

انقلاب اسلامی و بنیان‌های فرهنگی - معرفتی بومی‌سازی نظریه‌های علوم انسانی

* داود سبزی
** فاطمه طباطبایی
*** جواد حقیر مددی

چکیده

این پژوهش به دنبال اثبات این است که آنچه نظریه‌ها درباره جهان به ما می‌آموزند فقط با بومی‌سازی است که هم می‌تواند واجد کارایی برای ایران ما باشد و هم با هویت ما و آموزه‌های فرهنگ ما انطباق داشته باشد. در این میدان، نگرش ما مبتنی بر اعتدال و فضیلت‌مندی و انطباق با هویت فرهنگ ایرانی - اسلامی و ارزش‌های انقلابی، در راستای ساختن دانش مطلوب است.

واژگان کلیدی

انقلاب اسلامی، نظریه، علوم انسانی، بومی‌سازی، هویت، فرهنگ ایرانی - اسلامی.

مقدمه

دانش و معرفت در اساس نظامی فرهنگی برای توصیف و تبیین جهان و شدن انسان در آن است.

*. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی واحد علوم و تحقیقات تهران. (نویسنده مسئول)

mysabzi@yahoo.com

** عضو هیئت علمی پژوهشکده امام خمینی علیه السلام انقلاب اسلامی. tabatabai.fateme@yahoo.com

javad.madadi@yahoo.com

*** عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد قم.

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۶

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۱۲

بنابراین دانش همان‌گونه که پیشینیان ما گفته‌اند دو بعد نظری و عملی دارد و این، مبتنی بر ابعاد دوگانه نظری و عملی خرد انسانی (فارابی، ۱۳۸۰: ۳۸) است که فضیلت اولی در ادراک و آگاهی و حکمت و دومی در دریافت حقایق و نیکویی اندیشه برای عمل است. (همان) بر همین اساس، برای نظریه‌ها نیز دو بعد توصیفی و هنجاری نیاز است؛ زیرا «یک بینش همه‌جانبه آنچنانی، هم توصیفی است و هم هنجاری». (اسپریگنر، ۱۳۷۰: ۲۳) به علاوه برای پرداختن به دانش، تنها اعلام اینکه چه چیزی وجود دارد کافی نیست. انسان باید چرایی و چگونگی وجود آن پدیده‌ها را نیز توصیف کند. (حسینی، ۱۳۸۷: ۴۰) از آنجا که در این جهان، تمام وقایع و موجودات به نحوی با هم مرتبطند (حداقل در بعد زمانی و مکانی) پس این جهان، در اصل نظامی از ذوات و نسبت بین آنهاست. کارکرد نظریه در علوم انسانی بررسی و تبیین این گونه نظامات و توصیف و تحلیل روابطشان است. اما این تنها نیست؛ چراکه دانش انسانی، رسالت دارد و رسالت آن شدن انسان است. (جمشیدی، ۱۳۸۷: ۱ / ۲۱ - ۲۰) در غیر این صورت، ابعاد انسانی خود را از دست داده است. (توسلی، ۱۳۶۶: ۹۲) در نتیجه، بعد هنجاری و ارزشی نظریه‌ها که ره به سوی عمل دارد نه تنها کم اهمیت‌تر، که بسی مهم‌تر از بعد توصیفی آنهاست. نظریه‌ها، هم دانش را منتقل می‌کنند و هم، بینش و بصیرت می‌دهند و این دومی، بسی مهم‌تر و با ارجح‌تر، که رسالت پیامبران الهی است. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۱۴۴) پس باید گفت کارکرد یک نظریه در علوم انسانی، هم بیان این مطلب است که چرا یک رویداد و پدیده با رویداد و پدیده دیگر مرتبط است یا علل یک رویداد چه هستند و هم اینکه انسان در این میان چه نقشی دارد، دارای چه رسالتی است و چه باید بکند؟

براین اساس، مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی در علوم انسانی گامی اساسی در روند استدلالی کردن از یک سو و ساختن انسان از سوی دیگر است و در آن، مفاهیم و استدلال‌ها (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۲: ۱ / ۴۴ - ۲۰) ابزار اندیشیدن، نقد کردن، بحث کردن، توضیح دادن و تحلیل کردن و بیان بایدها و هست‌ها به شمار می‌روند. اینجاست که در عرصه دانش انسانی، برای محسوس کردن جهان، باید از جهتی معنا را به آن تحمیل کنیم و این کار را از راه ساختن مفاهیم و نظریه‌پردازی انجام می‌دهیم. (هیوود، ۱۳۸۲: ۱۹) بنابراین، در دانش‌های انسانی، غایت و مقصد و هدف عاملی تعیین کننده و اساسی است؛

یعنی علاوه بر علت‌های مادی، فاعلی و صوری، علت غایی نیز مورد نظر است و این امر متوجه انسان و جامعه است. لذا هدف نظریه‌های انسانی، ساخت جامعه و تهذیب آن (صدر، بی تا: ۱۳۷ - ۱۳۴) یا به بیانی دیگر، رفع کمبودها و بحران‌هایی است که اغلب در عالم انسانی و زندگی جمعی دیده می‌شود و با نظریه‌ها نقطه نظری فراهم می‌شود تا از طریق آن دریابیم که چه می‌کنیم و کیفیت کارمان چگونه است. (اسپرینگر، ۱۳۷۰: ۲۴)

این در حالی است که در مورد نظریه‌ها، مشکل و بحران معمولاً در دو حالت حاصل می‌شود: نخست، وقتی که یک نظریه به دلیل ناتوانی در سازگاری با واقعیت‌ها دچار بحران می‌شود و قادر به ارائه پاسخ‌های شایسته برای مسائل نیست. در این حالت، نظریه دچار رکود و گاه زوال و انحطاط می‌گردد.

حالت دوم، زمانی به وقوع می‌پیوندد که نظریه‌های قوی و نو، نظریه‌های قدیمی‌تر را به چالش می‌کشند و به تدریج آنها را وادار به پذیرش راه‌حل‌های جدید می‌کنند و یا خود جایگزین آنها می‌گردند. بر این اساس، از سویی ضرورت نظریه‌پردازی برای جامعه و سیاست آشکار می‌گردد و از سوی دیگر، پدیده‌ای که رخ می‌نماید این است که نظریه خواه ناخواه در تعامل با زمان و مکان قرار می‌گیرد؛ یعنی هرچند به تعبیر تیندر، نظریه‌ها فرازمانی و همیشگی‌اند، (تیندر، ۱۳۷۴: ۸) اما هر جامعه و زمان و فرهنگی اقتضائاتی دارد که اگر نظریه، آن را نادیده انگارد نه تنها به نتیجه نمی‌رسد بلکه در برخورد با رویدادها دچار ضعف در منطق بیرونی شده (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۱۹۲) و از کار و عمل باز می‌ماند و ناتوانی خود را آشکار می‌سازد. توجه به این دو عامل، به‌ویژه دومی است که اهمیت بومی‌سازی نظریه‌ها - در عرصه دانش‌های انسانی - را آشکار می‌سازد.^۱ بر همین مبنا، بومی‌سازی نظریه‌ها در حوزه علوم انسانی را می‌توان هم تکامل کارآمد و پویایی انسان و جامعه دانست و هم تکامل معرفتی؛ و این هر دو حائز اهمیتند و به‌ویژه دومی مهم‌تر است. بر این اساس، پرسش اصلی ما در این نوشتار این است که در عرصه نظریه‌پردازی در ارتباط با خود و جامعه خویش و در چالش میان مقتضیات محیطی و نظریه‌ها چه موضعی را می‌توانیم اتخاذ کنیم و

۱. توجه دارید که ما در این نوشتار از بومی‌سازی نظریه‌ها در علوم انسانی سخن می‌گوییم نه از بومی‌سازی علوم انسانی و تفاوتی آشکار و واضح میان این دو وجود دارد.

بر کدام بنیان‌های معرفتی و فرهنگی می‌توانیم تکیه نماییم؟ برای پاسخ به این پرسش با شیوه‌ای تحلیلی ابتدا به مسئله بومی‌سازی و سپس مفهوم نظریه و ویژگی‌های آن در علوم انسانی و در ادامه به بررسی بنیان‌های معرفتی و فرهنگی این تحول بنیادین می‌پردازیم.

