

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 (Corresponding Author),
sh.faraji.1373@ut.ac.ir

** Professor of Sociology, Institute of Human Sciences and Cultural Studies, Tehran, Iran,
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.

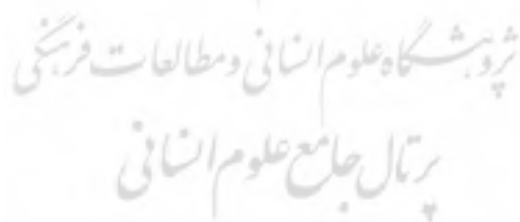
Bibliography

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. "The Race Problem." African Students Association and NAACP Campus Chapter. Michigan State University, East Lansing, Michigan. 23 January 1963.
- 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*, translated by 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*, translated by 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*, translated by Hassan Mortazavi, Tehran: Bina. [in Persian]
- Maulana, Jalaluddin Muhammad Balkhi Rumi (2016). *Masnavi Manavi* edited by Nicholson, Qom: HamMihan Publications. [in Persian]

75 Abstract

- 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]
- Naini, Mirza Mohammad Hossein (2003). Tanbiyyah Al-Umah and Tanziyyah Al-Mellah revised and researched by Seyedjavad Varej, Qom: Bostan Kitab Institute. [in Persian]
- Ritzer, George (2021). Sociological theories, translated by 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]





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

سوشیال تئوری انتقادی در مکتب اصالت فطرت

شبیم 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، ولی 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 بنحو غیر یوروستریکی 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 طباطبایی (مفهوم ادراکات اعتباری)، علامه جعفری (مفهوم فرهنگ مشترک بشری)، سیدمحمدباقر صدر (مفهوم منطقه‌الفرع)، علی شریعتی (مفهوم جامعه‌ی عوضی)، امام موسی صدر (مفهوم ادیان در خدمت انسان)، سیدحسین العطاس (مفهوم ذهن مُنقاد)، مالکوم ایکس (مفاهیم House Negro و Field Negro)، رضا داوری اردکانی (مفهوم عقل گلخانه‌ای) پرداخته می‌شود.

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

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

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

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



۱. مقدمه

سخن در باب مکتب اصالت فطرت در قالب نظریه‌ی انتقادی اجتماعی (Critical social theory) است. در اینجا 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 در باب مفهوم فطرت که در قرآن مطرح شده، سخن بگوییم. بلکه در اینجا مفهوم فطرت را از بستر فرهنگی تمدنی اخذ کرده و آن را در بستر قالب مفهومی سوشیال تئوری انتقادی مطرح می‌کنیم. در اینجا «نظریه اجتماعی» نمی‌تواند ترجمه‌ی دقیقی برای «سوشیال تئوری» باشد؛ زیرا سوشیال تئوری تا حدی فراتر از بحث نظریه‌ی اجتماعی است.

در بسیاری از مکاتب مختلف در حوزه سوشیال تئوری و نظریه‌های جامعه‌شناسی، مباحث متعددی در باب چیستی انسان وجود دارد. انسان چیست؟ آیا انسان یک طبیعت ثابت دارد یا خیر؟ انسانیت انسان مقوم به مؤلفه‌های فرهنگی اجتماعی است. شبکه‌هایی که در جامعه شکل می‌گیرد، دائم در حال تحول است، حال آیا هیچ چیز ثابتی که انسانیت انسان را شکل دهد وجود دارد؟ در چارچوب 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، چارچوب مفاهیم و ... در یک کلان روایتی به نام نگاه اروپامدارانه یا اروپامحورانه (Eurocentrism) استحکام می‌یابد. در نتیجه، در طول دو بیست سال اخیر، اندیشمندان، نظریه‌پردازان، جامعه‌شناسان و سوشیال تئوریست‌های بزرگی در حوزه تمدنی اروپا و آمریکا - که ما به تسامح به آن یوروآتلانتیک می‌گوییم - شکل می‌گیرند و سپس در بسیاری از اقصی نقاط جهان از جمله در ایران، به عنوان کلاسیک‌های نظریه‌های اجتماعی و نظریه‌های جامعه‌شناسی و معماران سوشیال تئوری شناخته می‌شوند. به عنوان 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 کلان روایت یوروستریسم به عنوان معماران عالمیت جدید در جهان شناخته می‌شوند. به نحوی که امروزه در ایران کسانی که می‌خواهند در چارچوب نظریه‌های اجتماعی و سوشیال تئوری در باب امر اجتماعی، فرهنگ، انسان و عالمیت جدید و در باب 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 اروپا محوری (Eurocentrism)

