

جامعه‌شناسی و نسبت آن با دیگری

(بی‌شناسنامه‌ها در مقام دیگری)^{۱*}

احسام سلطانی^۲، اسدالله نقدی^۳، محمدتقی سبزه‌ای^۴

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰، تاریخ تایید: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳)

چکیده:

در مقاله‌ی حاضر به بی‌شناسنامه‌ها به مثابه «دیگری آستانه‌ای» نگریسته شده است. امروزه این گروه از هم‌وطنان نه به خاطر جهان‌بینی، جنسیت یا زبان متفاوت بلکه به خاطر نداشتن شناسنامه به گروهی منزوی و طردشده در میان میلیون‌ها انسان بدل شده‌اند. با وجود این، تاکنون توجه چندانی به این گروه نشده است و تقریباً سکوتی همه‌جا حاضر در میان پژوهشگران علوم اجتماعی درباره‌ی گروه مورد اشاره وجود دارد. بنابراین، طرح این پرسش ضروری است: چرا جامعه‌شناسان ایرانی کمتر به مسائل این زندگی (زندگی دیگری/ فرد بی‌شناسنامه) توجه نشان داده‌اند و اغلب درباره‌ی شیوه زندگی بی‌شناسنامه‌ها سکوت کرده‌اند؟ در مقاله‌ی حاضر به قصد پاسخ به این پرسش به مطالعه‌ی نسبت میان جامعه‌شناسی و دیگری (آستانه‌ای) پرداخته‌ایم. به نظر می‌رسد که ریشه‌ی این سکوت در برخی گرایش‌های موجود در جامعه‌شناسی مسلط قابل پیگیری است. در واقع به قصد پاسخ به پرسش فوق به مطالعه‌ی برخی از مباحث نظریه‌پردازان مدرن پرداخته‌ایم و این مطالعه نشان می‌دهد که مهم‌ترین مسئله برای جامعه‌شناسی مسلط از آغاز پیدایش این رشته کشف قوانین و قواعد ثابت و تکرارشونده بوده است و بر همین اساس می‌توان گفت که این جامعه‌شناسی همواره سخنی درباره‌ی نظم بوده و هست. نخستین رانده شده از این قلمرو نیز همانا دیگری است.

کلیدواژه‌ها: دیگری، دیگری آستانه‌ای، طرد، شناسنامه، بی‌شناسنامه‌ها

Doi: 10.22034/JSI.2025.2031697.1722

* مقاله علمی پژوهشی؛

۱ این مقاله برگرفته از رساله‌ای درباره‌ی «دیگری در شهر» است که در این رساله به‌طور مشخص به بی‌شناسنامه‌ها به مثابه «دیگری آستانه‌ای» پرداخته شده است. در رساله فوق به قصد فهم شیوه زندگی انسان‌های بی‌شناسنامه و شکل مواجهه‌ی دولت با آن‌ها نه تنها به اسناد دولتی با رجوع به سازمان اسناد و کتابخانه ملی، مرکز پژوهش‌های مجلس، سازمان ثبت احوال کشور پرداخته شده بلکه با بیش از ۳۰ بی‌شناسنامه در زاهدان و تهران مصاحبه شده است.

۲ دانشجوی دکتری گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا همدان، ایران
Ehsamsoltani@yahoo.com

۳ استاد گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا همدان، ایران
A.naghdi@basu.ac.ir (نویسنده مسئول)؛

۴ استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا همدان، ایران
m.sabzehei@basu.ac.ir

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره بیست و پنجم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۳، ص ۸۹-۱۰۸

مقدمه

روزنامه‌ی خراسان در یکی از گزارش‌های خود در تاریخ ۱۴۰۰/۱۰/۵ به نقل از یکی از نمایندگان مجلس نوشت: «طبق شنیده‌ها یک میلیون بی‌شناسنامه در کشور وجود دارد. بیش از ۴۰۰ هزار نفر از این تعداد، کودک و در استان سیستان و بلوچستان زندگی می‌کنند.» البته بنا به گفته‌ی این نماینده مجلس نمی‌توان آمار دقیقی از افراد بی‌شناسنامه در کشور ارائه داد و چه‌بسا تعداد افراد بی‌شناسنامه بیش از این رقم باشد (خبرهای غیررسمی از وجود بیش از سه میلیون نفر بی‌شناسنامه خبر می‌دهند). دولت با ابداع سندی به نام شناسنامه امکان پدید آمدن دو گونه انسان را مهیا کرد؛ انسان شناسنامه‌دار که بعدها شهروند نامیده شد و ابزار تحقق این انگاره چیزی جز شناسنامه نبود و انسان فاقد شناسنامه. این ابداع مردم را به دو گروه تقسیم کرد. مردمی که تا پیش از این ابداع در کنار دیگر افراد جامعه زندگی می‌کردند، به دلیل در دست نداشتن شناسنامه رفته‌رفته از مردمان شناسنامه‌دار (شهروندان)، نخست متمایز و سپس جدا شدند. این انسان تازه پدیدار شده (فرد بدون شناسنامه) رفته‌رفته محکوم به زندگی در فضایی شد که چه‌بسا پیش‌تر متعلق به افراد بیگانه، بردگان و طردشدگان از فضای اجتماعی بوده است.^۱ او در فضایی غیرسیاسی که مهم‌ترین ویژگی آن جدایی است، جدایی از جمع و حیات جمعی، به سر می‌برد و هیچ‌کس نمی‌داند که انسان بدون شناسنامه چه زمانی از این برزخ رهایی خواهد یافت. این فضا به تمامی زیست و زندگی چنین انسانی را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد و چه‌بسا برای گفتن از او و گفتن با او نیازمند کلماتی متناسب با وضعیت روانی و اجتماعی او نیز باشیم. اکنون پس از گذشت تقریباً یک قرن از زمان پدید آمدن این سند (شناسنامه)، نقش آن در زندگی افراد پررنگ‌تر نیز شده است. بدون آن، آدمی حق تحصیل، داشتن کارت بانکی و شغل دولتی، دریافت یارانه و حتی خرید نان (چون اخیراً خرید نان نیز بدون کارت بانکی که برای داشتن آن باید شناسنامه و کارت ملی داشت، مقدور نیست) ندارد. از این گذشته فرد برای گرفتن جواز دفن نیز به شناسنامه نیاز دارد. بنابراین، زندگی و مرگ تحت‌تأثیر این سند است. معنای دیگر این گفته این است که آنچه برای دولت و نهادها و سازمان‌ها قابل توجه است، نه انسان‌ها بلکه مدارکی است که در دست دارند. این سند

۱ بدون شناسنامه ماندن بسیاری از افراد در ایران دلایل مختلفی دارد اما یکی از دلایل مهم و اصلی این امر مقاومت برخی از مردم، به‌ویژه در سیستان و بلوچستان، در مقابل دولتی‌شدن جهان زندگی است و ما در رساله‌ی مورد اشاره به ابعاد مختلف این مسئله پرداخته‌ایم.

است که با آن‌ها سخن می‌گوید و نه آن کسی که این سند را در دست دارد. این سند جای انسان، انسان به مثابه موجودی سخنگو را گرفته است. آرنت می‌نویسد:

«افراد بیشتر در مقام عمل کردن و سخن گفتن نشان می‌دهند که کیستند و هویت شخصی بی‌همتای خود را فعلاً عیان می‌دارند و از این قرار در جهان بشری نمود پیدا می‌کنند» (آرنت، ۱۴۰۰؛ ۲۸۰).

حال اما با وجود شناسنامه که گویی موجودی سخنگوست، «سخن» اعتبار خود را تقریباً از دست داده است و هویت و امکان مرئی شدن و رویت‌پذیری فرد نه مبتنی بر سخن بلکه مبتنی بر شناسنامه است. در مواجهه با نهادها و سازمان‌های دولتی پیش‌شرط رویت‌شدن و شنیده‌شدن سخنان آدمی نخست در دست داشتن شناسنامه و مدارک شناسایی است. هویت فرد و همچنین امکان مرئی شدن فرد در جامعه و امکان بهره‌بردن از این حضور در میان جمع در گرو این سند است.