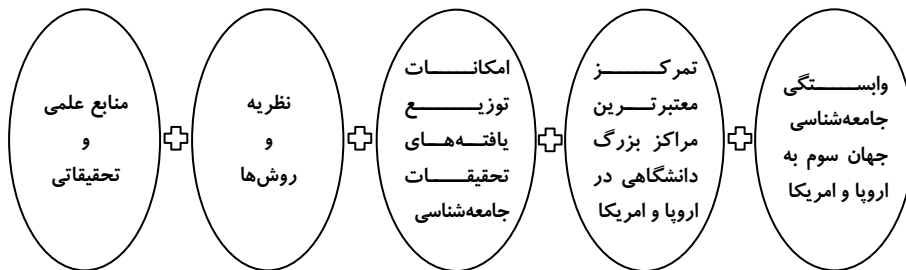
بومی‌سازی به مثابه یک ضرورت

مفهوم بومی شدن ناظر به فرایند طبیعی تعامل ارگانیک بین فرد، زبان، تاریخ و تجربه یک جامعه در تعامل با علم است. از این منظر، علم امری انسانی است که در عین انسانی بودن و برخورداری از قابلیت جهانشمول و لذا نسبی نبودن می‌تواند قابلیت تحقق در شرایط گوناگون یعنی انواع جوامع را پیدا کند. بنابراین، می‌توان گفت بومی‌سازی در سطح کلان، نوعی سیاست یا خط مشی است که متأثر از گفتمان‌های مختلف مسئله بومی، سعی در هدایت سازمان‌یافته علم به سوی بهره‌برداری از آن در جامعه معین دارد. لذا دانش نظری و نظریه در عین انسانی، همه‌جایی و فرامکانی بودن برای تحقق، نیاز به توجه به اقتضائات بومی، یعنی مکانی و زمانی دارد. اما از آنجا که نظریه‌ها در فرهنگ‌های گوناگون شکل می‌گیرند، موضوع بومی‌سازی نظریه‌ها مستلزم پذیرش این واقعیت است که برخی نظریه‌ها از فرهنگ‌های دیگر وارد فرهنگ ما شده است. در این عرصه، مسئله این است که چه مقدار از این کالای فرهنگی وارداتی برای ما مفید است و می‌توانیم آنها را با نیازها، وضع اجتماعی و مبانی اعتقادی خود تطبیق دهیم و به اصطلاح آنها را بومی کنیم. به عبارت دیگر، این نظریه‌ها صیغه فرهنگی و هویتی غیر را دارند و حامل ارزش‌ها و مبانی فرهنگی خودشان هستند. (موحد ابطحی، ۱۳۸۵) بر همین منوال است که در حوزه علوم اجتماعی نیز می‌توان از جامعه‌شناسی جوامع گوناگون سخن به میان آورد؛ چراکه نظریه‌ها، تحت تأثیر شرایط تاریخی و روابط اجتماعی انسان‌هاست و از آنجا که جوامع و موقعیت آنها متغیر و متفاوت است، روش‌ها و برداشت‌ها متفاوت خواهد بود.

نظریه‌ها مانند بسیاری از پدیده‌ها و نهادهای مدنی و فرهنگی دیگر، وابستگی به زیست جهان دارند و در جوامع مختلف به شیوه‌های متفاوت درک و فهم و به طرق مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. در نتیجه، ضرورت بومی‌سازی آنها از آنجا سرچشمه می‌گیرد که پایه‌های انسان‌شناختی جوامع از لحاظ فرهنگی و هویتی با یکدیگر متفاوت است.

تنش‌های روش‌شناختی، معرفت‌شناختی و سیاسی موجود بین علوم انسانی غرب و اخلاق و مذهب جامعه ما، مرزهای بین این دو فرهنگ را برجسته‌تر ساخته است. اصلی‌ترین بنیان تنش در حوزه روش‌شناسی این است که این علوم برای دو فرهنگ مذکور تحت لوای ادعاهایی چون عینیت‌گرایی، جهان‌گرایی و بی‌طرفی پدید آمده است. این در حالی است که فرهنگ ما، اولویت را به معنویت، ثابت بودن اصول فرهنگ سیاسی و حکومتی و محور بودن خدا و خداگرایی می‌دهد. به عبارت دیگر، آنچه الزام بومی‌سازی نظریه‌ها را پیش می‌آورد، بروز بحران و تغییر در عرصه علوم انسانی در طی زمان و عدم انطباق سنت‌های تحقیقی و ارزش‌های جوامع و تفاوت نیازها و سیاست‌گذاری ما با جوامع دیگر است که لازم است این علوم برای سازگاری با محیط کشور، بومی شوند. (آزاد ارمکی: ۱۳۸۷)

از این رو و با توجه به آنچه گذشت، بومی‌سازی نظریه‌ها در دانش‌های انسانی به مثابه یک ضرورت دیده و درک می‌گردد. ضرورتی که کم و بیش مورد توجه بسیاری از اهل اندیشه و نظر قرار گرفته است. نمونه زیر حاکی از اهمیت این مسئله در دنیای امروز است: یونسکو در سال ۱۹۷۷، کمیته‌ای تحت عنوان «کمیته همکاری بین‌المللی در علوم اجتماعی» برای گسترش رابطه، همکاری، تحقیق علمی میان کشورهای مختلف، با تأکید بر مسائل خاص کشورهای در حال توسعه به وجود آورد. هدف این کمیته تقویت جامعه‌شناسی‌های ملی، معطوف به مسائل خاص این کشورها بود؛ زیرا جامعه‌شناسی کشورهای در حال توسعه را از جهات زیر به اروپا و آمریکا وابسته می‌دانستند: (شریعتی، ۱۳۸۸: ۷۶ - ۷۵)



شکل ۱. وابستگی جامعه‌شناسی کشورهای جهان سوم از نظر یونسکو

اینجاست که ما برای درک حقایق زندگی انسان، انگیزه‌ها و اهداف از یک سو و شدن انسان و برساختن جامعه از دیگر سوی، نیازمند تحلیل بافت‌های فرهنگی و سیاسی و

اجتماعی هستیم که در آنها واقع شده‌ایم؛ زیرا تا در نیابیم، نمی‌توانیم راه برویم و در یافتن به دو نوع آگاهی نیاز است: آگاهی برای دریافت و چگونگی آن یا آگاهی روشی مانند منطق و خود دریافت. به علاوه باید تصدیق کنیم که انگیزه‌های ذهنی و روابط بین فردی و جمعی، در اساس تحت تأثیر تغییرات اجتماعی بزرگ جوامع نیز قرار دارند. این امر بر ضرورت نزدیکی عین و ذهن تکیه دارد.

بورديو متفكر و جامعه‌شناس فرانسوي تقابل ذهنيت‌گرایی و عينيت‌گرایی را به عنوان بنيادی‌ترین و مخرب‌ترین عامل دو دستگی در علوم انسانی می‌داند و با اشاره به این دو امر به عنوان دو شیوه فهم و بیان، معتقد است که هر دو شیوه دارای اهمیت هستند، اما هر یک از آنها معرفت‌شناسی خاصی را برای فهم جهان ایجاد می‌کند. در نتیجه ضرورت توجه همزمان به ذهن و عین، ما را به بومی‌سازی نظریه‌ها سوق می‌دهد. ذهن‌گرایان معتقدند که شناخت علمی پدیده‌های اجتماعی تنها به صورت کمی و عینی میسر نیست، بلکه توجه به ابعاد ذهنی در پژوهش‌های اجتماعی نیز ضرورت دارد. (هیوز، ۱۳۶۹: ۱۶۵)

نکته دیگر اینکه دو بعدی دیدن رویدادهای اجتماعی جامعه با تکیه بر نظریه‌ها، ما را به اصلی دیگر سوق می‌دهد و آن اینکه بین جهان پدیدارها و عالم روحی یا معنوی با دنیای علوم انسانی و فعالیت‌های بشری ارتباط وجود دارد. بنابراین باید از این حیث نیز میان علوم طبیعی و علوم فرهنگی یا انسانی فرق قائل شد. در هر حال، واقعیت‌ها و ارزش‌ها ناگزیر به هم پیوسته‌اند. حتی به نظر می‌رسد مجموعه‌ای از کاربردهای اخلاقی و ایدئولوژیک، مفاهیم توصیفی را انباشته‌اند. (هیود، ۱۳۸۲: ۲۳)

رفتار ما در واقع، بازتاب بینش کلی ما از زندگی یعنی از شخصیت خود و موقعیت‌مان در جهان خارج است. برای ما این جهان‌بینی در کلمات گم می‌شود و ممکن هم هست که هرگز به آن توجه نکنیم. این جهان‌بینی که به طور مداوم برداشت‌ها و شرایط و انگیزه‌های ما را تعدیل و کنترل می‌کند، احتمالاً در مرحله نیمه خودآگاه می‌ماند. قبل از اینکه این جهان‌بینی ما را در تشخیص بین خوبی و بدی رهنمون باشد ما را وا می‌دارد تا حقیقت را از غیر حقیقت، درستی را از نادرستی و بامعنی را از بی‌معنی متمایز بدانیم. قبل از اینکه دست به عمل بزنیم باید برداشتی از جهان داشته باشیم تا رفتارمان را با این الگوی معنی‌دار تطبیق دهیم. این در حالی است که یکی از بزرگترین معضلات نظری و عملی بسیاری از روشنفکران و

رجال علمی ما در قرون اخیر فاصله بین اندیشه و نظریه با عمل و رفتار بوده است. به بیان دیگر، فاصله داشتن عینیت‌های اجتماعی از نگرش‌ها، تصورات و ذهنیت اندیشمندان بوده است. این فاصله و مرز خطرناک بین نظر و عمل یا ذهنیت و عینیت نه تنها مانع تعامل با نظریه‌ها و اندیشه‌های گوناگون سیاسی و انطباق آنها با شرایط جامعه ما شده است، بلکه چون نوع نگاه غالب آنها در عرصه نظریه‌ها به طور کلی معطوف به جغرافیای مکانی خاصی، یعنی غرب و ایدئولوژی و فرهنگ خاص آن جغرافیا، یعنی تجدد و مدرنیته بوده است؛ لذا هم در عمل، تحقق نظریه‌ها با مشکل عمومی مواجه شده است و هم باعث ایجاد تزلزل در بنیادهای فکری جامعه سنتی ایران نیز شده است و به نوعی اذهان افراد جامعه را دچار تعارض کرده است.

