

## قربانت / غرابت جامعه‌شناسی مردم‌مدار و حوزه عمومی (برداشتی نظری برای طرح روایتی «دیگر» از جامعه‌شناسی مردم‌مدار و کاربست آن در ایران)

بهرنگ صدیقی\*

(تاریخ دریافت ۹۳/۰۹/۰۴، تاریخ پذیرش ۹۴/۱۰/۰۹)

**چکیده:** جامعه‌شناسی مردم‌مدار در ایران چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ طرح این پرسش هنجاری از این بابت اهمیت دارد که جامعه‌شناسی مردم‌مدار در ایران مراحل اولیه صورت‌بندی را طی می‌کند. اما پاسخ به این پرسش تا حد زیادی وابسته به ویژگی‌های حوزه عمومی در ایران است، چرا که به ادعای این مقاله پایه و مایه جامعه‌شناسی مردم‌مدار در حوزه عمومی است. اما تلاش برای پرداختن به این پرسش در وهله نخست مستلزم جد و جهدی نظری در چارچوب حوزه عمومی است. پس از آن می‌توان ضمن بررسی ویژگی‌های حوزه عمومی در ایران طرحی برای شرایط امکان جامعه‌شناسی مردم‌مدار در ایران درانداخت. در این مقاله، ابتدا به لحاظ نظری، رویکردهای غالب در خصوص چارچوب حوزه عمومی مرور و نقد می‌شوند؛ رویکرد هابرماس و آرنست از آن جمله است. در حین این مرور نظری، ویژگی‌های روایت غالب از جامعه‌شناسی مردم‌مدار، یعنی روایتی که بوراووی از آن به دست داده است، نیز بررسی می‌شود و با تکیه بر روایت آرنست از حوزه عمومی تلاش می‌شود روایتی «دیگر» از جامعه‌شناسی مردم‌مدار پیش نهاده شود. پس از آن به مرور ویژگی‌های حوزه عمومی در ایران پرداخته خواهد شد و مصادیق آن، در شکل‌های نهادی و غیرنهادی آن، پرداخته می‌شود و نسبت هر یک از این مصادیق با روایت‌های پیش‌گفته از حوزه عمومی بررسی می‌شود. این مقاله، از جمله مدعی است که مختصات حوزه عمومی در

ایران با روایت آرنت همخوانی بیشتری دارد تا روایت هابرماسی از آن. از این رو، جامعه‌شناسی مردم‌مدار در ایران در مسیری که پیش رو دارد باید ضمن بررسی مختصات این حوزه عمومی به نقد و آسیب‌شناسی آن نیز بپردازد. در انتهای مقاله، با تکیه بر ویژگی‌های حوزه عمومی در ایران، طرحی اولیه برای صورت‌بندی جامعه‌شناسی مردم‌مدار در ایران به دست داده می‌شود و محورهای نظری، روش‌شناختی و پژوهشی آن برشمرده خواهد شد.

**مفاهیم کلیدی:** تکثر، جامعه‌شناسی مردم‌مدار، جامعه مدنی، چرخش مردمی، حوزه عمومی، خودانگیختگی، مراوده.

### طرح مسئله

جامعه‌شناسی ایران متهم است؛ متهم به ناکارآمدی. گرچه چنین بحران مشروعیتی در جامعه‌شناسی ایران بی‌سابقه نیست، به نظر نخستین بار است که ریشه بحران از بیرون به درون اجتماع علمی جامعه‌شناسی ایران هم کشیده شده است. نخستین بار است که همایش‌های جامعه‌شناسی به صحنه دادگاهی شبیه شده که قاضی و متهم در آن یکی است؛ وضعیتی عبث که در تاریخ علم، اگر نه بی‌بدیل، دست‌کم نادر است. بنابراین، اگر پیش از این جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان ایرانی بخش مهمی از انرژی خود را صرف دفاع از خود می‌کردند در برابر اتهام دیگران، حال با دیگران دست به یکی کرده‌اند برای تخریب خود. اما این سکه روی دیگری نیز دارد و آن پوست‌اندازی جامعه‌شناسی ایران است. می‌توان امیدوار بود که این خودزنی مبنای نوعی بازاندیشی باشد و عاقبت به برخاستن ققنوسی دیگر از خاکستر جامعه‌شناسی ایران بینجامد. اما چگونه؟

مقاله پیش‌رو، از جمله بر این پیش‌فرض متکی است که این مهم صورت نمی‌پذیرد مگر با وقوع نوعی چرخش مردمی<sup>۱</sup> در جامعه‌شناسی ایران. جامعه‌شناسی ایران باید از حصار دانشگاه پا فراتر بگذارد و مشروعیت خود را در حوزه عمومی، در میان «مردم» پایه بگذارد. تجربه جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان دیگر نقاط جهان هم مؤید همین امر است. مگر نه این‌که جامعه‌شناسی امریکایی، با تجربه‌ای نزدیک به طول تاریخ رسمی جامعه‌شناسی، چند سالی است به سبب تجربه بحران‌هایی شبیه به جامعه‌شناسی ایران رو به این سو دارد؟ مگر نه این‌که در سال‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۴ صدلی ریاست انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی به مایکل بوراووی<sup>۲</sup> سپرده شد که پرشورترین مدافع جامعه‌شناسی مردم‌مدار در این سال‌ها بوده است؟ این‌ها همه حکایت از ظهور پارادایمی جدید در جامعه‌شناسی دارد که در تلاش برای کسب تفوق است. هم‌سویی جامعه‌شناسی ایران با این موج

1. public turn

2. Michael Burawoy

تازه هم با پروژه ناتمام جامعه‌شناسی هم‌سو به نظر می‌رسد، هم با منافع صنفی جامعه‌شناسان در ایران و جهان. علاوه بر این، بروز چنین چرخشی در سال‌های اخیر در بسیاری از حوزه‌های معرفتی، از روان‌شناسی بگیرد تا اقتصاد و فلسفه و انسان‌شناسی و جرم‌شناسی و جغرافیا و تاریخ و نجوم و ریاضیات و نیز جریان‌های هنری، حکایت از گستره وسیع این موج می‌کند (برای مرور نمونه‌هایی از این چرخش ن.ک. نیکل، ۲۰۱۰: ۶۹۸-۶۹۹).

با این وصف، در این مقاله لزوم تعامل حوزه عمومی و جامعه‌شناسی به عنوان شرطی لازم برای بقا و دوام هر دو مفروض تلقی شده است.<sup>۱</sup> اما به واقع، نه حوزه عمومی تعبیری است که مصداقی واحد داشته باشد نه جامعه‌شناسی مردم‌مدار. در این مقاله می‌کوشیم ضمن مقایسه دو رویکرد عمده به حوزه عمومی، یعنی رویکردهای هابرماس و آرنست، نسبت تعبیر بوراووی را از جامعه‌شناسی مردم‌مدار با این دو واکاوی کرده و نیز امکان به‌دست‌دادن صورت‌بندی دیگری از این قسم جامعه‌شناسی را بررسی کنیم. بر این مبنای، با بررسی اجمالی ویژگی‌های حوزه عمومی در ایران، شرایط امکان جامعه‌شناسی مردم‌مدار و ویژگی‌های ملازم با آن را نیز بررسی می‌کنیم.

### کدام حوزه عمومی؟ کدام جامعه‌شناسی؟

#### رویکرد هابرماسی - بوراوویی

هابرماس حوزه عمومی اتوپایی را قلمروی از زندگی اجتماعی دانسته که افراد خصوصی در آن گردآمده و بی‌قید و شرط و آزاد به تبادل نظر درباره مصالح عمومی<sup>۲</sup> می‌پردازند؛ قلمروی که در آن افکار عمومی می‌تواند شکل گیرد (هابرماس، ۱۳۸۱: ۲۶۵). وی در رصدی تاریخی نشان داده که حوزه عمومی در غرب ابتدا در محافل ادبی (حوزه عمومی ادبی) پا گرفت و سپس با سوق یافتن مباحث مطرح در این محفل‌ها به سمت فعالیت‌های دولت، وجهی سیاسی یافت (حوزه عمومی سیاسی) (هابرماس، ۱۳۸۱؛ هابرماس، ۱۳۸۴: ۵۶). به‌زعم هابرماس، در همین روند تاریخی بوده که با رشد و گسترش سواد و رسانه‌های جمعی، امکان رشد و گسترش «عموم» موردنظر در حوزه عمومی فراهم آمده است (هابرماس، ۱۳۸۴: فصل پنجم). بنا به رایج‌ترین تعبیر، حوزه عمومی را می‌توان نهادی اجتماعی دانست که حائل میان قلمرو خصوصی و حوزه اقتدار دولت است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۵۷؛ هابرماس، ۱۳۸۱: پانویس ۱ مترجم ص ۲۶۶؛ افتخاری، ۱۳۷۷: ۳۳؛ انصاری، ۱۳۸۴: ۱) که نسبت به سلطه واکنش نشان می‌دهد. البته این واکنش نه با هدف «تمرکززدایی از قدرت و

۱. البته که لازم است در مجال دیگر به واکاوی این فرض هم پرداخته شود؛ مفروضی که در بحث از جامعه‌شناسی مردم‌مدار همواره به آن تکیه می‌شود (برای نمونه ن.ک. بوراووی، ۱۳۹۴)

#### 2. Public good

توزیع آن» و یا قدرت‌طلبی بلکه با تکیه بر «بحث‌های عمومی عقلانی- انتقادی» نسبت به شیوه اعمال سلطه بوده است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۵۴).

در نظر هابرماس، حوزه عمومی قلمروی است که در آن «گفت‌وگوی<sup>۱</sup> آزاد و بی‌اجبار<sup>۲</sup> بین اشخاص معقول<sup>۳</sup>» ممکن می‌شود. در واقع، آنچه را هابرماس در کتاب تحولات ساختاری حوزه عمومی (۱۳۸۴)، مروده<sup>۴</sup> می‌خواند، همین گفت‌وگوی بی‌اجبار است (هابرماس، ۱۳۸۱: فصل پنجم؛ بن‌حیب، ۱۹۹۳: ۸۳). این مروده، در نظر هابرماس در حوزه عمومی میان افرادی متفاوت با دیدگاه‌های متکثر<sup>۵</sup> برقرار می‌شود.

