

گاهنامه انجمن علمی-دانشجویی جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی تهران

سال اول . شماره ۲ . پاییز ۹۶

دیالکتیک

DIALECTIC , Journal Of Sociological Association Of Kharazmi University Of Tehran



ابن خلدون و دترمینیسم جغرافیایی:
ابتنای «علم اجتماعی بومی گرا» بر بنیانی متزلزل
(در نقد آرای دکتر حسین نبوی)

- سوژه‌ی این شماره‌ی دیالکتیک:

حال بد انجمن‌های علمی

- بررسی رویکردهای متفاوت انسان‌شناسی

از دیدگاه هابزی - لیبرالی - مارکسی

- معرفی و نقد فیلم «ROOM»

- اندر مصائب شهرنشینی

- نگاهی دیگر به حوزه‌های جامعه‌شناسی:

جامعه‌شناسی غذا

- تاملاتی در باب نظریه و عمل

- و نقدی که از ادامه‌ی راه باز ماند.



فراخوان همکاری

انجمن علمی - دانشجویی
جامعه‌شناسی از دوستان علاقه‌مند
دعوت به همکاری می‌کند:

زمینه‌های همکاری:

۱- یادداشت و مطلب نویسی

۲- ترجمه

۳- طنز انتقاد اجتماعی

۴- مصاحبه و گزارش نویسی

راه‌های ارتباطی:

دفتر انجمن جامعه‌شناسی، طبقه‌ی

دوم دانشکده ادبیات

رایانامه:

kharazmi.sociology@gmail.com

آدرس کانال تلگرام:

@kharazmii_sociology

ارتباط با ادمین تلگرام:

@kharazmi_sociology

ارتباط با سردبیر دیالکتیک:

@FazelehHamzehlou

دیالکتیک

سال اول . شماره ۲ . پاییز ۹۶

گاهنامه‌ی علمی_دانشجویی

در این شماره می خوانید:

- ۱ سخن سردبیر
فاضله حمزه لو
- ۲ میدان
شهرنشینی
فاطمه محمدرضایی
نگاهی دیگر
جامعه‌شناسی غذا
- ۶ ترجمه علیرضا اسکندری نژاد
سوژه یابی
گزارش از اوضاع این روزهای انجمن‌های علمی
احمد فشخورانی
تخصصی
- ۹ بررسی رویکردهای متفاوت انسان‌شناسی از دیدگاه
هابزی_ لیبرالی_ مارکسی
منیر جوادی
- ۱۲ ابن خلدون و دترمینیسم جغرافیایی
علیرضا اسکندری نژاد
- ۲۱ تاملاتی در باب رابطه‌ی نظریه و عمل
پژمان برخوردار
- ۲۴ معرفی فیلم
صبا شمسیان راد
- ۲۷ انعکاس
- ۲۹ دیالکتیک از زبان کلاسیک‌ها



صاحب امتیاز:
انجمن علمی_ دانشجویی
جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی تهران

سردبیر و مدیر مسئول:
فاضله حمزه لو

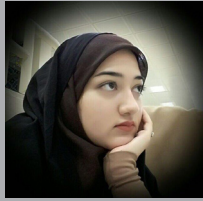
هیئت تحریریه:
علیرضا اسکندری نژاد، فاطمه محمدرضایی
پژمان برخوردار، منیر جوادی
احمد فشخورانی، صبا شمسیان راد

طراح جلد، طراحی و صفحه‌آرایی:
شبیم السادات موسوی زاهد

ویراستار:
فاضله حمزه لو

نشانی: کرج، انتهای خیابان شهید بهشتی، میدان دانشگاه،
دانشگاه خوارزمی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، طبقه‌ی
اول، دفتر انجمن علمی_ دانشجویی جامعه‌شناسی

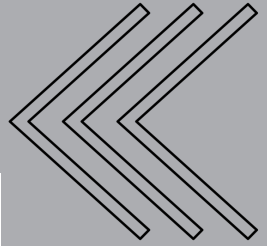
نشریه در ویرایش، گزینش و انتخاب عکس برای مطالب دریافتی
آزاد است.
استفاده از مطالب نشریه با ذکر مأخذ آزاد است.



فاضله حمزه لو

دانشجوی کارشناسی جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

سخن سردبیر



بسم الله الرحمن الرحیم

دوستان عزیزم! بیایم ببینیم روی شما چقدر تاثیر گذاشته است؛ البته با چهره‌های قابل ملاحظه‌ای که از این مباحث و دانته‌های انفرادی، دایره‌های وسیعی را به خود اختصاص می‌دهد و قطعاً همین تاثیر نیز تا حدی بر پیش‌گامی این مباحث نبود؛ بر آن مقدم تا با تبدیل مسأله‌های علمی به بحث و گفتار علمی، در صدد پاسخگویی موارد فوق‌الذکر باشیم.

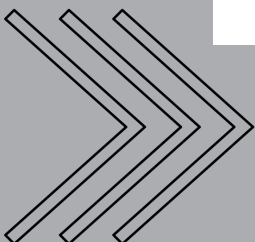
لطف دهنده‌های انصاف نیز از دیگر همکاران موجود است که در مسأله‌های علمی با ما در کنار و با ما هم‌مسیر می‌باشند. به اطلاع آن عزیزان می‌رسانیم که این مجموعه را به شما می‌فروزم. دلیل نیز برای چنین تصمیمی اینست که این مجموعه را به شما می‌فروزم. دلیل نیز برای چنین تصمیمی اینست که این مجموعه را به شما می‌فروزم. دلیل نیز برای چنین تصمیمی اینست که این مجموعه را به شما می‌فروزم.

مجمع دفتر گروه در این خصوص تصمیم گرفته می‌رسانیم. به بعضی خودکارها هم می‌توانیم بگوییم که این مجموعه را به شما می‌فروزم. دلیل نیز برای چنین تصمیمی اینست که این مجموعه را به شما می‌فروزم.

با امید روشن روزی در این دفتر و غیرت هر چه بیشتر

فاضله حمزه لو

یا حق



شهرنشینی



فاطمه محمدرضایی، دانشجوی کارشناسی جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

صحبت از فرهنگ شهرنشینی و مدل‌های مختلف زندگی در شهرهای کوچک و بزرگ، از زمانی که اولین شهرها پدید آمدند تا به امروز، مطرح بوده است. موضوعی که شاید در عصرهای اولیه، اولویت نبوده اما تفاوت‌های زندگی در شهر و روستا و تفاوت زندگی در شهرهای کوچک و بزرگ این دغدغه را به وجود آورده است که آیا معیار ثابتی برای شهر و شهروندان ایدئال وجود خواهد داشت؟ این دغدغه از تفاوت در نحوه‌ی زندگی نشئت گرفته و این تفاوت‌ها هم نتیجه‌ی روند کند شهرنشینی در برهه‌های مختلف تاریخ است. (-به جز قرن ۲۱ که هفتاد و پنج درصد کره ی زمین زندگی خود را در شهرها می‌گذرانند-). چرا که عموماً تغییرات سریع سبب یک‌دستی سریعتر و بیشتر خواهد شد اما روند کند تغییرات به سبب عادت به نحوه ی زندگی مقاومت کنشگران را به همراه خواهد داشت.

در میانه ی این تغییرات کند، ساختارهایی کلان در جوامع پدید آمد که هدف آن برقراری یک نظم عمومی و ایجاد هنجارهای معین بود. ساختاری که شهرنشینان را وادار میکرد زندگی در شهر را با هماهنگی خود در این قالب‌های پیش فرض انتخاب کنند. همین سبب ایجاد تعارض برای انسان‌هایی شد که از روستا به شهر یا از شهرهای کوچک به بزرگ نقل مکان کرده بودند. تعارضاتی که کماکان ادامه دارد.

این مسئله که کدام نوع زندگی را باید ترجیح داد و به چه قیمتی؟ و سوالی مهم تر که کدام نوع زندگی جوابگوی تمام نیازهای روحی و جسمی ما خواهد بود از مسائل مهمی است که در حوزه شهرنشینی باید به آن پرداخت.



یکی از این تعارضات که در کشور ما به وفور مشاهده می‌شود، درگیری همیشگی نوع زندگی سنتی یا مدرن است. تعارضی که با حل نشدنش برخورد هنجارها را در زندگی شهری به وجود آورده است.

حال نگارنده با بررسی دو مفهوم به این تعارض می‌پردازد.

زیمل در مقاله‌ی «کلان شهر و حیات ذهنی» مفهومی را تحت عنوان «حس دلزدگی» مطرح می‌کند که آن را نتیجه‌ی نارضایتی از زندگی شهری می‌داند.

پس شاید بتوان تقابل ادامه دار سیستم‌های زندگی سنتی و مدرن را نتیجه‌ی این مفهوم دانست.

این تقابل آن جایی اهمیت می‌یابد که به علت رشد ابزار، تکنولوژی، خدمات و حرکت به سمت تغییرات محسوس، می‌تواند نگرش و شیوه زندگی افراد را عوض کند، خلاقیت و نوآوری او را شکوفا کند، آرزوهایش را جهت دهد و لوازم رسیدن به آنها را در اختیارش قرار دهد، و از طرفی دیگر خستگی از تلاش فراوان برای به دست آوردن جایگاه مطلوب در شهری با جمعیت فراوان را برایش به ارمغان می‌آورد.

در واقع بنظر نگارنده زیمل با بیان مفهوم «دلزدگی» ساختار شهری که توقعات آدمی را از خودش بالا می‌برد، زیر سوال می‌برد. چرا در بطن این توقع بالا

توجه شهرنشینان به منفعت‌های شخصی در شهر مدرن تراژدی‌ای را رقم خواهد زد که میل شدید در افراد ایجاد، اما تحقق آنها را در سیر طولانی و نفس گیر پنهان می‌کند.

در کلان شهری همانند تهران نیز چنین وضعیت دلزدگی برقرار است، جمعیت فراوان و عدم امکان مساوی رشد برای همه افراد شهرنشین، همانند این می‌ماند که انسان‌ها به صورت دسته جمعی در قفسی محصور شده‌اند که در آن هم آب و هم دانه قرار داده شده و هم درب قفس را برای پرواز باز گذاشته‌اند، اما بال عده‌ای زخمی و شکسته و بال دیگری سالم است؛ نهایتاً بدون احتساب ارزش‌های شخصی عده‌ای پرواز می‌کنند و عده‌ای قفس گیر می‌مانند.

این موضوع که چرا با وجود رشد امکانات کارآمد و افزایش جذابیت‌های زندگی افراد شهرنشین، دلزدگی رخ می‌دهد را با عدم مطابقت توقعات و شرایط ایجابی آن توجیه کردیم. حال مسئله نارضایتی از زندگی را نیز باید اینگونه دید که آیا اگر به مدل‌های دیگر شهرنشینانی مثل سنت گرای مطلق رو آوریم و به زندگی‌های کم توقع سابق رجعت کنیم، آیا رضایت حاصل خواهد شد؟ آن هم با وجود رشد روز افزون شبکه‌های اجتماعی که نگاه افراد را همزمان معطوف به هم می‌کند. آیا بازگشت به سنت احساس عقب ماندگی و کمبود

را در افراد زنده نمی‌کند؟ پس سوال اینجاست که برای رسیدن به یک تصویر درست از شهر ایدئال که نه نقص‌های ورژن مدرن شده‌ی آن را داشته باشد و نه کمبودهای نسخه‌ی سنتی شده‌ی آن، باید چه کرد؟! آیا کلان شهرهای مطرح دنیا توانسته‌اند این تناقض را برطرف کنند یا تنها ماییم که درگیریم؟!

به سبب مطرح شدن مفهوم دیگر مدنظر، اذهان خوانندگان را معطوف به تفکر راجع به این سوالات کرده و جواب آنها را به شماره‌ی آینده موکول می‌کنیم. عامل دیگری که این حس دلزدگی را رقم می‌زند موضوع «عدم هویت» شهرهاست که شهری مثل تهران نیز با آن درگیر است. شهری که ساختارهای اجتماعی آن پایه ریزی شده اما مسیر متناسب با آن معرفی نشده است. مترو را در راستای توسعه‌ی شهری راه اندازی کردیم اما نحوه استفاده و کارایی صرف آن را تبیین نکردیم.

در این گونه شهرها معلوم نیست مبدا و مقصد اهداف شهرنشینان به مثابه‌ی کل جامعه‌ی شهری کجاست؟ باید از کجا به کجا رسید؟ نسبت آسفتگی، عدم انسجام و چهره‌ی بی رنگ و پر از کثافت بافت پایین شهر با زرق و برق‌های شاپینگ مال‌ها و یکدستی و نظم ایدئال بافت بالای شهر چیست؟

و فرهنگی باید شکل دهند، به راحتی از کنار مسائل میگذرند و خود را از مردم و از شهرشان بیگانه میبینند.

