

علم بومی و نسبت آن با علم دینی در چند دهه اخیر در کانون توجه اندیشمندان مسلمان بوده است. بنابر برخی خوانش‌ها از علم بومی، دست‌یابی عقل به علم، کاملاً بومی و تاریخی است. این رویکرد معمولاً در زمره نسبی‌گرایی و تکثرگرایی معرفتی قرار گرفته و استفاده از آن در مباحث علم دینی، با مبانی معرفت‌شناختی اسلامی در تعارض دانسته می‌شود. اما باید توجه داشت برخلاف تلقی رایج و عرفی که نسبی‌گرایی را مفهومی عام در نظر گرفته و ریشه آن را در شکاکیت سوفسطائیان می‌داند که مابعدتجددگرایان آن را در ساحت‌های گوناگون بازتولید کرده‌اند، نسبی‌گرایی یک کل واحد نبوده و دارای انواع گوناگونی است. دکتر حسین کچویان یکی از اندیشمندان حوزه روش‌شناسی علم انسانی - اسلامی است، که با تبیین ماهیت بالضروره تاریخی انسان، عقل و علوم انسانی را متکثر می‌داند. این توجه به بومی بودن ذاتی علوم انسانی، سبب اتهام نسبی‌گرایی مردود از طرف برخی جریان‌های بدیل علم دینی گردیده است. نگارنده در این مقاله کوشیده‌اند تا با دقت در ابعاد مسئله و تفکیک میان آنچه مشهور به نسبی‌گرایی است، با نسبی‌گرایی مردود و نسبی‌گرایی معقول و با تبیین دیدگاه‌های اجتماعی این متفکر مسلمان، خوانشی از دیدگاه وی را ارائه دهند که نظر ایشان در مورد علم بومی گرفتار ایرادات معرفت‌شناختی انواع نسبی‌گرایی مردود نشود.

■ واژگان کلیدی:

معرفت‌شناسی، نسبی‌گرایی، علم بومی، تکثرگرایی تاریخی و فرهنگی، حسین کچویان

پیگیری انواع نسبی‌گرایی در اندیشه حسین کچویان

علیرضا حدادی

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران
alihaddadi@ut.ac.ir

مقدمه

نسبی‌گرایی^۱، تقریباً در هر حوزه‌ای از مباحث علوم انسانی جای پا دارد. اهمیت و تبعات نظری آن نیز بر کسی پوشیده نیست، به‌ویژه اینکه در دهه‌های اخیر و به‌دنبال تغییرات اساسی در فلسفه علم، گستره نظریات و مطالبی که به‌نوعی پا در دام نسبی‌گرایی گذارده‌اند، بسیار وسیع‌تر نیز شده است.

در نگاهی ساده نسبی‌گرایی صورتی از رابطه $y=f(x)$ است که در آن x متغیر مستقل بوده و y متغیر وابسته است. گونه‌های مختلف نسبی‌گرایی زمانی پدید می‌آید که به‌جای x و y وجوه مختلفی قرار داده شود. به‌طور مثال فهم، معرفت، ارزش‌گذاری و حتی واقعیت می‌تواند y باشد و زبان، فرهنگ، تاریخ و... می‌تواند به‌جای x قرار داده شود. (سویر^۲، ۲۰۰۳) در ادعایی مشابه با نسبی‌گرایی همچون بواس^۳ که معرفت را وابسته به تغییر فرهنگ می‌دانند، طرفداران علم بومی در ایران نیز مدعی هستند که علم جدید (مدرن)، محصول دوره‌ای خاص از تاریخ و فرهنگ جهان غرب بوده، انعکاس آن در جوامع دیگر نمی‌تواند مشکلی را از ایشان حل کند.

همچنین برخی جریان‌های علم دینی همچون جوادی‌آملی و عابدی‌شاهرودی دانشی را اسلامی می‌دانند که مطابق با واقع باشد. از این جهت رویکرد علم بومی، که معتقد است علم اعتباری، امکان کشف حقیقت را ندارد، در تضاد با علم دینی - علم مطابق با واقع - تلقی می‌شود و از جمله رویکردهای تکثرگرایانه و دارای تبعات مردود معرفت‌شناختی به‌حساب می‌آید.

از جمله متفکران جریان معاصر علم بومی در ایران حسین کچویان است. وی با تکیه بر برخی آرای فوکو و وگلین^۴ سعی در نشان دادن امکان وجود چند جامعه‌شناسی هم‌عرض را دارد و معتقد است جامعه‌شناسی، زبان و الهیات دوران مدرن بوده، که دوران مرگش فرارسیده و اکنون به تعداد مکاتب موجود، سرمشق جامعه‌شناسی وجود دارد. (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۶۳) وضعی که به تکثرگرایی معرفتی و روش‌شناختی شناخته می‌شود.

نگارنده با توضیحاتی که در ادامه درباره انواع نسبی‌گرایی داده، تلاش داشته تا در این مقاله به این پرسش پاسخ دهد که آیا رویکرد نظری کچویان با ایرادات معرفت‌شناختی انواع مردود نسبی‌گرایی روبرو است یا خیر؟ گفتنی است نگارنده معتقد است، نسبی‌گرایی

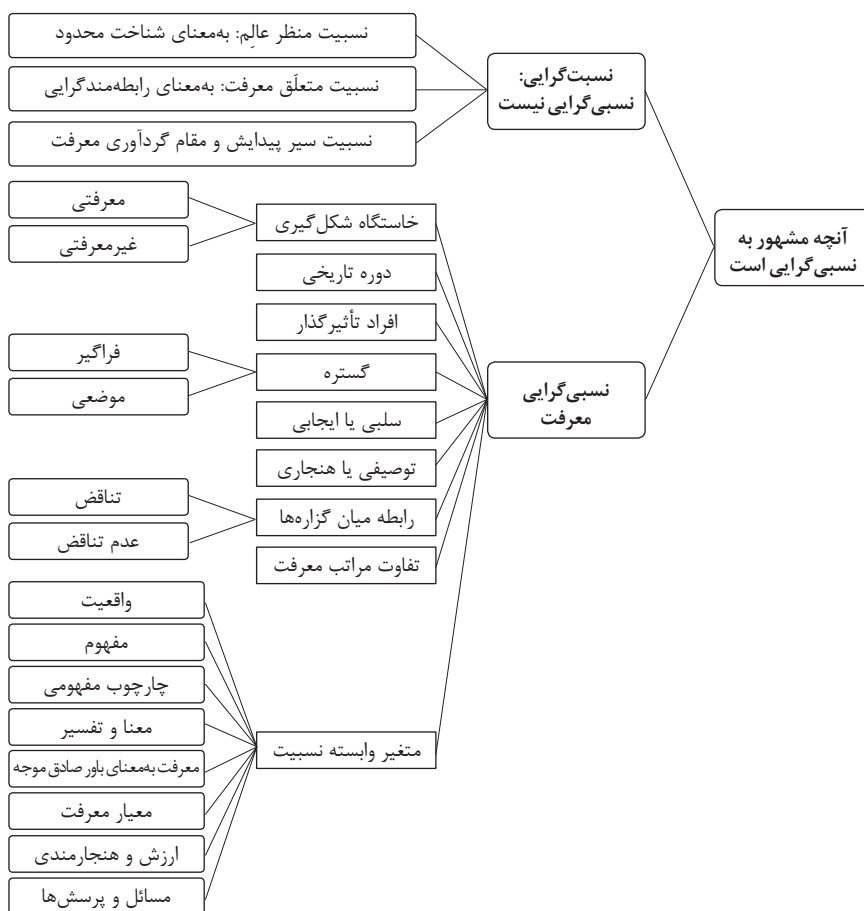
1. Relativism
2. Swoyer
3. Franz Boas
4. Voegelin

یک کل واحد و برجستگی منفی نیست، بلکه دارای اقسامی متنوع است که مقصود از نسبی‌گرایی مردود، انواعی از نسبی‌اندیشی است که دچار ایرادهای معرفت‌شناختی بوده و در مقابل، انواع معقول، عاری از چنین مشکلاتی هستند.

انواع نسبی‌گرایی

نگارنده در مقاله‌ای دیگر (حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۸: ۳۳)، تفکیک‌های متنوعی را میان اقسام نسبی‌گرایی نشان داده، که اینجا به برخی نکات مرتبط اشاره خواهد شد. نقشه انواع نسبی‌گرایی به شرح ذیل است.

۶۳



شکل ۱: تصویر کلان تمام انواع نسبی‌گرایی

نسبت‌گرایی

برخی از آنچه اصطلاحاً به نسبی‌گرایی شهره شده است، اساساً از موضوع نسبی‌گرایی خارج است، چراکه مراد بسیاری پژوهشگران از نسبی‌گرایی، نسبت معرفت نبوده و تبعات و ملزومات آن را نیز نخواهد داشت. برای پیش‌گیری از دام اشتراک لفظی، با مسامحه می‌توان نام سه دسته زیر را نسبت‌گرایی^۱ گذاشت.

۱. نسبت منظر عالم از جنبه وجودی معرفت: این نوع نسبت به معنای شناخت محدود در مقابل شناخت کامل است، که به واسطه جایگاه فاعل شناسا نسبت به موضوع شناسایی^۲ رخ می‌دهد. (پارسانیا، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۹۹) در این نگاه، جایگاه عالم نسبت به شیء ذو ابعاد، جایگاه ویژه‌ای است که فقط به برخی ابعاد موضوع شناسایی اشراف دارد و لذا شناخت وی نسبت به آن بعد، مطابق و لکن نسبت به کل شیء کامل نیست. این نقص مربوط به عالم است و نباید از آن به نقص معرفت پل زد و به عدم تطابق معرفت وی با واقع حکم کرد.

۲. نسبت متعلق معرفت، رابطه‌مندگرایی^۳ به معنای شناخت اضافی موضوع شناسایی در مقابل شناخت نفسی آن: نسبت، وصف متعلق معرفت است نه خود معرفت. شناخت یک شیء با توجه به رابطه‌اش با سایر اشیاء محیط پیرامونی صورت می‌پذیرد. تمام اشیاء به دیگر اشیاء مربوط‌اند و باید این تصور سنتی ذات‌گرایانه^۴ که یک شیء را می‌توان تنها و منقطع از سایر اشیاء، فهم و توصیف نمود، کنار گذاشته شود. (سکریس^۵، ۲۰۱۰: ۱۴۶)

۳. نسبت سیر پیدایش معرفت، مقام توجیه و گردآوری: برخی قیود در شکل‌گیری

و پیدایش معرفت نقش ایفا می‌کنند، اما جنبه حکایی معرفت را نسبی نمی‌کنند.

اما با گذشت از نسبت‌گرایی، در انواع دیگری از آنچه مشهور به نسبی‌گرایی است، با نسبی‌گرایی معرفت مواجه می‌شویم. منظور از معرفت، باور صادق موجه^۶ است و نسبی‌گرایی یعنی آنچه به نظر الف درست می‌آید برای او درست و آنچه به نظر ب می‌رسد برای ب درست است. در اینجا نسبت، به عنوان وصف خود معرفت به کار می‌رود. توضیح بیشتر آنکه منظور نسبی‌گرایان از صدق، بیش از آنکه مطابقت با نفس الامر باشد، انسجام یا کارآمدی است. سازش اندیشه‌ها در یک پارادایم منسجم و یا منفعت در میدان نتیجه است که سرانجام واقعیت و تطابق را نیز بر ساخت می‌کند. (عارفی، ۱۳۸۸)

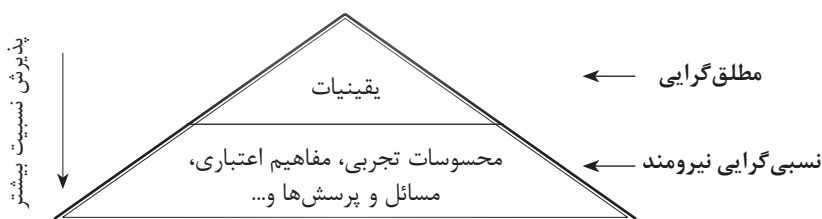
1. Relationism
2. Object
3. Relationalism
4. Substantialism
5. Tsekeris
6. Justified True Belief

نسبی‌گرایی معرفت

از میان انواع مذکور، تنها نسبیت معرفت است که ظرفیت دچار شدن به تبعاتی مردود را دارد، اما لازم است، آن را نیز طیف دانسته و میان نوع معقول آن با انواع مردود تفاوت قائل شد. نسبی‌گرایی معرفت را می‌توان از جهت خاستگاه شکل‌گیری به معرفتی و غیرمعرفتی، از حیث دوره تاریخی به یونان باستان، تجدد و مابعدتجدد، از جهت افراد تأثیرگذار به نقاط عطفی چون پروتاگوراس و ویتگنشتاین یا از حیث سلب و ایجاب و یا توصیفی یا هنجاری بودن نسبیت دسته‌بندی نمود. همچنین تفکیک از جهت رابطه میان گزاره‌ها، تفاوت مراتب معرفت و متغیرهای وابسته نسبیت، کمک شایانی در فهم ابعاد نسبی‌گرایی معرفت خواهد نمود. (برای توضیح نک: حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۸) در ادامه به برخی وجوه تفکیک میان انواع نسبیت معرفت، که در بخش تطبیق با اندیشه کچویان به کار می‌آید، به‌طور گذرا اشاره خواهد شد.

