

## سیری در زندگی و آرای دکتر حسین کچویان

دکتر حسین کچویان متولد سال ۱۳۳۸ در شهر تهران است. وی دارای مدرک دکترای جامعه‌شناسی، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و فعال در زمینه نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت است. تحصیلات وی دیپلم ریاضی - فیزیک را در سال ۱۳۵۷ از دبیرستان خوارزمی اخذ کرد. سال ۱۳۵۸ تحصیلات حوزوی خود را ابتدا از مدرسه عالی شهید مطهری شروع می‌کند، بعد به مدرسه سپهسالار و مدرسه مروی می‌رود. همزمان بحثهای فلسفه (الهیات شفای ابن سینا، شواهدالربوبیه و اسفار) را نزد آیتا... جوادی آملی می‌آموزد. دروس دیگر حوزه را تا حد کفایه و اصول ادامه می‌دهد و بحث‌های خارج را تا حدودی با آقای بجنوردی می‌گذراند. همزمان با این بحث‌ها دروس دانشگاهی را ادامه می‌دهد. در سال ۱۳۶۴ در رشته علوم اجتماعی دانشگاه تهران کارشناسی‌اش را گرفته و در سال ۱۳۶۹ موفق به کسب مدرک کارشناسی ارشد در رشته جامعه‌شناسی از دانشگاه تربیت مدرس شد. دوره دکترایش را از سال ۱۳۶۹ در رشته جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس آغاز کرد، اما به سال ۱۳۷۴ آن را ناتمام رها کرد و در سال ۱۳۷۵ وارد دانشگاه منچستر انگلیس شد و به سال ۱۳۸۰ از آنجا دکترایش را اخذ کرد. موضوع رساله دکترایش جامعه‌شناسی و دین بعد از تجدد بود. در سال‌های قبل از انقلاب (هنگامی که ایشان در مقطع دبیرستان قرار داشت) با افکار مرحوم شریعتی آشنا گردید و همین امر بر اندیشه‌اش تأثیر مهمی گذارد. با وقوع انقلاب اسلامی علی‌رغم گرفتن پذیرش از رقتن به خارج از کشور (آلمان) خودداری نمود. دو حادثه مهم در زندگی دکتر حسین کچویان پس از انقلاب از دیدگاه خودش مواجهه فکری با امام (ره) و دیگری ورود به حوزه علمیه بوده است. ویژگی بارز اندیشه دکتر کچویان را می‌توان در معاضدت با غرب از موضع الهیات دانست.



زندگی نامه:

دکتر حسین کچویان متولد سال ۱۳۳۸ در شهر تهران است. وی دارای مدرک دکترای جامعه‌شناسی، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و فعال در زمینه نظریه‌های کلان جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت است.

تحصیلات:

وی دیپلم ریاضی - فیزیک را در سال ۱۳۵۷ از دبیرستان خوارزمی اخذ کرد. سال ۱۳۵۸ تحصیلات حوزوی خود را ابتدا از مدرسه عالی شهید مطهری شروع می‌کند، بعد به مدرسه سپهسالار و مدرسه مروی می‌رود. همزمان بحثهای فلسفه (الهیات شفای ابن سینا، شواهدالربوبیه و اسفار) را نزد آیتا... جوادی آملی می‌آموزد. دروس دیگر حوزه را تا حد کفایه و اصول ادامه می‌دهد و بحث‌های خارج را تا حدودی با آقای بجنوردی می‌گذراند. همزمان با این بحث‌ها دروس دانشگاهی را ادامه می‌دهد. در سال ۱۳۶۴ در رشته علوم اجتماعی دانشگاه تهران کارشناسی‌اش را گرفته و در سال ۱۳۶۹ موفق به کسب مدرک کارشناسی ارشد در رشته جامعه‌شناسی از دانشگاه تربیت مدرس شد. دوره دکترایش را از سال ۱۳۶۹ در رشته جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس آغاز کرد، اما به سال ۱۳۷۴ آن را ناتمام رها کرد و در سال ۱۳۷۵ وارد دانشگاه منچستر انگلیس شد و به سال ۱۳۸۰ از آنجا دکترایش را اخذ کرد. موضوع رساله

