتا، مقایسه‌های ساختارمند بین منطقه‌ای کم داریم؛ به غیر از بازساخت‌های تاریخی محققانی مانند استیون لویتسکی و دنیل زیلات، قیاس‌های فراملی از نحوه حمله جنبش‌های پوپولیستی به دموکراسی و تخریب آن وجود ندارد. و جز کارهای پیشگام چند محقق جوان در پژوهش بین‌منطقه‌ای، درباره تلاقی جنبش‌ها و نظام‌های حقوقی کمبود داریم.

اما اگر لازم باشد حدس بزنم، فکر می‌کنم قدم بعدی در مقایسه جنبش‌ها در سراسر قاره‌ها، فراروی از دیدگاه‌های تحلیلی خرد و متوسط به اثرات ساختاری کلان سیاست ستیهنده خواهد بود. دوناتلا دلپورتا و گروهش در فلورانس اقدام به برداشتن این گام کرده‌اند و کارشان درباره جنبش‌های ضد ریاضتی در اروپای پس از بحران اقتصادی را بسط داده‌اند. اما به غیر از این پژوهشگران، معدود محققانی تلاش کرده‌اند، بدون دست دادن بینش‌های ارزشمند رویکردهای امروزی فرآیند سیاسی، به دیدگاه‌های ساختاری کلانی بازگردند که مشخصه پژوهش درباره جنبش اجتماعی در دهه‌های پیشین بود. من چشم‌به‌راه پیشرفت نسل بعدی در این مسیر هستم. ■

ارتباط با سیدنی تارو:

Sidney Tarrow <sgt2@cornell.edu>

می‌کنند. اگر بخواهم این موضوع را با اصطلاحات به کاربرده برنو در کتاب خودش توضیح بدهم، خواهم گفت که «ادوار سیاسی» با سطوح مشارکت عمومی بالا، مانند وضعیت فعلی در ایالات متحده، احتمالاً هردو لحظه ضددموکراسی و طرفدار دموکراسی را به‌طور همزمان ایجاد می‌کنند.

من در تألیف جنبش‌ها و احزاب بارها با چنین تلاقی‌هایی در تاریخ ایالات متحده مواجه شدم. اول، همزمان با گسترش جنبش طرفدار حق رأی زنان در اوایل قرن بیستم، یک جنبش علیه حق رأی زنان برای مخالفت با آن به وجود آمد. دوم، رکود بزرگ دهه ۱۹۳۰، یک جنبش برای بسط دموکراسی - نئودیل روزولت - و چندین جنبش ضددموکراتیک، مانند جنبش ضدیهودی کشیش رادیویی، پدر کوفلین، را ایجاد کرد و البته جنبش حقوق مدنی دهه ۱۹۶۰ به یک جنبش وسیع علیه حقوق سیاه‌پوستان منجر شد. اینها صرفاً تعاملات جنبش/ضدجنبش‌ها نبود: هر دو طرف به اسم چیزی که دموکراسی می‌دانستند، بسیج می‌شدند.

بگذارید پاسخم را با ارجاع به پوشش ترامپ/ضدترامپ کامل کنم - که در حمله به ساختمان کنگره در ۶ ژانویه ۲۰۲۱ به اوج خود رسید. در آن موقعیت، پیشروهایی چون من، اوباشی را دیدیم که به ترامپ کمک کردند تا در حکم نمایشی از اقتدارگرایی دست به خودکودتا (اتوگولپ، اصطلاحی در نتیجه آن وارد زبان انگلیسی شد!) بزنند. و حقیقت این بود که ترامپ و میدان‌ده‌هایش می‌خواستند نتیجه پیروزی قانونی و منکوب‌کننده انتخاباتی جو بایدن را باطل کنند. اما اگر به لفاظی‌های شورشی‌هایی که در حمایت از ادعای انتخاباتی دروغین ترامپ به ساختمان کنگره حمله کردند، با دقت گوش کنیم، بسیاری از آنها اقدامات خشن خود را به اسم دموکراسی و آزادی توجیه می‌کنند.

آ.آ و ب.ب: شما به هنگام صحبت درباره جامعه معاصر، به این نکته اشاره می‌کنید که افزایش نابرابری روی اقدام جمعی اثر می‌گذارد. اما سنت فکری‌ای که متعلق به آنید رابطه میان طبقه اجتماعی و اقدام سیاسی را به عنوان مشکلی اصلی که باید به آن پرداخته شود، کنار گذاشته است. اکنون چه نگاهی به این موضوع دارید؟

س.ت: حق با شماست که رویکرد فرآیند سیاسی، گرایش به دست‌کم گرفتن اهمیت عوامل ساختاری‌ای چون نابرابری، طبقه و حتی سرمایه‌داری در سیاست ستیهنده داشت. حدی از آن به این دلیل بود که محققانی چون من با گرایش سنت نومارکسی تقابل داشتند؛ سنتی که همه اشکال کشمکش را به واکنشی به سرمایه‌داری تقلیل می‌داد (توجه

< دفاع از سکولاریسم حداقلی

سسیل لاپورد، دانشگاه آکسفورد، بریتانیا

تصویرسازی از آریو، ۲۰۲۳.



تصور می‌شود. من لایه‌های مختلف سکولاریسم را تفکیک می‌کنم و نشان می‌دهم که با ابعاد گوناگون آنچه که ما (در غرب) آن را دین نامیده‌ایم، چه رابطه‌ای دارند. من به‌جای پرسیدن این پرسش که آیا ممکن است سکولاریسم به کشورهای دیگر برود؟ - که به پاسخ‌هایی فرامی‌خواند که میزان موفقیت کشورهای غیرغربی را در نسبت با مدل مفروض سکولاریسم غربی می‌سنجد - از آرمان‌های لیبرال دموکراتیک آغاز می‌کنم و بنا را بر این می‌گذارم که قوم‌محور نیستند: حقوق بشر، آزادی، برابری و دموکراسی اهدافی جهانی‌اند. سپس می‌پرسم که چه میزان و چه نوعی از جدایی دولت از دین برای تضمین این آرمان‌ها ضروری است. به‌طور خلاصه، هسته سکولار حداقلی لیبرال دموکراسی را بیرون می‌کشم.

< چهار آرمان لیبرال دموکراتیک

از دیدگاه من، این فرض اشتباه است که لیبرال دموکراسی، در امتداد مسیرهای مدل فرانسوی و آمریکایی، مستلزم جدایی مطلق دولت و دین است. طیف وسیع‌تری از سکولاریسم‌های موجه وجود دارد. چهار آرمان لیبرال دموکراتیک زیربنای سکولاریسم حداقلی‌اند و به آن وجاهت می‌دهند: دولت توجیه‌پذیر، دولت فراگیر، دولت محدود و دولت دموکراتیک. هر یک از

آیا دولت لیبرال باید سکولار باشد؟ آیا لیبرالیسم خواهان جدایی مطلق میان دولت و دین است؟ این موضوع فقط یک موضوع نظری نیست. اکثر دولت‌های غربی دولت‌هایی سکولارند و شکل‌های گوناگون تشکیلات و تشریفات دینی را در خود جای می‌دهند. با وجود این، اکثریت بزرگی از مردم جهان تحت رژیم‌هایی زندگی می‌کنند که یا حکومت‌های دینی مشروطه‌اند - که دین در آنها رسماً در دولت درج شده است - یا جایی زندگی می‌کنند که در آنجا تعلق دینی رکن هویت سیاسی جمعی است. اگر بخواهیم فقط به چند مورد اشاره کنیم، در کشورهایی مانند مصر، اسرائیل، ترکیه، هند، اندونزی و لهستان، سیاست و دین به نحوی در پیوند متقابل با یکدیگرند که هر مدل جدایی سکولار ساده‌سازی شده را نقض می‌کنند. به عنوان مثال، بسیاری از این کشورها هنگام وضع قانون به سنت دینی متوسل می‌شوند، برای اعضای دین اکثریت مزایای مادی و نمادین قائل می‌شوند، و هنجارهای محافظه‌کارانه را در مسائل جنسی و خانواده اعمال می‌کنند. آیا آنها به صرف این واقعیت، ناقض مشروعیت لیبرال‌اند؟ آیا نوعی سکولاریسم حداقلی - یا جدایی میان دولت و دین - که ضرورت مشروعیت لیبرال است، وجود دارد؟

من در کتابم، *دین لیبرالیسم*، استدلال می‌کنم که چنین ضرورتی وجود دارد. باری، سکولاریسم آرمان سیاسی پیچیده‌تری است از آن چیزی که عموماً

اینها ویژگی متفاوتی از دین را برمی‌گزینند: دین امر دسترس‌ناپذیر؛ دین امر آسیب‌پذیر؛ دین امر جامع؛ و دین امر تتوکراتیک (دین‌سالارانه). بگذارید اینها را در جای خود تحلیل کنیم.

دولت توجیه‌پذیر بر اساس این ایده است که مقامات دولتی فقط باید اقداماتشان را با توسل به دلایل عمومی و دسترس‌پذیر توجیه کنند. در نظریه سکولاریسم حداقلی فقط مقامات دولتی موظف به ارائه دلایل عمومی‌اند: سکولاریسم محدودیتی است بر اقدامات و توجیه‌آوری دولت، نه وظیفه‌ای بر دوش شهروندان. مقامات دولتی برای توجیه التزام شهروندان به قانون، نباید به مرجعیت آموزه‌های مقدس یا به مکاشفه شخصی متوسل شوند. دسترسی‌پذیری تعیین می‌کند که شهروندان در هر جامعه‌ای باید در چه چیزی اشتراک داشته باشند تا ایزنی عمومی درباره دلایل قوانین تحت هر شرایطی ممکن باشد. از همه مهمتر، نه این‌طور است که فقط ایده‌های دینی دسترس‌ناپذیر باشند و نه این‌طور است که همه ایده‌های دینی دسترس‌ناپذیر باشند؛ شرط دسترسی حضور عمومی دین را منع نمی‌کند.

دولت فراگیر بر پایه این ایده است که دولت نباید خود را با یک هویت دینی پیوند بزند، تا مبدا منکر جایگاه مدنی برابر برای دگراندیشان و غیرعضوها بشود. اگر دولت فقط در صورتی که حقوق شهروندی برابر را نقض کند، ارج‌شناسی نمادین صرف اشتباه است. آن جنبه از دین که این دولت انتخاب می‌کند با دولت قبلی متفاوت است: اینجا دین ربطی به مکاشفه شخصی یا باور و آموزه‌های دسترس‌ناپذیر ندارد. در عوض، از حیث ساختاری مشابه با سایر هویت‌های جدایی‌انداز یا آسیب‌پذیر سیاسی، همچون نژاد و گاه فرهنگ و هویت قومی است. وقتی این هویت‌ها عوامل برتری یا آسیب‌پذیری سیاسی‌اند - چنان‌که امروزه در بسیاری از دولت‌ها هستند - یک دولت لیبرال نباید دولتی مسیحی یا دولتی هندو باشد. اما در جوامعی که دین هویتی از حیث اجتماعی جدایی‌انداز و آسیب‌پذیر نیست، دلایل کمتری برای جدایی سکولار وجود دارد.

دولت محدود بر اساس این ایده است که دولت لیبرال نباید اخلاقیات جامع زندگی را روی شهروندانش اعمال کند. جنبه‌ای از دین که این ارزش لیبرال برمی‌گزیند، جنبه‌ای از دین در حکم اخلاقیات جامع شخصی است که آموزش، جنسیت و رمزگان خوردن، کار، پوشش و غیره را دربر می‌گیرد. بسیاری از حقوق لیبرال محصول مبارزات دیرپای علیه اقتدار مقامات مذهبی سنتی، به هدف ساخت و حفظ فضای آزادی فردی است. طیفی از قوانین قرن نوزدهم و بیستم مانند قوانین مربوط به ازدواج و طلاق، حقوق زنان و جنسیت را به خاطر بیاورید؛ و به کشمکش‌های کنونی بر سر سقط جنین و حقوق همجنسگرایان در آفریقا و آمریکای شمالی و جنوبی فکر کنید. با وجود این، کل دین درباره اخلاقیات جامع شخصی نیست. سنت‌های دینی در عین حال هنجارهای جمعی هماهنگی و همکاری (مثلاً روزهای تعطیل) را، که تهدید حاد کمتری برای آزادی فردی‌اند، تعیین می‌کنند.

سرانجام، دولت دموکراتیک تا زمانی ضروری است که شهروندان عمیقاً درباره مرز میان اخلاقیات شخصی و جمعی، امر عمومی و امر خصوصی، حق [شخصی] و خیر [عمومی] اختلاف‌نظر داشته باشند. جان لاک مطرح کرد که سروکار دولت باید با منافع «مدنی» باشد و امور «معنوی» رستگاری روح را به افراد در زندگی‌های شخصی خودشان واگذارد. اما چه کسی باید تصمیم بگیرد که چه چیزی مربوط به امر مدنی و چه چیزی مربوط به معنویت است؟ اصول عمومی لیبرال در حوزه‌هایی مانند اقتدار کلیسا و قوانین ضدتبعیض، ماهیت شخص حقوقی بودن، خانواده، ازدواج، اخلاق زیستی و آموزش، راه‌حل‌های قطعی و مشخص یگانه‌ای ایجاد نمی‌کنند. در این موارد مناقشه‌انگیز، دولت دموکراتیک - در صورتی که مخالف اقتدارهای رقیبی چون کلیساها باشد - اقتدار حاکمیتی نهایی را دارد. دولت تصمیم می‌گیرد که مرز میان امر این‌دنیایی و آن‌دنیایی، میان دین و امر عرفی کجا باشد. من بر این باورم که این وجه رادیکال سکولاریسم لیبرالیسم است: دموکراتیک است به این معنی که مشروعیت خود را در اراده مردم قرار می‌دهد، نه در اقتدار فراسیاسی، مقرر از سوی خدا یا مبتنی بر مبنای فلسفی.

< حاکمیت دموکراتیک

بنابراین ریشه‌ای‌ترین مصافی که لیبرالیسم دین را به آن می‌طلبد این نیست که لیبرالیسم دیوار جدایی میان دولت و دین را حفظ می‌کند بلکه این است که حاکمیت دموکراتیک را در دست می‌گیرد. اختلافات منطقی عمیق باید در درون مرزهای مشروعیت لیبرال و حقوق بشر، به نحوی دموکراتیک حل بشود. البته دموکراسی را نباید با استبداد اکثریت یکی دانست و باید نمایندگی اقلیت، تفکیک قوا و بازنگری قضایی را فراهم کند. این برداشت دموکراتیک از مشروعیت لیبرال امکان می‌دهد تا نسبت به آنچه لیبرال‌های سکولار و لیبرال‌های دارای عقیده دینی در نظر دارند، تنوع بیشتری در آرایش موجه دولت-دین داشته باشیم.

همان قدری که اکثریت سکولار شده می‌تواند برداشت خود از مرز میان دولت و دین را اعمال کنند، اکثریت دینی نیز می‌توانند، مشروط بر اینکه سه اصل دیگر لیبرال یعنی توجیه دسترس‌پذیر، فراگیری مدنی و آزادی فردی را رعایت کنند. در جوامع سکولاریزه، قانون دولتی به‌طور طبیعی بازتاب و مروج اخلاقیات غیردینی اکثریت است؛ به عنوان مثال، از طریق برچیدن ساختارهای خانواده و ازدواج سنتی و بسط دسترسی به هنجارهای حقوق بشر و ضدتبعیض. به همین ترتیب، در جوامعی که شهروندان دیندار اکثریت هستند، این شهروندان می‌توانند حوزه عمومی جوامع خود را شکل دهند، اما فقط در چارچوب محدودیت‌هایی که من آن را سکولاریسم لیبرال حداقلی نامیده‌ام. سکولاریسم حداقلی، فراتر از آن، هیچ سودایی برای تعیین پاسخ‌های اساسی نهایی به پرسش‌های اصلی اخلاق سیاسی، عمومی، خصوصی و جنسی ندارد. ■

ارتباط با سیسیل لآبورد:

Cécile Laborde <cecile.laborde@nuffield.ox.ac.uk>

< دربارهٔ لیبرالیسم جامع،

لیبرالیسم سیاسی و ایدئولوژی

عزیمی بشاره، مرکز عربی پژوهش و مطالعات سیاسی قطر

رنگ روغن و اکریلیک روی بوم. امتیاز عکس: بلا ریگی
([instagram.com/belafrighi](https://www.instagram.com/belafrighi)). ۲۰۲۰.



لیبرال بنا شده که اکثر ارزش‌های لیبرالیسم «جامع» را تشکیل می‌دهند، با این تفاوت که آنها را نه به عنوان ارزش‌های محوری، بلکه به مثابه مفروضات معرفت‌شناختی در نظر می‌گیرد. از جهت دیگر، وقتی لیبرالیسم جامع خود را در قدرت می‌بیند، ناگزیر تبدیل به لیبرالیسم سیاسی می‌شود. لیبرالیسم سیاسی

بحث داغ بر سر تفاوت میان لیبرالیسم جامع و لیبرالیسم سیاسی (دست‌کم در محافل دانشگاهی)، از تفکر کاربردی لیبرال در هر گوشه‌ای از جهان که چنین طرز فکری محقق شده است، طفره می‌رود. دسته‌بندی رالزی از لیبرالیسم سیاسی یا لیبرالیسم جامع زائد است. لیبرالیسم سیاسی رالز روی اصول بدیهی

<<

در عمل همسان با ایدئولوژی سیاسی است و به این معنا، جامع است. نسخه سیاسی هر آموزه‌ای باید جامع‌تر از نسخه غیرسیاسی باشد.

< فکر اول

ادعا می‌شود که لیبرالیسم سیاسی نظام دولت کثرت‌گرایی را سامان می‌دهد که از حق شهروندان برای زندگی با آموزه‌های مربوط به زندگی خوب، پابندی به آنها و جدا کردن خود از آنها محافظت می‌کند، زیرا این آموزه‌ها را می‌توان با استدلال‌های معقول ارائه و از آنها دفاع کرد. از آنجایی که لیبرالیسم سیاسی آموزه لیبرال را تحمیل نمی‌کند، فرض می‌گیرد که اکثریت قاطع بر سر اصول اساسی‌ای که در عمل لیبرالیسم سیاسی ناشی از آنهاست، توافق دارند.

لیبرال‌ها در قدرت، از حیث سیاسی لیبرالند. بیرون از حکومت، حق دارند به عقاید لیبرال خود، طوری که آنها را می‌فهمند، عمل کنند. اما آنها نمی‌توانند دولت را بر اساس یک لیبرالیسم عقیدتی جامع با موضوعی درباره آنچه «زندگی خوب» را ایجاد می‌کند، اداره کنند، زیرا برای اعمال آن به نهادهای دولت نیاز دارند.

ادعای جان رالز مبنی بر گرایش بیشتر لیبرالیسم جامع به سمت اعمال از طریق ابزارهای اجبار دولتی را نمی‌توان از حیث نظری یا تجربی معتبر دانست. افراد دارای اعتقادات لیبرالی جامع (به‌رغم تردید من درباره این نامگذاری) بیشترین احتمال را دارد که با استفاده از اجبار دولتی برای تحمیل عقایدشان مخالف باشند. تعهد آنها به آزادی‌های مدنی و اعتقاد راسخشان به محدود کردن قدرت دولت مانع از آن می‌شود. این لیبرال‌ها بیش از همه از دخالت حکومت در جامعه بیزارند، بیش از همه به محدود کردن مداخله‌های دولت، که امکان نقض آزادی‌های فردی را به همراه دارد، گرایش دارند و بیشتر از همه مشتاق توانمندسازی مردم برای بهره بردن از آزادی‌هایشان‌اند. همین منطق سبب شد این لیبرال‌ها نه فقط سیاست‌های رفاه اجتماعی را بپذیرند، بلکه آنها را مطالبه کنند.

از آنجایی که مسئله لیبرالیسم سیاسی اداره دولت است و تا زمانی که این کار را نکند یا فعلاً برای انجام آن نکوشند، معنای چندانی ندارد، به پاسداری قانونی در برابر ناپایداری حاکمیت اکثریت در نظام‌های دموکراتیک نیاز دارد. به عنوان مثال، موج پوپولیستی اخیر در میان جوامع دموکراتیک را در نظر بگیرید. در آنجا راست غیرلیبرال از اصول و قواعد دموکراتیک برای به تصویب رساندن قوانینی استفاده می‌کند که با لیبرالیسم سیاسی در تضاد است. یا گسترش روحیه‌ای عمومی را در نظر بگیرید که مخالف وجود ضمانت‌های قانونی برای حقوق و آزادی‌هایی است که نهادهای غیرانتخابی را در کارشان هدایت می‌کند. بحران‌های برخاسته از تضاد میان لیبرالیسم و دموکراسی، یعنی میان حکمرانی بر اساس ارزش‌های لیبرال و حکمرانی بر اساس اراده اکثریت، از زمان تلاقی این دو جنبه لیبرال دموکراسی‌ها در قرن بیستم، تقریباً به‌طور مرتب تکرار شده‌اند. این بحران‌ها در اصل از این جهت مفیدند که نظام را قادر می‌سازند تا خود را در روند احیای لیبرالیسم و دموکراسی از نو سامان دهند، اما مشروط بر اینکه نهادهای دولتی از ارزش‌های لیبرالیسم سیاسی محافظت کنند.

یک خوانش از شرایط در کشورهای لیبرال دموکراتیک ممکن است به این نتیجه تناقض‌آمیز منجر شود که این لیبرالیسم سیاسی است که باید توسط دولت اعمال شود (دست‌کم در مواقع وقوع بحران‌هایی که ذکرشان رفت)، در حالی که می‌توان گذاشت لیبرالیسم جامع تبدیل به خرده‌فرهنگ و حتی یک سبک‌زندگی شود. سبک‌زندگی‌ای که مبتنی بر ارزش‌های خاصی باشد که طبقات متوسط انتخاب می‌کند با آنها زندگی کند، از آنها دفاع کند یا نکند یا با درجات مختلفی از اصالت یا ظاهرسازی آنها را رعایت کنند. چنین گرایشی ممکن است از روندهای اجتماعی سیاسی که در میان بخش‌های وسیع‌تری از جامعه گسترش می‌یابد، جدا بیفتد. به عنوان مثال، وقتی لیبرال‌های موسوم به لیبرال‌های جامع تلاش می‌کنند تا آداب نزاکت سیاسی را به عموم جامعه بقبولانند، از موج پوپولیستی و نفوذ روبه‌رشد گروه‌هایی که این تلاش‌ها را افاده‌آمیز می‌دانند و از آنها خشمگین می‌شوند، شوکه می‌شوند.

به عقیده من لیبرالیسم جامع، که از مفهوم «زندگی خوب» دفاع می‌کند، لیبرالیسمی بیرون از حکومت است. چراکه تلاش‌ها برای قبولاندن ایدئولوژی بدون محافظت از آزادی‌ها و خودمختاری شخصی و ممکن ساختن دسترسی به آنها - نقض غرض است و خطر سقوط به غیرلیبرالیسم را در پی خواهد داشت.

لیبرالیسم سیاسی کمتر یا بیشتر از لیبرالیسم در قدرت نیست؛ لیبرالیسمی است که در آزمون حکمرانی قرار گرفته است. درباره معضلاتی که جریان‌های مختلف لیبرال در زمان حضور در حکومت با آن مواجهند، بحث‌های فلسفی (در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی و حقوق‌شناسی) فراوان‌اند؛ در رابطه با میزان مداخله دولت در اقتصاد، معنی برابری، اینکه آیا چیزی به عنوان حقوق جمعی وجود دارد یا اینکه فقط حقوق فردی معتبر است. طرفداران حقوق جمعی خودشان تقسیم می‌شوند به کسانی که این حقوق را ناشی از حق افراد برای پیوند داوطلبانه می‌دانند و کسانی که می‌پذیرند حقوق گروهی را می‌توان به یک اجتماع منتسب کرد. دسته دوم، به جای خود، با توجه به میزان ارجحیت حقوق گروه بر حقوق فرد و بر حفظ آزادی‌های فردی درون گروه‌ها، از هم تفکیک می‌شوند.

بحث‌های دخیل در این مناقشات در صدها کتاب و هزاران مقاله منتشر شده است. من طیف «جامع‌تری از موضوعات سراغ ندارم و این مصافی است که لیبرالیسم با آن روبروست. آیا رویکردهای سیاسی لیبرال در قضاوت اخلاقی‌شان درباره این موضوعات تفاوت دارند؟ بله، تفاوت دارند. از این منظر، لیبرالیسم سیاسی جامع‌تر از لیبرالیسم جامع است، زیرا با جنبه‌های مختلف زندگی جوامع منفرد و دولت سروکار دارد، به علاوه باید با ابهامات لیبرالیسم جامع در باب رابطه میان ارزش‌ها و عملکردها دست‌وپنجه نرم کند.

< فکر دوم

نتیجه‌گیری فوق هماهنگ با سایر نتیجه‌گیری‌هایی است که شاید از چشم‌انداز زندگی تحت رژیم‌های اقتدارگرا به دست آید؛ جاهایی که ممکن است لیبرالیسم بیرون از ساختارهای قدرت همچنان به عنوان لیبرالیسم سیاسی طبقه‌بندی شود. این طبقه‌بندی امکان‌پذیر است، زیرا لیبرالیسم از طریق پیشنهادهایی برای برنامه‌های اصلاحی با هدف گسترش دامنه آزادی بیان و

آزادی‌های مدنی یا از خلال مطالبات نیروهای مخالف سیاسی، گاه به گاه خود را در درون رژیم آفتابی می‌کند.

تفکر و سبک‌های زندگی لیبرال عقیدتی - از آنجایی که بر اصول خودمختاری اخلاقی فرد، حقوق مدنی و آزادی‌های شخصی (زن و مرد) مبتنی است - ممکن است در این دولت‌ها در سطح اجتماعی با رویه‌های اقتدارگرا تضاد پیدا کند. از سوی دیگر این تفکر و سبک‌های زندگی ممکن است همزمان با سایر جنبش‌های عقیدتی مخالف دچار تضاد شوند؛ جنبش‌هایی که به دنبال تغییر نظام حکمرانی و استفاده از دولت برای تحمیل کیششان هستند.

