

جامعه‌شناسی و تاریخ غیاب:

تأملی پیرامون امکان‌های نظری تاریخ درون‌ماندگار

علی محمد حاضری^۱، امیر صفری^۲

تاریخ دریافت: ۰۰/۹/۲۸، تاریخ تایید: ۰۰/۱۱/۳

چکیده

نوشتار حاضر سعی می‌کند با بررسی خاستگاه‌های شرق‌شناسانه جامعه‌شناسی، امکان‌های نظری برای پژوهش درون‌ماندگار تاریخ و جامعه‌شناسی را ردیابی کند. بر همین اساس، ابتدا به خواستگاه‌های هگلی و اروپامحور جامعه‌شناسی می‌پردازیم و تناظر ماتریالی آن در نظریه مارکس را نشان می‌دهیم. در گام بعدی پیوند جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی را مورد توجه قرار می‌دهیم و نشان می‌دهیم با غلبه نظریه مدرنیزاسیون در جامعه‌شناسی و با ابتناء بر تاریخ هگلی و تناظر مارکسیستی‌اش، تاریخ جوامع شرقی در فرایندی تک‌خطی قرار گرفت که پیش‌فرض‌هایش بر «سکون»، «ایستایی» و در نهایت «تاریخ غیاب» استوار بود. بر همین اساس، این ادعا را مطرح می‌کنیم که جامعه‌شناسی در رایج‌ترین گونه‌هایش چیزی جز مطالعه آنچه غرب دارد و شرق فاقد آن است، نیست. در گام بعدی به این نکته اشاره می‌کنیم که فرد تاریخی و بر می‌تواند مسیری را برای برون‌رفت از این معضل نظری ارائه دهد، ولی فرد تاریخی به دلیل تنش‌ها و تناقض‌های درونی و بر، در نهایت به نفع سوژه نوکانتی عقب می‌نشیند. در گام نهایی به تبارشناسی فوکویی اشاره می‌کنیم و استدلال می‌کنیم که تبارشناسی فوکویی امکان نظری برای تاریخ درون‌ماندگار را فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: تاریخ غیاب، جامعه‌شناسی، نظریه پسااستعماری، فرد تاریخی، و بر، تاریخ اکنون، تبارشناسی، فوکو.

۱ علی محمد حاضری، دانشیار جامعه‌شناسی تربیت مدرس، hazeri_a@modares.ac.ir

۲ امیر صفری، دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی در دانشگاه تربیت مدرس amir.safari41@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

تیبیین نسبتِ «تاریخ» و «جامعه‌شناسی»، نیازمندِ ایضاحِ پیشینه حضورِ تاریخ در علوم اجتماعی است. جامعه‌شناسی در رویارویی با وضعیتی شکل گرفت که نیچه صفت مشخصش را «مرگ خدا» نامید و مارکس در توصیفش استعارهٔ «هرچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود» را به کار برد. به تعبیر برمن و با ارجاع به مانیفست مارکس، دوره‌ای که جامعه‌شناسی در آن برشد در یک قطبش «آرزوها و خواست‌های خستگی ناپذیر» وجود داشت و در قطب دیگر و مقابل آن، «نهیلیسم و تخریبِ پیاپی و فرولرزیدن و ته کشیدن زندگی و دل تاریکی و وحشت» (برمن، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۳). پاسخی که پیش از پیدایش جامعه‌شناسی به پرسش‌هایی که به حیطة اجتماع ارتباط داشت داده می‌شد، پاسخی فلسفی بود که «در قامت فلسفه‌های جامعه و تاریخ غرب ظهور کرد بود» (آشتیانی، ۱۳۹۱: ۵۰۸). اما حضور تاریخ درون جامعه‌شناسی از لحظهٔ آغازین جامعه‌شناسی امری طبیعی بود، چراکه بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی جملگی به تاریخ برای توضیح امر «بدیع و نویی» که با آن مواجه بودند، ارجاع می‌دادند. به بیان آبرامز، تیبیین اجتماعی در خواستگاه‌ها و آغازگاه‌هایش الزاماً تاریخی بود (Abrams 1982: 2) و نظریه‌پردازان اجتماعی کلاسیک رابطه ذاتی بین امر تاریخی و امر اجتماعی را به خوبی درک کرده بودند (مندالیوس، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

مارکس، دورکیم و وبر همگی بینشی تاریخی نسبت به جامعه‌شناسی داشتند و به پرسش‌هایی که مطرح می‌کردند نیز از منظری تاریخی پاسخ دادند (نگاه کنید به Lachmann: 2013 فصل ۱). کلاسیک‌های جامعه‌شناسی بر تاریخی بودن نگاهشان هم تأکیدی نمی‌کردند؛ زیرا امکان دیگری جز نگرش تاریخی وجود نداشت. اما با گسترش جامعه‌شناسی از مرکز به پیرامون و پیوند خوردنش با نظریه‌های توسعه و مدرنیزاسیون، تلقی تک‌خطی از جامعه و تاریخ وجه غالب آن شد و جوامع «شرقی» ذیل نگاه خیره تاریخ مسلط غربی قرار گرفتند. به این ترتیب، علوم اجتماعی در انجام وظیفهٔ خود یعنی فهم و سنجش واقعیت عینی و امر اجتماعی ناتوان شد و تقابل میان «سنت» و «مدرنیته» آن را به محاق برد. از منظر کشور پیرامونی چون ایران غرب و تاریخ آن، به همراه همه فراز و فرودهایش به‌مثابه تاریخ خطی و غایت‌مند، به ملاک ارزیابی تاریخ و جامعه تبدیل شد. در این فهم خطی «جوامع در حال گذار از سنت به تجدد» در مسیر تاریخی مقدری قرار گرفتند که نتیجهٔ محتومش، یعنی همان رسیدن به مدرنیته، طی یک فرایند «قطعی و لایتخلف» تاریخی محقق خواهد شد. در این وضعیت، وظیفه جامعه‌شناسی نیز

چیزی نیست جز مقایسه با الگویی از پیش تعیین شده و نشان دادن آنچه در موضوع مطالعه «غایب» است. این بینش تاریخی - اجتماعی از «امر غایب» بر پایه چهار انگاره جهان‌شمول‌گرایی و عام‌گرایی، تطبیق‌گرایی، غیاب‌نگاری و تجربه‌باوری سوژه‌محور (توفیق و همکاران ۱۳۹۸: ۴۹) استوار است. این نگاه زمان‌گسیخته^۱ نسبت به تاریخ بر فهمی از تاریخ‌نگاری و مدرنیته استوار است که ناهمزمانی امر همزمان را مفروض می‌گیرد (Tavakoli-Targhi 2001, 4) و بر فرایندهای تاریخی بدیل و غیراروپایی مهر «فقدان تاریخ»^۲ یا «تاریخ ناتاریخ»^۳ را می‌زند (همان، ۵). به بیان دیگر، چنین انگاره‌ای از تاریخ و تاریخ‌نگاری، با تیکه بر نظریه‌های تکامل‌گرایانه^۴، مرحله‌ای^۵ و شرق‌شناختی، مدرنیته در غرب را «نتیجه روندی تکاملی و طبیعی در نظر می‌گیرد» و تاریخ جوامع پیرامونی نظیر ایران را به منزله نداشته‌ها به تصویر می‌کشد (توفیق، ۱۴۰۰: ۶۴). در این چارچوب مفهومی است که «سنت» به مثابه امری که از گذشته بر جای مانده و ارزش مطالعه ندارد، کنار گذاشته می‌شود و بر اساس نگاهی شرق‌شناسانه با اصطلاحاتی نظیر «استبداد شرقی» (کاتوزیان ۱۳۷۷، ص ۴-۹۲ و نیز کاتوزیان ۱۳۷۴، بخش اول فصل ۲) و «زوال» و «انحطاط» (طباطبایی ۱۳۸۳ و ۱۳۸۱) و امتناع (دوستدار، ۱۳۸۳) به تصویر کشیده می‌شود. منطق و پویایی تحول «جوامعی که یک پا در سنت دارند و یک پا در تجدد، بر رویارویی سنت شرقی و تجدد غربی استوار است» که با تحمیل نهادها و ارزش‌های مدرن سنت به ظاهر ایستا و تحول‌ناپذیر را به چالش می‌کشد (توفیق، ۱۳۹۷: ۲۴).

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که برای درگذشتن و امتناع از پرداختن به «امر غایب» و «تاریخ غایب» چه امکان‌های نظری وجود دارد؟ به بیان دیگر، برای درنغلطیدن به نگاه تاریخ تطبیقی به جامعه، که بر ایده تاریخ غایب استوار است و شرق بی‌تاریخ را با غرب مرجع می‌سجد، از چه امکان‌های نظری می‌توان بهره برد؟ آیا می‌توان با رجوع به خود جامعه‌شناسی از نگارش تاریخ غایب گریخت؟ آیا می‌توان جامعه‌شناس ماند و در دام قیاس و «کاربرد شابلونی» نظریه نیافتاد؟

این نوشتار تلاشی است برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها. بر همین اساس، متن را با کاویدن پیوند تاریخ هگلی و اروپامحوری درونی‌اش آغاز می‌کنیم و سپس تناظر و پیوند آن را در مارکس

1 Schitzochronic
 2 Absent history
 3 Unhistorical history
 4 Evolutionary
 5 Stagist

نشان می‌دهیم. در گام بعدی به پیوند جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی می‌پردازیم و در نهایت نشان می‌دهیم برای مطالعه درونماندگار جامعه و تاریخ به چه دستگاه نظری باید رجوع کرد. بر نهاد اصلی ما در این نوشتار این است که فرد تاریخی و بر، به رغم امکان نظری‌اش، دچار یک تناقض درونی است اما تبارشناسی فوکو می‌تواند چشم‌انداز یک تاریخ درون‌ماندگار را بگشاید.