ارجاع می‌دهند. دوم اینکه در چارچوب و روایت اروپامحوری (Eurocentrism) نیز فقط یک سنت یا یک روایت (tradition) وجود ندارد؛ بلکه تنوعی از روایات و کلان روایات را می‌توان دید. اکنون سؤال این است که آیا بیرون از این سنت‌ها و روایت‌های یوروستتریک‌ی یا یوروآتلانتیکی می‌توان از پرسش‌های بنیادین خود صورتبندی درستی داشت؟ آیا اساساً چنین امکانی وجود دارد که بتوانیم به روایت‌های غیر یوروستتریک‌ی و غیر یوروآتلانتیکی قائل شویم؟

۲. مدرنیته‌های متکثر و امکان روایت‌های غیر یوروستتریک‌ی از مدرنیته

در اواسط دهه شصت قرن بیستم میلادی یک کلان بحثی در جهان مطرح بود و آن بحث مدرنیته بود. بسیاری از افرادی که در باب مدرنیته و بسط مدرنیته در جهان سخن می‌گفتند، مدرنیته را به مثابه‌ی یک کلان ایده می‌دانستند که با انقلاب علمی (Scientific Revolution) و نیز صنعتی شدن جهان و با انقلاب فرانسه و عصر روشنگری نسبت وثیقی داشت. آنان کلان ایده‌ها و کلان مفاهیمی را ذیل ایده مدرنیته مطرح می‌کردند و برای اینکه مدرنیته بخواهد بسط پیدا کند، از مدرنیزاسیون (Modernization) سخن می‌گفتند. از نظر آن‌ها برای اینکه جامعه‌ای بتواند به بیان دورکیم از وضعیت جامعه مکانیکی به سمت جامعه‌ی ارگانیک حرکت کند (دورکیم به نقل از ریتز، ۱۴۰۰: ص ۱۲۹) یک راه وجود دارد و آن فرمولبندی و ساختارمندی یا صورتبندی مدرنیزاسیون است که از کلان ایده‌ی مدرنیته نشئت می‌گیرد. مدرنیته تجربه‌ی تاریخی زیسته‌ای است که بر تحولات و دگرگونی‌های اروپا و به ویژه اروپای غربی مبتنی است و در پس آن رنسانس و سپس انقلاب فرانسه و بعد هم عصر روشنگری و دور اول انقلاب صنعتی رخ می‌دهد و در جهان بسط می‌یابد. می‌توان گفت تقریباً از اواسط دهه ۸۰ میلادی که در اروپا و آمریکا با شکست یا فروریختن هیمنه پوزیتویسم منطقی (Logical positivism) روبه‌رو می‌شویم و از چرخش زبانی و سپس چرخش فرهنگی (Cultural turn) سخن به میان می‌آید، مفهومی به نام پست مدرنیسم یا پسامدرنیسم شکل می‌گیرد. چنین نیست که فقط یک صورت از مدرنیته وجود داشته باشد و وقتی این صورت از مدرنیته می‌خواهد به عمل اجتماعی یا به سیاستگذاری‌های اجتماعی ترجمه شود، مبتنی بر همان تجربه تاریخی زیسته اروپامدارانه یا یوروستتریک‌ی باشد. در جامعه‌شناسی مفهومی به نام مدرنیته‌های متکثر (Multi Modernities) و مدرنیته‌های متنوع شکل می‌گیرد. بر اساس این مفهوم هر حوزه تمدنی این امکان را دارد که در قدیم خود یک عهد جدیدی را مطرح کند، به عبارتی دیگر، در قدیم خود یک خوانش جدیدی را مطرح کند. به عنوان مثال، اینکه از عصر جدید در