از زمان فروپاشی رژیم کمونیستی در اتحاد جماهیر شوروی و اروپای شرقی، اکثر رژیم‌های اقتدارگرای حاکم در جهان دیگر تمامیت‌گرا نیستند: آنها یک آموزه همه‌شمول را بر جامعه و نهادها تحمیل نمی‌کنند. امروزه اکثریت این رژیم‌ها وجود خود را با استدلال‌های مبتنی بر اصل حاکمیت، منافع ملی، مسائل امنیت و ثبات، ادعای ناسازگاری فرهنگی مردم با دموکراسی و به‌طور فزاینده آنچه شکست لیبرالیسم در غرب می‌نامند، توجیه می‌کنند. همه رژیم‌های اقتدارگرا برای تأمین ثباتشان به خشونت روانی و فیزیکی بسیار زیادی نیاز دارند. معمولاً محافل مخالفی وجود دارند که هوادار آموزه‌های جامع غیرلیبرال اند. آنها ممکن است حاشیه‌ای باشند، اما مقامات از آنها برای بازداشتن از تغییر استفاده کند.

در این زمینه تحول جالبی رخ داده است، به جای قرار گرفتن شکل‌های جامع و سیاسی لیبرالیسم در مقابل هم، لیبرالیسم به دو نسخه تقسیم شده است که یکی از آزادی‌های مدنی و سیاسی و اصول ضداستبداد حمایت می‌کند و نسخه دیگر، فقط روی فرد، به لحاظ آزادی‌های شخصی و انتخاب سبک زندگی متمرکز است (اینجا هم من نئولیبرال‌ها را که لیبرالیسم را به اقتصاد محدود می‌کنند در نظر نمی‌گیرم، همان‌طور که از ابتدا هم آنها را لیبرال ندانستم). این لیبرالیسم آزادی‌های شخصی و سبک‌های زندگی، به طرز تناقض‌آمیزی ممکن است در برخی از رژیم‌های اقتدارگرای موجود در دسر کمتری داشته باشد، زیرا با وجود اینکه این رژیم‌ها فعالیت سیاسی و آزادی‌های مدنی را سرکوب می‌کنند، چندان خود را درگیر آزادی‌های شخصی فرد نمی‌کنند.

وقتی لیبرال‌های عقیدتی در دولت‌های اقتدارگرا سیاسی فکر می‌کنند، ممکن است به این باور برسند که باید مبارزه برای آزادی‌های شخصی را در سطح سیاسی به نفع پیشنهاد برنامه‌های لیبرال برای نظام حکمرانی به تعویق بیندازند. نظام حکمرانی‌ای که نوید تکرر سیاسی گشوده به روی پیروان آموزه‌های جامع مختلف را بدهد و پاسدار حفظ حقوق مدنی و خودمختاری اخلاقی فرد

باشد. اما این ممکن است نوعی خودفروبی از آب دربیاید. سرنگونی رژیم فعلی بدون برپایی مبارزه‌ای برای ارزش‌های محوری لیبرالیسم - دست‌کم در سطح نخبگان سیاسی - می‌تواند تبدیل به جاده‌ای به سوی قدرت به نفع نیروهایی شود که در عوض حفظ آزادی‌ها و خودمختاری اخلاقی فردی، فقط برای اهداف انتخاباتی به تکررگرایی متعهدند.

حضور نخبگان سیاسی متعهد به اصول سیاسی لیبرال، صرف‌نظر از اختلاف‌نظرهای عقیدتی‌شان، در پس‌لرزه‌های سرنگونی یک رژیم استبدادی ضرورت دارد. در چنین لحظه‌ای، فرهنگ عامه غالب، پس از دهه‌ها زندگی تحت حاکمیت اقتدارگرا بعید است به سادگی خود را متعهد به چیزی شبیه به قانون اساسی لیبرال یا اجماعی مشترک کند. آزادی‌های مدنی و سیاسی هیچ‌یک در فرهنگ عامه ریشه ندوانده است.

اغلب گفته می‌شود که لیبرالیسم نظریه‌ای هنجاری است و از این رو شاخه‌ای از اخلاقیات است. در سطح دوره‌ها و همایش‌های دانشگاهی شاید این گفته درست باشد. اما لیبرالیسم در تضاد اجتماعی و سیاسی، تبدیل یک ایدئولوژی می‌شود. در این بستر است که کیفیت جامع بودن معنا پیدا می‌کند. لیبرالیسم فلسفی در این معنا نمی‌تواند جامع باشد؛ زیرا همواره، حتی وقتی آنقدر پیچیده است که یک نظام فلسفی کامل را پیروانند، انتزاعی است. ایدئولوژی، برعکس، می‌تواند جامع باشد، گرچه نه الزاماً به معنای جزمیتی تمامیت‌گرا و همه‌شمول. بلکه ایدئولوژی از حیث درهم‌بافتگی‌اش با جامعه و در رابطه با جنبه‌های مختلف زندگی، فرهنگ (زبان، دین، رسوم و جز اینها) و منافع جامع است. بنابراین می‌تواند با گره زدن آزادی‌ها به فرهنگ، منافع و حس وطن‌پرستی مردم، آنها را خطاب قرار دهد؛ و برنامه سیاسی لیبرال خود را برای رهایی فرد و جامعه ارائه دهد. وقتی لیبرالیسم از ساحت فلسفه دور می‌شود تا وارد واقعیت‌های زمینی شده تضادهای سیاسی و اجتماعی شود، درمی‌یابد که چون سیاسی است باید جامع باشد. بر این اساس، لیبرال‌ها به عنوان مثال، بدون واژگون کردن پایه‌های فرهنگ مسلط مذهبی و از خودبیگانه کردن مردم، خواستار رهاسازی فرد و جامعه از استبدادند. آنها متوجه‌اند که باید به فقیرها راه‌حلی ارائه دهند - فقیرهایی که انگاشتی از آزادی سیاسی را که نتواند فلاکت اقتصادی‌شان را رفع کند، درک نخواهند کرد. در عین حال، «لیبرالی» که برایش سبک زندگی شخصی مترقی موضوع اصلی باشد می‌تواند با یک رژیم سکولار اقتدارگرا در صلح و صفا همزیستی کند. چنین لیبرالی می‌تواند با افراد دیگری که «لیبرالیسمشان» محدود به اقتصاد بازار است، توافق کند تا چشم به روی نقض هرروزه حقوق بشر ببندند یا رژیم اقتدارگرای حاکم را متقاعد کند که نسخه‌های بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول را در ازای وام‌های بیشتر بپذیرد. ■

ارتباط با عزمی بشاره:

Azmi Bishara <azmi.beshara@dohainstitute.org>

< جامعه‌شناسی به عنوان تداوم فلسفه اخلاق با ابزارهایی دیگر

فردریک واندنبرگه، دانشگاه فدرال ریودوژانیرو برزیل و عضو کمیته پژوهشی نظریه جامعه‌شناسی انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی (RC16)

پس‌هنگامی است چون دیالکتیک امر مطلق را حذف می‌کند و در محدوده تحلیل رشد تاریخی روح عینی در نهادهای اجتماعی باقی می‌ماند.

در اصل جامعه‌شناسی قرار نبود یک رشته در میان سایر رشته‌های علوم اجتماعی باشد. شکی نیست که جامعه‌شناسی رشته‌ای تخصصی بود که به مطالعه واقعیت‌های اجتماعی می‌پرداخت؛ در عین حال، کلان‌رشته‌ای بود که رشته‌های مجاور را درون نوعی جامعه‌شناسی عام - امروز می‌توانیم بگوییم درون یک نظریه اجتماعی - جمع کرد. هم سنت فرانسوی و هم سنت آلمانی، جامعه‌شناسی را کلان‌رشته‌ای تلقی می‌کردند که تولید دانش علوم اجتماعی را سامان داد و در میان رشته‌های علوم اجتماعی، پژوهش را به سمت نوعی فلسفه تاریخ مبتنی بر تجربه، خیراندیش از حیث اخلاقی، متعهد از حیث سیاسی و فارغ از غایت‌شناسی یا قطعیت‌های متافیزیکی جهت داد.

< تأسیس دوباره علوم اجتماعی

من به این دلیل به سابقه تاریخی جامعه‌شناسی بازمی‌گردم که فکر می‌کنم امروز نیاز داریم علوم اجتماعی را به عنوان یک کل از نو ساختاردهی کنیم. این رشته هر دم بیشتر به درون خود تمایل می‌یابد، از فلسفه و علوم انسانی دور می‌شود و با روش‌ها و داده‌های خودش تعریف می‌شود، در نتیجه شایستگی خود را برای درک تحولات جوامع سراسر جهان و به عنوان یک کل از دست می‌دهد. جامعه‌شناسی که در سرعت تغییرات جامعه‌گانی حاصل از دیجیتال‌شدن جهان غرق شده است، از انباشت بحران‌های متعددی که پیش‌بینی‌شان نکرده بود هراسیده است و برانگیخته از تازه‌ترین جنبش‌های اجتماعی است که تملقشان را می‌گوید اما از حیث نظری نمی‌تواند نیازهایشان را برآورده سازد، در حال عقب‌نشینی از بلندپروازی‌های نظری خود و قطع راه نجات به سوی فلسفه است.

ارزش نهادن به نظریه‌های جامعه‌شناسی برد متوسط به بهای آسیب به نظریه اجتماعی، که به‌ویژه در ایالات متحده و فرانسه رسماً معتبر دانسته می‌شود، در این راستا کار مفیدی نیست. نظریه اجتماعی از دل جامعه‌شناسی بیرون آمده است؛ در حال حاضر در نظریه انتقادی (به معنای عام و جهانی‌اش، نه به معنای حوزه‌ای مکتب فرانکفورت) و در مطالعات (اصطلاحی که من برای اشاره به مجموعه از میان‌رشته‌ها استفاده می‌کنم که پساساختارگرایی را پیاده‌سازی می‌کنند) به کار گرفته می‌شود. در کتابی که من به همراه آلن کیه

جامعه‌شناسی مانند نجوم، زیست‌شناسی و مصرشناسی یک رشته علمی است. رشته‌ها واحدهای اولیه تفکیک درونی علوم‌اند. اما این شکل از ساماندهی علم به صورت رشته‌ها ابداعی جدید است. دانشمندان (چه حرفه‌ای‌ها و چه تازه‌کارها) تا سال ۱۷۵۰ همه فن‌حریف بودند و دانششان دایره‌المعارفی بود. در قرن نوزدهم رشته‌های علمی از خلال تفکیک درونی علوم تکوین یافتند که شیوه‌های جدید نظم‌بخشی به دانش برای اهداف آموزش و یادگیری بودند.

علوم برای مدت‌های مدید در آغوش فلسفه باقی ماندند. انقلاب علمی قرن شانزدهم از تقارن رسمی شدن ریاضیات با آزمایش‌ها در فیزیک سرچشمه گرفت. به دنبال آن انقلاب علمی دوم در قرن هجدهم رخ داد که آن‌زمان این رشته‌ها از فلسفه جدا شدند. فلسفه طبیعی جای خود را به فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی داد. همین‌طور فلسفه اخلاق جای خود را به مجموعه‌ای از رشته‌ها داد (تاریخ، اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و انسان‌شناسی) که علوم اجتماعی را تشکیل می‌دهند. علوم انسانی به سهم خود، به شکل سلبی تعریف می‌شود و رشته‌هایی را دربرمی‌گیرد که بیرون از علوم طبیعی و اجتماعی‌اند.

در بستر علوم تفکیک‌شده، و در پی انقلاب دانشگاهی هومبولتی در آلمان بیسمارک و تأسیس مدارس عالی در فرانسه ناپلئونی بود که جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم اروپا پدید آمد. در تلاقی علوم انسانی (-*Geisteswissen*) (*schaften*) آلمانی، علوم اخلاقی بریتانیایی (که اقتصاد سیاسی را نیز شامل می‌شد) و اندیشه سیاسی فرانسوی، جامعه‌شناسی به عنوان شاخه‌ای تجربی از فلسفه تاریخ به وجود آمد. رشته‌های جدید هم‌زمان که به عنوان علوم پژوهشی مبتنی تجربه و از این‌رو مبتنی بر واقعیت‌ها (-*Wirklichkeitswis*) (*senschaften*) نهادینه شده‌اند، سنت فلسفه اخلاق را نیز (در معنای وسیع‌ش) با ابزارهای خود ادامه می‌دهند.

< جامعه‌شناسی و فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق به معنای عام نه فقط فلسفه اخلاق، فلسفه عملی و فلسفه سیاسی بلکه فلسفه تاریخ را نیز دربرمی‌گیرد. جامعه‌شناسی تا به امروز درون ماتریس «پس‌هنگامی نتوکانتی» باقی مانده است تا طبقه‌بندی درخور ولی سنت‌شکناهی را از پل‌ریکور به عاریت بگیرد. نتوکانتی است چون پژوهش‌هایش با ارجاع به مجموعه‌هایی از مفاهیم یکپارچه نظام‌مند تدوین و صورت‌بندی می‌شوند که امر اجتماعی و نحوه مطالعه آن را تعریف می‌کنند؛ و

«جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی که پیش‌فرض‌های اخلاقی و سیاسی جامعه‌شناسی را بررسی می‌کند، آشکار خواهد کرد که نقد بی‌عدالتی‌های اجتماعی و آسیب‌های اجتماعی در این رشته، به گنجینه «اجتماع‌گرایی لیبرال» وفاداری اساسی دارد.»

جامعه‌شناسی خود محصول مدرنیته است، بر اصول هنجاری سوئز کتیویته و آزادی که جوامع مدرن بر پایه‌شان بنا شده است، مهر تأیید می‌زند. و این اصول همچنان نظام علوم را ساختار می‌دهند. اگر جامعه‌شناسی پیش‌شرط‌های اجتماعی فردگرایی اخلاقی را مطالعه می‌کند، برای نفی اعتبار اصول هنجاری نیست، بلکه برای فهم نهادینه‌سازی آنهاست. وقتی این اصول در عمل نفی می‌شوند، نقد از خودبیگانگی و تبعیض از اعتبارشان صیانت می‌کند.

جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی که پیش‌فرض‌های اخلاقی و سیاسی جامعه‌شناسی را بررسی می‌کند، آشکار خواهد کرد که نقد بی‌عدالتی‌های اجتماعی (تبعیض) و آسیب‌های اجتماعی (از خودبیگانگی) در این رشته، به گنجینه «اجتماع‌گرایی لیبرال» وفاداری اساسی دارد. گاهی به سمت قطب اجتماع‌گرایی هویت و اصالت‌مندی (authenticity) تمایل بیشتری پیدا می‌کند؛ در مواقع دیگر به سمت قطب لیبرال خودمختاری و عدالت. در دورانی که رژیم‌های اقتدارگرا یا «ریاضت‌گرا» (austeritarian) به این رشته حمله می‌کنند، لازم است که روی اصول اولیه آن از نو صحنه بگذاریم - تا مبادا خود این رشته همراه با جهانی که قرار بود تحلیل کند و از آن دفاع کند، نابود شود. ■

ارتباط با فردریک واندنبرگه:

Frédéric Vandenberghe <fredericvdbrio@gmail.com>

با عنوان به سوی جامعه‌شناسی کلاسیک جدید نوشته‌ام اتحاد تازه‌ای میان نظریه اجتماعی، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی و مطالعات را مطرح می‌کنیم. نظریه اجتماعی در این بینش، تبدیل به فضایی می‌شود که می‌توان فلسفه، علوم اجتماعی و علوم انسانی جدید را در آن از نو تعریف کرد و علوم اجتماعی می‌تواند پروژه فلسفه اخلاق را با ابزارهای خودش پیش ببرد.

حتی اگر دیگر اروپامحوری را، که معمولاً همچون بسته‌ای از شرح‌های تطورگرایانه رشد جامعه‌گانی ارائه می‌شود، تأیید نکنیم، نمی‌توان به کلی از فلسفه تاریخ و پیش‌فرض آن اجتناب کرد؛ پیش‌فرضی مبنی بر وجود چیزی چون تاریخ، که پیونددهنده جامعه و مردم در همه زمان‌ها و فضاهاست. تغییر از فلسفه تاریخ پساهاگلی به فلسفه نئوکانتی علوم تاریخی به مسیری درست اشاره دارد. برای علمی چون جامعه‌شناسی که پیوندی وثیق با ظهور مدرنیته دارد و مدرنیته برایش هم پیش‌فرض و هم ابژه است، رد فلسفه تاریخ به طور ضمنی باقی می‌ماند؛ هرگز کاملاً ناپدید نمی‌شود.

اگر در مطالعه جوامع مدرن، رهایی کامل از فلسفه تاریخ نشدنی است، انکار تام و تمام اصول هنجاری مدرنیته از آن هم نشدنی‌تر است. مادامی که

< ملی‌گرایایی دین‌داری و تروریسم ضدجهان‌وطن‌گرا

آنا هالافوف، دانشگاه دیکین استرالیا



ملی‌گرایی دینی در سطح جهان در حال افزایش است، همین‌طور ظرفیتش در تحمیل خشونت به «دیگران» - هم به‌طور مستقیم و هم به شکل ساختاری. عموماً تصور می‌شود این دیگران، اقلیت‌های فرهنگی، دینی، جنسیتی و جنسی انسانی و اشکال زندگی غیرانسانی‌اند. با وجود اینکه اغلب مطرح می‌شود که آسیب‌زندگان از دین سوءاستفاده می‌کنند، پژوهشگران درباره «دوگانگی امر مقدس» بر این باورند که اکثر ادیان ویژگی‌های خاصی دارند که هم زمینه خشونت و هم زمینه تثبیت صلح را فراهم می‌کنند.

تصویرسازی از آریو، ۲۰۲۳.

< نتایج ویرانگر چیرگی مردها و گرایش‌های روزافزون محافظه‌کارانه

استثناگرایی و انحصارگرایی دینی، احساس در دست داشتن تنها راه درست، در مشت داشتن حقیقت، و برتری بر دیگران، به کشمکش‌هایی اجتناب‌ناپذیر میان گروه‌های دیندار و غیردیندار، و همچنین دولت و سایر بازیگران می‌انجامد. آموزه‌های «جنگ مقدس» که در بسیاری از سنت‌های دینی مشترک است، زمانی که دین کسی در معرض تهدید تلقی شود، خشونت را موجه می‌شمارد. متون دینی متعدد برای زن و افراد LGBTI+ جایگاه پایین‌تری معین می‌کنند. این باور که دین بالاتر از قانون است برای کودکان، زنان و اقلیت‌های جنسیتی و جنسی مختلف به آسیب‌های ویرانگری منجر شده است. اغلب چهره‌های دینی برجسته مردند و ایدئولوژی‌های دینی اغلب مدعی چیرگی مردها بر سایر شکل‌های حیانتند.

علی‌رغم پیش‌بینی‌ها درباره سکولار شدن در مدرنیته - کاهش قدرت و نفوذ دین بر دولت‌ها و جوامع - در دهه‌های اخیر در بسیاری از جاهای جهان، روند نگران‌کننده‌ای به سمت تقویت ائتلاف‌های دینی، سیاسی و رسانه‌ای محافظه‌کار با نتایجی ویرانگر در جریان بوده است.

< جهان‌وطن‌گرایی و واکنش شدید تروریسم ضدجهان‌وطن‌گرا

چهارچوبی مفید برای درک این پدیده برخورد است، اما نه برخورد تمدن‌ها بلکه برخورد میان بازیگران جهان‌وطن‌گرا و ضدجهان‌گرا، که متکی بر کار اولریش‌بک جامعه‌شناس است. اواخر قرن بیستم لحظه‌ای جهان‌وطنی بود، زمانی که درک جهان از نیاز به احترام به حقوق و تنوع انسانی و محیط‌زیستی هردم بیشتر می‌شد. این نیاز در اعلامیه‌ها و میثاق‌های جهانی و در قوانین و سیاست‌های داخلی‌ای که از اقلیت‌ها و گونه‌های مختلف در برابر آسیب‌ها محافظت می‌کردند، به رسمیت شناخته شد. با توجه به اینکه این تحولات قدرت و امتیازات محافظه‌کاران، از جمله گروه‌ها و نهادهای دینی، را تضعیف می‌کرد، در سراسر جهان پذیرفته نشد. این امر به واکنش شدید ضدجهان‌وطن‌گرایی و ظهور جنبش‌ها و ملی‌گرایی‌های دینی افراطی، مردود شمردن حقوق اقلیت‌ها، لیبرالیسم و دموکراسی و همچنین فراخوان بازگشت به «ارزش‌های خانواده» دگرجنس‌گرای هنجارین انجامید.

فی‌المثل من برای اولین بار در سال ۲۰۱۴، برای توصیف حمله هولناک آندرس بریویک در نروژ در سال ۲۰۱۱، از عبارت «تروریسم ضدجهان‌وطن‌گرا» استفاده کردم. مانیفست ضدمهاجرت و ضدفمنیستی او به بیانیه‌های ضدمسلمانی ارجاع می‌داد که رهبران محافظه‌کار و مذهبی

استرالیا در اوج مناقشات بر سر ارزش‌های استرالیایی نوشتند. همچنین تیراندازی وحشت‌انگیز برتون تارانت به مسجدی در کرایست‌چرچ در سال ۲۰۱۹ و مانیفستش، ملهم از بریویک بود و دیدگاه‌های ضدمهاجرت و برتری‌گرایی سفید شکل‌گرفته در استرالیا و اروپا محرک آن بود.

همچنین در هند، ملی‌گرایی اقتدارگرایی هندوی نارندرا مودی منجر به تعصبات ضدمسلمان و برخوردهای خشونت‌آمیز میان حامیان هندوتوا و مخالفانش شد. از همه منحوس‌تر، ولادیمیر پوتین مدت‌هاست با تبلیغات سیاسی بی‌سابقه آنلاین، خود را در موقعیت رهبر جهان محافظه‌کار قرار داده است. رژیم پوتین بر بنیان استثنانگرایی روسی و استثنانگرایی ارتدوکس روسی و همچنین چشم‌اندازی خطرناک درباره بازگرداندن روسیه به شکوه سابقش بنا شده است. پوتین و پاتریارک کیریل به جنگی مقدس و ددمنشانه در اوکراین و علیه غرب مشغول‌اند و برای بی‌ثبات‌سازی دموکراسی‌ها نفرت و اطلاعات غلط پخش می‌کنند، و همزمان از دیگر رهبران ضدجهان‌وطن‌گرا و جنبش‌های راست افراطی در سراسر جهان پشتیبانی می‌کنند. ولادیمیر زلنسکی، مردم اوکراین و متحدان آنها و همچنین فعالان ضدپوتین و ضدجنگ روسیه، مانند الکسی ناولنی و حامیانش، قویاً در برابر ترور پوتین مقاومت می‌کنند.

< وظیفه کنونی ما در جایگاه جامعه‌شناس (دین)

درک بهتر نقش بازیگران محافظه‌کار دینی، سیاسی و رسانه‌ای در تبلیغات این تروریسم و خشونت ضدجهان‌وطن‌گرایانه در سراسر جهان، اهمیت زیادی دارد و بسیار حیاتی است که ما به عنوان جامعه‌شناس پایه‌پای صلح‌آوران مترقی‌تر دینی و غیردینی، در محکومیت و مقابله شدید با آن نقش ایفا کنیم. جامعه‌شناسان درباره روابط و نهادهای اجتماعی، از جمله موضوعات مربوط به برابری و نابرابری اجتماعی پژوهش‌هایی را ترتیب می‌دهند. انبوهی از پژوهش‌های جامعه‌شناختی در سطح بین‌المللی، طی چندین دهه آسیب‌های ناشی از نژادپرستی و تبعیض علیه اقلیت‌ها و اهمیت شمول در صلح و رفاه فردی و اجتماعی و تعلق به آن را مستند کرده‌اند.

جامعه‌شناسان دین توجه زیادی را معطوف به مستندسازی اثرات منفی تبعیض علیه اقلیت‌های دینی کرده‌اند، اما در قیاس، کمتر درگیر افشای آسیب‌های دینی معنوی و جلوگیری از آنها شده‌اند. با توجه به اذعان گسترده به اینکه درخواست‌ها برای آزادی مذهبی در سال‌های اخیر از سپری در برابر نفرت به شمشیر تبدیل شده است - به این معنا که به توجیهی برای داشتن و بیان دیدگاه‌های تبعیض‌آمیز تبدیل شده است - آمادگی جامعه‌شناسان برای حرکت به سوی واریسی همه اشکال نفرت و آسیب‌های مربوط به دین، امری حیاتی است. ■

ارتباط با آنا هالافوف:

Anna Halafoff <anna.halafoff@deakin.edu.au>

< وضعیّت کنونی نظریه اجتماعی

میکائیل کارلهدن، دانشگاه کپنهاگ دانمارک و آر تور بوئنو، دانشگاه پاسائو و دانشگاه گوتّه فرانکفورت آلمان



امتیاز عکس: لاکلان دونالد، آنسپیش.

با وجود این، دلیل نسبتاً متفاوتی هم هست، که آن هم کمرنگ شدن جایگاه نظریه اجتماعی در جامعه‌شناسی معاصر است. آیا هنوز «نظریه اجتماعی در جایگاه حرفه» امکان‌پذیر است؟ همان‌طور که به نظر می‌رسد هم «تابستان طولانی نظریه» به سر آمده و هم اشتیاق به پروراندن نظریه‌های اجتماعی در جامعه‌شناسی بین‌المللی به‌طور مداوم «تحلیل می‌رود».