تاریخ هگلی و اروپامحوری

بر اساس بینش هگلی به تاریخ، تطورات «روح» مبنای نگاه به هستی، آگاهی، شناخت، تاریخ، جامعه و حرکت تاریخ و جامعه قرار می‌گیرد و عقلانیت غربی که از آن استنتاج می‌شود نیز به‌مثابه امر معیار و قابل‌تعمیم به سایر جوامع و موقعیت‌های تاریخی در نظر گرفته می‌شود. بر اساس بینش هگلی، تاریخ به معنای اخص آن، به همراه ظهور خودانگیختگی انسان‌ها و رشد و تکامل ناگهان و عظیم انسانی از یونان باستان آغاز می‌شود. در این طرح تاریخی یونان، روم، مسیحیت، رنسانس و رفرماسیون در شکل‌گیری مفهوم آزادی نقش اساسی داشتند در حالی که شرق (اعم از مصر، چین، ایران و اسلام) جایی در این طرح رو به پیشرفت تاریخ ندارد (اتکینسون، ۱۳۹۲: ۵۳). به این اعتبار و بر پایه‌ی طرحی از پیش موجود، تاریخ مجموعه‌ای تصور می‌شود که اجزای آن با یکدیگر ارتباط دارند و پیدایش هر حادثه‌ای و آنچه رخ داده، مطابق آن طرح از پیش تعیین شده به پیش می‌رود. بین‌مایه‌ی اصلی این حرکت را «روح»، در معنای هگلی آن، از شرق به غرب و تحقق آزادی شکل می‌دهد. بر این اساس روح در صیورت تاریخی‌اش شرق را ترک کرده و در غرب منزل‌گزیده و آزادی را محقق می‌کند (سلامت، ۱۳۹۳: ۱۸). به بیان سید جواد طباطبایی «در پدیدارشناسی روح» هگل، «دورانی در تاریخ تجربه‌ی آگاهی به سرآمده و علم مطلق ممکن شده و این بحث ناظر به پایان تاریخ است.» (بی‌تا، ۴۳). در نظام هگلی مکان به دو بخش «تاریخ جهانی» و «جهان طبیعت» تقسیم می‌شود که هر یک ویژگی‌های ذاتی خود را دارند. روح در حرکت از شرق، با موانع و محدودیت‌هایی مواجه است که هگل آنها را به «طبیعت شرقی» منتسب می‌کند. بر این اساس، تقسیم‌بندی‌های مکانی-زمانی میان شرق و غرب در دستگاه هگلی موتور محرکه‌ای برای تکامل تاریخ ضروری است (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۶۵). به بیان هگل:

تاریخ جهانی از شرق به غرب سیر می‌کند، زیرا اروپا غایت تاریخ مطلق است، همچنان که آسیا سر آغاز آن است. برای تاریخ جهانی چیزی به نام شرق به‌طور مطلق وجود دارد، هرچند

واژه شرق خود دارای معنای نسبی است، زیرا زمین گرچه کروی است، تاریخ، مسیری به شکل دایره برگردد آن نمی‌پیماید، بلکه حد شرقی معینی دارد که همان آسیا باشد. از شرق است که خورشید بیرونی و طبیعی سربرمی‌آورد و در غرب است که روی در نقاب تاریکی می‌کشد، ولی خورشید درونی خودآگاهی، که فروغی تابناک‌تر دارد از غرب سربرمی‌زند. تاریخ جهانی سلوکی است از حالت افسارگسیختگی خواست طبیعی به (شناخت) کلی و آزادی ذهنی (عقل در تاریخ، ۱۳۸۵: ۲۶۷).

به این ترتیب، یک شکاف تاریخی و جغرافیایی عظیم در مسیر روح پدیدار می‌شود. بر اساس این الگو از حرکت تاریخ، تمدن غرب طلاهدار حرکت تاریخ است و چگونگی شکل‌گیری آن باید به مثابه ملاکی جهانشمول مورد توجه قرار گیرد و سایر ملل نیز باید لاجرم بر همین مبنا تحول پیدا کنند، در غیر این صورت از قافله حرکت تاریخ عقب خواهند ماند (علی حسینی، ۱۳۹۷).

از نقطه نظر هگلی به تاریخ، تمدن شرقی نازلترین تمدن‌هاست؛ زیرا بیشترین فاصله را با تحقق آزادی که همان آرمان اروپایی است، دارد (پلامناتز، ۱۳۹۲: ۱۴۶). بر این اساس روح از تمدنی به تمدن دیگر حرکت می‌کند و در جهت رسیدن به آزادی، بیشتر خود را در معرض دستخوش تغییر و تحول می‌یابد، ولی جهان مشرق‌زمین در دنبال کردن روح جا می‌ماند و طبیعت، به عنوان مهلکه‌ای محدودکننده، تنها در ورودی دروازه‌های شرق است که کنار گذاشته می‌شود (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۶۷). در نهایت با بازگشت نهایی روح به یونان، یا همان جهان غرب مسیحی، سیر حرکت آن کامل می‌شود. به این ترتیب جهان مشرق زمین از دنبال کردن «روح» بازمی‌ماند و وضعیت اساساً غیرقابل تغییرش تداوم می‌یابد. طرحی که هگل ترسیم می‌کند، طرحی در باب بشریت است و تفاوت‌های «ذاتی» میان شرق (که تجسم طبیعت است) و غرب (که مظهر روح است) نیز در همین چارچوب باید فهمیده شود. بر این مبنا یک شکاف ذاتی میان آنها وجود دارد. از این جهت مطابق رأی هگل، بیان زندگی در شرق، موضوعی قابل دستکاری عقلایی در غرب است (همان). به عبارت دیگر، در این بینش، شرق فاقد ویژگی‌های لازم برای دستیابی به «آزادی» است و در حقیقت این وظیفه غرب است که فرهنگ‌های شرقی را به سوی آزادی رهنمون کند. بینش هگلی از تاریخ به شدت اروپامحور است و از شرق تصویری جز سکون و ایستایی به دست نمی‌دهد. فساد و سکونی که در ساختارهای سیاسی شرق وجود دارد از غرق شدن آن جوامع در گرداب طبیعت منشأ می‌گیرد (همان، ۶۹) و به همین دلیل آنها نمی‌توانند استقلال فکری داشته باشند. به بیان

دیگر، هگل با «بر اریکه نشاندن تاریخ و پردازش عظیم متافیزیک تاریخ» یک تاریخ کلی و جهانی را ترسیم کرد که در غرب به کمال نهایی خود می‌رسد. در این دستگاه فکری، دوره‌بندی و جهت‌مندی تاریخ در اروپا به کمال مطلق خود می‌رسد، (نقاشیان، ۱۳۹۲: ۱۷۸) که هدف نهایی‌اش چیزی جز «پیشرفت آزادی» نیست.

ماتریالیسم تاریخی مارکس و «تاریخ ایستای» شرق

هگل در پیدایش و شکل‌گیری طرح تک‌خطی از سیر تحول تاریخ غرب‌محور و تاریخ ایستای شرق، نقش اساسی داشت. غایت‌انگاری^۱ و اروپامحوری^۲ تفسیر ایدآلیستی هگل از تاریخ به شکل دیگری در روایت ماتریالیستی مارکس ادامه پیدا کرد. این بینش در مفهوم «شیوه تولید آسیایی» و «استبداد شرقی» ریشه دارد که پیش از مارکس نیز توسط نویسندگانی چون منتسکیو، ماکیاوولی، بُدن، استوارت میل و آدام اسمیت مطرح شده بود (اندرسون، ۱۳۹۰: ۶۶۵).

ایده‌های مارکس در این باره را می‌توان در نوشته‌هایی موسوم به «صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری»، برخی از نامه‌های او به انگلس در مورد استعمار بریتانیا در هند و مقالات مارکس و انگلس در مورد ایران پی گرفت. ایده اصلی مارکس را می‌توان در این گزاره خلاصه کرد که شرق از خط سیر شیوه‌های تولید باستانی (که بر برده‌داری استوار است)، فئودالی (که مبتنی بر بندگی و زمینداری است) و سرمایه‌داری (که مبتنی بر سرمایه‌داری و مزدوری است) تبعیت نمی‌کند، بلکه در شرق همه از دولت تبعیت می‌کنند و دولت برای اعمال کنترل «ذات استبدادی» دارد. به بیان آرون در شیوه تولید آسیایی «ساخت اجتماعی از طریق نبرد طبقاتی، به معنای غربی آن، مشخص نمی‌شود، بلکه خصوصیت آن این است که همه جامعه تحت تأثیر استثمار دولت یا طبقه دیوانیان قرار دارد» (آرون، ۱۳۷۷: ۱۷۵).

