



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام
سال دوم (دوره جدید) / شماره هشتم / تابستان ۱۴۰۰



20.1001.1.26764830.1400.2.8.5.0

مواجهه مفهومی بوم گرایانه سیدجمال الدین اسدآبادی و آیت الله محمدحسین نائینی غروی با تمدن

غرب

مرتضی شیرودی^۱

(۱۱۲-۱۲۶)

چکیده

حفاظت از اسلام در برابر هجوم همه جانبه غرب به همراه تأمین زندگی و معیشت مردم مسلمان، مسأله‌ای است که ایرانیان طی ۱۵۰ سال گذشته با آن مواجه بوده‌اند. نخستین مرحله این مسأله، تضاد یا تعامل معنایی مفاهیم مدرنی چون آزادی-رهایبی، دموکراسی-مشروطه طلبی، توسعه-پیشرفت، تمدن-تجدد و مانند آن است که از آن به بحران مفاهیم در علوم انسانی یاد می‌کنند. سیدجمال الدین اسدآبادی و آیت الله محمدحسین نائینی غروی از پیشگامان دینی تقابل و تعاضد با مفاهیم مدرن‌اند اما این دو با دو روش متمایز یکی با حفظ اصالت سنت، متمرکز بر تحمیل معانی سنتی بر مفاهیم مدرن و دیگری با استدلال عدم تغایر مفاهیم مدرن با اسلام، ناظر بر تحمیل معانی مدرن بر مفاهیم سنتی با مفهوم تمدن به معنای جدید خود یعنی توسعه و ترقی مادی روبرو شده‌اند. نوشتار حاضر با تمرکز بر مقوله تمدن به تبیین این دو روش و نتایج حاصله با کاربست روش تحلیل محتوا می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: سیدجمال الدین اسدآبادی، آیت الله نائینی، تمدن غرب

۱. دانشیار گروه تمدن و سیاست اسلامی، مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)، قم، ایران.

dshirody@yahoo.com

مقدمه

زمانی که یک فرهنگ قدرت زایش خود را به دلیل موجه و غیرموجه از دست می‌دهد، بومی‌سازی تفکر اجتماعی وارداتی، برای متفکران دین‌دار به یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر تبدیل می‌شود، از آن‌رو که آنان نمی‌توانند به اندیشه‌های ناخوانده نه بگویند و خود نیز، یارای ابداع نظریه‌های تمام‌وطنی را ندارند. آنان به‌خوبی می‌دانند هر نظریه وارداتی، ناگزیر، به ابزار هژمونی صاحبان همان نظریه بدل می‌شود؛ لذا اگر بخواهند از این دور باطل بگریزند، ناچارند برخی از اصول اساسی آن‌را که به‌کار می‌آید، برگزینند و با ترکیب این اصول با نقطه نظرها، واژه‌ها و گمان‌هایی که ریشه در خاک و تجربه ایران دارند، نظریه‌های نوینی بیافرینند که رنگ و بافتی بومی شده دارد و در عین حال، از حمایت جهانی برخوردارند. سیدجمال‌الدین اسدآبادی و آیت‌الله نائینی از این دسته متفکران اسلامی دوره معاصرند.

این مقاله در پی بررسی مواجهه بوم‌گرایانه سیدجمال‌الدین اسدآبادی و آیت‌الله نائینی غروی با تمدن مغرب زمین است. نعمت‌الله فاضلی بومی‌شدن (Indigenization) را "ناظر به فرایند طبیعی تعامل ارگانیک بین فرهنگ، زبان، تاریخ و تجربه یک جامعه با علم" دانسته است. "بومی بودن" جنبه روش‌شناسانه دارد و ناظر به این امر است که علوم اجتماعی برای این‌که از روایی و اعتبار بیشتری برخوردار شود باید رویکردی درونی یا امیک داشته باشد. "بومی‌گرایی (Nativism)" نوعی گرایش سیاسی و ایدئولوژیک است. در این گرایش، مسأله بومی، امری سیاسی و مربوط به چگونگی رابطه و نسبت بین غرب و کشورهای غیربومی است. "بومی‌سازی (Indigenizing)" نوعی سیاست یا خط مشی سیاسی است که متأثر از گفتمان‌های مختلف مسأله بومی سعی در هدایت سازمان یافته علم به سوی بهره‌برداری از آن در جامعه معین دارد. "بومی‌نگری یا بوم‌آگاهی نوعی خودآگاهی بازاندیشانه و انتقادی عالمان و کنش‌گران علوم اجتماعی نسبت به فعالیت‌های حرفه‌ای‌شان در تمام زمینه‌های آموزش، پژوهش و کاربست علم است." (فاضلی، ۱۳۸۹: ۳۵۵)

داده‌های پژوهش

الف- سیدجمال‌الدین اسدآبادی

نسبت سیدجمال با مدرنیته چیست؟ سیدجمال آنچه در غرب روی داده را تمدن می‌نامد درحالی‌که اغلب دین‌داران یا سنت‌خواهان، تمدن غرب را به دلیل ضدیت با دین، طرد می‌کنند. نامی که سید جمال بر تحولات و دستاوردهای غرب جدید می‌نهد، ترقی است، یعنی: نام ترقیات "محیرالعقول" بر آن

می‌گذارد. او از راه آهن حیرت می‌کند که غربی‌ها آنرا به‌دست آورده‌اند و به یک "طرفه العینی"، فرسنگ‌ها راه می‌پیماید؟ یا از اختراع "ماشین پرقوه" متحیر است به آن جهت که در آنی، هزاران کیلو بار را حمل می‌نماید؟ غربی‌ها با همین ابزارهای جدید تمدنی بر "اقوام شجاع" عالم سیطره یافته‌اند تا حدی که این اقوام شجاع، از مقابله با آن عاجز مانده‌اند. (فاضلی، ۱۳۸۹: ۱۶۷) سیدجمال در توصیفی صریح-تر، تمدن را این‌گونه معنا می‌کند:

جهان تمدن چیست؟ آیا غیر از شهرهای بزرگ و بناهای مرتفع و قصور مجلل و با شکوه و کارخانه‌های عظیمی که پنبه و ابریشم را با رنگ‌های گوناگون به‌صورت پارچه بیرون می‌دهند و غیر از معادن و کان [ی] های مختلف و احتکار سرمایه‌های گزاف و وسیله سرمایه‌داران و غیر از اختراع توپ‌های مهیب و کشتی‌ها و بمب‌های مخرب و سایر ابزارهایی که برای قتل نفس و آدم‌کشی به‌وجود آورده‌اند، چیز دیگری است؟ و آیا ملل راقیه و متمدن امروز جز به داشتن این اشیاء به چیز دیگری افتخار دارند و آیا در غیر این مورد، مسابقه‌ای گذارده‌اند؟ (گروهی از دانشمندان، ۱۳۵۴: ۲۲۳)

هم‌چنین، سیدجمال تمدن را چیزی می‌دانست که: "ملت‌ها را از جهان وحشی‌گری و بربریت، رهایی می‌دهد و به بالاترین مقاصد انسانی می‌رساند. تمدن مقوله‌ای است که با خاموش کردن علم و جلوگیری از نهضت علمی، بیگانه است، چراکه: با تعطیل شدن جنبش‌های علمی و فلسفی، خرده‌ها از تحقیقات و تفتیشات علمی گمراه می‌شوند و راه وصول به تمدن، مسدود می‌گردد. (مدرسی چهاردهمی، ۱۳۴۳: ۱۰۲) البته سیدجمال از یک سو، این ترقیات و تمدنیات را حاصل آگاه شدن انسان غربی به وجود داده‌های علمی و صنعتی خدادادی در سرشت انسانی خویش و تلاش برای به‌قوه رساندن آن‌ها، می‌داند (اسدآبادی، بی تا، ج ۲۷: ۱) و از سوی دیگر، همه این تمدن را مثبت ارزیابی نمی‌کند:

اگر تمام این اختراعات و اکتشافات و همه مصالح و منافع عاید از آن‌ها در یک طرف ترازو بگذاریم و جنگ‌ها و مصائب و عواقب شوم و نتایج حاصله از آن‌ها در طرف دیگر، قطعاً کفه دوم سنگین‌تر خواهد بود. در این صورت، چنین ترقی و دانش و تمدنی جز انحطاط و مصیبت، چه ثمری دارد؟ و البته چنین دستگاهی جز جهل و وحشی‌گری بهره‌ای نخواهد داشت و با مجهز شدن به این نوع وسایل مخرب، انسان بیچاره را به عالم حیوانیت سوق خواهد داد. (گروهی از دانشمندان، ۱۳۵۴: ۲۲۴)

اما این معایب و مضار باعث نشد که سیدجمال نام آنرا تمدن نگذارد. به‌نظر می‌رسد سیدجمال دو ساحت برای تمدن غربی قائل است درحالی‌که سنت گرایان اغلب به تمام تمدن غرب، نگاه منفی دارند. آنها، اغلب هم با ماهیت‌های جدید، مخالف‌اند و هم با قالب‌های نوین، اما، سیدجمال

چهارچوب‌های تازه را پذیرفته، البته، تلاش او بر آن بود که محتوای بومی به آن ببخشد. از جمله این قالب‌ها، مشروطه و حزب است.

روش بومی سازی مفاهیم مدرن سیدجمالی هم متأثر از تفکیک ادیان است و هم دل به وحدت ادیان دارد. اولاً او دو تمدن را می‌بینید که یکی در غرب و یکی در شرق ریشه دارد. در این حالت، دو مفهوم سیاسی وجود دارد که در دو تمدن شکل گرفته‌اند که به کارگیری هریک در عرصه دیگری، نیازمند بومی سازی است. ثانیاً تمدن غرب و شرق یکی‌اند و نمی‌توان آنها را دو تمدن به‌شمار آورد بلکه باید آن دو را همانند علم، برخوردار از یک واقعیت دانست و این واقعیت همان ذات انسانی است؛ یعنی هرکس به ذات انسانی، که ادیان الهی و دین آخرین به‌دنبال آن‌اند، برگردد کمال می‌یابد. پس، سیدجمال به وحدت حقیقت قائل است. این وحدت در همه ادیان الهی است (وجه مشترک با سنت گرایان مدرن) ولی کمال آن در حقیقت خاتم است.

ب- آیت الله نائینی

تمدن مفهومی نو نیست ولی کاربردهای تازه‌ای در اندیشه سیاسی آیت الله نائینی یافته است، زیرا نائینی، اروپای قبل از جنگ‌های صلیبی را بی بهره از تمدن دانسته و از این رو نوشته است: "مطلعین بر تواریخ عالم دانسته‌اند که ملل مسیحیه و اروپائیان، قبل از جنگ صلیب ... از تمام شعب حکمت علمیه بی نصیب بودند." (نائینی، ۱۳۳۴: ۱) نائینی معتقد بود همین وضعیت در اروپای تا دوره رنسانس یا در اروپای تا دوره "واقعۀ عظیمه" یا نهضت علمی و صنعتی^۱ (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۵) استمرار یافته در نتیجه، گفته است: از علوم تمدنیه، حکمت علمیه و احکام سیاسیه یا به‌واسطه عدم تشریح سابقه و یا از روی تحریف کتب سماویه، بی بهره بودند، که حاصل آن در اروپای دوران طولانی مذکور این شد که: پاپ و سلطان بر سراسر اروپا، خیمه تاریکی^۲ (لوفان، ۱۳۸۲: ۴۵) برپا کردند و مغرب نشینان در جهل و بی خبری قرار گرفتند. او وضعیت مسلمانان در دوره پس از نوزایی تا دوره قاجار را مشابه اروپای قبل از رنسانس تبیین می‌کند و لذا آن‌را "ذل رقیت و اسارت طواغیت" و "معرضین از کتاب و سنت" (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۶) می‌نامد، وضعیتی که در آن، مسلمانان احکام دین را با ترقیات، مغایر و با