نهایتا باید گفت این بی هویتی باعث میشود افراد به کیستی خود نگاهی دوباره بیندازند و بین عینیت و ذهنیت خود فاصله احساس کنند و نهایتا دچار بحران‌های هویتی و حس

است؟ الودگی‌های صوتی موجود در همه جای شهر آیا توان به وجود آوردن یک شخصیت آرام و باثبات را به یک شهر خواهد داد؟ فاکتور عدم آگاهی از پیشینه و تاریخ یک شهر چه مقدار می‌تواند از شکل‌گیری مهره‌های هویتی ثابت که اگر در هر جای دنیا وارد شوند نماد شهری هستند که در آن زیست کرده اند، جلوگیری

شهری که در آن قانون برای اجرا وجود دارد، اما دور زدن‌های قانون گویی نشان از این است که دلیل اجرای قانون برای شهروندان معین نیست.

شهری که بخواهد هویت ساز باشد ابتدا باید خودش هویت مشخصی داشته باشد. لوییس مامفور شهرشناس انسان‌گرا در کتاب خود به نام « فرهنگ



دلزدگی از زندگی در شهرها شوند.

مسائل دیگری همچون اخلاق نیز در ایجاد احساس نارضایتی و دلزدگی شهرنشینان وجود دارد که در این مقال نمی‌گنجد.

موضوعات فوق صرفا طرح مباحثی بود برای گشایش در پیچه ای به نقد شهر و شهرنشینی از مناظر مختلف جامعه‌شناختی، باشد که در ادامه به صورت خاص تر و جزئی تر شهرمان را بررسی و به ارائه ی راهکار بپردازیم..

کند؟ به واقع از شهری که خود هویت ندارد، چگونه میتوان انتظار شهرنشینی را داشت که هویت ثابت و شاخصی داشته باشند؟ از نظر نگارنده «بی تفاوتی اجتماعی» را همین بی هویتی میتواند رقم بزند ، مردمی که هنوز نمی‌دانند تعاملات خود را در پس آشفته‌گی‌های شهر بی هویتشان چگونه مدیریت کنند و سبک زندگی و شیوه ی بروز احساسات و عواطفشان را بر اساس کدام ساخت اجتماعی

شهرها» استدلال می‌کند که ذهن انسان در شهر شکل می‌گیرد، زیرا در شهر تاریخ و فرهنگ برای ساکنان آن قابل رویت است. او معتقد است بین زندگی شهری و ساختار شهرها با شخصیت انسانی پیوند وجود دارد و این شهر است که شخصیت و هویت افراد شهرنشین را می‌سازد. بر این اساس باید دید کنش‌ها و مناسبات اجتماعی و عدم انسجام و از هم گسیختگی کلان شهری مانند تهران چگونه هویتی به شهروندان داده

مترو تهران

اقتصاد زیر لگدهای متروی تهران

هندزفری، انواع آدامس خارجی، چراغ قوه، خودکار، مداد، دفتر، اتود، جوراب مردانه و زنانه، سفره، پتومسافرتی، انواع اسباب بازی، بادکنک، صلوات شمار، ژلیت، انواع کیف و انواع مواد آرایشی و ... تنها بخشی از وسایلی است که دست فروشان در متروی تهران می فروشند. متروی تهران روزانه ۳ میلیون نفر مسافر را جابجا میکند و دست فروشان با فعالیت مدام در سراسر مترو سعی میکنند کالاهای بی کیفیت و قاچاق چینی را به مردم عرضه کنند. اگر مردم توجه نداشته باشند و روزی فقط ۴۰۰ تومان بطور میانگین از دست فروشان مترو خرید کنند در مجموع رقمی معادل یک میلیارد و ۲۰۰ میلیون تومان در روز درآمد عایدی دست فروشانی خواهد شد که هم جنس قاچاق میفروشند و هم مالیات پرداخت نمی کنند.

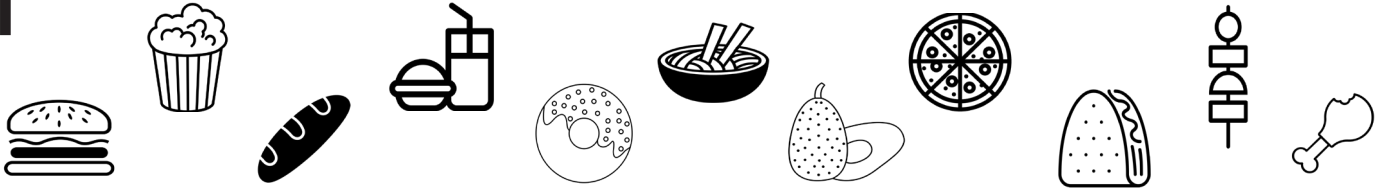
اگر برای یک سال میزان کالایی که در مترو خریداری می شود را محاسبه کنیم ۴۳۸ میلیارد تومان می شود. اما متأسفانه هیچ نهادی برای حل این مشکل پیش قدم نمی شود، یکی از وظایف نیروی انتظامی و قوه قضاییه مبارزه با مفاسد اقتصادی و قاچاق می باشد، اما متأسفانه در میان بی تفاوتی مسئولین امر در اجرا، اقتصاد مقاومتی فقط در بنرهای شهر خاک می خورد.

گاهی ممکن است مسئولین مربوط یا مردم با خود توجیه کنند که بهر حال این دست فروشان هم به عایدی نیاز دارند؛ اما راه حل عایدی این بخش از مردم عزیز کشورمان در دستان دولت است که باید صنایع کوچک و متوسط را کمک کند تا در مناطق اشتغال پایدار ایجاد شود و این نکته از دولت محترم مورد مطالبه و سوال قرار بگیرد، آنچنان که مبارزه با قاچاق از نیروی انتظامی و قوه قضاییه باید مورد مطالبه قرار بگیرد و هر کدام از این نهادها باید وظیفه خود را در اقتصاد مقاومتی انجام دهند تا اقتصاد مقاومتی در جامعه تحقق پیدا کند.

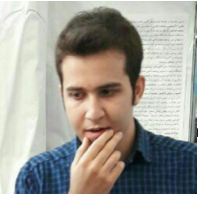
بر اساس قوانین بین المللی کسب و کار گفته میشود هر شغل با ۵۰ میلیون تومان میتواند راه اندازی شود؛ اگر ۴۳۸ میلیارد قاچاق در مترو را بر ۵۰ میلیون تومان تقسیم کنیم، ۸۸۰۰ شغل با آن می توان راه اندازی کرد ولی اگر دست فروشان مترو را بشماریم بزحمت تعدادشان به ۸۰۰ نفر خواهد رسید، یعنی اگر جلوی قاچاق گرفته شود می توان برای ۱۱ برابر همان جمعیت شغل سالم و مولد ایجاد کرد.

آفت دیگر بی توجهی به قاچاق و دست فروشی، وابستگی بیشتر اقتصاد به درآمدهای نفتی خواهد بود؛ زیرا با وجود قاچاق و دست فروشی، عدم پرداخت مالیات رخ میدهد و کاهش درآمدهای مالیاتی توسط دولت باعث میشود که برای تامین مخارج جاری، نفت بیشتری بفروشد و سرمایه‌ی بین نسلی فرزندان این سرزمین را به ثمن بخش به تاراج بگذارد.

سید سجاد پادام



جامعه‌شناسی غذا



ترجمه: علیرضا اسکندری نژاد، دبیر انجمن علمی_دانشجویی جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

به من بگوئید که چه می‌خورید و من به شما می‌گویم که چه کسی هستید.
آلکسیس سویر

ما در این بخش به دنبال معرفی و شرحی مختصر بر حوزه‌های کمتر شناخته شده‌ی جامعه‌شناسی خواهیم بود، برای اولین حوزه‌ی این بخش به سراغ یکی از حوزه‌های نو و جدید جامعه‌شناسی یعنی جامعه‌شناسی غذا می‌رویم.



جمله‌ی اولین سرآشپز مشهور دنیا، آلکسیس سویر فرانسوی که در قرن نوزدهم می‌زیست، امروزه هم موضوعیت دارد. عادت‌های غذا خوردن افراد علاوه بر سلیقه و انبساط خاطر آنها، اطلاعات بسیار زیادی به ما می‌دهد، اطلاعاتی مانند آرزوها و برنامه‌ی روزانه‌ی آنها، حس‌شان، جنسیت‌شان، قومیت‌شان، طبقه‌ی اجتماعیشان و بسیاری موارد دیگر.

غذا جنبه‌های بسیاری از زندگی یک فرد، گروه اجتماعی و یک جامعه را آشکار می‌کند. غذا به واسطه‌ی مشخصه‌ی قدرتمند نمادینش یک منبع پژوهش برای جامعه‌شناسان فرهنگی است.

غذا جدای از جنبه‌ی مادی و فیزیکی‌اش یک مفهوم نمادین عمیق نیز می‌باشد. ممکن است تعریف یک گروه یا جامعه از ماده‌ی غذایی مشخصی نسبت به چگونگی تعریف همان ماده‌ی غذایی در یک گروه اجتماعی و جامعه‌ی دیگر متفاوت باشد. به طور مثال؛ آمریکایی‌ها، بریتانیایی‌ها و استرالیایی‌ها هرگز اسب نمی‌خورند، اما خوردن گوشت اسب بخش مأنوسی [در برنامه‌ی غذایی] قسمت‌های

آماده می‌شود تصمیم می‌گیرند و به کنشگران دیکته می‌کنند. محدودیت‌های شرعی یهودی و اسلامی بر موارد مشخصی از مصرف مواد غذایی مثل خوردن گوشت خوک اعمال می‌شود. هر گروه انسانی روش‌های خاص خودش را برای تشویق افراد به مصرف بعضی غذاها، محدودیت غذاها و حتی ممنوعیت قانونی آنها، اعمال می‌کند. طبق نظر زیمل، مطالعه‌ی ماهیت خاص قواعد فرهنگی و تعاریف

و ارزش‌هایی است که گروه‌های اجتماعی به جهان اطرافشان نسبت می‌دهند و اینکه چگونه این معانی و ارزش‌ها بر افکار و کنش‌های افراد عمیقاً اثر می‌گذارند، افراد فرهنگ‌هایی را بنا می‌کنند که بر غذاها معانی مختلفی بار می‌کند، اما این معانی متعاقباً افکار و کنش‌های افراد را به صورت گسترده‌ای تحت تاثیر قرار می‌دهد. غذا تنها به وسیله‌ی دسته‌ای از تحلیل‌ها که معانی و فرهنگ را کانون توجه خود قرار



مشخصی از کشور ایتالیا، فرانسه و بلژیک-جوامعی که از نظر فرهنگی فاصله‌ی زیادی نسبت به جوامع انگلیسی زبان ندارند- می‌باشد.

هر گروه اجتماعی فرهنگ غذایی و سلیقه‌ی متمایز خودش را دارد. نیروهای اجتماعی درباره‌ی اینکه یک غذای مشخص، کجا، چه زمانی، توسط چه کسی خورده می‌شود و چگونه برای مصرف

مرتبط غذا، آشکار کردن مسائلی چون؛ ایده‌ها، ارزش‌ها، مقاصد، اعمال و نهادهای گروه‌های اجتماعی که به وسیله‌ی این قواعد ایجاد شده‌اند و زندگی می‌کنند، با مطالعه‌ی غذای مصرفی آنها ممکن می‌شود.

ماهیت قدرتمند نمادین غذا، آن را به موضوع ایده‌آلی برای جامعه‌شناسی فرهنگی بدل کرده است که توجه اصلی آن، معانی

می‌دهد، مثل جامعه‌شناسی فرهنگی، فهمیده می‌شود. انسان‌شناسان توجه بیشتری بر مفاهیم سطح خردتر تدارک غذا و خوردن آن دارند، تلاش‌های آنها معطوف به آشکار ساختن جنبه‌های نمادین و معنادار امور مربوط به غذاست، تلاش‌هایی نظیر اینکه چگونه وعده‌های غذایی بر اساس عادات فرهنگی مشخص طبقه بندی می‌شوند.