مارکس در «صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری» این ایده را بیان می‌کند که در اکثر کشورهای آسیایی «وحدت کلی، که فوق تمام این پیکرهای عمومی کوچک قرار دارد، ممکن است به صورت تنها مالک یا مالک برتر جلوه کند. بدین طریق، فرد در حقیقت مالک چیزی نیست» (مارکس: ۱۳۷۸، ۳۰). نشانه بارز شیوه تولید آسیایی نبود (فقدان) مالکیت خصوصی زمین است و این مسئله با خشکی اقلیمی که نیاز به تأسیسات آبیاری کلان دارد، ارتباط دارد. به عبارت دیگر، شرق با نبود مالکیت خصوصی در زمین، رکود شهرهای منفعل

1 teleology

2 Eurocentricity

اجاره‌ده و سلطه ماشین دولتی خودکامه شناخته می‌شود و به این ترتیب تاریخ سیاسی شرق اساساً چرخه‌ای است که هیچ تکامل پویایی نداشته است. نتیجه این فرایند، رکود یا تغییرناپذیری مزمین است (اندرسون، ۱۳۹۰: ۶۸۰). در این جا با تصویری روبه‌رو هستیم که بر اساس آن در جامعه شرقی (من جمله ایران) حکومتی مقتدر و استبدادی وجود دارد که مجاری تولید را در دست دارد و مردم نیز وابسته به دولت و فاقد طبقه و تمایزات طبقاتی در نظر گرفته می‌شوند (حیدری، ۱۳۹۵: ۳۲).

در بیان برایان ترنر، «جوامع تحت سلطه شیوه تولید آسیایی فاقد تعارضات طبقاتی درونی‌اند و در دام زمینه اجتماعی ایستایی گرفتارند. این نظام اجتماعی فاقد جزء سازنده اصلی تغییر اجتماعی، یعنی مبارزه طبقاتی میان مالکان زمین و دهقانان استمارشده است» (Turner 1978, 26-27 نقل شده در Hall 1995: 223)

جمله‌ای از نامه مارکس به انگلس درباره استعمار بریتانیا در هند می‌تواند دیدگاه او درباره تاریخ ایستای شرق را ایضاح کند. مارکس در این نامه می‌نویسد: «جامعه هند اصلاً تاریخ ندارد، دستکم تاریخ شناخته شده.» (پیرامون استعمار، ۳۶: نقل شده در اندرسون، ۱۳۹۰: ۶۷۱). روشن است که تاریخ شرق، در منطق اروپامحور مارکس نیز باید با معیار تاریخ غرب سنجیده شود. در این بینش شرق فاقد تاریخ به تصویر کشیده می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان با میرسپاسی هم‌نظر بود که «نظام ماتریالیستی مارکس با مقولات تاریخی-متافیزیکی هگل» هماهنگی و تطابق کامل دارد (میرسپاسی ۱۳۸۴: ۸۰)، با این تفاوت که مارکس از مفاهیم ماتریالیستی (نظیر شیوه تولید) در برابر انگاره‌های ایدئالیستی هگل (مانند روح) استفاده می‌کند. گرچه مارکس در مقدمه ۱۸۵۷ بر گروندیسسه بر خاص‌بودگی تاریخی سخن می‌گوید و تحلیل انضمامی فرماسیون اجتماعی را طلب می‌کند (Hall: 2004) ولی در مواجهه با شرق از آن به‌مثابه یک موجودیت یکپارچه سخن می‌گوید و به آن مجموعه‌ای از ویژگی‌های ذاتی و منفی را نسبت می‌دهد که تنها با مداخله غرب است که می‌توان بر آن چیره شد (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۸۴). در ماتریالیسم تاریخی، عناصر خاصی در باب محیط مادی ایجاد می‌شوند و این عناصر به‌مثابه مقولاتی نیرومند در صدر می‌نشینند. به این ترتیب، دو انگاره استبداد شرقی و شیوه تولید آسیایی به دو بن‌مایه بنیادین تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناختی مارکسیستی تبدیل می‌شوند که بعدتر در صورت‌بندی‌های متفاوتی در تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی ایرانی ظاهر می‌گردند.

پیوند شرق‌شناسی اروپامحور با جامعه‌شناسی

در نگاه اروپامحور شرق به‌مثابه امری به تصویر کشیده می‌شود که سکون و ایستایی خصیصه اصلی‌اش است و ذهن شرقی نیز از آنجایی که نمی‌تواند خود را از «استغراق در طبیعت» برهاند، غیرعقلانی است. شرق‌شناسی آکادمیک در پیوند با تاریخی‌گری و رمانتیسیسم در قرن نوزدهم تصویری از شرق را به‌دست داد که از سویی پیشاتاریخ غرب است و در سوی دیگر سرچشمه معرفتی که باید بدان بازگشت. (توفیق، ۱۳۹۷: ۳۴-۳۵) ادوارد سعید در کتاب «شرق‌شناسی» فرایند ایجاد تمایز بنیادین میان «شرقی» و «غربی» را اینگونه توضیح می‌دهد:

«شرق‌شناسی یک اسلوب اندیشیدن است که بر پایه تفاوت‌های مبتنی بر هستی‌شناسی و دانش‌شناسی استوار است - تفاوت‌هایی که بین «مشرق‌زمین» (و در بیشتر موارد غرب) تشخیص داده می‌شود. بدین‌گونه خیل کلانی از اهل قلم از شاعران و داستان‌نویستان گرفته تا فلاسفه، نظریه‌پردازان سیاسی، اقتصاددانان و مدیران بی‌طرف و بی‌غرض، تفاوت اساسی بین شرق و غرب را همچون نقطه آغاز پذیرفته‌اند: نقطه آغاز برای نظریه‌پردازی‌ها، حماسه‌ها، داستان‌ها، توصیف‌های اجتماعی و گزارش‌های سیاسی مربوط به مشرق‌زمین، مردمانش، آداب و رسوم‌اش، ذهنیت و اندیشه‌اش و الی آخر» (۱۳۹۰: ۲۶).

به بیان سعید؛ شرق‌شناسی به مشرق‌زمین به‌صورت «موجودی می‌نگرد که وجودش نه تنها در معرض تماشای غرب است، بلکه اصولاً بر محورهای زمان و مکان برای غرب بی‌حرکت و لاتغییر مانده است» (همان، ۱۶۹). در این تصویر شرق بلاتاریخ و ثابت به تصویر کشیده می‌شود و انسان شرقی نیز به‌مثابه «موجودی نابهنجار» بازنمایانده می‌شود که باید در معرض دستکاری قرار گیرد تا با وضعیتی که «به هنجار» تلقی می‌شود، هماهنگ گردد. این زبان شرق را برمی‌سازد تا «مشرق در آن واحد هم بیگانه و ناآشنا تصویر گردد و همچون نموداری در صحنه تئاتر گنجانده شود که تماشاگرانش و مدیرش و بازیگرانش متعلق به اروپا و در خدمت اروپا (و فقط اروپا) باشند» (همان، ۱۱۶). به بیان استوارت هال، «غرب» و «بقیه»^۱ به دو روی سکه تبدیل شدند و ماهیتشان و نیز اصطلاحاتی که برای توصیفشان به کار برده می‌شود نیز به روابطی بستگی دارد که پیشتر تثبیت شده‌اند (Hall 1995: 187) به این ترتیب «دیگری» یعنی همان شرق، به موضوعی برای خیال‌پردازی نیرومند تبدیل شد و عقلانیت غربی، عقلانیت معیار و تجربه غربی قابل تعمیم به سایر کشورها در نظر گرفته شد. وجه مشترک انواع شرق‌شناسی آن

است که جملگی بر اساس مقوله‌بندی‌های تخیلی-تحلیلی شرق/ غرب، هرگونه تحلیل را بر زمانی عام و یکپارچه مبتنی می‌سازند و در نتیجه هر وضعیت خاص تاریخی نه به شکلی درونماندگار، بلکه بر اساس جایگاهی که نسبت به آن تاریخ عام (یا به عبارت دیگر «غربی») دارد، سنجیده می‌شود (توفیق و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۴۲).

شرق‌شناسی با جعل مقولات عام و همگن، نظیر شرق و غرب، تاریخ را ذیل «تاریخ» عام جهان‌شمول و جهان‌روا (از نوع هگلی یا مارکسی آن) قرار می‌دهد و به این ترتیب، صحبت از موقعیت‌های تاریخی در فهم غیرشرق‌شناسانه را عملاً ناممکن می‌کند. به بیان دیگر، تقدیر محتوم شرق، رسیدن به آن نقطه اروپایی است و استعمار (به همراه دانش‌های مرتبط با آن و از همه مهتر جامعه‌شناسی) این مسیر را ممکن می‌سازد (حیدری، ۱۳۹۵: ۱۰۳).