۱. سیدجواد ورعی واقعۀ عظیمه نائینی را به‌معنای رنسانس به‌کاربرده است. (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۵) سیدمحمود طالقانی نیز، مراد نائینی را

از واقعۀ عظیمه، جنبش علمی و صنعتی اروپا دانسته است. (نائینی، ۱۳۶۱: ۱)

۲. عبارت خیمه تاریکی را سیدمحمود طالقانی برای توصیف اروپای قرون وسطی به‌کاربرده است. کاربرد خیمه تاریکی، نشان از

آشنایی طالقانی با آرای اندشمندان غربی دارد که قرون وسطی را عصر تاریکی نامیده‌اند. (نائینی، ۱۳۶۱: ۱)

ضروریات عقل، مخالف دیده‌اند. بی تمدنی مسلمانان حاصل دو چیز است: اول - بی علمی: "عدم فوژشان را به مقصد [تمدن] به ... بی علمی خود مستند دانستند. "دوم- بی عقلی- "قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن ... اقرار کردند." و "علاج این ام الامراض [بی تمدنی] را اهم مقاصد خود [تمدنیات و ترقیات] قرار داده و عاشقانه در مقام طلب برآمدند." (نائینی، ۱۳۸۲: ۳۵) بنابراین، تمدن غرب، تبلوری از دو مقوله علم و عقل است و بی تمدنی مسلمانان نیز، حاصل چند چیز است، از جمله: (۱) ایل گرایبی^۱: "در هر گوشه و کنار دزدان و راهزنان به وسیله انتساب به ایل و عشیره [عشیره] و دست بندی، قدرتی را بر پا نمودند و کوس لمن الملکی زدند." (۲) قیصر مداری: "بساط کسری و قیصر که اسلام برچید، همان دستگاه قرون وسطی را که غرب منهدم ساخت، به نام دین و پشت سنگر دین تجدید نمودند." (نائینی، ۱۳۸۲: ۲) آیت الله طالقانی در حاشیه کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله و با استناد به نوشته‌های شیخ محمدحسین نائینی، نتیجه و برآیند ایل گرایبی، قیصرمداری و ... را چنین ترسیم می‌کند: اصول مدنی، قانونی و سیاسی اسلام در میان اوراق کتب دفن گردید، استقلال و شخصیت از مسلمانان سلب شد، ذلت و عبودیت طبیعت ثانوی گردید و حس به عزت از میان رفت و اکثریت مسلمانان از حقوق حقه خود بی خبر ماندند، مردمی که در چنین محیطی به سر می‌بردند، غیر از وضع موجود تصور نمی‌نمایند، گمان می‌کنند آن‌ها برای عبودیت و اطاعت قدرتمندان آفریده شده و قدرتمندان برای معبودیت و فرمانروایی، این‌گونه روحیه، مبدأ تمام بیماری‌های فکری و اقتصادی و اخلاقی است چنانچه نویسنده عالی مقام [نائینی] به آن اشاره فرموده [است]. (نائینی، ۱۳۸۲: ۳)

از مجموع سخن‌های نائینی در باب تمدن، نتایجی استخراج می‌شود از جمله:

الف- نائینی وضعیت جهان اسلام پس از رنسانس را با اروپای قبل از نوزایش، همسان دیده است و بر هر دو وضعیت، نام بی تمدنی نهاده است، به‌علاوه، تمدن جدید غرب را همان "اصول تمدن و سیاسات اسلامی" دانسته که غربی‌ها آن‌را از "کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت" اخذ کرده‌اند. چنین مقایسه‌ای، شاید از مقوله قیاس مع الفارق به‌نظر برسد، زیرا تمدن اسلامی نه در صورت و نه در سیرت، چندان شباهتی به تمدن غرب ندارد مگر آنکه چون نائینی، شباهت آن دو را، صوری تصویر کنیم.

۱. دکتر ابراهیم برزگر به‌صورت مبسوط درباره تأثیر قبیله‌گرایی در تاریخ اسلام از صدر تا دوره‌های میانی سخن گفته است. (برزگر،

ب- نائینی تمدن غرب را با علم و عقل برابر دیده و این همان دو شاخصه بنیادی تمدن غرب است درحالی که تمدن اسلامی اغلب بر علم تجربی و عقل ابزاری استوار نبوده است. گرچه نائینی از تجریت علم و ابزاریت عقل سخن به میان نیاورده ولی اظهار من الشمس است که تمدن غرب، میوه علم تجربی و نه علم الهی و عقل ابزاری و نه عقل دینی تمدن اسلامی است. بنابراین، آنچه نائینی به عنوان شاخصه های تمدن می گوید به تجدد غربی طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۹) نزدیک تر است تا تمدن ابن خلدونی (اسلامی) (ابن خلدون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۹) و ازاین رو، شاید بتوان گفت که نائینی تمدن و تجدد را به ترتیب ریشه دار در سنت اسلامی و سنت غربی مجسم می کند.

ج- در باب تمدن و تجدد، اولاً، تمدن را همانی می داند که در غرب زاده شد و البته به باور نائینی، غربی ها، اساس تمدن خویش را از اسلام و مسلمانان پیش از خود گرفته اند. ثانیاً، تمدن مغرب زمین، ناشی از علم و عقل است که قبل از نائینی کمتر بدان به عنوان عناصر تمدن ساز غرب و لزوم به کار بستن آن در جوامع شرقی برای دستیابی به تمدن و تجدد، اشارت رفته است. (برزگر و شیرودی، ۱۳۸۹: ۱۵۴)

یافته های پژوهش

الف- سیدجمال الدین اسدآبادی

نگارنده از آنچه سیدجمال در باب تمدن به مفهوم مدرن آن گفته است و در روش بومی سازی او، یافته های زیر را استخراج کرده است.