فرا تر از مرزهای ملی است، توانسته اند که تابوهای غذایی جدیدی خلق نمایند، مانند تشویق کردن مردم در کشورهای مختلف برای ردّ اقدام به تعریف صنعت گوشت حیوانات خاص، مثل کانگروها، به عنوان غذای مصرفی انسانها. همانطور که سیستم های تولید غذا همواره در حال فراملیتی شدن هستند، ممنوعیت ها و مشرب های غذایی خاص بسیاری نسبت به آنچه که از منظر قومی برای مصرف غذایی «غیر قابل قبول» خوانده می شود، وجود دارد. اما در دنیای به وضوح جهانی شده ی امروز، گروه ها، جوامع و صورت های فرهنگی، همگی پیچیده تر و ناهمگون تر شده اند.

برگرفته از:

Cultural Sociology
– An Introduction
Edited by Les Back,
Andy Bennett,
Laura Desfor Edles,
Margaret Gibson,
David Inglis,
Ronald Jacobs and
Ian Woodward
۲۰۱۲

و سهم کشاورزی جهان در بحران های محیط زیستی مثل گرم شدن کره ی زمین، امروزه تولید غذا در سراسر جهان در یک وضعیت نامطمئن قرار دارد. اینها همه نشانه هایی از چیزی است که جامعه شناس آلمانی اولریخ بک «جامعه ی ریسک جهانی» (world risk society) می خواند که به موجب آن فعالیت های انسانی مشکلاتی می آفریند که می تواند تبدیل به چرخه ای خارج از کنترل شود، فراتر از توانایی دسترسی هر نهاد مشخصی که بتواند به مشکلات و معضلات آنها به نحو موثری، پاسخ گوید.

امروزه فعالان [عرصه ی تغذیه] قدرت تغییر فهم مردم نسبت به اینکه چه چیزهایی برای خوردن مناسب اند و چه چیزهایی نیستند را، بنا به دلایل سلامتی یا دلایل قومی و اخلاقی (مانند احترام گذاشتن به حقوق حیوانات)، دارند.

انسان شناس نروژی، ماریان الیزابت لین (۲۰۰۴)، نوشته است که گروه های فعالی که فعالیتشان

شرایط غذایی مردم اساساً در سراسر جهان متفاوت است، از آفریقایی ها و آسیایی هایی که با گرسنگی دست و پنجه نرم می کنند تا جوامع شهری ثروتمند غربی که از محصولات غذایی هر نقطه از جهان استفاده می کنند. به واسطه ی ترقی جهانی شدن، این وضعیت های متفاوت عمیقاً با یکدیگر در تماس اند، ثروت غذایی بعضی قسمت های جهان توسط فقر غذایی قسمت های دیگر ممکن شده و در کنار آن به وجود آمده است.

طی سی سال گذشته، رشد روزافزون نظام های تولید غذای جهانی که متکی بر افراد همین مناطق است، تبدیل به یک بحران شده است که می تواند پیامدهای بلند مدت، اغلب بی ثباتی بالا، داشته باشد. از بیماری های همه گیر نظیر آنفلونزای خوکی و آنفلونزای مرغی، بیماری جنون گاوی و شیوع مرض پا و دست (بیماری ویروسی مسری احشام)، تا نگرانی های اخلاقی و سلامتی در مورد زراعت کارخانه ای، محصولات اصلاح شده ی ژنتیکی

سوژه ی این بار دیالکتیک:

حالِ بدِ انجمنهای علمی

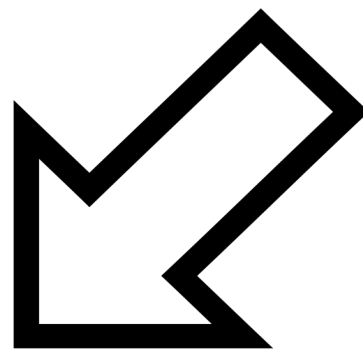


احمد فشخورانی ، دانشجوی کارشناسی جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

زمانی پیش از این دانشگاه به اعتبار پسوند «گاه» که در ادامه واژه دانش می‌آید؛ به معنی محل دانش و علم بود. حالا اما انگار این معنای پیشین به کلی منسوخ شده است. این ادعا را بهتر از هر چیز حال و روز انجمن‌های علمی نشان می‌دهد. انجمن‌های علمی، به عنوان محلی برای دور هم جمع شدن و فعالیت دانشجویانی که دل به کار علمی و تولید و تحصیل علم بسته اند، این روزها از هرگونه حمایت و پشتیبانی مالی بی‌بهره‌اند. تا آنجا که از پذیرایی مراسمی که برگزار می‌کنند نیز ناتوانند. بنا به آنچه به انجمن‌های علمی اعلام شده: پذیرایی تنها به مراسمی تعلق می‌گیرد که مدت زمانشان بیش از ۴ ساعت باشد. احتمالاً برای مراسمات کوتاه تر از این دانشجویان باید تنها با لبخند زدن به مهمانان‌شان در حفظ حرمت آنان بکوشند. همه چیز اما داستان کیک و آبمیوه نیست. و این قصه سر درازتری دارد. سر درازتر قصه در میان مشکلاتی است که گریبان‌گیر انجمن‌هاست:

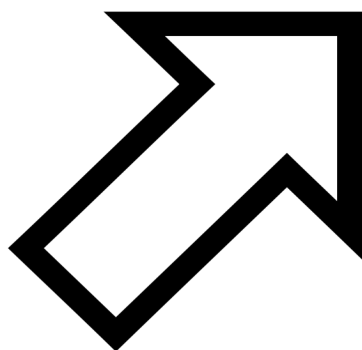
۱- راه دشوار برگزار کننده مراسم بودن:

اعضای انجمن های علمی بعد از آنکه کنار هم جمع می شوند باید برای انجام کارهای مختلف تصمیم بگیرند که یکی از این کارها برگزاری نشست های علمی است. فرض کنید که حالا آغاز سال تحصیلی ۹۵-۹۶ است و کتاب «جامعه شناسی روسپیگری» نوشته دکتر مدنی قهفرخی تازه به بازار کتاب عرضه شده است. چه امیدی است به موافقت دانشگاه با برگزاری جلسه نقد و بررسی این کتاب؟ یا فرض کنید که قرار است برنامه دیگری برگزار شود. چه میزان می توان امید داشت به موافقت دانشگاه با دعوت انجمن علمی جامعه شناسی از دکتر محدثی؟ یا اینکه انجمن علوم سیاسی آیا این اجازه را می تواند داشته باشد که استاد برجسته علوم سیاسی کشورمان دکتر الهه کولایی را دعوت کند؟ مویید این ادعاها تجربه ی زیسته آبان ماه گذشته یعنی لغو سخنرانی آقای نقاشی است. که حاصل آن لغو سخنرانی شرمساری اعضای یک انجمن علمی در برابر آقای نقاشی بود.



۲- دست های خالی:

اوضاع مالی انجمن های علمی به گونه ای است که در انجمن های فنی - مهندسی و علوم پایه هر طرح خوبی که تولید و ارائه شود؛ به بهترین وجه ممکن و با زیباترین عبارات و جملاتی که می توان در زبان غنی فارسی یافت از ارائه دهندگان آن طرح و انجمن های مربوطه تقدیر و تشکر فراوان می شود. اما این تقدیر و تشکرها به هیچ وجه دلیل نمی شود که اعضای این انجمن ها انتظار بودجه و حمایت مالی از دانشگاه داشته باشند. در انجمن های حوزه علوم انسانی نیز باز اوضاع از همین قرار است. راه اندازی و گسترش کتابخانه انجمن علمی و یا راه اندازی حلقه های کتابخوانی توسط انجمن ها بدون شک کار پسندیده و خوبی است ولی همه این خوبی و نیکویی مشروط به این است که هزینه مصرفی انجمن ها برای کارهای این چنینی دقیقاً برابر با عدد صفر شود. اگر بنا باشد تا سخن را واضح تر و دقیق تر بگوییم باید بگوییم که در طی سال تحصیلی هیچ پولی به دست انجمن ها نمی رسد. این یعنی اینکه وقتی ما جایمان را عوض کنیم و از آن سوی میز به انجمن ها بنگریم: مبالغ مورد نیاز انجمن ها نه سرمایه گذاری که هزینه به حساب می آیند.



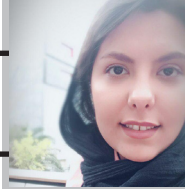
مسئله دیگر آنست انجمن‌های علمی-دانشجویی امروزه به صورت تکه‌ای از پازل پولی شدن دانشگاه و کالایی شدن آموزش در ایران رخ می‌نمایند. یکی اینکه امروزه «جذب سرمایه» و «ارتباط با صنایع» جزء امتیازات انجمن‌ها به حساب می‌آید. امروز کار آفرینی به جای علم آفرینی در دایره رسالت انجمن‌ها تعریف می‌شود. و این یعنی تبدیل رسمی انجمن علمی به بنگاه اقتصادی، یعنی دانشگاه و انجمن علمی دیگر قرار نیست تا عالم و دانشمند تربیت کنند. بلکه قرار است تا «کاسب» تربیت کنند.

۳- مسابقه مرگ :

جشنواره ملی حرکت، هر دانشجویی قطعاً بارها و بارها آوازه‌ی این جشنواره پر شکوه و خوشنام علمی را شنیده است. تصور غالب بر آن است که هر انجمنی که زحمت بیشتری می‌کشد. حاصل بیشتری نیز نصیبش می‌شود. حقیقت اما چیز دیگریست. در ایام نزدیک به جشنواره ممکن است هیات محترم داوری و برگزارکنندگان محترم‌تر جشنواره تصمیم به حذف ناگهانی برخی آیت‌ها بگیرند. این یعنی همه زحماتی را که انجمن‌ها برای آیت‌های محذوف کشیده اند سیل فنا پا خود می‌برد. این اما همه ماجرا نیست. حتی در آیت‌های حذف نشده نیز لزوماً انجمن برتر آن انجمنی نیست که تولید علمی بهتر و بیشتری را داشته است. یک انجمن علمی با کارنامه علمی خوب و یک مستند تهیه شده خوب، غالباً از یک انجمن با کارنامه علمی عالی و یک مستند تهیه شده متوسط رتبه بهتری را کسب می‌کند. تنها و تنها به این دلیل که وقت شریف داوران محترم ارزشمندتر از آن است که صرف خواندن دقیق چند مستند دانشجویی شود. این مسابقه اما وجه دیگری نیز دارد و آن وجود رقابت آزاد میان انجمن‌هایی است با امکانات نابرابر. چیزی درست شبیه به صحنه نابرابرترین نبردهای تاریخ جهان. رقابت میان انجمن‌هایی با بودجه‌های سالانه میلیونی و انجمن‌هایی که از برگزاری آبرومندانه مراسمات‌شان نیز عاجزند.

بررسی رویکردهای متفاوت انسان‌شناسی از دیدگاه هابزی- لیبرالی- مارکسی

منیر جوادی ، دانشجوی کارشناسی جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

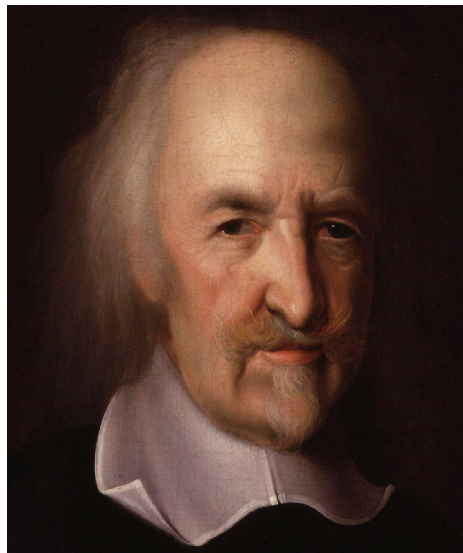


مکانیکی.
انسان‌شناسی هابزی:
توماس هابز در باب وضع طبیعی آدمیان و سلامت و تیره‌روزی آن‌ها در آن وضع در کتاب لویوتان اینگونه می‌نویسد که طبیعت، آدمیان را از نظر قوای بدنی و فکری آن چنان برابر ساخته است که گرچه گاه کسی را می‌توان یافت که از نظر بدنی نیرومندتر و از حیث فکری باهوش‌تر از دیگران باشد، اما با این حال وقتی همه آن‌ها با هم در نظر گرفته می‌شوند، تفاوت‌های میان ایشان آن قدر قابل ملاحظه نیست که براساس آن کسی بتواند ادعای چنان امتیازی داشته باشد. زیرا از نظر قدرت جسمانی، ناتوان‌ترین کس هم به اندازه‌ی کافی نیرومند است که نیرومندترین کس را یا از طریق توطئه نهایی یا از طریق مبانی با کسان دیگری که همراه با او در معرض خطر واحدی قرار داشته باشند، بکشد. (هابز، ۱۵۶: ۱۹۸۴)

