

بررسی بنیانهای نظری علوم انسانی بومی در ایران

سردار فتوحی^۱
نعمت‌الله فاضلی^۲

چکیده

هدف: هدف از پژوهش حاضر بررسی چگونگی اخذ علوم انسانی بومی در نزد متفکران ایرانی با توجه به آبخور فکری آنان بوده است. **روش:** روش پژوهش حاضر تحلیل محتوای کیفی بود و همچنین این پژوهش به لحاظ متغیر غایت، بنیادین نظری و از حیث ماهیت، اکتشافی-توصیفی بوده است. **یافته‌ها:** برخی از سنتهای فکری علوم انسانی از جمله سنت فوکویی، پدیدارشناسی، فرانکفورتی، هگلی و پوپری دروازه‌ای برای بومی کردن علوم انسانی در ایران بوده است و برخی از این سنتهای فکری (پدیدارشناسی و فوکویی) به عنوان رذیله‌ای برای علوم انسانی جدید، و اخذ علوم بومی بوده است. همچنین یافته‌ها بیانگر آن است که نقطه آغازین علوم انسانی بومی آنجاست که نظریه‌پردازان ایرانی متوجه انتقادهای سنت آبخوری‌اشان، به سایر رویکردهای علوم انسانی بوده‌اند و این انتقادات را نوعی تردید و خلأهای موجود در علوم انسانی دانسته‌اند و دانش بومی را برای علاج و بهبود این خلأها و انتقادات مفهوم‌پردازی کرده‌اند. **نتیجه‌گیری:** امروزه علوم انسانی به حدی در سطح انضمامی و انتزاعی غلبه پیدا کرده است که حتی اگر متفکران ایرانی درصدد تحقق علوم بومی (نه علوم انسانی بومی) بوده‌اند، راهی جز گلاویز شدن و نقد علوم انسانی نداشته‌اند. متفکران ایرانی در رویکردهای خود نشان داده‌اند که از مجرای علوم انسانی است که می‌توان علوم انسانی بومی را ایجاد کرد.

واژگان کلیدی: بومی‌سازی، اسلامی‌سازی، سهروردی، صدرایی، علوم انسانی.

دریافت مقاله: 97/01/22؛ تصویب نهایی: 97/11/14.

برگرفته از رساله دکتری سردار فتوحی در پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

1. دانشجوی دکتری سیاستگذاری فرهنگی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، تهران (نویسنده مسئول) / نشانی: سقز، شهرک گولان، پلاک 3 / نامبر: 88608397 / Email: fotohis@yahoo.com
2. دکتری انسان‌شناسی مدرسه مطالعات شرق و آفریقا (دانشگاه لندن) و دانشیار انسان‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

الف) مقدمه

از ابتدای ورود علوم انسانی¹ در پیش از انقلاب مشروطه (1286) تا امروز، بحث علوم انسانی با آشکال و رویکردهای مختلف وجود داشته است. پژوهشگران و متفکران ایرانی تاکنون مواجهه‌های متفاوتی با علوم انسانی داشته‌اند؛ طبقه‌بندی این مواجهه‌ها توسط پژوهشگرانی همچون خواجه‌سروی و همکاران (1395)، بهرامی‌کمیل (1395)، تاجیک (1376)، بشیریه (1376)، خسروپناه (1389) و... صورت گرفته است که تنها مبتنی بر سه وجه به صورت ذیل تأکید دارند:

موافقان علوم انسانی جهانشمول: در این طیف فکری، هر گونه علوم اسلامی، ایرانی، مسیحی و غیره را رد می‌کنند؛ زیرا یکی از ویژگی‌های ذاتی قانونهای علمی، عمومیت و شمولیت و جهانی بودن است که در بومی‌سازی از دست می‌رود که با از بین رفتن این ویژگی، دیگر علمی نیز وجود نخواهد داشت. (ملکیان، 1389: 97)

مخالفان علوم انسانی: در این رویکرد فکری، معتقدند که نباید علوم انسانی غربی را اخذ کرد و بایستی به سنت تاریخی و دینی خود بازگشت و علوم بومی، نه منشأ غربی، بلکه بایستی منشأ ایرانی یا اسلامی داشته باشد. علوم انسانی نوعی ایدئولوژی غربی است که علوم انسانی غربی به مثابه تنها عریان‌کننده حقایق تلقی می‌کند.

موافقان بومی کردن علوم انسانی: این رویکرد فکری بسیار گسترده است؛ از یک سو علوم انسانی به طور کامل به صورت بسته‌های فکری و علمی پذیرفته نمی‌شود و معتقدند باید این علوم با سنت تاریخی و مذهبی هماهنگ شود. در واقع؛ بر مبنای وزنی که به سنت فرهنگی و مذهبی خود و همچنین وزنی که به علوم انسانی جدید می‌دهند، دارای ایده‌های متکثرند.

البته در تیپولوژی‌های موجود، در مواردی بر چهار یا پنج تیپ نیز تقسیم کرده‌اند؛ اما به صورت کلی این تیپولوژی را به شرح مذکور می‌توان خلاصه کرد. برای مثال، کچوئیان (1384) سه نوع مواجهه را چنین بیان کرده است: نخست، گفتمان نفی خود و قبول دیگری (از ورود علوم انسانی تا 1332) است که در آن ملی‌گرایی، فرهنگ باستانی و ارزشهایی مانند آزادی، عدالت و قانون نقش و جایگاه برجسته‌ای دارد؛ مانند آخوندزاده و تقی‌زاده. دوم، گفتمان خودیابی و تلاش برای بازسازی خود (از 1332-1357) است. در این گفتمان، هم فرهنگ بومی، هم اسلام و هم علوم انسانی غربی را نقد کرده و احیای اسلامی را شعار داده‌اند؛ مانند آل احمد و شریعتی. سوم، گفتمان کمال‌یابی و تحقق خود (از 1357 تا به امروز) است که تکمیل هویت اسلامی مرحله قبلی؛ یعنی «گفتمان خودیابی و تلاش برای بازسازی خود» دارند؛ مانند مطهری و امام خمینی.

1. مطابق بسیاری از تعاریف؛ علوم انسانی، علمی است که سوژه و ابژه آن انسان است (کچوئیان، 1382: 194). در ایران، علوم اجتماعی هم ذیل علوم انسانی اسم برده می‌شود و در این پژوهش نیز مراد از علوم انسانی، علوم انسانی و علوم اجتماعی است.

269 بررسی بنیانهای نظری علوم انسانی بومی در ایران

در تقسیم‌بندی دیگری از مواجهه ایرانیان با علوم انسانی، سه شیوه مواجهه شامل نفی علوم انسانی غربی، پذیرش علوم انسانی غربی، نفی و پذیرش علوم انسانی ذکر شده است. (پدرام، 1382)

همچنین می‌توان اذعان داشت که همه پژوهشگران به همین شیوه، تیپولوژی مواجهه با علوم انسانی را ذکر کرده‌اند، این تقسیم‌بندی‌ها به طور مداوم با الفاظ و مفاهیم دیگر مطرح می‌شوند و تکرار آن مفید به نظر نمی‌رسد. در این تقسیم‌بندی‌ها، «علوم انسانی بومی» یک یا دو نوع از انواع مواجهه‌ها بوده است که در این مواجهه، علوم انسانی به طور کامل به صورت بسته‌های فکری و علمی پذیرفته نمی‌شود و معتقدند باید این علوم با سنت تاریخی و مذهبی هماهنگ شود. لذا توجه به آبخور فکری که می‌توان سنت تاریخی و فرهنگی ایران را با علوم انسانی تلفیق کرد، حائز اهمیت است. ولی تاکنون پژوهشی جامع، منسجم و روشمندی در این خصوص صورت نگرفته و در پژوهشهای موجود، تنها بر یکی از متفکران تأکید شده است. در پژوهشی، بیات (1391) بنیان فکری علی شریعتی را مارکس تلقی می‌کند که با اسلام شیعی تلفیق کرده است. روحانی و آقاحسینی (1392) نیز آبخور علوم انسانی بومی در نزد احمد فردید را هایدگر تلقی می‌کنند که با عرفان ابن عربی تلفیق می‌شود. بنابر این، با وجود آنکه پژوهشهایی به صورت منفک در خصوص بنیانهای فکری متفکران علوم انسانی بومی صورت گرفته، اما هیچ تیپولوژی از این رویکردهای علوم انسانی بومی مبتنی بر بنیانهای نظری انجام نشده است. به این معنا، پژوهشهای پیشین مبتنی بر مواجهه فکری با علوم انسانی به معنای عام است. به عبارتی؛ تمرکز صاحب‌نظران بر رویکردهای علوم انسانی به طور عام بوده و تاکنون تفکیکهای مبتنی بر علوم انسانی بومی یافت نشده است. این در حالی است که آثار زیادی در خصوص بومی‌سازی، بومی کردن، ایرانی یا اسلامی کردن و مفاهیم مرتبط با آن هر ساله منتشر خواهد شد که حجم انبوهی از انتشار مباحث علوم انسانی را شامل می‌شود که در این آثار گویی از امکان یا عدم امکان علوم انسانی بومی گذار کرده‌اند و امکان علوم انسانی بومی را پیش‌فرض گرفته‌اند که گویی این سؤال را که «آیا بومی‌سازی امکان‌پذیر است یا نه؟» به طور قاطع پاسخ مثبتی داده شده است. لذا پرسش از چگونگی است و این پرسش مطرح می‌شود که: چگونه می‌توان علوم بومی یا علوم انسانی بومی¹ را ایجاد کرد؟

1. علوم بومی عبارت است از علم‌هایی که بر حسب سنت یا زمینه اجتماعی از جمله فرهنگ و مذهب است (کچونیان، 1384). بر این مبنا، علوم اسلامی نیز بخشی از علوم بومی تلقی می‌شود. این در حالی است که بهرامی‌کمیل (1395) در آثار خود بومی‌سازی را با مطابق با گرایش ناسیونالیستی و فرهنگی بومی پنداشته است و اسلامی‌سازی را وجهی از بومی‌سازی تلقی نکرده است، اما در مقابل آن، خواجه‌سروی و همکاران (1395) گرایش ناسیونالیستی، تأکید بر زبان فارسی، تأکید بر ایران باستان و آیینهای قبل از ایران باستان را مطابق با بومی‌سازی تلقی نکرده‌اند. آنان به شکل عجیبی گرایش به ایران باستان، تأکید بر زبان فارسی و گرایش ناسیونالیستی ایرانی را گرایش «غرب‌گرایی ضد بومی» تلقی کرده‌اند. ولی با توجه به تعریفی که از علوم انسانی بومی و علوم بومی ارائه می‌شود، هر دو گرایش (اسلامی‌سازی و ناسیونالیسم ایران باستانی) را می‌توان علوم بومی و علوم انسانی بومی تلقی کرد؛ زیرا علوم انسانی بومی در صدد اخذ علوم انسانی و اتخاذ آن مطابق با سنت فرهنگی و تاریخی یک جامعه است، ولی علوم بومی با اتخاذ علوم انسانی مخالف است و آن را غربی و غیر خودی تلقی می‌کند.

