

نظریه بومی‌گرایی حسین کچویان

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۶/۳/۲۰

مهدی حسین‌زاده یزدی^۱

علیرضا حدادی^۲

چکیده

تجدد‌فراگیری و پیشوایی خود را از طریق فرایند توسعه و جهانی‌شدن دنبال می‌کند. در مقابل، برخی منتقدان پارادایم توسعه، با رد مسیر تک‌خطی متجددشدن و قبول چندفرهنگ‌گرایی، نسخه‌های بومی را برای فرهنگ‌های گوناگون تجویز می‌کنند. از مهم‌ترین نتایج این رویکرد، تمرکز بر تکثرگرایی هویتی و بومی‌گرایی در علم بوده‌است. طرفداران علم بومی رویکردهای متنوعی را درپیش گرفته‌اند. کچویان از جمله متفکران جریان علم بومی معاصر در ایران است که با استفاده از ظرفیت مابعدتجدد به نقد تجدد پرداخته است. از نظر او با تجددستیزی، باب تکثر هویتی باز شده و تأکید بر هویت ایرانی از ماهیت بالضروره تاریخی انسان و تکثر عقل و علوم انسانی پرده برمی‌دارد. او با نفی تمامیت‌خواهی فراروایت تجدد، و تمرکز بر فلسفه اجتماعی برآمده از متون دینی، سعی در بازکردن مجال برای عرض اندام هویت و علم اسلامی-ایرانی دارد. نگارندگان در این مقاله کوشیده‌اند تا با تبیین دیدگاه‌های اجتماعی این متفکر مسلمان، تقریری صحیح از نظریه بومی‌گرایی وی ارائه کرده و ملاحظاتی را بر آن مطرح نمایند.

واژگان کلیدی: تجدد، هویت، علم بومی، تکثرگرایی تاریخی و فرهنگی، حسین کچویان

۱ استادیار و عضو هیئت علمی فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران؛ نویسنده مسئول ma.hoseinzadeh@ut.ac.ir

۲ کارشناسی ارشد علوم اجتماعی دانشگاه تهران alihaddadi@ut.ac.ir

مقدمه و طرح مسئله

تاریخ ارتباط تمدن شرق و غرب به گذشته‌های بسیار دور بازمی‌گردد. نهضت ترجمه در اواخر قرن دوم هجری، بسیاری از آثار اصلی تمدن یونان را به زبان عربی بازگرداند و زمینه آشنایی ابتدایی را فراهم نمود. اما متفکران مسلمان به شرح و ترجمه بسنده نکرده و این علوم را در مسیر مدنظر خود و آموزه‌های قرآن و سنت تعالی بخشیدند. تا جایی که این بار در جنگ‌های صلیبی که شریعتی از آن به «مهاجرت‌های صلیبی» یاد می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۰۹)، این اروپا بود که در زمینه‌های گوناگون طبیعی و مابعدالطبیعی، تحت تأثیر دانش مسلمانان قرار گرفت.

این روند که عموماً کشورهای اسلامی با معیارهای خود از موضع قدرت و به دید تحقیر به غربیان نگاه می‌کردند تا قرن هفدهم میلادی ادامه یافت (موتقی، ۱۳۸۰: ۸۲). اما انقلاب علمی و صنعتی در اروپا، منجر به دگرگونی این جریان شد. هجوم گسترده نظامی و استعماری غرب به کشورهای غنی اسلامی منجر به دور جدیدی از روابط شد. صفویان کوشیدند تا از دستاوردهای نظامی و تکنیکی غرب بهره‌مند گردند. به تدریج، آن موضع قدرت به حس حسرت تبدیل شد و تا جایی پیش رفت که در زمان قاجار، نخبگان ایرانی تنها راه پیشرفت را در غربی شدن می‌دیدند. براین اساس، بسیاری از متفکران مسلمان تلاش کردند جوامع اسلامی را با دستاوردهای علمی غرب آشنا کنند. لذا با فرستادن دانشجویان و ترجمه کتب، مدارس و دانشگاه‌هایی به سبک تجدید شکل گرفت و آموزش علوم و فنون غربی در جوامع اسلامی آغاز گردید.

اما توجه به این مهم ضروری است که در قرن نوزدهم، چیزهایی کشف شد که نه در دوران باستان، قرون وسطی و نه روشنگری هیچ سابقه‌ای نداشت. این اکتشافات علمی معلول احساس نیازهای تازه در انسان متجدد بود که به تدریج منجر به محدود شدن دامنه معرفت علمی به دانش تجربی و آزمون‌پذیر و انکار هر نوع معرفت وحیانی، شهودی و عقلی و تبدیل آنها به موضوع علم شد. با گذر زمان، مصلحان اجتماعی جهان اسلام متوجه شدند که علوم و فنون غربی نه تنها آنها را در مقابل استعمارگران غربی قدرتمند نکرده است، بلکه این نیازها و مسائل جدید آنها را از ارزش‌های اسلامی دور کرده و در نهایت، کشورهای اسلامی را بیش از پیش به غرب وابسته نموده است. چراکه در این مقطع زمانی، بررسی مناسبات علم غربی سکولار با علم دینی به صورت مسئله‌ای در جهان اسلام مطرح شد. عده‌ای راه اسلامی‌سازی معرفت را اضافه کردن

چند واحد اسلامی به دروس دانشگاهی دانستند و برخی جریان‌ها خواستار نقد ریشه‌ای متون غربی و رجوع به سنت‌ها در جهت تأسیس دانشی بومی بودند. این تفتن منشأ طرح دیدگاه‌های مختلف در زمینه علم و فناوری دینی و بومی شد (موحد ابطحی، ۱۳۹۵: ۱۰).

از طرفی در فضای جهانی، با گسترش ادبیات توسعه در علوم اجتماعی، منتقدان این پارادایم از دوره نوسازی با نام‌های امپریالیسم و استعمار یاده کرده‌اند و برای پیشرفت کشورهای پیرامونی توصیه به اتکا به ساخت درونی داشته‌اند. از مهم‌ترین نتایج این رویکرد، تمرکز بر هویت مستقل فرهنگ‌های گوناگون و بومی‌گرایی در علم بوده‌است.

اگرچه پیشگامان نهضت اسلامی و مؤثرین در ایجاد موج جدید علم دینی و بومی در جهان اسلام، افرادی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اقبال لاهوری، ابوالاعلی مودودی، سیدقطب، سیدمحمدباقر صدر و فاروقی بودند، در ایران نیز برخی نخبگان در مواجهه با منورالفکرانی که علم را وحی منزل دنیای تجدد و حقیقتی قطعی، فراتاریخی و به دور از تأثیر شرایط و زمینه‌های تاریخی می‌دانستند؛ با نقد غرب و غرب‌زدگی، از ضرورت متناسب‌سازی علم و دانشگاه ایرانی با زمینه‌ها و مسئله‌های فرهنگ بومی و جامعه ایرانی حمایت کردند. از جمله بومی‌گرایان قبل از انقلاب اسلامی می‌توان به جلال‌آل‌احمد، سیدحسین نصر، سیداحمد فردید و علی شریعتی اشاره کرد. حتی برخی معتقدند فعالیت‌های مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران در دهه ۱۳۴۰، که شامل افرادی چون احمد اشرف، داریوش آشوری، جمشید بهنام، علی محمد کاردان، باقر پرهام، مجید رهنما، شاپور راسخ، عباسقلی خواجه نوری و نراقی می‌شد را نیز می‌توان گفتارهای اولیه و مبهمی در راستای به خدمت گرفتن دانش غربی و جامعه‌شناسی نوین، ذیل مسائل بومی تفسیر کرد. مثلاً نراقی به نقد وضع علم و توسعه در مدرنیته غربی پرداخت و از بحران در علوم اجتماعی بحث کرد و تکنوکراتیسم تیپ ماساچوستی در مدیریت ایران را به نقد کشید (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۹۹).

اما خودآگاهی سراسری در این زمینه را تقریباً باید هم‌زمان با تحولات و زمینه‌های شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران دانست. چنانچه کنگره‌های بین‌المللی علوم اسلامی از دهه (۱۹۷۰ میلادی/۱۳۵۰ شمسی) آغاز شد و با قیام امام خمینی (ره)، مواجهه تمدن اسلامی با تمدن مدرن غربی صورتی تازه یافت و تحول در علوم انسانی و تولید علم بومی دینی با بینشی تجددستیزانه بیش‌ازپیش در کانون توجه اندیشمندان مسلمان قرار گرفت.

از جمله متفکرین متأخر جریان معاصر علم بومی در ایران، دکتر حسین کچویان است. وی با تکیه بر برخی آرای فوکو و وگلین سعی در نشان دادن امکان وجود چند جامعه‌شناسی هم‌عرض را داشته و معتقد است جامعه‌شناسی زبان و الهیات دوران مدرن بوده، که دوران مرگش فرارسیده و اکنون به تعداد مکاتب موجود، سرمشق جامعه‌شناسی وجود دارد. وضعی که به تکثرگرایی معرفتی و روش‌شناختی شناخته می‌شود (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۶۳).

هسته سخت نظریات جریان علم بومی بر این مهم سامان می‌گیرد که علم مدرن محصول دوره‌ای خاص از تاریخ و فرهنگ جهان غرب بوده، انعکاس آن در جوامع دیگر نمی‌تواند مشکلی را از ایشان حل کند. این جریان که با جهانی‌سازی علوم غربی به مقابله پرداخته‌است، در ایران، به علم بومی و در جهان عرب، به عقل‌عربی مطرح شد (امزبان، ۱۳۸۹: ۲۰۳).

در میان این بومی‌گرایان، دو دیدگاه متفاوت به مسئله تولید علم بومی وجود داشته است. رویکرد اول، از لزوم توجه به میراث سنتی جامعه خودی سخن گفته و علم بومی را شیوه خاص نگرش به جهان، که نتیجه انباشت چنین تجربه بومی‌ای است، می‌داند. این رویکرد البته بهره‌گیری هوشمندانه از ذخیره دانش جهانی در پارادایم خود را نیز نفی نمی‌کند. اما تلقی دوم خود را مکلف به بهره‌مندی از دستاوردهای جهانی، مشروط به خصلت درون‌زایی تفکر، به‌مثابه گوهر علم بومی در نظر می‌گیرد. در این رویکرد، ارکان علم در قالب مؤلفه‌های چهارگانه مسئله، روش، حل و نقد توضیح داده شده و تصریح می‌شود که علم بومی می‌تواند از «روش» و تجربه‌های «حل» مسئله علم جهانی استفاده کند، اما اگر بخواهد درباره «مسئله» و «نقد» نیز چنین کند، با بحران روبرو خواهد شد. مسئله و نقد وارداتی به معنای فروافتادن در شرایطی است که نه شناخت صورت مسائل بومی را ممکن می‌سازد و نه توان خاتمه‌دادن به فرایند آزمون و خطای بی‌فرجام را خواهد داشت (مؤمنی، ۱۳۸۸: ۱۵۴).

ضرورت، هدف و پرسش تحقیق

با توجه به تاریخ پر فراز و نشیب تقابل تمدنی شرق و غرب و مواجهه امروز ما با ثمره تمدنی غرب، یعنی تجدد، از جمله چشم‌اندازهای اساسی انقلاب اسلامی برای نیل به الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، توجه به هویت ایرانی-اسلامی و بومی‌سازی علم می‌باشد. در این مسیر، مابعدتجددگرایی^۱ توانسته است با نقد گسترده درون‌گفتمانی و کنار زدن تجدد در مظاهری چون

1 PostModernism

اثبات‌گرایی، امکان و ظرفیت طرح نظریاتی چون علم بومی را برای جوامع دیگر از جمله جامعه اسلامی به ارمغان آورد. اما برخی از تبعات نظری این رویکرد متأخر سبب شده کمتر اندیشمندی گام در این مسیر نهاده و درصدد ارائه نگاهی میانه باشد، که نه به عینیت فراتاریخی اثبات‌گرایی معتقد بوده و نه به آفات نسبی‌نگری افراطی رویکردهای هرمنوتیکی دچار گردد.

همچنین برخی جریانات علم دینی، همچون جوادی آملی و عابدی شاهرودی، دانشی را اسلامی می‌دانند که مطابق با واقع باشد، از ویژگی‌های مطابقت با واقع، عام و جهان‌شمول بودن است. از این جهت، رویکرد علم بومی حداکثری، که معتقد به عقل تاریخی و بومی است، علاوه بر نفی واقع‌گرایی خام، در تضاد با علم دینی و از جمله رویکردهای تکثرگرایانه و با تبعات مردود معرفت‌شناختی به حساب می‌آید. لذا بررسی نظریه متفکرانی که هم دغدغه بومی‌گرایی داشته و هم از ظرفیت مابعدتجددگرایی بهره می‌گیرند، علاوه بر اینکه کمک به پیشبرد جریان علم بومی برای اعتلای علمی انقلاب اسلامی است، ضرورت معرفت‌شناختی نیز دارد.

از این رو، هدف اصلی این مقاله طرح و نقد نظریه بومی‌گرایی کچویان بوده و درصدد است

بر مبنای آرای او به سؤالات زیر پاسخ دهد:

- تجدد چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟
- بهترین راه مواجهه با تجدد و توجه به هویت بومی چیست؟
- تعریف و ویژگی‌های علوم انسانی و راه‌های تحول و بومی‌سازی آن چه می‌تواند باشد؟
- نسبت علم بومی و علم دینی چیست؟
- چه ملاحظات و تأملاتی بر این دیدگاه وجود دارد؟

پیشینه تحقیق

تقابل علم بومی با علم جهانی مناقشات بسیاری را در دهه‌های گذشته ایجاد کرده است. منتقدان علم بومی، که داعیه جهان‌وطن بودن علم را دارند، معتقدند هیچ علمی محلی نیست، چون معیار علم و غیر علم ویژگی مکان‌مندی آن نیست. ایشان موضعی چون «پرهیز از دوگانه‌بینی علم بومی یا علم جهانی»، «یک ایدئولوژی مذهبی و پروژه سیاسی» (فراستخواه، ۱۳۸۶)، «اروپامحوری و اروانه» (شریعتی، ۱۳۸۶)، «عدم استقرار کامل علم جهانی» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶) و موافقان رویکردهایی چون «انتخاب حالتی میانه در این زمینه»، «فراهم آوردن شرایطی در جهت تقویت تکثرگرایی علمی»، «تحول در مقیاس روش‌شناسی» (میرباقری، ۱۳۸۶)، «ضرورت انتقال

مرکز شناخت جامعه به آکادمی خودش» (فکوهی، ۱۳۸۶)، «دانش بومی شاید، علم بومی خیر» (منصوری، ۱۳۸۶)، «تجدید نظر در مفهوم عینیت» (باقری، ۱۳۸۶)، اتخاذ نموده‌اند که از جمله مهم‌ترین مواضعی است که برای حل این مسئله پیشنهاد شده است.

