

توضیح نظری خاص بودگی: آرمان گریز پای علوم اجتماعی

محمد تقی کرمی قهی^۱

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

امیر خراسانی

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۰، شماره اول: ۱۶۲-۱۲۵

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

دریافت ۹۲/۴/۷

بپذیرش ۹۲/۹/۱۲

چکیده

مقاله‌ی کنونی نشان می‌دهد که کم‌توانی علوم اجتماعی در توضیح خاص بودگی واقعیت تجربی سبب رویارویی دو رویکرد عام‌گرایی و بومی‌سازی در علوم اجتماعی ایران می‌شود، که هیچ‌یک قادر به توضیح خاص بودگی فردی واقعیت انضمامی نیستند. سپس با مروری بر نظریات اصحاب مکتب تاریخی خواهیم دید که به‌رغم تلاش برای توضیح خاص بودگی تاریخی، اصحاب این مکتب هرگز نتوانستند آن را به‌لحاظ نظری صورت‌بندی کنند. گرچه کارهای پژوهشی بسیاری می‌توان یافت که در توضیح «فردیت ساختاری» پدیده‌های اجتماعی کامیاب بوده‌اند، اما توضیح نظری چنین کاری قرین توفیق نبوده است. در ادامه نشان خواهیم داد که دلیل اصلی ناکامی اصحاب مکتب تاریخی در چنین کاری، «التزام هستی‌شناختی» معین آن‌ها بوده است. این هستی‌شناسی که مبتنی بر فهمی نیوتنی- اقلیدوسی از جهان است که در فلسفه‌ی کانت صورت‌بندی شده، پیوسته فرد تاریخی را در پرتو این‌همانی و وحدت تعریف می‌کند. در نتیجه‌ی چنین فهمی از هستی، نقطه‌ی عزیمت تحلیلی همواره متضمن تقدم تصور است. در بخش نتیجه‌گیری خواهیم دید که برای درگذشتن از این هستی‌شناسی، علوم اجتماعی باید از چارچوب‌های تبیینی فلسفه‌های درون‌ماندگار، یا همان «فلسفه‌های پساقاره‌ای» و فیزیک و ریاضی جدید بهره‌برد. در این دو منبع می‌توان فهمی از هستی یافت که کاملاً با هستی‌شناسی متعارف تفاوت دارد. در این هستی‌شناسی فرد دیگر متضمن هم‌گونی، وحدت، هم‌زمانی و تداوم نیست. ازاین‌روی، توضیح فرد نیز مستلزم تقدم تصور (در مقام عامل وحدت‌بخش) نمی‌باشد.

کلیدواژگان: تصور، خاص بودگی، علوم اجتماعی، فرد تاریخی، هستی‌شناسی.

^۱ پست الکترونیکی نویسنده‌ی رابط: mt.karami@yahoo.com

طرح مسئله

عام‌گرا بودن علوم اجتماعی بیش‌ترین نمود را در کشورهایی هم‌چون ایران دارد. در اثر عام‌گرایی، پیوسته تاریخ ایران در ذیل تاریخ‌های دیگر توضیح داده می‌شود. نظریه‌ای که در یک بستر تاریخی متفاوت شکل گرفته، مفهومی که در پاسخ به یک وضعیت متفاوت تاریخی سرشته شده، نمی‌تواند خاص‌بودگی وضعیت دیگر را توضیح دهد. غوغای برآمده از مطالعات پسااستعماری، بومی‌سازی علوم اجتماعی و غیره، صرف‌نظر از صحت محتوایی و اعتبار استدلالی‌شان، برآمده از این نیاز مبرم است. مادامی که علوم اجتماعی خاص‌گرایی را به اولویت اصلی خویش بدل نسازد، هرگز نمی‌تواند پدیده‌های خاص تاریخی را توضیح دهد؛ بلکه با نام‌گذاری عام آن‌ها، به‌نوعی خاص‌بودگی را از آن‌ها می‌زداید، و منطق این‌همانی و یکسان‌سازی را بر مجموعه‌ای ناهمگون از پدیده‌ها تحمیل می‌کند.

صحنه‌ی علوم اجتماعی در ایران متأثر از دو رویکرد عمومی است، که تظاهرات گوناگونی دارند. رویکرد نخست ناظر بر نوعی عام‌گرایی مفهومی و نظری است. بسیاری از اندیشه‌گران علوم اجتماعی در ایران مفاهیم و نظریه‌های مسافر را به‌مثابه نقطه‌ی عزیمت تحلیلی خود برمی‌گزینند. مراد از مفاهیم و نظریه‌های مسافر در این‌جا، چارچوب‌هایی شناختی است که در نسبت با یک وضعیت تاریخی معین و در پاسخ به پرسش تاریخی مشخصی ساخته و پرداخته شده است (بنگرید به پایین بخش ۳). کاربست این نوع مفاهیم و نظریات زمینه‌ساز تحمیل نوعی منطق این‌همانی بر واقعیت انضمامی و تجربی می‌شود. چنین رویکردهایی هرگز راه به خاص‌بودگی ایجابی واقعیت نمی‌برند؛ و در بهترین حالت تنها می‌توانند تفاوت منفی یا این‌نه‌آنی^۱ واقعیت را توضیح دهند. حال آن‌که، چنان‌که خواهیم دید، تبیین واقعیت مستلزم توضیح تفاوت ایجابی و خاص‌بودگی فرد اجتماعی است. در مقابل این رویکرد، در دو دهه‌ی گذشته نوعی گرایش بومی‌سازی علوم اجتماعی پدید آمده است. گرچه «بومی‌سازی» هنوز چنان‌چه شایسته است، تقریر و تدوین نشده است، اما می‌توان گفت این رویکرد - در بهترین حالت - پاسخی به همین عام‌گرایی است. بومی‌سازی علم اجتماعی، غالباً بر تمایز میان علم غربی/ علم ایرانی (یا اسلامی) استوار است. رویکرد بومی‌سازی به‌خوبی مسئله‌ی عام‌گرایی و عدم کفایت آن در تبیین پدیده‌ها را تشخیص داده است. با وجود این، خود نگاهی ذات‌باورانه و

^۱ diversity

تأسیسی به علم دارد. در بومی‌سازی همواره فرض بر این است که دستگاهی به نام «علم اجتماعی غربی» وجود دارد که به دلایل بسیار باید از آن دوری جست و دستگاهی به نام علم اجتماعی ایرانی- اسلامی تأسیس کرد. هر دو سوی گزاره‌ی بالا محل اشکال است. نخست این‌که بومی‌سازی باید بتواند معیاری ذاتی برای «علم اجتماعی غربی» بتراشد. این معیار عام باید چنان باشد که، به مثل، هم بتواند ماتریالیسم تاریخی را در خود جای دهد و هم کش متقابل نمادین را؛ هم پارادایم‌های علم اقتصاد را در خود بگنجانند و هم پارادایم‌های تاریخ را. روشن است که چنین معیاری هرگز نمی‌توان یافت. حتی اگر بومی‌سازی بتواند چنین معیاری را مشخص کند، درواقع به تناقض می‌افتد. چون از یک سو ادعا می‌کند «علم اجتماعی غربی» در توضیح واقعیت خاص ایران به عام‌گرایی می‌انجامد و برای توضیح واقعیت تاریخی باید از مقولات تاریخی و نظریات و مفاهیم خاص استفاده کرد؛ و از سوی دیگر، خود برای تعیین بخشیدن به علم اجتماعی معیاری عام برمی‌سازد که نافی خاص‌بودگی و تکینگی هر توضیح علمی است. به دیگر سخن، همان‌گونه که یک وضعیت تاریخی خاص هرگز نمی‌تواند به یک الگوی شناختی عام (نظریه یا مفهوم) فروکاسته شود، چهارچوب‌های تبیینی گوناگون را نیز نمی‌توان در ذیل یک عنوان کلی فروکاست. اگر دومی روا باشد، پس اولی نیز روا است؛ آن‌گاه بومی‌سازی ابداً نمی‌تواند وجهی داشته باشد. علوم اجتماعی نامی عمومی است که بر مجموعه‌ای ناهم‌گون، نالین‌همان، و بسیار متنوع از چهارچوب‌های تبیینی دلالت دارد. این چهارچوب‌ها با یکدیگر قیاس‌ناپذیرند. در نتیجه نمی‌توان دستگاهی به نام علم اجتماعی یا بدتر از آن علم اجتماعی ایرانی یا غربی بر ساخت. چنین دستگاهی به همان اندازه که غیرمنطقی است، غیرواقعی نیز هست. از دیگر سوی، علم اجتماعی تأسیس‌پذیر نیست. علم اجتماعی چیزی جز پژوهش‌ها و نظریات اجتماعی گوناگون نیست. نمی‌توان پیش از پراکسیس علمی به لحظه‌ای تأسیسی اندیشید. هرگونه روایت تأسیسی تنها پس از پراکسیس‌های علمی ممکن می‌شود. بنیان‌گذاران علم اجتماعی کسانی بودند که نخستین پژوهش‌های اجتماعی را انجام داده‌اند و سپس این پژوهش‌ها را موضوع تأمل نظری ساخته‌اند. حال آن‌که بومی‌سازی، پراکسیس را منوط به تأسیس می‌سازد. گویا، باید مانیفستی تأسیسی داشت تا براساس آن پژوهش علمی انجام داد. در نتیجه می‌توان گفت بومی‌سازی هرگز نمی‌تواند پاسخی به مسئله‌ی عام‌گرایی باشد. با وجود

این می‌توان از علوم اجتماعی انتظار داشت واقعیت تاریخی را در فردیت و خاص‌بودگی خود توضیح دهد.

تمایزی که در بالا میان دو رویکرد عام‌گرایی و بومی‌سازی برقرار ساختیم، چندان بی‌سابقه نیست. برای نمونه مهرزاد بروجردی این تمایز را براساس دو نوع ایدئولوژی توضیح می‌دهد. ایدئولوژی شرق‌شناسی یا خودشرق‌نگری و شرق‌شناسی وارونه. بروجردی فضای فکری ایران را به صورت پیوستار شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه ترسیم می‌کند (بروجردی ۱۳۸۴: فصل اول). ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی^۱ (۱۹۷۸) نشان می‌دهد که چگونه و به چه معنا، «شرقیان» در مقام دیگری‌های «غربیان» برساخته شده‌اند. درواقع «شرق» در این معنا، نمایان‌گر هراس‌ها، رؤیاها، و فانتزی‌های فرافکنده‌شده‌ی اندیشه‌گران غربی است. به بیان دیگر در گفتمان شرق‌شناسی، دیگری شرقی در ذیل هستی و تاریخ غرب توضیح داده می‌شود. خاص‌بودگی این دیگری، منفی است. یعنی آن چیزی است که غرب نیست. در این معنا، شرق‌شناسی خود شقی از منطق این‌همانی است. شرق‌شناسی در یک شاخه به صورت «خودشرق‌نگری»^۲ تداوم یافت. یعنی اندیشمندان ایرانی، تصویر شرق‌شناسی از خود را درونی ساخته، و براساس آن به تحلیل وضعیت تاریخی خود پرداخته‌اند. نمونه‌ی بارز چنین مطالعه‌ی نظریه‌ی «استبداد تاریخی» کاتوزیان است. خودشرق‌نگری نیز در تداوم منطق شرق‌شناسی، به خاص‌بودگی پدیده‌های اجتماعی در ایران از زاویه‌ی تاریخ غرب و از پشت عینک مفاهیم غربی می‌نگرد. در این تصویر، ایران تا پیش از مواجهه با غرب، دوران پیشاتاریخ خود را سپری می‌کرد، و چیزی جز «جامعه‌ای کلنگی» نبود (کاتوزیان ۱۳۹۰: فصل اول). و یا این‌که تاریخ ایران براساس شباهت و هم‌ارزی با غرب خوانده می‌شود. در این روایت، آریایی‌ها قومی نژاده و فرهیخته بوده‌اند، که در اثر اختلاط با نژاد سامی (اعراب) از مسیر پیش‌رفت بازمانده و به راه ذلت افتاده‌اند. هرکجا ایرانیان به دوری جستن از فرهنگ اسلامی توفیق یافتند، توانستند افتخار بیافرینند، و هرجا «عقب‌مانده»‌اند، به‌خاطر دوری از فرهنگ ایرانی بوده است. این دقیقاً همان روایت شرق‌شناختی است که بر تمایز سامی/آریایی استوار است. شاخه‌ی دیگر از شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه است. این مفهوم را نخستین‌بار صادق جلال‌العزم^۳، فیلسوف معاصر سوری، به کار می‌گیرد.

^۱ Orientalism

^۲ self-orientalizing

^۳ Sadiq Jalal Al-Azm

شرق‌شناسی وارونه، گفتمانی است که روشنفکران و سرآمدان سیاسی "شرقی" برای پردازش هویتی "حقیقی" و "اصیل" به‌کارمی‌برند. این شیوه‌ی هویت‌سازی به عنوان دانش خشتی‌کننده‌ی روایت غربی‌ها از شرق وانمایانده می‌شود. اما شرق‌شناسی وارونه نه فقط شرق‌شناسی را کالبدشکافی نمی‌کند بلکه مانند همه‌ی وارونه‌سازی‌ها بسیاری از اصول هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه‌ی آن را به وام می‌گیرد. شرق‌شناسی وارونه در درجه‌ی اول این فرض شرق‌شناسی را که یک تفاوت بنیادین هستی‌شناختی میان غرب و شرق از حیث ذات، مردم و فرهنگ‌ها وجود دارد به گونه‌ای غیرانتقادی می‌پذیرد. شرق و غرب همچون موجودیت‌هایی جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی تصویر می‌شوند که ذاتاً با یکدیگر ناقرینه‌اند . . . برابر پیش‌فرض این مجردسازی که شرق و غرب را نسبت به هم دیگرانی «بی‌چون و چرا» می‌پندارد این به‌اصطلاح شرق و غرب، ترکیب‌بندی‌های هم‌گونی هستند . . . برای منادیان شرق‌شناسی وارونه، غرب همان نقش من دیگری را بازی می‌کند که شرق به‌گونه‌ای سستی، برای شرق‌شناسان ایفا می‌کرد . . . «ما»ی شرقی همواره در ارتباط با غیر «ما» یعنی انسان غربی ساخته می‌شود. کاربرد شرق‌شناسی به‌دست استعمار، درک شیفتگی نابخردانه‌ی شرقیان به مفهوم «دیگری چیره‌دست» غربی را آسان‌تر می‌کند. دیگری هم‌چون یک ناظر فرضی، با آنچه ژاک دریدا (۱۹۸۲) آن را «فرهنگ مرجع» می‌نامد، برای هر دو طرف، ایفای نقش می‌کند (بروجردی ۱۳۸۴: ۲۷-۲۵).