مقوله زمان نیز در این تاریخ جهانی، به زمانی خطی و پیش‌رونده تبدیل می‌شود که ابتدا و انتهای مشخص و از پیش تعیین شده دارد. در این وضعیت، سخن گفتن از همزمانی ناهمزمان‌ها عملاً، در معنایی که کوزلک (Koselleck: 1995) از آن سخن گفته، ممکن نیست. لذا «غرب» و «بقیه جهان» در موقعیت همزمانی قرار ندارند، بلکه «غرب» در موقعیتی پیش‌تر و بقیه در موقعیتی پس‌تر، قرار می‌گیرند؛ موقعیتی که جوامع شرقی باید فرایندی گریزناپذیر (یا همان گذار از روند مدرنیزاسیون به همراه نظریه‌های علمی جامعه‌شناسی) را طی کنند تا بتوانند در امتداد این خط زمانی به جایی که غرب قرار دارد، برسند. امانوئل والرستین از این شیوه تحلیل اجتماعی و تاریخی به عنوان «تفسیر ویگی» تاریخ یاد کرده (Wallerstein 1996: 96)^۱ و به این نکته اشاره می‌کند که جامعه‌شناسی با اروپامحوری عالمانه و جهان‌شمول‌اش، در ارائه و برساخت مفهوم «پیشرفت» و سیر تک‌خطی دست‌یابی به آن سهیم بوده است. این وظیفه در فرم مفهوم دولت - ملت، که بعد از کنفرانس موسوم به «کنگره وین» در سال ۱۸۱۵ در سطح بین‌المللی شکل عملی به خود گرفت، قابل تحقق بود. بر این اساس رد و تبار دوگانه‌های جامعه‌شناسانه نظیر «صنعتی/ جنگجو» (هربرت اسپنسر) «گماینشافت/ گزلفاشت» (فردیناند تونس)، «انسجام مکانیکی/ انسجام ارگانیکی» (دورکیم)، «مشروعیت عقلانی- قانونی/ مشروعیت سنتی» (وبر) را باید در این خوانش از جامعه‌شناسی و پیوندش با شرق‌شناسی جستجو کرد (همان، ۹۹).

۱ در اینجا اشاره به شکلی خاصی از تاریخ‌نگاری است که در آن تاریخ، در سیری ناگزیر و لاجرم، به سوی آزادی و روشننگری در حال حرکت است که در نهایت با شکلی از لیبرال دموکراسی یا مشروطه پارلمانی به سرانجام خود می‌رسد. این بینش مشخصاً در کتابی با عنوان «تفسیر ویگی از تاریخ» (The Whig interpretation of history) مورد نقد قرار گرفته است.

به بیان دیگر، تمایز میان این دو لحظه (مدرن و پیشامدرن) بنیان معرفتی همکاری میان جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی را فراهم آورده است. به این ترتیب، با اهمیت یافتن علوم اجتماعی مدرن، راه مشخصی برای رسیدن به مدرنیته ترسیم شد و با اتکاء به گفتمان ضرورت تاریخی ادعا شد که با عبور از «دوره گذار»، امکان رسیدن به مدرنیته محقق خواهد شد. به عبارت دیگر منطق حاکم بر نظریه‌های جامعه‌شناسانه- فلسفی نظیر «انحطاط و امتناع» (طباطبایی، آرامش دوستار)، «شیوه تولید آسیایی و استبداد شرقی» (اشرف، کاتوزیان، آبراهامیان) و «نظریه مدرنیزاسیون» (علمداری، زیباکلام) نیز بر این زمین استوار است اما آنچه در این دوگانه‌سازی‌ها مورد غفلت قرار می‌گیرد، مطالعه درون‌ماندگار لحظه حال است. «سنت» نیز بازمانده‌ای از دوره پیشامدرن تلقی شده که اساساً در فرایند مدرنیته ایرانی فاقد ارزش مطالعه تلقی می‌شود. از این رو تقابل میان سنت و مدرنیته، از سنت مانند «هسته تاریک خود پستیانی می‌کند و با تأکید بر تعریف جهان‌شمول و انتزاعی از مدرنیته» سنت را به مثابه امری پوچ به تصویر می‌کشد (توفیق و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۹۰).

حال با توجه به آنچه در اینجا گفته شد، ذیلاً سعی خواهیم کرد نشان دهیم امکانی نظری برای درنگتیدن در دام نگارش تاریخ غیاب چه می‌تواند باشد. به عبارت بهتر، تلاش خواهیم تا این نکته را روشن کنیم که جامعه‌شناسی چه امکان‌هایی می‌تواند در اختیار بگذارد تا بتوان تاریخ و جامعه را به شکل درونماندگار بررسی کرد. برای این هدف، ابتدا به «فرد تاریخی» و بر می‌پردازیم و نشان می‌دهیم این امکان نظری، به رغم افق‌هایی که می‌گشاید، با تناقضی درونی مواجه می‌شود که از بسط یافتن ایده فرد جلوگیری می‌کند. دست آخر به ایده تبارشناسی فوکو رجوع می‌کنیم، نسبت آن را با تناقض فرد تاریخی و بر روشن می‌کنیم و نشان می‌دهیم چرا تبارشناسی می‌تواند مناسب‌ترین استراتژی برای مطالعه درون‌ماندگار تاریخ اکنون باشد.

فرد تاریخی و بر و امکان‌های نظری‌اش

و بر خود را از پیروان مکتب تاریخی^۱ می‌دانست و ردپای مباحثات روش‌شناسانه اصحاب مکتب تاریخی آلمان را می‌توان در نوشته‌های او پی‌جست (برای توضیح این موضوع نگاه کنید به Hennis 2006: 32-49). از سوی دیگر، «مرکز پنهان» دیگر، یا همان نیچه، در جامعه‌شناسی و بر وجود دارد که ارائه روایتی یکپارچه و بدون تنش از جامعه‌شناسی او را دشوار می‌کند (اشتاتوت و

ترنر، ۱۹۸۶: نقل شده در توفیق و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۹۸. برای این موضوع همچنین نگاه کنید به ابادری، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۳۷). این تنش را می‌توان در دو گونه از آثار وبر مشاهده کرد: وبر فرد تاریخی در «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» از یک سو و وبر تیپ‌ساز در «اقتصاد و جامعه» از سوی دیگر.

ایده‌های مرکزی و محوری وبر پیرامون «فرد تاریخی» را می‌توان در مقاله روش‌شناسانه او با عنوان «عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی» پی گرفت. وبر در این مقاله، حدود و ثغور «علوم انسانی و اجتماعی» را مطرح می‌کند و نقطه عزیمت مطالعات اجتماعی را توجه به فرد تاریخی می‌داند:

«نقطه عزیمت مطالعات اجتماعی - علمی، پیکره‌ای واقعی - یعنی انضمامی و دارای فردیت ساختاری - از زندگی فرهنگی ما، و روابط و مناسبات جهانی آن - که همان قدر فردیت ساختاری دارند - و تکوین اوضاع و شرایط اجتماعی و فرهنگی دیگری - که باز هم فردیت ساختاری دارند - می‌باشد» (همان، ۱۱۸).

در همین مقاله وبر به فرد تاریخی و چگونگی مواجهه با آن می‌پردازد. آنچه برای وبر در مواجهه با «فرد تاریخی» اهمیت دارد، توجه به «فهم یکتایی ویژه واقعیت» است:

«علم اجتماعی مورد توجه ما، علم تجربی معطوف به واقعیت موجود است. هدف ما فهم یکتایی ویژه واقعیتی است که در آن زندگی می‌کنیم. ما می‌خواهیم از سویی مناسبات و دلالت‌های فرهنگی فعلی وقایع منفرد و از سوی دیگر علت‌های آنها را از نظر تاریخی بفهمیم. این علت‌ها هم شامل چنین بودن و هم شامل علل گونه دیگر نبودن این نمودهاست» (۱۳۹۵: ۱۱۶).

وبر به دنبال آن است که واقعیت را در بداعت، بی‌همتایی و تکرارناپذیری‌اش مورد توجه قرار دهد. در این معنا برای وبر واقعیت موجود واجد دلالت‌های فرهنگی است که «نمودهای فعلی وقایع منفرد» را به کلیتی معنادار و متفاوت، یا به صورت یک «فرد تاریخی» تبدیل می‌کند. به بیان دیگر، در بینش وبر نسبت به مواجهه با پدیده‌های اجتماعی، از یک قانون کلی تبعیت نمی‌شود و اساساً محقق نمی‌کوشد قانون و یا قوانین عام و جهان‌شمول را کشف کند. در این افق روش‌شناختی بر «فرایندهای ویژه‌ای» تأکید می‌گردد که از طریق آن‌ها یک واقعه خاص تولید می‌شود، به طوری که تبیین تاریخی هویت هستی‌ها و کنش‌های اجتماعی، نیازمند درک تحول تاریخی آن‌هاست. دانش تاریخی در رویکرد وبری، دانشی منفرد است که می‌توان آن را غیرتعمیمی یا تفردی نامید. وبر پیرامون علیت در تبیین فرد تاریخی اینطور توضیح می‌دهد:

«در تبیین علی ما فقط علت‌هایی را برمی‌گزینیم که خصوصیتِ «ذاتی» هر واقعهٔ منفرد را ناشی از آنها می‌دانیم. وقتی فردیتِ یک پدیده مورد توجه است، دیگر علیت به معنی «قوانین» نیست، بلکه به معنای مناسباتِ علی مشخص است؛ در این حال دیگر مسئله این نیست که یک رخداد به منزله نمایندهٔ یک مقوله عام تحت آن مقوله درآید، بلکه مسئله تبیین این رخداد به منزله پیامدِ یک منظومه مطرح است. هرگاه تبیین علی یک پدیدهٔ فرهنگی - یک «فرد تاریخی» - مورد نظر باشد، دستیابی به دانشِ قوانینِ علی نه هدفِ تحقیق، بلکه وسیلهٔ تحقیق است. این دانش، تبیینِ علی مولفه‌هایی از یک پدیده را - که فردیت آن از نظر فرهنگی اهمیت دارد - با علل واقعی امکان‌پذیر و تسهیل می‌کند» (۱۳۹۵: ۱۲۵).