کری وولف در مصاحبه اش با ناتاشا لنارد می‌گوید:
اگر ما شیوه‌های چند رشته‌ای و گوناگونی را در نظر بگیریم که از طریق آن‌ها می‌توان «انسان» «حیوان» یا «طبیعت» را مطالعه کرد، درخواهیم یافت که طرح‌های توصیفی ارائه شده از سوی سنت انسان‌گرایانه در رابطه با این موضوعات تقریباً به وضوح کاریکاتور است. بدون تردید انسان‌گرایی یادگار و میراث فرهنگی مهمی محسوب می‌شود اما به سختی می‌تواند مفاهیمی را به دست دهد که توان توصیف شیوه‌های پیچیده را داشته باشد که انسان‌ها با جهان غیرانسانی پیرامون خود درهم آمیخته‌اند و به وسیله آن شکل می‌گیرند این امر آن چیزهایی را با هم پیوند می‌دهد که نسبت فلسفی انسان‌گرایانه، به لحاظ هستی‌شناختی، گسسته و مجزا در نظر می‌گیرد؛ نظیر انسان، حیوان یا زیستی و

جان لاک فیلسوف انگلیسی قرن ۱۷ میلادی در رساله‌ی مردم به شرح و توجیه آنچه قدرت پدری می خواند، می‌پردازد. برداشت او از طبیعت انسان آنگونه که هست و آنگونه که باید باشد به وضوح نشان می دهد که همه افراد بشر به طور برابر زاده می‌شوند. حقیقتی از این مسلم‌تر نیست که آدمیزادگان از یک گوهرند، همه به طور یکسان در برابر مواهب طبیعت زاده می‌شوند همه از استعداد‌های یکسانی برخوردار هستند. اما ذکر این نکته الزامی است که گرچه طبیعت آدمیان از نظر لاک و هابز برابری می‌کند اما تصورات آنان در باب انسان با یکدیگر متفاوت است؛ چرا که هابز انسان را همچون حیوان و یکی از آفریدگان طبیعت می داند درحالی‌که لاک انسان را عنصری از یک نظام اجتماعی و اخلاقی که تابع قواعد اخلاقی است، می‌داند. همان بحثی که لاک از آن به قرارداد اجتماعی یاد می‌کند. هابز در کتاب لویاتان می گوید: دوراندیشی همان تجربه است و افراد در طی مدت زمان برابری، تجربه یکسان و برابری در اموری به دست می‌آورند که به یک میزان آن را تجربه کرده باشند. آنچه احتمالا موجب می گردد تا آدمیان برابری خود را از

این لحاظ نپذیرند تنها تصور خودپسندانه‌ی آن‌ها درباره‌ی دانایی و درایت خودشان است و تقریبا همه آدمیان گمان می‌کنند که نسبت به عوام‌الناس دارای درجه‌ی بالاتری از عقل و درایت هستند از همین برابری آدمیان در توانایی، برابری در امید و انتظار برای دست یابی به اهداف ناشی می‌شود



و بنابراین اگر دو کس خواهان چیز واحدی باشند که نتوانند هر دو از آن بهره‌مند شوند، دشمن یکدیگر می‌گردند و در راه دستیابی به هدف خویش (که اصولا صیانت ذات و گاه نیز صرفا کسب لذت است) می‌کوشد تا یکدیگر را از میان بردارند یا منقاد خویش سازند. در زندگی اجتماعی با توجه به برابری انسان‌ها در توانایی‌ها، آدمیان برای رسیدن به

خواسته‌های خودشان به درگیری و نزاع با یکدیگر می‌پردازند و به تبع آن کس در این نزاع پیروز خواهد شد که قدرت و مقاومت بیشتری برخوردار باشد و جمله «انسان گرگ انسان است» نیز در همین معنا به کار رفته است. هابز نتیجه‌ی این نوع برابری آدمیان را ترس از یکدیگر می‌داند و بیان میکند: اگر یکی منصب و جایگاه امن و آسوده‌ای برای خود ایجاد کند یا داشته باشد و از آن بهره برداری نماید ممکن است دیگران نیروهای یکدیگر را یکپارچه کنند تا اموال آن کس را بگیرند و او را نه تنها از حاصل کارش بلکه از حیات و آزادی‌اش نیز محروم سازند و چنین مهاجمی هم خود در معرض خطر مشابهی قرار می‌گیرد (هابز: ۱۹۸۴، ۱۵۷).

همین امر توصیف‌کننده تلاش آدمیان در به دست آوردن هر چه بیشتر قدرت است و کسانی که نتوانند با ابزار تهاجم، قدرت خود را افزایش بدهند در دراز مدت نمی‌توانند از خود دفاع کنند. این نوع قدرت در میان آدمیان افزایش می‌یابد اما کمبود قدرت واحدی در میان آن‌ها حس می‌شود که آن‌ها را به صورت متحدانی در کنار یکدیگر نگه دارند.

هابز می گوید: وقتی قدرتی در کار نباشد که آن‌ها (آدمیان) را در حال ترس و احترام کامل نسبت به یکدیگر نگه دارد، از معاشرت و مصاحبت یکدیگر لذتی نمی‌برند، زیرا هر کسی که دوستش برای او به همان میزان ارج و قدر قائل شود که او خود برای خویشتن قائل است و اگر نشانه‌ای از تحقیر یا اهانت نسبت به خود مشاهده کند طبیعتاً می‌کوشد تا جایی که شهامت دارد از طریق آسیب رساندن به کسانی که او را خوار می‌شمارند، آنها را وادار کند که برای وی قدر و ارزش بیشتری قائل شود. بنابراین در نهاد آدمی سه علت اصلی برای کشمکش و منازعه وجود دارد: ۱. رقابت، ۲. ترس، ۳. طلب عزت و احترام (هابز، ۱۹۸۴: ۱۵۷)

در جامعه‌ای که آدمیان با ترس با یکدیگر به رقابت می‌پردازند و هر کس از قدرت بیشتری برخوردار باشد از عزت و احترام بیشتری برخوردار است، هیچ توسعه و پیشرفتی اتفاق نخواهد افتاد، امنیت از بین خواهد رفت و زندگی آدمیان سراسر ترس خواهد شد.

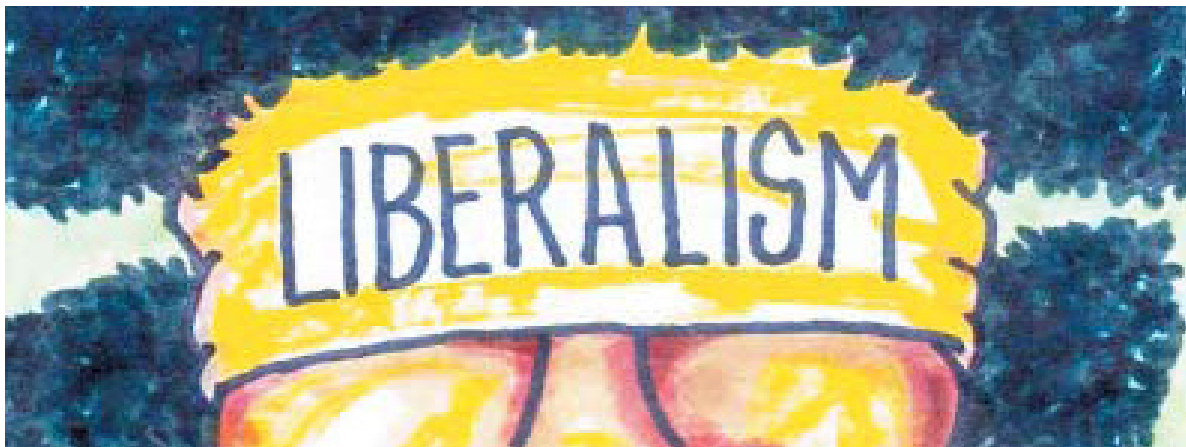
هابز می‌گوید: در این جنگ همه بر ضد همه، این نتیجه نیز مترتب است که در این وضع هیچ چیز نمی‌تواند ناعادلانه باشد، مفهوم حق و ناحق و عدالت و بی‌عدالتی در آن وضع

معنایی ندارد (هابز، ۱۹۸۴: ۱۶۰)

ارسطو نیز بر همین گفتار تاحدودی پایبند و معتقد است که قانون نمی‌تواند مربوط به قلمرویی خارج از محدوده‌ی تجربیات انسانی باشد، قانون با منش انسانی سرو کار دارد. اما راه‌هایی از این شرایطی که حرف اول و آخر را زور افراد در درون جامعه می‌زند چیست؟ قدرت عمومی؛ عاملی که بتواند اتحاد میان افراد به وجود بیاورد، قوانین تثبیت‌شده‌ای را در جامعه به رقم بزند، عدالت را برقرار سازد و حق را معنا ببخشد، باید در برقراری نظم و امنیت در سطح کشور توانا باشد. این مهم جز با همکاری و مشارکت تمامی اعضای یک جامعه به دست نمی‌آید. در واقع در جامعه برخوردار از سازوکاری با نام قدرت عمومی، افراد برای برخورداری از مواهب آن، باید بهای آن را نیز بپردازند. اما هابز که قدرت عمومی را حاکم یاد می‌کند می‌گوید حاکم هیچ برتری و توانایی فکری نسبت به دیگران ندارد و برابری میان او و دیگران باید وجود داشته باشد. برپایی حکومت آنچنان که هابز به شرح آن پرداخته است بعدها مورد انتقاد قرار گرفت که از آن به حکومت‌های استبدادی و یا توتالیتر یاد کرده‌اند که متاسفانه قادر به پرداختن آن

در این جا نیستیم. انسان شناسی لیبرالیسم: لیبرالیسم مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها، روش‌ها و سیاست‌هایی است که در تلاش برای رسیدن به آزادی هرچه بیشتر برای افراد در جامعه است. در برخورد با لیبرالیسم همواره دو دیدگاه شایع وجود دارد: عده‌ای سعی در دفاع از آموزه‌های آن دارند و اهداف جامعه خودشان به خصوص اهداف اقتصادی و سیاسی را بر مبنای آن تحقق می‌بخشند و عده‌ای نیز در مقابل به نقد از گفتارها و کردارهای لیبرالیسم در برخورد با جریان‌های موجود در جامعه می‌پردازند. لیبرالیسم را جنبشی می‌دانند که برای تأمین این نظر به وجود آمده است که مردم در جامعه تابع حکومت خودکامه نیستند و در زندگی خصوصی‌شان مورد حمایت قانون قرار می‌گیرند. ایالات متحده‌ی آمریکا در اعلامیه استقلال خود اعلام کرد: تمام انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند و از سوی خالق‌شان از یکسری حقوق بهره‌مند شده‌اند از جمله این حقوق: زندگی - آزادی - پیگیری سعادت و خوشبختی است.

است. ژیتک سعی در انتقاد ایدئولوژی دموکراسی لیبرال دارد، او می‌گوید: اگر شما که به ایدئولوژی مسلط لیبرال به طور جدی معتقدید، نمی‌توانید در آن واحد هم هوشمند و هم صادق باشید؛ شما یا احمقید یا کلبی مسلکی-اضافه کنم که به طور خلاصه انسان کلبی مسلک به قانون و ارزش‌های فرهنگی بی‌اعتماد است و سیاست را ناپاک و پلید می‌داند؛ از دیدگاه او هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. او ادامه می‌دهد: وجه غالب و لیبرال امروز را انسان هالو می‌داند در همان حال که می‌کوشد از دیگران بهره برداری کند و آن‌ها را به بازی بگیرد، در نهایت خود به یک هالوی تمام عیار بدل می‌شود. ژیتک می‌گوید: نفرت من از دانشگاهی‌های لیبرال و جان زیبا به این خاطر است که همیشه همان کار همیشگی خودشان را می‌کنند و حال آنکه به خوبی از این امر آگاهند که کسی دیگر به



جایشان دست به کار خواهد شد. من کسانی را ستایش می‌کنم که آماده‌اند تا کاری که باید انجام شود انجام دهند و شاید یکی از دلایل شیفتگی‌ام به لنین همین باشد. او هرگز چنین موضعی نمی‌گرفت که «چه کاری از دست ما برمی‌آید؟» نه، ما از جهتی مطلقاً مسئولیم. ژیتک اذعان می‌کند فسادحقیقی دانشگاه‌های آمریکا در وهله اول فساد مادی نیست قضیه فقط بر سر این نیست که دانشگاه‌ها می‌توانند بسیاری روشنفکران انتقادی اروپایی را بخرند، بلکه این فساد از گونه مفهومی است که اکثریت عظیم دانشگاهیان امروز، بی‌سرو صدا روی ثبات درازمدت الگوی سرمایه‌داران آمریکایی حساب باز می‌کنند آن هم همراه با جایگاه مطمئن استاد رسمی به منزله هدف شغلی نهایی‌شان. اگر چیزی وجود داشته باشد که حقیقا مایه ترس‌شان باشد، همان به لرزه درآمدن ریشه ای محیط زندگی (نسبتاً) امن (طبقات نمادین) در جوامع غربی توسعه یافته است. نوعی آیین اجباری و سواس آمیز که منطق پنهان آن عبارت است از «بیابید تا آن جا که امکان دارد در مورد ضرورت تغییر رادیکال حرف بزنیم، تا اطمینان یابیم که هیچ چیزی به واقع تغییر نخواهد کرد.

