

Critical Social Theory in the “Originality of Nature” School

Shabnam Faraji*

Seyed Javad Miri**

Abstract

The meaning of "School of Authenticity of Nature" is not to use common philosophical and religious approaches; rather, the intention is to propose ideas that, although they were formed in a specific geography, can be used on a global level. Due to the possibility of different narratives of modernity; by rereading and reconstructing our historical and civilizational tradition, we can formulate our situation in a non-Eurocentric way and make it the basis for drawing the future perspective. Therefore, we need to use the ideas and concepts that were formed in the Islamic world or in connection with it. In this article, the key concepts and ideas of some thinkers are discussed, including Allameh Tabatabai (the concept of credit perceptions), Allameh Jafari (the concept of common human culture), Seyyed Mohammad Baqir Sadr (the concept of Al Faragh region), Ali Shariati (the concept of Dislocated society), Imam Musa Sadr (the concept of religions in the service of man), Seyyed Hossein al-Attas (the concept of Captive Mind), Malcolm X (the concepts of House Negro and Field Negro), Reza Davari Ardakani (the concept of greenhouse intellect) are discussed.

Keywords: Critical Social Theory, “Originality of Nature” School, Eurocentrism, Intellectual Heritage, Universal Ideas.

* PhD student of Islamic Theology, Shahid Motahari University, Tehran, Iran, sh.faraji.1373@ut.ac.ir

** Professor of Sociology, Institute of Human Sciences and Cultural Studies, Tehran, Iran (Corresponding Author), leo_tolstoy17335@yahoo.com

Date received: 14/02/2023, Date of acceptance: 22/05/2023



Introduction

When an imagination called sociological imagination is formed, this imagination expands in the European civilization and later in America, and often theories, ideas, concepts, etc. are consolidated in a macro-narrative called Eurocentrism. As a result, during the last two hundred years, great social theorists were formed in the civilization field of Europe and America - which we call Euro-Atlantic with tolerance - and then in many parts of the world, including in Iran, as the classics of theories socially, they are known. For example, we can mention Karl Marx, Max Weber, Alfred Weber, Emile Durkheim, etc. Today in Iran, those who want to speak in the framework of social theories, culture, human and new universality and about concepts called religion, tradition, existence and very general concepts such as time, place and the concept of universality, they refer to this Very great thinkers and architects in the Eurocentric tradition. In the Eurocentric tradition, there is not only one narrative; rather, one can see a variety of macro-narratives. Now the question is whether it is possible to have a correct formulation of our fundamental questions outside of Eurocentric or Euro-Atlantic narratives. Is there such a possibility that we can have non-Eurocentric and non-Euro-Atlantic narratives?

Multiple modernities are a possibility that gives us the power of rereading the old in the contemporary perspective; That is, we can "return" to tradition from here and now. "Return" here is different from the concept of "regression". Return does not mean a historical return to a past. "Baz" means again and "Gasht" means to find and search. We must be able to rebuild and re-search our relationships, find them again. This return and the possibility of reading the past from a new perspective presents us with a possibility to reconstruct our social, cultural and civilizational developments based on the historical experience of our culture and civilization. The possibility of rereading the tradition creates a perspective in front of us, which we speak of as the idea of multiple narratives in the field of modernity and the school of originality. Therefore, the subject of this article is the originality of nature school in the form of social critical theory. Here, we take the concept of nature from the cultural background of civilization and present it in the context of the social conceptual framework of critical theory.

Materials & Methods

The present research is a research, theoretical and its method is analytical-critical. The research approach is also qualitative; Qualitative research requires identifying sources related to the research topic, studying texts, understanding the meaning of the text and

extracting the desired content from these sources, establishing a relationship between the content and describing and analyzing and criticizing them, and discussing and concluding the collected information.

Discussion & Result

In this article, we will mention a few cases of thinkers who have been able to think in the history of thought and the evolution of thought, philosophy, and mysticism and in the field of thought - in the general sense of the word - as classics on a universal level. Have a fundamental impact on the field of civilization and human thought. In addition, we point to the thinkers who, in the current state of the world, especially the Islamic world, from Iran's perspective, were able to create concepts based on which the originality of nature school can be reconstructed. These studies are not about rediscovering or recovering the originality of nature based on the individual; rather, we are talking about an intellectual tradition that is not limited to the geographical boundaries of the Islamic world; rather, there are thinkers who think from this point of view, even outside the geographical area of Islam. Each of these thinkers invented a key concept, today we need to form these key concepts in a conceptual framework, and then from that point of view, start discussing and understanding the social issue and think concretely.

Allameh Tabatabai proposes the concept of "credit perceptions" and Allameh Jafari speaks of the universal concept of "common human culture". Shahid Sadr talks about the idea of "Al Faragh region". Dr. Shariati invents the concept of "Dislocated society". Imam Musa Sadr talks about the "religions in the service of man". Al-Attas invents the concept of the "Captive Mind". Malcolm X proposes "House Negro and Field Negro" as a universal idea, and Davari Ardakani talks about the concept of "greenhouse intellect".

These ideas were all formed in a local context, but they have universal capabilities and capacities and are part of a historical tradition that can be used to overcome Eurocentric narratives.

Conclusion

Based on what has been said, in the ruling tradition that has been formed in the Islamic world or in connection with it, ideas and concepts have been invented that have universal capacities and capabilities. If these ideas are not limited and enclosed in certain readings and are rehabilitated and expanded with an open and universal perspective, we can use them and the theoretical possibilities that these ideas create to achieve to a coherent non-Eurocentric theory in the field of social affairs. We called

such a theory the theory of "originality of nature" and in this regard, we pointed to the central and key ideas of some thinkers, the common feature of all of them was the ability to project them on a global level.

It is certain that the thinkers under the originality of nature school are not exclusive in the mentioned cases; rather, by searching, rereading and rethinking our intellectual, cultural and civilizational heritage, we can mention other thinkers and find other ideas and concepts that reveal our global capabilities and capacities.

Bibliography

Quran

- Alatas, S. H. (1974) "The Captive Mind and Creative Development", *International Social Science Journal*, no.36 (1): 691-99.
- Alatas, S.H. (2006) "The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology", *Current Sociology*, no.54 (1): 7-23.
- X, Malcolm (1963), "The Race Problem ", *African Students Association and NAACP Campus Chapter*, Michigan State University, East Lansing, Michigan.
- Ahmadi, Fatemeh and Seyed Javad Miri(2022), "Credit Perceptions as a Non-Eurocentric Reading in the Context of Sociology", *Sociological Cultural Studies*, no. 45, pp. 1-25 [in Persian]
- Davari Ardakani, Reza (2014), *Political Wisdom in the Time of Underdevelopment*, Tehran: Sokhan Publications.[in Persian]
- Durkheim, Emile (1997), *Education and Sociology*, trans. Ali Mohammad Kardan, Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Ezatbegovich, Ali Jaali (1995), *Islam between the Two Views of East and West*, Tehran: Publishing Department of the Ministry of Foreign Affairs. [in Persian]
- Farabi, Muhammad Ibn Muhammad (1381), *Ihsa al-Uloom*, trans. Hossein Khadiv jam, Tehran: Scientific and Cultural Publication. [in Persian]
- Jafari, Mohammad Taghi (2016), *Interpretation and Criticism and Analysis of Jalaluddin Mohammad Balkhi's Masnavi*, Vol. 1, Tehran: Allameh Jafari Works Editing and Publishing Institute. [in Persian]
- Jafari, Mohammad Taghi (2010), *Reasonable Life*, Tehran: Allameh Jafari Editing and Publishing Institute. [in Persian]
- Jafari, Mohammad Taghi (1996), *Translation and Interpretation of Nahj al-Balaghah*, vol.14, vol.16, and vol.20, Tehran: Publication of Islamic culture. [in Persian]
- Marx, Karl (2013), *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, trans. Hassan Mortazavi, Tehran: Bina. [in Persian]
- Maulana, Jalaluddin Muhammad Balkhi Rumi (2016), *Masnavi Manavi*, ed. Nicholson, Qom: HamMihan Publications. [in Persian]
- Miri, Seyed Javad and Shabnam Faraji (2023), "Beyond Secular Knowledge and Religious Knowledge: Allameh Mohammad Taghi Jafari Architect of Open Horizons", Tehran: *Criticism of Culture*. [in Persian]

