

## کم‌یابی تفکر انتقادی در پیشینه فرهنگی ایران

سید محمد میرسندسی\*

### چکیده

در چشم‌اندازی تاریخی به جریان‌ها و آبشخورهای معرفت در جامعه ایران درمی‌یابیم که ردپای تفکر انتقادی را کم‌تر در جریان تبادلات فکری می‌توان جست؛ یعنی شیوه‌های ارتباط و انتقال معرفتی به گونه‌ای بوده است که تفکر انتقادی در آن‌ها جایگاهی ندارد یا به صورت ضعیف و کم‌مایه حضور دارد. برآیند و میراث این خصیصه تاریخی جریان‌های معرفتی امروزه در اجتماعات علمی به منزله یک ویژگی فرهنگی در عرصه عمومی در جامعه معاصر ایرانی بیان‌گر «کم‌مایگی خردورزی و تفکر انتقادی» است. از این رو، در انواع ارتباط میان افراد و مناسبات اجتماعی و حتی در محافل علمی تفکر انتقادی جایگاه قابل توجهی ندارد. از سوی دیگر، پیشرفت علمی مستلزم توجه جدی به تفکر انتقادی است. به این ترتیب، در صورتی که توسعه را راه‌برد و خواست ملی در نظر بگیریم، با کیفیت تفکر انتقادی در جامعه و روابط و مناسبات اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی نمی‌توان انتظار دگرگونی خاصی را داشت، چراکه با پدیده کم‌مایگی خردورزی و تفکر انتقادی مواجهیم و تقویت این بایسته توسعه مستلزم توجه جدی‌تر و تلاش برای فراهم آوردن زمینه‌های رشد آن در جامعه است. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیل تاریخی، معرفی پیشینه ضد تفکر انتقادی در جامعه ایران، و بیان اهمیت آن برای پیشرفت و توسعه پیش‌نهادهایی برای ارتقای آن ارائه می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** خردورزی، تفکر انتقادی، پیشینه معرفتی، کم‌مایگی خردورزی.

\* استادیار جامعه‌شناسی، دانشگاه امام حسین (ع)، Mirsondosi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۲، تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۰۹/۱۹

## ۱. بیان مسئله

اندیشیدن به منزله یک ویژگی انسانی و اندیشه به‌مثابه فرآورده‌ای انسانی را در لایه‌های مختلف زیست انسانی به‌صورت‌های گوناگونی می‌توان ره‌گیری و بررسی کرد.

نخستین جلوه اندیشه را در سطح فردی می‌توان یافت که مشخصه‌ای روان‌شناختی است و نوع انسان را، در چهارچوب برخورداری از قوه تعقل، از دیگر موجودات زنده که از قوه غریزه بهره‌مندند، در مواجهه با شرایط پیچیده زیستی متمایز می‌کند و راه‌بری زندگی و قدرت سازگاری (adaptation) با شرایط گوناگون زیستی را برای وی امکان‌پذیر و فراهم می‌کند (مقایسه شود با مبحث انسان اندیشمند، به‌عنوان پیشینه انسان امروزی، در لیکی و دیگران ۱۳۸۶: ۳۱۶-۳۱۹).

دوم، اندیشه به‌مثابه یک ویژگی جمعی و فراتر از خصلت‌های فردی قابل مشاهده است که از طریق اشتراک‌گذاری (sharing) دستاورد و تجربه‌های به‌دست آمده از آن در سطح فردی با دیگری یا دیگران به «خصوصیت جمعی» و فرافردی بین یک گروه یا اجتماع تبدیل می‌شود که در نمونه‌هایی همانند عقل سلیم، حکمت عامیانه (common sense)، فولکلور، احساسات همگانی دیده می‌شود؛ لایه‌ای از اندیشه‌ورزی که در مقاطع زیادی از گذشته زندگی بشر و در بسیاری از جوامع این شکل از اندیشه راه‌نمای عمل بوده است.

سوم، در مقطعی از تاریخ زندگی بشر، اندیشه بالاتر از زندگی روزمره در سطحی تکامل یافته‌تر نمایان شده است، چنان‌که نشانه‌های آن را در قالب اندیشه‌های اخلاقی-سیاسی، پندنامه‌ها [سیاست‌نامه‌نویسی]، و... راه‌نمای عمل آدمی و جوامع در زندگی روزمره یا آیین حکمرانی می‌توان پی‌گیری کرد (برای نمونه، بنگرید به: طباطبایی ۱۳۷۳: ۲۳۳؛ ۱۳۶۸، ۱۸-۲۰). اندیشه‌هایی که فراتر از نیازهای روزمره زیست جهان مردم عادی در خدمت نهاد سیاست قرار گرفته و وابسته به آن بوده و فقط با اراده سیاسی امکان بروز و ظهور یافته است، ولی باین‌همه هنوز در سطح و حالتی است که نتوانسته استقلال خود را از نهاد سیاست به‌دست آورد.

درنهایت، گونه چهارم اندیشه را، در چهارچوب نهادی آن، که به‌صورت کار حرفه‌ای تمام‌وقت انجام می‌شود، می‌توان ملاحظه کرد. از جمله تفکر علمی را بایستی نمونه‌ای از اندیشه در این سطح به‌شمار آورد (مقایسه کنید با هیوز ۱۳۶۹: ۷-۹؛ هم‌چنین درباره تفاوت‌های عقل سلیم و علم، بنگرید به کرلینگر ۱۳۵۷؛ کرلینجر ۱۳۷۴: فصل اول). اندیشه‌هایی که به‌طور مستقل از نهادهای دیگر توانسته است در چهارچوب نهاد علمی

مشخص هم‌چون آکادمی در یونان، دارالحکمه، مدارس نظامیه در جوامع اسلامی و دانشگاه در جوامع معاصر پدیدار شود.

البته بایستی این نکته مهم را در نظر گرفت که در واقعیت اجتماعی و در یک محیط فرهنگی لایه‌های گوناگون اندیشه هیچ‌گاه از یک‌دیگر جدا نیستند، بلکه همانند آنچه «قانون ظروف مرتبطه و اثر موینگی» در فیزیک<sup>۱</sup> درباره مایعات در فضاهای متفاوت، هنگامی که به وسیله لوله‌ای با هم مرتبط می‌شوند، در یک سطح قرار می‌گیرند، اندیشه در لایه‌های مختلف یک اجتماع معین هم در یک وضعیت انتشاری بده‌بستان و، به تعبیر برگر و لوکمان، تابع یک «توزیع اجتماعی شناسایی» هستند (برگر و لوکمان ۱۳۷۵: ۶۸) و اثرگذاری هر یک بر دیگری کیفیت و سطح اندیشه بین آن‌ها را با یک‌دیگر مربوط می‌سازد. در این چهارچوب، کیفیت اندیشه در اجتماع علمی تابعی است از آنچه به‌نشانه معرفت در سطح جامعه و زندگی روزمره جریان دارد.

به این ترتیب، صرف‌نظر از این که در یک بررسی می‌توان هر یک از سطوح اندیشگی را به‌طور جداگانه هدف مطالعه و مسئله پژوهش ویژه‌ای قرار داد، هم‌چنین امکان‌پذیر است که نوعی از تحلیل و پرسمان (problematic) را درباره «اندیشه به‌مثابه یک ویژگی فرهنگی» دنبال کرد. به‌سخن روشن، می‌توان چنین پرسید:

- اندیشه‌ای که در هر یک از سطوح چهارگانه ممکن تولید شده است چه خصوصیتی دارد؟

- در برآیند آن‌ها، به‌منزله یک ویژگی فرهنگی، «جامعه به‌طور کلی چگونه می‌اندیشد؟»

- ویژگی‌های اصلی اندیشه‌ای یک جامعه چیست؟

به این ترتیب، به‌صورت مشخص و مصداقی، هنگامی که از تفکر انتقادی (critical thinking) سخن به‌میان می‌آوریم، درواقع سخن از نمونه‌ای از اندیشه در سطح اجتماعی است که بیش‌از آن که بازگوکننده جنبه‌های فردی اندیشه باشد، ما را به‌سمت جنبه‌های اجتماعی اندیشه و خصلت فرهنگی آن هم‌چون انتقاد، به‌مثابه یک ارزش اجتماعی، و تفکر انتقادی، در جایگاه شیوه‌ای از ارتباط بین افراد (interpersonal relation)، رهنمون می‌سازد.