دکترایش جامعه‌شناسی و دین بعد از تجدد بود. در سال‌های قبل از انقلاب (هنگامی که ایشان در مقطع دبیرستان قرار داشت) با افکار مرحوم شریعتی آشنا گردید و همین امر بر اندیشه‌اش تأثیر مهمی گذارد. با وقوع انقلاب اسلامی علی‌رغم گرفتن پذیرش از رفتن به خارج از کشور (آلمان) خودداری نمود. دو حادثه مهم در زندگی دکتر حسین کچویان پس از انقلاب از دیدگاه خودش مواجهه فکری با امام (ره) و دیگری ورود به حوزه علمیه بوده است. ویژگی بارز اندیشه دکتر کچویان را می‌توان در معاضدت با غرب از موضع الهیات دانست.

## اندیشه

دکتر کچویان به اذعان دوستان و دشمنانش از معدود اساتید به قول دانشگاهی‌ها «باسواد» و «کتابخوان» حوزه علوم اجتماعی در ایران است. کچویان علاوه بر اینکه نسبت به مسائل روز جامعه ایرانی دغدغه دارد و گاهی این دغدغه‌ها را در قالب سرمقاله در نشریات کثیرالانتشار منتشر می‌کند نگاه فلسفی و عمیق‌تری به مسئله علم و جامعه‌شناسی دارد. از کچویان تاکنون ۱۰ تألیف و دو ترجمه و چندین مقاله علمی پژوهشی در حوزه علوم اجتماعی به طبع رسیده است. کتابهایی چون «تجددشناسی و غرب‌شناسی»، «انقلاب اسلامی و انفتاح تاریخ»، «هویت ما» و «تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران» اگر چه در نام متفاوتند اما همه گرد یک پروژه فکری می‌چرخند: تأمل در نسبت هویتی انقلاب اسلامی با دنیای امروز. در چند سال اخیر اما نام دکتر کچویان بیشتر از پیش بر سر زبان رسانه و اصحاب علوم اجتماعی بوده است. اول به خاطر طرح ایده «مرگ جامعه‌شناسی و تولد مطالعات فرهنگی» و دوم پیگیری هایش به عنوان عضو حقیقی شورای عالی انقلاب فرهنگی برای تغییر ریاست مادام‌العمر جاسبی از دانشگاه آزاد اسلامی. البته این دومی را بیشتر باید در راستای پروژه کچویان در نقد رویه‌های اجتماعی و فرهنگی جریان کارگزاران سازندگی دانست که در طی این سال‌ها به صورت مداوم به صورت سرمقاله در روزنامه‌های مختلف دنبال شد.

## جنجال «مرگ جامعه‌شناسی، تولد مطالعات فرهنگی»

طرح ایده «مرگ جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی» که در سال ۸۷ در یک سخنرانی در دانشگاه علامه طباطبایی مطرح شد، جنجالهای بسیاری بر سر کلاسهای درسی در رشته جامعه‌شناسی در سراسر کشور ایجاد کرد. به زعم دکتر کچویان جامعه‌شناسی غربی نتوانست آرمانهای اولیه‌ای که به واسطه امید به نیل به آنها رشد و فربه شده بود از جمله «پیش‌بینی تحولات اجتماعی آینده و فهم واقعی جوامع» را بر آورده سازد و صرفاً به عنوان ابزاری برای صورت‌بندی جامعه در جهت سکولاریزاسیون جوامع غربی مورد استفاده قرار گرفت و به نوعی به الهیات سکولار جوامع غربی تبدیل شد. کچویان تولد و رشد رویکرد جدید «مطالعات فرهنگی» را که دیگر ادعای «علمی بودن» به معنایی را که از جامعه‌شناسی انتظار می‌رفت نداشت نشانه زوال جامعه‌شناسی عنوان کرد. البته برخی گمان کردند که کچویان در این ایده جانب مطالعات فرهنگی را گرفته است و از این رو به نقد مطالعات فرهنگی پرداختند. اگر چه او بعداً اعلام کرد که منظورش جانبداری از مطالعات فرهنگی و حذف جامعه‌شناسی نبوده است و مخالف‌خوان‌ها را به بدفهمی متهم کرد اما این پایان کار نبود و برخی از متعصبان جامعه‌شناسی که از رشد مطالعات فرهنگی احساس خطر کرده بودند رشته مطالعات فرهنگی را از دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه حذف کردند.