دو رکن بنیادین در بومی‌سازی

هرچند ارکان و عوامل مؤثر در بومی‌سازی نظریه‌ها زیادند و شامل هویت، جهانی شدن، مقتضیات مکانی و زمانی، مقدمات و امکانات هستند اما دو رکن هویت و جهانی شدن به عنوان دو عامل متقابل در این میدان نقش اساسی‌تری را بازی می‌کنند. از سوی دیگر آنچه در این میان حائز اهمیت می‌باشد، این است که گاه تصور می‌شود هویت و جهانی شدن به عنوان دو روی یک سکه مانع از تحقق بومی شدن می‌گردند. لذا ما در این بحث به این دو توجه می‌نماییم؛ هرچند نمی‌توان نقش سایر ارکان و عوامل را نادیده گرفت.

۱. هویت

هویت به عنوان رکن سازنده فرهنگ و تمدن جوامع و تجلی نمادین شخصیت آنها، خود بر بومی‌سازی نظریه‌ها پای می‌فشرد. هویت، عامل تعیین‌کننده فرهنگ و تمدن در هر جامعه‌ای و مشخصه‌ای است که به بودن افراد و گروه‌ها در ارتباط با دیگران یا در تقابل با آنها معنا می‌دهد. (جمشیدی، ۱۳۸۳: ۱۰) دوحوزه مطالعات زندگانی شخصی و اجتماعی انسان، توجه به دو نوع کلی هویت انسانی را مدنظر قرار داده است: هویت فردی و هویت جمعی. هویت فردی را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: جنبه‌هایی از شخصیت کلی ماست که ما را از اشخاص دیگر متمایز می‌سازد.

اما هویت جمعی در برابر هویت فردی قرار می‌گیرد و واحد تشکیل دهنده آن، گروه یا جماعتی خاص از انسان‌هاست. هویت جمعی، هویتی است که فرد آن را در جامعه و در ارتباط با گروه‌ها یا واحدهای اجتماعی موجود در جامعه کسب می‌کند. (اکبری، ۱۳۸۴: ۳۲۴) بالاترین سطح هویت نیز هویت انسانی است؛ یعنی چستی و کیستی او به مثابه انسان، نه فرد، (جمشیدی، ۱۳۸۳) بدون هویت اجتماعی، یعنی بدون وجود چارچوب‌های مشخص جمعی که شباهت‌ها و تفاوت‌ها را آشکار می‌سازد، افراد یک جامعه (محلی، منطقه‌ای، یا جهانی) امکان برقراری ارتباطی معنادار و پایدار با یکدیگر نخواهند داشت و در نتیجه نمی‌توان از وجود اجتماع مستقل سخن گفت. نهادهای گوناگون اجتماعی اعم از سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و دولتی و غیر دولتی و باورها و سنت‌ها و حتی نحوه احساس تعلق و پیوندهای گروهی همه و همه در ایجاد دگرگونی هویت اجتماعی نقش دارند.

براساس آنچه گذشت، هویت‌های جمعی سازنده تمدن و فرهنگ هستند. لذا هم در شکل‌گیری نظریه‌ها نقش دارند و هم در تعامل آنها با زیست‌بوم‌های خاص و مشخص؛ یعنی هم در طرح فراگیر و جهانشمول بودن آنها نقش دارند و هم در بومی کردن آنها و این نکته دوم بیشتر مورد نظر ماست. بدین معنا که با دارا بودن هویت مشخص و روشن می‌توان به نظریه‌ها روی آورد و رنگ و صبغه هویتی خویش را بر آنها زد و بدینسان آنها را قابل انطباق با شرایط هویتی خویش ساخت. پس در بومی‌سازی نظریه‌ها، هویت و تقویت آن نقش اساسی و سازنده‌ای دارند. بدون هویت، برخورد با نظریه قطعاً برخوردی انفعالی و خام و نتیجه آن تسلیم شدن است. اما با دارا بودن هویت مشخص و قدرتمند است که می‌توان با نظریه تعامل منطقی و هدفمند داشت و آن را در راستای پویایی هویت مطرح به کار گرفت. پس بومی کردن در کنار عوامل متعدد برای تحقق، به بنیادی بومی به نام هویت بومی و مستقل نیاز دارد.

همچنین به دلیل نقش اجتماع و هویت محلی و بومی در شکل‌گیری ارزش‌های بومی همراه با شناسایی ارزش‌ها و سنت‌های سیاسی غیر غربی که برای هر جامعه‌ای در آن جامعه به مراتب و بسیار بیشتر از سنت‌های غربی مشروعیت دارند، می‌توان این استنباط را کرد که نظریه‌های سیاسی صرفاً مجموعه انباشته دانش و معرفتی نیستند بلکه نظریه‌های سیاسی دیالوگ و گفتگویی هستند که طی آن دیدگاه‌ها و دریافتهای متفاوت وارد می‌شوند و معانی بومی می‌یابند.

۲. جهانی شدن

پدیده جهانی شدن نیز نه تنها مانع بومی‌سازی نظریه‌ها در عرصه دانش انسانی نیست بلکه آن را مورد توجه و تأکید قرار داده می‌دهد. جهانی شدن در این نگاه به عنوان فرآیندی فرهنگی دیده می‌شود که حاصل توسعه ارتباطات فرهنگی در جوامع امروزی است و برخی وسائل ارتباط جمعی جدید، چون اینترنت که رسانه‌ای عمومی است در تحقق آن نقش اصلی را بازی می‌کنند. لذا نه تجاری است و نه سلطه‌ای و تحمیلی و نه تک بعدی و ویژه یک فرهنگ خاص مانند فرهنگ مدرنیته.

هنگامی که این وسایل ارتباط جمعی در اختیار گروه‌های معدودی است (قدرت‌های رسانه‌ای) چگونه می‌توان از عدم سلطه و هژمونی سخن گفت. روند جهانی شدن بدین معنا، ابعاد زمانی و مکانی و در نتیجه فرهنگ، هویت و سیاست بین‌المللی را تحت تأثیر قرار داده است و فضاهای جدیدی به روی مقوله‌های سیاسی و فرهنگی، هم برای نظریه‌پردازی و هم برای تعامل با نظریه‌ها و بومی کردن آنها در این زمینه‌ها باز کرده است. این وضعیت با وضعیت پیشین جهان متفاوت است و لاجرم، اندیشه‌هایی که چه در سطح محلی یا ملی و یا جهانی عرضه می‌شوند، فارغ از این وضعیت و شرایط نیستند. در این بین، تمدن‌ها مدام در حال تغییر و تحولند و اشکال متنوع به خود می‌گیرند؛ زیرا که در پرتو اقتضائات پیرامون و معیارهای جدید بازتعریف می‌شوند. انسان امروز با مشکلاتی از جمله تعدد هویت‌ها و فرهنگ‌ها مواجه است. اما جهانی شدن از سویی نقش ادیان، فرهنگ‌ها و سیاست‌ها و به طور کلی تمام آنچه که به انسان مربوط می‌شود را به چالش کشیده است و از سوی دیگر، راه را برای تعامل و بازسازی اینها و بر مبنای هویت و فرهنگ خودی باز کرده است. بر همین اساس، یکی از مهم‌ترین مسائل دوره کنونی این است که چگونه باید فهم و درک مناسبی را از طرز تفکر دیگر کشورها در بین همه مردمان ایجاد کرد. به این منظور نه تنها منافع مادی، بلکه زندگی فکری و فرهنگ کشورهای مختلف باید موضوع رابطه بین آنها باشد. (ریوز، ۱۳۸۷: ۶۶)

نظریه‌پردازی در علوم انسانی مبتنی بر عناصر گوناگونی چون ارزش‌های ملی، دینی و فرهنگی جامعه انسانی و در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و سیاسی است. اما مهم‌ترین مباحث مورد بحث و چالش برانگیز برای ما، وجود دو عنصر ایرانییت و اسلامیت و تأثیرپذیری

ما از فرهنگ غرب است. بی‌تردید پرداختن به این مسئله در محیط بحران‌زده بین‌المللی کنونی که در تمام عرصه‌ها الزامات خاص خود را دارد، امری اجتناب‌ناپذیر برای حیات مؤثر در عرصه بین‌المللی که عصر جهانی شدن می‌باشد. بنابراین جهانی شدن عمدتاً جریانی فرهنگی است تا سیاسی و اقتصادی. در این نگاه می‌توان انتظار داشت که جوامع این فرض اساسی را بپذیرند که ما در عصر جهانی زیست می‌کنیم که در آن، شرایط زندگانی وابسته به زیست دیگران است. (آزاد ارامکی، ۱۳۸۶: ۱۳۶)

در این فرهنگ و تعاملات جهانی که تمام جوامع از یکدیگر متأثر می‌شوند باید از دیدگاه تعاملی و تأثیرگذاری و شراکت در این بازار جهانی فرهنگی وارد شد و در تمام عرصه‌ها از جمله سیاست و نظریه‌های سیاسی، بهترین مدل و مسیر را بر مبنای هویت خودی و فرهنگ ایرانی - اسلامی خویش برای بردن بیشترین بهره از این فرصت فراهم کرد.