قاعده کلی لیبرالیسم خوش بینی به ذات انسان است، انسان موجودی ذی‌شعور است که نیازی به قیّم ندارد و چنانچه راه برای پیشرفت او باز باشد، ترقی و پیشرفت او حدی ندارد و در این راه فقط مدیون خود است. جان لاک می‌گوید: مردم به وسیله‌ی قرارداد اجتماعی از وضع طبیعی می‌گذرند و به وضع سیاسی وارد می‌شوند (آدمیان چنانکه اثبات شده است، با حق آزادی کامل و بهره‌وری بلامنازع از همه حقوق و امتیازات قانون طبیعت زاده می‌شوند و هر فرد با همه افراد بشر در دنیا برابر است و طبیعت به وی حق آن را داده است که نه تنها از دارایی خود که عبارت است از (جان)، (آزادی) و (اموال) در برابر صدمات و تجاوزات حراست کند، بلکه در برابر دیگران به هنگام قانون شکنی و تعدی به حقوق وی قضاوت کند و آن‌ها را به کیفر برساند. اما تنها وقتی اجتماع سیاسی به وجود

می‌آید که همه اعضای آن از حق طبیعی خود گذشته آن را به دست جامعه سپارند و در هر حالت و وضعی بتوانند برای احقاق حق خود به قانونی که آن جامعه وضع می‌کند، توسل جویند و بدین ترتیب کار قضاوت های شخصی افراد پایان می‌پذیرد و جامعه خود داور اصلی اعمال مردم خواهد شد و درباره‌ی همه اختلافاتی که احیاناً میان افراد آن اجتماع در هر مورد بروز کند اتخاذ تصمیم خواهد کرد و هر عضوی را که جرایمی بر ضد اجتماع مرتکب شود با کیفری که قانون تعیین کرده است، به مجازات خواهد رساند.

حسین بشیریه در کتاب لیبرالیسم و محافظه‌کاری اینگونه بیان می‌کند؛ جوهر لیبرالیسم تفکیک حوزه‌های دولت در جامعه و تحدید قدرت در مقابل حقوق فرد است، او می‌گوید: مصلحت فردی مقدم بر مصلحت اجتماعی است که نه تنها ایدئولوژی سیاسی بلکه نوعی راه زندگی است.

بیان کردن آرای اسلاوی ژیتک به عنوان یکی از نقادان این مکتب خالی از لطف نیست؛ ژیتک محور نوشته‌های خودش را بر این مبنا قرار می‌دهد که زندگی، سوژه در جهانی است که از وجوه مختلف تحت سلطه سرمایه داری متاخر (سرمایه داری لیبرال) و دچار سوژه زدایی

برخلاف هگل و سایر هگلیان مارکس و انگلس ماتریالیست بودند آن دو با مدنظر قراردادن جهان و بشریت به لحاظ ماتریالیستی پی بردند که از آن جایی که ماده مبنای تمام پدیده‌های طبیعی است بنابراین تحول و توسعه جامعه انسانی مشروط است به تکامل نیروهای مادی با همان نیروهای تولیدی، مناسباتی که انسان‌ها در تولید چیزهایی که برای ارضای نیازهای انسانی ضروری است با یکدیگر در آن دخیل اند، مبتنی بر تکامل نیروهای تولیدی است و در این مناسبات تفسیر تمام پدیده‌های حیات اجتماعی آرمان‌های انسانی، ایده‌ها و قوانین وجود دارد. مارکس از جایگاهی ماتریالیستی همواره روشن می‌کند که در نگاه او، آدمی به مانند هستی‌ای است که هست و سپس از او آگاهی بر ساخته می‌شود.

مارکس در پی آن بود تا روشن نماید که اندیشه و آگاهی چیزی خودبسنده، خودفرمان و جدای از هستی نیست که پیش از آن درجایی جاودانه باشد بلکه فرآورده‌ای است که از طبیعت که در جهان اجتماعی آدمیان درازای تاریخ پیاپی با کردارهای اجتماعی آن‌ها بر ساخته شده و چارچوب‌های اندیشه‌ی آدمی و سرمشق‌های دریافتش را نیز می‌سازد.

گیدنز معتقد است: مارکسیسم مبنایی را برای انسان‌شناسی (در واقع دولت‌های) چین و اتحاد شوروی/روسیه فراهم کرد. ایده‌های که موفق‌ترین گروه‌ها در جست‌وجوی زندگی کمونیستی را جوامعی با طبقاتی دهقانی می‌داند که می‌تواند فواید اشتراکی کردن منابع را بفهمند؛ به خوبی در اینجا صادق است. مارکس خودش طبقه دهقانی روسیه را زمینه ایده آلی برای پرورش کمونیسم می‌دانست. با این حال اتحاد جماهیر شوروی متعاقب، شاید با ذهنیت مارکس مابین بود. در اروپا و شمال آمریکا هم بستگی با مارکسیسم تا بعد از جنگ جهانی متداول نبود. آثار انسان‌شناسان دیگری مانند بواس مالنیوفسکی هم بستگی با چنین ایده‌هایی را بیشتر (نامرسوم) کرد.

منابع

هابز، توماس (۱۹۸۴). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشرنی فکوهی، ناصر، (۱۳۹۰). تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی.

چاپ دهم. تهران: نشرنی

انسان‌شناسی و فرهنگ (خرداد ۹۵). مارکسیسم و انسان‌شناسی اقتصادی (۲). دسترسی در ۸ اردیبهشت ۹۶. <http://anthropology.ir/dossier.html>. ۶۱۶

حسین زاده، حسام (۱۳۹۳). کارل مارکس انسان‌شناس. ۳-۲

انسان‌شناسی مارکسی:

مارکس درجایی می‌گوید: انسان‌ها در فرآیند تولید اجتماعی خود، روابط معینی را با یکدیگر ایجاد می‌کنند که ضروری و اراده‌ی آن‌ها مستقل هستند، این روابط تولیدی بر مرحله‌ی معینی از توسعه‌ی نیروهای مادی آن‌ها انطباق دارند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی، تعیین‌کننده‌ی مشخصه‌ی عمومی فرایند‌های اجتماعی، سیاسی و معنوی زندگی است. آگاهی انسان‌ها را وجود اجتماعی‌شان تعیین نمی‌کند بلکه برعکس این وجود اجتماعی است که آگاهی آن‌ها را تعیین می‌کند. (فکوهی، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی: ۱۳۹۰)

شرط اولیه تولید نمی‌تواند در آغاز خودش تولید شود آن چه نیاز به توضیح دارد وحدت انسان‌های فعال و زنده با امر طبیعی یا وحدت وضعیت غیرارگانیک انسان با طبیعت، نیست و اصلاً چنین وحدتی نتیجه‌ی فرآیندی تاریخی نمی‌باشد. آن چه می‌بایست توضیح دهیم جدایی این وضعیت غیرارگانیک وجود بشر از وجود فعال اوست، جدایی که تنها در رابطه‌ی بین کار دستمزدی و سرمایه است که تماماً کامل می‌شود (گروندریسه، مارکس: ۱۹۷۳)

انسان‌شناسی مارکس همان طور که توماس پترسون اظهار می‌کند، تا حد زیادی از عصر روشنگری به دست آمده است. در واقع مارکس را به عنوان «فرزند روشنگری» توصیف می‌کند. این نوعی از انسان‌شناسی بود، درحالی که انتقادی، دیالکتیکی و تاریخی بود و شامل برخی از پایه‌های اصلی میراث روشنگری می‌شد. این پایه‌ها به این شرح بودند: اهمیت عقلانیت و استفاده از عقل، همراه با دانش تجربی؛ اذهان به وجود جهان طبیعی مستقل از شناخت و نمایش انسان، اهمیت اساسی آزادی انسان، انکار تمام ادعاهای دانش براساس توانایی و شهود عرفانی؛ و به رسمیت

شناختن تاریخی نه تنها از طبیعت بلکه از انسانیت و زندگی و فرهنگ اجتماعی انسان. (حسین زاده، کارل مارکس: ۱۳۹۳)

انسان‌شناسی مارکس تئوری خاصی در مورد سرمایه‌داری صنعتی است که دوره مدرن را به عنوان نقطه‌ی عطفی در تاریخ جهان فهم می‌کند. این نوع انسان‌شناسی مطالعه‌ی موردی مربوط به جامعه غربی نیست بلکه سرمایه‌داری صنعتی در ترتیبی از دنباله‌ی رخدادهایی قرار دارد که باید بقیه جهان را تحت منطبق خود در آورد. نادیده گرفتن تکامل خودمختار جوامع غیرغربی، قوم‌مداری نیست، تاریخ به همین شکل عمل کرده است. بدین ترتیب برای مارکس انسان‌شناسی اقتصادی مجموعه‌ای ساخت‌های تحلیلی در مورد شیوه تولید سرمایه‌داری است که به واسطه آگاهی از جهانی که مقدم بر او و خارج از سرمایه‌داری قرار دارد تعدیل شده است.

ابن خلدون و دترمینیسم جغرافیایی

ابتنای «علم اجتماعی بومی گرا» بر بنیانی متزلزل



علیرضا اسکندری نژاد، دبیر انجمن علمی_دانشجویی جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

دترمینیسم یا جبرگرایی ایده‌های فلسفی است که معتقد است هر رویداد یا امری، از جمله تمام تصمیمات و کنش‌های انسانی، نتیجه اجتناب‌ناپذیر و ضروری عواملی است که فراتر از حدود اختیار انسان است. جبرگرایی شاخه‌های متفاوتی دارد، مانند جبرگرایی اقتصادی که معتقد است دایره کنش‌های انسان با توجه به وضعیت اقتصادی پیشینی

وی محصور شده است، جبرگرایی زیست‌شناختی بر این امر تأکید دارد که تمام کنش‌های بشر توسط ژن‌ها، اندازه مغز و سایر خصایص زیست‌شناختی تعیین می‌یابد و انسان در حدود این خصایص دست به کنش می‌زند نه چیزی فراتر از آن. یکی از انواع جبرگرایی، که موضوع این جستار است، جبرگرایی جغرافیایی است.

۱_ این مطلب در نقد آرای دکتر حسین نبوی نگاشته شده است.

ایشان یکی از مدافعان شکل‌گیری علم اجتماعی یا همان جامعه‌شناسی بومی در ایران هستند. وی در مقاله‌ای که چکیده‌ی آن در دومین همایش بین‌المللی «ضرورت گفتگو در علوم انسانی؛ جهانی‌شدن علوم انسانی-اجتماعی» به چاپ رسید، از این ایده دفاع می‌کند، و ابن‌خلدون را «نمونه‌ی موفق» جهت الگوبرداری برای ابتنای علم اجتماعی بومی می‌داند. قابل ذکر است که تا زمان نگارش این مطلب متن کامل مقاله‌ی استاد خود را نخوانده‌ام، ولی به سبب حضور در کلاس‌های ایشان، به‌ویژه کلاس «تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام»، با ایده‌های نظری ایشان آشنایی دارم و به سبب همین آشنایی به نقد آن‌ها می‌پردازم.

خود خواهیم کرد. «عصیت» که هسته‌ی اصلی نظریه ابن‌خلدون است ناشی از نوع معیشت جوامع بدوی است و نوع معیشت مستقیماً ناشی از وضعیت آب و هوایی جوامع و نوع اقلیم آنهاست، به همین سبب ما می‌توانیم با به پرسش کشیدن نظریه جغرافیایی وی، هسته‌ی اصلی نظریه‌ی وی را مورد شک و تردید قرار دهیم.

