

## مطالعات ایرانی بومی سازی و نظریه بوم گرایی معطوف به سنت شیعی

مرتضی شیرودی\*

### چکیده

اندکی پس از ورود سرزده استعمار به ایران و مشاهده ناسازگاری آن با فرهنگ و تمدن بومی، تلاش های فکری و عملی برخی از روشنفکران و کارگزاران برای بومی سازی دستاوردهای فرهنگی و تمدنی غرب آغاز شد (تاریخچه) اما علی رغم فراز و فرود این تلاش ها، نتیجه ایی برای تمدن سازی ایرانی پدید نیامد (مسئله) به ان دلیل که مطالعات آکادمیک فراوان صورت گرفته در این زمینه بیش از آن که به بومی سازی بپردازد سر از غریبی سازی درآورده است (آثار) بنابراین، با این سؤال مواجه ایم که چگونه می توان با بازخوانی کاستی چنین مطالعاتی، نظریه ایی را پیشنهاد داد که قادر به تمدن سازی ایرانی باشد؟ (سؤال) به نظر می رسد به جای تلاش برای بومی سازی باید بوم گرایی را جایگزین آن ساخت. (فرضیه) از این رو، مقاله حاضر در پی ارائه نظریه ای در بوم گرایی نه بومی سازی است. (هدف) بدین منظور، این مقاله پس از نشان دادن مطالعات بومی سازی ایرانی و طبقه بندی آن، پیشنهادی نوین عرضه می کند. (روش) نظریه بوم گرایی مؤلفه هایی را ارائه می دهد که با رجوع مکرر به سنت شیعی در صدد عبور از بحران مفاهیم سیاسی به عنوان اولین گام در تمدن سازی ایرانی است. (یافته ها)

واژگان کلیدی: بومی سازی، بوم گرایی، استعمار، ایران، شیعه و دین.

## ۱- مقدمه

سخن گفتن در باره چیستی، چرایی و چگونگی بومی‌سازی البته به صورت تفننی، تنها قدمت ۱۵۰ ساله در ایران دارد و لذا هنوز، بومی‌سازی، موضوع تازه و کم‌جانی است، از این رو، بررسی ابعاد مختلف و یا تجزیه و تحلیل آن، خود راهی برای بسط این گفتمان خواهد بود. (فیرحی، ۱۳۸۱: ۱۱) در واقع "تا کنون بخش اعظم آنچه را که از خویشتن خویش شناخته ایم، اغلب از منظر و به مدد تلاش‌ها و نظریه‌هایی بود که از غرب به وام گرفته ایم. به گمانم به راحتی می‌توان ادعا کرد که یافتن ذهن و زبان ایرانی برخاسته از تجربه تاریخ ایران، شرط نخست تجدد فکری و شناخت واقعی تجدد [غیر غربی] است." (نجفی، ۱۳۸۵: ۳) شناخت درجه تأثیر و شناخت روندها و زمینه‌های تاریخی تجدد بومی یا بومی‌سازی به منزله کلیدی خواهد بود که با استفاده از آن، می‌توان به تأثیر و عدم تأثیر، کارایی و یا عدم کارایی و همچنین، به درجه تأثیر مدرنیسم و مدرنیزاسیون بر ایران پی برد. (آبادیان، ۱۳۸۸: ۹) البته، سنجش میزان قابلیت واژگان فارسی به عنوان بخشی از فرایند بومی‌سازی، در هضم واژه‌های خارجی و نیز، وزن‌کشی ظرفیت مفاهیم کهنه در انتقال آگاهی وضعیت جدید به درون جامعه سنتی ایرانی در بستر بررسی روش‌های بومی‌سازی، میسر است. بدین سان، مشخص می‌شود واژه‌های سنتی از چه میزان نیرو در بومی‌سازی مفاهیم مدرن برخوردار است. به علاوه، آشفتگی مفاهیم در ایران، آن گونه که سید صادق حقیقت گفته، به مرز بحران رسیده است در حالی که آشفتگی مفاهیم سیاسی در جهان مدرن، بدین حد نیست. این بحران، از علت‌های مختلفی چون: فقر منابع، معضل ترجمه و ... برخوردار است. کاهش یا رفع این بحران، بدون کندوکاو در روند بومی‌سازی ایران معاصر، مقدور نیست. (حقیقت، ۱۳۸۲: ۱۱۵) فرهنگ رجایی در گفت و گو با سید صادق حقیقت گفته است: "در کتاب فهم نظریه‌های سیاسی اسپریگن، حرف جالبی نقل شده است که: جامعه‌ای که زیاد به اندیشه سیاسی می‌پردازد، معلوم است بحران دارد." (رجایی، ۱۳۸۰: ۳۳۱) دلیل پرداختن بومی‌سازی از سوی نگارنده نیز، به دلیل بحرانی است که در این زمینه وجود دارد. داریوش شایگان بر آن است: ایرانی‌ها در عصر کنونی در پی پیروی از مکتب‌های غربی، فرهنگ خویش را گم کرده‌اند اما باید به آن نقطه آفریننده هنر و خلاقیت که پس از هر بحران به آن رجوع می‌کردند، باز گردند در این صورت است که

به قول حافظ، می توانند فلک را سقف بشکافند و طرحی نو در اندازند.<sup>۱</sup> شایگان، ۱۳۸۱: ۲۰۲

## ۲- سنخ‌شناسی ادبیات بومی سازی در ایران معاصر

پژوهش‌های گوناگون و پرشماری، مستقیم و غیرمستقیم در زمینه بومی سازی صورت گرفته است که این امر، نشان از اهمیت آن در عرصه سیاسی ایران دارد و البته واکاوی همه آن‌ها در این مقال و مجال، نه ممکن است و نه مفید، لذا به دسته بندی آن به منظور دستیابی به کاستی‌ها می پردازیم:

۲/۱- مفهومی: دسته‌ای از منابع، تنها به بحران مفاهیم علوم سیاسی و به ناتوانی علوم سیاسی در حل این بحران، اشاره دارند. دلایل بحران، نحوه مواجهه غلط مفاهیم قدیم با مفاهیم جدید، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری متقابل و ... از دیگر موضوعات گفت و گو در این دسته از منابع است. کتاب آبادیان و آجودانی از مهم‌ترین منابع دسته فوق، به شمار می‌روند.

۲/۱/۱- بحث عمده حسین آبادیان در کتاب مفاهیم قدیم و اندیشه جدید، آن است تا نشان دهد: آیا در مفاهیم و واژگانی که از سنت به ارث رسیده‌اند، نیروی درونی وجود داشت تا بتواند با تحول دیالتیکی، نو را بزایاند؟ به بیان دیگر، او در این کتاب در پی ارائه تأملی نظری در باره نحوه حضور مفاهیم قدیم فکری در عصر مشروطیت و بررسی توان این مفاهیم برای انتقال آگاهی از وضعیت دوران جدید است، اما از کاستی‌های این کتاب در باره موضوع تحقیق، آن است که: اولاً دایره بررسی مفهومی آبادیان از مشروطه فراتر نمی‌رود و ثانیاً او سخن در بومی سازی مفاهیم مدرن نمی‌کند، بلکه از ظرفیت مفاهیم قدیم در هضم مفاهیم جدید و انتقال محتوای آن، سخن می‌گوید و ثالثاً، کتاب آبادیان، تنها درآمدی نظری بر فهم مفهوم مشروطه در ایران است، با این وصف، کتاب مذکور، با موضوع رساله حاضر، حداقل در مقطع مشروطه قرابت دارد، ولی بررسی او در مقطع مشروطه، تلاشی برای طرح و بیان روش بومی سازی آیت الله نائینی نیست. (آبادیان، ۱۳۸۸: ۹)

۲/۱/۲- ماشاء الله آجودانی در کتاب مشروطه‌ی ایرانی، پیدایی مفاهیم جدید در عصر قاجار را عصر آشنایی جدی ایرانیان با مدنیت و فرهنگ غربی دانسته و حاصل آن را،

کلمات و تعبیرات تازه ایی می‌داند که بر ذخیره واژگان زبان فارسی افزوده شد و هم، مفاهیم و ترکیبات کهن را دستخوش تحول و دگرگونی کرد. وطن، دولت، ملت، ملی، آزادی و حریت، مساوات، عدالت، مجلس، قانون، حقوق، وکیل و ده‌ها کلمه دیگر، کم‌کم از معانی و مفاهیمی که در گذشته داشتند، فاصله گرفتند و در مفاهیم و معانی تازه ایی، به کار رفتند که آن معانی و مفاهیم، با گذشته فرهنگ و زبان ما، بیگانه بود، ترکیبات و تعبیرات تازه ایی چون حکومت ملی، دولت ملی، حریت یا آزادی فردی، حریت جمعی، اتحاد ملی، حقوق بشر، قشون ملی و ... همین سرنوشت را داشتند، به هر روی، آجودانی به درستی به تحول و تولد معانی جدید در پی چالش مفاهیم جدید و قدیم اشاره دارد، اما به شیوه‌ها و روش‌های این مبادله معنایی در اندیشه متفکرانی چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، آیت‌الله نائینی، اشاره ایی ندارد و به تبع آن، به فرآیند بومی‌شدن مفاهیم در اندیشه امام خمینی (ره) عنایتی ندارد به آن دلیل که او از مشروطه ایرانی و دوره قاجاری، فراتر نمی‌رود. (آجودانی، ۱۳۸۷: ۷)

از اشکالات مهم آثاری که در دسته مذکور قرار می‌گیرند آن است که: تنها به ارائه یک گفت و گوی مفهومی پرداخته‌اند، بدون آن که به ارائه روشی در بومی‌سازی مفاهیم بپردازند که با شرایط زمانه، انطباق داشته باشد.

