

تحلیل و ارزیابی آرای موافقان و مخالفان علم اجتماعی بومی در ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰

قاسم زائری^۱، علی اسکندری نداف^۲

چکیده

در دو دهه گذشته، مباحثه پروتقی بر سر امکان یا ماهیت علم بومی در حوزه عمومی علوم انسانی ایران شکل گرفته است. وضع علم اجتماعی در ایران بخشی از این مباحثه و جامعه‌شناسان خود بخشی از مباحثه بومی‌سازی بوده‌اند و هستند. این مقاله با ارجاع به آرا و نظرات جمعی از استادان و صاحب‌نظران علوم اجتماعی ایران در بازه زمانی پیش‌گفته، به دست‌بندی نظرات موافقان و مخالفان علم اجتماعی بومی در ایران بپردازد. مقاله پیش‌رو نشان می‌دهد دست‌کم سه رویکرد اصلی در مباحثه علم اجتماعی بومی در ایران قابل‌شناسایی است: رویکرد پوزیتیویستی، رویکرد قاره‌ای-پسامدرن و رویکرد حکمت اسلامی. آنچه بین این سه رویکرد و نمایندگان آن‌ها محل اجماع است، تأکید هر سه بر پرداختن علم اجتماعی و جامعه‌شناسی به مسائل و موضوعات خاص هر جامعه و اهتمام خاص‌بودگی آن، از جمله خاص‌بودگی تاریخی و هویتی جامعه ایران است. گروه اول معتقدند اصول و مبانی نظری ثابت و جهانی متعلق به علم مدرن است و باید از این اصول برای شناخت و حل مسائل بومی جامعه ایران استفاده کرد؛ از دیدگاه گروه دوم، این اصول برای هر جامعه و فرهنگی متفاوت است و شناخت جامعه ایران نیازمند شناسایی اصول و قواعد فرهنگی و تاریخی خاص این جامعه است؛ گروه سوم نیز مانند گروه اول به هویت جهانی علم باور دارند، ولی بنیان‌های نظری سکولار علم مدرن را خطا می‌دانند و قائل به وجود مبانی بدیل متناسب با حکمت اسلامی برای دانش اجتماعی بومی هستند. در این مقاله، از جهت‌گیری کلی روش‌شناسی بنیادین استفاده شده است. واژه‌های کلیدی: اجتماع علمی، بومی‌گرایی، پوزیتیویسم، حکمت اسلامی، روش‌شناسی بنیادین، علوم اجتماعی ایران.

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، qasem.zaeri@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، نویسنده مسئول، alieskandari.ma@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

پس از موج اول اعزام دانشجویان به اروپا، در ابتدای دوره رضاخان و متناسب با میل به نوسازی از بالا، گروه‌های مختلف دانشجویی به اروپا اعزام شدند تا در بازگشت به‌عنوان عاملان نوسازی در بوروکراسی و حوزه عمومی به ایفای نقش بپردازند. علوم اجتماعی در این موج دوم در ایران رواج یافت. از آنجا که غالب دانش‌آموختگان علوم اجتماعی در این موج اخیر فارغ‌التحصیلان فرانسه بودند، مکتب فرانسوی و اندیشمندان آن در ایران جایگاه مهمی یافتند (ایزدی، ۱۳۹۴). در آستانه وقوع انقلاب اسلامی، دغدغه بومی-غیربومی بودن علم اجتماعی مطرح شد، اما تنها با وقوع انقلاب و نیاز به کاربردی‌سازی دانش اجتماعی در فرایند نظام‌سازی و اداره جامعه بود که ناسازگاری یا ناکارآمدی علم اجتماعی موجود با آرمان‌ها و طرح‌های جامعه‌سازانه جدید آشکار شد. با این حال به دلیل وقایعی نظیر جنگ، پرداختن جدی به بحث از امکان یا ماهیت علم اجتماعی بومی^۱ تا ابتدای دهه هشتاد به تأخیر افتاد. به‌رغم فربهی ادبیات علم اجتماعی بومی در دو دهه اخیر، تاکنون ارزیابی محتوایی جامعی از آن صورت نگرفته است. در دو دهه گذشته، ادبیاتی غنی از مباحثات درباره علم بومی یا اشکال مشابهی از آن نظیر علوم اجتماعی اسلامی یا اسلامی‌سازی دانش، یا علم دینی یا علم قدسی یا اشکال خاص‌تر دانش نظیر جامعه‌شناسی اسلامی، اقتصاد اسلامی یا روان‌شناسی اسلامی مطرح شده و در قالب کنفرانس‌ها و سخنرانی‌ها و مقالات و کتاب‌ها انتشار یافته است. آنچه در اینجا اهمیت دارد مشارکت فعالانه جامعه‌شناسان و اجتماع علمی علوم اجتماعی ایران در این مباحثه بر سر بومی‌شدن/ بومی‌سازی است. در گفتار جامعه‌شناسان با اشکالی از خودانتقادی‌ها از جامعه‌شناسی در کلیت آن و مشخصاً جامعه‌شناسی در ایران مواجه هستیم. تکرار و تعارض این دیدگاه‌ها مهم‌ترین ویژگی آن‌ها است: هم از حیث مبانی و مبادی معرفت‌شناختی که تحلیل خود را بر آن استوار می‌کنند و هم از حیث آنچه در نهایت برای علم اجتماعی در ایران تجویز می‌کنند. در این مقاله به دسته‌بندی این آرا و دیدگاه‌ها بر مبنای نظرات منسجم انتشار یافته جمعی از استادان و صاحب‌نظران علوم اجتماعی ایران تا مقطع انجام این پژوهش پرداخته می‌شود. برای این منظور، از امکانات جهت‌گیری کلی روش‌شناسی بنیادین استفاده خواهد شد.

هدف و سؤالات تحقیق

بنابراین هدف اصلی این مقاله، بررسی و دسته‌بندی آرا و نظرات موافقان و مخالفان علم اجتماعی بومی در ایران است. از این رو سؤال اصلی مقاله عبارت‌اند از: نظرات متنوع و متکثر موافقان و مخالفان علم اجتماعی بومی در ایران را چگونه می‌توان دسته‌بندی کرد؟ چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین آن‌ها وجود دارد؟ همچنین مبانی و اصول هر کدام از این آرا و نظرات دربارهٔ علوم اجتماعی بومی چیست؟

پیشینه تحقیق

هرچند بحث از نسبت جامعه‌شناسی و بوم ایرانی از ابتدا مورد توجه صاحب‌نظران این حوزه بوده است، به‌طور منسجم و نظام‌یافته، در مرحلهٔ تأسیس «مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی» دانشگاه تهران مورد توجه قرار گرفت. مؤسسه به اشکالی از پژوهش بومی‌گرایانه برمبنای بومی‌گزینی در موضوع و مصداق، در قالب جامعه‌شناسی روستایی و عشایری اهتمام داشت (نراقی، ۱۳۴۸: ۱۰-۲۲). با این‌همه از جمله اولین تلاش‌های منسجم برای ارزیابی تلاش‌های بومی‌گرایانه در علوم اجتماعی ایران می‌توان به برگزاری کنفرانس «علوم بومی علم جهانی، امکان یا امتناع» (۱۳۸۶) به‌منظور بزرگداشت حسین العطاس متفکر مالزیایی در دانشگاه تهران اشاره کرد که پس از رونق‌یافتن مباحثات دربارهٔ علم دینی و اسلامی‌سازی دانش در ایران برگزار شد. در این کنفرانس، مجموعه‌ای از آرا و نظرات دربارهٔ ماهیت علم اجتماعی و وضعیت آن در ایران مطرح شد که در این مقاله استفاده خواهد شد.

