

چارچوب نظری جامعه‌شناسی سیاسی

حسین بشیریه

«انسان اول وجود دارد و در صحنه ظاهر می‌شود و تنها پس از آن خود را تعریف می‌کند. اگر آدمی بنا به تصور اصالت وجودیان غیر قابل تعریف است به این دلیل است که خود در آغاز هیچ نیست. تنها پس از آن چیزی خواهد بود و خودش آنچه را که خواهد بود خواهد ساخت. پس چیزی به نام طبع بشر در کار نیست.»

ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم

به طور بسیار کلی، دیدگاه ما در این کتاب این است که جهان اجتماع و انسان، جهانی ذاتاً بی‌شکل و بی‌معنی است و به وسیله گفتمانهای مسلط در هر عصری معنا و شکلی خاص می‌گیرد و محدود و محصور می‌شود. به سخن دیگر، اجتماع و انسان به طور بالقوه قابل ظهور در اشکال گوناگونی است و گفتمان مسلط در هر دوره، به تحقق و ظهور متعین یکی از آن اشکال می‌انجامد. این دیدگاه در مقابل همه دیدگاههایی قرار دارد که برای جهان اجتماع و انسان خصلتی

تغییرناپذیر، از پیش شکل گرفته و تحقق یافته و عینی تصور می‌کنند و تحولات در آن را محصول کنشها و واکنشهای عینی در همان حوزه می‌دانند. تقابل میان این دو دیدگاه کلی در مقایسه میان دیدگاههای اثبات‌گرای رایج در علوم اجتماعی مدرن و دیدگاههای تأویلی، به شکلی خاص آشکار می‌شود. در این مقدمه مواضع کلی هر یک از این دو دیدگاه و سپس تنوعات درونی دیدگاه تأویلی را بررسی می‌کنیم.

دیدگاه اصالت اثبات به طور کلی، و علم سیاست اثبات‌گرا به طور خاص، با پذیرش اصول وحدت در روش و وحدت در موضوع میان همه علوم، به طور کلی میان روش مطالعه در علوم

اجتماعی و علوم طبیعی تمایز چندانی قائل نیست. روش اثباتی در پی توضیح عینی حیات اجتماعی و انسانی از طریق گردآوری داده‌های عینی برمی‌آید و میان پدیده‌های عینی، روابطی علی جستجو می‌کند. مسأله اساسی در اینجا عینی بودن و خارجی بودن حقایق و داده‌ها و استقلال آنها از روش مطالعه و ناظر بیرونی است. جهان بیرونی، جهان کم و بیش متصلب و شکل یافته‌ای است که خود را بر آگاهی و اندیشه انسان تحمیل می‌کند و در نتیجه، معرفت ما محصول بازتاب‌های بیرونی است. در این دیدگاه، تأکید می‌شود که واقعیات عینی و بیرونی به طور مستقل و بدون نیاز به رجوع به خودفهمی‌های انسانها قابل مطالعه هستند. به علاوه، خودفهمی‌ها، زبان روزمره و آگاهی‌های بلاواسطه انسانها مبهم و ارزش‌گذارانه‌اند و نمی‌توان واقعیات عینی را در آنها باز دید. پس باید به جای زبان و خودفهمی‌ها، زبانی علمی، دقیق و شفاف به کار برد که مفاهیم عام و مشترک میان علما را دربر داشته باشد و واقعیت عینی را به روشنی منعکس سازد. بنابراین، فرض مهم و اساسی عینی‌گرایی و اثبات‌گرایی، جدایی میان زندگی اجتماعی و سیاسی و زبان آن زندگی است. زبان صرفاً وسیله بازتاب واقعیات عینی به شمار می‌رود و از خود قدرتی ندارد.

برعکس، در دیدگاه‌های تأویلی فرض اساسی این است که حیات و کردارهای اجتماعی، به طور بالقوه به اشکال گوناگون شکل‌پذیرند و به وسیله زبان و خودفهمی‌ها و گفتمان «تشکیل» می‌شوند. پس در مقابل نظریه بازتاب، نظریه سازندگی زبان و گفتمان مطرح می‌شود. از این رو، میان زبان و کردار ما وحدتی هست؛ هرچند زبان، خود در متن کردارهای اجتماعی شکل و معنا می‌یابد. بنابراین در دیدگاه تأویلی، به طور کلی هدف کشف معانی و کردارهای زبانی است که در متن آنها داده‌های عینی شکل می‌گیرند. تأویل وقتی عمق می‌یابد از سطح خودفهمی‌های روزمره کارگزاران اجتماعی فراتر می‌رود و کشف معانی و کردارهای مشترک و بین‌الذهانی ضرورت می‌یابد. بنابراین، تأویل عمقی به معنی فراتر رفتن از نگرش‌های ذهنی و خودفهمی‌های سطحی و رسیدن به عمق یعنی معانی بین‌الذهانی است. انگیزه اصلی این است که فهم معانی بین‌الذهانی مندرج در کردارها، توضیح آن کردارها را تسهیل می‌کند. به عبارت دیگر، تعبیر معانی بین‌الذهانی همان تعبیر کردارها و زندگی اجتماعی است.

یکی از نقاط افتراق اساسی در دیدگاه‌های تأویلی این است که آیا کردارهای اجتماعی واجد معنایی اصیل هستند که می‌توان و یا باید آن را از روی خودفهمی‌ها و زبان فهمید و یا این که اصلاً

معنای اصیلی در کار نیست، بلکه هر معنایی که هست در پرتو قدرت زبان و گفتمان تشکیل می‌شود. در برخی از دیدگاه‌های تاویلی، هدف بازیابی معنای اصیل کردارهاست و برای این کار برخی از این دیدگاهها برآنند که آن معنای اصیل را می‌توان با رجوع به نگرشهای ذهنی کارگزاران دریافت و زندگی اجتماعی را برحسب خودفهمی‌های آنها توضیح داد. برخی دیدگاههای دیگر، با تأکید بر این که معنا و واقعیت بنیادینی در کار است، برآنند که خودفهمی‌ها اساساً مخدوشند و بر آن معنا و واقعیت بنیادین سرپوش می‌گذارند و معنای بنیادین را پنهان می‌سازند. به عبارت دیگر، خودفهمی‌ها به معنای بنیادین دسترسی ندارند. بنابراین، این دو دیدگاه تا حدی در قید واقعیت بیرونی باقی می‌مانند.

اما در دسته دیگری از دیدگاههای تاویلی، زبان تنها وسیله‌ای برای بازیابی معنا نیست، بلکه خود تشکیل‌دهنده معنا و واقعیت است. در این دیدگاهها، زبان از یک سو صرفاً مجموعه‌ای از نشانه‌ها برای بازنمایی عینیت خارجی نیست و از سوی دیگر، خودفهمی‌ها هم صرفاً ذاتی معنای و کردارهای بیرونی نیستند؛ بلکه زبان و گفتمان، خود کرداری است که به واسطه آن، شیوه زندگی و معنای خاصی در جهان تحقق و تعیین می‌یابند. ما از طریق زبان سخن نمی‌گوییم، بلکه زبان از طریق ما سخن می‌گوید. زبان کاملاً در اختیار ما نیست، بلکه سابق بر ماست. از این دیدگاه، زبان و معنای بین‌الذهانی پیش‌فهمهای مبهمی را تشکیل می‌دهند که در متن آنها خودفهمی‌های آگاهانه شکل می‌گیرد و زندگی اجتماعی به طور کلی به وسیله این معنای و پیش‌فهمها و خودفهمی‌ها تشکیل می‌شود. پس خودفهمی‌ها در درون ساختار گفتمانی وسیع‌تری قرار دارند. ساختار گفتمان امکانات بی‌حد و حصر و بالقوه واقعیت بیرونی را محصور می‌سازد و در پرتو آن، برخی امکانات محقق و متعین می‌شوند. با تغییر در ساختار گفتمان، تعینات تازه‌ای از انسان و جامعه و کردارها ممکن می‌گردد. به عبارت دیگر، تغییر در سخن به تغییر در واقعیات می‌انجامد. هر تعبیری از جهان، هم به معنی انکشاف برخی از امکانات ظهور انسان و هم به معنی استتار برخی دیگر از آن امکانات است. از این رو، معنای خارجی و نهانی و متعینی در کار نیست. آنچه در هر مورد حقیقت به شمار می‌رود، در پرتو گفتمان شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، تنها کثرتی از تعابیر در کار است و دیگر هیچ. هیچ واقعیت غیرگفتمانی و ماقبل گفتمانی‌ای وجود ندارد. گفتمان بر واقعیت حد می‌گذارد، نه آن که نمایشگر واقعیت باشد. گفتمان در هر مورد، اشکالی از حقیقت را وضع و اشکال دیگری را حذف می‌کند. هویت انسان در هر عصری، خود به وسیله ساختار گفتمان تعیین می‌شود. به واسطه گفتمان است که احتمالات