ارزشش را دارد که به جای افسوس خوردن صرف از این وضع، درباره نحوه وجود آمدنش تأمل کنیم. زمانی که نقش محوری‌ای را در نظر بگیریم که نظریه‌پردازان اجتماعی در طول قرن بیستم در این رشته ایفا کردند، شرایط فعلی بیش از پیش جالب توجه می‌شود. با وجود این، در ربع پایانی آن قرن گرایشاتی مانند تقسیم جامعه‌شناسی به زیررشته‌ها و توجه روزافزون به پژوهش تجربی، همراه با نقش برجسته مطالعات کمی به وجود آمد که از آن زمان

قبل از نظریه نظریه‌پردازی انجام می‌شود. شاید قائل شدن تمایز میان نظریه و نظریه‌پردازی، یعنی میان محصول نظری و فرآیندی که به محصول نظری منجر شده است، بدیهی به نظر برسد. اما در حقیقت، این تمایز زمینه تحقیقی کاملاً جدیدی را می‌گشاید. وقتی نظریه‌پردازی می‌کنیم چه کاری انجام می‌دهیم و چگونه باید آن را انجام بدهیم؟ آیا مهارت‌های خاصی دخیل‌اند؟ آیا هنر، هنرورزی (craft) یا مهارت‌های خاصی برای نظریه‌پردازی وجود دارد؟ اگر چنین است، چگونه می‌تواند آن را مفهوم‌پردازی کرد، پروراند و یاد داد؟ وقتی شروع به پرسیدن این پرسش‌ها می‌کنیم، احتمالاً پی می‌بریم که در تاریخ جامعه‌شناسی چقدر به آنها بی‌توجهی شده است.

انگیزه مشخص طرح این پرسش‌ها قبل از هر چیز نیاز به تغییر دلمشغولیمان از نظریه به نظریه‌پردازی به قصد تولید «نظریه بهتر و مجاب‌کننده‌تر» بود.

بر این، خطر ایجاد شکافی هر دم بزرگتر بین پژوهش تجربی و نظریه اجتماعی وجود دارد. در چنین شرایطی، گشودن بحثی درباره شیوه های نظریه پردازی را می توان آغاز *Positivismstreit 2.0* (جدال پوزیتیویستی دوم) دانست.

ما به این دلیل و دلایل دیگر بر این باوریم که به بحث گذاشتن وضعیت فعلی نظریه اجتماعی ضروری است. مسلماً هدف بازگشت به گذشته ای باشکوه نیست (که در واقع از بسیاری جهات باشکوه نبوده است)، بلکه هدف رسیدن به وضوح بیشتر در شیوه ها و روش های گوناگون نظریه پردازی و کاربست اجتماعی و سیاسی آنهاست. نظریه اجتماعی در جامعه شناسی باید چه نقشی ایفا کند؟ آیا شیوه های نظریه پردازی با سنت های مختلف درون جامعه شناسی و علایق مختلف دانش پیوند دارد؟ آیا برداشت های مسلم – و کمابیش مقدر – از نظریه پردازی در شرف مرگ اند و برداشت های دیگری از خاکستر انگاشت های غالب پیشین در حال برخاستن اند؟

خوانندگان خواهند دید که مقالات این بخش ویژه پاسخ های یکسانی به این پرسش ها ارائه نمی دهند. این مقالات که از روحی کثرت گرا برخوردارند، امکان های کنونی احیای نظریه اجتماعی را بدون پیشنهاد بازگشت صرف به شیوه های پیشین نظریه پردازی و همچنین بدون چشم پوشی از مصادف های زمان حال بررسی می کنند. ■

ارتباط با نویسندگان:

Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>

Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de> / Twitter: [@art_bueno](https://twitter.com/art_bueno)

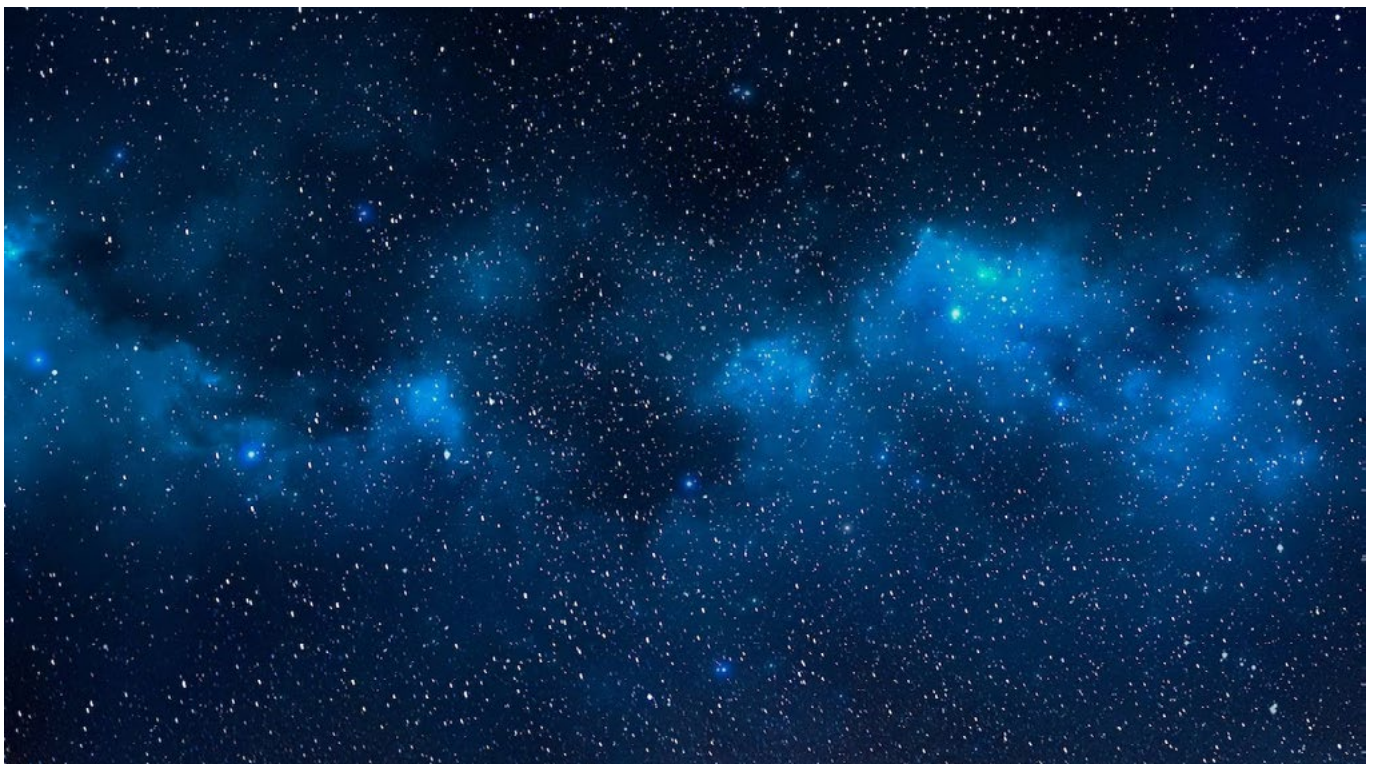
تاکنون تشدید شده اند. شکی نیست که یک مشخصه این دوره، ظهور نسل جدیدی از نظریه پردازان اجتماعی بود. با وجود این بسیاری از افراد آن نسل درباره اهمیت نظریه پردازی کلان شک و تردید زیادی را ابراز کرده اند – نمونه آن برونو لاتور، نظریه پرداز مخالف نظریه است.

مطمئناً دلایل خوبی برای این تغییر موضع وجود داشت. پایان تابستان طولانی نظریه با جمع بندی مناقشات درون رشته، از جمله توجه بیشتر به خاص بودگی های هر میدان و مشارکت بازیگران غیرمتخصص در ساخت دانش جامعه شناختی، همراه شد. به علاوه، در نظر گرفتن زمینه های مختلف تولید دانش منجر به نقد ثمربخش ملاک های رشته و ارزش افزایی دیدگاه های پیرامونی شد (بوئنو و دیگران ۲۰۲۲).

و با این همه این گرایش ها فقط به مناقشات فکری شکل ندادند، بلکه تغییراتی در ساختار نهادی خود رشته نیز به ارمغان آوردند. با افول نظریه کلان، موقعیت های مهیا برای تحقیقات تخصصی روی پرسش های نظری، پیوسته کم شده اند. شرایط برای پرداختن به نظریه اجتماعی به عنوان یک حرفه – به عبارت دیگر، به عنوان «علم عادی» – به تدریج تحلیل رفته است. نقد نظریه کلان ممکن است به طرز تناقض آمیزی سبب تقویت همان گرایش هایی بشود که مشکل زا قلمداد می شدند. نظریه ممکن است به فعالیت انحصاری نویسندگانی تبدیل شود که از موهبت شرایط نهادی استثنایی برخوردارند. علاوه

< دعوت از خلاقیت هنگام نظریه‌پردازی

ریچارد سوندبرگ، دانشگاه کرنل ایالات متحده آمریکا



امتیاز عکس: لاکلان دونالد، آنسپلش.

به عنوان عوامل مهم برشمرده می‌شوند اغلب آنها بی نیستند که فرد بتواند از آنها به نفع خودش استفاده کند. همان‌طور که گیلبرت رایل تصریح کرده است، دانستن چگونه (معرفت مهارتی یا *knowing-how*) متفاوت از دانستن اینکه (معرفت گزاره‌ای یا *knowing-that*) است.

اما شاید راهی برای تأمل در مطالعات خلاقیت و تبدیل برخی از معرفت‌های گزاره‌ای آنها به معرفت مهارتی وجود داشته باشد. من این فرآیند را ترجمه می‌نامم؛ و روشی که در ادامه به آن می‌پردازم این است که ابتدا نتایج چند مطالعه جامعه‌شناختی شناخته‌شده درباره خلاقیت را ارائه کنم و سپس بکوشم معرفت گزاره‌ای آنها را به معرفت مهارتی ترجمه کنم.

طبیعی است که بخواهید نظریه‌پردازی شما خلاقانه‌تر بشود، اما آیا می‌شود در این جهت تغییری در آن ایجاد کرد؟ اگر می‌شود، چگونه انجامش می‌دهید؟ اکثر افراد اتفاق نظر دارند که دادن نسخه‌ای برای خلاق بودن در عمل غیرممکن است. اما کاری که می‌توانید بکنید، دعوت از خلاقیت است. یعنی شما می‌توانید خودتان را در موقعیتی قرار بدهید که بتوانید در خلق چیزی جدید و باارزش موفق شوید.

برای یک جامعه‌شناس راهی طبیعی برای درک نحوه دعوت از خلاقیت، مراجعه به مطالعات جامعه‌شناختی خلاقیت و دیدن عواملی است که این مطالعات نتیجه گرفته‌اند در اکتشاف و خلاقیت فکری مهم‌اند. اما این کار آن‌طور که به نظر می‌رسد آسان نیست، زیرا عواملی که در تحلیل جامعه‌شناختی

«نظریه‌های قدرتمند و بسیار غیرمنتظره» (چامسکی) است. اگرچه، تیم‌های بزرگ در علوم عادی و انواع اکتشافات فرعی‌تر سرآمدند که با پیگیری یک برنامه پژوهشی موجود به دست می‌آیند.

< نحوه دعوت از خلاقیت

در ابتدای این یادداشت به این نکته اشاره کردم که در حالی که نمی‌توان برای خلاقیت نسخه تجویز کرد، دعوت از خلاقیت شدنی است. همچنین ادعا کردم که کانون اکثر مطالعات خلاقیت، معرفت‌گزاره‌ای است. نشان دادم که یک راه برای حل این مسئله از خلال فرآیندی می‌گذرد که آن را ترجمه نام گذاشتم؛ و اکنون زمانش رسیده است که نشان دهیم ترجمه چه کار می‌کند.

اولین کاری که باید انجام دهید، یافتن هر چیزی است که به نظر می‌رسد خلاقیت را فرامی‌خواند. در مطالعاتی که اشاره کردم، اینهاست: در دیدگاه مرتون، ریزمحیط‌های نیک‌بخت؛ در دیدگاه برت و کالینز، نوع خاصی از شبکه؛ و در دیدگاه ایوانز و همکاران، بزرگی تیم علمی.

قدم دوم سنجش این است که آیا می‌توانید از این عوامل در جهت اهداف خودتان استفاده کنید و چگونه می‌توانید. وقتی این کار را در مورد مطالعات بالا انجام بدهید، نتیجه به شرح زیر خواهد بود. به عنوان مثال می‌توانید تلاش کنید بخشی جزئی از ریزمحیط نیک‌بخت بشوید، یا وارد تیمی بشوید که به نظرتان امیدوارکننده می‌رسد. امید این است که با انجام این کار، ضمیر خودآگاه و ناخودآگاهتان به سبکی خلاقانه به کار بیفتند.

اما در عین حال می‌توان خلاقیت را به تنهایی نیز فراخواند، فرضاً با قرار گرفتن همزمان در دو شبکه تقریباً شبیه به کارگزاری که برت گفته است. راه‌های زیادی برای انجام این کار وجود دارد، مثلاً کاوش در تفکر افرادی غیر از خودتان در یک گروه یا رشته و امید به اینکه وقتی این ایده‌ها با ایده‌های خودتان تماس پیدا می‌کنند، جرقه‌هایی ایجاد کنند.

درست است که هیچ‌گاه نمی‌توان یقین داشت که نتیجه دعوت از خلاقیت موفقیت‌آمیز باشد. با وجود این، وقتی نوبت به نظریه‌پردازی می‌رسد، باید هدف‌تان چیزهای تازه و خلاقانه باشد. شعارش می‌تواند چنین باشد: تا نکنی کوشش آغاز، نخواهی کرد هرگز پرواز. ■

ارتباط با ریچارد سوئدبرگ:

Richard Swedberg <rs328@cornell.edu>

• **مطالعه اول:** شهرت رابرت مرتون به طرح این ادعاست که خلاقیت ممکن است گاهی به‌طور تصادفی یا به لطف نیک‌بختی اتفاق بیفتد؛ نیک‌بختی، اصطلاحی که او رایجش کرد. به عنوان مثال، الکساندر فلمینگ به‌طور تصادفی به کشف معروف پنی‌سیلین رسید. چیزی در ظرف کشت میکروبی افتاده بود و او متوجه شد که باکتری‌ها را از بین برده است. مرتون و الینور باربر در سفرها و ماجراهای نیک‌بختی می‌گویند محیط‌های خاصی، معروف به ریزمحیط‌های نیک‌بخت (serendipitous microenvironments) هست که نیک‌بختی در آنها نسبت به محیط‌های دیگر، احتمال وقوع بالاتری دارد. مرکز مطالعات پیشرفته علوم رفتاری در پالو آلتو (که مرتون به ایجاد آن کمک کرد) یکی از این موارد است؛ جامعه یاران هاروارد یکی دیگر از آنهاست.

• **مطالعه دوم:** شبکه‌ها موضوع مطالعاتی محبوبی در جامعه‌شناسی مدرن‌اند. و می‌توان به عنوان یک نمونه از تحلیل شبکه فنی خلاقیت به «حرفه‌های ساختاری و ایده‌های خوب» رونالد برت اشاره کرد. بحث اساسی در اینجا این است که شخصی که بتواند از دو شبکه بهره ببرد، به اصطلاح کارگزار، در موقعیت خوبی برای بروز خلاقیت قرار دارد. به عنوان مثال شما ممکن است جامعه‌شناس باشید اما با افراد علم دیگری، مثلاً علوم شناختی یا زیست‌شناسی در ارتباط باشید.

• **مطالعه سوم:** تلاش تاریخی‌تر برای کشف اسرار خلاقیت به مدد تحلیل شبکه را می‌توان در تاریخ فلسفه عظیم راندال کالینز، با عنوان جامعه‌شناسی فلسفه جستجو کرد. استدلال این کتاب این است که خلاقیت معلول برهم‌کنش نیروها در سه سطح است: سطح جامعه؛ سطح سازمان؛ و سطح شبکه. به عنوان مثال در روشنگری آلمانی، نیروی جامعه‌گانی، انقلاب فرانسه بود؛ سازمان راه‌گشا، دانشگاه برلین بود؛ و شبکه ایمانوئل کانت و سایرین ساختار ویژه‌ای متشکل از همکاران و دانشجویان و افراد دیگر داشت. یک شبکه خلاق نوعاً در ابتدا چندین جای خالی دارد، در حالی که بعداً به ندرت می‌توان جای اشغال‌نشده‌ای را پیدا کرد.

• **مطالعه چهارم:** یک شبکه مرزهای پراکنده دارد، اما تیم این‌گونه نیست؛ نقشش در علوم مدرن نیز متفاوت است. در سال ۲۰۱۹ جیمز ای. ایوانز، دانشمند علوم اجتماعی رایانه‌ای و همکارانش در مجله نیچر، مطالعه مهمی درباره رابطه بین تعداد دانشمندان در یک تیم و خلاقیت ایشان منتشر کردند. چیزی که دریافتند این بود که تیم‌های خیلی کوچک به اندازه افراد تک در اکتشافات نوآورانه بهتر از تیم‌های بزرگ‌اند. منظور آنها از اکتشافات نوآورانه

< روش‌های نظریه‌پردازی: فراخوانی برای کثرت‌گرایی

میکائیل کارلهدن، دانشگاه کوپنهاگ دانمارک

رابطه بین کار نظری و تجربی را چگونه باید درک کنیم؟ جامعه‌شناسان اغلب درباره آن به منزله امری بسیار مسئله‌مند صحبت کرده‌اند. ادعاهایی مانند «شکافی بسیار ژرف» (پارسونز)، «متارکه» (بلومر)، «حداصلی به شدت مضر» (یواس و نوبل) رایج‌اند. تلاش برای درک این رابطه تاریخی به قدمت خود رشته جامعه‌شناسی دارد. پیشنهادها همراه با عقیده‌های روش‌شناختی تغییر کرده‌اند. با توجه به این تاریخ، رویکرد کثرت‌گرایانه منطقی به نظر می‌رسد. بنابراین یکی از نقاط عزیمت ممکن چنین است: جامعه‌شناس دانشمندی است که روی چهارپایه‌ای با سه پایه می‌نشیند: پژوهش کیفی، پژوهش کمی و نظریه. اگر یکی از این پایه‌ها شکل بدی داشته باشد، چهارپایه ممکن است بشکند و جامعه‌شناس بیفتد.



این «پایه‌ها» دال بر تفکیک درونی جامعه‌شناسی در سه زیرشاخه اصلی آن است، در حالی که چهارپایه به عنوان یک کل دال بر وابستگی متقابل آنها است. مهارت‌ها و دانش متفاوتی در سه زیرشاخه پروراند می‌شود که متقابلاً به کمک یکدیگر می‌آیند. اکنون نیاز به تلفیق این مهارت‌ها و دانش، بدون از دست دادن دستاوردهای تفکیک و تخصصی شدن، تحت عنوان «روش ترکیبی» به بحث گذاشته می‌شود. با این‌همه، تمرکز این کار بیش از هر چیز روی رابطه میان پژوهش کمی و کیفی است. پس پایه سوم چه؟ آیا صرفاً باید به رویکرد روش‌های ترکیبی اضافه‌شان کنیم تا به جای رابطه‌ای دوقسمی، رابطه‌ای سه جانبه را تحلیل کنیم؟ من در این مقاله راه دیگری را پیش‌رویتان می‌گذارم.

< همگی نظریه‌پردازی می‌کنیم

اساس پیشنهاد من این مشاهده است که امروزه اکثر جامعه‌شناسان، به‌نحوی، ادعای نظریه‌پردازی دارند. چنین می‌نماید که دو زیرشاخه اول مستقیماً نظریه‌پردازی را در دل خود دارند، در حالی که نظریه اجتماعی جز به‌طور غیرمستقیم با پژوهش تجربی در ارتباط نیست. به علاوه، گویی نظریه‌پردازی در دو زیرشاخه اول - دست‌کم در درجه اول - قرار نیست به معنای زیرشاخه سوم، نظریه‌های اجتماعی را به کار ببندد و بسنجد. به بیان دقیق‌تر، به نظر می‌رسد این سه زیرشاخه معمولاً رویه‌های نظریه‌پردازی متفاوتی را در خود دارند. اگر این درست باشد، هر تلاشی برای پاسخ به پرسشی که این مقاله را با آن آغاز کردم، باید روابط چندگانه میان کار نظری و کار تجربی را در نظر بگیرد. همچنین نظریه‌پردازی را باید تفکیک‌شده و نیازمند تلفیق دانست؛ بدون این تلفیق دستاوردهای تفکیک از دست خواهند رفت.

جامعه‌شناس دانشمندی است نشسته بر چهارپایه‌ای با سه پایه: پژوهش‌های کیفی، پژوهش‌های کمی و نظریه اجتماعی. اگر یکی از این پایه‌ها بدشکل باشد، ممکن است چهارپایه بشکند و جامعه‌شناس بیفتد. امتیاز عکس: چارلز دلوویو، آنسپلش.

< روش‌های گم‌شده نظریه‌پردازی

می‌دهد. آنچه سه روش اول را از چهار روش دوم جدا می‌کند این است که پژوهش تجربی نمی‌تواند مسائل تحت بررسی در نظریه‌پردازی اجتماعی را حل کند. این مسائل در درجه اول «جامعه‌شناسی بیرون‌گودنشین» می‌طلبند.

البته باید تأکید کرد که روش‌های فهرست بالا را باید در حکم گونه‌های ناب درک کرد. کار نظری اغلب شامل ترکیبی از این گونه‌هاست. به عنوان مثال، روش فرضی-قیاسی (hypothetico-deductive method) را می‌توان ترکیبی از ن ۱ و ن ۲ دانست. نظریه‌پردازی اجتماعی در معنای ن ۵، ن ۶ و ن ۷ اغلب نقطه عزیمت خود را از ن ۴ می‌گیرد. تحلیل چندمتغیره برای عملیاتی شدن به تحلیل تفسیری نیاز دارد و تحلیل تفسیری برای ارزیابی سختیت (relevance) کلی نتایجش به تحلیل چندمتغیره نیاز دارد. گذشته از این، هر دوی این تحلیل‌ها برای تشخیص تأثیر اصول ساختاری بر ایزه‌های مطالعه‌شان به ن ۷، برای تأمل بر نقطه‌های عزیمت هستی‌شناختی‌شان به ن ۵، و برای بررسی ارزش‌مداری (value-ladenness) واقعیت‌ها به ن ۶ نیاز دارند. در مقابل، نظریه‌پردازی اجتماعی برای اجتناب از تهی‌واری نظریه اجتماعی ناب به نتایج پژوهش تجربی نیاز دارد. با این حال، تفکیک جامعه‌شناسی به زیرشاخه‌ها به این معنی است که در هر پروژه پژوهشی خاص فقط برخی از روش‌های نظریه‌پردازی نقش ایفا می‌کنند. اغلب فقط یک یا دو تای آنها به‌طور نظام‌مند دنبال می‌شوند، در حالی که بقیه جانبی‌اند، کاربردهای اختصاصی دارند، و به‌طور ضمنی با نظریه‌پردازی شعور عام جایگزین می‌شوند. تخصصی شدن برای نظریه‌پردازی ماهرانه مهم است، اما همزمان اهمیت تعامل میان زیرشاخه‌ها را یادآور می‌شود.

< دعوت به کثرت‌گرایی نظری

در پایان، پیشنهاد من این است که در هنگام ایجاد پیوند میان کار نظری و تجربی، باید برداشتی از روش‌های چندگانه نظریه‌پردازی را به عنوان نقطه عزیمت در نظر بگیریم. این کار به معنای آن است که نظریه‌پردازی در جامعه‌شناسی نه فقط کاربردی و سنجش نظریه اجتماعی در پژوهش تجربی است، نه جایگزین کردن نظریه اجتماعی با تحلیل چندمتغیره و تحلیل تفسیری. در تاریخ جامعه‌شناسی هر دوی این برداشت‌های غلط رواج داشته است. اکنون، دلالت‌های زیادی وجود دارد که ما را به مسیر اعاده اعتبار از جامعه‌شناسی تحت تسلط تحلیل چندمتغیره رهنمون می‌سازد. شاید با نوعی «علمی شدن» جامعه‌شناسی روبرو باشیم، به نحوی که از دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ شاهدش نبوده‌ایم. این دلالت‌ها پس‌زمینه دعوت به کثرت‌گرایی نظری است. اگر نتوانیم از هر سه پایه چهارپایه‌ای که ما جامعه‌شناسان به آن تکیه می‌کنیم، مراقبت کنیم، همگی سقوط خواهیم کرد ■

ارتباط با میکائیل کارلهدن:

Mikael Carleheden <mc@soc.ku.dk>

۱. Carleheden, M. (در دست انتشار) "Unchain the beast! Pluralizing the method of theorizing" in Fabian Anickler and André Armbruster (eds.) *Die Praxis soziologischer Theoriebildung*. Springer.

۲. واژه armchair در عبارت armchair approach یا armchair sociology ضمن معنی صندلی راحتی دسته‌دار، به دانشی اشاره دارد که بدون عمل، تجربه و مشاهده میدان و فقط از راه غیرمستقیم، یعنی خواندن و شنیدن درباره یک موضوع به دست آمده است. معادل «بیرون‌گودنشین» را از ضرب‌المثل عامیانه «بیرون گود نشست» و می‌گوید لنگش کن «برداشته‌ام که اشاره به موقعیتی راحت و بی‌دردسر برای کسی دارد که بیرون از میدان کشتی که در گود زورخانه انجام می‌گیرد، می‌نشیند و درباره نبرد درون گود نظر می‌دهد. (م)

این پیشنهاد حاکی از آن است که نباید فقط درباره روش‌های تجربی صحبت کنیم، بلکه باید درباره روش‌های نظری هم سخن بگوییم. در قدم اول باید میان تحلیل چندمتغیره، تحلیل تفسیری و نظریه اجتماعی تمایز قائل شویم. با وجود این، اغلب مشخص نیست که وقتی جامعه‌شناسان مدعی نظریه‌پردازی می‌شوند، منظورشان چیست و آن نظریه‌پردازی چگونه انجام می‌شود. به نظر می‌رسد جامعه‌شناسان به‌طور شگفت‌انگیزی حتی در زیرشاخه‌های نظریه اجتماعی، در قیاس با روش‌های تجربی، به ندرت روی هنرورزی یا هنر نظریه‌پردازی تأمل می‌کنند. ما به ندرت کتاب درسی، دوره آموزشی، مجله، فصل‌هایی درباره روش‌ها یا شبکه‌های پژوهشی درباره روش‌های نظری می‌بینیم یا اصلاً نمی‌بینیم. از این رو، رویه‌های نظری را به جای «معرفت گزاره‌ای»، «معرفت مهارتی» رقم می‌زند (رایل). بنابراین به منظور جلوگیری از هردو امپریالیسم روش‌شناختی و نظری و برای توسعه رویه‌های چندگانه نظریه‌پردازی، باید این رویه‌ها را شفاف کنیم، به عبارت دیگر به تدوین روش‌های نظریه‌پردازی بپردازیم.