ب) پیشینه پژوهش

با مطالعه آثار پیشین، بارزترین تحلیل از شناخت رویکردهای فکری در خصوص علوم انسانی جدید در ایران، رویکرد کرنولوژیکال و رویکرد غیرکرنولوژیکال علوم انسانی است.

1. رویکرد کرنولوژیکال به علوم انسانی

در این رویکرد، زمان به صورت گسسته‌های فکری و نظری نگریسته می‌شود که در هر دوره تاریخی، یک پارادایم یا رویکرد فکری حاکم بوده است. آشتیانی (1367) سه دوره از تاریخ علوم انسانی را چنین بازمی‌شناسد: دوره اول، عصر مشروطه (از ورود علوم انسانی تا ورود حکومت پهلوی)؛ دوره دوم، عصر تجربه (سال 1320-1336) و دوره سوم، عصر رمانتیک ضد مدرن (1340-1350). دوره اول مبتنی بر پذیرش غرب بوده است؛ در این دوره، علوم انسانی مقلد غرب بوده و چیزی از ایرانی و اسلامی بومی نشده است و از صاحب‌نظران این دوره، از آخوندزاده و ملکم خان اسم می‌برند. دوره دوم علوم انسانی تا حدودی به نقد غرب پرداخته و بر نهادهای مدرن مانند دادگاهها و دانشگاهها متمرکز شده است. نمونه متفکران این دوره، صادق هدایت و کسروی و بزرگ علوی بوده‌اند. دوره سوم نیز دوره بومی‌اندیشی و بومی‌نگری علوم انسانی و دوره بازگشت به خویشتن است که شریعتی و آل احمد، مطرح‌ترین متفکران این دوره‌اند.

محمدباقر خرمشاد (1382) نیز سه دوره تاریخی را از رویکردهای نظری در مواجهه با علوم انسانی مورد مذاقه قرار داده است؛ دوره اول، غرب‌زدگی (از ورود علوم انسانی تا تقی‌زاده) است و اندیشمندان مطرح آن، طالبوف و روحی و آخوندزاده و ملکم خان بوده‌اند. دوره دوم، بازگشت به خویشتن (از تقی‌زاده تا آل احمد) است که با انتقاد از غرب، راه بازگشت به خود را فراهم می‌کنند و مهم‌ترین اندیشمندان آن، شریعتی و آل احمد بوده‌اند و دوره سوم، اثبات خویشتن (از آل احمد تا آوینی) است که تأکید بر دانش بومی بدون ضدیت با غرب دارد. همچنین در پژوهشهای دیگری همچون: کچوئیان (1384)، حجاریان (1376)، تاجیک (1376) و خواجه‌سروی و همکاران (1395) نیز مواجهه با علوم انسانی بر مبنای دیدگاه تاریخی و زمانی دیده شده که تا حدودی مشابه با تحقیقات مذکور است.

2. رویکرد غیرکرنولوژیکال به علوم انسانی

این رویکرد نیز در آثار پیشین مشهود است که نه بر مبنای زمان، بلکه مبتنی بر عوامل دیگری همچون سیاسی، نظری، دینی و غیره، رویکردهای فکری مواجهه با علوم انسانی شناسایی شده است. پدرام (1382) مبتنی بر گرایش فکری، سه شیوه مواجهه با علوم انسانی را شامل نفی علوم انسانی غربی، پذیرش علوم انسانی غربی و نفی و پذیرش علوم انسانی شناسایی کرده است. بهرامی کمیل (1395) نیز بر مبنای گرایش فکری، سه شیوه مواجهه با علوم انسانی را بدین شرح بیان کرده است:

271 بررسی بنیادهای نظری علوم انسانی بومی در ایران

- **رویکرد ذات‌گرایانه موافق علوم انسانی مدرن:** علوم انسانی فرازمانی و فرامکانی است؛ علوم انسانی در جستجوی حقایق است؛ این حقایق را در مدرنیته می‌توان از طرق مختلف همچون: علم، آزادی بیان، برابری، عدالت، دولت و مردم یافت. متفکران این حوزه، میرزا آخوندزاده، ناظم‌الدوله، فریدون آدمیت، عبدالرحیم طالوف، مرتضی مردیها، مصطفی ملکیان، آقاخان کرمانی، مشیرالدوله، محمدعلی فروغی و طبری‌اند.

- **رویکرد ذات‌گرایانه مخالف علوم انسانی مدرن:** علوم انسانی هویت ناب و جهانی دارد، ولی این علوم دارای بحران ذاتی است؛ این بحران در نگاه عقلانیت ابزاری و تکنولوژیکی است. عقل علوم انسانی مدرن، عقل خودبنیاد است. مهم‌ترین متفکران آن: احمد فردید، داریوش شایگان، رضا داوری، حسین نصر، حسین کچوئیان، مرتضی آوینی‌اند.

- **رویکرد غیر ذات‌گرایانه به علوم انسانی مدرن:** در این رویکرد، علوم انسانی غربی را با اسلام یا ایران تلفیق می‌کنند. علوم انسانی در ذات خود دارای عیب و نقض نیست، بلکه باید با علوم اسلامی یا فرهنگ و سنت باستانی تلفیق شود. این رویکرد، طیف وسیعی از صاحب‌نظران مختلف از جمله: سید جمال‌الدین اسدآبادی، فخرالدین شادمان، جلال آل احمد، جواد طباطبایی، عبدالکریم سروش، کدیوره، شریعتی، مطهری و غیره در بر می‌گیرد.

اما با توجه به اینکه در هر دوره‌ای از تاریخ، به ویژه دوران پس از انقلاب اسلامی، رویکردهای متنوعی وجود دارد که بسیاری از متفکران پیشین خود نیز بر آن صحه می‌گذارند (حجاریان، 1376؛ پدram، 1382؛ بهرامی کمیل، 1395)، لذا نمی‌توان رویکردهای مرتبط با علوم انسانی را مبتنی بر رویکرد کرنولوژیکیال گنجانند. برای مثال، امروزه در جامعه دانشگاهی ایران، موافقان و مخالفان علوم انسانی بومی وجود دارند و نمی‌توان گفت امروزه موافقان یا مخالفان علوم انسانی در سطح نظری رایج هستند.

در رویکردهای موجود (کرنولوژیکیال و غیرکرنولوژیکیال)، علوم انسانی بومی تنها یک (در مواردی دو) گونه از رویکردهای موجود به علوم انسانی بوده و همچنین به بنیادهای فکری که متفکران ایرانی در صدد بومی کردن علوم انسانی برآمده‌اند، اشاره‌ای نشده است. از پژوهشها و آثار مکتوبی که تا حدودی مرتبط است می‌توان به پژوهش «شریعتی و مارکس» از بیات (1391) اشاره داشت که معتقد است ادبیات شریعتی تلفیقی از اسلام شیعی و اندیشه‌های مارکس است. در پژوهش دیگری با عنوان «تحلیل و نقد گفتمان هایدگری فردید» (روحانی و آقا‌حسینی، 1392)، توشه‌گیری فردید از هایدگر، از جنبه سلبی بوده و بخش ایجابی نقد غرب در دستگاه فکری فردید را حکمت انسی و عرفان ابن عربی تأمین می‌کند.

ج) روش پژوهش

پاسخ به پرسش پژوهش، نیازمند تحلیل متون است و روش پژوهش حاضر تحلیل محتوای کیفی است. جامعه پژوهش شامل سه نوع از متون است: 1) متونی که بحث از بومی، اسلامی و ایرانی کردن علوم داشته‌اند. 2) متونی که بحثی از بومی، اسلامی یا ایرانی کردن علوم نداشته‌اند، ولی رویکرد فکری آنها عین بومی، اسلامی یا ایرانی شدن علوم بوده است. 3) متونی که آبخور فکری (بنیان نظری) آنها دو مورد مذکور بوده نیز مورد بحث و مذاقه قرار گرفته‌اند تا چگونگی بومی کردن نشان داده شود، که از طریق وجوه اشتراک و افتراق رویکرد متفکران ایرانی با آبخور فکری آنان اخذ می‌شود.

با توجه به حجم انبوهی از مطالب و متون، محقق سعی کرده است بر اساس اصول منطقی، متونی برای تحلیل بر مبنای نمونه‌گیری هدفمند انتخاب کند که در چارچوب جامعه (متون) پژوهش باشد. بر همین مبنای به شناسایی رویکردهای علوم انسانی بومی و بنیادهای آن مبتنی بر طبقه‌بندی، تمایزات و تشابهات پرداخته می‌شود.

به صورت کلی می‌توان گفت پژوهش حاضر بر اساس متغیر مکان، کتابخانه‌ای و از حیث جنس داده‌ها، کیفی و به لحاظ متغیر غایت، بنیادین نظری است. از طرف دیگر از حیث ماهیت، اکتشافی-توصیفی و از حیث روش گردآوری داده‌ها، تحلیل محتوای کیفی است.

د) یافته‌های پژوهش

در ادامه سعی می‌شود بر مبنای متون مطالعه‌شده، علوم انسانی بومی یا علوم بومی در رویکرد متفکران ایرانی، بحث و چگونگی اخذ آن، کنکاش شود.

1. رویکردهای علوم انسانی بومی مبتنی بر سنت فوکویی

در سنت فوکویی، دو رویکرد ذات‌گرایانه و غیر ذات‌گرایانه در جهت بومی کردن علوم انسانی وجود دارد و در تفاسیر فوکویی از علوم انسانی، بین این دو رویکرد تفاوت وجود دارد؛ به این معنا که رویکرد ذات‌گرایانه کل علوم انسانی را محصول قدرت و دانش غربی می‌پندارد و در آن استثنا قائل نیست، ولی رویکرد غیر ذات‌گرایانه برخی از دانشها (رشته‌ها یا رویکردها) و علوم را محصول قدرت و دانش غربی می‌پندارد و می‌توان گرایشی از علوم انسانی را اخذ کرد که به محرومان و شرقی‌ها و ... کمک کند.

