

بومی گرایی در عصر جهانی شدن ها

محمد تقی قزلسفلی *

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

(تاریخ دریافت: ۱۹/۲/۱۵ - تاریخ تصویب: ۱۹/۱۲/۱۱)

چکیده:

اندیشه‌ی معاصر مملو از بحث‌های متنوع و گوناگون درباره‌ی «عصر جهانی» و «جهانی شدن ها» است. جهانی شدن به مثابه‌ی پدیده‌ای که سبب فشرده شدن روابط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی شده است؛ روز به روز تعمیق و گسترش بیشتر می‌یابد. با این همه، هم زمان با چنین روند عام گرایی، وجهی از «خاص گرایی»ها در شکل نظریه‌های «بومی گرایی» (نظریه‌های اصالت) مورد استقبال قرار گرفته است. نگارنده در نوشتار حاضر این فرضیه را به آزمون می‌گذارد که بومی گرایی از ابعاد مختلف معرفتی، سیاسی و تاریخی به تضادهای جدی در برابر جهانی شدن همچون ادامه مدرنیته برمی‌خورد. به این منظور پس از تشریح و تعریف اجمالی جهانی شدن و پیامدهای آن و طرح بحث درباره معنای «بومی گرایی» به چند پارادوکس موجود در نظریه‌ی مزبور به عنوان نشانه‌های تأیید فرضیه اشاره می‌شود. رویکرد مقاله‌ی حاضر توصیفی تحلیلی است.

واژگان کلیدی:

جهانی شدن، تجدد، بومی گرایی، معرفت شناسی، جهان سوم، اصالت

مقدمه

در چارچوب تفکر اجتماعی، تاریخ ایران معاصر را در هم‌رایی با جریان‌های فکری می‌توان تلاش‌هایی برای تامل، فهم و مآلاً ارتباط برقرار کردن با سرشت مدرنیته (تجدد) در نظر گرفت. بدیهی است به فراخور هر مقطع زمانی، صف‌بندی‌ها و معیارهای صف‌آرایی‌های نظری متفاوت بوده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد با تحولات کلان سیاسی، اقتصادی و فرهنگی چند دهه گذشته تحت نام «جهانی شدن» گویی آن دغدغه‌ها تازگی پیدا کرده است.^۱ اهمیت جهانی شدن بر کسی پوشیده نیست. چه پدیده مزبور هم چون پیامد اجتناب‌ناپذیر تجدد در بستر تاریخ جدید انسانی قرار گرفته است. در واقع این پدیده‌ی نوین در تداوم سرشت دراز دامن تجدد که متکی بر آزمون، تجربه و دانش بوده با تغییرات تکنولوژیک و ارتباطی کنونی مقوله‌ای پیچیده و چندلایه شده است. بدیهی است تحولی این چنین، با استلزامات متفاوت خود، واکنش‌ها و چالش‌های متفاوت به همراه می‌آورد. جامعه آکادمیک ایرانی نیز به فراخور خود و از جهت نگرانی‌های که بر آسیب‌پذیری میراث کهن داشته و دارد، چنین دغدغه‌ی خطری را جدی گرفته است. بی‌تردید عمده‌ترین دغدغه‌ها در ارتباط با بومی‌گرایی و جهانی شدن این است که بپرسیم چه مدلی از بدیل‌های بومی در برابر چالش ایجاد شده قابل تصور است؛ این بدیل‌ها چقدر اهمیت دارند یا خود از چه مشکلاتی رنج می‌برند؟ صف‌آرایی بومی‌گرایان و جهانی‌گرایان در چنین فضایی تبلور می‌یابد اما چنان که این نوشتار نشان خواهد داد؛ به نظر می‌رسد ساختار و بنیان معرفت‌شناختی و سیاسی بومی‌گرایی، هم چون راهبردی در مواجهه با جهانی شدن‌ها، خود مشکلاتی دارد که نمی‌تواند راه برون‌رفتی بر پاره‌ای مشکلات فراهم آمده پیش روی ما بگذارد. نگارنده پس از تشریح و تعریف جهانی شدن و بیان بومی‌گرایی و تناقض‌های احتمالی آن توجه را به این مسأله‌ی اساسی جلب خواهد کرد که اصولاً هر توسلی به راهبردهای فکری در پی ایجاد گفتارهای مسلط همچون «بومی‌گرایی» باید با آگاهی‌سازی و فرهنگ‌سازی همراه باشد. این همان چیزی است که سال‌ها پیش پائولو فریره در آموزش ستم‌دیدگان به درستی «آگاهی‌سازی» (conscientization) می‌نامید.

۱. هر بررسی درباره‌ی نخجگان فکری ایران اصولاً با اتکا به این گزاره‌ها ی‌گفتمانی معنا پیدا کرده است: سستی‌ها یا تجددگرایان، حامیان مکتب وابستگی یا مخالفین، بومی‌گرایان و غرب‌گرایان. در وضعیت کنونی شاید بتوان تحلیل‌گران حامی رویکرد جهانی را در برابر نوبومی‌گرایان قرار داد (در این مورد نگاه کنید به: بروجردی، ۱۳۷۷، جهان‌نگلو، ۱۳۸۰، جماریان، ۱۳۷۶، فزلسلی، ۱۳۸۰، آشتیانی، ۱۳۷۶ و ایمانی، ۱۳۸۳).

۱. جهانی شدن هم چون مدرنیته ی متاخر

تقریباً نیم سده از ابداع و به‌کارگیری واژه‌ی جهانی شدن (globalization)، می‌گذرد (کلیمنستر، ۱۹۹۸). به نظر می‌رسد اکنون با وام‌گیری از تعبیر عبید زاکانی باید آن را «مذهب مختار زمان» نامید. در تعریفی از این پدیده گفته شده است: «جهانی شدن به معنای گسترش مقیاس، رشد اندازه، سرعت یافتن و تعمیق تاثیر فرا قاره ای جریان‌ات گوناگون و الگو های تعامل اجتماعی است» (هلد و مک گرو، ۱۳۸۲: ۱-۲). رولند رابرتسون در تعریفی دقیق‌تر، مفهوم جهانی شدن را به در هم فشرده شدن جهان و تراکم آگاهی نسبت به جهان به عنوان یک کل می‌داند (رابرتسون، ۱۳۸۰: ۳۰). این وضعیت به قول ژان کازنوو (Jean Cazenou) یک «جامعه‌ی همه جا حاضر» را ایجاد کرده که در آن رویدادها و حوادث و جریان‌ها همه‌ی بشریت را تحت تاثیر قرار می‌دهد. جامعه‌ی جدید در نتیجه از حالت بسته بودن، جغرافیا داشتن، بومی و محلی بودن خارج شده نوعی تعامل عوامل ملی و فراملی بوجود آمده است که با جهانی شدن ارتباطات توأم شده و به تعبیر دیوید هلد چند خصلت مشخص پیدا کرده است: «فراملی بودن (transnationalization)، فراگیری (Pervasive ness) و پیوستگی (connectivity). از این‌رو جهان جدید جهانی وصل شده و عصر جدید هم عصر اتصال (The age of connexity) است» (هلد، ۲۰۰۰: ۱۱-۱۰).

مجموعه‌ای از جریان‌های فراملی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی که در شبکه ای از جهان شهرها با سرعتی فزاینده جهان را هدایت و کنترل می‌کند. این جریان‌های متعدد و متکثر سبب شبکه ای شدن جهان و تقلیل خطوط تمایز پیشین می‌شود. از این حیث جهانی شدن حرکتی در عین حال مقاومت ناپذیر است. رابرت رایش در کتاب کار ملل می‌نویسد: "ما تحولی را تجربه می‌کنیم که اقتصاد و سیاست قرن آینده را ساختاری تازه خواهد داد. دیگر نه تکنولوژی ملی وجود خواهد داشت، نه موسسه ملی و نه صنعت ملی. اقتصاد ملی نیز دست کم با برداشتی که ما از این مفهوم داریم از میان خواهد رفت. آنچه در داخل محدوده‌ی مرزهای ملی باقی خواهند ماند، جمعیتی است که در آن زندگی می‌کند. برگ‌های برنده آن، توانایی تولید و روحیه ی ابداعش خواهد بود (رایش، ۱۹۹۲: ۶۵-۷۰). نگارنده در نوشتار حاضر برای پیش بردن فرضیه ی خود از رویکرد آنتونی گیدنز در باره ی جهانی شدن بهره می‌برد. این متفکر معاصر در اغلب آثار خود به ویژه در کتاب "پیامدهای مدرنیته" تلقی ای از این پدیده را ارائه می‌دهد که ریشه در آرای نسل‌های کلاسیک جامعه شناسان دارد.^۱ در عین حال