به عبارت دیگر، رویکردِ وبر رویکردی توسعه‌ای تاریخی نیست، بلکه گونه‌شناختی و ایستای لحظهٔ حال است. (توفیق، ۱۳۹۸). وبر به دنبال طرح نظریه کلان نیست، بلکه «وضعیت‌های تاریخی» را به صورت گونه‌شناختی و ایستا ترسیم می‌کند؛ وضعیتی که خود حاصل کنارهم‌نشینی مؤلفه‌های برسانندهٔ اشکال مختلف جامعه‌یابی هستند (همان). این بیانِ وبر مقصود ما را به روشنی توضیح می‌دهد:

«در هیچ حال، واقعیتِ انضمامی از «قانون‌ها» و «عامل‌ها» استنتاج‌پذیر نیست، البته نه به این دلیل که در پدیده‌های زنده قدرتِ مرموزِ عالی‌تری (مثل ژن‌های غالب، یا ارواح یا هر نام دیگری) سکنی گزیده است، بلکه دلیلِ واقعی این استنتاج‌ناپذیری آن است که تحلیلِ واقعیت متوجه این است که «عامل‌های» (فرضیه‌ای!) مذکور در چه هیأتی آرایش یافته و پدیده‌ای فرهنگی ایجاد کرده‌اند، که به لحاظ تاریخی برای ما اهمیت و معنا دارد» (وبر، ۱۳۹۵: ۱۲۰).

لذا وظیفهٔ تحلیل جامعه‌شناس، بر اساس ایدهٔ وبر، عبارت است از تحلیل هیأتِ منفردی از عامل‌های مشخص در لحظهٔ تاریخی معین و همچنین تحلیل تأثیراتِ معنادار این عامل‌ها بر یکدیگر که تحت تعین زمینه تاریخی خود هستند. بر همین اساس، جامعه‌شناس موظف است «گذشته‌های دور را تا حد امکان» بکاود تا سوابق خصوصیاتِ منفرد این هیأت که دستخوش تحول تاریخی بوده و در زمان حاضر اهمیت و معنا دارند، پیدا شوند (همان). به این ترتیب، وبر اعلام می‌کند که «اهمیت و معنای هیأتی از پدیده‌های فرهنگی و پایه و اساس این اهمیت و معنا» را نمی‌توان به کمک دستگاهی از قوانینِ تحلیلی استنتاج کرد و معقول گرداند. به بیان

دیگر جامعه‌شناسی، آنگونه که وبر خطوط آن را ترسیم می‌کند، باید جوای شناخت پدیده تاریخی و معنادار بودن پدیده در فردیت^۱ خود باشد (همان، ۱۳۴):

«اهمیت و ارزشمندی قوانین در علوم دقیقه طبیعی از آنجاست که این علوم جوای اعتبار عام و جهانی هستند. اما برای شناخت واقعیت غیرانتزاعی پدیده‌های تاریخی، قوانین هرچه عام‌تر باشند، به ناچار محتوای کمتر و بنابراین ارزش کمتری خواهند داشت. هر قدر اعتبار- یا شمول- یک مفهوم جامع‌تر باشد، بیشتر ما را از غنای واقعیت دور می‌کند زیرا برای تحت پوشش قرار دادن بیشترین تعداد ممکن از عناصر پدیده‌ها، باید تا حد امکان انتزاعی و بنابراین فاقد محتوا شود. در علوم فرهنگی، شناخت امر عام و جهانی به خودی خود هرگز ارزشمند نیست.»

به این ترتیب، سوالی که می‌توان مطرح کرد این است که «از منظر وبر چه چیزی در واقعیت موجود، واجد دلالت‌های فرهنگی است که نمودهای فعلی وقایع منفرد را به کلیتی متفاوت و معنادار»، یا به همان فرد تاریخی تبدیل می‌کند؟ (توفیق، ۱۳۹۸: ۳۳). پاسخ این پرسش را باید در ربط‌های ارزشی یا چشم‌اندازهای متعددی که به یکدیگر قابل تقلیل نیستند، جست‌وجو کرد. ریکرت این مسئله را با ارجاع به نظام استعلایی ارزش‌ها، که چیزی جز روح زمانه (Zeitgeist) نیستند، حل‌وفصل کند، اما از منظر وبر، ربط‌های ارزشی یا چشم‌اندازهای متعددی وجود دارند که به نوبه خود ریشه در «ارزش‌های غایی‌ای» دارند که قابل فروکاستن به یکدیگر نیستند. به بیان دیگر، وبر معتقد بود محققى که به دنبال پژوهش و فعالیت علمی است، باید «آن بخشی از واقعیت را که قصد دارد دست به مطالعه آن بزند، مطابق ارزش‌های غایی و علایق معرفتی خود، برسازد و از آنجا که ارزش‌هایی که راهنمای تحقیق او هستند عام نیستند، او محکوم به نوعی منظرگرایی و دید یک‌جانبه است» (ابادری، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

این تقریر وبر از «ربط ارزشی» زمین علوم فرهنگی ریکرت را به شدت بحرانی می‌کند و با منظرگرایی^۲ نیچه درهم تنیده است. به بیان کار لوویت، «مسئله روش‌شناسانه وبر در مورد ارزش، در حقیقت همان پرسشی است که نیچه در ارتباط با فلسفه در مورد معنا و ارزش حقیقت پرسیده بود» (Karl Löwith 1982 نقل شده در Owen 2005: 84). وبر دست آخر برای درنگ‌تبدین کامل به منظرگرایی نیچه‌ای این راه‌حل را توصیه می‌کند که محقق اجتماعی باید از ارزش‌ماورای علمی که راهنمای کار اوست آگاه باشد و آن را اعلام کند تا بتواند هنگام تحقیق،

1 Eigenart

2 Perspectivism

خود را از آن جدا سازد (ابادری، ۱۳۸۹: ۱۶۱). به عبارت دیگر، عالم علوم اجتماعی نمی‌تواند به طور مطلق ارزش‌هایش را کنار بگذارد، بلکه باید آنها را آشکار سازد تا بتواند بخش تحلیلی-منطقی خود را از بخش ارزشی آن جدا سازد (همان). این در حقیقت همان چیزی است که گای اوکس از آن با عنوان «راه‌حلی چینی» یاد کرده است (Oakes 1998: 297) و بر راه‌حلی چینی را این طور توضیح می‌دهد:

«چگونگی انتخاب موضوع تحقیق و همچنین گستره یا ژرفای مطلوب برای رخنه در شبکه بی‌پایان علی، توسط ایده‌های ارزشگذارانه‌ای تعیین می‌شود که محقق و عصر او را در سیطره خود دارند. در روش تحقیق «دیدگاه» راهنما همواره برای برساختن انگاره‌های مفهومی مورد استفاده در پژوهش، اهمیت زیادی دارد. با این حال، طریقه استفاده از آنها خودسرانه نیست و محقق در اینجا نیز، مثل همه جا، مقید به قوانین اندیشه است. زیرا حقیقت علمی چیزی نیست جز آنچه برای تمام جویندگان حقیقت معتبر است. (و بر ۱۳۹۵: ۱۳۲، تأکید از نگارنده)

در واقع در اینجا قوانین اندیشه چیزی جز مقولات پیشینی کانتی نیست و «فرد تاریخی» با محقق شدن عقلانیت غربی و قفس آهنین سرمایه‌داری به محاق می‌رود. به بیان دیگر، و بر گرچه نمونه‌های جامعه‌شناسی کلاسیک برای به پیش کشیدن مسئله فردیت است اما در افتادن او در دام سوژه استعلایی نوکانتی او را از گسترش ایده فرد بازمی‌دارد (توفیق و همکاران، ۲۰۵-۲۱۲).

تبارشناسی و نوشتن تاریخ لحظه حال

می‌توان مسئله فوکو را دقیقاً از همان جایی آغاز کرد که و بر در آن ناکام بود: در غلتیدن به دام سوژه استعلایی نوکانتی. فوکو این تلفی از سوژه را پروبلماتیزه می‌کند و پروژه خود را با زیر سؤال بردن مفهومی که او از آن به عنوان «خودشیفتگی استعلایی» یاد می‌کند، می‌آغازد. دریفوس و رابینو درگذشتن فوکو از سوژه استعلایی را اینگونه توضیح می‌دهند: «وی از گفتمان انسان‌شناسانه [علوم انسانی] که مدعی دارا بودن مقولاتی است که کل حوزه تجربه ممکن را تعریف می‌کند و در پی بنیادیابی برای چنین امکانی در فعالیت سازنده ذهنی استعلایی [کانتی] است، فراتر می‌رود و در عین حال جایگاه آن گفتمان خاص را تعریف و مشخص می‌سازد» (۱۳۸۹: ۱۸۳) به عبارت دیگر، جایگاه سوژه استعلایی (جایگاه خاستگاه)، موضعی است که از آن مقولات قوه خرد بشری (که مقولات خرد روشنگری است) از جایگاهی فراتاریخی به کل بشریت تعمیم داده می‌شود. خاستگاه‌ها (یا همان مواضع استعلایی) در تقابل با خصلت فرایندی و متکثر

هستی اجتماعی آغاز و پایانی را برای آن وضع می‌کنند که در نهایت چیزی جز همان موضع استعلایی (یا ایده خاستگاه) نیست. به بیان خود فوکو:

«تاریخ پیوسته هم‌بسته ضروری کارکرد بنیان‌گذارانه سوژه است: تضمین اینکه هر آنچه را از سوژه گریخته است، بتوان به او بازگرداند، اطمینان از اینکه زمان، هیچ چیزی را پراکنده نخواهد کرد، بی آنکه آن را در یک وحدت باز ترکیب شده به حالت اول برگرداند؛ نوید اینکه روزی سوژه بتواند همه آن چیزهایی را که به واسطه تفاوت، دور نگاه داشته شده‌اند، دگربار، به صورت خودآگاهی تاریخی، تصاحب کند، تسلط‌اش را احیاء کند و آن چیزی را بیابد که می‌توان به واقع منزلش نامید» (۱۳۹۲: ۲۶).