تفاوت مراتب معرفت

زمانی که متعلق معرفت دارای مراتب باشد، علم و معرفت نیز از این حیث دارای مراتب خواهد شد. لذا با اعتقاد به وجود مراتب علم در دو دسته محسوسات و مجردات، نسبی‌گرایی علم و معرفت نیز در دو سطح نسبی‌گرایی در علم به محسوسات و نسبی‌گرایی در علم به غیر محسوسات یا معقولات قابل تفکیک است. از این‌رو امکان مجاز دانستن نسبی‌گرایی در یک مرتبه، وجود دارد. با این حساب می‌توان هر می را برای پذیرش انواع نسبی‌گرایی علوم متصور بود.



شکل ۲: مراتب پذیرش نسبیت

سطح اول یا یقینات و معقولات مبنایی، کمتر از سایر سطوح پذیرای نسبیت است. منطق، ریاضیات و برخی گزاره‌های فلسفی را می‌توان از زمره این سطح دانست که حقیقت واحد و یقین به آن قابل بحث و دسترسی است. چراکه گزاره‌های این سطح برای تصدیق

از هر منبعی جز عقل بی‌نیازند. سطح بعدی، سطح مظنونات و نظریات تجربی اعم از علوم انسانی و طبیعی است که بیش‌تر از سطح اول پذیرش نسبیت و تکثر می‌کند؛ چنانچه کوهن در علوم طبیعی، تقابل پارادایم‌ها را نشان داد. از این‌رو می‌توان نسبی‌گرایی را در مرتبه ظنیاتی چون علوم تجربی پذیرفت و آنها را امری پارادایمیک تلقی نمود، بدون آنکه آن را در مرتبه یقینیات سرایت داد.

مهم‌ترین متغیرهای وابسته نسبیت

شاید بتوان دسته‌بندی برحسب متغیرهای مستقل و وابسته را بهترین نوع دسته‌بندی جزئیات نسبی‌گرایی دانست. متغیرهای مستقل، آنهایی هستند که بر یک یا چند متغیر وابسته تأثیر گذارند. مانند: جنسیت، فرهنگ، تاریخ و زبان. اما اهمیت محوری در بررسی جزئیات نسبی‌گرایی با متغیر وابسته است. که در ادامه برخی از مهم و مرتبط‌ترین آنها به‌صورت گذرا تبیین خواهند شد.

مفهوم

افراد مختلف، برای دسته‌بندی جهان می‌توانند از مفاهیم متفاوتی استفاده کنند. به‌عنوان مثال اعراب، مفهوم «شتر» را به بیش از پنج معنا مقوله‌بندی می‌کنند، در صورتی که در جای دیگر به تمام آن انواع، تنها یک نام اطلاق می‌شود. نسبیت مفهومی در هیچ‌کدام از دو نوع مفاهیم - ماهوی و اعتباری - ایرادی نداشته و از انواع مردود نسبیت به‌حساب نمی‌آید. البته نسبیت در مفاهیم، خود لوازمی دیگر دارد. (حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۶)

پارادایم

پیش‌فرض نسبی‌گرایی در این معنا این است که جهان به‌طور حاضر و آماده خود را در اختیار سوژه قرار نمی‌دهد و واقعیت به‌واسطه پارادایم و مانند آن درک می‌شود. (واعظی، ۱۳۹۲)

معنا و تفسیر

معنا و تفسیر در حالی مطرح می‌شود که متن یا به‌عبارت دقیق‌تر «حاکی» وجود داشته باشد. اکنون نسبیت معنا و تفسیر، وجود معنا یا تفسیر ثابت را انکار می‌کند. آنچه حقیقی است، نظر مفسر است. تولد خواننده به قیمت مرگ مؤلف است. هایدگر، بارت و گادامر اصلی‌ترین معتقدان نسبیت فهم هستند. (واعظی، ۱۳۸۶)

معرفت به‌معنای باور صادق موجه

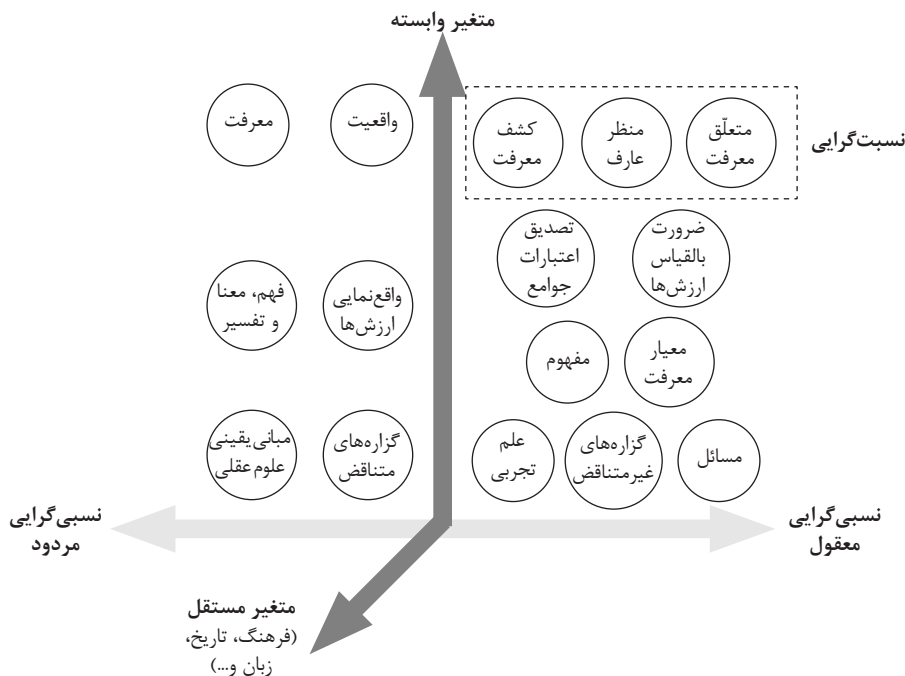
منظور از معرفت، باور صادق موجه می‌باشد. این نوع نسبی‌گرایی مدعی است که «صدق

و کذب» یا «توجیه» معرفت انسان، وابسته به قیودی نظیر فرهنگ و عصر تاریخی است. معیار معرفت

مسائلی از جمله قواعد شناخت، چپستی صدق، توجیه، ارزیابی معرفت در این حیطه می‌گنجد. معیارهای معرفتی، محدود به گونه‌هایی که در الگوهای هنجاری مانند منطق قیاسی، نظریه تصمیم‌گیری یا فلسفه علم هنجاری وجود دارد، نیست. در میان فرهنگ‌های سنتی، چه بسا سنت، ایمان به وحی، الهام و مرجعیت، معیار مهم‌تری در معرفت باشند. (سوپر،^۱ ۲۰۰۳)

نتیجه انواع نسبییت

اما هر کدام از انواع مشهور به نسبی‌گرایی که در شکل ۱ ترسیم شده بود، خود می‌تواند از نوع نسبی‌گرایی ضروری عقل بشری، یا نسبییت مردود با تبعات غیرقابل پذیرش معرفت‌شناختی باشد، که در شکل زیر این تفکیک صورت گرفته است.



شکل ۳: نمای شماتیک مدل مفهومی پیشنهادی از ارزش معرفت‌شناختی انواع نسبی‌گرایی^۲

1. Swoyer

۲. از آنجا که منظور از تمام متغیرهای شکل در مقاله دیگر نگارنده (حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۸)، تبیین شده است، تنها به بیان شماتیک بسنده شده است.

بی‌تردید نسبی‌گرایی معقول، از جهت حکم، ملحق به نسبت‌گرایی به‌معنای عام بوده و محل نقد قرار نمی‌گیرد. اما نسبی‌گرایی مردود، شامل انواعی اعم از نسبت در واقعیت، معرفت به‌معنای باور صادق موجه، فهم و معنا، مبانی یقینی علوم، گزاره‌های متناقض و واقع‌نمایی ارزش‌ها شده و با ایرادات اساسی معرفت‌شناختی چون، شکاکیت، خودمتناقض بودن، خودتنهاگروی^۱ و ترجمه ناپذیری روبرو است.

بررسی اندیشه کچویان با تطبیق مدل مفهومی انواع نسبی‌گرایی

دکتر کچویان از جمله اندیشمندانی است که در آثار خویش دغدغه روش‌شناسی در علم انسانی و اجتماعی اسلامی را داشته و رویکرد خود را «علم بومی» نام نهاده است. (کچویان، ۱۳۹۰ ب و حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۵) رویکرد وی با بهره‌گیری از دیدگاه‌های برخی مابعدتجددگرایان همچون وگلین و فوکو و نوآوری‌های شخصی ایجاد شده است.

در علم بومی حداکثری مدنظر وی، ویژگی ایرانی بودن و اسلامی بودن از یکدیگر تفکیک‌شده نیستند. (کچویان، ۱۳۹۲ الف) علم دینی و به‌ویژه علم اجتماعی دینی، وابسته به دینی بودن متعلق علم اجتماعی یعنی اجتماع است. به این معنا اگر اجتماع، دینی شود، به همان میزان به علم دینی دست خواهیم یافت. از این رو مبنای شکل‌گیری علم اجتماعی دینی را می‌توان مرتبط با علقه‌های وجودی دینی باورمندان در حیات اجتماعی دانست. چنانچه مثلاً علم اجتماعی دورکیمی علقه کنترل، سازماندهی و اداره جهان تجددی در غیاب دین و بالعکس علم اجتماعی مارکسیستی علقه رهایی‌بخش داشته و درگیر تحول مرزهای تجدد سرمایه‌دارانه است. (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۱۴۹)

طبق رویکرد مذکور راه‌حل کچویان پیدایش چنین تغییری در علم، صرفاً از طریق استدلال انجام نمی‌گیرد. تأمل عقلانی و استدلال، اتفاقاً خود فرعی تحول دیگری از نوع وجودشناختی یا تغییر جهان به شکل واقعی است و این تغییر، بیش از هر چیزی مستلزم عمل است تا نظر. این کار مستلزم تجربه و زندگی دین‌باورانه است که تجددخواهی مانع اساسی پیش‌روی آن است. (کچویان، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۴؛ ۱۳۸۹ ب؛ ۱۳۹۲ الف و...)

در محافل آکادمیک، کچویان متهم به تأثیر بیش از حد از آراء مابعداثبات‌گرایانی چون فوکو است که ملزومات نظری آنها نسبی‌گرایی مردود است. در صورتی که به‌نظر می‌رسد فوکو برای او چیزی بیشتر از اینکه عالی‌ترین مرحله تجدد و تکامل‌یافته‌ترین صورتش

باشد، چیزی نیست. وی فوکو را نه چیزی ورای تجدد، بلکه نقطه‌نهایی تجدد می‌بیند و به این معنا فوکو خصم تمام عیار کچویان است. چرا که کچویان معتقد است مابعدتجدد، تجدد خالص است، که تمام بقایای سنت از آن رخت بر بسته است و این همان چیزی است که در کار فوکو دیده می‌شود. رفتن او به سراغ تجدد، رفتنش به سمت تجدد در سرحداتش است. این سرحدات خودویران‌گر و نفی خود تجدد می‌شود. البته وی در کنار انتقادات به مابعدتجددگرایی فوکو، از ظرفیت‌های او مانند سایر اندیشمندان، بهره می‌برد. (حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۵)

به نظر می‌رسد برای تنویر برخی ابهامات در اندیشه کچویان و انتقاداتی که نظرات وی را نوعی از نسبیت فراگیر و مردود می‌دانند، لازم است نظریه وی را به مدل مفهومی انواع نسبی‌گرایی عرضه کرده و با تدقیق بحث نشان داده شود که برخی انواع از جمله «نسبیت متعلق معرفت به معنای رابطه‌مندگرایی»، «نسبی‌گرایی مفهومی»، «مراتب علوم در نسبیت معرفتی» و «نسبیت چارچوب مفهومی» در اندیشه ایشان بیشتر دیده می‌شود که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

در ابتدا لازم است رابطه نسبی‌گرایی و واقع‌گرایی بررسی گردد. یعنی اساساً آیا موضع کچویان ضدواقع‌گرایانه است؟

واقع‌گرایی

افراطی‌ترین شکل نسبی‌گرایی، نوعی از ضدواقع‌گرایی است. (کریگ^۱، ۱۹۹۸: ۷۳۱۸) برخی متفکران (میرباقری، ۱۳۸۹: ۱۱۹-۱۰۶) که امکان شناخت مطابق با واقع را رد کرده و علم دینی را از طریق جهت‌داری ذاتی علوم اثبات می‌کنند؛ از واقع‌گرایی خام فاصله گرفته و تعریف جدیدی از نسبی‌گرایی با عنوان نسبت با واقع ارائه می‌دهند. اما کچویان صراحتاً معتقد است که واقع‌گرا بوده و قائل به انواع نیرومند نسبی‌گرایی نیست. او علاوه بر اینکه معتقد است جهان مستقل از معرفت وجود دارد، قائل است تلاش نظری وی در جهت شناخت و کشف همین امر واقع است.