در مقاله‌ای در دست انتشار^۱، بر پایه بازسازی و بسط تمایزی که گابریل آبند میان هفت معنای نظریه قائل است، هفت روش نظریه‌پردازی مرتبط با سه زیرشاخه جامعه‌شناسی را پیشنهاد کردم که در ادامه آمده است.

• پژوهش کمی (تحلیل چندمتغیره):

ن ۱ تعمیم تجربی واقعیت‌ها و همبستگی‌های میان متغیرها
ن ۲ ساخت فرضیه‌هایی درباره روابط علی میان متغیرها در سطح برد متوسط

• پژوهش کیفی (تحلیل تفسیری):

ن ۳ تفسیر: مفهوم‌پردازی زمینه‌مند (نزدیک و فربه) از برساخت‌های معنایی

• نظریه اجتماعی

ن ۴ تفسیرشناسی نظری اجتماعی

ن ۵ هستی‌شناسی اجتماعی: مفهوم‌پردازی ویژگی‌های بنیادی روابط اجتماعی

ن ۶ نقد اجتماعی: ساخت، بازساخت و ساخت‌زدایی از هنجارها و رویه‌های اجتماعی

ن ۷ نظریه جامعه: مفهوم‌پردازی اصول ساختاری تشکیل‌دهنده اجتماع و تحولات آنها در طول زمان (سطح کلان)

< مشاهده در برابر رویکرد بیرون‌گودنشین^۲

این تفکیک روش‌های نظریه‌پردازی بر اساس دو مؤلفه است: از یک سو، نوع رابطه میان نظریه‌پردازی و مشاهده (مثلاً پیمایش‌ها، مصاحبه‌ها، مطالعات میدانی و آزمایش‌ها)، از سوی دیگر، موضوع نظریه‌پردازی. این واقعیت که نظریه‌پردازی در سه مورد اول مستقیماً در دل پژوهش تجربی قرار دارد، به هیچ وجه آنها را از مسئله پیوند کار تجربی و نظری خلاص نمی‌کند. در همه روش‌های نظریه‌پردازی باید در نظر گرفت که شواهد تعیین ناقصی به نظریه

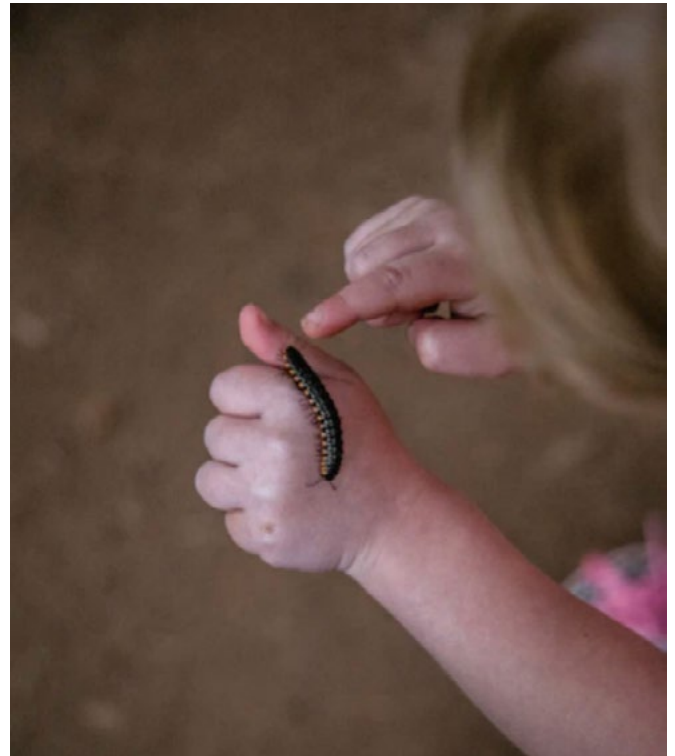
< سراغ جامعه‌شناسی سرخوشانه برویم!

آنا انگستام، دانشگاه لوند سوئد

که مرتون احتمالاً «اولین جامعه‌شناسی بود که موضوع نظریه‌پردازی را به مثابه یک حوزه متمایز دانش، پژوهش و آموزش از باقی حوزه‌ها جدا کرد». او همیشه به دانشجویانش می‌گفت «خوب است که بدانید چه می‌کنید». مرتون، با این حرف، بر اهمیت تصمیم‌گیری آگاهانه درباره چندوچون پیشروی به هنگام نظریه‌پردازی تأکید می‌کرد. سوئدبرگ چنین رویکردی را مفید می‌داند: «این رویکرد توجه ما را به این واقعیت جلب می‌کند که وقتی مشغول نظریه‌پردازی هستیم، باید به چند مسئله که اغلب بدیهی و مسلم پنداشته می‌شوند، توجه کامل داشته باشیم.» از طرف دیگر، «این نگاه که [نظریه‌پردازی] به شکلی خطی و منطقی رخ نمی‌دهد» چندان با تعریف مرتون از پژوهش قاعده‌مند منطبق نیست.

بی‌تردید، یافتن یک «معما؛ چیزی درباره جهان اجتماعی که غریب، غیرعادی، نامنتظره یا بدیع است» و «ایده هوشمندانه‌ای که به معما پاسخ دهد یا تفسیر یا حلش کند» اساس و بنیان نظریه‌پردازی خوب در حوزه جامعه‌شناسی است (اندرو ابوت). اما مفهومی شدن فرایند نوآوری تا چه حد مفید است؟ آیا با افزایش دانش ما درباره «معرفت گزاره‌ای» پدیده‌ها دانش ما درباره «معرفت مهارتی» آن‌ها هم ارتقا می‌یابد؟ می‌توان گفت که این مسئله مفهوم‌گرایی/ضدمفهوم‌گرایی رکن نظریه‌پردازی در باب نظریه‌پردازی است. انیشتین ما را از تحلیل بیش‌ازحد بر حذر می‌داشت (ر.ک. به مصاحبه جرج سیلوستر ویرک با او در سال ۱۹۲۹): «شاید قصه وزغ و هزارپا یادتان باشد.» (اگر یادتان نیست، شعر دوست‌داشتنی کاترین کرستر (۱۸۷۱) را بخوانید!) «پیش می‌آید که تحلیل هم، به شیوه‌ای مشابه، فرایندهای فکری و عاطفی ما را فلج کند.» درسی که باید بیاموزیم این است که دقیق فکر کردن درباره کاری که مشغول انجامش هستیم، ممکن است مخرب باشد و به عملکرد معیوب بینجامد. قصه جالب چارلز سندرز پیرس (۱۹۰۷) — این که چگونه اموال مسروقه را با حدس و گمان ساده و سراسرست پس گرفته بود — را هم می‌شود به همین شکل فهمید. پیام قصه روشن است: به توانایی‌ات در گمانه‌زنی درست اعتماد کن! انیشتین هم دقیقاً همین کار را می‌کرد.

وقتی از انیشتین «علت پیشرفت‌های ناگهانی در عرصه علم» را پرسیدند، او یافته‌های خودش را به شهود و الهام منسوب کرد: «گاهی حس می‌کنم درست می‌گویم، نه این که بدانم درست می‌گویم». او، به شیوه‌ای جالب، میان هنر و علم پل می‌زد: «من آن قدر هنرمند هستم که راحت به تخیلم تکیه کنم.» حرف پیرس هم همین است: دانشمندان باید «هنر کندوکاو» را تصدیق کنند؛ وجه خلاقانه فرضیه‌سازی که بازتاب وجه مقصرباب (hypological) (غیرضروری) چیزی است که استدلال ربایشی (abductive reasoning) نامیده می‌شود. نباید برای نتیجه‌گیری



«دردسر هزارپا»، اثر کاترین کرستر (۱۸۴۱-۱۸۷۴): هزارپا شاد شاد بود/ تا این که وزغ به شوخی/ گفت «آهای، کدام پا را بعد از کدام پا برمی‌داری؟»/ و مغز هزارپا را چوری سردرگم کرد/ که هزارپا توی چاله‌ای حیران ماند/ که چطور باید بدود. امتیاز عکس: زاک لزنویچ، آنسپلش.

«اگر می‌دانستیم چه می‌کنیم، اسمش را تحقیق نمی‌گذاشتند. مگر نه؟» این جمله مشهور را به آلبرت انیشتین منسوب می‌کنند که بی‌شک تجسم کامل انگاره نبوغ است. گوینده این جمله، هر کسی که بوده، روی ضرورت گریزناپذیر شهود انگشت گذاشته: این که بدون تردید مستمر درباره کاری که می‌کنی، ادامه بدهی؛ این که در برابر تفکر ناقاعده‌مند غیرقابلی گشوده باشی؛ این که مطمئن باشی می‌توانی بدون تفکر و تصمیم‌گیری آشکارا منطقی هم به چیزی جالب دست پیدا کنی. درباره‌اش که فکر کنی، می‌بینی که فقط با تفکر انتقادی نمی‌توانی به چیزی نو برسی. می‌توانی؟ برای تولید معماها و ایده‌های اصیل و تازه به تفکر خلاق نیاز داریم. از آن هم بیشتر: باید از سطح معمول خلاقیت بالاتر بروی! باید مثل نوابغ فکر کنی!

اگر این حرف‌ها به گوش رابرت کی. مرتون‌رتون می‌رسید، اولین نفری می‌شد که زبان به اعتراض می‌گشود؟ ریچارد سوئدبرگ گفته است

عجله کنی اما بهتر است فوری بروی سر وقت «چه می شود اگر...؟». از شهودت استفاده کن! به تخلیلت تکیه کن! حالا که همه مان تصویری از ارتباط نبوغ و پژوهش داریم، سعی می کنم پاسخی کوهنی هم بدهم.

توماس کوهن در اواخر عمرش در تأملاتش در باب شیوه نظریه پردازی اش درباره گسست ها در فیزیک گفت: «من کانتی ای هستم که مقوله های متحرک دارد». بگذارید حرفش را ادامه بدهم: کوهن کانتی ای است با مرزهای مبهم؛ کانتی ای که اهمیت نبوغ را بیرون از قلمروی هنرهای زیبا هم درمی یابد؛ کانتی ای که از نیچه هم تأثیر پذیرفته؛ فارغ از درستی یا نادرستی حرفم، من **ساختار انقلاب های علمی** (۱۹۶۲) را در حکم طلایه دار بریکولواژ [بهره گیری خلاقانه از چیزهای موجود برای آفرینش چیزی جدید] می خوانم. آن گونه که شواهد و مدارک تاریخی فعالیت پژوهشی نشان می دهند، کوهن برای فهم معنای گذارهای چشمگیر تعهد در تاریخ علم از نوشته های کانت درباره نبوغ و هنر در *Kritik der Urteilskraft* (۱۷۹۰) (نقد قوه حکم) بهره می گیرد. کانت در پاراگراف های ۴۶ تا ۵۰ می گوید که چه چیزی نابغه را نابغه می کند. افزون بر این، او بر نبوغ به مثابه سبکی از تفکر و خلاقیت تأکید می کند. من حرف او را این طور می فهمم: نابغه، از طریق خلاقیت ناقاعده مند، یک اثر هنری قاعده مند — یک سرمشق (کوهن) — می سازد. دقیق تر بگویم، نابغه انبوه شهودهایش را به فرمی ترکیبی درمی آورد که ایده ای تا آن زمان انتقال ناپذیر را به دیگران و همچنین به «مؤلف» انتقال می دهد، و به این ترتیب از سطح مفاهیم جافاده، بالاتر می رود. به بیان مختصر، نابغه تفکر بی قاعده را در فرم هایی می گنجاند و در مقام فرزند آینده، با طنین اندازی صدایش بر دیگران تأثیر می گذارد.

از این منظر، نابغه به طلایه داری (Vordenker) شبیه است که وقتی امور واقعاً نامتعارف به شدت معذبتان می کند و به شما احساس ناشی بودن می دهد، یخ مجلس را می شکند؛ کسی که صورت بندی هایش به هنر، علم و هر آنچه میان آن هاست، جان دوباره می دهد. حکمت شادان (Gai Saber)! با این حال، کوهن اهمیت جامعه علمی را هم دست کم نمی گیرد (۱۹۶۲: ۱۲۲): «بارقه های شهود»ی که سرمشق پارادیمی نو از دلش زاده می شود، «به تجربه ای وابسته است که با پارادایم کهنه به دست آمده، چه تجربه خلاف قاعده باشد و چه تجربه متجانس» (ایتالیک ها از من هستند)؛ یا به عبارتی، به علم عادی وابسته است. «آن بارقه شهودی» که بر معمایی سابقاً بغرنج «می تابد»، کاری می کند که اجزای سازنده معما را به شیوه جدیدی ببینیم؛ شیوه ای که برای اولین بار یافتن راه حلش را ممکن می کند» اما اگر آن قدر پایبند قواعد باشید که نتوانید تفسیر یا توضیح را به تعویق بیندازید، ممکن است راهتان بسته شود یا از چشمتان پنهان بماند. مهم ترین دلیل اینکه می گوئیم ما پژوهشگران نباید سنت را ماتریسی رسته ای (کوهن) کنیم، همین است. چگونه می توانیم چنین کاری نکنیم؟ با پذیرش «هنر نظریه اجتماعی» (سوئدبرگ) و با به اندازه کافی هنرمند بودن! تمام قضیه همین است: حتی اگر نابغه ناشی، می توانی مثل نابغه ها فکر کنی. نبوغ به چیزی که به آن فکر می کنی مربوط است، نه به شیوه ای که فکر می کنی. و تا وقتی که از شهودهای بهره نگیری — یعنی تا وقتی که تفکر بی قاعده را در فرمها نگنجانی — به ندرت می توان گفت به چیز مهمی رسیده ای یا نه. انجام پیش مطالعه ای سردستی (سوئدبرگ) شاید شروع خوبی باشد. سروکله زدن با معما را به تعویق بینداز!

خود کوهن تجسم حکمت شادان است. ما می توانیم — البته نه محض تفریح و سرگرمی — قصه ساختار انقلاب های علمی را در قالب درام های کلاسیک یونانی تصور کنیم: طغیان یا هوبریس (به پرسش کشیدن فلسفه علم)، دگرگونی یا پری پتی (نقدهایی که او را به توضیح موضوعش واداشتند)، و روان یالایی یا کاتارسیس («تأملاتی درباره منتقدان» و دیگر پس نگاره ها). او از کجا شروع کرد؟ او از پیش می اندیشید.

گاهی خوب است که درباره شیوه تفکر تان تأمل کنید. و چنین کاری مستلزم پیشاندیشی (preflexivity) است!

هنر	علم
نگرش بازیگوشانه	نگرش روشمند
نوآوری	انضباط
شهود	عقلانیت
تفکر غیرفرمال	تفکر فرمال
فرامنتقی	منطقی
فرانقادانه	نقادانه
بی ملاحظه	دقیق
سرخوش	جدی و موشکاف
سیال و رها	هدف گرا
واگرا	همگرا
پیش اندیشی	زرف اندیشی

من در این مقاله تلاش کرده ام درکی از انگاره پیشاندیشی به شما بدهم؛ مفهومی که مشغول قالب بندی اش هستیم. مقصودم از پیش اندیشی چیست و این مفهوم نوظهور بی قواره احتمالاً به چه دردی می خورد؟ یک خط تیره می تواند همه چیز را تغییر دهد و کاری کند که واژه ای نسبتاً بی قواره ناگهان به مفهومی درک شدنی تبدیل شود: پیش اندیشی. اگر معنای کلمه پیشوند را بدانید، قطعاً با معنای پیش- (pre-) هم آشنا هستید. تکواژ انگلیسی flex هم مثل تکواژ لاتین flex- «خمیده» مشتق فعل *flectere* «خم کردن» است. بنابراین، معنای تحت اللفظی ترکیب *preflexive* چنین چیزی است: پیش از خم شدن یا به عبارتی، پیش از خم شدن و پیش از وضعیت خمیدگی. من دوست دارم پیشاندیشی را به مثابه متضاد بازاندیشی (reflexive) که بر اساس آنچه گفتیم، آن را عمل از نو خم شدن می فهمم — معرفی کنم. با این حساب، پیشاندیشی (که بازاندیشی را هم در بطن خودش دارد) را می شود نقطه مقابل سربراهی یا، دقیق تر بگویم، وضعیت عادی پیش رفتن در مسیر مشخص شده دانست. از دیدگاه کوهنی، سربراهی یعنی این که بخواهیم مسئله مطرح شده را به همان شیوه ای حل کنیم که طلایه دارها (Vordenker) مسائل مشابه قبلی را حل کرده اند، یعنی بدون رسیدن به «ایده هوشمندانه ای که به معما [یی حقیقی] پاسخ دهد یا تفسیر یا حلش کند»، به شیوه ای خلاقانه. به باور من، کوهن درباره پیشاندیشی می نویسد، بدون این که نامی روی این پدیده بگذارد. بنابراین تفاوت پیشاندیشی و بازاندیشی را می توان در پرتوی موضع او درباره تفکیک شهود از تفسیر، واضح تر دید: تفکر پیشاندیشانه، در مقایسه با تفکر بازاندیشانه، به شهود متکی است، تا حدی که چیزی شبیه تغییر گشتالتی (نوعی بازربایی) ناگهانی و ساخت نایافته ممکن می شود. با این حساب، پیشاندیشی در کانون نظریه کوهنی درباره علم و جهش های علمی قرار می گیرد. ■

ارتباط با آنا انگستام:

Anna Engstam <anna_helena.engstam@soc.lu.se>

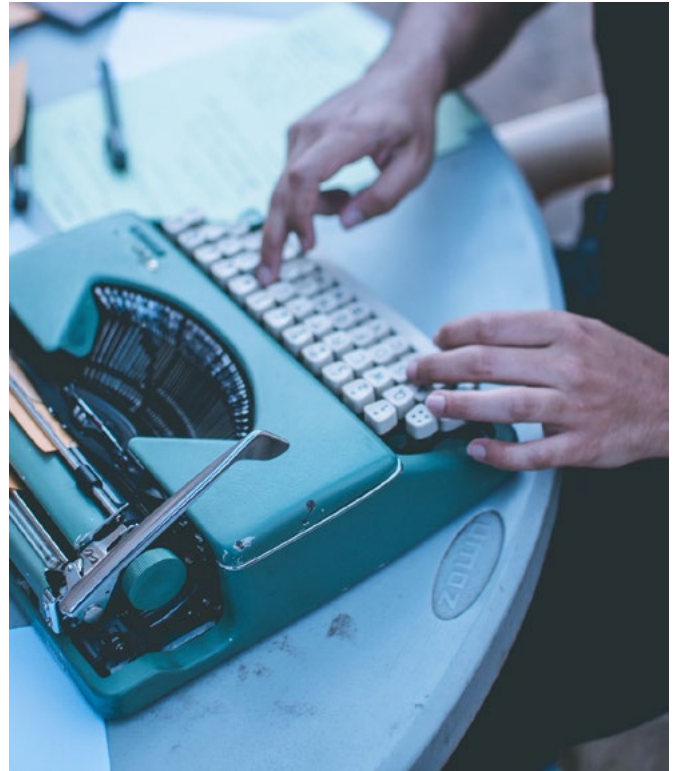
< پس از کلان نظریه: کار میدانی در فلسفه؟

نورا هامالاینن، دانشگاه هلسینکی، و تورو-کیمو لهتونن، دانشگاه تامپره، فنلاند

عمدتاً با سنت «لیبرال» جامعه‌شناسی آمریکایی درمی‌افتادند. نیکلاس لومان و یورگن هابرماس حرف‌های تأثیرگذار و، در عین حال، متفاوتی درباره نظریه ارتباطات یا نظریه سیستم‌ها زدند. متفکرانی مثل آنتونی گیدنز و پیر بوردیو، با تأکید بر نقش «کنش» (practice)، برنامه‌های پژوهشی جدیدی را شروع کردند که هدفشان یافتن حلقه واسطی میان «کنشگران» و «ساختارها» بود. بعدتر، بحث‌های فلسفی‌تری هم در جامعه‌شناسی اروپایی مطرح شدند، از جمله نوشته‌های ژان فرانسوا لیوتار یا ژان بودریار درباره «پست‌مدرنیسم» و — ماندگارتر از آن‌ها — مطالعات میشل فوکو درباره [نقش] قدرت و دانش در شکل‌دهی تاریخی به اشکال غربی سوپژکتیویته.

اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ تغییر مهمی رخ داد که به تحکیم حوزه‌های میان‌رشته‌ای «مطالعات» گوناگون انجامید: مطالعات فرهنگی، مطالعات شهری، مطالعات جنسیت، مطالعات پسااستعماری، مطالعات علم و فناوری، و جدیدتر از همه، مطالعات اقلیت‌های جنسی و جنسیتی و مطالعات پسماند. گرچه پژوهش در این حوزه‌ها اغلب به حد چشمگیری از نظریه‌پردازی برجسته دهه‌های پیش بهره می‌برد، شیوه‌اش در به‌کارگیری دستگاه‌های مفهومی جدید و نو بود. کار جامعه‌شناسانه با انسان‌شناسی، فلسفه، تاریخ و مطالعات ادبی آمیخت و پژوهش، به جای این‌که در پی تعمیم‌های کلی باشد، حول موضوعات تجربی تعریف می‌شد و وجه مشخصه‌اش هم تکثرگرایی روش‌شناختی و تنوع نظری بود. این تکثرگرایی بستری مناسب برای نوآوری‌های مفهومی مرتبط با کار تجربی — از جمله توجه فزاینده به مسائل مکان‌مندی و زمان‌مندی، بدن‌مندی، مادیت، رویه‌های مراقبتی، اشکال معرفتی بی‌عدالتی و مانند این‌ها — فراهم کرد.

اما تعداد کمی از این تحولات با انگاره نظریه کلان اجتماعی سازگارند. تا امروز، تلاش‌های مفهومی و نوآوری‌های نظری بلندپروازانه توانسته‌اند تخیل هم‌عصران ما را صورت‌بندی کنند. در دانشکده‌های جامعه‌شناسی، بیشتر پژوهش‌ها از جنس «علم عادی» کوهنی‌اند، یعنی شیوه‌ها و موضوعاتشان نسبتاً جالفتاده و قوام‌یافته‌اند. اما در حوزه مفهوم‌سازی‌ها، مسیرهای گوناگون و متعددی را می‌شود دنبال کرد که همگی هم مشروع و مقبول‌اند. به نظر می‌رسد خود رشته جامعه‌شناسی هم انتظار ندارد که به واسطه نظریه‌پردازی‌های پرطمطراق، احیا شود؛ نظریه‌پردازی‌های پرطمطراقی که گویی اساساً برای این پدید آمده‌اند که سرگرمی‌ای حاشیه‌ای باشند.



امتیاز عکس: نیل، آنسپلش.

همه اتفاق نظر دارند که در دهه‌های اخیر، اتفاقی شایان توجه در «نظریه اجتماعی» رخ داده است. اما درباره این‌که دقیقاً چه اتفاقی افتاده و اوضاع را چگونه باید ارزیابی کرد، اتفاق نظری وجود ندارد.

< از «کلان نظریه» میانه قرن تا «مطالعات» پایان قرن

مدافعان «نظریه» افسوس می‌خورند که خیل مطالعات تجربی بر علوم اجتماعی سایه انداخته‌اند؛ مطالعاتی که نه میل چندانی به زدن حرف‌های کلی و عام درباره جامعه دارند و نه ظرفیتی برای تجهیز پژوهشگران به ابزارها یا چشم‌اندازهای جدید و مهم. این وضعیت درست برعکس فوران خلاقیت در نظریه اجتماعی در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم است، مخصوصاً از دهه ۱۹۶۰ تا دهه ۱۹۸۰ که اوج رونق «کلان نظریه» (Grand Theory) بود. در جامعه‌شناسی اروپایی، این دوره عصر مناقشه‌های آتشی‌نی بود که مکاتب فکری مختلف از دل آن‌ها پدید می‌آمدند و اغلب رودرروی یکدیگر قرار می‌گرفتند. صورت‌های گوناگون مارکسیسم

< کارآیی نظری کنش زیسته

۱. تمرکز بر ساحت خاصی از حیات و فعالیت انسانی با مرزهای مکانی زمانی مشخص، به جای کار کردن با مقوله‌های ظاهراً جهانی و عام. مثلاً چنین ساحت‌هایی ممکن است تنظیمات نهادی داشته باشند که در آن‌ها، فهمی مدرن احتمال وقوع جا افتاده است؛ چیزی که در کتاب هکینگ با عنوان رام کردن شانس (*The Taming of Chance*) می‌بینیم.

۲. ظرافت نظری کار میدانی در فلسفه مستلزم درگیر شدن با توصیف آنچه در ساحتی مشخص رخ می‌دهد، همراه با اعتقاد راسخ به این است که چنین توصیفی دلالت‌های نظری و فلسفی دارد. مثالش هم مطالعه قوم‌نگارانه مول در سال ۲۰۰۳ در بیمارستانی دانشگاهی در هلند که ادعا می‌کند به «فلسفه تجربی» مربوط می‌شود.