بروجردی به‌درستی بر هم‌سانی منطق شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه تأکید می‌ورزد. دست کم بخش مهمی از علوم اجتماعی در ایران متأثر از شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه است. هیاوویی که امروزه بین هواداران «بومی‌سازی» و مخالفان آن‌ها جریان دارد به‌خوبی گواهی بر برنهادی بروجردی است. از منظر مسئله‌ی پژوهش حاضر پیامد این واقعیت بسیار دردناک خواهد بود. غلبه‌ی منطق شرق‌شناسی یا خودشرق‌نگری و شرق‌شناسی وارونه به‌معنای معطل‌ماندن خاص‌بودگی تاریخ در این جاست؛ هستنده‌هایی که در پهنه‌ی سیاسی-جغرافیایی «ایران» وجود دارند، به خودی خود هیچ شأنی ندارند، مگر این‌که سلباً یا ایجاباً در ذیل منطق گفتمانی نوعی شرق‌شناسی (وارونه) قرار گیرند. درواقع، هر هستنده‌ای تنها لحظه‌ای می‌تواند به سخن درآید، و تنها لحظه‌ای می‌تواند به فرد بدل شود، که منطق بالا، آن را از پیش نشانه‌گذاری کرده باشد. دوگانه‌ی سنت/مدرنیته اوج چنین نگاهی است.

امروزه منطق شرق‌شناسی (وارونه) خود را در قالب رویکرد شابلونی (توفیق ۱۳۹۰: ۷) و مفاهیم مسافر، از حیث ایدئولوژیک منزّه ساخته است.

این‌که مثلاً نظریه‌ی «حوزه‌ی عمومی» هابرماس را هم‌چون شابلونی بر واقعیت اجتماعی ایران قرار دهیم و فرضاً به این نتیجه برسیم که مابه‌ازایی ندارد، هنری نیست. دستگاه مفهومی‌ای که از متن تاریخی-فرهنگی معینی برنخاسته باشد، راهی به فهم واقعیت آن نمی‌گشاید (توفیق ۱۳۹۰: ۷).

تمایز شرق‌شناسی/شرق‌شناسی وارونه، در بعد بینشی و شناختی متناظر با تمایز عام‌گرایی/بومی‌سازی است. از این منظر، عام‌گرایی و بومی‌سازی از منطق یک‌سانی تبعیت می‌کنند. چه هر دو ناظر بر این‌همانی هستی‌شناختی هستند. حال پرسش این است که چرا در علوم اجتماعی چنین معضلی پدیدار شد؟ چرا صحنه‌ی علوم اجتماعی در ایران (و بسیاری کشورهای به‌اصطلاح «حاشیه‌ای») چنان است که گویا فقط مخیر به انتخاب یکی از دو گزینه‌ی عام‌گرایی یا بومی‌سازی هستیم؟

اگر عام‌گرایی راهی به خاص‌بودگی نمی‌برد، و اگر بومی‌سازی منطقاً نمی‌تواند پاسخی به این مسئله باشد، پس چه راه سومی می‌توان درپیش گرفت؟ چرا علوم اجتماعی تا این حد تحت تأثیر منطق این‌همانی است؟ نزدیک به یک قرن پیش، اصحاب مکتب تاریخی به‌درستی این پرسش را در مقابل رویکرد پوزیتیویستی طرح کرده‌اند. مکتب تاریخی هدف علم اجتماعی را توضیح خاص‌بودگی واقعیت تجربی می‌دانست. حال پرسش این جاست که چرا پس از گذشت یک سده هنوز مسئله‌ی علوم اجتماعی توضیح خاص‌بودگی تاریخی است؟ چرا اصحاب مکتب تاریخی، به‌رغم تقریر درست مسئله، در پاسخ‌گویی به آن چنان که باید کامیاب نبوده‌اند؟ چگونه می‌توان راهی به سوی تحقق این هدف گشود؟ مقاله‌ی کنونی (۱) ابتدا با مرور کوتاه این مسئله نزد اصحاب مکتب تاریخی، نشان می‌دهد که چگونه این اندیشمندان در تحقق هدفی که خود تعیین کرده‌اند، ناکام ماندند، (۲) سپس دو عامل مرتبط با یکدیگر به‌عنوان اصلی‌ترین عامل این ناکامی برشمرده می‌شود، و (۳) سرانجام، در بخش نتیجه‌گیری، مسیرهای احتمالی فرارفتن از این وضعیت مشخص می‌شود. روشن است که ابداً در این مقاله نمی‌توانیم توضیحی مبسوط از چگونگی حل این مسئله به دست دهیم؛ لذا فقط به ذکر دو منبع الهام بزرگ برای پژوهش‌های آینده اشاره می‌کنیم.

مکتب تاریخی و فردیت ساختاری

علوم اجتماعی از بدو پیدایش بنا بود هر پدیده را در یگانگی و فردیت خود توضیح دهد. این امر هدف اعلام‌شده‌ی اصلی‌ترین بنیان‌گذاران مکتب تاریخی بود. پدران بنیان‌گذار مکتب تاریخی هر یک با تعابیر و مقوله‌بندی مخصوص به خود بر این هدف پای‌فشاری کردند. ماکس وبر^۱ در باب کارویژه‌ی علوم اجتماعی می‌نویسد:

علم اجتماعی مورد توجه ما، علم تجربی معطوف به واقعیت موجود است. هدف ما فهم یکتایی ویژه‌ی واقعیتی است که در آن زندگی می‌کنیم. ما می‌خواهیم از سویی مناسبات و دلالت فرهنگی نمودهای فعلی وقایع منفرد، و از سوی دیگر علت‌های آن‌ها را از نظر تاریخی بفهمیم؛ این علت‌ها هم شامل علل چنین بودن و هم شامل علل گونه‌ی دیگر نبودن این نمودها است (وبر ۱۳۸۲: ۱۱۶).

وبر در ادامه با تأکیدی بیش‌تر می‌نویسد:

نقطه‌ی عزیمت مطالعات اجتماعی-علمی، پیکره‌ی واقعی - یعنی انضمامی و دارای فردیت ساختاری - از زندگی فرهنگی ما و روابط و مناسبات جهانی آن - که همان‌قدر فردیت ساختاری دارند - و تکوین آن از اوضاع و شرایط اجتماعی-فرهنگی دیگری - که باز هم فردیت ساختاری دارند - می‌باشد (وبر ۱۳۸۲: ۱۱۸).

می‌بینیم که وبر هدف علم اجتماعی را «فهم یکتایی ویژه‌ی واقعیتی که در آن زندگی می‌کنیم» می‌داند و نقطه‌ی عزیمت آن را «فردیت ساختاری» می‌خواند. وبر حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که «منظور از تاریخی بودن پدیده» را «معنادار بودن پدیده در فردیت خود»^۲ می‌داند (۱۳۸۲: ۱۲۴). حتی انگاره‌ی «فرد تاریخی»^۳ وبر نیز در خدمت تأکید و بازگویی همین موضوع است. نزد وی فرد تاریخی شامل «عناصری از واقعیت است که "به خودی خود" و در یگانگی بالفعل خود» به موضوع پژوهش ما تبدیل می‌شوند (وبر ۱۳۸۲: ۲۲۷). وبر خود این تأکید بر «یکتایی» و «فردیت» (و انگاره‌ی «فرد تاریخی») را از سلفش ریکرت^۴ وام گرفته است. در نظریه‌ی علم ریکرت تأکید بر خصلت منفرد و یکتای واقعیت نقشی تعیین‌کننده دارد. وی در

^۱ Max Weber (1864-1920)

^۲ Eigenart

^۳ historical individual

^۴ Heinrich Rickert (1863-1936)

باب تمایز علوم تجربی و تاریخی می‌نویسد: «وقتی به واقعیت تجربی از منظر امر عام بنگریم، به طبیعت بدل می‌شود، [و] وقتی به آن از منظر امر متمایز و منفرد بنگریم، به تاریخ مبدل می‌گردد» (ریکرت ۱۹۸۶: ۵۴). صرف‌نظر از این که بخش نخست گفته‌ی وی هم‌چنان معتبر است یا نه، می‌توان گفت امر تاریخی در نگاه او با افراد و تمایز یافتگی تعریف می‌شود. ریکرت نیز خود متأثر از تقسیم‌بندی ویندل‌باند^۱ بود. نزد ویندل‌باند، علوم تجربی^۲ خصلتی تعمیمی و قانونی^۳ دارند، یعنی پدیده‌های طبیعی به مثابه مصداقی از یک قانون عام مطالعه می‌شوند و علوم اجتماعی^۴، خصلتی تصویری^۵، یا تفردی دارد یعنی «توصیفی از افراد تقلیل‌ناپذیر و رویدادهای تکرارناپذیر» است (استایتی ۲۰۱۳).

البته این سخن هرگز بدان معنا نیست که «فرمول‌بندی قوانین هیچ توجیهی در علوم فرهنگی ندارند» (وبر ۱۳۸۲: ۱۲۶). این قوانین «فقط یکی از ابزارهایی است که ذهن ما برای رسیدن به این هدف (شناخت واقعیت اجتماعی) به کار می‌گیرد». باوجود این «شناخت وقایع فرهنگی فقط هنگامی امکان‌پذیر است که برپایه‌ی اهمیت و معنای منظومه‌های انضمامی واقعیت در هر وضعیت منفرد، استوار باشد» (وبر ۱۳۸۲: ۱۲۷). مسائلی از این دست پیچیدگی‌های فراوانی دارد. کسانی چون وبر و ریکرت و دیلتای^۶ بحث‌های دقیق و نبوغ‌آمیزی در این باب ارائه داده‌اند. اما برای هدف کنونی ما فقط کافی است که این واقعیت را در ذهن داشته باشیم که هدف و کارویژه‌ی علوم اجتماعی توضیح واقعیت اجتماعی در فردیت خویش است.

اما چه می‌شود که آدورنو^۷ و هورکهایمر^۸ پیامد علوم اجتماعی را «ریشه‌کن ساختن هر آنچه متباین و قیاس‌ناپذیر است» می‌دانند (آدورنو و هورکهایمر ۱۳۸۸: ۴۴). نقادی اصحاب مکتب فرانکفورت به علوم اجتماعی صریحاً بر نادیده‌گرفتن امر متفاوت در علوم اجتماعی انگشت می‌نهد. اگر بنا بود هر چیزی در یگانگی خود توضیح داده شود، پس به چه معنا امر «قیاس‌ناپذیر» مغفول گذاشته می‌شود؟ این نقد را حتی امروزه نیز پس‌اساختارگرایان و بسیاری

^۱ Wilhelm Windelband (1848-1915)

^۲ Naturwissenschaft

^۳ nomothetic

^۴ Geisteswissenschaften

^۵ idiographic

^۶ Wilhelm Dilthey (1833-1911)

^۷ Theodor W. Adorno (1903-1969)

^۸ Max Horkheimer (1895-1973)

دیگر بر علوم اجتماعی روامی‌دارند. برای مثال داگلاس کلنر^۱، از نظریه‌پردازان نسل سوم مکتب فرانکفورت، در مطالعه‌ای نقادی‌های نظریه‌ی انتقادی و پساساختارگرایان به علوم اجتماعی را برشمرده و وامی‌کاود. وی بر این باور است که گویا علوم اجتماعی هرگز نتوانسته بحران آغازین خود را پشت‌سر بگذارد. از نگاه کلنر، همواره نوعی ناخشنودی در علوم اجتماعی وجود داشته است. این ناخشنودی برآمده از آن است که پنداری علوم اجتماعی، وظایف و اهدافی را که خود برای خود تعریف می‌کند، عملی نمی‌کند. گویا موضوع علوم اجتماعی تن به شناخت نمی‌دهد. یا باید تسلیم این حکم شد و به نوعی «استثناء‌باوری»^۲ موضوعی و نیهیلیسم درگلتید» یا این‌که به چاره‌جویی‌ها ادامه داد (کلنر ۱۹۸۸: ۴۵-۲۴۲). کلنر، پارادایم‌های دهه‌ی شصت قرن بیستم (نظریه‌ی فمینیستی، ساختارگرایی، روش‌شناسی مردم‌نگارانه، و غیره) را چاره‌جویی‌هایی ناموفق برای این مسئله می‌داند، و نظریه‌ی اجتماعی پسامدرن را رهاکردن مسئله (کلنر ۱۹۸۸: ۴۸-۲۴۷). طرفه این‌که وبر، آدورنو و دیگران سخت به سنت پوزیتیویستی علوم اجتماعی می‌تازند. درحالی‌که کلنر در مقام خلف آدورنو سنت نوکانتی علوم اجتماعی را نیز مشمول این نقد می‌داند. به بیان دیگر، از منظر مسئله‌ی کنونی تفاوتی بین سنت پوزیتیویستی و سنت نوکانتی وجود ندارد. سنت نوکانتی هدف علم اجتماعی را در تقابل با سنت آگوست کنتی^۳ (پوزیتیویستی) وضع کرد. حال آن‌که براساس نقادی کسانی چون کلنر و پساساختارگرایانی چون دریدا^۴ و دلوز^۵ سنت نوکانتی نیز، به‌رغم تقریر درست مسئله، نتوانستند راه‌حلی مناسب بیابند (دلوز ۱۹۹۴: فصل اول). به دیگر سخن، گرچه سنت نوکانتی با تقریر مسئله (تأکید بر یگانگی پدیده‌ی اجتماعی و تاریخی نگرستن به پدیده) کمک شایانی به مسئله‌ی فرد و درون‌ماندگاری کردند، اما این مسئله تا انتهای منطقی‌اش دنبال نشد. هم‌اکنون روست که در این‌جا تمرکز اصلی ما بر سنت نوکانتی است، چه آن‌ها برای نخستین بار این مسئله را طرح‌کردند.