«ما برحسب یک مبنای بسیار روشن، به‌عنوان یک مسلمان، واقع‌گرا هستیم. یعنی معتقدیم این عالم هر طوری فهمیده نمی‌شود و مؤید هر سخنی نیست. البته اثبات این مدعا در موضع اجتماعیات بسیار دشوار می‌شود؛ اما اگر این مبنا به‌عنوان یک امر بنیادی زیر سؤال برود، هیچ گفت‌وگویی در حوزه علم و شناخت علمی باقی

نمی‌ماند. اما واقع‌گرایی مستلزم این نیست که اگر من چیزی گفتم، حتماً عین واقع هست، بلکه واقع‌گرایی این است که تفسیری که من دارم، تفسیری است که تلاش می‌کند واقع را بگوید و تا وقتی که استدلال مخالفش نیامده و نتوانسته‌اند استدلال من را رد کنند، این بیان واقع است». (کچویان، ۱۳۹۱ ج)

وی آشکارا در تقابل با نسبی‌گرایی موضع می‌گیرد:

«قطعاً ما در نظر نداریم که دچار یک نوع نسبی‌گرایی شویم که امروزه دامن علم را فراگرفته و حداقل ما براساس سنت معرفتی خودمان از این نسبی‌گرایی برکناریم. بنابراین، حقیقت‌های متنوع علم که بحث می‌شود، به‌معنای قبول نسبی‌گرایی نیست». (کچویان، ۱۳۹۱ د)

حقایق متنوع به‌معنای نسبییت منظر عالم

در نگاه کچویان با پذیرش تنوع حقایق، هر روز حقیقت تازه‌ای جای حقیقت گذشته را خواهد گرفت. از نظر ایشان دلیل پیگیری تغییرات در جهان و علم، توسط اندیشمندان علوم انسانی، اعتقاد به حقیقت ناکارآمد علم موجود است.

«مثلاً حقیقت عرفانی با حقیقت فلسفی و حقیقت علم تجربی، حقایق متعدد و متفاوتی هستند و ما در تمام علوم به‌دنبال حقیقت هستیم، اما اگر شما رفتید به‌دنبال عرفان، حقیقتی که شما در آنجا مطلوب‌تان است متفاوت از آن‌وقتی است که شما رفتید دنبال فلسفه و علم تجربی و به‌نظر می‌رسد در هر یک از این ساحت‌ها احتمالاً یک تنوع، مشابه این وجود داشته باشد». (کچویان، ۱۳۹۱ د)

ابهام یکی از ویژگی‌های آثار کچویان است. چنین عبارتهایی را می‌توان با توجه به تمایز میان حقیقت که به مقام اثبات؛ و واقعیت که به مقام ثبوت تعلق می‌گیرد، با دو تفسیر توضیح داد. در تفسیر نخست با یک واقعیت ثابت غیرتاریخی مواجه هستیم، اما از یک‌سو این واقعیت دارای حیثیت‌های مختلف بوده و از سوی دیگر عالم دچار محدودیت شناخت است. از این‌رو بسته به دوران تاریخی و امکانات و محدودیت‌های عالم یا عالمان، جنبه‌هایی از واقعیت به‌چنگ می‌آید. در تفسیر دوم، خود واقعیت نیز در سیلان و متغیر است. در این تفسیر به‌خاطر سیلان خود واقعیت، اختلاف‌نظر میان عالمان نیز بیشتر می‌شود. در این بحث توجه به این مهم ضروری است که کچویان اصل وجود واقعیت مشترک را به صراحت می‌پذیرد. (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۸۸) با پذیرش

هر یک از دو تفسیر، مشکل نسبی‌گرایی پیش نمی‌آید چرا که هر کدام از زاویه خود به یک واقعیت ثابت یا سیال می‌نگرند، فلذا صورت‌بندی ایشان از مفاهیم و زاویه‌ای که از واقعیت مشاهده می‌کند، متفاوت از سایر عرصه‌هاست. این تنوع که از تنوع منظر و جایگاه عالم به‌دست آمده، دچار آفات نسبی‌گرایی مردود نخواهد شد و از جمله انواع نسبت‌گرایی است. وی معتقد است هر کدام از این عرصه‌ها وجهی از واقعیت را در منظر خود مشاهده می‌کنند، اما هر کدام از این منظرها می‌تواند مطابقت با واقع داشته باشد. به‌سان شیئی که دو ناظر مختلف از دو زاویه به آن نظر انداخته و هر کدام بخشی را به‌عنوان کل شیء توصیف نمایند.

با توجه به این مطالب از منظر او تنها کسانی می‌توانند به شناخت کامل جهان برسند که تمام صورت‌های تاریخ را از ابتدا تا انتها در دسترس داشته باشند. شکی نیست که تمام تاریخ در دسترس انسان نیست و تنها در کلیت تاریخ می‌توان دریافت که حقیقت آن چیست. او مدعی است کار انسان، متناظر با قابلیت‌های فهم و موضوع خاص او یعنی جامعه انسانی است، لذا عقل و فهمش تاریخی خواهد بود، اما دیگرانی که بیرون از دایره عقل نظری در معانی ملکوتی هستند - یعنی انبیا^(ع) و صلحا -، فهم غیرتاریخی خواهند داشت و قادرند چنین دانشی را در اختیار انسان قرار دهند. (کچویان، ۱۳۹۲ ج: ۲۰۴)

خاستگاه شکل‌گیری نسبیت

برای گرایش دکتر کچویان به برخی از انواع نسبی‌گرایی، می‌توان به دلایل معرفتی و غیرمعرفتی از جمله پذیرش پارادایم‌گرایی کوهنی در علوم تجربی و مشاهده قوت در مابعدتجدد برای نقد تجدد اشاره کرد.

خاستگاه معرفتی: پارادایم‌گرایی کوهنی

از نظر کچویان یک غفلت عمده نظریات سنتی علوم اجتماعی، عدم توجه به روابط علم و جامعه است. برای رفع این غفلت پس از انتقادهای اساسی نسبت به رویکرد کلاسیک تجدد و شکل‌گیری رویکرد مابعداثبات‌گرایانه یا مابعدکوهنی در مورد ماهیت علم، اکنون نسبت به رابطه تنگاتنگ علم و جامعه اذعان و بر آن تأکید می‌شود. (کچویان، ۱۳۹۰ ج: ۳)

وی رویکرد کلاسیک تجدد به علم را برناتفته و از رویکردهای مابعدتجدد چون پارادایم‌گرایی کوهنی در علوم تجربی حمایت می‌کند. البته او انتقادهای جدی نیز به ورود پارادایم‌گرایی به تمام عرصه‌ها وارد کرده و قائل است نسبی‌گرایی پارادایمیک

کوهنی از مهم‌ترین نظریاتی است که پیامدهای مهلک آن گاهی به حدی می‌رسد که خودِ نظریه‌پرداز را نیز به امتناع از پذیرش نظریه و قبول نتایج مترتب بر آن وادار می‌سازد. «معضلِ حادی که نظریه‌پرداز را در چنین وضعیت متناقض و غیرقابل‌پذیرشی در مواجهه با تبعات نظریه‌اش قرار داده است، هراس از قبول حاکمیت غیر عقل بر جهان عقل و سقوط عقلانیت در ورطه عدم عقلانیت می‌باشد. روشن است که با قبول این نظریه، انسان ملزم به پذیرش آن چنان هزینه سنگین و غیرقابل‌تحملی می‌گردد که فرض ابعاد قابل‌تصور آن نیز در محدوده خیال، مو بر اندام راست می‌کند. این نظریه، تنها جهان علم را با فروپاشی و خرابی مواجه نمی‌سازد، بلکه انسانیت انسان در معرض نابودی قرار می‌گیرد.» (کچویان، ۱۳۹۱ الف: ۳)

به همین دلایل، همان‌گونه که خودِ کوهن تا پایان عمر از قبول تبعات منطقی نظریه‌اش خودداری و برای حل این ایراد تلاش می‌کرد، از نظر کچویان باید به تعریفی از پارادایم‌گرایی دست‌یافت که مصون از چنین نتایج غیرقابل‌قبولی باشد. یعنی اگرچه چنین مخاطراتی پیش‌روی نسبیت پارادایمیک وجود دارد، اما نباید آن را بالکل در زمره نسبیت مردود انگاشت. (کچویان، ۱۳۹۱ الف: ۳) به‌نظر می‌رسد راه چاره، برای در امان ماندن رویکرد پارادایمیک از ملزومات نسبی‌گرایی مردود، طبقه‌بندی علوم و قبول نسبیت در برخی ساحات و تسری ندادن آن به تمام عرصه‌ها باشد که در ادامه توضیح داده خواهد شد.

خاستگاه غیر معرفتی: مابعدتجدد

برخی معتقدند که امثال کچویان، برای عبور از تجدد و نشان دادن بدیل، دست در دست مابعدتجددی می‌گذارند که تنها در نفی تجدد با ایشان هم‌آهنگ است. غافل از اینکه مابعدتجدد، با کنار زدن تجدد، دین را نیز کنار خواهد زد. چراکه هر دو فراروایت‌اند و مابعدتجددگرایی اساساً وجود هر نوع فراروایتی را نفی می‌کند. لذا تقابل با مابعدتجدد مبنایی‌تر از درگیری با تجدد است. (شجاعی‌زند، ۱۳۹۵) به‌نظر می‌رسد مشکل چنین نقدهایی آن است که مابعدتجددگرایی را مانند بسته‌ای غیرقابل تجزیه می‌داند که یا باید کل آن را پذیرفت و یا تمامی آن را ترک گفت. اما برای این ادعا هیچ دلیل منطقی وجود ندارد. به‌عنوان مثال چه تلازم عقلی وجود دارد که اگر پارادایم‌گرایی کوهن در ساحت معرفت تجربی پذیرفته شد، باید در معرفت‌های غیرتجربی نیز پذیرفته شود؟

توجه به این مهم ضروری است که از نظر کچویان نقد، روش تمام تمدن‌ها در ادوار مختلف تاریخ برای بروز خودشان بوده است. اگرچه این نقد از استدلال‌های همان فرهنگ رقیب استخراج شده باشد. او مابعدتجدد را بحران فکر و انتهای تجربه تاریخی تجدد می‌داند. به این معنا بخشی از نقدهای مابعدتجدد به تجدد، همان سخنانی است که تمدن ما سال‌ها پیش به آن رسیده بوده است و ایرادی در اخذ آن نیست. (کچویان، ۱۳۸۹ ج و ۱۳۹۱ ج)

لذا با وجود استفاده کچویان از مابعدتجدد در نقد تجدد، نمی‌توان پذیرفت که وی متأثر از مابعدتجدد بوده و به تبعات آن آگاه نیست. به‌عنوان مثال برخی اندیشمندان همچون یوسف اباذری به اشتباه گمان می‌برند، کچویان مطالعات فرهنگی - از شاخه‌های اصلی علوم مابعدتجدد - را در مقابل مرگ جامعه‌شناسی مطرح کرده و از حامیان اصلی آن است. وی اگرچه مطالعات فرهنگی را وام‌گرفته از آثار فوکو می‌داند، لکن با رویکرد این مطالعات مخالفت اساسی دارد و آن را بدتر از جامعه‌شناسی و مغایر با ارزش‌های نظام‌ساز انقلاب اسلامی می‌داند. (کچویان، ۱۳۸۹ ج؛ ۱۳۹۱ ج و ۱۳۹۲ الف)

۷۳

نسبی‌گرایی مفهومی در عین رد تکثرگرایی وجودی، معرفتی و معنایی

ایشان در تبیین عدم امکان علم غیربومی، اشاره می‌کند که در نظریه ارسطو نیز در مورد ماهیت جوهر نفس انسانی که آن را ذاتاً مجرد و نیازمند به بدن می‌دید، امکانی برای درک نقش بوم در معرفت، وجود دارد. حداقل تا جایی که به بوم اندام‌واره یا بدن مربوط می‌شود. (کچویان، ۱۳۹۰ ب: ۴) برداشت وی از منظور ارسطو در نقش بوم در معرفت، درک نسبت فاعل شناسا با موقعیت است. چنانچه این توجه به وضعیت انضمامی فاعل شناسا، در کارهای هایدگر در مفهوم جوهر و طبیعت، هانا آرننت در وضع بشر و اشتراوس در بحران معاصر غربی نیز دیده می‌شود.