69 Abstract

- Naini, Mirza Mohammad Hossein (2003), *Tanbiyyah Al-Umah and Tanziyyah Al-Mellah*, revised and researched by Seyed javad Varej, Qom: Bostan Kitab Institute. [in Persian]
- Ritzer, George (2021), *Sociological Theories*, trans. Hoshang Naibi, Tehran: Nei Publishing. [in Persian]
- Shariati, Ali (2009), *History and Knowledge of Religions, Collection of Works*, vol. 14, Tehran: Publishing Company. [in Persian]
- Shariati, Ali (2011), *Human, Collection of Works*, vol. 24, Tehran: Dr. Ali Shariati's inspiration and cultural foundation.[in Persian]
- Sadr, Seyed Mohammad Bagher (2003), *Our Economy*, Research by al-Mu'atar al-Alami for Imam al-Shahid Al-Sadr, Qom: Shahid Sadr Specialized Scientific Research Institute. [in Persian]
- Sadr, Musa (2019), *Religions in the Service of Man: Essays about Religion and the Problems of Today's World*, translated by the group of translators, Tehran: Imam Musa Sadr Cultural Research Institute. [in Persian]
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1987), *Principles of Philosophy and the Method of Realism*, third edition, Tehran: Public Company. [in Persian]
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1995), *Nahayeh al-Hikma*, Qom: Islamic Publication Institute. [in Persian]

سوشیال‌تئوری انتقادی در مکتب اصالت فطرت

شبنم فرجی *

سیدجواد میری **

چکیده

منظور از «مکتب اصالت فطرت» بهره‌گیری از رویکردهای فلسفی و دینی رایج نیست، بلکه مقصود طرح ایده‌هایی است که اگرچه در یک جغرافیای معین شکل گرفته‌اند، می‌توانند در مستوای جهان‌شمول مورد استفاده قرار بگیرند. به دلیل امکان وجود روایت‌های مختلف از مدرنیته می‌توان با بازخوانی و بازسازی سنت تاریخی و تمدنی خود، وضعیت خود را به‌نحو غیریوروستریکی صورت‌بندی کرد و آن را مبنای ترسیم دورنمای آینده قرار داد. لذا، نیازمند بهره‌گیری از ایده‌ها و مفاهیمی هستیم که در زیست‌جهان اسلامی یا در ارتباط با آن شکل گرفته باشند. در این مقاله به مفاهیم و ایده‌های کلیدی برخی از اندیشمندان از جمله علامه طباطبائی (مفهوم ادراکات اعتباری)، علامه جعفری (مفهوم فرهنگ مشترک بشری)، سیدمحمدباقر صدر (مفهوم منطقه‌الفراغ)، علی شریعتی (مفهوم جامعه عوضی)، امام موسی صدر (مفهوم ادیان در خدمت انسان)، سیدحسین العطاس (مفهوم ذهن مُنقاد)، مالکوم ایکس (مفاهیم house negro و field negro)، و رضا داوری اردکانی (مفهوم عقل گل‌خانه‌ای) پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سوشیال‌تئوری انتقادی، مکتب اصالت فطرت، یوروستریسم، میراث حکمی، ایده‌های جهان‌شمول.

* دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. sh.faraji.1373@ut.ac.ir

** استاد جامعه‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
leo_tolstoy17335@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۱



۱. مقدمه

سخن در باب مکتب اصالت فطرت در قالب نظریه انتقادی اجتماعی (critical social theory) است. در این جا رویکرد بحث از مکتب اصالت فطرت رویکرد فقهی، الهیاتی، و اعتقادی یا حتی قرآنی نیست. به عبارت دیگر، هدف این نیست که به صورت اعتقادی و باورمندانه درباره مفهوم فطرت، که در قرآن مطرح شده، سخن بگوییم، بلکه در این جا مفهوم فطرت را از بستر فرهنگی تمدنی اخذ کرده و آن را در بستر قالب مفهومی سوشیال‌تئوری انتقادی مطرح می‌کنیم. در این جا «نظریه اجتماعی» نمی‌تواند ترجمه دقیقی برای «سوشیال‌تئوری» باشد، زیرا سوشیال‌تئوری تاحدی فراتر از بحث نظریه اجتماعی است.

در بسیاری از مکاتب مختلف در حوزه سوشیال‌تئوری و نظریه‌های جامعه‌شناسی، مباحث متعددی درباره چیستی انسان وجود دارد. انسان چیست؟ آیا انسان طبیعتی ثابت دارد یا خیر؟ انسانیت انسان مقوم به مؤلفه‌های فرهنگی اجتماعی است. شبکه‌هایی که در جامعه شکل می‌گیرند، دائم در حال تحول‌اند، حال آیا هیچ‌چیز ثابتی که انسانیت انسان را شکل دهد وجود دارد؟ در چهارچوب بحث حاضر، ذکر دو نکته ضروری است؛ نخست این‌که اساساً وقتی رشته‌ای (discipline) به نام جامعه‌شناسی و تخیلی به نام تخیل جامعه‌شناختی (sociological imagination) شکل می‌گیرد، این تخیل در بستر تمدنی اروپا و بعدها در آمریکا بسط می‌یابد و غالباً نظریات، ایده‌ها، مفاهیم، چهارچوب مفاهیم، و ... در کلان‌روایتی به نام نگاه اروپامدارانه یا اروپامحورانه (eurocentrism) استحکام می‌یابند. در نتیجه، در طول دو‌یست سال اخیر، اندیشمندان، نظریه‌پردازان، جامعه‌شناسان، و سوشیال‌تئوریست‌های بزرگی در حوزه تمدنی اروپا و آمریکا، که ما به تسامح به آن یوروآتلانتیک می‌گوییم، شکل می‌گیرند و سپس در بسیاری از اقصا نقاط جهان از جمله در ایران به عنوان کلاسیک‌های نظریه‌های اجتماعی و نظریه‌های جامعه‌شناسی و معماران سوشیال‌تئوری شناخته می‌شوند. برای مثال، کارل مارکس، مکس وبر، آلفرد وبر، امیل دورکیم، اسمالت، تالکوت پارسونز، گیدنز، یورگن هابرماس، کانت، هگل، فیخته، نیچه، هایدگر، و بسیاری از متفکران بزرگ در این حوزه تمدنی و در چهارچوب مفهومی و کلان‌روایت یوروستریسم به عنوان معماران عالمیت جدید در جهان شناخته می‌شوند. به نحوی که امروزه در ایران کسانی که می‌خواهند در چهارچوب نظریه‌های اجتماعی و سوشیال‌تئوری درباره امر اجتماعی، فرهنگ، انسان، و عالمیت جدید و درباره مفاهیمی به نام دین، سنت، هستی، و مفاهیم بسیار کلی مانند زمان، مکان، و خود مفهوم عالمیت سخن بگویند، به این متفکران و معماران بسیار بزرگ در سنت اروپامحوری (eurocentrism) ارجاع می‌دهند.

دوم این که، در چهارچوب و روایت اروپامحوری (eurocentrism) نیز فقط یک سنت یا یک روایت (tradition) وجود ندارد، بلکه تنوعی از روایات و کلان روایات را می توان دید. اکنون سؤال این است که آیا بیرون از این سنت ها و روایت های یوروستتریکی یا یوروآتلانتیکی می توان از پرسش های بنیادین خود صورت بندی درستی داشت؟ آیا اساساً چنین امکانی وجود دارد که بتوانیم به روایت های غیریوروستتریکی و غیریوروآتلانتیکی قائل شویم؟

۲. مدرنیته های متکثر و امکان روایت های غیریوروستتریکی از مدرنیته

در اواسط دهه شصت قرن بیستم میلادی کلان بخشی در جهان مطرح بود و آن بحث مدرنیته بود. بسیاری از افرادی که درباب مدرنیته و بسط مدرنیته در جهان سخن می گفتند، مدرنیته را به مثابه کلان ایده ای می دانستند که با انقلاب علمی (scientific revolution) و نیز صنعتی شدن جهان و با انقلاب فرانسه و عصر روشن گری نسبت وثیقی داشت. آنان کلان ایده ها و کلان مفاهیمی را ذیل ایده مدرنیته مطرح می کردند و برای این که مدرنیته بخواهد بسط پیدا کند، از مدرنیزاسیون (modernization) سخن می گفتند. از نظر آن ها برای این که جامعه ای بتواند به بیان دورکیم از وضعیت جامعه مکانیکی به سمت جامعه ارگانیک حرکت کند (دورکیم به نقل از ریترز ۱۴۰۰: ۱۲۹) یک راه وجود دارد و آن فرمول بندی و ساختارمندی یا صورت بندی مدرنیزاسیون است که از کلان ایده مدرنیته نشئت می گیرد. مدرنیته تجربه تاریخی زیسته ای است که بر تحولات و دگرگونی های اروپا و به ویژه اروپای غربی مبتنی است و در پس آن رنسانس و سپس انقلاب فرانسه و بعد هم عصر روشن گری و دور اول انقلاب صنعتی رخ می دهد و در جهان بسط می یابد. می توان گفت تقریباً از اواسط دهه ۱۹۸۰ میلادی، که در اروپا و آمریکا با شکست یا فروریختن هیمنه پوزیتیویسم منطقی (logical positivism) روبه رو می شویم و از چرخش زبانی و سپس چرخش فرهنگی (cultural turn) سخن به میان می آید، مفهومی به نام پست مدرنیسم یا پسامدرنیسم شکل می گیرد. چنین نیست که فقط یک صورت از مدرنیته وجود داشته باشد و وقتی این صورت از مدرنیته می خواهد به عمل اجتماعی یا به سیاست گذاری های اجتماعی ترجمه شود، مبتنی بر همان تجربه تاریخی زیسته اروپامدارانه یا یوروستتریکی باشد. در جامعه شناسی مفهومی به نام مدرنیته های متکثر (multi modernities) و مدرنیته های متنوع شکل می گیرد. براساس این مفهوم هر حوزه تمدنی این امکان را دارد که در قدیم خود عهد جدیدی مطرح کند. به عبارت دیگر، در قدیم خود خوانش جدیدی مطرح کند. برای مثال، این که از عصر جدید در اروپا یا از مدرنیته، که نوعی تجدید عهد است، سخن گفته می شود، به معنای این نیست که آن ها کاملاً از هیچ خلق شده اند. در تاریخ نگاری قرن نوزدهم