ارزشی که برپایه آن مواردی هم‌چون «چگونگی رقم‌زدن کنش‌گری با اندیشمندان»، «پرداختن میزان بهای یک جامعه برای اندیشه‌ورزی»، «میزان پشتیبانی از فضای آزاداندیشی»، «پی‌آمدهای ابراز اندیشه برای اندیشه‌ورزان» تعیین می‌شود.

در این مجال مختصر فرصتی نیست تا به مبحث گسترده مفهوم‌شناسی و مفهوم‌سازی (conceptualization) تفکر انتقادی وارد شد. بنابراین به این کوتاه سخن بسنده می‌شود که «تفکر انتقادی در واقع گونه‌ای از اندیشه با خصوصیات معینی است که آن را از شیوه‌های فکری هم‌چون تفکر منطقی، شهودی، خلاق، و نظایر آن متمایز می‌کند». پژوهش‌گران این حوزه مهم‌ترین انواع تفکر را در تفکر تحقیقی، استدلالی، نقدی، مدافعانه، مذاکره‌ای، و خلاقانه دسته‌بندی می‌کنند (ملکیان بی‌تا؛ مکتبی‌فرد ۱۳۸۸؛ Lawson 2005: 137-138) که شاید برخی از ویژگی‌های مشابه را در انواع تفکر دیگر هم بتوان ملاحظه کرد. خصوصیات اصلی این شیوه تفکر از دیدگاه‌های مختلف و در چهارچوب‌های متفاوتی بیان شده است که چکیده و برآیند ویژگی‌های مشترک آن‌ها را می‌توان در مواردی هم‌چون «بصیرت، عقلانیت، تفکر تأملی، دلیل‌جویی، شناسایی پیش‌فرض‌های زیربنایی، حل مسئله، تصمیم‌گیری، خلاقیت، استنباط، و ارزیابی» جمع‌بندی کرد (عمو عبدالاهی ۱۳۹۳: ۲۳-۲۷).

بنابراین، اگر بخواهیم به «تفکر انتقادی» با ویژگی‌های فوق در چهارچوب پدیده‌ای فرهنگی - اجتماعی بنگریم، بایستی آن را پی‌آمد فرایندی تاریخی و درازمدت و دستاورد نهادهای معرفتی و جریان‌های اندیشه‌ای درون آن و چگونگی ارتباط بین نهادی - معرفت و سیاست، معرفت و اقتصاد، و... به‌شمار آوریم. به این ترتیب، نمی‌توان با یک نگاه فروکاهش‌گرایانه (reductive) هست/ نیست (بود/ نبود) آن را فقط به یک عامل (عینی یا ذهنی) تقلیل داد، بلکه فهم دقیق آن مستلزم توجهی عمیق و همه‌جانبه‌تر و نگاهی فرایندی به این پدیده است.

به‌سخن دقیق‌تر، اگر تفکر انتقادی را چنان‌که در حال حاضر در زیست امروزی با آن آشنا و روبه‌روایم یک تجربه بشری و دستاوردی در جریان اندیشه‌ورزی در غرب به‌شمار آوریم، عوامل پرشماری را در پیدایش، پرورش، و توسعه آن می‌توان سراغ گرفت که هر یک به‌جای خود و در زمانه خویش در تکوین و تقویت آن نقش داشته‌اند. در تاریخ غرب، از رنسانس و نوزایی اندیشه تا عصر روشن‌گری و برآمدن نظریه انتقادی در عرصه معرفت و هم‌چنین رویکردهای متفاوت خردورزی نزد کانت و هگل و مارکس و پیروان هر یک از آن‌ها، به‌مثابه عوامل ذهنی گرفته، تا گسترش روندهای دموکراتیک و تأکید بر آزادی اندیشه و حقوق شهروندی و... به‌منزله عوامل عینی و ساختارهای حقیقی و حقوقی هر کدام به‌گونه‌ای در غنی‌سازی، پرمایگی، و تناورشدن تفکر انتقادی در فرهنگ غربی سهیم بوده‌اند (مقایسه کنید با کانرتون ۱۳۸۵: ۱۴-۱۷)؛ به‌گونه‌ای که به‌تنهایی نمی‌توان یکی از آن‌ها را (عینی و یا ذهنی) به‌منزله آفریننده تفکر انتقادی برشمرد.

به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که در جریان این فرایند و اثرگذاری پدیده‌های گوناگون در پیدایش و گسترش تفکر انتقادی در غرب، این جریان فکری به‌صورت یک «پدیده فرهنگی» در ساختی از روابط و مناسبات و ارزش‌های اجتماعی بازتولید شده و فراتر از ویژگی‌های هنجاری خاص در عرصه نهادها و اجتماع علمی (scientific community)، در روابط و مناسبات اجتماعی آن جوامع هم خود را به‌عنوان یک هنجار اجتماعی (social norm)، به‌تعبیر برگر و لوکمان (۱۳۷۵)، به‌منزله «ساخت اجتماعی واقعیت» در بستر زندگی روزمره و شناخت نشان می‌دهد.

برپایه این درآمد، اکنون اگر نگاهمان را به‌طور خاص به جامعه ایران بازگردانیم، ملاحظه می‌کنیم که امروزه کمابیش با این فرآورده غربی، یعنی تفکر انتقادی، روبه‌رو شده‌ایم و آن را در بخشی از نهادهای معرفتی و تولید علمی شناخته‌ایم و هم‌چنین آرزو داریم که به‌عنوان یک ویژگی فرهنگی-علمی، در روابط و مناسبات علمی از سطح آموزش و جامعه‌پذیری کودکانمان تا سطوح دانشگاهی، و حتی در سطح روابط سیاسی و اجتماعی ما جلوه‌گری کند و هنجارساری و جاری‌نه‌فقط در اجتماع علمی بلکه در عرصه عمومی جامعه ایرانی باشد.<sup>۲</sup> به‌سخن روشن، در بیش‌تر این خوانش‌ها، تفکر انتقادی به‌عنوان یک مطلوب مطرح می‌شود که معنای دیگرش آن است که آن را نداریم و جای آن در مناسبات اجتماعی گوناگون ما خالی است. این‌که چرا تفکر انتقادی در جامعه ایرانی کم‌تر توانسته است خود را به‌عنوان یک هنجار و ارزش فراگیر باز کند پرسش بسیار مهمی است که مسیر نوشتار ما را هم تعیین می‌کند.

از این‌رو، به‌دنبال این گفته‌ها، اکنون پرسش‌های روشن و مرتبط‌تری با این نوشتار و در ارتباط با نهاد فراهم‌آورنده و پشتیبانی‌کننده تفکر انتقادی هم مطرح می‌شود هم‌چون این‌که:

- «پیشینه فکری جامعه ایرانی-اسلامی چه نسبتی با تفکر انتقادی دارد و تاچه‌اندازه با آن سازگاری و هم‌راهی دارد؟»

- «هریک از جریان‌های اصلی فکری در ایران تاچه‌اندازه می‌توانند به‌وجودآورنده و پشتیبان فرهنگ تفکر انتقادی باشند؟»

گزیده و گویا آن‌که در ادامه این نوشتار به‌طور عمده با تکیه بر تحلیل تاریخی-معرفت‌شناختی، که طی آن پدیده‌های معرفتی به‌صورت فرایندی و درطول زمان<sup>۳</sup> بررسی می‌شود، سعی خواهد شد ضمن بررسی ویژگی‌های مهم‌ترین جریان‌های فکری ایرانی از این جهت به پاسخ‌گویی پرسش‌های بالا بپردازیم. البته به‌طور خاص چهارچوب

تحلیلی این نوشتار به پی‌آمدهای جریان‌های فکری اصلی اندیشه‌ورزی در ایران تا پیش از مدرنیته متمرکز خواهد شد و و این روند به صورت تحلیلی (trend Analysis) در جهت پاسخ‌یابی مناسب برای پرسش محوری این نوشتار پیرامون زایش/ نازایی تفکر انتقادی در بستر اندیشه ایرانی-اسلامی مورد توجه قرار خواهد گرفت.