از نظر او خروجی هر دستگاه معرفتی وابسته به این است که چه کسی و در چه موقعیتی نسبت به مفهوم‌سازی درباره قلمرویی از هستی اقدام کرده است. لذا علوم اجتماعی، علمی فرهنگی‌اند که ریشه در تاریخ جوامع دارند. مقولات علوم اجتماعی، ساخته شده انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف است و درک این مقولات، بسته به اوضاع و احوال فرهنگی گوناگون، متفاوت خواهد بود. در علوم طبیعی و فیزیکی به‌نظر می‌رسد نظیر یا مابه‌ازاهایی عینی و مستقل از انسان وجود دارد و انسان در مقام شناخت برای

مقوله‌های عینی مفهوم‌سازی می‌کند، اما در مورد مقولاتی مانند مقولات اجتماعی - که فرهنگی‌اند - نظیرهایی مستقل از انسان وجود ندارد. (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۷۴-۳۷۵)

مفهوم‌سازی از زوایای متفاوت، اشاره به تصورات جوامع گوناگون نسبت به یک پدیده دارد. «نمی‌خواهیم بگوییم که واقعیت مشترک نداریم و تکثرگرایی وجودشناختی و معرفت‌شناسی داریم؛ نه! ما یک واقعیت مشترک داریم؛ اما نکته این است که این واقعیت مشترک بدون لباس مفهوم به‌دست ما نمی‌آید و این مفهوم که بر تن این واقعیت می‌شود، به دستگاه نظریه بستگی داشته و میان افراد مختلف فرق می‌کند.» (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۸۸)

از نظریات کچویان این‌طور به‌نظر می‌رسد که ایشان قائل به‌نوعی نسبی‌گرایی مفهومی و نه معرفتی است که از اقسام نسبیت معقول به‌شمار می‌رود. افراد اقوام مختلف، لزوماً مفاهیم مشترکی نداشته و جهان را به طرق متفاوتی دسته‌بندی می‌کنند. در این میان تفاوت مفاهیم اعتباری و ماهوی نیز می‌تواند به روشن شدن بحث کمک کند. مفاهیم اعتباری که به اعتبار معتبر جعل می‌شوند از جامعه‌ای به جامعه دیگر به‌سادگی قابل تغییرند. اما در مورد مفاهیم ماهوی که مابه‌ازای خارجی مستقل دارند، به‌دست آوردن حد تام به تعبیر ابن‌سینا یا محال است و یا مشکل؛ این مفاهیم غالباً به رسم ناقص تعریف می‌شوند. رسم ناقص نیز دربردارنده ویژگی‌های خاص شیء بوده که ممکن است هر گروهی بسته به کاربرد خود، بر ویژگی خاصی تأکید نماید. مثلاً انسان در یک قوم، به «حیوان ضاحک» و در یک قوم به «خلیفه‌الله» تعریف می‌شود. نسبیت مفهومی به این معنا در هیچ‌کدام از دو نوع مفاهیم - ماهوی یا اعتباری - ایرادی نداشته و از انواع مردود نسبی‌گرایی به‌حساب نمی‌آید.

در اینجا باید به دو نکته مهم توجه داشت: ۱. صورت‌بندی‌های مختلف از واقعیت (مفهوم‌سازی‌های متعدد) لزوماً منجر به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی نمی‌شود. به‌عبارتی می‌توان نسبیت در مفهوم را پذیرفت در عین حال قائل به معرفت یا معرفت‌های مطلق بود؛ ۲. این دیدگاه به پرسش‌های معرفت‌شناختی دیگری به غیر از نسبی‌گرایی منجر می‌شود. به‌عنوان مثال اگر بپذیریم تمام مفاهیم علوم اجتماعی اعتباری است، آیا از حیث معرفت‌شناختی باید ابزارگرایی در این علوم را پذیرفت؟ آیا راهی به واقع‌گرایی معرفت‌شناختی در علوم اجتماعی وجود ندارد؟

با توجه به این مهم، علم بومی در دیدگاه کچویان اولاً و بالذات به تفاوت مفاهیم اشاره

دارد. توضیح آنکه ایشان از نمونه‌هایی مانند اقوامی که از میان طیف رنگ‌ها تنها سه طیف و آنهایی که هفت طیف نوری را شناخته‌اند، دلالت صریحی بر تأثیر بوم بر علم را در قلمروی علوم طبیعی برداشت می‌کند؛ کما اینکه الفاظ و مفاهیم کثیره اقوام اسکیمو در مورد آنچه شناخت ما عموماً از آنها در قالب دو مفهوم یخ و برف خلاصه می‌شود و یا الفاظ و مفاهیم متعدد اعراب در مورد آنچه ما صرفاً تحت عنوان عام شتر می‌فهمیم، به همین ترتیب ماهیت بومی علم را نشان می‌دهند. (کچویان، ۱۳۹۰ ب: ۴) با توضیحی که در نسبت مفهومی گذشت، روشن می‌شود که این مثال‌ها مربوط به نسبت مفهومی و مقام تصور است و ربطی به بومی و نسبی بودن علم در مقام تصدیق ندارد. البته وی در جای دیگر از اینکه فرد در کدام دستگاه نظریه‌پردازی کند تفاوت در مقام تصدیق معرفت را نیز نتیجه می‌گیرد.

«اینکه فرد در چه دستگاهی نظریه‌پردازی کند در اینکه چه موضوعات و واقعیت‌هایی را می‌تواند ببیند، فرق می‌کند. در نتیجه مقام داوری نیز تفاوت خواهد کرد، چون دیده شدن شیئی در دستگاه نظری الف ممکن و در دستگاه نظری ب ممتنع است. این‌طور نیست که در مورد یک واقعیت عینی اتفاق نظر وجود داشته باشد و با ارجاع به آن، علمیت علم تضمین شود.» (کچویان، ۱۳۹۱ ج)

درباره این عبارت توجه به این نکته ضروری است که تفاوت دیدن اشیاء در دستگاه‌های متفاوت، موجب نسبیت مقام داوری نمی‌شود؛ چراکه اساساً موضوع و محمول متفاوت می‌شود و از تفاوت موضوع و محمول، نسبیت در تصدیق به دست نمی‌آید. نسبی‌گرایان صدق، معتقد به صدق دو گزاره متناقض در دو پارادایم مجزا، خواهند بود. توضیح بیشتر آنکه در نگاه قدما برای تناقض میان دو گزاره لازم است شروط اتحادی چون وحدت موضوع، محمول، زمان، مکان، شرط، اضافه، جزء و کل و قوه و فعل وجود داشته باشد. به عبارتی باید مفاهیم به کار رفته در دو گزاره یکی باشند تا تناقض مطرح شود. به این مثال توجه کنید. قضایای «هوا سرد است در اتاق» و «هوا گرم است در حیاط» متناقض نیستند، چراکه می‌توانند به صورت «هوای اتاق سرد است» و «هوای حیاط گرم است» نیز بیان شوند. در این حالت قیود «در اتاق» و «در حیاط» قیود موضوع‌اند. پس موضوع گزاره اول «هوای اتاق» و موضوع گزاره دوم «هوای حیاط» است. لذا وحدت موضوع دو گزاره از میان رفته، دو گزاره متناقض نبوده و نسبت میان آنها از نوع مردود نیست. (حدادی و حسین‌زاده، ۱۳۹۸: ۲۱)

در موردی که کچویان اشاره داشت، تفاوت داوری یا تصدیق‌ها ناشی از اختلاف مفهوم‌پردازی‌ها است، که به نسبت مفاهیم تصویری بازگشته و از نوع مردود نسبی‌گرایی نخواهد بود. چراکه موضوع مورد تصدیق در یک جامعه با جامعه دیگر تفاوت دارد. مثلاً در جامعه الف منظور از خدایی که انکار می‌کنند، با منظور جامعه ب از خدایی که اثبات می‌کنند، تفاوت دارد. لذا اساساً این نوع از نسبیت از نوع نسبیت معرفتی نبوده و همان نسبیت مفاهیم می‌باشد.

نسبی‌گرایی پارادایمیک

کچویان با فوکو در وجه صوری فکر و شیوه پژوهش او در مفاهیمی چون رژیم‌های حقیقت هم‌داستان است. (کچویان، ۱۳۸۹ د و ۱۳۹۵ ب) فوکو در چارچوب مفهومی دیرینه‌شناسی قائل است که هر شناسانه‌ای^۱ از درون فضایی پیچیده برای آن عصر معرفتی، اصولی را می‌پروراند که بر پایه آنها می‌توان به نظریه‌پردازی علمی دست زد. از این دید صدق و کذب قضایای علمی کلیت نخواهد داشت. حقیقت، ماهیتی بومی دارد و نمی‌تواند فراتر از چارچوب‌های زمانی - مکانی خود گسترش یابد. (کچویان، ۱۳۸۲: ۲۳۰) از نظر کچویان پیگیری طرح رژیم‌های حقیقت فوکو چراغ راهی است که باید برای تحول علوم انسانی در ایران طی شود. (کچویان، ۱۳۹۱ ب) چرا که اساساً ذات شناخت در این علوم، شبیه نقل تاریخ و کار فوکو است که مؤلف تصمیم می‌گیرد چه چیز مهم و چه چیز بی‌اهمیت باشد و ما باید معنای خودمان را به جهان ببخشیم. (کچویان، ۱۳۹۵ الف)

از نظر کچویان اساساً پارادایم یا دستگاه معرفتی هر فرد دستگاه منسجمی است که بخش‌های مختلفش درهم تنیده و به هم مرتبط هستند. او به تبعیت از وبر و ابن‌سینا معتقد است تمام فلسفه‌ها متکی به مفاهیم ادیان‌اند؛ یعنی مفاهیم ابتدایی‌ای وجود دارد که توسط ادیان آورده شده و فلاسفه آنها را باور کردند و توسعه دادند. به این معنا، مفاهیم اساسی هر فرهنگ، هر مفهوم‌سازی دیگری را مقید و مشروط می‌کند. در نتیجه زندگی در فضایی خاص، دستگاه‌های مفهومی‌ای را ایجاد می‌کند، که متأثر از نوع ایده‌آل‌ها و نوع تصویری است که از سیر هستی و جهان در ذهن فرد است. این عوامل است که در مفهوم‌سازی فرد و اینکه در جهان چه چیزی را ببیند، مؤثر است. او در این زمینه می‌افزاید:

«البته نه به این معنا که ما از خودمان جعل می‌کنیم و در عالم می‌گذاریم، این مثل یک پنجره است، مثلاً وقتی شما یک پنجره را باز می‌کنید، بسته به اینکه

این پنجره سرخ یا آبی باشد، اشیای خاصی می‌بینید و برخی دیگر را نمی‌بینید. به این ترتیب این دستگاه ذهنی ما به اشکال مختلف تحت تأثیر این جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم». (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۸۹)

از این منظر چون جهان انسانی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن شکلی از یک زندگی مطلوب فهمید، پس هر کسی از هر تمدنی، زمانی که بخواهد مقولات اجتماعی جوامع دیگر را بفهمد، براساس چارچوب ارزشی خودش ارزیابی و فهم می‌کند و در نتیجه فهمش با فردی در درون همان فرهنگ تفاوت اساسی خواهد داشت، لذا انواع مختلف مفهوم‌پردازی‌ها پدید می‌آید. (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۷۵) در این باره توجه به این مهم ضروری است که اگر این عبارات بدین معنا باشد که به‌عنوان مثال گزاره‌ای واحد در یک پارادایم یا دستگاه معرفتی، صادق و در پارادایم دیگر، کاذب باشد، فرو افتادن در دام نسبی‌گرایی مردود و شکاکیت را به دنبال خواهد داشت. اما همان‌طور که بیان شد برخی عبارات کچویان به صراحت این تفسیر را نفی می‌کند و احتمال دارد مراد ایشان این باشد که در پارادایم‌های مختلف، مفاهیم و مفهوم‌سازی مختلفی شکل می‌گیرد، یا به عبارتی بسته به پارادایم، مفاهیم گوناگونی سامان می‌یابند و تفاوت فهم، ناشی از تفاوت مفهوم‌پردازی‌ها است، که در آن صورت مطالبی که گذشت مطرح می‌شود.

برخی پژوهشگران بلافاصله از استعاره پنجره نفی عینیت و پذیرش نسبی‌گرایی را برداشت می‌کنند، حال آنکه استعاره پنجره را ایشان نه از منظر غیرواقع‌گرایانه، بلکه از منظر ارزش‌بار بودن مشاهده و مفهوم‌سازی مبتنی بر آن مطرح می‌کنند.