اگرچه در زمینه علم دینی، موافقان و منتقدان، آرای خود درباره امکان، امتناع یا ضرورت را در آثار مختلف تبیین نموده و حجم این آثار در دو دهه اخیر، بیش از پیش نیز شده است، اما آثار کمتری به علم بومی و تفکیک آن با علم دینی توجه نموده است. در این میان، بسیاری از آثاری که حول موضوع علم بومی شکل گرفته است، به جای تدقیق بحث نظری، اثرات و تبعات علم بومی در حوزه مسائل کاربردی و فنی را کاویده‌اند.^۱ بسیاری دیگر از آثار نیز خود را متعهد به تبیین دقیق نظر بومی‌گرایان ندانسته و تنها درصدد ارائه دسته‌بندی کلی از نظر موافقان و منتقدان در کنار یکدیگر بوده‌اند. برخی از این آثار بومی‌گرایی صحیح را نزدیک به ایده دانشگاهی قبل از انقلاب و در مسئله‌شناسی مداوم و تطبیق دانش جهانی با نیازهای محلی دانسته (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۱۰۷) و معتقدند اکنون ایده اسلامی‌سازی (به‌عنوان بومی‌سازی حداکثری) بیش از آنکه برآمده از گفتمان دانشگاه باشد، از گفتمان سیاسی حکومت دینی ریشه می‌گیرد. چنین رویکردهایی، بومی‌سازی به‌عنوان خط‌مشی و ایدئولوژی از پیش تعیین شده را نفی و بر ضرورت بومی‌نگری به‌عنوان خودآگاهی حرفه‌ای در جهانی اندیشیدن و بومی عمل کردن تأکید دارند (فاضلی، ۱۳۸۸: ۹۲-۹۵).

توجه به این مهم ضروری است، که در این آثار، اگرچه میان الفاظی چون بومی‌سازی و بومی‌نگری تفاوت معنایی قرار داده شده، اما مشخص نیست آنچه که قرار است به‌عنوان بومی‌نگری حرفه‌ای و دانشگاهی انجام شود، چه تفاوت‌های ماهوی‌ای با علم پیش از بومی‌نگری خواهد داشت. آیا صرف تغییر در مسائل و داده‌های خام یک علم، قادر به تغییر پارادایم در آن و سخن از علم بومی خواهد بود (ملکیان، ۱۳۸۵).

گروهی دیگر فارغ از ارائه دسته‌بندی، سعی در ارائه استدلال برای اثبات امکان تولید علم بومی در چارچوب نظری فلسفه علم متأخر امثال توماس کوهن داشته (پناهی، ۱۳۹۳؛ کلاتری و همکاران، ۱۳۹۴) و برخی دیگر امکان را پیش‌فرض گرفته و با تبیین ضرورت آن درصدد ارائه راهبرد عملیاتی برآمده‌اند (باقری، ۱۳۸۷). عده‌ای همچون میری، که شریعتی‌پژوه بوده‌اند

(علی‌اصغری و میری، ۱۳۹۱)، در مقالات خود، نظریه بومی‌سازی علم از منظر اشخاص را بررسی کرده‌اند، برخی چون کلانتری از طریق نظریاتی چون فرهنگ‌گرایی (کلانتری و نظریان، ۱۳۹۲)، عباسی از طریق اجتماع‌گرایی (عباسی، ۱۳۹۴) و حسین‌زاده از طریق جامعه‌شناسی علم (حسین‌زاده و همکاران، ۱۳۹۴) به امکانات و محدودیت‌های آن نظریه برای ایجاد علم بومی پرداخته‌اند. بر اهل فن پوشیده نیست که آنچه گذشت نمونه‌ای از خروار است.

اگرچه، چنانچه گفتیم، بحث علم بومی و دینی در علوم اجتماعی ایران مطرح است، اما نگارندگان در این مقاله وارد مباحث دینی نشده و بومی‌گرایی را نیز نه از جهت تلاش در جهت امکان‌سنجی، ضرورت یا مطلوبیت، بلکه تنها از منظر کچویان بررسی نموده و کوشیده‌اند آن را ارزیابی نمایند. از این‌رو لازم است مسیر پیشینه تحقیق را تغییر داده و آثاری که اندیشه کچویان را کاویده‌اند، در نظر آوریم.

اما در این میان، هنوز اثری به صورت مشخص، بر نظریات بومی‌گرایی کچویان متمرکز نشده است. وجه متمیزه نظریات ایشان با دیگر بومی‌گرایان در این است که اولاً وی روش بومی‌گرایی حداکثری را در پیش گرفته و ثانیاً با اعتباری دانستن عرصه عقل عملی و تعاریف خاص از علوم اجتماعی و زیرسؤال بردن اعتبار عام این علوم تجربی، تلاش دارد تا به نوع خاصی از علوم اجتماعی_اسلامی دست یابد که البته خود ادعای یقین‌آوری ندارد (کچویان، ۱۳۹۵ الف: ۸۸).

لازم به ذکر است کتبی چون *ارزیابی الگوی تحلیلی میشل فوکو در مطالعات دینی*، نوشته نصیری‌پور، با دغدغه بررسی نظریات متفکران مسلمان متأثر از فوکو، در بخشی از پژوهش خود سعی در طرح و نقد آرای کچویان داشته‌اند. اما این اثر با پیش‌فرض فوکویی بودن کچویان، به سراغ برخی آثار وی رفته و در نشان دادن نظر دقیق وی ناکام بوده و نتیجه از پیش تعیین شده مذموم بودن استفاده از الگوی تحلیلی فوکو در علم دینی را با تحمیل مفاهیم وی به کچویان نسبت داده‌است. این اثر با تتبع کم و برداشت‌های گزینشی از آثار وی، او را به «پذیرفتن جبر تاریخی»، «محو همه چیز در ساختارها»، «رد تکامل و جهت‌گیری فلسفه تاریخ» و «تکثرگرایی معرفتی» متهم می‌کند (نصیری‌پور، ۱۳۹۰)، که با مطالعه مجموعه نکات نظام فکری ایشان، قابل نقد می‌باشد. بیان این نکات بدون توضیح سایر جنبه‌های اندیشه کچویان از جمله طبقه‌بندی علوم، نفی قیاس‌ناپذیری و نوع تأثیر جهان غیرعلم در جهان علم، باعث نسبت دادن نسبی‌گرایی افراطی به اندیشه ایشان خواهد شد که نسبتی ناصحیح است. نگارندگان در نوشتاری دیگر به تفصیل، مسئله نسبی‌گرایی در اندیشه کچویان را دنبال کرده‌اند (حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۶).

به نظر می‌رسد فوکو برای کچویان، چیزی بیش از عالی‌ترین مرحلهٔ تجدد و تکامل‌یافته‌ترین صورتش نیست. وی فوکو را نه چیزی ورای تجدد، بلکه نقطهٔ نهایی تجدد می‌بیند و به این معنا فوکو خصم تمام عیار کچویان می‌باشد. البته وی در کنار انتقادات به مابعدتجددگرایی فوکو، از ظرفیت‌های او، مانند سایر اندیشمندان، بهره می‌برد. از جمله مواردی که کچویان از اندیشهٔ فوکو وام می‌گیرد می‌توان به فهم و نقد فوکو از تجدد، رژیم‌های حقیقت، مرگ جامعه‌شناسی، روش تحلیل گفتمان، دیرینه‌شناسی و تحقق تاریخی انسان اشاره نمود که به اعتقاد خود وی، بسیاری از این مباحث را اندیشمندان دیگری جز فوکو نیز مطرح کرده‌اند. همچنین وی در مواردی چون سیالیت محض وجود انسانی و مرگ مؤلف به شدت با فوکو مخالفت می‌کند. جان کلام آنکه در اندیشهٔ کچویان، فوکو نقشی ابزاری و نه قوام‌بخش را بازی می‌کند.

با این مقدمه، جای خالی پژوهشی همه‌جانبه‌نگر و بدون پیش‌فرض، در مورد نظر بومی‌گرایان حداکثری، به چشم می‌خورد.

روش تحقیق

روش تحقیق را می‌توان از جهات مختلف تبیین کرد. این پژوهش بر اساس متغیر مکان، کتابخانه‌ای، از حیث جنس داده‌ها، کیفی و به لحاظ متغیر غایت، بنیادین نظری است. از طرف دیگر از حیث ماهیت، اکتشافی-توصیفی، از حیث روش گردآوری داده‌ها، تحلیل محتوا و ابزار گردآوری اطلاعات نیز، فیش‌برداری می‌باشد.^۱

در این مقاله، بر مبنای طبقه‌بندی دوورژه^۲ از روش مطالعهٔ کتابخانه‌ای، با تکیه بر روش کلاسیک از نوع تحلیل درونی متن بهره‌گرفته شده‌است (دوورژه، ۱۳۶۲: ۱۰۵). به این ترتیب، سعی شده تا منطق درونی آثار بازسازی و به معنای متون دست یافته شود. اما به‌طور طبیعی در این عمل، دخالت عناصر ذهنی نگارندگان قابل نفی نیست (کچویان و کلانتری، ۱۳۹۰).

در فرایند پاسخ به پرسش‌های تحقیق، ابتدا با بررسی اهم مسائل مطرح در نظام فکری کچویان، به چستی تجدد پاسخ داده شده است. در ادامه، پرسش از نسبت ما و غیر (تجدد)، آغاز شکل‌گیری مسئلهٔ هویت بوده و انواع و ویژگی‌های آن دومین مسئله‌ای است که مورد بررسی قرار گرفته‌است. نوع پرداختن کچویان به مسئلهٔ هویت، محقق را به سمت مفهوم

۱ برای توضیح اصطلاحات نک: جاوید، ۱۳۹۱

تکثرگرایی در اندیشه وی، سوق می‌دهد. مقدمات زنجیروار انسان‌شناختی و معرفتی مذکور، جهت ورود به بحث بومی‌گرایی علمی کافی است. از این رو، ویژگی‌های علوم انسانی و نحوه تحول در آن، آخرین گام در فهم این منظومه خواهد بود. در انتها نیز برخی ملاحظات و تأملات بر این دیدگاه مطرح شده‌است.

مفاهیم نظری

اگرچه می‌توان در ادبیات فلسفه علم متأخر، جامعه‌شناسی علم و مطالعات فرهنگی، چارچوب نظری‌ای برای این قبیل تحقیقات یافت، لکن به‌خاطر تلاش در جهت عدم تحمیل الگوی از پیش تعیین شده به نظر متفکر بومی، از این کار صرف‌نظر شده و تحقیق در باب مبانی نظری نیز به‌جای خود واگذار شده‌است. در ادامه، تنها مفاهیم اساسی به‌کار گرفته‌شده در مقاله، چون تجدد و هویت به‌صورت گذرا تبیین شده‌است.

تجدد: دشواری تعریف مفهوم تجدد از آن‌روست که تمام نظریه‌ها و فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی مطرح شده در تجدد، نظریه‌ها و فلسفه‌هایی در مورد تجددند (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۱۶). آنچه امروزه در ایران «علوم انسانی» خوانده می‌شود در واقع شکلی از تجددشناسی است، چراکه محتوای این علوم، نظریاتی است که دانشمندان غربی دربارهٔ جامعه خود مطرح کرده‌اند (همان). این عصر، که ریشه‌هایش بعد از قرون وسطی در اروپا شکل گرفت، از شک به دین و اتکا به عقل خودبنیاد آغاز و انقلاب عظیمی در علم، فلسفه، هنر، اقتصاد، صنعت و سیاست به‌وجود آورد. دوره‌ای که خود را روشنایی بعد از تاریکی یا علم بعد از جهل نامید و ثمرهٔ نهایی خود را با فاجعه‌هایی در نیمهٔ اول قرن بیستم، به‌صورت کامل به نمایش گذاشت (کچویان، ۱۳۸۳: ۷۴).

هویت: پاسخ به سؤال «من که هستیم؟» و «ما که هستیم؟» در واقع پاسخ به مسئلهٔ هویت^۱ است. سؤالی اساسی که می‌تواند آینده و نوع حیات فرد و جامعه را تعیین کند. هویت فردی معمولاً اشاره دارد به خصوصیات خاصی که فرد نسبت به آن حس دل‌بستگی یا مالکیت دارد. هویت فردی افراد در این معنا شامل ویژگی‌هایی از فرد می‌باشد که او را به‌عنوان شخص تعریف می‌کند (Olson, 2016). هویت اجتماعی در عین اینکه به‌دنبال یافتن ویژگی‌های مشترکی بین افراد یک جامعه است، تمایزها و غیریت‌هایش را نیز بیان می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، «هویت

اجتماعی آن خصایص و ویژگی‌های مشترک یک گروه است که بر اساس آن‌ها، خود را تعریف می‌کند.» (کچویان، ۱۳۸۸).

جامعه امروز ما نیز با مسئله هویت درگیر است، که این امر سبب شده پژوهشگران چهار نوع هویت اصلی را از یکدیگر تمییز دهند: هویت ملی، هویت قومی، هویت مذهبی و هویت مدرن (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷: ۴۲).

علم دینی: استعمال این مفهوم در نظریات گوناگون، معانی مختلفی را مدنظر داشته‌است که هر یک به طریقی به نقش دین در فرایند علم‌ورزی اشاره می‌کنند. عده‌ای از مکمل بودن علم و دین سخن گفته‌اند و گروهی دیگر معتقدند بسیاری از دستاوردهای جدید علوم تجربی تنها در چارچوب فلسفی طبیعت‌گرایی معتبر و قابل دفاع هستند، و در مقابل، علمی که در چارچوب جهان‌بینی دینی، تولید و توسعه یابد تفاوت‌های اساسی با علم رایج خواهد داشت (ابطحی، ۱۳۹۵: ۹). از یک منظر، تهذیب، استنباط، تأسیس (باقری، ۱۳۸۲) و رجوع به سنت؛ و از سویی دیگر، تحول در نهاد علم، تحول در روابط علم، تحول در شخص عالم، تحول در علم (محمدعلی‌زاده، ۱۳۹۵) و تحول در جهان غیرعلم را می‌توان رویکردهای مختلف اسلامی‌سازی معرفت دانست. همچنین متفکران دیگری رویکرد مبتنی بر معارف و روش نقلی، رویکرد مبتنی بر روش تجربی و رویکرد ترکیبی را انواع دیدگاه‌های علم دینی دانسته‌اند (سوزنچی، ۱۳۸۸).

علم بومی: علم بومی طیف معانی گسترده‌ای از رویکردهای حداقلی و صرف مسئله‌گزینی بومی گرفته، تا رویکردهای حداکثری در علم دینی را دربرمی‌گیرد. اما در تعریفی کلی، علمی را گویند که اساساً از درون یک بوم خاص، تولید و ناظر به سنت‌ها، روش‌ها و مسائل همان بوم باشد (عبداللہیان و ارمکی، ۱۳۸۱). آنچه عملاً مایه اصالت‌بخشی به علم بومی می‌شود، نه محدود کردن آن به مرزهای جغرافیایی و طرح مسائل سنتی و فرهنگی مربوط به تاریخ تمدن آن ملت است، و نه انجام مقایسه‌هایی میان روش‌های شرق و غرب و انتخاب یک الگو طبق گرایش‌های قومی و اهداف قوم‌گرایانه؛ بلکه میزان ارتباط آن با جایگاه تمدنی‌اش و میزان بهره‌مندی از مبانی و پیشینه اعتقادی‌ای است که در ضمن آن رشد کرده و اصالت آن را مجسم می‌کند (امزبان، ۱۳۸۹: ۲۱۵).

نسبی‌گرایی: در نگاهی ساده نسبی‌گرایی صورتی از رابطه $y=f(x)$ است که در آن x متغیر مستقل بوده و y متغیر وابسته است. آنچه معروف به نسبی‌گرایی است انواع گوناگونی دارد. به‌طور مثال فهم، معرفت، ارزش‌گذاری و حتی واقعیت می‌تواند y باشد و زبان، فرهنگ، تاریخ

و... می‌تواند به جای x قرار داده شود (Swoyer, 2003). شاید بتوان مهم‌ترین و پرکاربردترین این انواع را نسبی‌گرایی معرفتی دانست. آنچه برای افراد یک فرهنگ یا پیروان یک نظریه علمی، معرفت به‌شمار می‌آید، به زمینه فرهنگی یا نظری آن‌ها بستگی دارد. توضیح بیشتر آنکه منظور نسبی‌گرایان از صدق، در تعریف معرفت به باور صادق موجه^۱، بیش از آنکه مطابقت با واقع باشد، انسجام یا کارآمدی است. سازش اندیشه‌ها در یک پارادایم منسجم و منفعت در میدان نتیجه است که سرانجام، واقعیت و تطابق را نیز بر ساخت می‌کند (عارفی، ۱۳۸۸).