بر این اساس، در مرحله بعد جریان‌های معرفتی اصلی در تاریخ جامعه ایران و مختصات عمده آن‌ها معرفی خواهد شد.

## ۲. مهم‌ترین جریان‌های فکری ایرانی و ویژگی‌های اصلی آن‌ها

با مروری بر گذشته تاریخ ایران و سیر اندیشه‌ورزی در آن، به‌طور عمده، پس از اسلام تا پیش از رویارویی با پدیده مدرنیته، دست‌کم چهار جریان فکری اصلی و عمده قابل تشخیص است، که افزون‌برآن‌که در چهارچوب نهادهای معرفتی فعال بوده‌اند و دیدگاه‌ها و اندیشه‌شان در سطح اجتماعی و عمومی هم کمابیش نفوذ کرده و با عامه مردم در ارتباط و کنش متقابل قرار گرفته‌اند، سایه آن را در فرهنگ عمومی هم می‌توان ملاحظه کرد؛ از این رو، بازتاب جریان‌های فکری را در زمره ویژگی‌های فرهنگی جامعه ایرانی می‌توان دید.

این چهار جریان فکری، که چتر اندیشه‌ای آن‌ها بر فرهنگ جامعه ایرانی به صورت نسبی سایه انداخته و گسترش یافته است، به ترتیب پدیداری و بروز تاریخی عبارت‌اند از:

- **نقل‌گرایان** («اشاعره» در اهل سنت، از پایان قرن اول هجری و «اخباری‌گری» نزد شیعه، از قرن دهم هجری)؛

- **تفکر صوفیانه**، که به‌طور عمده از قرن هفتم هجری به بعد به صورت اجتماعی رواج یافت؛

- **تفکر ادیبانی**، نخست از قرن پنجم هجری ولی در قرن‌های هفتم و هشتم عمومیت یافت؛

- **تفکر مقلدانه**، در چهارچوب تقلید و پیروی محض<sup>۴</sup> که به‌طور خاص از قرن دهم هجری و از دوران صفویه به بعد گسترش یافت.

در ادامه این نوشتار به صورت چکیده ویژگی‌های هر یک و گستره نفوذ آن‌ها را مرور می‌کنیم.

## ۱.۲ تفکر نقل‌گرای

این شیوه تفکر از قرن اول هجری در نهادهای معرفتی جهان اسلام، و از جمله ایران که بخشی از قلمرو آن روزگار جهان اسلام به‌شمار می‌آمد، نخست پیرامون «فهم دین و پاسخ به پرسش‌های» دینی پدیدار گشت، اما به‌تدریج هم‌چون یک الگو و سرمشق فکری (paradigm) به دیگر حوزه‌های شناخت هم گسترش یافت<sup>۵</sup>، به‌گونه‌ای که با تکیه بر این الگوی فکری (پارادایم)<sup>۶</sup> گروهی از اندیشه‌گران می‌خواستند تمام نادانسته‌ها و پدیده‌های در معرض دید انسان در هر عرصه‌ای از شناخت را پاسخ گویند.<sup>۷</sup>

بنابراین، روش شناخت در این الگو بسیار ساده، شفاف، و سراسر است: برای شناخت پدیده‌ها، خواه در عرصه دین و احکام دینی یا در عرصه‌های طبیعت و اجتماع و انسان<sup>۸</sup>، نیازی به تلاش پر دامنه و همه‌جانبه فکری و عقلی نیست، بلکه فقط از منظر این دیدگاه کافی است به «نقل و منابع وحیانی» مراجعه کرد و ملاحظه کرد که در این منابع چه پاسخی برای مسائل بیان و ارائه شده است.<sup>۹</sup>

به این ترتیب، پاسخ‌های خارج از چهارچوب نقل مورد توثوق این گروه، یعنی اندیشه‌ورزی مبتنی بر خردورزی و توان فکری انسان، چندان مورد اعتنای جریان نقل‌گرا و تصدیق ایشان قرار نمی‌گیرد یا حتی در مورد بدیهی‌ترین موارد شناختی، اگر خردورزی انسان محوری در مواجهه با پدیده‌ای صورت گیرد، حتماً برای اعتبار شناختی آن بایستی به نقل معتبری مراجعه و مستند شود. هم‌چنین، چه‌بسا که برخی موارد و در یک مقایسه ناهم‌جا عقل و معرفت انسانی در برابر با معرفت وحیانی قلمداد شود، چنان‌که در تاریخ معرفت اشاعره این‌گونه قیاس بارها مورد استفاده قرار گرفته و سرنوشت تکفیر و تفسیق را برای اندیشه‌ورز دگراندیش، که در چهارچوبی عقل‌گرایانه و به‌جز نقل‌گرای می‌اندیشید، در پی داشته است.

برای نمونه، دیدگاه غزالی که از اندیشمندان سترگ ایرانی - اسلامی است در این زمینه می‌تواند مورد توجه و مثال قرار گیرد. نوشته‌های ضد فلسفی غزالی (۱۳۸۳) در چیرگی سیاست ستیزه‌گرانه سلجوقیان و نسل‌های پس از آنان در برابر دانش‌های گوناگون و آزاداندیشی نقشی بس چشم‌گیر بازی کرد، تاجایی که به تکفیر ابن‌سینا و فارابی نیز انجامید (بنگرید به یثربی ۱۳۸۴؛ ۱۳۸۱: ۵۰-۵۲؛ حائری ۱۳۷۸: ۱۳۱؛ رضاقلی ۱۳۷۱: ۱۷۵-۱۸۰). در این شرایط، می‌توان گفت که با زوال آزاداندیشی و حمایت‌های معرفتی از آن، شدیدترین واکنش‌ها در قبال دگراندیشان پدیدار شده است و روزگار سیاه‌اندیشه

رقم خورده است، تاجایی که اندیشمندی به‌مانند ابن‌خلدون (۱۳۷۵) کسانی هم‌چون ابونصر فارابی و ابوعلی سینا را نمونه‌های برجسته‌ای از این گم‌راهان برمی‌شمارد. بدین ترتیب، خردورزی انسانی در این الگوی فکری نه‌فقط جایگاهی ندارد، بلکه در بسیاری از زمینه‌ها نکوهش هم می‌شود. گرچه در قرن‌های نخستین پیدایش اسلام جریان رقیب عقل‌گرا (معتزله) با این طرز فکر هم‌اوردی و رقابت می‌کرد و حتی در برهه‌هایی جریان مسلط بر نهادهای معرفتی رسمی بود، ولی به‌تدریج از قرن چهارم هجری به بعد جریان فکری نقل‌گرا با حمایت‌های سیاسی توانست بر نهادهای معرفتی جهان اسلام سلطه پیدا کند و به‌تدریج جریان عقل‌گرایی را به‌حاشیه براند و ارزش‌های شیوه‌اندیشگی خود را غالب سازد. به همین علت بود:

در مدرسی که از قرن پنجم به بعد در خراسان و سپس در عراق و سایر نواحی ممالک اسلامی ایجاد شد تعلیم و تعلم علوم عقلی ممنوع بود و جز ادبیات و علوم دینی چیزی تدریس و تحصیل نمی‌شد و این امر طبعاً از رونق و رواج علوم عقلی و توجه طلاب به آن‌ها می‌کاست (صفا ۱۳۴۶: ۱۳۶-۱۳۷).

هم‌چنان‌که اشاره شد، ارزش‌های تفکر نقل‌گرا وابستگی تام به منابع نقلی بود و هرگونه تفکر خارج از چهارچوب نقل (قرآن و حدیث) را برنمی‌تابید و با آن به‌مقابله برمی‌خواست و آن را سرکوب می‌کرد. ازسوی دیگر، درک از منابع نقلی محدودیت‌های خود را پرورش می‌دهد. ازجمله، به‌لحاظ کم‌توجهی یا بی‌اعتنایی به خرد انسانی، مطلق‌گرایی، قشری‌گری، و جزمیت ازجمله پی‌آمدهای وابستگی تام به این الگوی فکری است که اگر بخواهیم نسبت هرکدام از این ویژگی‌ها را با تفکر انتقادی بررسی کنیم به نتیجه مطلوبی دست نخواهیم یافت.