۱- نور، حقیقت علم: عالی ترین پیوستگی در روش سیدجمال در بومی سازی مفاهیم، پیوستگی علم و دین است. علم به مفهوم آگاهی قطعی، مطلق آگاهی، تصور ذهنی و دانش تجربی است. علم در این معنا، دارای ویژگی های ظنی مانند علوم فلسفی، دارای روش تجربی و مرکب از گزاره های صحیح و سقیم است، البته آنچه بیشتر در بحث رابطه علم و دین مطرح است، ارتباط دین با علوم تجربی است. داده های علوم تجربی به دو بخش تقسیم پذیرند: (۱) قوانین علمی که حدی از قطعیت دارد و لذا، با گزاره های قطعی دینی هیچ گونه برخورد و تعارضی ندارند. (۲) نظریات علمی که از قطعیت برخوردار نبوده و ازاین رو، با داده های دینی، هماهنگ و کاملاً سازگار نیستند. در نتیجه، نباید انتظار داشت که هماهنگی کاملی بین دین و علم به معنای دانش تجربی وجود داشته باشد اما، مسلم آن است که بین قطعیات دین و علم، تعارضی نبوده و نخواهد بود. (هات، ۱۳۸۲: ۶۷)

نگاه سید به مقوله علم و دین، پیوستگی است. او از دو منطق برای اثبات همبستگی این دو، بهره گرفته است. نخست به تاریخ مسلمانان اشاره می‌کند و علم اندوزی آنان در دوره‌های مختلف تاریخی را دلیل بر عدم تغایر علم و دین، فرض می‌کند، علمی که بخشی از آن هرچند نازل، قطعاً از وجه تجربی برخوردار بود. سید بر آن بود تا زمانی که فراگیری علوم تجربی و علوم الهی در دستور کار مسلمانان قرار داشت، آنان در عظمت بودند اما، دولت‌ها و ملت‌های مسلمان برای دوری گزیدن از علم، عقب ماندند و مقهور قدرت بیگانگان شدند. (عنایت، ۱۳۶۲: ۱۴۳)

دوم، علمی که در غرب مایه ترقی آن سامان گردید، از مسلمانان اخذ شده و لذا لااقل، بخشی از علوم مسلمانان، تجربی بوده که از درون آن، علوم تجربی غرب پدید آمد. به هر روی، همه علوم در نزد سیدجمال، برآمده از دین‌اند و در واقع در نگاه سید، علم و دین، همدیگر را تأیید می‌کنند. (هات، ۱۳۸۲: ۶۷) سید به جای آن‌که به مأخذ و نحوه استخراج علوم بنگرد و بر پایه آن، علوم را به تجربی و غیر آن، تقسیم نماید، گاه نگاه پراگماتیستی به علم را برمی‌گزیند و لذا، علمی را علم می‌داند که دارای نتیجه باشد. مراد از نتیجه، نور است. "عالم، حقیقه نور است، اگر عالم باشد... این چه عالمی است که خانه خود را منور نمی‌کند." (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۸۹) پس چیزی که به رهایی از ظلمت بینجامد، علم است چه تجربی باشد و چه فقهی. جنبه دیگر نگاه پراگماتیستی سید به علم را در نتایج مادی یا دنیوی آن باید جستجو کرد. به این عبارت سید بنگرید: "این فرنگی‌ها که اکنون به همه جای عالم دست انداخته‌اند... این دست درازی و این ملک‌گیری نه از فرنگ بوده و نه از انگلیز [انگلیس] بلکه علم است که هر جا عظمت و شوکت خود را ظاهر می‌سازد." (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۹۰)

۲- سنت خواهی مقتدرانه: نشانه‌های بسیاری از جمله نشانه‌های زیر را در سنت خواهی سیدجمال و در روشی که نام بومی سازی مفاهیم مدرن بر آن گذاشته‌ایم، می‌توان یافت، از جمله: سید در نامه‌ای خطاب به محمدحسن امین دارالضرب می‌نویسد:

نگاشته بودید که جناب جلالت مآب اجل افخم به اوج اقتدار رسیده‌اند. اگر در آن نفع خلق است باعث مسرت و خشنودی است. اگر چشم من درو خیر عموم عبدالله نباشد، کور باد، بهتر است و اگر دستم برای سعادت مخلوق نباشد از حرکت بازماند و اگر پایم در راه نجات امت محمدیه، قدم نزنم، شکسته شود. این است مذهب من و این است مشرب من و امید آن دارم که جناب جلالت مآب اجل، به قدر اقتدار خود در خیر ایرانیان بیچاره مسکین فلک زده بکوشد. (الحسینی اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۴۹)

سید در نامه دیگری به محمدحسن امین دارالضرب: "چه در غرب باشم و چه در شرق، مقصدی نیست جز آنکه در اصلاح دنیا و آخرت مسلمان بکوشم و آخر آرزویم آن است که چون شهدای صالحین، خونم در این راه ریخته شود، ولی در حرکات خودم مجبورم... از اراده الهیه سرباز نزنم." (الحسینی اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۵۱) به باور سید:

یگانه راه علاج و نجات، منحصر به این است که هر فردی از افراد مسلمانان بر طبق قرآن محید النعل بالنعل باید عمل نماید و به اسلاف خود در صدر اول اسلام اقتدا کند و از خلوص نیت و صفای باطن و نوع خواهی، دوری از حقد و بخل و حسد، طمع، بساطت، عیش التزام به واجبات و محرمات که به مابۀ السعادت و السادات اسلاف ما بود به بازار عمل گذارد. (الحسینی اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۲۶۳)