نظریه و ویژگی‌های آن در علوم انسانی

نظریه، مجموعه‌ای از گزاره‌های معرفتی جهت‌دهنده به دانش یا کنش است. اصطلاح نظریه در زبان‌های عربی و فارسی از فعل «نظر کردن» مشتق شده است که به معنی نگاه همه‌جانبه و همراه با تأمل می‌باشد. (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۱۹۳) در زبان‌های لاتین نیز واژه تئوری که معادل نظریه است از فعل «تئورین» یونانی اخذ شده است که به معنی «نظر کردن، توجه کردن و تعمق است». (اسپریگنر، ۱۳۷۰: ۱۸) از همین رو در بیان آن گفته شده «این دقیقاً همان کاری است که متفکران بزرگ ... بشر را به آن دعوت می‌کنند. این متفکران نحوه نگرشی را به انسان می‌آموزند که به طور کلی معنی‌اش تصور نمادین از یک کلیت نظم یافته است». (همان) بنابراین، نظریه ارائه تصویری نمادین، شفاف و همه‌جانبه از یک یا چند مسئله مرتبط با یکدیگر است که هدف خاصی را تعقیب می‌کند. در نگرش منطقی هوسرل، نظریه عبارت است از دستگاه بسته‌ای از گزاره‌ها برای کل یک علم. (Husserl, 1929: 89) به عبارتی دیگر نظریه حاصل جمع گزاره‌ها درباره یک موضوع خاص با هدف جهت‌دهندگی است. گزاره‌هایی که نحوه اتصالشان به یکدیگر چنان است که شماری از آنها گزاره‌های اساسی هستند و بقیه از این گزاره‌های اساسی مشتق می‌شوند. هرچه تعداد اصول اولیه و اساسی در مقایسه با مشتقات کمتر باشد نظریه کامل‌تر است. پس

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت که یک نظریه بیانگر یک ایده یا ایده‌های مشخص و روشنی در باب موضوع خود است. ایده یا ایده‌هایی انتزاعی باشکلی، هدف و کیفیات و مشتقات خاص که راهنما و روشنگر است.

نظریه بدین معنا می‌تواند سه شکل کلی به خود بگیرد:

۱. مجموعه‌ای از قوانین اصول و هنجارهای جهت دهنده باشد؛
 ۲. مجموعه‌ای از تعاریف، اصول موضوعه، یا گزاره‌های بین باشد؛
 ۳. مجموعه‌ای از توصیفات فرآیندهای علمی یا قوانین علمی یا هنجارهای اساسی باشد.
- صرف نظر از قالب‌های نام برده، تمام نظریات علوم انسانی کم و بیش مشخصات واحدی به شرح زیر دارند:

نخست: اینکه همه آنها فراگیر و عام هستند؛ یعنی آنها به جز آنکه در پیوند با یک زمان و مکان عینی هستند این قابلیت را نیز دارند که به طور کلی مستقل از زمان و مکان باشند. یعنی فرازمانی و فرامکانی باشند و لذا قابلیت تحقق در هر جامعه و زمانی را بیابند. (تیندر، ۱۳۷۴: ۷) لذا هر نظریه‌ای که مختص به یک زمان و مکان باشد بسیار خاص است. فرازمانی و فرامکانی بودن نظریه، همراه با قابلیت انعطاف آن به نظریه این امکان را می‌دهد که قابلیت بومی‌سازی بیابد. بدین معنا که با پذیرش تغییراتی با شرایط جدید سازگار می‌گردد درحالی که استخوان‌بندی و بنیان اصلی آن همچنان ثابت است.

دوم: اینکه انعطاف پذیرند و لذا قابلیت بومی شدن را برای هر جامعه‌ای دارند.

سوم: اینکه نظریات در عرصه علوم انسانی بنیادی هستند، یعنی بر سر معانی آنها به دلیل دقت منطقی و ذاتی آنها توافق نسبتاً عامی وجود دارد و لذا نقش پایدار و تعیین کننده دارند.

چهارم: اینکه هر نظریه در علوم انسانی بدون تردید دارای دو بعد توصیفی و هنجاری است. در بعد توصیفی به وصف و تبیین آنچه هست می‌پردازد. خواه این بودن به انسان بازگردد، خواه به جامعه و دستاوردهای انسان. به بیان دیگر، به عنوان مثال از نظر توصیفی، نظریه سیاسی، مهم‌ترین بازیگران، عوامل و چارچوب سازنده زندگی سیاسی را شناسایی می‌کند. (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۲۳) در بعد هنجاری نیز بیان درمان‌ها، بایدها و ضرورت‌های شدن، مطلوبیت و تغییر را مورد توجه قرار می‌دهد. بدین معنا که خواننده را وا می‌دارند تا به خود و پیرامون خود بنگرد و ناهنجاری‌ها و دردها را مشاهده کند و راه را دریابد.

پنجم: اینکه نظریه‌ها اساساً دارای چارچوبی پایا و پویا هستند. بدین معناکه اولاً مسائل نوع انسان را بیان می‌کنند و دوم اینکه در بیان این مسائل از همان جایی آغاز می‌کنند که برای بشر اهمیت دارد؛ یعنی آغاز بحران و مشکل یا به تعبیری مشاهده بی‌نظمی. (همان: ۴۳) لذا نه تنها فرازمانی و فرامکانی هستند بلکه قابلیت انطباق با زمان‌ها و شرایط گوناگون را دارند. بنابراین، قابلیت بومی شدن در نفس نظریه‌ها به‌ویژه نظریه‌های سیاسی و اجتماعی وجود دارد. بر همین اساس، نظریه نظام سیاسی مارکس توسط لنین برای روسیه و توسط مائو برای جامعه چین بومی شده است.

ششم: اینکه نظریه‌ها کم و بیش ربط عینی و واقع‌نگر دارند. یعنی یا بر واقعیت‌ها متکی هستند یا از واقعیت‌ها انتزاع می‌گردند یا ناظر بر واقعیت‌ها و مرتبط با آنها هستند یا مرتبط با حسب‌الامر امور انسانی می‌باشند؛ آیا همه نظریه‌ها این چنین‌اند؟ از این حیث در مورد نظریه‌ها دو نوع برداشت عمده وجود دارد:

۱. برداشت تجربه‌گرایانه که شاید بتوان آن را واقع‌گرایانه نیز نامید. در این برداشت، نظریه حاصل دریافت‌های فراگیرتر از فرضیه‌های پیشینی است که بر اساس آن شماری از قوانین علمی به دست می‌آید و در واقع نظریه مجموع و حاصل این قوانین علمی و معرفتی است. در این نگاه، نظریه‌ها پسینی هستند. غالب نظریه‌های تاریخی و جامعه‌شناسانه در مورد انقلاب مانند نظریه جانسون یا برینتون از این دست هستند. (منوچهری، ۱۳۸۰) در این خصوص باید توجه داشت که برای به دست آوردن معانی از شواهد تجربی و واقعیت‌ها، نظریه‌ها ضروری هستند. مانند این نظریه که طبقه اجتماعی عامل اصلی تعیین کننده رفتار رأی دادن مردم است و این نظریه که انقلاب‌ها در زمان افزایش توقعات رخ می‌دهند.

