

فراخوان به جامعه^۱

سارا شریعتی

جامعه، همبستگی و سوسیالیسم

برجسته‌ترین آثار مارسل موس را می‌توانیم در پنج حوزه‌ی انسان (مفهوم شخص، ایده‌ی مرگ، تکنیک‌های بدن)، جامعه (مورفولوژی جامعه، امر اجتماعی تام، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی)، دین (جادو، قربانی، نیایش) اقتصاد (مبادله - دهش) و سیاست (نوشته‌های سیاسی) دسته‌بندی کنیم. [...] ارجاع مجدد روشنفکران به موس، بی‌شک به هر پنج حوزه می‌تواند مرتبط باشد، اما [به طور خاص] در ربط مستقیم است با ظهور «مسئله‌ی جدید اجتماعی»، نظم جدید سرمایه‌دارانه‌ی جهان و با محوریتی که مفهوم جامعه، امر اجتماعی و جهت‌گیری ضد فایده‌گرایی در اندیشه وی می‌یابند؛ بازگشت موس در واقع فراخوان مجددی به جامعه و به «من اجتماعی» است.

این بازگشت در واکنش به شکنندگی مفهوم جامعه در این دوره‌ی جدید است؛ دوره‌ای که به تعبیر فانون، به ضرب پتک، این فکر را در ذهنمان فرو کرده‌اند که جامعه‌ی اجتماعی از فردهاست. تنها فرد واقعیت و شخصیت دارد. جامعه تصویری ذهنی است و واقعیت ندارد. فانون این اندیشه‌ی فردگرا و خودمدارانه را به بورژوازی استعمارگر نسبت می‌دهد و در زمینه استعماری تحلیل می‌کند، اما در ادبیات علوم اجتماعی، آنچه زمینه را برای فردیت ذهنیت و اندیشه‌ی خود فراهم کرد، واکنشی بود به سلطه‌ی انواع فونکسیونالیسم، استروکتورالیسم و دترمینیسم که از دهه‌ی هشتاد به وجود آمد و «بازگشت سوژه» شناخته شد. سوژه‌ای که گرچه توانمند، خلاق و مقاوم در برابر انواع سلطه معرفی می‌شد، در عین حال سوژه‌ای تنها، غیراجتماعی و «خسته از خود» بود. این فردگرایی جدید، که دورکیم آن را با معیار غلبه‌ی منافع شخصی تعریف می‌کند و به فایده‌گرایی نسبت می‌دهد، با فردگرایی اخلاقی دورکیمی بسیار فاصله دارد. فردگرایی اخلاقی دورکیم به تعبیر رمون آرون بر این ایده مبتنی است که «فرد از جامعه زاده می‌شود و نه جامعه از جمع افراد» و از این رو در قبال جامعه متعهد و مسئول است.

از نظر آرون، نقطه‌ی عزیمت اندیشه دورکیم در واقع تأمل در همین نسبت اندیویدوالیسم و سوسیالیسم است:

مسأله‌ی اجتماعی، در درجه‌ی نخست، مسأله‌ای اقتصادی نیست، بلکه مسأله‌ی اجماع است و به احساسات مشترک افراد، که تعارض‌ها در پرتو آن‌ها تخفیف می‌یابند، خودخواهی‌ها کنار گذاشته می‌شوند و آرامش حفظ می‌گردد مربوط می‌شود. مسأله‌ی اجتماعی مسأله‌ی «اجتماعی شدن» است. سخن بر سر آن است که فرد تبدیل به عضوی از جامعه شود و

^۱ برگرفته از مقدمه‌ی سارا شریعتی بر کتاب «همبستگی اجتماعی و دشمنان آن» نوشته‌ی آرمان ذاکری، نشر نی، ۱۴۰۰

احترام به فرمان‌های اجتماعی، به ممنوعیت‌ها و به تکالیف، که بدون آن‌ها زندگی جمعی ناممکن است، در وجود وی نقش بندد.

نقطه عزیمتی که موس در کار دورکیم شناسایی می‌کند، در واقع یکی از وجوه ممتاز اندیشه وی نیز هست: تلقی جامعه به مثابه‌ی وجدان یا روح جمعی، نه جمع افراد.

از نظر کامی تارو، نویسنده‌ی کتاب از دورکیم تا موس، ابداع امر سمبولیک محور سامان‌دهنده‌ی مجموعه‌ی فکری موس و اعتقاد مرکزی پایدار نزد وی را می‌توان «پیشینی بودن و تفوق امر اجتماعی، نخست بر امر سیاسی و سپس بر امر اقتصادی» دانست.