۱. احمد گل محمدی در کتاب جهانی شدن فرهنگ و هویت (۱۳۸۱) در توضیح نظریه‌های جهانی شدن از اندیشه های پیشگام سه نسل از متفکران یاد کرده است: سن سیمون، کنت. مارکس در نسل اول، پارسونز، دانیل بل و لوهان از نسل دوم و گیدنز و دیوید هاروی از جمله متفکران نسل سوم هستند. (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۵۵-۳۱)

از اثبات گرایی و خوش بینی بیش از حد موجود در آرای آنها در امان است اما تصریح دارد که تجدد ذاتا جهانی شونده است.^۱ گیدنز با قید این که «جهانی شدن توسعه و امتداد مدرنیته» (گیدنز، ۱۹۹۰: ۶۳) است؛ بر آن می شود که جهانی شدن به اندازه تجدد قدمت دارد. مدرنیته یا دوره ی نوسازی، دوره تغییر ایده ها و ارزش هایی بود که در پیوند با دوره ی روشنگری در سده ی هجدهم با مجموعه ای از اندیشه ها، نهادها، فناوری ها و اعمال و سیاست های اروپایی سبب ورود به ساختار جدید اجتماعی و اقتصادی و سیاسی شد (عاملی، ۱۳۸۸: ۹). گیدنز با وجود این قید که جهانی شدن تعین بخش پیشرفته ترین مرحله تجدد است بر آن می شود که این مدرنیته بزرگ شده دارای چهار رکن مهم است که می تواند خصلت صرف غربی آن را تقلیل دهد. اقتصاد مدرن که عمدتا خصلت سرمایه داری دارد، صنعت گرایی و اتکا به تحولات تکنولوژیک، نظارت و کنترل و سرانجام قدرت نظامی که ابعاد چهار گانه آن را تکمیل می کند. این در واقع همانند تعبیری است که رولند رابرتسون از پدیده ی جهانی شدن بکار می گیرد. به زعم او پدیده ی زبور همانا مدرنیته ی بزرگ شده است که از جامعه به جهان گسترش پیدا کرده است. به تعبیر دیگر مدرنیته اکنون در مقیاسی جهانی ظرفیت یافته است (رابرتسون، ۱۳۸۰: ۶۵-۷۸).

گیدنز تحت تاثیر توین بی که در سال ۱۹۱۹ با نوشتاری تحت عنوان «یکپارچه سازی جهانی» از حرکت به سمت جهانشمولی یاد کرده بود و آن را پیامدی از مدرنیته جهانی تلقی کرده بود (توین بی، ۱۳۵۳: ۹۲-۱۵۰). پدیده مذکور را تداوم نوسازی مدرن دانست. به صراحت می نویسد: ما به آن سوی تجدد (مدرنیته) گام نخواهیم گذاشت (حتی) پست مدرنیته نیز تشدید مدرنیته است (گیدنز، ۱۳۷۷: ۵۳ و نیز ۱۹۹۳: ۲۸).

جهانی شدن به دلیل سویه های مختلف و اثرگذاری های گوناگون پدیده ای دیالکتیک است چنان که در چارچوب آن رویدادهای یک نقطه از زمین، تاثیرهای چه بسا متضاد در مناطقی دور دست داشته باشد. «این دیالکتیک همان و دیالکتیک ها امر محلی و امر جهانی است» (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۵۱). جهانی شدن در تداوم حرکت مدرنیته سبب تقویت روند «به هم مربوط بودگی» (Global interconnectedness) می شود. در این شرایط عرصه روابط اجتماعی در سرتاسر کره ی زمین گسترش پیدا می کند و تاثیر پذیری هم به همان میزان تقویت پیدا می کند. چنان که جامعه ای نمی تواند تصمیم به کناره گیری از تحولات جهانی بگیرد و نسبت به آثار و خطرات احتمالی آن بی تفاوت بماند.

۱. هاروی، اولریش بک، دیوید هلد و رابرتسون را می توان نظریه پردازانی تلقی کرد که بر انتقال گرایی به منزله ورود به دوره ای که در آن دامنه ی تغییرات بنیادی است تاکید دارند.

یکی از پیامدهای بدیهی چنین تلقی از جهان شدن همچون «مدرنیته ی بزرگ شده» آن است که خاصیت شبکه ای جهان گسترش می یابد و پیوندهای متقابل و نیاز به وابستگی‌های گوناگون به وجه بارز زندگی مدرن تبدیل می شود (تاملینسون، ۱۳۸۱: ۱۴). این حالت از تجدد به خروج افراد و دولت‌ها از حالت درونگرانه و متکی به منطقه ای خاص به سمت و سوی هویتی برونگرانه و فراسرزیمینی منجر می شود. جان تاملینسون که پیشتر از او یاد کردیم این نکته‌ی مهم را یاد آور می شود که این حرکت تنها در قالب گذر از «نظم محلی یا بومی» به «نظم کلان» خلاصه نمی شود. یعنی نه تنها فراتر از تاثیرگذاری‌های ارتباطات، حمل و نقل و فناوری جدید است؛ بلکه به تحکیم هر چه بیشتر وابستگی متقابل میان انسان‌ها می انجامد. برای مثال، توسعه ارتباطات و حمل و نقل و فناوری جدید نه تنها برقراری تماس با فواصل دور را ممکن ساخته، بلکه پدید آورنده‌ی انواع اتحادیه‌های سیاسی- فرهنگی همبستگی‌های جدید شده است (تاملینسون، پیشین: ۳۸ نیز تاملینسون، ۱۹۹۹: ۳۰). پس «مدرنیته / جهانی شدن» به مثابه تحول و رفع کاستی‌های مدرنیته، مقوله‌ای چندجانبه بوده و فرآیندی جهانی است چنان که هیچ کشور و یا دستگاه نظری توان تقابل با آن را ندارد.

از دیگر تاثیرات این تحولات آن که کنترل ناپذیری در سطح جهانی گسترش می یابد. نمودهای این کنترل ناپذیری در عرصه‌های گوناگون قابل مشاهده است. به طور مثال در مفهوم اقتصادی، رشد سرمایه‌ی بین‌المللی و نقش تاثیر گذار شرکت‌های فراملی، گویای کاهش قدرت اقتصاد محلی و قدرت ملی است پیامد و تاثیر دیگر آن افزایش رابطه محلی- جهانی است. این شکل مناسبات اجتماعی را عوض می‌کند. پدیده جهانی شدن خاستگاه شدید و بازتعریف روابط اجتماعی جهانی است و بر این اساس رویدادهای جهانی ممکن است تحت تاثیر رویدادهای دیگر قرار بگیرد که فاصله‌ی بسیار زیاد از آن دارد. این همانا ورود به جامعه ای جدید است که آرایش بک از آن به نام «جامعه ی ریسک» (بک، ۱۹۹۲) یاد کرده است. وضعیتی که مشخصه آن افزایش خطرهای جهانی است. جهانی شدن به مثابه ی ادامه تجدد، افزایش تکرر، تفاوت و تداخل مرزهاست. پس ورود به دنیای جهانی شده از چشم انداز بحث حاضر با خاصیت بار شده از سوی ذهن نقاد مدرنیته، همانا به معنی وارد شدن به رابطه‌ای ساخت شکنانه با بومی‌گرایی، محلی شدن و بسیاری مفاهیم دیگر است که در بخش بعدی مورد بررسی و توجه قرار می گیرد.

بومی‌گرایی در برابر مدرنیته ی جهانی

آیا فلسفه، روایت‌های آرمانی و انتزاعی می‌تواند خانه، مکانی مانوس یا نوعی بازگشت اصیل را عرضه بدارد. تصویرسازی چنان که قادر باشد حاملان آن مجموعه را از چنگ

«دیگران» (در اینجا مدرنیته، جهانی شدن با تمام افکار، تغییرات و اضطراب‌ها) ایمن بدارد. به گمانم از بعد سلبی مساله اصلی اندیشه ی بومی گرایی چنین است: پی ریزی ساختی از نظر ورزی نو که در پس مبانی پست کولونیال یا ما بعد استعماری (postcolonial) بر آن است ستایش فرهنگ و دستاوردی دیگر همواره با تحقیر آن چه خود داشته اند همراه شده و این همان چیزی است که استعمارگران همیشه خواسته‌اند و تبلیغ کرده‌اند. درست چنان که یک ارباب تحصیل کرده به رعیتش نگاه می‌کند بینش استعماری نیز خود را «قوم برتر» می‌پندارد که حق بهره کشی از بومیان و منابع مادی و معنوی آنها را دارد به این معنا، بومی گرایی چنان که مایکل اسپرینگر به درستی آورده است از جمله «پیامدهای تاریخ امپریالیسم به شمار می‌رود» (اسپرینگر، ۱۹۹۳: ۳۶-۳۷).