اروپا یا از مدرنیته که نوعی تجدید عهد است سخن گفته می‌شود، به معنای این نیست که آن‌ها کاملاً از هیچ خلق شده‌اند. در تاریخ‌نگاری قرن نوزدهم وقتی در باب دوران پیش از عصر روشنگری اروپا سخن گفته می‌شود، به نوعی آن را یک عصر تاریک می‌بینند. گویی قرون وسطی، یک عصر تاریکی بوده و باید کامل بریده می‌شده است و اکنون تازه یک عصر جدیدی شروع شده که هیچ نسبتی با گذشته تاریخی خود ندارد. اما این روایت یک روایت ایدئولوژیک و جانبدارانه بود که از تغییر و تحولات اجتماعی و فرهنگی فهم تاریخی و فهم جامعه‌شناسی صحیحی نداشته است. این تصور اساساً یک تصور 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 داد و ستد فرهنگی با تمدن‌های گوناگون و به طور مشخص تمدن اسلامی در اندلس و جنوب اروپا و سیسیلی و فرانسه و اسپانیا و بدون فهم نقل و انتقالات موارث 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 از مفهوم «بر-گشت» است. منظور از باز-گشت، رجعت یا برگشت تاریخی به یک گذشته نیست. همانند آنچه که 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 یک بازسازی مفهومی است. «باز» یعنی دوباره و «گشت» یعنی یافتن و جستن. ما باید بتوانیم نسبت‌های خود را بازسازی و بازجست کنیم، آن‌ها را دوباره ببایم. این بازگشت و امکان خوانش گذشته از منظر جدید، امکانی را پیش‌روی ما قرار می‌دهد که بتوانیم تحول اجتماعی فرهنگی تمدنی را مبتنی بر تجربه‌ی تاریخی فرهنگ و تمدن خود بازسازی کنیم. تحولات این تجربه ممکن است نعل به نعل 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 از تجربه تاریخی هندوستان یا آمریکای لاتین است. امکان تجدید بازخوانی سنت، چشم‌اندازی را پیش‌روی ما ایجاد می‌کند که از آن به عنوان ایده‌ی روایت‌های متکثر (Multiple narratives) در حوزه مدرنیته سخن می‌گوییم.

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

همانطور که اشاره شد، در سنت یورو آتالنتیکی معماران و کلاسیک‌های بزرگی بودند و از کانت و هگل و فیخته و... نیز نام بردیم. حال اگر قرار است روایت‌های متکثر (Multiple narratives) به عنوان یک امر جدی و بنیادین و به عنوان یک چالش مطرح شود، آیا این امکان وجود دارد که ما کلاسیک‌ها و متفکرانی داشته باشیم که در معبد (pantheon) یوروآتالنتیکی نباشند؟ به عبارتی دیگر، متفکرانی وجود داشته باشند که مبتنی بر چشم‌انداز عقلانیت و چارچوب نظری مفهومی در باب پرسش‌های بنیادی بیندیشند و بتخلینند و دارای تفکر باشند؛ اما در عین حال، در چارچوب کلاسیک یوروستریکی یا یوروآتالنتیکی نباشند. آیا چنین امکانی وجود دارد؟ اگر آری؛ این متفکران چه کسانی هستند؟ این اندیشمندان در کدام سنت تاریخی قرار دارند؟ آیا این متفکران پیش از این نیز وجود داشته‌اند یا همانطور که برخی از منتقدین معتقدند اگر مستشرقین (Orientalists) نبودند، ما هیچ شناختی نسبت به آن‌ها به دست نمی‌آوردیم؟

ما فقط یک سنت فکری نداریم که یک عقبه تاریخی داشته باشد. در اینجا به چند مورد از متفکرینی اشاره خواهیم کرد که در تاریخ تفکر و تحولات اندیشه، حکمت، فلسفه، عرفان و در حوزه‌ی فکر به معنای عام کلمه به عنوان کلاسیک در سطح جهانی توانستند در یک مستوای جهانشمول (Universal) بیندیشند و بر حوزه تمدن و تفکر بشری تأثیرات بنیادین بگذارند. همسنگ با آن، به متفکرانی اشاره می‌نماییم که در وضعیت کنونی جهان، به ویژه جهان اسلام از منظر ایران توانستند مفاهیمی خلق کنند که مبتنی بر آن مفاهیم می‌توان مکتب اصالت فطرت را بازسازی کرد. این مطالعات در باب بازکشف یا بازیابی مکتب اصالت فطرت مبتنی بر یک فرد نیست؛ یعنی در باب یک شخص سخن نمی‌گوییم؛ بلکه سخن در باب یک سنت فکری است که صرفاً در محدوده جغرافیایی ایران یا در محدوده‌ی جغرافیایی تمدن شیعی یا در محدوده‌ی جغرافیایی تمدن اسلامی یا جهان اسلام محصور نیست؛ بلکه حتی بیرون از حوزه‌ی جغرافیایی اسلام متفکرانی هستند که از این منظر و مرثا می‌اندیشند. هر کدام از این متفکرین 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 به صورت انضمامی بیندیشیم.