به صورت ضرورتها تجلی می‌یابند. انسان به عنوان فاعل شناسایی رابطه‌ای شفاف و بی‌واسطه با جهان ندارد، بلکه همواره بین او و جهان واقع پرده‌ای از گفتمانها فاصله می‌اندازد. گفتمان همین پرده را در درون خود فرد نیز می‌آویزد و میان آنچه ممکن است باشد و آنچه هست، فاصله ایجاد می‌کند. بنابراین در هیچ زمینه‌ای هیچ واقعیت بنیادین و پایداری در کار نیست، بلکه قدرت گفتمان، تعیینات را ایجاد می‌کند. گفتمان، خود ساختاری نامرئی و ناخودآگاه است که در پس اندیشه‌های منفرد، تئوری‌ها و سخنان روزمره نهفته است.

ساختارهای گفتمانی همواره در حال تغییرند و محصول تحولات تاریخی هستند و در هر زمان از نو برپا می‌شوند. از این دیدگاه، جهان خارج ظلماتی است که با نورافکن زبان و گفتمان قابل دیدن می‌شود. آنچه از آن ظلمات می‌بینیم تصادفی و اتفاقی است و بستگی به نوع و قوت و جایگاه نورافکن ما دارد. توده‌بی شکل جهان خارج در قالبهای زبان و گفتمان، شکل و معنا می‌یابد. در تمثیل دیگری می‌توان گفت که گفتمانها همچون حوزه‌های مغناطیسی، هریک وجهی از جوه واقعیت کثیرالاضلاع را به خود جذب می‌کنند و از آن وجه به واقعیت معنا می‌بخشند. از این نظر، در ورای زبان، هیچ منشأ و اصل و معنایی در جهان وجود ندارد؛ هر داعیه‌ای نسبت به امکان یافتن معانی عمیق ساختاری در ورای سطح گفتمان و زبان نفی می‌شود؛ و در نتیجه، هرگونه داعیه اقتدارطلبانه‌ای نسبت به معرفت قطعی، ذاتی و عینی اعتبار خود را از دست می‌دهد.^۱

*

حال پس از بیان نگرشهای کلی دیدگاه تأویلی، باید اشاره‌ای به مبانی فلسفی آن بکنیم. به طور کلی، این دیدگاه در نگرش پدیدارشناسانه‌ای ریشه دارد که رابطه ذهن و عین را در پرتو تازه‌ای، از نو مطرح می‌کند و درباره‌ی جایگاه علوم عینی و اثباتی و فهم دنیای مدرن از خود، و اصالت و معناداری این خودفهمی به نقد و ارزیابی می‌پردازد. مسأله این است که آیا خودفهمی علمی دنیای مدرن قابل اتکاست، و یا این که برای فهم خودفهمی علمی جهان مدرن، یعنی برای یافتن منشأ معنا، به طور کلی باید به چیزی بنیادی‌تر مراجعه کرد؛ آیا خودفهمی‌ها و گفتمانهای رایج دنیای مدرن در حوزه‌های مختلف جامعه، فرهنگ، اقتصاد و سیاست که جملگی بر آگاهی شفاف و بی‌مسأله، یعنی بر خودفهمی ما و بر

جهان فهمی ما، تاکید می‌گذارند، در ساختارهای نهان و ناخودآگاه زبان و گفتمان نهفته‌اند و در حقیقت از عرصه آگاهی مستقیم انسان به عنوان فاعل شناسایی بیرونند یا نه؟ از چنین دیدگاهی، همه توضیحاتی که نظریات قدیم و مدرن درباره فهم جهان داده‌اند قابل تردید می‌گردد و به طور طبیعی، در نتیجه چنین تردیدی ارزشهای پذیرفته شده سیاسی و اجتماعی و اندیشه عقلانیت و ترقی و وحدت تاریخی مندرج در آن نظریات نیز دستخوش تردید می‌شود. هدف چنین دیدگاهی جستجوی فهمی بالاتر از فهمهای موجود، یعنی فهم خودفهمی‌ها و جهان فهمی‌های رایج و موجود بوده است؛ فهمی فراعلمی که به علم نیز چونان موضوع می‌نگرد. از چنین دیدگاهی، علوم عینی و اثباتی که بر معانی و حقایق ذاتی و عینی تاکید می‌نهند و عوامل زبانی و گفتمانی را در معنا بخشی به امور و اشیاء نادیده می‌انگارند، مورد حمله قرار می‌گیرند. علوم اثباتی معتقد به نوعی فلسفه ذات یا ذات‌گرایی هستند؛ به این معنا که معنا و حقیقت قابل شناخت هر چیزی در خود آن چیز، پیش از آن که با چیزهای دیگر در ارتباط قرار بگیرد، نهفته است. اما پدیدارشناسی به جای ذات، بر رابطه تاکید می‌گذارد؛ به این مفهوم که معنا و حقیقت هر چیزی تنها در ارتباط با

چیزهای دیگر تشکیل می‌شود. از

چشم‌اندازهای مختلف ضد اثباتی، این

چیزهای دیگر عبارتند از: تجربه انسانی، متن

آگاهی، متن تاریخ، رابطه ذهن با شرایط

تاریخی، متن زبان و گفتمان و مانند آن. از این

دیدگاه، ساختار نهانی زبان، پیشاپیش معانی را تعیین می‌کند. زبان دارای رمز و

راز و باطن است؛ هرگز شفاف نیست و در نتیجه، معنا همواره پنهان و مبهم است.

از این رو، باید معانی ظاهری گفتمانهای متداول و مورد قبول در حوزه‌های

گوناگون را رمزگشایی کرد، تا ساختارهای عمیق زبانی و گفتمانی که به طور نهانی

صورت بخش معانی هستند، آشکار شوند.

از یک حیث، ریشه این دیدگاه به پدیدارشناسی ادموند هوسرل باز می‌گردد که

شکل تازه‌ای از تفکر انضمامی در طرد اندیشه‌های انتزاعی و کلی و مجرد بود و

انسان را به خاستگاه اندیشه‌ها در تجربه زندگی انضمامی خودش، یعنی به هستی

زیست شده، باز می‌گرداند. پدیدارشناسی از دیدگاه هوسرل، ابزار فلسفی

فهم هستی برحسب هستی روزمره انسان در جهان بود. البته روش پدیدارشناسی هوسرل کاربردهای مختلفی پیدا کرد؛ به این معنی که برخی آن را در مورد مسأله وجود، برخی در مورد مسأله آزادی و برخی در مورد مسأله رابطه جسمانی انسان با جهان به کار بردند.