به بیان پل ون در نظر فوکو موتور و محرک تاریخ، نه عملکرد ساختاری چون من پنهاد فروید است و نه روابط تولید مارکس (۱۳۷۹: ۲۷). نقد فوکو از موضع سوژه استعلایی به شدت متأثر از تأملات نیچه در نفی خاستگاه است. انکاره مرگ خدا «علاوه بر نفی وحدت خودانگیخته هستی، بر نفی وجود هرگونه جایگاه خدایگانی مبتنی است؛ یعنی جایگاهی که معرفتی عام، پیشاتاریخی و غیرتاریخی را برمی‌سازد و هر نوع معرفت را برآمده از «چشم‌اندازی» بیرون از جهان می‌نگرد» (توفیق و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۳۰) به عبارتی، مسئله بر سر سازماندهی و تنظیم رخدادهای تاریخی پیرامون اشکال آگاهی انسان‌محور نیست، بلکه هدف رؤیت‌پذیر کردن سامان جدید و دگرگون رخدادهاست.

فوکو (۱۳۹۲: ۱۹) بر این باور است که پروژه تاریخ عمومی یا سنتی با تکیه بر سوژه استعلایی‌اش با چند فرضیه در پیوند است: ۱- میان تمامی رویدادها در یک مکان و زمان خاص و «پدیده‌هایی که رد و اثرشان باز یافت شده» باید روابط همگن برقرار شود (یافتن شبکه علیت) ۲- یک شکل واحد تاریخ مندی حامل ساختارهای اقتصادی، ثبات‌های اجتماعی و رفتارهای سیاسی که باید تابع نوع واحدی از دگرگون‌سازی شود ۳- تاریخ مفصل‌بندی واحدهایی بزرگ است که «اصل انسجامشان را در خود دارند». در حقیقت این چنین تاریخی در پی آن است که اصل یک جامعه با دلالت‌های مشترک میان تمامی پدیده‌های یک دوره (یا همان جایگاه استعلایی سوژه) را بازسازی کند و انسجامشان را توضیح دهد. در اینجا مسئله اصلی نظم است و تاریخ به شکل سنتی‌اش تلاش می‌کند اسناد را مرتب و برش‌بندی کند و به نظم در بیاورد (همان، ۱۴) فوکو دقیقاً با همین تلقی از تاریخ مخالف است و با جعل تاریخ جدید به مقابله با آن می‌پردازد. مرکز توجه فوکو «سلسله‌ها، برش‌ها، محدوده‌ها، اختلاف سطح‌ها، جابه‌جایی‌ها،

خاص بودگی‌های گاه‌شمارانه و شکل‌های تکین ماندگاری» است (همان، ۱۹) و انواع ممکن رابطه را به مسئله تبدیل می‌کند.

تاریخ فوکویی، تاریخی است از «امتناع سیستماتیک از بن‌انگاره‌ها و رویه‌هایش و اقدامی برای پرداختن تاریخ کاملاً متفاوت آنچه آدمیان گفته‌اند» (همان، ۲۰۱). فوکو در مقاله «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» به این نکته اشاره می‌کند که «تبارشناسی در تقابل است با نمایش فراتاریخی دلالت‌های ایده‌ای و غایت‌شناسی‌های نامعین» (۱۳۸۹: ۱۴۴) به عبارت دیگر تبارشناسی به دنبال کشف راز ذاتی و بی‌زمان یا همان استعلایی چیزها نیست. تاریخ تبارشناسانه مبدأ آنچه ساکن تصور می‌شد را تکه‌تکه می‌کند و ناهمگونی آنچه همگون و یکپارچه تصور می‌شد را برملا می‌سازد. در این بینش از تاریخ، ساختارها اولویت نخواهند داشت، بلکه سعی خواهد شد یک وضعیت تاریخی در تکینگی‌اش^۱ از ذیل کلان روایت‌ها خارج شود تا تاریخ در گسست‌ها، پراکندگی‌ها و چندگانگی‌هایش سخن بگوید. «تاریخ واقعی و مؤثر»^۲ فوکو، در مقابل تاریخ تاریخ‌نگاران سنتی و سوژه‌محوری‌نهایی وبر، بر هیچ چیز ثابتی تأکید نمی‌کند (همان، ۱۵۹). در این معنا، تاریخ واقعی فوکو هیچ چیز ثابت و هیچ سرسختی صامتی را در زیر خود باقی نمی‌گذارد. «این تاریخ (تبارشناسی) هر آنچه بخواهیم تاریخ را بر آن سوار کنیم، حفر می‌کند و سرسختانه علیه پیوستگی فرضی‌اش مبارزه می‌کند. از همین روست که دانش نه برای فهمیدن، بلکه برای بریدن ساخته شده است.» (همان، ۱۵۹). این شکل از تاریخ‌نگاری (در برابر سنت‌های الهیاتی یا عقل‌باورانه استعلایی)، رویداد را در تکینگی‌اش مورد مطالعه قرار می‌دهد.

به بیان مارک پوستر بینش‌های موجود، تاریخ را همچون حلقه‌های به هم پیوسته از سلسله وقایع و رخداد‌های زنجیره‌ای در نظر می‌گیرند که اگر حلقه یا بخشی از آن مفقود شود، ارتباط وقایع و حوادث قبلی و بعدی از هم گسسته می‌شود و نمی‌توان رابطه‌ای منطقی میانشان پیدا کرد. بنابراین «تاریخ» بر خلاف تمام آنچه مورخان تاکنون به گونه‌ای جزئی اعلام داشته‌اند، «تکرار حوادث» نیست (پُستر، ۱۳۸۷: ۴۵۰). نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند نه تابع تقدیرند و نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع «اتفاق مبارزه‌اند». این نیروها هرگز به منزله شکل‌های متوالی یک نیت آغازین ظاهر نمی‌شوند و چهره یک نتیجه را نیز به خود نمی‌گیرند، بلکه همواره در پیشامد تکین رویداد ظاهر می‌شوند (رابینو و دریفوس، ۱۳۹۱: ۱۶۰). در این معنا تبارشناسی

1 Singularity

2 Wirkliche Historie

خود را در برابر دو فهم رایج و به زعم او نادرست از تاریخ‌نگاری قرار می‌دهد: ۱- اکنون‌گرایی که بر اساس آن تاریخ‌نگار الگو یا مفهوم یا نهاد یا احساس یا نمادی را از زمان حال خود می‌گیرد و تقریباً به صورتی ناخودآگاه و نادانسته می‌کوشد نشان دهد که در گذشته هم آن الگو یا مفهوم همان معنا را داشته است (رابینو و دریفوس، ۱۳۹۱: ۲۲۲). ۲- نهایت‌گرایی که بر اساس آن جوهر زمان حال در نقطه‌ای دوردست در گذشته جستجو می‌شود و سپس تلاش می‌شود ضرورت کاملاً تحقق یافته تحول از آن نقطه به زمان حال نشان داده شود. در این نگاه، هر آنچه در فاصله گذشته و حال اتفاق افتاده یا در درون این حرکت تاریخی تکاملی حل می‌شود یا از آنجایی که روح تاریخی جهان، امور مهم را از امور حاشیه‌ای جدا می‌سازد، در پشت سر باقی می‌ماند (همان). از همین منظر، تاریخ نویسی سنتی همواره درگیر «تاریخ بزرگان» بوده است تا بتواند بنیادی اصیل را بیابد و با تکیه بر آن بتواند امری استعلایی را که در همه دوره‌ها حضور داشته آشکار ساخته و با استفاده از آن «حقیقت امروزی» را به تأیید برساند. تاریخ در این معنا، با ارجاع و بازگرداندن شدن به خواستگاه‌های محافظه‌کارانه‌اش، در حقیقت ابزاری است برای تأیید و تأکید بر گزاره‌هایی که امروز «حقیقت» پنداشته می‌شوند. تبارشناسی به دنبال آن است تا تکنیکی^۱ رویدادها را در خارج از غایت‌مندی‌شان بازشناسد و به منطق درونی و خاص هر وضعیت و رویداد اجتماعی - تاریخی پی برد (حیدری ۱۳۹۵: ۱۳۰). فوکو برای این امر چهار روش را پیشنهاد می‌کند که برای تبارشناسی لحظه حال مهم هستند: ۱- برگرداندن معنا (وارونگی) به این توضیح که هر جا بنا بر روش‌های سنتی گمان برود که می‌توان سرچشمه گفتار را در مؤلف، ماده علمی، ارادت به حقیقت یافت، باید بنا را بر منفی بودن تأثیر آنها گذاشت ۲- اصل ناپیوستگی: گفتارها را باید همانند کردارهای از هم‌گسیخته و ناپیوسته‌ای در نظر گرفت که گاهی به یکدیگر چفت می‌شوند و گاهی با هم می‌خورند. ۳- اصل خودویژگی (خاص‌بودگی) به این توضیح که گفتار را نباید به‌عنوان کاربست از پیش معلوم معانی در نظر گرفت. گفتار را باید مانند خشونت در نظر بگیریم که به اشیاء وارد می‌کنیم. در این کردار است که رویدادهای گفتار اصل قاعده‌مندی خود را بازمی‌یابند. ۴- اصل برونیت به این معنا که نباید درصدد باشیم که از گفتار به هسته درونی و پنهان آن یا به قلب اندیشه یا معنای آن برسیم، بلکه باید خود گفتار را مبدأ بگیریم و از پیدایش قاعده‌مندی‌هایش به سوی شرایط بیرونی امکان آن حرکت کنیم (۱۳۸۰: ۴۷-۴۶). فوکو این چهار مفهوم (یعنی رویداد، سلسله، قاعده‌مندی و شرایط