علامه طباطبایی: یکی از این متفکران در عالم معاصر علامه طباطبایی است. بسیاری از محققین وقتی در باب علامه طباطبایی سخن می‌گویند، از او به عنوان یک مفسر قرآن، یک عارف، یک حکیم و فیلسوف، یک فقیه متأله نام می‌برند. کم‌تر کسی از منظر و چهارچوب مفهومی نظریه‌های انتقادی اجتماعی (Critical social theory) به علامه طباطبایی می‌اندیشد. دغدغه‌ی کسی که به عنوان یک نظریه‌پرداز 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 به‌گونه‌ای باشد که به عنوان مثال فقط برای کسانی که در چارچوب نظری دانشگاه تهران یا پژوهشگاه قم قرار می‌گیرند و در باب 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 از خودبیگانگی (Alienation) سخن می‌گوید (مارکس، ۱۳۹۳: ص ۳۳)، صرفاً در باب از خود بیگانگی یهودی‌ها یا در باب از خود بیگانگی آلمانی‌ها یا حتی فقط در باب از خودبیگانگی اروپای غربی سخن نمی‌گوید. مفهوم از خودبیگانگی (Alienation) به گونه‌ای است که می‌توان آن را اخذ کرد و به کمک آن تغییر و تحولات اجتماعی هر جامعه‌ای که به نوعی در آن ابزار کار و محصول کار و کار و کارگر و سرمایه از هم جدا می‌شود را صورتبندی کرد. جامعه‌ای که در آن به نوعی کارگر از محصول خود جدا و منفک می‌شود، نوعی از خود بیگانگی را ایجاد می‌کند که با مناسبات تولیدی جامعه به معنای کلان کلمه ارتباط دارد (همان). حال مفهوم کلیدی 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 اینکه انسان موجودی است که قدرت اعتبار کردن دارد. (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۲۳). به عنوان مثال، اگر به هستی کما هو هستی بنگرید، چیزی به نام «چراغ راهنمایی سه رنگ» وجود ندارد؛ اما انسان می‌تواند چنین چیزی را اعتبار کند. به عبارت دیگر، انسان قدرت اعتبار کردن 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 کند؛ درحالی که در کنه هستی چنین چیزی وجود ندارد. همان‌طور که چیزی به نام ازدواج و مفاد ازدواج را اعتبار می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۳۱۷)؛ یعنی

انسان قدرت خلق اعتباریات را دارد. از نظر علامه طباطبایی نسبت وسیع و بنیادینی بین سطح و عمق و ظرفیت اعتباریات و پیچیدگی و سطح تمدن بشری وجود دارد. هر چه 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 می‌شود. به عنوان مثال، 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 و بالندگی و پویایی پیدا نکرده است (احمدی و میری، ۱۴۰۱: ص ۱۷). ما می‌توانیم با استفاده از مفهوم ادراکات اعتباری از منظر انتقادی علامه طباطبایی این وضع را صورتبندی و تبیین کنیم.