بومی گرایی به مفهوم کلاسیک و در گسترده ترین معنا همانا آموزه ای است که «خواستار باز آمدن، باز آوردن یا ادامه رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگی بومی است» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۳۰). بومی گرایی در باورهایی عمیق چون مقاومت در برابر فرهنگ غیر پذیری، ارج نهادن به هویت «اصیل» و راستین قومی خویش، و آرزوی بازگشت به سنت فرهنگی و آلوده نشده ی بومی دارد. نوعی دل‌تنگی برای وطن که حاکی از آرزوی بازگشت به مکان آشنا دارد. بومی گرایی به تعبیر رابرتسون نوعی «ایدئولوژی خانه» (رابرتسون، ۱۳۸۰: ۳۲۶) است؛ با پارادایم نوستالژیک تجسم می‌یابد: «نگاه به تاریخ به عنوان زوال، احساس از دست رفتن تمامیت و کمال، احساس از دست رفتن خویشتن خود و احساس از دست رفتن استقلال» (رابرتسون، همان: ۳۲۷). به اعتقاد نگارنده بومی گرایی به مثابه ی جهان بینی و ایدئولوژی، محصول عقب ماندگی جوامع غیر مدرن است که در نقد بدون آلترناتیو و بی مهابا از عرصه های مختلف تجدد، خواسته یا ناخواسته به ائتلافی با اشکال دیگر تفکرات ضد غربی چون مارکسیسم روسی، استالینی، مکاتب وابستگی و البته شالوده شکنی پسامدرن منتهی می‌شود. به نظر می‌رسد در بین این مجموعه بتوان راهبردی واحد را سراغ گرفت: این که عقب ماندگی ایشان نه ارتباطی به تاریخ و فرهنگ این کشورها دارد و نه به حاکمیت سیاسی و نه پایه ی طبقاتی، بلکه صرفا ناشی از استعمار و سرمایه جهانی و فرهنگ مصرفی جهانی شده دارد. البته باید اضافه کرد گفتمان‌های بومی گرایی در تلاش برای حراست از «سنت سالم، کلاسیک، پیشاستعماری و بومی در صدد اجتناب از تأثیرات فرهنگ جاری و فرهنگ عامه پسند در عصر جهانی شده ها بوده‌اند» (پین، ۱۳۸۲: ۶۳۹). امانوئل کاستلز در کتاب قدرتِ هویت، بومی گرایی را در اشکال مختلف آن بازگشت به بنیادها و ریشه ها با عنوان «هویت مقاومت» در

۱. مهرزاد بروجردی در کتاب روشنفکران ایرانی و غرب از معادل‌های دیگر چون شرق شناسی وارونه و دیگر بودگی برای توضیح این مفهوم بهره برده است (رک: بروجردی، ۱۳۷۷، ۱۹).

ارتباط متقابل با فرآیندهای جهانی شدن ارزیابی کرده و گسترش امواج آن را در دو دهه‌ی اخیر ناشی از عوامل مختلف می‌داند. «نابودی جوامع سنتی» ناکامی دولت ملی ایشان که پس از استقلال سیاسی ناکام در پروژه نوسازی بوده اند، ناکامی در توزیع منافع اقتصادی در میان سطوح مختلف جامعه و سایر تبعیض‌های موجود» (کاستلر، ۱۳۸۰: ۳۳-۳۵).

از این رو، بومی‌گرایی همواره در بستر مواجهه و مخاصمه‌ی مدرنیت و غرب خود را باز یافته است، عبدی کلانتری می‌نویسد: «بومی‌گرایی واکنشی است منفی در برابر غرب، زیرا شکل مواجهه‌ی فرهنگ بومی با غرب طوری بوده است که به از دست رفتن ارزش‌های خودی می‌انجامد و همزمان احساسی از تحقیر شدن و تحقیر و عقب افتادگی را در روان بومیان تشدید می‌کرده است» (کلانتری، در منابع اینترنتی). در دایره‌المعارف مفاهیم بنیادین مطالعات ما بعد استعماری (key concepts in postcolonial studies) در توضیح و تعریف این واژه آمده است: «بومی‌گرایی اصطلاحی است برای علاقه و میل به بازگشت به اشکال فرهنگی و بومی که در جوامع ما قبل استعمار وجود داشته اند. این واژه به شکل مکرری با روند و تاریخ استعمارزدایی (decolonization)، پیوند خورده است» (گریفث، ۱۹۹۸: ۱۶۱-۱۵۸).

در مفهومی تاریخی، اصرار جوامع غربی بر ایده‌ی «جهانشمولی اروپا محور» مسئله‌ی «بومی» را عبارت می‌کرد از کوشش‌های غیر غربی مربوط به مدرنیزاسیون اما از راهی جدید. در حقیقت بومی‌گرایان می‌گفتند، اهل مدرنیته با برقراری تمایزی انتولوژیک (وجود شناختی) میان «غرب» و «شرق» یا مدرن و سنتی به سلطه‌ی گوناگون خود میدان داده اند و تا آنجا که توانسته‌اند با فرهنگ‌های بومی اعمال خشونت کرده‌اند. بومی‌گرایی به عنوان مظهر ناسیونالیسم فرهنگی دوران پس از استعمار، در جهت به وجود آوردن قطب‌شناسی مخالف اروپا مداری ذکر شده تلاش کرده است. به اعتقاد ایشان پژوهش‌های علمی-آموزشی و تربیتی در جهان‌های غیرغربی باید از ایجاد و به کار بستن مفاهیم و نظریه‌هایی که با زمینه‌های تاریخی - اجتماعی، ویژگی‌های فرهنگی و جهان‌بینی‌ها و سنت‌های فکری این جوامع سنخیت داشته باشد «اهلی» شود. با وجود شکست و ناکامی در بخشی عمده از این رویکردها و راهبردها اما در دوران کنونی عوامل دیگر به جاذبه‌ی بومی‌گرایی افزوده است. نخست این که جهانی شدن سرمایه‌داری و تجدد در قرن حاضر، جهان زیست‌قشرهای اجتماعی گوناگون را دگرگون ساخته است و لذا این احساس به وجود آمده که هویت و وابستگی‌های قومی-قبیله‌ای و ملی در معرض اضمحلال قرار گرفته است. «دوم این که شکل‌گیری طبقات اجتماعی (مهاجران تازه وارد، کارگران مهمان یا فصلی، شهرنشینان نسل اول و غیره) در صحنه سیاسی، برای بومی‌گرایی خیلی عظیم از هواداران، ولی نعمتان، سربازان و اغواکنندگان را مهیا ساخته است» (بروجردی، پیشین، ۳۵).

جنبش های بومی گرایی امروزی در عصر جهانی شدن با بهره گیری از آخرین نحلہ های انتقادی علیه ی مدرنیته مثل پسا ساخت گرایی و پسامدرنیته و حتی بخشی از تفکرات جامعه گرایان ، ضمن واسازی مفاهیم بنیادین علم و دانش مدرن، عرصه ی خاص خود را در تفکر و ذهنیت می گشایند. آنها در مواجهه با عام گرایی فرهنگی از «خاص گرایی فرهنگی» (cultural particularism) حمایت می کنند. خاص گرایی فرهنگی «توسل به عناصر هویت بخش فرهنگی خاص است که در آن بر بی همتایی شیوه های اعمال و ایده های گروه یا جماعتی معین تاکید می شود» (گل محمدی، ۱۳۸۶: ۱۵۴). البته چنانچه تجربه ی جوامع و گروه های بومی گرا - محلی گرا نشان داده است این خاص گرایی ها ممکن است یا حالت انزوا جویانه بگیرد یا سرسخت و مطلق اندیش از کار در آید در عین حال ممکن است بر حالت تعاملی و داد و ستد فرهنگی با دیگران عمل کند. رادیکال ترین این گروه ها بر آنند تفکر برای ایشان امری ممتنع و غیرممکن نیست و برای اندیشیدن نیازی به غرب و کلا علم مدرن ندارد.

۳. بومی گرایی و بر ساخته های متناقض

آنچه در بخش پیشین (بخش دوم) در چارچوب ارایه ی تعاریفی ایجابی برای تفکر بومی گرایی عرضه شد، درک جنبه های مثبت این پدیده تلقی می شود. اما نوشتار حاضر با نگاه نقادانه و ارائه شواهدی مبنی بر ناسازواره های موجود در بطن این نظریه در عصر جهانی شدن به نگارش در آمده است. از این رو در این قسمت این ناسازواره های (پارادوکس ها) در جنبه های مختلف مورد بررسی قرار خواهد گرفت. مسئله ی اول اشاره به مشکلات شناخته شناسانه و اخلاقی بومی گرایی است. مسئله ی دوم اشاره به روندهای نه یک دست بلکه چندگانه و گاه متعارض در بومی گرایی به مثابه جنبش مقاومت تاریخی است. ناسازواره سوم بومی گرایی در برابر ویژگی های دگرگون ساز جهانی شدن است. چه جهانی شدن بخش اعظم ذات گرایی موجود در بحث شرق و غرب را در بومی گرایی به امری بهبوده تبدیل کرده است و در این جا گفته می شود نیروهای جهانی ساز در عرصه های مختلف خود سبب خاص گردانیدن عام و عام گردانیدن خاص ها می شوند و از این نیرو خود پروژه ی بومی سازی را تضعیف می سازند. سرانجام مساله ی مهم و بنیادین تناقض در مفاهیم «اصالت» و «بازگشت به خود» است که نشان خواهیم داد چگونه این تلقی های نقادانه برگرفته از متفکران غربی منتقد مدرنیته اخذ شده است.