بدین ترتیب، بحث از مفاهیم نظری‌ای چون تجدد، هویت، تکثرگرایی و نسبت همچنان در علوم اجتماعی مطرح بوده و از مناظر مختلف بررسی می‌شود که ذکر تمامی آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج است.

یافته‌های تحقیق

دکتر کچویان از جمله اندیشمندانی است که در آثار خویش، دغدغه روش‌شناسی در علوم انسانی و اجتماعی اسلامی را داشته و رویکرد خود را «علم بومی» نام نهاده است. رویکرد وی با بهره‌گیری از دیدگاه‌های برخی مابعدتجددگرایان همچون گلین و فوکو و نوآوری‌های شخصی ایجاد شده است. با اینکه توضیحات وی درباره دیدگاهش منسجم و دقیق بوده، اما در این منظومه، درگیر ابهاماتی نیز هست که سبب گشته برخی اندیشه او را در حال تکامل قلمداد کنند. از مهم‌ترین مسائلی که وی، در این رابطه، بدان پرداخته می‌توان به مسئله تجدد، هویت، تکثرگرایی تاریخی، نسبت عقل و تاریخ، عقل و ایمان، نوع استفاده و نقد بر فوکو، انقلاب اسلامی و... اشاره نمود.

شاید بتوان پروژه فکری اصلی کچویان را، که در میان تمام این محورها به‌طور برجسته خود را نشان می‌دهد، جدال با تجدد به‌مثابه امری وجودی و نیل به علمی بومی از این طریق دانست. او از همین حیث غرب‌شناسی را وظیفه‌ای اساسی و شرط تداوم و بقای انقلاب اسلامی دانسته (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۸)، و در برخی زمینه‌ها، حتی با مابعدتجدد هم‌داستان شده و با نفی سلطه و تمامیت‌خواهی فراروایت تجدد، سعی در بازکردن مجال برای عرض‌اندام هویت و علم اسلامی-ایرانی دارد.

تجدد

پرسش اول تحقیق بحث از چیستی تجدد است. نظر کچویان در زمینه تجدد را می‌توان در دو محور دسته‌بندی نمود. او با تمرکز بر نکاتی، اولاً پرده از ماهیت تجدد برداشته و سپس در نسبت ما و تجدد، امکانات و تهدیداتی را مطرح می‌نماید که در ذیل، به‌طور مختصر، تبیین شده‌است.

تجدد به‌مثابه دین

از نظر وی، علم و تمدن بومی در تقابل با علم سکولار جهان تجدد، دوران سختی را در پیش دارد. کچویان معتقد است نباید تجدد را صرفاً نظامی فکری و معرفتی قلمداد کرد. تجدد امری وجودی و به تعبیری ملموس و بهتر، دینی کامل و دارای مناسک و شعائر است (کچویان، ۱۳۸۹ ب). وی تجدد را با اجزای آن تعریف نمی‌کند، بلکه آن را نظام فکری و دینی کامل در تعارض با هر نوع نظام دینی، به‌خصوص اسلام، می‌داند (کچویان، ۱۳۸۹ ه). از نظر وی، تمام قدرت دین تجدد ناشی از این است که خود را به‌مثابه دین عرضه نمی‌کند. بلکه خود را به‌عنوان تطوّر عینی جهان مانند علم و سبک‌های زندگی یا مناسبات اجتماعی ارائه می‌دهد. لذا جامعه‌شناسی سکولار، الهیات دنیای تجدد می‌شود، که تلاشش رفع شبهات انسان نسبت به این دین است (کچویان، ۱۳۸۹ ب).

کچویان وجه روشن انتقادهای وگلین^۱ به تجدد را، پیوند سازگار و معنادار آن با تاریخ و تمدن مسیحی غرب می‌داند (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۴۶). او هم‌صدا با وگلین، توجه می‌دهد که اگر هسته اصلی تفکر تجدد به‌خوبی فهم نشود، منطق درونی تحول آن و پیدایی اشکال مختلف نظریه‌های تجدد از انسان‌گرایی تا روشن‌گری و... درک نخواهد شد. باید به‌جای سطح نظریه‌ها و نگاه مستقل به آن‌ها به تجربه‌های وجودی و پشت پرده نظریات توجه شود (Voegelin, 1952) به نقل از کچویان، ۱۳۸۳: ۱۵۵). از این نقطه است که کل تجدد، در صورت‌های مختلف، وحدت می‌یابد و جوهره آن تشخیص داده می‌شود.

تجدد امتداد مسخ‌شده سنت

به‌نظر می‌رسد کچویان متأثر از سنت‌گرایان مسیحی چون وگلین و اشمیت، قائل است تجدد صورت دنیوی شده سنت مسیحی است (کچویان، ۱۳۸۳: ۷). در نگاه وگلین، تجدد صورت

1 Voegelin

واژگون از نوعی فرقه انحرافی دینی به نام «فرقه غنوسیه» است. به تعبیر دیگر، در مورد تجدد می‌توان از «بدعت در بدعت» و «مسخ مضاعف آموزه‌های دینی» سخن گفت (صفارهرندی، ۱۳۹۰). از اصلی‌ترین مبادی جنبش غنوسیه، تلقی این جهان به مثابه مکانی تاریک و رنج‌آور بود که انسان برای نیل به رستگاری باید راهی برای خروج از آن بیابد (کچویان، ۱۳۸۳: ۸۹). وی تجدد را به مثابه «احیای دوباره غنوسیه در صورتی وارونه» معرفی می‌کند. بدین معنا، اگر غنوسیه اولیه بر نفی هستی این دنیایی انسان به نفع وجه ماورایی مبتنی بود، غنوسیه جدید (یعنی تجدد) با اطلاق بخشی به وجه مادی و این دنیایی، ساحت متعالی هستی انسان را انکار می‌کند (صفارهرندی، ۱۳۹۰). اما در هر دو صورت، غنوسیه اساساً «طغیانی علیه واقعیت و شرایط غیرقابل تغییر موجودیت انسانی» خواهد بود (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۲۴).

غلبه بر تفکر «جهانی شدن تجدد»

کچویان یکی از اساسی‌ترین مشکلات جامعه ایران و موانع تحقق علم بومی را پذیرفتن علوم اجتماعی تمدن و تاریخی خاص به عنوان تفسیر کل تاریخ می‌داند، در صورتی که این علوم تنها تفسیر برآمدن تجدد بوده است. او با رویکردی مقابله می‌کند که معتقد است تاریخ، حرکت مداومی از نقطه‌های ظلمانی، جاهلانه و به بیان نظری‌اش، «سنت» به نقطه‌های روشنی، آگاهی، عقلانیت و به بیان نظری‌اش، «تجدد» است. این حرکت جبری تاریخ است که دیر یا زود در همه جا اتفاق خواهد افتاد (کچویان، ۱۳۹۰ الف: ۱۲۲).

انسان غیرغربی با قبول روایت غربی، به عنوان روایتی صحیح از تاریخ بشری، نه تنها به بازی تجدد ورود می‌کند، بلکه به آن همچون بازی خاص خود نگاه می‌کند. «تجدد با عرضه خود به عنوان تحولی طبیعی که به واسطه سازوکارهای همه‌جایی و ضروری تاریخ بشری به وجود آمده است، جایی برای اینکه ملت یا قوم و تمدنی بیرون از این تحول قرار گیرد باقی نمی‌گذارد. تجدد با قطع ارتباط خود با هر تحول دینی و اخلاقی که متضمن دعوتی خاص، رسالتی ویژه یا اقدامی غیرمعمول باشد، فاصله خود با سایر تمدن‌ها را از بین می‌برد.» (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۱۰۲).

کلی بودن تجدد در عین امکان اخذ

گرچه نوعی کل‌گرایی و یکپارچگی نسبت به غرب در نظریات کچویان دیده می‌شود، اما این‌گونه نیست که هر تمدنی چون به مکانی دیگر گسترش یافت، بتواند تمام ویژگی‌های

خودش را در آنجا غالب گرداند. تبادل از ویژگی‌های همیشگی میان تمدن‌ها بوده است. به نظر وی، می‌توان بخش‌های مختلف تمدنی را گرفت و با منطق خود سازگار کرد، اما اگر این بخش‌ها با منطق خودش اخذ شود، جنبه‌های دیگر آن منطق نیز حاکم می‌گردد (کچویان، ۱۳۸۸). از این منظر البته باید اصل را بر مشکل داشتن این تمدن گذاشت و با دید منتقدانه به آن نگریست، و سپس مشاهده نمود کدام بخش‌ها را می‌توان اخذ نمود (کچویان، ۱۳۸۹ ب).

نقد تجدد با مابعدتجددگرایی در عین آگاهی از نواقص آن

او در نقد تجدد، از دستاوردهای مابعدتجدد بهره می‌گیرد. نقد عقلانیت تجدد از نگاه کچویان همان‌گونه که در مانیفست مابعدتجددگرایی توسط لیوتار بیان شده است (لیوتار، ۱۹۸۴ به نقل از کچویان، ۱۳۸۶: ۴۸)، نفی امکان روایت‌های کلان از هرگونه آن است، که در حوزه معرفت‌شناسی، به معنای نفی امکان دریافت‌های عام، کلی و قوانین فرازمانی-مکانی می‌باشد. گفتمان مابعدتجددگرایی در حوزه اجتماع، رهایی و آزادسازی را هدف خود قرار داده است. به تعبیر واتیمو^۱، مابعدتجددگرایی امکان آزادی بیشتر را در فروپاشی عقل تجددی می‌بیند (واتیمو، ۱۹۸۸ به نقل از کچویان، ۱۳۸۶: ۴۹). چراکه مابعدتجددگرایی به لحاظ معرفت‌شناسانه، عام‌گرایی را ویژگی نظریات تجدد تلقی کرده و معرفت را فی‌نفسه خاص و محلی به حساب می‌آورد (کچویان، ۱۳۸۶: ۴۸-۵۰).

کلان‌روایت‌های تجدد ابزارهای راهبردی در نبرد با «دیگر»ی‌های آن به‌ویژه دین به‌شمار می‌رفتند (کچویان، ۱۳۸۷ ج: ۱۹۷). اما کچویان معتقد است مابعدتجدد برای عرض اندام دین در برابر تجدد، امکان بزرگی را گشوده است، چراکه مابعدتجدد در پی نقد تمام فراروایت‌ها از جمله تجدد بود (کچویان، ۱۳۹۰ الف: ۱۲۱). درعین‌حال، این نوعی بهره‌گیری از ملزومات مابعدتجدد و مخالفت با روح آن است، چراکه در مابعدتجدد نیز، که جریانی در ادامه تجدد است، امکان تأسیس حجیت عقل یا حجیت دین و حیانی وجود ندارد. به دلیل بسیار روشنی که ادیان و حیانی معتقد به درستی خود و نادرستی سایرین هستند و این چیزی نیست که مابعدتجدد بپذیرد (کچویان، ۱۳۸۵). از این رو، وی معتقد است دستاورد چنین نقد سراسری هر نوع فراروایتی، جایگزینی جهانی درهم‌برهم و توده‌ای غیرقابل کنترل در عقل و تفکر مدرن، بود (کچویان، ۱۳۸۷ ب).

توجه به این مهم ضروری است که عبارات مذکور هریک گواهی بر استفاده ابزاری کچویان از مابعدتجددگرایان دارد.

هویت

پرسش دوم تحقیق بهترین راه مواجهه با تجدد و توجه به هویت بومی را هدف قرار داده‌بود. تجددستیزی کچویان خود را بیش از همه، در جدال هویتی نشان می‌دهد. رویکرد وی به مقوله بومی‌سازی علم، نگاهی هویت‌گرایانه است. از این منظر، مهم‌ترین ویژگی در شکل‌دادن به علم بومی، فرهنگ و هویت بومی است. او می‌کوشد روند شکل‌گیری و غلبه گفتمان‌های هویتی ایران را از آغاز به‌وجود آمدن معضل هویتی، که مصادف است با برخوردهای ایرانیان با غرب تا دوران کنونی، یعنی دوران مابعد انقلاب اسلامی، بررسی و تبیین نماید.

او که با استفاده از چارچوب تحلیل گفتمان فوکویی مسئله هویت را باز کرده است (کچویان، ۱۳۸۶: ۷)، نتیجه اساسی برآمده از کار خود را برساخته بودن امر هویت در جامعه ایران می‌داند و کار خود را تأکید بر مقوله هویت‌سازی و تمرکز بر هویت‌سازان معرفی می‌کند (کچویان، ۱۳۸۹ د). به این معنا که هویت در درون گفتمان‌ها و توسط گروه‌های مرجع ساخته می‌شود. این گفتمان‌های هویتی در ایران، نه برای اکتشاف هویت از بطن واقعیت‌های موجود، بلکه اساساً برای تغییر آن‌ها به‌وجود آمده‌اند.

گفتمان‌های هویتی غرب

بحران هویت برای انسان جدید، حاصل فروریختن بنیان‌های سنت مسیحی و جایگزینی ملّیت بود. از نظر وی، در غرب تاکنون، حداقل دو گفتمان ملی‌گرایی و تکثرگرایی هویتی شکل گرفته‌است. گفتمان تکثرگرا بیان کامل خود را در عصر مابعدتجدد، می‌یابد و نظریه هویت آن اساساً متوجه عدم گفتمان هویت ملی است (کچویان، ۱۳۸۶: ۳۶). در فقدان هر نوع امکان عقلانی برای عام‌گرایی، مابعدتجددگرایی پیگیری طرح‌هایی نظیر ایجاد هویت عام و ملی را نه تنها فاقد اعتبار، بلکه سلطه‌طلبانه می‌بیند.

«این گفتمان هویتی، اساساً هیچ هویتی را نمی‌پذیرد که مانع از رهایی و آزادی خود در گزینش هویت‌های متعدد و تفسیر دائمی خویش باشد.» (همان: ۵۱).

گفتمان‌های هویتی ایران

در ایران و جهان اسلام از قرن هفدهم میلادی، مواجهه با غرب شکل متمایزی یافته‌است. با وجود ابهام در تعیین اولین تفتن به تمایز غرب تجدیدی، سؤالات عباس میرزا از سفیر فرانسه، بعد از شکست‌های متعدد ایران در جنگ با روس‌ها و اصلاحات این شاهزاده قاجاری تا دوره مشروطه، تنها سندی است که به لحاظ تاریخی نشان از آستانه دوران جدید تاریخ ایران و درک تمایز هویت تجدید با هویت خود دارد (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۱۸). کچویان با تبیین انواع متفاوت پیدایی معضل هویت در غرب و شرق، معتقد است اگرچه تماس ایرانیان با غرب از زمان صفویه آغاز می‌شود، اما حداقل تا زمان قاجار علائمی وجود ندارد که نشان دهد ما با هویت تاریخی خود مشکلی داشته‌ایم (همان: ۷۱).

او گفتمان‌های هویتی ایران را در سه دوره تاریخی متفاوت، بررسی می‌کند. در هر کدام از دوره‌ها، یک گفتمان بر دوره تاریخی غالب بوده و شرایط کلی را ترسیم می‌نموده‌است.