## پروژه فکری:

وجه اصلی پروژه فکری ایشان نقادی علوم اجتماعی مدرن و به واسطه آن نقادی کل تجدد بوده است.

برخلاف برخی تصورات از نظر معروفی که وی پیرامون مطالعات فرهنگی و مرگ جامعه‌شناسی داده است؛ ایشان مطالعات فرهنگی را شری شترتر از شر قبلی (جامعه‌شناسی) می‌داند که متولد شده و فقط این معنا را می‌رساند که جامعه‌شناسی، دیگر حتی قابلیت این را ندارد که برای خود تجدد هم کاری بکند.

از نظر او «غرب بخشی از تاریخ عینی و ملموس را بریده یا به شکل خیلی غلطی آن را فهمیده است. و آن هم بخش زندگی دینی، تاریخ دینی و تاریخ انبیا است. بخش اعظم تاریخ بشری، تاریخ انبیا است و اگر قرار است بشر را بفهمیم بهتر است در ذیل تاریخ انبیا آن را بفهمیم. صرفاً این یکی دو هزار سال اخیر را ما بدون نبی گذرانده‌ایم. اگر عمر بشر مطابق با آنچه تورات می‌گوید پنج هزار سال و یا بیشتر از آنچه تورات می‌گوید، هشت هزار سال، بیست هزار سال یا سی هزار سال باشد، بالاخره اصل این تمدن و حیات اجتماعی انسان (به اقرار خود علوم اجتماعی مدرن) ریشه‌اش در آن فضا بوده است؛ بهتر است تاریخ بشر و هر چیز دیگری را ذیل آن بنویسیم. این کاری است که می‌شود کرد و به معنای وارد کردن نیروهای قدسی در تاریخ است و هر کار تئوریک هم باید براساس آن انجام بشود. این جنبه ایجابی کار است. اما اینکه بتواند علم بشود یا نشود، بحث دیگری است. من به این قائلم که ما در علوم اجتماعی چیزی جز تاریخ نداریم. یعنی نظریه پردازی عام ممکن نیست، نه اینکه ممکن است و ما نمی‌توانیم. نتیجه کار نظریه پردازان غربی نشان داده که شما نه تنها با تاریخ، بلکه با میلیون‌ها تاریخ سروکار دارید. در تمامی شاخه‌های علوم اجتماعی، هر بحثی در واقع یک بحث تاریخی است. یعنی کشف ندارد حتی در کشور خودش هم فراتر از آن مقوله مورد نظر خودش چیزی بگوید، چه رسد به آنکه راجع به کشورهای دیگر حرفی بزند. این همان تفکیک بین روشنفکری‌های جهانی و پیامبرانه، با روشنفکری‌های خاص و محلی است که فوکو می‌گوید. می‌گوید قابلیت معرفتی و ایدئولوژیکی این علوم در این حد نیست که شما بر اساس آن، یک نسخه برای همه بشر بنویسید. اگر چیز عامی وجود داشته باشد همان است که ادیان گفته اند؛ دیانت اسلام مثلاً درباره اینکه سیر تاریخ به کجا می‌رود سخن گفته است که آن هم تطبیق‌اش بر سیر تاریخ و تاریخ‌های متکثری که هر لحظه آمده و در یک جایی گم شده‌اند، کار دشواری است. ما باید ابزارهای مفهومی را تجهیز کنیم. علاوه بر بخش اول کار که نقد فکر مدرن است، در حوزه علم تجربی جامعه، باید به سوی روایت تاریخ خاص خودمان برویم تا بتوانیم منطق جهان خودمان را بفهمیم. آن هم با لیت و لعل‌های زیاد و بر مبنای حدس‌هایی که شاید تنها تقویت کننده‌اش جنبه‌های عقیدتی و آموزه‌های دینی باشد».

به این معنا از نظر ایشان اینکه ما بخواهیم به سمت تأسیس علم اجتماعی جدیدی برویم که بر مبنای آن بخواهیم جهان اجتماعی را سازمان بدهیم ممکن نیست. در علم تجربی چنین چیزی ممکن نیست.