اما به‌واقع چرا؟ اگر علوم اجتماعی از آغاز هدفی جز این نداشته است، پس چرا در راه تحقق آن این مایه ناکام بوده است؟ یا دست کم توفیق مورد نظر را نداشته است؟ چرا آدورنو مهم‌ترین و خطرناک‌ترین مسئله‌ی فلسفه و علم اجتماعی را «منطق این‌همانی»^۶ می‌داند؟ اگر

^۱ Douglas Kellner

^۲ exceptionalism

^۳ Auguste Comte (1789-1857)

^۴ Jacques Derrida (1930-2004)

^۵ Gilles Deleuze (1925-1995)

^۶ logic of identity

نظریه‌ی اجتماعی می‌توانست فرد را در تکینگی خود توضیح دهد، پس چرا هنوز هم ناهمان^۱ مهم‌ترین معضل آن است؟ (برای توضیحی کوتاه و رسا درباره‌ی منطق این‌همانی بنگرید: زویدروارت ۲۰۱۱). چرا منتقدانی چون مانوئل دولاندا^۲ علوم اجتماعی را بیش از اندازه عام‌گرا می‌خوانند و نسبت به فراموشی فرد در علوم اجتماعی هشدار می‌دهند؟ (دولاندا ۲۰۰۶: فصل اول). مهم‌تر از آن، جفری هاجسون^۳ کتابی با عنوانی بسیار دلالت‌مند نگاشته: چگونه *اقتصاد تاریخ را فراموش کرد؟ مسئله‌ی خاص‌بودگی تاریخی در علم اجتماعی*^۴ (۲۰۰۱). چنان‌چه از عنوان کتاب پیدا است هاجسون با مرور ادبیات علوم اجتماعی نشان می‌دهد که چگونه به‌رغم تأکید بنیان‌گذاران علم اقتصاد، خاص‌بودگی تاریخی پدیده‌ها در این علم نادیده گرفته می‌شود. به‌باور وی، به‌رغم این‌که می‌دانیم «انواع متفاوتی از نظام اجتماعی-اقتصادی در زمان تاریخی و فضای جغرافیایی وجود دارد» باز هم امروزه در علم اجتماعی تنها با نظریات عام مواجه‌ایم. «پدیده‌های اجتماعی-اقتصادی اساساً متفاوت، نیازمند نظریه‌های متفاوت هستند» (هاجسون ۲۰۰۱: ۲۳). به‌عقیده‌ی هاجسون، نظریه‌پردازان کلاسیک خود براساس همین خاص‌بودگی نظریات خود را صورت‌بندی می‌کردند. علم اجتماعی از ابتدا در پاسخ به مسائل خاص نظام‌های تاریخی خاص پدید آمد. اما بنیان‌گذاران مکتب تاریخی، به‌رغم این‌که خود براساس خاص‌بودگی پدیده‌ها نظریه‌پردازی می‌کردند، اما هرگز نتوانستند این امر را به قاعده‌ی علوم اجتماعی بدل سازند. برای نمونه هاجسون با مرور آثار مارکس می‌نویسد: «مسئله این نیست که مارکس از مقولات فراتاریخی یا غیرتاریخی استفاده می‌کرد، بلکه او درباب اهمیت یا وسایط استقرار [توضیح تاریخی] هیچ راهنمای روش‌شناختی‌ای به دست نمی‌دهد» (هاجسون ۲۰۰۱: ۵۱). حتی کسانی که کوشیدند برای خاص‌بودگی تاریخی مبنایی بینشی دست‌وپا کنند، کامیاب نبودند. هاجسون در کتابش ناکامی‌های مکرر مکتب تاریخی آلمان را نشان می‌دهد (هاجسون ۲۰۰۱: فصل دوم). بنا به استدلال هاجسون، نظریه‌پردازان مکتب تاریخی آلمان، هر یک به طریقی کوشیدند خاص‌بودگی تاریخی را به اصلی‌ترین مبنای علم اجتماعی و اقتصاد بدل سازند. و طرفه این‌که هر یک به‌شکلی ناکام بودند. برای نمونه، محققان قدیمی‌تر مکتب

^۱ non-identical^۲ Manuel De Landa^۳ Geoffrey M. Hodgson^۴ How Economics Forgot History: The Problem of Historical Specificity in Social Science (2001)

تاریخی^۱ بیش از حد مستغرق در فاکت‌ها بودند، و مفهوم‌پردازی و تبیین نظری را نادیده می‌گرفتند (هاجسون ۲۰۰۱: ۷۵)، حال آن‌که کارل منگر^۲ فاکت‌های خاص را به کلی مغفول می‌گذاشت (هاجسون ۲۰۰۱: ۸۱-۷۹). اشمولر^۳ بهتر از دیگران بود، اما حتی او نیز نتوانست نشان‌دهد که «چگونه عوامل [نهادی و فرهنگی] بر نتایج تأثیر گذارند. او به‌رغم همه‌ی توجهات به تبیین علی نمی‌تواند تصویری کافی از این امر به دست دهد که چگونه یک نظریه‌ی تبیینی را می‌توان بنیان نهاد، یا چگونه مفاهیم هسته‌ای چنین نظریه‌ای می‌تواند درست باشد» (هاجسون ۲۰۰۱: ۱۱۵). هاجسون در ادامه ناکامی وبر و ویلن^۴ را به‌رغم همه‌ی دل‌مشغولی‌هایی که به خاص‌بودگی تاریخی داشتند، معلوم می‌سازد (بنگرید به هاجسون ۲۰۰۱: ۱۵۰، ۱۳۷). از این منظر تاریخ مکتب تاریخی، تاریخ ناکامی بود. تا این‌که در قرن بیستم، لیونل رابینز^۵ و تالکوت پارسونز^۶ گور خاص‌بودگی تاریخی و توجه به یگانگی و فردیت را کردند. کینز^۷ نیز خاص‌بودگی تاریخی را به کلی از صحنه‌ی علم اجتماعی زدود و «بیانیه‌ی نظریه‌ی عام» را صادر کرد (برای توضیح بیش‌تر درباره‌ی عام‌باوری کینز بنگرید به هاجسون ۲۰۰۱: ۲۱۵).

مکتب تاریخی هرگز نتوانست هدفی را که خود برای علوم اجتماعی وضع کرده بود محقق‌سازد. با وجود این، تأملات و تدقیقات اندیشمندان مکتب تاریخی گنجینه‌ای گران‌بها برای اندیشیدن به خاص‌بودگی است. اینان در آثارشان به بنیادی‌ترین مسائل تحقق چنین هدفی اندیشیده‌اند. از این‌روی چندان نباید داغدار این ناکامی بود. چه صرف این ناکامی موجب پیدایی درخشان‌ترین آثار بینشی و روشی شده است. اما همچنان این پرسش باقی است: دلیل این ناکامی‌ها چه بود؟ چرا علوم اجتماعی (دست‌کم در سنت پارسونزی) به کلی خاص‌بودگی تاریخی را به کناری نهاد؟ چرا با وجود همه‌ی تلاش‌ها هنوز امر عام و مقولات غیرتاریخی امور

^۱ مقصود نظریه‌پردازان پیش از ۱۸۸۳ است. در این سال کارل منگر با چاپ کتاب پژوهش‌هایی درباب روش علوم اجتماعی با نگاهی خاص به اقتصاد (Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics/ Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere) با نقادی‌هایی بنیان‌کن به سروری نظریه‌پردازان قدیمی مکتب تاریخی بر علم اقتصاد و محیط‌های دانشگاهی پایان داد.

^۲ Carl Menger (1840-1921)

^۳ Gustav von Schmoller (1838-1917)

^۴ Thorstein Bunde Veblen (1857-1929)

^۵ Lionel Charles Robbins (1898-1984)

^۶ Talcott Parsons (1902-1979)

^۷ John Maynard Keynes (1883-1946)

خاص را در خود می‌یابند؟ همه‌ی تلاش بنیان‌گذاران مکتب تاریخی این بود که شأن و جایگاه هر هستنده‌ای را در تحلیل حفظ کنند. به بیان دیگر ایشان می‌کوشیدند حق هر هستنده‌ای را در تحلیل به جای آورند. این درحالی است که نظریات و مقولات عام با نوعی خشونت مفهومی، نه فقط فرد خاص را نادیده می‌گیرند، بلکه آن را طرد می‌کنند. چگونه می‌توان به سروری کنونی مفاهیم و نظریات عام پایان داد؟

می‌توان گفت دست کم بخشی از هدف مطالعات فرهنگی (و دیگر مطالعات مرتبط با آن، مطالعات زنان، جوانان، پسااستعماری و غیره) جبران این ناکامی بوده است. این مطالعات با میان‌رشته‌ای کردن علوم اجتماعی و عطف توجه به حوزه‌های کم‌تر دیده‌شده می‌کوشند تا این کاستی را جبران کنند. به بیان دیگر، در این مطالعات فرض بر این است که علوم اجتماعی چون در طول تاریخ به پاره‌ای از موضوعات کم‌تر توجه کرده، فردیت آن‌ها را قربانی «منطق این‌همانی» ساخته است. درحقیقت، کنش‌گران این رشته‌ها، به‌تأسی از نظریه‌ی انتقادی، علوم اجتماعی را متهم به نادیده‌انگاشتن موضوعات متفاوت و امور ناهمان می‌کنند و رسالت این مطالعات جدید را همانا جبران این کاستی، یا توضیح امر متفاوت، می‌دانند.

ساده‌اندیشی است اگر تصور کنیم به‌صرف توجه به موضوعات جدید (زنان، سیاهان، هم‌جنس‌خواهان، جوانان) می‌توان قابلیت توضیح یکنایی و فردیت یک پدیده‌ی تاریخی را به علوم اجتماعی بخشید. منطق این‌همانی، هر توضیحی را می‌تواند از آن خود کند. مقولات غیرتاریخی در هر توضیحی می‌توانند بخلند. هر توضیحی خود می‌تواند به امری عام بدل شود. انگاره‌ی «تفاوت» را اگر به معنای فلسفی آن در نظر بگیریم، آنگاه می‌بینیم گویا در توضیح هر امری، اعم از این‌که به‌لحاظ تاریخی حاشیه‌ای باشد یا نباشد، تفاوت می‌تواند قربانی شود. تفاوت ضرورتاً امر متفاوت نیست. چه بسا موضوعاتی که بسیار به آن‌ها پرداخته شده، اما تکنیکی آن‌ها مدام نادیده گرفته شده است. خلط تفاوت و امر متفاوت، مسئله را حل‌ناشده باقی می‌گذارد. برای نمونه می‌توان گفت زنان سیاه، نسبت به مردان سفیدپوست امری متفاوت هستند، و علوم اجتماعی به دلایل بسیار به آن‌ها نپرداخته است. اما پرسش این‌جاست که آیا علوم اجتماعی، فارغ از موضوع، توانسته مردان سفیدپوست را در یگانگی خود توضیح دهد؟ گرچه می‌پذیریم که توضیح امر متفاوت می‌تواند در منطق این‌همانی ترک وارد کند، اما آن را به‌لحاظ نظری رفع نمی‌کند.

در این جا شایسته است کمی بیش‌تر به تمایز میان تفاوت و امر متفاوت پردازیم. شاید بهتر باشد این دو نوع تفاوت را تفاوت ایجابی یا مثبت و تفاوت سلبی یا منفی بخوانیم. تفاوت منفی همان چیزی است که به‌طور معمول از تفاوت مراد می‌کنیم؛ یعنی تفاوت الف با ب. آنچه الف دارد و ب ندارد یا بالعکس. این تفاوت همیشه نسبت به منطق این‌همانی، عَرَضی و ثانوی است. چرا که شرط تقرر آن، هویت یا این‌همانی است. تنها در صورت آگاهی از هویت الف و ب، می‌توان از تفاوت آن‌ها سخن گفت. چنان‌چه خواهیم دید چنین تفاوتی محصول تقدم تصور (در مقام شکلی از منطق این‌همانی) است. برای مثال ما تصویری از «بازار» داریم، آنگاه بازاری خاص را مطالعه می‌کنیم. و تفاوت‌های این بازار خاص با تصور خود از بازار را برمی‌شمریم. چنین تفاوتی هرگز راهی به اینی^۱ (یا هذیت) و تکینگی نمی‌برد. در تفاوت منفی، خاص‌بودگی همیشه مبتنی بر **رابطه‌ی قیاس و شباهت** است. از این منظر مطالعات فرودستان به‌صرف مطالعه‌ی امور حاشیه‌ای و کم‌تر بازنمایی‌شده، کمکی به صورت‌بندی تفاوت ایجابی نمی‌کند. مادامی که تفاوت، ضمیمه‌ی تصور یا این‌همانی باشد، نمی‌توان به تفاوت ایجابی و به تکینگی «قیاس‌ناپذیر» دست یافت. از همین روست که آدورنو (و چنان‌چه خواهیم دید، دریدا و دلوز) تفاوت مثبت را بیرون از منطق قیاس می‌دانند. غوغای رویکردهای میان‌رشته‌ای جدید یا همان مطالعات هر چیز، مادامی که به تفاوت ایجابی کمک نکند، از این منظر «هیاوویی برای هیچ» است. این که علوم اجتماعی چندان در توضیح یک امر در فردیت تاریخی خودش کام‌یاب نیست، دقیقاً متضمن معنای ایجابی تفاوت است. توضیح تفاوت ایجابی، و عطف توجه نظریه‌ی اجتماعی به آن، جدّ و جهدی نظری می‌طلبد.

اگر علوم اجتماعی به پدیده‌های تکینه یا افراد تکرارناپذیر می‌پردازد، آنگاه قیاس نمی‌تواند منطق حاکم بر آن باشد. از این منظر، به‌پیروی از بدیو^۲، دلوز و آلتوسر^۳، می‌توان گفت منطق حاکم بر این علم تنها می‌تواند «منطق مواجهه» (بنگرید آلتوسر ۲۰۰۶) باشد. ویر نیز، با انگاره‌ی *ربط ارزشی*^۴ بر این منطق تأکید ورزیده است. ربط ارزشی در این معنا، نوعی نسبت‌یابی درون‌ماندگار پژوهش‌گر و موضوع است؛ یعنی یگانه منطق حاکم بر پژوهش، نوعی مواجهه‌ی معنادار و تفاوت‌زاست. در ربط ارزشی پژوهش‌گر و موضوع وارد تعاملی می‌شوند که نتیجه‌ی

^۱ haecceity/thisness

^۲ Alain Badiou

^۳ Louis Althusser (1918-1990)

^۴ value relevance

آن تحلیل (مفهوم یا نظریه) است. در این نگاه، تحلیل در اثر اندرکنش پژوهش‌گر و پدیده، پیدایش^۱ می‌یابد. در نگاه وبر تحلیل نمی‌تواند فروکاهنده^۲ باشد. انگاره‌ی ربط ارزشی این اجازه را به وبر نمی‌دهد. با وجود این، واژگان کانتی وبر از پس توضیح پیدایش بر نمی‌آیند. بنا بر منطق مواجهه، در مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی باید همه چیز را از رویارویی پژوهش‌گر و موضوع استخراج کرد. هر امر بیرونی که تکینگی مواجهه را مخدوش‌سازد، ناموجه است. صورت‌بندی منطق مواجهه، مجال فراخ‌تری می‌طلبد، با این حال در این‌جا می‌کوشیم خطوط اصلی آن را طرح کنیم. نخست باید یادآور شد منطق مواجهه هرگز به معنای مواجهه‌ی یک لوح سفید (یا ذهن تهی پژوهش‌گر) با پدیده‌ی اجتماعی نیست. از سوی دیگر، به هیچ عنوان به معنای به رسمیت شناختن عینیت رئالیستی (یا همان عینیتی که معیار آن، مستقل از مواجهه است) نیز نیست. اگر بخواهیم از میان دلالت‌های پرشمار منطق مواجهه برای علوم اجتماعی تنها به دو نمونه از آن اشاره کنیم، باید گفت: نخست این‌که بالمره ایده‌ی معیار عینیت بیرون از مواجهه پس زده می‌شود. هیچ معیاری بیرون از خود مواجهه نمی‌توان یافت که متضمن عینیت توضیح باشد. دوم این‌که اصل تفریدی بیرون از مواجهه نیست. یعنی پدیده نیز تنها در مواجهه، منفرد می‌شود. در این مقام، مراد ما از منطق مواجهه چیزی جز **رخداد درون‌ماندگار** نیست. گو این‌که صفت **درون‌ماندگار** برای رخداد، چیزی جز حشو نیست؛ یعنی صفتی است که بر موصوف، چیزی نمی‌افزاید مانند غسل شیرین، روغن چرب. چرا که رخداد نمی‌تواند درون‌ماندگار نباشد. گرچه خاستگاه فلسفه‌ی مواجهه یا رخداد را می‌توان نزد فیلسوفانی چون دونالد دیویدسون^۳، برگسون^۴، وایتهد^۵ و حتی هایدگر^۶ جست، اما رخداد را در این معنا دلوز و به‌ویژه بدیو صورت‌بندی کرده‌اند. رخداد نزد بدیو همواره از بطن «شرایط»^۷ معینی پدیدار می‌شود. «شرایط» همان وضعیت جاری امور یا لحظه‌ای تاریخی است که تقریباً ایستا است. رخداد همواره ناظر بر گسست از شرایط موجود است. به بیان دیگر رخداد، شکنندگی «شرایط» را نشان می‌دهد. بدیو به واسطه‌ی رخداد هم به تغییر می‌اندیشد و هم به امر نوپدید. الیور

¹ emerging² reductive³ Donald Davidson (1917-2003)⁴ Henri Bergson (1859-1941)⁵ Alfred North Whitehead (1861-1947)⁶ Martin Heidegger (1889-1976)⁷ situation

فلتهام^۱، مترجم انگلیسی هستی و رخداد (۲۰۰۶/۱۹۸۸)^۲، «اندیشیدن به نسبت تغییر و هستی [وجود] را مسئله‌ی همیشگی بدیو در آثارش می‌داند (فلتهام ۲۰۰۶: ۱۹ مقدمه). نزد بدیو امر نوپدید مستلزم شرایطی است. تغییر از «جایگاه رخدادی»^۳ صادر می‌شود (مولارکی ۲۰۰۶: ۱۱۴)؛ «جایگاه رخدادی» جایگاهی غیرعادی در بطن شرایط است. چنین جایگاه‌هایی همیشه موضعی و محلی هستند، یعنی در نقطه‌ای در شرایط وجود دارند. اما صرف وجود جایگاه رخدادی، تغییر در شرایط را تضمین نمی‌کند، بلکه تنها می‌تواند نسیمی از آن‌چه می‌آید را بوزاند. از این‌روی برای پدیداری رخداد به چیزی بیش‌تر نیاز است. هر رخداد متضمن امکانیت یا حدوث مطلق است. رخدادها در عین این که کاملاً پیش‌بینی‌ناپذیر هستند، از هیچ وضعیت دیگری جز وضعیت خاص خود، زاده نمی‌شوند. رخداد مستلزم سوژه‌ی خود است، سوژه‌ای که آن را به رسمیت بشناسد و نام‌گذاری کند. از این‌منظر، سوژه و رخداد درهم‌تنیده‌اند. سوژه، هستنده‌ای پیش‌ارخدادی نیست، بلکه با همین نام‌گذاری رخداد به وجود می‌آید (مولارکی ۲۰۰۶: ۱۱۴).