بهره‌گیری سیدجمال از واژه‌هایی چون: محاربه دینیه، مجاهده ملیه، امت محمدیه، اراده الهیه، وظیفه شرعیه، فرقه شیعه و دین محمدی، آموزه‌های دینی، وظایف مذهبی، نجات مسلمانی، انتقام الهی، حبا للاسلامی و... نشانه‌های بارزی در روشی است که در احیای اسلام به‌کارگرفته که بخشی از این احیا، افزایش قدرت هضم دستگاه هاضمه اسلام در هضم واردات تمدنی-سیاسی است. به‌دیگریان، سنت خواهی سید، گرایش به گذشته‌ای دارد که مترقی است. این گرایش، خواهان بازتولید شکوه قبلی است. دال مرکزی سنت خواهی سید، اسلام است، اما اسلام اصیل. اسلام اصیل، همان اسلامی است که در صدر اسلام بوده و در دایره سلف صالح قرار می‌گیرد که ظرفیت پذیرش و استحاله غیر را داشت. آنچه در روش بومی سازی سید قابل توجه است آن‌که: او هیچ چیز را در خارج از اسلام نمی‌خواهد. مختصر اینکه، سید در بومی سازی مفاهیم، ابتدا به سراغ توانمند سازی اسلام، شیعه و ایران می‌رود.

۳- نوگرایی محتاطانه: سیدجمال، هم در عمل و هم در تئوری، نوحوا بود، البته نوحواهی نامی است که ما بر گرایش‌های تئوریک و پراگماتیک^۱ او به مدرنیته غربی می‌نهمیم، اما، سید، چنین باور و اعتقادی نداشت. آنچه او بدان وفادار ماند و بدان عمل کرد، اسلام بود. او پا از اسلام فراتر ننهاده، اسلامی که او از زیر خروارها خرافه بیرون می‌کشید، اسلامی بود با گرایش نوحواهی محتاطانه. مثالی را در اینجا می‌آوریم: سید در اولین سفر به عثمانی و پس از شش ماه ورود و سکونت در استانبول، به عضویت انجمن دانش و یا انجمن معارف و یا دارالفنون درآمد. او از این انجمن خواست که "تعلیمات عمومی" (واثقی، ۱۳۵۵: ۵۴) را به اجرا بگذارد. او در یکی از سخنرانی‌های خود در این انجمن که به دعوت

1 - Pragmatic.

حسن فهمی افندی معروف به شیخ الاسلام و مدیر انجمن صورت گرفت، پیرامون ترویج صنعت چین سخن گفت:

[باید] زندگی اجتماعی انسان را به یک بدن زنده تشبیه ساخت و هریک از صنعت‌ها را به منزله یکی از اندام او قرار داد مثلاً: کشاورزی را به کبد و کشتیرانی را به پاها تشبیه ساخت و جسم که از پیوند آن‌ها، جسم خوشبختی انسان فراهم می‌شود و جسم زنده نیست مگر به روان و روان این تن یا نبوت است یا حکمت ولی نبوت یک موهبه‌ای است الهی با کسب به دست آورده نمی‌شود و به هرکس نمی‌رسد بلکه خداوند به هرکس صلاح بداند عطا فرماید. (وائقی، ۱۳۵۵: ۵۷)

در این سخنان، سید، نبوت را به صنعت تشبیه ساخت و یا به تعبیری دیگر، برای اثبات سخنش در مورد صنعت، از نبوت بحث نمود و یا "نبوت را یک هنر و پیغمبر را هنرمند قلمداد کرد." چنین سخنانی که نشانه‌هایی از نوگرایی داشت، مورد اعتراض شیخ الاسلام دولت عثمانی قرار گرفت. شیخ الاسلام، برخی از علما را با خود همراه ساخت و حتی دستور داد در بالای منابر بر علیه سید تبلیغ نمایند در عوض، روشنفکران و دانشمندان به حمایت از سید برخاستند، اما "علمای قشری" (وائقی، ۱۳۵۵: ۵۸) در این جدال، سلطان عبدالحمید را همراه خویش نمودند تا این‌که توفیق یافتند سید را از استانبول اخراج نمایند.

بهره‌گیری از فلسفه مثال دیگری در این باره است:

وقتی که سید در یکی از جوامع شریفه [مسجد] سلطان احمد و یا اباصوفیه، از کتاب احیاء الدین فیلسوف اسلام امام ابوالحامد غزالی که نسبت به او خیلی احترام داشت راجع به علمای سوء، یک موعظه ایراد کرد در آن وقت از جهلای اسلامبول که در کسوه علمای خودشان را نشان می‌دادند هجوم‌های مدهشی دید والحاصل سید جمال الدین که در این کونفرانس [کنفرانس] و موعظه خود به قدر ذره [ای] هم از حدود شرعیه تجاوز نکرده بود تکفیر کرده شد. (وائقی، ۱۳۵۵: ۵۹)

باید توجه داشت که نقش فلسفه (عقل) چنان در پیشرفت تمدنی اهمیت داشت که ارنست رنان-استاد کرسی زبان عربی دانشگاه پاریس- پشت کردن به فلسفه را عامل عقب ماندن مسلمانان از قافله تمدن دانسته است. (افشار، ۱۳۵۶: ۷)

از هریک از این دو مورد، دو چیز دریافت می‌شود: الف- به دلیل نوگرایی سید بود که علمای قشری با او به مخالفت برخاستند و علیه او تبلیغ کردند "سید جمال الدین افغان برای نشر افکار فاسده، کار می‌کند."