وقتی در باب دوران پیش از عصر روشن‌گری اروپا سخن گفته می‌شود، به نوعی آن را عصر تاریک می‌بینند. گویی قرون وسطی عصر تاریکی بوده و باید کامل بریده می‌شده است و اکنون تازه عصر جدیدی شروع شده که هیچ نسبتی با گذشته تاریخی خود ندارد. اما این روایت روایتی ایدئولوژیک و جانب‌دارانه است که از تغییر و تحولات اجتماعی و فرهنگی فهم تاریخی و فهم جامعه‌شناسی صحیحی نداشته است. این تصور اساساً تصویری کاریکاتوری از قرون وسطی است. فهم عصر روشن‌گری و دوران مدرنیته بدون فهم تحولاتی که در تمدن و فرهنگ اروپای مسیحی غربی شکل گرفته و بدون فهم اتفاقاتی که در دادرستد فرهنگی با تمدن‌های گوناگون و به‌طور مشخص تمدن اسلامی در اندلس، جنوب اروپا، سیسیلی، فرانسه، و اسپانیا شکل گرفته و بدون فهم نقل و انتقالات مواریت فکری تمدنی فرهنگی ایده‌ها غیرممکن است. بنابراین، وجود مدرنیته‌های متکثر یک امکان است که قدرت خوانش یا بازخوانی قدیم در چشم‌انداز معاصر را به ما می‌دهد؛ یعنی می‌توانیم از این‌جا و اکنونی که هستیم به سنت «باز-گشت» کنیم. «باز-گشت» در این‌جا متفاوت با مفهوم «بر-گشت» است. منظور از باز-گشت، رجعت یا برگشت تاریخی به گذشته نیست، همانند آن‌چه باستان‌گرایان و نوباستان‌گرایان در جهان اسلام انجام می‌دهند و معتقدند که بناست به عصر طلایی مدینه یا به عصر طلایی ساسان یا به عصر طلایی گذشته برگردیم. باز-گشت مفهومی است که نیازمند بازسازی مفهومی است. «باز» یعنی دوباره و «گشت» یعنی یافتن و جستن. ما باید بتوانیم نسبت‌های خود را بازسازی و بازجست کنیم و آن‌ها را دوباره بیابیم. این بازگشت و امکان خوانش گذشته از منظر جدید، امکانی را پیش روی ما قرار می‌دهد که بتوانیم تحول اجتماعی فرهنگی تمدنی را مبتنی بر تجربه تاریخی فرهنگ و تمدن خود بازسازی کنیم. تحولات این تجربه ممکن است نعل‌به‌نعل با تحولات اروپای غربی مطابق نباشد. همان‌طور که تجربه تاریخی حوزه جهان اسلام مثلاً با تجربیات تاریخی چین متفاوت بوده است یا تجربه تاریخی چین متفاوت با تجربه تاریخی هندوستان یا آمریکای لاتین است. امکان تجدید بازخوانی سنت، چشم‌اندازی را پیش روی ما ایجاد می‌کند که از آن به‌عنوان ایده روایت‌های متکثر (multiple narratives) در حوزه مدرنیته سخن می‌گوییم.

۳. ایده‌های متفکران مکتب اصالت فطرت در چهارچوب نظریه‌های اجتماعی انتقادی

همان‌طور که اشاره شد، در سنت یوروآتلانتیکی معماران و کلاسیک‌های بزرگی بودند و از کانت، هگل، فیخته، و ... نیز نام بردیم. حال اگر قرار است روایت‌های متکثر (multiple narratives) به‌عنوان امری جدی و بنیادین و به‌عنوان چالش مطرح شوند، آیا این

امکان وجود دارد که ما کلاسیک‌ها و متفکرانی داشته باشیم که در معبد (pantheon) یوروآتلانتیکی نباشند؟ به عبارتی دیگر، متفکرانی وجود داشته باشند که مبتنی بر چشم‌انداز عقلانیت و چهارچوب نظری مفهومی درباب پرسش‌های بنیادی بیندیشند و تخیل کنند و دارای تفکر باشند، اما درعین حال، در چهارچوب کلاسیک یوروستتریکی یا یوروآتلانتیکی نباشند. آیا چنین امکانی وجود دارد؟ اگر آری؛ این متفکران چه کسانی هستند؟ این اندیشمندان در کدام سنت تاریخی قرار دارند؟ آیا این متفکران پیش‌ازین نیز وجود داشته‌اند یا همان‌طور که برخی از منتقدان معتقدند اگر مستشرقین (orientalists) نبودند، ما هیچ شناختی از آن‌ها به دست نمی‌آوردیم؟

ما فقط یک سنت فکری نداریم که یک عقبه تاریخی داشته باشد. در این جا به چند مورد از متفکرانی اشاره خواهیم کرد که در تاریخ تفکر و تحولات اندیشه، حکمت، فلسفه، عرفان، و در حوزه فکر به معنای عام کلمه به عنوان کلاسیک در سطح جهانی توانستند در مستوایی جهان‌شمول (universal) بیندیشند و بر حوزه تمدن و تفکر بشری تأثیرات بنیادین بگذارند. هم‌سنگ با آن به متفکرانی اشاره می‌کنیم که در وضعیت کنونی جهان، به‌ویژه جهان اسلام از منظر ایران، توانستند مفاهیمی خلق کنند که مبتنی بر آن مفاهیم می‌توان مکتب اصالت فطرت را بازسازی کرد. این مطالعات درباب بازکشف یا بازیابی مکتب اصالت فطرت مبتنی بر فرد نیست، یعنی درباب شخص سخن نمی‌گوییم، بلکه سخن درباب سنت فکری است که صرفاً در محدوده جغرافیایی ایران یا در محدوده جغرافیایی تمدن شیعی یا در محدوده جغرافیایی تمدن اسلامی یا جهان اسلام محصور نیست، بلکه حتی بیرون از حوزه جغرافیایی اسلام متفکرانی هستند که از این منظر و مرثا می‌اندیشند. هرکدام از این متفکران یک مفهوم کلیدی را ابداع کردند و امروز ما نیازمند این هستیم که این مفاهیم کلیدی را در یک چهارچوب‌بندی مفهومی (conceptual framework) شکل دهیم و سپس از آن منظر به بحث و گفت‌وگو و فهم امر اجتماعی مبادرت کنیم و به‌صورت انضمامی بیندیشیم.