**۲/۲- روشی:** آثاری دیگری که به موضوع بومی‌سازی پرداخته‌اند، از یک سو، بحران در روش‌شناسی در علوم سیاسی را تأیید می‌کنند و از سوی دیگر، تنها اجمالی از روش بومی‌سازی برخی از اندیشمندان تاریخ معاصر را به میان آورده‌اند، از جمله این‌گونه از آثار باید به دو اثر فرهنگ‌رجایی و سیدصادق حقیقت اشاره کرد:

**۲/۲/۱- روش‌شناسی در اندیشه سیاسی اسلام، موضوع گفت و گویی است با فرهنگ‌رجایی.** او با استناد به این سخن اسپریگن در کتاب فهم نظریه‌های سیاسی که گفته است: جامعه ایی که زیاد به اندیشه می‌پردازد، معلوم است، بحران دارد، وجود بحران در تاریخ اندیشه سیاسی ایران معاصر را تأیید می‌کند و البته، او رسالت اندیشه سیاسی را از آن رو که ابن‌خلدون سیاست را زمینی‌ترین مقوله حیات اجتماعی می‌داند، پاسخ به بحران‌های جامعه می‌داند. به هر روی، دوره معاصر ایرانی، دوره گنجی و شیفتگی است به قدری که کسی جرأت نمی‌کند، بومی‌فکر کند، اما به اعتقاد رجایی، کار مهم امام خمینی (ره) آن است که جرأت نموده و بومی‌فکر کرده است در حالی که، شیخ فضل‌الله، مرحوم طباطبایی و بهبهانی، جرأت نکرده‌اند، مثبت و ایجابی قکر کنند و بگویند چارچوب

چیست؟ بلکه گفتند: چارچوبی که هست، درست نیست ولی حضرت امام، چارچوب داد و آن که، ایرانیان برای اولین بار جرأت کردند در چارچوب سیستم ملی و سستی و میراثی خود، چارچوبی برای حکومت ارائه کنند. رجایی با جرأت و شهامت و برخلاف رویه عمومی در اندیشه سیاسی ایران دوره جدید، بر بومی بودن مفاهیمی که امام اراده کرده، تأکید می کند ولی بیش از این و البته در این مقاله، جلو نمی رود و به تبیین چارچوب حضرت امام نمی پردازد. (رجایی، ۱۳۸۰: ۳۳۱)

۲/۲- آشتگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر، موضوعی است که سیدصادق حقیقت به آن در کتاب پرحجم ۶۲۸ صفحه ایی روش شناسی در علوم سیاسی پرداخته و نیز، آن را به صورت مقاله ایی مستقل، به چاپ رسانده است. حقیقت، میزان آشتگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر را در حدی دانسته که تبدیل به بحران شده است. مراد او از بحران و آشتگی، در هم آمیختن مفاهیم تا حدی است که درک معانی آن، در بسیاری از مواقع را مشکل کرده است. او این آشتگی و بحران را ناشی از عدم بومی سازی مفاهیم مدرن سیاسی در ایران معاصر می داند و علت هایی را برای آن چون: فقر منابع اصلی، معضل ترجمه، جعل اصطلاح، عدم توجه به پیشینه تاریخی و ... برشمرده است. حقیقت، برای رفع و حل این مشکل، برخورد فعالانه و مسئولانه دوایر دولتی ذیربط را در امر ترجمه و نیز، تدوین فرهنگ ها و دانشنامه ها را پیشنهاد می کند. دال مرکزی سخن حقیقت، آن است که در تاریخ معاصر ایران، بومی سازی مفاهیم، صورت نگرفته اما این بومی سازی را یک ضرورت می داند، همان ضرورتی که رساله حاضر، در پی کشف آن است. (حقیقت، ۱۳۸۲: ۱۱۵)

منابعی که به شیوه روشی به مقوله بومی سازی اشاره کرده اند از ایراداتی مهمی چون: جزئی نگری توأم با کلی نگری به موضوع بومی سازی، برخوردارند یعنی گاه به اندیشمندانی چون امام خمینی (ره) اشاره می کنند (جزئی) و گاه مباحثی کلی در باره بومی سازی را مطرح می کنند.

۲/۳- مصداق یابی: یک دسته دیگر از منابع معطوف به بومی سازی، در تلاش اند مباحث نظری خویش در مورد بومی سازی را با مسأله ایران انطباق دهند و با واکاوی عوامل ناتوانی بومی سازی مفاهیم، مدلی برای خروج از بحران بومی سازی مفاهیم پیشنهاد نمایند. آثار میلانی و اشتریان، در این عرصه قرار دارند.

۲/۳/۱- تجدد و تجدد ستیزی در ایران، نام کتابی است که عباس میلانی نگاشته و تا سال ۱۳۸۱ به چاپ سوم، رسیده است. میلانی در این کتاب، در پی نشان دادن مصادیق تجدد در جامعه ایرانی است و کمتر به مجادله سنت و مدرنیسم که می‌تواند به عرصه‌های جدال قدیم و جدید کشیده شود، راه یافته است اما به این موضوع اشاره دارد که: "بخش اعظم آنچه را که از خویشتن خویش شناخته ایم، اغلب از منظر و به مدد تلاش‌ها و نظریه‌هایی بود که از غرب به وام گرفته ایم. به گمانم به راحتی می‌توان ادعا کرد که یافتن ذهن و زبان ایرانی، برخاسته از تجربه تاریخ ایران، شرط نخست تجدد فکری و شناخت واقعی تجدد است،" لذا او پیش از آن که مفاهیم جدید ایرانی را ناشی از فرآیند بومی‌سازی سنت‌ها و خواسته‌های ایرانی بداند، آن را متأثر از فرهنگ تجدد قلمداد کرده و این را می‌توان ایراد مهمی دانست. ایراد مهم‌تر آن که: به دستگاه بومی‌سازی مفاهیم جدید در نزد اندیشمندان دینی دوره معاصر که در خط مقدم مواجهه با مفاهیم مدرن قرار داشته‌اند، نمی‌پردازد، بلکه بر این باور است که "چنین ذهن و زبانی، مانند هر اندیشه خلاق، قاعدتاً ترکیبی از خاطره قومی و فردی قدیم و سوادها و خواست‌های دگرگونی جدید است." (میلانی، ۱۳۸۱: ۱۰)

۲/۳/۲- مقاله بومی‌کردن علوم سیاسی در ایران که به وسيله کیومرث اشتریان به تحریر درآمده، تأکید می‌کند: علوم سیاسی در ایران در پاسخ‌گویی به معضلات سیاسی، کارآمد نبوده و علت نپرداختن جدی به بومی‌کردن مفاهیم سیاسی، همین ناکارآمدی بوده است. از نظر نویسنده، سه مولفه قدرت سیاسی، نیروهای سیاسی و ادبیات سیاسی، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته و ناخواسته در کنش و واکنش با هم، در ناکارآمدی‌سازی علوم سیاسی در ایران موثر بوده و به ناتوان‌سازی بوم‌گرایی مفاهیم سیاسی مدرن، دامن زده است. در این راستا، نقش به‌عاریت گرفتن تئوری‌های غیربومی و سعی در تطبیق آن با شرایط جامعه ایرانی را نباید نادیده گرفت، به علاوه، عدم رویکرد بومی‌سازی به پرسش‌ها و موضوعات سیاسی، عدم تعیین میزان انطباق روش‌ها و تکنیک‌های غربی با مسائل ایران را باید بدان اضافه کرد. نتیجه‌ای که اشتریان می‌گیرد آن است که: ایرانی نتوانسته است در این علوم، مجتهد شود تا بومی‌سازی علوم و مفاهیم غربی به سرانجام برساند. در مجموع می‌توان گفت: نویسنده مقاله به یک موضوع مهم و حیاتی (بومی‌سازی) پرداخته است اما در عرضه روش‌های بومی‌سازی اندیشمندان ایرانی معاصر که جهت‌گیری رساله حاضر است، ناکام بوده است. (اشتریان، ۱۳۷۹: ۲)

چند اشکال و ایراد بر آثار مبتنی بر مصداق یابی وارد است از جمله: این آثار مدل‌هایی را برای خروج از بن بست‌های بومی‌سازی ارائه می‌کنند اما این مدل‌ها، چنان‌کلی‌اند که قابلیت انطباق خود با شرایط ایران معاصر را از دست می‌دهند. به بیان دیگر، راهی عملیاتی برای انطباق مفاهیم غربی به ایران نمی‌گشایند.