رخداد از هستی درمی‌گذرد، نوعی «فرا هستی»^۴ است؛ همان امر نوپدید است که در گسست از شرایط، پدیدار گشته است. «رخداد به شرایط تعلق دارد، اما با دگرگون کردن شرایط، جانشین آن می‌شود» (مولارکی ۲۰۰۶: ۱۱۴). از این‌منظر، رخداد عین صیورت است.

بدیو خود در توضیح رخداد از مثال پل قدیس استفاده می‌کند. وی با بازخوانی «افسانه»ی پل قدیس می‌کوشد رخداد زندگی او را دریابد. پل در ابتدا «در زمهری یهودیان فرقه‌ی فریسی بود. او در سرکوب مسیحیان با تمام قوا مشارکت داشت؛ مسیحیانی که از دید یهودیان سخت‌کیش، مرتد به‌شمار می‌آمدند و در نتیجه نه فقط به‌لحاظ قانونی آزار و اذیت می‌دیدند که نیز، بسته به تغییر وضعیت مبارزه‌ی قدرت، میان جناح‌های مختلف جوامع یهودی، ضرب‌و‌شتم، سنگسار، و از خانه و کاشانه‌ی خویش رانده می‌شدند» (بدیو ۱۳۸۶: ۳۰-۲۹). تا این که وقتی «به‌قصد سرکوب مسیحیان به دمشق می‌رفت، صدایی رازآمیز شنید که هم‌حقیقت و هم رسالتش را بر او آشکار ساخت» (بدیو ۱۳۸۶: ۳۱). سوژه‌ی پل قدیس از این لحظه زاده می‌شود. بدیو این لحظه را رخداد می‌خواند. این رخداد متضمن نوعی سوژه شدن است. یعنی سوژه‌ی خود را دارد.

¹ Oliver Feltham

² Being and Event/ L'Être et l'Événement

³ evental-site

⁴ transbeing

آیا اصطلاح "گرویدن" در خور اتفاقی هست که در راه دمشق روی داد؟ این اتفاق یک صاعقه بود، یک درنگ، نه نوعی چرخش دیالکتیکی. قسمی به خدمت فراخواندن بود که سوژه‌ای جدید را برنهاد (بدیو ۱۳۸۶: ۳۱).

این سوژه، سوژه‌ای است «بری از هرگونه هویتی و آویزان به رخدادی که یگانه "گواه" اش دقیقاً این است که سوژه‌ای آن را اعلام کرده است» (بدیو ۱۳۸۶: ۳۱). رخداد همیشه حقیقت‌زا است. حقیقت رخداد، حقیقتی تکینه و درون‌ماندگار است. با وجود این، رخداد تنها محدود به عرصه‌ی تجربه‌های شخصی هم‌چون تجربه‌ی پل قدیس نیست. رخداد در عرصه‌های گوناگون تجلی می‌یابد. بدیو چهار عرصه را عرصه‌ی «رخداد حقیقت» می‌داند: (۱) سیاست، (۲) هنر، (۳) علم و (۴) عشق (فرهادپور ۱۳۸۳).

در سیاست، مسأله‌ای که نامش را «انقلاب» می‌گذاریم می‌تواند به‌عنوان یک رخداد حقیقی نمایان شود. در هنر، مسأله خلاقیت هنری و ابداع یک اثر یا حتی شروع یک ژانر هنری می‌تواند باشد و در علم، اختراع و اکتشاف. به‌عنوان مثال گالیله با کشف این حقیقت که طبیعت را می‌توان به‌زبان ریاضی توصیف کرد به رخداد حقیقی برمی‌خورد. اما رخداد عشق، دو نفر را در رابطه‌ی عاشقانه با حقیقتی روبه‌رو می‌کند. در تمامی این موارد حقیقت، امری سراپا نو و غیرقابل پیش‌بینی است و امر سوژکتیو به‌عنوان امری خاص که آدم را همواره تبدیل به سوژه می‌کند مطرح می‌شود، یعنی امری که غیرقابل بیان و برنامه‌ریزی بوده و تکراری نیست و امری یگانه است (فرهادپور ۱۳۸۳).

اکنون می‌توانیم با استفاده از این برداشت از رخداد، منطق مواجهه را صورت‌بندی کنیم. منطق مواجهه همین مواجهه‌ی رخدادگونه است. پژوهش‌گر در مواجهه با پدیده، خود به سوژه‌ی آن پدیده بدل می‌شود و پدیده نیز در گسست از شرایط پیشین، به فردی تکینه در نسبت با پژوهش‌گر. از زاویه‌ی منطق مواجهه، فرایند تفرید، همین درهم‌تنیده‌شدن و پیوند درونی پژوهش‌گر و موضوع پژوهش است. بنا بر این منطق، موضوع پژوهش و پژوهش‌گر به امری نوپدید بدل می‌شوند؛ امری نامنتظر.

حال پرسش این است که اگر بنیان‌گذاران مکتب تاریخی بر توضیح یک پدیده در فردیت خود اصرار ورزیده‌اند، و اگر منطق مواجهه را یگانه منطق حاکم بر این توضیح دانسته‌اند، چه چیزی مانع از تحقق این هدف می‌شود؟ چه چیزی علوم اجتماعی را از توضیح تفاوت مثبت

بازمی‌دارد؟ تکاپوها و مجادلات گوناگون بر سر «تفاوت» و «تکینگی» برآمده از چیست؟ پنداری همیشه امری منطق‌مواجهه را مختل می‌سازد. چرا نظریه‌ی انتقادی و اخلاف پس‌اساختارگرایی آن‌ها علوم اجتماعی را متهم به سروری منطق این‌همانی دانسته‌اند؟ چه چیزی سبب می‌شود علوم اجتماعی از هدفش بازداشته شود و به ورطه‌ی این‌همان‌سازی بیفتند؟ چرا مواجهه خود کفایت نمی‌کند و همیشه امری مستقل از مواجهه در توضیح می‌خلد؟ این امر مستقل از مواجهه غالباً چه خصلتی دارد؟ در این جا به هر امری که بیرون از امکانات مواجهه در توضیح امر اجتماعی دخیل باشد، امر استعلایی^۱ می‌گوییم؛ یعنی هر امر بیرون از مواجهه که خصلتی تعیین‌بخش در مواجهه داشته باشد. در این معنا استعلا هر آن چیزی است که مانع از درون‌ماندگاری^۲ توضیح شود. حال می‌توان پرسش‌های بالا را این‌گونه صورت‌بندی کرد: چه چیزی مانع از توضیح درون‌ماندگاری مواجهه می‌شود؟ عامل یا عوامل موجد استعلایی شدن توضیح چه چیز(ها)یی هستند؟ چرا میزان کامیابی چارچوب‌های تبیینی موجود در علوم اجتماعی در توضیح درون‌ماندگار پدیده‌ها محدود است؟

عوامل استعلا در توضیح امر اجتماعی

اکنون برای روشن‌تر کردن موضوع، نگاهی به علوم اجتماعی در ایران می‌اندازیم. نمونه‌ی ایران در این لحظه تنها از حیث آشنایی با فضای آن برای ما دلالت‌مند است؛ وگرنه آن‌چه درباب استعلا گفته می‌شود در همه‌جا به درجاتی می‌تواند صادق باشد.^۳ امروزه یکی از فراگیرترین ابزارهای علوم اجتماعی در ایران، نظریه‌ها و مفاهیم «مسافر»^۴ هستند. احتمالاً نخستین بار این ادوارد سعید^۵ بود که از نظریه‌های مسافر سخن گفت (بنگرید به سعید ۱۹۸۲: ۴۷-۲۲۶). از منظر پرسش پژوهش کنونی، تفاوتی بین نظریه و مفهوم مسافر وجود ندارد. مفاهیم مسافر، مفاهیمی

^۱ the transcendent/transcendence

^۲ immanence

^۳ البته شایان توجه است که میزان موفقیت علوم اجتماعی در توضیح درون‌ماندگار نسبی است. به نظر می‌رسد علوم اجتماعی در ایران از این منظر وضعیت مناسبی ندارد. این امر دلایل بسیاری دارد که بررسی آن‌ها خارج از صلاحیت پژوهش کنونی است. از این‌روی به این نمونه‌ها باید تنها از منظر پرسش کنونی نگریست، وگرنه در این جا قصد داوری درباب وضعیت علوم اجتماعی در ایران را نداریم.

^۴ travelling concepts

^۵ Edward Wadie Said (1935-2003)

هستند که در نسبت با یک وضعیت تاریخی معین ساخته می‌شوند، و سپس با سفر به وضعیت‌های دیگر می‌کوشند آن‌ها را توضیح دهند. این مفاهیم غالباً در این سفر موضوع بازتفسیرهای گوناگون قرار می‌گیرند و گاه غنی‌تر و کامل‌تر می‌شوند. استفاده از مفاهیم مسافر، فی‌نفسه چندان مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما وقتی منطق مواجهه را مخدوش می‌سازند خود تبدیل به عامل استعلا می‌شوند. چنان‌چه دیدیم، وبر نقطه‌ی عزیمت تحلیل اجتماعی را فردیت ساختاری پدیده‌ها می‌داند. بر این اساس، هرگاه نقطه‌ی عزیمت منطق مواجهه یکی از این مفاهیم مسافر باشد، مواجهه معلق می‌ماند. باید کمی بیش‌تر در این باب تأمل کنیم.

مفاهیم گوناگون در علوم اجتماعی را در نظر بگیرید. از مفهوم «دولت» و «مدرنیته» گرفته تا مفاهیم به‌ظاهر معصومی چون «شهر»، «بازار» و غیره. شأن مفهومی این واژگان در علوم اجتماعی، متضمن محتوای معینی است. یعنی هر یک از این مفاهیم، محتوای مشخصی دارند و ناظر بر کیفیات معینی هستند. حال زمانی که ما از این مفاهیم در لحظه‌ی مواجهه استفاده می‌کنیم، می‌بینیم این مفاهیم پیشاپیش، فرد تاریخی یا موضوع پژوهش را متعین می‌سازند. این تعین، هم مقدم بر مواجهه است و هم بر سازنده‌ی واحد پژوهش. به بیان دیگر، هرگاه مفاهیم مسافر در مقام نقطه‌ی عزیمت تحلیل باشند، هرگز به آستانه‌ی فرد هم نمی‌رسیم، و به تبع، اینی پدیده صورت‌بندی نمی‌شود. اینی در این معنا همان تفاوت ایجابی است. یعنی دلایل این‌که یک پدیده این پدیده است نه پدیده‌ای دیگر. یا به بیان وبر دلایل این‌گونه بودن پدیده و گونه‌ای دیگر بودن آن.

پژوهش‌های اجتماعی هر روزه با چنین مسائلی روبرو هستند؛ حتی پژوهش‌های برجسته‌ای که در حوزه‌ی علوم اجتماعی انجام می‌شود نیز بعضاً به معضلات مشابهی مبتلا می‌شوند. برای مثال می‌توان نمونه‌ای از برجسته‌ترین پژوهش‌های معاصر را بازنگریست و دید که چگونه این پژوهش، برای تعیین و توضیح موضوع خود، به اسباب و امکاناتی بیرون از منطق مواجهه متوسل می‌شود. این نمونه «نظریه‌ی انحطاط» سید جواد طباطبایی است. طباطبایی در آثارش بیش از هر کسی بر مسئله‌ی «اندیشیدن» در تاریخ تمدنی ایران تأکید می‌ورزد. وی ضمن بررسی علل و اسباب زوال تمدن ایرانی، یکی از اصلی‌ترین عوامل عقب‌ماندگی ایران را غیبت نقادی انحطاط تمدنی ایران می‌داند. خود همین غیبت از نشانه‌های وضعیت امتناع اندیشه‌ی سیاسی است. به‌باور وی «انزوا و فقدان مفهوم انحطاط در یک فرهنگ، بیان‌گر عدم انحطاط نیست، بلکه

عین آن است» (طباطبایی ۱۳۷۳: ۱۰). او انحطاط تمدن ایران را در رابطه‌ی تنگاتنگی با زوال و انحطاط و رکود بنیادین «اندیشه‌ی عقلانی» در این سرزمین می‌داند. پروژه‌ی طباطبایی بر اساس همین بن‌مایه‌ی اصلی پیش‌می‌رود. وی بر همین مبنا تاریخ ایران را بازخوانی می‌کند. آثار طباطبایی بسیار گسترده است. و اتفاقاً از زوایای مختلف می‌تواند موضوع نقادی باشد.^۱ اما از منظر بحث کنونی، تنها می‌توانیم به یک مورد بسنده کنیم. شاید بتوان گفت بزرگ‌ترین مسئله‌ی نظریه‌ی انحطاط ندیدن موضوع پژوهش در فردیت خویش است. طباطبایی با تصویری از مدرنیته و انگاره‌ی «پیشرفت» و وضعیت «پیشرفته» آغاز می‌کند. بنا بر این تصور، «غرب»، در مقام کلی هم‌گن، معیار سنجش وضعیت تاریخی ایران است. داوری ارزشی مبتنی بر عقب‌ماندگی ایران بیش‌ترین دلالت خویش را به‌خاطر وجود این تصویر پیشینی می‌گیرد. به‌بیان دیگر، تاریخ ایران تنها در ذیل تاریخ عام غرب خوانده می‌شود. در این معنا، چون ایران آن‌چنان که «باید» نشده، عقب‌مانده است.