۳-۱. بومی‌گرایی و مسئله‌ی شناختی - اخلاقی

به نظر می‌رسد در راس تمام مشکلاتی که نظریه‌ی بومی‌گرایی با آن مواجه است، پارادوکس شناخت‌شناسی (معرفت‌شناسی) و در نتیجه اخلاقی است. به این ترتیب که هستی‌شناسی بنیاد نگارانه و ذاتی بومی‌گرایی که بر اساس تلقی تمایز «اصیل» و «بیگانه» شکل گرفته است به نفعی عمده آن چه می‌انجامد که غیر بومی و غیر سنتی است. اصالت پرستش بومی‌گرایانه در میان حامیان آن گرایش شدید به بت‌سازی و ستایش از تفاوت به وجود می‌آورد و این تفاوت‌سازی خط‌فاصلی میان خوب و بد مطلق ایجاد می‌کند. چنان‌که هم‌همی دانش‌های غربی، نه علوم بی‌طرف و جهانشمول، بلکه ذهنیت معطوف به قدرت مرد سفید پوست اروپایی را نمایندگی می‌کنند. از این منظر بومی‌گرایی چه در سطح متن و چه در سطح آگاهی سیاسی، پاسخی به اروپا‌مداری و استعمار از بعد پی‌ریزی، گونه‌ای ناسیونالیسم مبارزه‌جویست. مثلاً به عقیده ادوارد سعید «بومی‌گرایی غالباً به ترویج روایاتی توهم‌آمیز در مورد گذشته و واقعیت می‌پردازد که معمولاً از قیود زمانی جهان حاضر نیز آزاد می‌باشند این گرایش را در انگاره‌ی اصالت سیاهان (negritude) لئوپولد سدارسنگوریا جنبش راستافین (Rastafarian)، یا جنبش بازگشت به آفریقای گارویت (Garoevite) برای سیاهان آمریکا یا کشف ذات‌های ناب‌بینش از عصر استعماری مشاهده کرد» (سعید، ۲۰۰۰، ۲۱۴-۲۵۰ نیز اسپرینگر، ۱۹۹۳: ۳۶-۳۷).

به اعتقاد مهرزاد بروجردی تفکر بومی‌گرایی را می‌توان از جهت جدلهای پرسرو صدا نیز مورد نقادی قرار داد که غالباً روشنفکران جهان سوم را در ورطه‌ی قالب ذهنی تنگ نظر، ابهام‌اندیش، غربت‌زده، وطن‌شیدا گرفتار می‌کند. به اعتقاد همو «ناسیونالیسم بیگانه‌ستیز، ذهن توطئه‌نگر، روحیه‌ی سربازخانه‌ای و گرایش به غرب‌ستیزی را می‌توان از جمله غایات گفتمان بومی‌گرایانه دانست. نیازی به گفتن نیست که این گرایش‌ها، همراه ستایش غیرانتقادی هر آن چه بومی است، می‌تواند برای طرح‌های ترقیخواهانه پیامدهای شومی داشته باشد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۳۷). به این ترتیب، آمیزش مجموعه‌ای از غوغاسالاری با غایات متافیزیک، حق‌روایت‌نویشتاری یک‌طرفه و بیان طوماری از نابسامانی‌های اقتصادی و فرهنگی تمهید شده از جانب غرب، گفتمان مزبور را به ابزارهای ایدئولوژیک نیرومند تجهیز می‌کند که در هر لحظه می‌تواند زمینه‌ساز بسیج توده‌ای باشد. در زیر چتر این تمهید و بر ساخته‌ی رادیکال هر چیز نکوهیده بی‌آن‌که به خوبی تحلیل و آسیب‌شناسی شود به عرصه‌ی «غیرت» تبدیل می‌شود. به این ترتیب نه تنها «فرهنگ استعماری» عامل نابسامانی‌ها تلقی می‌شود، بلکه در درون جامعه‌ی خودی نیز چه بسا، سیاست‌دولتی، به جایگاه تبلور ارزش‌های غربی تمایل پیدا کند و این سیاست فراخور موقعیت از سوی روشنفکران به عنوان بلندگوی نظام‌های استعماری غربی

معرفی شده اند. برای مثال در صحنه ی فکری ایران قبل از انقلاب ۱۳۵۷، بومی‌گرایی برای روشنفکران طبقه ی متوسط یا دانشگاهی که شاهد گسیختگی‌های اجتماعی و اخلاقی متعدد بودند فرصتی فراهم ساخت که در نتیجه مجموعه ای از روشنفکران موازی با جنبش اعتراضی با دستگاه حاکم در کشمکش راهبردی برای به دست آوردن سروری‌ها به مبارزه و نبرد با هم رفتند.

۳-۲. بومی‌گرایی، جنبشی با روندهای متضاد

از آغاز عصر استعمارزدایی در نیمه ی دوم سده ی بیستم تاکنون، بومی‌گرایی برای مواجهه با غرب و بنیان نهادن صورتی بومی از مدرنیته، اشکال مختلف به خود گرفته که علی‌رغم نتایج مثبت در گونه‌هایی از آن؛ اکنون یا این روندها موضوعیت خود را از دست داده یا امکان ایجاد زمینه یا زمینه‌های مشترک میان ایشان را در هدفی راهبردی تضعیف کرده است. براین اساس، سه شکل بومی‌گرایی قابل تصور بوده است: اولی ابزار مقابله با استعمار است که حاصل از استعمارزدایی و ظهور و بلوغ ناسیونالیسم است. بومی‌گرایی در شکل ملی‌گرایی و برگشت به اصل و ریشه ی خود برای ایجاد انگیزه و پشتوانه ی نظری جنبش‌های رهایی‌بخش و ضداستعماری و پایان بخشی به سلطه گری و خود محوری غرب پس از جنگ جهانی دوم بود. چهره‌هایی برجسته چون مهاتما گاندی، محمد مصدق، عبدالناصر، جواهر لعل نهرو، قوام نکرومه چهره‌های فکری چون فرانتس فانون، آل احمد و شریعتی در ایران و چهره های انقلابی مثل چه گوارا، مائوتسه دونگ، فیدل کاسترو، احمدبن بلا و پاتریس لومومبا ظهور کردند و نقش تاریخی خود را ایفا کردند. از بعد اهمیت ناسیونالیسم در بومی‌گرایی در این مقطع باید خاطر نشان ساخت، این ملی‌گرایی علی‌رغم اراده و حرکت‌های جسورانه، صورتی تقلیدی داشت و بیش تر عامل برانگیختن توده‌ها و زمینه‌ای برای دموکراسی خیابانی بود. آنتونی اسمیت در تفاوت میان هویت ملی میان غرب و کشورهای جهان سوم تصریح دارد که «مرز تاریخی، جامعه سیاسی، حقوقی، برابری سیاسی و ایدئولوژی و فرهنگ مدنی مشترک، اینها ترکیبات استاندارد مدل غربی ناسیونالیسم هستند؛ اما برعکس در شرق تبارشناسی و استنباطات حلقه‌های نژادی، بسیج توده ای، زبان مادری، سنت‌ها و رسم و رسوم قبیله‌ای، اینها نشانه‌های بدیل تصور قومی ملت هستند که از یک سو نشان دهنده ریشه های مختلف شکل‌بندی ناسیونالیسم در بسیاری از کشورها در اروپای شرقی و همچنین آمریکا هستند و از سوی دیگر، خود باعث تغییرات سیاسی در این مناطق می شوند» (اسمیت به نقل از قوام ۱۳۸۳: ۳۱۱).