**۲/۴- تئوری‌سازی:** برخی از منابعی که در مورد بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی نگاشته شده‌اند، به نوعی تئوری‌سازی و ارائه نظریه‌ای فراتر از دعوای مفاهیم مدرن و قدیم دست زده‌اند که البته آن‌ها را می‌توان در تجزیه و تحلیل بومی‌سازی مفاهیم به کار برد. مجدداً تأکید می‌کنم که این دسته از منابع هم، همانند منابعی که پیش از این، مورد بررسی قرار گرفت، غیرمستقیم به مسأله بومی‌سازی پرداخته‌اند. طباطبایی و فیروزی را می‌توان در این بخش قرار داد:

**۲/۴/۱- سید جواد طباطبایی** در کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، گاه و بی‌گاه به بحران مفاهیم به ویژه در تاریخ قبل و بعد از مشروطه، اشاراتی دارد و بر این نکته، پای می‌فشارد که: در طول سه سده اخیر، ایران در دوران وسوسه تجدد بوده است اما بیشتر، پای در گل سنت اندیشه‌های خلاف‌زمان، داشته و استبداد ایللی و قبیله‌ای حاکم بر مقدرات کشور، نیروهای زنده و زاینده فرهنگ و تمدن را به فنا داده است، لذا نتیجه می‌گیرد که در باره تحول مفاهیم سیاسی در ایران، هنوز سخن جدی به میان نیامده و گفته نشده است و از این رو، طباطبایی در صدد است در کتاب در دست تدوین خود به نام از مشروطه خواهی تا انقلاب اسلامی، تبیینی از مفاهیم مدرنی چون انقلاب به دست دهد، نتیجه این که، کتاب دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، به مسأله روش‌های بومی‌سازی مفاهیم مدرن سیاسی در تاریخ معاصر ایران پرداخته است. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۵)

**۲/۴/۲- داود فیروزی** در کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، در تلاش است، سه مفهوم قدرت، دانش و مشروعیت را نه در گسست با سنت، بلکه در پیوند با آن، معنا کند، زیرا: بر آن است که ما نیازمند جایگاه و پایگاهی مناسب با سنت و تمهید انقلابی از درون آن هستیم تا بتوان به غربال و بازپرداخت اساسی در ساحت اندیشه دست زد. این شیوه‌ای که او به کار گرفته است، به بومی‌سازی مفاهیم شبیه است ولی او تنها در صدد است با تکیه بر گزاره‌های فوکویی و قواعد روش‌گفتمان، تصویری از رابطه دانش و قدرت در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی - ایرانی، ارائه کند و البته، او در این تلاش، از صدر اسلام تا دوره‌های میانه اسلامی را بررسی کرده اما به دوره معاصر ایرانی که هسته اصلی زمانی

پژوهش و رساله حاضر است، نپرداخته، ولی کتاب مذکور، مشروط به این که رگه های گفتمانی آن را نادیده بگیریم و یا این رگه ها را کنار بگذاریم، می تواند به عنوان منبع قابل اعتناء و قابل توجه در فهم و تفسیر دیدگاه سنتی مورد استفاده قرار گیرد. این دیدگاه در این رساله در تجزیه و تحلیل، روش بومی سازی سیدجمال الدین به کار گرفته می شود. (فیرحی، ۱۳۸۱: ۱۲)

در منابع فوق که به نوعی در تئوری سازی بومی گرایی مفاهیم مدرن سیاسی به کار می آیند، جایگاه بومی سازی مفاهیم مدرن گم شده است. دلیل این مسأله آن است که دایره بحث و گفت و گوی این دسته از منابع، گسترده تر از بومی سازی مفاهیم مدرن سیاسی در تاریخ معاصر ایران است به علاوه، روش بومی سازی مفاهیم سید جمال الدین، آیت الله نائینی و امام خمینی (ره) را نمی کاود.

۲/۵- در مورد غیر ایران: آخرین دسته از منابع، حتی کلی تر از منابعی است که در بخش چهارم بدان اشاره شد. این دسته از منابع، نگاهی به سرشت مفاهیم، لغزندگی و فواید آن دارند. بخش دیگری از این منابع، به مقوله بزرگ تر شرق، می پردازند که البته یک بحث مصداقی (شرق) است اما ویژگی این دو گروه از منابع، کلی گویی های آنان است. توحید فام و ادوارد سعید در این دسته از منابع، قرار می گیرند.

۲/۵/۱- محمد توحید فام در مقاله رویکردهای تحول مفاهیم سیاسی، بر این باور است که مفاهیم، ابزار تحلیل سیاسی اند از آن رو که، مفاهیم چیزی بیش از یک اسم خاص و یک نام، نیستند، به علاوه، مفاهیم، ابزاری هستند که ما به وسیله آن می اندیشیم، مسائل را نقد می کنیم و آن ها را توضیح می دهیم و نیز، برای آن که جهان برای ما، واجد معنا شود، باید به یک مفهوم یا چند مفهوم، تن در دهیم و این کار را از طریق ایجاد مفاهیم انجام می دهیم. مفاهیم همچنین، به ما کمک می کنند تا مصادیق را از طریق بازشناسی آشکار و خواص یکسان آن ها، طبقه بندی نماییم. افزون بر آن، مفاهیم لغزنده و فرارند و اغلب، موضوع مجادلات ایدئولوژیک عمیق و فراوانند و لذا، سیاست تا حدی جدال بر سر معنای مشروع، معتبر و درست مفاهیم و اصطلاحات است، به گونه ایی که مفاهیم و واژگانی چون: دولت و دموکراسی و مانند آن، همواره مناقشه برانگیز بوده اند، بنابراین، آنچه توحید فام به آن پرداخته است یک موضوع نظری مفید است، اما نگاهی به مسائل ایران ندارد و تنها به طرح مباحثی تازه و بکر در فضای عمومی علوم سیاسی پرداخته است که چندان به کار ما در این رساله نمی آید. (توحید فام، ۱۳۸۱: ۱۱۷)



۲/۵- ادوارد سعید بر آن بود که: واژه شرق تقریباً یک ابداع اروپایی است و اضافه می کند: هیچ بخشی از شرق، تخیلی نیست و نیز، شرق در تکوین شکل، شخصیت و تجربه غرب، کمک کرد، از این رو است که سعید در آغاز کتاب ۶۲۱ صفحه ای خود، پس از بررسی تعاریف متعدد شرق، تعریف خود را در این باره، عرضه می کند، لذا کتاب شرق شناسی ادوارد سعید، کمترین تناسب را با موضوع مورد بررسی این رساله دارد. تأکید می کنم علت این تناسب و ارتباط اندک آن است که به مسأله ایران به صورت خاص، نمی پردازد اما اگر نام ایران را جایگزین نام شرق در سراسر این کتاب نمایم، پیوندهایی بیشتری را بین کتاب سعید و موضوع این رساله، خواهیم یافت. نتیجه این که: کمکی که این کتاب به تدوین رساله حاضر می کند آن است که: می توان به واسطه آن، تأثیر خواسته ها و انتظارات غرب در فرآیند بومی سازی مفاهیم مدرن سیاسی را در ایران معاصر نشان داد. (سعید، ۱۳۸۲: ۱۴)

در آغاز بررسی منابع دسته پنجم همانند دسته های اول تا چهارم بررسی منابع، به برخی از ویژگی های منابع اشاره شد، اما در بیان کاستی های منابع دسته آخر، باید بر این نکته تأکید کرد که کلی بودن این منابع و عدم بررسی موضوع ایران در این آثار، مانع از استفاده از آن ها در مورد مطالعه روش های بومی سازی مفاهیم مدرن سیاسی از سوی سیدجمال الدین اسدآبادی، آیت الله نائینی و امام خمینی (ره) می شود.