«مطلق‌گرایی» (absolutism) به‌طور اصولی با تفکر انتقادی چندان میانه‌ای ندارد، چون فردی که به این ویژگی دچار شود، به‌محض رسیدن به باورداشت یک موضوع، دیگر به‌سختی چیزی برخلاف آن را خواهد پذیرفت و بدین ترتیب انتقاد از دانسته‌ها و باورهای خویشان را به‌راحتی برنمی‌تابد. بر همین مبنا، «جزمیت و انعطاف‌ناپذیری» دربرابر رأی دیگران ارمغان چنگ‌اندازی به الگوی فکری نقل‌گرایی است.

هم‌چنین برداشت ظاهری و متن‌گرا و به‌دور از زمینه‌ای که متن در آن پدید آمده است در این شیوه فکر بسیار رایج است. «جداسازی متن (text) از زمینه (context)» امری متعارف و جافتاده در این شیوه شناخت است و قشریت و ظاهرگرایی نتیجه این جدافتادگی است. بدین ترتیب، برداشت‌های ظاهربینانه به‌راحتی فرد را ساده‌انگار (simplification) و تقلیل‌گرا



بار می‌آورد و در نتیجه، چنین افراد و جریان‌های فکری میانه‌چندان خوب و سازگار با تفکر انتقادی و پرسش‌گرانه نمی‌توانند داشته باشند.

این نکته را هم باید افزود، به لحاظ آن‌که این الگوی فکری تا اندازه‌ای خاستگاه دینی دارد و با ارزش‌های دینی توجیه‌پذیر می‌شود و به یک برداشت از دین منسوب می‌شود، واکنش‌های خوش‌آیندی هم نسبت به اندیشه مخالف و رقیب دگراندیش ندارند. از چشم‌انداز نقل‌گرای، اندیشه دیگر، که چه بسا به این شیوه انتقاد هم داشته باشد، نه فقط پذیرفتنی نیست و نسبت به آن انتقادپذیر نیستند، بلکه آهنگی تهاجمی در قبال آن پیشه می‌کنند و با انواع تهمت‌ها حتی به تکفیرشان هم اقدام می‌کنند و یا فتوای به قتل دگراندیشان می‌دهند.<sup>۱۰</sup> هم‌چنان که پیش‌تر هم اشاره شد، شاید مهم‌ترین این تهمت‌زنی‌ها را نزد امام محمد غزالی، در مقام یکی از پرچم‌داران تفکر نقل‌گرا، در کتاب *تهافت الفلاسفه* و دیگر آثار وی بتوان سراغ گرفت (برای اطلاع بیشتر، بنگرید به برخواه ۱۳۹۳). کتابی که گویی به مثابه یک مانیفست نزد نقل‌گرایان با ارزش شمرده می‌شود و راه‌نمای عملی نقل‌گرایی در طول تاریخ اندیشه (حدود) هزار سال اخیر بوده است. چنان‌که برخی مطالعات نتایج مصیبت‌بار ذهنیت‌های متصلب، منقبض، و نام‌داراگری را که به دست همین الاهیات مدرسی به‌وقوع پیوسته است تا دوران جدید دنبال کرده‌اند (از جمله بنگرید به ارکون ۱۳۹۴: ۷۶؛ الاهوانی ۱۳۶۲: ۷۹۱؛ میرسندهی ۱۳۹۷).

## ۲.۲ تفکر صوفیانه

این طرز فکر، گرچه از گذشته‌های دور و پیش از اسلام در ایران و سرزمین‌های زیادی از آسیا رواج داشته است، به‌طور مشخص آن را در ارتباط منسجم‌تر با ایران معاصر و به‌لحاظ اجتماعی سازگار با فرهنگ امروزی از قرن هفتم هجری به بعد می‌توان دید؛ شیوه تفکری که در بخش‌های زیادی از ایران، به‌ویژه منطقه خراسان بزرگ، پراکنده شد و الگوی فکری جمع‌کنی شد. درباره تأثیر تفکر صوفیانه بر جامعه ایرانی، برای نمونه طباطبایی می‌نویسد: «در تاریخ تحول اندیشه ایرانی، اندیشه عرفانی به تدریج سایه بلند و سنگین خود را بر روی اندیشه ایرانی گسترده و هرگونه فکر منطقی و تعقل را از قلمرو اندیشه بیرون رانده است» (طباطبایی ۱۳۶۸: ۱۳۸).

صرف‌نظر از آن‌که بخواهیم تمام ویژگی‌های تفکر عرفانی یا صوفیانه را بازبینی کنیم که در جای خود مورداعتنای پژوهش‌گران و اندیشه‌ورزان قرار داشته است، در این جا باید تأکید

کرد که در کانون شناخت عرفانی و صوفیانه درک شهود زیبایی و عشق الاهی است. بنابراین، «تصوف حاصل بحث و نظر و خردورزی متعارف نیست»، بلکه ثمره عمل است (پورنامداریان ۱۳۸۶: ۱۷-۱۸). ازاین‌رو، سیر اندیشه در این جریان فکری، افزون‌بر آن‌که تجربه حسی و فارغ از تکاپوهای عقلی متعارف است، مستلزم فرایند آموزشی نخبه‌گرا و تحت‌تعلیمات مراد-مریدی است، که در یک سوی آن سالک قرار دارد که در ارتباط خاصی با مراد خویش قرار می‌گیرد و سالکانه از او می‌آموزد (مقایسه کنید با طباطبایی ۱۳۶۸: ۱۴۸-۱۴۹)، رابطه‌ای که هیچ‌گاه نمی‌توان از درون آن به انتظار تفکر انتقادی نشست. سالک بایستی دل در گرو مراد خویش بگذارد تا بتواند معرفت کسب کند؛ ازاین‌رو، در نقد مراد خویش درمی‌ماند. ازسوی دیگر، نگاه حداکثری به خالق و پرکردن اندیشه از او جای هرگونه نقد را در این‌گونه شناخت خالی می‌کند.

بدین ترتیب، در اندیشه تصوف، تفکر انتقادی جایگاه قابل‌اعتنایی ندارد و نزد صوفیان هرگونه اندیشه به‌جز آن‌چه خود به آن می‌پردازند رد و تخطئه می‌شود؛ سستی که در هر یک از جریان‌های فکری دیگر هم رواج دارد: خود را دیدن و تأییدکردن و دیگری را مردود دانستن. این سنت در رویکرد عرفانی تصوف آن‌قدر درازدامنه و گسترده و با عقل‌گرایی و نحله‌های فکری دیگر ستیزنده است که حتی در ادبیات و فرهنگ ایرانی از دیرباز تحت‌عنوان «جدال عقل و عشق بازگویی» شده است و در این چهارچوب به خوارشماری عقل و عقل‌گرایی انجامیده است. ازاین‌رو، بدیهی است که چنین پیشینه و پشتوانه‌ای نمی‌تواند به روی تفکر انتقادی جدید راه و دریچه‌ای باز کند و روشن است که با آن ناسازگاری و ناهماهنگی داشته باشد و بی‌نیاز از نشانه و نمونه‌آوردن است (برای آگاهی از ویژگی‌های تفصیلی‌تر تفکر صوفیانه، بنگرید به میرسنده‌سی ۱۳۹۷).

## ۳.۲ تفکر ادبیاتی

بی‌شک بخش مهمی از اندیشه‌ورزی ایرانی درون ادبیات فارسی جاگیر شده است و ادبیات ظرفیت فراخی برای پناه‌دادن به اندیشه‌گر ایرانی بوده است. همان‌گونه‌که در اثر اخیر خویش (میرسنده‌سی ۱۳۹۷) بیش‌تر توضیح داده شد، علت اصلی پناه‌آوردن به عرصه ادبیات و شعر احساس ناامنی اندیشه‌گر ایرانی بوده است؛ روی‌آوردنی که در جای خود موجب فریبهی بیش از حد معمول این شاخه از هنر و به‌تعبیر شایگان (۱۳۹۳)، موجب تقویت ویژگی فرهنگی شاعرانگی نزد ایرانیان شده است.