(واثقی، ۱۳۵۵: ۵۹) و همین نخواستگی او بود که: روشنفکران^۱ و دانشمندان را به حمایت از سید واداشت. ب- نوگرایی و نخواستگی سید که در تأکید بر لزوم تعلیمات عمومی، تشبیه صنعت و هنر به نبوت، کاربست علوم تجربی در تدریس و... هویدا است، با گفتارهای او در انجمن معارف، "در پیرامون اتحاد و اتفاق مسلمانان و فواید علم، صنعت، اقتصاد و تجارت" همراه بود، (مخزومی، ۱۹۳۱: ۵۴) رنگ و بوی سنتی هم به خود می‌گیرد. در تأیید این موضوع و در تأیید شیوه عمل سید، واثقی می‌گوید: در این زمان، وظیفه‌ای که مسلمان در پیش دارد و بسیار سنگین می‌نماید، این است که:

بی آن‌که کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشد.... آن-کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال الدین اسدآبادی [بود]. [اقبال لاهوری، بی تا: ۱۱۲]

سید جمال الدین "یک پیشوای مذهبی هم به‌شمار می‌رفت که" می‌خواست اسلام را از راه سازش دادن و جور کردن با مقتضیات دنیای جدید به‌صورت تازه درآورد. سید می‌گفت که تمام ترقیات را می‌توان با اسلام سازش داد. " (لعل نهرو، ۱۳۳۸، ج ۲: ۱۲۵۲)

ب- آیت الله نائینی

نگارنده از آنچه آیت الله نائینی در باب تمدن به مفهوم مدرن آن گفته است، در روش بومی سازی او یافته‌های زیر را استخراج کرده است.

۱- **تقدم مشروطه و تأخر مشروعه:** حکومت مشروطه و همه مفاهیمی که سازنده آن است، یک ابداع اروپایی است که نائینی کوشیده به‌روشی ویژه (روش شناسی بومی سازی) آن را به محصولی شرقی و شرعی مبدل سازد. (انطباق سنجی) اما نتیجه حاصله از این تعارض یا تعامل، چه بوده است؟ مهم‌ترین تلاش نائینی، سازگار نمودن تکلیف الهی (سنت) و حق مردمی (مدرنیسم) است. وی با توجه به نظریه ولایت فقها در امور حسبیه، نهایت کوشش را برای مشروعیت رأی اکثریت به‌عمل می‌آورد. اگرچه تئوری حکومتی وی، فقیه را برای مشروعیت امور، ميسوط البید نمی‌کند، ولی معتقد است که با حضور مجتهدان در میان نمایندگان قوه مقننه و نظارت آن‌ها بر مصوبات قوانین، حکومت شورویه مشروعیت شرعی می‌یابد. به‌طور کلی، دیدگاه نائینی درباره مشروطیت، بیش از آن‌که جنبه دینی یا اسلامی داشته

باشد ریشه در معلومات سیاسی و آگاهی‌اش از شرایط و مقتضیات زمانه داشت. نائینی زمانی به تأیید مشروطه پرداخت که تصور می‌کرد که آن، تنها راه‌حل برای حفظ اسلام در زمانه قاجار است و از همین دریچه، به تحلیل مفاهیمی چون: آزادی، مساوات، رأی اکثریت، پارلمان و... در چهارچوب مشروطه و البته در درجه نازل‌تری، مشروعه پرداخت.

در نظریه شرق‌شناسی ادوارد سعید، یک نیروی پنهانی وجود دارد که نوعی جاذبه نامرئی پدید می‌آورد. این نیروی کشنده، اغلب، ناخودآگاه، ایده‌ها و رفتارهای انسانی را شکل می‌دهد. بی‌شک بخشی از ایده‌ها و رفتارهای سیاسی آیت‌الله نائینی تحت تأثیر چنین نیروی مکننده‌ای تولد و تداوم یافته است و به‌همین جهت، زمانی که گرد و غبار فتنه‌گری امواج فکری فرو می‌نشیند، تأسّف و انفعال سیاسی به سراغ نائینی می‌آید و او را ناگزیر می‌سازد به جمع‌آوری تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله مبادرت ورزد و گوشه‌گیری سیاسی اختیار کند و این وضعیت، نشان از نیروی مکننده دینی یا ربانی قوی‌تری داشت که دائم او را به-سوی خود می‌کشید.

۲- اولویت صورت غربی بر سیرت شرقی: از مؤلفه سازنده شرق‌شناسی صورتی‌ظاهری است. بدین معنا که: شرق‌شناسی با صورت شرق کار دارد و نه می‌خواهد بداند، حقیقت درونی شرق چیست؟ و نه دانستن آن‌را مفید می‌داند؟ در این سازه، مترسک جای انسان و اوهام جای واقعیت می‌نشینند. شرق‌شناسی، این اقدام را تنها برای مفاهیم شرقی انجام نمی‌دهد بلکه مفاهیم مدرنی را به شرق ارائه و یا بر شرق تحمیل می‌کند که از قاعده فوق، مستثنی نیست. از این‌رو می‌توان گفت که: تاریخ معاصر و مدرن قبل و پس از مشروطه را باید نوعی بازی جهان‌مدرنتیه با خاورمیانه در پلان کلی و با ایران در سطح جزئی‌تر، بر سر مسأله نیست‌انگاری دانست. این بازی به نحوی در تنها کتاب سیاسی آیت‌الله نائینی و یکی از بزرگ‌ترین آثار عصر مشروطه، یعنی تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله دیده می‌شود. به این معنا که: میرزای نائینی، به زیرکی از قاعده "اکل میته به قدر اضطرار" و نظریه "حدّ مقدور" بهره می‌گیرد اما در عوض، نوعی حکومت دموکراتیک را در عصر غیبت پیشنهاد می‌کند که منافات با شریعت را در آن نمی‌بیند. نائینی در کتابش می‌آورد که چند فصل دیگر دربارهٔ مسأله "حکومت در اسلام" نوشته بود و تصمیم داشته که آن‌ها را در کتابش بیاورد، ولی چون در خواب و ازسوی امام عصر (ع) به او الهام شده بود که حکومت اسلامی با مشروطیت تفاوت دارد، بنابراین نوشته‌های مربوطه حکومت اسلامی را از کتابش جدا ساخت. (مددپور، ۱۳۸۳: ۳۳) پس، نائینی صورتی‌ظاهری برای مشروطه قائل است که علی‌رغم بزک‌ها و گریم‌های شرعی، با عمق امور اسلامی متفاوت است ولی جالب است بر پایه یک رفتار روشن-

مند و با رفت و آمدهای به شرطیت و شرعیت، ظاهری شریعت پسند به آن می‌دهد که به دلیل دور بودن از سنجش‌های اجتماعی، چند صباحی مغایرت آن با شرع پنهان ماند.