نفی خود در طلب «غیر» غربی: دوره اول از آغاز پیدایش مسئله هویت یا مسئله‌دار شدن ایرانیان در زمینه هویت خود - آغاز قاجاریه - تا زمان پایان نهضت ملی شدن نفت است. با اینکه گفتمان غالب این دوره از تعارض با هویت بومی آغاز می‌کند اما در پایان، به نزدیک‌ترین نقطه پیوند با سنت دینی می‌رسد.

در جست‌وجوی خود یا تلاش برای بازسازی خود: دوره دوم با شکست گفتمان ملی‌گرایانه در جریان نهضت ملی شدن نفت تا آغاز انقلاب اسلامی را دربرمی‌گیرد. در این گفتمان، دیگر آن نگاه منفی و حذف‌گونه به دین کنار زده‌شده و نگاه انتقادی و اصلاحی به سنت دینی موجود جای آن را گرفته‌است. گفتمان بازگشت به خویش هرچند نگاه منفی به غرب دارد، اما هم به لحاظ روشی، که روش علوم اجتماعی تجدیدی است، و هم به لحاظ چارچوب و مطلوبیت‌هایی که در صورت‌بندی این گفتمان گنجانده شده است، نظر به تجدید و غرب دارد.

تجدید و تحقق خود: دوره سوم نیز بعد از انقلاب تا امروز را شامل می‌شود که کچویان با عنوان دوره مابعدانقلابی از آن یاد می‌کند. این گفتمان به‌طور کامل و همه‌جانبه، معطوف به احیای هسته اصلی سنت یعنی دین در قالب یک گفتمان فراگیر است و توانسته منازعات هویتی تجدیدخواهان ایرانی در دوران پس از جنگ در ایران را به سود خویش خاتمه دهد.

کجویان در پایان، با تحلیل اوضاع تجدد، مابعدتجدد و وضعیت ایران می‌کوشد ضمن ذکر دو نکته، برای آینده تاریخ پیشنهادی ارائه کند. اول آنکه تلاش‌های معطوف به کشف هویت واحد ملی سراسر با شکست مواجه شده‌اند، چراکه اساساً ویژگی‌های ثابت و واحدی به نام هویت ملی یا ایرانی وجود ندارد تا بتوان آن را کشف کرد. و دوم آنکه هرچند مابعدتجدد امروزه گفتمان هویتی و سراسربینی تجدد را نفی و از تکثرگرایی هویتی حمایت می‌کند، اما در واقع باید از مابعدتجدد به عنوان عصر خلوص، عریانی یا تظاهر کامل تجدد یاد کرد. او در جمع‌بندی، اسلام را، به اعتبار اینکه هویتی انسانی و نه قومی یا ملی است، تنها امکان برای جهان جهانی‌شده، و آینده بشر در این حضیض تجدد را وابسته به آن می‌داند (همان: ۵۹-۶۹ و ۲۸۰-۷۱).

تکثرگرایی

زمانی که باب تکثر هویتی در اندیشه کجویان باز شد، می‌توان از تکثر تاریخی و معرفتی متناسب با آن نیز سخن گفت. پرسش اول و دوم پژوهش، ما را به بررسی تکثرگرایی از منظر کجویان به عنوان پیش‌فرض بومی‌سازی رهنمون می‌سازد.

تکثرگرایی تاریخی

از مهم‌ترین دیدگاه‌های کجویان در مورد تاریخ، تکثرگرایی تاریخی است. نظریه تکثرگرایی تاریخی صرفاً از تمایز تاریخ‌ها از حیث رخدادها و بازیگران جزئیات تاریخی سخن نمی‌گوید. بلکه سخن از تفاوت منطق درونی تحولات تاریخی و امکان نظریه‌پردازی‌های متنوع بر اساس این تمایزها است (کجویان، ۱۳۹۲ الف).

مرگ علم واحد با ظهور تکثرگرایی معرفتی و تنوع حقایق

کجویان معتقد است امروزه، به هر معنایی، جامعه‌شناسی مرده است. توضیح آنکه از منظر وی علوم و وظیفه معنابخشی به جهان را برعهده دارند. اما در هر دوره‌ای، یکی از آن‌ها به عنوان گفتمان غالب قرار می‌گیرد و جهان را توضیح می‌دهد. در گذشته فلسفه این مأموریت را انجام می‌داد. از قرن چهاردهم میلادی به بعد، ابتدا ریاضی، نجوم، فیزیک، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی هرکدام در دوره‌ای گفتمان برتر بودند. یعنی در زمان نیوتن، مردم او را به عنوان یک فیزیک‌دان صرف نمی‌دیدند، بلکه به عنوان خدایی می‌دیدند که کل جهان را توضیح می‌دهد.

اما جامعه‌شناسی^۱ نتوانست حتی در حد فیزیک هم جهان را بشناسد. توضیح جهان تا دهه ۱۹۷۰، توضیح جامعه‌شناختی است و سپس با هابرماس، اوضاع به نفع فلسفه سیاسی تغییر می‌کند (کچویان، ۱۳۹۵ الف: ۷۸).

از نظر او هم به معنای پیش‌گفته و هم به این معنا که امروزه اعتقاد به جامعه‌شناسی واحد ممتنع بوده و هر پارادایم و جامعه‌ای برای خود جامعه‌شناسی مستقلی دارد، جامعه‌شناسی مرده است. زمانی جامعه‌شناسان به درستی ادعا می‌کردند که زبان جهان تجدد، زبان جامعه‌شناسی است، اما اکنون به تعداد مکاتب موجود، سرمشق جامعه‌شناسی وجود دارد. چنانچه تکثرگرایی معرفتی و روش‌شناختی در این علوم حاصل شده است (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۶۳). برای مثال، برخلاف جامعه‌شناسی کلاسیک ابزاری مدنظر پارسونز، مطالعات فرهنگی هیچ‌گاه به دنبال ارائه حکمی جامع و تبیین علی برای جامعه نیست (کچویان، ۱۳۸۷ و ۱۳۸۹ ج).

از نظر کچویان، علوم چند سرمشقی را اساساً نمی‌توان علم به حساب آورد. چراکه علم یعنی آنچه به انسان توانایی شناخت عالم واقع را ببخشد و روی آن شناخت بایستد (کچویان، ۱۳۸۹ ج). او با فوکو در شیوه پژوهش و کاربرد مفاهیمی چون رژیم‌های حقیقت هم‌سو است (کچویان، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۵ ب). فوکو در چارچوب مفهومی دیرینه‌شناسی قائل است که هر شناسانه‌ای^۲ اصولی را می‌پروراند که بر پایه آن‌ها می‌توان به نظریه‌پردازی علمی دست زد. از این دید، صدق و کذب قضایای علمی کلیت نخواهد داشت. حقیقت ماهیتی بومی دارد و نمی‌تواند از چارچوب‌های تاریخی خود فراتر رود (کچویان، ۱۳۸۲: ۲۳۰). از نظر کچویان، پیگیری طرح رژیم‌های حقیقت فوکو چراغ راهی است که باید برای تولید علم بومی انسانی در ایران طی شود (کچویان، ۱۳۹۱ ب). فوکو مهار معرفت را درون عقل نمی‌داند، بلکه معتقد است مدیریت علم در بازی قدرت و سیاست‌بازی‌های اجتماعی قرار دارد و انسان‌ها با معیارهای خود، حقیقت و غیر حقیقت را تشخیص می‌دهند. فوکو به معنایی فرزند تفکر هایدگر است. او کار خویش را دومین انقلاب کپرنیکی نام نهاد. مطابق انقلاب کپرنیکی کانت، مرکز شناخت از جهان به ذهن انسان منتقل شد، اما انقلاب هایدگری تصویر کانت را از جا کند. از این منظر، فهم قبل از اینکه فهم از بودن باشد خود نوعی از بودن است.

۱ در اندیشه کچویان، «جامعه‌شناسی» اسمی خاص است و به هر اندیشه اجتماعی نمی‌توان آن را اطلاق نمود.

«گونه هستی ما تعیین می‌کند که چه بفهمیم و همان‌گونه که لوکاچ می‌گوید، در درون هستی خاص تاریخ است که می‌توانیم بعضی مباحث را بفهمیم و بعضی دیگر را نمی‌توانیم بفهمیم.» (کچویان، ۱۳۸۵)

از نظر کانت، نظریه برای معتبر بودن نمی‌تواند از حدود عام معرفت یعنی مقولات ماتقدم اندیشه و احساس فراتر رود؛ اما فوکو به دنبال گذر از تمام حدود و از جمله این حدود می‌باشد. کانت اندیشیدن را دارای صورت واحدی می‌دانست و به دنبال درک شرایط کلی تفکر بود، اما به نظر فوکو اولاً این شرایط امکانی، عام و کلی نیست، ثانیاً حدود معرفت حدودی تاریخی است و همچون محتوای معرفت از لحاظ تاریخی تغییر می‌کند (کچویان، ۱۳۸۲: ۳۵).

علوم انسانی

اما ترکیب ابعاد معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این نظریه، ما را به سمت تشخیص ویژگی‌های علوم انسانی موجود پیش می‌راند. پاسخ به پرسش سوم تحقیق در این رابطه قابل دست‌یابی است.

علوم انسانی علوم تاریخی

در دیدگاه وی، علوم انسانی اساساً علم نیست، بلکه تأمل عقلانی بر هستی انسانی در هر دوره تاریخ است. این تأمل عقلانی کاملاً فرهنگی و تاریخی است. کچویان این نظرش را متأثر از وبر می‌داند، به این معنا که نوع نگاه انتخابی، ارتباط‌های مورد سنجش، موضوعات و مسائل علمی، همه فرهنگی هستند (کچویان، ۱۳۸۹ ب). از آنجاکه وجود و عقل انسان در نگاه وی تاریخی است، علوم انسانی را نیز تاریخی می‌داند (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۸۲ و ۱۳۹۵ ب).

این رویکرد ریشه در منظر و گلین دارد که معتقد است نقطه‌ای ارشمیدسی بیرون از وجود نیست که آگاهی بتواند از آنجا به تاریخ نظر کند (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۴). و گلین همچنین معتقد است چنین علم و آگاهی‌ای، هرگز به تطابق با واقعیت دست نمی‌یابد (E.Voegelin, 1966-85) به نقل از کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۴). کچویان معتقد است این‌ها همان نتایجی است که او بدان رسیده و امثال و گلین و فوکو نیز آن را بیان کرده‌اند و باید از ظرفیت اندیشه ایشان بهره برد (کچویان، ۱۳۹۱ ج؛ ۱۳۸۹ ه و ۱۳۸۳: ۸). تصویری که کچویان متأثر از و گلین از تاریخ و علم

به دست می‌دهد، تصویر تکثر بی‌نهایت صورت‌های مختلف نظم و اشکال دائماً متحول‌شونده آگاهی است. تاریخ کلیتی واحد نیست و معنایی ذاتی ندارد (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۵).

علوم انسانی سازنده تاریخ

کچویان علوم انسانی را از آنجایی مهم می‌داند که وظیفه آن معنابخشی به جهان است (کچویان، ۱۳۹۵ الف: ۷۸). معنابخشی مادی به جهان منجر به انحراف تاریخ و انسان شده است. جهان انسانی در علوم انسانی، متجلی شده است، لذا تحول در این علوم، می‌تواند به مرور با تغییر معنا، جهان را دگرگون کند (کلانتری، ۱۳۹۵). اساساً استحاله کشورها در جهان تجدد و تبدل تاریخ آن‌ها به رخدادی متعلق به تاریخ تجدد، از طریق الگوهای نظری توسعه رخ داده است و آشنایی این کشورها با چنین الگوهایی، جزئی از تجدیدناسی و تلاش در پیروی و ترویج علوم انسانی غرب بوده است (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۸).

«دانشمندان) مبدع دنیا هستند؛ ابتدا فکر می‌کردند که دنیا را تفسیر می‌کنند ولی در واقع آن را می‌سازند. یکی از بحث‌های خیلی جدی ما در این مبحث این است که به واسطه جریان ساخت علوم اجتماعی، در جاهایی که واقعیت جهان قابل کشف و قابل فهم هم هست، اصلاً واقعیت قلب شده و یک طبیعت ثانویه‌ای درونش ایجاد شده است تا اینکه این تئوری‌ها درست از آب در بیاید. این همان حرف‌هایی است که به یک معنا فوکو و به معنای دیگرش، وگلین گفته‌اند. حرف فوکو این است که برای اینکه این جهان ساخته بشود، این علم‌های امروز لازم بوده. یعنی در واقع این علوم سوژه‌سازی و موضوع‌سازی می‌کنند، نه اینکه موضوع و سوژه را می‌فهمند. به طور طبیعی، به میزانی که موضوع و سوژه خاص این علوم خلق می‌شوند، این علوم در شناخت این انسان (سوژه‌ای که خود ساخته است) هم ممکن است نقش‌هایی داشته باشند.» (کچویان، ۱۳۹۱ ج)

این رویکرد ریشه در منظر وگلین دارد که معتقد است نمادهای آگاهی چون علم، تجربه‌های وجودی جدید را رقم خواهند زد.

«حیات انسانی صورت نمادهای عینیت‌یافته و یا نمادهای آگاهی را دارد که از تجربه مشارکتی وجودشناسانه برمی‌خیزد. اگر تاریخ را دگرگونی و توالی تجربه‌های وجودی انسان بدانیم، نه تنها روشن می‌شود که چرا صور مختلف آگاهی و از جمله فلسفه و علم پدیده‌ای تاریخی هستند، بلکه مشخص می‌گردد که چرا آن‌ها سازنده تاریخ نیز هستند. از طریق برگرداندن

تجربه‌های وجودی به صورت‌های آگاهی، نظم مشخص تاریخی و صورت عینی جامعه شکل می‌گیرد و تاریخ معنا می‌یابد. تاریخ به‌عنوان تکرار و توالی تجربه‌های وجودی، سازنده فلسفه و نمادهای آگاهی است و در مقابل، توسط آن‌ها نیز ساخته می‌شود.» (Voegelin, 1990) به نقل از کچویان، ۱۳۸۳: ۱۶۲).

علوم انسانی دانشی عملی در مقابل نظری

کچویان با تقسیم دانش به عملی و نظری، در معنایی خاص قلمروی دانش‌های انسانی مانند جامعه‌شناسی را قلمروی دانش عملی می‌داند. در نگاه وی، دانش‌های عملی برخلاف دانش‌های نظری، ناظر به عمل، جزئی، خاص و غیرقابل تعمیم هستند. در مورد جهان انسانی، دانشی از نوع فلسفه نظری قابل تحصیل نیست، چراکه جهان انسانی جهانی متأثر از اراده‌های متغیر است. وجود انسان با ویژگی‌های متافیزیکی و هستی‌شناسی خاص، امکان علم عام، کلی و قابل تعمیم را از بین می‌برد. چنانچه تاریخ بشری گواه است که می‌توان به شکل‌های مختلف زندگی کرد و اقتصاد و سیاست گوناگونی داشت.