تارو می‌گوید:

چرا نزد موس امر اجتماعی تمام بارِ اتوپیا و امید را بر دوش می‌کشد؟ به این دلیل که از نظر موس امر اجتماعی مبنای همه چیز است و سیاست، هر چند اجتناب‌ناپذیر، اما به نسبت امر اجتماعی ثانویه است. خواهند گفت که سیاست مکان قدرت است. آری، اما کدام قدرت سیاسی است که نیروی خود را از ریشه‌های اجتماعی و قدرت‌های موجود در جامعه نمی‌گیرد؟ پر بیراه نیست اگر بگوییم که هیچ چیز در سیاست نیست که پیش از آن در جامعه وجود نداشته باشد.

با این تحلیل، تارو اتوپای سیاسی موس را نه در یک چشم‌انداز آرمانی، ذهنی و دور، بلکه در متن واقعیت جامعه‌ی انضمامی، در مسیر گروه‌ها، پیوندها، روزمرگی‌ها و توانمندی‌های جامعه ترسیم می‌کند و به موس ارجاع می‌دهد که می‌گوید: «اتوپی عبارت است از راهی برای نزدیک کردن آینده‌ی دور و زیستن جامعه‌ی در راه.»

چنین درکی از امر اجتماعی در نوشته‌های جوانی که برخی آن را دوره‌ی رادیکال موس می‌دانند بسیار قابل ملاحظه است:

کنش سیاسی به نظر ما به پشت صحنه رانده می‌شود یا بهتر بگوییم در جای درست و مشروع قرار می‌گیرد. کارکرد سیاسی همان طور که در جامعه‌ی امروز و در جامعه‌ی فردا هست و همان طور که باید در سوسیالیسم کنونی باشد، به هیچ عنوان در اولویت نیست بلکه کارکردی همچون دیگر کارکردهای اجتماعی است، یکی از کارکردهای اجتماعی است و نه کارکرد اصلی... و اما در مورد امر اقتصادی: امر اقتصادی نیز، نه امری انحصاری است و نه امری خود بسنده.

چرا که «مسأله‌ی اجتماعی فقط و انحصاراً مسأله‌ای اقتصادی نیست». این تأکید بر تمایز امر اجتماعی و اولویت بخشیدن به آن، به معنای تفکیک و جداسازی‌اش از سیاست و اقتصاد نیست. امر اجتماعی امری ناب و سیاست زدوده نیست. می‌توان در اندیشه‌ی موس به سه مفهوم اشاره کرد که این جداسازی‌ها را تکذیب می‌کنند: نخست مفهوم «رابطه»، سپس مفهوم «تمامیت» و دست آخر مفهوم «پیچیدگی». امر اجتماعی در رابطه با سیاست

و اقتصاد است، چرا که به گفته موس: «همه چیز در جامعه رابطه است. هیچ چیز جز در رابطه‌اش با همه چیز فهم نمی‌شود.» و اساساً موضوع جامعه‌شناسی مطالعه این روابط است. دومین مفهوم تمامیت است که در آثار دورکیم نیز وجود دارد. امر اجتماعی در تمامیت خود قابل فهم می‌شود و واجد ابعادی نمادین، سیاسی، دینی، اقتصادی و اغلب حقوقی است. از نظر ژرالد برتو، ایده‌ی تمامیت نزد موس «یک مقوله‌ی بنیادین در جامعه‌شناسی اوست، هم موضوع مطالعه و هم روش کار وی». این مفهوم به ما امکان می‌دهد تا وجود انسانی را نیز با تمام پیچیدگی، در توانمندی‌اش برای معنابخشی به هستی و در همه ساحت‌های اجتماعی، فهم کنیم. سومین مفهوم پیچیدگی است. این پیچیدگی را موس در «انسان تمام» نشان می‌دهد. انسان تمام از نظر وی در تقاطع سه حوزه‌ی زیست‌شناسی (بدن)، روان‌شناسی (روح انسانی) و جامعه‌شناسی (زندگی اجتماعی انسان) فهم می‌شود و بدون توجه به نقش این سه حوزه در زندگی انسان نمی‌توان به درک روشنی از او رسید. از این روست که بسیاری از آثار موس چندرشته‌ای است، از جامعه‌شناسی گرفته تا زبان‌شناسی و دین و اقتصاد و سیاست و زیست‌شناسی. در مطلب «تکنیک‌های بدن»، موس بر مفهوم ابیتوس، که بعدها به یکی از کلیدواژه‌های جامعه‌شناسی بوردیو بدل شد، تکیه می‌کند، و در مقاله‌ی «روابط واقعی و عملی روان‌شناسی و جامعه‌شناسی»، بر روابط متقابل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و در نوشته‌های سیاسی، بر تقدم امر اجتماعی.

تقدم امر اجتماعی نزد موس، به معنای قائل شدن به نظم خاصی از واقعیت انسانی است که از آن تحت عنوان «نظم اجتماعی تام» نام می‌برد؛ نظمی که هم وجهی درونی دارد و هم وجهی تاریخی. این نظم چنان که بعدها بوردیو بر آن تأکید کرد، وجهی پنهان، درونی و ناخودآگاه نیز دارد که محصول فرایند اجتماعی شدن فرد و در نتیجه‌ی آموزش و پرورش اوست و در عین حال همچون پدیده‌ای تاریخی و ماندگار نیز تحلیل می‌شود و نشان‌دهنده‌ی حضور پایدار جامعه در هر فرد انسانی است. با چنین درکی از امر اجتماعی است که موس در سراسر عمر، خود را سوسیالیست معرفی می‌کند.