۳. کار میدانی در فلسفه مستلزم کار مفهومی است، هم درباره مفاهیمی که آدم‌ها در ساحت مورد مطالعه به کار می‌برند و هم درباره مفاهیمی که برای توصیف آنچه در این ساحت جریان دارد، تعریف می‌شوند. بر این اساس است که فوکو در *مراقبت و تنبیه (Surveiller et punir)* به بیان «مقوله‌های عضو» گفتمان دخیل در ظهور اشکال جدید سوپزکتیویته در زندان‌ها، بیمارستان‌ها، مدرسه‌ها و ارتش فرانسه قرن نوزدهم قناعت نمی‌کند و ابزارهای مفهومی جدیدی هم برای ساماندهی یافته‌هایش می‌سازد. مفاهیم مشهور او، مثل «میکروفیزیک قدرت»، چنین نقشی دارند؛ مفاهیمی که چون در ساحت توصیف‌شده مشخصی ریشه دارند، اساساً برای به‌کارگیری در «کلان‌نظریه» پدید نیامده‌اند، حتی اگر عملاً بشود آن‌ها را به ساحت‌های دیگر هم برد و برای پژوهش‌های بسیار متفاوت پژوهشگران دیگر هم سودمند باشند.

۴. دست آخر، خیلی‌ها تصور می‌کنند که همه مطالعات برخوردار از ظرافتی که ما آن را کار میدانی در فلسفه می‌نامیم، با مسائل هستی‌شناسانه، یعنی با سر هم کردن واقعیت، سروکار دارند. *آرامیس* لاتور مثال خوبی است. گرچه او ظهور و افول پروژه‌های فناورانه را موشکافانه مطالعه کرده است، به کمک توصیف تجربی است که می‌تواند در قالب عبارت‌های هستی‌شناسانه توضیح دهد همراهی انسانی — جمع بودن — یعنی چه.

پژوهش‌هایی که نقطه اشتراکشان ظرافت کار میدانی در فلسفه است، به جای طرح نظریه‌ای که بشود آن را به شکل بالاب‌پایین به کار گرفت، به شیوه‌ای دیگر بر پژوهش‌های بعدی تأثیر می‌گذارند. این نظریه‌ها شیوه‌های دیدن و ابزارهای مفهومی‌ای بر جای می‌گذارند که، به تناسب سودمندی‌شان، می‌شود در ساحت‌های دیگر به کارشان گرفت و با نیازهای جدید سازگارشان کرد. به عبارت دیگر، ظرافت نظری‌ای که نویسندگانی مثل فوکو، لاتور و مول عرضه می‌کنند، به فراخور ایزه‌های جدید کندوکاو و پرسش‌های جدید مطرح در حوزه پژوهشی‌شان، زمینه را برای نوآوری مفهومی و روش‌شناختی پژوهشگران تازه‌کار فراهم می‌کنند. بنابراین، توسعه نظریه نه فقط در قلمروی «نظریه اجتماعی»، بلکه در مسیر کار جاری در محیط واقعی خود رخ می‌دهد. ■

ارتباط با نویسندگان:

Nora Hämäläinen <nora.hamalainen@helsinki.fi>

Turo-Kimmo Lehtonen <turo-kimmo.lehtonen@tuni.fi>

با این حساب، آیا عمر نظریه اجتماعی به سر آمده است؟ به نظر ما چنین نتیجه‌گیری‌ای اشتباه است. ما، به جای افسوس خوردن بر این که امروزه نظریه‌پردازی دیگر حال‌وهوا و رنگ‌وبوی گذشته را ندارد، می‌خواهیم نشانان دهیم که تفکر نظری چگونه در حوزه‌هایی که کار جامعه‌شناسانه در آن‌ها با انواع متفاوتی از «مطالعات» سروکار دارد، همچنان زنده و پویاست. از این گذشته، ما نام یا برجسی می‌کنیم برای این شیوه حرکت میان میراث‌های فکری مختلف هم پیشنهاد می‌کنیم: کار میدانی در فلسفه.

عبارت «کار میدانی در فلسفه» راج. ل. آستین فیلسوف ابداع کرد تا تأکید کند که برای پس زدن پرسش‌های تعمیم‌دهنده خط‌آلوده در فلسفه، باید خودمان را با کاربردهای متداول زبان آشنا کنیم. بعدتر، پیر بوردیو وقتی درگیر این سؤال بود که چگونه می‌شود فعالیت فیلسوف را به ایزه‌ای برای مطالعات اجتماعی تبدیل کرد، از این عبارت کمک گرفت. پل رابینو هم این برجسب را در معنایی به کار گرفت که به منظور ما نزدیک‌تر است: او متوجه شد شیوه‌های فلسفی نظری طرح پرسش برای کندوکاو واقعیت‌های پیچیده معاصر در عرصه‌های ملموس، مفیدند.

مخرج مشترک متفکرانی که کارشان در چهارچوب «کار میدانی در فلسفه» می‌گنجد، این است که توجه به کردار زیسته (کردار زیسته زبانی، نهادی و غیره) را به خودی خود، به لحاظ نظری، ثمربخش می‌دانند. آن‌ها، به جای این که در پی طرح یک نظریه (توضیحی) «کلان» در جهان موضوع مطالعه‌شان باشند، مایلند که بگذارند واقعیت اجتماعی به آن‌ها یاد بدهد چگونه آن را بکاوند؛ شیوه‌ای که می‌توان آن را روشی پایین‌به‌بالا دانست که در عین حال، به دنبال کسب نتایج نظری قابل توجه است.

< ویژگی‌های معرف میدان وسیع

عبارت «کار میدانی در فلسفه» از قرابت تنگاتنگ فلسفه و رویه‌های انسان‌شناسی حکایت می‌کند. اما به نظر ما، این عبارت حال‌وهوای بسیاری از پژوهش‌های جامعه‌شناسانه امروزی را هم به خوبی منعکس می‌کند. بنابراین، در فهرست منابع کتاب‌ها و نشریات متعدد امروز، به جای نویسندگان نظریه‌های «کلان»، نوع خاصی از پژوهشگران را می‌یابیم که با تکیه بر یافته‌های تجربی و داده‌های تاریخی، فلسفه‌ورزی می‌کنند. این ویژگی را نه فقط در گروه خاصی از فیلسوفان مثل میشل فوکو، برونو لاتور، ایان هکینگ، دانا هاراوی و آنه‌ماری مول، بلکه همچنین در انسان‌شناسانی مثل آنا تسینگ، مریلین استراترن، ادواردو کوهن و تیم اینگولد می‌بینیم؛ انسان‌شناسانی که آثارشان مخصوصاً بر جامعه‌شناسانی که در نقطه تلاقی «مطالعات» مختلف و صورت‌های کلاسیک‌تر پژوهش کیفی کار می‌کنند، تأثیر گذاشته‌اند. به باور ما، مقوله وسیع کار میدانی در فلسفه چهار ویژگی معرف دارد:

< نظریه و (غایت) کردار

آرتور بوئنو، دانشگاه پاساو و دانشگاه گوتته فرانکفورت، آلمان

امتیاز عکس: پسران عکاسی بریستول، پیکسلز.



نهفته کردارها پرده برمی دارند، در واقع توضیحات ناچیزی می دادند. این مقوله‌ها صرفاً کاری می کردند که سراغ راه‌های ارتباط فعالان کنشگران موقعیت‌های مختلف با یکدیگر نرویم.

< تناقض کردار

این گام تا حد زیادی در حکم پیشرانی برای دموکراتیک شدن درک شد. جامعه‌شناسی‌های جدید، با رد تعریف‌های قبلی از کردار، سیاست‌ورزی جدیدی را در پیش گرفتند که اساساً قرار بود از پایین به بالا عمل کند. واقعاً چگونه می‌توان انکار کرد که این رویکردها، در مقایسه با رویکردهای پیشین، کنشگران را جدی‌تر می‌گرفتند؟ چه کسی می‌تواند بگوید که ظرفیت‌های فعالان و انفعالی عوامل به رسمیت شناخته نشده‌اند یا روابط قدرت تحلیلگر و تحلیل‌شونده متوازن‌تر نشده‌اند؟

با این حال، دنبال کردن کنشگران می‌تواند تجربه‌ای آشفته‌کننده باشد. از دهه ۱۹۸۰ و به‌ویژه در دو دهه اخیر، شاهد افزایش گلابه‌ها درباره کیفیت دموکراسی‌هایمان بوده‌ایم. تمرکز قدرت و ثروت به حدی رسیده است که شانسل و پیکتی در یکی از مقاله‌های اخیرشان ادعا می‌کنند «سرمایه‌داری نواستعماری اوایل قرن بیستم‌ویکم، به لحاظ سطوح نابرابری، مشابه سرمایه‌داری استعماری اوایل قرن بیستم است». بگذریم از مسئله تغییر اقلیم که با هر اجلاس بین‌المللی جدید، علی‌رغم اجماع گسترده درباره علل آن، حل شدنش به تعویق می‌افتد. اگر مشکلی این‌جا وجود دارد — که وجود دارد — نمی‌توان گفت که این مشکل خوداندیش نبودن است

بعضی از تأثیرگذارترین روندهای جامعه‌شناسی معاصر حول مفهوم کردار کردار (practice) همگرا شده‌اند (Schatzki et al. 2000). بی‌تردید، تازگی این روندها حاصل تمرکزشان بر این مضمون نیست. در مناقشه‌های دیرپای جامعه‌شناسی اواسط قرن بیستم بر سر عاملیت و ساختار، مفهوم کردار نقشی محوری داشت و شاهد گذاری معنایی از مفهوم «پراکسیس» (Praxis) در مارکسیسم بود. نظریه‌پردازانی مثل بوردیو یا گیدنز کردار را نه در معنای اشکال کنش انقلابی پرولتاریا، که در معنایی کمتر سیاسی، اما فراگیرتر، می‌فهمیدند. کردار، گرچه همچنان در نقطه تلاقی بازتولید اجتماعی و دگرگونی اجتماعی قرار می‌گرفت، نه بر براندازی رادیکال نظام سرمایه‌داری، که بر فرایند مستمر روزمره درونی‌سازی و بیرونی‌سازی ساختارهای اجتماعی دلالت می‌کرد.

با این حال، به نظر نسل بعدی جامعه‌شناسان، فهم چنین رویکردهایی از کردار بیش از حد محدود بود. به باور آن‌ها، تحلیل کنش‌ها به مثابه اجرای عملی فکر نشده ساختارهای اجتماعی عاملیت را به حاشیه می‌راند، تصویری «بیش از حد یکپارچه» از افراد می‌ساخت (Archer 1982) و نهایتاً افراد را «کودن‌های فرهنگی» جلوه می‌داد (Boltanski 2011). چنین تحلیلی با نوعی عدم تقارن اساسی معرفت‌شناختی هم همراه بود، چون کار کشف حقایق ساختاری‌ای را که بومیان توان تشخیص‌شان را نداشتند، به جامعه‌شناس می‌سپرد. نویسندگانی مثل لاتور و بولتانسکی، در مخالفت با این نگاه، بر عاملیت انسان‌ها و قابلیت‌های خوداندیشی انسان‌ها تأکید می‌کردند. آن‌ها می‌گفتند [جامعه‌شناس]، به جای این‌که از بیرون و از بالا نوری به موضوعات تحقیقش بتابد، باید از آن‌ها بیاموزد و با آن‌ها گفت‌وگو کند. به این ترتیب، خود مفهوم ساختار هم به پرسش کشیده شد. مقوله‌هایی مثل «جامعه» یا «سرمایه‌داری»، که زمانی تصور می‌شد از منطق

نکنید، به این معنا نیست که با هیولایی شکست‌ناپذیر روبه‌رو هستید؛ به این معناست که خوش‌تان می‌آید، لذت می‌برید، دوست دارید که از هیولا شکست بخورید». با این حال، انکار وجود فرایندهای سیستماتیک که (تا حدی) کودکان می‌کنند، ما را به شرایطی مشابه سوق می‌دهد، اما از مسیری متفاوت. اگر در هر مواجهه با انسدادهای سیستمی، به خود بگوییم که هنوز فعالیت، مقاومت، و کردار ممکن است، سرانجام این مفاهیم را بی‌قدر می‌کنیم. روزه‌روز نحیف‌تر و از نظر سیاسی ضعیف‌تر می‌شوند؛ هر چه کمتر بخواهیم، کمتر به دست می‌آوریم و بار بعد کمتر می‌توانیم بخواهیم.

بنابراین، چه با فرض وجود نظامی قدرتمند و چه با انکارش، در موقعیت بی‌قدرتی قرار می‌گیریم و احساس شکست می‌کنیم. مشکل خود مفهوم ساختار یا عاملیت نیست، بلکه این واقعیت است که چنین مفاهیمی را موجودیت‌هایی ایستا تلقی می‌کنیم؛ یکی از آن‌ها را همیشه مسلم و مفروض می‌دانیم و دیگری را ناچیز و بی‌ارزش. در مقابل، کاری که پراکسیس می‌کند دقیقاً تصدیق، تبیین و تحول این مخالفت است.

همان‌طور که **جایی دیگر** هم گفته‌ام، با درک این موضوع که، با وجود همه نمودهای ظاهری فعالیت فردی، ما در معرض منطق‌های ساختاری خارج از کنترل‌مان هستیم، لحظه مهمی برای جنبش‌های رهایی‌بخش شکل می‌گیرد. بر خلاف انگاره عاملیت از پیش معین، ما می‌پذیریم که «چرخ‌دنده‌های منفعل ماشین» باشیم. اما این روند نباید این‌جا متوقف شود. اذعان به آسیب‌پذیری بدن ما در برابر منطق‌های ساختاری، به جای این‌که به احساس شکست منجر شود، می‌تواند دقیقاً قدرت مادی بدن را جلوه‌گر کند؛ بدنی که بدون آن، این منطق‌ها نمی‌توانند وجود داشته باشند. به تعبیر مارکس، در کنه سلطه سیستمی (سرمایه) قدرت زنده (کار) موجودات انسانی و غیرانسانی قرار دارد. وقتی این قدرت را به رسمیت بشناسیم و خود را سازماندهی کنیم، می‌شود آن را در مقابل ساختارهای موجود قرار داد و به ساختارهای جدید قدرت بخشید. عاملیت برمی‌گردد. با این حال، دیگر در قالب کنش‌کنشگری تک‌وتنها ظاهر نمی‌شود، بلکه در قالب نیروی زنده جمعی مبتنی بر شرایط آسیب‌پذیری مشترک رخ می‌نماید. ما فقط زمانی می‌توانیم فعال باشیم که انفعال خود را تشخیص دهیم. کردار دقیقاً به این دلیل که می‌پذیریم ممکن است به سرانجام برسد، تبدیل به غایت می‌شود. ■

منابع:

- Archer, M. (1982) "Morphogenesis Versus Structuration: On Combining Structure and Action." *British Journal of Sociology* 33(4): 455-83.
- Boltanski, L. (2011) *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Cambridge: Polity Press.
- Schatzki, T.R., Knorr Cetina, K., von Savigny, E. (eds.) (2000) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

ارتباط با آرتور بوئو:

Arthur Bueno <arthur.bueno@uni-passau.de> / Twitter: @art_bueno

بنابراین به نظر می‌رسد مقوله کردار گرفتار تناقض شده است. هر چه بیشتر بر تکثیر عاملیت‌ها و ظرفیت‌های خوداندیشی کنشگران تأکید کنیم، بیشتر با جهانی مواجه می‌شویم که خواسته‌های ما را نمی‌شنود، راه تلاش ما برای تغییرش را می‌بندد و در شرایطی مخاطره‌آمیز قرارمان می‌دهد (چیزی که نسل جدید جامعه‌شناسان در زندگی‌شان بیشتر و بیشتر لمس کرده‌اند). گرچه این وضعیت قطعاً ساخته نظریه‌پردازان اجتماعی‌ای که در محدوده این رشته کار می‌کنند، نیست اما ما را درباره پیامدهای سیاسی فهم ما از کردار به فکر می‌اندازد. چطور می‌شود در نظر نگیریم که بالاخره با نظام‌ها یا ساختارهایی قدرتمند سروکار داریم؟ چگونه می‌توانیم انکار کنیم که واقعیت‌های ساخته خودمان حالا منطق‌هایی پیدا کرده‌اند که عقل‌مان به فهم‌شان قد نمی‌دهد؟ چه کسی می‌تواند با خوداندیشی بخواهد همه چیز طبق روال معمول باشد؟

< منطق چیزها

به نظر می‌رسد که ما ناخواسته به بحث ساختارهای اجتماعی — و استقلال ظاهری آن‌ها، سازوکارهای پنهان‌شان، و انگیزه‌های ناخودآگاه‌شان — رسیده‌ایم. اما صرف بیان مجدد بدیل نظری بین عاملیت و ساختار، دفاع از یکی در برابر دیگری، اشتباه است، زیرا تضاد آن‌ها نه به «چیزهای منطقی»، که به «منطق چیزها» مربوط است. گسست دائمی عاملیت و ساختار فقط خطایی معرفت‌شناختی نیست، بلکه محصول خود واقعیت اجتماعی است. دقیقاً همین است که قادرمان می‌کند با هر دو طرف کنار بیاوریم. فراتر از صرف ظرفیت داشتن برای فعال، خوداندیش، پویا و چندگانه بودن، ما مجبوریم که این‌گونه باشیم. اما نکته اسرارآمیز این است که ما، در عین حال، با دنیایی روبه‌رو هستیم که عمدتاً با چنین ظرفیت‌هایی بیگانه و حتی دشمن است. به شکلی تناقض‌آمیز، وقتی مدام از ما می‌خواهند تاریخ خودمان را بسازیم، قدرت چنین کاری را از دست می‌دهیم. ما به واسطه فعال بودنمان، منفعل می‌شویم. ما هم خوداندیش هستیم و هم کودکان.

مارکس این منطق عجیب را «فتیشیسم» می‌نامید و لوکاچ «شیء‌انگاری». پس آیا باید در تاریخ به عقب برگردیم و به تعریف آن‌ها از پراکسیس رجوع کنیم؟ بله، اما شاید نه به همان شکل. در هر صورت، توجه به یک نکته حیاتی است: در این سنت، کردار اساساً چیزی است که باید تحقق یابد و صرفاً شامل درونی‌سازی و بیرونی‌سازی مستمر ساختارهای اجتماعی، فارغ از نتیجه، نیست یا به تأیید ظرفیت‌های پیشینی عوامل ربطی ندارد. در عوض، چنین ظرفیت‌هایی در درجه اول به مثابه قابلیت‌هایی درک می‌شوند که فعلیت یافتن‌شان در شرایط کنونی با مانع یا سدی مواجه است. به همین دلیل است که دوگانگی عاملیت و ساختار را نمی‌توان به لحاظ نظری، با دست کشیدن از این یا آن مفهوم حل کرد. مسئله باید در خود واقعیت، در همان «منطق چیزها»، حل شود. این‌جا، کردار با مبارزه، با دگرگونی جمعی، و با رهایی مترادف می‌شود. میانجیگری بین عاملیت و ساختار چیزی نیست که صرفاً توصیف شود، بلکه باید به لحاظ سیاسی تحقق یابد.

< انفعال و قدرت

پذیرفتن این مفهوم به معنای نفی کامل ویژگی‌هایی که جامعه‌شناسی‌های متأخر کردار برجسته‌شان کرده‌اند، نیست. بلکه باعث می‌شود درک متفاوتی از آن‌ها پیدا کنیم. درست است که ناتوانی در شناخت ظرفیت‌های فعال کنشگران می‌تواند به بی‌قدرتی خودتحمیل‌شده در برابر «نظام» همیشه غالب بینجامد. همان‌طور که **لاتور** درباره انگاره سرمایه‌داری گفته، «اگر مدام ناکام باشید و تغییر

< نظریه پردازی اجتماعی ضداستعماری

سوجاتا پاتل، استاد بازنشسته دانشگاه حیدرآباد هند و استاد مدعو کرسی هرلگرن در سال ۱۲۰۲، دانشگاه اومه، سوئد

نظریه اجتماعی ضداستعماری رویکرد خود را از درک انتقادی تفکر ضداستعماری می‌گیرد که از طریق جنبش‌های اجتماعی ضداستعماری رشد کرده و در سراسر جهان گسترش یافته‌اند. اندیشه ضداستعماری به روش‌های مختلف، شکل‌گیری سلسله‌مراتب و سلطه/هژمونی در سرزمین‌های استعماری را مطالعه می‌کند و بنابراین، نوعی تحلیل پیش‌جامعه‌شناختی از نقش‌ها و مداخلات گروه‌های «بومی» علیه استعمار است. برای این کار، تفکر ضداستعماری روشی را برای بی‌اعتبارسازی ایده‌ها، اصول و مفروضات دریافت‌شده‌ای که سلطه استعمارگر بر مستعمره را عادی جلوه می‌دهند تعریف می‌کند و نحوه رشد این دانش مسلط/هژمونیک در کشورهای استعمارگر را به تصویر می‌کشد. علاوه بر این، استعمار را نقطه عطفی تاریخی و نشانگر بهره‌کشی سرمایه‌داری از مردم، مناطق و سرزمین‌ها برمی‌شمارد و بنابراین برای درک مدرنیته معاصر که استعمار/امپریالیسم تعریفش کرده است اقدام به جست‌وجوی اپیستمای جدید می‌کند.

نظریه اجتماعی ضداستعماری پیامدهای استعمار از قرن شانزدهم به بعد در مناطق مختلف عیان شدند و این روند به رشد مبارزات سیاسی ضداستعماری در فضاها و مکان‌های مختلف انجامید، نسخه‌های متعددی از تفکر ضداستعماری و در نتیجه، از نظریه اجتماعی ضداستعماری وجود دارد. این مواضع روش‌شناختی مختلف عبارت‌اند از جامعه‌شناسی بومی، بومی‌گرایی، و روش‌شناسی بومی (آتال؛ آکیووو؛ اسمیت)؛ درون‌زایی و اندیشه درون‌زا؛ برون‌زایی (هونتونجی)؛ جامعه‌شناسی مستقل و خودمختار (العطاس)؛ نظریه فرودستان، ملی‌گرایی مشتق، و تفاوت استعماری (گوها؛ چاترجی)؛ مدرنیته استعماری (بارلو؛ پاتل)؛ استعمار داخلی (مارتین)؛ استعمار قدرت (کویجانو)؛ تفکر مرزی و پیوندزایی (میگنولو)؛ نظریه جنوبی (کانل؛ دسوزا سانتوس)؛ جامعه‌شناسی‌های مرتبط (پهامبرا)؛ و جامعه‌شناسی پسااستعماری (گو). بدون شک، این مواضع مختلف ویژگی‌های منحصر به فردی دارند، اما مخرج مشترکی هم دارند که از یک ضرورت حکایت می‌کند. من می‌گویم که این وجه مشترک وابستگی این رویکردها به نظریه اجتماعی ضداستعماری در حکم یک دیدگاه هستی‌شناختی - معرفت‌شناختی است.

رشد نظریه‌ای اجتماعی بر مبنای تفکر ضداستعماری پدیده‌ای جدید است، زیرا علوم اجتماعی مدت‌ها بحث درباره استعمار/امپریالیسم و رابطه‌اش با مدرنیته را به حاشیه رانده بود. با این حال، از اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰، دوره‌ای که برچسب «نظریه‌های جامعه‌شناختی» به طور فزاینده‌ای با برچسبی دیگر - «نظریه اجتماعی» - جایگزین شد، دیدگاه‌های مرتبط با نظریه اجتماعی ضداستعماری پا گرفتند. این تغییر پس از فروپاشی دیدگاه پوزیتیویستی اواخر قرن نوزدهم جامعه‌شناسی رخ داد؛ دیدگاهی که قاعده‌مندی‌ها را ارزیابی می‌کرد، تحلیل‌های قانون‌مانند انجام می‌داد و از مدل‌های متغیر مبتنی بر رگرسیون برای درک «اجتماعی» بهره می‌گرفت. در حالی که برخی از صاحب‌نظران به هرمنوتیک یا تحلیل تفسیری و ساخت‌گرا متوسل شدند، برخی دیگر برای درک این که آیا کلاسیک‌های جامعه‌شناختی و آثار معیار آن‌ها توان فهم مدرنیته‌های جدید پا گرفته در داخل یا خارج اروپا را دارند یا نه، از ضرورت تاریخی‌سازی این رشته سخن گفتند.

< هستی‌شناسی‌ها و روش‌شناسی‌های بدیع جایگزین منطق و استدلال هژمونیک

< نقطه شروع

با این حساب، نظریه اجتماعی را می‌توان تأملی فلسفی و مبتنی بر جامعه‌شناسی درباره ابرنظریه‌هایی دانست که لنگرگاه‌های هستی‌شناختی - معرفت‌شناختی‌شان را بررسی می‌کند. این صورت‌بندی نظریه اجتماعی به پذیرش [نگرش‌های] «هنجاری» در جامعه‌شناسی منجر شده است (Cher-

نظریه اجتماعی ضداستعماری نه تنها روش‌شناسی را برای ساختارشنکی موقعیت‌های مسلط/هژمونیک در جغرافیاهای مختلف به کار می‌گیرد، بلکه گام‌هایی برای بازسازی آن‌ها به روش‌های جدید و بدیع در متن تقسیم‌بندی جهانی دانش برمی‌دارد. این راهبردی است برای ارائه راه‌هایی برای

«نظریه اجتماعی ضد استعماری گام‌هایی هم برای بازسازی موقعیت‌های مسلط/هژمونیک به روش‌های جدید و بدیع در متن تقسیم‌بندی جهانی دانش برمی‌دارد.»

پیوندهای فضایی استعماری/امپریالیستی را ارزیابی می‌کنند که تنظیم‌کننده جریان کالاها، ایده‌ها، ایدئولوژی‌ها و حوزه‌های دانش بین کلان‌شهرها، نیمه‌پیرامونی‌ها و پیرامونی‌های جهان‌اند.