ابن‌خلدون در کتاب مقدمه، مقدمه‌ی دوم، درباره قسمت آباد و مسکون زمین و اشاره به برخی از آنچه در آن هست چون: دریاها و رودها و اقلیم‌ها، سخن خود را پیرامون نظریه‌ی جغرافیایی‌اش اینگونه آغاز می‌نماید، «در کتب حکیمانی که در احوال جهان می‌نگرند آمده است که: شکل زمین کروی است و عنصر آب آن را فراگرفته چنانکه گویی زمین چون دانه انگوری بر روی آب است، آنگاه آب از برخی از جوانب آن زایل شده از آن سبب که خدا اراده کرد جانوران را روی زمین بیافریند.» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸: ۱۳۲) پس از بحث پیرامون آنچه که وی از جغرافیدانان پیش از خود آموخته است وی به سراغ بحث اصلی‌اش پیرامون نظریه جغرافیایی یعنی اقلیم هفتگانه می‌رود.

است که تنها طرح این پرسش مقصود ما از نگارش این نوشته است و بحث و بررسی پاسخ‌های ممکن به این پرسش را می‌توان در مجالی دیگر مورد بحث قرار داد. آنگونه که رادمنش می‌نویسد؛ «ابن‌خلدون به تأثیر آب و هوا در اخلاق و روحیه انسان اهمیت فراوان قائل است، او خوشخویی و اعتدال طبع، خشونت، افراطی و تفریطی بودن مردم را ناشی از نوع آب و هوای آنان می‌داند.» (رادمنش، ۱۳۶۰: ۱۱۷) و آزادارمکی تأییدش می‌کند، «خلقیات و روحيات، سبکسری و شادی و طرب و سردمزاجی و انبساط خاطر همه متأثر از آب و هوا می‌باشد.» (آزادارمکی، ۱۳۹۲: ۳۰۵) بدون شک می‌توان انگاره و فرض نخست خود را مورد تأیید دید چراکه بنا به تعریف، جبرگرایی جغرافیایی یعنی متعین دانستن تمدن و جامعه و کنش‌های انسانی نسبت به عوامل طبیعی و جغرافیایی. اما از آنجا که استفاده از شرح‌ها و منابع دست‌دوم در رابطه با متفکرین و نظریه‌پردازان مورد ملامت است و اغلب اوقات موجب تردید در صحت دعاوی مطرح‌شده می‌شود، بر همین اساس ما سعی در بررسی چند سطر از اثر مشهور ابن‌خلدون، مقدمه، جهت اثبات دعوی

بنابر تعریف موجود جبرگرایی جغرافیایی ایده‌ای است که چگونگی توسعه جوامع و تمدن‌ها را در راستای مسیری مشخص و خاص بر اساس تعین محیط طبیعی یا جغرافیایی توضیح می‌دهد. ایده‌ی جبرگرایی جغرافیایی تاریخ دور و درازی دارد، به طوری که می‌توان رد آن را تا یونان باستان و تفکرات فلاسفه‌ی بزرگ آن زمان تا متفکرین عصر حاضر زد، اما تا آنجا که به این جستار مربوط است موضوع بحث ما تنها یکی از این جبرگرایان جغرافیایی است. ابن‌خلدون مؤرخ و تاریخدان نامدار تونسی که امروزه در حوزه‌ی علوم اجتماعی مناقشات بسیاری بر سر آثار او وجود دارد و همچنین به صورت بسیار ویژه در حوزه‌ی جامعه‌شناسی بر سر جامعه‌شناس خواندن یا نخواندن وی. ما در اینجا با اختصار هرچه بیشتر سعی می‌کنیم با طرح نظریه‌ی جغرافیایی و اثبات این انگاره که وی یک جبرگرای جغرافیایی به معنای تام و تمام آن است، این پرسش را پیش بکشیم که آیا یک جبرگرای جغرافیایی می‌تواند یک دانشمند حوزه‌ی علوم اجتماعی، به صورت اعم، و یک جامعه‌شناس، به صورت اخص، باشد یا خیر. بدیهی

اقالیم هفتگانه و تعیین‌های آن بر زندگی اجتماعی و خلق و خوی انسان ابن‌خلدون همانطور که خود در مقدمه می‌نویسد دانش جغرافیایی خود را از کتب جغرافی‌دانان هم عصر یا پیش از خود بدست آورده است. «و گویند قسمت از آب برآمده زمین به اندازه نصف، یا کمتر، از تمام کره زمین است و ازین قسمت ربع آن معمور است و این ربع مسکون به هفت قسمت تقسیم می‌شود که آن‌ها را اقالیم هفتگانه می‌نامند و خط استوا که سیر آن از مشرق به مغرب است کره را به دو نیم بخش می‌کند.» (همان، ۱۳۳-۱۳۲) پس از تقسیم‌بندی جهان به هفت اقلیم، ابن‌خلدون به صراحت تمام بیان می‌دارد که امکان تمدن اساساً در هر هفت اقلیم وجود ندارد و فقط در برخی از این اقلیم‌ها، که در ادامه مشخص خواهد شد، ممکن می‌شود.

عمران اقلیم نخست و دوم از دیگر اقلیم‌های پس از آن کمتر است. این دو اقلیم را سرزمین‌های پهناور نامسکون و ریگزارها و دشتهای بی‌آب و گیاه و دریای هند که در خاور آن‌ها می‌باشد فراگرفته است. اقالیم اول و دوم از نظر جمعیت و اقوام گوناگون دارای اهمیت نمی‌باشند و نواحی آباد و شهرهای آنها نیز بسیار اندک است. در اقالیم سوم و چهارم و آنچه پس از آنهاست برخلاف اینست، دشتهای سوزان بی‌آب و گیاه در آنها اندکست و ریگزارهای آنها نیز یا اندک و یا

نایاب می‌باشد. تعداد ملتها و مردم آن بسیار زیاد و قسمت‌های آباد و شهرهای آن متکثر است. محدوده این اقالیم آباد میان اقالیم سوم تا ششم است و هرآنچه که در جنوب یا شمال این اقالیم است نامسکون می‌باشد. (همان، ۱۳۸-۱۳۷) طبق نظریه ابن‌خلدون آنچه که در شمال و جنوب اقالیم سوم تا ششم است به علت داشتن دشتهای بی‌آب و علف و سرما و گرمای بیش از اندازه، امکان تمدن را نخواهد داشت و «از نظر جمعیت و اقوام گوناگون دارای اهمیت نیستند». البته این جمله سرآغاز جملاتی دیگر است که ابن‌خلدون در رابطه با عقب‌افتادگی اقلیم‌های «پیرامونی» می‌گوید. «اقلیم‌های دوم و ششم از اعتدال دور است و اقلیم‌های اول و هفتم به درجات دورتر است و به همین سبب دانشها و هنرها و ساختمان‌ها و پوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها و میوه‌ها و بلکه جانوران و همه چیزهایی که در این اقلیم‌های سه‌گانه مرکزی پدید آمده‌اند به اعتدال اختصاص

یافته‌اند و افراد بشری که ساکنان این اقلیم‌ها را تشکیل می‌دهند از حیث جسم و رنگ و اخلاق و ادیان مستقیم‌تر و راست‌ترند.» (همان، ۱۸۷) ابن‌خلدون تمام شئون زندگی اجتماعی را وابسته به آب و هوا و نوع اقلیم می‌داند و هرآنچه که از فرهنگ در اقالیم مرکزی وجود دارد را معتدل و هر آنچه که در این اقالیم نیست را از اعتدال دور می‌داند و این خصلت اساسی جبرگرایی جغرافیایی است که در نظریه ابن‌خلدون مشاهده می‌شود.



دیگر به این موضوع بپردازیم. مخلص کلام ابن خلدون و نظریه‌ی جبرگرایانه جغرافیایی وی را در سطر آخر نقل قول بالا دیدیم که وی معتقد است که مردمان اقلیم «پیرامونی» به دلیل نوع متفاوت فرهنگ و اعمالشان، که ناشی از نوع متفاوت اقلیم و جغرافیاست، نسبت به مردمان اقلیم «مرکزی» خوی‌شان بیشتر شبیه به خوی جانوران بی‌زبان است تا خوی انسان‌های متمدن اقلیم «مرکزی».

در انتها مایلیم پرسش نخستین خود را کمی گسترده‌تر نمایم و دو پرسش اساسی را مطرح سازم، این نکته که آیا می‌توان از نظریات ابن خلدون، که به شدت تحت تأثیر جبرگرایی جغرافیایی وی است، در تحلیل‌های اجتماعی و جامعه‌شناختی، به عنوان یک مدل نظری کارآمد، بهره برد یا خیر؟ و یا طبق ایده‌ی برخی از جامعه‌شناسان و صاحب نظران حوزه‌ی علوم اجتماعی در ایران، این مسئله که به فرض نیاز به یک «علم اجتماعی بومی‌گرا» و «جامعه‌شناسی بومی»، که پاسخگوی مسائل بومی و محلی ایرانیان باشد، ابن خلدون می‌تواند مدل معتبری ارائه کند یا خیر؟

منابع

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۸۸). مقدمه. محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

آزاد ارمکی، تقی، (۱۳۹۲). تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات علم

رادمنش، عزت‌الله، (۱۳۶۰). کلیات عقاید ابن خلدون. تهران: نشر قلم

آخرین نقل قول را از کتاب مقدمه مطالعه و بررسی می‌کنیم، «قسمت آباد نواحی خشکی کره زمین وسط آن است زیرا افراط گرما در جنوب و شدت سرما در شمال مانع عمرانست [...] از این رو اقلیم چهارم برای آبادانی و عمران سازگارتر است و آنچه در جوانب آن است یعنی اقلیم‌های سوم و پنجم پس از اقلیم مزبور از دیگر اقلیم به اعتدال نزدیکتر می‌باشد. و اما ساکنان اقلیم‌های دور از اعتدال مانند اقلیم نخست و دوم و ششم و هفتم در همه احوال خویش بسی از اعتدال دورند، چنانکه خانه‌های آنان از گل و نی و خوراک آن‌ها از ذرت و علف و پوشیدنی‌های آن‌ها از برگ‌های درختان است که آن‌ها را یکان یکان روی بدن خویش برهم می‌نهند و می‌چسبانند تا برهنه نمانند [...] و میوه‌ها و خورش‌های بلاد آنان بطرز عجیبی تکوین می‌شود و به انحراف می‌گراید و معاملات ایشان با زر و سیم نیست بلکه با مس و آهن داد و ستد می‌کنند [...] و با همه اینها اخلاق آنان نزدیک به خوی جانوران بی‌زبانست.» (همان، ۱۸۸-۱۸۷)

تفکر «مرکز» و «پیرامون» در اندیشه جغرافیایی ابن خلدون کاملاً مشخص است، وی از آن‌رو که اقلیم مرکزی از شدت گرما و سرما در امان است، آن اقلیم را دارای اعتدال می‌داند و برای عمران و آبادانی سازگار و اقلیم‌های «پیرامونی» را به دلیل داشتن سرما و گرمای بیش از حد فاقد عمران و آبادانی «به حساب می‌آورد». مسئله‌ی عینیت در مطالعه‌ی میان‌فرهنگی و عدم قضاوت ارزشی به هیچ‌وجه در این سطور به چشم نمی‌خورد اما از آن جهت که موضوع بحث ما نظریه‌ی جغرافیایی وی می‌باشد ترجیح می‌دهیم در مجال



تاملاتی در باب رابطه‌ی نظریه و عمل

پژمان بر خور داری ، دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

بررسی دقیق رابطه‌ی بین نظریه و عمل را بایست بطور جدی از کانت و جدال میان عقل نظری و عقل عملی پی گرفت. در واقع کانت محدوده‌ی عمل را خارج از حوزه‌ی شناخت و در نسبت با فاهمه سازمان داد ولی در رفع کردن انشقاق آن‌ها ناموفق بود و این نسبت را هگل در پدیدارشناسی روح در حرکت روح به سمت خودآگاهی و در نسبت بنیادین با دو مقوله‌ی وساطت و کلیت پی گرفت و به نوعی سوژه را از خود تنها انگاری با مقوله‌ی دیگری پیوند می‌زند و آن را در نسبت با تاریخ ، جامعه و دیگری می‌خواند و به جای سر کردن با امور منفرد به کلیت از حیث وساطت آن‌ها می‌پردازد. پرداختن به این مبانی عمیق شاید مجال فراخ تری بطلبد، منتهی نقطه‌ی عزیمت این متن به منظور نقد عمل‌گرایی محض و حقیقت‌جویی بی‌واسطه و منفرد از ریشه‌های هگلی آن تغذیه می‌کند.