۲. برداشت‌های عقلی یا عقل‌گرایانه که برخی آنها را آرمان‌گرایانه نیز نامیده‌اند. در این نوع نگرش، نظریه نه صرفاً فرضیه یا مجموعه‌ای از فرضیات است بلکه تصویری کلی و نمادین و روشن از یک مسئله یا امر یا پدیده است که دارایی هدفی مشخص می‌باشد که می‌تواند دارای مبنا و روش علمی، شهودی و نیز وحیانی باشد. (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۱۹۲ - ۱۹۱) نظریه‌ها در این نگاه دو بعد کامل توصیفی و هنجاری دارند و هدف آنها ایجاد تجربه و تحول در زندگانی عملی انسان است. مثلاً نظریه ارسطو در باب انقلاب یا نظریه شهید سید محمدباقر صدر در مورد انقلاب

اسلامی از این نوع هستند. این نظریه‌ها در پی کشف حقیقت و ماهیت امور انسانی می‌باشند. به طور کلی هدف نظریه‌های انسانی ارائه بینشی همه‌جانبه از امور، زندگانی و به طور خاص جامعه است. به عنوان مثال: نظریه‌پرداز سیاسی می‌کوشد با قرار دادن سیاست در چشم‌اندازی گسترده، تصویری جامع به مخاطبان خود ارائه دهد. او به‌ویژه در سایه مطالعاتش در موضوعاتی چون سرشت آدمی و دیگر خصوصیات جهان پیرامونش که به منزله مواد خام مطالعه او هستند، سیاست را توصیف کنند (اسپرینگر، ۱۳۷۰: ۲۲) و با این توصیف به بیان مشکلات و راه حل آنها روی می‌آورد.

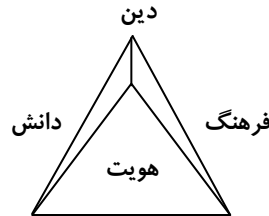
باید دانست که علوم انسانی در دهه‌های اخیر با مسئله احیای نظریه‌پردازی در خود مواجه بوده است. «گراف»، نظر ژرف‌اندیشانه‌ای در این خصوص ارائه داده است. به این ترتیب که

ما درباره مفروضات و اعمال خود فکر نمی‌کنیم مگر آنکه چیزی ما را مجبور به این کار کند و آنچه ما را وادار می‌کند، منازعه است. - چالش در برابر چیزهای که پیش از آن، چنان آشکار و مشخص به نظر می‌رسیدند که لزومی نداشت نسبت به آنها توجه داشته باشیم - نظریه در علوم انسانی به نوعی خودآگاهی اشاره دارد که زمانی به دست می‌آید که اعضای یک اجتماع در مورد مفروضات متعارف خود، مفروضاتی که قبلاً آشکار به نظر می‌رسیدند دچار اختلاف شوند. (Graff, 1992: 55)

به عبارتی دیگر، احیای نظریه‌پردازی در جهان معاصر نتیجه از میان رفتن اجماع در مورد چیزهای است که مفاهیمی مثل سیاست، سنت و فرهنگ را تشکیل می‌دهند.

۳. بنیان‌های معرفتی و فرهنگی: در بومی‌سازی نظریه‌ها در عرصه علوم انسانی، مهم‌ترین نقش را بنیان‌های معرفتی و فرهنگی ایفا می‌کنند؛ لذا بدون توجه به آنها، شناخت آنها و در نظر داشتن آنها نمی‌توان از بومی‌سازی سخن به میان آورد. این بنیان‌ها شامل فرهنگ و ادب، دین و اخلاق و معنویت، هویت و شخصیت اجتماعی، دانش و معرفت یا آگاهی و حکمت است؛ یعنی ارکان فکری و اعتقادی انسان که جهت‌دهنده به فکر و اندیشه انسان‌ها و در نتیجه دانش و معارف آنها هستند. در اینجا فرهنگ، معنایی عام و فراگیر دارد. دین نیز دربرگیرنده جهان‌بینی و ایدئولوژی و در قالبی دیگر، اعتقادات و اخلاقیات و منش‌های رفتاری است. لذا ساختار سازنده اندیشه و معرفت، هر می‌متشکل از عناصر اربعه فرهنگ، دین، هویت و آگاهی است. مبنای این

ساختار، چیزی جز تأثیر و نقش آنها در ایجاد و شکل دادن به اندیشه و معرفت نیست. به علاوه، این چهار رکن عناصر متعددی را چون عرف، اخلاقیات، ادب، خردمندی، ایدئولوژی، جهان‌بینی و ... را دربر می‌گیرند. لذا در بومی‌سازی نظریه‌ها نقش کلیدی دارند و اندیشه‌ساز و معرفت‌آفرینند. بنابراین، ما بنیان‌های اساسی معرفتی را منحصر در اینها یافتیم. (نمودار زیر):



۱. فرهنگ

فرهنگ ایرانی - اسلامی به فرهنگی اطلاق می‌شود که دارای عناصر گوناگون ایرانی و اسلامی است. این فرهنگ بعد از پذیرش اسلام در یک دوره تاریخی بسیار طولانی و به تدریج در ایران شکل گرفته است و تبدیل به فرهنگ واحدی با عناصر گوناگون و در عین حال هماهنگ دینی و ایرانی شده است. این فرهنگ، هویت امروز ما را مشخص می‌سازد. وحدت و یکپارچگی، اساس فرهنگ و لذا هویت ماست. بنابراین، جدا کردن ابعاد آن، یعنی از بین بردن کلیت فرهنگ و هویت ما؛ بر همین اساس، هویت ایرنی معاصر، هم عناصر ایرانی یا به تعبیری بومی یا - با تساهل ملی - دارد (مانند رسوم مربوط به عید نوروز) و هم دارای عناصر اسلامی است. (مانند احترام به مسجد به عنوان برترین، ماندگارترین و مهم‌ترین بنای اسلامی) این در حالی است که طی ۱۵۰ ساله گذشته در کنار این دو منبع هویت‌بخش، ارزش‌ها و مفاهیم برخاسته از روشنگری و مدرنیته یا تجدد که فرهنگی وارداتی و بیگانه محسوب می‌گردد، هم بر ذهن و عمل ایرانیان اثر نهاده است و هم عناصر بنیادین فرهنگ ما را در قالب سنت به چالش کشیده است. تأثیر این فرهنگ بر ما به گونه‌ای است که به بیانی، بر همین اساس اصطلاحاتی چون آزادی، برابری، حق شهروندی، جامعه مدنی و مشروعیت مردمی حکام به منابع هویتی ایرانیان افزوده شده است. (نصری، ۱۳۸۷: ۲۵۷) لذا این فرهنگ خود را در شکل یک فرصت و مهم‌تر از آن یک تهدید به ما می‌نمایاند. از این جهت، اگر در مسیر درستی هدایت شود می‌تواند ظرفیت‌های فکری و فرهنگی و سیاسی جامعه ما را افزایش دهد و فضاهای ذهنی تازه‌ای را به ما بنمایاند. ولی در عین حال چنان‌که منطبق با

جامعه ایرانی تئوریزه نشود، می‌تواند به بحران فکری و منازعات گفت‌مانی تبدیل شود. اینجاست که هر نظریه‌ای برای اینکه قابلیت تحقق و عمل در جامعه ما را داشته باشد چاره‌ای جز این ندارد که رنگ فرهنگ ما را به خود ببیزد و با مبانی این فرهنگ همخوانی و سازگاری یابد.

۲. دین

دین عنصر اصلی فرهنگ ایرانی - اسلامی است و عنصر بنیادین و مشترک؛ یعنی زمانی که ما اسلام را نپذیرفته بودیم نیز در بین جوامع رایج عصر خویش، جامعه‌ای دیندار و بلکه بسیار دیندارتر از سایر جوامع بودیم. این وضعیت حتی در سنگ‌نبشته‌های تاریخی ما به وضوح دیده می‌شود. پس بخش مهمی از برداشت ما درباره خود و دیگران، حاصل اعتقادات و باورهای دینی‌مان است. بر این اساس، رفتارهای عینی و برداشت‌های ذهنی ما تعامل پیچیده‌ای با هم دارند. به طوری که تحلیل رفتار، بدون فهم مبانی ذهنی و معانی کنشی میسر نمی‌شود. یکی از منابع شکل دهنده رفتار و باورهای ما آموزه‌های دینی هستند. (نصری، ۱۳۸۷: ۲۰)

توجه به دین در همه جوامع به یک اندازه نیست. به بیان دیگر، هویت در بعضی جوامع دین‌بنیاد است و در بعضی دیگر، دین عنصریست در کنار عناصر دیگر. اما در این تردید نیست که در سرتاسر دوران حیات ما، جامعه ما دین‌بنیاد و دین‌محور بوده است. بر همین مبنا، دین و مذهب و معنویت و حیانی در ایران از این لحاظ الهام‌بخش سایر مؤلفه‌های هویتی نیز هست. به طوری که نمی‌توان اسطوره‌ها، آداب و رسوم و میراث ادبی و زبانی و تاریخی را جدای از مضمون دینی آنها بررسی کرد. نگاهی گذرا به ادبیات، تاریخ و اسطوره‌های ما مانند شاهنامه فردوسی، سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک توسی، آثار عطار و سنایی، تاریخ بیهقی یا دیوان حافظ شیرازی و یا دیوان فرخی یزدی یا آثاری چون روضه‌الانوار عباسی و یا اخلاق ناصری و ... مؤید تمام‌عیار این معناست.