علامه محمد تقی جعفری: متفکر دومی که در ذیل مکتب اصالت فطرت قرار می‌گیرد، علامه جعفری است. علامه جعفری کلان مفهومی 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 کماهو انسان به مثابه‌ی یک وجود ذی شعور که می‌تواند بیاندیشد و خلق کند و با هستی در ارتباط باشد و هستی را بتخیلد، در طول اعصار و ازمنه مختلف و جوامع گوناگون در طی تحولات تاریخی خود، مجموعه‌ای از ایده‌ها و ایده‌آل‌های 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 لابه‌لای خطبه‌های امیرالمومنین به داستایوفسکی یا تولستوی یا ویکتور هوگو یا گاندی و... هم اشاره می‌کند (جعفری، ۱۳۷۵، ج ۱۶: ۹۳ و همان، ج ۱۴: ۱۴۲، و ج ۲۰: ص ۳۴-۳۵). برخی که روش و منهج علامه جعفری را درک نکرده‌اند، تصور می‌کنند که او یک کشکولی به نام شرح مثنوی و یک کشکولی هم به نام شرح نهج‌البلاغه نوشته است که بسیار آشفته و غیر منسجم است. اما علامه جعفری در جلد اول شرح مثنوی به یک نکته روش‌شناختی (Methodological) اشاره می‌کند و می‌گوید بین متفکران مختلف از شرق و غرب و 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 پیدا کنند. 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 همه‌ی فرهنگ‌های

مختلف وجود دارد، یک 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 یک حیات معقول بر روی کره زمین شکل دهیم، به یقین باید از این ایده‌های متعالیه فهمی داشته باشیم. این ایده‌های متعالیه به نوعی مفروضات پشت صحنه‌ی 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 بپرسید 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 نشود؛ بلکه «چیزها» به «کس‌ها» تبدیل می‌شوند (جعفری، ۱۳۸۹: ص ۱۳۷-۱۴۰). یعنی چنین نیست که انسان‌ها به ابزار تبدیل شوند یا شیء وار شوند. اگر جامعه بگونه‌ای باشد که کودک تازه متولد شده، به تدریج در طی جامعه‌پذیری خود، در نهادها و ساختارهای گوناگون قرار گیرد و به یک تشخص فرهنگی برسد و شعور و امکانات فطری او متبلور شود و به خودشکوفایی برسد، آن جامعه، جامعه‌ی معقول است. همان طور که آن شیوه‌ی زیست و آن سازمان و ساختار و نهاد، معقول هستند؛ زیرا تلاش می‌کنند انسان را از وضعیت شیء‌وارگی یا ابزار بودن دور کنند و به سمت بلوغ و خودشکوفایی ببرند، نه اینکه «من متورم» ایجاد کنند یا نه اینکه شخصیت او را خرد کنند. بنابراین مفهوم فرهنگ مشترک بشری به جامعه معقول منتج می‌شود.

سید محمدباقر صدر: متفکر دیگری که می‌توان از او نام برد شهید سید محمدباقر صدر است که از مفهومی به نام «منطقه‌الفراغ» استفاده می‌کند. مفهوم «منطقه‌الفراغ» چیست؟ ممکن است برخی بر این باور باشند که ریشه‌ی این مفهوم به بحث‌های فقهی فقهایمانند 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، این شهید صدر بوده که مفهوم منطقه‌الفراغ را ۱. ابداع می‌کند ۲. بسط می‌دهد و ۳. فضایی ایجاد می‌کند که بتوان در آن فضا بدون داشتن یک نگاه فرقه‌ای یا یک نگاه مذهبی یا یک نگاه کلیشه‌ای اندیشه کرد. منطقه‌الفراغ یعنی انسان به مثابه‌ی وجودی که در حال «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) است و دائم برای او امکان‌های جدید و متنوع و 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 دائما و فقط به نصوص رجوع کرد، حال چه نصوص مذهبی باشد و چه نصوص یا منصوبات فرهنگی باشد. ممکن است بسیاری از