اما به راستی چرا تاکنون پژوهش‌های اندکی در این‌باره انجام شده است و تقریباً سکوتی همه‌جا حاضر در میان پژوهشگران درباره‌ی زندگی بی‌شناسنامه‌ها که در اینجا «دیگری آستانه‌ای» در نظر گرفته می‌شوند، وجود دارد؟ چرا جامعه‌شناسان ایرانی کمتر به مسائل این زندگی توجه نشان داده‌اند؟

هدف ما در این مقاله پاسخ به این پرسش است و بر آنیم که با مطالعه و بررسی نسبت میان جامعه‌شناسی و دیگری به این پرسش پاسخ دهیم.

بیان مسئله

سجل احوال (شناسنامه) ابداع دولت مدرن در ایران بود و از همان آغاز همچون سندی هویت‌بخش تلقی شد. دولت با چنین ابداعی در واقع دو نوع زندگی پدید آورد؛ زندگی‌ای با در دست داشتن شناسنامه و زندگی‌ای بدون آن. او زندگی اول را به زندگی‌ای درخور زیستن بدل کرد که ارزش مرئی شدن و دیده‌شدن دارد و زندگی دوم را به زندگی‌ای مازاد بدل کرد و این نه طبق طرح و برنامه‌های قبلی بلکه در فرآیندی بلندمدت رخ داد که حال ما به آسانی می‌توانیم نتایج و پیامدهای آن را ببینیم. این دسته‌بندی و تقسیم‌بندی از سوی دولت میان دو زندگی و دو انسان متفاوت منجر به شکل‌گیری گرایش‌ها، مناسبات و روابط تازه‌ای نیز شد. تأثیر و نفوذ این مرزبندی دولتی را می‌توان بر ذهن پژوهشگران و جامعه‌شناسان از طریق توجه به علاقه‌ها و دغدغه‌های پژوهشی آن‌ها

که صرفاً گویی زندگی اول (انسان شناسنامه‌دار) را پوشش می‌دهد، مشاهده کرد. بررسی موضوعات بسیاری از تحقیقات انجام شده از سوی جامعه‌شناسان ایرانی در چند دهه‌ی اخیر پرده از این امر برمی‌دارد که برای بسیاری از جامعه‌شناسان ایرانی مسئله‌ی اجتماعی به معنی «مسئله‌ی انسان شناسنامه‌دار» و جامعه به‌مثابه اجتماعی از انسان‌های شناسنامه‌دار است. بنابراین، گویی جز پرداختن به مسائل این جامعه (اجتماع انسان‌های شناسنامه‌دار) هیچ مسئله‌ی دیگری یا وجود ندارد یا اگر هم وجود دارد چندان که باید اهمیت ندارد که مورد توجه اندیشمندان دانشگاهی و غیردانشگاهی قرار بگیرد. تقریباً از زمان پدید آمدن این دو زندگی، و بی‌شمار زندگی در درون آن‌ها، دانشگاهیان، محققان و اکثر جامعه‌شناسان ایرانی اغلب درباره‌ی زندگی‌ای نوشته‌اند که دولت مدرن در ایران به آن همانند یگانه زندگی درخور زیستن و قابل اهمیت نگریسته است و عملاً تنها راه ورود به این زندگی را نیز در دست داشتن شناسنامه دانسته است. تحقیق، مطالعه یا سخن جدی و قابل اتکایی درباره‌ی زندگی فرد بی‌شناسنامه (دیگری آستانه‌ای)، وجود ندارد و گویی دانشگاهیان در یک همدستی پنهان و آشکار با دولت مدرن، چشم بر این زندگی (که بی‌شمار زندگی در درون خود دارد) بسته‌اند. این زندگی، زندگی «دیگری آستانه‌ای» است، زندگی انسان‌هایی فاقد شناسنامه که از هر طرف فاقد ارزش قلمداد می‌شود و طبیعتاً پژوهشگران نیز وقت و نیروی خود را صرف زندگی‌ای نمی‌کنند که کم‌اهمیت قلمداد می‌شود و نزد آن‌ها نیز ارزش خاصی ندارد. آن‌ها اغلب سخن گفتن و نوشتن از این زندگی را به روزنامه‌نگاران واگذار کرده‌اند و خود را آنچنان که باید درگیر این زندگی نکرده‌اند.

علت این سکوت و همدستی میان جامعه‌شناسان دانشگاهی و غیردانشگاهی و دولت را می‌توان در دولتی‌شدن ذهن‌ها جستجو کرد که به نوعی همراهی ساختاری با ایده‌های دولت ختم می‌شود. اما مسئله این است که آیا خود جامعه‌شناسی نیز نمی‌تواند علت دیگر این موضوع باشد؟ آیا ایده‌ها و پیش‌فرض‌های موجود در این حوزه، و پذیرش آن‌ها از سوی جامعه‌شناسان، خود عامل مهمی در شیوه‌ی دیدن، طرز مواجهه با پدیدارها در جامعه، گزینش موضوع پژوهشی و همچنین در قابل اهمیت دانستن یا ندانستن یک موضوع نیست؟

درباره‌ی دیگری آستانه‌ای (مرزی)

پیش از پرداختن به نسبت میان «جامعه‌شناسی و دیگری» لازم است که نکاتی درباره‌ی فهم خود از دیگری بیان کنیم تا بلکه به شکل شفاف‌تری بتوانیم مباحث خود را دنبال کنیم.

به راستی وقتی از دیگری سخن می‌گوییم دقیقاً از چه چیزی سخن می‌گوییم؟ آیا دیگری تعریف‌پذیر است؟

آدورنو به نقل از نیچه می‌نویسد: «فقط مفهومی تعریف‌پذیر است که تاریخی ندارد» (آدورنو، ۱۴۰۰؛ ۴۷). و کیست که نداند این مفهوم (یعنی دیگری) مملو از ارجاعات تاریخی است و هرگز نمی‌توان آن را یک بار برای همیشه تعریف کرد. در اینجا بدون اینکه قصد داشته باشیم تعریفی از دیگری ارائه کنیم (که غیر به هیچ‌وجه تن به هیچ تعریفی نمی‌دهد)، قصد داریم به تمایز میان دیگری به مثابه صدا (آنچه بیشتر نزد باختین و برخی متفکران دیگر اهمیت دارد) و دیگری آستانه‌ای بپردازیم.

آیا «دیگری» خواندن فرد بی‌شناسنامه و صرفاً در نظر گرفتن او همچون صدایی متفاوت، حق مطلب را درباره‌ی او ادا می‌کند؟

ما تصور می‌کنیم که فرد بی‌شناسنامه را می‌توان همچون «دیگری» در نظر گرفت اما دشوار است که با همان کلمات و مفاهیم آشنا که در مباحث متفکرانی چون باختین (و حتی مید) برای گفتن از دیگری به کار رفته بتوان از او سخن گفت. اساساً فرد بی‌شناسنامه موضوع مباحث باختین نبوده است و دیگری در آراء او به واسطه‌ی صدا و جهان‌بینی متفاوت‌اش از «من» متمایز می‌شود و نه به خاطر داشتن یا نداشتن شناسنامه. «دیگری» مورد نظر مید و باختین در درون جامعه است (عضوی از یک جامعه است) و دستکم در زندگی روزمره موقعیتی آستانه‌ای و مرزی ندارد و این موضوع ساده شاید کلید فهم تمایز دیگری آستانه‌ای از دیگری مورد نظر آن‌ها باشد (باختین، ۱۳۹۱؛ مید، ۱۴۰۰). دیگری مورد نظر مید و باختین همچون عضوی از جامعه نگریسته می‌شود و انسانی در میان دیگر انسان‌هاست. اما فرد بی‌شناسنامه چند قدم پیش‌تر ایستاده است و گویی هنوز یک پا در درون جامعه و یک پا در بیرون آن دارد و انسانی ایستاده بر آستانه است که در وهله‌ی نخست مهم‌ترین مسئله‌اش یافتن امکانی برای وارد شدن به جامعه و دیده‌شدن به عنوان یک انسان است و نه مورد پذیرش قرار گرفتن صدا و جهان‌بینی‌اش همچون عضوی متفاوت از جامعه‌ای که از پیش در آن پذیرفته شده است. او موقعیتی مرزی و آستانه‌ای دارد و این موقعیت ویژه است که او را از هر صدای دیگری متمایز می‌کند. توجه به این موضوع بسیار مهم است و ما را به گفتن این نکته وامی‌دارد: اغلب کلمات و مفاهیمی که تا حال برای روشن شدن وضعیت دیگری یا گفتن از دیگری به کار رفته‌اند در اینجا آنچنان که باید کارآمدی ندارند؛ چراکه موقعیت فرد بی‌شناسنامه از اساس متفاوت است. برای شرح وضعیت او ما نیازمند

کلمات و مفاهیم تازه‌ای هستیم تا امکان اندیشیدن و مکالمه با او مهیا شود. کلمات و مفاهیم موجود نه توان گفتن از او را دارند و نه توان گفتن با او را. به سخن دیگر، با همان کلمات آشنا نمی‌توان از چهره‌ای ناآشنا سخن گفت.