مهم‌ترین ویژگی این روی آوردن را باید در خصوصیت ادبیات در «توانایی و امکان پنهان کردن منظور و مقصود اندیشه‌گر» دانست. یعنی متفکر با استفاده از ظرفیت‌های ادبی، همانند استعاره و تمثیل و کنایه، مجال می‌یابد تا منظور خویش را تا اندازه‌ای پنهان سازد و در عین حال، سخن خویش را بازگو کند و حرف دل خویش را بزند. در واقع، همین ویژگی‌ها در عین حال که به اندیشه‌گر مجال ابراز نظر می‌دهد، او را از تمرین و توجه به تفکر انتقادی باز می‌دارد. مادامی که فرد منظور خویش را به روشنی بیان نکند، از یک سو، این فرصت را به دیگری نمی‌دهد که نظر و ایده‌اش مورد نقد قرار گیرد و از سوی دیگر، راه فرار را در برابر انتقاد به خویش باز می‌گذارد. به دیگر سخن، در این شرایط به طور گسترده‌ای با «ابهام در اندیشه» مواجه می‌شویم.

پناه بردن و روی آوردن اندیشه به بستر ادبیات، به معنای «در لفافه و استعاری سخن گفتن، در واقع سازوکاری است که اندیشه‌ورز بر پایه آن می‌خواهد نیت خود را پنهان کند و با استفاده از شگرد «دوپهلو سخن گفتن» از فاش‌گویی پرهیز کند. در این چهارچوب، شناسایی منظور صاحب سخن به راحتی امکان‌پذیر نیست. با به‌کارگیری فنون و شگردهای رایج در ادبیات، اندیشه‌ورز نوعی می‌تواند منظور خود را پنهان کند و به دور از فهم شفاف و سرراست دیگران به ابراز نظر بپردازد. به تعبیر اسلامی ندوشن، شاعران، به ویژه حافظ، فقط با کنایه می‌توانستند به فریاد برسند. در واقع، همین کنایه‌ها و ابهام‌هاست که آن‌ها را نجات داده و شاعران را به حال خود گذارده که بتوانند زندگی بکنند و حرفشان را هم بزنند (اسلامی ندوشن ۱۳۸۸: ۱۹۲). بنابراین، در این شرایط، برخلاف شرایط آزاداندیشی راه‌بردن به نیت و منظور گوینده، با مشکل مواجه می‌شود. در واقع، کشف مسئله صاحب‌اندیشه سخت می‌شود.

از سوی دیگر، اندیشه پنهان شده در چهارچوب ادبیات و شعر به تفسیرپذیری اندیشه می‌انجامد؛ اندیشه‌ای که مسئله آن و منظور صاحب سخن مشخص نباشد تفسیربردار می‌شود و مخاطبان آن مجال می‌یابند که آن را بنابر دانش و درک خویش تفسیر کنند. بنابراین، در این تفسیرها هم گوناگونی برداشت‌ها رخ می‌نماید و از یک اندیشه به درستی نمی‌توان به یک نتیجه روشن دست یافت. پس، در این شرایط، با اندیشه‌های متعدد و تفسیرهای متفرق روبه‌رو می‌شویم. همین هم هست که هرکسی دلش می‌خواهد آن معنای مورد نظر خودش را از آن بگیرد (همان).

حافظ، برای نمونه، چنان متنی از خویش به جای می‌گذارد که نه فقط هنوز کسی نتوانسته است معنای واحد و مورد توافقی از اشعار او به دست دهد، بلکه تفسیرهای

بسیار متفاوتی از سروده‌های وی صورت می‌پذیرد.<sup>۱۱</sup> در همین زمینه، اخوان ثالث از برداشت‌هایی که از زمستان، آخر شاهنامه، و برخی از شعرهای دیگر وی شده است چنین می‌گوید:

من توصیف زمستان و یکی از چهار فصل سال را کرده‌ام که در آن هوا سرد است، ... و سرها در جریان است، و ... راه‌ها لغزان و چه و چه‌ها. این معنی ممکن است برای بسیاری از دست‌اندرکاران «سیاست» خوش‌آیند نباشد و، از سوی دیگر، مردم و رادیو و جراید و ... شعر مرا بنابه برداشت سیاسی بخوانند، اما گناه من چیست؟ من زمستان را توصیف کرده‌ام و بس! ... (مقایسه کنید با اخوان ثالث ۱۳۷۶: ۱۰-۱۱).

بنابراین، در ادبیات و شعر این مجال برای سراینده یا نویسنده فراهم است که با بهره از ایهامی که در متن به وجود می‌آورد و معناهای مختلفی که از آن برداشت می‌شود، راه‌گزین خود از یک برداشت را فراهم کند و این به نوبه خود نمی‌تواند زمینه و بستر مناسبی برای شکل‌گیری و رشد تفکر انتقادی فراهم کند، هرچند همواره انتقاد به‌طور ضمنی و زیرپوستی در متن ادبیات جریان دارد.

## ۴.۲ تفکر مقلدانه در چهارچوب شریعت‌گرایی فقهی

گرچه فقه در تمام دوره‌های حضور دین اسلام و مذهب شیعه در ایران حضور پررنگی داشته است، با رسمیت‌یافتن مذهب شیعه در دوره صفویه گسترش و فراگیری آن به صورت اجتماعی، و آنچه امروزه در متن زیست‌جهان جامعه ایرانی دارد، بیش‌تر پدیدار شد (مقایسه شود با آقاجری ۱۳۸۹: ۴۰-۵۴). در سایه هم‌راهی و همکاری دوجانبه دولت صفویه با علمای شیعه، به تدریج جایگاه رسمی آن‌ها اعتبار و ارزش قابل‌ملاحظه‌ای یافت (همان: ۱۳۰). هرچند نمی‌توان درباره تمام نظر و دیدگاه‌های علمای شیعه درباره علم و دانش حکم واحدی داد، گرایش علمای دینی در عصر صفویه در زمینه دانش‌های مبتنی بر خرد و استدلال به تدریج به سمت پیروزی کسانی رهنمون شد که با آموختن دانش‌های مبتنی بر خرد و استدلال سر ستیز داشتند (مقایسه شود با حائری ۱۳۷۸: ۱۷۸).

ستیز گروهی از رهبران مذهبی در میانه دوره صفویه علیه گروندگان به علوم عقلی تا جایی بالا گرفت که برخی از فیلسوفان از جمله ملاصدرا را تکفیر کردند. نام‌برده با اندیشه‌های یک‌سونگرانه و کسانی که با دانش‌های استوار بر پایه خرد و استدلال سر ستیز داشتند سخت مبارزه می‌کرد. از نظر وی، کسانی که با عقل پیوندی نداشتند و از دانش

آزادگان ناآگاه بودند، حتی باورشان به بهشت و دوزخ بر پایه ظن و تقلید بنیان شده بود، نه برهان و یقین (حائری ۱۳۸۱: ۸۷-۸۸؛ ۱۳۷۸: ۱۷۹).

صرف‌نظر از چالش‌های بین عقل‌گرایی و نقل‌گرایی، که پیش‌تر در همین نوشتار مطالبی در توضیح آن عرضه شد، آنچه بیش‌تر در این بخش پی گرفته خواهد شد، با تکیه بر جمله اخیر ملاصدرا درباره رواج و تعمیم نابه‌جای تقلید است. نهاد مرجع تقلید در مذهب شیعه، گرچه در تمام دوران پس از مرگ چهارمین نایب ویژه امام غایب در قرن چهارم هجری به بعد شکل گرفته است، به‌نظر می‌رسد که در روزگار صفویان اهمیت فزاینده‌ای یافت، چنان‌که محقق کرکی در قرن دهم هجری قمری از بزرگ‌ترین علما و مهم‌ترین فقیه شیعی است که به دعوت آنان پاسخ مثبت داد و از جبل عامل لبنان عازم ایران شد (آقاجری ۱۳۸۹: ۱۳۱؛ صفت‌گل ۱۳۸۱: ۱۴۹)، ولی بایستی گفت مرکزیت عام نهاد مرجعیت در دوره صفویه، که با مسئله موردنظر در این نوشتار پیوند می‌خورد، از زمان شیخ محمدحسن صاحب‌الجواهر اصفهانی و پس‌از آن شیخ مرتضی انصاری متداول شد (حائری ۱۳۸۱: ۸۲-۸۳).