بنابراین باید گفت: نائینی به‌عنوان مجتهد شیعی، دغدغه "احیای هویت دینی" داشت و البته، این کار را در پرتو تفسیرهای دینی از مفاهیم دموکراسی از جمله: آزادی صورت داده است. یا اینکه به باور نائینی، آنچه تحت عنوان حقوق سیاسی در غرب مطرح است، متاعی خودی بوده که دوباره به موطن اصلی (هَذِهِ بِضَاعَتُنَا زِدْتُ إِلَيْنَا) بازگشته است. یا باید گفت: او در پی تعادل و توازن بین رأی اکثریت نمایندگان مردم و مجتهدین عادل و آگاه و مانند آن، بوده، یعنی: از طرفی در پی مشارکت، حقوق و حضور آگاهانه مردم در سیاست، برای کاهش ظلم و استبداد است و از طرف دیگر، چون عالم شیعی است، به تفسیر دینی حقوق سیاسی مردم می‌پردازد و از آن جایی که مهم‌ترین جلوه و ظهور دین در شیعه، در ولایت فقها و مجتهدین متبلور است، توازن و مرزبندی بین "شریعت و سیاست" به تعادل و توازن بین "ولایت و سیاست" تبدیل می‌شود، ولی این کار را با مدد به واژه‌های به عاریت گرفته از غرب انجام داده است. (نائینی غروی، ۱۳۶۱: ۶۸، ۲۷، ۸، ۶)

۳- عرفیت یک گام جلوتر از شرعیت: نائینی یک نظام غیر استبدادی ایرانی را به‌عنوان یک نظام معرفتی در عرصه سیاسی تعریف می‌کند و شقوق مختلف آن را تبیین می‌نماید، این نظام، مشتق از دروغ و راست، سادگی و پیچیدگی و ترکیبی از نهادهای اجتماعی و سیاسی و ... را در بر دارد که به نوبه خود، خصلت دو سویه‌ای را نمایش می‌گذارد، یعنی این‌که: هم از خصلت‌های شرقی و دینی مایه می‌گیرد و هم از خصیصه‌های غربی، اما آن بخشی که از شرق به عاریت می‌گیرد، همانی است که غرب طی چند سده، خود در ذات شرق، نهادمند کرده است. به بیان عمیق‌تر: روح استنباط میرزای نائینی، بیش‌تر نوعی مصلحت‌اندیشی تا تعلق تام به ساحت حقیقت است. در مورد نائینی به‌نحوی با موضوع مشابه با فقهای بزرگی چون محقق کرکی در دوره شاه طهماسب مواجهه‌ایم که مالیات حکومت ستمکار را به‌واسطه وابستگی حکومت به عالم دین، مباح اعلام کرده بود. از نظر میرزا، وابستگی مشروطه‌به‌علماء، منشأ رفع عَرَضی خُبث ذاتی آن می‌شود، بدون آن‌که غاصبیت حکومت نسبت به مقام امامت، نفی شود. او وجود چنین رژیم را صرفاً در عصر غیبت مجاز می‌داند؛ زیرا با آن، نسبت به رژیم استبدادی که دین را بهانه حکومت قرار می‌دهد، ظلم و اغتصاب کم‌تری روی می‌دهد^۱ و این به‌معنای محدودیت و مشروطیت قدرت مطلقه حکمران ستمکار است و از قاعده دفع افسد به فاسد پیروی می‌کرد، اما این موضوع، از

۱. از نظر میرزا، ظلم مشروطه، غضب حکومت امام زمان علیه‌السلام است، و نه ظلم به ساحت اقدس احدیت.

نویسندگان منورالفکر، متأثر است، به ویژه آن جاکه از شعبه استبداد دینی و توجیحات شرعی دموکراتیک و آزادی سخن می گوید. نظام امامت ائمه و بعد، ولایت علما و ولایت سلطان به اذن فقیه، نظام معرفتی سیاسی نائینی را می سازد ولی همین نظام، بین عرفیت و شریعت سرگردان است و این سرگردانی از ماهیت شرقی نشأت می گیرد که چنین حکومتی را مشروع جلوه می دهد.

نتیجه گیری

اهمیت روش بومی سازی مفاهیم مدرن سیدجمال، از یک سو، در حمایت از رهبران مذهبی و از سوی دیگر، در پذیرش تمدن اروپایی نهفته است. در این صورت، تحمیل سنت بر مدرنیت در اندیشه سیاسی سیدجمال نه از جهت تأکید به برتری ظاهری اسلام است بلکه از این جهت است که اروپا با علم به عاریت گرفته از اسلام به پیشرفت رسید و اگر امروز اسلام به همان علم روی آورد، مدنیت می یابد. پس مدنیت یابی اسلام نه به جهت تقلید از غرب بلکه به خاطر بهره گیری از علمی است که مال اسلام است و اینک در دست اروپائیان قرار گرفته.

در واقع، تعدادی از علمای دینی از جمله سیدجمال الدین اسدآبادی در مواجهه با مفاهیم مدرنی چون مشروطه، قانون اساسی، منافع ملی، علم تجربی، عقل ابزاری، حزب سیاسی و ... به تحمیل سنت بر مدرنیسم بر پایه شرع و با کاربست اجتهاد دست زدند. نحوه مواجهه این عالمان دینی با مفاهیم مدرن و روش بومی سازی آن ها در چارچوب "اجتهاد" و از زاویه "شریعت" صورت گرفته و تلاش اصلی آنان معطوف به امکان بهره گیری از پویایی اجتهاد برای تحقق کاربست مفاهیم مدرن در جامعه شریعت مدار ایران بوده است.