به طور کلی دین و باورهای اعتقادی و ایمانی چه قبل از پذیرش اسلام و چه پس از آن، تا به امروز عاملی مؤثر و تعیین‌کننده در تحکیم وحدت و ساختن فرهنگ ما در مقابل تهاجم و سیطره فرهنگی و نظامی و تعیین‌کننده هویت جمعی ما بوده است. اگر مهاجمان به ایران نتوانستند غلبه دائمی پیدا کنند و زبان و فرهنگ و اعتقادات و تاریخ این مملکت را گونه‌ای

دیگر رقم بزنند، بیش از هر چیز به مدد دین و دین‌باوری ایرانیان بوده است. شاهنامه این موضوع را آشکارا به معرض نمایش می‌گذارد. مثلاً:

ترا دین و دانش رهاند درست ره رستگاری بیایدت جست
اگر دل نخواهی که ماند نژند نخواهی که دایم بوی مستمند
به گفتار پیغمبرت راه جوی دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی
(فردوسی، بی تا: ۵/۱)

اما در یک گستره وسیع‌تر، این سؤال مطرح می‌شود که هویت و فرهنگ ایرانی این مرز و بوم چه ارتباطی با هویت اسلامی آن می‌تواند داشته باشد. سید جواد طباطبایی در تعامل هویت ایرانی با هویت اسلامی معتقد است که آنچه در ایران سیطره یافت، هویت ایرانی‌شهری بوده است و هویت اسلامی از آن متأثر است. به عبارتی دیگر وی هویت ایرانی‌شهری را هویتی اصیل و هویت اسلامی این مرز و بوم را طفیلی و حاشیه‌ای می‌داند. طباطبایی حتی اصل مصالح مرسله یا مصلحت رعیت را که در عهدنامه مالک اشتر آمده است را متأثر از اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری می‌داند. (طباطبایی، ۲۰۰۳: ۶۹)

در مقابل دیدگاه طباطبایی، شهید مطهری معتقد بود که اسلام با ورود خود به ایران ضمن از بین بردن تشنه آراء و تکثر عقاید مذهبی، وحدت عقیدتی و دینی را جایگزین آن کرد که در آن فکر واحد، آرمان واحد و ایدئال واحد به وجود آمد. اسلام حصار سیاسی را از گرداگرد ایران درهم شکست تا امکان شکوفایی استعداد ایرانی فراهم گردد. به باور مطهری، اسلام استعداد و نبوغ ایرانیان را هم به خودشان و هم به جهانیان نشان داد. به عبارتی دیگر، ایرانی به وسیله اسلام خود را کشف و سپس به جهانیان شناساند. (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۶۳)

هر چند نقدهایی اساسی به دیدگاه اولی وارد است اما هیچ یک از این دو نگاه منکر وجود عنصر دین در فرهنگ ایرانی - اسلامی ما و فرهنگ قبل از اسلام ما نیست. بدین معنا که اندیشه ایرانی‌شهری نیز اندیشه‌ای دین‌مدار بوده است و لذا به خوبی به تعامل با نگرش اسلامی پرداخته و فرهنگ اسلامی - ایرانی ما ساخته شده است و طبیعی است که زمانی که دین پیشین توانایی پاسخ‌گویی به نیازهای هویتی و اجتماعی و سیاسی ما را از دست داده و ملعبه قدرتمداران و تزویرگران می‌گردد، این اسلام است که با تکیه بر فطرت پاک انسانی

دگر باره خصلت دین‌داری ما را برمی‌انگیزد و با نگاه دقیق‌تر و روشن‌تری متوجه معنویات و باورهای صحیح و عاری از شوائب می‌نماید. این است که بومی‌سازی نظریه‌ها در عرصه علوم انسانی بنیانی معرفتی، سازنده، فرهنگی و هویت‌بخش دارد و آن، دین و دینداری است و نظریه‌ها بدون توجه به این رکن رکین، در جامعه و فرهنگ ما قابلیت اجرا و تحقق نخواهند یافت.

همچنین ضرورت دیگر نظریه‌پردازی، انطباق و هماهنگی با عناصر شریعت و مکتب اسلام است؛ زیرا این مکتب، هم بخشی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ ما را تشکیل می‌دهد و هم دین و ایدئولوژی ما را. این موضوع مورد توجه بسیاری از بزرگان معرفت چون علامه شهید صدر، امام خمینی، علامه طباطبایی، شهید مطهری، محمدتقی شریعتی، علی شریعتی، جلال آل‌احمد و دیگران قرار گرفته است. (برای نمونه: ر.ک: صدر، بی‌تا: ۱۲۰ - ۱۱۶؛ صدر، ۱۴۰۷: ۴۲ - ۸۱)

علامه سید محمد حسین طباطبایی، فیلسوف شیعه ایرانی و نویسنده تفسیر المیزان، پس از استدلال به اینکه هیچ دین بزرگی یا ایدئولوژی دنیوی نمی‌تواند با اسلام در علاقه‌اش به مسائل اجتماعی و سیاسی رقابت کند، برخلاف تصور برخی روشنفکران که اصول اسلامی را قابل اطلاق بر شرایط کنونی جهان نمی‌دانند، معتقد است که تمام ادیان بزرگ (از جمله اسلام) در آغاز کار خود به جای موافقت با امیال اکثریت مردم، با آنها در افتاده‌اند. (عنایت، ۱۳۶۲: ۱۸۴)

به طور کلی، حاصل تلاش بسیاری از اندیشمندان معاصر ما این است که اسلام و فرهنگ آن مردمی و منطبق بر فطرت انسانی است «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (روم / ۳۰) لذا غالب متفکران ما «بر این باور بودند که اسلام به هیچ روی با علم و دانش، حقوق بشر، دمکراسی، وجود قانون و اموری از این قبیل سر ستیز ندارد بلکه در این مفاهیم پیشتاز است». (منصورنژاد، ۱۳۸۵: ۷۷) شهید صدر با بیان اشکالاتی در مورد الگوهای غربیان چون عدم صداقت آنها، ناسازگاری با اسلام، وابستگی به غرب، مادیگری و ناهماهنگی با ارزش‌های فرهنگی ما می‌نویسد: «اسلام نه تنها دشمن تمدن و تعالی نیست بلکه به تمدن و تعالی تحریض و ترغیب هم می‌نماید». (صدر، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷: ۵۳)

۳. هویت جمعی

همان طور که پیش از این آمد، هویت رکنی است که فی‌نفسه به بومی‌سازی نظریه‌ها برای بقا و تقویت و شکوفایی خود فرا می‌خواند. در واقع، عنصر هویتی چون عناصر بنیادین دین و

فرهنگ، نقش تعیین‌کننده‌ای در هم‌خوانی نظریه‌ها با زیست‌محیط و فرهنگ و دین ما دارد. این درحالی است که عنصر هویتی ما نه نژادی است، نه زبانی و نه سرزمینی و جغرافیایی - برخلاف تصور غلط بسیاری - بلکه در کلیت خود، فرهنگی و خردمندانه و عقلانی است. با توجه به تنوع نژادی، زبانی و تنوع فرهنگی حاکم بر ایران در ادوار مختلف تاریخی و نبود مرزهای جغرافیایی ثابت، تنها عنصر فرهنگ و خرد بوده است که در زمان‌ها و مکان‌ها و نزد اقوام گوناگون به مثابه عامل مشترک و وحدت‌بخش حضور داشته است.

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب به فرهنگ ایرانی به عنوان واقعیتی زنده و پویا و سرشار از کارآمدی و آگاهی و انسانیت می‌نگرد و از آن، چنان پویایی را خواستار است که قادر باشد در عصر حاضر و آینده سهمی شایسته در ترقی و تعالی فکری و معنوی انسان ایرانی داشته باشد. تعبیری که وی در مورد فرهنگ ایرانی به کار می‌برد همانا فرهنگ انسانی است. او این فرهنگ انسانی را در دوره باستان و دوره اسلامی و عصر حاضر مهم‌ترین عامل هویت‌بخش و استمرار ایرانی می‌داند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۴۳) باید دانست که فرهنگ ما اعم از دین، دانش، خردمندی، هنر، عدل و داد، تدبیرگری، ادب، نجابت، راستی و صداقت و نظایر آن است. در این میان، خرد، دین، داد، دانش، هنر و ادب حائز اهمیت اساسی در ساخت هویت است.

با توجه به چنین نگاهی به هویت است که وطن برای ایرانیان نیز با همان معنای فرهنگی و نه صرفاً جغرافیایی خویش تجسم یک عشق واقعی و آرمان مقدس به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که زرین‌کوب عالی‌ترین نوع عشق را بعد از عشق به دیانت و انسانیت، عشق به وطن می‌داند. او این عشق را گمشده عزیز می‌داند که یابنده آن، احساس ایمنی می‌کند. (همان) اهمیت این مسئله نیز در ارتباط با عناصر اساسی هویت ایرانی، یعنی دین، فرهنگ و دانش و خرد و هنر مورد توجه است. یعنی عشق به ایران تنها عشق به سرزمین نیست، بلکه عشق به فرهنگ و دین و هویت انسانی و شریف و نجیب است و اگر از سرزمین نیز سخن به میان می‌آید بالعرض و به عنوان ظرف آن مظهر معنوی و ارزشی است. این است که با این نگاه، عشق به ایران چیزی جز عشق به خوبی‌ها نیست.