در ادامه با اتکا به دو مفهوم «دیگری درونی» و «دیگری درونی - بیرونی» سعی خواهیم کرد به موقعیت فرد بی‌شناسنامه به‌مثابه یگری آستانه‌ای بپردازیم.

در جامعه‌ی امروز ایران، یک «دیگری درونی» (فرد شناسنامه‌دار) با صدا و نگاهی متفاوت وجود دارد و با وجود تمام محدودیت‌ها از حداقل حقوق مثل رفتن به مدرسه، گرفتن یارانه و... برخوردار است و یک «دیگری درونی - بیرونی» به تعبیری این دیگری دوم هم در درون جامعه است و هم در بیرون آن و به نوعی بر آستانه ایستاده است. ایرانی است اما از حقوق یک شهروند ایرانی برخوردار نیست، چرا که شناسنامه ندارد. این دومی همزمان «درونی - بیرونی» است و اساساً موقعیتش با دیگری داخلی متفاوت است و به همین دلیل نمی‌توان صرفاً با دیگری خواندن او موقعیت او را شفاف کرد. بی‌شناسنامه در حدها به سر می‌برد، در مرزها و نامگذاری او نیز باید متناسب با موقعیت او باشد. او درونی - بیرونی است. او نه کاملاً ساکن داخل است که اگر بود باید همچون دیگر شهروندان کشور از حداقل حقوق انسانی برخوردار می‌شد و نه به‌طور کامل بیرونی است. زبان و تاریخ مشترکی که با دیگر ایرانیان دارد او را به دیگر ایرانیان پیوند می‌زند و از طریق زبان و تاریخ مشترک پا به درون قلمرویی مشترک می‌گذارد و شناسنامه (این ابداع دولتی) او را از این قلمرو جدا می‌کند و بیرون می‌اندازد. مکان زندگی‌اش در داخل مرزهای ایران است اما فرم زندگی‌اش به‌هیچ‌وجه شباهتی حتی اندک به بسیاری از افراد داخلی که دیگری محسوب می‌شوند، ندارد. یکی از تفاوت‌های دیگری داخلی با دیگری درونی - بیرونی در نوع سکونت است. دیگری داخلی با وجود تمام مشکلاتی که دارد، دستکم ساکن یک جا (مکان) است اما دیگری درونی - بیرونی نه امکان سکونت در داخل را دارد و نه در بیرون را. گویی «جا» برای سکونت او وجود ندارد و در سکونتگاه‌های موقت اقامت دارد. او بی‌جاست، بدون جا و مکانی برای ایستادن، دیده شدن و زیستن. کاملاً بدیهی است که دیگری درونی هم در داخل وضعیتی لغزنده دارد و هر لحظه امکان بی‌جا شدن او هم وجود دارد اما دیگری درونی دستکم به عنوان صدایی در داخل با در دست داشتن شناسنامه پذیرفته شده است و از حداقل حقوق برخوردار است. دیگری درونی - بیرونی تقریباً هیچ حق و حقوق تعریف‌شده و مشخصی ندارد و نه تنها از جمع

زندگان بلکه از میان مردگانِ شناسنامه‌دار نیز رانده شده است، چراکه به قول یکی از همین بی‌شناسنامه‌ها: «مردن هم شناسنامه می‌خواهد.»

دیگری درونی - بیرونی، درست مثل دیگری درونی، ایرانی است، فرزند این سرزمین است و به زبانی از زبان‌های موجود در این قلمرو سخن می‌گوید و همین مهم‌ترین سندی است که او برای داخلی بودن (در واقع ایرانی بودن) خود در دست دارد اما شناسنامه ندارد و این سند برای دولت مهم‌تر از زبان اوست؛ چرا که دولت با ارجاع به آن وضعیت افراد را داوری می‌کند نه تاریخ و زبان مشترک. وجه تمایز مهم دیگر «دیگری درونی» با «دیگری درونی - بیرونی» این است که دیگری داخلی اغلب به دلیل تفاوت دیدگاه، سبک زندگی، فرهنگ، زبان یا حتی جنسیت یا مذهب متفاوت، «دیگری» قلمداد می‌شود اما موقعیت دیگری درونی - بیرونی صرفاً با تکیه بر مسائل فرهنگی قابل توضیح نیست.

گفتنی است که در زمان اجرایی شدن قانون سجل احوال عده‌ای به دلیل ترس از دست دادن اختیار و آزادی عمل از دریافت سجل احوال (شناسنامه) سر باز می‌زنند. در همان زمان برخی در پاسخ به این پرسش که چرا از دریافت سجل احوال سر باز می‌زنند، می‌گویند: «دولت ما را ثبت می‌کند و اختیار از دست ما می‌رود» (سپاهی و دیگران، ۱۳۹۸). همان‌طور که آشکار است، در آغاز یکی از مسائل مهم برای بسیاری از افراد فاقد شناسنامه که حال حیاتی آستانه‌ای دارند، همین بوده است: حفاظت از اختیار و هراس از تعرض حکومت. و برای حفظ آن، در مقابل دولت از خود مقاومت نشان داده‌اند. حال اما در وهله‌ی نخست آنچه برای فرد بی‌شناسنامه اهمیت دارد، بقاست و حیات او بیش از هر زمان دیگر در مخاطره است و نیازمند توجه دولت و جامعه. اکنون دیگری آستانه‌ای صرفاً به دلیل تفاوت دیدگاه طرد نمی‌شود بلکه به دلیل نداشتن شناسنامه از زندگی انسانی محروم می‌شود. دیگری درونی - بیرونی در وهله‌ی نخست درگیر بقاست و بعد فرهنگ و مسائل مربوط به آن. هویت دیگری داخلی به فرهنگ و زبان متفاوتش گره خورده است و دیگری است چرا که صدا و دیدگاهی متفاوت دارد. برای دیگری درونی - بیرونی اما مسئله نخست امکان سکونت در جهانی مشترک است. او این امکان را تا حد زیادی از دست داده است و برای ورود به این جهان مشترک می‌جنگد. او تقریباً زندگی‌ای مخفی دارد و می‌داند که تنها راه موجود برای ورود به عرصه‌ی عمومی و به دست آوردن حداقل فرصت‌ها برای زندگی در دست داشتن مدرکی به نام شناسنامه است. دیگری داخلی چنین امکانی را از پیش به دست آورده است. او فرصت‌هایی هرچند اندک را برای زندگی به دست آورده است و بخشی از

وضعیت موجود قلمداد می‌شود. اما دیگری درونی - بیرونی را هیچ سازمان و نهاد و دولتی نمی‌پذیرد. هیچ دولتی در هیچ جای جهان او را همچون شهروند و انسانی در میان دیگر انسان‌ها نمی‌پذیرد. او «جا» ندارد، جایی برای سکونت در جهان و این مهم‌ترین مسئله‌ی اوست. اما دیگری داخلی با چنین وضعیتی مواجه نیست. او در صورت افزایش فشار یا به خواست خود می‌تواند مهاجرت کند و در کشوری دیگر از حق و حقوقی انسانی برخوردار شود اما دیگری درونی - بیرونی چه؟ او را کدام دولت می‌پذیرد؟