جز این، در یکی از معدود موارد مرتبط با تحلیل نظام‌مند مباحثات علم اجتماعی بومی در ایران، محمدمین قانعی‌راد (۱۳۸۹) در مقالهٔ «مرور انتقادی بر تلاش‌های ایرانی برای توسعهٔ جامعه‌شناسی‌های دگرواره» براساس چارچوب مفهومی گفتمان‌های دگروارهٔ فرید العطاس، تئوری کانل^۱ و مفاهیم چهارگانهٔ جامعه‌شناسی بوراووی^۲ و با روش تحلیل محتوای کیفی، به تحلیل گفته‌های جامعه‌شناسان ایرانی در حوزهٔ علم بومی پرداخت. از نظرگاه او می‌توان دانشمندان اجتماعی را در سه دسته قرار داد: گروه اول به‌جای پذیرش بی‌چون‌وچرای

1. raewyn connell
2. michael burawoy

جامعه‌شناسی فعلی سعی می‌کند بر ضعف‌های مختلف آن اعم از معرفت‌شناختی یا جامعه‌شناختی فائق آیند و نیز برای علم اجتماعی‌ای تلاش می‌کنند که در فرایند نهادی‌شدنش با زمینه اجتماعی سازگاری پیدا کند. او در تعریف گروه دوم و سوم معتقد است آن‌ها بر دگروارگی اندیشه‌های خود تأکید می‌کنند: «اشتراک این دو گروه اخیر بر تفاوت اندیشه‌هایشان با جریان رسمی بومی‌سازی است، ولی درحالی‌که گروه دوم تنها همین تفاوت را برجسته می‌کند، سومین گروه درعین‌حال از لزوم طرح الگوهای جامعه‌شناختی متفاوت با جریان جامعه‌شناسی نیز تأکید دارد» (قانع‌راد، ۱۳۸۹).

حسین شرف‌الدین (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «علم اجتماعی بومی (چیستی و چرایی)» نشان داد جامعه‌شناسی بومی یا ایرانی با رویکردهای مختلف آن، عمدتاً به نام معرفتی اشاره دارد که به بررسی روشمند توصیفی، تفسیری، تبیینی، توجیهی و انتقادی مسائل فرهنگی و اجتماعی و... جامعه ایران با روش‌های خاص پردازد. او به روش اسنادی، دیدگاه‌های مختلف را در این زمینه شناسایی کرد و به تحلیل موانع و راهکارهای تحقق جامعه‌شناسی بومی در ایران پرداخت (شرف‌الدین، ۱۳۹۶).

ملاحظات نظری و روشی

ماهیت علم بومی و تکثر متفکران و پیوند آن با شرایط خاص تاریخی و اجتماعی ایجاب می‌کند که از شیوه ترکیبی برای تنظیم جهت‌گیری نظری و روشی پژوهش استفاده شود.

الف) اجتماع علمی علوم اجتماعی ایران

چارچوب این مقاله «جامعه‌شناسی معرفت» است. رابرت مرتون هرگونه نقش‌داشتن عوامل اجتماعی بیرونی در شکل‌گیری «علم» را رد می‌کند و بر آن است که جوهره معرفت علمی، مستقل از تأثیرات اجتماعی است، اما افراد گوناگونی از جمله مایکل مولکی از دیدگاه‌های مختلف به نقد این نظر مرتون و دیدگاه سنتی پرداختند. از نظر مولکی، تمامی معارف بشری - حتی محتوای معرفت علمی - تحت تأثیر عوامل فرهنگی و اجتماعی است و از آن به جهت‌گیری «بازنگری» در جامعه‌شناسی علم یاد می‌شود که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی رشد کرد. از این منظر تازه، نظریه علم هم مانند دیگر دستاوردهای بشری اساساً ماهیتی

اجتماعی دارد و از طریق عوامل اجتماعی مشروط می‌شود (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۹). با این حال تمرکز مرتون بر مفهوم اجتماع علمی و تلاش برای توضیح مناسبات درونی آن و تأثیری که این مناسبات می‌تواند بر تولید علم داشته باشد، امکان مناسبی برای بررسی مناسبات درونی اجتماع علمی علوم اجتماعی ایران به منظور شناسایی روندها و مناسبات درونی حاکم بر آن در اختیار می‌نهد. این امر از طریق رجوع به دیدگاه‌های جامعه‌شناسان و صاحب‌نظران علوم اجتماعی ایران به عنوان اعضای این اجتماعی علمی میسر است.

ب) روش‌شناسی بنیادین

در روش‌شناسی بنیادین، ارتباط بین مبادی و مبانی نظریه با نگرش‌ها و نظریه‌های درون علم بررسی می‌شود. این روش‌شناسی ما را قادر می‌سازد تا مبادی و مبانی پنهان یا آشکار یک ایده یا نظریه را بیان کنیم یا تناقضات آن را فهم کنیم. هر نظریه از دو بخش مبانی و مجموعه‌ای از عوامل غیرمعرفتی فردی و اجتماعی تشکیل شده است. پارسانیا (۱۳۹۵) در تشریح این روش بیان می‌دارد که نظریه‌ها مبتنی بر مبادی و مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و... هستند. به این ترتیب هر نظریه در عرضه فرهنگ هم مستقل از ملزومات فرهنگی خود نمی‌تواند شکل بگیرد. «یعنی یک نظریه علمی برای آنکه به لحاظ تاریخی به حوزه فرهنگ وارد شود باید مبانی و مبادی آن به قلمرو فرهنگ وارد شده باشد و روش تولید معرفت متناسب با آن نظریه در جامعه علمی پدید آمده باشد» (پارسانیا، ۱۳۹۵: ۴۸-۶۴). او عنوان این‌گونه عوامل را که ربطی منطقی با نظریه دارد، «عوامل و زمینه‌های معرفتی» می‌نامد. همچنین عوامل غیرمعرفتی در شکل‌گیری نظریات مؤثرند. پارسانیا آن‌ها را به دو قسمت عوامل فردی و عوامل اجتماعی غیرمعرفتی از قبیل عوامل اقتصادی و سیاسی و نظایر آن تقسیم می‌کند (همان). در ادامه، ابتدا براساس تقسیم‌بندی‌ای که گفته شد، نظرات هریک از اصحاب و صاحب‌نظران علوم اجتماعی ایران را مطرح می‌کنیم و در ادامه با استفاده از اصول روش‌شناسی بنیادین، به ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم.

یافته‌های تحقیق: ارزیابی خودانتقادی‌های جامعه‌شناسان از منظر روش‌شناسی بنیادین

یوسف اباذری (۱۳۸۵) پذیرش علم بومی را منوط به قبول اجتماع علمی می‌داند و از اساس معتقد است امکان شکل‌گیری جامعه‌شناسی بومی وجود ندارد؛ زیرا دخالت علم کلام و

جامعه‌شناسی را در یکدیگر غیرممکن می‌داند و بر آن است که اگر بنا است کاری برای جامعه‌شناسی بومی انجام شود باید به شکل منطقی این مسئله را حل کرد: «جامعه‌شناسان باید وارد دین مردم نشوند. در میان جامعه‌شناسان، یکی مسیحی است، یکی دین ابتدایی دارد و یکی هم مسلمان است. وقتی مفهوم سکرت را می‌آورد، نمی‌خواهد در الهیات اسلام وارد شود، مگر اینکه زمانی مثل وبر بخواهد مقولات اجتماعی را مورد سنجش قرار دهد؛ بنابراین بحث بومی و اسلامی کردن جامعه‌شناسی ایران بحثی است که باید به شکل منطقی حل شود و حل شده است و همگان از این اطلاع دارند... . اجتماع دانشمندان هم باید یک پروژه تحقیقاتی را به رسمیت بشناسد و در سطح جهانی بتواند کار کند... . فلاسفه کوشش کردند و به نتایجی رسیده‌اند و دانشمندان علوم اجتماعی هم حدوداً با آن‌ها هم عقیده شده‌اند که ما باید در چارچوب تحقیقاتی که مورد اجماع دانشمندان علوم اجتماعی است کار کنیم» (اباذری، ۱۳۸۵). اباذری در ادامه اظهار می‌کند سه کشور آلمان، فرانسه و آمریکا و بعضاً کشورهای دیگری مثل ایتالیا و انگلیس، دارای سنت دویست‌ساله هستند و بقیه با استفاده از جامعه‌شناسی مسئله‌شان را حل می‌کنند. در انتها نیز توضیح می‌دهد منظور از این است که به جای این فلسفه‌پردازی‌های بی‌نتیجه باید به مسائل ملموس پرداخت و اینکه تعریف از آزادی و عدالت چیست مهم نیست؛ آنچه مهم است این است که همین الان ذیل بحث عدالت و آزادی مبارزه‌ای وجود دارد (همان).