آن‌چه گفتیم، یکی از متعارف‌ترین نقدهایی است که به‌درستی به اندیشه‌ی طباطبایی وارد می‌شود. باین‌وجود، می‌توان این نقادی را به مفاهیم طباطبایی نیز بسط داد. شاید مهم‌ترین مفهوم طباطبایی، انگاره‌ی «اندیشه» باشد. مرور آثار طباطبایی به‌خوبی نشان می‌دهد که مفهوم «اندیشه» نیز کاملاً بیرون از فرد تاریخی است. یعنی طباطبایی از برداشتی از اندیشه آغاز می‌کند که آشکارا برگرفته از یونان باستان است. اگر به خود مفهوم «اندیشیدن» (نه صرفاً به اندیشه‌ها) نیز تاریخی بنگریم، آن‌گاه به‌وضوح می‌بینیم که این تصور از «اندیشیدن»، بیرونی است، و قالبی است که می‌کوشد تاریخ را به‌فراخور استلزامات خود بازآراید. براساس همین برداشت از اندیشه، دوره‌ای از تاریخ ایران (به‌خاطر شباهت به این برداشت) «دوران زرین» خوانده می‌شود، و دوره‌ای دیگر (به‌خاطر عدم شباهت به این برداشت) «دوران افول». این مسئله وقتی بسیار فاجعه‌بار می‌نماید که ببینیم اساساً فرد یا همان موضوع پژوهش براساس همین برداشت بیرونی بر ساخته می‌شود. این‌جاست که لحظه‌ی آغاز تحلیل، سبب پیدایی غایت‌شناسی معینی می‌شود. شاید ساده‌سازی اندیشه‌ی طباطبایی در طرح روشن‌تر موضوع، کمک‌رسان باشد.

^۱ روشن است که هدف ما در این‌جا نقادی طباطبایی یا هر کس دیگری نیست. هدف از این نمونه‌ها تنها برجسته ساختن مسئله‌ی پژوهش است. هدف این است که نشان‌دهیم چگونه استعلا در توضیح امر اجتماعی می‌خلد. حتی در ادامه نیز که به گفت‌وگو گذار می‌پردازیم، همین هدف را داریم.

۱. ابتدا انگاره‌ی «اندیشه» در معنایی خاص در نظر گرفته می‌شود. یحتمل، طباطبایی اندیشه را امری عام می‌دانسته است.
 ۲. سپس به تاریخ ایران (درواقع به اسناد و کتاب‌هایی) از منظر این انگاره، نگریسته می‌شود.
 ۳. این انگاره، تاریخ ایران را براساس شباهت یا عدم شباهت با پارامترهای خود بازمی‌آراید.
 ۴. لحظات شباهت، دوران زرین و لحظات افتراق، دوران افول خوانده می‌شود.
 ۵. چون براساس پیش‌فرض‌ها ایران «عقب‌مانده» است، تاریخ ایران از شباهت به اندیشه به افتراق از اندیشه و از دوران زرین به دوران افول بازنوخته می‌شود.
- با این وجود نیک می‌دانیم نظریه‌ی انحطاط طباطبایی نمونه‌ای درخشان از آثار علوم اجتماعی در ایران است. بی‌تردید اگر به آثار کمی متوسط‌تر بنگریم، لغزش‌هایی از این دست بسیار خواهیم دید. برای مثال می‌توان به گفتمان‌گذار اشاره کرد. نظریه‌پردازان ایرانی سال‌ها با طرح چندین باره‌ی نظریه‌ی گذار کوشیده‌اند وضعیت ایران معاصر را توضیح دهند. در نظریه‌ی گذار، ایران کشوری تصویر می‌شود که یک پای در «سنت» دارد و پای دیگر در «مدرنیته». این امر توضیح‌دهنده‌ی وضعیت «متناقض» هستی اجتماعی در ایران است. به‌رغم نقادی‌های بنیان‌کنی که در این سال‌ها بر این گفتمان رواداشته شده (برای نمونه بنگرید به توفیق ۱۳۹۰)، هنوز گفتمان‌گذار فراگیرترین و استوارترین پارادایم علوم اجتماعی در ایران است. صرف نظر از غایت‌شناسی مستتر در این گفتمان می‌توان آن را نشانه‌ی آشکار نادیده‌گرفتن فرد تاریخی در علوم اجتماعی دانست. گفتمان‌گذار با صورت‌بندی یک وضعیت تاریخی به صورت نه‌این و نه‌آن، و هم‌این و هم‌آن، اساساً نافی «فردیت ساختاری» این صورت‌بندی است. پس پشت گفتمان‌گذار نیز تصورها و تعاریفی را می‌بینیم که آشکارا بیرونی و مستقل از مواجهه‌اند. در این گفتمان، وضعیت تاریخی ایران نه در مقام یک فرد مستقل با سازوکارهای درونی خویش، بلکه به مثابه‌ی تعین ناقص وضعیتی که محقق نشده بررسی می‌شود. گویا «ایران» باید به وضعیتی می‌رسیده که نرسیده است. این نوع صورت‌بندی اساساً فرد را علی‌الدوام معلق می‌گذارد. چرا که در آن یک وضعیت تاریخی نه بر اساس نوعی سازماندهی و فرم‌اسیون معین بلکه مبتنی بر عدم تعینی پیوسته است. بنابر تعریف در این گفتمان تنها پس از طی مرحله‌ی گذار می‌توان به یک فرم‌اسیون یا فرد بدل شد. منطق جبری حاکم بر صورت‌بندی گفتمان‌گذار تنها چنین غایتی می‌طلبد.

تاکنون در نمونه‌های بالا کوشیدیم نشان دهیم که چگونه تصورات بیرون از منطق مواجهه (خواه مقدم بر آن، خواه در مقام غایت آن) سبب می‌شود علم اجتماعی به هدفش (که همان توضیح یک فرد در تکینگی خویش است) نرسد. این امر یکی از شایع‌ترین عوامل استعلا در علوم اجتماعی (دست کم در ایران) است. اما این همه‌ی داستان نیست. در همه‌ی تحلیل‌های بالا، عامل دیگری نیز وجود دارد که به استعلا می‌انجامد. این عامل، همانا نوعی هستی‌شناسی ناموجه است. هستی‌شناسی کلی‌ها و هم‌گن‌ها، هستی‌شناسی فضای هم‌گن و حرکت طولی، هستی‌شناسی‌ای که فرد در آن با ذات قوام می‌یابد.

یک بار دیگر به نمونه‌ی آخری از منظر این هستی‌شناسی می‌نگریم. در گفتمان گذار فرض بر این است که یک فرماسیون اجتماعی باید دارای هم‌زمانی باشد. یعنی نمی‌شود در یک فرد اجتماعی، عناصر قدیم و جدید توأمان وجود داشته باشد. در این هستی‌شناسی، فرد همیشه هم‌گن است و اجزای آن باید هم‌زمان باشند. تنها در این صورت است که به آستانه‌ی فردشدن می‌رسد. این هستی‌شناسی تنها زمانی خطی را به رسمیت می‌شناسد؛ زمان خطی غایت‌مند. غایت این زمان همان مدرن شدن است. مدرن شدن سبب می‌شود آشوب کنونی هم‌زمان و هم‌گن شود.

در آثار طباطبایی نیز به هستی‌شناسی مشابهی برمی‌خوریم. نزد طباطبایی «غرب» کلیتی هم‌گن است، همان‌گونه که ایران. ایران عصر صفوی، آن‌چنان می‌تواند در تداوم ایران باستان قرارگیرد که حیرت‌آور است. چون تنها در این صورت، نظریه‌ی انحطاط موجه می‌نماید. افسوس طباطبایی از این است که چرا تاریخ، آن‌گونه که به فرض در قرن پنجم در ایران بود، ادامه نیافت. در قرنی، ایرانیان صاحب «اندیشه» بودند، و در قرنی فاقد آن.

هستی‌شناسی منطق مواجهه هستی‌شناسی رخداد است. روشن است که در نمونه‌های بالا نشانی از هستی‌شناسی رخداد نمی‌بینیم. در استدلال بالا لحظات تداوم تاریخی، محتوم هستند؛ یعنی فرض بر تداوم است، منطق گسست استثنا است. همه چیز باید تداوم (از نوع دیالکتیکی یا غیر آن) داشته باشد، مگر این‌که خلاف آن را بتوان نشان داد. چنان که در ادامه خواهیم دید، چنین برداشتی از زمان، کاملاً مغایر با هستی‌شناسی جدید است. زبده‌ی سخن این که هستی‌شناسی حاکم بر نمونه‌های بالا، نافی منطق مواجهه است. چه این هستی‌شناسی، فرد را همواره تابعی از مقولات نوعی می‌سازد.

نمونه‌های بالا تنها برای روشن ساختن مسئله طرح شده‌اند. هدف از طرح این نمونه‌ها این نیست که بگوییم هیچ‌کاری در علوم اجتماعی نتوانسته فرد تاریخی را در یکتایی آن توضیح دهد. هرگز چنین حکم کلی‌ای نمی‌توان صادر کرد. چون آنچه امروزه به‌عنوان علوم اجتماعی می‌شناسیم اشکال بسیار متنوع و گسترده‌ای دارد که ابدأً به یک یا چند چارچوب استدلالی تقلیل‌پذیر نیستند. به بیان دیگر، تقلیل علوم اجتماعی به چند فرم توضیحی محدود، نافی منطق مواجهه است. از این‌روی، کارهای تجربی بسیاری می‌توان برشمرد که در توضیح فردیت تاریخی کامیاب بوده‌اند. کانون توجه ما در این مقال، به طریق اولی، صورت‌بندی نظری تفرد است. از این منظر، گرچه کارهای پژوهشی بسیاری را می‌توان یافت که درون‌ماندگارند، اما این کارها مبنای نظری انجام کار درون‌ماندگار را به دست نمی‌دهند.

باین‌وجود داعیه‌ی مقاله‌ی حاضر این است که در علوم اجتماعی غالباً دو عامل منشأ استعلا هستند؛ اولی **تقدم تصور** است و دومی **هستی‌شناسی عامیانه**. در بالا کوشیدیم ضمن مرور مثال‌هایی به این دو عامل اشاره کنیم. در ادامه بنا داریم این دو عامل را بیش‌تر بشکافیم. برنهادی پژوهش حاضر این است که این دو عامل از جمله مهم‌ترین عوامل ایجاد استعلا در علوم اجتماعی هستند. به بیان دیگر، این دو عامل همیشه منطق مواجهه را به مخاطره می‌افکنند و میزان کامیابی علوم اجتماعی در توضیح فردیت تاریخی یک پدیده را محدود می‌سازند.

تقدم تصور^۱

در نمونه‌های بالا از اولویت تصور [= بازنمایی] در پژوهش‌های اجتماعی سخن گفتیم. اکنون می‌خواهیم کمی بیش‌تر این موضوع را واکاوییم. به‌راستی تصور چیست؟ چرا تصور به استعلا می‌انجامد؟ چرا در فلسفه‌ی قاره‌ای معاصر این مایه حساسیت بر تصور وجود دارد، آن‌چنان که فیلسوفانی چون دریدا، فوکو و دلوز فلسفه‌ی خود را نقادی تصور می‌دانند، تا آن‌جا که دلوز کار فلسفه‌ی خود را براندازی تصور می‌داند (بنگرید به دلوز ۱۹۹۴)؟ تصور در آثار دلوز معنای پرشماری دارد؛ گاه در معنای «این‌همانی» به کار می‌رود، گاه در معنای «مفهوم»، گاه در معنای «گزاره»، گاه در معنای «آگاهی» و گاه نیز در معنای «داوری» یا «حکم». فهرست معانی تصور نزد دلوز بلندبالا است. اما همه‌ی معانی تصور ناظر بر یک چیز هستند: عین یا ابژه.

¹ representation

نزد دلوز، تصور چیزی جز ابژه یا عین نیست. اگر بخواهیم از نمونه‌های بالا استفاده کنیم باید گفت تصور محله همان ابژه‌ی محله است؛ اما مراد از ابژه چیست؟ دلوز در مقاله‌ی «شیوه‌ی نمایشی کردن» می‌پرسد: «چیز [یا شی] چیست؟» او در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

نخست می‌خواهم بپرسم: ویژگی ممیزه یا خصلت‌نمای یک چیز به‌طور کلی چیست؟ چنین ویژگی‌ای دوگانه است: کیفیت یا کیفیاتی که یک چیز دارد، [و] بُعدی که آن چیز اشغال می‌کند. . . . در یک کلام، هر چیز در تقاطع یک ترکیب دوگانه است: ترکیب کیفیت‌یابی یا نوع‌یابی، و . . . و سازماندهی (دلوز ۲۰۰۴: ۵۹).

می‌توان گفته‌ی دلوز را این‌گونه خلاصه کرد: هر شی یا ابژه کیفیتی دارد و امتدادی فضایی را اشغال می‌کند. مراد دلوز از «یک چیز به‌طور کلی»، یک چیز در مقام تصور است، یا به‌بیان دیگر، یک چیز آن‌گونه که تصور یا بازنمایی می‌شود (بنگرید دلوز ۲۰۰۴: ۱۰۲، ۹۹، ۹۸). به‌باور دلوز دست کم از ارسطو به این سوی، شی (در مقام تصور) این‌گونه تعریف می‌شده است. یعنی هر شی، شامل کیفیات اولیه (صورت فضایی) است. افزون‌براین هر شی، دارای ویژگی‌های ثانویه و گذرای (مانند رنگ) است. دلوز به‌صراحت در تفاوت و تکرار می‌گوید که «جهان ادراکی» مملو از «کیفیات و امتدادها» است (دلوز ۱۹۹۴: ۲۸۱)، و «عناصر تصور» چیزی جز «کیفیت و امتداد» نیستند (دلوز ۱۹۹۴: ۲۳۵). این دو عنصر در همه‌ی اشکال تصور حضور دارند. ابژه به‌طور کلی تصویری است متشکل از کیفیت و امتداد. این نوع تصور مبنای هویت یا این‌همانی است. ابژه در این معنا همان چیزی است که در مفهوم مندرج است؛ همان چیزی که «آگاهی» می‌داند، همان چیزی که نسبت به آن «داوری» می‌شود.