امکان) را به ترتیب در برابر آفرینش، وحدت، اصالت و معنا بر اساس سوژه استعلایی قرار می‌دهد تا اصولی که بر تاریخ اندیشه چیره بودند را متزلزل سازد. به عبارت دیگر، تاریخ‌نگاری سنتی به دنبال آن است که رخدادهای گسسته از هم را در توالی علیّی قرار دهد تا آنها را در یک تمامیت و در قالب ساختارهای ثابت به یکدیگر متصل کند، حال آنکه فوکو در پی این است که رخدادی را نه بر پایه کلیتی از پیش معلوم، بلکه در موقعیتی منقطع از دیگر رخدادهای به تصویر بکشد (کچوئیان و کریم‌خان زند، ۱۳۹۱: ۷). فوکو به دنبال ترسیم خطی در تاریخ نیست که همه وقایع و رخدادهای را به یکدیگر متصل کرده و به دنبال برساختن تصویری از پیشرفت در پس رویدادهای باشد و مبدأ و غایتی مشخص را نمایان کند. به بیان دریفوس و رابینو «فوکو تاریخ قرن هفدهم را روایت نمی‌کند... به جای آن وی اجزای اصلی تکنولوژی سیاسی امروز را مشخص و مجزا می‌کند و ردپای آنها را در زمان گذشته جستجو می‌کند. فوکو تاریخ اعتراف در قرن نوزدهم را به منظور نوشتن «تاریخ اکنون» می‌نویسد» (دریفوس و رابینو: ۱۳۹۱، ۲۲۳).

نکته مورد نظر ما از بیان این موضوعات اشاره به این مسئله است که فوکو با در اختیار گذاردن این شیوه تاریخ‌نگاری عملاً امکان نظری را فراهم می‌آورد تا با گذر کردن از مفاهیم مبهمی مانند «سنت»، «تجدد»، «تاریخ سکون» و تاریخ غیاب، تاریخ به شکل درون‌ماندگار مورد مطالعه قرار گیرد و از نتایجی که به‌طور پسینی بر پژوهش تاریخی و جامعه‌شناختی تحمیل می‌شوند، حذر شود. تاریخ‌نگاری فوکو به پژوهشگر این امکان را می‌دهد تا به دور از دسته‌بندی‌های نظری، روابط نو میان پدیده‌های تاریخی را کشف کند و اشکال جدیدی از دگرگونی‌ها را نمایان سازد (کچوئیان و کریم‌خان زند ۱۳۹۱: ۳).

نتیجه‌گیری

هگل تاریخ جهانی را سلوک از حالت افسارگسیختگی خواست طبیعی به شناخت کلی و آزادی ذهنی توصیف می‌کند؛ سلوکی که با حرکت روح، برای رسیدن به آزادی از شرق به غرب حرکت می‌کند. در شرق هر نظام تازه‌ای که جانشین نظام ویران گذشته شود باید به نوبه خود فرو ریزد و ویران شود و به همین دلیل آنجا هیچ پیشرفتی حاصل نمی‌شود. نتیجه آن چیزی جز تاریخ بی‌تاریخ نیست (عقل در تاریخ، ۱۳۸۵: ۲۷۰). هگل نقطه اوج این بینش فلسفی در مواجهه با تاریخ است. از «مارکسیسم گرفته تا فاشیسم و از توسعه‌گرایی لیبرال گرفته تا

نظریه‌های قرن نوزدهمی معتقد به اندیشه ترقی» همگی وامدار تفکر هگل هستند (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۰).

اندیشه پس پشت «استبداد شرقی» و «شیوه تولید آسیایی» مارکس نیز چیزی جز این نیست. مارکس در مکتوبی که به انگلس نوشت از «خصلت ایستای» آسیا سخن گفت و آن را فاقد تاریخ دانست. آنچه این خصلت را به هم زده، «تلاقی و تصادم آن جوامع با نفوذ استعماری جوامع سرمایه‌داری بود» (نقل شده در رها، ۲۰۲۱). آنچه هگل را به مارکس پیوند می‌دهد، تأکید بر مرکزیت غرب و ایسای شرق است. این دقیقاً نقطه‌ای است که نگاه شرق‌شناسانه مستتر در فلسفه اروپامحور با جامعه‌شناسی پیوند می‌خورد. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی چیزی جز دانشی برای تغییر شرق بر اساس الگوی غرب نیست. این نگاه به تاریخ و جامعه شرقی، آن را به امر غایب فرومی‌کاهد و نظریه جامعه‌شناسی را همچون شابلونی (حیدری، ۱۳۹۴) بر واقعیت اجتماعی می‌اندازد تا آن را بر اساس الگویی از پیش داده دگرگون کند. نظریه مدرنیزاسیون «در دوران پساستعماری و در شرایط رقابت میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم به فرایند غربی‌سازی شرق مشروعیت علمی می‌بخشد» (توفیق، ۱۳۹۷).

پرسی که در این نوشتار سعی داشتیم به آن پاسخ دهیم این بود که آیا می‌توان پدیده مورد مطالعه را در فردیت‌اش و بی‌آنکه که گرفتار الگوهای تطبیقی شویم، مطالعه کرد. برای این پاسخ به این پرسش سراغ مفهوم فرد تاریخی و بر رفتیم و نشان دادیم و بر گرچه نمونه‌های عالی جامعه‌شناسی کلاسیک برای به پیش کشیدن مسئله فردیت است اما در افتادن او در دام سوژه استعلایی نوکانتی او را از گسترش ایده فرد بازمی‌دارد. در گام نهایی به ایده تبارشناسی فوکو رجوع کردیم و نشان دادیم تبارشناسی شرایط تکوین دانش‌ها و وضعیت‌های اجتماعی را در حوزه‌های متعال چون اندیشه یا زیربنا جستجو نمی‌کند، بلکه از طریق کاوش در لایه‌های دانش، شرایط امکان‌شان را بررسی می‌کند. تبارشناسی شرایط تکوین این یا آن وضعیت خاص را بدون دست یازیدن به نقطه‌ای استعلایی و «شرایط شکل‌گیری این یا آن مفصل‌بندی یا چفت‌وبسط خاص را بدون درافتادن در دام هیچ صورتی از افلاطون‌گرایی» (مشایخی ۱۳۹۵: ۹۶) تحلیل می‌کند. تبارشناسی استراتژی مناسبی برای ارائه تحلیلی درون‌ماندگار از وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی است که می‌تواند راهی را برای اجتناب از دام کاربست تطبیقی نظریه و نگارش تاریخ غیاب بگشاید.

- آرون، ریمون (۱۳۷۷) *مرحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۹۱) *جامعه‌شناسی تاریخی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اباذری، یوسف (۱۳۸۹) *خرد جامعه‌شناسی*، تهران: طرح نو.
- اباذری، یوسف و جعفری کافی آبادی، صابر (۱۳۹۷) «ماکس وبر و مناقشه روشی»، *مطالعات جامعه‌شناختی*، دوره ۲۵، شماره ۲، ۵۰۵-۵۳۷.
- اتکینسون، آر اف (۱۳۹۲) «فلسفه تاریخ: نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ» *فلسفه تاریخ*، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات طرح نو.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۲) *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹) *موانع رشد سرمایه‌داری در ایران دوره قاجاریه*، تهران: زمینه.
- اندرسون، پری (۱۳۹۰) *تبارهای دولت استبدادی*، تهران: ثالث.
- برمن، مارشال (۱۳۸۳) «مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون»، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون شماره ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- پلامناتز، جان پتروف (۱۳۹۲) *شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*، تهران: نشر نی.
- پوستر، مارک (۱۳۸۷) «نوع جدیدی از تاریخ: میشل فوکو و نظریه عدم استمرار در تاریخ» *فلسفه تاریخ*، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات طرح نو.
- توفیق، ابراهیم (۱۳۹۰) «جامعه دوران گذار و گفتمان پسااستعماری: تأملی در بحران علوم اجتماعی ایران»، *جامعه‌شناسی ایران*، سال دوازدهم، بهار و تابستان، شماره ۱ و ۲.
- توفیق، ابراهیم (۱۳۹۸) «جایگاه اقتصاد و جامعه در اندیشه ماکس وبر»، *پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، سال نوزدهم، شماره ۹ (پیاپی ۷۴).
- توفیق، ابراهیم (۱۴۰۰) *بازآرایی امپراطوری: چشم‌اندازی به اقتصاد سیاسی دولت مدرن در ایران*، تهران: گام نو.
- توفیق، ابراهیم (۱۳۹۷) *درباره نظام دانش*، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- حیدری، آرش (۱۳۹۵) *تبارشناسی استبداد ایرانی از منظر تاریخ فرهنگی (از ابتدای عصر ناصری تا برآمدن رضاشاه)*، رساله دکتری، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی.
- حیدری، آرش و نصیری، هدایت (۱۳۹۴) *مسئله آلتوسر*، تهران: نشر تیسرا.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل. ۱۳۹۱، *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

دوستار، آرامش (۱۳۸۳) امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، خاوران.
رها، علی (۲۰۲۱) «کارل مارکس و چشم‌انداز انقلاب در جوامع پیشاسرمایه‌داری» در نقد اقتصاد سیاسی
قابل دسترسی به این نشانی [https://pecritique.files.wordpress.com/2021/11/ali-raha-marx-on-](https://pecritique.files.wordpress.com/2021/11/ali-raha-marx-on-revolutions-in-precapitalist-societies.pdf)

revolutions-in-precapitalist-societies.pdf مراجعه در تاریخ ۳ آبان ۱۴۰۰.