به این اعتبار، نسبت جامعه‌شناسی با حوزه عمومی چیست؟ در شرح این نسبت در گام نخست می‌توان به مایکل بوراووی متوسل شد. بوراووی قائل به نوعی تقسیم‌کار در رشته جامعه‌شناسی است و بر این اساس در نظامی ارگانیک چهار نوع جامعه‌شناسی را از هم متمایز می‌کند: جامعه‌شناسی حرفه‌ای، جامعه‌شناسی انتقادی، جامعه‌شناسی سیاست‌گذار، و جامعه‌شناسی مردم‌مدار (بوراووی، ۱۳۹۴). در این میانه، آن نوع جامعه‌شناسی‌ای که بوراووی در پیوند با حوزه عمومی صورتبندی می‌کند جامعه‌شناسی مردم‌مدار است. مروری بر ویژگی‌های این نوع جامعه‌شناسی، در مقایسه با سایر انواع آن از نظر بوراووی، حکایت از تناظر آن با خصلت‌های حوزه عمومی در نظر هابرماس دارد. بوراووی معرفت حاصل از جامعه‌شناسی مردم‌مدار را معرفتی ارتباطی دانسته که به حقیقتی توافقی رهنمون می‌شود (بوراووی، ۱۳۹۴: ۱۸۲). بنابراین این نوع جامعه‌شناسی گویا، نه داعیه‌دار پیامبری و راهبری جامعه به مدینه فاضله، که در پی آن است با تعاملی زمینه‌مند و محلی با «عموم» هم آنان را به بازاندیشی بکشاند هم خود به بازاندیشی خود همت گمارد (بوراووی، ۱۳۹۴). چنین جامعه‌شناسی‌ای به سلطه و تبعیض، چه از جانب دولت چه از جانب بازار، حساس است و در پی «عقب راندن دولت و بازار از جامعه مدنی» است؛ از نظر بوراووی به این ترتیب است که «منافع بشری» محقق می‌شود (بوراووی، ۱۳۹۴: ۱۹۳-۱۹۵).

اما، این‌ها ویژگی‌های حوزه عمومی اتوپایی از نگاه هابرماس نیز هست: زیست‌جهانی متشکل از افرادی برابر که عوامل تبعیض و سلطه برآمده از خرد ابزاری نهفته در نظام در آن راهی ندارد. در چنین فضایی، این مباحثه عقلانی میان افراد بر سر حقیقت و مصالح عمومی است که حوزه عمومی

#### 1. Dialogue

#### 2. Unconstrained

#### 3. Reasoning

۴. Discourse: این اصطلاح را معمولاً گفتمان ترجمه می‌کنند، اما از آن‌جا که اصطلاح گفتمان در سنت گفتمان‌پژوهی و سنت فوکویی بار معنایی ویژه‌ای دارد، برای ممانعت از اختلاط معنایی، در این مقاله معادل مروده را برای آن‌چه هابرماس از آن در نظر دارد، به‌کار گرفتیم.

#### 5. Plural

را صورت‌بندی می‌کند؛ قلمروی که محکی جز قدرت استدلال در آن حکم نمی‌کند. چنین مسیری است که هابرماس را به مفهوم کنش ارتباطی رسانده و اخلاق گفت‌وگو را در نظر وی در مقام معیاری برای آسیب‌شناسی و نیز رهایی زیست‌جهان از استثمار نظام نشانده است (هابرماس، ۱۳۸۴b).

اما هابرماس با اتخاذ موضعی غایت‌شناختی<sup>۱</sup> (ویتلا، ۱۳۷۶: ۷۸-۷۹)، هدف کنش ارتباطی را در حوزه عمومی دستیابی به نوعی اجماع و وفاق دانسته است. اجماعی که گرچه محصول کنش ارتباطی نمادین است و بنابراین به حقیقت توافقی راهبر می‌شود اما به هر رو عام است (موفه، ۱۳۸۵: ۳۵). از اساس، فرض امکان دستیابی به اجماع در روایت هابرماس از حوزه عمومی دلالت بر فرض وجود معیارهای عام هنجاری دارد که در نهایت از دل آنارشی و خودانگیختگی حوزه عمومی سر برمی‌آورد. وسوسه هابرماس برای طرح الگویی برای شرایط و اخلاق عام گفت‌وگو و نیز وضعیت آرمانی سخن<sup>۲</sup> و کناره‌گیری‌اش از زمینه‌مندی<sup>۳</sup> و نسبی‌گرایی از همین جا نشأت می‌گیرد (از جمله ن.ک. (McCarty, 1978: 319; Flyvbjerg, 1998: 212-213; Habermas, 1990).

از قضا، جامعه‌شناسی مردم‌مدار به تعبیر بوراووی هم در پی دستیابی به چنین اجماعی است. بر همین اساس است که بوراووی رؤیای خود را چنین ترسیم می‌کند: «من به روزی می‌اندیشم که جامعه‌شناسان و عموم مردم با هم و در کنار یکدیگر به بررسی مسائل جامعه بپردازند و به یک جریان واحد بدل شوند. آنان در کنار یکدیگر ... ورای مرزهای محلی و ملی به درک مشترکی از پیرامون خود دست خواهند یافت... تنها در این صورت است که فرشته تاریخ می‌تواند بار دیگر بال‌هایش را بگستراند و بر فراز طوفان اوج گیرد» (بوراووی، ۱۳۹۴: ۱۹۶).

چنین است که هابرماس و بوراووی با همه تلاشی که برای فاصله‌گیری از بنیادگرایی می‌کنند<sup>۴</sup> به بنای بنیادی دیگر کمک می‌کنند که ضمن دوری از شرایط انضمامی به همان مخصصه‌ای رهنمون می‌شود که هر داعیه‌دار مدینه فاضله‌ای در طول تاریخ ره سپرده است. اولویت جامعه‌شناسی حرفه‌ای در نظر بوراووی، در نظام سلسله‌مراتبی که بنا بر تقسیم کار در رشته جامعه‌شناسی می‌سازد بر همین اساس قابل توجیه است. جز این چگونه می‌توان نوعی جامعه‌شناسی را که به تعبیر خود بوراووی، در پی دستیابی به حقیقتی تناظری<sup>۵</sup> است بر سایر انواع جامعه‌شناسی، از جمله نوع مردم‌مدار آن که حقیقت توافقی را می‌جوید اولویت داد (بوراووی، ۱۳۹۴: ۱۸۱). به این اعتبار،

1. Teleological
2. Ideal speech situation
3. Contextualism
۴. موضع هابرماس در خصوص حقیقت و موضع بوراووی در خصوص جامعه‌شناسی مردم‌مدار حاکی از همین امر است.
5. Correspondence

جامعه‌شناسی مردم‌مدار بوراووی در دل پروژه‌های مدرن معنا می‌یابد (بن‌حبيب، ۱۹۹۳: ۸۵). که با وجود همه چپ‌روی‌هایش (رک بوراووی، ۲۰۰۵: ۱۶۰)، نوای دورکم و پارسونز از آن به گوش می‌رسد (گلن، ۱۳۹۴: ۳۶۵)؛ چنان که خود بوراووی هم تلویحاً به آن اذعان دارد (بوراووی، ۱۳۹۴: پانویس ۱ ص ۶۶)، با همان میل به طبقه‌بندی‌های تو در تو<sup>۱</sup> و البته مبتنی بر نوعی سلسله‌مراتب توأم با نوعی محافظه‌کاری که موجب می‌شود با وجود موضع‌گیری‌هایش در قبال سلطه و دفاع از نوعی آنارشی (بوراووی، ۱۳۹۴: ۱۹۱-۱۹۲)، در نهایت از تبعیض نهفته در جامعه مدنی صرف نظر کند (بوراووی، ۱۳۹۴: ۱۹۴-۱۹۵؛ فی‌جین، ۲۰۰۹: ۸۲-۸۳) و با پذیرش وجود نظام سلطه، حسابگرانه سلطه همزمنیک را طبیعی جلوه دهد (بوراووی، ۱۳۹۴: ۱۸۵). همین موضع بوراووی است که وی را در کنار هابرماس در تیررس بسیاری انتقادات قرار می‌دهد و چنان‌که گفته شد در نظر او هم واکنش نسبت به سلطه و تبعیض از جانب حوزه عمومی با هدف «تمرکززدایی از قدرت و توزیع آن» و یا قدرت‌طلبی صورت نمی‌گیرد بلکه به شیوه اعمال سلطه می‌پردازد (هابرماس، ۱۳۸۴: ۵۴).

در مجموع، تردید نسبت به امکان تحقق «ارتباط آزاد از سلطه» میان کنشگرانی برابر در حوزه عمومی را که هابرماس مدافع آن است و بوراووی رؤیای آن را در سر می‌پروراند، فوکو به بهترین شکل با نشان دادن خصلت ذره‌وار قدرت تذکر داده است (برای نمونه ن.ک. فوکو، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۹؛ فوکو، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۱۰؛ فوکو، ۱۳۸۹: ۴۰۷-۴۳۶؛ فوکو، ۱۹۸۰). به این اعتبار، تلقی وجود یک حوزه عمومی «بی‌طرف» و متعاقباً نوعی جامعه‌شناسی که هیچ جهت‌گیری هنجاری<sup>۲</sup> ندارد (بوراووی، ۱۳۹۴: ۱۷۴) به نظر می‌رسد راه را برای تثبیت و طبیعی جلوه‌کردن سلطه گروه‌های مسلطی هموار می‌کند که ادعای جهان‌روایی<sup>۳</sup> دارند. چنین موضعی در واقع به توجیه ساختار تصمیم‌گیری سلسله‌مراتبی کمک می‌کند (یانگ، ۱۹۹۰ به نقل از ال‌گزاندرو، ۲۰۰۰: ۲۷۹). در وضعیتی که تفرق<sup>۴</sup> جنبه‌ای گریزناپذیر از حیات اجتماعی تلقی می‌شود (همان) سخن هابرماس مبنی بر امکان وجود حوزه عمومی یک‌پارچه و مبتنی بر وفاق و اجماع، به تعبیر لیوتار، چندپارگی عرصه گفتمانی را که در بازی‌های زبانی ناهمگون متجلی می‌شود بی‌اهمیت جلوه می‌دهد (ویتلا، ۱۳۷۶: ۷۳؛ موفه، ۱۳۸۵: ۴۸ و ۵۳). با تکیه بر این تعبیر، رویکرد هابرماس به حوزه عمومی و همچنین جامعه‌شناسی مردم‌مدار بوراووی در مقام کارگزار مشروعیت‌بخشی به فراروایتی دیگر می‌نشیند.

۱. پترسون (۱۳۹۴) به درستی تذکر می‌دهد که بوراووی (۱۳۹۴) به الگوی چهارگانه پیش‌گفته از جامعه‌شناسی بسنده نمی‌کند و در تز چهارم از این مقاله آن را به چیدمانی شانزده خانه‌ای بسط می‌دهد (پترسون، ۱۳۹۴: ۲۹۶).