اگر قرار باشد عقل نظری در این حوزه نوعی شناخت ارائه دهد، باید متناسب با هر موقعیت تاریخی، منطقی بنیادی زندگی در آن دوره را ارائه دهد که این منطق عام نیست، بلکه منطقی خاص و به‌شدت متأثر از گونه انسان موجود در آن بستر و فضای خاص است؛ به یک معنا، علم حاصله متأثر از ارزش‌های بنیادی یا خدایان آن جامعه است که شکل خاص آن جامعه را معین می‌کنند. (کچویان، ۱۳۹۲ ج: ۱۹۶)

«در این قلمرو، فقط می‌شود علم عملی به‌دست آورد. دلیل این امر به خاطر خود واقعیت است و ربطی به واقع‌نمایی و غیرواقع‌نمایی ندارد. واقعیت انسانی طوری است که نمی‌توانید از آن علم نظری به‌دست آورید.» (کچویان، ۱۳۹۱ ج)

او دلیل این موضوع را این‌طور بیان می‌کند که:

«سخن متفاوت من در این زمینه این است که واقعیت متکثر است، یعنی جهان انسانی یا جهان اجتماعی یک واقعیت واحد نیست. جریان‌های متعدد و مختلفی با یک‌دیگر تعامل می‌کنند و منازعات ایدئولوژیک متعددی وجود دارد که در نفس خود واقع، آن را متکثر می‌کند.» (همان)

علوم انسانی علمی ارزشی

کچویان در ضمن تقسیم‌بندی قدما در باب علم، تعریف دقیق‌تری ارائه می‌دهد که مبتنی بر تفکیک موضوع علوم یعنی «انسان» از غیر انسان است. از نظر وی، انسان از سه وجه از غیر انسان متمایز می‌شود؛ اراده، آگاهی و ارزش. در سخنان قدما، بر دو وجه اول تأکید بسیاری شده است، اما از نظر وی، وجه سوم اساسی‌تر است، چراکه در غیر انسان نیز موجودات هم اراده دارند و هم آگاهی (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۷۰). لذا هیچ وجهی از وجوه انسانی وجود ندارد که جنبه‌های ارزشی و معنایی نداشته باشد؛ پس نیازهای انسانی را - که ممکن است در جوامع مختلف مشترک نیز باشد- به شکل‌های بسیار متفاوتی می‌توان پاسخ داد (همان: ۳۷۹) و از آنجا که علوم انسانی در منظر کچویان، عقل عملی انسان در هر دوره تاریخی است (کچویان، ۱۳۸۹ ب)، یعنی علوم انسانی همین پاسخ به نیازها در ادوار مختلف است. این شکل‌های مختلف پاسخ به نیازها یا علوم انسانی متفاوت، شکل‌های گوناگون زندگی را به وجود می‌آورند. کما اینکه تاریخ بشری نشان داده که انواع مختلفی از تمدن‌ها وجود داشته است.

از این جهت، دانشی مانند علوم اجتماعی سکولار که در غرب تولید شده، در چارچوب همان تمدن کارایی دارد. نگاه غربی، مانند چشمانی که از عینک خاصی به جهان می‌نگرد، جهت خاصی داشته، اشیای خاصی را در جهان دیده و نظریه‌پردازی کرده که این تابع علائق، نیازها و ارزش‌هایشان بوده است (همان: ۳۸۰). اساساً علم در خدمت خواست ما از جهان است. بسته به مقصد، چراغ علم نیز تفاوت می‌کند. وی همچنین از مدخلیت ارزش در علم، ضرورت تحول در علوم انسانی و تولید علم دینی را اثبات می‌کند (کچویان، ۱۳۹۲ الف). لذا طبیعت علوم انسانی علمی ارزشی و هنجاری خواهد بود.

علوم انسانی دینی و تجربه‌پذیری

کچویان میان هر نوع علم اجتماعی تجربی و علم اجتماعی الهی تفکیک قائل می‌شود. مثلاً در ادبیات دین، حق همواره پیروز است، اما از نظر وی، به لحاظ تجربی نمی‌توان اثبات کرد این جهان به طرف حق حرکت می‌کند. علوم اجتماعی دینی ممکن و مطلوب است، اما ربطی به علوم اجتماعی تجربی ندارد. باور کچویان این است که اگر دین، چنین چیزی را بیان نموده باید قبول کرد، اما علوم اجتماعی دینی را نمی‌توان با تجربه محک زد و تأیید نمود (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۹۲).

علوم انسانی علمی ظنی و ذوقی

فوکو ابتدا در دیرینه‌شناسی، تلاش داشت از طریق گفتمان‌ها و به‌صورت ذهنی، جهان اجتماعی را توضیح دهد. اما بعدها، در تبارشناسی، متوجه شد درست است که بخشی از منطق تطورات گفتمان‌ها در درونشان است، اما اصل این منطق در پیوند با جهان اجتماعی و عمل است که این جهان را تغییر می‌دهد. تبارشناسی ظاهراً شبیه به شعر گفتن می‌ماند، به این معنا که ذوقی است. معلوم نیست از کجا باید آغاز کرد و به کجا ختم نمود. نقطه تمرکزها و اهمیت‌های تاریخ مشخص نیست. منطق تبارشناسی منطقی قابل تکرار نیست. شیوه روایت تاریخ بستگی به این دارد که چه کسی در کجای تاریخ ایستاده باشد (کچویان، ۱۳۹۵ الف: ۸۴).

لذا علم ضروری و قطعی از جهان اجتماعی وجود ندارد. بر سر علم نظری کلی به جهان انسانی، موانع قطعی وجود دارد و ممکن نیست. تنها چیز ممکن تاریخ است. تاریخ نقل رخداده‌ها و حوادث گذشته تحقق‌یافته است؛ اما حتی آن را نیز نمی‌توان توضیح داد یا اثبات کرد. چراکه برای ما قابل شناخت نبوده و علم به آن ممکن نیست. تنها می‌توان نقل‌های مختلف تاریخی ارائه داد.

«در حال حاضر، ما جنگ گفتمانی انجام می‌دهیم. من می‌گویم سال فلان، فلان اتفاق افتاد؛ دیگری می‌گوید نه؛ سال فلان، فلان اتفاق مهم‌تر بود. در نهایت این است که کارکرد نهایی علوم اجتماعی معنابخشی به جهان ماست. یکی زحمت می‌کشد و به دیگری می‌گوید، تو که من را قبول داری، بدان که منطق جهان این‌طور است. دیگری هم همین کار را می‌کند و هرکسی چیزی را قبول می‌کند و با آن کار می‌کند» (همان).

از نظر وی، عقل علوم اجتماعی همان عقل عمومی کوچک و بازار است، تفاوتشان در ماهیت و محتوا نیست. فقط شاید امکانات علوم اجتماعی برای سندیت دادن به سخنش بیشتر شده باشد. اما این‌طور نیست که یکی ظن باشد و دیگری یقین. هر دو ظنی بوده و تلاش دارند جهان اجتماعی را معنابخشی کنند، هرچند با سطوح دقتی متفاوت.

لازم به ذکر است، درنظر برخی متفکران مفهوم علوم انسانی و علوم اجتماعی با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند، اما کچویان در مواقع بسیاری علوم اجتماعی را در جای علوم انسانی، یا به‌عنوان مصداقی از آن، به‌کار برده و از منظر بحث او، هر دو در حوزه عقل عملی، تاریخی، اعتباری و ناظر به احکام انسان هستند.

تولید و تحول علم

نظر کچویان در مورد ایجاد تغییر در علم، متأثر از جهان‌بینی وی و شناخت از ویژگی‌های علوم انسانی است. پی‌جویی بخشی از پرسش سوم و پرسش چهارم تحقیق در ادامه انجام گرفته است.

آغاز علم از تجربه وجودی

کچویان با تأثیرپذیری از وگلین، روش‌شناسی وی را به‌گونه‌ای توضیح می‌دهد که اساساً علم از تجربه آغاز می‌شود. تجربه ماقبل‌علمی وجود، که دانشمند نیز به‌عنوان یک انسان در آن اشتراک دارد، مبنای معرفت است. این تجربه‌ای است که انسان با جسم، روح و ذهن خویش با آن درگیر می‌شود و از آنجا، کل قلمروهای هستی را در تناسب با ابعاد وجودی‌اش درمی‌یابد. علم انسانی از خلأ سر بر نمی‌آورد و از تابلویی سفید آغاز نمی‌کند. هر دانشمندی در درون آگاهی‌های اولیه‌ای که در جامعه‌اش وجود دارد، رشد می‌کند، پرورش می‌یابد و با جهان نمادهای زبانی روبه‌رو می‌گردد (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۶۸).

تأثیر جهان غیر علم در محتوای علم

کچویان معتقد است که در نگاه قدما، معمولاً علم به‌عنوان ساحتی کاملاً مستقل و منعزل نسبت به سایر ساحت‌های هستی قلمداد می‌شده است. لذا علم یا هیچ‌یک از قلمروهای وجودی ارتباط تأثیر و تأثری نداشته، ساختش مادی نبوده و کاملاً متعالی است. یک نوع حقیقت وجود دارد و این حقیقت جاودانه است (کچویان، ۱۳۹۰ ه و ۱۳۹۱ د). او این نوع تلقی از علم را نفی نمی‌کند، چراکه در سنت، به‌خصوص منابع دین، به آن توجه شده است. از نظر وی، تغییرات نوع دیگری وجود دارد که نمی‌تواند نتیجه درونی همان علم باشد. در این نوع تغییرات بنیادی، توجه به ارتباط میان جهان علم و غیرعلم مهم است. در این ساحت، همچون تبارشناسی فوکو، باید فراتر از عوامل معرفتی، به عوامل غیرمعرفتی توجه و ساحت معرفت را درگیر در جهان و زمینه اجتماعی تفسیر نمود.

در دیدگاه کچویان، با توجه به جهان غیرعلم و اثرات آن بر جهان علم، انواع حقایق قابل تحقق است. لذا برخی از تغییرات در علم، قادر به کشف حقایق جدید و دگرگون‌کننده است. نه به این اعتبار که برخی حقایق ذیل نظریه‌ای چون فیزیک نیوتن کشف شود، بلکه به این معنا که

با این کشف، معنا و مفاد حقیقت، نه از جهت مصداق، بلکه از جهت جنس و نوع بالکل تغییر می‌کند (کچویان، ۱۳۹۱ د).

تعداد این نوع تغییرات بیرونی علم در تاریخ بسیار محدود بوده که حاصلش نیز علم به معنای علم انسانی نبوده است. تنها موردی که چنین تغییر بیرونی بنیانی‌ای رخ داده، علوم دوران تجدد غرب است. اینجا تغییری است که ساحت هستی‌شناختی علم یا نوع پیوندی که علم با قلمروهای وجودی دیگر دارد، دگرگون شده است.

او با استفاده از این نوع تغییرات، محیط و به‌ویژه جامعه را بُعدی الزامی برای علم بشری می‌داند که بدون تأثیر آن، نه علمی ممکن است و نه بر فرض محال، علم حاصله مطلوبیتی خواهد داشت، دانشی که تأثیر بوم تولید خود را بر خویش نداشته باشد، دانشی از این جهان نبوده و بی‌ربط به واقعیت بالفعل می‌باشد. او با مثالی رابطه ذهن و عین یا جهان علم و جهان غیرعلم را به رابطه بدن و نفس تشبیه می‌کند که روح با بدن ارتباط تأثیر و تأثری دارد (کچویان، ۱۳۹۱ الف: ۳).

«اتکا و وابستگی عقل به غیرعقلی، همچون بستگی نهایی اختیار به بی‌اختیاری، مشروطیت اراده به جبر (یا مجبور بودن بشریت در داشتن اراده و ارادی بودن کارها)، تقید آزادی به بندگی و ضرورت (یا ضرورت آزادی برای انسان و آزاد بودن در هستی) و... از ویژگی‌های شرایط هستی انسان بوده و استثنایی بر قاعده نیست.» (همان: ۴).

تغییر در جهان غیر علم، عامل تحول در علم

در نظام فکری کچویان، علوم اجتماعی تجربی چیزی جز بازگویی عقل عملی تمدن غرب نیست. یعنی انسان غربی در زندگی خود نهادها و مقولاتی چون سیاست دموکراتیک و اقتصاد سرمایه‌داری را ساخته، که علوم اجتماعی روایت این تحولات و ابزار درک منطق آن است (کچویان، ۱۳۸۹ ه).

کچویان مبتنی بر بینش خاص خود از تأثیر جهان غیرعلم، معتقد است تحولات تاریخی-تمدنی از آن‌رو به انقلاب‌های معرفتی منجر می‌شوند که به‌طور ریشه‌ای از درون خواست زندگی متفاوت با نظم اجتماعی تمدن مستقر سر برمی‌آورند (کچویان، ۱۳۹۰ ب). از این‌رو، انقلاب اسلامی را مهم‌ترین منشأ تحول در علوم انسانی دانسته که منجر به تولید علوم انسانی بومی در چارچوب پیش‌فرض‌های تمدنی ایرانی-اسلامی با توجه به الزامات آن برای پاسخگویی به

نیازهای همین تمدن می‌شود (کچویان، ۱۳۸۹ ه). البته با اینکه وی تحول وجودی عالم را مقدم بر تحول علم می‌داند؛ لکن در شروع اقدام نظری، توجه به مبانی فلسفه نظری نظام فکری اسلام اولین خصوصیت لازم در تحول علوم انسانی است. چنانچه در تاریخ تفکر غرب، نظریهٔ ماکیاولی بر متافیزیک اروپای گریزان از سیطرهٔ کلیسا و الهیات منحط آن بنا نهاده شده‌است (کچویان، ۱۳۹۱ ب).

اما پرسشی که در این زمینه ممکن است مطرح شود، این است که چرا دیدگاه ماکیاولی را هم معلول شرایط زمانه ندانیم؟ به قول دورکیم، ویژگی پیامبران و مصلحان اجتماعی این است که روح زمانه را زودتر از دیگران درمی‌یابند. باید دانست از نظر کچویان، حتماً همین‌طور است و باز هم مبانی متافیزیکی اندیشه بر شرایط تاریخی ماکیاولی و امثالهم استوار بوده‌است.

کچویان معتقد است که اصولاً علم از بطن زندگی انسان می‌جوشد. گونه‌های مختلف فهم از انواع مختلف زندگی به وجود آمده‌است که البته ساخت این انواع متفاوت زندگی در اختیار انسان نیست. هر سبک زندگی، یک تقدیر تاریخی است و عمدتاً نیز بازگشت آن به انبیاست.^۱ در نتیجه، برای تولید علم بومی نیز باید در زندگی امروز جامعهٔ خویش تأمل عقلانی نمود که از بطن این تأمل عقلانی، علم و فهم لازم زاییده خواهد شد.

مأموریت علوم انسانی معنادار کردن زندگی، روشن کردن جایگاه انسان در جهان و جهت‌دادن به او است. از نظر وی، شکل‌گیری علوم انسانی تابع بقای زندگی اسلامی است. و اگر زندگی دینی تداوم پیدا کند، قطعاً فهم متناسب با خودش را نیز ایجاد خواهد کرد (کچویان، ۱۳۸۹ ب).

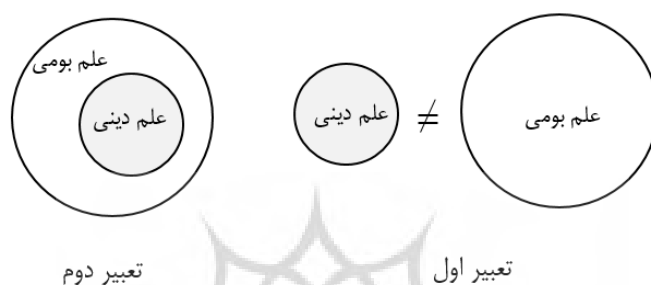
چیستی علم بومی و نسبت آن با علم دینی

«علم بومی» تعبیری عام است که در ادبیات معاصر علوم اجتماعی، به‌عنوان راه‌حلی برای مشکلات علم غربی تلقی شده‌است. در کنار این تعبیر عام، که وجهی جهانی دارد، «علم دینی» قرار می‌گیرد که می‌تواند مصداقی خاص از علم بومی باشد.