یک) رویکرد غیر ذات‌گرایانه

ادوارد سعید: میشل فوکو معتقد است در هر عصر یا دوره‌ای از تاریخ، ایستگاه‌ای غالب می‌شود. ایستگاه، مجموعه روابطی است که در یک عصر خاص می‌توان میان علوم یافت، به شرط آنکه این علوم را در سطح

273 \blacklozenge بررسی بنیادهای نظری علوم انسانی بومی در ایران

قاعده‌بندی‌های گفتمانی تحلیل کرد. فوکو علوم انسانی را تنها به عنوان نوعی از اپیستمه مدرن می‌پندارد و بر این ایده بنا شده که انسان ابداعی است که توسط دانشهای معین (روانشناسی، روان‌پزشکی، جامعه‌شناسی، حقوق و ...) در حدود سالهای 1800 تولید شد (فوکو، 1389: 25). در رویکرد ادوارد سعید این علوم انسانی که نوعی از اپیستمه مدرن غربی است، کشورهای غربی آن را به عنوان دانش برتر و دانش عام، وارد کشورهای شرقی و اسلامی می‌کنند. در بحث فوکو، گفتمان علوم انسانی به مثابه قدرت اعمال می‌شود؛ حکومت از طریق انضباط، مجموعه‌ای از مشاهدات و شیوه‌های کنترل رفتار را بر فرد اعمال می‌کند و بدین طریق پروژه‌های سوژه‌سازی و به انقیاد درآوردن را انجام می‌دهد. این انقیاد و بهنجارسازی (در جهت کنترل افراد مجرم یا دیوانه) توسط دانشهایی چون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، جرم‌شناسی و روان‌پزشکی اعمال می‌شود.

ادوارد سعید به تاسی از این سوژه‌سازی و به انقیاد کشیدن سوژه‌ها از طریق علوم انسانی که فوکو بحث می‌کند، مباحث استعمارگر و مستعمره را مطرح می‌کند. از طریق این انقیاد و سوژه‌سازی، استعمارگر می‌تواند مستعمره را در چنگ بگیرد؛ مستعمره دانش خود را خرافه و واهی می‌پندارد و سعی می‌کند علوم انسانی غربی (استعمارگر) را یاد بگیرد و به کار گیرد تا بتواند توسعه یابد (سعید، 1994: 8). جنس نابرابری استعمارگر و مستعمره که ادوارد سعید از آن نام می‌برد، در واقع همان نابرابری است که فوکو بین دیوانگان و عاقلان بیان می‌کند که عاقلان (از طریق علوم انسانی)، دیوانگان را در کنترل بگیرند و قدرت خود را از طرق مختلفی بر آن اعمال کنند و آنان را به بند کشند؛ این قدرت در نظریه فوکو از طریق روان‌شناسی، روان‌پزشکی و جامعه‌شناسی اعمال می‌شود. ولی در نظر سعید، قدرت غرب بر شرق از طریق شرق‌شناسی اعمال می‌شود (همان: 14). در واقع؛ سعید کل علوم انسانی را در راستای بهنجارسازی غرب بر شرق تلقی نمی‌کند، بلکه تأکید وی بر شرق‌شناسی است. همان‌طور که دانش روان‌شناسی، روان‌پزشکی و جامعه‌شناسی در پی آن‌اند که دیوانه را محکوم و راهی تیمارستان کنند و خود را نیازمند تلقی کنند؛ غرب نیز از طریق شرق‌شناسی، در پی محکوم کردن شرق است و به شرق می‌فهماند که راه درست و عقلانی را غرب می‌پیماید. سعید راه مقابله با این اعمال قدرت و استعمار را، شناخت دانش خودی می‌داند.

ب) رویکرد ذات‌گرایانه

بابی سعید¹ نیز همچون ادوارد سعید، به تاسی از فوکو معتقد است که علوم انسانی نوعی از گفتمان مدرن غرب است که به مثابه حقیقت محض تجویز می‌شود (سعید، 1394: 14) و از این طریق به کشورهای اسلامی نیز نشان می‌دهد که راه صحیح و عقلانی را غرب می‌پیماید و مدرنیته و پیشرفت جز از این راه دست‌یافتی

نخواهد بود. بابی سعید در مقابله با گفتن کمالیسم قرار می‌گیرد؛ این گفتن، تنها راه پیشرفت و مدرنیته را غربی شدن در نظر می‌گیرد. همان‌طور که فوکو معتقد بود علوم انسانی جدید به مثابه قدرت بر انسانها اعمال می‌شود و رفتار و ذهنیت آنان را شکل می‌دهد (فوکو، 1389: 26)، در نظر سعید نیز علوم انسانی جدید نیز نوعی اعمال قدرت غرب بر شرق (به ویژه اسلام) است. در واقع؛ بابی سعید به رد گفتن کمالیسم می‌پردازد و گفتن اسلامگرایی را جایگزین آن می‌کند. در گفتن اسلامگرایی، پیشرفت و بهبود وضعیت نه به مثابه غرب، بلکه بایستی از نوع بومی باشد. نمونه این بومی شدن، رویکرد و اقدامات امام خمینی است؛ که می‌توان مدرن بود، ولی غربی نبود و مدرنیته از نوع اسلامی بود. (سعید، 1379: 143)

حسین کچوئیان: کچوئیان صاحب‌نظری ایرانی است که همسو با بابی سعید و مبتنی بر سنت فوکویی، سعی در برساخت علوم انسانی بومی دارد. کچوئیان (1391) بر آن است که علوم، تابع شرایط تاریخی، اجتماعی، محیطی و غیره‌اند و می‌توان گفت که هر قوم و ملتی در برهه تاریخی دارای دانشهای خاص خود می‌باشند؛ یعنی به‌طور اعم، نگاه خاصی به جهان پیرامونی خود دارند. تولید علوم انسانی در چارچوب پیش‌فرضهای تمدنی ایرانی، با توجه به الزامات آن برای پاسخگویی به نیازهای تمدنی ایرانی را می‌توان شاکله اصلی ارتقا و تحول در علوم انسانی دانست. علوم انسانی متعارف و رایج در ایران نیز تقلید و کپی‌برداری از علوم انسانی تولید شده در غرب است که تمام پیش‌فرضهای این علوم بر مبنای فرهنگ، سنت و تاریخ غربی و مبتنی بر اپیستمه غرب است که در کشور ما مشروعیت یافته است. چنانچه در آثار فوکو، نوعی از اپیستمه مدرن و غربی دیده می‌شود. فوکو در آثار خود برای شناخت اعمال قدرت و دانش، بر غرب تمرکز می‌کند؛ به این معنا علوم انسانی مبتنی بر سنت و تاریخ غربی است. ترویج یک علم در یک نقطه به نقطه دیگر، تقلید و کپی‌برداری به معنای اعمال قدرت است و این قدرت، وابسته به شخص یا حکومت و دولت نیست، بلکه قدرت پراکنده است و از طریق علوم اشاعه داده می‌شود (فوکو، 1386: 115). کچوئیان در مقاله‌ای مبتنی بر رویکرد قدرت و مقاومت فوکویی، معتقد است که انقلاب اسلامی راهی برای مقاومت در برابر این اعمال قدرت و رهایی از وابستگی است که در پی تحقق علوم بومی بوده است (کچوئیان و زائر، 1391). این انقلاب، نقطه تعالی درک انتقادی ایرانیان نسبت به غرب است. در نگاه کچوئیان، تفکرات امام خمینی و ثمره آن یعنی انقلاب اسلامی سال 1357، نوعی از تفکرات علوم بومی و بومی احیا شده بود.

2. رویکردهای علوم انسانی بومی مبتنی بر سنت پدیدارشناسی

سنت پدیدارشناسی به دلیل رد کلیت‌اندیشی دانش و تأکید بر تفاوتها همواره مورد توجه اندیشمندان علوم انسانی بومی بوده است؛ زیرا از مهم‌ترین مفروضه‌های علوم انسانی بومی این است که بین کشورهای غربی (زادگاه علوم انسانی) و غیر غربی (واردکننده علوم انسانی) همواره تفاوت‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی وجود دارد و این تفاوت‌های انسانی لازمه علوم انسانی متفاوت است؛ کسی همانند شبستری آن را

275 **بررسی بنیانهای نظری علوم انسانی بومی در ایران**

می‌پذیرد و از طریق این رویکرد به جامعه بومی می‌اندیشد، اما متفکری همچون فردید از این رویکرد بهره می‌گیرد تا علوم انسانی موجود را رد کند و علوم بومی در جای آن بنشانند. لذا از پدیدارشناسی برای رد علوم انسانی استفاده می‌کند تا به عرفان اسلامی و اندیشه‌های سهروردی و صدرایی بپیوندد.

سید احمد فردید (1289-1373): این فیلسوف ایرانی رویکردش را با نقد نگاه هایدگر از فلسفه شروع می‌کند. وی معتقد است دوران طاغوتی فلسفه غرب با سقراط آغاز می‌شود و در دوره تکنولوژی مبتنی بر فلسفه تحلیلی و پوزیتیویستی به اوج می‌رسد. تکنولوژی و روش پوزیتیویستی نوعی از تفکر فلسفی متافیزیکی است که بر نفس اماره تأکید دارد و نفس مطمئنه را که بنیاد اسلام است، مذموم می‌شمارد و این، یادآور نگرش ضد مدرنیست هایدگر است که ریشه اصلی بی‌خانمانی غلبه تفکر یونانی و غرب به طور کلی است. غرب، شیوه نگاه و اندیشیدن است که از فلسفه شروع شد و تکنولوژی و مدرنیته، محصول همین نگاه فلسفی یونانی بود (هایدگر، 1972؛ نقل از: داوری اردکانی، 1363: 104). به باور فردید؛ حساب علم و تکنیک و ادب، از قهر و سیاست استکباری و فساد و فحشای غرب تفکیک پذیر نیست؛ چون غرب، حقیقت خوب و بد ندارد، بلکه یک کل است.

فردید به تاسی از هایدگر (1951) بر زیستن و سکونت علم تأکید دارد. در نظر هایدگر، سکونت گزیدن به معنای اقامت داشتن و حضور داشتن نیست؛ زیرا در هر مسکنی، سکونت گزیدن روی نمی‌دهد. سکونت، کیفیتی است که انسان تنها از طریق ساختن به آن دست می‌یابد، ولی نه هر ساختنی و نه هر حضوری. در واقع؛ هایدگر در مباحث سکونت گزیدن، تفکر درباره مکان را دستور کار خود قرار داده است که رویکردی برای تدقیق در احوال مردم و دنیای آنهاست. سکونت، همان در جهان بودگی است. «انسان بودن؛ یعنی همچون میرنده‌ای بر روی زمین بودن؛ یعنی سکونت داشتن» (شار، 1389: 31). در واقع؛ در سکنی گزیدن، نگرش ابزاری به همه امور طبیعی و انسانی برچیده خواهد شد؛ به طوری که هایدگر به هنر و شعر به مثابه راه حل نهایی نگاه می‌کند؛ زیرا شعر، اشیا و انسان را ابزاری نمی‌کند (همان: 35-34). فردید از معنای سکونت هایدگر (1951) استفاده می‌کند و سکونت را سنت تاریخی و دینی می‌جوید. در واقع؛ ریشه را در اسلام می‌جوید. شاید بتوان اختلاف وی با هایدگر را در راه حلی دانست که می‌جوید؛ هایدگر شعر را راه نجات می‌پندارد، ولی فردید راه حل را در بازگشت به فرهنگ ایرانی و اسلامی می‌جوید.