مسائل در فرهنگ و سنت ما وجود نداشته باشد؛ اما مواجهه ما با آن مسائل باید یک مواجهه عقلانی و عقلایی و انتقادی باشد (صدر، ۱۴۲۴ق: ۴۴۳). امروز بسیاری از محصولات و امکانات وجود دارد که حتی صد سال پیش برای اجداد ما اساساً غیر قابل تصور بوده است. 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. به عنوان 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 لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ 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 مواجهه‌ی عقلایی داشته باشیم. شهید صدر در باب این مواجهه عقلایی داشتن یا چگونه مواجهه شدن با پدیدارهای مستحدثه، مفهوم کلیدی «منطقه الفراغ» را ابداع می‌کند (صدر، ۱۴۲۴ق: ۴۴۳). شهید صدر این ایده را شصت سال پیش مطرح کرده است اما چند سال گذشته، وقتی آیت‌الله جوادی آملی می‌خواست از سنت فلسفی و انتقادی اروپا سخن بگوید، به این موضوع اشاره کرد که اگر ما به عنوان مثال، هایدگر، کانت، هگل و... را شناسیم، نمی‌توانیم یک عالم امروزی و اکنونی و اینجایی باشیم (جوادی آملی، ۱۳۹۸). شصت سال پیش شهید صدر «منطقه الفراغ» را در چشم‌انداز فلسفی و انتقادی خود در «اقتصادنا» مطرح کرده بود (صدر، ۱۴۲۴ق: 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 چارچوب نظریه‌ی اجتماعی انتقادی (Critical social theory) ذیل مکتب اصالت فطرت مورد بازخوانی و ظرفیت‌های مفهومی آن را مورد استفاده قرار نداده‌ایم.

علی شریعتی: متفکر دیگر، دکتر علی شریعتی است که آثار مختلفی دارد و مسائل گوناگونی را در آن‌ها مطرح کرده است. حدود سی‌وشش جلد کتاب با عنوان مجموعه آثار شریعتی چاپ شده و موضوعات بسیاری را مورد بحث قرار داده است. اما پرسش این است که کلیدی‌ترین مفهومی که او ابداع کرده است و می‌تواند به صورت یک مفهوم در یک سطح جهانی مطرح شود چیست؟ به عنوان مثال، دورکیم آثار زیادی را خلق کرده است اما مفهومی که او را از آگوست کنت یا از کارل مارکس و کانت و سویدنبگ و... متمایز می‌کند،

مفهوم «Anomy» است. در جهان در حوزه تفکر و اندیشه انتقادی وقتی در باب امیل دورکیم به عنوان یک متفکر کلاسیک در حوزه جامعه‌شناسی سخن می‌گویند از مفاهیمی به نام آنومی یا (Mechanical society versus organic society) یاد می‌کنند (ریترز، ۱۴۰۰: ص ۱۲۹) که مفاهیم کلیدی و ابداعی دورکیم هستند و در سطح جهانی می‌توان از آن‌ها استفاده کرد. حال شریعتی چه مفهومی ابداع کرده است که بتواند در سطح جهانی مطرح شود؟

به نظر می‌رسد، مفهوم کلیدی شریعتی، مفهوم «جامعه‌ی عوضی» است (شریعتی، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ص ۲۵۹). جامعه عوضی چه نوع جامعه‌ای است؟ منظور از عوضی در اینجا معنای محاوره‌ای آن نیست. ترجمه انگلیسی جامعه عوضی (Dislocated society) است. جهت 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: ص ۵۲) ممکن است ما یک جامعه‌ای داشته باشیم که از نظر تقویمی در قرن بیست‌ویکم است، مثلاً قبایل آمازون از نظر تقویمی امروز در قرن بیست‌ویکم هستند؛ اما اگر به این قبایل جنگل‌های آمازون نگاه کنیم، آیا افرادی که در آنجا زندگی می‌کنند از نظر اجتماعی هم در قرن بیست‌ویکم هستند؟ ممکن است از نظر اجتماعی حتی در زمان ماقبل تاریخ باشند؛ یعنی شیوه پوشش و زیست و ابزار مورد استفاده آنان مربوط به دوران ماقبل تاریخ است. حتی ممکن است از آتش هم استفاده نکنند و خوراکی‌شان پخت و پزی هم نباشد؛ یعنی از نظر اجتماعی و فرهنگی و تمدنی ممکن است در دوران پیشا عصر 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، نمونه‌ی افراطی (extreme) آن است؛ اما آیا ما که از نظر تقویمی در قرن بیست‌ویکم یعنی در سال ۱۴۰۲ شمسی یا ۲۰۲۳ میلادی هستیم، از نظر محتوای اجتماعی و فرهنگی نیز با عالمیت جدید هم افق هستیم؟ خیر؛ از نظر شریعتی، ما در یک جامعه عوضی هستیم. حال آیا این مفهوم فقط در باب ما کاربرد دارد یا این مفهوم را می‌توانیم به صورت بنیادین از خاستگاهش که ایران است اخذ کنیم و بر اساس آن جامعه آمریکا را مطالعه کنیم؟