در مجموع بحث اباذری درباره علم بومی را در سه گزاره می‌توان خلاصه کرد: الف) ایراد منطقی دخالت علم کلام در جامعه‌شناسی؛ ب) عدم قبول اجتماع علمی در مورد جامعه‌شناسی بومی؛ ج) لزوم استفاده از تلاش دیگران به منظور حل مسائل به جای تلاش برای ایجاد یک پارادایم جدید. او در گزاره دوم به اجتماع علمی و لزوم قبول اجتماع علمی در مورد علم بومی اشاره می‌کند؛ در عین اینکه اساساً ایده «اجتماع علمی» خود متعلق به ایده پارادایم‌ها و آن دسته از فلسفه‌های علم است که اعتقادی به جهان‌شمول بودن علم ندارند. این دسته از اندیشمندان بر این باورند که پارادایم‌ها و مبانی متافیزیکی آن‌ها از فرهنگ گرفته می‌شود، یعنی جامعه علمی، فرهنگ مربوط به خود را دارد. اساساً از وقتی که قائل به اجتماع علمی باشیم، طبعاً این سؤال

پرسیده خواهد شد که کدام اجتماع علمی^۱ به علاوه، گزاره اول مبتنی بر یک تعریف پوزیتیویستی و جهان‌شمول از علم است؛ حال آنکه گزاره دوم متکی بر یک تعریف پسامدرن و فرهنگی از علم است. همچنین گزاره سوم شبیه گزاره اول است؛ یعنی تعریفی جهان‌شمول از علم دارد و معتقد است همه باید به شیوه‌ای عمل کنند و به راهی بروند که آن‌ها می‌روند و عمل می‌کنند. اگر بر مبنای گزاره دوم که آن‌ها برای پارادایم خودشان وقت گذاشته و شکل داده‌اند عمل کنیم، این سؤال مطرح خواهد شد که چه دلیلی دارد که بر مبنای آن پارادایم و چارچوب عمل کنیم و خودمان را به ابژه فرهنگ آن‌ها بدل کنیم (که البته آسیب‌های جدی معرفت‌شناختی و اجتماعی خواهد داشت). از بحث ابزاری می‌توان گزاره چهارمی نیز استخراج کرد: بحث‌های مفهومی و تعریف‌های مختلف از پدیده‌های اجتماعی مهم نیست، بلکه مسئله مهم نزاع‌های اجتماعی‌ای است که در ذیل مفاهیمی همچون عدالت و آزادی جریان دارد. این گزاره که پیامد آن خدشه وارد شدن به اولویت تولید نظریات بومی است، برخلاف گزاره‌های پیشین، وام‌دار ادبیات مارکسیستی و فرانکفورتی است که اولویت را به عمل می‌دهد و نظریات را برساخت‌های اجتماعی می‌داند. در نتیجه، خصلت عام و جهان‌شمول یا حتی خصلت ذات‌انگارانه و شناختی نظریه‌ها را مورد تردید قرار می‌دهد و از این‌رو در تعارض با گزاره‌های پیشین قرار می‌گیرد.

حمیدرضا جلائی‌پور (۱۳۸۶) تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای بین منتقدان جامعه‌شناسی قائل است و همه کسانی را که قائل به علوم اجتماعی دیگری هستند، فاقد قطب‌نمای روشن می‌داند. او معتقد است در عرصه عمومی ایران، سه گروه جامعه‌شناسی را به‌عنوان یک رشته علمی نقد می‌کنند و «به‌نحوی از علوم اجتماعی دیگری که به نظر نگارنده فاقد قطب‌نمای روشنی است دفاع می‌کنند»: نخست بدبینان به ریشه‌های فکری و خاستگاه جامعه‌شناسی نظیر آیت‌الله مصباح یزدی؛ دوم افرادی که جامعه‌شناسی را نه علم، بلکه ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه می‌دانند نظیر سید جواد طباطبایی؛ و سوم کسانی که به‌صورت شفاهی و با سلاح جامعه‌شناسی انتقادی به‌جای

۱. به‌علاوه در اینجا دو بحث مهم دیگر هم مطرح می‌شود: نخست آنکه بسیاری از اندیشمندان جامعه‌شناسی قائل به جامعه‌شناسی بومی هستند؛ دوم آنکه در ایران دقیقاً چه نوع اجتماع علمی وجود دارد و این اجتماع علمی بر سر چه موضوعی اتفاق نظر دارد که بررسی آن از حدود این مقاله خارج است.

نقد جامعه‌شناسی موجود به نفی آن می‌پردازند (جلایی‌پور، ۱۳۸۶). او در تأیید و دفاع از جامعه‌شناسی موجود و قطب‌نما بودن آن مدعی است ما با مسائل مختلفی روبه‌رو هستیم که جز با رفتن به سمت نظریات جامعه‌شناسی نمی‌توانیم آن‌ها را حل کنیم. البته در ادامه اذعان می‌کند که نمی‌توان به حقیقت و چرایی مطالب رسید. از دیدگاه او، با پرداختن به این نظریه‌ها می‌توان با چشم بازتری به مسائل نگاه کرد؛ برای مثال بحث انقلاب را مطرح می‌کند و می‌گوید: «کسی که قصد داشته باشد به علل وقوع انقلاب اسلامی پی ببرد، یکی از شروطش این است که به نظریه‌های رایج انقلاب در جامعه‌شناسی مراجعه کند. کسی که به تئوری‌های انقلاب مراجعه می‌کند، با چشم بازتری خواهد توانست با ترتیب‌دادن یک چارچوب نظری به تحلیل انقلاب بپردازد. ادعای من این نیست که هرکس مروری نظری بر نظریه‌های انقلاب کرد و یک چارچوب تبیینی ارائه داد، به حقیقت و چرایی انقلاب رسیده است، بلکه سخن من این است که برای فهم انقلاب، ما راهی بهتر از این نداریم که پس از مروری نظری و با اتخاذ یک دیدگاه تحلیلی-تعلیلی به سؤال چرایی انقلاب بپردازیم» (همان).

جلایی‌پور قائلان به علم بومی را منتقدان به جامعه‌شناسی موجود می‌داند. در اولین ادعای خود مدعی است که قطب‌نمای روشنی پیش‌رو ندارند و سپس از سه گروه یاد می‌کند. اول، بدبینان به ریشه‌های فکری و خاستگاه جامعه‌شناسی، دوم کسانی که جامعه‌شناسی موجود را از سنخ ایدئولوژی می‌دانند و سوم کسانی که از رویکردهای انتقادی به نقد جامعه‌شناسی موجود می‌پردازند. ادعای نخست به نظر می‌رسد با نوعی شتاب‌زدگی همراه است؛ زیرا هرکدام از قائلان به جامعه‌شناسی بومی، قطب‌نمایی متناسب با بنیان‌های خود پیش‌رو دارند، از جمله اینکه آن‌ها در جست‌وجوی جامعه‌شناسی‌ای هستند که مبتنی بر بسترهای فرهنگی و سوژه ایرانی و اسلامی باشد یا به دنبال بررسی داده‌های حسی ذیل مفاهیم متافیزیکی هستند که جهان اسلام با آن خود را بازخوانی و بازسازی کرده است. این گروه البته براساس مبانی نظری خود، تعاریف مدرن از علم و فلسفه را نقد می‌کنند و معتقدند این تعاریف مانع از مشاهده بسترهای تاریخی دانش‌های اجتماعی جهان اسلام می‌شود.

به علاوه گروه اول مورد نظر جلایی‌پور، کسانی هستند که اولاً بر این باورند که علم پوزیتیویستی از بنیان‌های فلسفی مربوط به خودش جدا نیست؛ دوم آنکه بحث آن‌ها خوش‌بینی

یا بدبینی به این مبانی نیست، بلکه آن مبانی را به لحاظ متافیزیکی خطا می‌دانند؛ سوم آنکه از بنیان‌های فلسفی بدیل یاد می‌کنند. این مباحث در آثار امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی و شاگردان آن‌ها نظیر شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی قابل‌پیگیری است. در واقع، جلایی‌پور با نادیده‌انگاشتن ادبیات تألیف‌شده و آثار موجود در این زمینه، صرفاً نامی از آیت‌الله مصباح یزدی می‌برد و به نظر می‌رسد این جهت‌گیری بیش از آنکه با کنشگری علمی او مرتبط باشد، با کنشگری سیاسی‌اش مرتبط است. همین جهت‌گیری سیاسی موجب شده تا ضمن نادیده‌گرفتن تلاش‌های نظری مختلفی که متفکران جهان اسلام در این زمینه داشته‌اند و صرف اکتفا به نام آیت‌الله مصباح یزدی، عملکرد شناختی و موضع معرفتی وی را از جنس عملکرد سیاسی‌اش بدانند.