نسبیت ناشی از عقل تاریخی

کچویان در زمره اندیشمندان است که به تنوع مراتب دستگاه ادراکی بشر باور دارند و معتقدند که هر مرتبه‌ای از مراتب قوای ادراکی بشر، به درک محدوده‌ای از جهان واقع دست می‌یابد و نوعی رابطه طولی بین اندیشه‌های مختلف انسان وجود دارد. بر این اساس می‌کوشد حق هر معرفتی را در جای خود ادا کند و هیچ معرفتی را در پای معرفت دیگر قربانی نکند و به جمع بین معارف مختلف بشری اقدام نماید. از نظر کچویان در دو ساحت می‌توان در مورد عقل سخن گفت. در نگاه اول، منظور از عقل مرتبه‌ای از وجود انسانی است و از آنجا که مراتب وجود انسان‌ها متفاوت است، مراتب عقول نیز متفاوت می‌باشد. مثلاً سطحی از فهم انسان، فهم عقلی و سطحی دیگر فهم وحیانی یا فهم انبیا

یعنی عقل قدسی است. (کچویان، ۱۳۹۵ ب)

اما منظور از عقل در نگاه دوم به معنای مفاد عقل است و نه ساختار عقل. عقل در این نگاه، به محتوا و متعلق عقل یا همان علم تعریف می‌شود. بدین معنا مثلاً عقل اجتماعی، یعنی عقلی که موضوع شناخت آن مسائل اجتماعی است. از نظر کچویان عقل در این معنا تاریخی خواهد بود. (کچویان، ۱۳۹۵ ب) بنابراین عقل تاریخی در نگاه وی در واقع به معنای متعلق تاریخی عقل است. به عبارتی قید تاریخی اولاً و بالذات به متعلق عقل و ثانیاً و بالعرض به عقل، تعلق می‌گیرد. باید توجه داشت پذیرش اینکه متعلق عقل امری تاریخی است یا خیر؛ خود اول بحث است؛ اما نکته اساسی آن است که این ارتباطی با نسبیت معرفت‌شناختی پیدا نمی‌کند. البته گفتنی است که برخی عبارات وی در این زمینه همراه با ابهام مطرح شده است.

۷۸

ابهام در جمع اعتقاد به عقل تاریخی در عین رد نسبیت صدق

در آرای کچویان بحثی مبنی بر زمان مند و مکان مند بودن عقل دیده می‌شود. به تعبیر بهتر و با نظر به تفکیک انواع مراتب عقول، ایشان علوم انسانی را عقل عملی یک دوره، امت یا تاریخ خاص می‌داند که می‌تواند مسیر اراده و کنشگری فرد را مشخص کند. (کچویان، ۱۳۸۹ ب)

وی در تبیین ضرورت تاریخ برای علوم انسانی، آن را ناشی از ماهیت بالضروره تاریخی عقل انسان می‌داند. اساساً وجود انسان در جامعه، وجودی تاریخی است. از همین رو اگر علم انسانی بخواهد به عمق انسانی دست یابد، باید همزمان نظریه‌ای در باب تاریخ باشد. تاریخ هیچ امر ثابتی ندارد که فراتر از ویژگی‌های وجودشناختی انسان، مانع تحولات او شده و آن را در قالب مشخصی تثبیت کند. (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۸۲ و ۱۳۹۵ ب)

این رویکرد ریشه در منظر و گلین دارد که معتقد است تنها واقعیت ثابت تاریخ، وجود انسان و مشارکت آگاهانه وی در آن است. آگاهی جزئی از تاریخ است و در نتیجه از درون تاریخ به آن نگاه می‌کند. او معتقد است نقطه‌ای ارشمیدسی بیرون از وجود نیست که آگاهی بتواند از آنجا به تاریخ نظر کند. (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۴)

و گلین همچنین معتقد است علم، هرگز به تطابق با واقعیت دست نمی‌یابد. دلیل وی برای این مدعا آن است که منظر روشنائی‌آوری که تجربه خوانده می‌شود و همچنین نمادهای تولیدشده توسط این تجربه‌ها، جزئی از واقعیتی است که در حال تغییر، شدن

و تحقق است. (وگلین، ۱۹۶۶: ۸۵؛ به نقل از کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۴) کچویان معتقد است اینها همان سخنان و نتایجی است که او بدان رسیده و امثال وگلین و فوکو نیز آن را بیان کرده‌اند و باید از ظرفیت سلبی و ایجابی اندیشه ایشان بهره برد. (کچویان، ۱۳۹۱ ج؛ ۱۳۸۹ ج و ۱۳۸۳: ۸)

در این نظر عقل موجودیتی انضمامی پیدا می‌کند، عقلی وابسته به محیط اقلیمی و شرایط اجتماعی تاریخی انسان. بدون وجود انضمامی انسان به‌عنوان زیستگاه عقل که در مورد هر فرد با خصایص خاص و تقید به زمان و مکان مشخص تعیین می‌یابد، نه عقلی وجود دارد، نه اینکه علمی امکان پیدا می‌کند.

وی معتقد است این زیست‌بوم علاوه بر مجرای ورود عقل به جهان واقعی، محل تولد و رشد آن نیز می‌باشد. در نتیجه:

«بسته به اینکه عقل از چه بومی به پرواز درآمده و در محدوده کدام هستی چه واقعیت محیطی به شکار دست بزند، حاصل شکار یا علم، بالضروره و منطقاً نمی‌تواند یکسان باشد.» (کچویان، ۱۳۹۰ ب: ۳)

اما اساساً جنس اعمال این عقل غیر از کشف حقیقت نوعی و قطعی در جهان است. لذا علوم اجتماعی، فرهنگی و تاریخی می‌شود. مگر اینکه تمدنی بتواند با تسلط بر تمام جهان، علم خود را عام نماید.

اما سؤال اینجاست که در جملاتی چون «عقل ساحتی از هستی انسان تجسد یافته در بومی خاص است. هر جایی که عقل به علم دست می‌یابد، حاصل آن به تمامه بومی است» (کچویان، ۱۳۹۰ ب: ۳)، «تاریخ هیچ ثابتاتی ندارد» (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۴)، «فلسفه نیز تاریخی است» (کچویان، ۱۳۹۵ ب)، منظور کچویان عقل است یا متعلق آن؟ آیا اساساً عقل غیرتاریخی‌ای وجود دارد که ورای علوم بایستد و در مورد آنها اظهار نظر کند؟ تاریخی دانستن عقل، فرو افتادن در نسبی‌گرایی است. اما آیا تفکر کچویان با نسبی‌گرایی افراطی سر سازگاری دارد. وی به صراحت می‌نویسد:

«رها کردن علم و عالمان در طوفانی از نیروهای این جهانی و سپردن آنها به دست غرایز و امیال سرکش، منافع، مصالح گروه‌ها و طبقات مختلف اجتماعی به چیزی جز از دست رفتن حقیقت مطلق در غرب نینجامید. نسبت ثمره تلخ این ناسوتی‌شدگی معرفت بود. چگونه ممکن بود که انسان به یک‌باره خود را بی‌ناخدا و راهنما در جهانی پر از اوهام و رؤیاهای رها کند؟ آیا می‌شد از صخره‌ای به‌سختی حقیقت مطلق

به یک باره بر رودی پرتلاطم و دریای مواجی به نام نسبیت گام گذاشت و نجاتی تصور کرد». (کچویان در: مولکی، ۱۳۸۹: ۹)

به نظر می‌رسد این مسئله به صورت ابهامی بزرگ برای کچویان درآمده است. (کچویان، ۱۳۹۵ ب) از طرفی عقل موجودی است که از فرهنگ، زبان، جسم و... تأثیر می‌پذیرد، اما بالاخره باید عقلی مستقل از این شرایط نیز وجود داشته باشد که این عقل را نقد کرده و به پیش برد. اما اینکه چطور از شرایط محدود مادی ممکن است چیزی به وجود آید که قابلیت ایستادن بر فراز ماده را داشته باشد، برای وی مبهم است.

به نظر می‌رسد آنجا که از عقل تاریخی سخن می‌گوید - همان گونه که از برخی آثار ایشان استفاده شد - متعلق تاریخی عقل مدنظر بوده است؛ یعنی صفت تاریخی بالعرض به عقل نسبت داده می‌شود. اما مشکل دیگری از این به بعد به وجود می‌آید و آن کلیت علم است. از نظر کچویان کلیت یا عام‌گرایی مانع اصلی در برابر علم بومی است، زیرا کلیت، وصف حاشیه‌ای علم نیست، بلکه خصیصه ذاتی آن بوده فلذا علم بومی در معرض افتادن به دام نسبی‌گرایی است.

«شناخت کلی یا قوه درک کلیات و عقل فرازمانی - مکانی، لازمه انسانیت و هستی خاص انسانی است که چشم‌پوشی از آن نه ممکن و نه مطلوب است. هیولای نسبی‌گرایی که ظلمت شبیح ترسناک و شیطانی آن، آماده بلعیدن معنای زندگی انسانی و ویران‌سازی حقیقت هستی است، چنان بر سر تلقی خاص‌گرایانه علم بومی سایه‌گسترده است که اندیشه پیامدهای قابل‌تصور آن نیز برای چسبیدن سخت به درک متعارف از علم و گریز از ضد آن کفایت می‌کند». (کچویان، ۱۳۹۰ ب: ۴)

بحث وی راجع به خاص‌گرایی علم در عین عام‌گرایی نیز که معضل جمع متناقضین می‌داند، در همین راستا است. او بر ضرورت خاص‌گرایی در ذیل علمی عام چه در حوزه نظریه اجتماعی و چه در حوزه تاریخی و چه در سطح فلسفی و نظری تأکید می‌کند. که البته به این معنی نیست که متضمن عام‌گرایی نباشد. (کچویان، ۱۳۹۲ الف)

بدین ترتیب، چالش معرفت‌شناسانه در بحث علم بومی را محدود به دو حد متناقض می‌بیند که امکان قربانی کردن یکی به نفع دیگری در آن وجود ندارد. هم به ضرورت توجه به محیط و اثرات جهان غیرعلم واقف است و هم به وجوب کلی بودن علوم.

«از طرفی خطر بی‌ربطی و عدم امکان که از ناحیه انکار پیوند ضروری عقل به حیات موجود شناسا و محیط پیرامونی از جمله جهان اجتماعی - تاریخی یا در یک کلام

نفی ماهیت بومی علم در کمین عقلانیت و شناخت بشری است، در طرف مقابل نیز خطری هولناک‌تر از این در کمین‌گاه تاریخ مترصد است که با نفی ملازمه ذاتی یا غیرقابل انفکاک عقلانیت و کلیت، انسانیت انسان و هستی انسانی را به شکارگاه ببرد. با انکار دانش حقیقی یا شناخت کلی که امکان می‌دهد انسان در جهانی از هستی‌های با ثبات و مستمر به زندگی و تلاش معنادار دست یابد، کل هستی به آناتی منفصل و سیال بدل می‌شود». (کچویان، ۱۳۹۰ ب: ۴)

اما کچویان اعتقاد دارد جمع میان خاصیت یا بومیت علم و کلیت یا غیرتاریخی بودن و مجرد آن، «محالی شدنی» است. ناتوانی از یافتن پاسخ چگونگی جمع بین این دو متناقض، مستلزم انکار دانسته‌های بدیهی نیست.

به نظر می‌رسد ایشان نتوانسته به صورتی منسجم از نظریه خود دفاع کند و هنوز این ابهام در اندیشه وی پررنگ است. برای رفع این تناقض از آنجا که او شکاکیت را نمی‌پذیرد، باید این ابهام را از طریق روشن نمود. دو راه برای تبیین و حل این ابهام در اندیشه کچویان قابل ارائه است. راه اول: چنانچه گذشت او قائل به تفکیک عقل عملی از عقل نظری بوده و عقل عملی را ناظر به جزئیات و بایدها می‌داند. از این حیث عقل بومی در حوزه عقل عملی قابل طرح است و نه حوزه توصیفات و کلیات عقل نظری. اگرچه برخی عبارات ایشان این تفسیر و راه‌حل را بر نمی‌تابد. راه دوم: می‌توان برای علم مراتبی قائل شد. در یک قلمرو، سخن از بومیت علم فروافتادن در دام شکاکیت را به‌دنبال داشته و در قلمروی دیگر این ایراد رخ نمی‌دهد.