اساس پدیدارشناسی هوسرل مبتنی بر این بود که کل حقیقت عینی یا علمی، نهایتاً در درون زیست-جهان تجربه انسانی 'مبنا' دارد. به عبارت دیگر، هوسرل بر آن بود که حقایق به اصطلاح علمی همه علوم را باید از نو در فعالیتهای آگاهی انسان زمینه یابی کرد. مسأله اصلی «زمینه یابی حقیقت در تجربه» است. برای انجام این کار می باید شیوه های گوناگون ساختن معنا به وسیله آگاهی انسان و به واسطه ادراک و زبان شناخته شود. این همان پدیدارشناسی ای است که هدفش بررسی چگونگی پدیدار شدن جهان در آگاهی انسان در آغاز است. معانی امور واقع پدیده های آگاهی هستند. پدیدارشناسی نشان می دهد که جهان پیش از آن که موضوع شناخت ما باشد، تجربه ای است که در آن زیست می کنیم؛ یعنی تجربه ای ذهنی است نه عینی. پس باید آن نقطه اولیه تماس میان انسان و جهان را یافت که پیش از تجزیه ذهن و عین یا سوژه و ابژه در تجربه ما وجود داشته است. پدیده اصلی از نظر پدیدارشناسی، رابطه میان سوژه و ابژه است که جای جوهر اشیاء را در نظریات ذات گرایانه می گیرد. اما این رابطه به معنای رابطه میان دو چیز جدا از هم نیست. معانی از همین رابطه برمی خیزند؛ زیست-جهان انسانی زاینده معانی است.

هدف پدیدارشناسی هوسرل بازگشت به تجربه زیست شده، یعنی تجربه ماقبل نظری و ماقبل فلسفی است. به حکم پدیدارشناسی، معنای اولیه و اصیل و ازلی جهان عینی، همان شکل اشتغال آگاهی انسان بدان است. از سوی دیگر، معنای آگاهی ذهنی ما شیوه ای است که ذهن در مقابل جهان مفتوح می شود. ذهنیت و جهان زیست یکی است؛ یعنی ذهنیت خود در خلق معنا حاضر است. ذهن و عین جدایی ناپذیرند و یکی به وسیله دیگری، در رابطه ای اولیه تعیین می گردد. معنای جهان عینی تنها از طریق آگاهی ساخته می شود. جهان، واقعیت در خود نیست، بلکه واقعیتی برای آگاهی است و آگاهی نیز هیچ گاه آگاهی در خود نیست، بلکه آگاهی از چیز دیگری، یعنی از جهان است. معنا نه فقط در عرصه ذهن و نه فقط در جهان عینی، بلکه در رابطه میان آن دو ظهور می کند. انسان پیش از آن که از هستی جداگانه خود و یا از هستی جداگانه جهان آگاه شود، در جهان است. پس هر فلسفه ای که معنا را به آگاهی منفرد و منزوی و گسیخته از جهان محدود سازد، غیر قابل دفاع است.

چنانکه گفتیم، در پدیدارشناسی هوسرل میان آگاهی و جهان رابطه ای ارادی و آگاهانه وجود دارد و همین رابطه است که ظهور بی واسطه یا گشودگی تجربه زیست شده را موجب می شود. علوم طبیعی و اثباتی، برخلاف پدیدارشناسی، کل عنصر آگاهی را انکار می کنند و یا آن را به واقعیتی عینی تقلیل می دهند. از دیدگاه پدیدارشناسی، این علوم دچار بحران شده اند زیرا ریشه خود در جهان زیست انسانی را به دست فراموشی سپرده اند. از دیدگاه پدیدارشناسی، عینیت، خود محصول تجربه پدیدارشناسانه است. بنیاد یا زمینه علم و معرفت، تنها در شواهد شهودی تجربه مستقیم آگاهی یافت می شود. به سخن دیگر، یک آگاهی سراسری پیشینی در کار است که اشیاء و امور را در نیت خود مندرج دارد. جهان طبیعی عینی شده، مسبوق به وجود رابطه ای آگاهانه و نیت مندانانه است. حیات ذهنی و آگاهی همچون بستر و زمینه پیشینی و بنیاد همیشگی، پشتوانه هر علم و دانشی است؛ هر چند که هیچ علم عینی ای نمی تواند حیات ذهنی مقدم بر خود را دریابد. جهان از نظر آگاهی، پیشاپیش مفتوح و گشوده است، نه آن که به واسطه علم عینی گشایش یابد. طبیعت هم در آگاهی انسان مندرج است. طبیعت محصول آگاهی یا روحی است که در طبیعت تفحص می کند. بنیاد غایی کل معرفت انسان در تجربه ای ماقبل فکری نهفته است. در همین عرصه آگاهی است که معنا برای اولین بار ساخته می شود. معنا امری نیست که به طور عینی موجود باشد، بلکه رابطه آگاهی است. انسان پیش از ظهور نگرشهای علمی و عینی و طبیعی جهان را به طور ازلی و اولیه ادراک می کند. هوسرل در پی کشف تجربه استعلایی آن آگاهی است که شناخت معتبر را تولید می کند. هیچ چیز مستقل از آگاهی ما وجود ندارد. معانی به هر حال به عنوان پدیده بر ما ظاهر می شوند. ذهن، بنده «واقعیت عینی» نیست. به طور کلی پدیدارشناسی هوسرل در پی دستیابی به آن جهان بی واسطگی استعلایی است که در آن، هستی با ظهورش در برابر آگاهی یکی و یکسان است. هستی، چیزی جز معنای هستی نیست و این معنا محصور به فعلیت نیست، بلکه در بازی آزاد امکانات آشکار می شود. انسان می تواند در تخیل آزاد خود هر چیزی را تفسیر دهد تا آن که ساختار ثابت آن چیز، یعنی ذات استعلایی آن، در ذهن پدیدار شود؛ و ذات چیزی جز این نیست. به سخن دیگر، در نگرش پدیدارشناسانه به امور و ذوات، شیوه تصور اشیاء به وسیله آگاهی انسان در نظر گرفته می شود؛ یعنی ظهورات مختلف و ممکن امور و اشیاء قابل تصور می گردد و آگاهی ما همه انواع تصورات ممکن از یک چیز را در بر می گیرد. هر «واقعیت

تحقق یافته‌ای» تنها نمایانگر یکی از امکانات، در طیفی از ممکنات است.

به طور خلاصه، خصالت ذاتی یک چیز عبارت است از کل ممکنات متصور یا ظهورات ممکن آن چیز. در مقابل، خصالت تجربی عبارت است از یک تحقق از میان تحققها یا امکانات تحقق بسیار. اما تنها با در نظر گرفتن همه ممکنات و تحقیقات ممکن است که ذات یک چیز می‌تواند پدیدار شود. انسان را از هزار منظر می‌توان نگاه کرد و برای فهم ذات کلی انسان، یعنی انسان در همه ظهورات و ابعاد ممکن و چندگانه‌اش، باید از حد انسان فعلی موجود در گذشت. پدیدارشناسی بدین سان، امکان آزادی از مکان و زمان را به دست می‌دهد. تنها با این آزادی، یعنی آزادی در تصور و تخیل ممکنات یا تحققهای ممکن، می‌توان از حدود تحقق خاص و تجربی و بالفعل امور، استعلا یافت و ذات کلی را دید. از امر خاص فاصله بگیرید و از دور درباره همه اشکال و ظهورات ممکن آن تخیل کنید: ذات همان است. بنابراین، منظور از ذات در اینجا گذار به عالم ایده‌های ثابت نیست، بلکه منظور این است که با گرایش به سوی ذات به این معنا، می‌توانیم اعماق نهانی تجربه انسانی را درک کنیم و اعمال معنابخش آگاهی را در ورای داده‌های عینی مورد نظر علوم اثباتی باز یابیم. آگاهی و ذهنیت در اینجا، ذهنیت یا روح خود سامان درونی و موجود برای خود و در خود، به مفهوم کانتی و هگلی آن، یعنی ذهنیت در خود فرو بسته و خوداندیش، نیست؛ بلکه، چنانکه گفتیم، با جهان بین‌الذاتانی و با جهان زیست‌پيوندی ناگسستنی دارد. در حقیقت، ذات‌گرایی پدیدارشناسانه هوسرل متضمن وجودگرایی پدیدارشناسانه و یا عین آن است.^۲