تصور نمی‌تواند تفاوت و تکرار را توضیح دهد. دیدیم تصور، همانا چیدمانی از کیفیت و امتداد در یک شی است. دلوز این چیدمان را «عمومیت» می‌خواند: «امتداد و کیفیت، دو شکل از عمومیت هستند. با این وجود، دقیقاً همین کافی است تا آن‌ها را به عناصر تصور بدل سازد» (دلوز ۱۹۹۴: ۲۳۵). هر دو واژه‌ی «تصور» و «عمومیت» از چشم‌انداز کیفیت و امتداد ناظر بر ابژه هستند. از همین روست که دلوز در اولین جمله‌ی کتاب تفاوت و تکرار می‌نویسد: «تکرار عمومیت نیست» (دلوز ۱۹۹۴: ۱). اما به‌راستی چرا دلوز تأکید دارد که امری چون تکرار و تفاوت را نمی‌توان با تصور توضیح داد؟ به بیان دیگر چرا تکینگی با تصور بیگانه است؟ و چرا

دلوز یک «شیء»، یا تصور (کیفیت + امتداد)، را عام می‌خواند؟ به چه معنا یک شیء منفرد، عام است؟ چرا تصور با تکنیکی بیگانه است؟

دلوز در همان آغاز کتاب می‌کوشد پاسخ این پرسش‌ها را بدهد. او می‌گوید: «عمومیت، نمایان‌گر دو مرتبه‌ی اصلی است: مرتبه‌ی کیفی شباهت‌ها، و مرتبه‌ی کمی هم‌ارزی‌ها» (دلوز ۱۹۹۴: ۱). یک عین منفرد ابداً عام نیست، اما می‌تواند معادل عمومیت باشد، دست کم تاجایی که شیء متضمن شباهت و هم‌ارزی است. شیء مادامی که کیفیت دارد، می‌تواند شبیه چیزی دیگر باشد. مادامی که امتدادی سنجش‌پذیر دارد، می‌تواند هم‌ارز دیگر چیزها باشد. درواقع شباهت و هم‌ارزی، قوانین عمومیت هستند: «شباهت، قانون کیفیت است، درست همان‌گونه که هم‌ارزی، قانون امتداد است» (دلوز ۱۹۹۴: ۲۳۵). از همین‌روست که تصور نمی‌تواند تفاوت و تکنیکی را توضیح دهد.

اکنون می‌توانیم به علوم اجتماعی بازگردیم. بر همین اساس می‌توان گفت وقتی ما از یک تصور (در هیأت مفهوم، داوری، تعریف، و غیره) آغاز می‌کنیم، موضوع پژوهش را در نسبت با مرتبه‌ی شباهت و هم‌ارزی وضع کرده‌ایم. دراین‌معنا، ما تنها آن تصور را امتداد داده‌ایم. اگر بنا باشد پژوهش‌گری، «دولت» در ایران را مطالعه کند، برای رسیدن به تفاوت ایجابی نمی‌تواند از «تصور یا مفهوم دولت» آغاز کند، چرا که در این صورت به پدیده نمی‌رسد؛ اینی پدیده معلق می‌ماند. تصورها یکی از اصلی‌ترین عوامل مخدوش ساختن منطق مواجهه هستند. این سخن بدان معنا نیست که تصور هیچ نقشی نمی‌تواند در علوم اجتماعی داشته باشد. مسئله بر سر تقدم تصور است. تصور هرگاه مقدم بر اسباب مواجهه باشد، استعلا می‌آفریند. باین‌وجود، تصور خود می‌تواند (و شایسته است که) یکی از پیامدهای مواجهه باشد. توضیح پدیده‌ی اجتماعی اگر از تصور آغاز شود هرگز به پدیده نمی‌رسد و تنها تصور را در دو بعد شباهت و هم‌ارزی بسط می‌دهد. درمقابل، توضیح اجتماعی باید زادش^۱ تصور را توضیح دهد نه این‌که تصور را مفروض بگیرد. مسئله‌ی توضیح زادش، ما را به دومین عامل استعلا می‌رساند؛ یعنی هستی‌شناسی عامیانه.

^۱ genesis

هستی‌شناسی عامیانه

بهتر است برای سخن گفتن از نقش هستی‌شناسی در علوم اجتماعی از کواين^۱، فیلسوف علم، کمک بگیریم. کواين در اواخر دهه‌ی ۳۰ قرن بیستم انگاره‌ی «التزام هستی‌شناختی»^۲ را طرح می‌کند. به‌باور وی هر گزاره به‌لحاظ هستی‌شناختی الزام‌آور است. به‌بیان دیگر، یکی از شرایط حقیقی بودن هر گزاره داشتن دلالت هستی‌شناختی است (شاتوبریان ۲۰۰۳: ۶-۴۵). به‌بیان ساده، آنچه ما در توضیح پدیده‌های اجتماعی می‌گوییم، برآمده از مفروضات و پیش‌انگاشت‌هایی هستی‌شناختی است. مفروضات هستی‌شناختی متفاوت به توضیحات (یا همان گزاره‌های حقیقی) متفاوتی می‌انجامند. این مفروضات هستی‌شناختی، خود بخشی از مواجهه است؛ یعنی همیشه مواجهه متأثر از این مفروضات است.

هستی‌شناسی همواره موضوعی حاشیه‌ای در فلسفه‌ی علوم اجتماعی بوده است. دل‌مشغولی اصلی فلسفه‌ی علوم اجتماعی همواره معرفت‌شناختی بوده است. پرسش اصلی در این زمینه **چگونگی تبیین** پدیده‌ها است، به‌طوری که پرسش چیستی و چگونگی سازمان‌یافتگی پدیده غالباً پرسشی حاشیه‌ای یا ثانوی تلقی می‌شود. شاید بتوان دلیل این امر را تأثیر قاطع کانت بر بنیان‌گذاران علوم اجتماعی دانست. ویندلباند، ریکرت، دیلتای، وبر و حتی زیمل^۳ جملگی نوکانتی بودند. جز این‌ها تنها دورکم^۴ می‌ماند که او نیز بسیار متأثر از نوکانتی‌های فرانسه^۵ است، آن‌چنان که آنتونی گیدنز^۶ کار دورکم را «جامعه‌شناختی کردن» کانت می‌داند (گیدنز، ۱۳۸۷: ۹۰). حتی مفسری چون سوزان استدمان جونز^۷ نیز بر این باور است که دورکم جوان، یعنی دورکم در قواعد روش جامعه‌شناختی^۸ (۱۸۹۵) یک «پوزیتیویست» است، در حالی که دورکم در دوران کمال و پختگی‌اش، یعنی دورکم در صور/ابتدایی حیات دینی^۹ (۱۹۱۲) یک «ایدئالیست کانتی» است (جونز ۲۰۰۱: ۴۳). درواقع، در «کتاب صور، دورکم نوعی

^۱ Willard Van Orman Quine (1908-2000)

^۲ ontological commitment

^۳ Georg Simmel (1858-1918)

^۴ Émile Durkheim (1858-1917)

^۵ مهم‌ترین نوکانتی‌های فرانسوی افرادی چون شارل رنویه (Charles Renouvier)، امیل بوترو (Emile Boutroux)، و اکتاو هاملین (Octave Hamelin) بودند. دورکم خاصه بسیار متأثر از رنویه بود.

^۶ Anthony Giddens

^۷ Susan Stedman Jones

^۸ The Rules of Sociological Method

^۹ The Elementary Forms of the Religious Life

معرفت‌شناسی را پیش می‌نهد که خاستگاه مقولات کانتی را در ساختار اجتماعی تبیین می‌کند» (سایر ۲۰۰۲: ۲۴۳). دورکم بسیار تحت تأثیر نوکانتی‌های فرانسوی بود. تری گادلوا^۱ که کتابی درباره‌ی نسبت کانت و دورکم نگاشته، می‌گوید: «دورکم مفاهیم کانتی [نقد اول] را از زمینه‌ی اول‌شخص اصلی آن برکنده و به زمینه‌ی سوم‌شخص علوم اجتماعی، از جمله علمی که با تفسیر دین سروکار دارند، پیوند زده است» (گادلوا ۱۹۸۹: ۴). همین‌طور بری شوارتز^۲ نیز درباره‌ی کانت و دورکم می‌نویسد: «بیش از یک قرن پس از پیدایی نقد اول، عقل‌باوری با نخستین چالش جامعه‌شناسی روبه‌رو شد» (اشوارتز ۱۹۸۱: ۳۸). به‌باور شوارتز جامعه‌شناسی معرفت فرانسه که دورکم پیشگام آن بود از بطن مواجهه با ایدئالیسم کانتی پدید آمد (اشوارتز ۱۹۸۱: ۱۲). این جامعه‌شناسی معرفت، درواقع نوعی چالش فلسفه‌ی کانتی بود و کوشید با «نشان دادن این‌که چگونه مقولات بنیادین فاهمه با تقسیمات جامعه هم‌پسته هستند، خودآیینی ذهن» را رد کند. درواقع جامعه‌شناسی معرفت دورکم بنا داشت «با وارونه‌کردن کانت، تجربه‌باوری را نجات دهد» (اشوارتز ۱۹۸۱: ۱۲). خلاصه این‌که بیش‌ترین کتاب‌های موجود در باب چگونگی و چیستی علم اجتماعی متعلق به پیروان کانت است. وبر درباب روش‌شناسی و آموزه‌ی علم اجتماعی مقالات بسیاری نوشته، ویندل‌باند چند اثر بسیار مهم در این زمینه دارد، ریکرت کتابی مفصل درباره‌ی مفهوم‌سازی در علوم نگاشته، دیلتای نیز صدها صفحه نوشته درباره‌ی منطق علوم اجتماعی دارد، و زیمل هم که جستارنویسی قهار بود، مقالات بسیار تاثیرگذاری در این باب دارد. دورکم نیز که تقریباً همه‌ی آثارش درباب چگونگی انجام علم اجتماعی است.

بااین‌وجود بسی بی‌انصافی و ساده‌انگاری است اگر بگوییم این نظریه‌پردازان مسئول نادیده‌گرفتن هستی‌شناسی بوده‌اند. برای نمونه ریکرت از دهه‌ی ۱۹۲۰ به بعد به هستی‌شناسی روی آورد؛ به‌طوری‌که محققان ویژگی آثار این دوره‌ی وی را «چرخش هستی‌شناختی» می‌دانند (استایتی ۲۰۱۳). نظریه‌ی فرم‌های زیمل آشکارا نظریه‌ای درباره‌ی هستی‌شناسی اجتماعی است. زیمل بسیار بیش از هم‌تایان خود به هستی‌شناسی اجتماعی، آگاهانه و هدف‌مند، پرداخته است. نزد ریکرت «چرخش هستی‌شناختی» ابداً گسست از کارهای معرفت‌شناختی او نیست. نزد او هستی‌شناسی کاملاً در خدمت معرفت‌شناسی است. به‌باور وی «اگر معرفت ما شامل داوری‌ها

¹ Terry Godlove

² Barry Schwartz

است، و اگر داوری‌های ما متشکل از مؤلفه‌های صوری و محتوایی است، بنابراین کاملاً مشروع است که بپرسیم در داوری‌ها چه مؤلفه‌ی محتوایی‌ای در قالب صور مفهومی درمی‌آید» (استاتی ۲۰۱۳). به نظر می‌رسد اگر کانت هم می‌خواست به علوم اجتماعی بپردازد نمی‌توانست در این لحظه از ریکرت، کانتی‌تر باشد. چنان‌چه پیداست نزد ریکرت پرسش هستی‌شناسی تنها دنباله‌ی مسئله‌ی مفهوم‌سازی و پرسمان‌های معرفتی است. اما وضع درمورد زیمل کمی متفاوت‌تر است. زیمل به‌صراحت از چیستی پدیده‌ی اجتماعی سخن می‌گوید. وی حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که زادش و تکوین هستی اجتماعی را نشان می‌دهد (برای توضیح بیش‌تر درباره‌ی دلالت هستی‌شناختی نظریه‌ی فرم‌های زیمل بنگرید: اُکس، ۱۳۸۶). به‌جز این وی حتی صراحتاً از ماهیت هستی‌شناختی جامعه نیز پرسش می‌کند. زیمل در جستاری تحت عنوان «چگونه جامعه ممکن است؟» می‌گوید: «کانت پرسش بنیادی فلسفه‌ی خود را طرح و به آن پاسخ‌داد؛ او پرسیده بود: "چگونه طبیعت ممکن است؟"» (زیمل ۱۹۷۲: ۲). وی پس از توضیح پرسش کانت، در ادامه می‌نویسد: «بسیار دلالت‌مند است که به همین قیاس به مسئله‌ی شرایط پیشینی‌ای بپردازیم که در ذیل آن جامعه ممکن می‌شود» (زیمل ۱۹۷۲: ۳). می‌بینیم زیمل نیز می‌کوشد پرسش کانتی را به مسئله‌ی جامعه بسط دهد. وضع درباره‌ی دورکم نیز به همین منوال است. دورکم در سراسر آثارش از مفاهیم و انگاره‌هایی استفاده می‌کند که دلالت هستی‌شناختی آشکار دارند. اما حتی وی نیز (دست کم در بیش‌تر لحظات) از این مفاهیم، معنایی روش‌شناختی مراد می‌کند. حتی «حکم دورکم مبنی بر این‌که باید پدیده‌ها را به‌عنوان "چیز" تلقی کنیم بیش‌تر به‌عنوان یک اصل روش‌شناختی فرض شده بود تا هستی‌شناسی؛ یعنی ما باید چنان به مطالعه‌ی واقعیات اجتماعی بپردازیم که گویی به اشیاء و رویدادهای طبیعت می‌پردازیم، انگار که از ویژگی‌های مربوط به آن‌ها بی‌خبریم» (گیدنز ۱۳۸۷: ۱۰۲).

روشن است که حتی در سنت نوکانتی نیز نظریه‌پردازان علوم اجتماعی به مسئله‌ی هستی‌شناسی اگرچه کم‌توجه، اما بی‌توجه نبودند. بااین‌وجود اندیشیدن در چارچوب فلسفه‌ی کانت محدودیت‌هایی با خود داشت. آثار کسانی چون دورکم، وبر و زیمل به‌خوبی نشان‌گر تنشی است که برآمده از این محدودیت‌ها است. از یک سوی صیغه‌ی معرفت‌شناسی فلسفه‌ی کانت قرار داشت و پرسش از چگونگی شرایط شناخت، و از سوی دیگر امر اجتماعی با تمام پیچیدگی‌ها و آشوب آن. (البته ما در این‌جا از آواهای ناسازی چون نیچه صرف‌نظر کرده‌ایم). از

سوی دیگر پرسمان اصلی زمانه را نیز نبایست فراموش کرد: یعنی تفاوت علوم تجربی و علوم تاریخی-فرهنگی [= انسانی] و بحث‌های فراوانی که درباره‌ی تفاوت موضوع و تفاوت/شباهت روشی این دو در جریان بود. این پرسش تاحدی برآمده از موفقیت علوم تجربی و تنش کانتی اندیشیدن به جامعه بود (برای توضیح بیش‌تر بنگرید به ویلیامز ۱۹۹۹: فصل اول). به بیان دیگر زمینه‌ی کانتی این نظریه‌پردازان، خود محدودیتی در اندیشیدن به هستی اجتماعی به‌طور مستقل بود، تا جایی که هستی‌شناسی اجتماعی فی‌نفسه خود به موضوع بدل نمی‌شود. پرسش «هستی اجتماعی چیست؟» در ذیل پرسش «چگونه هستی اجتماعی را مطالعه کنیم؟» قرار می‌گیرد. مارتین بارکر^۱ در مقاله‌ای تحت عنوان «کانت به‌مثابه مسئله‌ای برای وبر»^۲ به‌خوبی این نکته را نشان می‌دهد. به‌باور بارکر «پیش‌فرض‌های کانتی نظریه‌ی وبر نشان‌گر پارادوکسی بزرگ در ساختار جامعه‌شناسی او است» (بارکر ۱۹۸۰: ۲۲۴).