سعید، ادوارد (۱۳۹۰) شرق‌شناسی، ترجمه لطفعلی خنجی، تهران: امیرکبیر.
سلامت، حسام (۱۳۹۳) «طلوع تاریخ از شرق: ایران، هگل و فلسفه تاریخ»، اطلاعات حکمت و معرفت،
خرداد، سال نهم، شماره سه، ۱۸ - ۲۰.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۱) دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط، تهران: نشر نگاه معاصر.
طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبنای نظری انحطاط در ایران،
تهران: کویر.

طباطبایی، سیدجواد، تفسیر پدیدارشناسی روح هگل، تقریر مصطفی نصیری، بی‌جا، بی‌تا.
علمداری، کاظم (۱۳۷۹) چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت؟، تهران: گام نو.
علی‌حسینی، علی (۱۳۹۷) روشنفکران ایرانی و سنت، قم: دانشگاه مفید.
فروند، ژولین (۱۳۸۳) جامعه‌شناسی ماکس وبر، تهران: توتیا.

فوکو، میشل (۱۳۸۰) نظم گفتار: درس افتتاحی در کولژ دو فرانس، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.
فوکو، میشل (۱۳۸۹) «نیچه، تبارشناسی، تاریخ»، تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان
دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۲) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
کاتوزیان، همایون (۱۳۷۴) اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، تهران: انتشارات
مرکز.

کاتوزیان، محمد علی (۱۳۷۷) (نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران: نفت و توسعه اقتصادی، ترجمه
علیرضا طیب، تهران، نشر مرکز
کاتوزیان، همایون (۱۳۹۰): ایران جامعه کوتاه‌مدت و سه مقاله دیگر، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر
نی.

کاتوزیان، همایون (۱۳۹۴) دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی، تهران: نشر مرکز.
کچوئیان، حسین و کریمخان زند، مصطفی (۱۳۹۱) «تاریخ اکنون: میشل فوکو و تأملاتی در باب تاریخ»،
مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۱۹، شماره ۲.

لوویت، کارل (۱۳۹۷) معنا در تاریخ، ترجمه سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی، تهران: انتشارات علمی
و فرهنگی.

مارکس، کارل (۱۳۷۸) صورت‌بندی‌های اقتصادی پیش‌سرمایه‌داری، ترجمهٔ خ. پارسا، نشر دیگر، تهران.
مشایخی، عادل (۱۳۹۶) تبارشناسی خاکستری است: تأملاتی دربارهٔ روش فوکو، انتشارات ناهید، تهران.
مندالیوس، جان (۱۳۸۵) «جامعه‌شناسی تاریخی» در تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمهٔ هاشم آقاجری، تهران: انتشارات کویر.

میرسپاسی، علی (۱۳۸۴) تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی دربارهٔ گفتمان‌های روشنفکری و سیاست
مدرنیزاسیون در ایران، ترجمهٔ جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
نامیدن تعلیق: برنامه‌های پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران/گروه نویسندگان روح‌الله
اسلامی... [و دیگران]؛ زیر نظر ابراهیم توفیق، تهران: نشر مانیا هنر.
نقاشیان، بیتا (۱۳۹۲) «تاریخ جهانی، خرد، و ایدهٔ پیشرفت بنیادهای مردم‌شناسی کلاسیک در دستگاه
فلسفهٔ تاریخ هگلی»، مجلهٔ انسان‌شناسی، دوره ۱۱ شماره ۱۹، صص ۱۵۷-۱۸۰.
وبر، ماکس (۱۳۹۵) روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمهٔ حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز.
ون، پل (۱۳۷۹) «میشل فوکو تاریخ را دگرگون می‌کند»، نشریه بخارا، ترجمهٔ بهنام جعفری، فروردین،
شماره ۱۱.

هگل، ف. و. (۱۳۸۵) عقل در تاریخ، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران: نشر شفیعی.

Alamdari, Kazem (2000) Why Iran lagged behind and the West moved forward? Tehran, Game Naw

Aron, Raymond (1967) Les Étapes de la pensée sociologique, Paris: Gallimard,

Ashtiani, Manuchehr (2012) Historical Sociology, Tehran: Olume ensani va motaleat' e farhangi.

Abazari, Yousef (2011) Sociological wisdom, Tehran: Tarhe-Naw

Abazari, Yousef and Kafi-Abadi, Saber (1397) Max Weber: a methodological introduction: 25/2, 505-537

Atkinson R. F. (1978) Knowledge and Explanation in History: Introduction to the Philosophy of History, Palgrave MacMillan

Ashraf, Ahmad (1359) barriers to capitalist development in Iran, Tehran: Zamineh

Anderson Perry (1974) Lineages of the Absolutist State, Verso

Berman, Marshall (1971) Marx, Modernism, and Modernization, trans. by Yousef Abazari, Arghanoun, No. 3, Tehran: Ministry of culture publications.

Doustar, Aramesh (2004) L'impossibilité de pensée dans la culture religieuse, Paris, Khavaran.

Freund, Julien (1983) Sociologie de Max Weber, PUF, Paris.

Foucault, Michel (1971) L'Ordre du discours, Gallimard, Paris.

Foucault, M. (1994). 'Nietzsche, Genealogy, History' in J. Faubian (ed.), Aesthetics, Method and Epistemology: Essential Works of Foucault 1954-1984 Vol. 2 London: Penguin Books pp. 369-392.

Foucault, Michel (1982) The Archaeology of Knowledge: And the Discourse on Language, Vintage

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1385) lectures of philosophy of history, Cambridge University Press.

- Heidari, Arash (1395): The genealogy of absolutism, PhD. dissertation, Allame Tabatab'ei University
- Heidari, Arash and Nasiri, Hedayat (1394) The problem of Althusser, Tehran: Tisa
- Hosseini, Ali (2000) Intellectualism in Iran and tradition, Qom: Mofid.
- Hubert, Dreyfus and Rabinow, Paul (1983) Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics, University of Chicago Press.
- Katouzian, Homayoun (1981) The political economy of modern Iran, Palgrave-Macmillan
- Katouzian, Homayoun (1998) Nine essays on Iran's Historical sociology oil & economic development, Tehran, Markaz
- Katouzian, Homayoun (2011) Iran: A short-term society . Tehran: Markaz.
- Katouzian, Homayoun (2006) State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis, I.B. Tauris.
- Kachouian, Hossein va Karimkhan-e zand, Mostafa (2012) „History of the Present “motaaleat jame'eshenakhti, 19/2.
- Löwith, Karl (1957) Meaning in history, University of Chicago Press.
- Marx, Karl (1979) Pre-capitalist Socio-economic Formations: A Collection, University of Michigan, Progress Publication.
- Mashayekhi, Adel (2017) Geneology is grey. Tehran: Nahid.
- Mirsepasi, Ali (2000) Negotiating modernity in Iran, Cambridge University Press
- Petrov, John Plamenatz (1961) Man and Society : A Critical Examination of Some Important Social and Political Theories for Machiavelli to Marx, Addison-Wesley Longman
- Poster, Mark (1982) Foucault and History, Vol. 49, No. 1, Modern Masters (SPRING 1982), pp. 116-142 (27 pages)
- Raha, Ali (2021) Marx on revolutions in precapitalist societies
- Said, Edward (1978) Orientalism, Pantheon Books
- Salamt, Hesam (2014) The emergence of history from the Orient, Shargh Hekmat va ma'refat, 9/3. Pp 18-20
- Stanford, Michael (1998) An introduction to the philosophy of history, Wiley-Blakwell
- Tabataba'ei, Seyyed Javad (2001), An introduction to the theory of decadence, Tehran, Negahe Moaser.
- Tabataba'ei, Seyyed Javad (2005) Decadence of political thought in Iran, Tehran: Kavir
- Tabataba'ei, Seyyed Javad (n.d.) Interpretation of Hegel's Phenomenology.
- Towfigh, Ebrahi (1390) “Society in transition “Iran, 12, winter and summer, no 1, 2.
- Towfigh, Ebrahim (1398) “The status of economy and sociology in Weber's thought”, 19 , no 9
- Towfigh, Ebrahim (1400) Refashioning the empire, Tehran: gam-e naw
- Towfigh, Ebrahim (1397) On the order of knowledge. Tehran: pajuhesh motale'at farhangi va ejtme'ee.
- Towfigh , Ebrahim (1398) Naming the suspension, Tehran: Mania Honar.
- Weber, Max (2011) Methodology of Social Sciences, Routledge
- Vienne, Paul (1979) Foucault Révolutionne L'histoire, Seuil