علم دینی در نظر کچویان، به دو معنا قابل استفاده است. نسبت این دو معنا با علم بومی در تعبیر اول، تضاد و در تعبیر دوم، عموم و خصوص مطلق است. در معنای اول، به‌لحاظ

۱ شکل‌های مختلف زندگی را انبیا آغاز کردند و شکل آخرالزمانی‌اش را نیز حضرت محمد (ص) ارائه داده است. حتی از نظر کچویان، شکل مدنیت موجود در غرب نیز ریشه‌های دینی دارد؛ چنانچه تجدد امتداد مسخ‌شده‌ای از سنت مسیحی است.

معرفت‌شناسانه، علم اسلامی دانشی کلی معرفی می‌شود، در صورتی که علم بومی کاملاً جزئی و محلی است. اما در تعبیر دوم، از آنجاکه هویت دینی ویژگی ماهوی بوم ایرانی به حساب می‌آید، علم بومی بیان دیگری از علم دینی است. این تعبیر علم اسلامی را از رویکردی هویت‌گرایانه فهم می‌کند و از تبعات واضح آن نیز خاص‌گرایی و تکثرگرایی معرفتی می‌باشد (کچویان، ۱۳۹۰: ۲).



شکل ۱. نسبت علم بومی و علم دینی در اندیشه کچویان

بحث کچویان، بر علم بومی در معنای دوم تمرکز می‌کند و بر مبنای فهم ریشه‌ای از علم و شرایط امکانی آن، که از تحلیل دقیق استعلایی یا الزامات عینی-نظری شناخت حاصل می‌شود، تقسیم علم به بومی و غیربومی را از اساس بی‌معنا و نادرست می‌داند.

«اگر چنین است که عقل ساحتی از هستی انسان تجسد یافته در بومی خاص است که نتیجه کار و تلاش آن برای درک هستی و احاطه به واقعیت، علم نامیده می‌شود، هر جایی که عقل به علم دست می‌یابد، حاصل آن به تمامه بومی است؛ از این جهت، علم غیربومی وجود ندارد جز در معنای محفوظات و آنچه از عالمان آموخته می‌شود. این از آن روست که عقل در مقام شناخت اصیل و تولید علم حقیقی در باب امر واقع، هیچ راهی برای ورود به ساحت هستی موضوع خویش و دریافت واقعیت هستی آن، جز مجرای ساحت هستی شناسنده و به وساطت موجودیت واقعی انسان بومی ندارد. هر زمان که به واسطه سیر پرنده عقل انسانی در شکارگاه هستی، علم به واقعیت شکار، صاحب آن می‌گردد، این پرنده دست‌آموز و جلد مالک شناسنده، شکار خویش را به همان بومی می‌برد که از آن به پرواز رها شده و از بدو تولد در قفس هستی

او شکارگری علم آموخته و نه تنها امکان پرواز که وجودش به قوت بوم واقعیت او وابسته و پیوسته است.» (همان: ۳).

در این نظر، عقل و علم موجودیتی انضمامی و وابسته به محیط اقلیمی و شرایط اجتماعی تاریخی پیدا می‌کند. از این رو بسته به اینکه عقل از چه بومی به پرواز درآمده و در محدوده کدام واقعیت محیطی دست به شکار بزند، حاصل شکار یا علم، بالزور و منطقاً نمی‌تواند یکسان باشد (همان).

ممکن است از این جملات فروافتادن در دام نسبی‌گرایی برداشت شود. نگارندگان در مقاله‌ای دیگر به تفصیل نسبی‌گرایی در آرای کچویان را به بحث گذاشته‌اند (حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۶).

تولید علوم اجتماعی بومی ایران از طریق فلسفه اجتماعی الهیاتی

کچویان وضعیت بحرانی علوم اجتماعی در ایران را به اعتبار اتکای بنیادین علوم اجتماعی در این کشور به علوم اجتماعی تجدد توضیح می‌دهد. حاصل کار متفکران این حوزه‌ها، صرفاً بی‌ربطی با واقعیت جامعه نیست. بلکه فراتر از این، واقعیت هستی فردی و اجتماعی مردم توسط این علوم انکار و حقیقت آن تحریف، نفی و بلکه مورد تحقیر و توهین واقع می‌شود. او در ادامه معتقد است نظریه‌پردازی در مورد انقلاب اسلامی ایران نمونه بی‌نظیر آثار و تبعات این‌گونه نظریه‌پردازی منفی و متناقض با واقعیت مورد مطالعه را به‌روشنی نشان داده‌است (کچویان، ۱۳۹۰، ه).

در پاسخ به این سؤال که جامعه‌شناسی موجود چگونه می‌تواند ویژگی‌های ایرانی داشته باشد، کچویان دو شکل را متصور می‌داند. یکی از طریق تمرکز بر موضوع شناسایی و دیگری فاعل شناسا. به این معنی که جامعه‌شناس یا با جامعه و تاریخی خاص مواجه است، یا شکل خاصی از تفکر و نظریه‌پردازی در ایران وجود دارد. در پاسخ به این سؤال، هم باید از جانب فاعل شناسا و هم از جانب موضوع مورد شناسایی جامعه‌شناسانه و ویژگی‌های موضوعی علم به مسئله پرداخته شود (کچویان، ۱۳۹۲ الف).

از نظر وی، جامعه‌شناسی ایرانی باید جهان موجود را برای انسان ایرانی که مهم‌ترین وجه نظری، عنصر شخصیتی و هویتی وی را دینی‌بودن می‌داند، معنادار کند. نوعی از معنادارسازی که

با فکر دینی یا جامعه دینی که در آن زندگی می‌کند هم‌خوانی داشته باشد و یکدیگر را رد نکنند. در علم بومی، ویژگی ایرانی بودن و اسلامی بودن از یکدیگر تفکیک شدنی نیستند (همان). «در تقابل علوم اجتماعی اسلامی با علوم اجتماعی سکولار باید تلاش کرد این جهان را از منظر خودمان معنا ببخشیم. این جهان یک سیم‌پیچ‌هایی دارد؛ اما برای ما بخشی از این سیم‌پیچ‌های جهان مهم است و برای آن‌ها یک سری دیگر از سیم‌پیچ‌ها. از نظر ما نقاط تمرکز ما مهم‌تر است، درست‌تر است؛ چون دستگاهی که ما داریم وصل به خداست. منطلق اصلی آن از درون قرآن و از طریق وحی آمده است. ما در آن فضا تربیت شده‌ایم و با آن نگاه، عالم را نگاه می‌کنیم؛ بنابراین ما جاهای درست‌تر جهان را می‌بینیم. جهان لایه‌های مختلف دارد و ما لایه‌هایی را می‌بینیم که ممکن است افراد دیگر نبینند. این دستگاه در تربیت دینی حاصل شده است.» (کچویان، ۱۳۹۵ الف: ۸۷).

از نظر کچویان، برای صورت‌بندی و معنادار کردن جهان، قبل از شکل‌گیری نظریه، باید به حضور چارچوب مفهومی از جنس فلسفه اجتماعی توجه نمود. چارچوب مفهومی مقدم بر ایجاد نظریه است. به این معنا که جهان بدون واسطه، خود را در اختیار سوژه قرار نمی‌دهد و واقعیت به واسطه چارچوب مفهومی، پارادایم و مانند آن درک می‌شود (واعظی، ۱۳۹۲). این دستگاه مفهومی، که در حقیقت واسطه‌ای نظری است، خود مبتنی بر پشتوانه‌هایی از جنس جهان‌بینی و مبانی علم شکل خواهد گرفت. برای اینکه دانشمند ایرانی جهان را طوری ببیند که با جهانی که درست‌تر می‌پندارد، سازگار باشد، نیازمند کلام یا فلسفه اجتماعی است. برای مثال، با استفاده از نوعی فلسفه تاریخ که از دیانت استخراج شده است، می‌توان فهمید چه چیزهایی در این جهان مهم است؟ فلسفه اجتماعی و تاریخی باید از این متون تغذیه شود. این خودش نوعی فلسفه مضاف از نوع الهیاتی است (کچویان، ۱۳۹۵ الف: ۸۸). از نظر کچویان، آن دستگاه مفهومی بومی که باید به پشتوانه آن به این جهان نگاه نمود، هنوز ساخته نشده و باید در تلاش برای تولید علم بومی، ابتدا آن را ساخت.

تحول در علوم طبیعی

مطابق فهمی که امروزه نسبت به علم وجود دارد، تمام علوم -حتی علوم طبیعی- وجهی فرهنگی دارند. لذا به‌وضوح تحول در آن‌ها نیز ممکن بوده و کچویان به آن معتقد است. مثالی از

جنبه‌های فرهنگی علم طبیعی، نگاه تکنیکی آن به جهان است که مانند موم در دست انسان بوده و او هرطور که خواست می‌تواند به آن شکل دهد (کچویان، ۱۳۸۹ ب). از نظر وی، برخی قائل هستند که علوم طبیعی نیاز به تحول ندارد، اما آن‌ها عمدتاً به واقع‌نمایی و صدق و کذب قضایای علوم تجربی نظر دارند. مثلاً در علم فیزیک بر اساس قوانین علمی، هواپیما به آسمان فرستاده شده، اتم شکافته و مشاهده می‌شود که تمام این‌ها با واقعیت انطباق دارد. در صورتی که بسیاری از مسائلی که مطابق با واقع است و در صدق و کذب مشکلی ندارد، از نظر اخلاقی درست نیست. برای نمونه، سحر و کیمیا، که زمانی بشر آن را علم نیز تلقی می‌کرده، حقیقتاً مطابق با واقع است، آثار دارد و قابل انکار نیست، اما دین به هر دلیل، بر آن صحه نمی‌گذارد. لذا نتیجه و اثربخشی - نه به معنای دینی‌اش - فی‌نفسه مبین صحت نیست. کماینکه ممکن است از راه‌های خطا، نتیجه مطابق با واقع به دست آید. روشن است که ایشان صدق به معنای اثربخشی در عالم و تطابق با واقع را جدا از صدق به معنای درست و اخلاقی بودن می‌داند.

کچویان دلیل بی‌نیاز از تحول دیدن علوم طبیعی را، همین عدم توجه به جنبه‌های معرفت‌شناسانه و نگاه سطحی به غرب می‌داند. چراکه این عده تجدد را نه به‌مثابه یک دین، بلکه تطوری عینی از جهان تصور کرده، لذا غرق در تکنیک شده، تمام امور این تمدن را اخذ کرده و به‌طور ناخودآگاه، خود نیز تغییر می‌کنند. وی در بیان تفاوتی میان علوم انسانی و طبیعی، معتقد است علوم انسانی غرب صریحاً خدا را نفی می‌کند، اما علوم طبیعی خدا را مسکوت گذاشته که در سیری طولانی‌تر عملاً به حذف اعتقاد به خداوند می‌انجامد. علوم طبیعی عملاً زندگی را تغییر می‌دهد و در بلندمدت، با تغییر زندگی عینی، مجبور به تغییر اخلاق و فرهنگ نیز خواهیم شد (همان).

ملاحظات و تأملات

معرفت‌شناختی

اساساً سخن از علم بومی، حرکت بر لبه پرتگاهی دانسته می‌شود که یک طرف آن اتکا به میراث پرافتخار بومی و سوی دیگر آن نفی عام بودن صدق مبانی معرفت و سقوط در دره نسبی‌گرایی است. از این رو، دقت در ملزومات نظریه و تدقیق جزئیات فلسفی آن ضرورتی انکار نشدنی است. ابهامات کچویان در زمینه عام و بومی بودن علم، سبب اعتقاد هم‌زمان به دو قطب متناقض

شده‌است که خود او نیز آن را «محالی شدنی» می‌نامد (کچویان، ۱۳۹۰: ۴)، اما نگارندگان در مقاله‌ای دیگر (حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۶) علاوه‌بر نشان‌دادن برخی ملاحظات و ابهام‌های معرفت‌شناختی در این نظریه، تلاش کرده‌اند نشان دهند بسیاری از اتهامات وارد بر آن، توانسته یا می‌تواند با تحمیل برخی الگوها از این پرتگاه فاصله بگیرد.

عدم تعریف دقیق معانی واژه‌ها یکی دیگر از ایرادات نظریه کچویان است. به‌نظر می‌رسد ایشان در مقاطع مختلف از واژه‌هایی چون «علم» معانی گوناگونی را مراد کرده‌اند. گاهی از علم بومی -به معنای دانش غیرتجربی- سخن گفته و گاهی علوم پارادایمیک چون انسانیات را اساساً علم -به معنای اثبات‌گرایانه- نمی‌دانند (کچویان، ۱۳۸۹ ب). یا واژه «اراده» را به چه معنایی مراد می‌کنند که معتقدند در غیر انسان نیز موجودات هم اراده دارند و هم آگاهی (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۷۰). اساساً ایشان از معنای واژه «درست»، بهره‌زیادی در صورت‌بندی نظریه گرفته‌اند، در صورتی‌که معنای این واژه نیاز به ایضاح دارد. آیا «درست» به معنای مطابقت با واقع، انسجام در منظومه سایر گزاره‌ها و یا کارآمدی در عرصه عمل یا نظر دین و ... است؟ که با تعریف دقیق این معنا، باید کاربردهای آن نیز روشن شود.

سؤال دیگری که در این نظریه مطرح می‌شود آن است که اگر هر علوم اجتماعی در چارچوب همان تمدن کارایی دارد (کچویان، ۱۳۹۱ ج)، پس چگونه کچویان مبتنی بر برخی آرای فوکو و وگلین علم بومی را توجیه می‌کند؟ اگرچه می‌توان با بازسازی این نظریه و با تفکیک ساحت‌های مختلف علم، پاسخی برای این پرسش یافت. مانند این پاسخ که بخشی از علوم انسانی که در حیطه اعتباریات نظریه می‌دهد، بومی دانسته شود. در غیر این صورت، نظریاتی که در حیطه مبانی عقل نظری باشد بومی نخواهد بود. مانند بخشی از سخنان فوکو و وگلین.

در این نظریه، علوم اجتماعی دینی را نمی‌توان با محک تجربه آزمود (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۹۲). سؤال مهم اینجاست که آیا هیچ بخشی از علوم اجتماعی دینی را نمی‌توان تجربه نمود؟ یعنی اساساً علوم اجتماعی دینی تجربه‌ناپذیر است؟ در این صورت زبان مفاهمه علوم اجتماعی دینی با علوم اجتماعی متعارف چه می‌تواند باشد؟ آیا اساساً زبان مفاهمه‌ای وجود دارد؟

در باب دیگری از این نظریه شاهد بودیم که ایشان مهم‌ترین ویژگی هویت ایرانی را دینی بودن می‌دانند (کچویان، ۱۳۹۲ الف). سؤال آنکه آیا ماهوی بودن هویت دینی برای بوم ایرانی به این معناست که قبل از اینکه اسلام در ایران فراگیر شود، ایرانی وجود نداشت؟ منظور از «جامعه

دینی» دقیقاً چیست و چرا هر انسان ساکن آن را باید دینی تلقی کرد؟ یا اساساً مگر در مبنای این نظریه اعتبار بنیاد، تعبیری چون «ویژگی ماهوی» صحیح و قابل دستیابی است؟ پرسش دیگر آنکه چرا وی دانشی که توسط عالمان آموخته می‌شود (کچویان، ۱۳۹۰: ۳) را از علوم بومی مستثنی دانسته‌اند؟ طبق مبنای نظریه، حتی چنین علومی نیز بومی و تاریخی خواهند بود. در نگاه وی تربیت اسلامی منجر به شکل‌گیری چارچوب مفهومی درست برای تولید علم دینی خواهد شد (کچویان، ۱۳۹۵ الف: ۸۷)، اما ابهام آنجاست که میان دو نظریه‌پرداز مسلمان، که هر کدام برداشت متفاوت و معنابخشی متعارضی از جهان واقع ارائه می‌دهند، نظر کدام یک درست‌تر است؟

اعتقاد به تحقق تاریخی انسان منجر به انکار نظریه فطرت

اعتقاد کچویان به تاریخی بودن انسان، باعث می‌شود این انگاره شکل بگیرد که گویا ایشان نظریه فطرت را نمی‌پذیرند. در این نظریه، «انسان» وجود ممکن دانسته شده‌است که در هر شرایط تاریخی به صورتی تحقق پیدا می‌کند، لذا به جای انسان واحد، سخن از انسان‌هاست (کلاتری، ۱۳۹۵).