در نهاد مرجعیت، به‌سخن ساده، عمل تقلید از سوی «مقلد» و به‌پیروی و به‌تبعیت از «مرجع» انجام می‌شود که طی این رابطه اجتماعی «فرد نادان از فرد دانا در امور مذهبی راهنمایی می‌جوید» (همان ۸۱). بنابراین، می‌توان گفت که این رابطه به‌طور خاص در حوزه شناخت مذهبی برقرار می‌شود و مقلد را از شناخت مستقل خویش بی‌نیاز می‌کند. با شکل‌گیری و گسترش این نهاد، شکل جدیدی از رابطه بین پیروان مذهب شیعه و علمای آن‌ها تحت‌عنوان «رابطه مرجع-مقلد» متداول شد.<sup>۱۲</sup> هم‌چنین، می‌توان گفت که این پدیده با ورود صنعت چاپ و از زمانی که نوشتن و چاپ رساله‌های عملیه رایج شد، ابعاد وسیع‌تری هم یافت.

در چهارچوب رابطه مرجع-مقلد، مطابق آنچه در رساله‌های عملیه بر آن تأکید شده است، هر فرد که پیرو آیین و مذهب شیعه دوازده امامی باشد، برای انجام فروع دینی خویش باید یا خود دارای توانایی اجتهاد باشد یا این‌که از مجتهدی پیروی کند. رساله‌های عملیه<sup>۱۳</sup> مرجعی است به‌منظور حل مسائل شرعی و رفع مشکلات دینی و آشنایی با وظایف عبادی مردم و هرگاه مسئله‌ای پیش آید که در آن‌ها ذکر نشده یا در فهم آن با دشواری مواجه شوند، با رجوع به مجتهد موردتقلید یا از طریق پرسش و پاسخ (استفتاء)، رفع اشکال می‌کنند. رساله‌های مراجع تقلید در آگاه‌کردن مقلدان از فتاوی آنان در قبال درک احکام الهی و مسائل

دینی و وظایف شرعی نقش بسیار ارزنده و باارزشی ایفا کرده و اثر به‌سزایی داشته‌اند (جناتی ۱۳۷۴: ۲۸۴).

در این‌جا، از «تعمیم نابه‌جای» این رابطه و الگوی شناخت در عرصه‌های مختلف شناخت و عمل در سیاست، فرهنگ و معرفت، اجتماع، به‌مثابه یک «عادت شناختی» تأثیر گرفته از آن سخن گفته می‌شود.

درواقع، عده بسیاری از پیروان مرجعیت، خواسته یا ناخواسته، «رابطه پیروی‌کننده مرجع - مقلد درباره فروعات» را به همه عرصه‌های زندگی و در نتیجه به تمام شناخت‌ها تعمیم داده‌اند. گروهی برای راحتی خویش برای کسب هرگونه شناختی و در هر زمینه‌ای و با پیش گرفتن یک رویکرد برداشت حداکثری از دین به‌سمت مجتهد و مرجع خویش می‌روند و پاسخ هرآنچه برایشان پرسش‌آفرین شده، از وی می‌جویند و بدین ترتیب خود را بی‌نیاز از قرارگرفتن در فرایند و مدار کسب شناخت می‌کنند و یا شناخت خود را در برابر شناخت مجتهد نامعتبر تلقی می‌کنند.

این الگوی شناخت (cognition pattern) یا گریز از ناهماهنگی شناختی (cognitive inconsistency) را هم‌چنان‌که چارلز پیرس هم تأکید دارد (کرلینجر ۱۳۷۴: ۲۴) و در نوشتاری دیگر به تفصیل از آن باعنوان «روش پیروی محض» یاد شد،<sup>۱</sup> موجب می‌شود افرادی که در چرخه شناختی به این شیوه قرار می‌گیرند، کم‌تر با تکیه بر توان‌مندی و ظرفیت‌های قوه تعقل خویش در رویارویی با دنیای بیرونی پیرامون به دنبال کشف واقعیت و به‌دست‌آوردن شناخت بروند و به این ترتیب هرآنچه گروه مرجع شناختی‌اش (reference group) بگوید با کمال میل می‌پذیرند و به این ترتیب به هماهنگی شناختی و آرامش فکری هم می‌رسند که پیرس از آن به «روش مرجع» یاد می‌کند (همان).

درواقع، قرارگرفتن افراد در مدار این الگوی شناختی ذهن یک طرف رابطه را که به‌صورت مقلدانه و دور از جست‌وجوگری و پژوهندگی گزاره‌هایی را می‌پذیرند و باور می‌کنند محدود، رشدنا یافته، و وابسته باری می‌آورد، به‌گونه‌ای که حتی می‌توان گفت به‌کارنگرفتن قوای عقلانی برای شناخت پیرامون به تدریج نه‌فقط سطح دانش و آگاهی فرد را محدود و کم‌پنیه می‌کند، بلکه ویژگی‌هایی همانند ایستایی و تحجر، قشری‌گری، ساده‌اندیشی و ساده‌انگاری رویدادها، کوتاه‌بینی را هم ممکن است برای چنین افرادی به‌ارمغان آورد. هم‌چنین پی‌آمد این شکل از رابطه شناختی آن است که نه‌فقط در حوزه دین و دین‌داری، بلکه در سایر زمینه‌ها هم پاسخ‌های ازپیش تعیین‌شده، سراسر است، بی‌نیاز از

کندوکاو و پژوهش، و گاه ایستارهای انعطاف‌ناپذیری را برای افراد مقلد فراهم می‌کند (مقایسه شود با میرسندهی ۱۳۹۰: ۱۴۷، ۱۵۰-۱۵۱).

بنابراین، می‌توان انتظار داشت که تعمیم مقلدانه شناخت به تمام حوزه‌های معرفت سرچشمه‌ای برای ضعف و کم‌مایگی خردورزی می‌شود و به موازاتی که چنین شیوه مقلدانه و پیروی کورکورانه در حوزه شناخت در جامعه گسترش یابد، چنین پدیده‌های معرفتی هم گسترش می‌یابد؛ گسترشی که به‌هم‌راه خود ایستایی و انعطاف‌ناپذیری به‌بار می‌آورد و موضع‌گیری‌های منفی در قبال انتقاد و تفکر انتقادی از خود بروز می‌دهد. از این‌رو، دریافت می‌شود که گسترش این شیوه شناخت زمینه نامناسبی برای تفکر انتقادی به‌شمار می‌آید.

### ۳. تحلیل و نتیجه‌گیری

چکیده‌ای از سه یا چهار جریان معرفتی که در این نوشتار معرفی و بررسی مختصر شدند و در بستر تاریخ ایران هریک در بخش‌های قابل توجهی از نهادهای معرفتی و هم‌چنین فضای عمومی جامعه ایرانی تا پیش از نفوذ فرهنگ مدرن به‌نشانه یک ویژگی عمده فرهنگی گسترده شده‌اند، هریک به‌نوبه خود ویژگی‌هایی معرفت‌شناختی و به‌دنبال آن اجتماعی دارند که روشن است نمی‌توانند زمینه مناسبی برای شکل‌گیری و رشد تفکر انتقادی باشند. از سوی دیگر، تفکر انتقادی به‌مثابه یک فرآورده فرهنگ غربی، که در دوران تاریخ ایران پس از مدرنیته هم‌راه با دیگر عناصر فرهنگ غربی به این سرزمین راه یافته‌اند، گرچه باتوجه به ویژگی‌ها و کارکردهایش به‌مثابه یک درخواست مطلوب مورد توجه جامعه معاصر ایران قرار گرفته است، این بررسی نشان می‌دهد که به‌خودی‌خود نمی‌تواند با میراث و پیشینه فرهنگی و معرفتی ما سازگار باشد و یا در بستر آن بتواند رشد کند و در جامعه چه در سطح نهادهای علمی و چه در عرصه عمومی گسترش یابد.