پدیدارشناسی هوسرل به اشکال مختلف تعبیر شده است. مارتین هایدگر با تحلیل پدیدارشناسانه خود از هستی انسان، تعبیری اصالت و جودی از آن به دست داد. هانس گئورگ گادامر و پل ریکور تعبیری هرمنیوتیکی از آن کردند و ژاک دریدا تعبیری شالوده‌شکنانه از آن عرضه داشت. مارتین هایدگر در کتاب بودن و زمان (۱۹۲۷) جهت اصالت و جودی خاصی به پدیدارشناسی هوسرل داد و پدیدارشناسی وجود انسان به عنوان دازاین را عرضه کرد. وجود در فلسفه هایدگر نه صرف عینیت و نه صرف ذهنیت، بلکه انفتاح و گشودگی در مقابل بودن اشیاء است. پدیدارشناسی هوسرل تفحصی در منشأ شناخت بود و به همین منظور مسأله هستی‌شناسانه بودن را «تعلیق» کرد. هوسرل تجربه اصیل را آگاهی-از-جهان می‌دانست، در حالی که هایدگر بودن-در-جهان را تجربه اصیل می‌شمرد. مسأله اصلی بودن است، نه آگاه بودن. اما تاریخ متافیزیکی غرب این پرسش اولیه را به دست فراموشی سپرد. تجربه اصیل و ازلی بودن زمانمند در جهان، در پس پرده نظریات متافیزیکی

پنهان ماند. متافیزیک به جای تجربه زنده بودن در زمان و در جهان، موجودات انتزاعی بی‌زمانی چون وجود، جوهر، ذات و خدا را قرار داد. بنابراین، متافیزیک بودن در جهان انسان را نادیده می‌گیرد و اساساً قائم به تجزیه کامل ذهن و عین یا سوژه و ایزه است؛ یعنی در شکل ایده آلیستی خود، سوژه‌ای بی‌جهان را در نظر می‌گیرد و در شکل رالیستی خود، جهانی بی‌سوژه را.

مسئله اصلی این است که چرا چیزی به جای آن که نباشد، هست. احساس اعجاب و حیرت از این که چیزها اصلاً هستند، یعنی تجربه اصیل بودن اشیاء، خود سرآغاز طرح پرسشهای متافیزیکی بود، اما بعدها فراموش شد. هستی‌شناسی بنیادی به همین معنا با توصیف بودن انسان در جهان و در زمان سروکار دارد. پس پرسش اصلی این است که «معنای بودن چیست؟» و چون تنها انسان چنین پرسشی را مطرح می‌کند، پس تفحص درباره هستی باید با پدیدارشناسی انسان موجود در جهان یعنی دازاین آغاز شود.

دازاین خودآگاه است. انسان تنها موجودی است که وجودش برای خودش مسئله است. انسان هیچ‌گاه خود را به عنوان عین ثابتی در نمی‌یابد، بلکه دائماً از خودش فراتر می‌رود. جوهر هستی انسان زمانمندی است؛ یعنی انسان خودش را در حال یاد کردن گذشته و فریاد کردن آینده می‌فهمد. حال انسان متضمن چیزی است که بوده و چیزی که خواهد بود. وجود انسان فعلیت مشخصی نیست، بلکه انسان همواره از خودش به سوی امکانات خودش فرامی‌رود. جوهر زمان، عدم تعیین است و زمان، جوهر انسان است. پس ذات انسان در عدم تعیین و در امکانات شدن است. انسان گرچه موقعیت مند است، اما این موقعیت مندی هویت او را از پیش تعیین نمی‌کند؛ بلکه دازاین به موقعیت خویش نیز از دیدگاه امکاناتش می‌نگرد و برحسب افق آینده، موقعیت خود را تعبیر می‌کند و به همه چیز معنا می‌بخشد. وجود انسان استعلای زمانی به سوی ممکنات است. انسان در راهرو زمان به سر می‌برد و گرچه در جهان افکنده شده است، در انتخاب شیوه تصرف در معانی این جهان، به منظور فرافکندن آنها در افق امکانات آینده، آزاد است. انسان فعلیت را برحسب امکان تعبیر می‌کند و بنابراین می‌تواند تعابیر و معانی تازه‌ای از خود عرضه کند. به طور خلاصه، دازاین جهان را همچون عین از پیش داده شده‌ای مسلّم نمی‌انگارد، بلکه آن را عرصه گسترده‌ای از امکانات می‌داند.^۳

*

اینک پس از مروری بر زمینه‌های پدیدارشناسانه دیدگاه خودمان، به برخی زمینه‌های

ساخت گرایانه آن اشاره می‌کنیم. حوزه امکاناتی که در پدیدارشناسی مطرح می‌شود، از چشم انداز ساخت گرایان به وسیله ساختارهای معرفتی، تعین و تحقق خاص می‌یابد. یعنی این تعین محصول سوژه آزاد و مختار نیست. در اینجا لازم است به بحث ساختارهای معرفتی در دیرینه‌شناسی میشل فوکو اشاره کنیم. از دیدگاه فوکو، دیرینه‌شناسی تفحصی در ساختارهای نهان معرفت، و دانشی است که شیوه تجربه ما در جامعه و، در نهایت، نقش و هویت انسان را تعیین می‌کند. نظام کلی معرفت در هر دوره‌ای، مجموعه‌ای ساخت مند است که به امور و اشیاء معنا می‌بخشد. به سخن دیگر، صورت بندی معرفتی در هر عصری، ساختاری نهانی است که ساختارهای آشکار آگاهی در گفتمانهای علمی مختلف را از پیش تعیین می‌کند. مثلاً ظهور انسان به عنوان سوژه یا ابژه، در پرتو چنین صورت بندی‌هایی ممکن می‌شود. در واقع، فوکو در دیرینه‌شناسی خود در پی کشف ناخودآگاه معرفت بود؛ ناخودآگاهی که از آگاهی دانشمندان می‌گریزد، ولی جزئی از گفتمان علمی آنهاست. دانشمندان در صورت بندی معرفتی واحدی، روشهای یکسانی برای تعریف موضوعات و تشکیل مفاهیم و تأسیس نظریه‌های خود به کار می‌برند. این روشها و قواعد هیچ‌گاه آگاهانه عرضه و تنظیم نمی‌شوند، بلکه در نظریات و مفاهیم و موضوعات دانشهای گوناگون نهان هستند و کشف آنها کار دیرینه‌شناسی است. دیرینه‌شناسی، به این معنا، مرزهای معرفت را از نو تعیین می‌کند و اندیشه‌ها و اندیشمندانی را که در گذشته رو در روی یکدیگر قرار می‌گرفتند، در قلمرو واحدی قرار می‌دهد.

از دیدگاه فوکو، نظامهای معرفتی یا صورت بندیهای دانایی به طور جهشی و بی‌قاعده و پیش‌بینی‌ناپذیر پیدا می‌شوند. فوکو به طور کلی ساختارهای نهانی را که در پس اندیشه‌ها، نهادها و کردارها نهفته‌اند، اپیستمه می‌نامد. اپیستمه، پیش‌زمینه فکری ناخودآگاه همه دانشمندان یک عصر و یا همان ناخودآگاه معرفت در هر دوران است. به سخن دیگر، اپیستمه صورت بندی کلی آن روابط ساختاری و ساخت مندی است که شیوه ظهور گفتمانهای علمی در هر عصری را تعیین می‌کند؛ یعنی چیزی است که تعیین می‌کند که چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت.