کاربرد سوسیالیسم در کار موس صرفاً برای اشاره به مجموعه‌ای از آرا و عقاید اقتصادی نیست بلکه در تعریف این مفهوم وی بر رابطه و تعلق جمعی تأکید می‌کند و می‌نویسد: «یک سوسیالیست کامل باید به یک گروه مطالعاتی اجتماعی، به یک سندیکا و به یک تعاونی تعلق داشته باشد». به این معنا که اندیشه، عمل و مشارکت اجتماعی همه در ربط با یکدیگر فهم و معنا می‌شوند و همان‌طور که جامعه را با مفاهیمی چون همبستگی، پیوند، بافت و انسجام تعریف می‌کنند، هستی انسان نیز در ربط همه‌ی ساحت‌های وجودی‌اش با یکدیگر تعریف می‌شود. در این نگاه، مورفولوژی و فیزیولوژی، استاتیک و دینامیک، تئوری و پراتیک، شناخت واقعیت اجتماعی و خواست تغییر آن به هم گره می‌خورد و زوج جامعه و سوسیالیسم را می‌سازد. با این وصف می‌توان گفت شناخت جامعه به

عنوان محل زندگی انسان‌های انضمامی هدف جامعه‌شناسی است و تغییر واقعیت اجتماعی به این دلیل که این واقعیت مطلوب نیست هدف سوسیالیسم است.

اما مقصود موس از سوسیالیسم چیست؟ تلقی موس از سوسیالیسم در متن سنت سوسیالیسم فرانسوی و بسیار وام‌دار دورکیم است. نخست از این نظر که هر دو خود را در تبار سن‌سیمون معرفی می‌کنند چرا که به تعبیر موس، «سن‌سیمون بنیانگذار سوسیالیسم و بنیانگذار جامعه‌شناسی بود»، و دوم به این دلیل که دورکیم و موس درک اجتماعی مشترکی از سوسیالیسم دارند. دورکیم در تعریف سوسیالیسم می‌نویسد:

سوسیالیسم را نمی‌توان به مسأله دستمزد یا همان طور که آنان می‌گویند شکم فروکاست. سوسیالیسم خواست بازآرایی ساختار اجتماعی و تجدید جایگاه مجموعه‌های صنعتی درون تمامیت سازمان اجتماعی است.

... سوسیالیسم نقشه‌ی بازسازی جوامع حاضر است. یک برنامه‌ی زندگی جمعی که هنوز وجود ندارد یا دست‌کم آن طور که رویایش هست، وجود ندارد... سوسیالیسم علم با جامعه‌شناسی در مقیاس کوچک نیست. سوسیالیسم فریاد رنج و گاه فریاد خشم انسان‌هایی است که ناخوشایندی جمعی را عمیقاً احساس می‌کنند. سوسیالیسم به تأملات نظری بیداری بخشید، فعالیت علمی را تقویت کرد به تحقیقات بسیاری دامن زد و مسائل جدیدی را طرح کرد تا آنجا که در بسیاری از موارد، تاریخ سوسیالیسم با تاریخ جامعه‌شناسی یکی می‌شود.

این تعریف با ارجاع به تبار سوسیالیسم فرانسوی است که قابل فهم می‌شود. سوسیالیسمی در سنت سن‌سیمون و نه الزاماً مارکس. سوسیالیسمی که از یک سو نه صرفاً با اقتصاد که با اخلاقیات هم نسبت دارد و از سویی دیگر مطالبه‌ی تغییر و سازماندهی مجدد نظم اجتماعی با چشم‌اندازی آرمانی است. سوسیالیسمی که به تعبیر شریعتی صرفاً یک «سیستم توزیع نیست» و فقط به مسأله‌ی اقتصادی تقلیل نمی‌یابد بلکه طنینی اتوپیایی دارد، طنینی که می‌توان در تبار آن‌چه مارکس سوسیالیست‌های تخیلی فرانسوی می‌نامید ردیابی کرد: سن‌سیمون، شارل فوریه، اتی‌ین کابه.

موس سوسیالیسم را چنین تعریف می‌کند: «مجموع ایده‌ها، اشکال و نهادهای جمعی که کارکردشان تنظیم منافع اقتصادی جمعی ملت به مدد جامعه و به شکل اجتماعی است.» و اضافه می‌کند: «اگر شما تعریف دورکیم را از سوسیالیسم قبول دارید و اگر می‌پذیرید که سوسیالیسم به معنای «کنترل قدرت اقتصادی از جانب ملت است»، پس از نظر من شما هم سوسیالیستید و با شما موافقم.»