آنچه که نگارنده را واداشت که این نوشتار موجز را صورت بندی کند و از آن حیث بدان مدیون است، صحبت‌های یکی از اساتید محترم جامعه‌شناسی در کلاس بود که در آن روشنفکران را به حرف مفت زدن متهم کرده و همچنین فلسفه پردازی را به جرم مغلق‌گویی و تجربی نبودن توهمات خواندند.

حال آنچه که در واقع دال‌های مرکزی این سخنان را تشکیل می‌دهد، «حرف مفت» ، «تجربی نبودن» و فتیسیسم عمل‌گرایی و درگیر نشدن با مفاهیم مغلق فلسفی می‌باشد. جایگاه ساختاری (enunciation state) گوینده‌ی این حرف‌ها به پیوند بلاواسطه‌اش با واقعیت جهان اعتقاد دارد، و بر این باور است که ما به دلیل مشغولیت زیاد با آن چیزی که وی آن را حرف مفت می‌خواند از «حل کردن» مسائل اجتماعیمان عاجز هستیم. ما در این نوشتار بصورت خلاصه وضعیت این جایگاه ساختاری و نسبت نظریه و عمل را بررسی می‌کنیم.

گویند «حل کردن» مسائل و شناخت حقیقت را کانون تحلیل خود می دانیم. جالب اینجاست که ریشه‌ی این مدعاها را در خود پوزیتیویسم می توان جست. ماکس هورکهایمر در مقاله‌ی مهم خود تحت عنوان «نظریه سنتی و نظریه انتقادی» می گوید که نظریه سنتی (پوزیتیویسم) بخشی از یک تقسیم کار اجتماعیست که از طریق تدوین صورتبندی صوری اجتماعی (ایده آلیسم فرمالیستی) نه تنها خود بلکه کل جامعه را به یک امر صوری تبدیل می کند. پوزیتیویسم با امور منفرد سر و کار دارد، به محسوسات و امور ظاهر می پردازد و از این حیث واقعیت ها را از زمینه هایشان منتزع می کند و آنها را از معنا تهی می کند. زیرا معنا از زمینه ها برمی خیزد. از این جهت است که هورکهایمر پوزیتیویسم را بالاترین شکل شی وارگی می داند. بنابراین عرفان و پوزیتیویسم علی رغم تفاوت های فاحشی که می توانند داشته باشند از جهت منتزع کردن امور از زمینه ها و کشاندن آنها به وادی بی معنایی همدست و هم داستان هستند.

تفکر به کردار مطلق، وصال و امثالهم تغییر می یابد. از این رو عمل مطلق نوعی دسترسی به فرمی تهی است که با هیچ محتوا و میانجی تاریخی و اجتماعی پر نشده است. درگیری و سواس گونه با عمل، آرزوی دسترسی به امر کامل و بی نقص و پناه بردن به رحم مادر پیش از مرحله‌ی نمادین است. ترس و دلهره‌ی ناشی از فقدان و تنش موجود در دنیای نمادین سوژه مضطرب را به گذشته‌ی توپر و بدون شکاف پس می راند. شکل گیری سوژکتیویته در مرحله نمادین تن دادن به نوعی نقصان بنیادین و تن دادن به اختگی و قانون پدر است. پس در ورای این حرف که «عمل مهم است» نوعی پشت کردن به نقصان های بنیادین جهان و پناه بردن از تضاد تئوری به این همانی عمل است. جالب اینجاست که به گفته‌ی لاکان عمل مطلق ممکن نیست مگر در قالب خودکشی، که در آن دسترسی بی واسطه به بدن و رسیدن به حقیقت و یکی شدن امر واقع و امر خیالی ممکن می شود، شاید از این رو باشد که آخرین مرحله‌ی عرفان شرقی فنا فی الله باشد! بنابراین ابتدائاً زدودن میانجی های تفکر و سپس ادعای شناختن حقیقت فرمال یا آنطور که پوزیتیویست ها می

موضع گفتن نفرت از مفهوم پردازی و تئوری در واقع همان موضعیتست که در آن میانجی های (mediation) روبرو شدن با واقعیت که در درون تاریخ و جامعه قرار دارند نفی شده و آنچه که هست بصورت بی واسطه خود را نشان می دهد، عمل برهنه، که بدون هیچ فاصله زمانی- مکانی در اکنون و اینجا در پی نیل به حقیقت و رهایی است. آرزوی عمل مطلق و بی میانجی همانا آرزوی یکی شدن با حقیقت مطلق است، و دقیقاً این نکته جایگاه عرفانی/انتزاعی این جایگاه ساختاری را عیان می کند. عرفان بر طبق رویکرد لاکانی عبارتست از این همانی امر واقع (the real order) با امر خیالی (imaginary order). امر واقع فراسوی همه‌ی چیزهاست، ساحتیست که به زبان نمی آید، نمادین نمی شود و در پس رمزگان فرهنگ و جامعه باقی می ماند. و امر خیالی نیز تصویر نارسیستیک (من) به مثابه‌ی مرکز لایتغیر جهان است. این همانی (identification) این دو ساحت در همدیگر به معنای انحلال من در حقیقت و حقیقت در من است. روبه رو شدن با مرگ برجسته ترین نمونه‌ی این کردار مطلق و رمانتیک است. پس در واقع زدودن هرگونه میانجی برای

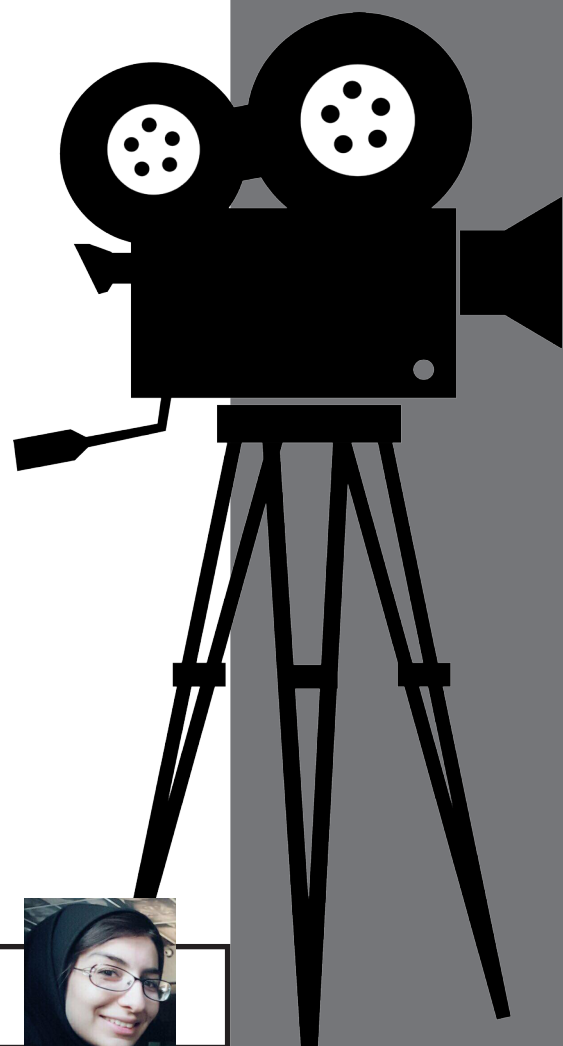


بنابراین با توجه به مباحث مذکور اتفاقاً آنچه که بی‌معناست و به وادی نماد نمی‌آید عمل صرف و فرار کردن از مفهوم پردازيست، پس حرف مفتی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر آنکه از زمینه‌ها جدا شده باشد و میانجی‌ها را حذف کرده باشد و این چیزيست که برازنده‌ی پوزیتیویسم و مابه‌ازاهای عرفانی آن است و نه تئوری انتقادی. تئوری انتقادی (بخصوص در دیالکتیک منفی آدورنو) مفاهیم را به منزله‌ی ابزارهای از آن خود کردن جهان می‌داند اما به این مسئله هم وقوف دارد که در خود مفهوم هم‌مازادی نهفته است که تن به نمادین شدن نمی‌دهد و از این رو مفهوم پردازي امری

اجرایی (performative) محسوب می‌شود که افق‌های جهان‌مان را ساخته و بدان وسیله حدود و ثغور سوژکتیومان را می‌سازیم. اما قدر مسلم این است که مفهوم پردازي و تفسیر جهان با برج عاج نشینی مترادف نیست، مسئله‌ی پراکسیس نیز التفات عملی به منظور تغییر فرم‌اسیون‌هایی است که زندگی انسان را به مبتذل‌ترین شکلی دچار از خودبیگانگی کرده‌اند و انسان را به زائده‌ی سرمایه مبدل کرده‌اند. اشکال شیء وارگی و سیاست زدایی چون در هر دوره متفاوت‌اند بنابراین نیاز به تفسیر مجدد جهان و خلق مفاهیم نیز ضرورت پیدا می‌کند. از این حیث است

که ژیل دلوز تفکر را چون اسلحه‌ای می‌بیند که در هر دوره‌ای باید گداخته شود و مجدد شکل متناسب را اتخاذ کند، خلق مفاهیم انضمامی که بتواند شرایط موجود را بهتر مورد خوانش قرار دهد، در زمانه‌ی بدل شدن علوم اجتماعی به زائده‌ی سازمان‌های بزرگ شاید بالاترین و صادقانه‌ترین نوع کنش در زمانه‌ی ما باشد.

معرفی فیلم ROOM (اتاق)



صبا شمسیان راد ، دانشجوی کارشناسی جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

که از آن فقط آسمان آبی و گذر فصل‌ها پیداست، پنجره دیگر اما رو به جهان مجازی باز است! تلویزیون!

«جوی» دنیا را در محدوده همان اتاق کوچک به فرزندش توضیح می‌دهد، به طوری که «جک» تمام دنیا را در همان اتاق کوچک تصور می‌کند، و این تصور به قدری در او محکم و استوار می‌شود که حتی حاضر به پذیرش دنیایی خارج از اتاق نیست، دنیایی که در آن درختان و جنگل‌ها، حتی زیبایی و زشتی وجود دارد.

این عدم پذیرش از طرف «جک» در سی امین دقیقه فیلم زمانی که مادرش برای فرار تلاش می‌کند، نمایان است.

اتاق (room) فیلمی مستقل در ژانر درام ماجراجویی، به کارگردانی «لنی ابراهامسون» است.

فیلم اتاق با بازخوردهای مثبتی از سمت منتقدین و تماشاگران همراه بوده و توانسته در سایت معتبر راتن تومیتوز (rotten tomatoes) نمره ۹۴ از ۱۰۰ را کسب کند و جزو ۲۵۰ فیلم برتر تاریخ سینما محسوب می‌شود.

فیلم، داستان زنی جوان به نام «جوی» است که در سن ۱۷ سالگی توسط مردی به نام «نیک» ربوده شده و در کلبه کوچکی زندانی می‌شود، و در تمام این مدت ارتباطی با دنیای بیرون ندارد.

«جوی» در سال دوم حصر صاحب فرزندگی از «نیک» به نام «جک» می‌شود.

اتاق دو پنجره به جهان خارج دارد، پنجره‌ای



در کلبه‌ایی که «جک» در آن متولد شد و رشد کرد نه خبری از روابط همسالان بوده نه مدرسه، در واقع تمام جهان بینی «جک» توسط شرایطی شکل گرفته که در آن رشد کرده. «جک» هیچ تصویری از دنیای خارج از کلبه ندارد، به همین دلیل زمانی که برای اولین بار در همان اتاق کوچک موش می‌بیند توانایی رویارویی با آن موجود زنده را ندارد، یا حتی زمانی که موفق به فرار از اتاق می‌شوند و «جک» برای اولین بار در فضای شلوغ و آشفته شهری قرار می‌گیرد از مادر خود تقاضای برگشت به اتاق را دارد، این خود نشان دهنده اجتماعی نشدن «جک» متناسب با فضا و اتمسفر شهر است.

می‌گفت و هیچ درکی از بهداشت شخصی نداشت. زمانی که کودک تحت معاینه پزشک قرار گرفت هیچ چیز غیر عادی و مبهمی را نشان نداد، و کودک فقط در موارد غریزی که به نیازهای طبیعی‌اش مربوط بود، رفتاری حیوانی از خود نشان می‌داد.

این موضوع به خوبی بر تاثیر اجتماعی شدن و عوامل آن در زندگی کودکان اشاره می‌کند.