علامه طباطبایی: یکی از این متفکران در عالم معاصر علامه طباطبایی است. بسیاری از محققان وقتی درباب علامه طباطبایی سخن می‌گویند، از او به عنوان مفسر قرآن، عارف، حکیم و فیلسوف، و فقیه متأله نام می‌برند. کم‌تر کسی از منظر و چهارچوب مفهومی نظریه‌های انتقادی اجتماعی (critical social theory) به علامه طباطبایی می‌اندیشد. دغدغه کسی که به عنوان نظریه پرداز اجتماعی خود را در سنت انتقادی تعریف می‌کند، این ابعاد شخصیتی علامه طباطبایی نیست، بلکه پرسش اساسی این است که مفهوم کلیدی علامه طباطبایی که بتوانیم از

آن در سطح جهانی استفاده کنیم، چه بود؟ این مفهوم نباید به گونه‌ای باشد که فقط برای کسانی که در چهارچوب نظری دانشگاه تهران یا پژوهشگاه قم قرار می‌گیرند و درباب تفکر اجتماعی مسلمانان سخن می‌گویند کاربردی باشد، بلکه ما باید بتوانیم مفهومی را از این سنت اخذ کنیم و آن را به نوعی صورت‌بندی کنیم که در مستوای جهانی قابل استفاده باشد. همان‌طور که وقتی کارل مارکس از مفهوم ازخودیگانگی (alienation) سخن می‌گوید (مارکس ۱۳۹۳: ۳۳)، صرفاً درباب ازخودیگانگی یهودی‌ها یا درباب ازخودیگانگی آلمانی‌ها یا حتی فقط درباب ازخودیگانگی اروپای غربی سخن نمی‌گوید. مفهوم ازخودیگانگی (alienation) به گونه‌ای است که می‌توان آن را اخذ کرد و به کمک آن تغییر و تحولات اجتماعی هر جامعه‌ای را، که به نوعی در آن ابزار کار، محصول کار، کار و کارگر، و سرمایه از هم جدا می‌شود، صورت‌بندی کرد. جامعه‌ای که در آن به نوعی کارگر از محصول خود جدا و منفک می‌شود، نوعی ازخودیگانگی را ایجاد می‌کند که با مناسبات تولیدی جامعه به معنای کلان کلمه ارتباط دارد (همان). حال مفهوم کلیدی‌ای که علامه طباطبایی مطرح می‌کند و می‌تواند در سنت مکتب اصالت فطرت مورد استفاده قرار گیرد چیست؟

آن مفهوم «ادراکات اعتباری» است. به نظر می‌رسد ادراکات اعتباری در منظر و مرئای علامه طباطبایی یعنی این که انسان موجودی است که قدرت اعتبارکردن دارد (طباطبایی ۱۳۶۶: ۲۳). برای مثال، اگر به هستی کما هو هستی بنگریم، چیزی به نام «چراغ راهنمایی سه رنگ» وجود ندارد، اما انسان می‌تواند چنین چیزی را اعتبار کند. به عبارت دیگر، انسان قدرت اعتبارکردن ابزاری به نام چراغ راهنمایی دارد که وقتی چیزی به نام شهر خلق می‌کند و چیزی به نام خیابان ابداع می‌کند و چیزی به نام ماشین تولید می‌کند، از آن ابزار در جهت نظم‌بخشیدن به آن‌ها استفاده می‌کند، درحالی که در کنه هستی چنین چیزی وجود ندارد. همان‌طور که چیزی به نام ازدواج و مفاد ازدواج را اعتبار می‌کند (طباطبایی ۱۴۱۶ ق: ج ۱، ۳۱۷)؛ یعنی انسان قدرت خلق اعتباریات را دارد. از نظر علامه طباطبایی نسبت وسیع و بنیادینی بین سطح، عمق، و ظرفیت اعتباریات و پیچیدگی و سطح تمدن بشری وجود دارد. هرچه جوامع بسیط‌تر باشند، حوزه اعتباریاتشان هم بسیط‌تر و کوچک‌تر است. در مقابل، هرچه جوامع پیچیده‌تر می‌شوند و سطح تمدن بالاتر می‌رود، اعتباریات آن جوامع نیز وسیع‌تر و گسترده‌تر می‌شوند. مثلاً، اگر در جامعه‌ای یک نفر صد شغل یا مسئولیت داشته باشد، این جامعه هنوز نتوانسته رشد کند و به بالندگی برسد، زیرا تقسیم کار در آن انجام نشده است. بنابراین، آن جامعه جامعه‌ای بسیط است که هنوز قدرت بازسازی، بالندگی، و پویایی پیدا نکرده است (احمدی و میری ۱۴۰۱: ۱۷). ما

می‌توانیم با استفاده از مفهوم ادراکات اعتباری از منظر انتقادی علامه طباطبایی این وضع را صورت‌بندی و تبیین کنیم.

علامه محمدتقی جعفری: متفکر دومی که در ذیل مکتب اصالت فطرت قرار می‌گیرد علامه جعفری است. علامه جعفری کلان‌مفهومی به نام «فرهنگ مشترک بشری» دارد. از نظر او، ما باید به گونه‌ای این سازه فکری و مفهومی را بسط دهیم که منتج یا منجر به «حیات معقول» یا جامعه معقول شود. فرهنگ مشترک بشری از منظر علامه جعفری چیست؟

انسان کما هو انسان، به مثابه یک وجود ذی‌شعور، که می‌تواند بیندیشد و خلق کند و با هستی در ارتباط باشد و هستی را تخیل کند، در طول اعصار و ازمنه مختلف و جوامع گوناگون در طی تحولات تاریخی خود، مجموعه‌ای از ایده‌ها و ایدئال‌های بزرگ را خلق کرده است و توانسته این ایده‌های متعالی را درک کند. وقتی علامه جعفری در کتاب شرح مثنوی یا شرح نهج‌البلاغه در باب این ایده‌ها سخن می‌گوید، مثلاً در لایه‌های خطبه‌های امیرالمؤمنین به داستایوفسکی یا تولستوی یا ویکتور هوگو یا گاندی و ... هم اشاره می‌کند (جعفری ۱۳۷۵: ج ۱۶، ۹۳؛ همان: ج ۱۴، ۱۴۲؛ همان: ج ۲۰، ۳۴-۳۵)، برخی که روش و منهج او را درک نکرده‌اند، تصور می‌کنند که او کشکولی به نام شرح مثنوی و کشکولی هم به نام شرح نهج‌البلاغه نوشته است که بسیار آشفته و غیرمنسجم است. اما علامه جعفری در جلد اول شرح مثنوی به یک نکته روش‌شناختی (methodological) اشاره می‌کند و می‌گوید بین متفکران مختلف از شرق، غرب، شمال، و جنوب در سنت‌های گوناگون یک زنجیر مشترک وجود دارد. در این تمدن‌ها و فرهنگ‌های گوناگون در اعصار متفاوت اندیشمندان و حکمای بودند که توانستند و این قدرت و فهم را داشتند که به آن ایده‌های متعالیه دست یابند. فرقی نمی‌کند این افراد در سنت مسیحی باشند یا یهودی، در سنت غرب باشند یا شرق، در چین باشند یا در هندوستان یا ایران یا عربستان یا ترکیه. آن ایده‌هایی که در همه فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، اشتراکی را بین انسان‌ها ایجاد می‌کند و این نشان می‌دهد که انسان کما هو انسان مجموعه‌ای از مشترکات دارد (جعفری ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۰-۲۳). حال اگر ما می‌خواهیم حیاتی معقول بر روی کره زمین شکل دهیم، به یقین باید از این ایده‌های متعالی فهمی داشته باشیم. این ایده‌های متعالی به نوعی مفروضات پشت صحنه زندگی معقول بشریت را شکل می‌دهند. بدون توجه به این ایده‌های مشترک متعالی نمی‌توان در جهان صلح پایدار و جامعه معقول داشت. اگر از علامه جعفری پرسید جامعه معقول چیست، نمی‌گوید جامعه معقول جامعه‌ای است که همه مردم آن مسلمان هستند، بلکه از نظر او، جامعه معقول جامعه‌ای است که در آن «کس‌ها» به «چیزها» تبدیل

نشوند، بلکه «چیزها» به «کس‌ها» تبدیل می‌شوند (جعفری ۱۳۸۹: ۱۳۷-۱۴۰). یعنی چنین نیست که انسان‌ها به ابزار تبدیل شوند یا شیء‌واره شوند. اگر جامعه به گونه‌ای باشد که کودک تازه متولدشده به تدریج، در طی جامعه‌پذیری خود، در نهادها و ساختارهای گوناگون قرار گیرد، به تشخیص فرهنگی برسد، شعور و امکانات فطری او متبلور شود، و به خودشکوفایی برسد، آن جامعه جامعه معقول است. همان‌طور که آن شیوه زیست و آن سازمان و ساختار و نهاد معقول هستند، زیرا تلاش می‌کنند انسان را از وضعیت شیء‌وارگی یا ابزاربودن دور کنند و به سمت بلوغ و خودشکوفایی ببرند، نه این که «من متورم» ایجاد کنند یا نه این که شخصیت او را خرد کنند. بنابراین، مفهوم فرهنگ مشترک بشری به جامعه معقول منتج می‌شود.