حل ابهام با قائل شدن مراتب علوم در نسبییت معرفتی

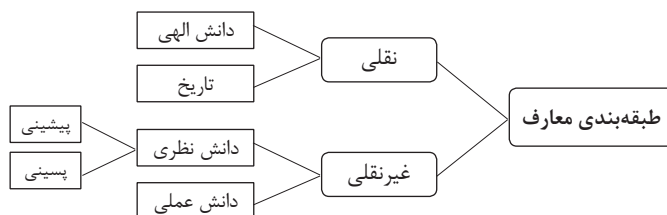
همان‌طور که بحث شد از نظر کچویان عقل انسان به اعتبار متعلق آن تاریخی است، اما لاجرم ظرفیتی فراتاریخی نیز دارد که جایگاه آن نزد وی مبهم است. (کچویان، ۱۳۹۵ ب) اما باید گفت تاریخیت در خود عقل جایی ندارد. از این‌رو اگر متعلق آن امری غیرتاریخی باشد، سخن گفتن از تاریخیت عقل بی‌معناست. به دو معنا فرا تاریخیت عقل انسانی معنا دارد: ۱. به اعتبار ذات خود عقل و ۲. به اعتبار متعلق‌های غیرتاریخی عقل. توضیح آنکه چنانچه گذشت، امکان اختلاف در مفهوم‌پردازی افراد مختلف وجود دارد. به‌دنبال این مهم، گزاره‌های تصدیقی گوناگونی نیز سامان می‌یابد، چراکه تصور موضوع و محمول در آن متفاوت است. اما این روند تکثر تا به کجا می‌تواند ادامه پیدا کند؟ به عبارتی گزاره‌های

مختلف در نهایت به اصولی می‌رسند که در تصور و تصدیق بدیهی هستند. اگر این گزاره‌های بنیادین پذیرفته نشوند، همان‌طور که در جای خود به تفصیل بحث شده است، اساساً معرفتی شکل نمی‌گیرد و انکار چنین قلمرویی منجر به خودتنهاگرایی و معرفتی می‌شود. به‌عنوان مثال قضیه «امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض» از این موارد است. بنابراین قلمرویی وجود دارد که در آن تکثر، اختلاف معنا و شک اساساً معنا ندارد. چون هر شکی در واقع خود را ابطال می‌کند. اما حدود این قلمرو تا کجاست؟ معیار آن کدام است؟ بحث کاملاً معرفت‌شناختی است که در جای خود قابل بحث است. کچویان این قلمرو را می‌پذیرد. جالب آنجاست که وی الهیات و ماوراءالطبیعه را در این قلمرو تعریف می‌کند. قلمرویی که ثابت بوده و تغییر نمی‌کند، لذا علم بدان نیز ثابت و لایتغیر است. (کچویان، ۱۳۹۵ ب) اما علوم تجربی که اساساً به جهان مادی می‌پردازند، شامل این حکم نمی‌شوند و فهم‌های نظری که محصول کنکاش انسان در جهان متغیر است، تاریخی و قابل تغییر است. البته در ساحت مادی نیز برخی وجوه ثابت انسان مانند فهم عامیانه، بدوی و غیرنظری از هستی، یا فهم حضوری انسان از حواسی چون درک سرما و گرما که تغییر نمی‌کند، تاریخی نیست. (کچویان، ۱۳۹۵ ب)

قلمرویی که کچویان تعیین می‌کند، با پرسش‌های اساسی نیز روبروست. به‌عنوان مثال آیا تلقی ما از خداوند تغییر نمی‌یابد؟ چطور ثبات این مباحث در برداشت تاریخی و متکثر انسان‌ها از طرف کچویان مفروض گرفته می‌شود؟ اما اصل پذیرش چنین قلمرویی قابل تردید نیست.

از نظر وی اساساً انسان در تمام حوزه‌ها نیاز به علم ازلی و ابدی ندارد. اگرچه فهم‌هایی از نوع الهیات، اعتقاد به خدا و معاد نمی‌تواند نسبی باشد، بلکه باید ثابت باشد چرا که اساساً به استناد تجربه اثبات یا رد نمی‌شود و به قول پوپر، ابطال‌ناپذیرند. اما نکته اساسی بحث این است که نیاز به علم ثابت در حوزه‌های اجتماعی و طلب علم عام، طلب نادرستی است. در این قلمرو، علم دائماً تغییرپذیر است. این به‌معنای نسبییت نبوده بلکه علم‌ها یکی پس از دیگری اضافه، کم یا رد می‌شوند. (کچویان، ۱۳۹۵ ب)

لذا لازم است طبقه‌بندی خاصی از علوم از اندیشه دکتر کچویان انتزاع شود تا جایگاه ویژگی‌هایی که در هر مرحله به علوم نسبت داده می‌شود، مشخص شود. طبق این طبقه‌بندی، نسبییت در برخی مراتب، بلاشکال و حتی طبیعی و در برخی مراتب دارای ایراد می‌باشد.



شکل ۴: طبقه‌بندی معارف در اندیشه کچویان

نقلی: معرفتی که از نقل و روایت قطعی الدلاله و قطعی‌الصدور حاصل می‌شود. در این علوم بنا بر نقل روایت مطابق با واقع است. کچویان دانش الهی و تاریخ را جزء این معارف نقلی دسته‌بندی می‌کند. البته میان دانش الهی و تاریخ نیز تمایز وجود دارد. چراکه دانش الهی از نظر وی جزئی نیست، هر چند تفسیرش می‌تواند جهان‌شمول نباشد، اما اصل خود دانش الهی، کلی و جهان‌شمول است، در حالی که چنانچه در ادامه اشاره خواهد شد، تاریخ علمی جزئی است.

غیرنقلی: خاستگاه این معرفت عقل یا تجربه است و می‌توان آن را به معرفت نظری و عملی تقسیم کرد.

معرفت نظری: ناظر به قضایای کلی و تعمیم‌پذیر بوده که در مقابل دانش عملی سامان می‌گیرد. این قضایای کلی، خود به دو دسته پیشینی و پسینی تقسیم می‌شوند. پیشینی^۱: قضایایی هستند که در حکم و تصدیق از هر منبعی جز عقل بی‌نیازند. علمی که با این قضایا سروکار دارند، به حکم گزاره‌های عقلی، یقینی بوده و بی‌نیاز از تجربه هستند. مانند منطق و فلسفه.

پسینی^۲: قضایایی هستند که فهم صدق آنها به کمک یکی از حواس ظاهری تحقق می‌یابد. (حسین‌زاده، ۱۳۹۳) علوم ناظر بر این قضایا پارادایمیک بوده و به‌اعتبار مفهوم‌سازی آنها توسط انسان‌ها، تاریخی نیز هستند. مصداق اصلی این دسته، علوم طبیعی است. علمی که به‌عنوان مثال با مفهوم‌سازی ارسطویی به‌نوعی و با مفهوم‌سازی نیوتنی و انیشتینی به نوع دیگری جهان را فهم می‌کنند.

معرفت عملی: دو تعریف از دانش عملی می‌تواند مدنظر قرار گیرد. تعریف اول، دانش مربوط به باید‌ها، در مقابل هست‌هاست و تعریف دوم ناظر به جزئیات در مقابل کلیات است.

1. A Priori

2. A Posteriori

اگر چه کچویان علوم انسانی را علمی هنجاری و ناظر به خوب و بد می‌داند (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۷۵)، اما اکثر سخنان او مربوط به تعریف دوم است که در این قسمت نیز مبنای دسته‌بندی قرار گرفته است. (کچویان، ۱۳۹۵ ب)

با توجه به این مطالب، دانش عملی در نگاه کچویان، جزئی، غیرقابل تعمیم، پارادایمیک و تاریخی هست. مهم‌ترین مصداق دانش عملی، علوم انسانی مدرن است. احکامی که کچویان در مورد علوم اجتماعی و به‌طور خاص جامعه‌شناسی بیان می‌کند، مخصوص این بخش خاص از معرفت است که مفاهیم‌شان اعتباری بوده و از جامعه‌ای به جامعه دیگر قابل تغییر می‌باشد. لذا از آنجاکه موضوع تغییر می‌کند، معرفت نیز دگرگون خواهد شد. در این طبقه‌بندی کچویان معتقد است هیچ علم اجتماعی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر اینکه تصویری از شکل مطلوب هستی و غایت جهان ارائه دهد. این آشکال مطلوب نیز بسته به اعتقادات مختلف، شکل‌های متفاوتی پیدا می‌کنند. لذا کچویان اساساً معتقد نیست قضیه تعمیم‌پذیر در علوم انسانی وجود داشته باشد؛ تا حدی که حتی در نیازهای مشترک انسان‌ها که ربطی به اقلیمشان ندارد، تفاوت پاسخ‌گویی در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد. (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۷۸) اساساً در حوزه اجتماعیات، علم تجربی به معنای فهم غیرتاریخی ممکن نیست. در ظاهر اندیشمندان، نظریه عام می‌دهند، اما در واقع تاریخ‌پردازی می‌کنند. (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۸۲)

کچویان از آنجا که در حوزه علوم اجتماعی علم به معنای کلیت را اساساً ممکن نمی‌داند، معتقد است نسبیت مشکلی برای او ایجاد نمی‌کند. چون جز درک تاریخی نمی‌توان درکی از این علوم داشت. تاریخ نیز علمی جزئی است که نه چیزی از آن به دست می‌آید و نه مؤید چیزی می‌تواند باشد. در علوم اجتماعی اساساً جهان‌شمولی و قانون وجود ندارد. در بهترین حالت فهم‌های خاصی خواهد بود که اعتبارشان به‌طور فرهنگی تعیین می‌شود. (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۹۰)

مرگ جامعه‌شناسی که ایشان بارها بر آن اصرار ورزیده است، با دقت به همین نکات قابل فهم است. مقولات جامعه‌شناسی که شامل نهاد، خانواده، جامعه، ازدواج، ملیت و... می‌شوند، همه و همه از مفاهیم اعتباری بوده و هیچ مابه‌ازای خارجی ندارند. لذا قطعاً تکثر مفاهیم و به‌دنبال آن تصدیقات، مستلزم نسبی‌گرایی مردود معرفتی نیست.

نتیجه دسته‌بندی معارف

این دسته‌بندی که مورد تأیید خود کچویان نیز قرار گرفت (کچویان، ۱۳۹۵ ب)، کمک می‌کند تا نسبت در دانش نظری پسینی و دانش عملی را بدون وجود ایراد قبول کند، در حالی که نسبیتی به حیطه علوم عقلی و الهی ورود نکند. در واقع ایشان معتقد به نسبی‌گرایی فراگیر نبوده و نسبی‌گرایی موضعی را در برخی مراتب علم چون دانش عملی، به اعتبار نسبت مفاهیم می‌پذیرد.

از طرفی طبق سطوح تشکیکی پذیرش نسبت در شکل ۲، کچویان نیز، مبانی عقلی یقینی یا همان فلسفه نظری را مطلق دانسته و نسبت نیرومند را در مورد نظریات تجربی صادق می‌داند که از ظنیات بوده و به قول آیت‌الله جوادی‌آملی به هیچ یک از علوم به‌طور مطلق نمی‌توان اعتماد کرد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۳)

کچویان معتقد است موضوع علوم طبیعی، مابه‌ازای عینی مستقل از انسان است، اما در مورد مقولاتی مانند مقولات اجتماعی، نظیرهایی مستقل از انسان وجود ندارد. (کچویان، ۱۳۹۲ ب: ۳۷۴) لذا سنخ علوم طبیعی را باید از علوم اجتماعی جدا کرد. البته موضوعات علوم طبیعی با آنکه عینی‌اند، اما از آنجا که مفهوم‌سازی آنها توسط انسان انجام می‌گیرد، باز هم تاریخی و پارادایمیک خواهند بود.

در مقابل علوم انسانی، اگر سخن عامی وجود داشته‌باشد، همان سخن ادیان است، فلذا دانش الهی را علی‌رغم اینکه به شکل نقل به ما رسیده، می‌توان عام و کلی دانست. مثلاً اسلام درباره اینکه مقصد سیر تاریخ کجاست، سخن گفته است، که تطبیق آن بر سیر تاریخ‌های متکثری که هر لحظه آمده و در یک‌جایی گم شده‌اند، کار دشواری است. (کچویان، ۱۳۸۹ ج) آنچه که قرآن در مورد جامعه، تاریخ و انسان می‌گوید، علم تجربی به‌معنای مشخص کلمه نیست، به‌نظر کچویان نمی‌توان توضیح تجربی از آن ارائه داد و حتی به‌سختی می‌توان استدلال عقلی نیز برای آن اقامه کرد. وی اینها را تنها به‌اعتبار اینکه ادیان گفته‌اند، می‌پذیرد.