نتیجه ایی که از بررسی دسته های مختلف آثار فوق به دست می آید، عبارت است از: روشنفکران و اندیشمندان ایرانی و دینی، تحت تأثیر امواج انقلاب فرانسه و اندیشه های تجدید لیبرالی (Liberal modernity) غرب، دست به اصلاح و احیای فکر دینی زدند و تلاش کردند که بین مفاهیم و نهادهای جدید غرب با معرفت دینی شیعی سازگاری و آشتی به وجود آورند. آنان به دنبال اثبات عدم تعارض علم و دین بودند. شعارهای مهم روشنفکری دینی در این گفتمان، آزادی، دموکراسی، جامعه مدنی، گسترش نهادهای تجدید، اصلاح و مهندسی اجتماعی است. هدف آن ها رهایی جامعه از عقب ماندگی و مدرن شدن آن است و جامعه برای رسیدن به این پیشرفت، راهی جز این ندارد که خود را با اعمال، نهادها و مصنوعات که با قدرت مغرب زمین پیوند دارد، منطبق کند. روشنفکران این گفتمان برای رسیدن به این آرمان، از بازخوانی مستمر و انعطاف پذیری اسلام دفاع کردند تا مسلمانان بتوانند نهادهای سیاسی، اقتصادی و آموزشی را با شرایط جدید سازگار کنند. این گفتمان هم خود را نقد می کرد و هم در پی بازگشت به سنت صدر اسلام بود. (حائری، ۱۳۶۷: ۵۳۰) از

این رو باید گفت: شیفتگی اینان به آزادی، شیدایی فکری است، یعنی: در عالم تئوریک، آزادی غربی نمی تواند چندان تباینی با ماهیت اسلامی - شیعی بیابد. بی شک از همین رو است که سیدجمال الدین پذیرای عضویت در شبکه فراماسونری کوکب شرق مصر گشت اما هنگامی که به ذات آن پی برد، خود را کنار کشید و یا به دلیل مخالفت با آن، کنارش نهادند، نائینی نیز با این گونه حادثه ایی مواجه شد. عرصه تئوریک و جهی نرم افزارانه است که نه دردی می آفریند و نه واکنشی برمی انگیزد. مع الوصف، هر گاه آزادی با سرشت غربی، میل به قدرت پیدا کند، بدذاتی خود را نمایان می سازد و آن زمانی است که نائینی کتابش در تأیید مشروطه را پس گرفت و به جای حضور فعال در عرصه تئوریک، منفعل شد در میدان پراگماتیک. پس باید چاره ایی اندیشید که در هم عرصه آکادمیک و هم در عرصه پراگماتیک به فرهنگ بومی تعلق داشته باشد، پیشنهاد این مقاله نظریه بوم‌گرایی معطوف به سنت شیعی است.

### ۳- نظریه بوم‌گرایی معطوف به سنت شیعی

سنت را باید به مجموعه‌ای از "حقایق همه جایی و همیشگی" که به گونه‌ای با عالم اله پیوند دارند، اطلاق کرد. به تعبیر دیگر، سنت را می توان به اصولی اطلاق کرد که از عالم بالا وحی شده و انسان را به مبدأش پیوند می دهد و در معنای محدودترش، اطلاق و به کارگیری آن اصول از سوی مسلمان در زندگی روزمره است، اصولی که از مبدأ کلی که هر چیزی از آن شأن گرفته شده و به آن باز می گردد، می آید. این است که سنت همه چیز را به مراحل بالاتر هستی و در نهایت به اصول غایی که مسایل کاملاً ناشناخته برای بشر جدید است، ارجاع می دهد (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۵) و دارای عناصر زیر است:

۳/۱- **یکتایی حقیقت:** بازتولید حقیقت، در شرق میسر است از آن رو که زادگاه ادیان الهی، شرق است. بین دین و حقیقت، پیوندی لایتغیر است. حقیقت از درون ادیان آسمانی و نه از درون مکاتب زمینی برمی خیزد. این حقیقت، واحد است هرچند ممکن است دین داران آن را متکثر ببینند و البته تکثربینی حقیقت از سوی دین داران منحرف به معنای تکثر واقعی حقیقت نیست بلکه آنان به مشرکانی می مانند که وجود خدای واحد را نفی نمی کنند و تنها او را در اداره جهان، محتاج شریکان زمینی می بینند. حقیقت واحد برآمده از دین، یقینی است به آن معنا که بدون هر گونه تردیدی، وجود دارد، واقعی و عینی

است. عینی چون با چشم دل و از طریق مظاهر و مصداق‌ها، می‌توان وجود آن را حس کرد و دید. حقیقت دینی بدان جهت که واحد است، رهنمون و جاودانه است. این حقیقت از معرفت دینی بر نمی‌خیزد بلکه از فطرت انسانی می‌آید. همین حقیقت، در مدرنیته غربی، مورد تردید قرار می‌گیرد و به دلیل آن که به آزمایش در نمی‌آید، طرد و یا نادیده گرفته می‌شود.

حقیقت واحد علاوه بر دل، با عقل ارتباط دارد در حالی که در غرب، عقل ابزاری یا جزئی، حقیقت واحد را رد می‌کند. آنچه در غرب روی داد، مجادله حقیقت با عقل جزئی است. حقیقت واحد در همه ادیان الهی، واحد است. این حقیقت، در مسیحیت، یهودیت و محمدیت وجود دارد لذا کثرت‌گرایی دینی، بی‌هویت است. (نصر، ۱۳۸۶: ۳۱) حقیقت واحد همان توحید و به باور سیدحسین نصر، لا اله الا الله است و توحید اشاره به وجود قائم به ذات الهی دارد که قدرتمند است و باشکوه. توحید منشأ تدوین قانون‌ها، سازمان‌ها و حکومت‌ها است و اعتبار قوانین، حاکمان و مانند آن، تنها در پرتو توحید، معنا می‌یابد. دین، وجود چنین حقیقتی را در خارج دین نه ممکن می‌داند و نه راهبر به سعادت بلکه فقط حقیقت سرچشمه یافته از الله یکتا معنا دارد و معنا یا هویت بخش است. حقیقت واحد الهی دینی ممکن است متکثر به نظر برسد اما با وجود اختلافات ظاهری، دارای وحدت باطنی است. حقیقت دینی در دل دین قرار دارد و ممکن نیست از بیرون بدان وارد شود و به واسطه هژمونی و سیطره یک امر بیرونی هویت یافته است. تفکیک بین شریعت ظاهری مؤمنانه و طریقت باطنی عارفانه، تفکیکی از سر میل و بر پایه اتفاق در عرف و تاریخ است در حالی که درونه‌های دینی با بیرون‌های مذهبی، دو چیز نیستند. ظاهر نشان از باطن دارد و این دو در طول هم‌اند و اختلاف‌شان در درجه است. بی‌گمان معرفت دینی تغییر می‌کند چه در عرصه علوم بشری و چه در زندگی اجتماعی ولی این تغییر در ماهیت و سرشت نیست. (نصر، ۱۳۸۰: ۱۵۷)

**۳/۲- تجدد ستیزی:** سنت به مفهوم سنت، با تمدن همراه است، همان گونه که با فرهنگ همگام است اما با تجدد مخالف. چنین سنتی، آنچه در غرب روی داده است را تجدد می‌داند و نه تمدن. فرق این دو، بسیار است که یکی از آن‌ها، این است که بازتاب‌های تمدنی، به آرامش مستمر آدمی می‌انجامد اما دستاوردهای تجدد، تشویش دائمی او را دامن می‌زند. به علاوه، در تجدد: ۱- ماهیت آسمانی علم، هویتی شیطانی می‌یابد و از این رو، درد و رنج را با ظاهری شیک و پیک اما وحشیانه و البته به آرامی، تزئین می‌کند و این شبیه به

داستانی می‌ماند که فردی بر شاخه‌ای لرزان بنشیند و عسل بلیسد اما دیگری به بن بریدن آن شاخه، مشغول باشد. ۲- علم دینی، محوریت فردی، ساز نمی‌کند و نگاهش به انسان، انسانی نیست که در عرض قدرت خدا است. علم را سکولار نمی‌بیند و در آن، انسان جای خدا نمی‌نشیند، به جای خدا فرمان نمی‌راند و جاهلیت مدرن نمی‌آفریند. مخالفت با علم جدید از یک سو به دلیل تجدیدی است که از درونش می‌تراود و از سوی دیگر، احساس تعهدی است که به حقیقت یکتا دارد. (گنون، ۱۳۲۷: ۴۵) ظاهرینی و تغییرپذیری، از دیگر دلایل مخالفت با علم تجربی است که بنیاد تجدید غربی را می‌سازد. این دو صفت، به باطن راه نمی‌یابد، از آن بر نمی‌خیزد و در نتیجه، چیز پایداری خلق نمی‌کند و تنها چیزی را می‌آفریند که با باطن سنخیت ندارد. در این نگاه، تجدید نقد نمی‌شود بلکه نفی می‌شود، چون، ذات تجدید، سکولار است و ذات تمدن، دینی، لذا، بر فردی فرض نخواهد بود که به نقادی مدرنیته بپردازد بلکه باید به طرد آن دست زد. بازی روشنفکرانه در آن رنگ می‌بازد و اینان با تغییر به سوی سنت عرفی شده، موافق اند. آن‌ها نه غرب زدگی پیشه می‌کنند و نه غرب‌گرایی را برمی‌گزینند. این به معنای انکار غرب و تجدید نیست، بر عکس، غرب و تجدید را واقعی می‌داند اما واقعیتی که جز تلخی خلق نمی‌کند و لذا نباید آن را دید همان طوری که شیطان را، هست می‌داند ولی عدمش فرض می‌کند. سنت‌گرایان مدرن به ترکیبی از سنت و مدرنیسم دست زده‌اند. در واقع، به نقد مدرنیته دست می‌زنند اما به همان نسبت یا کمتر یا بیشتر، مدرنیته را می‌پذیرند. گاه به نظر می‌رسد که دستاورد تجدید را به کار می‌گیرند اما ذات تجدید را انکار می‌کنند اما چگونه چنین چیزی میسر است؟! اینان همانند اریک و گلین می‌مانند که تجدید را انحرافی بزرگ از مسیحیت می‌دانست و تنها راه نجات مسیحیت به بیراه رفته را بازگشت به مسیحیت قرن دوازده میلادی معرفی می‌کرد. (نصر، ۱۳۸۵: ۳۰۰؛ نصر، ۱۳۸۳: ۲۸۶)