2. Normative
3. Universality
4. Differentiation

اما لازم است بر یکی از ادعاهای مرکزی این مقاله، مبنی بر هم‌سویی بوراووی با هابرماس تأمل بیشتری بکنیم. این هم‌سویی، با موشکافی بیشتر، در مواردی می‌تواند محل تردید باشد. این تردید به ویژه با تکیه بوراووی در طرح جامعه‌شناسی مردم‌مدار بر مفهوم جامعه مدنی، و نه حوزه عمومی، شدت می‌یابد. توجه به تفاوت‌های این دو مفهوم و ممانعت از خلط معنایی این دو، نکته مهمی است (ن.ک. کلهون، ۱۹۹۳: ۲۶۹؛ انصاری ۱۳۸۴: ۲۰۱ و ۲۲۹ و ۲۳۴). اگر توجه کنیم، در ادبیات تئوریک که در این خصوص وجود دارد از اساس حوزه عمومی عرصه کنشگری به شمار می‌رود در حالی که جامعه مدنی عرصه‌ای خودسامان است (کلهون، ۱۹۹۳: ۲۷۲، ۲۷۶) برخی نقدهایی که مشخصاً رویکرد بوراووی را به جامعه‌شناسی مردم‌مدار هدف می‌گیرند، فارغ از نقدهایی که به واسطه پیوند آن با رویکرد هابرماس بر آن وارد است، روشن می‌شود (ن.ک. کلهون، ۱۹۹۳: ۲۷۲-۲۷۳؛ نیکل، ۲۰۱۰، a، نیکل ۲۰۱۰، b، آگر، ۲۰۰۷). چنین نقاط افتراقی که میان بوراووی و هابرماس وجود دارد برای برخی دیگر از جامعه‌شناسانی که به بحث درباره جامعه‌شناسی مردم‌مدار وارد شده‌اند، نظیر آگر<sup>۱</sup> (۲۰۰۷) و کلهون<sup>۲</sup> (۲۰۰۵)، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که با بهره‌گیری از آراء هابرماس رویکردی متفاوت با بوراووی به جامعه‌شناسی مردم‌مدار اتخاذ کنند. در چنین رویکردهایی پروژه‌های هابرماسی، مبنی بر سازمان‌دهی یک گفتمان دموکراتیک عقلانی-انتقادی در حوزه عمومی، در کنار پروژه‌های فوکویی مبنی بر توجه به چندگونگی<sup>۳</sup> مورد توجه قرار می‌گیرد. برای نمونه، در حالی که آگر (۲۰۰۷) بر حوزه عمومی تأکید دارد، بوراووی از «دفاع از انسانیت» در جامعه مدنی سخن می‌گوید (بوراووی ۱۳۹۴: ۱۹۴-۱۹۵). به تعبیر نیکل (۲۰۱۰)، ادعای بوراووی مبنی بر این که جامعه‌شناسی به جامعه مدنی وابسته است (بوراووی، ۱۳۹۴: ۱۹۳) با توجه به تلقی بسیاری از اندیشمندان از جامعه مدنی به عنوان فضایی که نمی‌توان آن را چندان مستقل از دولت دانست چرا که حکومت با هم‌دستی با سازمان‌های بوروکراتیک جامعه مدنی است که حکومتگری می‌کند، ادعایی محل منازعه است. فراموش نکنیم که یکی از محورهای عمده نقد هابرماس بر دوران تفوق ایده لیبرالیسم اجتماعی، در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۸۰، که آن را دوران مستعمره‌شدن زیست‌جهان به‌دست نظام اجتماعی می‌داند همین بوروکراتیزه‌شدن جامعه مدنی است (ن.ک. هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۷۹، فصل ۵، و مشخصاً برای این مفهوم ص ۳۰۹ و ۳۶۱). از نظر نیکل (۲۰۱۰)، آن دانشی که در جامعه به‌گردش درمی‌آید اغلب تحت تسلط کارشناسان و خبرگان است و بنابراین بر خلاف نظر بوراووی لزوماً در جهت دفاع از انسانیت نیست که تولید شده و به گردش درمی‌آید (نیکل، ۲۰۱۰: ۷۰۰). علاوه بر این، کلهون (۱۹۹۳، ۲۰۰۱) نیز به درستی به تفاوت میان دو مفهوم جامعه مدنی و

- 
1. Ben Agger
  2. Craig Calhoun
  3. Diversity

حوزه عمومی تأکید کرده است. وی، ضمن توجه به تفاوت در تبار این دو مفهوم، توجه ما را به این نکته مهم جلب می‌کند که در حالی که تمرکز مفهوم جامعه مدنی بر قلمروی مستقل از دولت است، نقطه تمرکز مفهوم حوزه عمومی ارتباط آزادانه و اختیاری است با هدف تعقیب خیر مشترک. چنین تفاوتی که در قلمرو معنایی این دو مفهوم وجود دارد می‌تواند مبنایی برای دو گونه متفاوت جامعه‌شناسی مردم‌مدار باشند.

### رویکرد آرنتی

رویکردی که از بسیاری جهات در مقابل تعبیر هابرماس از حوزه عمومی قرار می‌گیرد، رویکرد هانا آرنت است. آرنت با تلقی کنش به عنوان غایتی در خود با اتخاذ موضعی ضدغایت‌شناختی<sup>۱</sup> مسیر خود را از هابرماس جدا می‌کند، که هدف کنش را دستیابی به اجماع دانسته و بنابراین در پی سامان دادن به آن و درانداختن طرح و الگویی عام برای آن برآمده است. بر همین اساس است که آرنت، بر خلاف هابرماس، کثرت را نه صرفاً شرط کنش ارتباطی که دستاورد آن هم تلقی می‌کند. از این رو کنش ارتباطی در حوزه عمومی از نظر آرنت اقدامی فردیت‌ساز است. از این طریق است که آرنت با دفاع از خودانگیختگی کنش در حوزه عمومی با هر نوع سامان‌یابی که به هنجارمندشدن اعضای جامعه بینجامد، مخالفت می‌کند<sup>۲</sup> (ویلا، ۱۳۷۶: ۷۸-۷۹؛ آرنت، ۱۳۷۷: فصل ۶). اهمیتی که آرنت برای آزادی قائل می‌شود و همین که تحقق آن را صرفاً در حوزه عمومی ممکن می‌داند، دلالت بر اولویت کثرت در نظر وی در حوزه عمومی دارد. به همین علت است که وی برای انقلاب امریکا چنان ارجی قائل بود، چرا که آن را انقلابی برای «تأسیس آزادی» می‌دانست (ولیان، ۱۳۸۵: ۱۳۳). به همین اعتبار و با تکیه بر تعبیر آرنت از حوزه عمومی و سیاست، می‌توان بر اهمیت سیاست هویت در حوزه عمومی تأکید کرد؛ نکته‌ای که هابرماس از آن غافل مانده است. توضیح آن که آرنت در کتاب وضع بشری، سه گونه فعالیت بشری را از هم تفکیک می‌کند: زحمت<sup>۳</sup>، کار<sup>۴</sup>، و کردار سیاسی<sup>۵</sup>. از میان این گونه‌ها تنها کردار سیاسی را وجه ممیز انسان می‌داند، چرا که تنها نوع فعالیت بشری است که بدون واسطه اشیاء و صرفاً بین انسان‌ها رخ می‌دهد و به همین علت هم مستلزم تکثر است. حوزه عمومی در نظر آرنت قلمرو کردار سیاسی است. از نظر آرنت، تنها با کردار سیاسی

#### 1. Antiteleological

۲. چه قربانیتی وجود دارد میان این نگرش با قدرت انضباطی و زیست‌قدرت بسط یافته‌ای که فوکو از آن سخن می‌گوید و نیز دل‌بستگی آرنت به کردار سیاسی و دل‌بستگی فوکو به اشکال مقاومت که هر دو در پی واری تمهیداتی برای مقابله با فروبستگی حوزه عمومی و بسط مجال خودانگیختگی‌اند (فوکو ۱۳۸۳: ۱۶۰-۱۶۴؛ Foucault 1980: 27-32)

#### 3. Labour

#### 4. Work

#### 5. Political practice



که الزاماً نوعی کنش ارتباطی در حوزه عمومی است، فرد خودِ واقعی‌اش را بازمی‌یابد. همین کردار سیاسی در قلمرو عمومی چیزی است که سیاست هویت<sup>۱</sup> بر آن بنا می‌شود (ولیان، ۱۳۸۵: ۱۳۲؛ انصاری ۱۳۷۶: ۱۲۷).<sup>۲</sup>

تأکید آرنت بر مفهوم سیاست هویت در مقابل بی‌توجهی هابرماس به آن، در تفاوت رویکرد این دو به حوزه عمومی تعیین‌کننده است. در واقع، هابرماس صورت‌بندی هویت را اساساً به حوزه خصوصی و به پیش از مشارکت افراد در حوزه عمومی آرمانی نسبت می‌دهد. «حوزه روابط صمیمی»<sup>۳</sup> خانواده و نهادهای زندگی خصوصی، از نظر وی، عموماً افرادی را که می‌توانند به حوزه عمومی وارد شوند می‌سازند. تحلیل وی برای توضیح تکثر در حوزه عمومی بر این مبناست که چون اشخاص با یکدیگر متفاوت‌اند بنابراین با خود دیدگاه‌ها و نظرات متفاوتی را به حوزه عمومی می‌آورند. بر این مبنای، او صورت‌بندی هویت را به طور کامل محدود به قلمرو زندگی خصوصی افراد و بنابراین خارج از عرصه سیاست و گفتمان عمومی می‌داند و به نقشی که، از جمله، جنبش‌های اجتماعی با تکیه بر سیاست‌های هویت در برساخت هویت جمعی ایفا می‌کنند بی‌توجه است. با این وصف، به نظر می‌رسد هابرماس به کلی راه را بر آن چه که تحت عنوان سیاست هویت از آن یاد می‌شود می‌بندد (کلپون، ۱۹۹۳: ۲۷۴-۲۷۷) و بنابراین امکان بروز و ظهور تکثر ناشی از پی‌گیری این سیاست را در حوزه عمومی از جانب مردمان، گروه‌های متفاوت از مردم نیز مسدود می‌کند.

اما آن صورتی از جامعه‌شناسی مردم‌مدار که در پیوند با تعبیر آرنت از حوزه عمومی باشد کدام است؟ چنین جامعه‌شناسی‌ای بی‌شک نه در پی یک‌پارچه‌سازی حوزه عمومی که در پی برجسته‌کردن تنوعات و تفاوت‌ها در آن است. پروژه چنین جامعه‌شناسی‌ای تلاشی پایان‌ناپذیر و مدام برای شکستن مرزهاست، چرا که مرزها و مرزبندی‌ها را مایه تبعیض و سلطه می‌داند؛ خواه این مرزبندی‌ها درون آکادمی و نیز اجتماع علمی جامعه‌شناسی باشد<sup>۴</sup> (نیکل، ۲۰۱۰: ۶۷۹؛ فی‌جین، ۲۰۰۹: ۷۲؛ کلپون، ۲۰۰۵: ۳۶۱، ۳۵۶-۳۶۲). چنین جامعه‌شناسی‌ای گوش‌به‌زنگ می‌ماند تا مرزی از جانب یکی از رژیم‌های حقیقت و سلطه در درون جامعه ترسیم شود تا دست به کار شکستن آن از طریق برجسته‌کردن تنوعات و تفاوت‌های موجود در قلمرو هر مرز باشد؛ حتی اگر این تفاوت فقط

### 1. Identity policies

۲. البته آرنت در نهایت با توسل به تعبیر عقل همگانی کانت به مرثیه‌سرایی برای عدم وجود احساسات مشترک همگانی نسبت به جهان می‌پردازد تا از نسبی‌گرایی در امان بماند؛ همین نکته است که موضع آرنت را از موضع پست‌مدرنیست‌هایی چون لیوتار جدا می‌سازد که از بروز و ظهور این نسبیت به وجد می‌آیند و منکر وجود هر نوع عقل همگانی می‌شوند. با وجود این، آرنت پیش از لیوتار از تیره و تار شدن مرزبندی‌ها و در هم شکستن یکپارچگی در وضعیت امروز سخن گفته بود، هرچند که اولی مرثیه‌سرایی آن است و دومی مدیحه‌سرایی آن (ویتلا، ۱۳۷۶: ۷۹-۸۰).