طبیعی است که با توجه به هویت اجتماعی و سیاسی ما آنگاه که از بومی‌سازی نظریه‌ها سخن می‌گوییم چیزی جز انطباق با فرهنگ ایرانی - اسلامی در راستای هویت خودی نیست. لذا نظریه‌پردازی در این عرصه ضرورت در نظر گرفتن مقتضیات امروز ایران و مردم آن

- خواه در قالب جمهوریت ایرانی و خواه در قالب مردم ایران با عناصر خاص فرهنگی بومی و سنتی ایرانی - را در بر دارد.

۴. دانش انسانی - اسلامی

دانش انسانی با موضوعیت انسان، حیثیت خاص خویش را دارد که آن را از غیر آن متمایز می‌سازد. به بیانی دانش‌های انسانی، شبکه معرفتی‌ای تشکیل می‌دهند که می‌کوشد همه تجربه‌های زیستی قابل حصولی را که جهان اجتماعی - تاریخی، انسان را به صورت جهانی حاضر، به خاطر آورده شده و به فهم صورت گرفته شکل می‌دهند، تا آن را به سطح شناخت مفهومی عینی برساند. (دیلتای، ۱۳۸۹: ۴۴۷) بر این مبنا، علوم انسانی حیثیتی وجودی و در عین حال مستقل از علوم غیر انسانی دارند. این حیثیت قبل از هر چیز فرهنگی است. پس بنیان علم انسانی در هر جامعه‌ای مجموعه کلی آن چیزی است که بر بنیان فرهنگ آن جامعه استقرار یافته است. وصف اسلامی در اینجا با معنایی این بنیان فرهنگی را به خوبی به نمایش می‌گذارد. لذا دانش انسانی - اسلامی دانشی است بر بنیان فرهنگ اسلامی ما که همان فرهنگ انسانی در ماهیت و ذات و حقیقت خویش است. در نتیجه در اسلام بنیان دانش انسانی است. لذا برای روشن شدن جایگاه علوم انسانی در فرهنگ اسلامی لازم است ویژگی‌های اسلامی بودن این فرهنگ و دانش مبتنی بر آن مشخص شود. این ویژگی‌ها را می‌توان به شرح ذیل دسته‌بندی کرد.

۱. ایمان به خدا و یگانه‌پرستی یا توحید به مثابه اصلی محوری مبنای تمام نگرش‌ها و بینش‌ها و خواست‌ها و مواضع است.

۲. بینش اسلامی در طرح مبانی و مقدمات و هدف‌های خود از وحی بهره گرفته و مبتنی بر رسالت و وحی الهی است.

۳. در این بینش، رهبری الهی (نبوت) و استمرار آن (امامت) نقشی اساسی و تعیین کننده در هدایت و رهایی انسان دارد.

۴. در این بینش، انسان جانشین خدا یعنی تحقق بخش تمامی کمالات در زمین و لذا مسئول و امانتدار اوست.

۵. در این بینش، انسان هم دارای رسالت است و هم موضوع دانش، لذا دانش انسانی بدون رسالت نمی‌شود. (جمشیدی، ۱۳۸۷: ۱ / ۲۱ - ۲۰)

۶. در این بینش، جهان بر عدل و داد بنا شده و انسان نیز رسالت تحقق عدل را در جامعه داراست.

۷. در این بینش، آخرت منزلگه حقیقی و ابدی است و دنیا مزرعه و محل زاد و توشه‌گیری برای آن؛ لذا دنیا و توجه به آن در راستای آخرت‌گرایی و به مثابه وسیله و مزرعه معنا و ارزش دارد.

این است که در بومی‌سازی نظریه‌ها این اصول هفتگانه به عنوان پایه‌های اعتقادی اولیه باید مورد توجه و عنایت تام و تمام قرار گیرد. البته باید خاطر نشان کرد که بومی‌سازی نظریه‌ها در اینجا به معنای اطاعت از هرگونه معرفت جزمی یا پیروی از اهداف مستبدانه نیست، بلکه برعکس، رهایی از چنین بند و بست‌ها و قیودی است؛ زیرا اسلام به معارف و نظریه‌ها از دیدگاه منتقدانه می‌نگرد، یعنی با نگرشی فراگیر، ضروری و عقلانی، خواستار این است که نظریه هرگونه آزمون انسجام درونی، انطباق با واقعیت و بهبود زندگی و اخلاقیات را با موفقیت پشت سر بگذارد. از این‌رو، بومی‌سازی نظریه‌ها با رویکردی اسلامی به علوم، برگ جدیدی را در تاریخ معنوی و تعالی بشر باز خواهد کرد.

هر چند در پیاده کردن این اصول با معضلات و ناهنجاری‌های زیادی رو به رو بوده‌ایم که دلیل عمده آن را می‌توان به تفاوت ساحت فکری ایرانی - اسلامی با خواستگاه تفکرات وارداتی دانست. به هر حال، ایران اسلامی بعد از تجربه دو سده اخیر در مواجهه با افکار وارداتی دارای این پتانسیل لازم برای ارائه الگوهایی است که علاوه بر اینکه نیازهای جامعه ایرانی را در زمینه نظریه‌ها در علوم انسانی مرتفع کند، توان الهام‌بخشی به سایر ملل اسلامی را نیز دارد. در این میدان، به اضافه تجربه تاریخی باید تجربه انقلاب اسلامی ایران را در عرصه سیاست بین‌المللی مورد توجه قرار داد که در زمان شدیدترین صف‌بندی‌های دوران بلوک شرق و غرب، الگوی مطلوب خود را در استقلال از شرق و غرب ارائه داده است.

نهایت اینکه جهت‌دار بودن نظریه‌های دانش انسانی با توجه به محوریت و موضوعیت انسان است که ارزشمندی آنها را به نمایش می‌گذارد. از همین رو در قرآن تزکیه بر تعلیم مقدم شده است:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيَعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ... (جمعه / ۲)

اوست خدایی که میان مردم امی، پیامبری از خودشان را برانگیخت تا بر آنان آیاتش را تلاوت کند و آنها را تزکیه نماید و کتاب و حکمتشان بیاموزد.

بر همین مبنا از نظر امام خمینی علیه السلام علمی مفید است که جهت‌دار باشد و جهت آن، شدن و کمال انسانی و تربیت انسان باشد:

مسئله تربیت بالاتر از تعلیم است. در آن آیه^۱ شریفه هم تلاوت آیات قرآن را؛ یعنی رساندن آن تعلیماتی که در راه تربیت و تعلیم است، بعد از اینکه این را می‌فرماید، بعد و یزکّیهم را می‌فرماید. از این ممکن است استفاده بشود که مسئله تزکیه و مسئله تزکیه نفس اهمیتش بیشتر از مسئله تعلیم کتاب و حکمت است. مقدمه از برای این است که کتاب و حکمت در نفس انسان واقع بشود. اگر تزکیه بشود انسان، تربیت بشود و به تربیت‌هایی که انبیاء علیهم السلام برای بشر هدیه آوردند، بعد از تزکیه کتاب و حکمت هم در او به معنای حقیقی خودش، در نفس انسان نقش می‌بندد و انسان به کمال مطلوب می‌رسد ... (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳ / ۵۰۵)

لذا نظریه‌ها باید به عنصر اساسی و انسان‌ساز تربیت انسان‌ها وقع گذارند و آن را در کانون مباحث خود قرار دهند.

نتیجه

برای جامعه ما امروزه بومی‌سازی نظریه‌های علوم انسانی به‌ویژه در عرصه سیاست یک ضرورت بنیادین است. این ضرورت از آنجا سرچشمه می‌گیرد که پایه‌های انسان‌شناختی جوامع غربی و ایران اسلامی از لحاظ فرهنگی و هویتی با یکدیگر بسیار متفاوت است. نگرش اومانستی حاکم بر نظریه‌های علوم انسانی که در غرب شکل گرفته‌اند، کاملاً رویکردی مادی و این‌جهانی دارد و برای نقش الوهیت و معنویت چندانی قائل نیست. به علاوه، بالندگی نظریه‌های علوم انسانی در غرب از خیزش و توسعه اقتصادی، سیاسی،

۱. منظور همان آیه دوم سوره جمعه است که در آن، تزکیه مقدم بر تعلیم ذکر شده است.

اجتماعی و سازمانی سرمایه‌داری جدا نیست و این امر ضرورت محتاط بودن در قبال آنها را برای جوامع ما که همواره از آثار استعمار آسیب دیده‌اند، به دنبال دارد.