مسئله‌ی دیگری درونی - بیرونی پذیرفته‌شدن به عنوان انسانی در میان دیگر انسان‌هاست اما دیگری درونی، به خاطر داشتن شناسنامه، کمتر از او درگیر این موضوع است و به نوعی درصد گسترش امکان‌ها و فرصت‌های خود در جامعه است و نه صرفاً پذیرفته‌شدن در جامعه. این احتمال وجود دارد که دیگری درونی نیز به دلیل فشارهای گوناگون از سوی جامعه یا دولت به درون قلمرو دیگری درونی - بیرونی رانده شود و از بسیاری از حقوق انسانی خود محروم شود. اما او همواره همچون یک ایرانی نگریسته می‌شود و تا مدت‌ها پس از تولد می‌تواند از خدمات بسیاری بهره‌بردارد. با این حال، میان دیگری درونی و دیگری درونی - بیرونی امور مشترکی هم وجود دارد. این دو در جامعه‌ای مبتنی بر تک‌گویی از زندگی مبتنی بر سخن محرومند. زندگی مبتنی بر سخن، همان‌طور که آرنست در کتاب «وضع بشر» از آن در اشاره به زندگی شهروندان در یونان باستان سخن می‌گوید، زندگی‌ای است که در آن، مسائل شهروندان از طریق سخن و گفتگو حل می‌شود و نه از طریق زور و خشونت (آرنست، ۱۴۰۰؛ ۶۹). سخن تک‌گویانه این شیوه از زندگی را به حالت تعلیق در می‌آورد و به نوعی سخن و زندگی مبتنی بر سخن را بی‌اعتبار می‌کند تا به جای آن نوعی زندگی مبتنی بر ترس و وحشت خلق کند، ترس و وحشت شهروندان از یکدیگر، ترس و وحشت شهروندان از «باهم بودن»، ترس و وحشت شهروندان از سخن گفتن. این وضعیت انسان‌ها و جامعه را متمایز می‌کند و روابط انسانی را با مشکلات فراوانی مواجه می‌کند. در این موقعیت ضدانسانی، تقریباً همه‌چیز علیه عمل، سخن، باهم بودن و ارتباط انسانی، همبستگی، تکثر و تفاوت عمل می‌کند. این وضعیت، انسان‌های جدا افتاده از هم تولید می‌کند، انسان‌هایی که گویی یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز خود از حیوانات را که همانا سخن گفتن است، فراموش می‌کنند و کمتر قادر به سخن گفتن با دیگری هستند. با توجه به چنین شرایطی شاید یگانه‌امکان دیگری درونی و دیگری درونی - بیرونی برای «باهم بودن» احیای شیوه‌ای از زندگی مبتنی بر سخن باشد. این دو از این طریق به انسان‌هایی سیاسی بدل

می‌شوند، به انسان‌هایی سخنگو که می‌توانند از طریق سخن نیز مسائل خود را حل کنند. در غیاب این امر هر یک را می‌توان حیوانی زحمت‌کش (اصطلاحی از هانا آرنت) دانست که صرفاً می‌تواند مصرف کند و به فکر خود و رفع نیازهای اولیه خود باشد، بدون اینکه به دیگری و باهم بودن و سخن گفتن بیندیشد (آرنت، ۱۴۰۰).

جامعه‌شناسی و دیگری

یکی از پرسش‌هایی که جامعه‌شناسان از آغاز شکل‌گیری جامعه‌شناسی با آن روبه‌رو بوده‌اند، این پرسش بوده است: موضوع جامعه‌شناسی چیست؟

جامعه‌شناسان نخستین برای مشروعیت بخشیدن به جامعه‌شناسی در میان دیگر علوم خود را ناگزیر می‌دیدند که به این پرسش پاسخی درخور بدهند تا بلکه از این طریق راهی برای پذیرش این علم نوپا و جدید در میان اهل نظر پیدا کنند. بنابراین، از همان آغاز، این پرسش یک پرسش ضروری در جامعه‌شناسی تلقی شد و تقریباً همه‌ی جامعه‌شناسان نخستین به نوعی پاسخی به این پرسش داده‌اند.

از همان آغاز شکل‌گیری جامعه‌شناسی پرسش از چیستی چیزها و پدیده‌ها (که ظاهراً گویا این دغدغه از حوزه‌ی فلسفه به جامعه‌شناسی منتقل شده است) به موضوعی مهم بدل شد و پرسش از چیستی جامعه‌شناسی و موضوع آن، به نوعی ریشه در این دغدغه‌ی فلسفی - جامعه‌شناختی دارد. دورکیم در کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی» می‌نویسد: «هر تحقیق علمی به گروه خاص از پدیده‌ها می‌پردازد که تعریف مشترکی دارند بنابراین اولین گام جامعه‌شناس باید تعریف چیزهایی باشد که بدان‌ها می‌پردازد تا ما و همچنین خود او دقیقاً بدانیم موضوع مطالعه چیست. این تعریف موضوع شرط اول و مطلقاً لازم هر برهان و اثباتی است» (دورکیم، ۱۳۹۸؛ ۶۴). او در ادامه می‌گوید: «برای عینی بودن تعریف باید پدیده را به وضوح به عنوان تابعی از ویژگی‌های ذاتی آن بیان کرد نه تصویری ذهنی. تعریف باید پدیده را بر طبق عناصر لاینفک ذاتی آن مشخص کند نه متناسب با تطبیق آن با تصویری کم و بیش ناب» (دورکیم، ۱۳۹۸؛ ۶۴).

پس از دورکیم بسیاری از جامعه‌شناسان خود را موظف می‌دانستند که با تعریف چیزهایی که به آن‌ها می‌پرداختند کار خود را آغاز کنند و به طور مثال بسیاری از آن‌ها کوشش کردند که پاسخی روشن به این پرسش که موضوع جامعه‌شناسی چیست؟ بدهند. پاسخ به این پرسش

آنقدر مهم و بااهمیت بود که نوربرت الیاس کتابی نوشت با عنوان «چیستی جامعه‌شناسی» و در آن سعی کرد تا به این پرسش اولیه پاسخ دهد (الیاس، ۱۳۹۸).

این گرایش (گرایش به تعریف پدیده‌ها) در جامعه‌شناسی ایران نیز وجود دارد و این را می‌توان در پروپوزال‌ها و قالبی که برای نوشتن هر پروپوزال در نظر گرفته می‌شود، مشاهده کرد و این به نوعی کوششی برای تهی کردن تاریخ از وجود پدیده‌هاست.

دورکیم همچنین در کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی که کوششی است برای متمایز کردن جامعه‌شناسی از فلسفه و روانشناسی و دیگر حوزه‌ها به نوعی موضوع جامعه‌شناسی را واقعیت‌های اجتماعی قلمداد می‌کند و به روش مطالعه‌ی واقعیت‌های اجتماعی می‌پردازد. دورکیم در این کتاب چندین هدف را دنبال می‌کند:

۱. متمایز کردن علم جامعه‌شناسی از علوم دیگر با پیش کشیدن مفهومی به نام واقعیت اجتماعی ۲. شرح ویژگی‌های واقعیت اجتماعی ۳. شیوه‌ی مطالعه‌ی آن.

او با نقد رویکردهای اراده‌گرایانه و انسان‌مدارانه و کنار گذاشتن آن‌ها از حوزه‌ی جامعه‌شناسی در پی متمایز کردن این علم از روانشناسی و فلسفه است.

در واقع دورکیم واقعیت اجتماعی را امری بیرونی، مستقل و الزام‌آور تلقی می‌کند و در فصل «قواعد مشاهده واقعیت اجتماعی» عنوان می‌کند که آن را باید همچون شیء در نظر گرفت (دورکیم، ۱۳۹۸؛ ۵۸). هدف او نیز از این کار کشف قوانین واقعیت اجتماعی است و برای رسیدن به این هدف در همان آغاز بیان می‌کند که باید تأملات، مفاهیم و تصورات خود را که بین ما و شیء قرار دارند، کنار بگذاریم تا به جای بیان تصور خود از واقعیت به خود واقعیت بپردازیم. او معتقد است که تا پیش از او دیگر جامعه‌شناسان بیشتر به مفاهیم و کمتر به اشیاء پرداخته‌اند. او در این زمینه به طور مشخص به نقد کنت و اسپنسر می‌پردازد و می‌گوید که موضوع اصلی جامعه‌شناسی کنت «پیشرفت انسان در طول زمان است» (دورکیم، ۱۳۹۸؛ ۵۱). به عبارتی می‌توان گفت که موضوع جامعه‌شناسی کنت نوع انسان است و تحول این انسان در طول تاریخ. دورکیم «مشاهده کنت از پیشرفت تاریخی» را نشأت گرفته از تصور کنت درباره آن پیشرفت می‌داند و دلایلی هم برای گفته‌ی خود اقامه می‌کند که با توجه به اینکه شرح این اختلاف موضوع اصلی بحث ما در اینجا نیست از ذکر آن دلایل صرف‌نظر می‌کنیم. با این حال، می‌توان این نکته را نیز به بحث دورکیم درباره‌ی جامعه‌شناسی کنت اضافه کرد: از آنجا که موضوع جامعه‌شناسی کنت نوع انسان است و به تعبیر نوربرت الیاس نوع انسان برای کنت «بیشتر به