مجتهد شبستری: شبستری همسو با پدیدارشناسانی همچون هایدگر و گادامر، معتقد است نمی‌توان جدا از آن بستر، انسان را فرض گرفت (مجتهد شبستری، 1380). چنانچه پدیدارشناسی بر آن است که ما همواره نسبت به ماده‌ای اندیشه می‌کنیم؛ زیرا اندیشه تهی و بدون ماده وجود ندارد؛ یعنی اندیشه به این دلیل هست که چیزی هست که ما در خصوص آن اندیشه می‌کنیم و آن چیز هست، چون ما اندیشه می‌کنیم. به عبارتی؛ آگاهی و اندیشه ما همواره نیت‌مند و دارای حیث التفاتی است. اندیشه ما در خصوص چیزها همواره بیانگر حقیقت آن چیزها نیست، بلکه حقیقت در خود حقیقت است که ممکن است در پدیداری که

با اندیشه‌هایمان در پی کشف آنیم، به آن دست یابیم (هوسرل،¹ 2002: 34). پدیدارهایی که هوسرل از آن بحث می‌کند، در افق خاصی دیده می‌شوند؛ هر حقیقتی غباری از افقها بر آن نشسته و از هر افقی پدیده‌ها به نحوی دیده و نگریسته می‌شوند. در نظر هوسرل، با تقلیل و در پراوتر گذاشتن یا حذف لایه‌های تاریخی از پدیدارها می‌توان به حقیقت دست یافت؛ ولی هایدگر معتقد نیست که ما از طرق مختلف (از جمله در پراوتر گذاشتن که هوسرل به آن تأکید داشت) می‌توانیم این غبار تاریخی و فرهنگی را از میان برداریم؛ زیرا در دیدگاه وی، انسانها «هستی در جهان یا دازاین» اند یا به عبارتی؛ انسانها جزئی از جهان‌اند و قادر نیستند از بافت خود (غبارهای تاریخی و فرهنگی) جدا شوند و ذهنیت بی‌طرف داشته باشند. بنابر این، در نظر هایدگر انسانها همواره تفسیرگرند و تفسیری ارائه می‌دهند که وابسته به فرهنگ خودی است که ناقص و ناکامل است. بنابر این، دال مرکزی ایده هایدگر، بستر تاریخی و فرهنگی است (هایدگر، 1397). شبستری به تاسی از هایدگر و گادامر معتقد است که هر گونه فهم و تفسیری از یک دیدگاه، با یک پیش‌فرض یا پیش‌فهم صورت می‌گیرد. بنابر این، معنای متن برای انسانها متفاوت می‌شود (مجهد شبستری، 1394). چنانچه گادامر در مهم‌ترین کتاب خود (حقیقت و روش)، این اندیشه هایدگر را پذیرفت که حقیقت مطلق را نمی‌توان کشف کرد و تفحص برای کشف آن منتهی به نااندیشیدن می‌شود. اما گادامر علوم انسانی را در این مبحث پیش کشید و روی علوم طبیعی و تجربی به نااندیشیدن مبادرت نورزید. بر همین مبنا، شبستری رویکرد خود را وامدار پدیدارشناسی گادامر می‌داند؛ زیرا وی معتقد است علوم انسانی بومی همان تغییر در فهم علوم اسلامی بر مبنای علوم انسانی است نه بالعکس. به عبارتی؛ شبستری از علوم دفاع می‌کند که هم اسلامی و انسانی باشد (مجهد شبستری، 1380). ولی این روابط اسلام و انسان یک‌جانبه است؛ اسلام باید تغییر یابد تا انسانی شود؛ یعنی علوم اسلامی، انسانی شود.

داریوش شایگان: شایگان (1378) معتقد است علوم انسانی موجود، در تداوم حرکت خود هیچ چیز را ثابت و پایدار باقی نمی‌گذارد؛ که وی آن را نهیلیسم می‌نامد. هایدگر (1384) فلسفه را در بستر تاریخی غربی می‌پندارد؛ چنانچه در مقاله «پایان فلسفه»، دانش را مبنایی غربی می‌پندارد؛ دانش متافیزیکی از افلاطون تا امروزه بر دنیا سایه افکنده و دنیای فناوری امروزین را برگرفته از همان دانش غربی می‌پندارد. از نظر هایدگر، تاریخ 2500 ساله دانش غرب، تاریخ عقلت از وجود و توجه بیهوده به موجود و ماوراءالطبیعه است و تمام مشکل غرب، دوری از همین وجود دانسته می‌شود و از همین جاست که ایده گذر از متافیزیکی که از زمان سقراط آغاز شده را در سر می‌پرورانند. از همین رو، شایگان در کتاب «آسیا در برابر غرب» (1396) می‌گوید: نهیلیسم مهم‌ترین ویژگی تمدن غرب مدرن است که با نفی حق به منظور اثبات دنیا شروع می‌شود، ولی سرانجام خودش به نفی دنیا و به پوچی محض تبدیل می‌شود که همین شالوده تفکر

علوم انسانی موجود است. در این علوم، عقل بشری جایگزین وحی الهی می‌شود. لذا شایگان، علوم انسانی موجود را انحطاط غرب می‌پندارد که بحران معنویت و انسانیت در غرب و ترویج تفکر تکنیکی است. این در حالی است که در شرق، ایمان و شهود و وحی، مبنای علوم است.

3. رویکردهای علوم انسانی بومی مبتنی بر رویکرد فرانکفورتی

مهم‌ترین صاحب‌نظران مکتب فرانکفورت عبارتند از: ماکس هورکهایمر¹، یورگن هابرماس²، تئودور آدورنو³، والتر بنیامین⁴ و هربرت مارکوزه⁵. وجوهی از این سنت فکری در همه نظریه‌پردازان آن مشترک است و برخی از متفکران علوم انسانی بومی این وجوه مشترک را از مکتب فرانکفورت اخذ کرده‌اند. ولی از بین نظریه‌پردازان این نحله فکری، هابرماس در ایران بیش از سایرین مورد توجه علوم انسانی بومی قرار گرفته است. این نظریه‌پردازان تا حدود زیادی تحت تأثیر مارکس قرار دارند، هر چند به خود مارکس نیز منتقد شده‌اند. طبق گفته‌های مارکس، با پیشرفت جوامع سرمایه‌داری، طبقه متوسط ضعیف شده و شکاف طبقاتی افزون می‌شود و کارگران به آگاهی طبقاتی می‌رسند. اما با تداوم سرمایه‌داری، نه تنها کارگران به آگاهی طبقاتی نرسیدند، بلکه مصرف‌زده و شی‌واره شده‌اند. حال مکتب فرانکفورت جویای علل و توصیف این وضعیت و در پی رهایی از این شرایط است؛ چنانچه در توصیف این وضعیت به مفاهیمی چون: «توده‌ای شدن مردم»، «توده‌ای شدن رسانه‌ها» و «صنعت فرهنگ» اشاره می‌کند.

علی شریعتی: وی تحت تأثیر جریانها و پارادایم نظریه‌پردازی مارکسیسم ضد سرمایه‌داری قرار گرفت و اغلب مقوله‌های مارکسیسم از جمله: از خودبیگانگی، کارگر، سرمایه‌داری، انسان، برابری و ... را از مارکسیسم و مکاتب فرانکفورت به صورت آگاهانه یا ناخودآگاهانه اتخاذ کرد (شریعتی، 1361: 145) و این ادبیات را در بستر ایرانی و اسلامی به مبارزه کشاند. شاید شریعتی آگاهانه و به صورت مستقیم اندیشه هابرماس را اتخاذ نکرده و حتی اغلب آثار هابرماس را نخوانده باشد، ولی سیر فکری مشترکی در بین آنها مشهود است. دو نوع عقلانیت در مبنای اندیشه هابرماس (1984) که شامل عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارتباطی است، در زبان شریعتی به دو نوع عقل حسابگری و عقل فداکاری اسم برده می‌شود (شریعتی، 1361؛ همو، 1368). شریعتی همانند هابرماس (1984) با نقد وضعیت جامعه مدرن و سرمایه‌داری غربی شروع می‌کند و همانند وی به غلبه عقلانیت ابزاری و تکنولوژیکی در جوامع غربی معتقد است و ریشه بحران غرب را در آن می‌جوید و رویکردهای موجود در غرب را از جمله مارکسیسم، به نقد می‌کشد و در مارکسیسم بازبینی می‌کند. شریعتی همانند هابرماس (1984) معتقد است علوم انسانی غربی توسعه نامتوازنی دارد که به نامتوازنی در ابعاد

1. Max Horkheimer
2. Jurgen Habermas
3. Theodore W. Adorno
4. Walter Benjamin
5. Herbert Marcuse

جامعه غربی منجر شده و این نامتوازی، عامل انحطاط اخلاق، نابرابری، عدالت و آزادی شده است. هابرماس (1984) راه حل آن را در تقویت عقلانیت ارتباطی و شریعتی راه حل را در اخلاق دینی و سنتی می‌پندارد.

لذا به طور کلی شریعتی از همان ادبیات مارکسیستی و به ویژه مکاتب فرانکفورتی، جهان اجتماعی را می‌فهمد و با نقدی که مکتب فرانکفورت به جهان اجتماعی دارد همصداست و راه حل را در بازگشت به خویش ایرانی - اسلامی می‌پندارد.