از آغاز سال‌های دهه هفتاد سده ی بیستم و شروع دوره ی سوم، طبق آن چه هانتینگتون در کتاب موج سوم دموکراسی «آغاز موج سوم دموکراتیزاسیون» در سطح جهانی نامیده است

شاهد فروکش کردن این روند انقلابی بودیم. چه به این ترتیب، دوران مقابله‌های نظامی با بیگانه و غرب متأسفانه جای خود را به مبارزات قومی، فرقه‌ای، دینی و طبقاتی در داخل این جوامع داد. به این ترتیب، نقش رهبران پیشرو سیاسی و ضداستعماری به احزاب متعدد واگذار شد. بومی‌گرایی از این تاریخ وارد عرصه‌ای جدید شد. بخشی از آن به تحول نوین برای دستیابی به دموکراسی پیوست و بخش دیگر از اهرم مقابله با تجاوزات بیگانه پوششی برای هنجارهای گذشته و سنت‌گرایی ساخت. هر چند تا سال‌ها ناسیونالیسم در جهان سوم تحت‌الشعاع گفتمان امنیتی دو قطب درحال مبارزه در جنگ سرد هم بود. ضعف در پروسه‌ی دولت - ملت سازی ناکارآمدی اقتصادی و برخی زمینه‌های دیگر روند به خوبی آغاز شده را به سرعت مغشوش کرد. نقطه اوج این تعارض و ناسازواره بروز تحولات اقتصادی و فرهنگی جهانی بود. در حقیقت جریان عمومی جهانی شدن چنان که ترنر خاطر نشان ساخته است (شرایط اجتماعی و فرهنگی بومی‌گرایی را تضعیف ساخت و به سرعت رو به تحلیل برد) (ترنر، ۱۳۸۴: ۳۰). به این ترتیب، اگر پیش از دهه‌ی هفتاد بومی‌گرایی به عنوان محرک دفاع از ناسیونالیسم و استقلال سیاسی واجد رسالت و اصالت بود، به تدریج به سده‌ی علیه تحول و پیشرفت جامعه بدل شد. به این ترتیب، شکل دومی از بومی‌گرایی تجسم عینی یافت. بومی‌گرایی در معنای دوم پوششی برای واپس‌گرایی شد. ادعای دفاع از ارزش‌های اصیل بومی، روند رو به رشد جوامع را متوقف کرده و برخی خود را متولی بازگشت به نقطه‌ی طلایی و بهشت گمشده معرفی کردند. در این معنا بومی‌گرایی مترادفی برای بنیادگرایی است که اصول معرفت‌شناختی خود را از برگشت به اصل یا سلف صالحیه وام می‌گیرد. یک وجهه اصلی این روند تکیه بر بومی‌گرایی و آزادی خواهی در مقابل سلطه امپریالیسم، ابزارگرایی اسلامی است. این البته می‌توانست در میان دو شق مادی‌گرایانه کمونیسم و کاپیتالیسم، راه سوم و قابل‌تقدیر باشد که به الگویی برای دیگران تبدیل شود. اما به نظر می‌رسد این روند نیز ناکام مانده است. شکل اساسی این رهیافت بومی‌گرا آن است که دین را به مثابه‌ی ایده‌ی بازگشت به گذشته متنی شفاف، ایستا و ابدی فرض می‌کند. برای مثال العضاء می‌گوید: «تحلیل‌ها، عقاید و ایده‌های تولید یافته به وسیله روند اسلامی (Islamic Trend) در دفاع از اصول فرضیه خود فقط باز تولیدی از ابزارهای بی اعتبار شده دکتترین شرق شناسی است که بر تمایز بین شرق و غرب و اسلام و اروپا قرار داشت. این تکرار که در هر دو سطح بودشناسی و معرفت‌شناسی اتفاق می‌افتد، فقط به نفع «اسلام و شرق وارونه می‌شود» (قوام، ۱۳۸۳: ۳۰۷). این روند سرانجام در ناکامی راهبردی مناسب با جهانی شدن مدرنیته، مجبور به گزینه‌ی صرف سیاسی است. به قول برابان ترنر دیگر اسلام یا جهان اسلام به مثابه حرکتی صرف سیاسی در تقابل با غرب معنا می‌یابد نه امری فریه فرهنگی و سیاسی با تمام غنای موجود در آن.

۳-۳. بومی گرایی در مواجهه با تضادهای حاصل از جهانی شدن

در بخش نخست و در تعریف و توضیح پدیده ی جهانی شدن آن را به مثابه پیامد گسترش یافته و در عین حال اجتناب ناپذیر مدرنیته معرفی کردیم. جهانی شدن به تعبیر گیدنز، هابرماس، دیویدهلد و مک گرو دامنه ی تجدد را از جهانی شدن هم عبور داده و به پدیداری تمدن مدرن جهانشمول می رساند. اما این تمدن نه تنها دیگر غربی نیست بلکه از آن مهم تر فراگردی واحد و یکپارچه هم نیست بلکه «چند پاره و متناقض هم است» (گیدنز، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۹). جهانی شدن مرحله ای ناب از «عربانی» مدرنیته است که به دلایلی مواضع بومی گرایی را مخدوش می سازد. اکتاویو پاز نویسنده ی آمریکای لاتین در عبارتی معروف می گوید: "همه ی فرهنگ ها لاجرم محکوم به تجدد هستند." ضرب المثلی که پژوهاک بهتر آن را در این سخن سارتر شنیده ایم که «انسان محکوم به آزادی است». تاملینسون هم چون گیدنز بر آن است از آنجا که فرهنگ ها در سطح ساختاری بر مبنای دولت - ملت و بازار سرمایه داری جهان سامان یافته اند، در حقیقت در درون تجدد قرار گرفته اند و سرانجام این فرآیند «غیریت» ها در آن حذف می شوند (رابرتسون، ۱۳۸۰: ۳۵۳). در حالی که از یک سو ادعا برای بومی کردن معرفت (اسلامی کردن، شرقی کردن، آفریقایی یا آسیایی کردن معرفت) مطرح شده، اما از دیگر سوی فرهنگ ها دستخوش فرآیندی جدی از جهانی شدن هستند. به این معنا، جهانی شدن به شدت تمایزها را تضعیف می کند و سیاستی را به وجود می آورد که البته حاصل ورود ما به عصر آنتولوژی شکسته در برابر آنتولوژی سفت و سخت تفکر پیشامدرن و حتی مدرنیته متقدم هستیم. با جهانی شدن صحبت کردن درباره ی فرهنگ های شرقی و غربی که نظامهای فرهنگی مجزا، خودمختار یا مستقل را یدک می کشیدند، دشوار می شود. ژرار لولکر با استقبال از جهانی شدن فرهنگی بر آن است که در نتیجه چنین تحولاتی کشورها به سرعت دنیای انزوای فرهنگی را پشت سر گذاشته و وارد روابط میان - فرهنگی می شوند. دوران تعمیم روابط متقابل و ارتباطات بر این اساس گویی «شاهد تولد دنیایی هستیم که فاقد مرکز است یا لاقل مرکز آن مشکوک، موقتی، نامطمئن، نسبی و مورد ادعا و مطالبه ی رقبای جهانی که می تواند هر دولت دیگر باشد هستیم (لولکر، ۱۳۸۴: ۸-۹).

ژان کریستف روفن (Jean Christopher Rufen) نیز در کتاب **امپراتوری و بربرهای جدید** حتی معتقد است اکنون پدیده ی کشورهای جنوب یا جهان سوم رو به پس رفت است. اکنون «مناطق خاکستری یا سرزمین های بی نام و نشان جدید پدید می آید. در این مناطق اضمحلال حاکمیت قانون ممکن است کامل باشد و گرایش بی حد به خشونت را در پی آورد؛ همچنان که در سومالی، لیبیا، رواندا، زیمبابوه و برخی مناطق آمریکا لاتین مشاهده می کنیم» (شایگان، ۱۳۸۰: ۶۵). مضاعف بر آن در روایت بومی گرایی رادیکال طالبان و القاعده می بینیم که

چگونه در ناتوانی برخورد مناسب با این به هم پیوستگی جهانی به راحتی از مرگ و ویرانی با آغوش باز استقبال می‌کنند. واقعیت امر آن است که «آن چه اصیل یا بومی تلقی می‌شود یقیناً با هیچ معیاری، در هیچ جامعه‌ای در جهان، پیشنهاد یا ثابت نیست بلکه بازنمای تخیل است و در جریان نوعی تجربه‌ی واقعی، تعریفی اصیل پیدا کرده است. اما بومی به عنوان مفهومی فقط هنگامی احضار می‌شود که پروژه‌ی اجتماعی یا فرهنگی تصمیم می‌گیرد اصول معرفتی خود را حول تعریفی از اقتدار پی‌افکند. بنابراین در چنین سناریویی لازم است مجموعه‌ی ای از افکار و اعمال تحمیل شوند که متضمنی حذف و بطلان افکار و اعمالی دیگر باشد (از جمله خاطرات هویت‌ها و ارزش‌های اخلاقی) (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۹۹).