معنای مترادفی برای «انسانیت» است و انسانیت نیز برای وی هم‌معنا با جامعه بود» (الیاس، ۱۳۹۲؛ ۷۰). در واقع آنچه اهمیت ویژه‌ای نزد کنت دارد و آن را موضوع جامعه‌شناسی قلمداد می‌کند نوع انسان است و نه انسان‌ها. به تعبیر دیگر، مسئله‌ی مهم برای او توجه به تفاوت میان انسان‌ها نیست بلکه نگاه او به سرشت مشترک انسان‌هاست. با توجه به این موضوع می‌توان گفت که نخستین طرد شده از جامعه‌شناسی کنت «دیگری» است. به هر روی، دورکیم در ادامه بحث خود از اسپنسر سخن می‌گوید و معتقد است که او به جای انسان، جوامع را موضوع کار خود قرار داد. با این حال بیان می‌کند که اسپنسر با تعریفی که از جامعه ارائه می‌دهد از آنچه قصد سخن گفتن درباره‌ی آن را دارد فاصله می‌گیرد و به تصویری که از جوامع دارد نزدیک می‌شود. بنابراین، بنا به گفته‌ی دورکیم، اسپنسر نیز تصورات خود از جامعه را موضوع مطالعه خود قرار می‌دهد و نه واقعیت جوامع را (دورکیم، ۱۳۹۸؛ ۵۳).

اسپنسر بر این باور است که جامعه بدون همکاری شکل نمی‌گیرد و ریشه‌ی شکل‌گیری جامعه را به نوعی همکاری می‌داند و بر همین اساس «جوامع را بر حسب ماهیت شیوه‌ی غالب همکاری به دو دسته (صنعتی و نظامی) تقسیم می‌کند». به تعبیر دورکیم: «این تمایز فکر اصلی او برای جامعه‌شناسی است» (دورکیم، ۱۳۹۸؛ ۵۳). با این حال، دورکیم معتقد است که اسپنسر نخست می‌بایست تمام تجلی‌های زندگی جمعی را مطالعه می‌کرد و نشان می‌داد که آن‌ها «شکل‌های مختلف همکاری هستند»، سپس چنین تعریفی ارائه می‌داد. بنابراین، او نتیجه می‌گیرد که در کار اسپنسر نیز «تصور خاصی از واقعیت جایگزین آن واقعیت شده است. آنچه بدین نحو تعریف شده است جامعه نیست بلکه فکر اسپنسر درباره آن است» (دورکیم، ۱۳۹۸؛ ۵۳). همان‌طور که بیان شد دورکیم هم کنت و هم اسپنسر را به این دلیل که تصور خود از واقعیت را و نه خود واقعیت را موضوع جامعه‌شناسی و کار خود قرار داده‌اند مورد نقد قرار می‌دهد و کار آن‌ها را ایدئولوژیک قلمداد می‌کند. به نوعی او بیان می‌کند که تنها آنگاه که واقعیت همچون شیء در نظر گرفته شود و تصور خود را در زمان مشاهده شیء کنار بگذاریم، قادر خواهیم بود به شکل علمی به آن بپردازیم. دورکیم خود را نخستین جامعه‌شناسی می‌داند که موضوع اصلی جامعه‌شناسی را نه تنها به درستی درک کرده است بلکه به شکلی دقیق به آن پرداخته است.

موضوع دیگری که در اینجا اشاره به آن ضرورت دارد این است که به نوعی از نظر دورکیم هدف علم جامعه‌شناسی مطالعه‌ی دقیق قوانین حاکم بر واقعیت (شیء) است. این موضوع در

جایی بیشتر آشکار می‌شود که دورکیم می‌نویسد: «قواعد اخلاقی است و نه دید سطحی ما از آن‌ها که موضوع مطالعه علم را تشکیل می‌دهد درست مانند موضوع مطالعه فیزیک که شامل اجسام فیزیکی واقعی است و نه تصویری که مردم عادی از آن دارند» (دورکیم، ۱۳۸۹؛ ۵۵). او در جای دیگری می‌نویسد: «بخش نظری اخلاق تقلیل یافته به چند بحث درباره مفهوم وظیفه و خیر و حق است. اما این نوع تأملات انتزاعی تشکیل‌دهنده علم به معنی واقعی کلمه نیست چه هدف آن نیست که مشخص کند قانون اخلاق عالی واقعاً چیست بل هدف این است که تعیین کند چه باید باشد» (دورکیم، ۱۳۸۹؛ ۵۵).

در اینجا دستکم دو موضوع روشن می‌شود: نخست اینکه علم جامعه‌شناسی علمی نظیر فیزیک است و موضوع آن نیز همچون موجودی بی‌جان (شیء) است. از طرف دیگر، قوانین و قواعد حاکم بر شیء است که در این قلمرو اهمیت دارد و موضوع جامعه‌شناسی همان قواعد و قوانین است. موضوع دیگر اینکه برتری بخشیدن به فهم جامعه‌شناس (یا اهل علم در کل) در مقابل فهم «مردم عادی» است. هم موضوع نخست و هم نکته دوم نشان می‌دهد که در اینجا نیز «دیگری» صرفاً موضوع سخن است و نه هم‌سخن. در اینجا جامعه‌شناس گویی همچون شخصی معرفی می‌شود که قادر است به تنهایی حقیقت را کشف و درک کند و تنها اوست که همچون فیزیک‌دان به حقیقت دسترسی مستقیم دارد و «مردم عادی» به دلیل داشتن دید سطحی و ناتوانی در تمایز قائل شدن میان احساسات و عواطف و تصورات خود و موضوع علمی، در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارند و شاید می‌توان گفت به همین دلیل نمی‌توانند هم‌سخن جامعه‌شناس باشند. آن‌ها فقط می‌توانند موضوع سخن او باشند یا نهایتاً شنونده‌ای ناآگاه که با گوش سپردن به جامعه‌شناس می‌توانند قدری آگاهی به دست بیاورند.

در این جهان سلسله‌مراتبی و نابرابر چگونه گفتگو، ارتباط و ملاقات کردن با یکدیگر ممکن می‌شود؟

جهانی که دورکیم ترسیم می‌کند، جهانی است که **دیگری** ناتوان از پا گذاشتن به درون آن است و جایی برای سکونت در چنین جهانی ندارد. دورکیم نیز همچون کنت در جستجوی «نظم» حاکم بر پدیده‌ها یا همان قوانین حاکم بر آن‌هاست و به نوعی می‌توان گفت که یکی از پیامدهای نظری چنین رویکردی نادیده گرفتن امکان‌های بالقوه‌ای است که پدیده با خود حمل می‌کند. بیرون راندن امکان‌های بالقوه‌ی پدیده از حوزه‌ی جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی را به

سطحی تقلیل می‌دهد که گویی تنها رسالتش پرداختن به نظم است و نه چگونگی شدن پدیده‌ها که آدورنو نیز در کتاب مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی از آن سخن می‌گوید (آدورنو، ۱۴۰۰). کنت معتقد بود که جامعه‌شناسی هم باید به ایستایی اجتماعی (ساختارهای اجتماعی) بپردازد و هم به پویایی اجتماعی (تغییر اجتماعی). اما او نهایتاً در هر دو حوزه (یعنی ایستایی و پویایی) در جستجوی قوانین زندگی اجتماعی بود (ریترز، ۲۰۱۰، ۱۵). کنت با اینکه معتقد بود که دو اصل ضروری یعنی نظم و پیشرفت یا همان پویایی و ایستایی بر جامعه حاکم‌اند، وظیفه‌ی خود می‌دانست که در مقام جامعه‌شناس به این دو حیطة در جامعه‌شناسی خود بپردازد؛ همان‌طور که آدورنو نیز به درستی اشاره می‌کند، نهایتاً «مسئله‌ای که او مطرح می‌کند این است که چگونه باید مهار عنصر پویایی را در دست گرفت» (آدورنو، ۱۴۰۰؛ ۲۸). آدورنو معتقد است که از همان آغاز، جامعه‌شناسی «همواره عنصری تکنوکراتیک در خود داشته است، چیزی شبیه مهندسی اجتماعی» (آدورنو، ۱۴۰۰؛ ۲۸).