۳/۳- تاریخ مندی: وفاداری به تاریخ، بازگشت مستمر به حوادث دور و نزدیک گذشته است که نه به منظور پیشگویی آینده بلکه برای تحلیل پدیده‌های امروزی، کاربرد می‌یابد. گرایش به تاریخ بر این اصل استوار است که همه صور معرفت بشری متأثر از دانش پیشین است، بنابراین، درک و شناخت همه چیز و ارزیابی درست ارزش و سنجش اتقان آن، بدون رجوع به قبل (معصومین) میسر نیست. در این روش، واقعه‌ها، ابهام‌ها و بحران‌ها فقط از طریق مراجعه به تاریخ و بسترهای تاریخی بررسی می‌شود. سیالیت (Fluidity) انسان و پدیده‌های انسانی در تاریخ مندی یا تاریخ‌گرایی پذیرفته

شده اما تاریخ بدون ساختار و هدف نخواهد بود. همه داده های تاریخی، مورد قبول نیست و کاربست نقد در بررسی تاریخ، ضرورتی اجتناب پذیر است. تاریخ به این معنا همان معنایی را دارد که کروچه آن را مخالف تجربه گرایی، ضد مادی گری و همگام با ایده آلیسم دانسته است. در تاریخ مندی، نوعی روحیه محافظه کاری به چشم می خورد. به واقع، محافظه کاران، مدافع تاریخ و سنت اند. تاریخ در محافظه کاری، معنای سنت را دارد و لذا باید گفت تاریخ، سنت الهی و بشری پیش آمده و روی داده است. تاریخ نگری یا تاریخ مندی علی رغم این که میل به تاریخ از وجوه تعالی، دارد ولی به تاریخ، وجه تکاملی می دهد. تاریخ مندی، مخالفت با تغییرات اجتماعی را سر نمی دهد اما تغییرات امروزی را بر پایه تحولات دیروزین در زندگی معصومین بنا می نهد. دفاع از بنیاد مالکیت، حمایت از اساس خانواده، پشتیبانی از دین و دولت از دیگر باورها و مؤلفه ها در پدیده تاریخ مندی است. بخش اعظم گذشته بشر با عقل گرایی تجددی و با فردگرایی افراطی مواجه نبوده است لذا تاریخ مندی، عقل گرایی و فردگرایی فارغ از افراط و تفریط را می پذیرد. تاریخ می آموزد که نابرابری ها، لازمه حیات اجتماعی است و خرد آدمیان، ناهمگون است. (گنون، ۱۳۶۱: ۱۵۵؛ نصر، ۱۳۷۹: ۹۴)

سنت و تاریخ، رابطه همانندی دارند به این معنا که سنت همان تاریخ است به آن دلیل که حیات اجتماعی با اعزام و ارسال اولین پیامبر، آغاز شد و آنچه در دنیا اتفاق افتاده، برآمده از همان سنت نخستین نشأت یافته است. این سنت از سوی پیامبران دیگر و خاتم آنان و جانشینانش، بازتولید و پویایی برتر یافته است، لذا وجه باطنی و وجه ظاهری مذهبی، سنت اسلامی است که در تاریخ مسلمانان تنیده شده است اما سنت ظاهری در یک پروسه رفت و برگشت دائمی به بنیاد دین، خود را مستمرا پالایش می کند و این معنای راست اندیشی سنت را در بردارد که در سنت گرایی مدرن مورد بی مهری است. تاریخ مندی مشتمل بر فراگیری است و در نتیجه هیچ واقعیتی از قلمرو تاریخ و سنت خارج نیست. (حقیقت، ۱۳۸۵: ۲۷۴؛ دری، ۱۳۵۷: ۱۷۹)

۳/۴- هژمونی ربانی: شرق شناسی را نمی توان بدون توجه به نیرویی که آن را ساخته است، درک کرد و همچنین، باید دانست که شرق شناسی، ابداعی اروپایی است که همه فضای شرق و حتی غرب را می پوشاند. سنت نیز چنین است. برتری و تفوق حقیقت یکتا بر سراسر سنت از یک سو، سیطره الهیات گرایی را نشان می دهد و از دیگر سو، دلیل نسبت دادن هر چیزی به خدا و دین را هویدا می سازد. هژمونی خدا و دین بر سنت بدان معنا

است که آن دو به جای انسان سخن می‌گویند و سخن انسان در آن، شنیده نمی‌شود و اگر انسان چیزی بگوید و بخواهد که در سیطره خدا و دین باشد، ارزش مند است. خدایی که به جای مردم سخن می‌گوید، بیگانه از انسان نیست، اجنبی به شمار نمی‌آید، به طماعی موضع نمی‌گیرد، برخلاف آنچه که ادوارد سعید به فلور نسبت داده که به جای زن بدکاره، حرف زده است. در هژمونی ربانی، پروردگار، جدای از انسان نیست، بلکه مبین و معرف آن است و انسان در ذات او رنگ و هویت می‌پذیرد. خدا به همان اندازه ای که با انسان ارتباط دارد و نیز، با او در پیوند است. به واقع، انسان چه بخواهد و چه نخواهد در سیطره الهی قرار دارد و در آن، انسان با انسان دیگر، تفاوتی ندارد. سلطه آسمان بر زمین، هستی و وجود، به منظور تعالی انسان است نه این که آن را نوعی بازی با حاصل جمع جبری صفر فرض کنیم. این سلطه (سروش، ۱۳۸۴: ۱۲)

۱- از دو وجه بازدارندگی و تولید کنندگی برخوردار است و انسان را باز می‌دارد از خروج حاکمیت الله و او را وامی‌دارد که خیر بیافریند.

۲- پابرجا و با دوام است با گذشت زمان رنگ نمی‌بازد و تغییر نمی‌کند البته رابطه الله و انسان، دو سویه است ولی کم‌رنگی رابطه فیما بین، تنها از سوی انسان است.

۳- دارای خصیصه روش مندی است. نقطه شروع، میانه و پایان آن سلطه رحمانی معلوم است و در هر یک از این سه نقطه، خدا و انسان حضور دارند لذا، انسان موجودی تصور نمی‌شود که خدا خلقش کرد و بعد او را به حال خود رها ساخت.

۴- درخشش می‌یابد، منتشر می‌شود، جلوه می‌کند و برای خود شأن و منزلت می‌سازد و قوانینی را برای تنظیم روابط طرفین تولید می‌کند. فاقد پیش فرض است و همه آن در شرف پیدا می‌شود. ظاهری نیست بلکه از عمق جان برمی‌خیزد.

به دلیل غیر تفننی بودن سیطره خدا بر سنت، سنت بدون خدا، معنا نمی‌شود و سنت گرایان معتقد به چنین سنتی، نفوذ دائمی خدا را بر سنت حس می‌کند و از این رو، به مقولاتی چون: انجام تکلیف، کسب رضایت خدا، پرهیز از گناه و ... در زندگی آنان، معنا پیدا می‌کند. (سعید، ۱۳۸۲: ۲۱)

۳/۵- **نظام وارگی الهیاتی:** سنت چیزی بیش از رفتارها و گفتارهای عوامانه است و البته فرهنگ عامیانه هم از سنت برمی‌خیزد اما دقیقاً سنت خالص را معنا نمی‌دهد و اگر چنین بود به محض بر ملا شدن حقایقی از آن، فرو می‌پاشید. در واقع، سنت موضوع مهملی نیست که تنها به درد وعظ و سخنرانی بخورد البته نمی‌توان آمیختگی سنت به دروغ و

افسانه را نادیده گرفت و یا بخشی از آن را حقایق در لفافه پیچیده، ندانست اما علی رغم در هم تنیدگی سنت راست و ناراست، سنت از بنیاد راستینی برخوردار است. تشخیص سنت درست از نادرست، چنان دشوار است که آن را از دسترس عوام دور نگه داشته است لذا تشخیص آن در یک دستگاه معنایی صورت می گیرد همان گونه که فهم نادرستی های آن نیز، به کار بست یک نظام معنایی وابسته است. دستیابی به سنت صحیح به اصلاح نظام وارگی سنت مربوط می شود. در خلاء ذهنی نمی توان و نباید به اصلاح ساختاری دست زد که در ملاء عام روی داده و به بار نشسته است. پالودگی سنت توجه به ورودی ها، خروجی ها و فعل و انفعالات درونی در جعبه سیاه را می طلبد در این صورت، فرض، وجود سنت آلوده است.