جهانی شدن مفهومی چند لایه و عمیق است که از پدیده‌هایی چون جهانگردی، ورزش جهانی، اخبار جهانی، سازمان‌های جهانی تا پدیده‌هایی چون ایدز، مک دونالدگرایی و حقوق بشر سر برآورده است. «جهانی شدن به ایجاد سطحی جدید از کثرت فرهنگی انجامیده که این امر بسیاری از فرهنگ‌های مسلط سنتی دولت - ملت‌ها را به چالش کشیده است. جهانی شدن بخش اعظم بحث شرق و غرب را در شرق شناسی/بومی‌گرایی به امری بیهوده تبدیل کرده است» (ترنر، ۱۳۸۴: ۲۹۹). به عبارت دقیق‌تر با سر برآوردن جهان‌های فرهنگی متعدد ذیل این مدرنیته‌ی جهانی، مفهوم غربت جهان بیرون دیگر فاقد معناست؛ چرا که مفهوم «دیگران» در نتیجه‌ی انواع حرکت، مهاجرت و جهانگردی انسان‌ها به نوعی در همه جوامع کمابیش تجربه می‌شود و در حقیقت داخلی یا بومی شده است. با جهانی شدن به معنای مدرنیته بزرگ شده ما وارد عصری می‌شویم که در آن به دلیل تکرر روند‌های جهانی شدن، تداخل و همپوشانی جریان‌ها همه‌ی مرزها و ایستارهای فکری را در می‌نوردد. حال که روایات اعظم به پایان رسیده‌اند ما در متن روایت‌های تکثیر شونده و غالباً رقیب به سر می‌بریم. «از این منظر دیگر هیچ نوع توصیف پایداری از شکل مسلط تغییر جهان وجود ندارد» (رابرتسون، ۱۳۸۸: ۲۲) و گونه‌ای تداخل محلی در جهان و جهانی در محلی رخ می‌دهد. با جهانی شدن و فضای انتولوژیک آن، مرزها از خصلتی انعطاف ناپذیر خود رها شده و نوعی تکرار پذیری گزاره‌های گفتمانی به تعبیر ژاک دریدا در ورای مرزهای ملی اتفاق می‌افتد. لذا به تعبیر درست دیوید هلد در سده‌ی جدید ما با نوعی جدید از مسئله‌ی مرز مواجهیم. ما در جهانی با تداخل و همپوشی مرزها زندگی می‌کنیم و این تداخل بی‌تردید تأثیری مضاعف بر پیکره و ساختار اندیشه‌های متصلب دارد. «در زیمباوه گفته می‌شد که بسیاری از روستاییان اعتقاد داشتند که مسأله‌ی آب و هوای آنها یک وجهه‌ی ماورایی یا الهی دارد اما امروزه همان مردم اعتقاد دارند که آب و هوای آنها با سیاست‌های انرژی غرب دستخوش تحول می‌شود» (هلد، ۱۹۹۹: ۱۰۴).

در این نوشتار با استناد به رهیافت نظری گیدنز در باب جهانی شدن که آن را تشدید مدرنیزاسیون معرفی کرده بر آن شدیم به این ترتیب امکان گذار از تجدد وجود ندارد. از این رو چنان که برایان ترنر به درستی از نقد بر شرق شناسی و پست مدرنیسم در عصر جهانی شدن آنها آشکار ساخته، نوعی هماهنگی و شباهت میان نقد پست مدرن از مقولات جهانی و جنبش بومی گرایی به وجود می آید. این هر دو به متن گرایی معرفت، خصیصه ی محلی کردن یا شدن که به نوعی موضع گیری در مقابل معرفت جهانی می انجامد و مالا به کیفیت متنی (Contextual quality) اعتقاد دارند. پس پسامدرنیته، فاقد پیام سیاسی روشن است. آن اتویپایی که ساخته به مثابه ابزاری غیر اصیل در اختیار بومی گرایان قرار گرفته تا بدون بنیادی روشن از تفاوت، ناهمگنی، تناقض، تضاد و معرفت بومی (Indigenization of Knowledge) سخن بگویند. اما واقع آن است که با قبول همین مکتب حتی از منظر معرفت شناسی پسا مدرنی نمی شود از نوعی «بومی گرایی» اسلامی یا شرقی دفاع کرد چون طبق ملاحظات این نحله از متفکران ساخت شکن، واژه های اسلام، فرهنگ خاص یا مذهب خاص خود شکلی از فرا روایت است لذا غیر قابل درک و اعتنا!

بومی گرایی امروزی مترادف پروژه ی شرق شناسی در دل مدرنیته پیشین است که از سده ی هفده به بعد به «غیرت سازی» متمایز غرب و شرق مدد رسانید؛ اما حال که فرآیند جهانی شدن و ظهور سیاست های تنوع فرهنگی را در جوار یکدیگر تهدید کرده است «قوم محوری» به تشدید و سوق دادن جوامع بومی به سوی خود محوری کمک می کند (پین، ۱۳۷۷: ۹۸). این پدیده در مواجهه ی تفکرات بومی گرایی امروزی در نفی با جهانی شدن، نوعی «قوم محوری وارونه» است. شباهت این دو گفتمان آن است که همه چیز را از بستر رابطه ی خصمانه تعریف می کنند و به پایگان و رابطه ی مرکز - پیرامون قائل هستند. این رویکردهای سلبی به فضای بینامتنی بی اعتنا شده و نمی توانند امکان یا فرصتی را برای آمیختگی و گفتگوی فرهنگی ایجاد کند. یک پیامد وخیم احتمالی برای چنین قوم محوری بروز سولپسیسیسم یا من محوری است. این که فقط من می توانم خودم را بشناسم و باید همان کس باشی تا آن کس را بشناسی (فی، ۱۳۸۱: ۱۷). پدیده ای بالکانیزاسیون در عصر جهانی شدن معنای عینی چنین تفکری است که اردوگاه های مسطح را در عدم تفاهم و تضاد آشتی ناپذیر در مقابل هم قرار می دهد.

۳-۴. بومی گرایی و عدم اصالت «بازگشت به خود»

نکته ی اصلی که در این بخش بر آن تأکید می شود این عبارت صریح است که «بومی گرایی اندیشه ای اصیل نیست» و مفاهیم بنیادین آن خود متأثر از تعدادی نه چندان اصیل از نقادی های وارده بر مدرنیته است که در تاریخ مدرنیته در غرب فراهم آمده واز آبشخورهای متفاوت وارد

فضاهای گفتمانی این جنبش‌ها و روشنفکران شده است. به عبارت دیگر جنبش‌های اجتماعی مبتنی بر گفتمان‌های «بازگشت به خود» یا «اصالت» از تاریخ مدرنیته وام گرفته شده نماینده‌ی راهی مشترک هستند که از طریق آن، کشورهای بومی هستند جریان مدرنیزاسیون را در قالب جهان بینی و ارزشهایی که می‌گویند بومی سازند. برخی از اینها نمونه‌های رادیکال، عصیان علیه مدرنیته چه در گذشته و چه در عصر جهانی شدن هستند و به مثابه‌ی عصیانی علیه عقلانیت، دانش و جهانگرایی مدرنیته است. افکار فیلسوفان ضد روشنگری، نیچه، مارکس، یونگر، هایدگر و ساخت‌گرایان امروزی را گزینش کرده و به مناسبت از آن بهره برده اند. به‌طور کلی دینامیسم مدرنیته به نابودی ساختارهای فراوان منجر شد. از جمله سنت‌هایی در زندگی غربی همچون جماعت‌ها، زندگی و سیاست دینی، شاهان مقتدر مطلقه و یا «خود» آرام و هویت‌های جمعی با بروز مدرنیته عوض شدند و به مراجع جدید چون علم، رشد اقتصادی، دموکراسی یا قانون ارجاع شدند. از سده‌ی هجدهم گروه‌ها و تفکرانی به انتقاد از جامعه‌ی مدرن و تجدد پرداختند. مهم‌ترین محور این انتقادات متوجه «طرح تاریخ جهانی و ایده‌ی پیشرفت» بود که از سوی فیلسوفان جنبش روشنگری چون دیدرو، دالامبر، هولباخ، ولتر و حتی کانت طرح و بسط داده شد. حامیان روشنگری و تجدد پیشرفت را همانا به معنی گذار از ضرورت به آزادی از قیومیت و بردگی و یقین بوسیله غیر به سمت خودمختاری می‌دانستند و بر این اساس فلسفه‌ی خوشبینانه‌ای تمهید کردند که هابر ماس در کتاب خودمختاری و همبستگی آن را شامل چهار ویژگی می‌داند: ابتدا بی‌انتهایی پیشرفت و این که جریان مزبور روایتی تک خطی و توقف‌ناپذیر است. دیگر آن که پیشرفت به معنی فائق آمدن بر موانع طبیعی است که شامل پیشداوری‌ها، خرافات و اخلاقیات است. سوم آن که روشنگری میان پیشرفت علمی و بهبود اخلاقی و روحی انسان‌ها رابطه نیست برقرار می‌کند و می‌تواند از طریق بسط علوم اجتماعی ناهنجاری جامعه را درمان کند. و سرانجام علاوه بر پیشرفت اخلاقی افراد جامعه، سازمان اجتماعی یعنی اقتصاد و دولت نیز ترقی می‌کند (هابر ماس، ۱۹۸۶: ۱۳۸-۱۴۰).