جلایی‌پور در گروه دوم به نظریات سید جواد طباطبایی می‌پردازد، اما آن‌طور که پیدا است نظرات طباطبایی بیش از آنکه ناظر به جامعه‌شناسی باشد، ناظر به عملکرد جامعه‌شناسان در ایران است و نمی‌توان او را مبلغ علم بومی یا جامعه‌شناسی بومی دانست. اما گروه سوم نزد وی در واقع کسانی هستند که با رویکردهای قاره‌ای به نقد مبانی پوزیتیویستی علم می‌پردازند. آن‌ها با استفاده از رویکردهای تفسیری و انتقادی به نقد جامعه‌شناسی پوزیتیویستی و پرسش از آن مشغول‌اند، اما جلایی‌پور آن‌ها را نیز که مبانی‌شان بخشی از سنت‌های قدرتمند درون خود جامعه‌شناسی هستند بر نمی‌تابد و با این استدلال که راهی بهتر از جامعه‌شناسی فعلی وجود ندارد، تأکید می‌کند که باید مدافع جامعه‌شناسی موجود بود.

تقی آزاد ارمکی (۱۳۸۶) بر آن است که مدعیانی که از جامعه‌شناسی بومی بحث می‌کنند، دغدغه‌شان بومی و غیربومی نیست، بلکه دشمنی آن‌ها با غرب است که سبب شده حرف از جامعه‌شناسی بومی بزنند و می‌پرسد: «ضرورت بومی‌گرایی در علوم اجتماعی از کجا برخاسته؟ آیا ضرورت در ذات علوم اجتماعی - با محلیت جهان غربی - نهفته است» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶). او با رد بحران در جامعه‌شناسی ایرانی معتقد است هنوز خیلی مانده تا به حجم تولیدات غرب برسیم و توضیح می‌دهد که تا وقتی بدان حد از استادان و تولیدات نرسیده‌ایم، نمی‌توانیم حرف از بحران جامعه‌شناسی بزنیم (همان). آزاد ارمکی با نقد نگاهی که آن را نگاه دارالفنونی می‌نامد، علوم اجتماعی وارداتی ایران را معطوف به تاریخ و جغرافیا می‌داند و می‌گوید: «وقتی سخن از

علوم اجتماعی می‌شود، تاریخ و جغرافیا به ذهن می‌آید. در صورتی که اساساً علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی بی‌ارتباط با تاریخ و جغرافیا است» (همان). او سپس این نگاه را مقصر اصلی عدم ورود معرفت مستقل اجتماعی به عرصه علوم انسانی می‌داند و طرح بومی‌گرایی را در رابطه با علمی که به اندازه کافی مستقر نشده است اشتباه می‌پندارد. البته آزاد ارمکی در متن دیگری اهمیت پرداختن به فرهنگ و تاریخ ایرانی را تذکر می‌دهد و محتوای جامعه‌شناسی ایرانی را تاریخ و فرهنگ ایرانی تلقی می‌کند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۵).

چنان‌که گفته شد، نظرات آزاد ارمکی درباره علم بومی، متنوع و گاه متعارض است. گاهی از ضرورت استمرار فعالیت‌های کسانی که به خردورزی در امتداد تاریخ اندیشه اسلامی می‌پردازند اشاره می‌کند، هرچند که این کار را خارج از طرح خود می‌داند. او طرح مورد نظر خود را به خدمت‌گرفتن جامعه‌شناسی موجود برای مناقشات و مسائل جاری جامعه ایران می‌داند. هرچند این امر نیازمند فهم شرایط فرهنگی و تاریخی ایران است، در این طرح، اصول و مبانی متافیزیکی، فلسفی و فرهنگی جامعه‌شناسی پوزیتیویستی مورد دخل و تصرف قرار نمی‌گیرد. به این ترتیب، فرهنگ و جامعه ایران صرفاً به ابژه و موضوعی برای جامعه‌شناسی موجود بدل می‌شود.

او در یک تقسیم‌بندی سه‌گانه از رویکردهای بومی‌گرایی، گفتار دسته اول را که در بومی‌گرایی به دنبال تدوین یک علوم اجتماعی جدید هستند پارادوکسیکال و تناقض‌آمیز می‌داند. این موضع او ناشی از مطلق‌کردن علوم اجتماعی مدرن و بی‌توجهی به وجود متافیزیک‌های مختلف و متفاوت است؛ زیرا اولاً علم اجتماعی مدرن، خود یک‌دست و یکپارچه نیست و مبتنی بر بنیان‌های فلسفی متکثر مدرن است. دوم آنکه امکان بازخوانی دانش‌های تجربی در ذیل مفاهیم فلسفی جهان اسلام نیز وجود دارد. او گفتار دسته دوم را ناظر به شرایط جامعه ایران می‌پندارد و این گفتار ظاهراً همان است که فرهنگ و جامعه ایران را به ابژه نظریات مدرن بدل می‌کند. او گفتار دسته سوم را رویکردی سیاسی می‌خواند. این نوع مواجهه با نظرات رقیب، نوعی برچسب‌زدن به اندیشه‌های رقیب برای بی‌توجهی به ابعاد معرفتی آن نظریات است، و گرنه تردیدی نیست که علوم اجتماعی مبتنی بر بنیان‌های فرهنگی متمایز، چالش‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مربوط به خود را نیز به دنبال می‌آورد؛ به نحوی که حل این چالش‌ها بدون بازخوانی انتقادی نظریه‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود و اثر معکوس خواهد گذاشت.

به‌علاوه آزاد ارمکی که کاربرد نظریات جامعه‌شناختی موجود را برای مسائل بومی لازم می‌داند، متوجه بحران علوم اجتماعی در کشورهای اروپایی نیست. در واقع او باید به این پرسش پاسخ دهد که چگونه نظریاتی را که در محیط اصلی خود با بحران روبه‌رو شده‌اند برای جامعه خودش که بسیار متفاوت با آن جوامع است راهگشا می‌داند و نه تنها اجازه تدوین نظریات بومی را نمی‌دهد، بلکه حتی طرح نظریات بومی را پارادوکسیکال می‌خواند. وی در پاسخ به این پرسش می‌گوید ما حق سخن گفتن از بحران را نداریم و بحث از بحران، حق کسانی است که عده و عده لازم را دارند. این بدین معنی است که ما که به بحران معرفت مبتلا هستیم و در موقعیت جوامع حاشیه‌ای قرار داریم، تا هنگامی که به افق جوامع مرکز نرسیده باشیم، باید همچنان مصرف‌کننده نظریاتی باشیم که اینک خود آن جوامع از بحران در آن نظریات سخن می‌گویند. این بیان نظیر استدلال کسانی است که پس از طرح نظریات پسامدرن، از انتقال این نظریات به جامعه ایران ممانعت می‌کنند و انتقال آن‌ها را نادرست می‌دانند؛ با این استدلال که ما تا مدرن نشده‌ایم، حق طرح نظریات پسامدرن را نداریم. این نحوه از مواجهه با مسائل معرفتی، حاصل حاشیه‌نشینی و پذیرش نگاه تک‌خطی به جوامع و فرهنگ‌ها با محوریت جوامع اروپایی است.

سارا شریعتی (۱۳۸۶) نیز از جمله افرادی است که بر این باور است که علوم اجتماعی نه تنها در موضوعات، بلکه در نظریه و روش نیز باید بومی باشد: «اگر موضوع مورد مطالعه جامعه‌شناسی، جامعه به مفهوم انضمامی آن است، جامعه‌شناسی در هر جامعه‌ای مسائل خاص و سنتی مخصوص به خود را می‌یابد و نمی‌تواند با تکیه بر نظریه و روش‌هایی بی‌زمان و بی‌مکان در هر زمینه‌ای کاربرد پیدا کند. جدال میان سنت آمریکایی و آلمانی جامعه‌شناسی در سال‌های هشتاد، نشانگر آن بود که این بحث صرفاً میان شمال و جنوب مطرح نیست، بلکه ثقل اصلی بحث مشخصاً سنجش رابطه میان نظریه و زمینه کاربرد آن است». آسیب‌شناسی شریعتی از نحوه مطرح‌شدن بومی‌سازی در ایران این است که به‌سرعت به موضع «سیاسی» تبدیل شد و بنیان‌های معرفت‌شناختی بحث نادیده گرفته شد (شریعتی، ۱۳۸۶). در تداومی از همین نگاه، ناصر فکوهی (۱۳۸۶) اساساً گفتمان بومی-غیربومی را در راستای اهداف استعماری دوگانه‌های مختلف مانند «توسعه‌یافته» و «توسعه‌نیافته» می‌داند که در پازل استعمار است و غربی‌ها به هر چیزی غیر خودشان به‌منظور تقلیل ارزشی آن، «بومی» می‌گفتند: «اصولاً تقسیم جهان به ما و آن‌ها، به مرکز و