با تأکید بر ضرورت کنترل قدرت اقتصادی، موس نخست اهمیت نقش عامل اقتصادی در جامعه را برجسته می‌سازد، سپس با مربوط کردن کنترل قدرت اقتصادی به ملت، بر اهمیت بازاجتماعی کردن عامل اقتصادی تأکید

می‌کند و به این ترتیب می‌تواند از تفسیر کاملاً اقتصادی از سوسیالیسم فاصله بگیرد. به گفته‌ی تارو: «سوسیالیست بودن از نظر موس نخست به معنای تأکید بر اولویت امر اجتماعی بر امر اقتصادی است و سپس انتخاب بازاجتماعی کردن امر اقتصادی».

طرح بازاجتماعی کردن امر اقتصادی بر این پیش فرض مبتنی است که نظام‌های اقتصادی پیش‌تر جهت‌گیری کاملاً اجتماعی داشتند و تحت کنترل و نظارت نهادهای اجتماعی عمل می‌کردند و زندگی اقتصادی در زندگی اجتماعی در هم تنیده بود. اما این جهت‌گیری اجتماعی با خودآیینی هر چه بیشتر نظام‌های اقتصادی کمرنگ شد، اقتصاد به تدریج سازوکار خود تنظیم‌گرش را یافت تا آنجا که امروز از اقتصادی غیراجتماعی و حتی غیرانسانی نام می‌برند. با این وصف یکی از مهمترین چالش‌های امروز بازیابی جهت‌گیری اجتماعی پیشین، توجه به ساختارهای اجتماعی اقتصاد و به تعبیر بوردیو در نظر گرفتن این نکته است که «به همی کردوکارهای اقتصادی، به صورت «واقعیت اجتماعی تام» در معنایی که موس از آن مراد می‌کرد، بنگریم.»

نقد فایده‌گرایی - اقتصاد گرایی و فاشیسم

تأکید بر باز اجتماعی کردن امر اقتصادی را می‌توان در نقد موس از اقتصادگرایی و انسان اقتصادی دنبال کرد. موس با مطالعه‌ی جوامع باستانی به این نتیجه می‌رسد که انسان حیوان حسابگر نیست. انگیزه‌ی اصلی انسان صرفاً منفعت کسب سود و تملک نیست. فایده‌گرایی محور سازنده‌ی انسان اقتصادی است، اما اعتقاد به انسان اقتصادی ابداع مدرن است و در جوامع باستانی، نظام وسیع ارتباطی افراد صرفاً مبتنی بر فایده‌گرایی نبوده است. موس می‌نویسد:

از نظر من میان دو نوع اقتصاد، از طرفی اقتصاد شکل‌نیافته و غیرمنفعت‌طلبانه‌ی رایج درون گروه‌های استرالیایی و کلان‌های امریکای شمالی و از طرف دیگر اقتصاد فردی و صرفاً منفعت‌طلبانه‌ای که جوامع ما دست کم از زمان کشف یونانی‌ها و سامی‌ها تا امروز، تا حدودی تجربه کرده‌اند، نهادها و وقایع اقتصادی بسیاری قرار گرفته‌اند که هیچ یک از آن‌ها را نمی‌توان با عقل‌گرایی اقتصادی که نظریه‌ی معمول و مسلط است توضیح داد. حتی کلمه‌ی منفعت نیز کلمه‌ای متأخر است و حتی مفاهیمی چون سود و فرد هم با پیروزی راسیونالیسم و مرکانتیلیسم بود که به سطح یک اصل ارتقا یافتند... جوامع غربی ما هستند که به تازگی در کار تبدیل انسان به «حیوان اقتصادی»‌اند، هرچند هنوز همه‌ی ما به چنین موجوداتی تبدیل نشده‌ایم. در میان توده‌ها و نخبگان ما، نفس خرج کردن و مخارج «غیرعقلانی» هنوز کنشی متداول است... مانند انسان اخلاق‌مند، انسان مسئولیت‌پذیر، انسان دانشمند، انسان معقول، ما مفهوم انسان اقتصادی را هنوز کاملاً تجربه نکرده‌ایم و در نتیجه پشت سر نگذاشته‌ایم، بلکه این مفهوم پیش روی ماست؛ مدت‌ها انسان موجودی کاملاً متفاوت بوده است، و دیری نیست که دارد به ماشینی حسابگر تبدیل می‌شود.