در سطور بالا کوشیدیم جایگاه هستی‌شناسی را نزد اندیشمندان نوکانتی نشان دهیم. افزون‌براین دیدیم که چگونه زمینه‌ی کانتی در عین ممکن‌ساختن نظریه‌ی اجتماعی، آن را محدود نیز ساخته است. اما کم‌توجهی تاریخی علوم اجتماعی به هستی‌شناسی اجتماعی هرگز به‌معنای فراغت از هستی‌شناسی نیست. بنا بر انگاره‌ی «التزام هستی‌شناختی»، علوم اجتماعی نمی‌تواند دلالت هستی‌شناختی نداشته باشد. این التزام، ضروری علوم اجتماعی است. برای نمونه دیوید فریزبی^۳ و درک سیه‌یر^۴ در مطالعه‌ای درخشان به‌خوبی این مسئله را نزد جامعه‌شناسان کلاسیک نشان داده‌اند. آن‌ها به‌خوبی معلوم کردند که کسانی چون دورکم، وبر، زیمل و مارکس، برداشت‌های متفاوتی از جامعه داشته‌اند (فریزبی و سیه‌یر ۱۳۷۴: فصل دوم). افزون‌براین حتی در یونان باستان نیز که واژه‌ی مستقلى برای جامعه وجود نداشت، برداشت نسبتاً روشنی از هستی اجتماعی وجود داشت (همان: فصل اول). کتاب فریزبی و سیه‌یر به‌خوبی نشان می‌دهد که هستی‌شناسی اجتماعی همیشه پرسش‌های معرفت‌شناختی را طرح می‌کند. هستی‌شناسی‌های متفاوت اجتماعی متضمن پرسش‌های معرفتی، و به‌تبع، معرفت‌شناسی‌های متفاوتی نیز هستند.

^۱ Martin Barker

^۲ "Kant as a Problem for Weber" (1980)

^۳ David Frisby

^۴ Derek Sayer

با این مقدمات، اکنون می‌توان نسبت هستی‌شناسی را با مسئله‌ی استعلا بهتر صورت‌بندی کرد. به نظر می‌رسد کم‌توانی علوم اجتماعی در ارائه‌ی توضیح درون‌ماندگار نیز برآمده از مفروضات هستی‌شناختی است. در این معنا تدقیقات و ظریف‌کاری‌های معرفت‌شناختی راه به جایی نمی‌برد. چون هستی‌شناسی مفروض گرفته‌شده همیشه مرزهایی را وضع می‌کند که پرسش‌های معرفتی توان درگذشتن از آن‌ها را ندارد. از این‌روست که باید به مسئله‌ی هستی‌شناسی اجتماعی به‌طور جدی اندیشید.

به‌راستی ما چه درکی از فرد اجتماعی داریم؟ چرا توضیحات ما غالباً فرد را نادیده می‌گیرد؟ چرا علوم اجتماعی وقتی به فرد می‌رسد غالباً به‌ناگزیر آن را منجمد می‌سازد؟ چرا اندیشیدن به صیورت در تعارض با اندیشیدن به فرد قرار می‌گیرد؟ چرا ما برای متعین ساختن یک فرد ناگزیر از ساختن کلی‌های انتزاعی هستیم، آن‌چنان که مفهوم زن، مرد را متعین می‌سازد و غرب، شرق را؟ در نمونه‌هایی که در بالا برشمردیم، این امر را به‌خوبی می‌توان احساس کرد. برای نمونه، طباطبایی برای این‌که به تاریخ ایران بپردازد، ناگزیر از منجمد کردن نوعی «غرب» است. نظریه‌ی گذار ناگزیر از منجمد کردن مفاهیم سنت و مدرنیته است؛ ناگزیر از هم‌زمانی است، ناگزیر از هم‌گنی است. چرا علوم اجتماعی غالباً برای رسیدن به فرد آن را از پیچیدگی‌هایش تهی می‌سازد؟ چرا کم‌تر می‌توان نوعی فرد پیچیده ساخت؟ چرا فرد را نمی‌توان در صیورت نشان داد و برای صورت‌بندی آن باید ذاتی ایستا تراشید؟

باز هم یادآوری این نکته اهمیت دارد که ما در این‌جا از توان عمومی علوم اجتماعی سخن می‌گوییم نه این یا آن پژوهش تجربی. نقادی‌هایی که به‌شکلی فزاینده بر علوم اجتماعی وارد می‌شود خود دردنمای توانایی عمومی آن است. علوم اجتماعی یک چیز یا ذات نیست که بگوییم ضرورتاً به استعلا می‌انجامد. علوم اجتماعی چیزی جز مجموعه‌ای متنوع از چارچوب‌های استدلالی نیست. هرگز نمی‌توان گفت این چارچوب‌ها به یک اندازه قوت یا سستی دارند؛ اما در مقام یک کنش‌گر ناظر می‌توان دید توان کلی این چارچوب‌های استدلالی ما را کم‌تر به فرد می‌رساند.

تلاش‌های متأخر در علوم اجتماعی خود گواه تأمل اندیشه‌گران این حوزه بر مسائلی از این دست است. در سی سال گذشته این تلاش‌ها بیش از پیش اوج گرفته است. مجموعه‌ی این

تلاش‌ها طیف گسترده و رنگارنگی را تشکیل می‌دهند؛ از مطالعاتی که به زمینه‌مندکردن^۱ نظریه پرداخته‌اند گرفته تا نظریه‌ی سیستم‌های دینامیک که در پی توضیح پیچیدگی است، و نظریه‌های شبکه‌ای نوین. در این میان نظریه‌ی پیچیدگی^۲ به‌راستی بر هستی‌شناسی نوینی مبتنی است. در نظریه‌ی پیچیدگی ما با سیستم‌های غیرخطی بازی سروکار داریم که پایداری نسبی دارند. نظریه‌ی پیچیدگی از علوم کامپیوتری گرفته تا مطالعات محیط زیست تا اقتصاد و جامعه، همگی را براساس همین رویکرد مطالعه می‌کند. فرد در این نظریه چیزی کاملاً متفاوت از فرد در جریان اصلی علوم اجتماعی است (برای توضیح بیش‌تر بنگرید به بیرن ۱۹۹۸).

در مقال کنونی به‌هیچ‌عنوان قصد دفاع از این یا آن نظریه یا رویکرد را نداریم، بلکه غرض تأکید بر ضرورت نگرش هستی‌شناختی در علوم اجتماعی است. علوم اجتماعی به دلایل گوناگون، که پرداختن به آن‌ها در صلاحیت پژوهش کنونی نیست، تقریباً با علوم پایه قطع رابطه کرده است. این امر علوم اجتماعی را از سرچشمه‌ی بزرگ الهام محروم ساخته است. غالب کنش‌گران بدنه‌ی علوم اجتماعی تقریباً هیچ تماسی با علوم پایه ندارند. به‌نظر می‌رسد مطالعات میان‌رشته‌ای نیز نتوانسته‌اند پای علوم پایه را به علوم اجتماعی باز کنند. نویسندگان مقاله‌ی کلاسیک «نیاز به مطالعات فرهنگی»^۳ سخت به این واقعیت می‌تازند. ایشان ضمن نقادی نقش تعیین‌کننده‌ی درون/بیرون رشته و تأکید بر خصلت «دل‌خواهانه»ی مرزهای رشته‌ای می‌گویند علوم اجتماعی - به‌تعبیر کوهنی^۴ - به تقلید از علوم تجربی همواره کوشیده هنجارین^۵ شود. این هنجارین شدن خود را در سراسر علوم اجتماعی نشان می‌دهد. در نتیجه‌ی این امر علوم اجتماعی به‌شکل فزاینده‌ای از مفاهیم و اصطلاحگان خود زمینه‌زدایی می‌کند. تنها کاریست اصطلاحگان علوم اجتماعی به‌معنای درون یک رشته بودن است. از همین‌روی اگر کنش‌گران علوم اجتماعی از این زبان استفاده نکنند، به‌راحتی از این رشته‌ها طرد می‌شوند. به‌باور ایشان مطالعات فرهنگی باید منطق میان‌رشته‌ای بودن خود را تا انتها پیش برد. از این‌روست که هشدار می‌دهند اگر مطالعات فرهنگی نخواهد مانند بدنه‌ی علوم اجتماعی هنجارین شود، باید بتواند

¹ contextualization

² complexity theory

³ "The Need for Cultural Studies" (1984)

⁴ Thomas Samuel Kuhn (1922-1996)

⁵ normal

علوم پایه را دوباره به علوم اجتماعی پیوند دهد (ژیرو، شاموی، اسمیت و سوسنوسکی ۱۹۸۴: ۶-۴۷۴).

از منظر پژوهش کنونی پیامد نرمال‌شدن علوم اجتماعی، عامیانه‌ماندن هستی‌شناسی در آن است. از یک سوی با تورم معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی علوم اجتماعی مواجهیم و از دیگر سوی با بایکوت علوم پایه. در نتیجه هیچ منفذی برای ورود برداشت‌های جدید از هستی به علوم اجتماعی باقی نمی‌ماند. این درحالی است که علوم اجتماعی به سبب «التزام هستی‌شناختی» نمی‌تواند فارغ از هستی‌شناسی باشد. این وضعیت سبب شده که هستی‌شناسی علوم اجتماعی عامیانه باقی بماند. مراد از هستی‌شناسی عامیانه از این منظر، همان هستی‌شناسی‌ای است که غیرعالم‌ان در زندگی روزمره براساس آن پدیده‌ها را مشاهده می‌کنند. گرچه امروزه غیرعالم‌ان بر مبنای این هستی‌شناسی به جهان می‌نگرند، اما این فهم از هستی به دست برجسته‌ترین عالم‌ان تاریخ ساخته شده است و پس از آن در فلسفه‌ی سده‌های هفده و هجده میلادی صورت‌بندی فلسفی یافته است؛ به طوری که پس از گذشت قرن‌ها چنان متعین و فراگیر شد که به هستی‌شناسی مختار و استاندارد دوران بدل شد. این هستی‌شناسی برآمده از دو خاستگاه اصلی است: فیزیک نیوتنی و هندسه‌ی اقلیدوسی-دکارتی. نگاهی به آثار بدنه‌ی اصلی علوم اجتماعی نشان‌گر تعین فیزیک و هندسه‌ی معینی است؛ انگاره‌هایی چون حرکت، تغییر، زمان، فضا، نظم، آشوب و غیره جملگی در پژوهش‌های اجتماعی و به‌ویژه در صورت‌بندی فرد تاریخی دخیلند. برای نمونه یکی از دلایلی که گفتمان‌گذار بر هم‌زمانی فرد تأکید دارد (به بیان بهتر، فرد بودن را منوط به هم‌زمانی می‌داند) همین زمان نیوتنی است. زمانی هم‌گن که مستقل از پدیده‌هاست. یا دلیل این‌که پژوهش‌گر از تصور آغاز می‌کند نیز برداشت معینی از فرد است که ناهم‌گنی را بر نمی‌تابد. براساس این برداشت فرد همان انتزاع و یژگی غالب است. این انتزاع، خشونت را بر عناصر متفاوت همان فرد تحمیل می‌کند که در تحلیل نهایی به طرد آن می‌انجامد. پژوهش‌گر ناگزیر است برای گریز از آشوب، چنین وحدتی را (به وسیله‌ی تصور) بر سازد. حال آن‌که این وحدت ابداً تجربی و واقعی نیست.

آبشخور اصلی این هستی‌شناسی در علوم اجتماعی فلسفه‌ی کانت است. تأثیر انکارناپذیر فلسفه‌ی کانتی بر علوم اجتماعی، پذیرش هستی‌شناسی آن را گریزناپذیر ساخته است. کانت با نیوتنی کردن فلسفه تنگناهای خاصی را برای فلسفه‌ی فرد فراهم ساخت. وی خود در واپسین

سال‌های حیات به این تنگناها وقوف یافت و کوشید تا پاره‌ای از آن‌ها را برطرف سازد؛
 با این وجود توفیق نیافت.

این درحالی است که از زمانه‌ی کانت به این سوی، علم و هستی‌شناسی فلسفی تغییرات
 بسیاری را از سرگذرانده است. نسبیت و انقلاب کوانتومی در فیزیک و هندسه‌های ناقلیدوسی
 نوپدید، به کلی فهم عالمان از عالم را تغییر داده‌اند. هنجارین شدن علوم اجتماعی این منابع عظیم
 را نادیده وانهاده است. حال آن‌که اگر تعاملی شایسته میان علوم برقرار بود، اگر روابط قدرت،
 علوم را صُلب و سخت نمی‌کرد، اگر کنش‌گر یک علم بودن به معنای صرف استفاده از مفاهیم
 آن علم نبود، آن‌گاه هستی‌شناسی اجتماعی مدام نو به نو می‌شد و در نتیجه‌ی آن، توان عمومی
 علوم اجتماعی فزونی می‌گرفت.

نیک می‌دانیم که هستی‌شناسی، معادل با علوم پایه نیست. بلکه شاخه‌ای از فلسفه است که به
 «هستی به‌ماهو هستی» می‌پردازد. از این‌روی برای این‌که دلالت علوم بر چگونگی هستی به
 هستی‌شناسی بدل شود، به مداخله‌ی فلسفی و نظری نیاز است. پیوند علوم اجتماعی با علوم پایه
 به‌وساطت این نوع هستی‌شناسی (فلسفی) ممکن می‌شود. البته این رابطه می‌تواند دوسویه باشد.
 این امر مستلزم یک نگاه فرارشته‌ای است. **پاسخ مسائل علوم اجتماعی ضرورتاً در علوم
 اجتماعی نیست.** این واقعیت را تاریخ علوم به‌خوبی نشان می‌دهد.

در سطور بالا کوشیدیم نشان دهیم که چرا و به چه معنا علوم اجتماعی باید مرزهای خود را
 به‌سوی هستی‌شناسی بگشاید و چرا برای یافتن پاسخی برای استعلا، ناگزیر از درگذشتن از
 علوم اجتماعی و واکاوی ظرفیت‌های معطل هستی‌شناسی هستیم. **تقدم تصور خود برآمده از
 این هستی‌شناسی است.** هستی‌شناسی حاکم ما را وامی‌دارد برای متعین ساختن پدیده با قیاس
 آغاز کنیم. در این معنا تصور آشوب جهان را رام می‌کند و به آن وحدت می‌بخشد. از این‌روی
 وقتی می‌گوییم استعلا را در دو عامل اصلی می‌توان نشان داد، مراد دو عامل متفاوت نیست. این
 گفته بیش از آن‌که حاکی از واقعیت باشد، دلالت بر یک تقسیم‌بندی مقوله‌ای دارد. در واقعیت،
 هستی‌شناسی حاکم استعلا پدید می‌آورد. اما وقتی به علوم اجتماعی می‌رسیم این هستی‌شناسی
 در ابتدا خود را در تقدم تصور نشان می‌دهد. به‌دیگر سخن، تقدم تصور تجلی هستی‌شناسی
 عامیانه در نسبت با علوم اجتماعی است.