پیرامون یا به غرب و شرق که امروز همچنان ادامه دارد و در گفتمانی با عنوان توسعه‌یافته و درحال توسعه با آن روبه‌رو هستیم، نوعی تقسیم‌بندی بیرون‌آمده از دوره‌های استعماری و نواستعماری است. همین امر را باید در تقسیم‌بندی به بومی و غیربومی دید. به همین دلیل، انسان‌شناسان اغلب با اکراه از واژه‌های بومی و بومی‌سازی استفاده می‌کنند؛ زیرا پذیرش این موضوع یعنی اینکه ما چیزی بومی داریم و چیزی غیربومی که به‌نوعی ما را به دوران استعماری بازمی‌گرداند که کشورهای غربی هر چیزی را که با آن‌ها متفاوت بود، با عنوان بومی طبقه‌بندی کردند و بدین ترتیب به آن تقلیل ارزشی دادند» (فکوهی، ۱۳۸۶). می‌توان این‌طور ادعا کرد که کل جامعه‌شناسی از اساس بومی و محلی است. مگر غیر از این است که مارکس و دورکیم و دیگر کلاسیک‌ها تا جامعه‌شناسان مدرن در رابطه با مسائل اجتماعی پیرامون خود بحث و نظریه‌پردازی می‌کردند؟ آیا همه مسائل در همه جا ثابت و راه‌حل همه مسائل برای همه فرهنگ‌ها و جوامع یکسان است؟ گویا از اساس، اینکه رویکردهای کلان جامعه‌شناسی خود را «کلان» مطرح می‌کردند اشتباه و ناشی از برداشت‌های غلط از جامعه‌شناسی بوده است (همان).

فکوهی و شریعتی رویکرد نسبتاً مشترکی دارند. آن‌ها بومی‌بودن علوم اجتماعی را نه تنها به‌لحاظ موضوع، بلکه به‌لحاظ نظریه، طبیعی و بلکه لازم می‌دانند. فکوهی تکثر در حوزه نظری دانش‌های اجتماعی را مسئله‌ای طبیعی و لازم می‌داند. او دوگانه بومی و غیربومی را پدیده‌ای استعماری و نتیجه پذیرش محوریت یک فرهنگ و به‌حاشیه‌راندن دیگر فرهنگ‌ها تلقی می‌کند. از این منظر، جامعه‌شناسی به‌لحاظ نظری نیز اساساً بومی است. همچنان که فکوهی بومی‌بودن تئوریک و نظری علوم را خصلت ذاتی علم و نگاه ابزاری به این مسئله را موضوعی ناصواب می‌پندارد.

از دیدگاه حسین کچویان (۱۳۹۲) جامعه‌شناسی صرفاً به معنای جامعه‌سنجی یعنی اطلاعات و آماری از جامعه است و دیگر جامعه‌شناسی به معنای هابرماسی آن یعنی نوعی نظریه‌پردازی که علایق فنی و تکنیکی آن را هدایت کند، امکان‌پذیر نیست. تجربه دو‌یست‌ساله اخیر و چرخش‌های جامعه‌شناسی در این اواخر نیز همین مشکل را نشان می‌دهد. برای همین هم هست که دیگر از واژه «علم» برای آن استفاده نمی‌شود. حتی او می‌گوید کسانی مثل گیدنز هم دیگر قائل به دستکاری‌های اجتماعی نیستند و جامعه‌شناسی به‌منظور معقول کردن جهان زندگی

اجتماعی جوامع مختلف، به فلسفه نزدیک شده است؛ زیرا انسان نیاز دارد که جهان اجتماعی برای او معنادار شود تا بتواند با آن تعامل کند. او نظریه‌پردازان را ایدئولوگ‌های جهان خاص تجدد می‌داند که به وسیله جامعه‌شناسی به دنبال تصویرسازی از جهان آینده هستند. از نظرگاه او «جامعه‌شناسی ایرانی باید بتواند جهان موجود را معنادار کند» آن هم برای انسان ایرانی، که مهم‌ترین وجه هویتی او دینی‌بودنش است (کچویان، ۱۳۹۲). کچویان همچنین معتقد است: «تجربه وجودی-عقلانی یا تغییر واقعی جهان از وجه ذاتی آن حاصل کشف و ظهور خاص آن تحت شرایط تاریخی است.» او دو دسته از شرایط را برای تحقق تجربه وجودی ضروری می‌داند: یکی حضور در اجتماع علمی خاص و دیگری زندگی در جامعه‌ای خاص. او امکان فهم مسئله را ناشی از اشتغال ذهنی و تا حدودی تجربه زیسته می‌داند^۱ (کچویان، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

از نظر کچویان، بحث در مورد امکان و امتناع جامعه‌شناسی ایرانی، بحثی تمام‌شده است: «اساساً نه تنها این ممکن است، بلکه واقع هم شده است.» نشانه‌اش هم گرایش‌های نظری جامعه‌شناسی و تأکید بر ارزش و علم است. مثال بارز آن، کار آرون در مورد جامعه‌شناسی آلمانی است که تمایز آن را با جامعه‌شناسی فرانسوی نشان داد.

به بیان او، مشکل جامعه‌شناسی ما نداشتن رنگ‌وبوی ایران و ایرانی است. در ادامه می‌پرسد که آیا منظور از جامعه‌شناسی ایرانی این است که جامعه ایرانی موضوع جامعه‌شناسی بشود. اگر این‌طور است، آیا این مسئله الزامات خاصی را تحمیل می‌کند تا محصولش متفاوت با بقیه باشد؟ (کچویان، ۱۳۹۲) او علم بومی و غیربومی را از دو منظر مطرح می‌کند: براساس یکی، علم بومی بی‌معنی است و براساس دومی، علم بومی قطعی و علم غیربومی ناممکن است. از منظر اول، رویکردی استعلایی به عقل دارد و الزامات عینی آن در نظر گرفته می‌شود و از منظر دوم، ساخت تعیین‌یافته و تاریخی علم و عقل اهمیت می‌یابد (همان، ۱۳۹۰ الف). کچویان به دنبال

۱. محمدرضا تاجیک (۱۳۹۰) نیز معتقد است علوم اجتماعی اگر می‌خواهد در هر جامعه، واقعیت آن جامعه را بیان کند، باید از منظر تئوریک خاص خود آن جامعه و عناصر هویتی و شخصیتی‌اش از قبیل مسائل تاریخی، فرهنگی، تمدنی، اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی نگاه کند. در صورتی معرفت اجتماعی موقعیت‌مند و فرهنگی می‌شود که وابسته به زمان و مکان خاص خود است. او در نهایت توصیه می‌کند که هم در موقف متن جغرافیای متمایز خودمان بایستیم و هم از بودن در جغرافیای مشترک نظریه‌های گوناگون، خود را محروم نکنیم (تاجیک، ۱۳۹۰: ۴۵-۶۱).

آن است که نشان دهد تحولات تاریخی که به ظهور تمدن‌های بزرگ منجر شده، هم‌زمان سبب تغییرات انقلابی در ساختارهای معرفتی و علمی و نظامات جدید شناختی شده است. او با بیان این مقدمات می‌گوید انقلاب اسلامی ایران، انقلابی تمدنی است که ظرفیت جایگزینی تمدن مدرن را دارد (همان، ۱۳۹۰ ب).

کچویان درک تاریخ به معنای یک کلیت یکپارچه را بدون داشتن نقطه معیار ناممکن می‌داند و از این رو بر این باور است که غرب و نظریه‌پردازان اولیه غربی برای معنادار کردن آن، جهان و تاریخ خود را نقطه غایی تاریخ تصور کردند: «این نظریه‌ها تجدد را در صورت آغاز و پایان تاریخ تصویر می‌کنند.» او با نقل قول از لیوتار می‌گوید: اینکه توانستند روایت‌های خود را غلبه دهند و به علم و عقلانیتشان مشروعیت دهند، از این جهت بود که توانستند کلان‌روایت تاریخی خود را غالب کنند. البته او می‌گوید این کلان‌روایت‌ها از مراحل سه‌گانه کنت تا ماتریالیسم تاریخی و... نظریات علمی نیستند، بلکه بیانگر شیوه معنادهی و توجیه زندگی تجددی هستند (همان، ۱۳۸۹: ۲۹ و ۶۵).