چنین درکی از انسان است که اندیشه‌ی موس را در نگاه برخی به یک آلترناتیو بدل کرده است. آلترناتیو این نظریه‌ی مسلط که انسان یک حیوان اقتصادی است و صرفاً در جهت منافع و خودخواهی‌اش عمل می‌کند. موس یک آلترناتیو است چون در فضای اقتصاد گراییِ عمومیت یافته یادآوری می‌کند که در کنه جوامع چیز دیگری جز اقتصاد و منافع اقتصادی وجود دارد، یک نظام ارتباطی که انسان‌ها را به هم پیوند می‌زند و وامدار یکدیگر می‌سازد. موس نشان می‌دهد که در مراسم پوتلاچ مردم مبادله می‌کنند اما نه برای تجارت بلکه برای نشان دادن قدرت قبیله، برای تثبیت پایگاهشان، برای تعلق یافتن به گروه. در نتیجه انگیزه‌ی فعالیت‌های انسانی فقط نفع شخصی نیست بلکه این فعالیت‌ها وجه نمادین دارد که همان به رسمیت شناختن یکدیگر، جلب اعتماد و ایجاد همبستگی است. موس این نظام ارتباطی را که بر دادن، گرفتن و پس دادن مبتنی است «دهش»^۱ می‌نامد. از نظر وی، دهش اغلب در خدمت هیچ کارکرد به ظاهر مادی‌ای نیست. «دهش» بخشی یک طرفه از جانب فردی خیر به فردی نیازمند نیست. دهش کمک دادن نیست. دهش در واقع نه «داد» بلکه نوعی «پس‌داد» است، چرا که فرد وام‌دار جامعه است و هیچ‌گاه نمی‌تواند حقی را که جامعه بر گردنش دارد به تمامی پس دهد. با این تفسیر از «دهش»، نه صرفاً «داد» که «پس‌داد»، موس از درک خیریه‌گرایانه و نیکوکارانه کاملاً فاصله می‌گیرد و دهش را نه به عنوان شکلی از سخاوت خیر، بلکه به عنوان حق اجتماعی تحلیل می‌کند.

«دهش» راهی برای ایجاد پیوند و تقویت همبستگی اجتماعی^۲ و شکلی از تعلیم و تربیت سیاسی و مدنی است. چه جوامعی که فاقد تربیت سیاسی‌اند، مستعد ظهور انواع فاشیسم و بلشویسم خواهند بود که وجه مشترکشان اشغال فضای جامعه از سوی یک اقلیت فعال و مؤثر، و اعمال خشونت است. «در این نوع جوامع، افکار عمومی، تربیت مدنی و در یک کلام، شهروندی وجود ندارد».

با چنین تفسیری باز از دهش است که وارثان موس این مفهوم را از سویی با «بازتوزیع ثروت» و از سویی دیگر با «به رسمیت شناخته شدن» و مباحث بازشناسی، که امروزه به عنوان یک پدیده‌ی جدید اجتماعی تام مطرح می‌شود، پیوند می‌زنند. از نظر آن‌ها «اگر مبارزات اجتماعی دو قرن پیشین مبارزه برای بازتوزیع ثروت بود، مبارزات اجتماعی امروز عمدتاً مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن است.» و در هر دو دوره، میراث فکری موس بارور و راهگشاست.

^۱ Don؛ به فارسی، پیشکش، بخشش، دهش و هدیه ترجمه شده است.

^۲ «هدفی که این مردم در مبادله‌ی هدایا دنبال می‌کنند، هدفی اخلاقی است، شینی که مبادله می‌شود به دنبال آن است که بین دو طرف احساسی دوستانه برقرار کند و مادامی که نتواند این احساس را به وجود آورد از هدف خود باز می‌ماند.» موس، مارسل (۱۳۹۴) رساله‌ی پیشکش، ترجمه‌ی لیلا اردبیلی، ص ۴۴.

سیاست اجتماعی و / یا امر اجتماعی؟

شاید بتوان گفت یکی از دلایل حاشیه‌ای بودن متفکران اجتماعی چون موس در جامعه‌ی ما، به موقعیت مبهم مفاهیم جامعه و امر اجتماعی در ایران بر می‌گردد. ترجمه مفاهیمی چون امر اجتماعی، واقعیت اجتماعی، کنش اجتماعی، کار اجتماعی حق اجتماعی، قرارداد اجتماعی، حمایت اجتماعی و سیاست اجتماعی در بسیاری از موارد یکسان و دقیق نیست و اغلب جابه جا ترجمه می‌شود.

ادبیات این حوزه به نسبت حوزه دینی، سیاسی، یا اقتصادی کمتر مفهوم و مسأله‌پردازی شده است و اصولاً درک روشن و تجربه‌ی مشترکی از این مفاهیم وجود ندارد. این ابهام البته که بحثی قدیم و رایج در علوم اجتماعی است. گاه از نظر نسبت امر اجتماعی و امر فردی و قائل شدن نقش تعیین‌کننده برای امر اجتماعی که به سلب مسئولیت فردی می‌انجامد و گاه از نظر تعیین نسبت امر اجتماعی با امر سیاسی و اقتصادی که عملاً خود ویژگی امر اجتماعی را از آن می‌زداید.