چنانچه ورودی ها، برآمده از سیره صحیحه معصومین (ع) باشد، سیره ایی که درستی آن را شواهد تاریخی و منطق شیعی مهر تأیید بزنند، گام اول به درستی برداشته می شود. اثبات درستی سیره مشتمل بر گفتار، رفتار و کردار معصومین (ع) پروسه ایی پیچیده و چند وجهی است که علوم دینی و عالمان مذهبی بسیاری را درگیر خود می کند. نکته مهم تر، عملیات آگاهانه و یا جاهلانه ای است که با ورود سیره در عرصه نهادهای سیاسی روی داده است. در واقع، بخش اعظم سنت ناصحیح، محصول روابط نزدیک و مستمر نهادهای سیاسی است که اغلب با سرمایه آشکار و پنهان یهودیان سیاسی و نخبگان حکومتی تولید شده است که اسرائیلیات (Isra'iliyat) مثال روشنی در این زمینه است. شیعه به دلایل مختلفی همواره مورد غضب حاکمان و یهودیان بوده است. این امر، فرایند تاریخی سیره را با چالش روبرو ساخت لذا خروجی ها از چنین نظام معنایی، چیزی نیست که مولد باشد. نباید فراموش کرد که سنت نوعی تصور و عقیده جمعی است. به بیان دیگر، سنت انبوهی از رفتارها و گفتارها است که برتری دین را به رخ می کشد اما دگم و غیرقابل تغییر نیست. آنچه در باره سنت روی داده، ورودی های فرهنگی به نظامی است که سیاسی است و ماحصل آن رفتارها و گفتارها در عرصه اجتماعی است که سنت نامطلوبی را پدید آورده است اصلاح روند نیز، تأسیس چنین نظامی را یادآوری می کند. (رفعتی، ۱۳۸۴: ۸۹)

**۳/۶- ذخیره سازی سنت:** انبار یا ذخیره سازی امری دو سویه است. اولاً- رابطه تنگاتنگی را با تاریخ مندی یا تاریخ گرایی، به تصویر می کشد و ثانیاً - آمیزه قوی از سنت معطوف به سنت را نشان می دهد. ذخیره سازی همانند خصلتی که شرق شناسی از خود بروز می دهد، تلاشی برای زنده نگه داشتن آگاهی های تاریخی است که بر پایه آن، نشانه

های سنت چنان تثبیت و نهادینه می‌شود که جایی برای کندن آن و جایگزین کردن چیزی چون مدرنیسم یا مفروعات آن، مانند ناسیونالیسم، باقی نمی‌ماند. تنها راه باقی مانده، کار بست سنت به شکل دلخواه و تغییر یافته است. در این صورت، دیگر جایی برای اظهارات و بررسی‌های روشنفکرانه نخواهد بود و اگر مجالی به روشنفکران داده شود به دلیل تأیید حقانیت آن یا بخشی از آن و یا به تمایل به کارگیری آن، نیست بلکه صرفاً به آن جهت است که از برای بازسازی یا پالودن سنت، کمک بگیرد. در این حال، تجدیدگرایان، لباس‌گیری را می‌پوشند که به اصلاح سنت مدد می‌رساند. (سعید، ۱۳۸۲: ۲۰)

آشفته‌گی جهان اسلام و در اینجا، جهان شیعه، در عرصه سنن مذهبی بسیار عمیق و گسترده است، اما این بیماری مهلک، ریشه در درون دارد ولی آنچه از غرب می‌آید و داعیه نجات دارد از جنس دیگری است که با جنس شرقی درهم نمی‌آمیزد و دواهای شرقیان یا مسلمانان نیست. خصیصه ذخیره سازی سنت، دامنه انبارسازی را چنان شدت بخشیده که فرصت دسترسی به دیگری را، به کلی مسدود می‌کند. ذخیره سازی سنت با قدمت ۱۴۰۰ ساله در مقابل مدرنیته ۴۰۰ ساله، هم‌اوردی خلق نمی‌کند تا تاب نبرد را داشته باشد، زیرا: همانند خونی می‌شود که در رگ‌ها و نه در لباس بر تن شده، جاری می‌گردد. انسان سنتی همه هویت خویش را در گذشته شرقی می‌بیند و لذا نمی‌تواند از هویت خویش دست بشورد و لباس تجاهل بپوشد، از این جهت، شرق شناسی ادوارد سعید، یک امر خیالی یا موقتی خواهد بود که بیشتر به هنرمندی شبیه است که برای ایفای نقش در هر صحنه نمایش، تنها لباسش را عوض می‌کند. این به معنای انکار درستی‌های شرق شناسی سعید نیست، شاید رفتارها و گفتارهای شرقی، زبان گویای غرب باشد ولی با وزش نسیمی، فطرت شرقی سنت طلب از خفتگی برمی‌خیزد. به هر روی، سنت مورد نظر ما، سنت ساخته شده در شرق است که بر پایه پروسه‌ای طبیعی و از زایش تا کودکی و از کودکی تا... روی داده است نه سنتی که در شرق شناسی و در یک پروژه خیانت بار از سوی غرب، اتفاق افتاده باشد. این سنت تأثیر می‌پذیرد اما تغییر ماهیت نمی‌دهد. (گنون، ۱۳۶۱: ۲۳) ۳/۷-

**کشف معنا:** سنت، معنا تولید می‌کند و از این رو، سوژه است. سنت به معنا یا به مثابه بخشی از سیره و سیره به مفهوم حدیث یا بخشی از آن، تا سال ۲۵۰ هجری وجود یا جریان دارد در حالی که زندگی مسلمانان شیعی پس از نیز، ادامه یافته است. اگر دین که بخشی از آن در سیره، خلاصه می‌شود برای اداره همیشگی حیات اجتماعی است، پس باید توانایی تولید معنا در شرایط زمانی و مکانی متفاوت را داشته باشد. وجود شرط زمان و مکان در فقه



شیعی و هم چنین لزوم تبعیت و تقلید از مجتهد زنده و نظایر آن، همگی نشان از ضرورت برداشت های نوین بر پایه اقتضای شرایط از قرآن و حدیث دارد. سنت یا سیره ایی که متکفل اداره زندگی است، نمی تواند گیرنده معنا باشد بلکه باید معنا بخش باشد از این رو، در علم الحدیث معنا بر حدیث تحمیل نمی شود بلکه کوشش آن است که صحیح ترین معنای حدیث، کشف گردد لذا، حدیث یا سنتی که گاه سوژه ایی است که دارای معنای ذاتی است و منتظر نمی ماند تا معنایی بر آن بار شود. این سوژه (مفسر) نیست که آگاهی را به ابژه (حدیث) تزریق می کند و یک امر خالی از معنا را معنا می بخشد بلکه آگاهی از ابژه به سوژه منتقل می گردد. فرایند انتقال معنا از ابژه به سوژه، تابع صلاحیت های انتقال گر و راست آزمایی موضوع انتقال و مانند آن است، (Humphrey, 1993: 17) پس سنت، هم سوژه است و هم ابژه. چند نکته دیگر در این باب حائز اهمیت است:

اولا- سنت در خلاء نیست و نیز، برای خلاء خلق نشده و چون در خلاء نیست و برای خلاء خلق نشده، در نتیجه واجد معنا است. ثانيا- سنت، مابه ازایی دارد که آن جهان است یعنی برای جهانی شکل گرفته است، پس، سنت زمانی پدید آمده که دنیایی بوده و این جهان، واقعی است و به دلیل واقعی بودن، دارای معنا است. ثالثا- سنت معنای خود را از قرآن می گیرد و اعتبار معنایی آن به انطباق با معنای قرآن است و چون قرآن در هر زمانی و مکانی معنایی می یابد، حدیث هم که تابعی از آن است، چنین است. خلاصه این که: - برخلاف تفسیرگران مدرن که معنا را برساخته (معناساخته) می دانند، سنت گرایان معطوف به سنت، سنت را معنی یافته می پندارند به عبارتی، سوژه کشف کننده معنا است نه تحمیل کننده آن.

- وجه مشترکی بین سنت گرایی مدرن و غیرمدرن وجود دارد که آن فراوانی معنا است اما در یکی، فراوانی معنا به حقیقت متکثره و در دیگری به حقیقت واحده می انجامد.