بدین سان، اپیستمه بر سوژه انسانی مقدم است و شکل خاص اندیشه و کردار وی را معین می‌سازد. اپیستمه، بویژه، رابطه اساسی موجود میان اشیاء و فهم ما از آنها از طریق واژگان و زبان را تعیین می‌کند. رابطه میان واژگان و اشیاء بر حسب اپیستمه هر عصری دگرگون می‌شود. فوکو از سه عصر معرفتی سخن می‌گوید:

در عصر رنسانس، طبق اپیستمه آن دوران، زبان و واژگان، سمبل اشیاء یعنی عین اشیاء

بود. اشیاء به عنوان واژگان دیده می‌شدند و با آنها تشابه کامل داشتند. زیرا جهان اجرای کامل طرح خداوند محسوب می‌شد. در عصر کلاسیک، یعنی قرنهای هفدهم و هجدهم، اپیستمه شباهت جای خود را به اپیستمه بازتاب و نمایش داد. در معرفت آن عصر، واژگان بازتاب اشیاء بودند؛ یعنی با آنها تفاوت داشتند. میان واژگان و اشیاء، بدین سان، فاصله‌ای افتاد؛ یعنی جهان کلمات صرفاً نمایشگر جهان اشیاء شد. ایده آلیسم دکارت و تجربه‌گرایی هیوم در این اپیستمه قرار داشتند. در اپیستمه عصر مدرن، یعنی قرن نوزدهم، میان واژگان و اشیاء جدایی مطلق افتاد و آنها فاقد هرگونه پیوندی پنداشته شدند. واژگان، دیگر نه سمبل اشیاء و نه نشانه و بازتاب آنها، بلکه تنها بازتاب سوژه به خودش به شمار می‌آمدند. در این اپیستمه، که فلسفه کانت نمونه برجسته آن است، واژگان، مکالمه سوژه استعلایی با خودش بودند. در درون همین اپیستمه

مدرن بود که انسان به عنوان سوژه خودمختار و خودسامان پدیدار شد. بدین سان، هدف دیرینه‌شناسی فوکو تفحص در شرایط امکان معرفت علمی در هر عصری یا به سخن دیگر، علم علم است. دیرینه‌شناسی، آرشیوهای نظری نهفته‌ای را کشف می‌کند که چارچوب تعبیر امور و اشیاء و حقایق در هر عصرند. اشیاء صرفاً همان واژگانی هستند که بدانها معنا می‌بخشند.

به طور کلی، چنانکه اشاره شد، از دیدگاه فوکو اندیشه‌آزادی و آگاهی و خودمختاری انسان در سنت اومانیستی تجدد غربی، خود فرآورده عصر معرفتی خاصی-یعنی عصر مدرن- است که اینک در حال زوال است. از نگاه دیرینه‌شناسی، انسان نه تنها آفریدگار گفتمانها نیست، بلکه آفریده و فرآورده نظامهای معرفتی است. گفتمان محصول انسان نیست، بلکه مولد اوست. نظام معرفتی مدرن به فرآورده سوژه انسانی به عنوان موجود آگاه و خودمختار و مستقل به طور عینی معنا و مشروعیت بخشید. بدین سان، سوژگی انسان چیزی جز فرآورده نظام گفتمانی نیست؛ به همان سان که آثار هنری آفریده هنرمندان نیستند، بلکه فرآورده ساختار پیچیده گفتمان فرهنگی غالب در هر عصرند. سوژه انسانی، برخلاف تصورات اومانیستی، تابع قوانینی است که منتخب یا ساخته او نیستند. نقطه افتراق اساسی پدیدارشناسی و اصالت وجود از یک سو و ساخت گرای از سوی دیگر، در همین جا نهفته است. به نظر فوکو، دانش و شناخت فزاینده انسان در مورد خودش، تصورات اومانیستی سوژه خلاق و خودمختار و استعلایی را تأیید نمی‌کند، بلکه در واقع آنها را درهم می‌شکند. به سخن دیگر، انسان در فرآیند پیشرفت معرفت خود، از قوانین ساختاری ناآگاهی آگاه می‌شود که «فعالیت‌های آزاد آگاهی انسان» (به گفته اومانیست‌ها) را از پیش تعیین می‌کنند.

چنانکه دیدیم، در پدیدارشناسی اصالت وجودی، سوژه آزاد است و خود در میان امکانات تحقق خویش دست به انتخاب می‌زند. اما در دیرینه‌شناسی، ساختارهای گفتمانی چنین‌گزینشی را انجام می‌دهند. حتی نفس تصور انسان آزاد و خودمختار، چنانکه گفتیم، فرآورده معرفت‌شناسانه عصر تاریخی خاصی به شمار می‌رود. بدین سان، سوژگی انسان که خود همه‌گونه معرفت درباره سوژگی انسان را ممکن می‌سازد و به همین دلیل منشأ علوم انسانی است، تصویری تاریخی تلقی می‌شود و همراه با آن علوم انسانی نیز تاریخت می‌یابند. چنانکه گفتیم، دیرینه‌شناسی در پی کشف ناخودآگاه معرفت است؛ به همان سان که روانکاوی برای توضیح خودآگاه انسان به ناخودآگاه رجوع می‌کند. از دیدگاه دیرینه‌شناسی، ناخودآگاه معرفت در زبان نهفته است. سوژه انسانی از طریق زبان سخن نمی‌گوید، بلکه زبان از طریق سوژه سخن می‌گوید. چنانکه دیدیم در عصر رنسانس، زبان و

واژگان، سمبل اشیاء بود؛ در عصر کلاسیک، واژگان بازتاب اشیاء به شمار می‌رفت؛ و در عصر مدرن، زبان و واژگان خودنمایی یا بازتاب سوژه هستند. اما از نگاه دیرینه‌شناسی یا در اپیستمه پسامدرن، واژگان نه سمبل اشیاء، نه نمایش و نشانه اشیاء، و نه خودنمایی سوژه انسانی، بلکه تنها نمایشگر و عین خود واژگانند؛ یعنی چیزی جز زبان، یا جهان ناخودآگاه زبان نیستند. بدین سان ظهور زبان به معنای افول سوژه انسانی است. به سخن دیگر، حکومت عقل در مفهوم اومانستی آن، جای خود را به حکومت ضد اومانستی زبان و گفتمان می‌دهد. گفتمان همچون قدرت اجتماعی عمل می‌کند و انسان را به زیر سلطه درمی‌آورد. گفتمان به عنوان قدرت، در هر زمینه‌ای چیزهایی را حفظ و چیزهایی دیگر را حذف می‌کند. هر گفتمانی حدود خاصی برای تفکر وضع می‌کند و تمایزات خاصی ایجاد می‌نماید. در نتیجه، دیگر به طور کلی نمی‌توان از علوم انسانی به معنای گذشته سخن گفت؛ چنین علمی، بنابراین، ممکن نیستند. آنچه ممکن است، دیرینه‌شناسی گفتمان‌هایی است که موضوعات، مفاهیم و نظریات در هر علمی، و یا به سخن دیگر صورت و محتوای عرصه خودآگاه انسان در هر حوزه‌ای، را تعیین می‌کنند.^۴

در تعبیری دیگر، اساس این دیدگاه به گرایش ضد «ایده‌آلیستی» نیچه باز می‌گردد که به اشکال گوناگون در اندیشه‌های فوکو، دریدا، لیوتار و دیگران بازتاب یافته است. ضد ایده‌آلیسم در اندیشه نیچه، ضدیت با هرگونه تفکر عمودی و هواداری از تفکر افقی یا مرکززدایی است. «ایده‌آلیسم» عبارت است از فرض وجود حقیقتی منسجم، اساسی و مرکزی که همه پدیده‌ها و جزئیات پراکنده ظاهری را به هم پیوند می‌دهد و میان آنها وحدت ایجاد می‌کند. ایده‌آلیسم بدین معنا، باید برخی از وجوه زندگی را انکار کند تا نظریه‌ای همگن و همبسته به دست دهد. اما از دیدگاه افقی، زندگی اساساً مجموعه‌ای از تفاوت‌های تقلیل‌ناپذیر است. زندگی در ورای نظریه‌ها و فلسفه‌ها، چندگانگی و تموجی بی‌پایان است. تاریخ نقطه‌ثقلی ندارد، بلکه عین پراکندگی است و نظم و رشته‌درونی و ذاتی ندارد. آنچه به تاریخ نظم می‌دهد تاریخ‌نویسی و گفتمان تاریخی است. به همین سان، مرکزیت و بنیاد در واقعیت اجتماعی در اشکال گوناگون، فرآورده گفتمان‌های گوناگون است.^۵

*

بنابر آنچه گذشت، در اینجا ما با چگونگی شکل‌دهی گفتمانها نسبت به نقشها و کردارها و فعالیت‌های سیاسی افراد در جامعه سروکار داریم. از همین رو، کردارها، نهادها و سازمانهای