کچویان نه تنها معنای تجربی و پوزیتیویستی علم که معنای هابرماسی از آن را نیز معنایی می‌داند که در جوامع مدرن از آن عبور شده است؛ به گونه‌ای که بازگشت به این معنا نیز دیگر ممکن نیست. به عبارتی علم، معرفتی نیست که فقط در حاشیه علایق فنی و تکنیکی سامان یافته باشد و با دیگر حوزه‌های زیستی و زندگی ارتباطی ارگانیک نداشته باشد. از نظر او، ورود علم غیرارگانیک به محدوده یک فرهنگ و تمدن، حکایت از آسیبی می‌کند که در جوامع حاشیه‌ای وجود دارد. او به‌رغم توجه به ابعاد تاریخی، فرهنگی و اجتماعی علم، بعد استعلایی را هم در نظر دارد و وجه شناختی روشنگرانه علم را نیز مطرح می‌کند. همچنین از برخی شاخص‌های مربوط به علم بومی در جامعه اسلامی و ایران نیز یاد می‌کند: علم بومی در ایران، بدون رویکرد تولیدی و بدون توجه به کارکرد معرفتی و علمی وحی و نقل نمی‌تواند تحقق یابد. این توجه کچویان به این دو مقوله به معنای التفات او به بعد استعلایی علم است. او همچنین تلاش می‌کند شاخص‌هایی برای علم بومی در جامعه ایران معرفی کند. از جمله امتیازات دیدگاه، او تقابل آن با رویکردهایی است که بر خصلت بومی‌بودن نظریات و سوزهای علمی تصریح دارند. او بومی‌بودن را به قلمرو موضوعات علمی محدود نمی‌کند.

از نظر حمید پارسانیا (۱۳۹۱) آنچه علت مشترک وحدت افراد است از نوع عوامل تاریخی نیست، بلکه صورتی از آگاهی است که به وساطت انسان نازل می‌شود و به عرصه فرهنگ می‌آید. او برای این اتفاق سه مرتبه در نظر می‌گیرد: «مرتبه نخست، مرتبه ذات و حقیقت است که از آن با عنوان نفس‌الامر آن‌ها یاد می‌شود؛ در مرتبه دوم افراد انسانی با گفت‌وگو و تمرین و... به آن معانی راه می‌برند؛ صور علمی و معانی به وساطت افراد انسانی در مرتبه سوم است که به عرصه زندگی مشترک آدمیان وارد می‌شود و هویت بین‌الذهانی پیدا می‌کند و به متن زندگی اجتماعی وارد می‌شود. او همچنین با انتقاد از جهان‌های سه‌گانه پوپر به تعریف مطلوب خود از این جهان‌ها می‌پردازد. پوپر جهان اول را جهان طبیعت و واقعیات طبیعی می‌داند؛ جهان دوم جهان ذهنی افراد و اشخاص است و جهان سوم که بخشی از جهان دوم است، هویت بین‌الذهانی دارد. اما پارسانیا توضیح می‌دهد: «انحصار جهان اول به عالم طبیعت در دیدگاه پوپر به این دلیل است که واقع‌گرایی او واقع‌گرایی سکولار و دنیوی است. این موضع ناشی از پیش فرضی است که برهان علمی بر آن وجود ندارد. در نزد متفکران مسلمان، عالم واقع که از آن با عالم نفس‌الامر یاد می‌شود، اعم از عالم طبیعت است و عوالم غیرمادی و مجرد را نیز شامل می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۲۵-۱۲۶ و ۱۹۵).

پارسانیا (۱۳۸۹) بومی‌شدن را دارای مرتبه‌بندی می‌داند: در یک مرتبه عده‌ای معتقدند بومی‌شدن علم به اعتبار موضوع و متعلق مورد اجماع همگان است و نیاز به اثبات ندارد، اما در مرتبه بالاتری برخی بر این باورند که به تناسب نیازها و علایق عالمان به دلیل تفاوت‌ها و نیازهای فرهنگی متفاوت، موضوعات هم فرق می‌کند. در مرتبه‌ای بالاتر کسان دیگری پیش‌تر می‌روند و عملکرد پدیده‌های طبیعی را هم متأثر از فرهنگ می‌دانند، اما همه این طیف‌ها بر سر یک ایده با هم توافق دارند: علم به لحاظ ذات خود هیچ تقیدی به زمان و مکان خاص ندارد؛ نه بومی است و نه می‌شود آن را بومی کرد؛ بدین معنی که علم و معرفت علمی به لحاظ موضوع در شرایط مختلف می‌تواند تفاوت کند و شرایط می‌تواند سبب کشف ابعاد جدید شود، ولی در حقیقت خود مستقل است (پارسانیا، ۱۳۸۹). او همچنین بر آن است که جامعه‌شناسی در غرب زائیده فلسفه غربی است و تعاملی مستقیم با فلسفه خود دارد، اما «در جامعه ما جامعه‌شناسی بومی نشده است؛ یعنی عده‌ای آمده و آن را پذیرفته‌اند؛ درحالی که هیچ ارتباطی با محیط فلسفی

و با عقبه فلسفی کار خودشان ندارند. تنها ارتباط آنان با نظریه‌های جامعه‌شناسی، تعداد سال‌هایی است که رفته‌اند و در محیط آنجا با اساتید تعامل کرده و حفظ نموده و کتب آن‌ها را فراگرفته‌اند» (پارسانیا، ۱۳۸۸).

پارسانیا این معنا از بومی‌شدن علم را که باید ناظر به موضوعات محیط ایران باشد مورد اجماع همگان می‌داند. تردیدی نیست که جامعه‌شناسی در ایران باید ناظر به موضوعات جامعه ایران فعال شود. حتی کسانی نیز که تفاسیر پوزیتیویستی از علم دارند به این معنا از بومی‌شدن قائل هستند. به علاوه پارسانیا در بحث از بومی‌شدن، بحث از سوژه و ساختار معرفتی نظریه‌های علمی را قابل‌تأمل می‌داند و با تحلیل فلسفی و معرفت‌شناختی معنای پوزیتیویستی علم، بومی‌شدن یا بومی‌بودن نظریات علمی را نیز قابل‌دفاع می‌داند؛ زیرا علم به معنای پوزیتیویستی‌اش، مشتمل بر گزاره‌های آزمون‌پذیر است و گزاره‌هایی را شامل می‌شود که در ظرف آزمون و تجربه براساس تفسیرهای مختلف، اثبات، ابطال یا تأیید می‌شوند. تعریف پوزیتیویستی علم نشان می‌دهد خود این تعریف که «معرفت علمی عقیده به آزمون و تجربه است»، و آنچه را آزمون‌پذیر نباشد غیرعلمی می‌خواند، گزاره‌ای آزمون‌پذیر نیست. مسئله به تعریف پوزیتیویستی از علم ختم نمی‌شود، بلکه دریافت‌های حسی و تجربی نیز فارغ از برخی مفاهیم غیرحسی نیستند و تجربیات نیز بدون حضور معانی غیرتجربی، صورت علمی پیدا نمی‌کنند. به این ترتیب، فاعل شناسا و فرهنگ، هم در تعریف علم تجربی و هم در ساختار معرفتی آن دخیل است.

پوزیتیویست‌ها به این دلیل که مفاهیم غیرتجربی را به تبع کانت امر سوژکتیو^۱ یا به تبع نوکانتی‌ها امری بین‌الذهانی^۲ و فرهنگی یا تاریخی می‌دانند، به‌ناچار به لحاظ منطقی، پس از روشن‌شدن وابستگی تعریف آن‌ها از علم و نیز وابستگی همه معرفت‌های تجربی به معرفت‌های غیرتجربی، به فرهنگی و تاریخی یا سوژکتیو بودن علوم تجربی پی خواهند برد و این امر به غلبه رویکردها و تعاریف قاره‌ای، پسامدرن و نوکانتی - مابعد تجربی - به علم منجر خواهد شد. در رویکردهای مابعد تجربی، علم هویت فرهنگی، تاریخی و منطقه‌ای خواهد داشت؛ به‌گونه‌ای

1. subjective
2. intersubjective

که محور قراردادن یکی از صور هر معرفت علمی و مطلق کردن آن، به منزله سلطه ابعاد فرهنگی و تاریخی دانسته می‌شود و امری استعماری و آسیب‌زا شناخته خواهد شد. منطقه‌ای، فرهنگی و تاریخی شدن معرفت علمی، لاجرم قرائتی از علم دینی را نیز به دنبال می‌آورد؛ به این معنا که هر فرهنگی، با مسائل و مشکلات زیست‌بوم خود برخورد می‌کند و برای حل آن مشکلات، نظریاتی مناسب و سازگار با بسترهای فرهنگی و تاریخی خود پدید می‌آورد. نظریات علمی هر فرهنگ، در تعامل با بسترهای ذهنی همان فرهنگ شکل می‌گیرند؛ بنابراین یک فرهنگ دینی، معرفت علمی متناسب با خود را ایجاد می‌کند. مرجعیت یافتن مطلق نظریات علمی یک فرهنگ برای یک فرهنگ دیگر، از نشانه‌های سلطه آن فرهنگ است و به چالش و بحران یا استحاله فرهنگی منجر می‌شود.