به اذعان خود ایشان معتقد است «علوم اجتماعی تجربی چیزی جز بازگویی عقل عملی غربی‌ها نیست. یعنی غربی‌ها در زندگی‌شان کارهایی کرده‌اند و نهادها و مقولاتی چون سیاست دموکراتیک و اقتصاد سرمایه‌داری را ساخته‌اند، علوم اجتماعی روایت این تحولات و درک منطق آن است. به این معنا علوم اجتماعی غربی هم هیچ وقت، هیچ کاری نکرده‌است. علوم اجتماعی هم فقط آن را بازگویی کرده است. از این جهت که آن را مطرح کرده و مفهوم‌سازی کرده، کمک کرده است.»

### معرفی و مروری بر تألیفات:

مروری بر تألیفات اصلی دکتر حسین کچویان در سال‌های اخیر فهم کلیاتی از چشم‌انداز فکری او را از خلال خلاصه‌ای از کتاب‌هایش به ما ارائه می‌دهد. طبیعی است که این مرور، مروری همه جانبه و کامل نیست، اولاً به دلیل آنکه نتوانسته‌است مقالات و نوشته‌های دیگر او، مثل کتاب‌های «فوکو و دیرینه‌شناسی دانش» یا «پایان ایدئولوژی» و ترجمه‌هایی مانند «علم و جامعه‌شناسی معرفت» و «روشنفکران و شکست در پیامبری» را در خود بگنجانند و ثانیاً بدان دلیل که کتاب‌های در دست چاپش را که اهمیتی بسزا در فهم این نظام فکری دارند، مورد توجه قرار نداده‌است. اما به هر حال، به قدر تشنگی می‌توان از آن چشید!

تجدد از نگاهی دیگر (سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳)

«تجدد از نگاهی دیگر»، به شرح اجمالی آرای اریک وگلین، اختصاص دارد. وگلین، فیلسوف اجتماعی آلمانی (۱۹۸۵-۱۹۰۱)، در حوزه‌های بسیار گوناگونی، مانند علوم اجتماعی، سیاست، تاریخ، فلسفه، حقوق و... قلم زده‌است. او را می‌توان متفکری علیه تجدد

به‌شمار آورد. چیزی که وگلین را از دیگر منتقدان مدرنیته جدا می‌کند، این است که او مشکل غرب را نه مشکلی معرفت‌شناختی یا روش‌شناختی، بلکه هبوط و نابودی تفکر می‌داند. به این ترتیب او تحول صورت گرفته در غرب را تحولی «وجودشناسانه» تلقی می‌کند.

انسان در نگاه دینی، دارای دو وجه دنیایی و برزخی است. وجه دنیایی او قرین با درد و رنج است و رسیدن به راحتی مطلق در این جهان وجود ندارد. اشتباه انسان غربی در آن بود که این دوگانگی وجودی را به رسمیت نشناخت و آن را به یک بعد تقلیل داد. وگلین، ریشه این انحراف را در تفکرات فرقه «غنوسیه» می‌داند. در غنوسیه قدیم این انحراف به شکل ترجیح بعد برزخی انسان و انصراف از دنیا بروز کرده بود و در غنوسیه جدید، انسان غربی، وجه الهی و برزخی خود را به کنار نهاد و در پی آن رفت که تمامی کمالات و آرامش را در این دنیا جست‌وجو کند.

نکته مهم در اندیشه وگلین آن است که او تجدد را «ایمان» به تلقی جدید انسان متجدد از انسان، خدا، تاریخ و علم می‌داند. از نظر وی در دوره روشنگری، تئوری‌سازی این اعتقاد کامل می‌شود. ترسیم بهشت زمینی باعث اثرات عمیق در تفکر و شیوه زندگی بشر پس از نوزایی (رنسانس) شد.

وی راه بازگشت از انحطاط پیش آمده را در بازگشت به «دین» و «فلسفه کلاسیک» می‌داند. وی بازسازی علوم انسانی را براساس این طرح، ضروری می‌شمارد.

کتاب در سه فصل تدوین شده است. کچویان در فصل اول، به معرفی وگلین و دغدغه‌های او پرداخته است. فصل دوم که بدنه اصلی کتاب را تشکیل می‌دهد، مدخلی بر اندیشه‌های وگلین در باب تجدد است و روایت تاریخی، دینی و فلسفی او را از قرون وسطی، دوره نوزایی و عصر روشنگری بیان می‌نماید. در فصل سوم نویسنده به ارزیابی نظریه وگلین، در مقایسه با سایر اندیشمندان نظریه پرداز، در باب تجدد پرداخته و عمق و گستردگی کار او را نشان داده است.