جلال آل احمد: همچنان که فرانکفورتی‌ها به ویژه مارکوزه (1969: 5) معتقد است تکنولوژی در ذات خود مسئله نیست و می‌توان آن را برای بهبود و پیشرفت جامعه به کار بست، آل احمد نیز بر همین مبنا معتقد است فنون و تکنولوژیکی غرب را می‌توانیم و باید اخذ کنیم، ولی از اخذ علوم انسانی امتناع می‌کند و تنها مطالعه علوم انسانی را پیشنهاد می‌دهد. وی معتقد است نه اینکه تحت تأثیر علوم انسانی، ایرانیت را بسازیم؛ بلکه به این دلیل که غرب و تکنولوژی آن را بشناسیم و از چاه‌دانی که غرب در آن غرق شده است، دوری گزینیم. تأثیر جلال از این رو از مکتب فرانکفورت است که عقلانیت ابزاری را که بر علوم فنی و طبیعی موجود در غرب وجود دارد برای ایران نیز می‌پذیرد، ولی این عقلانیت از آنجا که بر علوم انسانی سیطره پیدا کرده (مارکوزه، 1941) از آن گریزان است. در واقع؛ جلال، علوم انسانی را علومی غربی می‌پندارد که به خود غرب منتقد است؛ همان نقدی که مکتب فرانکفورت به مدرنیته غربی داشته است. بر همین مبنا، وی نظریه پردازانی همچون: هایدگر، کامو، مارکس و غیره را که تفکرات ضد سرمایه‌داری، ضد مدرنیسم یا ضد غرب دارند، می‌ستاید. (آل احمد، 1357: 59)

آل احمد، غرب‌زدگی را محصول دورانی می‌داند که مصرف‌کننده علوم انسانی و فنی و تکنولوژی هستیم و وقتی علوم تکنولوژیکی را اخذ کردیم و ایران را تکنولوژیکی کردیم، آن وقت تکنولوژی‌زده هستیم. اینجاست که می‌توان خوانشی هابرماسی به طور خاص و مکتب فرانکفورتی به طور عام از آل احمد داشت؛ زیرا این قضیه کلی در هر دو نظریه پرداز مشترک است که علوم انسانی وجهی انتقادی و غیر ابزاری دارد و از غلتیدن در ماشین و تکنولوژی جلوگیری می‌کند. جلال همانند هابرماس ما را ناگزیر از عقلانیت تکنولوژیکی می‌پندارد. ما محکوم به تکنولوژی هستیم؛ ولی آنچه جلال از هابرماس اخذ کرده، به قول خودش «طرز برخورد با این تکنولوژی است» (آل احمد، 1380: 27). در واقع؛ انسان نه محصول تکنولوژی نیست، بلکه تکنولوژی ساخته دست انسان است و انسان نباید در بند آن باشد و گرفتارش شود؛ زیرا تکنولوژی وسیله است و هدف نیست. لذا باید در اختیار انسان باشد (همان: 119-118). آل احمد راه کنترل این تکنولوژی را علوم انسانی بومی می‌پندارد که بیشتر رنگ و بوی ملی و مذهبی دارد.

279 ❖ بررسی بنیادهای نظری علوم انسانی بومی در ایران

امین قانعی راد: قانعی راد بر مبنای رویکرد هابرماسی (1984) از سه نوع علاقه شناختی، ارتباطی، سلطه‌گری و رهایی‌بخشی نام می‌برد که منبع سه نوع دانش مختلف تکنیکی، ارتباطی و انتقادی است. علاقه سلطه‌گری که مبتنی بر عقلانیت ابزاری است و کار، نمونه بارز آن است، گرایش پوزیتیویستی، فنی و مهندسی بر آن استوار است و این دانش جهانی است؛ لذا بومی کردن آن غیر ممکن است؛ زیرا انسان ذاتاً علاقه‌مند به تسلط و قدرت است و از آنجا که این دانش، تسلط انسان بر طبیعت را کنکاش می‌کند، نمی‌توان این قدرت و تسلط انسانی را بومی کرد. اما دانش ارتباطی و دانش انتقادی، شیوه‌ای است که انسانها کنش یکدیگر را تفسیر و یکدیگر را درک می‌کنند. این نوع از دانش، وابسته به بستر و موقعیت است و بایستی بومی باشد. بنابر این، در نظر قانعی راد، دانش فنی و پوزیتیویستی را نمی‌توان بومی کرد، اما رویکردهای علوم انسانی تفسیری را می‌توان بومی کرد. دانش بومی مبتنی بر زبان و تفهم و کنش متقابل است که اغلب در قالب ارزشها، هنجارها، مراسم و مناسک وجود دارند و نمی‌توان آن را جهانی یا عام تلقی کرد، بلکه در هر جامعه‌ای متفاوت است.

4. رویکردهای علوم انسانی بومی مبتنی بر رویکرد هگلی

گئورگ ویلهلم فریدریش (1770-1831 م) فیلسوف ایده‌آلیسم آلمانی و تاریخ‌نویسی است که دو دوره فکری در طول زندگی وی هویدا است. هگل تا سال 1807 را می‌توان هگل جوان یا هگل لیبرالی نامید که از افراد در مقابل دولت دفاع می‌کند. دوره دوم فکری وی، مقابل دوره اول خودش قرار می‌گیرد که بر دولت در مقابل فرد ارجحیت می‌دهد. ولی به صورت کلی آنچه مورد توجه نظریه‌پردازان بومی‌سازی قرار گرفته است، بر دوره دوم فکری (هگل متأخر) است و بیشتر بُعد سیاسی و تاریخی دارد.

سید جواد طباطبایی: «وزارت علوم باید متولی حفظ و ترویج زبان و فرهنگ کشوری باشد که آن وزارتخانه بخشی از حکومت آن است. در این دهه اخیر که شعار بومی‌سازی علم در این سرزمین خواب از چشم دانشمندانی که بسیاری از آنان حتی زبان ملی را درست نمی‌توانند بنویسند، ربوده است.» (طباطبایی، 1395)

این بخشی از متن نامه‌ای است که طباطبایی برای وزارت علوم، تحقیقات و فناوری نوشته و در فصلنامه ایرانشهر (1395) چاپ شده است. آنچه از این متن حاصل می‌شود، اهمیت به زبان فارسی به عنوان زبان ملت و دولت و همچنین رد هر گونه زبان دیگر به عنوان زبان ایرانی است. همچنین از متن طباطبایی فی‌البداهه به ذهن می‌رسد که به تبعیت از هگل (1379)، مخاطبش - دولت - را سرزنش کرده که خواسته‌های مردم را نادیده انگاشته است. چنانچه هگل همانند لیبرالیست‌ها می‌پذیرد که در جامعه مدنی، افراد در پی منافع شخصی، خواسته‌ها و تمایلات خودند؛ ولی از طرف دیگر، باعث وابستگی افراد به یکدیگر و فقر می‌شوند. لذا جمع بین منافع فردی و جمعی را نه از اقتصاد، بلکه از دولت می‌توان انتظار داشت. دولت در نظر هگل،

تجسم‌کننده خیر عمومی¹ است و علاوه بر تأمین امنیت، محافظت از خیر عمومی را نیز بر عهده دارد. بر همین مبنا، در همین متن نامه طباطبایی (1395) اثری از «آزادی» و «فردیت» نیست، بلکه ادبیات وی حول محور «وحدت ملی»، «دولت ملی»، «مصالح ملی» و «مصلحت عمومی» می‌چرخد. بنابر این، طباطبایی همانند هگل (1379) دولت را مظهر خیر عمومی تلقی کرده و بر مبنای متن مذکور، آن را نوعی تخطی از خیر عمومی تلقی می‌کند. در واقع؛ نقد طباطبایی تنها متوجه دولت فعلی و وضعیت تفکر در ایران امروز نیست، بلکه تنها یکی از شرایط امتناع تفکر در ایران است. امتناع تفکر از نظر تاریخی با ورود اسلام به ایران آغاز شد. در دوره‌ای به دلیل چیزگی ترکان سلجوقی و در زمان دیگر به دلیل یورش مغولان و حاکم شدن تصوف و قشری‌گری ادامه یافت (طباطبایی، 1374: 12-7). وی هرچند معتقد است که عصر زرین فرهنگ ایرانی برای همیشه به پایان رسیده، اما بر این باور است که شرایط امکان‌سازندگی تمدن ایرانی به پایان نرسیده است (طباطبایی، 1382). راه برون‌رفت، اندیشیدن به انحطاط و شرایط امتناع تفکر است. وی به تبعیت از هگل (1379: 304) معتقد است روح زمان در دوره قبل از اسلام و دوران هخامنشی، برتر بوده و ارجحیت داشته، ولی از ایران رخت بر بسته است. باید این سنت احیا شود و بر مبنای آن، مدرنیته ایرانی را بنا نهاد. (طباطبایی، 1382؛ همو، 1372: 12)

میرزا آقاخان کرمانی: کرمانی (1387) همانند هگل (1379: 310-300) معتقد است برای پیشرفت و امنیت اخلاقی کشور باید به تاریخ خود رجوع کرد؛ زیرا تمام پیشرفتهای در دل سنت نهفته است. وی معتقد است ملتی که به گذشته تاریخی خود بازنگردد، دچار فقر است و منجر به انحلال اخلاقی می‌شود. در تاریخ ایران می‌توان منابع و آثاری مطلوبی را یافت و امروزه آن را بازخوانی کرد و پیشرفتهای و توسعه‌ها را از دل آنان یافت. چنانچه در تاریخ کهن ایرانیان، اهمیت به آزادی و عدالت و مردم در سطح ملی وافر بوده است. نمی‌توان به پیشرفت رسید، مگر آنکه تاریخ و سنت خود را بازخوانی کرد.

5. رویکردهای علوم انسانی بومی مبتنی بر سنت پوپری

عبدالکریم سروش: سروش، متفکر ایرانی، به تأسی از پوپر² (1368)، تمام معرفتهای بشری از جمله علم را خطاپذیر و فرضی می‌پندارد. وی حتی کتاب آسمانی مسلمانان (قرآن) را نه تنها محصول شرایط تاریخی خاصی می‌پندارد که در بستر آن شکل گرفته و برآمده از «ذهن پیامبر اسلام» و «تمام محدودیتهای بشری» اوست (سروش، 1387: 11-4؛ سروش، 1385). او در مقاله «طوطی و زنبور» بیان می‌کند که «رسول خدا در امر دریافت وحی، همچون طوطی نیست که سخنان خدا را عیناً بازتاب دهد، بلکه او چون زنبور است که گرده معرفت را از طریق تجربه دینی گرفته و متناسب با نیازهای زمان خودش در آن دخل و تصرف می‌کند و به

1. Public Good
2. Karl Popper

281 \blacklozenge بررسی بنیانهای نظری علوم انسانی بومی در ایران

این نتیجه می‌رسد که فهم انسان از امور نیز فرهنگی و تاریخی است (سروش، 1387). همچنین در کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» بر آن است که همیشه قرائنها و برداشتهای متفاوتی از اسلام وجود داشته است. هیچ کس نمی‌تواند منکر این کثرت در قرائت شود؛ لذا معرفت دینی، معرفتی بشری، ناقص و محتاج نوسازی است (سروش، 1367)؛ زیرا به تأسی از پوپر (1368) معتقد است غبارهای فرهنگی و تاریخی همواره بر پدیده‌ها نشسته‌اند و مانع از کشف حقایق توسط انسان می‌شوند و لذا با قرائنها و برداشتهای ناقصی همراه است. وی همسو با پوپر (1368) معتقد بود می‌توان این غبار تاریخی و فرهنگی را برداشت و به کُنه حقیقت رسید، ولی دستیابی به آن نیازمند نقّادی است. همان‌طور که رویکرد پوپر معروف به «عقلانیت انتقادی»¹ است، نقّادی برای سروش نیز نقش محوری دارد و نقد را بر خدا ارجحیت می‌دهد و معتقد است حتی خدا بر خود نقد را جایز می‌شمارد. (سروش، 1384)

سروش برای رسیدن به کُنه حقیقت، به تأسی از پوپر (1394) بر رویکرد حداکثری رئالیسم و راسیونالیسم نقد می‌کند. وی از یک سو پوزیتیویست‌ها را به دلایلی همچون: تأیید کامل یک فرضیه با آزمون آن، کلیت‌اندیشی و غیر انتقادی بودن آن نقد می‌کند و از سوی دیگر، بر رویکرد عقلانیت‌گرایی محض منتقد است و فیلسوفان اسلامی را نیز نقد می‌کند که بر خلاف آنچه در غرب اندیشمندانی چون کانت، هیوم، دکارت و بسیاری دیگر بر محدودیتهای عقل واقف‌اند، فیلسوفان مسلمان کوشش رسایی نکرده‌اند و تنها عارفان (همچون غزالی و مولوی و...) از موضع عشق به نقد عقل پرداخته‌اند (سروش، 1384). سروش از این لحاظ به عارفان قرابت نزدیکی دارد. در واقع؛ سروش از عقلانیت انتقادی پوپر، پوپر عرفانی ساخته است.