< بررسی ویژگی‌های اروپامحوری

مشخصاً نظریه اجتماعی ضد استعماری معاصر از ترکیب راهبردهای روش‌شناختی ساختارگرایی، پسا ساختارگرایی، ساختارزدایی با نظریه وابستگی، تحلیل نظام جهانی، و جامعه‌شناسی تاریخی مارکسیستی انتقادی برای مطالعه ویژگی‌های اروپامحوری استفاده می‌کند. در نتیجه، به گونه‌های مختلف استدلال می‌کند که علوم اجتماعی مسلط/هژمونیک (الف) مادامی که برتری تجربه اروپایی مدرنیته را تداعی می‌کنند، قوم‌محورند، (ب) الگوهای تاریخی و فرهنگی اروپایی مدرنیته را تعمیم می‌دهند و در نتیجه وابستگی به مسیر را رواج می‌بخشند، (ج) گاهی بخشی از تاریخ غیراروپایی را از نو می‌سازند یا گاهی آن را پاک می‌کنند تا آن را در قالب دوگانه‌های نژادی، کاستی، جنسیتی و دیگر دسته‌بندی‌های سلسله‌مراتبی بازتولید کنند، (د) مرزها و کرانه‌های علوم اجتماعی را ترسیم می‌کنند، و (ه) نگاهی شرق‌شناسانه [Orientalist] به جهان غیراروپایی دارند.

نظریه اجتماعی ضد استعماری بر ضرورت نقشه‌برداری از زمینه، زمان و مکان برای سامان‌دهی پرسش‌ها و روش‌های تحقیق و درک فرایندها، سازوکارها و رویدادهای تأثیرگذار بر کنش‌ها و کنشگران جهان‌های استعمارگر و استعمارشده تأکید می‌کند. این نظریه اجتماعی به بررسی چگونگی ساخت نظریه‌های اساسی درباره مدرنیته، تأیید اعتبار آن‌ها، بررسی داده‌های تجربی و به‌کارگیری آن‌ها در مطالعات تجربی کمک می‌کند. نظریه اجتماعی ضد استعماری به عنوان کاوشی در مفروضات فلسفی جامعه‌شناسی می‌تواند مبنای جامعه‌شناسی جهانی معاصر شود. ■

ارتباط با سوجاتا پاتل:

Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

ساختارشنکی جریان‌های نهادینه گردش و بازتولید دانش. بحث درباره این موضوع با بیان این که وجود تفاوت‌ها به معنای انسداد این حوزه نیست، به چهارچوب‌بندی مجدد حوزه چندپاره نظریه اجتماعی جهانی کمک می‌کند. در واقع، دیدگاه‌های فوق‌الذکر و نسخه‌های مختلفشان، یک فرض روش‌شناختی را تأیید می‌کنند: دانش «اجتماعی» از نظر ایدئولوژیک با فرایندهای سرمایه‌داری استعماری مرتبط است و نمود زمینه‌هایی در مکان-زمان‌های استعماری است و این دیدگاه‌ها به مثابه دیدگاه‌های مسلط/هژمونیک جهانی ظهور کردند. دعوی این نظریه‌های اجتماعی ضد استعماری این است که نظریه‌های معاصر علوم اجتماعی باید به کمک نظریه سیاست تولید دانش غربال شوند و درک ژئوپولیتیک استعماری/امپراتوری پیش‌نیازی برای ارزیابی نظریه سیاست تولید دانش و مدرنیته است.

نقد اروپامحوری معاصر نقطه شروعی برای خلق هستی‌شناسی از منظر ضد استعماری است. چنین کاری در درجه اول مستلزم شناخت معادله قدرت در دوگانه اروپامحور «من» و «دیگری» است. پژوهش‌های ضد استعماری راه‌هایی برای براندازی این دوگانه و یافتن صدای معرفتی جدیدی برای تعریف «من» ترسیم می‌کنند. این امر محققان را به ابداع روش‌های جدیدی برای بررسی سیاست‌های قدرت/دانش سوق داده است: درون‌زایی پائولین هونتونجی، ساختارزدایی ساختارگرایانه بایگانی راناجیت گوها، و تاریخ‌نگاری مارکسیستی موردی آنیبال کیخانو. این جست‌وجو همچنین به تجزیه و تحلیل تأثیر قدرت استعماری بر ایجاد سلسله‌مراتب در قلمروهای استعماری منجر شده است. این را می‌توان در تمایزی که گوها بین نخبگان ملی‌گرا و فرودستان قائل است، و در درک کیخانو از سازمان‌دهی استثمار بر حسب طبقه و نژاد مشاهده کرد. دوم، این دیدگاه‌ها مدافع فاصله‌گیری از نظریه خطی زمان/تاریخ و نظریه‌های تکامل‌گرایی آن هستند. استدلال‌شان این است که استعمار گسستی معرفتی ایجاد می‌کند و بنابراین، تاریخ باید از این گسست شروع شود. در نتیجه، بیشتر نظریه‌های ضد استعماری مدرنیته که در مناطق استعمارشده مطرح شده‌اند،

< زنان و خلق نظریه اجتماعی ورای آثار معیار

لونا ریبریو کمپوس، دانشگاه ایالتی کامپیناس، و ورونیکا توسته دافلون، دانشگاه فدرال فلومیننس، برزیل

این زنان مسیره‌های بسیار متفاوتی را می‌پیمودند: برخی عمیقاً درگیر ساخت جامعه‌شناسی بودند و برخی دیگر لزوماً دغدغه تأسیس رشته‌ای علمی را نداشتند، اما بینش‌هایی ایجاد کردند که ما اکنون آن‌ها را بینش‌هایی جامعه‌شناسانه می‌دانیم. این زنان، با همه تفاوت‌هایشان، نشان می‌دهند که تاریخ جامعه‌شناسی خطی نیست، بلکه ریشه‌های متعددی دارد و تنوع موضوعی و جغرافیایی‌اش از آنچه ما معمولاً تصور می‌کنیم، بیشتر است.

نهادینه شدن و مردانه شدن جامعه‌شناسی به موازات هم رخ داد. مناقشات آکادمیک و سیاسی‌ای که کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر را در جایگاه کلاسیک‌ها نشانده‌اند، رد حضور زن در ساخت علوم اجتماعی را محو و منابع غیراروپایی را در خاموشی فرو برد. در نتیجه، بسیاری از حوزه‌های تحقیق جنسیتی به حاشیه رانده شده‌اند و تخیل جامعه‌شناختی ما را محدود کرده‌اند. همان‌طور که دورتی اسمیت می‌گوید، دنیای روزمره مسئله‌ای است که درش به روی تحقیقات جامعه‌شناختی باز است. بنابراین موضوعات مغفولی مانند خانواده، ازدواج، سکسوالیته و تولیدمثل فقط مسائل خصوصی نیستند، بلکه موضوعاتی جامعه‌شناختی‌اند.

< موضوعات کلیدی جامعه‌شناسی ساخت زنان

از آن‌جا که حضور زنان در جامعه‌شناسی کلاسیک هرگز به طور نظام‌مند به رسمیت شناخته نشده، ترسیم نقش آن‌ها همیشه دشوار است. ناآگاهی از آثار آن‌ها، کمبود ویراست‌ها و ترجمه‌های جدید، و کم‌شماری پژوهش‌های انتقادی در این زمینه به این روایت که در قرن نوزدهم هیچ زنی به فکر جامعه نبود، جان می‌بخشد. این بی‌توجهی به سهم زنان در تاریخ و آموزش جامعه‌شناسی بر تعریف مفاهیم، نظریه‌ها و روش‌های کلیدی این رشته تأثیر می‌گذارد.

مثلاً در نیمه اول قرن نوزدهم، فلورا تریستان، متفکر فرانسوی پرویی‌تبار، ویژگی‌های وضعیت زنان طبقه کارگر را در خانواده و محیط کار تحلیل کرد. می‌توان گفت که او در مطالعه‌اش درباره طبقه کارگر انگلیسی، که چند سال پیش‌تر از کتاب فریدریش انگلس منتشر شد، از روش مشاهده مشارکتی بهره گرفت. علاوه بر این، او متوجه شد که چگونه روابط سرکوب‌نانه‌ها در تشکیلات قانونی ریشه دارد، بلکه در ساختارها و نهادهای روزمره‌ای مانند کلیسا و خانواده تجسم می‌یابد.



امتیاز عکس: فوتو مونتاژی از وینوریا گونزالس، ۲۰۲۳.

در سال ۱۸۳۸، هریت مارتینو از ایجاد قواعدی برای تولید «تعمیم‌های محتاطانه» درباره جوامع دفاع کرد. تقریباً شش دهه قبل از انتشار کتاب قواعد روش جامعه‌شناختی امیل دورکیم، مارتینو کتاب چگونه به اخلاق و آداب پایبند باشیم را منتشر کرد؛ اثری عالی درباره چالش‌های معرفت‌شناختی مربوط به تولید دانش درباره انسان‌ها و روابط متقابل آن‌ها.

مارتینو امر اجتماعی را حوزه‌ای می‌دانست که در آن نهادها، زندگی مادی، نمادها، احساسات، بدن‌ها و عوامل جمعیت‌شناختی در هم تنیده می‌شوند. او مانند سلف خود، مری ولستون کرافت، معتقد بود سیاست و اخلاق خانگی «در عمل جدایی‌ناپذیرند» و دانشمند فقط برای اهداف تحلیلی می‌تواند حوزه عمومی را از حوزه خصوصی تفکیک کند. در مجموع، مارتینو نظریه‌پردازی بود که مبنای جنسیتی زندگی اجتماعی را تشخیص داده بود.

در سال‌های پس از مرگ مارتینو، او و پیشگامان دیگری مانند فلورا تریستان، آنا جولیا کوپر، ماریان وبر، بتاتریس پاتر وب، جین آدامز، شارلوت پرکینز گیلمن و الکساندرا کولونتای در گمنامی فرو رفتند. مشارکت زنان خارج از بافت انگلیسی‌اروپایی در بحث عمومی و بازار نشر قرن نوزدهم نیز فراموش شد؛ زنانی مثل پاندیتا رامبای، نویسنده هندی، و الیو شراینر، نویسنده اهل آفریقای جنوبی.

اختلاف نظر وجود دارد. نویسندگانی مانند رایوین کانل و پاتریشیا هیل کالینز استدلال می‌کنند که خود ایده [وجود] آثار معیار در مواجهه با جامعه‌شناسی‌ای که مدام پیچیده‌تر و جهانی‌تر می‌شود، ناپایدار است. با این حال، جامعه بین‌المللی جامعه‌شناسان همچنان برای حرفه‌ای‌سازی این رشته، به نویسندگان کلاسیک متکی است.

بخواهیم یا نخواهیم، فرایندهای اجتماعی شکل‌گیری آثار معیار جدید و قدیم ماندگارند. آنچه می‌تواند «نظریه بزرگ» به شمار آید، معمولاً در قالب ترکیب یا غلبه بر تضادهای جامعه‌شناسی کلاسیک ارائه می‌شود. بنابراین، نظریه کلاسیک و معاصر رابطه‌ای بنیادین را حفظ می‌کنند که به نظر می‌رسد عمرش هنوز پایان نیافته است.

برای این که جنسیت دیگر حوزه‌ای فرعی یا حتی مجزا نباشد و وارد هسته جامعه‌شناسی شود، باید نویسندگان زن را در مدار جامعه‌شناسی کلاسیک بگنجانیم و در کتاب‌های درسی به آن‌ها ارجاع بدهیم. در سال‌های اخیر، گام‌های بسیار خوبی برداشته شده‌اند، مانند کارهای پاتریشیا مادو لنگرمن و ژیل نیبروگ-برانتلی، کیت رید، مری جو دیگان و لین مک‌دونالد. اگرچه، ادامه تولید دیدگاه‌های اروپامحور با سوگیری زنانه بی‌معناست. همانطور که العطاس و سینها می‌گویند، یک نظریه جامعه‌شناختی فراتر از آثار معیار مستلزم نگاهی است که به ورای مرزهای اروپا برود.

ما از برزیل، با انتشار مجموعه *Pioneiras da Sociologia*: [پیشگامان جامعه‌شناسی: زنان روشنفکر قرن‌های هجدهم و نوزدهم] در این بحث مشارکت کرده‌ایم. این کتاب الکترونیکی در حال حاضر فقط به زبان پرتغالی در دسترس است. این ابتکار که در کشور بی‌سابقه است، شانزده نویسنده زن با پیشینه‌های مختلف را کنار هم می‌گذارد و پیشنهاد می‌کند که [آثار] آن‌ها در قالبی آموزشی معرفی شوند.

هم‌اندیشی درباره نویسندگان زن مناطق مختلف، چه آثارشان جزو آثار معیار باشند و چه نباشند، چالش‌هایی تاریخی و جامعه‌شناختی به وجود می‌آورد. این مقایسه امکان نسبی‌سازی و نقد نظریه‌های جهان‌شمول و مردم‌محور شمال جهانی را فراهم می‌آورد، پیکربندی‌های تاریخی اجتماعی منحصربه‌فرد را آشکار می‌کند، و همچنین سرخ‌هایی برای تحلیل فرایندهای کلان جامعه‌شناختی جهانی ارائه می‌دهد که مشخصه جهان مدرن اند. بازاندیشی درباره آثار معیار جامعه‌شناسی و فراگیرتر کردن شان وظیفه‌ای است که بر دوش نسل‌های جدید است. ■

مایلم از بنیاد حمایت از تحقیقات ایالت ریودوژانیرو (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro) برای حمایتش از پروژه تحقیقاتی‌مان تشکر کنیم. ما از تعهد این مرکز به پیشرفت دانش علمی و ارتقای تعالی دانشگاهی در برزیل قدردانی می‌کنیم.

ارتباط با نویسندگان:

Luna Ribeiro Campos <lunaribeirocampos@gmail.com>

Verônica Toste Daflon <veronicatoste@gmail.com> / Twitter: @vetoste

پاندیتا رامبای نیز به نوبه خودش آثار متعددی نوشت که در آن‌ها پیچیدگی‌های وضعیت زنان هند را در تلاقی دین، کاست، نابرابری و استعمار شرح داد. رامبای درباره رابطه درونی بین کاست‌ها، اشکال درون‌همسری آن‌ها، تشریفات زندگی روزمره و کنترل زنان نظریه‌پردازی می‌کرد. او از سازوکارهایی می‌گفت که کاست را به رویه‌هایی مانند جهیزیه، یا برخورد با زنان بیوه یا حتی کشتن نوزادان دختر مرتبط می‌کردند. کار او ویژگی‌های جنسیتی گروه‌های اجتماعی و مرزبندی‌ها را آشکار می‌کند.

در پایان قرن نوزدهم، آثار شارلوت پرکینز گیلمن به طور گسترده مطالعه شده بودند. گیلمن عضو انجمن جامعه‌شناسی آمریکا بود و از کیش (cult) ویکتوریایی مادری و خانگی بودن زن انتقاد می‌کرد. او تلاش می‌کرد خانواده و خانه را در بطن تاریخ بگذارد و امر اجتماعی را در قالب شبکه‌ای مترکام از روابط بین خانواده، دولت و بازار می‌دید که ساختاری شدیداً هم‌وابسته می‌ساختند.

ماریان وبر آلمانی هم نه کتاب و ده‌ها مقاله نوشت و در آن‌ها درباره موضوعاتی مانند قانون، ازدواج، مادری، خودمختاری زنان و سلطه پدرسالارانه بحث کرد. ماریان تربیات قانونی ازدواج در جوامع مختلف را به گونه‌ای مقایسه کرد که شبیه رویکرد روش‌شناختی جامعه‌شناسی تاریخی است. او به جای فرودستی در ازدواج، از ایجاد روابط شراکتی و اصلاح قانون در حکم راهی برای تضمین فردیت زن دفاع می‌کرد.

در همان دوره، آلیو شراینر، متفکر اهل آفریقای جنوبی، فعالانه در بحث درباره امکان ایجاد یک ملت آفریقای جنوبی شرکت می‌کرد. او دیدگاهی انتقادی به اقدامات استعماری بریتانیا در قلمروی آفریقای جنوبی داشت و تلاش‌های امپریالیستی برای بهره‌برداری از ثروت معدنی و مردم بومی را محکوم می‌کرد. شراینر در تشخیص تضادهای مربوط به تشکیل دولت و رابطه آن با ملت، قلمرو، نژاد و جنسیت تیزبین بود.

سرانجام، در آغاز قرن بیستم، ارسیلیا نوگیرا کبرا با نیم‌نگاهی به سکسوالیته و شیوه‌های کنترل بدن زنان، اخلاق جنسی در برزیل را نقد کرد. کبرا نشان داد که چگونه قواعد ناموسی، مانند الزام باکره ماندن زنان قبل از ازدواج، با محرومیت از حقوق مدنی برای زنان مرتبط است. به این ترتیب، او نشان داد که نظام حقوقی چگونه بر روابط اجتماعی تأثیر می‌گذارد و معتقد بود که کنترل سکسوالیته می‌تواند مبنایی برای اعمال روابط قدرت باشد.

ما، با جدی گرفتن نوشته‌های این زنان، در پی استفاده تحلیلی از مقوله جنسیت هستیم که عاملی اساسی در زندگی اجتماعی است. ایده ما این است که پرسیم آیا نظریه‌هایی که این زنان تولید کرده‌اند در بازنگری مفاهیمی مانند نظم، کنش، و تغییر اجتماعی و همچنین کار، قدرت، همبستگی و نابرابری کمک‌مان می‌کنند یا نه.

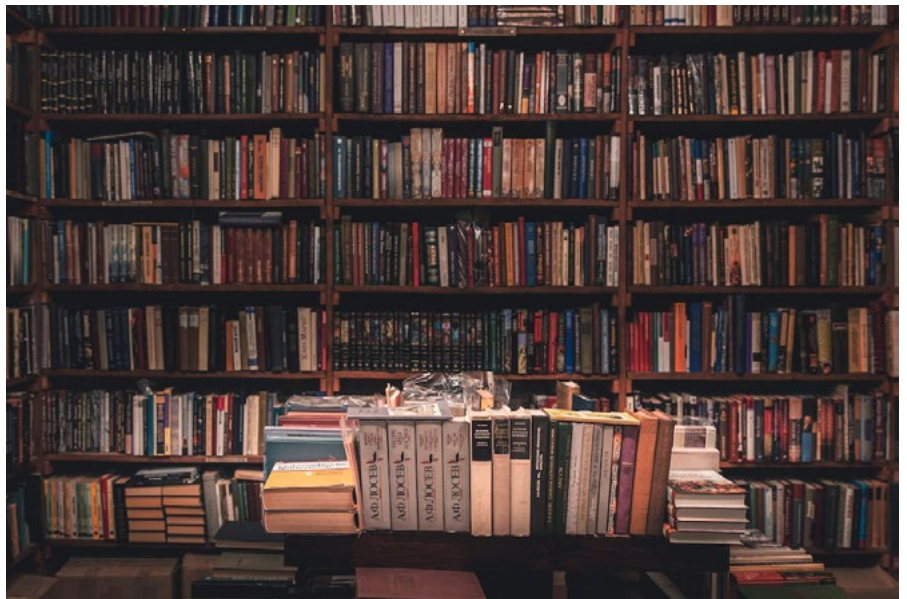
< چالش‌های معاصر به هنگام اندیشیدن درباره آثار معیار

در جامعه‌شناسی معاصر درباره جایگاه آثار معیار جامعه‌شناسی

< دسترسی آزاد، نشریات شیباد یا نشریات اشتراک‌محور

سوجاتا پاتل، استاد بازنشسته دانشگاه حیدرآباد هند و استاد مدعو کرسی هرستون هسلگرن در سال ۱۲۰۲، دانشگاه اومه، سوئد

| امتیاز عکس: استانیسلاو کندراتیف، پیکسلز.



< شروع خوش‌بینانه

جنبش دسترسی آزاد در دهه ۱۹۹۰ ظهور کرد؛ زمانی که اینترنت در نقش وسیله‌ای ارتباطی در دسترس قرار گرفت و در نتیجه، فهم ما از نشر، که تا آن زمان بر محتوای چاپی متکی بود، تغییر کرد. این جنبش خیلی زود اهمیت پیدا کرد و در سال ۲۰۰۱، «ایتکار دسترسی آزاد بوداپست» دسترسی آزاد را چنین تعریف کرد: دسترسی رایگان به تحقیقات داور شده (peer-reviewed) «در اینترنت عمومی که به هر کاربر امکان مطالعه، دانلود، کپی، توزیع، چاپ، جست‌وجو، لینک‌دهی به متن کامل مقالات، واری‌شان برای نمایه‌سازی، انتقال آن‌ها در حکم داده به نرم‌افزار، یا استفاده از آن‌ها برای هر مقصود قانونی دیگر را می‌دهد، آن هم بدون موانع مالی، قانونی یا فنی‌ای به‌جز موانع گریزناپذیر دسترسی به خود/اینترنت». این نهاد همچنین می‌گوید همه حقوق معنوی مقاله متعلق به نویسنده است؛ تعریفی که با مجوزهای مشترکات خلاقانه (Creative Commons) همخوانی دارد.

با افزایش پیوسته پهنای باند، انتظار می‌رفت که هزینه سرانه انتشار مقاله‌های پژوهشی کاهش یابد و ردیف هزینه‌های چاپ و توزیع از همه بودجه‌بندی‌ها حذف شود. فرض بر این بود که چنین چیزی باعث می‌شود بیشتر نشریات به دسترسی آزاد روی بیاورند.

اخیراً یکی از همکارانم در دانشگاهی اروپایی از من خواست برای ویژه‌نامه نشریه انگلیسی‌زبانی با دسترسی آزاد که از ویراستارانش است، مقاله‌ای درباره نظریه جامعه‌شناسی بنویسم. نام نشریه را نشنیده بودم اما فوراً موافقت کردم چون فکر می‌کردم مقاله‌ام در صورت انتشار (پس از بررسی)، می‌تواند خوانندگانی در سراسر جهان بیابد. چنین چیزی می‌تواند راهی باشد برای غلبه بر تنگنای گردش دانش حرفه‌ای که اشتراک نشریات و مقاله‌های پولی بر آن سایه انداخته‌اند. همان‌طور که همه می‌دانیم، بیشتر دولت‌ها، دانشگاه‌ها، پژوهشکده‌ها یا کمک‌هزینه‌های تحقیقاتی یارانه‌ای برای اشتراک نشریات و خرید مقالات پولی پرداخت نمی‌کنند. در نتیجه، گستره نشر محدود می‌شود و گسست‌هایی در جریان اطلاعات و دانش میان جوامع علمی ملی و جهانی پدید می‌آیند. اما با پرس‌وجویی درباره آن نشریه، فهمیدم جامعه دانشگاهی چه درکی از دسترسی آزاد دارد. اکثر همکارانم می‌گفتند نشریات دسترسی آزاد عمدتاً شیباند و نشریات اشتراک‌محور حرفه‌ای هستند. متحیر بودم: چرا همکارانم چنین فکر می‌کنند، در حالی که دسترسی آزاد نشر آزادانه تحقیقات را ممکن می‌کند و زمینه‌ای برای گفت‌وگو و بده‌بستان جوامع دانشگاهی پدید می‌آورد؟

< ادعاهای شیادی

نظارتی — از جمله دانشگاه‌ها — مقالات منتشرشده در آنها را برای ارزیابی عملکرد نمی‌پذیرند. با این حال، آیا همه نشریات دسترسی آزاد واقعاً شیادند؟ **تحقیقات جدید** دربارهٔ فهرست بیل نشان می‌دهد نقص‌های عمده‌ای که او دربارهٔ نشریات دسترسی آزاد ذکر کرده، در نشریات اشتراک‌محور هم وجود دارند. علاوه بر این، همهٔ نشریات دسترسی آزاد هزینهٔ پردازش مقاله را [از نویسنده] نمی‌گیرد. بر اساس «راهنمای نشریات دسترسی آزاد» از بیش از هجده‌هزار نشریهٔ دسترسی آزادی که امروزه در اینترنت داریم، حدود سیزده‌هزار نشریه هزینه‌ای برای پردازش مقالات دریافت نمی‌کنند. در همان تحقیقی که قبلاً ذکر شد، نویسندگان استدلال می‌کنند که به جای دست گذاشتن روی دوگانهٔ نشریات دسترسی آزاد و نشریات اشتراک‌محور، مهم است که سؤالات موشکافانه‌تری دربارهٔ چگونگی ایجاد و نهادینه‌سازی رویه‌های خوب داوری و شفاف‌سازی رویه‌های هر دو نشریات دسترسی آزاد و نشریات اشتراک‌محور مطرح کنیم. همچنین، این سؤال هم مهم است که آیا این رویه‌ها در نشریات بی‌نقص دیگر جاها و مناطق جهان انجام می‌شود یا نه.

ما به تحقیقات بیشتری دربارهٔ این موضوع نیاز داریم، اما ادعای من این است که صنعت نشر بخشی از اکوسیستم دانش است؛ اکوسیستمی که رونقش در گروهی مرکزکی میان مناطق و جوامع زبانی در عرصهٔ تولید و گردش دانش است. صنعت نشر این سیستم را تغذیه و نهادینه می‌کند. این اکوسیستم پس از جنگ جهانی دوم، زمانی که دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی به طور تصاعدی در شمال جهانی و در سراسر جهان افزایش یافتند، شکل گرفت. با این گسترش، دیدگاهی نهادینه شد که می‌گوید حوزه‌های دانش علوم، علوم اجتماعی و علوم انسانی تولیدشده در شمال جهانی جهانی‌اند و همهٔ جوامع دانشگاهی جهان می‌توانند از آن‌ها تقلید کنند.

بعد، این اکوسیستم مسئولیت تولید دانش را به دانشگاه‌ها، پژوهشکده‌ها و لابراتوارهای اروپا و آمریکای شمالی سپرد و این دانش از طریق نشریات و کتاب‌هایی که بخش خصوصی منتشر و چاپ می‌کرد، توزیع می‌شد. زیاد طول نکشید که دانشگاه‌ها و پژوهشکده‌ها مصرف‌کنندگان اصلی نشریات و کتاب‌های علمی شدند و در نتیجه نوعی همزیستی بین آن‌ها و ناشران خصوصی پدید آمد. جای تعجب نیست که ناشران ایالات متحده و انگلستان محصولاتشان را بخشی از بازارهای بین‌المللی می‌دانند اما محصولات دانش سایر کشورها بر اساس منطقه طبقه‌بندی می‌شوند. اخیراً این اکوسیستم تقویت هم شده است زیرا دانشگاه‌ها خواستار ممیزی‌های سختگیرانه برای بررسی عملکرد اساتید شده‌اند و به نشریات اشتراک‌محور مشروعیت بیشتری می‌دهند. جنبش دسترسی آزاد این اکوسیستم را زیر و رو می‌کند و بنابراین تهدیدی است برای همهٔ کسانی که در آن سهیم‌اند.