### 3. Intimate sphere

۴. نظیر مرزبندی‌هایی که بوراووی درون جامعه علمی می‌سازد (ن.ک. بوراووی، ۱۳۹۴).

در یک عضو از اعضای آن قلمرو بروز و ظهور یابد. بنابراین اگر بخواهیم سخن از نوعی تقسیم‌کار بگوییم باید از تقسیم‌کاری میان نظام‌های سلطه و جامعه‌شناسی کنیم؛ یکی مرز می‌سازد و دیگری دست به کار شکستن آن می‌شود. به این اعتبار، وظیفه چنین جامعه‌شناسی‌ای نه راه نشان دادن است و نه تدارک توصیه‌های پندآموز و نه مداخله در سیاست‌گذاری. وظیفه جامعه‌شناسی واکنش نشان دادن به سلطه است؛ آشکارکردن و نفی آن. جامعه‌شناسی از این منظر یک دیده‌بان است که چشمی تیزبین برای رصد سلطه دارد.

چنین روایتی از جامعه‌شناسی مخالف آن است که جامعه‌شناس را در مقام پیامبری بنشانیم که هم درد را بازگو می‌کند و هم درمان را نشان می‌دهد. از این رو اگر حوزه عمومی را قلمروی بدانیم که نقد را ممکن می‌کند می‌توان جامعه‌شناسی را، با ویژگی‌هایی که شرح آن داده شد، بستری برای ابراز این نقد بدانیم؛ نقدی که به تعبیر فوکو عبارت است از «فن زیرحکومت نبودن» (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۲۴) و «تلاش برای دانستن این که چگونه و تا چه حد اندیشیدن به گونه‌ای متفاوت ممکن است، به جای مشروعیت‌بخشیدن به دانسته‌های پیشین» (فوکو، ۱۹۸۵: ۹). چنین روایت آرنتی از حوزه عمومی امکان طرح نوعی جامعه‌شناسی انتقادی و کثرت‌گرا<sup>۱</sup> و مردم‌مدار را فراهم می‌آورد که به جای دعوت به اجماع، تنوع را حرمت می‌گذارد و از آن دفاع می‌کند؛ چه در درون گفتمان جامعه‌شناسی و چه در تعامل جامعه‌شناسی با جامعه و مردم.

چنین جامعه‌شناسی‌ای در صدد صورت‌بندی شبکه‌های اجتماعی، و تبدیل شبکه‌های اجتماعی بالقوه به بالفعل برمی‌آید. توضیح آن که شبکه اجتماعی در این روایت از جامعه‌شناسی باید مجمعی از افراد با «مسئله مشترک» تعریف شود و نه بر مبنای افرادی به هم مرتبط، چنان که کسانی چون کاستلز طرح می‌کنند (ن. ک. کاستلز، ۲۰۰۹). چنین تعبیری از شبکه اجتماعی با روایت آرنت از حوزه عمومی نیز همخوان است.<sup>۲</sup> او حوزه عمومی را نوعی فضای مصاحبت<sup>۳</sup> تعبیر می‌کند که در آن مردم می‌توانند «در هماهنگی با یکدیگر عمل کنند». از این منظر حوزه عمومی قالبی نهادی به خود نمی‌گیرد و تالار شهر، میدانی در شهر، یا حتی یک میهمانی خصوصی هم‌چنان که افرادی با مسئله‌ای مشترک گرد هم آیند و برای حل آن هماهنگ با یکدیگر عمل کنند می‌تواند به حوزه

### 1. Pluralistic

۲. شایان ذکر است که آرنت در دو کتاب وضع بشر (۱۳۸۹) و *توتالیتاریسم* (۱۳۶۳) به دو مفهوم متفاوت از حوزه عمومی اشاره دارد. در کتاب نخست حوزه عمومی فضایی جدلی تعبیر شده و در کتاب دوم حوزه مصاحبت. در این مقاله برای اشاره به تأکید آرنت بر کثرت به تعبیر نخست و در خصوص بحث شبکه اجتماعی به تعبیر دوم تکیه شده است. برای تشریح این دو تعبیر ن. ک. بن حبیب، ۱۹۹۳: ۷۸.

### 3. Associational space

عمومی بدل شود. این فضاها می‌تواند مقرّهای قدرت شوند؛ مقرّهایی برای کردار مشترک (بن جیب، ۱۹۹۳: ۷۸).

به همین اعتبار است که مجدد می‌توان به پیوند این رویکرد با سیاست‌های هویت پی‌برد. در واقع، این‌چنین است که جامعه‌شناسی به تقابل با نظام‌های سلطه برمی‌آید (در قالب دولت یا بازار و یا نهادهای مدنی) که در پی سیاست‌گذاری‌های همگون‌ساز و سرکوب تفاوت‌هایند و در کنار جنبش‌های اجتماعی برای کمک به سیاست‌گذاری‌های هویتی مبتنی بر احترام به حق متفاوت بودن قرار می‌گیرد که در عرصه عمومی بروز و ظهور می‌یابند (فی‌جین، ۲۰۰۹: ۷۲؛ الگزاندرو، ۲۰۰۰: ۲۷۹؛ یانگ، ۱۹۹۰). چنین جامعه‌شناسی‌ای، در ضمن، با سنت هگلی-مارکسی که جامعه مدنی را قابل تفکیک از دولت و بازار ندانسته و همه آن‌ها را دست در کار حکومت کردن<sup>۱</sup> می‌داند هم‌نوا است (برای نمونه ن.ک. آگر، ۲۰۱۰، ۲۰۰۷؛ نیکل، ۲۰۱۰: ۷۰۰) و بر همین اساس است که، به جای جامعه مدنی، مشخصاً به حوزه عمومی رو می‌آورد.<sup>۲</sup>

### حوزه عمومی ایرانی / جامعه‌شناسی مردم‌مدار ایرانی

بنا به تجربه تاریخی ایران، به نظر می‌رسد نهادمندی حوزه عمومی و تبدیل آن به نهادی در کنار نهادهای مدنی آن را در عمل به ضد خود بدل کرده است، به نحوی که نه امکان صورت‌بندی «فضایی آزاد از اجبار» (در روایت هابرماسی از حوزه عمومی) در آن باقی مانده است و نه «فضایی مقاومتی و خوانگیخته» (در روایت آرننتی از حوزه عمومی).<sup>۳</sup> مروری بر ویژگی‌های برخی نهادهای مدنی در ایران گویای این امر است.

#### 1. Governing

۲. شایان ذکر است که بوراووی، همچون (آگر، ۲۰۰۷: ۲۷۰)، خود نیز از مدافعان جامعه‌شناسی کثرت‌گرا<sup>۴</sup> و کثرت‌گرایی اجتماعی<sup>۵</sup> است و در همین راستا به جای جامعه‌شناسی مردم‌مدار از جامعه‌شناسی های مردمان‌مدار (بوراووی، ۱۳۹۴: ۶۰-۵۳) و نیز «جامعه‌شناسی حرفه‌ای کثرت‌گرا با برنامه‌های پژوهشی متعدد» (بوراووی، ۲۰۰۵: ۱۶۰) سخن گفته است. اما منتقدان وی او را به بی‌توجهی در عمل به وضعیت برخه‌ای (fractalized) جامعه مدنی و اشکال متفاوت سلطه در آن و بی‌توجهی به بسیاری از حوزه‌های علوم اجتماعی (نظیر مطالعات قومی، مطالعات سیاهان، و مطالعات فمینیسم سیاه) و بنابراین بی‌توجهی به کثرت جامعه و علوم اجتماعی متهم کرده‌اند (برای نمونه Acker, 2005؛ گلن، ۱۳۹۴؛ Feagin et al., 2009: 81-82).

۳. البته به نظر می‌رسد این نکته، یعنی تبدیل شدن حوزه عمومی نهادمند به ضد خود، یکی از تناقض‌های رویکرد هابرماسی به حوزه عمومی هم باشد. به عبارتی دیگر، به نظر می‌رسد یکی از لوازم تحقق روایت هابرماسی از حوزه عمومی نهادمندی است. در غیر این صورت چگونه می‌توان مدافع حراست از عقلانیت، آن هم با معیارهایی کل‌نگر (universalistic)، بود و در عین حال از قالب‌های نهادی فاصله گرفت؟ به تعبیری دیگر، اگر قاعده مندی را ملازم با نهادمندی بدانیم در هر صورت حراست از مرز و محدوده‌های عقلانیتی که هابرماس مدافع آن است، عقلانیتی که از طریق مراوده و مباحثه محقق می‌شود، مستلزم صورت‌بندی نهادی است. و با الهام از مفهوم قانون آهنین الیگارشی روبرت میشلز می‌توان حدس زد که تجربه ایران مبنی بر فروبستگی حوزه عمومی نهادی تجربه‌ای یکه نبوده و نیست.

نهاد روحانیت تا پیش از انقلاب سال ۵۷ در ایران، به سبب استقلال نسبی‌اش به لحاظ اقتصادی از دولت به واسطه دسترسی به منابعی چون وقف و سهم امام، در مواردی امکان مقاومت را در قبال دولت فراهم می‌آورد (کمالی، ۱۳۸۱: ۸۴). بر همین اساس، برخی پژوهشگران، مسجد و منبر را محل تجلی حوزه عمومی دانسته‌اند (کمالی، ۱۳۸۱: ۸۶). این در حالی است که این فضا به سبب ساختار سلسله‌مراتبی‌اش فاقد بازتابندگی<sup>۱</sup> بود و بنابراین امکان نقد از موضعی برون‌گفتمانی را از مشارکان خود می‌گرفت. ضمن آن که نسبت به سایر نظام‌های سلطه‌چندان حساس نبود. بنابراین، گرچه مسجد و منبر در بسیاری برهه‌های تاریخی در ایجاد بسیج عمومی نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند، اما مانع از ابراز خودانگیختگی برای مشارکان بوده‌اند و این امر مانع از شکستن نظام سلسله‌مراتبی در درون آن‌ها بوده است. پس از انقلاب سال ۵۷ به سبب آمیزش این نهاد با نهاد دولت در عمل هر گونه امکانی برای صورت‌بندی حوزه عمومی از این نهاد سلب شد؛ جز در مواردی نادر در حلقه‌های کوچکی که گرد روحانیان منتقد حکومت شکل گرفته است.