به این بحث قدیمی و عام بایستی مسئله‌ی زمینه‌های خاص تاریخی و اجتماعی متفاوت را نیز افزود. برای نمونه می‌توان گفت یکی از موارد تشدیدکننده‌ی این ابهام تفاوت نقش دولت و جامعه مدنی در ایران و در زمینه‌ای که مکتب دورکیمی در آن شکل می‌گیرد یعنی فرانسه است. تصور دولت در زمینه‌ی تاریخی فرانسه، برآمده از انقلاب و در «دفاع از جامعه» است. در قانون اساسی فرانسه، جمهوری با چهار ویژگی تقسیم‌ناپذیر، لائیک، دموکراتیک و سوسیال معرفی می‌شود و وجه سوسیال جمهوری فرانسه یکی از ارکان اصلی آن است و هم ردیف دموکراسی قرار می‌گیرد. از این رو در مفهوم دولت جامعه نیز وجود دارد و در مقام مسئول امر اجتماعی طرف گفت‌وگوست. در حالی که مفهوم دولت در ایران هم در زمینه‌ی مذهبی با اصل پرهیز از «حکومت جور» و مفهوم غصب حق مشروع امام شیعی پیوند داشت و هم در زمینه‌ی استبداد تاریخی با بحران مشروعیت سیاسی و بحران نمایندگی دموکراتیک. از این رو برخلاف الگوی فرانسوی، دولت اغلب نه در جایگاه نهاد مسئول جامعه و ضامن سیاست اجتماعی بلکه در برابر و در تقابل با جامعه قلمداد می‌شده است. آنچه موریس باربیه «مدرنیته‌ی سیاسی» می‌خواند و با تفکیک میان دولت و جامعه مدنی تعریف می‌کند، در ایران همچنان مورد مناقشه است. جامعه هنوز عرصه‌ای ضعیف و تحت سلطه‌ی دولت فرض می‌شود و مفاهیمی چون جامعه‌ی مدنی، حق اجتماعی (حق کار، حق بیمه، حق بازنشستگی، ...) و همبستگی مفاهیمی جدید و بی‌سابقه‌اند، نسبت دولت با این مفاهیم چندان روشن نیست و فعالیت‌های اجتماعی در چارچوب سازمان‌های غیردولتی تعریف می‌شود تا دولت. از این روست که کسب قدرت سیاسی در جوامعی اهمیت و اولویت می‌یابد که جامعه به مثابه عرصه‌ای منسجم، مستقل و قدرتمند شکل نگرفته است.

بی سبب نیست مباحثی چون «اولویت امر اجتماعی بر امر اقتصادی»، «بازاجتماعی کردن امر اقتصادی» و «نسبت میان جامعه، همبستگی و سوسیالیسم» که در حکم امضای مکتب «دورکیم - موس» معرفی و طرح شده

اند مباحثی ناآشنا بودند و حتی زمانی که با معرفی و ترجمه به جامعه فکری ما ورود پیدا کردند، نه در متن سنت سوسیالیسم فرانسوی - در ربط با سیاست و دولت - بلکه از خلال زمینه‌ی ملتهب سیاسی ایران و در برابر دولت فهم شدند و در دوگانه‌ی فعالیت سیاسی - فعالیت اجتماعی صورت‌بندی شدند.

در ایران نیز، همچون اغلب کشورهای اسلامی، «گفتمان دینی بر تمام ابعاد مباحثات عمومی سایه افکنده و از این رو ترسیم مرز بین امر دینی، امر سیاسی و امر اجتماعی دشوار است»، اما این حوزه‌ها در هر کشوری بار معنایی خود را دارند و مرزهایشان متناسب با موقعیت تاریخی هر منطقه تعریف می‌شوند. با این وصف به نظر می‌رسد به همان میزانی که در زمینه‌ی فرانسوی امر اجتماعی در ربط با حق اجتماعی، حمایت اجتماعی و سیاست اجتماعی است، و «در نقطه‌ی تلاقی امر مدنی و امر سیاسی» فهم می‌شود، واجد وجهی سیاسی و سیاست‌گذارانه است و نقش اجتماعی دولت بنا به تعریف در آن برجسته است، در ایران این مفهوم بیشتر با اجتماعی شدن و کار و فعالیت اجتماعی نسبت می‌یابد، در تعریف آن رویکرد نیکوکارانه غلبه دارد و امور خیریه یا فعالیت در سازمان‌های مردم‌نهاد و غیردولتی قلمداد می‌شود. اجتماعیات در الگوی فرانسوی، امری اساسی تلقی می‌شود، در الگوی ایرانی، امری فرعی. در الگوی فرانسوی مفهومی متعین، مخلوط و در ربط با حوزه‌ی سیاسی و دولت قابل فهم و تعریف است، در ایران، دور از سیاست، کاملاً بیگانه با آن یا حتی در برابرش.