۳/۸- زبان سنتی: زبان تنها وسیله انتقال معنا و حقیقت است نه خود معنا یا حقیقت. برداشت های فردی یا جمعی از حقیقت و عرضه معنا، به صورت مختلف از سوی زبان صورت می گیرد. کثرت روایت ها به معنای تعدد معنا و حقیقت نیستند و هر یک از این روایت ها، معنا و حقیقت به شمار نمی آیند. زبان به استخراج یا بازنمایی معنا و حقیقت دست نمی زند بلکه حلقه ارتباطی بین معنا یا حقیقت، دریافت کننده یا مخاطبان معنا و حقیقت است لذا با تفسیرگرایان می توان موافق بود از آن رو که، زبان، کار وساطت را انجام می دهد و از این حیث، عنصر محوری و منحصر به فردی است. به واقع، معنا یا حقیقت، از

سوی زبان شکار و یا کشف می‌شود نه این که زبان، توانایی تولید معنا و حقیقت را داشته باشد. زبان از قدرت توصیف‌کنندگی برخوردار است و بخشی از مفهوم توصیف ضخیم به زبان برمی‌گردد که طی آن، تفسیر تفسیرها یا توصیف توصیف‌ها اتفاق می‌افتد. مفسر با کاوش در فعالیت کنشگران اجتماعی، معنا و حقیقت را می‌کاود و آن را به واسطه زبان منتقل می‌کند. تفسیرگرایان مدرن، همه حقیقت را در فعالیت‌های اجتماعی یا فعالیت‌های روزمره می‌بینند در حالی که همه حقیقت تنها در آن‌ها نیست. حقیقت، فراتر از آن فعالیت‌ها است و فعالیت‌های روزمرگی، بخشی از حقیقت را در برمی‌گیرد.

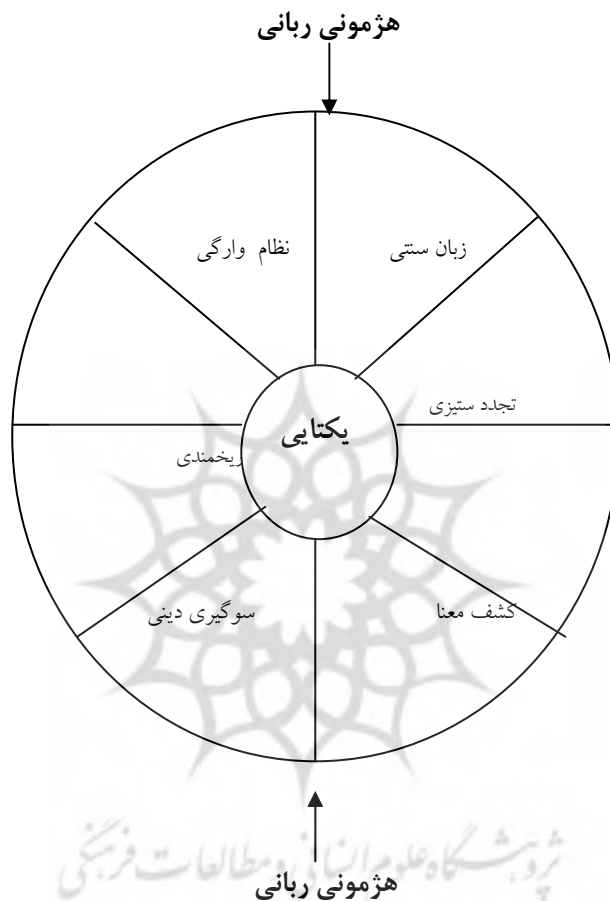
وجهی از تفسیرگرایی، عمومی است از آن رو که واقعیت، معنا و حقیقت را در زندگی اجتماعی می‌یابد و سنت نیز در زندگی اجتماعی جاری است و از آن طریق، قابل کشف است. بخشی از همین زندگی اجتماعی، اندیشه‌ها است و تفسیر مفسر از اندیشه‌ها، متفاوت از دیگری و شاید حتی مغایر از دریافت خود اندیشمندان باشد اما این به معنای آن نیست که این تفسیرها، واقعیت یا حقیقت محض اند بلکه، حداکثر می‌توان آن را تلاشی برای دستیابی به واقعیت یا حقیقت خواند. آنچه در میان مردم مسلمان جاری است برآمده از سنت است اما بخشی از این سنت‌های جاریه، ناخالص اند. از راه‌های عبور از سنت‌های ناخالص، رجوع مستمر به روایان سنت یا همان عالمان دینی است که به زبان عامه، سخن می‌گویند. نتیجه این که سنت جاریه از زبان عامیانه‌ای بهره می‌گیرد و درونه‌های زبان عامیانه سنت، نقبی به سنت به معنای سیره است. (شوانت، ۱۳۸۷: ۶۴)

**۳/۹- سوگیری دینی:** سرشت سنت، جانبدارانه است. سنت معطوف به سنت، جانبدارانه تر است. سنت، جانب سنت‌گذار را می‌گیرد. سنت‌پذیر، زمینی است اما در پیوند با آسمان قرار دارد. اساس سنت، به خالق هستی برمی‌گردد. سنت از خدا آمده تا مرحله انتقالش به پیامبر و امام، از خطا مصون است اما پس از آن، تابعی از شرایط فردی و اجتماعی است اما در چنین سنتی، سوگیری بسیار طبیعی است. از زاویه دیگر به سنت می‌نگریم: سنت را اگر مجموعه عادات اجتماعی برآمده از دین بدانیم، عادات اجتماعی، نوعی فعالیت اجتماعی خواهد بود که در این صورت، باید گفت: هیچ فعالیت اجتماعی بدون جانبداری و جهت‌گیری شکل نمی‌گیرد. جانبداری با ارزش‌گذاری ارتباط وثیقی دارد. سنت به دو گونه به ارزش‌گذاری هر عمل و فعالیت اجتماعی، منجر می‌گردد. اولاً- سنت برای خویش، ارزش می‌آفریند و ثانیاً- سنت برای هر فعالیت اجتماعی دیگر، ارزش خلق می‌کند. سنت از سوی

فردی انجام می پذیرد که خود، جهت دار است، البته گاه چنین ارزشی، وجه منفی و گاه وجهی متعالی می یابد. (ریکور، ۱۳۸۴: ۳۷)

ارزش تولید شده از سنت، به تولید محصولاتی می انجامد که سنت در آن دیده می شود، به واقع، انسان سنت گرا در مقام محقق مشارکت گر و مشارکت پذیر، سنت ها و ارزش های ناشی از آن را، جذب و ترزیک می کند. وجه جانبداری سنت، عمل گرایانه است یعنی ارزش متأثر از سنت، انسان را به عمل وامی دارد و یا وی را از عمل باز می دارد. سنت با اخلاق نیز مرتبط است. سنت منع تولید اخلاق است. معیار درستی و نادرستی اخلاق، سنت است و سنت ذاتا اخلاقی است و از این رو، فرآیندی به سوی اشراق دارد. اخلاق و ارزش، اجزای لاینفک سنت اند، البته برخلاف آنچه در تفسیرگرایی می آید که سنت، اخلاق و ارزش هیچ فرد یا گروهی، اشتباه نیست، از نظر ما، سنت صحیح، سنت برآمده از دین، دین آخرین و فرقه ناجیه است، فرقه ای که از نبوت و امامت وصل به نبوت برخوردار است اگرچه نمی توان و نباید تفاوت سنت های عرفی را طرد کرد ولی صحنه گذاری بر همه آن سنت ها، دامن زدن به هرج و مرج های اجتماعی است. نکته دیگر، سنت، گاه کلی است و گاه جزئی. سنت های جزئی تابعی از سنت های کلی است اما هرچه از سنت های کلی دورتر می شویم درجه خطاپذیری سنت های جزئی افزایش می یابد و این خطاپذیری، میزان جانبداری آن را کاهش می دهد. سنت ها بر همه پدیده ها تأثیر می گذارند و نیز خود از سایر پدیده هایی که از جنس سنت نیستند، تأثیر می گیرند و به میزان این تأثیرپذیری، جانبداری آن را تنزل می دهد. بنابر آنچه در بیان سنت گرایی معطوف به سنت گذشت می توان آن را این گونه تعریف کرد: "سنت گرایی معطوف به سنت چارچوبی است که با تأکید بر هژمونی ربانی، یکتایی حقیقت، تجددستیزی، تاریخ مند، نظام وار با ابتدای بر سنت دینی به کشف معنا می پردازد."