کچویان، همچون وگلین، وجود انسان را متحقق تاریخی می‌داند (کچویان، ۱۳۹۵ ب). چنانچه وگلین وجود بشریت یا انسان به معنای کلی را قبول ندارد.

«بشریت به مفهوم کلی، اندیشه‌ای است که در تجربه‌های مشخص تاریخی و برای انسان‌ها ظاهر می‌شود و به‌عنوان تسلسل و تعاقب انسان‌ها، از یک سو به آغاز نامعلوم برمی‌گردد و از سوی به آینده‌ای نامحقق. بشریت معنایی است که از یک تجربه تاریخی خاص برای انسان از خود و معنای خویش حاصل می‌گردد. انسان‌هایی که به چنین تجربه‌ای از خود می‌رسند، معنای وجودی خویش را به دیگران تعمیم داده و آنگاه از بشریت به مفهوم کلی سخن می‌گویند» (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۴).

در آیات^۱ و روایات متعددی^۲، به مفهوم فطرت اشاره شده‌است. مراد از فطرت امری است که با آفرینش انسان همراه و غیراکتسابی است (ابوترابی، ۱۳۹۳). اجمالاً نظریه فطرت بر

۱ آیاتی چون « فطره الله التي فطر الناس عليها » (آیه ۳۰ سوره روم).

۲ احادیثی چون «كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه» (کافی، ج ۶: ۱۲، باب بدء خلق الإنسان و تقلبه في بطن أمه).

ویژگی‌های مشترک ابتدای خلقتِ نوع انسانی اشاره دارد، که در برخی تفاسیر، حق‌گرایی، توحیدگرایی و... از جمله آن‌ها شمرده شده‌است (مطهری، ۱۳۷۷: ۹۶) و (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۴۵۳). هرچند این نظریه در حوزه‌های مختلفی اعم از فلسفه یونان باستان، علوم تجربی و فلسفه جدید ردّ پا دارد (امید، ۱۳۸۷: ۱۹۵)، اما آنچه اینجا مدنظر است فطرت خیرگرای انسان بوده که بر اساس هدایت تکوینی بنا می‌شود (غفوری‌نژاد، ۱۳۹۴).

کچویان مانند برخی دیگر از محققین (ابوترابی، ۱۳۹۳) در عمومیت چنین ویژگی‌هایی به معنای آنچه مطلوب و خواسته خداوند از انسان است، در ماهیت انسانی سرشته شده باشد، تشکیک می‌کند (کچویان، ۱۳۹۵ ب). از نظر وی، انسان نه یک لایه بلکه لایه‌های متعددی دارد. انسانیت انسان تاریخی است و در بستر زمان تغییر کرده و موجودات متفاوتی حاصل خواهد شد (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۴).

«به قول ملاصدرا، انسان چندراه حیوانیت، غیرحیوانیت و فرشته است. از لایه‌های وجودی و تاریخی بودن بروز آن، این‌طور نتیجه می‌شود که یک انسان واحد وجود ندارد که بتوان ذاتش را تعریف کرد. یعنی معلوم نیست اینکه می‌گویند انسانیت مفهومی عام است، کدام انسان منظور است؟ آن انسانی که خداوند خواسته است یا انسانی که در تاریخ ظاهر می‌شود که هزارگونه دارد و کسی (فارغ از آموزه‌های ادیان) نمی‌تواند بگوید کدام گونه‌اش درست است. کمالینکه ابن‌سینا معتقد بود نمی‌توان انسان را به حدّ تام تعریف کرد. علاوه بر اینکه در هر نظام فکری و عقیدتی‌ای، می‌توان یک تصویر از انسان ارائه داد و آن را درست و کامل فرض نمود. کمالینکه انسان کامل غربی انسانی مادی است که عقل محاسبه‌گر دارد و جنبه‌های دیگرش زائد است.» (کچویان، ۱۳۸۹ هـ)

با وجود تعلقات دینی کچویان، که اندیشمندی مسلمان و معتقد است، این پرسش مطرح است که وی مضامین دینی دلالت‌کننده بر فطرت، مانند آیه شریفه «فطره الله التي فطر الناس عليها» (آیه ۳۰ روم)، را چگونه تفسیر می‌کند؟ البته این غیر از براهین عقلی است که بر وجود فطرت در انسان‌ها دلالت دارد. برای نمونه آیا همین تفکیک انسان از غیر انسان، اشاره‌ای ضمنی به ویژگی‌های ذاتی و فطری انسان نیست.

نکته دیگر در اسنادی است که ایشان به ابن‌سینا دارد. کلام ابن‌سینا از این مهم حکایت می‌کند که شناخت حدّ تام برای بشر مشکل و حتی محال می‌باشد. اما این بیان در مقام اثبات و شناخت است و نه مقام ثبوت، آن‌گونه که کچویان نتیجه می‌گیرد. توضیح آنکه لازم است میان

وجود یا عدم وجود ویژگی الف در جهان خارج، و توانایی شناخت آن تفکیک قائل بود، چنانچه سخن ابن‌سینا به قسم دوم اشاره دارد.

نسبت عقل و ایمان

کچویان ایمان را مقدم بر عقل می‌داند. هر تمدنی از دل ایمان و ارزش‌های متعالی و مطلقه وجود می‌آید. هر تمدنی بر اساس خدایانش شناخته می‌شود، که این تعلق به خدا تعلقی استدلالی نیست (کچویان، ۱۳۹۲ ج: ۱۹۶). او معتقد است تمدن غرب تولید علم را نه با «منطق»، بلکه از «علم‌های تودستی» آغاز کرد، که در جریان زندگی روزمره به دست می‌آید، و علم نظری روی آن ایجاد می‌شود؛ به عبارت دیگر، هر تمدنی با ایمان آغاز می‌شود نه با علم (کچویان، ۱۳۹۵ ب).

ایشان در توضیح بیشتر این موضوع، نوع دعوت حضرت رسول(ص) را غیراستدلالی می‌داند. در کنار استدلال‌های برهانی، مأموریت اصلی، ایجاد باور در مردم به واسطه ایجاد تعلق خاطر در ایشان به ارزش‌های متعالی ظاهر در پیامبر -مظهر خدا- بود (همان).

به تعبیر دیگر، این تقدم ایمان بر عقل شبیه سخن آگوستین می‌باشد که قائل است: «ایمان بیاور تا بفهمی». اصلی‌ترین نقد بر چنین دیدگاهی زیر سؤال رفتن عقلانیت و استدلال به‌طور کلی، گفت‌وگوی کلامی ادیان و امثالهم است. با این مبنا، حتی نمی‌توان با شخصی تکفیری به گفت‌وگو پرداخت. چون در اولین قدم بحث، با همان جمله «ایمان بیاور تا بفهمی» مواجه می‌شویم. کچویان در پاسخ به این نقد می‌گوید: «اگرچه قرآن هم مشحون از استدلال، انذار، تبشیر و... است، اما استدلال برای ایجاد تعلق خاطر در انسان، عقیم است. با استدلال نمی‌توان کسی را مؤمن کرد. تنها کاری که می‌توان کرد، سهیم نمودن دیگران در تجربه خود است تا بتواند به ارزش غایی برسد. از این جهت صوفیه و عرفا که زیبایی‌های دین را نشان داده‌اند در تبلیغ دین از فلاسفه موفق‌تر بوده‌اند. کما اینکه در حضرت رسول(ص) و حضرت امام(ره) هم این را دیده‌ایم. بسیاری به خاطر ویژگی‌های شخصیتی حضرت امام(ره) به انقلاب اسلامی گرایش پیدا کردند.» (همان).

در این عبارات، به نظر می‌رسد دو نکته با هم خلط شده است: ۱- ارزش معرفت‌شناختی استدلال، ۲- نقش استدلال در تبلیغ و ایمان‌آوری افراد؛ که هر کدام از این دو مورد احکام جداگانه‌ای دارند، اما از نظر کچویان، هر دو مورد تردید قرار گرفته‌اند. برای روشن شدن بحث به

این مثال توجه کنید. فرض کنید قرصی وجود دارد که با خوردن آن به گزاره الف ایمان آورده می‌شود. در اینجا خوردن این قرص ابزار مؤثری در تسهیل ایمان‌آوری افراد است، اما هیچ نقش و ارزش معرفت‌بخشی ندارد.

همچنین از نظر وی، در همین راستا، مابعدتجددگرایان مباحثی را مطرح کرده‌اند که بسیار مهم است و یکی از آن مباحث - که دین‌دارانی که وی را به‌خاطر استفاده از مابعدتجدد، نقد می‌کنند، به آن توجه ندارند - این است که عقل بشر عاجز از کاری است که یونانیان می‌خواستند انجام دهند. به تعبیر دیگر، اولین مرتبه ظهور نادرست عقل نزد یونانیان بوده‌است. انسان با عقلش به تنهایی به نجات و صلاح نمی‌رسد و کاملاً نیازمند دین است. منظور از دین هم نه صرفاً متن دین، بلکه امام، ولی یا رسول می‌باشد. اما اتفاقاً از نظر وی متأسفانه تمدن ما نیز از یونانی‌ها وام گرفته است.

«اگر بحث من، در آن سطحی که هست، کامل شود، به‌صورت مستقل و به اتکای عقل صرف انسانی، در مقام هدایت تاریخ و درک معنای جهان باید به عجزی کامل برسیم. این حقیقتاً به معنای پذیرش فکر دینی در شکل اصیلش است و جایی برای نظریه‌پردازی ذهنی مستقل باقی نمی‌گذارد. اساساً من معتقدم تفکر در کل تاریخ بشری همیشه حول معانی بنیادینی جریان یافته که ادیان و انبیا ارائه داده‌اند. بعداً عده‌ای چون افلاطون، ارسطو و یونانیان و بعداً متجددین آمدند و ادعا داشتند که کار ادیان را بهتر از آن‌ها انجام خواهند داد. حالا اگر کسی مانند من اثبات کرد که این قبیل پروژه‌ها ناممکن است، چه چیزی برای بشر، جز بازگشت به دین و خلوص دینی می‌ماند؟» (کچویان، ۱۳۸۹ هـ)

از نظر وی، علم درست موضوعیت دارد. علم تجربی اساساً علم نیست و حقایقی از مرتبه پایین دارد. کشف و وصول به حقیقت در علوم والا - به معنای تصویر این عالم چنانچه نزد خداوند است - تنها یک شاخص دارد که آن نیز شاخص امام معصوم است (کچویان، ۱۳۹۵ ب). در این باره توجه به این مهم ضروری است، هرچند این گفته صحیح است که عقل به تنهایی برای هدایت و درک جهان عاجز است، اما این نافی آن نیست که قدم اول برای هدایت و درک جهان، در واقع همین عقل است؛ همان‌طوری که بسیاری از متفکران مسلمان بر این عقیده‌اند (شیخ انصاری، ۱۳۶۲: ۲۳۴). توضیح آنکه عقل با استدلال برهانی بعد از اثبات وجود خداوند و سپس اثبات پیامبر و امام، قول آنان را حجت و مطابق با واقع می‌داند. از اینجا به بعد را به آنان وامی‌گذارد. اما پشتوانه، همان عقل است که این حجیت را اثبات می‌کند. اگر این پشتوانه عقلی

ثابت نشود، اساساً امکان تمسک به کتاب و سنت وجود ندارد. چراکه در غیر این فرض هر چیزی می‌تواند قابل تمسک باشد.

نتیجه‌گیری

در جدال علم بومی و علم جهانی، کچویان از جمله متفکرانی است که نگاهی حداکثری به بومی‌گرایی دارد. او از تحلیل تجدد به مثابه دین و ضرورت شناخت و غلبه بر تفکر جهانی شدن آن معتقد است چنین تفکر جهان‌شمولی حتی در خود غرب نیز مورد نقد اساسی قرار گرفته است. وی که ضمن مساعدت از نظریه‌های مابعدتجددگرایی، به مصاف تجدد رفته، با اشاره به گفتمان‌های برساخت‌کننده هویت، از تکثرگرایی هویتی حمایت کرده و انقلاب اسلامی را سرآغاز بازگشت به خویشتن و تحقق خود اصیل هویتی بوم ایرانی می‌داند. چراکه در نگاه وی، اسلام اساسی‌ترین عنصر در هویت ایرانی است.

تکثرگرایی معرفتی مهم‌ترین نتیجه چنین تکثر هویتی‌ای بوده که خود را در ویژگی‌های خاص علوم انسانی و عوامل مؤثر در تغییر و تحول علمی نشان خواهد داد که با توجه به نکات قبل، علم اسلامی مهم‌ترین و صحیح‌ترین تعبیر از علم بومی ایرانی در نگاه کچویان است.

توضیح دقیق‌تر آنکه هر نظریه علمی مبتنی بر برخی اصول موضوعه و مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و بر اساس روش خاصی که متأثر از آن مبادی است، شکل می‌گیرد و ملزومات منطقی خاص خود را نیز داراست (پارسانیا، ۱۳۹۲). کچویان با استفاده از هستی‌شناسی واقع‌گرایانه، معرفت‌شناسی برساخت‌گرای انتقادی و تعدیل‌شده با توجه به زمینه‌های اجتماعی، روش‌شناسی تکثرگرایانه مابعدتجددی و انسان‌شناسی تاریخی، علوم اجتماعی موجود ایران را که تکرار نسخه برابر اصل نظریات تجدیدی می‌داند، نقد کرده و به ضرورت تدوین علم بومی، آن هم از نوع حداکثری، تأکید می‌ورزد.

مبانی هستی‌شناختی: کچویان صراحتاً معتقد است که واقع‌گراست و جهان مستقل از معرفت وجود دارد، علاوه بر این که تلاش نظری وی در جهت شناخت و کشف همین امر واقع است (کچویان، ۱۳۹۱ ج). البته وی معتقد است این واقعیت متکثر است. و دلیل تکثرگرایی معرفت نیز مربوط به همین ذات متکثر واقعیت می‌شود (همان). همچنین او معتقد است تنها موضوعی که شایسته است موضوع تاریخ باشد، وجود در صورت کلی آن است (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۲).

مبانی معرفت‌شناختی: کچویان علوم انسانی را علمی تاریخی و درعین‌حال سازنده تاریخ می‌داند. لازمه منطقی چنین نظری نیز، اعتقاد به تکثرگرایی معرفتی و تنوع حقیقت بود. او علوم انسانی را علمی تجربی، ارزشی، ظنی و مبتنی بر عقل عملی می‌داند که لاجرم احکام آن اعتباری و صدق و کذب آن پارادایمیک خواهد بود.