سیاسی، خود جزئی از صورت‌بندی‌های گفتمانی هستند. گفتمانها یا نظامهای معانی خاص، اشکال خاصی از کردارها، هویتها و فعالیتها را ممکن می‌سازند. گفتمانها خود به واسطه برخورد نیروها، عملکرد قدرت و استیلا تولید می‌شوند و تغییر می‌یابند. اتخاذ موضع گفتمانی به معنی نفی معانی عینی و بیرونی و متعین برای امور و کردارهاست. معنای پدیدارهای اجتماعی و سیاسی، از این دیدگاه، در چارچوب گفتمانها ساخته می‌شود. واقعیت، عرصه پرابهام و ظلمتی است که در پرتو گفتمان، تعین، حد و معنا می‌یابد. از این رو معنای پدیده‌ها تاریخی و تغییرپذیر است. به عبارت دیگر، نمی‌توان معنای ذاتی امور و اشیاء را مشخص کرد و هویت عینی آنها را تثبیت نمود زیرا جهان امور و اشیاء، فی‌نفسه نامحصور، پرابهام و آکنده از ممکناتی است که در پرتو چارچوبها و ساختارهای معنایی یا گفتمانها تعین می‌یابند. از این رو، هویت فرد، جامعه و سیاست حالتی تاریخی و احتمالی دارد. هویت انسان، ذاتی و ابدی و تغییرناپذیر نیست و بدین عنوان وجود ندارد، بلکه به واسطه گفتمانها ساخته می‌شود و تغییر می‌یابد. معنای اشیاء، امری نهایی، خاتمه یافته و واحد نیست. همواره در معنا و هویت، ابهام و تعارض باقی می‌ماند.

از چنین دیدگاهی، به طور کلی تمایز میان حوزه سخن و اندیشه و حوزه جهان واقعی فرو می‌ریزد و وحدت زبان و جهان آشکار می‌گردد. اشیاء و کردارها خود گفتمانی هستند؛ به این معنی که برای آن که معنی دار باشند، باید در درون گفتمان خاصی ظاهر شوند. معنای امور، ذاتی نیست، بلکه به وسیله گفتمانها بدانها داده می‌شود؛ و چون هستی امور بسته به معنای آنهاست، پس هستی (یا شیوه بودن) آنها هم گفتمانی است. از این رو، گفتمانها سازنده و محصورکننده و معنابخش هستند.

البته منظور ما انکار واقعیت مادی و بیرونی امور و پدیده‌ها و یا تقلیل واقعیت به مفهوم آن، به شیوه‌ای ایده‌آلیستی نیست، بلکه طبعاً واقعیات عینی و بیرونی، همچون انسان، روابط انسانها، جامعه و جز آن، واقعاً وجود دارند. در واقع، تأکید ما بر این است که به هر حال معنای واقعیات عینی و بیرونی در چارچوب گفتمانها مشخص می‌شود و هیچ معنا و واقعیت معنی‌داری در خارج از عرصه گفتمانها وجود ندارد. به عبارت دیگر، واقعیت بیرونی و عینی، معنای امور و اشیاء را مشخص نمی‌کند، بلکه امور و اشیاء در درون چارچوبهای گفتمانی معنا می‌یابند. امور، لاجرم در پرده زبان و گفتمان ظاهر می‌شوند و معنا پیدا می‌کنند. کردارها، نهادها و مانند آن به وسیله گفتمانها هویت و معنا می‌یابند و از این رو ماهیتاً گفتمانی هستند و گفتمانها نیز خود در معرض تغییر و تحول قرار دارند. بنابراین، درباره صدق و کذب امور و قضایا، تنها در درون یک گفتمان

خاص می توان سخن گفت. انسانها همواره در داخل گفتمانی به سر می برند؛ هر گفتمانی برخی از ممکنات را حفظ می کند و تعیین می بخشد، و برخی دیگر را حذف می کند. هیچ گفتمانی نمی تواند همه معانی ممکن را عرضه بدارد. امور و اشیاء، ضرورتاً چند معنایی و مبهم و تغییرپذیرند و این خود حاکی از ساختگی و تاریخی بودن گفتمانهاست.

پس به طور کلی از دیدگاه ما، دانش اجتماعی، به عنوان گفتمان، ساز و کارهای مندرج در واقعیت اجتماعی را کشف نمی کند، بلکه چارچوبهایی برای حصر و تعریف آن ایجاد می نماید. علم الاجتماع نمی تواند به «قوانین» جامعه دست یابد، بلکه علمای اجتماعی آنچه را که با نظریاتشان مطابق درمی آید قوانین طبیعی جامعه تلقی می کنند. واقعیتی که موضوع شناخت واقع می شود خود، آشفتنگی و اغتشاش سیال و چند مرکز یا بی مرکزی است که دانش بدان هیأت و شکل می بخشد. واقعیت پویا و متغیر است و علم نمی تواند یک بار و برای همیشه آن را دریابد. جهان اجتماع، همانند جهان طبیعت، عرصه تصادف و عدم تعیین و کنترل است. عالم بر اساس نظر و جایگاه خود، از آشفتنگی و به هم ریختگی جهان بیرون تصویری می سازد؛ همچنان که هندسه تنها درباره معماری و مهندسی است و نه درباره عین طبیعت، جامعه شناسی هم معماری و مهندسی معرفت شناسانه جامعه است. به سخن دیگر، بنابراین باید ادعای علوم اجتماعی به عنوان علوم طبیعی (بحث در طبیعت اجتماع) را کنار گذاشت. هیچ نشانه خارجی و برون گفتمانی ای حاکی از وجود دترمینیسم در طبیعت جامعه نیست. اگر دترمینیسمی در کار است همان است که دانش یا گفتمان و زبان به کردارهای اجتماعی نسبت می دهد. به عبارت دیگر، هر نوعی از جامعه شناسی با هر رویکرد و نظری، تفسیری است که ما بر واقعیت تحمیل می کنیم و بدان وسیله به آن شکل و سامان می بخشیم.

یکی از مفاهیم اصلی ما مفهوم اسطوره به معنایی است که ژرژ سورل مطرح کرده است. از دیدگاه سورل، «علم» قوانین مندرج در جامعه و یا طبیعت را کشف نمی کند، بلکه صرفاً الگوهایی می سازد و بر طبیعت و جامعه تحمیل می کند. هیچ اثری از علیت و قانونیت در جامعه یا طبیعت، فی نفسه، نیست. جهان طبیعی یعنی جهانی که ما آن را نساخته ایم عرصه تصادف و احتمال و کنترل ناپذیری است. جامعه طبیعتاً مغشوش و درهم آمیخته است؛ تنها «علم» است که بدان سامان می بخشد. جامعه و تاریخ، نظام مند و با قاعده نیست، بلکه آنچه قاعده و قانون تلقی می شود جزء «فرهنگی» است که ما بر آن تحمیل کرده ایم. از نظر سورل، همه نظامهای

اجتماعی، بدین سان ساخته انسان هستند و هیچ ریشه‌ای در «واقعیات» ذاتی جامعه و تاریخ ندارند. هر علمی، تنها، تعبیری است که ما بر واقعیت درهم ریخته و مغشوش جامعه و تاریخ تحمیل می‌کنیم. نکته اصلی این است که هیچ قاعده و ضابطه درونی و ذاتی‌ای در جامعه و تاریخ نیست، بلکه تنها «اسطوره»ها چنان نظم و قاعده‌ای را بر تاریخ و جامعه تحمیل می‌کنند. واقعیت تابع افسانه‌پردازیهای نظری است؛ افسانه جنبشی اخلاقی است که به دوره از تاریخ معنا و مفهوم می‌بخشد و بدین سان آن را از عرصه آشفستگی و اغتشاش به حوزه نظم و قاعده مندی می‌کشاند. تاریخ جز مجموعه‌ای از چنین افسانه‌هایی نیست.^۶