تلاش برای کشف قوانین و قواعد و الگوهای حاکم بر جامعه خواه ناخواه ما را درگیر کوششی بی‌پایان برای پیش‌بینی‌پذیر کردن امور، کنترل و مدیریت جامعه با اتکا به قواعد و قوانین کشف‌شده‌ی حاکم بر پدیده‌ها خواهد کرد. در این وضعیت ایده‌هایی همچون کارآیی، کارکرد، مفید بودن و مهندسی اجتماعی اهمیت پیدا می‌کند و به تعبیر آدورنو در آغاز هدف جامعه‌شناسی «همچون علوم طبیعی... تحلیل واقعیت موجود بر مبنای عناصری مشخص و سپس ارائه‌ی پیش‌بینی بود. در چنین معنایی جایی برای ایده‌ی خودانگیختگی یا تغییر رادیکال وجود نداشت» (آدورنو، ۱۴۰۰؛ ۲۸). به راستی دیگری در چنین موقعیتی چه سرنوشتی خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد که دیگری همچون موجودی پیش‌بینی‌ناپذیر و مبهم یا باید به موجودی پیش‌بینی‌پذیر و شفاف بدل شود که در این صورت دیگر نمی‌توان او را دیگری خطاب کرد یا به تمامی حذف و طرد خواهد شد. در هر حال نتیجه یکی است: حذف دیگری.

امر خودانگیخته‌ای که آدورنو به آن اشاره می‌کند، فقط انقلاب یا آینده نیست. «دیگری» نیز موجودی پیش‌بینی‌ناپذیر، مبهم و کشف‌نشده است. دیگری نیز سرزمینی بکر است و به همان اندازه که آینده و انقلاب خودانگیخته و پیش‌بینی‌ناپذیر هستند، او نیز چنین است. بنابراین، وقتی موضوع جامعه‌شناسی را صرفاً محدود به واقعیت‌های اجتماعی می‌کنیم، به شکل دیگری در حال بازگو کردن این موضوع هستیم که تمام آن نیروها و توان‌هایی که بیرون از نظم موجود هستند، بیرون از جامعه‌شناسی قرار می‌گیرند و موضوع بحث جامعه‌شناس نیستند.

دورکیم معتقد بود که واقعیت‌هایی در جامعه وجود دارد که پیش از تولد هر یک از ما وجود داشته‌اند و خود را بر نگاه ما تحمیل می‌کنند و متکی به اراده‌ی ما نیز نیستند. آن‌ها وجود مستقلی دارند. این واقعیت‌های اجتماعی به اراده‌ی ما تغییر نمی‌کنند، همان‌طور که به اراده‌ی ما پدید نیامده‌اند و در برابر ما از خود مقاومت نشان می‌دهند، به گونه‌ای که هر بار تلاش می‌کنیم خود را از قید آن‌ها خلاص کنیم، مقاومت‌شان را احساس می‌کنیم (دورکیم، ۱۳۸۸؛ ۵۹). همان‌طور که اشاره شد، او موضوع جامعه‌شناسی را همین واقعیت‌های اجتماعی می‌داند. در گام نخست او معتقد است که جامعه‌شناس باید خود را از قید و بند پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های خود نسبت به شیء رها کند. قدم بعدی «باید تعریف چیزهایی باشد که بدان‌ها» پرداخته می‌شود (این موضوع همانند یک اصل پوزیتویستی دستکم در دانشگاه‌های ایران هنوز هم اصلی پذیرفته شده است). به نظر می‌رسد مسیری که دورکیم برای جامعه‌شناسی و جامعه‌شناس طراحی می‌کند، مسیری است برای رسیدن به ذات یا جوهر چیزها. به نوعی می‌توان گفت هر کوششی برای تعریف پدیده‌ها همزمان کوششی برای رسیدن به ذات پدیده‌ها هم هست. تعریف کردن پدیده‌ها در آغاز کار معنای دیگری هم دارد و آن این است که باید پدیده را صرفاً به آنچه هست تقلیل دهیم و «آینده» را از وجود آن تهی کنیم. آیا تعریف کردن پدیده جز تهی کردن این امکان از وجود پدیده است؟ بدون نادیده گرفتن و حذف کردن امری که هنوز رخ نداده است اما امکان رخ دادن آن در آینده وجود دارد (و این از ظرفیت‌های هر پدیده است که باید در نظر گرفته شود).

بدون تخلیه کردن آینده از وجود پدیده چگونه می‌توان چیزی را تعریف کرد؟ به راستی که فقط می‌توان «شیء» را تعریف کرد؛ چرا که شیء به تمامی شکل گرفته است و تمام امکان‌های بالقوه‌ی خود را برای چیز دیگر شدن از دست داده است. شیء تمام شده است و راهی به بیرون از آنچه هست ندارد. شیء نمی‌تواند به چیزی که نیست بدل شود. در او توان بالقوه‌ای برای چیز دیگر شدن یافت نمی‌شود. بنابراین می‌توان آن را تعریف کرد. اما آدمی یا جامعه چه؟ آیا این دو نیز تمام امکان‌های خود را مصرف کرده‌اند و دیگر توان بالقوه و کشف‌نشده‌ای در این دو نیست؟ با توجه به سخنان دورکیم درباره‌ی موضوع جامعه‌شناسی و ویژگی‌های آن، و همچنین گفته‌های او درباره‌ی شیوه‌ی بررسی واقعیت اجتماعی که پیش‌تر از آن نیز سخن گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که امر تعریف‌ناپذیر خواه‌ناخواه در قلمرویی که او برای جامعه‌شناسی مشخص می‌کند جایی ندارد و دیگری آستانه‌ای همان امر تعریف‌ناپذیر است.

دورکیم می‌نویسد: «کوشش عمده جامعه‌شناس باید معطوف به کشف ویژگی‌های متفاوت محیط انسان باشد» (دورکیم، ۱۹۸۲؛ ۱۳۶). در این جمله دو واژه‌ی کلیدی وجود دارد که پرده از مسائل مهمی برمی‌دارند: یکی کشف و دیگری انسان. منظور از کشف کردن، آشکار کردن چیزی است که از پیش در «محیط انسان» موجود است و وظیفه‌ی جامعه‌شناس این است که از طریق مشاهده‌ی دقیق پدیده آن امر ناآشکار را آشکار کند. موضوع مهم دیگر در کلام دورکیم اشاره او به «محیط انسان» است. توجه به این موضوع اهمیت فراوانی در فهم رویکرد دورکیم دارد. دورکیم روش تبیین کنت و اسپنسر را غایت‌شناختی و روانشناختی قلمداد می‌کند و معتقد است که این دو «منشأ تحول اجتماعی» را در سرشت روانی انسان جستجو می‌کنند. با این حال، مسئله‌ی دورکیم، به عکس کنت صرفاً «پیشرفت انسان در طول زمان» نیست و به جای طبیعت انسان (که موضوعی مهم برای کنت است)، «محیط انسان» را موضوع بررسی خود و به طور کلی موضوع اصلی جامعه‌شناسی قلمداد می‌کند. همان‌طور که آشکار است یکی از طبیعت نوع انسان سخن می‌گوید (کنت) و دیگری از محیط انسان (دورکیم) و این یعنی اینکه مسئله‌ی مهم برای دورکیم و کنت، «انسان» است و نه «انسان‌ها» چرا که در جستجوی کشف قوانین، کشف قوانین حاکم بر زندگی بشر. حتی می‌توان گفت نه «انسان» بلکه این طبیعت انسان و محیط انسان است که اهمیت بیشتری نسبت به انسان دارد. بنابراین، با توجه به مباحث طرح شده، این بحث قدیمی که آیا دورکیم در آراء خود به فرد یا جامعه اهمیت بیشتری داده است، جز اتلاف وقت معنای دیگری ندارد. نگاه دورکیم در آنچه از زبان او درباره‌ی وظیفه جامعه‌شناس و جامعه‌شناسی نقل شد آنچنان گویاست که مانع هرگونه بحث اضافی در این باره می‌شود. او موضوع جامعه‌شناسی را کشف ویژگی‌های محیط انسان می‌داند و وقتی که از «انسان» نیز سخن می‌گوید از نوع انسان سخن می‌گوید. او از یک انسان مشخص (از تو) که زبان و فرهنگ خاص و منحصربه‌فردی دارد و جای ویژه‌ای در جامعه اشغال کرده است، سخن نمی‌گوید. به سخن دیگر، او از انسان سخن می‌گوید و نه از انسان‌ها. در اینجا انسان‌ها به محیط تقلیل داده می‌شوند و در آن محو می‌شوند.