مبانی انسان‌شناختی: وجود انسان در جامعه، وجودی تاریخی است. چون انسانیت واقعیتهای تجربی و موضوعی عینی نیست، در نتیجه، موضوع تاریخ نیست. در چنین فهمی، که کچویان به تبع از وگلین دارد، تاریخ انسانی واجد هیچ ثابتاتی جز امور ثابتی که وجود او را می‌سازد نیست. ثابتات تاریخ انسانی ساخت خود وجود و مشارکت انسان در وجود است. به علاوه، انسان از مشارکت خود در وجود آگاه است و با استمداد از آگاهی خود، به خلق نمادهای معنادار دست می‌زند. انسان موجودی دارای اراده و کنشگری فعال است که در پس ذهن او، چارچوبی به نام ساختار ناخودآگاه وجود دارد و بر این کنشگری تأثیر می‌گذارد. هرچند به نظر وی، در جهان اجتماعی کشف این ساختارهای پیچیده ممکن نیست (کچویان، ۱۳۹۵ الف: ۸۲).

کچویان با توجه به مبانی معرفتی مذکور و مبانی غیرمعرفتی‌ای چون تجدیدستیزی و اسلام‌خواهی، نظریه بومی‌گرایی خود را صورت‌بندی نموده است. در این منظر، علم انسانی از آن جهت که علم است، و «کلّیت» ویژگی جوهری علم است، عام و غیرتاریخی خواهد بود، اما از آن جهت که انسانی است و انسان وجودی «تاریخی» دارد، باید آن را خاص، پارادایمیک و غیرقابل تعمیم دانست (کچویان، ۱۳۹۰ د).

نگارندگان بر این باورند که کچویان با درک صحیح از بر ساخته‌بودن هویت ایرانی و تقلید صرف از علوم تجدیدی در آکادمی ایران، راه‌کار مناسبی به نام علم بومی ارائه نموده است و به‌خوبی بر ویژگی‌های آن تأکید ورزیده است، اما به سبب وجود ابهامات اساسی، نتوانسته نظام معرفت‌شناختی و روش‌شناختی کاملی را برای این نظریه تنظیم نماید.

منابع

- قرآن کریم.
- ابوترابی، احمد (۱۳۹۳)، «پیش‌نیازهای مفهوم‌شناسانه نظریه فطرت»، معرفت کلامی، سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳: ۷-۲۸.

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۶)، «علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟»، همایش سالانه انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۸ خرداد.
- الانصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین (۱۳۶۲)، *مطرح الانظار، ترجمه ابوالقاسم کلانتری*، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- امزبان، محمد محمد (۱۳۸۹)، *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی*، ترجمه عبدالقادر سواری، قم: سبحان.
- امید، مسعود (۱۳۸۷)، «نظریه فطرت، سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر»، معرفت کلامی، سال پنجم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۸۷: ۱۹۳-۲۴۲.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، *هویت علم دینی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- باقری، خسرو (۱۳۸۶)، «علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟»، همایش سالانه انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۸ خرداد.
- باقری، شهلا (۱۳۸۷)، «علوم انسانی-اجتماعی از بحران تا بومی‌سازی: انتقادات و راه‌کارها»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال ۱۴، ش ۵۴: ۴۷-۶۶.
- بتون، تد و کرایب، یان (۱۹۴۵)، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
- پارسا، حمید (۱۳۸۸)، *علم و فلسفه*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پارسا، حمید (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: کتاب فردا.
- پارسا، حمید (۱۳۹۲)، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۲۳: ۷-۲۸.
- پناهی، محمدحسین (۱۳۹۳)، «علم بهنجار و بومی‌کردن علوم اجتماعی»، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۹۳: ۲۹-۶۰.
- جاوید، محمدجواد (۱۳۹۱)، *روش تحقیق در علم حقوق*، تهران: نشر مخاطب.
- چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۹۲)، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم.
- حمیدی، هوشنگ (۱۳۹۳)، «رویکرد بومی‌سازی علم پزشکی در نواحی روستایی»، *دانش‌های بومی ایران*، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، شماره ۲: ۸۰-۱۰۸.
- حدادی، علیرضا؛ حسین‌زاده، مهدی (۱۳۹۶)، «پیگیری انواع نسبی‌گرایی در اندیشه حسین کچویان»، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۳۹، پاییز.

- حسین‌زاده، علی‌حسین؛ رضادوست، کریم؛ مومبینی، محمدعلی و مومبینی، ایرج (۱۳۹۴)، «گفتمان بومی‌سازی علم و ساختارهای اجتماعی: مدل استقرار مناسب نهاد علم جامعه‌شناسی درون ساختارهای اجتماعی جامعه ایران»، معرفت فرهنگی/اجتماعی، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲: ۲۳-۴۴.
- دوورژه، موریس (۱۳۶۲). روش‌های علوم اجتماعی، تهران: امیرکبیر.
- زیباکلام، سعید (۱۳۸۹)، معرفت‌شناسی اجتماعی: طرح و نقد مکتب اینبورا، تهران: سمت، چاپ دوم.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۸)، معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴)، ویژگی‌های قرون جدید، چاپ هفتم، تهران: انتشارات چاپخش.
- شریعتی، سارا (۱۳۸۶)، «علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟»، همایش سالانه انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۸ خرداد.
- صدیق سروسستانی، رحمت‌الله و حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۷)، «مطالعه تجربی منابع هویت ایران»، فصلنامه مطالعات ملی، جلد ۳۴: ۳۱-۵۲. ۴۲.
- صفارهرندی، سجاد (۱۳۹۰)، «درباره خاستگاه دینی مفاهیم عصر جدید یا مناقشه در اصالت مدرنیته»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۴۵ و ۴۴، آبان و آذر: ۸۰-۸۷.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
- عباسی، ابراهیم (۱۳۹۴)، «اجتماع‌گرایی به مثابه روش تحلیل: تلاشی برای بومی‌نگری در علوم اجتماعی»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هفتم، شماره ۲، بهار ۱۳۹: ۲۳-۵۶.
- عبداللهیان، حمید و آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۱)، «جامعه‌شناسی کانادا: آثار معرفت‌شناسی مسئله‌شناسی بومی بر شکل‌گیری بومی‌گرایی علمی در علوم انسانی کانادایی؛ شکل‌گیری حوزه‌های خاص در جامعه‌شناسی کانادا»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱، شماره ۱۶۲ و ۱۶۳: ۲۵۹-۲۷۹.
- علی‌اصغری صدری، علی و میری، سید جواد (۱۳۹۱)، «علی شریعتی و بومی‌سازی علوم»، پژوهش‌نامه علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره دوم، پاییز زمستان ۱۳۹۱: ۹۵-۱۱۷.

- غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۹۴)، «نظریه فطرت و آرای جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه علمی-پژوهشی انسان‌پژوهی دینی*، سال دوازدهم، شماره ۳۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۵۱-۷۶.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۸)، «گفتمان مسئله بومی‌سازی علوم اجتماعی از رویکرد مطالعات فرهنگی»، *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، دوره سوم، شماره ۱: ۸۴-۹۶.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۸۶)، «علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟»، همایش سالانه انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۸ خرداد.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸)، «مقایسه سه گذرگاه معرفتی درباره دانش بومی در ایران، با تأکید بر تحولات مفهومی، ساختی و کارکردی علم»، *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، دوره سوم، شماره ۱: ۹۷-۱۱۰.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۶)، «علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟»، همایش سالانه انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۸ خرداد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، کافی، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامی.
- کچویان، حسین (۱۳۸۱)، «قرائت‌پذیری متون دینی راهی به سوی شکاکیت و پوچ‌گرایی»، کتاب نقد، شماره ۲۳، تابستان.
- کچویان، حسین (۱۳۸۲)، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کچویان، حسین (۱۳۸۳)، *تجدد از نگاهی دیگر*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- کچویان، حسین (۱۳۸۵)، «پست مدرنیسم و دین»، وب‌گاه انجمن جامعه‌شناسی ایران، اسفند.
- کچویان، حسین (۱۳۸۶)، *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد*، تهران: نشر نی.
- کچویان، حسین (۱۳۸۷ الف)، «مرگ جامعه‌شناسی، تولد مطالعات فرهنگی»، وب‌گاه دکتر کچویان، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، تهران، ۱۲ فروردین.
- کچویان، حسین (۱۳۸۷ ب)، «سنت در گذر زمان»، وب‌گاه دکتر کچویان، ۱۰ خرداد.
- کچویان، حسین (۱۳۸۷ ج)، *نظریه‌های جهانی‌شدن و دین (مطالعه‌ای انتقادی)*، تهران: نشر نی.
- کچویان، حسین (۱۳۸۸)، «هویت ایرانی، اسلامی و ملی»، *مجله زمانه*، وب‌گاه دکتر کچویان ۱۱ اردیبهشت.
- کچویان، حسین (۱۳۸۹ الف)، *تجددشناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد*، تهران: امیرکبیر.
- کچویان، حسین (۱۳۸۹ ب)، «علم را نمی‌توان با فرایندهای بروکراتیک بومی کرد»، *مجله سمات*، سال اول، شماره اول، بهار.

- کچویان، حسین (۱۳۸۹ ج)، «مرگ یا زندگی جامعه‌شناسی؟»، ماهنامه مهرنامه، شماره ۸، دی.
- کچویان، حسین (۱۳۸۹ د)، «نقد کتاب تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران»، وب‌گاه دکتر کچویان، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ۱۵ دی.
- کچویان، حسین (۱۳۸۹ ه)، «بازگشت به دیانت»، مجله پنجره، شماره ۷۹، ۱۱ بهمن: ۳۶.
- کچویان، حسین (۱۳۹۰ الف)، هویت ما، قم: کتاب فردا.
- کچویان، حسین (۱۳۹۰ ب)، «از تحول تمدنی تاریخی تا انقلاب معرفتی علمی»، کتاب ماه علوم اجتماعی آبان-آذر، شماره ۴۴.
- کچویان، حسین (۱۳۹۰ ج)، «از شرق‌شناسی تا عقلانیت سنت و عقلانیت مدرن»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۴۶ و ۴۷: ۶-۲۱.
- کچویان، حسین (۱۳۹۰ د)، «بحران معرفت‌شناسی تجدد و علم بومی یا غیرتاریخی، معضله جمع متناقضین»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۴۶ و ۴۷.
- کچویان، حسین (۱۳۹۰ ه)، «درباره نسبت نظریه و فهم عمومی»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۴۸، اسفند: ۲-۸.
- کچویان، حسین (۱۳۹۱ الف)، «پایان حاکمیت مطلقه عقل»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۴۹ و ۵۰، اردیبهشت: ۱-۴.
- کچویان، حسین (۱۳۹۱ ب)، «گفتگویی درباره تحول در علوم انسانی»، خبرنامه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۸ اردیبهشت.
- کچویان، حسین (۱۳۹۱ ج)، «آینه نمود راست...»، مجله سوره اندیشه، (۶۰ و ۶۱) شماره هشتم، تیر و مرداد.
- کچویان، حسین (۱۳۹۱ د)، «به دنبال چه نوع تغییری در علم هستیم؟»، مجله ۹ دی، ویژه‌نامه «انقلاب ناتمام»، ۳۰ شهریور.
- کچویان، حسین (۱۳۹۲ الف)، «گفتاری در باب مختصات جامعه‌شناسی ایرانی»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۶۳، سال ۱۷، شماره در سال ۳، خرداد: ۴-۱۰.
- کچویان، حسین (۱۳۹۲ ب)، در کتاب علی محمدی، محسن دنیوی، و میثم گودرزی، تحول در علوم انسانی، (جلد اول: مصاحبه‌ها و دیدارها): ۳۶۵ - ۳۹۵، قم: کتاب فردا.
- کچویان، حسین (۱۳۹۲ ج)، «عقل نظری در رشد علوم انسانی»، در کتاب محسن دنیوی، و محمد متقیان، تحول در علوم انسانی (جلد ۳: سخنرانی‌ها و میز گردها): ۱۸۷ - ۲۰۹، قم: کتاب فردا.
- کچویان، حسین (۱۳۹۵ الف)، «علوم اجتماعی اسلامی و معنابخشی به جهان انسانی»، فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر، سال پنجم، شماره ۱۷: ۸۹-۷۲.

- کچویان، حسین (۱۳۹۵ ب)، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و رئیس اسبق گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، مصاحبه‌کننده: حدادی، ۲۶ شهریور، تهران.
- کچویان، حسین و کلانتری، عبدالحسین (۱۳۹۰)، پاییز و زمستان، «علوم اجتماعی قاعده‌مدار است یا قانون‌مدار؟»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، شماره اول: ۱-۲۷.
- کلانتری، عبدالحسین و نظریان، رضا (۱۳۹۲)، «امکانات و محدودیت‌های فرهنگ‌گرایی برای ایجاد یک علم بومی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی* ۵۵، سال هفدهم، شماره دوم، تابستان.
- کلانتری، عبدالحسین (۱۳۹۵)، رئیس سابق گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، مصاحبه‌کننده: حدادی، مرداد، تهران.
- کلانتری، ابراهیم؛ مرادی، حسن و محمدمیرزایی، حسن (۱۳۹۴)، «تبیین ضرورت تحقق جنبش نرم‌افزاری (تولید علم بومی) بر اساس نظریه انقلاب علمی تامس کوهن (با تأکید بر جامعه‌شناسی اسلامی)»، *فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، سال چهارم، تابستان، شماره ۱۳: ۱۶۷-۱۸۸.
- محمدعلی‌زاده، حاجیه (۱۳۹۵)، «تبارشناسی ایده اسلامی کردن علم در ایران (تا پایان دوره انقلاب فرهنگی اول)»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته جامعه‌شناسی، دانشگاه شاهد.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *مقدمه و پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *یادداشت‌های استاد مطهری*، جلد ۱۱، تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، «چیستی و هستی فلسفه اسلامی»، *نقد و نظر*، سال ۱۱، شماره ۱ و ۲.
- منصور، رضا (۱۳۸۶)، «علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟»، همایش سالانه انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۸ خرداد.
- موتقی، سیداحمد (۱۳۷۴)، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران: سمت.
- موحدابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۹۵)، *تحلیلی بر اندیشه‌های علم دینی در جهان اسلام*، قم: پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی.
- مولکی، مایکل (۱۳۸۹)، *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه حسین کچویان، تهران: نشر نی.
- مؤمنی، فرشاد (۱۳۸۸)، «ایران و چالش‌های مواجهه با علم بومی و علم جهانی»، *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، دوره سوم، شماره ۱: ۱۳۹-۱۶۰.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۶)، «علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟»، همایش سالانه انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۸ خرداد.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی و هیئت نقد و نظریه‌پرداز (۱۳۸۹)، *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناختی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- نصیری‌پور، الهام (۱۳۹۰)، *ارزیابی الگوی تحلیلی میشل فوکو در مطالعات دینی*، قم: بوستان کتاب.

- واعظی، احمد (۱۳۹۲)، «از نسبی گرایي مفهومی تا نسبییت حقیقت و صدق»، فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، سال پنجم، شماره مسلسل ۱۵.
- Craig, Edward (1998), *Relativism, Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge
- Olson, Eric T. (2015), "Personal Identity", [ed.] Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, Retrieved June 2016 .from <https://plato.stanford.edu/entries/identity-personal>.
- Swoyer, Chris (2003), "Relativism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), Retrieved June 2016 .from <https://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/relativism>.