مفهوم اسطوره‌سازی به معنایی که در نشانه‌شناسی رولان بارت مطرح شده است، در برداشت سورل از افسانه ریشه دارد. بارت در کتاب اسطوره‌های خود، کارویژه اصلی اسطوره را «تبدیل تاریخ به طبیعت» می‌داند. از دیدگاه نشانه‌شناسی، معنای واقعیت در کارگاه نشانه‌ها تولید می‌شود. نشانه‌های زبانی تشخیص فرهنگ و تاریخی دارند؛ یعنی در پس آنها، برخلاف تصور ساخت‌گرایان، ساختاری کلی نهفته نیست. نشانه‌ها خود، معانی و فهم را ممکن می‌سازند. واقعیت مادی، مسلّم و مفروض نیست و معانی «ذاتی» خود را بر ما تحمیل نمی‌کند، بلکه خود همواره به وسیله نشانه‌ها ساخته می‌شود. نشانه‌ها عمومی و کلی نیستند، بلکه تاریخی و خاص و مقید به منافع و اغراض ویژه‌ای هستند. اما همین منافع و اغراض ویژه، فهم و معنای تاریخی خود را فهم و معنای طبیعی قلمداد می‌کنند. به سخن دیگر، نظام نشانه‌ها مقید به تاریخ و منافع اجتماعی است، اما خود را عام و کلی جلوه می‌دهد. مثلاً بورژوازی در چارچوب معنای خود، فرهنگ طبقاتی خود را طبیعت کلی انسان قلمداد می‌کند. آنچه بیان می‌شود همواره در چارچوب نشانه‌ها و معنای خاصی بیان می‌شود، نه در چارچوبهای عموم بشری. هر تعبیری و نوشته‌ای امور تاریخی را به امور طبیعی تبدیل می‌کند؛ یعنی نظام معنایی، واقعیت را صنع و وضع و جعل می‌کند و بنابراین، به گفته بارت «نوشتن در صفر درجه» (عنوان یکی از آثارش) ممکن نیست. از چنین دیدگاهی، مثلاً فرهنگ مدرن مجموعه‌ای از اسطوره‌هاست که مردم آنها را نه به عنوان امور ساختگی و فرآورده‌های تاریخی، بلکه به عنوان پدیده‌های طبیعی و عینی می‌نگرند؛ از این رو، عصر مدرن به طور کلی عصر اساطیر تازه‌ای است. به طور کلی هر نظام معنایی که فرآورده‌های تاریخی را طبیعی جلوه دهد، اسطوره است.^۷

برای تعیین دقیق موضوع بحث حاضر، باید میان جامعه‌شناسی سیاسی به مفهوم کلاسیک - یعنی به مثابه حوزه‌شناسایی موضوعاتی معین - و جامعه‌شناسی سیاسی به معنایی که در اینجا مورد نظر ماست - به عنوان موضوع شناسایی - تمیز دهیم. جامعه‌شناسی سیاسی به مفهوم کلاسیک، بحثی در روابط دولت و جامعه است؛ یعنی سیاست را از چشم انداز جامعه و نیروهای اجتماعی بررسی می‌کند. از این دیدگاه، به طور کلی قدرت را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: قدرت دولتی و قدرت اجتماعی. قدرت پدیده‌ای جاری در تمامی نهادهای اجتماعی است. قدرت دولتی موضوع اصلی علم سیاست به مفهوم کلاسیک است؛ اما قدرت به معنای عام آن که در سراسر جامعه جاری است، موضوع جامعه‌شناسی سیاسی است. بین قدرت دولتی و قدرتهای اجتماعی روابط پیچیده‌ای وجود دارد که مطالعه آنها موضوع جامعه‌شناسی سیاسی است. قدرت

دولتی در دامان مجموعه

پیچیده‌ای از روابط قدرت

اجتماعی شکل می‌گیرد. به

دیگر سخن، دولت خود رابطه

قدرتی متشکل از فرآیندهای

پیچیده و متنوع است که در

درون شبکه گسترده‌تری از

روابط قدرت قرار دارد.

آنچه گفته شد، چارچوب

رشته جامعه‌شناسی سیاسی به

عنوان یکی از حوزه‌های علوم

اجتماعی مدرن است. این

مبحث را نگارنده به صورت مفصل در کتاب دیگری آورده است.^۸ در آن مبحث ما در درون گفتمان جامعه‌شناسی سیاسی قرار می‌گیریم؛ اما بحث ما در کتاب حاضر بررسی خود جامعه‌شناسی سیاسی و گفتمانهای آن در طی تاریخ از نگاهی بیرونی است. نگرش گفتمانی خود آن حوزه را موضوع بحث قرار می‌دهد، درحالی که جامعه‌شناسی سیاسی موضوعاتی چون دولت، نیروهای اجتماعی و روابط میان آنها را بررسی می‌کند. در جامعه‌شناسی سیاسی بحث

از رابطه دولت و جامعه است، در حالی که در تحلیل گفتمانی جامعه‌شناسی سیاسی از رابطه گفتمان و نظریه با دولت و جامعه بحث می‌شود و بویژه بر تأثیرات شکل‌دهنده گفتمانها بر کردارهای سیاسی و اجتماعی تأکید می‌شود. تحلیل گفتمانی جامعه‌شناسی سیاسی، به این معنا، در چارچوب نگرش تأویلی، به شرحی که در مقدمه آمد، صورت می‌گیرد. بنابراین، یک وجه اساسی از بحث ما بررسی تأثیر گفتمانها بر کردارهاست؛ اما وجه دیگر، بررسی نظریات و گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی به عنوان فرآورده‌های تاریخی است. به عبارت دیگر، دعوی حقیقت این گفتمانها و نظریات مندرج در آنها، نه به شیوه‌ای عینی و خارجی و اثباتی، بلکه به شیوه‌ای تاریخی و مقید به متن تحلیل می‌شوند. نظریات جامعه‌شناسی سیاسی، خود تاریخی دارند و احکام و گزاره‌های آنها در درون ادوار خاص تاریخی معنی می‌دهند و به نوبه خود معنای کردارهای سیاسی و اجتماعی را شکل می‌بخشند.

از این دیدگاه، مروری بر گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی، خود مروری بر تاریخ سیاست و جامعه خواهد بود. پس استدلال کلی ما این است که گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی در همان حال که برخاسته از شرایط تاریخی پیچیده هر عصرند، خود در ساختن موضوعات جامعه‌شناسی سیاسی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. بر این اساس، گفتمانها و ادوار تاریخی جامعه‌شناسی سیاسی را به چهار گفتمان و عصر به شرح زیر بخش می‌کنیم که مجموع آنها چارچوب کلی این کتاب را تشکیل می‌دهد:

۱. گفتمان و عصر جامعه‌فعال و دولت منفعل (قرون ۱۸ و ۱۹)