نتیجه‌گیری

پیش از آن‌که به نتیجه‌گیری بپردازیم، لازم است یک بار دیگر آن‌چه گذشت را مرور کنیم. در ابتدا دیدیم که هدف علم اجتماعی بنا به اعلان بنیان‌گذاران آن توضیح فرد اجتماعی در تکینگی آن یا همان توضیح تفاوت ایجابی است. سپس با مرور پاره‌ای از آثار نظریه‌پردازان مکتب تاریخی و استناد به نقادی‌های نظریه‌ی انتقادی و پس‌اساختارگرایان دیدیم که علوم اجتماعی در تحقق این هدف کامیاب نبوده است. در مرحله‌ی بعد دو عامل را به‌عنوان عوامل اصلی این ناکامی برشمرده‌ایم: تقدم تصور و هستی‌شناسی عامیانه. به بیان دیگر اشتغال بنیان‌گذاران علوم اجتماعی به فلسفه‌ی کانت، خود موجب عامیانه‌ماندن هستی‌شناختی (و به تبع آن تقدم تصور) شده است. به همین خاطر کسانی چون وبر و دیگران به‌رغم تقریر درست مسئله نتوانستند راهکار روشی جامعی برای آن بیابند. در مقام نتیجه باید دید که چگونه می‌توان به توان عمومی علوم اجتماعی در پرهیز از استعلا و توضیح درون‌ماندگار پدیده‌ها افزود؟ روشن است که در این مقال نمی‌توانیم پاسخی سراسر و روشن به این مسئله بدهیم. باین‌وجود می‌توان راه‌های پژوهشی‌ای را تصور کرد.

اگر بپذیریم که تقدم تصور و عامیانه‌ماندن هستی‌شناسی (در مقام عوامل اصلی استعلا) هر دو برآمده از فهم هستی‌شناختی ماست، آن‌گاه می‌توان گفت مهم‌ترین کار پرداختن به هستی‌شناسی اجتماعی است. هستی‌شناسی اجتماعی همواره امری حاشیه‌ای در فلسفه‌ی علوم اجتماعی بوده است. از این‌روی نیاز است به فلسفه‌های اجتماعی از منظر هستی‌شناختی نگریسته شود و دلالت‌ها و پیامدهای این نگاه واکاویده شود. از این‌روی دو منبع فلسفه و علم دارای کمال اهمیت هستند. باید بتوان هستی‌شناسی اجتماعی را با یافته‌های جدید علمی منطبق ساخت. برای مثال می‌دانیم فیزیک کوانتوم فهمی کاملاً نوپدید از علیّت، فرد، حرکت، آشوب، نظم، زمان و فضا در اختیار ما می‌گذارد. یا هندسه‌ی ریمانی درک کاملاً نوپیدی از نسبت جزء و کل، فضا، و حرکت به دست می‌دهد. این درحالی است که فلسفه‌ی علوم اجتماعی درهای خود را به روی علم بسته است. الگوهای استدلالی علوم گوناگون می‌توانند بسیاری از مشکلات نظری علوم اجتماعی را حل کنند.

منبع تأثیر دیگر آن چیزی است که جان مولارکی^۱ آن را «فلسفه‌ی پسا‌قاره‌ای»^۲ می‌خواند (مولارکی ۲۰۰۶: ۱). این اصطلاح ناظر بر «چیزی است که در حال گشوده شدن است، رخدادی که در حال رخ دادن است» (مولارکی ۲۰۰۶: ۱). به‌باور مولارکی باید این اصطلاح را در همین سیالیت فهم کرد. با این وجود در کتاب مولارکی فلسفه‌ی پسا‌قاره‌ای - دست کم در حال حاضر - به فلسفه‌ی چهار فیلسوف گفته می‌شود: ژیل دلوز، الن بدیو، میشل هنری^۳، فرانسوا لورل^۴.^۵ این چهار تن همگی فرانسوی هستند. به‌باور مولارکی وجه مشترک این چهار فیلسوف و آنچه آن‌ها را از فلسفه‌ی پیش از خود متمایز می‌سازد تأکید بر درون‌ماندگاری مطلق است. مولارکی مدعی است که هرگز پیش از این درون‌ماندگاری در مقام مسئله‌ی اصلی و شرط بقای فلسفه طرح نشده است. وی فلسفه‌ی این چهار فیلسوف را «چرخشی در اندیشه‌ی اروپایی» دو دهه‌ی اخیر می‌داند (مولارکی ۲۰۰۶: ۲).

گرچه ایشان [دلوز، بدیو، هنری و لورل] ظاهراً پیرو روش‌شناسی‌ها و دستورکارهای متفاوتی هستند، هر یک بر نیاز به بازگشت به مقوله‌ی درون‌ماندگاری تأکید می‌ورزند، اگر بنا باشد فلسفه آینده‌ای داشته باشد. ایشان سنت پدیدارشناختی استعلا (آگاهی، نفس، هستی، دگربودگی)^۶ و نیز قهرمان‌سازی پساساختارگرایان از زبان را رد می‌کنند و در عوض، مقولات درون‌ماندگار زیست‌شناسی (دلوز)، ریاضی (بدیو)، تأثیر^۷ (هنری) و علم (لورل) را نقطه‌ی کانونی احیای فلسفه می‌دانند (مولارکی ۲۰۰۶: ۲).

در نتیجه گویا فلسفه‌ی قاره‌ای در مسیری جدید قرار می‌گیرد که با ناتورالیسم، ره‌یافتی انتقادی و غیرتقلیل‌گرا به علوم حیاتی، نظریه‌ی مجموعه‌ها، بدن و شناخت می‌پردازد. درواقع در فلسفه‌ی پسا‌قاره‌ای شاهد بازگشت احترام به حقیقت و علم، فضیلت‌های فلسفی روشنی و انسجام استدلال هستیم (مولارکی ۲۰۰۶: ۳). از سوی دیگر ابهام، ضدیت با علم و نوعی رازگرایی پس‌زده می‌شود. به‌دیگر سخن در فلسفه‌ی پسا‌قاره‌ای ارزش‌های سنتی فلسفه‌ی فرانسه

^۱ John Mullarkey

^۲ Post-Continental Philosophy

^۳ Michel Henry (1922-2002)

^۴ François Laruelle

^۵ البته با معیارهای مولارکی، دست کم دو فرانسوی دیگر نیز می‌توان به این فهرست افزود: برونو لئور (Bruno

Latour)، و ژیلبرت سیموندن (Gilbert Simondon).

^۶ alterity

^۷ affectivity

بر ارزش‌های پساساختارگرایانه سروری می‌یابد، اما در چارچوبی جدید و دلالت‌هایی نوپدید. یکی از دلایل پای‌فشاری مولارکی بر نامیدن «فلسفه‌ی پساچاره‌ای» این است که در این ره‌یافت فلسفی با پسندها و آموزه‌های فلسفی کاملاً نوپدیددی مواجه می‌شویم. این آموزه‌ها البته خلق‌الساعه نیستند، بلکه پایگاه و جایگاهی در تاریخ فلسفه داشته‌اند؛ اما اندیشه‌ی مدرن همواره نسبت به آن‌ها بی‌تفاوت یا حتی بدبین بوده است. درواقع نگری^۱ و هارت^۲ به‌خوبی در فصلی از کتاب *مپراتوری* این نکته را نشان داده‌اند. آن‌ها فرایندی را توصیف می‌کنند که طی آن نوعی اندیشه‌ی استعلایی در مدرنیته بر اندیشه‌ی درون‌ماندگار ظفر می‌یابد. به‌بیان بسیار خلاصه‌ی این فرایند، همان فرایند چیرگی فلسفه‌ی کانت و منطق دیالکتیکی هگل بر اندیشه‌ی درون‌ماندگار اسپینوزا است. به‌تعبیر نگری و هارت ما همواره با دو سنت فکری در مدرنیته مواجه بوده‌ایم: سنتی درون‌ماندگار و سنتی استعلایی. سنت استعلایی در اثر مناسبات قدرت سنت درون‌ماندگار را به حاشیه می‌راند (بنگرید به نگری و هارت ۱۳۸۴: ۱۰۸-۹۰). وقتی مولارکی بر نوپدید بودن و تاریخی بودن اندیشه‌ی فیلسوفان پساچاره‌ای اشاره می‌کند بر همین معنا نظر دارد. این فیلسوفان در حقیقت می‌کوشند در بطن سنت استعلایی، سنت درون‌ماندگار فلسفه را تجدید و احیا کنند. ازاین‌روست که مولارکی فلسفه‌ی نوپا و نوپدید پساچاره‌ای را نوعی دوران‌گذار اندیشه‌ی اروپایی می‌داند. این ره‌یافت فلسفی به‌شدت تجربه‌باور است و در کنار فلسفه، علم نیز یکی از منابع اصلی الهام آن‌هاست. برای نمونه دلوز هم از تاریخ فلسفه تأثیر می‌پذیرد، هم از علوم تجربی (به‌ویژه زیست‌شناسی و ریاضیات مرتبط با مکانیک سیالات). بدیو نیز (در کنار سیاست، هنر، و عشق) بر علم (به‌ویژه ریاضیات) تأکید ویژه‌ای دارد و آن را یکی از عرصه‌های رخداد می‌داند. به‌باور وی علم، مقوم شرایط اندیشه‌ی فلسفی است، چرا که «تنها ریاضیات است که به‌واقع هستی‌شناختی است و میانجی فهم هستی‌شناختی ما از همه‌ی واقعیت است» (مولارکی ۲۰۰۶: ۳).

^۱ Antonio Negri

^۲ Michael Hardt

نزدیک شدن فلسفه‌ی علوم اجتماعی به ره‌یافت پسا‌قاره‌ای می‌تواند برکات زیادی برای صورت‌بندی توضیح فرد در تکینگی خود داشته باشد، چرا که فلسفه‌ی پسا‌قاره‌ای با تأکید بر درون‌ماندگاری (یا همان منطق رخداد) کوشیده پیچیدگی‌ها و دلالت‌های این انگاره را صورت‌بندی کند. نزدیکی علوم اجتماعی به علوم جدید و فلسفه‌ی پسا‌قاره‌ای می‌تواند صحنه‌ی مسائل کنونی را به کلی تغییر دهد. هدف اصلی مقاله‌ی کنونی تنها تذکر حساسیت مسئله‌ی فرد در علوم اجتماعی بوده است. روشن است که در این‌جا فرصت پردازش کافی این مسئله را نداشته‌ایم. با این‌وجود با توجه به نوع مسئله می‌توان امید داشت با تداوم منطق میان‌رشته‌ای علوم اجتماعی تا انتها و الهام از هستی‌شناسی نوین و فلسفه‌ی پسا‌قاره‌ای بتوان به چارچوب‌های استدلالی درون‌ماندگارتری رسید و آنچه را بنیان‌گذاران مکتب تاریخی به‌درستی صورت‌بندی کردند پی‌گرفت و به ناکامی‌های ایشان پایان داد.

کتاب‌نامه‌ی فارسی

۱. آدورنو، تئودور و هورکهایمر، ماکس. (۱۳۸۴). *دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی*. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: نشر مرکز.
۲. اکس، گای. (۱۳۸۶). *مقدمه در مقالاتی درباره‌ی تفسیر در علوم اجتماعی*. ترجمه‌ی شهناز مسمی‌پرست. تهران: شرکت سهامی انتشار. صص ۱۱-۱۲۸.
۳. بدیو، آلن. (۱۳۸۶). *پل قدیس و منطق حقیقت: بنیاد کل‌گرایی*. ترجمه‌ی مراد فرهادپور و صالح نجفی. تهران: نشر ماهی.
۴. بروجرودی، مهرزاد. (۱۳۸۴). *روشنفکران ایرانی و غرب*. ترجمه‌ی جمشید شیرازی. تهران: نشر فرزانه.
۵. توفیق، ابراهیم. (۱۳۹۰). «جامعه‌ی دوران گذار و گفتمان پسااستعماری: تأملی در بحران علوم اجتماعی در ایران». *مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران*. دوره‌ی دوازدهم. شماره‌ی ۱ و ۲: ۳-۳۹.
۶. طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۷۳). *زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات کویر.
۷. فرهادپور، مراد. (۱۳۸۳). «آلن بدیو و رخداد حقیقت سخن». برگرفته از <http://www.bashgah.net/fa/content/show/709> (دسترسی ۱۳۹۲/۲/۶).
۸. فریزی، دیوید و سه‌یر، درک. (۱۳۷۴). *جامعه*. ترجمه‌ی احمد تدین و شهین احمدی. تهران: نشر آران.
۹. کاتوزیان، محمدعلی همایون. (۱۳۹۰). *ایران، جامعه‌ی کوتاه‌مدت و سه مقاله‌ی دیگر*. ترجمه‌ی عبدالله کوثری. تهران: نشر نی.

۱۰. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۷). دورکم. ترجمه‌ی یوسف اباذری. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۱. نگری، آنتونیو و هارت، مایکل. (۱۳۸۴). *امپراتوری: تبارشناسی جهانی شدن*. ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده. تهران: نشر قصیده‌سرا.
۱۲. وبر، ماکس. (۱۳۸۲). *روش‌شناسی علوم اجتماعی*. ترجمه‌ی حسن چاوشیان. تهران: نشر مرکز.

کتاب‌نامه‌ی لاتین

1. Althusser, L. (2006). *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987* (O. Corpet & F. Matheron, Eds and G.M Goshgarian, Trans). London and New York: Verso.
2. Barker, M. (1980). "Kant as a problem for Weber". *British Journal of Sociology*. 31(2): 224-245.
3. Byrne, D. (1998). *Complexity Theory and the Social Sciences: An Introduction*. London and New York: Routledge.
4. Chateaubriand, O. (2003). "Quine and Ontology". *Principia*. 7(1-2): 41-74.
5. De Landa, M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
6. Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition* (P. Patton, Trans.). New York: Columbia UP. (Original work published 1968). {DR}
7. Feltham, O. (2006). Translator's Preface. Badiou, A. *Being and Event* (O. Feltham, Trans) (pp. xvii-xxxi). London: Continuum.
8. Giroux, H., Shumway, D., Smith, P., & Sosnoski, J. (1984). "The Need for Cultural Studies: Resisting Intellectuals and Oppositional Public Spheres". *Dalhousie Review*. 64: 472-86.
9. Godlove, T. (1989). *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief: The Framework Model from Kant to Durkheim to Davidson*. Cambridge: Cambridge UP.
10. Hodgson, G. M. (2001). *How Economics Forgot History: The Problem of Historical specificity in Social Science*. London and New York: Routledge.
11. Jones, S. S. (2001). *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity Press.
12. Kellner, D. (1988). "Postmodernism as Social Theory: Some Problems and Challenges". *Theory, Culture & Society*. 5: 240-269.
13. Mullarkey, J. (2006). *Post-Continental Philosophy: An Outline*. London and New York: Continuum.
14. Rickert, H. (1986). *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction to the Historical Sciences* (G. Oakes, Eds.). Cambridge: Cambridge UP. (Original work published 1929).

15. Said, E. (1982). "Travelling Theories". *The World, the Text, and the Critic* (pp. 226-4). Cambridge, MA: Harvard UP.
16. Sawyer, K. R. (2002). "Durkheim's Dilemma: Toward a Sociology of Emergence". *Sociological Theory (American Sociological Association)*. 20 (2): 227-247.
17. Schwartz, B. (1981). *Vertical Classification: A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge*. Chicago and London: University Of Chicago Press.
18. Simmel, G. (1972). *Georg Simmel on Individuality and Social Forms* (D. N Levine Eds.). Chicago: University Of Chicago Press.
19. Staiti, A. (2013). "Heinrich Rickert". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (E.N Zalta Eds.). Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/heinrich-rickert/>
20. Williams, M. (1999). *Science and Social Science: An Introduction*. London & New York: Routledge.
21. Zuidervaart, L. (2011). "Theodor W. Adorno". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition). (E. N Zalta Eds.). Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/adorno/>.