البته از ابهامات نظریه ایشان، این است که هنگام سخن از حوزه دانش الهی و دین، بحث را طوری پیش می‌برد که گویی این علم کلی، کاملاً روشن و بدون نیاز به تفسیر است. اما پرسش آن است که اگر نیاز به تفسیر باشد، آیا تفسیر چنین متون الهی‌ای، تاریخی و جزئی نیست؟

قیاس ناپذیری مفاهیم

همان‌طور که دانسته شد، کچویان نسبیت در مفاهیم را می‌پذیرد. اما پرسش مهمی که در این باب مطرح می‌شود این است که آیا دیدگاه وی منجر به قیاس‌ناپذیری مفاهیم خواهد شد؟ از نظر کچویان اگرچه انسان تاریخی است، اما امکان مشارکت در بازی وجود و فهم سایر تمدن‌ها را دارد. وی معتقد است قیاس‌ناپذیری مطلق، مبنا ندارد، چراکه اولاً می‌توان مطالب موجود در تاریخ، قرآن، احادیث و حتی مطالب دانشمندان را فهمید به‌طوری‌که گویی اساساً در جهان ما هستند و ابهامی در این فهم‌ها وجود ندارد. ثانیاً چالش کردن و سخن گفتن مداوم میان تمدن‌های گوناگون تاریخ نشان می‌دهد مفهوم قیاس‌ناپذیری، زیر سؤال بردن کل تاریخ است. (کچویان، ۱۳۹۰ الف: ۱۴)

به نظر او این گفت‌وگو ابتر نبوده و منجر به فهم دیگری می‌شود. یعنی علاوه بر تقارب نظر دو طرف گفت‌وگو، امکان فهم یکدیگر نیز حاصل می‌شود. انتقال فرهنگ از تمدن‌ها به یکدیگر خود نشانه‌ای دیگر از این امکان فهم بین پارادایم‌ها و فرهنگ‌ها است. از نظر او قیاس‌ناپذیری قطعاً نادرست است، اما توضیح این مسئله که چطور از دل آغستگی به طبیعت، عقلی مجرد، و رای عقول مادی حکم می‌راند، هنوز برای وی ابهام دارد. او معتقد است در این زمینه بهترین توضیح را مک‌این‌تایر^۱ داده است. مک‌این‌تایر می‌گوید فرهنگ‌ها از طریق بازی در سنت یکدیگر، دیگری را فهم می‌کنند. در این تعامل، امکان گفت‌وگو نیز پدیدار می‌شود، کما اینکه در طول تاریخ این فهم رخ داده است. (کچویان، ۱۳۹۵ ب)

اگرچه کچویان قائل به تکثرگرایی تاریخی است، اما از نظر وی با واقعیت تکثر، به دو گونه می‌توان برخورد کرد. اول اینکه چون تکثر وجود دارد، پس اساساً حقیقتی وجود ندارد. برخورد دیگر آنکه تکثر، واقعیت جوامع است، اما مفهوم آن، به این معنا نیست که به‌طور ریشه‌ای امکان سخن درست را از میان ببرد. گفت‌وگو انجام می‌شود چرا که سخن درستی وجود دارد. (کچویان، ۱۳۹۰ الف: ۲۱)

اعتقاد به گفت‌وگو ضربه اساسی‌ای به شاکله نسبی‌گرایی و اتهاماتی است که علیه وی اقامه می‌شود.

«اگر طرف مباحثه نقادانه، طرفداران دیدگاه‌های مابعدتجددی اعم از قائلین به قرائت‌پذیری، پوچ‌گرایی و شکاکیت‌گرایان باشند، چنین مباحثه‌ای ناممکن و

تناقض آفرین می‌باشد؛ چون در چارچوب این دیدگاه‌ها، هر چیزی گفتنی است و هر سخنی می‌تواند معانی متضاد و متناقض داشته باشد: در وضعیتی که آنارشیسم یا هرج و مرج‌گرایی نظری حاکم می‌گردد، نقد و مباحثه جز استهزاء خود نیست.» (کجویان، ۱۳۸۷)

نقد نسبیت معنا و تفسیر

در قسمت قبل انسان در منظر کجویان تاریخی دانسته شد، لذا تصور و تصدیق امور و علوم انسانی - که مابه‌ازای خارجی ندارد - نیز تاریخی خواهد بود. اما در مورد فهم، اوضاع تفاوت می‌کند. وی قرائت‌پذیری یا تکثر فهم متن یا گفتار را بر نمی‌تابد، چون به وجود یک حقیقت فرامتنی قائل است. به عبارت دیگر متن مابه‌ازایی واقعی - یا همان مقصود مؤلف - دارد، لذا فهمش ممکن است. اگرچه او دستیابی به این فهم را دشوار می‌داند. چراکه مفسر باید از فهم تاریخی خود جدا شده و به دنیای نویسنده ورود کند، که شبیه همین دشواری و ابهام را در مورد خاص‌گرایی علم در عین عام بودن، نیز داشت و آن را «محالی شدنی»، نامیده بود.

از منظر وی نظریه‌های مابعدتجددی «قرائت‌پذیری» بر چند اصل نادرست بنا شده‌اند: اصل اول به این سخن نیچه برمی‌گردد: «حقایق در خود، وجود ندارند.» وجود حقیقت، استقلال از انسان ندارد. این سخن چنانچه در حوزه علوم به انکار ربط میان «واقع» و «حقیقت علمی» منجر می‌شود، در حوزه تفسیر به انکار ربط میان «تفسیر» و «معنای حقیقی متن» می‌انجامد.

اصل دوم به نقش «زبان» در تفسیر برمی‌گردد و اینکه رابطه‌ای ماورای زبان میان انسان و جهان وجود ندارد. بیرون از زبان، نقطه‌ای ارشمیدسی وجود ندارد که از آنجا بتوان مستقل از زبان، به درک و تفسیر جهان دست زد. هر متنی چون در چارچوب زبانی خاص نوشته شده از افق زبانی تأویل‌کننده، خارج است. لذا هر متنی به تأویل‌کننده، تعلق دارد نه به مؤلف.

نظریه تعین زبانی^۱ به این معنا که کل شناخت و حتی واقعیت و حقیقت محصول زبان می‌باشد؛ نسبت به نظریه‌های مابعدتجددی یا قرائت‌پذیری، تقدم تاریخی دارد. از نظر او نسبیت واقعیت به زبان، مردود و وجود واقعیت، مستقل از زبان است.

«زبان» در عین حالی که بنحوی در خلق معنا یا واقعیت، مداخله می‌کند، اما این کار را با قاعده انجام می‌دهد. واقعیت یا معنای مطلق وجود دارد که زبان، در ارتباط با آن، به خلق نظریه یا معناسازی دست می‌زند و از این‌رو همیشه حاصل کار آن می‌تواند مورد ارزیابی واقع شود. زبان ما نه حقیقت جهان خارجی و نه معنای حقیقی متن را نمی‌آفریند، بلکه بدیل‌هایی برای آنها می‌آفریند که در صورت توافق جهان خارجی یا متن، صفت «حقیقت» و یا «معنای حقیقی» را به خود می‌گیرد. (کچویان، ۱۳۸۷)

او با رد ایده «مرگ مؤلف»، می‌گوید، هرگونه تغییر زبانی و دستوری در متن، هویت وحدت آن را از هم خواهد گسیخت و متنی جدید را به جای آن خواهد نشانید.

البته وی با اذعان به دشواری فهم معنای اصیل و توجیه آن معتقد است:

«ضمن توافق بر صلابت و دشواری‌های موجود در این راه که همگان نسبت به آن اذعان دارند، برای پاسخ باید میان دشواری و عدم امکان، فرق نهاد. واقعیت زندگی روزمره و تفهیم و تفاهمی که پایه و متن حیات اجتماعی انسان را می‌سازد، قوی‌ترین و گویاترین دلیل بر امکان دست‌یابی به فهم معنای حقیقی گفتارها و متون است. بر این اساس، هنگامی که مسئله دشواری کار است، مشکل معرفت‌شناسانه نداریم و مشکل ما روش‌شناسانه و در مقام یافتن فنون، یا کفایت برای تشخیص معنای درست از نادرست می‌باشد و حل این مشکل، هر قدر هم که صعوبت داشته باشد، اما باعث نمی‌شود که در ورطه قرائت‌پذیری و نفی معنای اصیل بغلطیم.» (کچویان، ۱۳۸۷)

ملاحظات و تأملات

شاید در نگاه ابتدایی این‌طور به نظر رسد که دفاع کچویان از امکان تحقق گونه‌های مختلف علم، سبب گردیده تا از مسیر نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی پا در مسیر تولید علم دینی نیز بگذارد؛ و البته از همین جهت مورد انتقاد واقع شود که این مسیر هیچ ارزش معرفت‌شناختی‌ای ندارد. (خسروپناه، ۱۳۹۱) اما نگارنده نشان داد که این نقد ناشی از عدم توجه به معانی گوناگون نسبی‌گرایی و البته عدم شناخت کامل از آرای کچویان است. حال آنکه انتقاداتی نیز به نظریه وی وارد است.

مدل علم بومی کچویان بر علم‌شناسی مابعداثبات‌گرایانی چون وگلین، فوکو، کوهن و

فایرابند مبتنی است. این در حالی است که او صدق را به معنای مطابقت با واقع پذیرفته است، نه به معنای انسجام گزاره‌ها در پارادایمی موقتی یا کارآمدی در عرصه عمل و یا توافق بین‌الذنهانی. (کچویان، ۱۳۹۱ ج) از طرفی وی معتقد است معیارهای فراتاریخی برای داوری میان پارادایم‌ها وجود دارد که تمام اینها نشان از این دارد که او می‌خواهد علم را در یک چارچوب واقع‌گرایانه بپذیرد. (کچویان، ۱۳۹۱ ج) اما بهره‌گیری از آراء علم‌شناسانی همچون کوهن و فایرابند با این موضع واقع‌گرایانه وی نسبتی ندارد. چرا که برای نمونه به عقیده فایرابند هیچ روش معقولی برای اخذ و طرد نظریه‌ها وجود ندارد. (چالمرز، ۱۳۹۲: ۱۶۳) کوهن هم اخذ و طرد پارادایم‌ها را مستلزم داوری ارزشی می‌داند که بنا به ملاحظات و مصلحت‌های عملی صورت می‌پذیرد و چنین موضعی در معرض نسبی‌گرایی رادیکال معرفتی قرار دارد و تلاش‌های صورت‌گرفته برای طرد شبهه نسبی‌گرایی از کوهن موفق نبوده است. (باقری، ۱۳۸۲: ۵۲)

اگرچه کچویان دفاع کوهن از اتهام نسبی‌گرایی را قرین توفیق ندانست (کچویان، ۱۳۹۱ الف: ۳)، لکن خود نیز معیار دقیق و روشنی برای ارزیابی میان پارادایم‌ها یا مبانی گفت‌وگو میان آنها در سطوح مختلف ارائه نمی‌دهد و این ابهام در نظریه وی باقی می‌ماند. از آرای وی این گونه به نظر می‌رسد که به تمایز میان قیاس‌ناپذیری پارادایمیک و قیاس‌ناپذیری معیارها التفاتی ننموده است. توضیح بیشتر آنکه خود کوهن نیز از موضع اولیه‌اش در خصوص قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها، به قیاس‌ناپذیری معیارها نقل مکان کرد. باید توجه داشت که کوهن نیز مفاهیم و تحول پارادایمی منتج از آن را می‌پذیرد. اما بحث قیاس‌ناپذیری به این معناست که برای این تحول معیارهای عقلانی وجود ندارد. (کوهن، ۱۹۹۶) آری، اگر در گفتگو اراده‌های فردی و جمعی تحول یابند فرد الف به عقیده فرد ب گرایش می‌یابد. اما این نافی قیاس‌ناپذیری معیارها نیست. با دقت به این نکته به نظر می‌رسد آنچه کچویان تحت عنوان قیاس‌ناپذیری مطلق رد می‌کند، ناظر به قیاس‌ناپذیری پارادایم‌هاست، در صورتی که باید موضع خود نسبت به قیاس‌ناپذیری معیارها و عقول متفاوت در عرصه علوم اجتماعی را نیز روشن کند.

نقد دیگر آن است که تعریف کچویان از انواع نسبی‌گرایی چندان دقیق نیست و این باعث شده، وی نتواند در مقابل اتهامات نسبت معرفت‌شناختی، موضع نظریه خود را شفاف نماید. همچنین وی اساساً به جز نقد برخی ملزومات واضح نسبی‌گرایی رادیکال، تلاشی برای رهنمایدن نظریه خویش از انواع نسبی‌گرایی مردود صورت نمی‌دهد. چنانچه امثال

کوهن و باقری در این زمینه تلاش‌هایی ولو ناموفق انجام داده‌اند. (موحدباطحی، ۱۳۹۵) او اگرچه از تاریخی بودن مفاهیم انسانی در علوم اجتماعی سخن گفته، لکن در بحث از الهیات و علوم نقلی، بسیار اجمالی گذر کرده و موضع خود نسبت به انواع برداشت و تفسیر از چنین متون دینی را مشخص نکرده و آن را ثابت و فراتاریخی انگاشته است. اگر تولید علم دینی وابسته به دینی‌شدن جامعه و دینی بودن جامعه نیز در ابتدای نظری و عملی آن بر فلسفه اجتماعی برآمده از متون الهیاتی است (کچویان، ۱۳۹۵ الف: ۸۸)، نقش تفسیر و چپستی دانش الهی حقیقی بسیار مهم خواهد بود.