مخالفان روشنگری و مدرنیته از همان زمان تاکنون در خصوص این ایده‌ها ابراز مخالفت کرده‌اند. همواره از غروب تراژیک عقل مدرن بی‌وقفه سخن گفته و در عین حال بر از دست رفتن اصالت‌ها و موارد سنتی مویه کرده‌اند. در این نقادینا عنوان می‌شود که مدرنیته هیچ دستاوردی نداشته در عین حال، عقل هم ابزاری شده است. از محتوای خویش تهی و به پوششی صوری بدل شده؛ عقل ذهنی یا جزئی نگر جایگزین عقل اول (لوگوس) شده است که پیش‌تر به لحاظ هستی‌شناختی به آن وابسته بود که در نتیجه‌ی دیالکتیکی شیطانی، عقل با ابزاری شدن به اسطوره‌ای جدید تبدیل شده (آدورنو، هورکهایمر)؛ این که خرد در تکنیک

گم شده و به «تکنیک زدگی» بدل یافته است (هایدگر) که مجازی سازی، این آخرین تکنیک، جبراً به کشتن قوه ی خیال منجر شده است (بودریار). البته همه ی این نقادی‌ها به لحاظی درست است و ساختار چنین نقادی‌هایی نوعی جستجوی «اصالت» (authenticity) بوده است. اما در تعبیر مارشال برمن اصالت مدرنیته همین تحول و دگرگونی‌های پی در پی است. همین است که ما را وارد دنیای تکه تکه و متکثر کرده است. به این ترتیب و از دیدی «اصالت‌خواهانه» که در تفکر بومی گرایي به کرات به چشم می خورد، تأسف خوردن بر فرآیند نیهیلیسم یا کشاندن انتقادهای رادیکال تا مرز ناامیدی و گسست از تجدد و حسرت خوردن به از دست رفتن باورهای متافیزیک پیشین، عاری از فایده است. این در حالی است که بومی‌گرایی به تأسی از چنین نقادی‌هایی در پی بازنویسی تاریخ جوامع غربی است و می‌خواهد تاریخ را به نحوی متفاوت از اروپاییان درک کند یکی از مهم ترین محرکهای تفکر بومی‌گرایی به ویژه آنجا که تأثیرپذیری «کلمات نهایی» به این جنبش مدنظر است، ارتباط فضاهای گفتامی بومی گرایان ایرانی و نقدهای محافظه کارانه و ضد تجدد بومی گرایان آلمانی مثل نیچه، هایدگر، یونگر و دیگران است. جامعه ی آلمان در شرایط زمانی خاص تحت تأثیر عواملی به تفکرات بومی‌گرایی دل بست. از جمله شکست خارجی، تشتت سیاسی در داخل، توسعه ی ناموزون و هرج و مرج عصر جمهوری وایمار و برخی عوامل دیگر. در این شرایط سیاسی و اجتماعی نوعی احساس یأس و بدبینی عمیق و پدیداری حسی نوستالژیک نسبت به گذشته ی از دست رفته و کینه نسبت به کسانی که سبب از دست رفتن چنین اصالت‌هایی بوده اند، شکل گرفت. آثار فراوان چاپ شد که بعدها در توفیق جنبش سوسیال ناسیونالیستی مدد رسان بود. برای مثال هانس فریر، ارنست یونگر، کارل اشمیت، ورنر سومبارت، اسوالد اشپینگلر و مارتین هایدگر از جمله این نویسندگان به حساب می آیند. به طور ویژه هایدگر در این میان با مفهوم بندی هرمنوتیک از تاریخ غرب آن را به مثابه ی اولویت «سقوط از هستی» دیده است و به دنبال «آغازی تازه» می رود و می‌خواهد دعاوی جهانشمول مدرنیته را زیر سوال ببرد. از این رو مهم ترین کتاب او **هستی و زمان** «کوششی برای طرح مجدد پرسش هستی برای برون رفت از بحران فرهنگی معاصر (یعنی زوال محتوم غرب) است» (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۱۳۴). به نظر می رسد دو نکته ی مهم در **هستی و زمان** است که به درد بومی‌گرایی می‌خورد؛ یکی مفهوم پیچیده ی زوال تاریخی و دیگری وجود اصالت تاریخی. به زعم هایدگر تاریخ مندی «فاقد اصالت» با آمیزه ای از زندگی روزمره ی مدرن و جهانبینی علمی - فناورانه ساخته شده است. این هر دو به اتفاق انسان غربی را در شرایطی از

بی ریشگی معلق کرده اند (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۳۱-۴۰۵). دازاین^۱ یا انسان در دوران مدرن گرفتار می‌شود و مجبور به تن دادن در زندگی روزمره می‌شود. بریدن انسان مدرن از گذشته اصیل نگران‌کننده است ما در جامعه‌ی مدرن در «وجود تاریخی فاقد اصالت» زندگی می‌کنیم که زیر بار میراث گذشته‌ی ای که قابل بازشناسی نیست؛ راه خود را گم کرده است. پس «جامعه مدرن، جدامانده از میراث اصلیش و نسبت به امکانات خود کور است» (هایدگر، پیشین: ۴۰۴-۴۰۵).

پیام هایدگر که همچون هدیه‌ی ای فکری در اختیار بومی‌گرایی قرار می‌گیرد این است که غرب رابطه‌ی مناسب خود را با هستی از دست داده و در نتیجه در حال حاضر ملامال از بی‌ریشگی و بی‌اصالتی است. تجلیات زوال معنوی هم آشکار است؛ مدرنیته، روزمره‌گی، دموکراسی و جهان وطنی که در عصر جهانی شدن طرح و بسط داده شده است. پس با قرائتی هایدگری از قول بومی‌گرایان باید گفت دوران متاخر (عصر جهانی شدن) دوره‌ی همسان‌ساز با دلمشغولی‌اش به مادیگری و دانش عینی، تجسم واقعی زوال است؛ چرا که «هستی» به فراموشی سپرده شده است. شباهت کلامی یا واژگانی میان بومی‌گرایی و نقد هایدگری از مدرنیته فراوان است: تکرار انتقادات تحقیرآمیز و شناخته‌ی هایدگر از زندگی شهری، تکنولوژی و مدرنیزاسیون، تلاش برای پیراسته شدن آسان و پی‌جویی اصالت مورد نظر، نقد فلسفه‌ی مدرن به مثابه تاریخ تبدیل انسان‌ها به ابژه‌های صرف و ابتکار علمی، پی‌جویی امر مصنوعی، سرآغاز‌های جدید، رهایی، توجه به انحطاط و فساد در پیرامون و سرانجام نوعی دلبستگی پنهانی در گرایش به سنت اقتدارگرا تنها بخشی از این شباهت در فضای گفتمانی است.

در باب نتایج

هدف نوشتار حاضر آن بود تا در مواجهه‌ی گفتمان بومی‌گرایی در برابر توسعه‌ی جهانی شدن‌ها، ابعاد متناقض این نظریه را آسیب‌شناسی کند. چه هر گونه جهت‌گیری آکادمیک یا نظام آموزشی همواره در بستر آشنایی و نقد امکان بقا و نتایج مناسب خواهد یافت. طبق چنین پیش‌فرضی نگارنده به اختصار نتایج بحث را در چند پارامتر مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱. طبق رویکردهای نظری مورد استفاده در این نوشتار در باب جهانی شدن، این پدیده همچون در هم فشردگی جهان، همانا ادامه‌ی تجدد (مدرنیته) است که ما را وارد شرایطی از بروز و ظهور تنها تمدنی مدرن و فرهنگ‌های متعدد کرده است. تمدن مدرن با کثرت

۱. Da-sein از واژگان کلیدی هایدگر به مفهوم لغوی «آنجا هستن» و به معنای «انسان» است. و از این هستنده‌ها ی است که از هستی خود پرستش می‌کند. هایدگر این مفهوم را به کار می‌گیرد تا به گفته‌ی خودش اسیر مفاهیم متافیزیک فیلسوفان دیگر از قبیل انسان، سوژه، گوهر یا آگاهی نشود.