با این حساب، تکلیف محققان نقاط مختلف جهان که مایل به انتشار یا مطالعهٔ تحقیقات جدیدند، چه می‌شود؟ همچنین ناشران نقاط مختلف جهان که می‌خواهند محتوا(ها)ی متمایز، سبک‌های جدید نوشتن، و رویه‌های متفاوت داوری را رواج دهند، چه می‌شوند؟ امیدوارم بتوانیم به عنوان محققانی که دنبال گفتگوهای جهانی‌اند، بحثی را دربارهٔ این موضوع شروع کنیم. ■

ارتباط با سوجاتا پاتل:

Sujata Patel <patel.sujata09@gmail.com>

با این حال، چنین تغییر بنیادینی رخ نداده است. بر اساس یک ارزیابی جدید، در سال ۲۰۱۳ فقط ۲۵ درصد مقالات منتشرشده جزو مطالب نشریات دسترسی آزاد بوده‌اند. چرا این جنبش نظر همهٔ پژوهشگران را جلب نکرده است؟ یک علتش این فرض است که اکثر نشریات دسترسی آزاد هزینه‌ای برای پردازش مقاله می‌گیرند و بنابراین شیادند: «هر چیزی منتشر می‌شود، اگر هزینه‌اش را بپردازید». تصور رایجی وجود دارد که مجلات دسترسی آزاد از نظر حرفه‌ای صلاحیت ندارند، تحریریه‌هایشان صوری‌اند و اغلب مقالات را به‌دقت بررسی نمی‌کنند.

اولین بار، جفری بیل کتابدار که از اوایل سال ۲۰۱۰ با دسترسی آزاد مبارزه می‌کرد، تعبیر شیاد را برای چنین نشریاتی به کار برد. او **فهرستی از نشریات شیاد** را در اینترنت قرار داده است. از نظر بیل، «ناشران شیاد از مدل طلایی دسترسی آزاد (پرداخت هزینه‌ها توسط نویسنده) استفاده می‌کنند و برای ایجاد بیشترین درآمد ممکن، اغلب داوری هم‌تایان را آن‌طور که باید جدی نمی‌گیرند».

ادبیات جدید نشان می‌دهد شاید بیل تنها کسی نباشد که با دسترسی آزاد مبارزه می‌کند. اتحادیه‌های صنفی ناشران بزرگ و لابی‌گران آن‌ها هم ایده را ترویج کرده‌اند که دسترسی آزاد خطری برای نظام داوری هم‌تایان است. استدلال اصلی آن‌ها این است که نشریات اشتراک‌محور نقشی کلیدی در رویه‌های خوب، به‌ویژه نظام داوری هم‌تایان دارند و این نشریات به واسطهٔ پیوندهایشان با انجمن‌های علمی، اتحادیه‌های حرفه‌ای، و پژوهشکده‌ها نهادینه می‌شوند. آن‌ها، با این‌که اذعان می‌کنند مدل‌های کسب‌وکارشان سودمحورند، ادعا می‌کنند که درآمدشان را با چنین سازمان‌هایی به اشتراک می‌گذارند (مثلاً بودجهٔ انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی به‌شدت به حق امتیاز انتشارات وابسته است) و بنابراین شکلی از تولید دانش را ترویج می‌کنند که هم حرفه‌ای است و هم جهانی. علاوه بر این، آن‌ها می‌گویند که از حقوق مالکیت معنوی نویسندگان و پژوهشکده‌ها محافظت می‌کنند.

بنابراین، اکثر جوامع علمی و انجمن‌های حرفه‌ای از ناشران بزرگ حمایت می‌کنند. این ناشران هم به شکلی تهاجمی در حوزهٔ عمومی مداخله کرده‌اند تا مطمئن باشند که در برابر هر نوع دسترسی آزاد، از حقوق نشریاتشان محافظت می‌شود. مثلاً در سال ۲۰۱۲ چند ناشر (آکسفورد، کمبریج، و تیلور و فرانسیس) از یک مغازه زیراکس در دانشگاه دهلی به دلیل فروش کتاب‌ها و صفحات فتوکپی‌شده به دادگاه‌های هند شکایت بردند. هم دانشگاه و هم دیوان عالی از این مغازه دفاع کردند و پرونده مختومه شد.

< ضرورت دست کشیدن از دوگانه‌های نهادینه‌شده

در این‌که نشریات شیادی هم وجود دارند، شکی نیست. تعداد چنین نشریاتی در ایالات متحده و ژاپن، در کنار هند و ایران، از همه‌جا بالاتر است و نهاد‌های

< به سوی بهبود رفتار سلامتی جویانان در بیهار هند

آدیتیا راج و پایا راج، مؤسسه فناوری پائناوی هند

امتیاز عکس: آنا شوئتز، پیکسلز.



آزمایششان مثبت می‌شد، تا وضعیتشان بسیار وخیم نمی‌شد، از گفتنش سرباز می‌زدند. در بیهار، استانی توسعه‌نیافته در هند، به دلیل کمبود زیرساخت‌های سلامت همگانی شرایط بحرانی‌تر بود. این امر اهمیت افراد در هر جامعه‌ای را نشان می‌دهد که در رفتار سلامت‌جویانان (health seeking behavior) مشارکت می‌کند.

رفتار سلامتی‌جویانان در ادامه اقدامات پیشگیرانه و درمانی مفهوم‌پردازی شده است؛ اقداماتی که اعضای جامعه برای درمان بیماری احتمالی یا حفظ

شرایطی که کووید ۱۹ ایجاد کرد، به معنی آن بود که تغییرات رفتاری برای کنترل شیوع ویروس در همه جوامع تبدیل به هنجار شدند. دولت‌ها بارها قرنطینه را مقرر کردند و مداوماً درباره فاصله فیزیکی، جدا کردن خود از دیگران، قرنطینه خانگی، استفاده از ماسک و دستکش در مکان‌های عمومی، شستن مکرر دست‌ها و جز اینها به مردم هشدار می‌دادند. با وجود این تلاش‌ها، دولت هند ناتوان از کنترل اوضاع بود. همان‌طور که مداوماً در رسانه‌های عمومی گزارش می‌شد، اکثریت جمعیت هند به دستورالعمل‌ها پایبند نبود و از آن مهمتر حاضر نمی‌شدند برای ویروس آزمایش بشوند. همچنین اگر افرادی

از آنجایی که تخت‌های بیمارستانی و سایر منابع درمانگاهی کمیاب بودند، مردم ترجیح می‌دادند به جای گشتن به دنبال تسهیلات پزشکی در دسترس، در خانه بمانند، تا مگر شرایط وخیم شود. کمبود دسترسی به اطلاعات و منابع مانع بزرگی برای کمک گرفتن بود و همچون مانعی بر سر رفتار سلامتی جویانه مثبت عمل کرد. از این رو، بسیاری از مردم داروهای خانگی را انتخاب کردند (حدود ۲۷ درصد)، تعداد کمی با تلفن از پزشک(ها) مشورت گرفتند (۱۶ درصد) و تعداد اندک دیگری به کلینیک پزشکان مراجعه کردند (۱۱ درصد)، در حالی که نسبت زیادی (۴۶ درصد) فقط به اطلاعات دوستان و آشنایان و البته - رسانه‌های دیجیتال اتکاء کردند.

به آنهایی که آزمایششان مثبت بود، توصیه شد که در جداسازی و قرنطینه بمانند، اما چنین رفتاری در بستر اجتماعی هند مرسوم نیست. در واقع، افراد آلوده از ترس انگ نمی‌خواستند شرایطشان را برای جامعه فاش کنند.

ما بر اساس تحلیل‌مان معتقدیم که مردم با وجود آمادگی برای پابندی به رفتار سلامتی جویانه لازم برای مقابله با پاندمی کووید ۱۹، همزمان دچار کمبود اطلاعات بودند که بزرگترین مانع بر سر رفتار سلامتی جویانه در این وضعیت بود. مردم در مراحل ابتدایی ابتلا، به دلیل ترس و ناآگاهی رغبتی به درخواست کمک پزشکی نداشتند. بنابراین، نیاز اکنون ما ارائه آموزش سلامت متناسب با زمینه برای بهبود رفتار سلامت جویانه، به ویژه در استان توسعه‌نیافته‌ای مانند بهار است.

< از نگاه امروز

کووید ۱۹ هنوز تهدیدی در جریان برای سلامت عمومی است. رویه‌های جمعیتی و بهداشتی باید برای هدف مبارزه با شرایط، پایدار و برای جامعه پذیرفتنی باشند. ما بر اساس یافته‌های مطالعه‌مان پیشنهاد می‌کنیم که مداخله‌های اجتماعی آموزش سلامت متناسب با زمینه برای بهبود رفتار سلامتی جویانه در جامعه ضرورت فوری دارد و باید اجرا بشود. رویکرد یکپارچه گنجاندن آموزش سلامت به عنوان بخشی جدایی ناپذیر از سیاست سلامت برای بنیان‌نهادهای تغییرات رفتاری در جوامع مفید خواهد بود و به ارتقاء سلامت منجر خواهد شد.

مطالعات پیگیری اخیر ما نشان داده است که پس از کووید ۱۹، مردم شروع به مراقبت بیشتر در زمینه بهداشت، نظافت و سبک زندگی سلامت‌محور کرده‌اند. ارتقاء آموزش سلامت و سرمایه‌گذاری در ارتباطات مرتبط با سلامت به مردم امکان می‌دهد تا از رفتار سلامتی جویانه درک بهتری داشته باشند؛ چیزی که باعث به راه افتادن روند ارتقاء سلامت خواهد شد. این امر مردم را قادر خواهد ساخت تا در مسائل سلامت خودشان دخیل شوند تا بر نابرابری‌های موجود در سلامت غلبه پیدا کنند. بنابراین، آموزش سلامت نیاز روز ماست. ■

ارتباط با نویسندگان:

Aditya Raj <aditya.raj@iitp.ac.in> / Twitter: @dradityaraj

Papia Raj <praj@iitp.ac.in>

وضعیت سلامت اتخاذ می‌کنند. رفتار سلامتی جویانه شامل افرادی می‌شود که «انتخاب‌های سلامتی بخش» می‌کنند. این رفتارها در فضاهای جغرافیایی و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت‌اند. درک عوامل بازدارنده مردم از پذیرش رفتار سلامتی جویانه مترقی برای بهبود شرایط اهمیت دارد. همچنین حیاتی است که بدانیم چگونه می‌توان مردم را برای پروراندن رفتار سلامتی جویانه مثبت تشویق کرد. علی‌رغم اینکه رفتار سلامتی جویانه یکی از مؤلفه‌های مهم سلامت همگانی است، هیچ پژوهش شایان توجهی با هدف فهم موانع تسهیل‌کننده‌های آن در هند یا به‌طور خاص در بهار در دست نیست.

< درس‌هایی برای آموختن از مطالعه مقطعی انجام‌شده در بهار

ما در پاتنا، مرکز بهار، مطالعه‌ای مقطعی ترتیب دادیم. بیشترین درصد گسترش کووید ۱۹ و مرگ و میر ناشی از آن در هند در پاتنا ثبت شد. ما رویکرد روش آمیخته (mixed-method) را به کار گرفتیم و داده‌های اولیه را طی پاندمی، بین آوریل تا ژوئیه ۲۰۲۱ جمع‌آوری کردیم. تحلیل داده‌هایمان نشان داد که ۴۳ درصد از کل پاسخ‌دهندگان گزارش داده‌اند که آزمایش کووید ۱۹ خودشان مثبت بوده در حالی که ۳۴ درصد اظهار داشتند که آزمایش یک یا چند نفر از اعضای خانواده‌شان مثبت بوده است، و ۲۳ درصد گفتند هم آزمایش خودشان و هم آزمایش اعضای خانواده‌شان مثبت بوده است. شکاف جنسیتی چشمگیری میان افراد با آزمایش مثبت وجود داشت: در حالی که ۶۹ درصد مرد بودند، فقط ۳۱ درصد زن بودند. زنان از لحاظ فیزیولوژیک قوی‌تر از مردان‌اند و در شرایط مشابه زنان شانس بیشتری برای مقاومت و زنده ماندن دارند. همچنین بر ساخت‌های اجتماعی و مناسبات جنسیتی درون خانوارها نشان می‌دهد که سلامت اعضای مرد همیشه اولویت داشته است. شاید وقتی زنان علائم داشتند، آزمایش نمی‌دادند.

به غیر از جنسیت، ۴۰ درصد از پاسخ‌دهندگانی که تستشان مثبت بود، در گروه سنی ۲۵ تا ۲۹ سال بودند که نشان می‌دهد افرادی که جایگاهی بیشتری داشته‌اند و در تماس با محیط بیرون بوده‌اند، در برابر سرایت کووید آسیب‌پذیرتر بوده‌اند. متأسفانه چندین نفر از پاسخ‌دهندگان یک یا چند مورد مرگ ناشی از کووید ۱۹ را در خانواده خود گزارش کردند. در مطالعه ما، اکثر موارد منجر به مرگ (۸۸ درصد) در ساختمان‌های چندطبقه زندگی می‌کردند و فقط ۱۲ درصد در خانه‌های شخصی زندگی می‌کردند. همچنین مشاهده کردیم که ۶۷ درصد آنها در بخش خدمات کار می‌کردند، ۲۶ درصد خوداشتغال بودند و بقیه شغلشان را مشخص نکردند. صرف‌نظر از پیشینه اجتماعی و جمعیت‌شناختی، در بین همه پاسخ‌دهندگان برای انجام آزمایش کووید ۱۹ اکراه وجود داشت. وقتی از آنها پرسیده شد که چگونه متوجه شدند به کووید ۱۹ آلوده شده‌اند، اکثر آنها اظهار داشتند که علائم این ویروس در آنها آشکار شده و حدس زده‌اند که آلوده شده‌اند. هنگامی که از آنها پرسیده شد که چرا این حدس‌ها را از طریق آزمایش تأیید نکردند، پاسخ‌ها متفاوت بود. دلایل ذکر شده عبارت‌اند از عدم اطلاع کافی در مورد امکانات آزمایش (۲۷ درصد)، عدم دسترسی به توصیه‌های کارکنان پزشکی (۱۲ درصد) و مهمتر از همه، ترس از انگ اجتماعی در صورت مثبت بودن آزمایش (۵۹ درصد).

< بحران سلامت روان در اسپانیا: چرا جامعه‌شناسی مهم است؟

سیگیتا دوبلیته، دانشگاه اُیدو، اسپانیا

کشور خبر می‌دهند. مرگ‌ومیر ناشی از خودکشی در حال افزایش است. مصرف داروهای ضدافسردگی در بیست سال گذشته سه برابر شده و یکی از بالاترین آمارها در اروپاست. بدتر از آن، اسپانیا بیشترین مصرف داروهای ضداضطراب را در جهان گزارش می‌کند. بررسی سلامت روان کارکنان دولتی اسپانیا در سال ۲۰۲۲ این ارقام را در ارتباط با هم قرار می‌دهد: تقریباً نیمی از این کارکنان برای کاهش اضطراب ناشی از کار به داروهای اعصاب و روان وابسته‌اند.

بنابراین، این ارقام نه تنها مسائل فردی، بلکه فرایندهای اجتماعی را نیز منعکس می‌کنند. با این حال، رسانه‌ها بلافاصله سراغ روان‌پزشکان و روان‌شناسان می‌روند، نه سراغ جامعه‌شناسان. درست است که وقتی پای کمک به افراد در میان باشد هیچ چیز جای علوم روان را پر نمی‌کند، اما این رشته‌ها معمولاً مثل مدل پزشکی (زیستی) به زمینه‌زدایی و فردی‌سازی گرایش دارند. نظرات پزشکان اغلب با درخواست منابع بیشتر برای مراقبت‌های روانی پایان می‌یابد: متخصصان بیشتر و خدمات بیشتر. این قطعاً مهم است. با این حال، من معتقدم که ما باید پاسخ‌های دیگر را نیز در نظر بگیریم.

< فرهنگ و ارزش خود

قطعیت‌های فرهنگی — هم قطعیت‌های عمومی‌ای که از طریق روابط اجتماعی و نهادها (باز) تولید می‌شوند و هم قطعیت‌های شخصی تجسم‌یافته در فرایند اجتماعی شدن — انتظارات، تصمیم‌ها و کنش‌های ما را با تضمین «انسجام دانش کافی برای عمل روزمره» هدایت می‌کنند (Habermas 1987). فرهنگ، آن‌گونه که نتولیرالیسم تقویتش کرده، به طور فزاینده‌ای با سناریوهایی از خود به ما عرضه می‌شود که بر رقابت، موفقیت مادی و مصرف سبک‌های خاص زندگی تأکید دارند (لمونت ۲۰۱۹). تعاریف زندگی ارزشمند همگن‌تر می‌شوند و عمدتاً، بیش از سایر معیارهای ارزش اجتماعی، بر عملکرد تولیدی و مصرف مبتنی هستند.

تصور بر این است که همه می‌توانند با سخت‌کوشی و تلاش به اهداف تعریف‌شده برسند؛ تصویری که به طبقه‌بندی «برندگان» — که اعتقاد بر این است که سخت کار می‌کنند و به خودشان فشار می‌آورند — و «بازندگان» — که فرض می‌شود فاقد چنین استعدادهایی‌اند — می‌انجامد. اما این معیارهای ارزش خود، فارغ از میزان تلاش، برای همه قابل دسترسی نیستند. به دنیا آمدن



امتیاز عکس: آدرین سوانکار، آنسپلش.

گرچه مداخلات فعلی سلامت روان معمولاً در قلمروی مراقبت‌های بهداشتی قرار می‌گیرند و در نتیجه درون نظام تلقی می‌شوند، سلامت روان بخشی از زیست‌جهان است و با فرهنگ، روابط اجتماعی و شخصیت فرد پیوند دارد. جامعه‌شناسی برای درک بهتر سلامت و پریشانی روان چیزهای زیادی برای ارائه دارد. این‌جا من، با اشاره به این‌که ما شاهد اختلال در بازتولید فرهنگی و انسجام اجتماعی بوده‌ایم، از نقش پررنگ‌تر جامعه‌شناسی هنگام پرداختن به این مسائل دفاع می‌کنم. این‌ها در قالب سرگشتگی فرهنگی، از خودبیگانگی و در نتیجه آسیب‌های روانی آشکار می‌شوند. بحث من بر مورد اسپانیا متمرکز است، اما قطعاً برای خوانندگان سایر کشورها هم غریبه نیست.

طی یک سال اخیر، سلامت و بیماری روان توجه بی‌سابقه‌ای را در حوزه عمومی اسپانیا به خود جلب کرده است. سیاستمداران، روزنامه‌نگاران و کنشگران همگی به آمارهای ملی و بین‌المللی استناد می‌کنند که از افول سلامت روان در

اجتماعی و عاطفی کمتری در شبکه‌های خود حساب می‌کنند و اساساً احساس بی‌کسی‌شان بیشتر شده است.

بنابراین، همان‌طور که اختلالات حوزه فرهنگی به سرگشتگی فرهنگی می‌انجامد، اختلال در روابط اجتماعی — اعم از روابط کاری یا روابط اجتماعی غیررسمی — به بیگانگی فزاینده بین افراد منجر می‌شود. این روند، در جای خود، به ناهمخوانی انتظارات مبتنی بر اجتماعی شدن افراد و چندانچون زندگی کنونی‌شان می‌انجامد و باعث می‌شود بعضی زندگی‌ها (نا)زیستنی‌تر از زندگی‌های دیگر به نظر برسند، [ادراکی] که می‌تواند در قالب آسیب‌های روانی نمایان شود.

< نظام

در نهایت، گرچه این‌جا من بر زیست‌جهان تمرکز می‌کنم، هدف جامعه‌شناسی باید پیوند دو لایه جامعه باشد، جایی که نظام با حوزه‌های اقتصادی و سیاسی — بوروکراتیک خود «باید شرایط را برای حفظ زیست‌جهان‌های اجتماعی فرهنگی فراهم کند» (هابرماس ۱۹۸۷). بنابراین بحث ما از خدمات بهداشت روانی — که قطعاً می‌تواند رنج فرد را کاهش دهند — فراتر می‌رود. در وضعیت کنونی، افراد به زیست‌جهانی باز می‌گردند که بیگانه و فاقد معناست.

تا وقتی که نظام‌های ارزش را به‌گونه‌ای گسترش ندهیم که افراد بیشتری احساس ارزشمندی کنند، تا وقتی که روابط و فرصت‌های کاری به‌گونه‌ای بهبود نیابند که کار پاداش تلاش را بدهد، یا تا وقتی که در سیاست‌های اجتماعی مانند مسکن و خانواده — که از قدیم در اسپانیا ضعیف بوده‌اند و رتبه ارزشی را ارتقاء و انتقال می‌دهند سرمایه‌گذاری نکنیم، اوضاع به همین منوال می‌ماند. به عبارت دیگر، چرخه معیوب زیست‌جهان بیگانه و بی‌معنا از یک سو، و مقابله با علائم — و نه علت‌های — اختلالات سلامت روان از سوی دیگر، ادامه می‌یابد.

ما جامعه‌شناسان در موقعیتی هستیم که بتوانیم این فرایندها و تبیین‌ها را مطرح کنیم. با این حال، تحقیقات جامعه‌شناسانه حتی در صورت پرداختن به سلامت و بیماری روان، در محدوده جامعه‌شناسی پزشکی می‌ماند. با وجود این، عبور از مرزها به سمت مثلاً جامعه‌شناسی فرهنگی یا اقتصادی می‌تواند برای دانش و عمل بسیار مفید باشد. بنابراین، من بر این باورم که زمان تقویت این گفت‌وگو میان زیرشاخه‌های مختلف جامعه‌شناسی فرا رسیده است. ■

منابع:

- Ayala Cañón, L., Laparra Navarro, M. and Rodríguez Cabrero, G. (eds.) (2022) *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España*. Madrid: Fundación FOESSA.
- Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A critique of Functionalist Reason*. Vol. 2. Cambridge: Polity Press.
- Lamont, M. (2019) "From 'having' to 'being': self-worth and the current crisis of American society." *The British Journal of Sociology* 70(3): 660–707.

ارتباط با سیگیتا دوبلیته:

Sigita Doblytė <doblytesigita@uniovi.es>

در خانواده‌های ثروتمند در اسپانیا مزیتی استثنایی به فرد می‌دهد. هر قدر هم که سخت درس بخوانید و کار کنید، اگر فقیر به دنیا بیایید، بخت موفقیت‌تان بسیار کمتر از هموطنان مرفه‌ترتان است.

بیشتر مردم پیش‌بینی‌های آینده‌شان را بر اساس سناریوهای فرهنگی جافتاده‌ای می‌سازند که ریشه در آرمان‌های موفقیت مادی دارد. بسیاری از آن‌ها با فرصت‌های عینی‌ای مواجه می‌شوند که با چنین تخیلاتی در تضادند، اما می‌بینند که خوش‌اقبال‌ترها در زندگی راحت‌ترند. این ناهمخوانی انتظارات تجسم‌یافته و فرصت‌های عینی ممکن است به بحران در جهت‌گیری فرهنگی و احساس غم، خشم یا شرم بینجامد. گمان می‌کنم از دست دادن (باور به) آینده از سراسرترین راه‌های بدبختی است.

< کار و روابط اجتماعی

علاوه بر محرومیت مادی، جامعه‌شناسی گاهی با رنج موقعیتی هم سروکار دارد. مثلاً دانشجویی جوانی که نمی‌تواند شغل مناسبی به دست آورد اما امنیت شغلی و وجهه اجتماعی به عنوان پاداش سال‌ها درس خواندن و تلاش به او «وعده داده شده»، علیرغم موقعیت نسبتاً ممتازش، ممکن است اضطراب وجودی را به اندازه دیگران تجربه کند. از جمله و فراتر از موضوع پرداخت منصفانه، نظرسنجی‌ها در اسپانیا از ارتباطی میان پریشانی روانی و معنادار یا بی‌معنا بودن کار حکایت می‌کنند.

روابط نهادی تقویت‌کننده خودمختاری، عزت و ارج‌شناسی در محیط کار، با افزایش همبستگی بین اعضای سازمان و فراتر از آن، با پاداش‌دهی به تلاش، و در نتیجه با کمک به ایجاد فرصت‌های عینی متناسب با انتظارات ذهنی در محیط کار، رفاه کارکنان را افزایش می‌دهند. کار معنادار انسجام اجتماعی زیست‌جهان را ارتقا می‌دهد. با این حال، این نوع خصلت‌های کاری در اسپانیا به‌شدت رو به افول‌اند: خودمختاری، کرامت، و تشخیص کمتر شده‌اند و پریشانی روانی بیشتر.