در واقع الگوهای مختلف فکری، سیاسی و مبارزاتی در فضای روشنفکری ایران طنین یافتند و پیروانی پیدا کردند اما الگوی اجتماعی در این فضا چندان زمینه نیافت و در محدوده‌ی فعالیت‌های نیکوکارانه اجتماعی باقی ماند. هرچند در دوره‌هایی مفهومی و مسئله‌پردازی شد اما به سرعت سیاست آن را با سرکوب با مصادره کرد.^۱

اگر مثلاً در مصر، می‌توان به تبع آصف بیات^۲، از الگوی اجتماعی اسلام نام برد، در ایران برعکس همواره الگوی سیاسی و مبارزاتی است که اهمیت داشته و بر فضای فکری غلبه یافته و نه الگوی اجتماعی. الگوی اخوان المسلمین، که در دهه‌های نخست شکل‌گیری‌اش، نمونه‌ی اعلای یک الگوی اجتماعی است و در همه حوزه‌ها، از معیشت گرفته تا تشکل و سازماندهی، از خلال سندیکاها، سوادآموزی و سلامت و حتی ورزش، مداخله کرده و حضور مؤثری دارد، در ایران در میان سازمان‌های سیاسی جایگاهی ندارد، اما بعدها الگوی سیاسی اخوان با هدف کسب قدرت و الگوی مبارزه‌ی چریکی آمریکای لاتین با اقبال روبرو شد و پیروان بسیاری یافت. در زمینه‌ی ایرانی،

^۱ برای نمونه مهندس بازرگان در دهه‌ی سی از مفهوم «مسلمان اجتماعی» نام می‌برد و نظریه‌ی انجمن‌سازی را در ایران به کار می‌بندد، اما این الگو در زندگی خود ایشان نیز تداوم نداشت و کاملاً به حوزه‌ی سیاست و قدرت رانده شد. در میان روشنفکران ایرانی، به جز بازرگان جوان، می‌توان به مباحث شریعتی در این زمینه و تعیین حوزه‌ش مستقلی به نام «اجتماعیات» اشاره کرد. هدی صابر از نخستین نمونه‌هایی است که از طرفی در مقایسه با نیروهای روشنفکری و سیاسی بر «نیروهای اجتماعی و مردمی» تأکید می‌کند و از طرفی دیگر به نوعی الگوی کار اجتماعی را مفهوم پردازی می‌کند.

^۲ آصف بیات می‌پرسد: «چرا فعالیت اسلامی در مصر ویژگی یک جنبش اجتماعی را کسب کرد، در حالی که در ایران صرفاً سیاسی باقی ماند؟» بیات، آصف (۱۳۷۹) «مقایسه‌ی جنبش‌های اسلامی در مصر و در ایران» مجله‌ی گفت‌وگو، شماره ۲۹.

تصور غالب بر آن بود که هرگونه تحولی صرفاً از بالا و از خلال تغییر قدرت سیاسی است که ممکن می‌شود. با این وصف الگوی اسلامی که پس از انقلاب بر سر کار آمد و کسب قدرت سیاسی را هدف قرار داده بود، با عنوان «اسلام سیاسی» شناخته و معرفی شد.

از این رو سخن گفتن از جامعه، بازگشت به جامعه و تکیه بر امر اجتماعی در زمینه‌ی ایرانی یا مبهم است (این ابهام را می‌توان هم در کاربرد و هم در ترجمه‌های متعددی که از مفهوم امر اجتماعی می‌شود ردیابی کرد) یا مورد اتهام! (متهم به سرخوردگی و پرهیز از کار سیاسی).^۱

هشتاد سال پس از تأسیس جامعه‌شناسی در ایران، همچنان ضرورت دارد بر مفهوم جامعه تأمل کرد تا بتوان نخست نسبت این مفهوم را با قدرت سیاسی تبیین کرد و سپس تشابهات و تمایزات آن را با مفاهیمی دریافت که در فرهنگ اسلامی کاربرد پیدا می‌کنند: مدینه‌ی فارابی، عمران ابن خلدون، قبیله‌ی جابری یا امت در اندیشه شریعتی.

تفکر اجتماعی چیست؟ تفاوتش با تفکر سیاسی و تفکر اقتصادی در کجاست؟ جامعه را چگونه تعریف می‌کنیم؟ امر اجتماعی به چه معناست؟ حدود مرز آن کجاست؟ نشانه‌های همبستگی چیست؟ نقش دین در این میان چگونه تحلیل می‌شود؟ درست است که جامعه‌شناسی بر این پرسش‌ها و ابهامات بنا شده، اما به نظر می‌رسد این پرسش‌ها در جوامع ما امروزی‌ترند و در جوامعی که دین و سیاست سلطه‌ی بی‌رقیبی داشته‌اند و جامعه به عنوان عرصه‌ی خودآیین، کمتر مجال تکوین، رشد و بیان خود را یافته است تازگی بیشتری دارند. بی‌سبب نیست که در ترکیب جامعه‌شناسی با موضوع مورد مطالعه‌اش، بی‌درنگ موضوع بر رشته غلبه می‌کند. جامعه‌شناسی تاریخی بیشتر تاریخ است تا جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی سیاسی بیشتر سیاست است. جامعه‌شناسی هنر بیشتر هنر است و جامعه‌شناسی دین بیشتر دین! از این رو، تعریف جامعه، خود ویژگی آن و نسبتش با فرامیدان سیاست و قدرت همچنان موضوع تأمل و محور مباحثات بسیاری است.