اصناف و بازاریان یکی دیگر از گروه‌های ذی‌نفوذی بوده‌اند که در برهه‌هایی، نظیر جنبش مشروطه و انقلاب سال ۵۷، در بسیج عمومی علیه دولت نقش داشته‌اند (کمالی، ۱۳۸۱). بی‌تردید وابستگی اقتصادی دولت‌ها در طول تاریخ ایران به بازار، سهم اصناف و بازاریان را از میدان قدرت در ایران همواره بالا نگه داشته است. اما فارغ از تهدید بالقوه بازار برای بقا و دوام دولت‌ها، خصائص اصناف و بازاریان در ایران مانع از آن است که بتوانیم از امکان پیدایش حوزه عمومی گرد آن‌ها، حتی در قالب‌هایی چون صنف، سخن بگوییم. احمد اشرف (۱۳۷۷) این نکته را به روشنی شرح داده است:

از آن جا که شرایط اصلی تحقق و تداوم جامعه مدنی حضور نهادهای واسط میان افراد ملت و دستگاه دولت است، و از آن جا که اصناف شهری و بنه‌های روستایی - که قرون متمادی در ایران دائر بوده‌اند - نقش واسط میان دولت و ارباب ده را با کسبه و پیشه‌وران شهری و رعایای سهم‌بر روستایی ایفا می‌کرده‌اند، این تصور پدید آمده است که گویا اصناف شهری و بنه‌های روستایی از مصادیق جامعه مدنی‌اند. حال آن‌که، سه مانع عمده برای راهیابی این نهادها به سوی جامعه مدنی وجود داشته است. یکم، این نهادها یا از سوی دستگاه دولت تأسیس شده‌اند و یا علت وجودی آن‌ها خدمت به دستگاه مالیاتی دولت بوده است و بنابراین هرگز این مجال آن را نیافته‌اند که به استقرار جامعه مدنی، مددی رسانند. دوم، این نهادها از گذشته‌های دور تاکنون در اوضاع و احوالی وجود داشته‌اند که در آن اثری از جامعه مدنی مشهود نبوده است. سوم، کسبه و پیشه‌ور شهری حافظ شیوه تفکر و رفتار

## 1. Reflexivity

سنتی بازار بوده‌اند و از همین رو حامل میراث فرهنگی کهنی‌اند که با جامعه مدنی همخوانی چندانی ندارد (اشرف ۱۳۷۷: ۳۵).

چنین ارزیابی را می‌توان به قبایل هم تسری داد. برخی پژوهشگران نفوذ و اثرگذاری قبایل را در تحدید قدرت دولت در تاریخ ایران دلیلی بر مدنی تلقی کردن آن‌ها دانسته‌اند (بک، ۱۳۷۴). به فرض که چنین تحلیلی پذیرفتی باشد، باز هم ساختار سلسله‌مراتبی قبایل همواره مبنایی برای اعمال سلطه بوده و امکان خودانگیختگی و مقاومت را در درون خود از کنشگران سلب می‌کرده‌اند. چنین است که کثرت و فردیت در آن‌ها مجال چندانی برای بروز و ظهور نمی‌یابد، و هنجارهای نامنعطف درون‌قبیله‌ای یکپارچگی آن را به‌نحوی پیشینی تضمین می‌کند.

اگر روحانیت و اصناف و بازاریان را از گزینه‌های سنتی نهادهای مدنی در ایران قلمداد کنیم، احزاب را باید گزینه‌ای مدرن بدانیم که از انقلاب مشروطه به‌این‌سو در نظام اجتماعی - سیاسی ما صورت‌بندی شدند<sup>۱</sup>. اما فعالیت حزبی در ایران، به سبب بندوبست‌هایی که همواره دچارش بوده، در طول تاریخ نوعی زندگانی محفلی پیشه کرده و به نظر می‌رسد آن را می‌توان ذیل قالب کلی‌تر پاتوق‌ها قرار داد و بررسی کرد. با این وصف، اگر پاتوق را موقعیتی بدانیم که «در آن عده‌ای از افراد به‌طور آزادانه جمع شده و بر خلاف کارهای روزانه‌شان که به عنوان وظیفه و شغل بدان مشغول بوده‌اند، به فعالیت‌هایی می‌پردازند که از روی علاقه آن‌ها بوده و کم‌تر تناسبی با وظایف شغلی‌شان دارد» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۴: ۲۱) در این صورت می‌توان پاتوق‌ها را مهم‌ترین مصداق حوزه عمومی دانست. آزادی‌عاملان اجتماعی از حاکمیت قواعد و قوانین رسمی بر رفتار و کردارشان و عدم وجود نظارت رسمی بر آنان در پاتوق‌ها امکان سوق یافتن ایشان را به نقد وضع موجود میسر می‌سازد. بر همین اساس است که پاتوق‌ها را با عبارت «بی‌شکلی و ره‌اشدگی اجتماع افراد» توصیف می‌کنند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۴: ۲۷).

اما آیا به واقع در جامعه ایران تجربه‌ای انضمامی در این خصوص وجود دارد؟ آیا پاتوق‌های ما در طول تاریخ، چه در قالب‌های قدیمی‌ای چون قهوه‌خانه و زورخانه و خانقاه و مسجد، چه در قالب‌های معاصرتری چون انجمن‌های سیاسی و مخفی و کافه‌ها و مراکز فرهنگی، برای مشارکان‌شان چنین فضایی را فراهم آورده‌اند؟ البته چنان‌که درباره دیگر صورت‌های نهاد مدنی در ایران گفته شد، اگر برای این نهادها نقشی مقاومتی در قبال سلطه حکومت یا بازار قائل شویم بسیاری از این پاتوق‌ها چنین نقشی را ایفا می‌کرده‌اند. در تاریخ ایران کم نیستند لوطی‌ها و روحانیان و روشنفکرانی که با

۱. اینجا البته منظور احزاب دولتی نیستند که بی‌تردید نمی‌توانسته‌اند به عنوان نهادی مدنی به شمار آیند و بنابراین در بسط حوزه عمومی نقشی ایفا کنند. در کل باید احزاب دولتی را نوعی پارودی برای حوزه عمومی دانست که ضمن تسلط بر آن نقش‌نمای حزب را به عنوان عنصری از حوزه عمومی ایفا می‌کنند.

ایجاد تشکلهایی به صورت‌های متفاوت به مقابله با ظلم دولتی پرداخته‌اند. اما فعالیت عمدتاً پنهانی آن‌ها و نیز ساختار سلسله‌مراتبی و عمدتاً فردمحور این تشکلهای مانع از آن بوده است که در بسط حوزه عمومی در ایران موثر افتند. برای نمونه‌ای تاریخی، ملک‌زاده فعالیت انجمن‌ها را در عصر ناصری ناچیز دانسته و درباره آن‌ها می‌نویسد: «فقط به این قناعت می‌کردند که گرد هم جمع شده زانوها را در بغل گرفته سرشگ از دیدگان فرو ریزند و به حال ایران و ایرانیان غصه بخورند» (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

از جمله نمونه‌های برجسته تاریخی چنین انجمن‌هایی، که اطلاعاتی از آن‌ها در دست است<sup>۱</sup>، از عصر ناصری تا پهلوی عبارت بودند از *فراموش‌خانه*، *جامعه آدمیت*، *انجمن اخوت*، و *لژ بیداری ایرانیان*. در عصر ناصری *فراموش‌خانه* از معدود انجمن‌های سازمان‌یافته بوده است و از این‌رو مروری بر ویژگی‌های آن می‌تواند به دریافت ویژگی‌های حوزه عمومی در تاریخ ایران کمک کند. *نهادمندی حوزه عمومی در ایران*

مؤسس *فراموش‌خانه* را میرزا ملک‌خان و تاریخ برپایی آن را پایان ۱۲۷۷ ق یا اوایل ۱۲۷۸ ق دانسته‌اند (کتیرائی، ۱۳۵۵: ۵۹ و ۶۵؛ رائین، ۲۵۳۵: ۴۹۵-۴۹۶). ملک این انجمن را با آگاهی ناصرالدین‌شاه، و چه بسا به دستور وی، برپا کرد (کتیرائی، ۱۳۵۵: ۶۵؛ میرزا صالح ۱۳۸۴: ۲۶؛ امانت ۱۳۸۵: ۴۷۷-۴۷۸؛ گوبینو، بی‌تاریخ: ۲۵۷، رائین، ۲۵۳۵: ۵۰۰-۵۰۱). این انجمن گرچه هیچ رابطه سازمانی‌ای با جریان فراماسونری نداشت، اما به لحاظ تشکیلات شبیه به لژهای فراماسونری بود (کتیرائی، ۱۳۵۵: ۵۹ و ۶۹). از تعداد اعضاء و فعالیت‌ها و مباحث مطرح در این انجمن اطلاع دقیقی در دست نیست، به‌ویژه چون از شرایط عضویت در آن ایراد قسم به رازپوشی درباره «سخنانی که در آن‌جا می‌رفت» بود (گوبینو، بی‌تاریخ: ۲۵۷-۲۵۸). در ترکیب اعضای احتمالی این انجمن، علاوه بر برخی روشنفکران ترقی‌خواه، در برخی منابع نام رجال ترقی‌خواهی چون جلال‌الدین میرزا<sup>۲</sup>، برخی از حکما نظیر میرزا ابوالحسن جلوه و میرزا جعفر حکیم‌الهی، و نیز روحانیان رده بالایی چون سید محمدصادق طباطبایی و شیخ هادی نجم‌آبادی و سید زین‌الدین، امام جمعه تهران، نیز آمده است (کتیرائی، ۱۳۵۵: ۶۹-۷۰؛ امانت، ۱۳۸۵: ۴۷۷).

از برخی آثار به‌جامانده‌ای که نزدیک به مقطع فعالیت این انجمن برجا مانده، تا حدی می‌توان به‌اهداف آن پی برد. از جمله آثار فوق عبارت است از *جزوه راپورت شخصی* که دو درجه از

۱. اطلاعات موجود درباره این تشکلهای، که عموماً انجمن‌هایی مخفی بودند، در طول تاریخ ایران بسیار اندک است و این امر آگاهی از فعالیت‌ها و نفوذ آن‌ها را بسیار دشوار می‌نماید.

۲. پسر فتحعلیشاه و نویسنده نامه خسروان که ملک‌خان «برای حفظ ظاهر و برخی ملاحظات سیاسی» وی را رئیس فراموش‌خانه کرده بود (کتیرائی، ۱۳۵۵: ۶۸).