با وجود این، اختلال در روابط کاری می‌تواند با همبستگی در شبکه‌های اجتماعی غیررسمی تخفیف یابد، به‌ویژه در جوامع جنوب اروپا که برآورد می‌شود فرهنگ‌های خانوادگی قوی‌تر و پیوندهای غیرخانوادگی ضعیف‌تری دارند. اما همه روابط اجتماعی — خانوادگی و غیرخانوادگی — در اسپانیا در حال از سر گذاردن افول قدرت و کارکرد خود هستند (Ayala Cañón et al., 2022). این روند قبل از همه‌گیری کووید ۱۹ آغاز شد، اما با آن شتاب بیشتری گرفت: افراد کمتر با دوستان و خویشاوندان‌شان ملاقات می‌کنند، روی حمایت

< وسعت‌بخشی به گفتمان حقوق بشر با به رسمیت شناختن خشونت نهفته

پریادار شینی بهاتاچاریا، مقام اداری دولت هند



پارادایم حقوق بشر نوعی نگاه عمیق همدلانه به جهان است و بر این فرض اساسی استوار است که زندگی انسان ارزشمند است و شأن و معنایی دارد. این پارادایم از نظر ساختاری تکامل یافته و از قساوت‌هایی که زنان و مردان در طول تاریخ متحمل شده‌اند، درس گرفته است. با این حال، این پارادایم هم مانند هر پارادایم دیگری در بستری تاریخی پدید آمده است. در بستر تاریخی پارادایم حقوق بشر، جریان‌های فکری پوزیتیویسم حقوقی و فردگرایی با اولویت موضوعی تجربه‌گرایی عینی و فرد منفک‌شده‌سیطره داشته‌اند. حالا زمان غنی‌سازی و وسعت‌بخشی به پارادایم حقوق بشر، با تمرکز بر ارزش تلاقی‌محوری و دانش موقعیت‌مند در درک ماهیت

امتیاز عکس: تصویرسازی «ما یکدیگر را زنده می‌خواهیم» را

ریبیز ([instagram.com/o_ribs](https://www.instagram.com/o_ribs) و twitter.com/o_ribs)، هنرمند و صاحب‌نظر برزیلی علوم سیاسی، برای رصدخانه جنبش‌های اجتماعی در مرکز نظریه اجتماعی و مطالعات آمریکای لاتین انجام داده است. منبع: ریبیز، ۲۰۲۱.

< معرفت‌شناسی فمینیستی و زمینه‌سازی برای رویت‌پذیرسازی خشونت پنهان روزمره

پوزیتیویسم در جست‌وجوی خود برای علمیتبه دنبال توسعه شاخص‌های سنجش‌پذیر بوده است. توجه گفتمان حقوق بشر معمولاً معطوف بر آسیب‌های جسمی و اشکال خشونت است که آشکارا در مناطق منازعه دیده می‌شود و رفتارهای مخرب، انحرافی و ناهنجار را آشکار می‌کند، زیرا این رفتارها ممکن است با احتیاط، بر اساس میزان شیوع یا میزان بروز سنجیده شوند. پارادایم حقوق بشر در ائتلاف تاریخی خود با سنت روش‌شناسی پوزیتیویستی و کمی‌سازی تئولیرالی، ممکن است ناگزیر به نادیده گرفتن روایت‌های پر جزئیات گرایش داشته باشد. «توصیف‌های پرمایه» یا «پادشرح‌ها»ی به دست آمده در تجربه‌های زندگی روزمره حک شده‌اند و مستلزم گسست هستی‌شناختی از تجربه‌گرایی محدود و تغییر به سمت دیدگاه فمینیستی تفسیرگرایانه‌اند. این دیدگاه‌ها تجربه سوژکتیو افراد آسیب‌دیده را معتبر می‌شناسد و بیان کلامی، طبقه‌بندی و در نتیجه سنجش خشونت تجربه‌شده آن‌ها را ممکن می‌کند. سسلیا منخیوار در قوم‌نگاری کاملاً تیزبینانه خود از خشونت در گواتمالای شرقی، تجربه بدمنند خشونت پوشیده‌ای را که زنان لادینا در مواجهه با زمینه‌های خرد روزمره بی‌ارزش‌شماری، تحقیر و اهانت متحمل می‌شوند و به نموده‌های هولناک زن‌کشی می‌انجامد، مستند کرده است. منخیوار با ثبت مشاهدات خود زنان از «گواتنار» — سوختن و ساختن — که نشان‌دهنده عادی شدن درد است، نمی‌گذارد خشونت که از نظر فرهنگی «معمولی» قلمداد می‌شود، عادی جلوه کند.

معرفت‌شناسی‌های دیدگاه فمینیستی با اعتنا به بافت اجتماعی و تاریخی معرفت‌های خاص، فضایی را برای کسانی ایجاد می‌کنند که همیشه «سوژه‌های غایب» بوده‌اند و «تجربه‌های غایب»‌شان را بازیابی می‌کند. این روش باعث دیده شدن بیشتر ذینفعانی می‌شود که دیگر از در محاسبات نادیده گرفته نمی‌شوند و به آن‌ها خودمختاری معرفتی می‌دهد. مثلاً فرمالیسم رویه‌های دادگاهی یا محاکمه‌ای را در نظر بگیرید که در آن‌ها مأموران قانون طبق رویه تألیفی‌شان از جان‌به‌دربرده آزار می‌خواهند تا با عبارات صریح توضیح دهد که آیا «مدرکی» دال بر خشونت انجام شده وجود دارد یا خیر، چون رفتار او و وضعیت موجود ناشی از اعمال او بر «رضایت»ش گواهی می‌دهند. یک موضع حقوق بشری باید بیشتر مورد تحقیق قرار گیرد و بر زمینه‌ای در قلمروی خاص تجربه زن از «وادارسازی پنهان» استوار باشد، که سرسخت‌ترین نمونه‌اش وادارسازی پنهانی است که صرفاً از طریق «نظم چیزها» اعمال می‌شود.

هنگامی که مراجع قضایی و پاسداران قانون و «قدرت نمادین» چنین تعصبات ریشه‌داری داشته باشند و «احکام» خود را بر پیش‌فرض‌های فکرنشده مبتنی کنند، بی‌عدالتی بلاتشخیص، بیان‌نشده و نهادینه می‌شود و عدالت، زیر صورت و وزن دولت و نظام اجتماعی بزرگ‌تر، مدفون خواهد شد.

چندلایه خشونت جنسیت‌منا فرا رسیده است. هر نشانه‌ای از تجزیه احتمالی باید ما را برانگیزد تا قوانین بین‌الملل عرفی پر جزئیات‌تر و زمینه‌مندتری در حوزه حقوق بشر ایجاد کنیم تا به خشونت فرهنگی پنهان و تعصبات ریشه‌داری که بازماندگان چنین خشونت را ساکت و محدود می‌کند، توجه داشته باشد.

< ناکامی گفتمان حقوق بشر در توجه به پیچیدگی‌های خشونت جنسیت‌منا

این مقاله از ناکافی بودن گفتمان موجود درباره حقوق بشر و ابزارهای اجتماعی حقوقی مرتبط با آن برای پرداختن به خشونت جنسیت‌منا حرف می‌زند، به‌ویژه زمانی که این خشونت ماهیت ناآگاهانه دارد و در نتیجه در «زمان صلح» رخ می‌دهد. علاوه بر این، از ضرورت گسترش گفتمان حقوق بشر برای به رسمیت شناختن اشکالی از خشونت می‌گوید که اغلب ورای قلمروی سنجش‌پذیر تجربی هستند، اما موزیانه و نهفته باقی می‌مانند و برای اندازه‌گیری‌شان ابزارهایی متفاوتی لازم است. ثالثاً، از مدافعان حقوق بشر و کارگزاران قانون می‌خواهد که توجه خود را به اشکال ناآگاهانه و روزمره خشونت جنسیتی معطوف کنند و در عین حال شایستگی و مسئولیت‌پذیری لازم برای خدمت‌رسانی را ایجاد کنند.

خشونت جنسیت‌منا، اگر به شکل طیف یا پیوستار در نظر گرفته شود، از غیرمنتظره‌ترین تا پیش‌پافتاده‌ترین، از غریب‌ترین تا معمولی‌ترین [اشکال خشونت] را در بر می‌گیرد. صورت‌های وحشیانه خشونت جنسیت‌منا که به سبب وقوع در مناطق منازعه، در در چهارچوب‌های حقوق بشری مورد توجه قرار گرفته‌اند شامل قتل خودسرانه، خشونت جنسیتی در حکم تاکتیک جنگی، قاچاق انسان و سببیت‌هایی از این دست می‌شود و به‌درستی خشم جامعه بین‌المللی و افکار عمومی را برمی‌انگیزد. با این حال، مفهوم خشونت نمادین (بورديو ۱۹۷۰) و نهفته به عنوان ابزاری آموزنده عمل می‌کند تا نگاه ما را از اشکال شدیدتر و آشکارتر خشونت به «عملکرد» صورت‌های کم‌شدت‌تر و موزیانه‌تر خشونت سوق دهد که اغلب در «زمان صلح» هم وجود دارند، اما در جریان منازعه یا در بحران به اوج می‌رسند. شپر-هیوز و بورژوا برای برجسته کردن بی‌اعتنایی اجتماعی به آزارنده‌ترین اشکال رنج تحمیل‌شده به بازماندگان خشونت‌های جنسیتی از طریق فرایندها و گفتمان‌های نهادی از اصطلاح «خشونت روزمره» استفاده می‌کنند.

شرایط معاصر، با توجه به مرزبندی‌های متخلخل بین امر خصوصی و سیاسی، ما را در معرض پیچیدگی‌های خشونت، به‌ویژه لایه‌های تو در تو خشونت جنسیت‌منا قرار داده است. خشونت جنسیتی پنهان که در «زمان صلح» عمل می‌کند، بر خلاف خشونت آشکار، با توجه به مسائل سنجش‌پذیری، اغلب در سطح سیاست‌گذاری و قانونی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. آنچه سنجش نمی‌شود اغلب ساکت و فراموش می‌شود، از بحث و مناقشات حذف می‌شود. همان‌طور که گایاتری اسپیواک اشاره می‌کند، سنجش دیده‌شده‌ها را محدود می‌کند و «شناسایی‌نشده»ها را محو.

< ابزارهای جدید برای تغییر واقعیت اجتماعی

ایدئولوژی‌ها و «طرحواره‌ها»ی عمیق فرهنگی که به شکل تاریخی حمایت شده‌اند، تجلی می‌کند.

این اشکال نهفته خشونت که زیر پوشش رویه‌های اجتماعی «عادی» قرار دارند، باید از فضاهای اجتماعی هنجاری، رویه‌ها، فرایندهای نهادی و تعاملاتی، که ممکن است آسیب‌هایی از نوع کمتر آشکار ایجاد کنند، بیرون کشیده شوند. بنابراین، تعهد عمیق‌تر به حقوق بشر باید به زبانی تجلی پیدا کند که به حک انقیاد و سلطه در روابط نامتقارن جنسیتی، که زنان در یک بستر فرهنگی خاص تجربه می‌کنند، توجه کند. این موقعیت‌های فرهنگی اغلب به تداوم و بازتولید [خشونت] مشروعیت می‌بخشند و در نتیجه بازآفرینی روزمره‌اش را عادی می‌کنند. اعمال بی‌عدالتی «خفیف» که بیان نمی‌شوند، به ابزارهای سنجش متفاوتی نیاز دارند.

عینک بازاندیشی و تحلیل انتقادی فرهنگی باید گفتمان حقوق بشر را اصلاح کند تا بتوان تشخیص داد که زندگی روزمره اشکال قوی خشونت جنسیتی را ایجاد می‌کند. «ابتدال شر» آرت فقط به ما یادآوری می‌کند که «عمیق‌ترین لحظات بی‌عدالتی تاریخ توسط افراط‌گرایان یا جنایتکاران روانی رقم نمی‌خورند، بلکه توسط مردم عادی — به طور بالقوه من و شما — که مقدمات نظم موجود را می‌پذیریم، تحقق می‌یابند.» سکوت و پذیرش در واقع سازوکارهایی مؤثرند که روابط نابرابر قدرت را بازتولید می‌کنند.

گفتمان توسعه‌نیافته حقوق بشر ممکن است نه تنها سکون دولت، بلکه **سکوت وجدان جمعی** را منعکس کند. معرفت‌شناسی فمینیستی و ابزارهای بررسی «خشونت روزمره» می‌توانند دید پارادایم حقوق بشر را چنان وسیع کنند که با سکوت‌های «عمیق‌تر» و صداهای خفیه‌تر و در عین حال قابل بازیابی «قهرمانان معرفتی» ما که باید از ظلم معرفتی نجات یابند، سازگارتر باشند. تغییر جهت حقوق بشر به سوی سیاست ارج‌شناسی — مرئی‌سازی ظلم‌های نهفته روزمره به واسطه کنش شنیدن — پروژه‌ای ارزشمند است که می‌تواند به التیام جمعی کسانی که قصه زخم‌های نامرئی و درمان‌ناپذیرشان را برای ما می‌گویند، کمک کند. ■

ارتباط با پریادارشینی بهاتاچاریا:

Priyadarshini Bhattacharya <priyadarshini.bhattacharya@gmail.com>

Twitter: @BhattacharyaIAS

پذیرش مفهومی لازم — به رسمیت‌شناسی نامحسوس‌ها — خالی از پیچیدگی‌های عملی و حقوقی نیست، چه رسد به دوراهی‌های اخلاقی. این که مطالعات فمینیستی اغلب نقطه کوری برای خشونت نمادین قائل شده‌اند و کشف و اثبات آن را مقوله‌ای بیش‌ازحد مبهم تلقی می‌کنند، وضع را پیچیده‌تر می‌کند. با این حال، تدوین حقوق بشر هرگز نمی‌تواند فرایندی جامع و قطعی باشد، بلکه باید به طور مستمر از تغییر نیروهای اجتماعی و اکتشافات تجربی که ابزارهای متفاوتی را برای اندازه‌گیری ضروری می‌سازد، تأثیر بپذیرد.

یک گام اساسی در جهت تدوین و مجازات خشونت نمادین روزمره، **کنوانسیون بلم دو پارا** و قانون مدل MESECVI است که برای دستیابی به این هدف تلاش می‌کند. ماده ۶ این کنوانسیون «حق زنان را برای رهایی از تبعیض و رهایی از کلیشه‌ها و عادات فرهنگی‌ای که آن‌ها را پست‌تر یا فرودست می‌دانند یا الگوهای رفتاری ثابتی برای آن‌ها قائل می‌شوند» به رسمیت می‌شناسد.

یک مثال عالی درباره جنوب آسیا، «جنایت ناموسی» مربوط به چهارچوب‌های پدرسالارانه «ناموس» و «شرم» ناشی از آن است که جنسیت زنان را کنترل، هدایت و تنظیم می‌کند. با این حال، اشکال خاموش خشونت کم‌شدت که شامل طرد اجتماعی زن و خانواده‌اش است و عملاً به «مرگ اجتماعی» او منجر می‌شود، به‌ندرت مورد توجه قرار می‌گیرند یا با محکومیت قاطع دولتی مواجه می‌شوند. در واقع، چشم بستن مجریان قانون بر این کنش‌های خشونت‌آمیز، نوعی مشروعیت به آن‌ها می‌دهد.

< تعهد عمیق‌تر به حقوق بشر

اشکال پنهان خشونت، به شکلی کارآمد، درونی شده و توسط روایت‌های ایدئولوژیک موجود، عرف و گفتمان‌های نهادی پشتیبانی می‌شوند. گفتمان حقوق بشر باید به امکان خشونت‌توجه داشته باشد که نه در اعمال وقیحانه، بلکه از طریق تبعیت روزمره، در نتیجه

< تجاوز روسیه به اوکراین از دیدگاه ابن خلدونی

احمد م. ابوزید، دانشگاه ساوت‌مپتن انگلستان

امتیاز عکس: فوتو مونتازی از ویتوریا گونزالس، ۲۰۲۳.



به اشتراک می‌گذارم و قابلیت ایده‌های ابن خلدون را برای توضیح معضلات اجتماعی سیاسی جهان معاصر امروزی برجسته می‌کنم.

< دیدگاه ابن خلدونی

اصولاً بسیاری از منازعات سیاسی جهانی از فرایندهای شکل‌گیری دولت‌ملتهای مدرن و نظام دولتی از قرن هفدهم به بعد سرچشمه می‌گیرند. مشکلاتی که طی فرایندهای شکل‌گیری به وجود آمدند، هرگز حل نشدند. از منظر ابن خلدونی، پیکربندی‌های اجتماعی سیاسی و اجتماعی اقتصادی ماهیت عصبیت (یعنی نخبگان حاکم) و نحوه شکل‌گیری ساختارهای قدرت در جوامع مدرن را منعکس می‌کنند، به‌ویژه این‌که آن ساختارها چگونه با خشونت و سرکوب تحکیم شده‌اند تا قدرت و سلطه نخبگان حاکم، کنترل وسایل تولید و انحصار خشونت را حفظ کنند. این مفاهیم ابن خلدونی انگیزه‌ها و اهدافی را توضیح می‌دهد که دولت‌ها را به صدور مازاد خشونت، به خارج و داخل، برای کسب یا حفظ قدرت سیاسی نخبگان حاکم برمی‌انگیزند. مرور اندیشه‌های ابن خلدون درک ما را از بحران‌های حکومت‌داری و مشروعیت در سیاست جهانی امروز، از لیبرال‌دموکراسی گرفته تا استبداد نظامی، استبداد و رژیم‌های سلطنتی، و همچنین رقابت قدرت‌های بزرگ در قرن بیست‌ویکم، گسترده‌تر

ابن خلدون (۱۳۳۲-۱۴۰۶ م.)، عالم و سیاستمدار مسلمان، در علوم اجتماعی در سطح جهان بسیار مورد توجه است. آثار میان‌رشته‌ای او نقش ارزشمندی در اقتصاد، علوم مالی، مطالعات شهری، جغرافیای انسانی، تاریخ، نظریه سیاسی، منازعه‌پژوهی، فلسفه و روابط بین‌الملل داشته‌اند. نوشته‌های او، *المقدمه/ Prolegomenon* و *کتاب‌العبر/تاریخ ابن خلدون*، اولین بار سال ۱۶۹۷ در کتابخانه شرقی بارتلمی در بلو و به زبان فرانسوی در غرب منتشر شدند. امروزه ترجمه‌های متعددی از آثار ابن خلدون به اکثر زبان‌های زنده وجود دارد و برخی از محققان او را از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی می‌دانند.

در فوریه ۲۰۲۲ من مشغول به سرانجام رساندن رساله دکتری خودم در باره ابن خلدون و مطالعه خشونت دولتی بودم که جنگ روسیه علیه اوکراین به تهاجمی تمام‌عیار تبدیل شد. من، هم در مقام دانشمند علوم سیاسی و هم به عنوان کسی که شریک زندگی‌اش اوکراینی است و خانواده‌ای در کیف دارد، از این خشونت آزرده شدم. مثل خیلی‌های دیگر، درک این واقعیت خصمانه جدید برایم دشوار بود و توضیحات تقلیل‌دهنده و محدودی که اغلب از کارشناسان «غرب‌فهم‌کن» («Westspaining») درباره جنگ می‌شنیدم، سرخورده می‌شدم. اما نوشته‌ای از ابن خلدون ناگهان کمکم کرد تا پویایی تجاوز و خشونت دولتی عظیم روسیه علیه اوکراین را درک کنم. من این تأملات را

می‌شود. افزون بر این، همان‌طور که یاسین الحاج صالح می‌گوید، شکست پوتین ممکن است به زندگی سیاسی او پایان دهد و همچنین خبر بدی برای رژیم‌های دیکتاتوری بلاروس، آسیای میانه و خاورمیانه باشد که بقا و ثباتشان به حمایت فرماندهی وابسته است. از این رو، شکست پوتین در اوکراین رژیم‌های خونخوار و شروری مثل رژیم اسد در سوریه را هم تضعیف می‌کند.

< ارتقای سطح تفسیرهای واقع‌گرایانه و لیبرالی

در مجموع، اشتباه است که دلایل بروز منازعات و بحران‌های درون نظام بین‌الملل را صرفاً به خشونت چند خودکامه تقلیل دهیم و تأثیر عوامل اقتصادی، سیاسی و استراتژیک بین‌المللی و منطقه‌ای را نادیده بگیریم. دیدگاه ابن‌خلدون چنین نیست. در واقع، همان‌طور که مورد تهاجم تمام‌عیار روسیه به اوکراین (و موارد دیگری مانند سوریه، چین، ایالات متحده، اسرائیل و غیره) نشان می‌دهند، ابن‌خلدون به ضرورت بررسی (مجدد) نقش و کارکرد نخبگان حاکم (یعنی بلوک‌های تاریخی و نیروهای اجتماعی) در کنار دیگر نشانه‌های سیستماتیک اشاره می‌کند تا از نقش حیاتی آن‌ها در ایجاد و حفظ ساختارهای قدرت رژیم‌های استبدادی خشونت‌ورز پرده بردارد. مشروعیت این رژیم‌ها از طریق صدور خشونت مازاد علیه شهروندان خود در داخل، به عنوان روشی برای سرکوب، و علیه سایر کشورها، به عنوان شیوه حکومت‌داری، به دست می‌آید.

متأسفانه در حالی که محققان برای تصور سناریوهایی برای خروج از چرخه معیوب خشونت در سیاست بین‌الملل امروزی تلاش می‌کنند، این بینش‌های بدیع تا حد زیادی نادیده گرفته می‌شوند. با این حال، اخیراً امکان اتکا به چهارچوب‌های ابن‌خلدونی برای نقد نظریه‌های روابط بین‌الملل و تحلیل قضایای جهانی به طور فزاینده‌ای به رسمیت شناخته شده است. این منطق برای غلبه بر کاستی‌های تفسیرهای واقع‌گرایانه و لیبرالی از اخیرترین فصل ستیزه‌جویی روسیه از زمانی که پوتین در سال ۲۰۰۸ قدرت مطلق را به دست گرفته، مفید است. نظریه ابن‌خلدون از تمرکز غالب واقع‌گرایی بر تجویز صلح و اجتناب از جنگ بر اساس موازنه قدرت، امنیت و محاسبات ژئوپلیتیک و پیامدهای احتمالی‌شان برای نظام بین‌الملل تحت سلطه دولت‌ملت‌ها فراتر می‌رود. این نظریه با گشودن جعبه سیاه پویایی قدرت‌سازی و تأثیر تفکر گروهی توسط گروه‌های منسجم اجتماعی (عصبیت) چنین کاری انجام می‌دهد. همچنین، نظریه ابن‌خلدون تأکید بیش‌ازحد تئولبرالی بر نقش حقوق بین‌الملل، ترتیبات نهادی و تفکر جامعه امنیتی را به چالش می‌کشد و به تصمیم‌گیری از طریق ارائه اطلاعات ارزشمند در مورد همکاری کمک می‌کند. تسلط منطق سود نسبی عصبیت اولویت‌های منافع مطلق را که هدفش کاهش ناامنی دولت‌ها با استفاده از نهادهاست، تضعیف می‌کند. ■

ارتباط با احمد م. ابوزید:

Ahmed M. Abozaid <a.ahmed@soton.ac.uk> / Twitter: @AbozaidahmedM

می‌کند. من با مطالعه تحلیل ابن‌خلدون از شکل‌گیری ساختارهای قدرت، به فهمی از حضور گذشته و ماهیت ترکیبی ساختارهای سیاسی و حقوقی (مدرن و پیشامدرن) در نظام بین‌الملل امروز دست یافته‌ام.

دیدگاه ابن‌خلدونی چرخه‌های گروه‌های سلسله‌ای مسلط، میهن‌پرستی یا حکومت الیگارش‌ی را برجسته می‌کند. همچنین بر کشمکش‌های داخلی گروه‌های اجتماعی منسجم بر سر قدرت تأکید می‌کند که هدفشان حفظ قدرت نخبگان مسلط و کنترل ابزار تولید و مهم‌تر از همه خلاص شدن از شر مخالفان و دشمنان (خارجی و داخلی) است. این پویایی‌ها به نگرش «ما در برابر آن‌ها» در قبال دیگر کشورها به طور کلی و تفکر حاصل جمع صفر در مقابل به اصطلاح دشمنان می‌انجامد. مثلاً در مورد اوکراین، پوتین می‌خواهد رژیم فرماندهی‌های جدیدی، یعنی عصبیتی هویت‌منا در فضای پس از فروپاشی شوروی، ایجاد کند و رقبای خارجی راه که طرح‌های گسترش اتحادیه اروپا و ناتو نماینده‌شان هستند، به بهترین شکل ممکن — با توجه به پس‌زمینه آنچه که پوتین قدرت عصبیت خودش قلمداد می‌کند — مدیریت کند.

< عصبیت پوتین

پوتین در مقام رهبر عصبیت حاکم روسیه، سیاست را در قالب تحمیل سلطه از طریق خشونت و زور تعریف می‌کند؛ وضعیتی که در آن، حکومت برای ریشه‌کنی و کاهش قدرت مخالفان و رقبایی که مشروعیت و قدرت عصبیت را به چالش می‌کشند، به غلبه و قهر، یعنی راه‌های وحشیانه‌ای مانند قتل و شکنجه، متوسل می‌شود. به عبارت دیگر، پوتین مازاد خشونت (مادی و نمادین) همراه با ظهور این عصبیت را صادر می‌کند. او این کار را هم در داخل، از طریق سرکوب گروه‌های مخالف و تحکیم امنیت رژیم خود، و هم در خارج، از طریق جنگ تهاجمی توسعه‌طلبانه بین‌کشوری، انجام می‌دهد. به گفته ابن‌خلدون، وقتی عصبیت برتری (داخلی) خود را تثبیت می‌کند، عزمش را برای تسلط بر دیگران و شکست گروه‌های فرودست جزم می‌کند تا قدرتش را تحکیم کند. به این ترتیب، احساس مشترکی را که نخبگان رقیب و خطرناک دیگر را متحد می‌کند، از بین می‌برد، تا مبادا قدرتش کم بشود.

در مواجهه با ناکامی در پیروزی قاطع در اوکراین یا شکستن روح مقاومت اوکراینی‌ها، سرنوشت رژیم پوتین را نیز می‌توان از طریق چهارچوب ابن‌خلدونی توضیح داد. ابن‌خلدون می‌گفت دشمن اصلی رژیم فروپاشی عصبیتی است که در وهله اول رژیم را تشکیل داده، حفظ کرده و از آن دفاع کرده است. این فروپاشی عمدتاً از طریق کاهش تأثیر عصبیت (یعنی توانایی تحمیل انقیاد) رخ می‌دهد. وقوع چنین تحولی (در کنار کاهش قدرت مالی) موجب نابودی رژیم