فرهنگ‌ها ناسازگار نیست. در حالی که بیشتر تمدن‌هایی جداگانه بودند که هر یک زمان خاص خود را داشتند (یک زمان اسطوره‌ای، سنتی، مذهبی)؛ اما اکنون گاهشماری واحد، همه جا حاضر بودن تمام افراد و تعلق مشترک انسان‌ها به یکدیگر چشم اندازی است که جهانی شدن در برابر دیدگان قرار داده است. این شرایط نو را می‌توان مفهومی از «تفکر سیاره‌ای» نامید که کوستاس آکسلوس دهه‌ها پیشتر به زبان آورد.

۲. در مقابل اما بومی‌گرایی در گسترده‌ترین حالت گفتمان بازآوری ارزش‌های بومی، لاجرم در بستر مواجهه و تخاصم با مدرنیته همچون شرایطی دائم از سلطه‌ی غربی بوده است. طبق چنین انگاشته‌ای جهانی شدن را نیز شاکله‌ی امروزی و فریبنده از همان معنا می‌داند.

۳. بومی‌گرایی با وجود اصرار در مبانی شناختی خود در بازآوری اصالت گذشته اما جنبشی با روندهای متضاد بود. سه شکل بومی‌گرایی با مبانی متفاوت خود بیان عینی این تضاد هستند: اول ناسیونالیستی به مثابه تسلیح در برابر عصر استعمار و رهایی از آن، دوم بومی‌گرایی با هدف بازگشت به سنت‌ها که به شکل‌گیری بنیادگرایی منجر می‌شود و اساساً تعریف از «سنت» تک‌ساحتی بوده و در ارتباط با پدیده‌های مورد علاقه، هرگز به غنا توجه نمی‌کند. ضمن آن که برای فقط سنت مورد ادعای خود به خشونت متوسل می‌شود. روند سوم الگوی پیوندی است که هر چند از تضادهای دو روند قبلی مبراست اما در ایجاد رضایت برای مدافعان تمدن مدرن در داخل و خارج تنها به شکل‌گزیشی عمل کرده و عملاً رشد و توسعه را به تأخیر می‌اندازد.

۵. اندیشه‌ی بومی‌گرایی هم‌چنان نشان از تداوم اندیشه مخالفت یا نفی و انکار در گفتمان‌های فکری ایرانی است. گستره‌ی تمدن مدرن حاکی از آن است که علی‌رغم تمام موانع، حرکت آن اجتناب‌ناپذیر است. تمدن‌ها در گذشته در تعامل با هم رشد کرده‌اند و حال نیز همه خود را تابع تمدن مدرن می‌کنند. ارزشی دیگر وجود ندارد که بتوان جانشین مدرنیته کرده ممکن است با ماندن در قید متعلقات «بومی» و فاصله گرفتن از خطر برخورد‌های پرآشوب در جهان مدرن از چاله به چاه و از سکون به جمود و حتی تاریک‌اندیشی سقوط کنیم.

۶. بومی‌گرایی تفکر نقادانه نیست بلکه مبانی آن حاکی از جهت‌گیری انقلابی و عصیانگر است که مناسبتی با شرایط کنونی ندارد. تأکید و اصرار غیر نقادانه بر این شرایط، بومی‌گرایی را به فرصتی برای آموزش و تدریس اسطوره به جای در واقعیت و تاریخ می‌کند.

۷. جهانی شدن، دنیای ما را چنان که مارشال مک‌لوهان دهه‌ها پیش آرزو کرده بود به دهکده‌ای کوچک تبدیل کرده است. ورود به این شرایط مستلزم گذار از فرماسیون‌های مذهبی - قومی متصلب و قرار گرفتن در رابطه‌ای بینامتنی - بیناگفتمانی با دنیای خارج است.

در دنیای جهانی شده ما به سمت متنی پیش می‌رویم اما این متن مسدود شده با مرکزیتی خاص و کلیتی واحد نیست. بر این اساس، جهانی شدن وجهی از «پلورالیسم خودآگاه» را باز تولید می‌کند. رولند رابرتسون بر آن است که در نتیجه‌ی چنین آگاهی بومیان می‌توانند از طریق جنبش‌های فراملی و بین‌قاره‌ای در پی احقاق خود در قیاس با وضعیت جهانی برآیند.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی:

۱. آشفته تهرانی، ۱۳۸۷، جامعه‌شناسی جهانی شدن، تهران: نشر دانژه.
۲. برمن، مارشال، ۱۳۷۹، تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران: طرح نو.
۳. بروجردی، مهرداد، ۱۳۷۷، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه‌ی جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
۴. بنت، اندی، ۱۳۸۶، فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
۵. پین، مایکل، ۱۳۸۲، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۶. پین، ایرمگارد، ۱۳۷۷، «گفت‌وگو فرهنگ‌ها و موانع قوم‌مدارانه»، در چیهستی گفت و گوی تمدن‌ها، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۷. توین بی، آرنولد، ۱۳۷۷، تمدن در بوته‌ی آزمایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیر کبیر.
۸. تاملینسون، جان، ۱۳۸۱، جهانی شدن و فرهنگ، ترجمه محسن حکیمی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۹. ترنر، برایان، ۱۳۸۴، شرق‌شناسی، پست مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه‌ی محمدعلی محمدی، تهران: نشر یادآوران.
۱۰. رابرتسون، رولند، ۱۳۸۰، جهانی شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی، ترجمه کمال پولادی، تهران: ثالث.
۱۱. رابرتسون، رولند، ۱۳۸۸، «گفت‌مان‌های جهانی شدن: ملاحظات مقدماتی» در کتاب جهانی شدن، ترجمه مسعود مظاهری، تهران: وزارت ارشاد.
۱۲. رجایی، فرهنگ، ۱۳۸۱، مشکله هویت ایرانیان امروز، تهران: نشر نی.
۱۳. سعید، ادوارد، ۱۳۸۲، شرق‌شناسی، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. سعید، ادوارد، ۱۳۸۲، فرهنگ و امپریالیسم، ترجمه‌ی اکبر افسری، تهران: توس.
۱۵. سینگر، پیتر، ۱۳۸۸، «یک جهان: اخلاق جهانی شدن»، ترجمه محمد آزاده، تهران: نشر نی.
۱۶. شایگان، داریوش، ۱۳۸۰، افسون زدگی جدید، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز.
۱۷. عاملی، سعید رضا، ۱۳۸۸، «جهانی شدن‌ها: مفاهیم و نظریه‌ها» در کتاب جهانی شدن، تهران: وزارت ارشاد.
۱۸. فی، برایان، ۱۳۸۱، فلسفه‌ی علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۹. قوام، عبدالعلی، ۱۳۸۳، جهانی شدن و جهان سوم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
۲۰. علمداری، کاظم، ۱۳۸۱، نقدی بر نظریه برخورد و گفتگوی تمدن‌ها، تهران: توسعه.
۲۱. کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۱، «روشنگری چیست؟»، دراز مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراسته‌ی لارنس کیهون، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشرنی.
۲۲. کلاتری، عبیدی، «نقد بومی‌گرایی جدید» در نیلگون، منابع اینترنتی به آدرس: www.nilgoon.org
۲۳. گیدنز، آنتونی، ۱۳۴۴، فراسوی چپ و راست، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۲۴. گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۱، پیامد‌های مدرنیست، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مرکز.
۲۵. گل محمدی، یحیی، ۱۳۸۲، «جهانی شدن و فرهنگ» در فرهنگ در عصر جهانی شدن به کوشش محمد توحید نام، تهران: روزنه.

۲۶. لوکلر، ژرار، ۱۳۸۴، **جهانی شدن فرهنگی**، ترجمه سعید کامران، تهران: وزارت امور خارجه.
۲۷. میر سپاسی، علی، ۱۳۸۳، **تأملی بر مدرنیته ایرانی**، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
۲۸. میر سپاسی، علی، ۱۳۸۶، **روشنفکران ایران: روایت های یأس و امید**، ترجمه عباس مخیر، تهران: توسعه.
۲۹. هلد و مک گرو، ۱۳۸۲، **جهانی شدن و مخالفان آن**، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۰. هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، **هستی و زمان**، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

ب. خارجی:

1. Boli, John, 2008, **The Globalization Reader**, London: Blackwell,
2. Habermas, Jürgen, 1996, **The philosophical Discourse of Modernity**, Cambridge: The MIT press.
3. Habermas, Jürgen, 1986, **Autonomy and Solidarity**, London: Verso.
4. Held, David, 1999, "The Transformation of political Community", **Rethinking Democracy**, in Casiano H.cker, **Democracy Edges (ed)**, Cambridge university press.
5. Ashcroft, Bill, 1998, **key concepts in post – colonial studies**, London: Rout ledge.
6. Beck, Ulrich, 1992, **Risk Society: Toward a New Modernity**, London: Sage.
7. Tomlinson, John, 1999, **Globalization and Culture**, Cambridge, polity press.
8. Reich, Robert, 1992, **The Work of Nation**, New York: Routledge.

Archive of SID