علی پایا (متولد 1332): فیلسوف ایرانی و از روشنفکران دینی معاصر است. وی با رد الگوهای پوزیتیویستی، پدیدارشناسی و سنت فوکویی، معتقد است تقویت این رویکردها موجب فقر دستاوردهای علمی در علوم انسانی موجود در ایران شده‌اند؛ زیرا این رویکردها همواره شواهدی در تأیید خود دارند، اما هیچ بینه‌ای نمی‌تواند آنها را باطل کند؛ یعنی از آنچه پوپر (1368) شرط علم را ابطال‌پذیری می‌نامید، میرآیند و به عبارتی؛ ابطال‌پذیر نیستند (پایا و همکاران، 1394: 192). در نظر پایا، علوم انسانی دارای دو وجه علمی و تکنولوژیک است؛ وجه علمی آن در پی شناختی عینی از واقعیت انسان و جامعه انسانی است. اهمیت عینی بودن شناخت علوم انسانی در آن است که فاعلان شناسایی را به خود واقعیت و نه به تصاویر تحریف شده از آن، رهنمون می‌شود (پایا، 2011). لذا شناخت عینی مستقل از اشخاص و ذهنیات آنان با تأثیرات محیطی و فرهنگی است، اما همواره به تأسی از کارل پوپر (1394) معتقد است که این شناخت عینی، آلوده به فرهنگ و ایدئولوژی و... است و این غبارها از عینیت آن می‌کاهند؛ اما با نقّادی می‌توان به این عینیت دست یافت و غبارها را برداشت.

اما وجه تکنولوژیکی علوم انسانی را می‌توان بومی کرد؛ زیرا در نظر پایا، هدف تکنولوژی دستیابی به شناخت حقیقی و عینی از واقعیت نیست که در نظر وی تفاوت‌های فرهنگی، ایدئولوژیکی، مذهبی نیز رد پای خود را در تکنولوژی‌ها بر جای می‌گذارند. نقش و نگاری که بر گلیم‌های ایرانی ظاهر می‌شود، با گلیم موجود در مکزیک متفاوت است. بنابر این، پایا سعی می‌کند با دو وجهی نشان دادن علوم انسانی، نظریه کارل پوپر را با فرهنگ و سنت ایرانی-اسلامی ترکیب کند.

6. صاحب‌نظران علوم بومی مبتنی بر سنت سهروردی

شهاب‌الدین یحیی سهروردی: ملقب به شهاب‌الدین و شیخ اشراق (549-587 ق / 1154-1191 م)، از متفکران ایرانی و بنیانگذار مکتب اشراق است و خودش رویکرد فکری‌اش را حکمت اشراقی می‌نامد. اشراق به معنای درخشندگی و برآمدن آفتاب است و در سراسر نظریه‌های وی بحث از نور و روشنایی است. ظهور و مبدء این نور از «نور الانوار یا مشرق الانوار» است که همان علم الهی است که پرتوی از آن به نام عقل، از مشرق نورانیت بر کل وجود اهل اشراق نازل و الهام می‌شود. نور را نمی‌توان با کمک چیز دیگر و نسبت به آن تعریف کرد؛ زیرا تمام اشیا با نور آشکار می‌شوند و طبعاً باید با نور تعریف شوند. «نور الانوار» همان وجود مطلق است و تمام موجودات، وجود خود را از این منبع کسب کرده‌اند و جهان هستی چیزی جز مراتب و درجات گوناگون روشنایی و تاریکی نیست. به همین دلیل سلسله‌مراتب موجودات بستگی به درجه نزدیکی آنها با «نور الانوار» دارد؛ یعنی به میزان درجه «اشراق» و نوری که از نور الانوار به آنها می‌رسد. لذا اشراق، شهود، تجلی و ظهور عالم وجود در نفس ناطقه است.

گفتنی است که جلوه‌های معرفت هستی تنها از طریق سیر و سلوک عرفانی یا تطهیر قلب یا تصفیه باطن به دست نمی‌آید، بلکه در کنار این فلسفه قدسی، فلسفه استدلالی نیز شرط لازم است. در واقع؛ فلسفه استدلالی در نظر سهروردی بحث در خصوص فرهنگها، حیات اجتماعی و طبیعیات را شامل می‌شود (شیرازی، 1383: 25). به عبارتی؛ مبنای کار در فلسفه استدلالی، تعقل و استدلال است بی‌آنکه برای استدلال‌کننده آنچه در صدد اثبات آن است، باور شده باشد و به همین سبب، بحث و استدلال صرف، موجب خوشبختی انسان نمی‌شود. ولی در حکمت اشراقی (فلسفه قدسی)، ابتدا حکیم شهود می‌کند و سپس برای اثبات آن به دیگران، به بحث و استدلال می‌پردازد، و گرنه موضوع برای خود او اثبات شده است. در واقع؛ استفاده سهروردی از فلسفه استدلالی از این روست که ذهن مخاطب را آماده پذیرش عقاید خود کند (محمدی، 1377: 100). بنابر این، فلسفه قدسی در ساحتی و رای ساحت بحث و استدلال و براهین نظری قرار دارد؛ ولی بدون علم نظر و حکمت نظری هم به دست نمی‌آید.

سهروردی خود را پیرو رویکرد هرمسی می‌شناسد که به دو شاخه ایرانی و یونانی تقسیم شده است و وی دوباره آن دو شاخه را پیوند می‌زند. رویکرد ایران باستانی تا زمان کیخسرو حاکم بوده و سهروردی

283 ◆ بررسی بنیانهای نظری علوم انسانی بومی در ایران

خود اقرار می‌کند که تحت تأثیر آن قرار گرفته است. همچنین بعد از آن نیز بایزید بسطامی رویکرد ایرانی را اسلامیزه کرده و توسط منصور حلاج و خرقانی ادامه داده شده است. از این لحاظ می‌توان گفت سنت سهروردی ایرانی و اسلامی است. اما این تنها یک بُعد از سنت سهروردی است و بعد دیگر آن تحت تأثیر فلسفه یونانی قرار گرفته است که موجب کشف حقیقت و سعادت آدمی نمی‌شود. در رویکرد اشراقی، انسان ابتدا شهود و سیر و سلوک عرفانی را می‌پیماید و برای اثبات آن به دیگران به فلسفه استدلالی (فلسفه غربی) می‌پردازد.

سید حسین نصر: نصر در کتاب «تایز به علوم قدسی»، چنانچه از عنوان آن برمی‌آید، علوم انسانی امروزی را دانشی غربی می‌پندارد. به عبارتی؛ این علوم از حیث مفروضات، ماهیت، روشها و قالبها کاملاً با علم پیش از رنسانس متفاوت است و از منظر فلسفی نیز به نحوی اساسی با همه این علوم سنتی تفاوت دارد. علم جدید همزمان با طغیان فلسفه بر ضد وحی و جهان‌نگری دینی زاده شد. این علوم بر نگرش فلسفی خاصی مبتنی است که طبق آن، عوامل جهان مادی منقطع از قدرت خداوند عمل می‌کند. در اثر مذکور، سید حسین در جستجوی علوم قدسی است. در واقع؛ علوم قدسی دارای دو معناست: یک معنای آن عرفان است و معنای دوم آن علوم سنتی مبتنی بر اصول مابعدالطبیعی که کاربرد آن در حوزه عالم طبیعت و عالم انسان است که در هر دو معنای آن، علوم انسانی رایج به معنای امروزی دیده نمی‌شود. در واقع؛ این علوم قدسی را شاید نتوان معادل تصوف در اندیشه سهروردی تلقی کرد، ولی هر دو رویکرد، منشأ سنت و بنیادهای اسلامی دارند. نکته قابل توجه آن است که نصر نه مخالف هر نوع پژوهش و آثاری، بلکه مخالف آثار و پژوهشهایی است که رویکرد اسلامی و ایرانی را پذیرا نباشند یا منتقد آن باشند. وی «عقل استدلالی» و «فلسفه ذوقی کشفی» مد نظر سهروردی را راه علاج علوم انسانی خودبنیاد جهان غرب می‌پندارد. (نصر، 1393)

7. صاحب‌نظران علوم بومی مبتنی بر سنت صدرایی (حکمت متعالیه)

صدرالدین محمد شیرازی: مشهور به ملاصدرا و صدرالمتألهین (1045-980 ق) فیلسوف ایرانی که با استفاده از روشهای عقلی و نقلی (علوم وحیانی) و علوم کشف و شهودی، مبانی فکری خود را بنا کرده است. این سنت فکری به حکمت متعالیه نیز مشهور است. متعالیه به معنای آگاهی و دانشی است مشتمل بر اسرار و حقایق برگرفته از منابع حکمت الهی که فهم آنها فراتر از عقل است. این منابع شامل قرآن، حدیث، کلام، عرفان و فلسفه‌های پیشین و روش آن ترکیبی از معرفت قرآنی و عرفانی و شهودی است. صدرالمتألهین معتقد است که سفرهای عقلانی از سلوکه‌های عرفانی جدایی‌پذیر نیست و هر دو به یاری همدیگر و با هم به کشف حقیقت نایل می‌شوند؛ لذا ترکیب و هماهنگی میان عرفان و فلسفه را حکمت متعالیه خوانده است.