سیدمحمدباقر صدر: متفکر دیگری که می‌توان از او نام برد شهید سیدمحمدباقر صدر است که از مفهومی به نام «منطقه الفراغ» استفاده می‌کند. مفهوم «منطقه الفراغ» چیست؟ ممکن است برخی بر این باور باشند که ریشه این مفهوم به بحث‌های فقهی فقهایی مانند علامه نائینی برمی‌گردد. علامه نائینی وقتی در باب تجدد و مسائل مستحدثه سخن می‌گفت، از این مفهوم استفاده کرده است (نائینی ۱۳۸۲). اما به نظر می‌رسد، شهید صدر بوده که مفهوم منطقه الفراغ را ۱. ابداع می‌کند؛ ۲. بسط می‌دهد؛ و ۳. فضایی ایجاد می‌کند که بتوان در آن فضا بدون داشتن نگاه فرقه‌ای یا نگاه مذهبی یا نگاه کلیشه‌ای اندیشه کرد. منطقه الفراغ یعنی انسان به مثابه وجودی که در حال «کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) است و دائم برای او امکان‌های جدید، متنوع، متکثر، و تحولات بی‌شمار رخ می‌دهد، باید بتواند در مواجهه با مسائل مستحدثه صورت‌بندی‌های جدیدی داشته باشد. در باب این صورت‌بندی‌های جدید و پرسش‌های بنیادین جدید نمی‌توان دائماً و فقط به نصوص رجوع کرد، حال چه نصوص مذهبی باشند و چه نصوص یا منصوصات فرهنگی باشند. ممکن است بسیاری از مسائل در فرهنگ و سنت ما وجود نداشته باشند، اما مواجهه ما با آن مسائل باید مواجهه‌ای عقلانی، عقلایی، و انتقادی باشد (صدر ۱۴۲۴ ق: ۴۴۳). امروز بسیاری از محصولات و امکانات وجود دارند که حتی صد سال پیش برای اجداد ما اساساً غیرقابل تصور بوده‌اند. بسیاری از آن‌ها با این مسائل و محصولات و پدیده‌ها به صورت خصمانه روبه‌رو می‌شدند. اما رویکرد قرآن در باب مواجهه انسان با پدیده‌های جدید و پدیدارهای مستحدثه رویکرد سلبی نیست. برای مثال، وقتی رسولان در باب مفاهیم عدالت، توحید، امامت، و ... سخن می‌گویند، اولین واکنش جامعه این است که اجداد یا پدران آن‌ها از این مسائل چیزی به آن‌ها نگفته‌اند و آنان بر دین آباء خود هستند. رسولان می‌پرسند حتی اگر پدران شما در مذهب نادانان باشند شما باید همان راه را طی کنید؟ «وَإِذَا قِيلَ

لَهُمْ أَتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره: ۱۷۰). بر این اساس، حتی در تفکر و سنت نبوی رویکرد این است که با پدیدارهای جدید باید مواجهه عقلایی داشته باشیم. شهید صدر در باب این مواجهه عقلایی داشتن یا چگونه مواجهه شدن با پدیدارهای مستحدثه مفهوم کلیدی «منطقه الفراغ» را ابداع می کند (همان). شهید صدر این ایده را شصت سال پیش مطرح کرده است، اما چند سال گذشته وقتی آیت الله جوادی آملی می خواست از سنت فلسفی و انتقادی اروپا سخن بگوید، به این موضوع اشاره کرد که اگر ما برای مثال، هایدگر، کانت، هگل، و ... را نشناسیم، نمی توانیم یک عالم امروزی و کنونی و این جایی باشیم (جوادی آملی ۱۳۹۸). شصت سال پیش شهید صدر «منطقه الفراغ» را در چشم انداز فلسفی و انتقادی خود در *اقتصادنا* مطرح کرده بود (صدر ۱۴۲۴ ق: ۴۴۴) و پیش از او حتی علامه نائینی در مواجهه با تجدد به این مفهوم به صورت جدی و بنیادین اشاره کرده بود. اما ما این مفهوم را به صورت یک مفهوم کلیدی در چهارچوب نظریه اجتماعی انتقادی (critical social theory) ذیل مکتب اصالت فطرت مورد بازخوانی و ظرفیت های مفهومی آن را مورد استفاده قرار نداده ایم.

علی شریعتی: متفکر دیگر دکتر علی شریعتی است که آثار مختلفی دارد و مسائل گوناگونی را در آن ها مطرح کرده است. حدود ۳۶ جلد کتاب با عنوان مجموعه آثار شریعتی چاپ شده و موضوعات بسیاری را مورد بحث قرار داده است. اما پرسش این است که کلیدی ترین مفهومی که او ابداع کرده است و می تواند به صورت مفهومی در سطح جهانی مطرح شود چیست؟ برای مثال، دورکیم آثار زیادی را خلق کرده است، اما مفهومی که او را از آگوست کنت یا از کارل مارکس، کانت، سویدنبرگ، و ... متمایز می کند، مفهوم «anomy» است. در جهان در حوزه تفکر و اندیشه انتقادی وقتی در باب امیل دورکیم، به عنوان متفکری کلاسیک در حوزه جامعه شناسی، سخن می گویند از مفاهیمی به نام آنومی یا mechanical society versus organic society یاد می کنند (ریتز ۱۴۰۰: ۱۲۹) که مفاهیم کلیدی و ابداعی دورکیم هستند و در سطح جهانی می توان از آن ها استفاده کرد. حال شریعتی چه مفهومی ابداع کرده است که بتواند در سطح جهانی مطرح شود؟

به نظر می رسد، مفهوم کلیدی شریعتی مفهوم «جامعه عوضی» است (شریعتی ۱۳۹۰: ج ۲۴، ۲۵۹). جامعه عوضی چه نوع جامعه ای است؟ منظور از عوضی در این جا معنای محاوره ای آن نیست، ترجمه انگلیسی جامعه عوضی dislocated society است. برای تقریب به ذهن به این مثال توجه کنید. گاهی ممکن است استخوان پای کسی دچار دررفتگی شود و پس از مدتی جوش

بخورد، اما وقتی به پزشک مراجعه می‌کند، متوجه می‌شود که استخوان او کج جوش خورده و عوضی جا افتاده است. بنابراین، دوباره باید آن استخوان را بشکند تا آن را درست جا بیندازد و گرنه آن قسمت از بدن که عوضی جوش خورده، امکان تداوم پیدا نخواهد کرد و اگر هم تداوم پیدا کند، به درستی کار نمی‌کند. شریعتی مفهوم جامعه عوضی را ابداع می‌کند و دو مفهوم کمکی را در کنار آن به کار می‌برد و آن تمایز بین «زمان و مکان اجتماعی» و «زمان و مکان تقویمی» است (شریعتی ۱۳۸۸: ج ۱۴، ۵۲). ممکن است ما جامعه‌ای داشته باشیم که از نظر تقویمی در قرن بیست و یکم است، مثلاً قبایل آمازون از نظر تقویمی امروز در قرن بیست و یکم هستند، اما اگر به این قبایل در جنگل‌های آمازون نگاه کنیم، آیا افرادی که در آن‌جا زندگی می‌کنند از نظر اجتماعی هم در قرن بیست و یکم هستند؟ ممکن است از نظر اجتماعی حتی در زمان ماقبل تاریخ باشند؛ یعنی شیوه پوشش، زیست، و ابزار مورد استفاده آنان مربوط به دوران ماقبل تاریخ است. حتی ممکن است از آتش هم استفاده نکنند و خوراکشان پخت و پزی هم نباشد؛ یعنی از نظر اجتماعی، فرهنگی، و تمدنی ممکن است در دوران پیشاعصر سنگی باشند. این عدم هم‌افقی با زمان اجتماعی، که به نوعی زمان عالمیت جدید را شکل می‌دهد، موجب ایجاد نوعی از عدم تقارن می‌شود. حال جامعه قبایل آمازون، که مثال زدیم، نمونه افراطی (extreme) آن است، اما آیا ما که از نظر تقویمی در قرن بیست و یکم یعنی در سال ۱۴۰۲ شمسی یا ۲۰۲۳ میلادی هستیم، از نظر محتوای اجتماعی و فرهنگی نیز با عالمیت جدید هم‌افق هستیم؟ خیر. از نظر شریعتی، ما در جامعه عوضی هستیم. حال آیا این مفهوم فقط دریاب ما کاربرد دارد یا این مفهوم را می‌توانیم به صورت بنیادین از خاستگاهش که ایران است اخذ کنیم و براساس آن جامعه آمریکا را مطالعه کنیم؟ آیا می‌توانیم بگوییم در جامعه آمریکا جوامع (community) کوچکی وجود دارند که از نظر تقویمی در قرن بیست و یکم و در آمریکا، به عنوان یکی از پیشرفته‌ترین جوامع سرمایه‌داری جهان که از نظر علمی بالاترین و توسعه‌یافته‌ترین است، زندگی می‌کنند، اما ذهنیت (mentality) این آدم‌ها حتی متعلق به قبل از میلاد مسیح (ع) است؟ برای مثال، در یک نظرسنجی در آمریکا مشخص شد که نزدیک به ۸۰ درصد از آمریکایی‌ها معتقد به موجودات فضایی هستند و منتظرند که موجودات فضایی فرود بیایند و برخی از مردم را بردارند. حتی معتقدند که آن‌ها برخی از مردم را به یک فضایی برده‌اند و آن‌ها را تحت تعلیم قرار داده‌اند و به زمین فرستاده‌اند. اگرچه این جامعه در قرن بیست و یکم و در آمریکاست، به نظر می‌رسد، دچار ذهنیت عوضی (dislocated mentality) شده است، یعنی ذهنیت این جامعه «ذهنیت عوضی» است. زمان و مکان تقویمی با زمان و مکان اجتماعی هم‌خوانی ندارد و دچار عدم تقارن است. این مفهوم نیز نوع دیگری از مواجهه با موارث و تراث فکری است.