اشاره به این نکته نیز ضروری است که از نظر ما انتخاب کلمه‌ی محیط (محیط انسان) از سوی دورکیم از سر تصادف نبوده است. او به انحاء مختلف تأکید می‌کند که موضوع جامعه‌شناسی واقعیت اجتماعی است و واقعیت اجتماعی، شیء است و مستقل از وجود انسان

است. پرداختن به اشیاء پرداختن به همان موجودات فاقد عالم است؛ چرا که نه حیوانات و نه اشیاء هیچ‌یک عالمی ندارند.

آنچه در نگاه دورکیم، کنت و اسپنسر غایب است، فضایی برای حضور «دیگری» است. با این حال، فقط جامعه‌شناسانی چون کنت و دورکیم و اسپنسر نیستند که «دیگری» را به جامعه‌شناسی راه نمی‌دهند بلکه جامعه‌شناس مهم دیگری همچون مارکس نیز چنین می‌کند و دستکم در این زمینه تفاوتی میان او و دیگر جامعه‌شناسان اشاره شده نیست.

ریمون آرون در کتاب «مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی» می‌گوید در اغلب مواقع منظور «مارکس از ایدئولوژی، آگاهی دروغین یا تصور دروغین یک طبقه اجتماعی از وضعیت خودش و از کل جامعه است» (آرون، ۱۳۸۷؛ ۲۲۳). آرون در نقد نگاه مارکس به ایدئولوژی بیان می‌کند که اگر به ناچار بپذیریم که ایدئولوژی، آگاهی کاذب است و عامل این آگاهی دروغین طبقه است، این دریافت از ایدئولوژی دو اشکال دارد: «اگر طبقه‌ای به تبع موقعیت خویش، تصویری دروغین از جهان داشته باشد، چگونه فردی می‌تواند خود را از زنجیر اوهام یا این آگاهی دروغین آزاد سازد؟ و از سوی دیگر، اگر همه طبقات، طرز تفکر ناقص و جانبدارانه داشته باشند، دیگر حقیقتی باقی نخواهد ماند.» و به قول اسنایدر، اگر حقیقتی وجود نداشته باشد چگونه باید قدرت را نقد کرد؟ (سلطانی، ۱۳۹۹؛ اسنایدر، ۲۰۱۹؛ ۳۶).

با این حال، این نگاه به ایدئولوژی فقط مختص به مارکس نیست و پل ریکور در مقاله‌ی «احیای معنا یا کاهش توهم»، نگاه مارکس، فروید و نیچه را به «آگاهی» همانند می‌داند. او در این مقاله می‌نویسد: «آن‌ها اساساً مصمم‌اند که کل آگاهی را آگاهی کاذب بدانند. از این‌رو، هر یک به شیوه‌ای متفاوت، مجدداً به مسئله‌ی شک دکارتی بازمی‌گردند و آن را درباره اساس فلسفه دکارتی به کار می‌گیرند. فیلسوفی که در مکتب دکارت تعلیم دیده است می‌داند که می‌توان درباره همه چیز شک کرد و اشیاء همان نیستند که نشان می‌دهند: ولی شک نمی‌کند که آگاهی همان است که خود را به خود نشان می‌دهد: در آگاهی، معنا و آگاهی از معنا بر هم منطبق‌اند. از زمان مارکس، فروید و نیچه این مسئله هم مورد شبهه قرار گرفته است» (ریکور؛ ۱۳۸۵). پل ریکور معتقد است که «آنچه مارکس می‌خواهد آزادکردن پراکسیس است از طریق فهمیدن ضرورت، ولی این آزادسازی از «بصیرت آگاه» که پیروزمندان به اسطوره‌سازی آگاهی کاذب ضدحمله می‌کند جدایی‌ناپذیر است. آنچه نیچه می‌خواهد افزایش قدرت آدمی و احیای قدرت اوست: اما معنای اراده‌ی معطوف به قدرت باید با تأمل در کشف رمزهای «ابرمرد» و «بازگشت

جاودان» و «دیونوسوس» انجام گیرد: مفاهیمی که بدون آن‌ها قدرت موردنظر وجود دارد ولی فقط خشونت است دنیوی. آنچه فروید می‌خواهد این است که انسانی که مورد تحلیل روانی قرار می‌گیرد با درک معنایی که برایش بیگانه بوده است قلمرو آگاهی‌اش را وسعت بخشد و بهتر زندگی کند و در نهایت کمی آزادتر باشد و در صورت امکان شادتر زندگی کند» (ریکور، ۱۳۸۵). بنابراین، می‌توان گفت که در اینجا ما با دو گروه مواجه هستیم: گروهی آگاه از وضعیت خود و گروهی فریب‌خورده و ناآگاه که در درک موقعیت خود عاجزند. در چنین فضایی رسالت روشنفکر چه می‌تواند باشد جز آگاهی‌بخشیدن به جماعت ناآگاه؟

باومن معتقد است که «جامعه‌شناسی نه‌تنها به مثابه‌ی نظریه و رشته‌ی مدرسان مدرنیته رشد کرد، بلکه جهان‌بینی بنیادی آن، دستگاه و تجهیزات مفهومی آن، و راهبرد آن همگی با کردوکارها و جاه‌طلبی‌های مدرنیته گره خورده بود» (باومن، ۱۳۹۶؛ ۱۲۰). او می‌نویسد: «روایت جامعه‌شناسی از همان آغاز (اگر بخواهیم اصطلاح باختین را به کار بریم) تک‌گویانه بود» (باومن، ۱۳۹۶؛ ۱۵۶). به تعبیری، از همان آغاز در جامعه‌شناسی، دیگری نه همچون هم‌سخن بلکه به موضوع سخن تبدیل شد و از آنجا که معرفت او با معرفت علمی فاصله داشت، به مثابه فردی با آگاهی و جهان‌بینی‌ای خاص خود نگریسته نمی‌شد. دیگری اساساً یا بیگانه‌ای بالقوه خطرناک یا ناآگاه و جاهلی بود که باید از طریق آموزش و با اتکا به معیارهایی عام و مطلق که فرهیختگان کشف کرده بودند، هدایت می‌شد. گویی این جامعه‌شناسی تنها یک سوژه را به رسمیت می‌شناخت و آن هم کسی نبود جز خود جامعه‌شناس. هر کس دیگری شئی در میان دیگر اشیاء بود که موضوع سخن جامعه‌شناس بود نه هم‌سخن او. بنابراین، باومن معتقد است که «این جامعه‌شناسی که می‌خواست ابزاری برای اصلاحات دموکراتیک باشد خود دموکراتیک نبود. این جامعه‌شناسی دستاورد قدرت‌های موجود در جامعه را داده‌هایی عینی و واقعیت‌های بی‌چون‌وچرا تلقی کرده و پیشاپیش معنای «کاستی»، «انحراف» یا «اخلاق اجتماعی» را می‌دانست و بی‌چون‌وچرا بر حق مدیران فرآیندهای اجتماعی در تعیین تمایز میان درست و نادرست، هنجار و انحراف صحّه می‌گذاشت؛ به نحوی که این واقعیت که تمایزهای یادشده در واقع وضع شده‌اند و محصول مدیریت یا گفتگوی غلط هستند همچنان پوشیده می‌ماند» (باومن، ۱۳۹۶؛ ۱۵۶). او در جای دیگری می‌نویسد: «درست مثل کلیسا که باید رمه‌ی خویش را به منزله‌ی جماعتی از گناهکاران تعریف می‌کرد، علوم اجتماعی مدرن نیز باید افراد تحت تولیت خویش را به صورت جمعی از جاهلان تعریف می‌کرد» (باومن، ۱۳۹۶؛ ۲۱۹).