فراموشخانه را طی کرده است که نویسنده آن بدون ذکر نام آن را در نقد فراموشخانه برای آگاهی دربار نوشته است. به نظر می‌رسد تاریخ نگارش آن کمی پس از انحلال فراموشخانه باشد (کتیرائی، ۱۳۵۵: ۱۷۶). نویسنده در طی آن به تلویح اهداف این انجمن را تحقق اخوت، مساوات، اختیار، و جماعت خوانده و به نقد آن‌ها می‌پردازد (رپورت؛ به نقل از کتیرائی، ۱۳۵۵: ۱۷۸). در انتهای این جزوه، اهداف این انجمن در ده محور به زبان عربی چنین آمده است: (به نقل از کتیرائی، ۱۳۵۵: ۱۹۲-۱۹۳)

المقصود من الجماعة تسهيل المعاش و تکمیل النفس هما يتوقفان على النظم  
بتحقق بعشرة اجزاء:

اول: الاطمینان فی النفس؛ دوم: الاطمینان فی الامال؛ سیم: المساوات فی الحقوق؛  
چهارم: الاختیار فی العقیده و الخیال؛ پنجم: الاختیار فی الشخص؛ ششم: الاختیار فی  
الكلام؛ هفتم: الاختیار فی الكتابه؛ هشتم: الاختیار فی الكسب؛ نهم: الاختیار فی  
الاجتماع و هو اس الاساس؛ دهم: الامتياز و الرجحان فی الفضيله<sup>۱</sup>

این اهداف آرمان‌هایی را به خاطر می‌آورند که در جنبش‌ها و انقلاب‌های مدرن آن روزگار دنبال می‌شد؛ از جمله حق زندگی و مالکیت، برابری در حقوق، آزادی عقیده و بیان و اجتماع، و شایسته‌سالاری<sup>۲</sup>. پرواضح است که پیگیری چنین آرمان‌هایی در عصر ناصری چندان نمی‌توانست قابل تحمل باشد.<sup>۳</sup>

به هر رو ناصرالدین‌شاه از مخفی‌کاری‌های این انجمن به بیم افتاد و در ۱۲ ربیع‌الثانی ۱۲۷۸ حتی بردن اسم فراموشخانه را نیز قدغن کرد، «تا چه رسد به ترتیب آن» (روزنامه دولتی، شماره ۵۰۱؛ به نقل از کتیرائی، ۱۳۵۵: ۷۴). این بیم به‌ویژه در پی نامه‌ای افزایش یافت که میرزا یعقوب‌خان، پدر ملکم‌خان، به شاه نوشت و در آن ضمن انتقاد از شاه به وی هشدار داد که گرچه هدف فراموشخانه سوءقصد به جان شاه نبوده اما اگر چنین هدفی می‌داشت به سهولت می‌توانست آن را به اجرا درآورد (امانت، ۱۳۸۵: ۵۱۴). در پی این هشدار اعلامیه دومی، در تأکید بر اعلامیه نخست، در ۲۹ ذیقعد ۱۲۷۸ در روزنامه دولت علیه ایران منتشر شد و ضمن آن که اعلان داشت اعلیحضرت رفتار انجمن‌های سابق را «اصلاً نمی‌پسندید»، به تمامی انجمن‌ها که اعضایش با وجود

۱ «مقصود فراموشخانه تسهیل معاش و تکمیل نفس است و این دو موقوف به نظم است و نظم دارای ده جزء است: اطمینان جانی، اطمینان مالی، برابری در حقوق، آزادی عقیده و اندیشه، آزادی فردی، آزادی گفتار، آزادی قلم، آزادی کسب و کار، آزادی اجتماعات که اس و اساس است، امتیاز و برتری فضیلت» (ترجمه به نقل از اصیل ۱۳۸۴: ۴۳-۴۴)

۲ این اهداف از جمله به آرمان‌های انقلاب کبیر فرانسه نزدیک است که بی‌تردید از منابع الهام روشنفکران در این دوره بوده است (توکلی‌طرقی ۱۳۸۲: ۲۰۳-۲۳۹).

۳ برای شرحی از واکنش‌های دربار ناصری در قبال فراموشخانه ن.ک. عرفان ۱۳۲۸: ۵۰۳

قدغن‌های قبلی «اصرار به حفظ آن دارند» حکم به اطاعت داد (امانت، ۱۳۸۵: ۵۱۵). اما ملکم، که متعاقب این حکم به تبعید رفت، به کمک جمعی از پیروانش نام این انجمن را به *جامعه آدمیت* تغییر داد و به فعالیت ادامه داد (لمتون، ۲۵۳۵: ۱۷۳).

در مجموع به نظر می‌رسد که چنین نحوه عملکرد پنهانی و مدام در معرض خطر انحلال نمی‌توانست امکانی برای بسط حوزه عمومی فراهم آورد. ضمن آن که ساختار سلسله‌مراتبی‌ای که عموماً حاکم بر چنین انجمن‌هایی بود نیز مانع از بروز و ظهور آزادی و فردیت به دور از عوامل تبعیض و سلطه (نظیر طبقه و نژاد و قومیت و جنسیت و سن) می‌شد. چنین ساختار سلسله‌مراتبی‌ای را می‌توان در محافل لوطیان، پاتوق‌های دینی و دیگر انجمن‌های سری به‌وفور یافت. برای نمونه، ساختار حاکم بر *لژ بیداری/ ایرانیان* را، که در ۱۳۲۶ق در تهران برپا شد و گردانندگان آن ادیب‌الممالک فراهانی و دبیرالملک شیرازی و علی ذکاءالملک فروغی و حاج‌نصرالله تقوی و سیدحسن تقی‌زاده بودند (کتیرائی، ۱۳۵۵: ۱۲۵-۱۲۶) از «نظام‌نامه خصوصی» آن می‌توان دریافت. در این نظام‌نامه از استادان، یاران، سالاران و برادران سخن به میان آمده که هر یک اختیارات و وظایفی دارند. برای نمونه، ذیل یکی از بندهای فصل اول این نظام‌نامه با عنوان «ترتیب قبول بیگانگان» برای پذیرش بیگانه‌ای در لژ آمده «همه برادران حاضر حق مذاکره دارند، اما حق رأی فقط برای استادان و یاران است» (*نظام‌نامه خصوصی لژ بیداری/ ایرانیان*، به نقل از کتیرائی، ۱۳۵۵: ۲۱۵). چنین ساختاری را در برخی دیگر از تشکلهای این چنینی نیز می‌توان یافت. برای نمونه‌ای دیگر، می‌توان به انجمن اخوت توجه کرد. این انجمن را مریدان حاج‌میرزا محمدحسن اصفهانی (صفی‌علیشاه)، از جمله میرزا علی‌خان قاجار (ظهیرالدوله) و میرزا نصرالله‌خان دبیرالملک برپا کردند. اعتقادات صفی‌علیشاه می‌تواند دلالت بر ساختار سلسله‌مراتبی این انجمن نیز باشد. وی، برای نمونه، در کتاب میزان المعرفه و برهان الحقیقه می‌نویسد: «در تصوف اصل اعمال خدمت پیر است» و خدمت پیر را از اعمالی می‌داند که «انسان را از تکمیل نفس خود به آن حاجت است» (به نقل از کتیرائی، ۱۳۵۵: ۹۹). چنین باورهایی طبیعتاً نمی‌تواند زمینه‌ای برای بروز و ظهور فردیت در چنین تشکلهایی باشد.

اما شایان توجه است که چنین ساختارهایی به‌هیچ‌رو مبتنی بر زور، در حکم اعمال خشونت‌ی عریان، عمل نمی‌کنند. در واقع، در این محافل عموماً با سازوکارهای اعمال سلطه هژمونیک است که سروکار می‌یابیم و بنابراین مشارکان با طبیعی قلمدادکردن این نظام سلسله‌مراتبی با طیب‌خاطر مقهور آن می‌شوند. همین است که این پاتوق‌ها را نه منطبق با تعبیر هابرماس از حوزه عمومی می‌نمایند و، به سبب سلب خودانگیختگی از کردار عاملان، نه با روایت آرنست از حوزه عمومی.



### قلمرو غیرنهادی حوزه عمومی

اگر، چنان که دیدیم، تجربه تاریخی ایران دلالت بر آن دارد که نهادمندی حوزه عمومی در عمل آن را به ضد خود بدل کرده است، آیا می‌توان ردپای حوزه عمومی را در قلمروهای دیگری از زندگی اجتماعی در ایران یافت؟ آیا نهادمندی سرنوشت‌گریزناپذیر حوزه عمومی است؟

آن چه در وهله نخست به نظر می‌رسد این است که ردپای حوزه عمومی را در ایران شاید بتوان در قلمروهای غیررسمی/ غیرنهادی زندگی اجتماعی جست‌جو کرد؛ قلمروهای خلق‌الساعه، سیال، بی‌سر، این‌جا و اکنونی، پراکنده، و ذره‌وار. قلمروهایی که ضمن حضور همه‌جایی‌شان، به‌محض شکل‌گیری و پیش از آن‌که صورت‌بندی نهادی یابند در «حیات فعال»<sup>۱</sup> زندگی اجتماعی مستحیل می‌شوند: گردهمایی‌هایی که در خیابان، در تاکسی، در مغازه، در کافه، در جمع‌های دوستانه و خلاصه در جمع‌های موقتی پدیدار می‌شوند، گفت‌وگوهایی که در آن‌ها حول موضوعی مبتلابه «عموم»<sup>۲</sup> درمی‌گیرد، و بی‌درنگ پراکنده می‌شوند. گفت‌وگوها در چنین حوزه عمومی‌ای زمینه‌مند و تابع شرایط است. دست‌یابی به اجماع در آن‌ها غایت گفت‌وگو نیست. تفاوت در آن‌ها هم شرط گفت‌وگوست هم پیامد آن و گفت‌وگوهایی که درمی‌گیرند صرفاً نوعی تبادل‌نظرند؛ نظراتی که در جمع می‌چرخند و مبادله می‌شوند بی‌آن‌که غایتی را جست‌جو کنند. در چنین فضای گفت‌وگویی و ارتباطی‌ای صرفاً تمایزها ابراز می‌شوند و اگر هم‌صدایی بروز و ظهور یابد این هم‌صدایی موقت و موقعیت‌مند است. این حوزه عمومی قلمروی نزدیک‌تر به زندگی روزمره دارد و، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، همان تعبیری از حوزه عمومی است که آرنت از آن سخن می‌گوید. با این وصف، به نظر می‌رسد حوزه عمومی در ایران با روایت آرنتی قرابت بیش‌تری داشته باشد تا روایت هابرماس.

### جامعه‌شناسی مردم‌مدار در ایران: طرحی اولیه

چنان‌که گفته شد، با توجه به محوریتی که مفهوم حوزه عمومی در جامعه‌شناسی مردم‌مدار دارد، مختصات این قلمرو در صورت‌بندی نقشه راه جامعه‌شناسی مردم‌مدار در ایران اهمیت بسیاری دارد. به این اعتبار، اگر ادعای مطرح شده در این مقاله، مبنی بر آرنتی بودن مختصات حوزه عمومی در ایران، پذیرفته باشد می‌توان محورهای نظری، روش‌شناختی، و پژوهشی جامعه‌شناسی مردم‌مدار را در ایران به شرح زیر برشمرد.