شمای کلان نظریه بوم‌گرایی معطوف به سنت شیعی



۴- نتیجه‌گیری

سنت به معنای فرهنگ، میراث یا هویت، از سؤال برانگیزترین و پرمناقشه‌ترین مفاهیم دوره مدرن است، زیرا: برخی با اعتقاد به ضرورت نوگرایی، بازگشت به سنت را کهنه پرستی و از دست رفتن فرصت و به واقع، کاربست آن را تهدید می‌پندارند. برخی با نادیدن انگاشتن گرایش خود و جامعه مورد مطالعه به سنت، کوشیده‌اند تفسیر علمی از سنت ارائه دهند که اغلب آنان به ترکیبی از سنت و مدرنیسم با اصالت دهی به مدرنیسم رسیده‌اند و آخرین

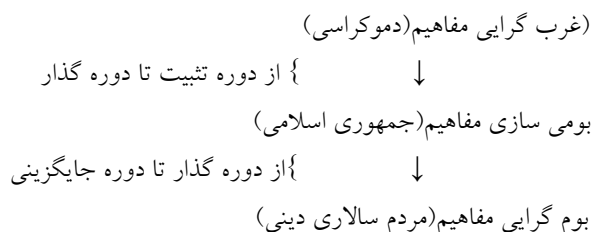
دسته، کسانی اند که بازتولید سنت را تنها رمز و راز پیشرفت می دانند و هرگونه نوگرایی بدون احیای سنت را با شکست مواجه می بینند. اسدآبادی، نائینی و امام خمینی از یک سو به تلفیق سنت و مدرنیسم با تأکید بر سنت دست زده اند و از سوی دیگر، سنت را هم مترادف با گذشته باشکوه و نیز، توانا در بازیافت گذشته و تولید پدیده های نو تلقی کرده اند. بدین سان، همزمان بر خصلت ثابت و متغییر سنت اصرار ورزیده اند. ثابت آن، اشاره به اصول موجود در سیره معصومین (ع) برآمده از قرآن دارد و متغییر با پای کفتن بر این مبانی لایتغییر، در مقابل زمان و مکان، انعطاف پذیر است. در چنین وضعی، جامعه علت موجد و غایب خود را در وحی می بیند و صرفاً هر تغییری را در چارچوب سنت و حیانی می پذیرد و در این چارچوب، وفاداری خویش به ثابت را اعلام می کند ولی متغییر و ضرورت آن را نادیده نمی گیرد. (احمدوند، ۱۳۸۸: ۵۱)

اسدآبادی، نائینی و امام خمینی توجه خاص خود را به سنت دینی و تاریخ اسلام نشان داده اند و وضعیت اسلام و مسلمانان در دنیای مدرن را به تصویر کشیدند. این متفکران با تفسیر نصوص دینی و سنن تاریخی، تکالیف مسلمانان در مواجهه با شرایط جدید را عرضه نمودند. هر یک از آنان با گزینش مفاهیم مبتلا به مدرن چون حزب سیاسی، مجلس ملی و دموکراسی مدنی را با مفاهیمی مانند خلافت دینی، مشروطه شیعی و جمهوری اسلامی مأخذ از دین، اسلام و شیعه ترکیب کرده و از آن ها به مثابه پیش فرض های اولیه برای تبیین سازگاری و توانایی نصوص و سنن مذهبی در اداره جامعه اسلامی بهره برداری کردند. این سه، بدون اعلان رسمی، به نقد گذشته رفته و دیدگاه های گزتابانه از سنت را کنار نهادند. هدف آنان تأسیس یک نظام سیاسی از طریق منطبق کردن اسلام با دنیای مدرن با اولویت دادن به سنت پاک بود. نقطه عزیمت این سه، سنت است اما به جای تأکید لفظی بر سنت به ارائه یک نظام سیاسی مبتنی بر آن دست زدند. در این راه، به افزایش مرجعیت قرآن کریم و اعتباریت سنت صحیح پرداختند. آن ها مرجعیت قرآن را فدای اعتباریت حدیث و عکس آن نکردند بلکه مراد آن ها از سنت، سیره ایی است که قرآن و حدیث در دو سوی آن قرار دارد. سخن گفتن از سنت همچنان ادامه دارد و این موضوع نشان می دهد که سنت همچنان از گذشته دوره معاصر تاکنون، مسأله است.

اما چرا سنت گرایی آنان منجر به حل مسأله نشد؟ دلیل آن این است که کاربست سنت، در صدی از مدرنیسم دیده می شود. نباید فراموش کرد که آن ها در یک دوره طولانی از اسدآبادی تا نائینی و از او تا امام خمینی (ره)، گام به گام چنان در تار و پود مفاهیم مدرن

وارداتی بر مبنای سنت های اسلامی دمیدند که با واقعیات جامعه ایرانی گره خورد. فضای حاکم بر جامعه آلوده به مدرن گرایی بود و میل به نوگرایی (Modernism) تا همه بخش ها حتی در بین روحانیون دیده می شد و دولت های مستقر نیز از مروجین نو شدن به سبک غربی بودند. در چنین فضایی، چاره ای جز ارائه ترکیبی از سنت و مدرنیسم نخواهد بود و هر راه غیر آن، با شکست مواجه می شد در حالی باید توجه داشت مفاهیم مدرن، زاده فرهنگ غرب است و اگر آن ها را وارد محیطی نامادری کنند، در درازمدت زیانبار است به آن جهت که بین مظلوف مفاهیم و ظرف آن در جامعه مهمان تفاوت وجود دارد. (بن نبی، ۲۰۰۰: ۱۵۸)

چاره کار همانی است که در این مقاله عرضه شده که عبارت است از: ابداع مفاهیم نو زیرا از یک سو، مفاهیم نقطه آغاز، واحد و یا ظرف تحلیل توسعه اند و از سوی دیگر، مفاهیم نو، توسعه ای نو می آفریند که با آنچه پیش از آن و در یک فضای غیر، روی داده متفاوت است. در وضعیتی که مفاهیم از یک بحران رنج می برند، توسعه زاده نمی شود، پس باید از بحران مفاهیم گذر کرد. چاره این کار، بومی سازی مفاهیم نیست که چون رگ هایی از فرهنگ غیر را در خود دارد، ناتوان از خلق توسعه پایدار است لذا باید مفاهیمی خالص و بوم گرایانه خلق کرد که این کار تنها با رجوع به ذخایر و منابع اصیل شیعی یا همان علم معصوم (ص) میسر است که از خلوص الهی برخوردار است و قادر است توسعه خالص بیافریند. زمانی که مسلمانان تنها اندکی از این ذخیره الهی بهره بردند تمدنی عظیم پدید آوردند و اگر بهره بیشتری از آن با دور ریختن هر چیزی برده شود، توسعه پایدار ظهور می کند. البته منظور آن نیست که به یک باره همه آنچه که در سنخ بومی سازی جاری است به دور ریخته شود بلکه بومی سازی را باید یک مرحله گذار تلقی کرد که شیب آن به سمت بوم گرایی است نه غرب گرایی. طول مدت دوره گذار به عوامل مختلف داخلی و خارجی بستگی دارد اما آنچه مهم است جهت حرکت آن به سوی کم کردن از غیر و افزودن خودی تا حدی که غیر محو و خودی در آن بالنده شود. نمودار زیر بخش دغدغه های نگارنده را بازتاب می دهد.



## منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۸۸). مفاهیم قدیم و اندیشه جدید، تهران، کویر.
- آجودانی، ماشاء الله (۱۳۸۷). مشروطه ی ایرانی، تهران، نشر اختران.
- احمدوند، شجاع (۱۳۸۸). "سنت اسلامی از منظر لیبرالیست های مسلمان"، فصل نامه علمی - پژوهشی سیاست، دوره ۳۹، شماره ۲، تابستان.
- اشتریان، کیومرث (۱۳۷۹). "بومی کردن علوم سیاسی در ایران"، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۴۷، بهار.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۹). مشکله الافکار فی العالم الاسلامی، دمشق، دارالفکر.
- توحیدفام، محمد (۱۳۸۱). "رویکردهای تحول مفاهیم سیاسی"، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۵۷، پاییز.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷). نخستین رویارویی اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۲). "آشفستگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر"، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۴، زمستان.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۵). روش شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید.
- دری، وه. (۱۳۷۵). فلسفه تاریخ پل ادوارز، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۰). "روش در اندیشه سیاسی اسلام"، مجله علوم سیاسی، شماره ۱۶، زمستان.
- رفعتی، جهانگیر (۱۳۸۴). "سنت متجدد"، مجله زمانه، سال چهارم، شماره ۳۱، فروردین.
- ریکور، پل (۱۳۸۴). زندگی در دنیای متن: شش گفتگو و یک بحث، ترجمه بابک احمدی، تهران، نشر مرکز.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). "شاخصه های سنت در جامعه مسلمین"، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۶۱، اردیبهشت.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۲). شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شایگان، داریوش (۱۳۸۱). افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، فرزانه.

شوانت، توماس (۱۳۸۷). "تفسیرگرایی و هرمنوتیک"، ترجمه محسن نصری راد، nasour.ir، آبان.

طباطبایی، سید جواد طباطبایی (۱۳۸۰). دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نشر نگاه معاصر.

فیرحی، داود (۱۳۸۱). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی.

گون، رنه (۱۳۲۷). بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران، امیرکبیر.

گون، رنه (۱۳۶۱). سیطره کمیت و علائم آخر زمان، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

میلانی، عباس (۱۳۸۱). تجدد و تجددستیزی، تهران، نشر اختران.

نجفی، موسی (۱۳۸۵). فلسفه تجدد در ایران، تهران، چاپ و نشر بین الملل.

نصر، سیدحسین (۱۳۷۹). انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان متجدد، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۰). معرفت و معنویت، ترجمه ماشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

نصر، سید حسین (۱۳۸۵). در جست و جوی امر قدسی، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). اسلام و تنگناهای انسان متجدد، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۶). دین و نظام طبیعت، ترجمه محمدحسن فغفور، تهران، حکمت.

Humphrey, N (1993). A History of the Mind, London: Chatto and Windus