پارسانیا شرایط فرهنگی را در تدوین و تحقق یافتن علم دینی مؤثر می‌داند و بر این باور است که تا هنگامی که فرهنگ دینی واقعیت پیدا نکرده باشد، علم دینی، تحقق تاریخی و اجتماعی پیدا نمی‌کند. همان‌گونه که تا جهان سکولار پدید نیامد، علم مدرن با تعاریف تجربی و مابعدتجربی آن تحقق پیدا نکرد. همچنین به مقداری که هژمونی و سلطه فرهنگ مدرن بر دیگر فرهنگ‌ها وجود داشته باشد، حتی امکان قرائت و مشاهده پیشینه علوم تاریخی آن فرهنگ‌ها نیز وجود نخواهد داشت. او با آنکه تکوین و تحقق فرهنگی و تاریخی علم دینی را منوط به زمینه‌ها و شرایط فرهنگی و تاریخی مناسب با آن می‌داند، هویت علم دینی را به ابعاد و زمینه‌های تاریخی آن تقلیل نمی‌دهد. از همین رو تعریف مابعدتجربی، پسامدرن، قاره‌ای یا نوکانتی علم دینی را هم ناسازگار با فرهنگ دینی و هم به لحاظ منطقی غیرقابل دفاع می‌داند. او با آنکه بومی‌شدن علم در ایران و جهان اسلام را قرین با دینی‌شدن آن می‌داند، رویکردهای قاره‌ای و انتقادی و پسامدرن را در تفسیر علوم اجتماعی دینی و اسلامی، عقیم و درعین حال غیربومی نیز می‌داند. تفسیر و تبیین او از علم بومی و دینی با رویکرد حوزه حکمت فلسفه اسلامی مناسب دارد. نسبت علم بومی و دینی با رویکرد حکمت اسلامی در این است که رویکردهای مابعدتجربی و قاره‌ای، اغلب به‌رغم اختلافاتی که با پوزیتیویست‌ها در هویت معرفت علمی دارند، در تعریف علم با رویکرد پوزیتیویستی موافق هستند. بدین معنی که آن‌ها علم را معرفت آزمون‌پذیر حسی و تجربی می‌دانند و عقل را امری سوژکتیو یا تاریخی، اجتماعی و فرهنگی

می‌دانند و ابعاد مجرد و متعالی عقل را نفی می‌کنند. حکمت اسلامی به‌رغم پذیرش ساحت تاریخی عقل در عرصه حیات و زیست انسانی، عقل را به امری ذهنی یا بین‌الذہانی فرو نمی‌کاهد و علم را هم به معرفت تجربی محدود نمی‌کند. براساس این رویکرد، همان‌طور که علوم تجربی با روش‌های مربوط به خود در معرض ارزیابی علمی قرار می‌گیرد، مبانی غیرتجربی این علوم نیز در علوم دیگر اعم از علوم ریاضی و متافیزیک به روش‌های علمی‌ای که البته تجربی و حسی نیستند، مورد نقد و ارزیابی علمی قرار می‌گیرند. صحت و سقم آن‌ها نیز از راه‌های مربوط به خود مشخص می‌شود. حضور هر معنایی از علم یا هر نظریه علمی در قلمرو فرهنگ مستلزم آن است که مبانی معرفتی آن با اصول موضوعه و پارادایم‌ها در حوزه فرهنگ حضور به هم رسانند. این اصول و مبانی به‌رغم ظهور تاریخی و فرهنگی به‌حسب ذات و نفس‌الامر خود، اموری منطقه‌ای و تاریخی نیستند.

نتیجه‌گیری

پرسش اصلی این مقاله، دسته‌بندی آرای موافقان و مخالفان علوم اجتماعی بومی در ایران بر مبنای مبانی و اصولشان بود. پس از توصیف دیدگاه مجموعه‌ای از اعضای اجتماع علمی جامعه‌شناسی در ایران و واریسی آن‌ها از منظر روش‌شناسی بنیادین و براساس آنچه آمد، دیدگاه‌های مرتبط با علم اجتماعی بومی در ایران را می‌توان در سه رویکرد اصلی تقسیم‌بندی کرد:

نخست، باورمندان به رویکرد پوزیتیویستی که معتقد به جهان‌شمولی علم هستند و قائل به امکان اثرگذاری مسائل فرهنگی و اجتماعی در علم جامعه‌شناسی نیستند؛ رویکرد تحصیلی اثباتی به دلیل مبنای جهان‌وطنی بودن علم و نگاه قانون‌گرایانه به علم، به مطالعه برخی جنبه‌های واقعیت عینی با روش‌های صرفاً تجربی می‌پردازد و با انکار و بی‌توجهی به سایر لایه‌های پیچیده اجتماعی و فرهنگی، عملاً تلقی بومی‌گرایانه از علم را منتفی می‌سازد. البته در این رویکرد، موضوعات و مسائل هر جامعه، بومی همان جامعه است؛

دوم، معتقدان به رویکرد قاره‌ای-پسامدرن که مبنای جهان‌شمولی علم را رد می‌کنند و بر این باورند که هر فرهنگ و جامعه‌ای باید علم خود را تولید کند. در این رویکرد، نه تنها موضوعات بلکه تئوری‌ها و مبانی علم هم باید هویت بومی داشته باشد. آن‌ها علم بومی را ممکن و حتی

اجتناب‌ناپذیر می‌دانند. برخی فیلسوفان علم نیز که به پارادایمی و گفتمانی بودن علم و معرفت باور دارند، علم را معطوف به حوزه فرهنگی و اجتماعی می‌دانند و آن را از هرگونه وجه شناختی خالی می‌کنند. معتقدان به فلسفه علم پسامدرن نمونه بارز این گروه هستند. در اینجا عقبه‌های علم تجربی، از دیگر حوزه‌های معرفتی مستقل دانسته نمی‌شود و به دیگر حوزه‌ها و بخش‌های مختلف فرهنگ ربط پیدا می‌کند؛ علم و فرهنگ در هم تنیده می‌شود و ساختار درونی علم، هویت و معنای بومی می‌یابد؛

سوم، رویکرد مبتنی بر حکمت اسلامی که مبانی فلسفی و متافیزیکی علوم و بالطبع نظریات هر علم را جهان‌شمول می‌داند، اما موضوعات و مسائل هر جامعه را متفاوت می‌داند و به لزوم بومی‌بودن این مسائل باور دارد. در این رویکرد، اصول و مبانی یکتا و حقیقت را واحد می‌داند که از طریق عقل، وحی و نقل قابل‌دستیابی است، اما جوامع براساس تاریخ، فرهنگ و مسائل خود باید بتوانند با آن مبانی، مسائل و علوم خود را احصا کنند. به تعبیری، فلسفه و مبانی را ثابت و واحد می‌دانند، اما موضوعات و مسائل را بومی، اجتماعی و فرهنگی تلقی می‌کنند.