ملاصدرا به تبعیت از ابن عربی، ادراکات عقلی را شامل دو نوع ضروری و غیر ضروری می‌پنداشت. ادراکات غیر ضروری شامل حواس پنج‌گانه انسان است که امروزه علوم انسانی تجربی بر مبنای آن استوار است و ادراکات ضروری شامل عقل و احکام الهی است. خداوند ادراکات غیر ضروری را خادم ادراکات ضروری (عقل) و در نهایت، عقل را نیز بر اساس متابعت از دستورات الهی قرار داده است. عقل در مرحله‌ای بالاتر از تجربه (حواس پنج‌گانه) قرار دارد و تنها زمانی دچار خطا می‌شود که از دستورات الهی (آیات و روایات) سرپیچی کند. همچنین یکی از ویژگی‌های برتر عقل آن است که به فقر و نیاز ذاتی خود آگاه است و واقف است که اموری توسط خداوند خلق شده که عقل از کشف آن ناتوان است و ورای عقل قرار دارد. حداقل بخشی از حقایق یا مرحله‌ای از حقیقت وجود دارد که عقل از دستیابی به آن محروم است و برای وصول به آن باید شیوه‌های دیگر را به کار بست. لذا در دیدگاه صدرا، عقل از یک سو درک حقایق را در صورتی که با استشهاد از قرآن باشد، پذیراست و اثبات شریعت را برای عقل ممکن می‌شمارد؛ ولی همواره محدودیتها و ناتوانایی‌های عقل را نیز می‌پذیرد. این ناتوانی‌ها در ساحت عرفان و شناخت شهودی جایگزین می‌شود (صدرالمتألهین، 1366: 222)؛ به طوری که ملأصدرا در کتاب مشهور «سفار» بیش از هزار بار به قرآن ارجاع می‌دهد. سراسر نوشته‌های وی ارجاع به قرآن، آیات و روایات است و سعی او همواره در تطبیق مبانی شرع با براهین عقلی بوده است.

در این سنت فکری، اندیشمندان زیادی همچون: امام خمینی، مصباح یزدی، علامه طباطبایی، مرتضی مطهری، جوادی آملی، پارسانیا و ... وجود دارند که در ظرفیت بحث و بررسی پژوهش حاضر نمی‌گنجند.

هـ) بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه از یافته‌های پژوهش حاصل شد، بومی کردن علوم با دو شیوه «نقد ایجابی از علوم انسانی»¹ و «نقد سلبی از علوم انسانی» در نزد متفکران ایرانی محقق شده است. در هر دو رویکرد، متفکران با علوم انسانی گلاویز شده‌اند.

نقد ایجابی از علوم انسانی: نقطه آغازین بومی کردن علوم انسانی مبتنی بر این پارادایم، آنجاست که ابتدا انتقادات و خلأهایی را که سنت آبخور فکری آنان از سایر رویکردهای علوم انسانی داشته است، شناسایی کرده‌اند. به عبارتی؛ آنان یک رویکرد از علوم انسانی را پذیرفته‌اند و بر مبنای همان رویکرد، سایر

1. نقد یعنی تمییز و تشخیص درست از نادرست؛ سلب یعنی نفی و منفی کردن؛ ایجاب یعنی اثبات و مثبت کردن. اگر کسی در روند نقد، فقط عیوب و نقاط منفی یک امر را بیان داشت، او نقد سلبی کرده است؛ اما اگر هم عیوب و نقاط منفی را بیان داشت و هم خوبی‌ها و نقاط مثبت را برشمرد و هدفش تقویت مثبتها و رفع عیبها بود، او نقد ایجابی کرده است.

285 بررسی بنیانهای نظری علوم انسانی بومی در ایران

رویکردهای علوم انسانی را نقد می‌کنند و سپس دانش بومی را در جهت علاج و بهبود آن نظریه‌پردازی می‌کنند. پنج سنت فکری در علوم انسانی از جمله: فوکویی، پدیدارشناسی، مکتب فرانکفورتی، پوپری و هگلی بر همین شیوه در پی بومی کردن علوم انسانی بوده‌اند.

نقد سلبی از علوم انسانی: در این پارادایم، هیچ رویکردی را در علوم انسانی پذیرا نیستند و بر همه رویکردهای موجود در علوم انسانی انتقاد دارند و معتقدند باید از علوم انسانی گذر کرد و با توجه به بستر ایرانی و اسلامی، مفهوم‌پردازی و نظریه‌پردازی کرد. اما با وجود این عقیده، گروهی از آنان از طریق یکی از رویکردهای علوم انسانی به نقد کلیه رویکردهای علوم انسانی پرداخته‌اند؛ یعنی برای رد علوم انسانی موجود، به خود نظریه‌پردازان این علوم از جمله هایدگر و فوکو پناه برده‌اند (حسین کچوئیان از فوکو، فریدید از هایدگر و ...). اما گروه دیگری نیز در این پارادایم فکری (سنت سه‌روردی و سنت صدرایی) قرار دارند که از نه رویکردهای علوم انسانی، بلکه از رویکرد علوم بومی به نقد علوم انسانی پرداخته‌اند و آشخور فکری آنان را نیز باید در ایران و اسلام جویا شد. مبانی تفکر این رویکرد، مکتب سه‌روردی و صدرایی بوده است و امروزه صاحب‌نظران زیادی همچون: سید حسین نصر، ابراهیم دینانی، حمید پارسانیا، امام خمینی، مصباح یزدی، علامه طباطبایی، مرتضی مطهری، جوادی آملی و بسیاری دیگر در این وادی قدم گذاشته‌اند و آن را غنی کرده‌اند.


به طور کلی، رویکردهای «فوکویی» و «پدیدارشناسی» همچون شمشیر دولبه‌ای‌اند که یک لبه آن، رد کلیه علوم انسانی موجود (نگرش ذات‌گرایانه مخالف علوم انسانی) و طرح اندیشه‌های اسلامی و بومی جایگزین آن و لبه دیگر آن، تأیید مصلحت‌اندیشانه علوم انسانی موجود بر مبنای مصلحت جامعه بومی است.

در واقع؛ امروزه علوم انسانی به حدی در سطح انضمامی و انتزاعی غلبه پیدا کرده است که حتی اگر متفکران ایرانی در صدد تحقق علوم بومی (نه علوم انسانی بومی) بوده‌اند، راهی جز گلاویز شدن و نقد علوم انسانی نداشته‌اند. متفکران ایرانی در رویکردهای خود نشان داده‌اند که از مجرای علوم انسانی است که می‌توان علوم انسانی بومی را ایجاد کرد. همچنین متفکران ایرانی نشان داده‌اند که برای رسیدن به علوم انسانی بومی، نباید رشته‌های علوم انسانی جدید را حذف و تعدیل کرد، بلکه باید در آن تعمق کرد و کاستی‌های آن را دید تا سرآغازی برای علوم انسانی بومی باشد.



منابع

- آشتیانی، علی (1367). «جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر». نشریه کنکاش، ش 2-3: 9-5.
- آل احمد، جلال (1357). کارنامه سه ساله. تهران: رواق.
- آل احمد، جلال (1380). غرب‌زدگی. تهران: فردوس.
- بشیریه، حسین (1376). «تجدد: غیرتها و محدودیتها». نقد و نظر، سال سوم، ش 3-2: 493-482.
- بهرامی کمیل، نظام (1395). گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی. تهران: کویر.
- بیات، آصف (1391). «شریعتی و مارکس». اندیشه پویا، ش 1: 4-1.
- پایا، علی؛ حسین ابراهیم آبادی و بهاره آروین (1394). آسیب‌شناسی نقادانه علوم انسانی و اجتماعی در ایران. تهران: طرح نقد.
- پدرام، مسعود (1382). روشنفکران دینی و مدرنیته (در ایران پس از انقلاب). تهران: گام نو.
- پوپر، کارل (1368). حدسها و ابطالها. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پوپر، کارل (1394). فقر مکتب تاریخ‌گرایی. ترجمه رحمت‌الله جباری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- تاجیک، محمدرضا (1376). «کلمه نهانی: شکل‌گیری گفتمانهای هویت در ایران». نامه پژوهش، سال دوم، ش 7: 40-22.
- حجاریان، سعید (1376). گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری جدید معاصر. مجله پژوهش، دوره دوم، ش 7: 39-33.
- خرمشاد، محمد باقر (1382). روشنفکری و روشنفکری دینی در ایران در سه حرکت، فصلنامه رهیافت سیاسی و بین‌المللی، ش 4: 156-112.
- خسروپناه، عبدالحسین (1389). جریان‌شناسی فکری ایران معاصر. تهران: تعلیم و تربیت اسلامی.
- خواجه‌سروی، غلامرضا؛ رضا صمیم و رضا کاوند (1395). «تیپ‌شناسی نحوه مواجهه روشنفکران و نخبگان ایرانی با تمدن غرب». تحقیقات فرهنگی ایران، دوره نهم، ش 2: 158-131.
- داوری اردکانی، رضا (1363). شمه‌ای از تاریخ غرب‌زدگی ما. تهران: سروش.
- روحانی، حسین و علیرضا آقاسینی (1392). «تحلیل و نقد گفتمان هایدگری فردید». راهبرد فرهنگ، ش 22: 105-85.
- سروش، عبدالکریم (1367). قبض و بسط تنوریک شریعت. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (1384). «صورتی بر بی‌صورتی: گفتگوی جان هیبک و عبدالکریم سروش». ترجمه جلال توکلیان و سروش دباغ. مدرسه، ش 2: 8-4.
- سروش، عبدالکریم (1385). بسط تجربه نبوی. تهران: انتشارات فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (1387). «طوطی و زنبور». کیان، ش 39: 11-4.
- سعید، ادوارد (1394). شرق‌شناسی. ترجمه لطفعلی خنجی. تهران: امیرکبیر.
- سعید، بابی (1379). هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی. تهران، ترجمه موسی عنبری و غلامرضا جمشیدیها. تهران: دانشگاه تهران.
- شار، ادم (1389). کلبه هایدگر. ترجمه ایرج قانونی. تهران: ثالث.