نوکانتی‌هایی چون وبر مباحث مفصل و پیچیده‌ای درباره علم و ارزش مطرح نموده‌اند که تبعات مهمی برای بحث علم بومی دارد؛ اما کچویان برای مباحث خود به جز اشاراتی اجمالی، نظر خود را در نسبت و تکمیل ایشان در مناقشاتی چون رابطه علم فرهنگ و علوم اجتماعی یا رابطه ارزش‌ها و عینیت مطرح نمی‌کند. اگر چنین اتفاقی می‌افتاد، امکان و زبان مفاهیم بهتری میان ایشان و سایر منتقدان حاصل می‌شد. سؤال مشخص آن است که جامعه‌شناسان معرفت‌دیگری چون مانهایم یا واقع‌گرایان انتقادی چون سایر و بسکار تلاش مشابهی را انجام داده‌بودند، تا از طرفی معرفت را متأثر از جهان غیرعلم نشان دهند و از سویی وجهه عام علم را خدشه‌دار سازند و میزان تأثیر و دخالت نظریه‌ها در کم و کیف مشاهده‌ها را مشخص سازند تا مشاهده یکسره وابسته به عینک نظریه تلقی نگردد. از این‌رو شاید لازم باشد کچویان در مقاله‌ای نسبت نظریه خود را با این نظریات روشن سازد. تا از این طریق از غلتیدن در دام ضدواقع‌گرایی و اثبات علم دینی از مسیری پر آفت پرهیز نماید.

متفکرانی که در حوزه معرفت‌شناسی اجتماعی قلم می‌زنند، باید حیطة و میزان دخالت عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی در مراحل فعالیت علمی بشر را مشخص نمایند در غیر این صورت به‌نوعی تناقض نظری متهم خواهند شد. در اینکه بخشی از فعالیت علمی، فعالیتی جمعی و متأثر از قواعد اجتماعی است، تردیدی نیست، اما در اینکه تمام فعالیت علمی همین قواعد اجتماعی باشد، جای بحث هست. کچویان از طرفی همچون اندیشمندان مکتب ادینبورا (زیباکلام، ۱۳۸۹) هیچ پایگاه فراتاریخی و فرااجتماعی و مستقل از ارزش‌ها و تعلقات فردی و گروهی برای ارزیابی نظریات قائل نیست (کچویان، ۱۳۸۳: ۱۷۴) و از طرفی در آثار جسته و گریخته از ملزومات خطرناک نسبی‌گرایی هراسان است. (کچویان، ۱۳۹۰ ب: ۴)

با توجه به مبنای معرفت‌شناسی کچویان به هیچ عنوان نمی‌توان از برتری علم بومی یا علم دینی نسبت به دیگر نظریات علمی سخنی به میان آورد، زیرا این علوم نسبت به هم قیاس‌ناپذیرند و پارادایم خاص خود را تصویر می‌کنند. در این زمینه برای نظریاتی چون مکتب ادینبورا که معتقد به عدم امکان گفت‌وگوی فراپارادایمیک هستند و اساساً چنین گفت‌وگویی را مفید هم نمی‌دانند (زیباکلام، ۱۳۸۹)، تکلیف روشن است، اما ایراد و ابهام آنجاست که کچویان در ضمن رد این برتری و هم‌عرضی پارادایم‌ها، قائل به امکان گفت‌وگو و تعامل میان پارادایم‌ها نیز هست. (کچویان، ۱۳۹۰ الف: ۱۴) اگرچه برای آن طریق مشخصی ارائه نمی‌دهد و به صرف نقل تجربه تاریخی اکتفا می‌کند.

برخی اندیشمندان مسلمان (میرباقری (۱۳۸۹) و زیباکلام (۱۳۸۹)) تلاش داشته‌اند تا از طریق تبیین جهت‌داری ذاتی علم و نفی واقع‌گرایی خام، با تأکید بر نقش عوامل اجتماعی در تعیین معرفت، علم و ادراک دینی را تئوریزه نمایند. به نظر می‌رسد اگرچه کچویان با تأکید بر تأثیر جهان غیرعلم و تاریخی بودن علوم انسانی، موضعی مشابه در ادعای بومی‌گرایی خود دارد، لکن نقد او نسبت به ملزومات و تبعات نسبی‌گرایی و اصرار بر کشف امر واقع، بستر شکل‌گیری نظریه‌ای پویا و در عین حال عاری از معایب انواع نسبی‌گرایی مردود را هموار نموده است.

نتیجه‌گیری

کچویان با استفاده از برخی دیدگاه‌های مابعدتجددگرایی، به مصاف تجدد رفته و براساس آن نظریه علم بومی خود را صورت‌بندی نموده است. به باور وی، علم انسانی از آن جهت که علم است، باید عام و غیرتاریخی باشد، اما از آن جهت که انسانی است و انسان وجودی تاریخی دارد، خاص، پارادایمیک و غیرقابل تعمیم است.

از ویژگی‌های بارز این نظریه، ابهام در تنقیح و دفاع از جنبه‌های گوناگون آن است. تبعات برخی نظریات و بیان اجمالی ایشان در حوزه تکثرگرایی تاریخی، نسبت عقل و تاریخ، عدم تعریف دقیق مفاهیم و موضع خود و درگیری با ابهاماتی اساسی در این مسیر، باعث شده برداشت نوعی نسبی‌گرایی مردود به اندیشه وی منتسب شود. علی‌رغم ادعای بسیاری از منتقدان، نتیجه بررسی‌ها حاکی از آن است که نسبی‌گرایی افراطی برچسب مناسبی برای اندیشه کچویان نیست و حتی وی نقدهای صریحی نیز علیه آن اقامه کرده است که او را از مدافعان نسبی‌گرایی ممتاز می‌کند.

با خوانشی از این نظریه، محکمت روشن آن را می‌توان در محورهایی چون وجود واقعیت مشترک، تکثر مفاهیم و نسبی‌گرایی پارادایمیک نشان داد. اما توجه به این مهم ضروری است که در این مقاله تلاش شد تا متشابهات نظریه با بازگشت به محکمت تفسیر شود. به‌عنوان مثال توضیح عقل تاریخی از منظر کچویان به اعتبار متعلق آن تبیین شد. از نظر نگارنده با تفکیک نسبیت مفهومی و پارادایمیک از نسبیت معرفتی، عقل عملی از عقل نظری و قائل‌شدن به مراتب پیشینی و پسینی برای معارف، می‌توان تا حدی این ابهامات را رفع نمود و با پذیرش نسبی‌گرایی معقول در مراتب پسینی، آن را به مراتب پیشینی سرایت نداد. علاوه بر اینکه اعتقاد ایشان به این نوع از نسبیت مستلزم اعتقاد به سایر انواع مردود نسبی‌گرایی نیست.

منابع

۱. اباذری، یوسف. (۱۳۸۹). *مناظره با حسین کچویان*. ۹ آبان. دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
۲. پارسائیا، حمید. (۱۳۸۸). *علم و فلسفه*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *شریعت در آینه معرفت*. ویرایش: حمید پارسائیا، قم: اسراء.
۴. حدادی، علیرضا و مهدی حسین‌زاده. (۱۳۹۵). *نظریه بومی‌گرایی حسین کچویان*. *مجله نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*. دوره ۶. شماره ۱. بهار و تابستان.
۵. حدادی، علیرضا و مهدی حسین‌زاده (۱۳۹۸). *ارزش معرفت‌شناختی انواع نسبی‌گرایی*. *مجله ذهن*. دوره ۲۰. شماره ۷۸. تابستان.
۶. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۹۳). *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت‌بشری: تصدیقات یا فضایا*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
۷. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۱). *تبیین و تحلیل نظریه اسلامی‌سازی معرفت از دیدگاه فاروقی و علوانی*. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*. شماره ۵۰. بهار.
۸. زیباکلام، سعید. (۱۳۸۹). *معرفت‌شناسی اجتماعی: طرح و نقد مکتب اینبورا*. تهران: سمت. چاپ دوم.
۹. شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۹۵). *مصاحبه با دکتر علیرضا شجاعی‌زند عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس*. مصاحبه‌کننده: حدادی. تهران.
۱۰. کچویان، حسین. (۱۳۸۲). *فوکو و دیرینه‌شناسی دانش*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. کچویان، حسین. (۱۳۸۳). *تجدد از نگاهی دیگر*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۲. کچویان، حسین. (۱۳۸۷). *قرائت‌پذیری متون دینی راهی به سوی شکاکیت و پوچ‌گرایی*. کتاب نقد. شماره ۲۳. ۱۲ فروردین.
۱۳. کچویان، حسین. (۱۳۸۹ الف). *تجددشناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد*. تهران: امیرکبیر.
۱۴. کچویان، حسین. (۱۳۸۹ ب). *علم را نمی‌توان با فرایندهای بروکراتیک بومی کرد*. *مجله سمات*. ۳ مهر.
۱۵. کچویان، حسین. (۱۳۸۹ ج). *بازگشت به دیانت*. *مجله پنجره*. شماره ۷۹. ۱۱ بهمن.
۱۶. کچویان، حسین. (۱۳۸۹ د). *فهم من از فوکو متفاوت است*. *مجله زمانه*. شماره پیاپی ۹۶. شماره ۹ دوره جدید، بهمن.
۱۷. کچویان، حسین. (۱۳۹۰ الف). *از شرق‌شناسی تا عقلانیت سنت و عقلانیت مدرن*. کتاب ماه علوم اجتماعی. شماره ۴۶ و ۴۷.
۱۸. کچویان، حسین. (۱۳۹۰ ب). *بحران معرفت‌شناسی تجدد و علم بومی یا غیر تاریخی*. *معضله جمع متناقضین*. کتاب ماه علوم اجتماعی. شماره ۴۶ و ۴۷.
۱۹. کچویان، حسین. (۱۳۹۰ ج). *درباره نسبت نظریه و فهم عمومی*. کتاب ماه علوم اجتماعی.

- شماره ۴۸. اسفند.
۲۰. کچویان، حسین. (۱۳۹۱ الف). پایان حاکمیت مطلقه عقل. کتاب ماه علوم اجتماعی. شماره ۴۹ و ۵۰. اردیبهشت.
۲۱. کچویان، حسین. (۱۳۹۱ ب). گفتگویی در باب تحول در علوم انسانی. خبرنامه شورای عالی انقلاب فرهنگی. ۱۸ اردیبهشت.
۲۲. کچویان، حسین. (۱۳۹۱ ج). آینه نمود راست... مجله سوره اندیشه. شماره ۶۰ و ۶۱. تیر و مرداد.
۲۳. کچویان، حسین. (۱۳۹۱ د). به دنبال چه نوع تغییری در علم هستیم؟. مجله ۹ دی، ویژه‌نامه «انقلاب ناتمام». ۳۰ شهریور.
۲۴. کچویان، حسین. (۱۳۹۲ الف). گفتاری در باب مختصات جامعه‌شناسی ایرانی. کتاب ماه علوم اجتماعی. سال ۱۷. شماره ۶۳. خرداد.
۲۵. کچویان، حسین. (۱۳۹۲ ب). در کتاب علی محمدی؛ محسن دنیوی و میثم گودرزی. تحول در علوم انسانی، (جلد اول: مصاحبه‌ها و دیدارها). قم: کتاب فردا.
۲۶. کچویان، حسین. (۱۳۹۲ ج). عقل نظری در رشد علوم انسانی. در کتاب محسن دنیوی و محمد متقیان. تحول در علوم انسانی (جلد ۳: سخنرانی‌ها و میزگردها). قم: کتاب فردا.
۲۷. کچویان، حسین. (۱۳۹۵ الف). علوم اجتماعی اسلامی و معنابخشی به جهان انسانی. فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر. سال پنجم. شماره ۱۷.
۲۸. کچویان، حسین. (۱۳۹۵ ب). مصاحبه با حسین کچویان عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و رئیس اسبق گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران. مصاحبه‌کننده: حدادی. ۲۶ شهریور.
۲۹. موحدباطحی، سیدمحمدتقی. (۱۳۹۵). تحلیلی بر اندیشه‌های علم دینی در جهان اسلام. قم: پژوهشگاه بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۳۰. مولکی، مایکل. (۱۳۸۹). علم و جامعه‌شناسی معرفت. حسین کچویان. تهران: نشر نی.
۳۱. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۸۹). جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناختی. چاپ ۲. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۲. واعظی، احمد. (۱۳۸۶). درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۳. واعظی، احمد. (۱۳۹۲). از نسبی‌گرایی مفهومی تا نسبیّت حقیقت و صدق. فصلنامه آیین حکمت. سال پنجم. شماره ۱۵.
۳۴. چالمرز، آلن. اف. (۱۳۹۲). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی. سعید زیباکلام. تهران: سمت.
۳۵. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. عارفی، عباس. (۱۳۸۸). مطابقت صور ذهنی با خارج. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

37. Craig, E. (1998). "Relativism"; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/relativism/v-1>. Copyright © 1998-2019 Routledge.
38. Kuhn, T. S. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. (3Ed). Chicago and London.
39. Swoyer, C. (2003). Relativism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2015 Edition. Edward N. Zalta (Ed.)
40. Tsekeris, C. (2010). Relationalism in Sociology: Theoretical and Methodological Elaborations. *Athens, FACTA Universitatis*. Vol. 9. No. 1.