۱. Vita Activa: آرنت در وضع بشری (۱۳۸۹) از این بخش از حیات در تقابل با حیات تاملی (Contemplative Activa) دفاع می‌کند.

2.Public

۱. محورهای نظری:

- جامعه‌شناسی مردم‌مداری که در پیوند با رویکرد آرنتی به حوزه عمومی باشد الزاماً نوعی جامعه‌شناسی سلبی است و نه ایجابی. از منظر سلبی، جامعه‌شناسی مردم‌مدار یک الگوی تحلیل تدارک می‌بیند برای روایت نظام سلطه. این روایت، به‌خودی‌خود، زمینه‌ساز واژگونی نظام سلطه است. در این الگو، به تعبیر دلوز، واقع‌مندسازی<sup>۱</sup> و الگویی برای شدن و آینده در آن نیست (ن.ک. نجف زاده ۱۳۹۰: ۲۷). واقع‌مندسازی در برهه<sup>۲</sup> واژگونی نظام سلطه محقق خواهد شد و عامل این واقع‌مندسازی عاملان اجتماعی‌اند نه جامعه‌شناس؛ عاملان اجتماعی‌ای که با بافت تاریخی/اجتماعی درآمیخته‌اند اما اسیر آن نیستند. با این وصف، جامعه‌شناس در واژگونی نظام سلطه صرفاً نقش تسهیلگر<sup>۳</sup> را بر عهده دارد.
- جامعه‌شناسی مردم‌مدار در این روایت، گرچه ادعای بازنمایی هیچ حقیقتی را ندارد و به روایت حقیقت بسنده می‌کند، اما در صدد تحقق ارزشی بنیادین است که عبارت است از تنوع<sup>۴</sup>؛ ارزشی که مانع از تحقق نظام سلطه در اشکال متنوع آن می‌شود.
- استراتژی جامعه‌شناسی مردم‌مدار از این منظر، توزیع برابر قدرت است. این استراتژی از راه تلاش برای ایجاد حق برابر سخن گفتن و به رسمیت شناخته‌شدن حق متفاوت‌بودن است که محقق می‌شود.
- جامعه‌شناسی مردم‌مدار را باید هم‌چون چتری دانست که با بازخوانی جامعه‌شناسی، سنت‌های نظری و روش شناختی‌ای را که هم‌سو با ایده‌های خود می‌یابد به کار می‌گیرد. این حوزه چندان در پی ابداع نظری یا روشی است.
- موضوعات محوری‌ای که جامعه‌شناسی مردم‌مدار بر آن‌ها تمرکز دارد عبارت‌اند از: حوزه عمومی، سلطه، زیست حاشیه‌ای، رهایی‌بخشی، ارتباط، مشارکت، و تخیل جامعه‌شناختی.

1. Actualization

۲. facilitator: زندرضوی (۱۳۸۹) ویژگی‌های این نقش را چنین جمع بندی می‌کند: نقش او تحمیل کردن امور نیست، بلکه باید افراد را برای ایجاد تغییر تحریک کند؛ عصاره کارها، فرایند یا روشی است که از طریق آن امور انجام داده می‌شود و نه نتایج حاصل از آن؛ به افراد کمک می‌کند موقعیت خود را تجزیه و تحلیل کنند، یافته‌ها را بررسی نمایند، برنامه‌ریزی کنند که چگونه آن‌چه را می‌خواهند حفظ کنند و آن‌چه را که نمی‌خواهند تغییر دهند؛ به افراد اجازه می‌دهد روش‌های مختلف را اجرا و نتایج اجتماعی یا عواقب هر انتخاب را آزمایش کنند. بعد از انتخاب برنامه، تسهیل‌کننده باید ضمن کمک در اجرای آن با طرح مسائل و نقاط ضعف احتمالی به فرایند کار یاری رساند؛ تسهیل‌کننده فقط به راه‌حل مشکلات توجه نمی‌کند بلکه توسعه انسانی و مشارکت گسترده را نیز مد نظر قرار می‌دهد؛ تسهیل‌کننده مسئول موفقیت برنامه نیست. این موفقیت به افراد شرکت‌کننده و وضعیت شرایط بیرونی بستگی دارد (زندرضوی، ۱۳۸۹: ۱۰۷)

3. Diversity

۲. *محورهای روش‌شناختی*: در این خصوص، نکته‌ی اساسی به ادعای چنین رویکردی به جامعه‌شناسی مردم‌مدار مبتنی است بر روایت‌گری حقیقت. در این خصوص، باید پرسید روایت حقیقت از چه طریقی ممکن می‌شود؟ چنین پرسشی مبتنی بر این پیش‌فرض است که فرایند تولید حقیقت فرایندی مشارکتی است. در واقع مقرر حقیقت از این منظر، در تجربه‌ی زیسته‌ی عاملان اجتماعی است و بنابراین روش دست‌یابی به آن عبارت خواهد بود از روش‌های مشارکتی و نیز روش‌هایی که در صدد برملاکردن سازوکارهای سلطه‌اند. از جمله این روش‌ها می‌توان به اقدام‌پژوهی مشارکتی<sup>۱</sup>، اقدام‌پژوهی جماعت‌محور<sup>۲</sup>، تئوری زمینه‌ای<sup>۳</sup>، سیستم‌های استنباط‌فازی، و تحلیل انتقادی گفتمان اشاره کرد<sup>۴</sup>. باید توجه داشت که در این بحث «روش» به معنای شیوه‌ی سرهم‌بندی منسجمی از عناصری از واقعیت است به نحوی که به تحقق آن ارزش بنیادین کمک کند. فوکو با تشبیه خود به نهنگ اسپرمی به تشریح این تعبیر کمک می‌کند: «کمی احساس یک نهنگ اسپرمی را دارم که سطح آب را می‌شکافد، اندکی سروصدا به پا می‌کند، و می‌گذارد باور کنید به شما می‌باوراند، یا می‌خواهد باور کنید که در آن پایینی که دیده نمی‌شود، در آن پایینی که هیچ‌کس ندیده و بر آن نظارت نداشته است، مسیری ژرف، نظام‌مند و از پیش برنامه‌ریزی شده وجود دارد.» (فوکو، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۱)

۳. *برخی محورهای پژوهشی*: محورهای پژوهشی در جامعه‌ی ایران، از منظر جامعه‌شناسی مردم‌مدار را می‌توان به چند زیرمحور تقسیم کرد.

- پژوهش‌های آسیب‌شناسانه: در این دسته از پژوهش‌ها لازم است به آسیب‌شناسی مصادیق حوزه‌ی عمومی، که از مهم‌ترین آن‌ها نهادهای مدنی‌اند، یا سیاست‌گذاری‌های اجتماعی که با ایده‌ی مشارکت مردمی به اجرا درآمده پرداخته شود. از جمله آن‌ها عبارت‌اند از: سازمان‌های غیرحکومتی<sup>۵</sup>، سازمان‌های مردمی<sup>۶</sup>، تعاونی‌ها، خیریه‌ها، شوراهای شهر و روستا و محله، احزاب، اصناف، و طرح‌های اتاف<sup>۷</sup>.

1. Participatory action research (PAR)

2. Community-based action research (CBAR)

3. Grounded theory

۴. البته هر یک از روش‌های مطرح شده صرفاً با بخشی از محورهای جامعه‌شناسی مردم‌مدار همخوان است. برای نمونه روش‌های مشارکتی، نظریه‌ی زمینه‌ای، و سیستم‌های استنباط‌فازی بر ایده‌ی مشارکتی بودن فرایند تولید دانش تأکید دارند، درحالی‌که روش تحلیل انتقادی گفتمان بر برملاسازی عوامل سلطه.

5. Non-governmental organizations (NGOs)

6. Public organization (Pos)

۷. طرح‌های ارزیابی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی (اتاف)

• پژوهش در خصوص زندگی روزمره: در این دسته از پژوهش‌ها مختصات حوزه عمومی در ایران در زندگی روزمره واکاوی می‌شوند.<sup>۱</sup> چنین رویکردی نمی‌تواند به کلام<sup>۲</sup> بی‌توجه باشد. چراکه چنان‌که آرنه هم متذکر شده است، آن کردار آزادی‌بخشی که در حوزه عمومی محقق می‌شود بدون تبادل کلام ناممکن است (ولیان، ۱۳۸۵: ۱۳۲). بررسی منطق این کلام روزمره را می‌توان یکی از زیرحوزه‌های اساسی این حوزه پژوهشی قلمداد کرد.

• پژوهش در خصوص شیوه‌های بسط و گسترش ایده جامعه‌شناسی مردم‌مدار: ایده محوری در این دسته از پژوهش‌ها عبارت است از آموزش جامعه‌شناسی؛ از آموزش دانشگاهی جامعه‌شناسی گرفته تا آموزش جامعه‌شناسی به دیگر گروه‌های مردمی. بی‌تردید یکی از مهم‌ترین مولفه‌های این موضوع عبارت است از ترویج تخیل جامعه‌شناختی.<sup>۳</sup> در این خصوص، حوزه‌های پژوهشی متنوعی وجود دارد که از جمله آن‌ها عبارت‌اند از: پژوهش در خصوص تفاوت زبان جامعه‌شناسی با زبان روزمره، مخاطب‌شناسی جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی و رسانه، پیوند جامعه‌شناسی با ژورنالیسم و نظایر این‌ها. از دیگر محورهای مرتبط با این موضوع عبارت است از بررسی ویژگی‌های آثار جامعه‌شناختی پرمخاطب. از این طریق می‌توان الگوهای برای ترویج تخیل جامعه‌شناختی استخراج کرد. علاوه بر این، بررسی تبارشناسی جامعه‌شناسی مردم‌مدار در ایران نیز می‌تواند در تثبیت جایگاه این حوزه تازه‌یاب و استخراج الگوهای برای دوام آن موثر باشد. این تبار را از جمله می‌توان در عملکرد جامعه‌شناسانی جست‌جو کرد که ارتباطی نزدیک با حوزه عمومی داشته‌اند؛ از جمله از طریق روزنامه‌نگاری، سیاست‌ورزی، انتشار آثار پرمخاطب، راه‌اندازی وبلاگ‌های پرمخاطب و نظایر این‌ها. در چنین پژوهش‌هایی می‌توان ضمن ردیابی ایده جامعه و دیگر محورهای جامعه‌شناسی مردم‌مدار در این آثار، اتوپایی که در صدد خلق آن برآمده‌اند نیز واکاوی شود.