او به نوعی بر این باور است که «اجماع ارتدوکس» (اصطلاحی که آنتونی گیدنز مطرح ساخته) جامعه‌شناسی مدرن بر پایه‌ی فرض مشترک آگاهی کاذب بنا شد» (باومن، ۱۳۹۶؛ ۲۱۹). از نظر او، مارکس، وبر و دورکیم به‌رغم اختلاف‌های نظری فراوان در یک نقطه به هم می‌رسند. به واقع هیچ‌یک از آن‌ها معرفت عامیانه را همچون شکلی از آگاهی قابل اعتنا در نظر نمی‌گرفتند. این نگاه به آگاهی و معرفت عامیانه خواه‌ناخواه پیامدهایی دارد و یکی از پیامدهای آن، برتری بخشیدن به معرفت علمی در مقابل انواع دیگر معرفت است و معرفت عامیانه را در مرتبه‌ای پایین‌تر از معرفت علمی قرار می‌دهد و در چنین فضای سلسله‌مراتبی و نابرابری مکالمه ممکن نیست. به زبان باختین، مکالمه در فضایی نابرابر رخ نمی‌دهد و از طرف دیگر، گفتگو همواره نیازمند دو سوژه است، دو سوژه‌ی سخنگو. در اینجا اما فقط یک سوژه‌ی سخنگو وجود دارد و آن نیز جامعه‌شناس یا دانشمند است و این امر خواه‌ناخواه «دیگری» را به موضوع سخن جامعه‌شناس بدل می‌کند نه هم‌سخن او. تک‌گویی جامعه‌شناسی مدرن ریشه در همین امر دارد: بدل کردن دیگری به موضوع سخن. وجود چنین گرایشی در جامعه‌شناسی مدرن است که ما را بر آن داشت که برای فهم علت بی‌توجهی به دیگری در جامعه‌شناسی ایران به مطالعه‌ی آثار برخی جامعه‌شناسان مدرن بپردازیم.

نتیجه‌گیری

نگاهی به تحقیقات انجام شده از سوی جامعه‌شناسان ایرانی در چند دهه‌ی اخیر پرده از موضوعی مهم برمی‌دارد: مسئله اجتماعی برای بسیاری از جامعه‌شناسان ایرانی به معنی «مسئله‌ی انسان شناسنامه‌دار» و جامعه به معنای اجتماعی از انسان‌های شناسنامه‌دار است. بنابراین، گویی به‌جز پرداختن به مسائل این جامعه (اجتماع انسان‌های شناسنامه‌دار) هیچ مسئله‌ی دیگری یا وجود ندارد یا اگر هم وجود دارد آنچنان که باید اهمیت ندارد که مورد توجه اندیشمندان دانشگاهی و غیردانشگاهی قرار بگیرد.

دولت مدرن در ایران با ابداع شناسنامه و اقداماتی که در جهت ثبت این سند انجام داد، مقدمات پیدایش دوگونه انسان را فراهم کرد: انسان طبیعی و انسان غیرطبیعی، شهروند و ناشهروند. یکی از این دو انسان (شهروند) در جامعه است و آن دیگری به‌طور همزمان درون و بیرون آن. دیگری گویی در برزخی که دست‌ساز دولت است سکونت دارد. او نه می‌تواند به تمامی وارد قلمرو شهروندان شود و یکی از آن‌ها شود و نه می‌تواند به تمامی از قلمرو آن‌ها خارج شود.

دیگری آستانه‌ای (انسان بدون شناسنامه) به دلیل در دست نداشتن شناسنامه همچون عضوی از جامعه تعریف نمی‌شود و نداشتن شناسنامه او را برای دولت و جامعه به انسانی نامرئی بدل کرده است (گفتنی است که در جهان امروز، در دست داشتن اوراق هویت به یکی از الزامات انکارناپذیر زندگی تبدیل شده است. با این حال، مسئله این است که از علمی همچون جامعه‌شناسی، پیش از هر چیز، انتظار می‌رود که نخست وجود چنین افرادی را به رسمیت بشناسد و سپس، در صورت امکان، راهکارهایی برای حل مسائل آنان ارائه دهد. این در حالی است که در شرایط کنونی، این افراد اغلب نادیده گرفته می‌شوند و تاکنون کمترین توجه را در میان جامعه‌شناسان به خود جلب کرده‌اند). گویی انسان بی‌شناسنامه گناهی نابخشودنی مرتکب شده است و نادیده گرفتن او در چند دهه‌ی اخیر از سوی جامعه‌شناسان ایرانی پاسخی است به سرکشی او نسبت به نظم موجود در جامعه.

در مقاله‌ی حاضر علت سکوت جامعه‌شناسان ایرانی درباره‌ی زندگی فرد بی‌شناسنامه (دیگری آستانه‌ای) مورد بحث قرار گرفته است. این سکوت پیش از آنکه سکوت جامعه‌شناسان ایرانی نسبت به دیگری تلقی شود، باید سکوت جامعه‌شناسی در برابر زندگی دیگری قلمداد شود. این مطالعه نشان می‌دهد که مهم‌ترین مسئله برای جامعه‌شناسی مسلط از آغاز پیدایش آن، کشف قوانین و قواعد ثابت و تکرارشونده بوده است و به همین دلیل می‌توان گفت که این جامعه‌شناسی همواره سخنی درباره‌ی نظم بوده و نخستین رانده شده از این قلمرو نیز همانا دیگری بوده است.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۷). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی باقر پرهام، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- آدورنو، تئودور (۱۴۰۰). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی، ترجمه سائرا رفیعی، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، چاپ سوم.
- آرنت، هانا (۱۴۰۰). وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر ققنوس، چاپ نهم.
- الیاس، نوربرت (۱۳۹۲). چیستی جامعه‌شناسی، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران، نشر جامعه‌شناسان، چاپ اول.
- بوردیو، پیر (۱۳۹۳). نظریه کنش، ترجمه مرتضی مردیپناه، تهران، نشر نقش و نگار، چاپ پنجم.
- بوردیو، پیر (۱۳۹۷). درباره‌ی دولت، ترجمه سروش قرائی، تهران، نشر مولی، چاپ اول.

- باومن، زیگمونت (۱۳۹۸). مدرنیته و یهودی‌کشی، ترجمه حسن حسینی کلجاهی.
- باومن، زیگمونت (۱۳۹۶). اشارت‌های پست‌مدرنیته، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر ققنوس، چاپ چهارم.
- باختین، میخائیل (۱۳۷۳). سودای مکالمه، خنده، آزادی، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، تهران، نشر چشمه، چاپ اول.
- باختین، میخائیل (۱۳۹۱). تخیل مکالمه‌ای، ترجمه‌ی رویا پورآذر، تهران، نشر نی، چاپ سوم.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۹۱). منطق گفت‌وگویی، ترجمه داریوش کریمی، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم.
- دورکیم، امیل (۱۴۰۱). قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ نایبی، تهران، نشر آگاه، چاپ پنجم.
- ریکور، پل (۱۳۸۵). احیای معنا یا کاهش توهم، ترجمه‌ی هاله لاجوردی.
- سلطانی، احسام (۱۳۹۹). در جستجوی دیگری (مقالاتی درباره‌ی شعر، بدن، خنده و دیگری)، تهران، نشر سیب سرخ، چاپ اول.
- سیاهی، عبدالودود (۱۳۹۶). ریشه‌یابی مخالفت مردم بلوچستان با اجرای قانون سجل احوال در دوره پهلوی اول. تحقیقات تاریخ اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶؛ ۲-۲۱۷.

Durkheim, Emile. (1982). The rules of sociological method, Translated -by W. D. Halls, Published by Pree Press.

Ritzer, George. (2011). Sociological theory 8th. Published by McGraw-Hill.

Bakhtin, Mikhail. (1993) Toward a Philosophy of the Act. Austin: Texas University Press.

Snyder. Timothy. (2019). Twenty Lessons from the Twentieth Century, Published by Daily Books.