287  بررسی بنیانهای نظری علوم انسانی بومی در ایران

- شایگان، داریوش (1378). فلسفه: پدیده‌های دیدار در گفتگوی تمدنها. ترجمه باقر پرهام. مجله بخارا، ش 8: 55-22.
- شایگان، داریوش (1396). آسیا در برابر غرب. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- شریعتی، علی (1361). ویژگی‌های قرون جدید (مجموعه آثار - 38). تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (1368). بازگشت؛ جلد چهارم. تهران: الهام.
- شیرازی، قطب‌الدین (1383). شرح حکمت الاشراق. تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین (1366). شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید جواد (1372). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- طباطبایی، سید جواد (1374). ابن خلدون و علوم اجتماعی. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، سید جواد (1382). «بدون سنت نمی‌توان اندیشید». بازتاب اندیشه، ش 43: 19-14.
- طباطبایی، سید جواد (1395). «زبان ملی و برنامه آموزش زبانهای محلی». ایرانشهر، سال اول، ش 3: 8-2.
- فردید، سید احمد (1381). دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان. به کوشش محمد مددیپور. تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.
- فوکو، میشل (1386). اراده به دانستن. ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش. تهران: نی.
- فوکو، میشل (1389). نظم اشیا (دیرینه‌شناسی علوم انسانی). ترجمه یحیی امامی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کچوئیان، حسین و قاسم زائری (1391). «بازنمایی غرب در گفتن‌ان اسلام احیاشده». راهبرد فرهنگ، سال پنجم، ش 20: 39-7.
- کچوئیان، حسین (1382). فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالتجدد. تهران: دانشگاه تهران.
- کچوئیان، حسین (1384). تطورات گفتن‌انهای هویتی ایران. تهران: نی.
- کچوئیان، حسین (1391). «نگاهی به علم و علوم انسانی در گفتگو با کچوئیان». خبرگزاری فارس، گروه دانش، حوزه صنفی آموزشی، 18 اردیبهشت.
- کرمانی، عبدالحسین میرزا آقاخان (1387). آئینه سکندری. به کوشش علی اصغر حقدار. تهران: نشر چشمه
- مجتهد شبستری، محمد (1380). «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائتها از دین». بازتاب اندیشه، ش 21: 15-10.
- مجتهد شبستری، محمد (1394). «انسانی‌سازی علوم اسلامی». سخنرانی در انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه تهران، 16 تیر.
- محمدی، محمد علی (1377). «تأویل از دیدگاه سهروردی». بنیات، ش 18: 107-98.
- ملکیان، مصطفی (1389). «امکان و چگونگی علم دینی (گفت و گو)». حوزه و دانشگاه، ش 22. (نقل از آئینه اندیشه، علم دینی؛ دیدگاهها و نقدها. معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ش 15: 99-97)
- نصر، سید حسین (1393). نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میان‌داری. تهران: طه.

- هایدگر، مارتین (1397). هستی و زمان. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- هایدگر، مارتین (1384). پایان فلسفه و وظیفه تفکر. ترجمه منوچهر اسدی. تهران: اندیشه امروز.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (1379). عقل در تاریخ. ترجمه حمید عنایت. تهران: شفیعی.
- Al-e-Ahmad, Jalal (1978). **Three Years Workbook**. Tehran: Ravagh. (In Persian)
- Al-e-Ahmad, Jalal (2001). **West-Toxication**. Tehran: Ferdows. (In Persian)
- Ashtiani, Ali (1988), "The Sociology of Three Periods in the Intellectual History of Contemporary Iran". *Kankash Magazine*, 2-3: 5-9.
- Bahrami Komial, Nezam (2016). **Typology of Iranian Intellectuals**. Tehran: Kavir Publications. (In Persian)
- Bashiria, Hossein (1997). "Modernity: Otherness and Constraints". *Naghd va Nazar*, 3(2-3): 482-493. (In Persian)
- Bayat, Asef (2012). "Shariati and Marx". *Andisheh Pooya*, No. 1: 1-4. (In Persian).
- Davare Ardekani, Reza (1984). **The History of our West-Toxication**. Tehran: Soroush Publications. (In Persian).
- Fardid, Ahmad (2002). **Didare Farehi va Fotuhate Akher Alzaman**. Collected by Mohammad Madadpour. Tehran: Cultural Research Institute of Publishing. (In Persian)
- Foucault, Michel (2007). **The Will to Knowledge**. Translated by Afshin Jahandideh and Niko Sarkhosh. Tehran: Nay Publication (in Persian).
- Foucault, Michel (2010). **The Order of Things (An Archaeology of the Humanities)**. Translated by Yahya Emami. Tehran: Iranian Institute for Social and Cultural Studies. (In Persian).
- Habermas. J. (1984). **The theory of communicative action**. Oxford: polity press.
- Hajjarian, Saeed (1997). **The typology of modern contemporary intellectual currents**. *Journal of Pajohesh*, 2(7): 33-39.
- Hegel, Georg Friedrich (2000). **Reason in History**. Translated by Hamid Enayat. Tehran: Shafiee Publications. (In Persian)
- Heidegger, M. (1951). **Building Dwelling Thinking**. Translated by Albert Hofstadter. Harper Colophon Books: New York.
- Heidegger, Martin (2005). **The end of philosophy and the task of thinking**. Translated by Manouchehr Asadi. Tehran: Andish-e emroz. (In Persian)
- Heidegger, Martin (2018). **Being and Time**. Translated by Abdulkarim Rashidian. Tehran: Nay Publication. (In Persian)
- Husserl, E. (2002). **Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology**. Translated by W.R Boyce Gibson, Allen George & Unwind LTD. NewYork: Humanities Press Inc.
- Kachooyan, Hossei & Qasem Zahari (2012). "Western Representation in Revived Islamic Discourse". *Culture Strategy*, 5(20): 7-39. (In Persian).
- Kachooyan, Hossein (2003). **Foucault and the Archaeology of Knowledge: The History of the Humanities from the Renaissance to the Middle East**. Tehran: Tehran University Press (in Persian).

- Kachooyan, Hossein (2005). **The Evolution of Iranian Identity Discourses**. Tehran: Nay Publication. (In Persian).
- Kachooyan, Hossein (2012). "A Look at Science and Humanities in a Conversation with Kachooyan". *Fars News Agency, Knowledge Department, Educational field*, 8 May. (In Persian).
- Kermani, Abdulhossein Mirza Aga Khan (2008). **Ayine-e-skandari**. Collected By Ali Asghar Haghdar. Tehran: Cheshme Publications. (In Persian)
- KhajehSarvi, Gholamreza; Reza Samim & Reza Kavand (2016). "Classification of Iranian Elites Confrontation with the Western Civilization". *Iranian Journal of Cultural Research*, 9(2): 131-158. (in Persian).
- Khorramshad, Mohammad Bagher (2003). **Religious Enlightenment in Iran in Three Movements**, *Journal of Political and International Approach*, No. 4: 112-156.
- Khosrowpanah, Abdul Hussein (2010). **Intellectual Currents in Contemporary Iran**. Tehran: Islamic Education. (In Persian).
- Malekian, Mostafa (2010). "The Opportunity and the Way of Religious Science (Dialogue)". *Journal of hHavze va Daneshgah*, No. 22. (As Cited in Ayeneh-e-Andisheh, Religious Science; Views and Suggestions, daftar-etablkhate eslami havze elmyah-e-qom, No. 15, 97-99 (in Persian).
- Marcuse, H. (1941). **Reason and Revolution**. London: Oxford University Press
- Marcuse, H. (1969). **An Essay on Liberation**. Boston: Beacon Press.
- Mohammadi, Mohammad Ali (1998). "Interpretation from Suhrawardi's View". *Binat Magazine*, 18: 98-107. (In Persian)
- Mojtahed Shabestari, Mohammad (2001). "Philosophical Hermeneutics and Multiple Readings of Religion". *Baztabe Andishe*, 21: 10-15. (In Persian)
- Mojtahed Shabestari, Mohammad (2015). "Humanizing Islamic Sciences". *Lecture in the Islamic Association of Students at Tehran University*, July 16. (In Persian)
- Nasr, Hossein (2014). **The Need for a Sacred Science**. Translated by Hassan Miandari. Tehran: Taha Publication. (In Persian)
- Paya, A. (2011). "The Misguided Conception of Objectivity". In: *Humanities and Social Sciences: The Crisis of the Human Sciences: False Objectivity and the Decline of Creativity*. Edited by Thorsten Botz-Bornstein & Ayman Bakr, A GUST Publication.
- Paya, Ali; Hossein Ebrahimabadi & Bahareh Arvin (2015). **Pathology of Humanities and Social Sciences in Iran**. Tehran: Plan of Critic. (In Persian)
- Pedram, Massoud (2003). **Religious Intellectuals and Modernity (in Iran after the Revolution)**. Tehran: Gam-e-naw (in Persian).
- Popper, Karl (1989). **Hesitations and Falsify**. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Joint Stock Company Publication. (In Persian)
- Popper, Karl (2015). **The Poverty of Historicism**. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Stock Company Publications (in Persian).
- Rouhani, Hossein & Alireza Agha-Hosseini, (2013). "Analyzing and Criticizing Heideggeri's Fardid Discourse". *Strategy of Culture*, 6(22): 85-105. (In Persian).

- Sadr-ol-Mote'allehin (1987). **Sharh Usool Al-Kafi**. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (In Persian)
- Saeed, Bobby (2000). **Fundamental Panic: The Orientalist and Emergence of Islamism**. Translated by Musa Anbari and Gholamreza Jamshidiyah. Tehran: University Press (in Persian).
- Saeed, E. (1994). **Cultural and Imperialism**. New York: Vintage.
- Saeed, Edward (2015). **Orientalism**. Translated by Lotfali Khaneji. Tehran: Amir Kabir Publications (in Persian).
- Shariati, Ali (1982). **Features of the New Age (Canon 38)**. Tehran: Chapakhsh Publications. (In Persian)
- Shariati, Ali (1989). **Return**, Vol. 4. Tehran: Elham Publications. (In Persian)
- Sharr, Adam (2010). **Heidegger's Hut**. Translated by Iraj Ghanoni. Tehran: Sales Publications. (In Persian).
- Shayegan, Dariush (1999). **Philosophy: The Phenomena of Meeting in the Dialogue of Civilizations**. Translated by Bagher Parham. *Bukhara*, No.8: 22-55.
- Shayegan, Dariush (2017). **Islamic Societies Confronting the West**. Tehran: International Publishing Company. (In Persian)
- Shirazi, Ghotboddin (2004). **Description of Hikmat al-Ashraq**. Edited by Mehdi Mohaghegh & Abdullah Noorani. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries. (In Persian)
- Soroush, Abdul Karim (1988). **The Theoretical Contraction and Expansion of Religion**. Tehran: Cultural Institute of Serrat. (In Persian)
- Soroush, Abdul Karim (2005). **"The Discussion of John Hick and Abdulkarim Soroush"**. Translated by Jalal Tavakolian and Soroush Dabbagh. *Journal of School*, No 2: 4-8. (In Persian)
- Soroush, Abdul Karim (2006). **The expansion of Prophetic Experience**. Tehran: Sarat Publications. (In Persian).
- Soroush, Abdul Karim (2008). **"Parrot and bee"**. *Kian Magazine*, 39: 4-11. (In Persian)
- Tabatabai, Javad (1993). **Decline of Political Thought in Iran**. Tehran: Kavir Publications. (In Persian)
- Tabatabai, Javad (1995). **Ibn Khaldun and Social Sciences**. Tehran: Tarhe Naw Publications. (In Persian)
- Tabatabai, Javad (2003). **"Without Tradition, Cannot Thinking"**. *Baztabe-e-Andishe*, No. 43: 14-19 (in Persian).
- Tabatabai, Javad (2016). **"National Language and Local Language Education Program"**. *Iranshahr Quarterly*, 1(3): 2-8. (In Persian).
- Tajik, Mohammad Reza (2011). **"Orthodox Community: The Pathology of Social Sciences in Today's Iran"**. *Political Science Research*, 22 (2): 41-61. (In Persian)