جامعه محل زندگی انسان‌هاست و امر اجتماعی با روابط و ارتباط اجتماعی میان انسان‌هاست که فهم می‌شود، این بدیهی است اما این موضوع بدیهی، به محض خواست تعریف آن، صرفاً به یک سطح فروکاسته می‌شود و یک «تحلیل اجتماعی» اغلب یا به تحلیلی سیاسی در معنای قدرت و سیاست‌گذاری‌های آن بدل می‌شود، یا به تحلیلی از روابط اقتصادی و پیامدهای اجتماعی آن. به نظر می‌رسد تعریف امر اجتماعی در جوامع استبدادزده‌ی ما که سایه‌ی سنگین قدرت مجال بروز جامعه را کمتر فراهم کرده همچنان موضوع روز است. تمامیت جامعه،

^۱ اگر غیرسیاسی شدن را از نتایج ناخواسته‌ی تأکید بر رویکرد اجتماعی بدانیم (که درکی خطاست)، می‌توان گفت که مسئولیت‌زدایی از جامعه نیز، از نتایج ناخواسته‌ی یک رویکرد صرفاً سیاسی است. بدین معنا که هدف گرفتن قدرت سیاسی، عملاً جامعه‌ای بی‌مسئولیت می‌سازد، جامعه‌ای که مطالبه‌گر است اما مسئول نیست، چرا که همه‌ی مسئولیت‌ها را متوجه قدرت سیاسی می‌کند و خود را واجد هیچ نقشی در ساخت واقعیت و نظم موجود نمی‌داند. انگار به میزانی که قدرت مقصر است، یا هر چه قدرت را مقصرتر بدانند، جامعه نیز منفعل‌تر می‌شود!

درهم‌تندگی، بافت و انسجام خود چگونه بیان می‌شود؟ وجه تمایز آن با سیاست و اقتصاد و دین چیست؟ مفاهیم همراه آن کدام است؟

همبستگی اجتماعی و دشمنان آن

همبستگی اجتماعی و دشمنان آن، اثر آرمان‌ذاکری، نخستین اثر به زبان فارسی است که به معرفی جریان دورکیم - موسی‌ها اختصاص یافته است. اهمیت این اثر معرفی یکی از مهمترین سنت‌های نظری در جامعه‌شناسی است که خوانشی محافظه‌کارانه از آن در جامعه آکادمیک ایرانی غلبه دارد.

[...] در این کتاب با «میراث زنده»ی دورکیم و تداوم آن در اندیشه مارسل موس و جریان ضد فایده‌گرایی در علوم اجتماعی آشنا می‌شویم.

آرمان‌ذاکری ضرورت بازخوانی این میراث را به شرایط امروز مربوط می‌داند: «با گذشت یک قرن از آرای دورکیم و با قدرت گرفتن بنیادگرایی بازار از یک سو و تعابیر بنیادگرایانه از دین از سوی دیگر، به نظر می‌رسد نه دین از صحنه‌ی جامعه خارج شده، نه پروژه‌ی سوسیالیسم از ضرورت افتاده و نه غلیان جمعی به مفهومی بی‌کارکرد بدل شده است.» از نظر وی «اهمیت خوانش مکتب فرانسوی جامعه‌شناسی برای زمینه‌ی ایرانی، توجه به مواجهه آن‌ها با نظام سرمایه‌داری و عبور از تقابل جامعه‌شناسی و دین است.»

دو مفهوم «همبستگی اجتماعی» و «دهش» مفاهیم پایه‌ی این اثرند. مفاهیمی که هر کدام در وضعیت امروزی عصر ما، به ضرورت اجتماعی بدل شده‌اند. به این ضرورت جز با پرداختن به سرنوشت این مفاهیم نمی‌توان پاسخ داد. همبستگی اجتماعی به کج‌رفت؟ چگونه ممکن می‌شود؟ امروز چگونه می‌توان احضارش کرد تا نظام سست و شکننده‌ی تعلقات اجتماعی را دوباره پی‌ریخت و سامان داد؟ صور امروزمین «دهش» چیست؟ چگونه تفسیر می‌شود؟ چگونه می‌تواند مبنای ساخت اخلاقیات جدیدی شود؟

آرمان‌ذاکری کوشیده است این مفاهیم را در متن سنت دورکیمی دنبال کند.

... می‌توان با این تفاسیر مخالف بود اما فراخوان به جامعه و بازاندیشی به «همبستگی اجتماعی و دشمنان آن» برای ما، بیش از هر وقت شاید، یک ضرورت است.