علی عزت بگوویچ: متفکر دیگر علی عزت بگوویچ، متفکر بوسنیایی، است. او این ایده را مطرح می‌کند که وقتی ما می‌خواهیم با یک سنت و متن مقدس مواجه شویم، طبقه‌ای به‌نام طبقه روحانیت خود را میانجی قرار می‌دهد. این طبقه بر این باور است که مردم عادی نمی‌توانند به‌طور مستقیم متن را بفهمند و یک طبقه میانجی مثل طبقه روحانیت، طبقه کاهنان، طبقه موبدان، طبقه کشیشان، و ... باید به‌صورت میانجی برخورد کند تا مردم بتوانند متن را بفهمند. علی عزت بگوویچ معتقد است یکی از عواملی که موجب عدم پیشرفت تمدن‌های گوناگونی می‌شود که در آن‌ها یک متن مقدس و محوری وجود دارد، این است که مردم یا متفکرانی که در ذیل طبقه برهمن‌ها، کشیش‌ها، موبدان، کاهنان، روحانیان، و ... قرار نمی‌گیرند، نمی‌توانند دسترسی مستقیم و بی‌واسطه با متن داشته باشند (عزت بگوویچ ۱۳۷۴). در تمدن مسیحی ادعای مارتین لوتر این بود که مؤمنان باید بتوانند به‌صورت مستقیم مواجهه بی‌واسطه با متن داشته باشند. این اصلاحات مؤلفه‌ها و عواملی را در تغییر و تحولات تمدنی در حوزه اروپای غربی ایجاد می‌کند، اما در تمدن‌های دیگر مانند هندوستان، برهمن‌ها به‌صورت یک طبقه ویژه وجود دارند و فهم متون مقدس در اختیار این طبقه است. در جهان اسلام و حتی در تشیع نیز به‌نوعی یک طبقه وجود دارد و فقط این طبقه می‌تواند متن مقدس را تفسیر کند. اگر دیگران بخواهند متن مقدس را تفسیر کنند، تفسیر آن‌ها غیرشرعی است. به‌باور علی عزت بگوویچ یکی از عوامل عقب‌ماندگی و عدم بلوغ ذهن انسان‌ها این تصور است که مواجهه با متن همیشه باید به‌واسطه طبقه روحانیت یا کشیشان، کاهنان، موبدان، و برهمن‌ها باشد. این مفهوم را هم می‌توان از ساخت تمدنی و فرهنگی خود اخذ کرد و در یک مستوی و سطح جهان‌شمول از آن استفاده کرد.

امام موسی صدر: متفکر دیگر امام موسی صدر است. او از مفهوم «ادیان در خدمت انسان» استفاده می‌کند (صدر ۱۳۹۹: ۲۰). پیش از او کم‌تر کسی از ادیان به‌مثابه نظریه خدمتی استفاده کرده است. پیش از او غالب نظریات بر این اساس بود که دین به‌عنوان و به‌مثابه یک نهاد بالاسری است و همه ما باید در خدمت دین باشیم. از دیدگاه امام موسی صدر ادیان خلق شده‌اند که در خدمت انسان‌ها باشند؛ یعنی بتوانند به انسان خدمت کنند. از نظر امام موسی صدر خدمت به انسان یعنی چه؟ منظور از این که ادیان باید در خدمت انسان‌ها باشند، این است که ادیان به پرسش‌هایی درباب هستی، درباب انسان، و درباب ارتباط انسان‌ها و جوامع با هم پاسخ می‌دهند و هدف آن‌ها التیام درد و رنج بشر است. وقتی انسان به‌مثابه یک وجود در وضعیت هبوط قرار می‌گیرد دچار رنج می‌شود (همان: ۲۸). در ادبیات دینی یهودیت،

مسیحیت، و اسلام از مفهوم هبوط استفاده می‌شود، ولی در نظریه‌های انتقادی اجتماعی کسانی مثل اریک فروم، والتر بنجامین، و ... از مفهوم وضع انسانی (human condition) استفاده می‌کنند. وقتی انسان در وضع انسانی یا وضع هبوط قرار می‌گیرد، خود این وضعیت تولید رنج می‌کند. در مثنوی مولوی آمده است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

(مولانا ۱۳۹۶: ۱۷).

این نی وجود انسان است. وجود انسان مثل نی است که از جدایی شکایت می‌کند. وقتی از نیستان هستی و از وجود وحدت‌آفرین و واحد جدا می‌شود و در کالبد افراد قرار می‌گیرد، نوعی فراموشی و غفلت از وجود پیدا می‌کند. این وضعیت هبوط و این وضع انسانی برای انسان ایجاد رنج و درد می‌کند. انسان دردمند است و به دنبال معنا می‌گردد.

امام موسی صدر از مفهوم دین در خدمت انسان سخن می‌گوید. حال اگر بناست دین در خدمت انسان باشد چرا ادیان متفاوتی ایجاد شده‌اند و دائم در طول تاریخ با هم می‌جنگند و به جای این که درد بشر را التیام دهند، برای او تولید رنج می‌کنند؟ این چه نوع التیام دردی است؟ امام موسی صدر معتقد است این که ما ادیان متفاوت داریم به این دلیل است که متولیان دین به جای این که به دنبال التیام درد بشر باشند و آن جدایی و وضعیت هبوط را درک کنند، از خود، فرقه، طایفه، و کین خود دفاع می‌کنند و گفت‌وگو را فراموش کرده‌اند (صدر ۱۳۹۹: ۲۹). گفت‌وگو هم به این معنا نیست که در نتیجه یک گفت‌وگو دیگری حرف ما را بپذیرد یا بالعکس. گفت‌وگو به این معناست که پیش از این که ما وارد گفت‌وگو شویم، نمی‌دانیم این گفت‌وگو قرار است به کجا ختم شود. پس مفهوم ادیان در خدمت انسان مبتنی بر ایده گفت‌وگوست.

سیدحسین العطاس: متفکر دیگر در جهان اسلام سیدحسین العطاس است. العطاس متفکری مالزیایی‌الاصل است و در دانشگاه ملی سنگاپور جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز اجتماعی انتقادی (critical social theorist) بود. بیوگرافی او بسیار جالب است. مادر او از چرخس‌های قفقاز است و پدر و اجدادش از حضرموت یمن‌اند. سیدحسین العطاس مفاهیم زیادی را خلق کرده است که یکی از مفاهیم کلیدی او مفهوم «ذهن مُتقَاد» (captive mind) است، یعنی ذهنی که به نوعی ربوده شده است. انسانی که تحت استعمار قرار گرفته است، فقط تحت استعمار سیاسی

و اقتصادی نیست، بلکه دچار استعمار ذهنی نیز هست (Alatas 2006: 7-8). برای مثال، مالزی کشوری است که بعد از دهه شصت میلادی قرن بیستم از ذیل استعمار سیاسی انگلستان خارج می شود و به استقلال می رسد. از نظر العطاس، درست است که مالزی از نظر سیاسی استقلال پیدا کرد، ولی از نظر فکری هنوز فرد مالزیایی یا فرد مستعمره تحت استعمار قرار گرفته نتوانسته است از ذیل مفاهیم و چهارچوب های استعماری خلاص شود. این فرد ممکن است از نظر سیاسی از ذیل استعمار رهایی یافته باشد، اما از نظر فکری و مفاهیم و مقولاتی که به وسیله آن ها خود و جهان و نسبت خود و جهان و جامعه و هستی را و عالمیت جدید را می شناسد هنوز از ذیل آن چهارچوب ها و مفاهیم خلاص نشده است (Alatas 1974: 691). گویی ذهن این فرد کماکان در اسارت است و هنوز به انگلستان نگاه می کند. او می خواهد اقتصاد یا روابط اجتماعی و فرهنگی خود را شکل دهد، اما نمی تواند و دائم در حال رد فعل قرار می گیرد و به صورت عکس العملی رفتار می کند. به جای این که کنش داشته باشد، دائم در وضعیت واکنشی است. مشابه آنچه ما در ایران به آن گرفتار شده ایم؛ یعنی وقتی می خواهیم سیاست گذاری کنیم، هرچه مثلاً آمریکایی ها و اروپایی ها انجام می دهند، ما باید عکسش را انجام دهیم. چرا ما باید خود را در وضعیت واکنش ببینیم؟ چون ذهن ما در اسارت است.