براین اساس، بومی‌سازی نظریه‌ها به معنای انطباق و سازگاری آنها با هویت و فرهنگ و نگرش ما اهمیت می‌یابد. اما برای تحقق این امر باید بر بنیان‌هایی اساسی و سازنده تکیه کرد؛ بنیان‌هایی که شخصیت ما و تصویر نمادین آن را به معرض نمایش می‌گذارند و شاکله وجودی ما و نوع نگاه ما به هستی و عالم و انسان را در جهان معاصر شکل می‌دهند. این بنیان‌ها عبارتند از دین، فرهنگ، هویت و رسالت انسانی دانش که چهار ضلع مربع تمدن و شدن فردی و جمعی انسان‌ها را شکل می‌دهند و نوع نگاه ما را به انسان و مسائل او ترسیم می‌کنند.

این است که بومی‌سازی نظریه‌های علوم انسانی تنها نظریه‌پردازی جدید و نویی در عرصه معرفت و علوم نیست بلکه تعامل، هماهنگی و انطباق نظریه‌ها با شرایط جامعه به طور کلی است که به نفی کلی آنها نمی‌انجامد بلکه به بازسازی و انطباق با مقتضیات خودی منجر می‌شود و مهم‌تر از آن، راهی است برای جهت‌دار کردن دانش انسانی در راستای تزکیه و ساخت انسان و دادن رسالت به نظریه‌ها و ترجیح بُعد هنجاری نظریه‌ها بر بعد توصیفی آنها.

همچنین بالندگی اندیشه انقلاب اسلامی مستلزم ورود به حوزه‌های جدیدی است که عارض بر فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی ما شده است. آفرینش مفاهیم جدید و تثبیت مفاهیم برآمده از انقلاب اسلامی مستلزم پویایی و نوآوری در تمام عرصه‌های فرهنگی سیاسی و اجتماعی است و این مهم، زمانی تحقق می‌پذیرد که عرصه علوم انسانی از پویایی لازم برخوردار باشد. این امر نیز زمانی تحقق می‌پذیرد که ما بتوانیم ارزش‌ها و تفکرات دینی، معنوی و انقلابی خویش را در یک ساختار منظم فکری که از توان اقناعی برخوردار باشد، سامان دهیم و این کار با تمرکز بر نظریه‌های علوم انسانی و بومی‌سازی انقلابی آنها امکان‌پذیر است. در زمانی که غرب جذبه و هیمنه دیرپای خود را به نسبت از دست داده است و اقبال جهانی به سوی مسائلی انسانی‌تر است، این مسئله می‌تواند یک فرصت استثنایی برای ایران اسلامی ما باشد و در عین تثبیت ارزش‌های انقلابی در داخل به خلق گروه‌های پیرو نظام انقلابی‌مان در ورای مرزهایمان نیز بینجامد و به هژمونی و سیطره ارزش‌های غربی که در دوران اخیر گستره‌ای جهانی به خود گرفته است پاسخی در خور دهد.

منابع و مأخذ

۱. آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۸۶، فرهنگ و هویت ایران و جهانی شدن، تهران، تمدن ایران.
۲. _____، ۱۳۸۷، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام از آغاز تا دوره معاصر، تهران، علم.
۳. احمدی فشارکی، حمید، ۱۳۸۵، دانشگاه و دانشگاهیان از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، تبیان آثار موضوعی (دفتر چهارم)، ج ۵، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. اسپریگنز، توماس، ۱۳۷۰، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه.
۵. اسعدی، مرتضی، ۱۳۷۷، ایران اسلام تجدد، تهران، نشر نو.
۶. اسفندیاری، شهاب، ۱۳۹۰، «تولید علم به زبان بین‌المللی» در: www.ihcs.ac.ir
۷. اکبری، حمید، ۱۳۸۴، نظام آموزشی کشورهای جهان: قاره آمریکا و استرالیا، تهران، امیرکبیر.
۸. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۶، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. _____، ۱۳۷۸، صحیفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. ترنر، برایان، ۱۳۷۹، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز.
۱۱. توسلی فرید، مهدی، ۱۳۶۶، فقر علوم، تهران، سهروردی.
۱۲. تیندر، گلن، ۱۳۷۴، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدری، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۷۷، اندیشه سیاسی شهید رابع سید محمد باقر صدر، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۱۴. _____، ۱۳۸۳، «هویت اشراقی حکیم سهروردی» در: مطالعات ملی، شماره ۱۸، سال پنجم.
۱۵. _____، ۱۳۸۵، رخ اندیشه، کتاب اول: روش‌شناسی شناخت اندیشه‌های سیاسی، تهران، کلبه معرفت.
۱۶. _____، ۱۳۸۷، «علوم انسانی و رسالت انسان» در: وضعیت علوم انسانی در ایران معاصر، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۷. حسینی، رضا، ۱۳۸۷، نظریه پردازی مفاهیم و استلزامات، (گردآوری و ترجمه)، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۱۸. خادمی، میر علی اکبر اصل و حسین عباسی اسفناجی، ۱۳۸۳، «بررسی چالش‌ها و موانع ساختاری در توسعه دانش و فناوری در ایران»، در: *مجموعه مقالات توسعه دانش و فناوری در ایران*، ج ۱، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
۱۹. داوری، رضا، ۱۳۸۶، *درباره علم*، تهران، نشر هرمس، چ ۲.
۲۰. دیلتای، ویلهلم، ۱۳۸۹، *تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس.
۲۱. راسل، برتراند، ۱۳۸۷، *جهان‌بینی علمی*، ترجمه حسن منصور، تهران، نشر آگه.
۲۲. رفیع‌پور، فرامرز، ۱۳۸۱، *موانع رشد علمی در ایران*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۳. ریوز، جولی، ۱۳۸۷، *فرهنگ و روابط بین‌الملل*، ترجمه محسن بیات، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۴. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۸، *کارنامه اسلام*، تهران، امیرکبیر.
۲۵. شریعتی، حامد، ۱۳۸۸، *تاریخ علم در ایران*، تهران، البرز.
۲۶. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م، *رسالتنا*، تهران، نشر توحید، چ ۳.
۲۷. _____، ۱۴۰۸ ق، *فلسفتنا*، قم، مجمع علمی شهید صدر، چ ۲.
۲۸. _____، بی تا، *المدرسة القرآنیة*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۲۹. طباطبایی، سید جواد، ۲۰۰۳، *سمینار تأملی درباره ایران*، معرفی و نقد و بررسی کتاب (دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط)، برلین.
۳۰. عنایت، حمید، ۱۳۶۲، *تفکر نوین سیاسی اسلام*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۱. فارابی، ابونصر، ۱۳۸۰، *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۳۲. فردوسی، ابوالقاسم حسن، بی تا، *شاهنامه*، به کوشش محمد رضوانی، تهران، خاور.
۳۳. قربانی، زین العابدین، ۱۳۶۱، *علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۴. گرنفل، مایکل، ۱۳۸۸، *مفاهیم کلیدی پیر بردیو*، ترجمه محمدمهدی لیبی، تهران، نشر افکار.

۳۵. لک‌زایی، شریف، ۱۳۸۲، *آزادی سیاسی در اندیشه آیت الله مطهری و آیت الله بهشتی*، تهران، نشر بوستان.

۳۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۷۲، *بحارالانوار*، ج ۱۱۰، چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران، صدرا.

۳۸. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۲، *منطق*، ترجمه و اضافات علی شیروانی، قم، دارالعلم، چ ۱۲.

۳۹. منصورنژاد، محمد، ۱۳۸۵، *دین و هویت*، تهران، مؤسسه مطالعات ایران.

۴۰. منوچهری، عباس، ۱۳۸۰، *نظریه‌های انقلاب*، تهران، سمت.

۴۱. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی، ۱۳۸۵، *گزارشی از همایش بومی و اسلامی‌سازی علوم*

انسانی، تأثیر بومی‌سازی علوم انسانی در پیشبرد نهضت تولید علم.

۴۲. میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، بی‌تا، *مجموعه آثار میرزا ملکم خان*، به کوشش و با مقدمه

محمد محیط طباطبایی، تهران، انتشارات علمی.

۴۳. نصر، حسین، ۱۳۸۳، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، دفتر

نشر و پژوهش سهروردی.

۴۴. نصری، قدیر، ۱۳۸۷، *مبانی هویت ایرانی*، تمدن ایران.

۴۵. هیود، اندرو، ۱۳۸۲، *مقدمه نظریه‌های سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشر قومس.

۴۶. هیوز، استیوارت، ۱۳۶۹، *آگاهی و جامعه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران،

اندیشه‌های عصر نو.

47. Ahmad, Akbar S, 1992, *Postmodernism and Islam, predicament and promise*, London.

48. Graff, G, 1992, *Beyond the culture wars, How Teaching the conflicts can Revitalize*, American Education, New York, Norton.

49. HUSSERL, E, 1929, *Formale unb transzendente Logik*, Halle, Berlin.

50. Mayor, Federico, 1989, "culture and the University", *Higher Education in Europe*, vol.xiv, No 1.