درواقع افزون‌بر میراث فکری جامعه ایرانی، که در این مقاله سررشته‌های آن معرفی شد، به‌لحاظ جامعه‌شناختی، با نفوذ مدرنیته در جامعه ایرانی، می‌توان شاهد چندگانگی شیوه‌های اندیشه‌ورزی بود که هرکدام از این الگوهای فکری ویژگی‌هایی منحصر به فرد دارند و عرصه‌های خاصی از جامعه و نهادهای اجتماعی را هم اشغال کرده‌اند. از این‌رو، چندگانگی اندیشیدن فضای هژمونی و مسلطی را پدید نیاورده است و به‌اصطلاح جامعه‌شناختی در هر محدوده هنجاری خاص حکم‌روایی می‌کند که به‌معنای آن است که ما با پدیده چندهنجاری در عرصه معرفت و اندیشه‌ورزی مواجهیم.

به بیان دیگر، در این شرایط نمی‌توانیم از تفکر انتقادی به‌عنوان یک ارزش و هنجار فراگیر سخن به میان آوریم. تفکر انتقادی فقط به بخش‌های محدودی از عرصه‌های معرفتی راه یافته و در بسیاری از زمینه‌ها، با پیشینه‌های معرفتی اشاره‌شده در بخش‌های پیشین این نوشتار، پذیرفته نشده و حتی در برابر آن مقاومت صورت می‌پذیرد. در این صورت، از اثرگذاری فراگیر معرفتی و فرهنگی باز مانده است، و در نهایت از تفکر انتقادی فقط به‌صورت یک خرده‌فرهنگ می‌توان یاد کرد.

بنابراین، این ناسازگاری بین خواسته‌موردانتظار، یعنی رشد تفکر انتقادی، و زمینه معرفتی جامعه ایرانی مهم‌ترین مسئله و چالش فراروی این مبحث است که بیان‌گر آن است که گسترش و فراگیر شدن تفکر انتقادی را بایستی جدی‌تر و با برنامه‌ریزی‌های مناسب‌تری دنبال کرد. با جست‌وجو و مروری گذرا بر واژه تفکر انتقادی خواهیم دید که امروزه در جوامع پیشرفته، به‌لحاظ پذیرش و نهادینه‌شدن تفکر انتقادی، بیش‌ترین فعالیت‌ها در وهله اول درباره این مفهوم در حوزه آموزش و پرورش صورت پذیرفته است و تعریف‌های عملیاتی، شاخص‌سازی، ارزش‌یابی، و... در ارتباط با این پدیده در سطح برنامه‌های آموزشی بیش‌ترین حجم کارهای پژوهشی را به خود اختصاص داده است.

هم‌چنین، تمرین و مدارا در سطح سیاسی گام دیگر از زمینه‌سازی برای رشد تفکر انتقادی به‌شمار می‌آید. همان‌طور که برخوردهای سیاسی شدید در قبال منتقدان در طول تاریخ زمینه پناه‌بردن به ادبیات، شعر، لطیفه، و جوک را فراهم کرده و به‌نوعی دوری‌گزینی از شفاف و فاش سخن‌گفتن شده، اگر در نهاد سیاست شکیبایی و خویش‌داری در برابر مخالف و منتقد نداشته باشد و نخواهد تمرین آزاداندیشی و پذیرش منتقد را در سرلوحه کارهای خویش قرار دهد، یکی از زمینه‌های تفکر انتقادی را از بین می‌برد. از این‌رو، عرصه سیاست دومین بخش مهم در ارتباط با گسترش تفکر انتقادی در جامعه به‌شمار می‌آید.

هم‌چنان‌که در استنتاج و جمع‌بندی پژوهش تحلیل خردورزی ایرانیان اشاره شد (میرسندسی ۱۳۹۷)، جامعه ایرانی به‌واسطه پیشینه اندیشگی‌اش دست‌خوش کم‌مایگی خردورزی شده است، در این‌جا هم دوباره بایستی تأکید شود که تفکر انتقادی، که از جلوه‌های خردورزی مدرن است، با این روند و شرایطی که در نظام درسی آموزش و پرورش و دیگر نهادهای معرفتی و نهاد سیاست حاکم است، نمی‌تواند فراگیر شود و باتوجه به نفوذ و قدرت خرده‌معرفت‌های دیگر، به‌ویژه در سطح فرهنگی، با این محتوا و آهنگ موجود به هیچ نقطه روشنی نخواهد رسید. دست‌یابی به یک تفکر انتقادی گسترده در جامعه ایرانی و دستاوردهای ناشی از آن، که می‌تواند توسعه و پیشرفت و جامعه‌ای



به‌هنگار باشد، مستلزم فعالیت سازمان‌یافته و پشت‌کار بیش‌تر برای به‌حرکت‌درآوردن نظام آموزشی در سطح آموزش و پرورش است و تلاش برای عملی‌سازی مؤلفه‌های مختلف تفکر انتقادی در این سطح می‌تواند راه‌گشای چالش‌گسترش تفکر در جامعه ایرانی باشد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. قانون ظروف مرتبطه به‌طور خلاصه یعنی دو ظرف مجزای حاوی مایعات، تازمانی‌که از هم جدا و بی‌ارتباط باشند، می‌توانند در دو ارتفاع مختلف قرار گیرند، اما به‌محض آن‌که این دو «ظرف» را با لوله‌ای به هم وصل کنیم، محتوای ظرفی‌که در ارتفاع بالاتر قرار دارد، شروع به حرکت به‌سوی ظرف پایین‌تر می‌کند و سطح مایع ظرف کم‌ارتفاع‌تر را بالا می‌برد و این جریان آن‌قدر ادامه می‌یابد تا مایعات داخل هر دو ظرف هم‌سطح شوند.
۲. کافی است با کلیدواژه «جایگاه تفکر انتقادی در...» جست‌وجوی اینترنتی کنیم تا به حجم مقاله‌های مرتبط با این موضوع پی ببریم.
۳. قابل‌مقایسه با longitudinal research.
۴. همان‌گونه‌که در متن تأکید شده است، این چهار جریان از عمده‌ترین جریان‌های فکری جامعه ایرانی در بیش از هزار و چندصد سال اخیر بوده‌اند که این را نباید به‌معنای انحصار تفکر در این چهارگانه تلقی کرد، بلکه می‌توان اندیشه‌های پرشمار دیگری را هم برشمرد که هریک در محدوده‌های زمانی و جغرافیای خاصی اثرگذار بوده‌اند، ولی جریان‌های چهارگانه موردنظر به‌لحاظ زمانی و مکانی از اثرگذارترین‌ها بوده‌اند.
۵. سابقه این‌گونه از شیوه تفکر حتی به پیش از اسلام و در مسیحیت هم که تحت‌عنوان تفکر مدرسی یا اسکولاستیک (scholastic) از آن یاد می‌شود و برفراز علوم دینی در مسیحیت قرار می‌گرفت (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به باربور ۱۳۷۴: ۲۳؛ پازوکی ۱۳۷۴: ۴) می‌رسد.
۶. وقتی سخن از مفهوم پارادایم یا الگوی فکری می‌شود، به این معناست که معرفت و حیاتی‌فراتر از آن‌که تنها برای اثبات خدا و مسائل الاهیاتی (theodicy) مورد‌استفاده قرار گیرد تبدیل به الگوی معرفتی برای فهم و تبیین «همه‌چیز و هرآنچه در معرض دید انسان» است قرار می‌گیرد. بنابراین، منظور از نقل‌گرایی در این‌جا فراتر از میحثی است که به‌طور خاص برای علوم دینی به‌کار می‌رود؛ چنان‌که امروزه هم هم‌چنان در گوشه‌وکنار، و گاهی در مرکز، می‌بینیم که در این چهارچوب از نظر برخی امور پزشکی، مهندسی، جامعه‌شناسی، و... هم با این الگوی فکری می‌خواهد تبیین شود.
۷. بر همین مبنا، خاستگاه و سرآغاز داعیه «علم اسلامی» و تمام حوزه‌های شناخت را از دریچه دین و در ذیل آن دیدن را در این نگاه می‌توان جست‌وجو کرد.

۸. درباره این عرصه‌ها و تفکیکشان از یک‌دیگر این بحث را در اثر دیگری به تفصیل بیان کرده‌ام (برای اطلاع بیشتر، بنگرید به میرسندهی ۱۳۹۳: ۱۴-۱۷).