چه «جک» چه «اویرون» هر دو در محیطی رشد کرده اند که عوامل و شرایط اجتماعی شدن (به آن معنا که کودک ناتوان از طریق ارتباط با سایر انسان‌ها به انسانی آگاه و ماهر در شیوه‌های رفتار تبدیل می‌شود) را درک نکرده‌اند.

این موضوع دقیقاً مصداق همه انسان‌هایی است که از عقیده و جهان بینی‌ای که برایشان تعریف شده و با آن زندگی کرده‌اند تمام قد و با تعصب کورکورانه دفاع می‌کنند.

شاید اتاق تعبیری از دنیایی باشد که هر کدام از ما اطراف خود کشیده و شجاعت و توانایی تغییر وضعیت و رویارویی با جهان خارج از آن را نداریم.

از جنبه‌ای دیگر داستان فیلم، ما را به یاد «پسرك وحشي اویرون»_ که «گیدنز» از آن برای تبیین و توضیح اجتماعی شدن استفاده کرده_ می‌اندازد.

«اویرون» که در شرایطی مشابه «جک» یا حتی بدتر از آن زندگی کرده تنها با صدای جیغ سخن

عدم شفافیت تا انتهای فیلم همراه بیننده است و مدام این سوال در ذهن خطور می‌کند که چرا اصلاً «جوی» محبوس در اتاق است، چرا هیچکس تلاشی برای نجاتش نمی‌کند.

با این همه، (اتاق) فیلمی خوش ساخت با موضوعی نسبتاً جدید است که ذهن بیننده را درگیر می‌کند و اثرگذاری قابل توجهی بر

متفاوت است، او ۱۷ سال در این دنیا زندگی کرده، مراحل اجتماعی شدن را طی کرده، اما حالا بعد از ۷ سال خیلی چیزها تغییر کرده، خانواده و دوستان و حتی ظاهر شهری که «جوی» ۱۷ سال تمام در آن نفس کشیده،

شرایط به قدری برای جوی سخت می‌شود که ناچاراً برای مدتی در آسایشگاه روانی بستری می‌شود.

در طول فیلم بارها تلاش «جوی» را برای فرار از اتاق دیدیم که هرکدام به نحوی با شکست مواجه شدند اما نهایتاً این کشمکش‌ها و تلاش‌ها به موفقیت می‌انجامد و مادر و فرزند موفق به فرار می‌شوند، و به جهان واقعی هبوط میکنند.

اما دوران گذار برای هرکدام از آنها بسیار متفاوت است. تطابق پسرک با جهان



مخاطبانش دارد. فیلمی که در عین سادگی ذهن را به چالش می‌کشد و یادآوری می‌کند اگر از دنیایی که خودمان را در آن محصور کرده‌ایم خارج نشویم لذت زندگی را از خودمان دریغ کردیم.

با وجود این تعاریف و نکات مثبت نمی‌توان گفت (اتاق) فیلم بی‌نقصی است، شاید مهم‌ترین آن مشخص نبودن اتفاقات گذشته است، خصوصاً اتفاقی که باعث دزیده شدن «جوی» شد، هرچند توضیحات سطحی در فیلم داده شده است اما این

واقعی از ذهنیت ب‌عینیت است، تصاویری که قبلاً در تلویزیون دیده‌است حالا برابر چشمانش به صورت زنده رژه می‌روند، گویی این گذار برای «جک» همراه با جذابیت است و قدرت انطباق بیشتری با شرایط از خود نشان می‌دهد. اما شرایط برای «جوی» کاملاً

انعکاس

عملکرد انجمن علمی_ دانشجویی جامعه‌شناسی دانشگاه خوارزمی

خاص باید عبور کند.
ناگفته پیداست که این امر هم بسیار
مخرب می‌باشد.

نشست‌ها را بصورت مناظره‌ای برگزار
کنید.

شخصی که بعنوان مجری آنجا حضور
دارد، نباید منفعلانه و ساکت باشد.
مجری باید در مباحث مدیریت زمان،
جهت دادن به سخنان مناظره‌کنندگان
جمع بندی سخنان مطرح شده، توان
لازم را داشته باشد.

اگر قرار است مطلبی پشت میکروفون
خوانده شود، شخصی را با صدای رسا
انتخاب کنید.

اطلاع رسانی ضعیف انجمن:

به‌عنوان نمونه قبل از برگزاری نشست
(ضرورت تغییر و تحول در علوم انسانی)
قرار دادن لیستی از تغییرات در کانال
ضروری بود، تا مساله روشن شود و همه
شرکت کنندگان با آگاهی از تغییرات
در نشست شرکت کنند.

با احترام

آیا استفاده از اعراب آن هم به این میزان
ضروری است؟!

اعراب گذاری، جایی ضروریست که
عدم استفاده از آن باعث کژ فهمی و
سو تعبیر شود.

آیا نقد استاد نبوی را برایش
فرستادید؟
امیدواریم برنامه نقد اساتید را ادامه
بدهید.

برگزاری نشست:

با ترس و احتیاط راه بجایی نمی‌توان
برد!
از سخنان تند بعضی از دانشجویان
نهراسید.

به سمت دانشجوی نروید و پشت
میکروفون تلاش برای ساکت کردنش
نکنید.

تبدیل به گروهی محافظه کار شده‌اید.
و این برای جامعه‌شناسی از هر چیزی
ناپود کننده‌تر است.

دیده‌ها و شنیده‌ها حاکی از مستقل
عمل نکردن انجمن دارد.

شما افراد شخص خاصی شده‌اید.

تصمیم‌های شما از فیلتر آن شخص

با قدردانی از تلاش‌ها و پیگیری‌های
گروه انجمن جامعه‌شناسی خوارزمی

نظر:

همانطور که همه می‌دانیم انجمن،
نماینده ارشد و دکتری ندارد، اما میتواند
و بهتر است با آن‌ها برای انجام امور
مختلف مشورت و نظرخواهی کند.

نقد و سوال پیرامون نشریه:

آیا قرار بر این است که شما دوستان،
بدون هیچ نظرخواهی و پیشنهادی
(برای نوشتن) مطلب جمع کنید،
بنویسید و چاپ و تکثیر کنید؟

ستون‌ها چگونه تقسیم بندی شده
است؟ نام ستون‌ها چیست؟ ستون
انتقادی ندارید؟ آیا در نسخه اول نوشتن
مطالبی در مورد خانواده و طلاق به‌جا
و منطقی بود؟

در قسمت‌هایی از نشریه، مرز بین
شروع و اتمام مطالب مشخص نیست.

آیا بهتر نبود نامی پارسی برای نشریه
انتخاب می‌شد؟

همچنین انجمن به شدت تحت تاثیر روابط گروهی و فرمایشات معاون گروه قرار داشته است. عدم برگزاری ورکشاپ های علمی.

با کمال احترام، اگر عذر موجه شما در عدم انجام وظایفیتان این بوده که این مسائل از توان شما

بصورت مناظره ای
۷. اختصاص زمانی به دانشجویان جهت پرسش و پاسخ از سخنرانان

اگر از مقایسه با سایر انجمن های این دانشگاه و مابقی دانشگاه ها صرف نظر کنیم و فقط عملکرد و وظایف انجمن جامعه شناسی

انتقادات :

۱. عدم شناخت دانشجویان و اساتید از اعضای انجمن جامعه شناسی
۲. عدم نیازسنجی از دانشجویان درباره برنامه های انجمن و برگزاری کارگاه های آموزشی
۳. نبودن حتی یک نفر از دانشجویان ارشد و دکتری در



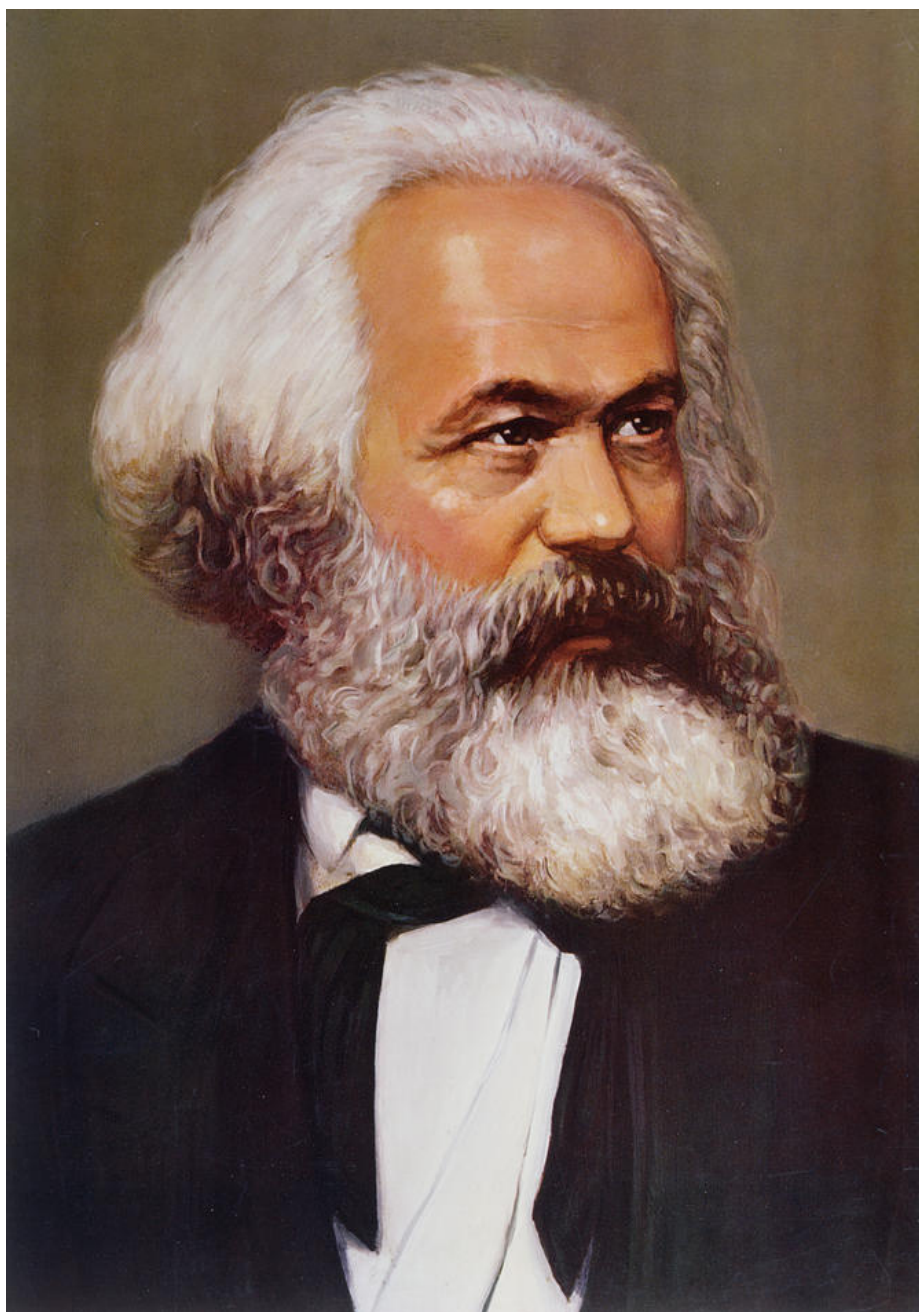
خارج و تحت نظارت شدید گروه و معاونت فرهنگی دانشگاه است، پیشنهاد می کنم شما مسئولیتی که در حد توانتان نیست را بر عهده نگیرید. با کمال تشکر از تمامی زحمات شما تا به امروز، موفق و موید باشید.

را محاسبه نماییم، ذکر این نکات حائز اهمیت است: عدم خلاقیت در برگزاری نشست های هفتگی و انفعال زیاد اعضای انجمن. محافظه کاری شدید انجمن در انتخاب موضوعات مورد بحث و همچنین اجتناب از بحث و جدل گروهی.

جمع اعضای انجمن

۴. نبود یک مدیر جلسه توانمند در سمینارها و همایش ها
۵. عدم زمان بندی مناسب در برگزاری همایش (گاهها به یک سخنران زمانی برای صحبت کردن نرسیده است).
۶. اهتمام به برگزاری جلسات

دیالکتیک از زبان کلاسیک‌ها



در نظرگاه فلسفه‌ی دیالکتیکی هیچ چیز
برای همیشه ثابت نیست، هیچ چیز مطلق
یا مقدس نیست.
«مارکس»

لیک به گمان من، دیالکتیک از نظر اشخاص صادق
هیچ‌گاه چیزی یاره و بیهوده نیست.
(جامعه‌شناسی و فلسفه، صفحه‌ی ۸۲)