کندوکاو در ماهیت معمایی ایران (دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۳)

کندوکاو در ماهیت معمایی ایران، چند نوشته در باب تاریخ معاصر ایران و جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی است. نگاه خاص و بدیع کچویان، به خوبی در این کتاب، جلوه گر شده است.

تحقق انقلابی با نام خدا و بر پایه دین، به هیچ رو در چارچوب درک جامعه شناختی و تاریخی علوم اجتماعی موجود، قابل فهم و توضیح نبود و سبب تولد موجودی معمایی شد. نکته اتکای غربیها در تحلیلهای افولگرایانه‌شان در باب انقلاب اسلامی، دو عامل تاریخ و اعمال برنامه‌های توسعه‌ای در ایران بود و جهانی شدن، روایت زیرکانه‌ای از همان نظریه نوسازی است. مطابق این نظریه، تاریخ به شکل خط سیری واحد از توحش و بربریت به تمدن و مدنیت (غرب معاصر) است. نفس وقوع انقلاب اسلامی، نه تنها نظریه نوسازی، بلکه اصل و منشأ این نظریه یعنی «اندیشه ترقی» یا «فلسفه تاریخ تجدد» را زیر سؤال برد. نظریه نوسازی، دین را بخش میرای تاریخ می‌داند.

انقلاب اسلامی، رشته‌ای است که کل حوادث تاریخ معاصر را به هم پیوند می‌زند. ما برای درک انقلاب اسلامی نیازمند یک «فلسفه تاریخ» تازه هستیم.

بخش پایانی کتاب، تحلیلی از راهپیمایی ۲۲ بهمن است. کچویان معتقد است این اجتماع پرشور و هرساله مردم، حضور عجیبی است که انقلاب ایران را نزد مردم آن، دوباره مشروعیت می‌دهد. جملات پایانی کچویان در این نوشته، بسیار خواندنی است: «سال‌های زیادی است که تاریخ به راهی متفاوت با آن راهی که هگل و متجددین تصور می‌کردند به راه افتاده است، حداقل ۲۵ سال! اگر بایستی برای این سخن دلیلی آورد، نفس حادثه‌ای که از ۲۵ سال [کتاب در سال بیست و پنجم انقلاب به چاپ رسیده است]. پیش هر سال، با ناباوری تمام و علی‌رغم تمام تلاش‌ها برای عدم تحقق آن، با تازگی خاص خود در عظمتی بی‌نظیر تکرار شده، دلیلی باکفایت برای آن است.

چگونه واقعه‌ای که از عمق جامعه سر بر نیاورده، تنها در سطح زندگی می‌کند و نسبتی با باطن عالم ندارد، می‌تواند برای این مدت مدید استمرار یافته و تکرار شود؟

چه کسی جز دست خدا می‌تواند ملتی را در صورت جمعی‌اش، به مدت ۲۵ سال در صحنه نگه دارد و با آن تاریخ بسازد؟» (ص: ۱۱۶)

تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد (نی، ۱۳۸۴)

اصلی‌ترین دغدغه کتاب تطورات، معضله «هویت» است. کچویان در سه فصل ابتدایی کتاب، به طرح بحث و بررسی مسئله هویت در جهان متجدد می‌پردازد. سؤال از «کیستی و چیستی خود» و طرح مسئله «هویت» اساساً در مواجهه با «غیر» در بیرون از هستی ما (فردی و جمعی) سر برمی‌آورد. در غرب، تا پیش از تجدد، انسان غربی خود را ذیل درک یا هویت دینی فهم و تصویر می‌کرد. هویت مسیحی هویتی بود که به کل غرب، با وجود تنوع درونی‌اش وحدت می‌بخشید. با فروپاشی نظم کلیسایی، تحول اساسی در پیدایش دولت‌های مطلقه سکولار یا غیردینی به وجود آمد. هویت جمعی جدید که به این ترتیب شکل گرفت، هویت ملی یا «ملت» بود. تفاوت طرح مسئله «هویت» در شرق با طرح این مسئله در غرب، آن است که در چارچوب جدیدی که غرب به عنوان هویت تازه برای خود طرح می‌کرد، هیچ امکانی برای «غیر» متمایز از انسان و جامعه تجددی وجود نداشت. مسئله ایران در تاریخ معاصر چیزی جز مسئله هویت و متفرعات آن نیست. از این پس، کچویان سویه بحث خود را به سوی تاریخ معاصر ایران جهت می‌دهد و این مسئله را در دوره‌های مختلف این برهه از تاریخ ایران جست‌وجو می‌کند:

مشکل هویت، در مواجهه طبقات حاکم و درباریان با جهان غرب رخ می‌نماید. در مرحله اول پاسخ این مسئله با نوعی ناسیونالیسم تجددطلبانه از سوی روشنفکران جست‌وجو شد.

در دوران محمدرضا شاه، گفتمان «بازگشت به خویشتن» از سوی افرادی مانند دکتر شریعتی، جلال آل‌احمد، سیدفخرالدین شادمان و داریوش شایگان طرح شد. با وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، بازگشت یا غلبه «گفتمان هویتی سنت» در دوره جدید آغاز می‌شود. در کنار نقش علمای دین در رهبری انقلاب، ماهیت توده‌ای آن امکان شکل‌گیری و یا غلبه «گفتمان مجددانه سنت» را فراهم نمود. مردم با حضور خود عملاً به منازعه‌های نظری هویتی ایرانی پایان دادند. گفتمان هویتی سنتی غالب شده بعد از انقلاب اسلامی، برای انسان، هویتی ثابت، عام و واحد به نام «فطرت» قائل است و دین را مایه و بنیان اصلی وحدت، اشتراک، همبستگی و همگونی هویتی می‌داند.

نظریه‌های جهانی شدن و دین: مطالعه‌ای انتقادی (نی، ۱۳۸۶)

این کتاب، مروری انتقادی بر مهمترین نظریه‌های جهانی شدن و علاوه بر آن، به قول نویسنده، انتقادی به نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی سکولار است. جهانی‌شدن، واژه ایست که در علوم اجتماعی و حتی در مکالمات روزمره بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما چنان معناهای مراد شده از آن، متفاوت و متناقض است که به گفته برخی از متفکران این حوزه، عملاً واژه جهانی شدن، معنا و مفهوم خود را از دست داده‌است. چنان‌که در حالی برخی جهانی شدن را آغاز دورانی کاملاً جدید و منقطع از تجدد مرسوم می‌دانند، دیگران، اساساً منکر رخ کردن عصر تازه‌ای هستند و معتقدند آنچه تحت نام جهانی شدن بروز کرده، تنها یک «اغراق» است. از سمت دیگر، در حالی که عده‌ای کار را تمام شده تلقی می‌کنند و در جست‌وجوی ساختارهای سیاسی مناسب برای اداره جهان جهانی شده هستند، برخی دیگر مانند رابرتسون، هیچ چیز را در باب پایان تحولاتی که جهان درگیر آن است، متعین و مشخص نمی‌دانند.

نظریه جهانی شدن، از سه مرحله اساسی عبور کرده‌است: مرحله اول، جایی است که به‌طور صریح از درکی خاص نسبت به وضع تازه یعنی وضع جهانی به عنوان واقعیتی بالفعل و عینی، سخن به میان می‌آید. در این مرحله که به لحاظ تاریخی مقارن دهه ۶۰ میلادی است، اصولاً اندیشیدن و نظریه‌پردازی در مورد «آینده» بسیار مهم می‌شود.