دسته اول بومی‌شدن را صرفاً در «موضوع» می‌دانند. به این معنی که فقط ابژه‌های علم بومی می‌شوند و سوژه علم بومی نمی‌شود، اما برای دسته دوم، ساختار درونی علم و به تعبیری سوژه علم باید بومی شود و در دسته سوم، مبنای کشف در علم مبتنی بر رویکرد دینی با رویکرد پوزیتیویستی فرق دارد: هر دو به دنبال کشف حقیقت هستند، اما در رویکرد پوزیتیویستی، حس و تجربه تنها راه رسیدن به حقیقت هستند و در مبنای دینی، علاوه بر این، راه‌های دیگر برای کشف حقیقت عقل و حتی وحی نیز بسیار مهم هستند. در واقع، اختلاف رویکرد حکمت اسلامی با رویکرد نخست در جهان‌شمول و واحد دانستن معرفت علمی نیست، بلکه در حقیقت معرفت علمی است. رویکرد اول، معرفت علمی را معرفت صرفاً تجربی و آزمون‌پذیر می‌داند و دیگر معرفت‌ها از جمله معرفت متافیزیکی را فاقد هویت علمی می‌پندارد و محدود به ساختارهای فرهنگی و تاریخی تلقی می‌کند. در رویکرد سوم مانند رویکرد دوم، معرفت تجربی وابسته به معرفت‌های متافیزیکی است، اما معرفت متافیزیکی، امری صرفاً فرهنگی و تاریخی نیست، بلکه معرفت متافیزیکی نیز هویت علمی دارد.

رویکرد پوزیتیویستی، ماهیت علم را جهان‌شمول و ثابت می‌داند و بر آن است که ما باید مسائل و موضوعات خود را به نظریاتی که دیگران تلاش کرده و به آن رسیده‌اند بسپاریم و راه‌حل‌های آن‌ها را به‌عنوان خروجی دریافت کنیم. معتقدان به این رویکرد به نفی هرگونه انباشت تاریخی موجود نزد جامعه مسلمان ایرانی می‌پردازند و علوم اجتماعی بومی را غیرمنطقی و دارای رویکردهای سیاسی می‌دانند. اما در رویکرد قاره‌ای-پسامدرن علاوه بر موضوعات و مسائل، نظریات و روش‌ها نیز براساس هر جامعه، فرهنگ و تاریخی متفاوت است. در غیر این صورت اساساً علوم اجتماعی فایده‌ای ندارد.

این رویکرد، علوم اجتماعی مدرن را تحمیل استعمار می‌داند و دوگانه بومی و غیربومی را استعماری می‌داند. البته مشکلی که این دسته از نظرات با آن روبه‌رو هستند، مسئله نسبت در حقیقت است و در فرهنگی و بومی‌دانستن همه چیز تا آنجا پیش می‌رود که جایی برای حقیقت و نگاه ارزشی باقی نمی‌گذارد و همین امر تبعات خاص خود را برای نظریه‌پردازی اجتماعی باقی می‌گذارد. اما افراد معتقد به رویکرد حکمت اسلامی، مبانی و اصول فلسفی و متافیزیکی را مسائلی ثابت و واحد می‌دانند، و تفاوتشان با رویکرد پوزیتیویستی این است که این مبانی باید از بطن وحی، نقل (قرآن و احادیث) و عقل برآمده باشد، نه شکاکیت و عقل‌گرایی و دیگر اصول جهت‌گیری پوزیتیویستی. با اتکا به این اصول فلسفی و متافیزیکی، هر جامعه باید براساس مسائل، فرهنگ و تاریخ خود به علم اجتماعی بومی مختص به خود دست پیدا کند. به‌علاوه این رویکرد، قائل به مواجهه فعال نسبت به دیگری‌های علوم اجتماعی بومی است؛ زیرا با انفعال و بی‌اعتنایی به آن‌ها نه تنها این دیگری‌ها کمکی به حل مسئله ما نخواهند کرد، بلکه حتی با انتقال مسائل و مشکلات مبتنی بر آن دیگری‌ها، مسائل ما دوچندان و غامض‌تر خواهد شد.

منابع

- اباذری، یوسفعلی (۱۳۸۵). میزگرد ملاحظاتی پیرامون برنامه آموزش رشته جامعه‌شناسی. مجموعه مقالات همایش مسائل علوم اجتماعی در ایران. تهران ۱۳ و ۱۴ اردیبهشت: ۳۲۴-۳۶۲.
- ایزدی، کاظم (۱۳۹۴). علوم اجتماعی و تحول آن در ایران، آزادی اندیشه، ۱.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی و چالش‌های آن طی نسل‌های متعدد: گسست یا انباشتگی علمی؟، مجموعه مقالات همایش مسائل علوم اجتماعی در ایران. تهران ۱۳ و ۱۴ اردیبهشت. تهران. انجمن جامعه‌شناسی ایران: ۹۹-۱۱۷.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۶). بومی‌گرایی علوم اجتماعی و ناکارآمدی آموزش در ایران. همایش علم بومی علم جهانی: امکان یا امتناع؟. تهران. انجمن جامعه‌شناسی ایران: ۳۲۲-۳۴۱.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۲). بومی‌شدن علم. روزنامه رسالت.
- _____ (۱۳۸۸). بومی‌سازی جامعه‌شناسی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱(۴)، ۷-۱۶.
- _____ (۱۳۸۹). بومی‌سازی علم، درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. تهران: کتاب فردا.
- _____ (۱۳۹۵). مرگ جامعه‌شناسی! احیای فقه به‌مثابه معرفت علمی اجتماعی. فصلنامه صدا، ۱۷، ۱۷۹-۱۹۵.
- _____ (۱۳۹۵). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. تهران: کتاب فردا.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۰). اجماع ارتدکس: آسیب‌شناسی علوم اجتماعی در ایران امروز. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۲، ۴۱-۶۱.
- جلالی‌پور، محمدرضا (۱۳۸۶). علوم اجتماعی بدون قطب‌نما در ایران. همایش علم بومی علم جهانی: امکان یا امتناع؟. تهران. انجمن جامعه‌شناسی ایران: ۳۰۸-۳۲۱.
- خانیکی، هادی (۱۳۸۵). ارزیابی نظری موقعیت کنونی نظریه اجتماعی با تأکید بر ایران. مجموعه مقالات همایش مسائل علوم اجتماعی در ایران. تهران ۱۳ و ۱۴ اردیبهشت: ۳۶۸-۳۷۳.
- خانیکی، هادی (۱۳۸۹). مسئله‌گریزی نظریه اجتماعی در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱، ۱۷۹-۲۰۰.
- شرف‌الدین، سید حسین (۱۳۹۶). علم اجتماعی بومی: چیستی چرایی. اسلام و علوم اجتماعی، ۱۷، ۴۱-۷۰.

- شریعتی، سارا (۱۳۸۶). یک جامعه‌شناسی برای یک جهان؟: مسئله‌شناسی دوگانه. همایش علم بومی علم جهانی: امکان یا امتناع؟. تهران. انجمن جامعه‌شناسی ایران: ۲۹۱-۳۰۷.
- فاضلی، محمد (۱۳۸۶). ناکارآمدی جامعه‌شناسی در ایران. رشد علوم اجتماعی، ۳۷، ۲۱-۳۰.
- فکوهی، ناصر و ابراهیمی، مرضیه (۱۳۸۶). دایاسپورای علمی ایرانی و نقش آن در بومی‌سازی علوم اجتماعی در ایران. همایش علم بومی علم جهانی: امکان یا امتناع؟. تهران. انجمن جامعه‌شناسی ایران: ۳۹۳-۴۲۵.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۸۱). شیوه جدید تولید علم؛ ایدئولوژی و واقعیت. فصلنامه جامعه‌شناسی ایران، ۱۵، ۲۸-۵۹.
- _____ (۱۳۸۹). مرور انتقادی بر تلاش‌های ایرانی برای توسعه جامعه‌شناسی دگرواره. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱، ۱۲۴-۱۵۸.
- کچویان، حسین (۱۳۸۹). تجدیدشناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۰ الف). بحران معرفت‌شناسی تجدد و علم بومی یا غیرتاریخی، معضله جمع متناقضین. کتاب ماه علوم اجتماعی، ۴۶ و ۴۷.
- _____ (۱۳۹۰ ب). از تحول تمدنی تاریخی تا انقلاب معرفتی علمی. کتاب ماه علوم اجتماعی، ۴۴.
- _____ (۱۳۹۲). گفتاری در باب مختصات جامعه‌شناسی ایرانی. کتاب ماه علوم اجتماعی، ۱۷ (۶۳)، ۴-۱۰.
- _____ (۱۳۹۵). علوم اجتماعی اسلامی و معنابخشی به جهان انسانی. فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر، ۵ (۱۷)، ۷۲-۸۹.
- کنوبلاخ، هوبرت (۱۳۹۰). مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشرنی.
- محسنی، منوچهر (۱۳۷۲). مبانی جامعه‌شناسی علم. تهران: کتابخانه طهوری.
- نراقی، احسان (۱۳۴۸). هدف و روش تحقیقات اجتماعی در ایران. نامه علوم اجتماعی، ۳.