### جمع‌بندی

در این مقاله، مهم‌ترین آسیب جامعه‌شناسی را در ایران عدم برخورداری آن از پایگاه مردمی دانستیم و بر همین اساس وقوع چرخشی مردمی و بنابراین بسط ایده جامعه‌شناسی مردم‌مدار را در

۱. البته زندگی روزمره در سال‌های اخیر مورد توجه برخی پژوهشگران ایرانی در حوزه جامعه‌شناسی یا حوزه‌های همسایه با آن قرار گرفته است. برای نمونه‌هایی که هرچند غیرمستقیم با موضوع مورد بحث در این مقاله نسبت‌هایی دارد از جمله ن.ک. کاظمی ۱۳۸۳ و ۱۳۸۸

### 2. Speech

۳. Sociological imagination. این مفهوم را سی. رایت میلز (۱۳۷۰) به‌کار برده است و مؤلفه‌های عمده آن عبارت‌اند از: پیوند میان امر شخصی با امر اجتماعی و امر تاریخی. برای توضیح بیشتر در این خصوص از جمله ن.ک. صدیقی (در دست انتشار)

آن حیاتی دانستیم. همچنین نشان دادیم که این چرخش مردمی در جامعه‌شناسی مستلزم رجوع به حوزه عمومی است. با مرور دیدگاه‌های هابرماس و آرنت در خصوص حوزه عمومی نتیجه گرفتیم که پیشنهاد هابرماس آسیب‌شناسی این حوزه عمومی در جهت برکنارکردن عوامل سلطه از آن و در نهایت حرکتی بی‌انتهای در مسیر دستیابی به اجماع در حوزه عمومی است. در مقابل، پیشنهاد آرنت کنار نهادن هدف دستیابی به اجماع و پذیرش حق متفاوت بودن در آن است. از مسیر دیدگاه آرنت سروکار ما به صورت‌های خودانگیخته و غیررسمی و موقتی و پراکنده حوزه عمومی می‌افتد و از مسیر هابرماس به نهادمندی حوزه عمومی. این در حالی است که مصادیق بررسی شده در این مقاله از صورت‌های نهادی حوزه عمومی در ایران، دلالت بر بازتولید مؤلفه‌های نظام سلطه در آن‌ها دارد. از این رو این مقاله، به لحاظ نظری، روایت آرنت را از حوزه عمومی به تعبیر هابرماس برای ایران مرجح می‌داند. از سویی دیگر، چنان که نشان دادیم، روایت بوراووی از جامعه‌شناسی مردم‌مدار که در حال حاضر روایت مسلط بر این ایده است، با رویکرد هابرماس نسبت به حوزه عمومی هم‌سوئی دارد. به این اعتبار، به نظر می‌رسد جامعه‌شناسی مردم‌مدار برای آن که امکان بسط و گسترش در جامعه‌شناسی ایران داشته باشد به طرح و روایتی دیگر نیاز دارد؛ روایتی که با تعبیر آرنت از حوزه عمومی نزدیک باشد. چنین جامعه‌شناسی مردم‌مداری، به جای تلاش برای تحقق اجماع در شرایط اجتماعی، درصدد به سخن درآوردن بخش‌های خاموش جامعه برمی‌آید. جامعه‌شناس مردم‌مدار از این منظر صرفاً نقش تسهیلگر را برای توزیع قدرت در جامعه بر عهده می‌گیرد. از این رو، اگر بنا به روایت هابرماسی - بوراوویی، جامعه‌شناسی مردم‌مدار پروژه ناتمام امحای سلطه و دستیابی به اجماع را پی می‌گیرد، روایت آرنتی از آن پروژه ناتمام بازتوزیع قدرت را در هر شرایط اجتماعی دنبال می‌کند. محورهایی که به لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی و حوزه‌های پژوهشی، در بخش انتهایی مقاله، برای همین روایت «دیگر» از جامعه‌شناسی مردم‌مدار پیش نهاده‌ایم کوششی اولیه برای صورت‌بندی گونه‌ای ممکن از جامعه‌شناسی مردم‌مدار در شرایط اجتماعی ایران است.

### منابع

- اشرف، احمد (۱۳۷۷)، «نظام صنفی، جامعه مدنی و دموکراسی در ایران»، گفتگو، ۲۴: ۱۷-۴۸.
- اصیل، حجت الله (۱۳۸۴)، *میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و نظریه پردازی مدرنیته ایرانی*، تهران: کویر.
- افتخاری، اصغر (۱۳۷۷)، «قدرت سیاسی، حوزه عمومی و جمهوری اسلامی»، *مطالعات راهبردی*، ۲: ۳۱-۶۸.
- امانت، عباس (۱۳۸۵)، *قبله عالم: ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران*، ترجمه حسن کامشاد، چاپ سوم، تهران: کارنامه.
- انصاری، منصور (۱۳۷۶)، «حوزه عمومی در اندیشه سیاسی هانا آرنت»، *اطلاعات اقتصادی - سیاسی*، ۱۱۷-۱۱۸: ۱۲۴-۱۲۷.

- انصاری، منصور (۱۳۸۴)، *دموکراسی گفتگویی*، تهران: مرکز.
- آرنت، هانا (۱۳۶۳)، *توتالیتاریسم*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: جاویدان.
- آرنت، هانا (۱۳۷۷)، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۹)، *وضع بشر*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۴)، *پاتوق و مدرنیته ایرانی*، تهران: لوح فکر.
- بک، لوئیس (۱۳۷۴)، «قبایل و جامعه مدنی»، *ایران نامه*، ۱۳(۴): ۵۷۶-۵۲۳.
- بوراووی، مایکل (۱۳۹۴)، «در باب جامعه‌شناسی مردم‌مدار»، ترجمه بهرنگ صدیقی، *جامعه‌شناسی مردم‌مدار: جامعه‌شناسی در قرن بیست‌ویکم*، گروه نویسندگان، ترجمه بهرنگ صدیقی و همکاران، تهران: نشر نی، ص ۱۱۵-۴۵.
- پترسون، اولاندو (۱۳۹۴)، «درباره جامعه‌شناسی مردم‌مدار»، ترجمه کاوه اکبری، *جامعه‌شناسی مردم‌مدار: جامعه‌شناسی در قرن بیست‌ویکم*، گروه نویسندگان، ترجمه بهرنگ صدیقی و همکاران، تهران: نشر نی، ص ۲۲۴-۲۹۵.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۸۲)، *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخی*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- رئین، اسماعیل (۲۵۳۵)، *انجمن‌های سری در انقلاب مشروطیت*، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
- زندرضوی، سیامک (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی و بحران منابع طبیعی تجدیدشونده در ایران*، تهران: قطره.
- صدیقی، بهرنگ (۱۳۹۳)، «جامعه‌شناسی مردم‌مدار خوب/جامعه‌شناسی مردم‌مدار بد: بازخوانی جامعه‌شناسی خودمآنی با عینک بینش جامعه‌شناختی»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره پانزدهم، شماره ۳، پاییز.
- عرفان، محمود (۱۳۲۸)، «فراموسونها»، *مجله یغما*، ۲(۱۱): ۴۹۷-۵۰۵.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸a)، *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸b)، «نقد چیست»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، *ارغنون*، ۱۵: ۲۱۷-۲۴۵.
- فوکو، میشل (۱۳۸۳)، *اراده به دانستن*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹)، «سوژه و قدرت»، *در تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰)، *باید از جامعه دفاع کرد*، ترجمه رضا نجف زاده، تهران: رخداد نو.
- کاظمی، عباس (۱۳۸۸)، *پرسه‌زنی و زندگی روزمره ایرانی*، تهران: آشیان.
- کاظمی، عباس و یوسف اباذری (۱۳۸۳)، «زندگی روزمره و مراکز خرید در شهر تهران»، *نامه انسان‌شناسی*، ۳(۶): ۹۶-۱۱۶.

کتیرائی، محمود (۱۳۵۵)، *فراماسونری در ایران: از آغاز تا تشکیل لژ بیداری ایران*، چاپ دوم، تهران: اقبال.

کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، *دو انقلاب ایران: مدرنیته، جامعه مدنی و مبارزه طبقاتی*، تهران: دیگر. گلن، اولین ناکانو (۱۳۹۴)، «جامعه‌شناسی مردم‌مدار برای چه کسی؟»، ترجمه نادر نصیری، *جامعه‌شناسی مردم‌مدار: جامعه‌شناسی در قرن بیست‌ویکم*، گروه نویسندگان، ترجمه بهرنگ صدیقی و همکاران، تهران: نشر نی، ص ۳۷۸-۳۴۹.

گویینو، کنت دو (؟)، *مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی*، ترجمه م. ف.، ؟  
لمتون، آن (۲۵۳۵)، «انجمن‌های سری و انقلاب مشروطیت ایران»، اسماعیل راثین، *انجمن‌های سری در انقلاب مشروطیت*، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.

ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، تهران: سخن.  
موفه، شانتال (۱۳۸۵)، «واسازی، عمل‌گرایی و سیاست دموکراسی»، در شانتال موفه (ویراستار)، *دیکانسترنکشن و پراگماتیسم*، تهران: گام نو، ص ۳۵-۵۴.

میلز، سی. رایت (۱۳۷۰)، *بینش جامعه‌شناسی: نقدی بر جامعه‌شناسی امریکایی*، عبدالمعبود انصاری، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

میرزاصالح، غلامحسین (۱۳۸۴)، *متن کامل مذاکرات نخستین مجلس شورای ملی: توسعه سیاسی ایران در ورطه سیاست بین‌الملل*، تهران: مازیار.

نجف زاده، رضا (۱۳۹۰)، «مقدمه مترجم»، در میشل فوکو، *باید از جامعه دفاع کرد*، ترجمه رضا نجف زاده، تهران: رخداد نو، ص ۱۳-۱۸.

ولیان، فاطمه (۱۳۸۵)، «بنیادهای اندیشه هانا آرنه»، (گفت‌وگو)، *بخارا*، ۵۸: ۱۲۷-۱۳۶.  
ویتلا، دانا (۱۳۷۶)، «پسامدرنیسم و حوزه عمومی»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ۱۲۱-۱۲۲: ۷۲-۸۱.  
هایرماس، یورگن (۱۳۸۱)، «سیطره عمومی»، *ارغنون*، ۲۰: ۲۶۵-۲۷۸.

هایرماس، یورگن (۱۳۸۴)، *دگرگونی ساختاری حوزه عمومی: کاوشی در باب جامعه بورژوازی*، ترجمه جمال محمدی، تهران: افکار.

هایرماس، یورگن (b۱۳۸۴)، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر روزنامه ایران.  
Acker, Joan (2005), "Comments on Burawoy on Public Sociology", *Critical Sociology*, 31(3): 327-331.

Agger, Ben (2007), *Public Sociology: From Social Facts to Literary Acts*, MD: Rowman & Littlefield Publishers (2<sup>nd</sup> ed.).

Alexander, Jeffrey (2000), "Theorizing the Good Society: Hermeneutic, Normative and Empirical Discourses", *The Canadian Journal of Sociology*, 25(3): 271-309.

- Benhabib, Seyla (1993), "Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas", in Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press.
- Burawoy, Michael (2005), "Third-Wave Sociology and the End of Pure Science", *The American Sociologist* 36(3): 152–165
- Calhoun, Craig (1993), "Civil Society and the Public Sphere", *Public Culture*, 5: 267-280.
- Calhoun, Craig (2001), "Civil Society/Public Sphere: History of the Concept(s)", in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Amsterdam: Elsevier, Pp: 1897-1903.
- Calhoun, Craig (2005), "The promise of public sociology", *The British Journal of Sociology*, 56(3): 355-363.
- Castells, Manuel (2009), *Communication Power*, Oxford University Press.
- Feagin, Joe et al. (2009), "Social Justice and Critical Public Sociology", in Vincent Jeffries (ed.), *Handbook of public sociology*, Rowman & Littlefield Publishers, Pp: 71-88.
- Flyvbjerg, Bent (1998), "Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society?", *The British Journal of Sociology*, 49(2): 210-233.
- Foucault, Michel (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, London: Harvester Press.
- Foucault, Michel (1985), *The Use of Pleasure*, New York: pantheon book.
- Habermas, Jürgen (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action Studies in Contemporary German Social Thought*, Cambridge: MIT Press.
- McCarthy, Thomas A. (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: MIT Press.
- Nickel, Patricia M. (2010a), "Public Sociology and the Public Turn in the Social Sciences", *Sociology Compass* 4(9): 694–704
- Nickel, Patricia M. (2010b), "Public Sociology for Human Rights as Rites of Rule", *Current Sociology*, 58: 420-442.