روش بومی سازی مفاهیم مدرن از سوی علمای دینی با توجه به روش سیدجمال و نائینی، در مواجهه و توجیه مفاهیم مدرنی چون: مدنیت و مشروطیت یا تحمیل سنت بر مدرنیته است و یا تحمیل مدرنیته بر سنت بود، اما وجه مشترک آن دو، دغدغه یکسان در پاسداشت "سنت برجای مانده از گذشته" است. در حقیقت، مواجهه علمای دینی اغلب با مفاهیم مدرن در چارچوب اجتهاد و از دریچه دین صورت گرفته است. در واقع، "روحانیون از دستگاه مختصات مفاهیم خاص خود استفاده می کردند و آن دستگاه مختصات هم، چیزی نبود جز فقه و علم اصول" این اتفاق از دوره مشروطه به بعد، رشد بیشتری یافت به گونه ای که مجتهدان و مراجع مقیم نجف، از فقه و اصول برای تبیین شرعی مشروطه بسیار بهره بردند.

روش بومی سازی مفاهیم مدرن از سوی آیت الله نائینی به چه صورتی انجام گرفته است؟ پاسخ آن است که نقطه عزیمت نائینی در کتاب *تنبيه الامه و تنزيه المله*، "حفظ بیضه اسلام" است و پاسخ او به چالش مفاهیم مدرن و سنتی که در قالب مشروطه خواهی تبلور می‌یافت، پاسخ دینی بود و در واقع، "پاسخ نائینی به مقوله مشروطه، دفاع شرعی از آن در برابر شبهات مشروعه خواهان به‌شمار می‌آمد،" اما نباید فراموش کرد که نائینی تمام توان و همت خود را به‌کار بست تا مفاهیمی که اساساً از غرب وارد شده بود را بومی کند. "بومی سازی مفهوم آزادی و مساوات و منطبق ساختن آن بر فرهنگ خود، گرچه در کوتاه مدت می‌توانست منشأ اثر باشد، اما حقیقت مساوات و آزادی در تفسیری غیردینی از انسان نهفته بود." اصولاً مشروطه و مفاهیم مرتبط به آن، رهاورد عهد روشنگری است، لذا می‌توان گفت: نائینی در بومی سازی مفاهیم می‌کوشید "چیزی که متعلق به دیگری بود مفهومی خودی بدهد،" ولی کار مهم او "برای بومی سازی فرهنگ غیر خودی به‌منظور به‌کار بستن آن علیه واضعین غربی‌اش، از فقه و اصول بهره برد.

کتابنامه

اسدآبادی، سیدجمال الدین (۱۳۱۲)، *مقالات جمالیه*، گردآورنده میرزا لطف الله خان اسدآبادی، تهران: انتشارات اسلامی.

اسدآبادی، سیدجمال الدین (بی تا). *عروه الوثقی*، ترجمه زین العابدین کاظمی، تهران: حجر، ج ۱.

افشار، ایرج (۱۳۵۶). *دوره کامل مجله کاوه* (دوره قدیم) ش ۳۴، تهران: بی نا.

اقبال لاهوری، محمد (بی تا). *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمدآرام، تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.

الحسینی اسدآبادی، سیدجمال الدین (۱۳۷۹)، *نامه‌ها و اسناد سیاسی-تاریخی*، به کوشش و تحقیق سیدهادی خسروشاهی، تهران: کلبه شروق.

برزگر، ابراهیم و شیرودی، مرتضی (بهار ۱۳۸۹) «واکوی مفهوم انحطاط در اندیشه سیاسی ابن خلدون و طباطبایی»، *فصل نامه علمی پژوهشی معرفت در دانشگاه اسلامی*، س ۱۴، ش ۱، صص ۱۵۴-۱۷۳.

برزگر، ابراهیم (۱۳۸۳). *تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران*، تهران: سمت.

حلبی، علی اصغر (بی تا). *زندگی و سفرهای سیدجمال الدین اسدآبادی*، تهران: زوار.

طباطبایی، جواد (۱۳۸۰). *دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نشر نگاه معاصر.

عنایت، حمید (۱۳۶۲). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.

فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۹). «گفتمان مسأله بومی: مسأله بومی سازی علوم اجتماعی از رویکرد مطالعات فرهنگی»، در علم بومی، علم جهانی: امکان یا امتناع، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم با همکاری انجمن جامعه‌شناسی ایران.

گروهی از دانشمندان (۱۳۵۴). یادنامه سید جمال‌الدین اسدآبادی، قم: دارالعلم.

لعل‌نهر، جواهر (۱۳۳۸). نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیرکبیر، ج ۲.
 لوفان، بومر فرانکلین (۱۳۸۲). جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی: گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

مخزومی، محمد (۱۹۳۱). خاطرات جمال‌الدین الافغانی الحسینی، بیروت: بی نا.

مددپور، محمد (پاییز ۱۳۸۳). «چالش مدرنیته و دیانت در عالم سکولار منور الفکران و عالم دینی»، مجله آموزه، ش ۶، ص ۴۲-۶۱.

مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۴۳). سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: انتشارات مجله ماه نو.

نائینی غروی، محمدحسین (۱۳۶۱). تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تهران: شرکت سهامی انتشار.

نائینی، آیت‌الله میرزا محمدحسین (۱۳۸۲). تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، قم: موسسه بوستان کتاب قم.

نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱). تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، به کوشش سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

نائینی، آیت‌الله محمدحسین (۱۳۳۴). تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله یا حکومت از نظر اسلام، به پاورقی و مقدمه سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

واتقی، صدر (۱۳۵۵). سیدجمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، تهران: پیام.

هات، جان اف (۱۳۸۲)، علم و دین: از تعارض تا گفت و گو، ترجمه بتول نجفی، مقدمه مهدی گلشنی، قم: طه.