مرحله بعدی دوره میانی یعنی از دهه ۷۰ تا ورود «جامعه‌شناسان» به نظریه پردازی در این خصوص است. در این مرحله از نظریه پردازی، کار عمدتاً در حوزه اقتصاد و سیاست و روابط بین‌الملل متمرکز است. و بالاخره تنها در مرحله پایانی است که نظریه جهانی شدن به عنوان یک «کلان روایت جامع» ظاهر می‌شود. چنین قرائتی از نظریه جهانی شدن، کچویان را به تحلیلی دو وجهی از موقعیت غرب امروز می‌رساند. از یک سو، غرب پس از ۲۰۰ سال، استعمار سبعمانه و اعمال قدرت‌های گوناگون تحت انواع استراتژی‌ها و راهبردها، توانسته‌است با تخریب ساختارهای غیرغربی در جهان، وارد مرحله جهانی شدن شود و با این کار، توهمی به وجود آورد که طبق آن ما با جهانی واحد و خالی از نابرابری و سلطه روبه‌رویم و از سوی دیگر، نشان می‌دهد که ابداع این نظریه، هم‌زمان ربطی با افول غرب و موقعیت بحرانی تجدد پیدا می‌کند و به نظر می‌رسد هیچ چیز به اندازه وضع دین در جهان کنونی نتواند ماهیت دوپهلوی و مبهم جهانی شدن را بیان کند. نظریه جهانی شدن چگونه می‌تواند ظهور دوباره ادیان سنتی مانند اسلام را در جهان تحلیل کند؟ انقلاب اسلامی ایران را چگونه می‌تواند در راه غربی شدن همه جهان به حساب بیاورد؟ به هر حال، کچویان با مرور بر اندیشه متفکران گوناگون، نشان می‌دهد که آنها با وجود آنکه می‌کوشند از بند نظریه سکولاریزاسیون بگریزند، به دلیل پایبندی به بنیادهای تمدن غرب، در نهایت تفسیری ناقص و سکولار از جهان ارائه می‌دهند.

نظریه‌های جهانی شدن: پیامدها چالش‌های فرهنگ و دین (نی، ۱۳۸۷)

نظریه جهانی شدن، روایتی تازه از «فلسفه تاریخ تجددی»، اما با زیرکی نظری بیشتری است. بدین معنا که در جامعه‌ای که دیگر فلسفه تاریخ‌ها، وعده تحقق آن را می‌دادند، این نظریه، محقق شده و در واقع آن را «همین جهان امروز» می‌داند. نظریه جهانی شدن، بعد از نظریات مابعدتجددی، کلان روایت مقبول در توضیح شرایط کنونی عالم است. این نظریه که با استقبالی چشمگیر از سوی همگان مواجه شد، ابتدا نه در حوزه علوم اجتماعی، بلکه در حوزه اقتصاد و سیاست بین‌الملل مطرح شد. در این دوره، این نظریه حاکی از شباهت‌های گسترده اقتصاد و سیاست در جهان امروزی بود. اما جامعه‌شناسان، جهانی شدن را به عنوان نظریه‌ای برای توضیح همه جانبه جهان برگزیدند. ورود «فرهنگ» به نظریه جهانی شدن، معضلهایی را برای آن ایجاد می‌کند که قابل حل نیست. معضل این است که با وجود آنکه نظریه جهانی شدن از یکسانی و وحدت صورت‌های اجتماعی در سراسر جهان حکایت می‌کند، ما در عرصه فرهنگ با تکثر و تفرقه شدیدتری نسبت به گذشته مواجه هستیم. بدین معنا، حوزه فرهنگ، حوزه‌ای است که مدعای نظریه جهانی شدن را دچار تناقض خواهد کرد. اگرچه ما با ناهمگونی‌های فراوانی در نظریات جهانی شدن روبه‌رویم، اما این نظریات در برخورد با دین، وحدت رویه دارند. بدین معنا که همه آنها نقش دین را در تحولات آینده جهان، حاشیه‌ای و کم فروغ تلقی می‌کنند. در واقع آنها صورت‌بندی جدیدی از نظریه کلی تجدد در باب دین، یعنی «سکولاریزم» هستند.

آخرین فصل کتاب، مقایسه‌ای مابین گفتمان «جهانی شدن» و گفتمان «مهدویت» است. کچویان این دو گفتمان را از اساس، با یکدیگر متفاوت می‌داند. نظریه مهدویت، محتوی این انگاره است که در تاریخ جهان، عوامل فراتاریخی و مابعدطبیعی نقش جدی دارند و جامعه موعود مهدوی، پیش و بیش از هرچیز، یک «وعده و لطف الهی» است. اما برخلاف این نظریه، جهانی شدن، همچون سایر فلسفه تاریخ‌های تجددی و دنیاگرا، تاریخ را فرآیندی خودبنیاد می‌داند.

شانزدهمین نشست علمی و پژوهشی ﴿مینای معرفت﴾

مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی

دانشگاه صنعتی اصفهان

۱۳۹۳/۰۲/۲۸