خاستگاه این مفهوم جنوب شرق آسیاست، ولی می توان در سطح جهان شمول از آن استفاده کرد. برای مثال، در ایران بسیاری از مورخان و حتی جامعه شناسان معتقدند که ایران هیچ گاه استعمار نشده است. اما باید گفت در طول تاریخ ایران به صورت فیزیکی استعمار شده است. در گذشته بخش های مهمی از ایران تحت استعمار روسیه قرار گرفتند که امروز با عنوان قفقاز و قفقاز شمالی نامیده می شوند و هنوز هم در ذیل استعمار روس قرار دارند و سپس قفقاز جنوبی و منطقه آسیای مرکزی که مناطق بسیار مهمی از آن در معاهده آخال و مناطق بسیار مهمی که در افغانستان و پاکستان امروزی قرار گرفته طبق معاهدات و قراردادهای بسیاری تحت استعمار قرار گرفت. از نظر اجتماعی و فرهنگی هم می توان گفت تقریباً از اواسط دوران قاجار آرام آرام استعمار ایران شروع می شود و تا امروز به نوعی ما تحت استعمار قرار گرفته ایم، زیرا ما هنوز نتوانسته ایم از وضعیت اسارت ذهنی خارج شویم. پس مفهوم «ذهن منقاد» سیدحسین العطاس صرفاً یک مفهوم متعلق به جامعه آسیای جنوب شرقی که در مالزی، اندونزی، و سنگاپور باشد، نیست، بلکه می تواند به صورت مفهومی در یک چهارچوب کلان تر مورد بهره برداری قرار گیرد.

مالکوم ایکس: متفکر دیگری که می توانیم ذیل مکتب اصالت فطرت او را صورت بندی و طبقه بندی و از مفاهیمش استفاده کنیم مالکوم ایکس است. همان طور که پیش تر اشاره شد، وقتی

از مکتب اصالت فطرت سخن می‌گوییم، صرفاً در جهان فیزیکی و جغرافیایی اسلام قرار نمی‌گیریم. می‌توان برخی از متفکرانی نیز را که در بیرون از مرزهای جغرافیای فیزیکی جهان اسلام قرار گرفته‌اند در حوزه فرهنگی جهان اسلام طبقه‌بندی کرد. یکی از این متفکران بسیار مهم و کلیدی مالکوم ایکس در آمریکاست. او دو مفهوم کلیدی خلق کرده است که وقتی خودش در باب این مفاهیم سخن می‌گوید، بیش‌تر به جامعه (community) سیاه‌پوستان آمریکا ارجاع می‌دهد. این دو مفهوم را می‌توان بازسازی کرد. یعنی ابتدا آن دو را deconstruct و سپس reconstruct کرد و در یک مستوای انتقادی در سطح جهان‌شمول از آن‌ها استفاده کرد. آن دو مفهوم چیستند؟

مالکوم ایکس توضیح می‌دهد که برده‌دارها در آمریکا برده‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند. مالک‌ها برخی از برده‌ها را در کنار خانه خود جا می‌دهند و ممکن است از غذای خود به آن برده‌ها بدهند و حتی آن برده‌ها ممکن است خانواده و زن و فرزندی داشته باشند که با زن و فرزندان ارباب زندگی کنند و از غذای ارباب بخورند و حتی از لباس‌های بچه‌های ارباب استفاده کنند. به‌نوعی برده‌ای که در کنار ارباب زندگی می‌کند، با ارباب حشر و نشر می‌کند. مالکوم ایکس این نوع از برده‌ها را house negro می‌نامد. negro یعنی سیاه و منظور سیاه‌پوستی است که در خانه و در کنار ارباب زندگی می‌کند. یک دسته برده دیگر وجود دارند که این برده‌ها در مزرعه کار می‌کنند. آن‌ها نه غذای مفیدی می‌خورند و نه لباس مناسبی می‌پوشند و اگر خوب کار نکنند یا محصول مزرعه خوب نباشد، مثل یک حیوان وحشی آن‌ها را تازیانه می‌زنند و موردضرب و شتم قرار می‌دهند. به این دسته از برده‌ها field negro می‌گویند (X 1963).

شاید از نظر ظاهری وضع برده‌ای که در کنار ارباب زندگی می‌کند بهتر به نظر برسد، اما یک تفاوت بنیادین بین این دو نوع برده وجود دارد. برای مثال، اگر ارباب مریض شود، برده‌ای که در خانه زندگی می‌کند نمی‌پرسد: «ارباب تو مریضی؟» بلکه می‌گوید: «ارباب ما مریضیم؟ ما چیزی لازم داریم؟ ارباب برویم دکتر را بیاوریم؟». گویی او نمی‌تواند فردیت (subjectivity) و اصالت و وجودی منفک از ارباب برای خودش متصور شود. او کاملاً ذیل ارباب قرار گرفته است. یعنی رابطه ارباب و برده صرفاً یک رابطه فیزیکی برده‌داری نیست، بلکه وجود برده به‌نوعی در وجود ارباب و امتداد ارباب مستحیل شده است. اما آن برده‌ای که روی مزرعه کار می‌کند، اگر مثلاً آتشی در خانه یا در مزرعه ارباب بیفتد، کمک می‌کند که آن آتش مشتعل شود تا امکان آزادی خودش فراهم شود. ممکن است این برده با برده‌ای که در خانه است چنین گفت‌وگویی داشته باشد:

برده مزرعه: فرار کنید...

برده خانه: چرا فرار کنیم؟

برده مزرعه: خانه ارباب دارد می‌سوزد، بیا ما هم آن را آتش بزنیم و فرار کنیم.

برده خانه: از چه چیزی فرار کنیم؟

برده مزرعه: از بردگی فرار کنیم.

برده خانه: بردگی چیست؟

برده مزرعه: این یوغ بردگی را از گردنت بردار تا آزاد شویم.

برده خانه: آزادی دیگر چیست؟ مگر آزاد نیستیم؟

برده مزرعه: نه؛ تو یک فرد برده و غیرمستقل هستی.

برده خانه: فرد یعنی چه؟ استقلال یعنی چه؟

مالکوم ایکس معتقد است برده مزرعه با همه مشقت و رنج و سختی که می‌کشد یک چیز گرانبها دارد و آن «خودش» است. «سابجکتیویته و من» اوست. این برده توانسته است «من خود» را حفظ کند (ibid.).

حال این دو مفهوم را در نظر بگیرید: house negro و field negro و به جای negro یا سیاه‌پوست، house narrative و field narrative را قرار دهید؛ یعنی روایت برده‌وارانه و روایت رهایی‌بخش. امروز یک کلان‌روایتی از مدرنیته وجود دارد و تعیین می‌کند که حکومت مطلوب این است، جامعه مطلوب این است، این است که مطلوب است، و ... اگر کسی بخواهد خلاف آن بیندیشد، او را سرزنش و سرکوب می‌کنند. به عبارت دیگر، این کلان‌روایت ارباب که کلان‌روایت اروپامدارانه و یوروآتلانتیکی است، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی چنان غالب شده است که حتی امروز که آتشی در آن افتاده و پایه‌های آن در حال فروریختن است و امکان رهایی ملت‌ها، فرهنگ‌ها، و تمدن‌ها از این هیمنه ۲۵۰ ساله غربی و استعماری در حال فراهم شدن است، برخی مانند برده‌های house negro حاضر به رهایی از آن نمی‌شوند. امروزه چین به مثابه یک قطب در حال شکل گرفتن است و ممکن است قطب‌های دیگری غیر از اروپا و آمریکا نیز شکل بگیرند، لذا در این فضا باید بیندیشیم تا بتوانیم field narrative خود و روایت رهایی‌بخش و رهایی از رابطه ارباب برده را شکل دهیم. ما می‌توانیم این مفاهیم مالکوم ایکس را بازسازی کنیم و در ذیل مکتب اصالت فطرت مورد ارزیابی قرار دهیم.