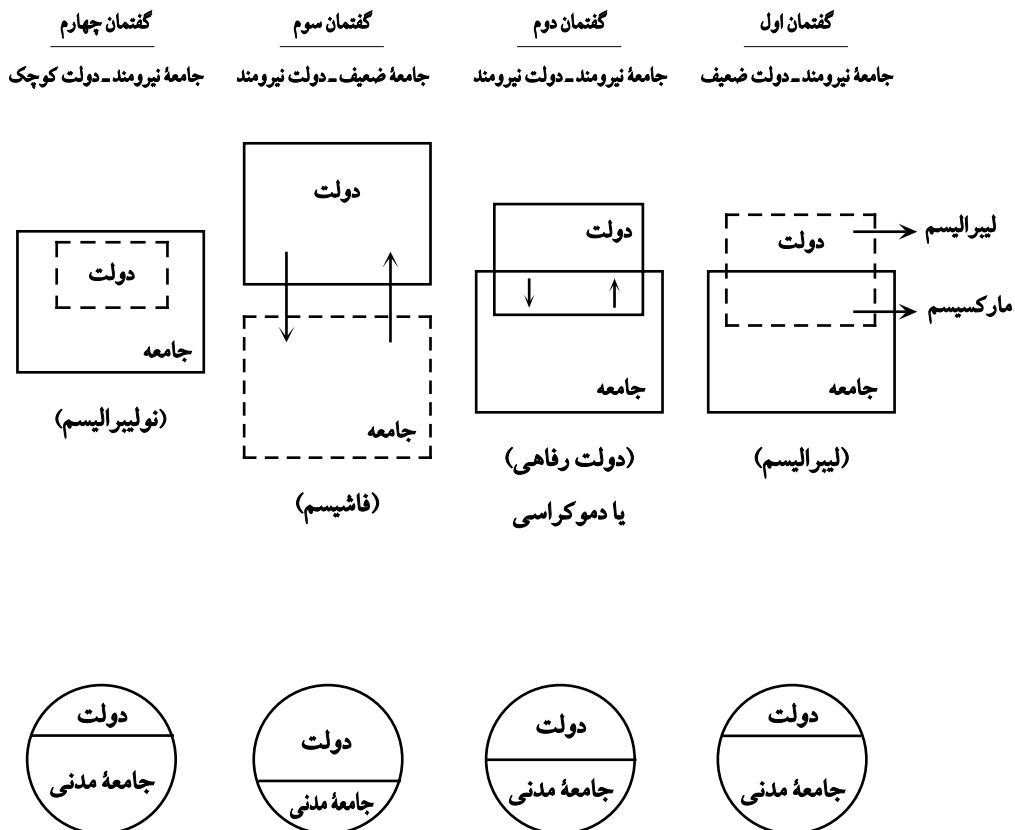
۲. گفتمان و عصر جامعه‌فعال و دولت فعال (از اواخر قرن ۱۹ تا جنگ اول)

۳. گفتمان و عصر جامعه‌منفعل و دولت فعال (دوران بعد از جنگ دوم تا اواخر دهه ۱۹۸۰)

۴. گفتمان و عصر جامعه‌فعال و دولت منفعل (دوران معاصر)

بدین سان، بررسی گسسته‌های گفتمانی و تاریخی در تاریخ جامعه‌شناسی سیاسی موضوع اصلی بحث ماست. از این دیدگاه، گفتمانها و نظریات جامعه‌شناسی سیاسی انباشته از لایه‌های فکری هستند و جزئی از تاریخ کشورهای غربی به شمار می‌روند. از این رو، در اینجا ما جامعه‌شناسی سیاسی را به عنوان تاریخ فرهنگی بررسی می‌کنیم. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی سیاسی مجموعه‌ای از گفتمانهای گسسته از یکدیگر است. این گفتمانها خود از درون کردارهای پراکنده هر عصر پیدا شدند، ولی در ساختن موضوعات جامعه‌شناسی سیاسی (فرد، جامعه، دولت، قدرت و ...) تعیین‌کننده بودند. اساساً جامعه‌شناسی سیاسی، یعنی نفس تفکیک دولت و

جامعه، فرآوردهٔ گفتمان تجدد و لیبرالیسم بوده است. در حالی که این تصور (تفکیک میان دولت و جامعه) شرط امکان جامعه‌شناسی سیاسی بود، تنوع در این تصور زمینهٔ تحول در جامعه‌شناسی سیاسی و تنوع نظریات و دیدگاه‌ها را فراهم کرد. بحث اصلی ما در اینجا، نه نفس دولت یا گروه‌های اجتماعی و یا موضوعات دیگر، بلکه ساختارهای گفتمانی‌ای است که امکان این مطالعه و بررسی را فراهم می‌آورند؛ یعنی بحث ما تحلیل گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی است. چنانکه گفتیم، بحث اصلی جامعه‌شناسی سیاسی دربارهٔ رابطهٔ دولت و جامعه است. در گفتمانها و ادوار عمدهٔ جامعه‌شناسی سیاسی، رابطهٔ دولت و جامعه به چهار شکل اصلی تصور شده است که می‌توان آن را به دو صورت زیر نمایش داد:



در این نوشتار، سخن اصلی

آن است که دولت و جامعه مدنی

در پرتو گفتمانهای گوناگون جامعه‌شناسی

سیاسی، نسبت به یکدیگر نیرومندتر یا ضعیف‌تر می‌شوند.

پس دولت و جامعه مدنی هر دو، تابع گفتمان مسلط در هر عصری هستند. ما

هیأت خاص رابطه دولت و جامعه نسبت به یکدیگر را «جامعه سیاسی» می‌خوانیم؛ اما رابطه اصلی در اینجا میان دولت و جامعه مدنی نیست؛ چرا که هر دو در پرتو عاملی بزرگ‌تر شکل می‌گیرند. در سطوح پایین‌تر نیز مسائلی چون رابطه فرد با دولت، نوع واحد غالب در مطالعه جامعه سیاسی (فرد، گروه، طبقه، توده)، هویت فردی، نوع مشارکت سیاسی و مانند آن نیز در پرتو همان گفتمان سراسری شکل می‌گیرند.

بحث ما، به دیگر سخن، درباره فرآیند تاریخی دولت مدرن در چهار مرحله است که در چهار گفتمان اساسی شکل می‌گیرد: در مرحله یا گفتمان اول، دولت عنصری در جامعه مدنی است که منفعل و متأثر است و غایاتش با غایات جامعه مدنی یکسان است. در گفتمان دوم، دولت از لحاظ حمایت یا ممانعت از منافع و گروههای اجتماعی جایگاه و نقش فعال‌تری می‌یابد. در اینجا دیگر به تعاون اجتماعی آزاد و قراردادی بسنده نمی‌شود. دولت در عین حال، خصلت خدمتگزاری را دارد که منافعی را در مقابل منافع دیگر تأمین می‌کند. به عبارت دیگر، دولت در حل منازعات اجتماعی نقشی فعال‌تر ایفا می‌نماید. بدین سان، از طریق تأمین خدمات عمومی، حمایت عامه یا طبقات پایین جلب می‌شود. در نتیجه، دستگاه دولت بزرگ‌تر و هشیارتر می‌شود. لیبرالیسم گفتمان اول، بدین سان جای خود را به فایده‌گرایی در گفتمان دوم می‌دهد. اصالت فایده‌ایدئولوژی دولت فعال دموکراتیک است. در گفتمان سوم، دولت اقتدارطلب با دستگاه سلطه و ایدئولوژی خود، فرد و جامعه مدنی و گروههای اجتماعی را مقهور می‌سازد. گفتمان سوم به طور کلی گفتمان توتالیتریسم است. سرانجام در گفتمان چهارم، دولت به کمترین حد قدرت خود تنزل می‌کند و جامعه مدنی در مفهوم تازه‌ای بسط می‌یابد.

خلاصه استدلال کلی ما در این نوشتار به شرح زیر است:

۱. در جامعه‌شناسی سیاسی چهارگفتمان اصلی وجود دارد که درباره رابطه دولت و جامعه، و فعالیت یا انفعال و ضعف یا قوت هریک از آنهاست.
۲. هریک از این گفتمانها در شرایط خاص تاریخی پدید آمده و محصول مجموعه‌ای از رخدادهای و شرایط بوده است.
۳. هریک از این گفتمانها به نوبه خود بر خودفهمی‌ها و کردارهای اجتماعی فرد تأثیر گذاشته و از آن طریق بر تشکیل قدرت، جامعه و دولت مؤثر بوده است.

پی‌نوشتها:

1. Cf. M. Gibbons (ed.) **Interpreting Politics**. (Basil Blackwell, 1987) pp.1-32.
2. Cf. Richard Kearney, **Modern Movements in European Philosophy**. (Manchester University Press, 1986) pp.12-28.
3. Ibid. pp.28-51.
4. H. Dreyfus and P. Rabinow, **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**. (Harvester Press, 1982) Part I.
5. W. Kaufmann, **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anarchist**. (Vintage, 1968).
6. See N. Mc Innes, **The Western Marxists**. (Library Press, New York, 1972).
7. M. Moriarty, **Roland Barthes**. (Cambridge, Polity Press, 1991).
۸. ر. ک: حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.