۹. مطهری در آشنایی با علوم اسلامی این گروه را کسانی معرفی می‌کند که در برابر استدلال‌های عقلی می‌ایستادند و اساساً بحث و چون‌وچرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می‌شمردند. هم‌چنین، وی آن‌ها را ظاهرگرایانی می‌داند که به ظاهر متون دینی توجه دارند و به تعقل درباره آن‌ها نمی‌پردازند. از این رو، به «اهل حدیث» و «اهل السنه» معروف‌اند (مطهری ۱۳۶۲: ۱۶۹) که در این نوشتار، با نام «نقل‌گرایی» از آن یاد می‌شود. شاید به منزله یک فرضیه بتوان الگوی فکری این جریان را گفته متسبب به خلیفه دوم «حسبنا کتاب الله» دانست که پس از استفاده خاص آن در واقعه سقیفه به عرصه‌ها و امور دیگر تعمیم داده شده است. هم‌چنین، اتکا به نقل در مرحله اول بر قرآن بود و سپس به احادیث هم تسری یافت. هم‌چنین، مطهری بر این باور است که گسترش و سیطره نقل‌گرایی فقط به اهل سنت محدود نشد، بلکه به شیعه هم تسری یافت (همان: ۱۷۱) و موجب تأسف وی نیز شد:

آنچه مایه تأسف است این‌که در قرون متأخر طرز فکر اهل حدیث عامه در شیعه هم رسوخ یافت... در شیعه نیز گروهی پیدا شدند که هرگونه تعمق و تفکر در معارف الهی را بدعت و ضلالت می‌شمردند، در صورتی‌که بلاشک این نوعی انحراف از سیره پاک پیشوایان این مذهب است (مطهری بی تا: ۲۱).

هرچند بنابر نظر مطهری این ویژگی در شیعه عمومیت نیافت، کم‌وبیش آزار اهل تحقیق را فراهم کرده است (همان). هم‌چنین، تأثیر این نگاه را در انحطاط علوم و تمدن اسلامی ببینید در صفا ۱۳۴۶: ۱۳۳-۱۳۴.

۱۰. فتوای غزالی به قتل شطح‌گویان و برخی از عرفای زمانه خود در آثار وی قابل‌پی‌گیری است؛ از جمله غزالی از «انا الحق گفتن» منصور حلاج و سخن منقول از بایزید بسطامی که می‌گفت سبحانی چندان خشمگین بود که به قتل ایشان فتوا می‌دهد و کشتن یک تن از آنان را برابر زنده کردن ده تن می‌شمارد (سروش ۱۳۷۳: ۶۸).

۱۱. در کتاب عرفان حافظ؛ تماشاگاه راز می‌توان دو تفسیر بسیار متفاوت از حافظ را ملاحظه کرد؛ از یک سو، در برداشتی از حافظ، او ماتریالیستی تمام‌عیار معرفی می‌شود که به انکار رستاخیز و خدا می‌پردازد و در برداشتی دیگر او را مرد عرفان و تهجد و خدا معرفی می‌کنند (مطهری ۱۳۳۸: مقدمه).

۱۲. روشن است که این شیوه ارتباط‌شناختی پیش از این هم در قالب به‌دست‌آوردن احکام اسلامی و انتشار آن در بین مسلمانان وجود داشته است، چنان‌که جناتی پیدایش آن را به زمان پیامبر و پس از هجرت به مدینه که بیش‌ترین میزان آیه‌های مربوط به احکام در آن زمان نازل شد

کم‌یابی تفکر انتقادی در پیشینه فرهنگی ایران ۲۷۳

مربوط می‌داند (جناتی ۱۳۷۴: ۹، ۲۰)، ولی ادعای این نوشتار آن است که از این دوره به بعد این پدیده عمومیت بیش‌تری یافته است.

۱۳. رساله عملیه عنوانی است عام و به هر نوع مجموعه‌ای که در آن مسائل و احکام دینی موردبیتلای مقلدین ذکر شده باشد اطلاق می‌شود (همان: ۲۳۴).

۱۴. برای اطلاع بیش‌تر، بنگرید به میرسندهی ۱۳۹۳: فصل دوم، به‌ویژه ص ۲۱-۳۰.

## کتاب‌نامه

ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *مقدمه العبر*، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران: آموزش و انقلاب اسلامی.

اخوان ثالث، مهدی (۱۳۷۶)، *تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم*، تهران: مروارید.

ارکون، محمد (۱۳۹۴)، *از اجتهاد به نقد عقل اسلامی*، ترجمه مهدی خلجی، توانا: E-Collaborative © for Civic Education 2015

اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۸)، *چهار سخن‌گوی وجدان ایران (فردوسی، مولوی، سعادی، حافظ)*، تهران: قطره.

الاهوانی، احمد فؤاد (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه غلام‌رضا اعوانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

آقاجری، سیدهاشم (۱۳۸۹)، *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: طرح نو. باربور، ایان (۱۳۷۴)، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

برخواه، انسیه (۱۳۹۳)، *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱، ذیل مدخل «تهافت الفلاسفه»، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

برگر، یتر و توماس لوکمان (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.

پازوکی، شهرام (۱۳۸۳)، «مقدمه‌ای در باب الاهیات»، *ارغنون*، ش ۵، ۶.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)، *دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۴)، *ادوار فقه و کیفیت بیان آن*، تهران: کیهان.

حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.

حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، *تشیع و مشروطیت و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیرکبیر.

رضاقلی، علی (۱۳۷۱)، *جامعه‌شناسی خودکامگی: تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش*، تهران: نشر نی.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، *قصه ارباب معرفت*، تهران: صراط.

- شایگان، داریوش (۱۳۹۳)، پنج اقلیم حضور: بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان، تهران: فرهنگ معاصر.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۴۶)، تاریخ علوم عقلی در اسلام، تهران: دانشگاه تهران.
- صفت‌گل، منصور (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی (تاریخ تحولات دینی در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری)، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۳۸)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- عمو عبدالهی، فاطمه (۱۳۹۳)، بررسی رابطه بین تفکر انتقادی و انواع دین‌داری در بین دانشجویان کارشناسی ارشد دانشگاه‌های دولتی تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گروه جامعه‌شناسی، تهران: دانشگاه الزهرا.
- غزالی، امام محمد (۱۳۸۳)، تهافت الفلاسفه، ترجمه حسن فتوحی، تهران: ناره‌الله.
- کانرتون، پل (۱۳۸۵)، جامعه‌شناسی انتقادی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- کرلینجر، فردان (۱۳۷۴)، مبانی پژوهش در علوم رفتاری، ترجمه حسن پاشا شریفی و جعفر نجفی زند، تهران: آوای نور.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، آشنایی با علوم اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۳۸)، عرفان حافظ (تماشاگاه راز)، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و اورقی از سیدمحمدحسین طباطبایی، ج ۵، قم: صدرا.
- مکتبی‌فرد، لیلا (رویا) (۱۳۸۸)، «انواع تفکر و ارتباط آن‌ها، با تأکید بر تفکر انتقادی»، فرهنگ، ش ۶۹.
- ملکیان، مصطفی (بی‌تا)، درس‌گفتارهای تفکر تقلیدی، بی‌جا: بی‌نا.
- میرسندسی، سیدمحمد (۱۳۹۰)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین و انواع دین‌داری، تهران: جامعه‌شناسان.
- میرسندسی، سیدمحمد (۱۳۹۳)، روش تحقیق در علوم اجتماعی: کتاب اول روش‌شناسی، تهران: دانشگاه امام حسین (ع).
- میرسندسی، سیدمحمد (۱۳۹۷)، تحلیل خردورزی ایرانیان، تهران: مرکز الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت.
- هیوز، ه استیوارت (۱۳۶۹)، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- یثربی، سیدیچی (۱۳۸۱)، «امام محمد غزالی و خردورزی و دین‌داری»، ذهن، ش ۱۱، ۱۲.
- یثربی، سیدیچی (۱۳۸۴)، نقد غزالی (تحلیلی از خردورزی و دین‌داری امام محمد غزالی)، تهران: کانون اندیشه جوان.