رضا داوری اردکانی: متفکر دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، دکتر رضا داوری اردکانی است. او مفهومی به نام «عقل گل‌خانه‌ای» را ابداع می‌کند. «عقل گل‌خانه‌ای» چه نوع عقلی

است؟ به عنوان مثال، خیار گل‌خانه‌ای شبیه همان خیار معمولی است، اما طعم و بوی خیار طبیعی را ندارد و خاصیتش هم مانند خاصیت خیار طبیعی نیست، زیرا در زمین و شرایط طبیعی رشد نکرده است. عقل گل‌خانه‌ای نیز همین‌طور است. چون ما در وضعیت توسعه‌نیافتگی یا به تعبیری دیگر، در وضعیت استعماری قرار داریم، عقل ما نمی‌تواند مبتنی بر سنت، تفکر، و اندیشه‌های غیرگل‌خانه‌ای بیندیشد (داوری اردکانی ۱۳۹۴). برای مثال، وقتی دکارت و کانت سخن می‌گویند، به مستغربین و غرب‌شناسان در ایران ارجاع نمی‌دهند. اما متفکران ایرانی وقتی می‌خواهند اندیشه خود را بیان کنند، تلاش می‌کنند به مستشرقین ارجاع دهند. گویی اگر مستشرقین چیزی نمی‌گفتند، ما نیز اجازه نداشتیم چنین سخنانی را به زبان بیاوریم. حال چرا برخی اندیشمندان ایرانی این‌گونه می‌اندیشند؟ چون آن‌ها ذیل عصر اوریتالیسم قرار گرفته‌اند؛ یعنی ما به جای این‌که خود تخیل کنیم و بیندیشیم، خود را شیء قرار می‌دهیم و از منظر سوژه اروپایی به خود می‌نگریم و آن را معیار قرار می‌دهیم و سپس از منظر شیء‌وارگی خود، آن نگاه سوژه اروپایی را معیار قرار می‌دهیم. در چنین وضعیتی، که وضعیت شیء‌واره، توسعه‌نیافته، و وضع استعماری است، عقل شکل نمی‌گیرد، به این معنا که بتواند کلیات را درک کند و بین جزئیات و کلیات اجتهاد کند و بتواند افق بیافریند. این مفهوم «عقل گل‌خانه‌ای» دکتر داوری است که در یک منظر محلی (local) شکل گرفته، اما می‌تواند در سطح جهان‌شمول و در مستوای جهانی مورد استفاده قرار گیرد.

۴. ردیابی مکتب اصالت فطرت در عقبه تاریخی

سنت معاصری که در این نوشتار مطرح کردیم، یک عقبه حکمی و تاریخی نیز دارد؛ یعنی متفکرانی در این سنت قرار گرفتند که به نوعی در سطح جهانی مطرح بودند. برای مثال، می‌توان به فارابی، ابوعلی سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا، ابوریحان بیرونی، و ابن‌خلدون اشاره کرد. هر کدام از این متفکران نیز مفاهیمی کلیدی دارند. اگرچه بحث‌های بسیار متنوعی را در حوزه‌های مختلف از پزشکی تا منطق و فلسفه و ... مطرح کرده‌اند و تا امروز در سطح جهانی می‌توان درباب آن سخن گفت، مفاهیمی کلیدی نیز داشته‌اند. برای مثال، یکی از مفاهیم کلیدی فارابی تمایزی است که بین تفکر فلسفی و استعاره دینی قائل می‌شود. از نظر فارابی انسان موجودی است که به دنبال حقیقت است و برای رسیدن به حقیقت دو شیوه وجود دارد: یکی شیوه خواص، متفکران، و اهل فلسفه است که مبتنی بر برهان و استدلال است و فیلسوف می‌تواند آن را بفهمد و به حقیقت برسد. دیگری شیوه استعاره است که انبیا از آن استفاده می‌کنند. چون

مخاطب انبیا خواص نیستند، بلکه عامه مردم هستند. فارابی در این جا نکته جالبی بیان می کند که می تواند ما را در فهم این که چرا ادیان متفاوتی داریم کمک کند. او می گوید چون زبان دین زبان استعاره است و اساساً مبتنی بر استعاره است و استعاره بخش مهمی از زبان است و تمدن ها، فرهنگ ها، و اقوام مختلف هم استعاره های متفاوتی دارند، بنابراین ادیان متنوعی هم شکل می گیرد و این تکرار ادیان هیچ ضربه ای به آن حقیقت نمی زند. اگر کسی ملزم به شریعت باشد و بتواند آن را در درون خود پالایش کند، به یقین روزی به حقیقت خواهد رسید (فارابی ۱۳۸۱: ۳۹). این تفکر ادیان را از منظر تمایز بین زبان استعاره و زبان استدلال و برهان صورت بندی می کند. فارابی این نظریه را هزار سال پیش بیان کرده است، اما کماکان می توان در حوزه نظریه های انتقادی از آن استفاده کرد.

ابوریحان بیرونی، ابن خلدون، ابن سینا، ملاصدرا، و شیخ اشراق نیز هر کدام مفاهیمی کلیدی دارند که در مجال دیگری آن ها را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۵. نتیجه گیری

براساس آنچه بیان شد، در سنت حکمی ای که در جهان اسلام یا در ارتباط با آن شکل گرفته است، ایده ها و مفاهیمی ابداع شده اند که ظرفیت ها و قابلیت های جهان شمولی دارند. اگر این ایده ها در خوانش های خاصی محدود و محصور نشوند و با دیدگاه باز و جهان شمول مورد بازپرسی و گسترش قرار بگیرند، می توان از آن ها و امکان های نظری ای که ایجاد می کنند، برای دست یافتن به یک نظریه منسجم غیریوروستریکی در حوزه امر اجتماعی بهره برد که ما آن را نظریه «اصالت فطرت» نامیدیم. در این زمینه به ایده های محوری و کلیدی برخی از اندیشمندان اشاره شد که ویژگی مشترک همه آن ها قابلیت طرح شدن آن ها در یک مستوای جهانی بود.

مسلم است که اندیشمندان ذیل مکتب اصالت فطرت منحصر در موارد گفته شده نیست، بلکه با جست و جو، بازخوانی، و بازاندیشی بیش تر میراث حکمی، فرهنگی، و تمدنی خود می توان از متفکران دیگر نیز نام برد و ایده ها و مفاهیم دیگری را یافت که قابلیت ها و ظرفیت های جهانی خود را آشکار می کنند.

کتاب نامه

قرآن کریم.

- احمدی، فاطمه و سیدجواد میری (۱۴۰۱)، «ادراکات اعتباری به‌مثابه خوانشی غیریوروستریکی در بستر جامعه‌شناسی»، *جامعه‌پژوهی فرهنگی*، ش ۴۵-۱، ۲۵.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۶)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*، ج ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹)، *حیات معقول*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۵)، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، ج ۱۴، ۱۶، و ۲۰، تهران: فرهنگ اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۴)، *خرد سیاسی در زمان توسعه‌نیافتگی*، تهران: سخن.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۶)، *تربیت و جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- ریتز، جورج (۱۴۰۰)، *نظریات جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: نی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۸)، *تاریخ و شناخت ادیان*، مجموعه آثار ۱۴، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۹۰)، *انسان*، مجموعه آثار ۲۴، تهران: الهام و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۴ ق)، *اقتصادنا*، تحقیق المؤثر العالمی للامام الشهید الصدر، قم: پژوهشگاه علمی - تخصصی شهید صدر.
- صدر، موسی (۱۳۹۹)، *ادیان در خدمت انسان: جستارهایی درباره دین و مسائل جهان امروز*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: مؤسسه فرهنگی - تحقیقاتی امام موسی صدر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۶)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: شرکت سهامی عام.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق)، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عزت‌بگوویچ، علی‌جاعلی (۱۳۷۴)، *اسلام بین دو دیدگاه شرق و غرب*، تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
- فارابی، محمدبن محمد (۱۳۸۱)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی.
- مارکس، کارل (۱۳۹۳)، *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: بی‌نا.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی رومی (۱۳۹۶)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، قم: هم‌میهن.
- میری، سیدجواد و شبنم فرجی (۱۴۰۲)، *فراسوی معرفت سکولار و معرفت دینی: علامه محمدتقی جعفری معمار افق‌های باز*، تهران: نقد فرهنگ.
- نائینی، میرزاحمدحسین (۱۳۸۲)، *تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملته*، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

Alatas, S. H. (1974), "The Captive Mind and Creative Development", *International Social Science Journal*, vol. 36, no. 1, 691-999.

Alatas, S. H. (2006), "The Autonomous, the Universal and the Future of Sociology", *Current Sociology*, no. 54, vol. 1, 7-23.

X, Malcolm (1963), *The Race Problem, African Students Association and NAACP Campus Chapter*, Michigan State University, East Lansing, Michigan.