آیا می‌توانیم بگوییم در جامعه آمریکا جوامع (community) کوچکی وجود دارد 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 توسعه یافته‌ترین است - زندگی می‌کنند؛ اما ذهنیت (mentality) این آدم‌ها حتی متعلق به قبل از میلاد مسیح (ع) است؟ به عنوان مثال، در یک نظرسنجی در آمریکا مشخص شد که نزدیک به هشتاد 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 آمریکا است؛ ولی 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 به نام طبقه روحانیت خود را میانجی قرار می‌دهد. این طبقه بر این باور است که مردم عادی نمی‌توانند به طور مستقیم متن را بفهمند و یک طبقه میانجی مثل طبقه روحانیت، طبقه کاهنان، طبقه موبدان، طبقه کشیشان و... باید به صورت میانجی برخورد کند تا مردم بتوانند متن را بفهمند. علی عزت بگوویچ معتقد است یکی از عواملی که موجب عدم پیشرفت تمدن‌های گوناگونی که در آن‌ها یک متن مقدس و محوری وجود دارد، می‌شود این است که مردم یا متفکرانی که در ذیل طبقه برهن‌ها و کشیش‌ها و موبدان و کاهنان و روحانیون و... قرار نمی‌گیرند، نمی‌توانند دسترسی مستقیم و بلاواسطه با متن داشته باشند (عزت بگوویچ، ۱۳۷۴). در تمدن مسیحی ادعای مارتین لوتر این بود که مومنین باید بتوانند به صورت مستقیم مواجهه بلاواسطه با متن داشته باشند. این اصلاحات مولفه‌ها و عواملی را در تغییر و تحولات تمدنی در حوزه اروپای غربی ایجاد می‌کند، اما در تمدن‌های دیگر مانند هندوستان، برهن‌ها به صورت یک طبقه ویژه وجود دارند و فهم متون مقدس در اختیار این طبقه است. در جهان اسلام و حتی در تشیع نیز به نوعی یک طبقه وجود دارد و فقط این طبقه می‌تواند متن مقدس را تفسیر کند. اگر دیگران بخواهند متن مقدس را تفسیر کنند، تفسیر آن‌ها غیر شرعی است. به باور علی عزت بگوویچ یکی از عوامل عقب‌ماندگی و عدم بلوغ ذهن انسان‌ها این تصور است که مواجهه با متن همیشه باید به واسطه‌ی طبقه روحانیت یا کشیشان

و کاهنان و 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 دیگری امام موسی صدر است. او از مفهوم «ادیان در خدمت انسان» استفاده می‌کند (صدر، ۱۳۹۹: ۲۰). پیش از او کم‌تر کسی از ادیان به مثابه‌ی یک نظریه‌ی خدمتی استفاده کرده است. پیش از او غالب نظریات بر این اساس بود که دین به عنوان و به مثابه یک نهاد بالاسری است و همه ما باید در خدمت دین باشیم. از دیدگاه امام موسی صدر ادیان خلق شده اند که در خدمت انسان‌ها باشند؛ یعنی بتوانند به انسان خدمت کنند. از نظر امام موسی صدر خدمت به انسان یعنی چه؟ منظور از اینکه ادیان باید در خدمت انسان‌ها باشند، این است که ادیان به پرسش‌هایی در باب هستی و در باب انسان و در باب ارتباط انسان‌ها و جوامع با هم پاسخ می‌دهند و هدف آن التیام درد و رنج بشر است. وقتی انسان به مثابه 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 ببریده‌اند / 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 وحدت آفرین 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 اینکه درد بشر را التیام دهند، برای او تولید رنج می‌کنند. این چه نوع التیام دردی است؟ امام موسی صدر معتقد است اینکه ما ادیان متفاوت داریم به این دلیل است که متولیان دین به جای اینکه به دنبال التیام درد بشر باشند و آن جدایی و وضعیت هبوط را درک کنند، از خود و فرقه و طایفه و کیان خود دفاع می‌کنند و گفتگو را فراموش کردند (صدر، ۱۳۹۹: ۲۹). گفت‌وگو هم به این معنا نیست که در نتیجه‌ی یک گفتگو دیگری حرف ما را بپذیرد یا

بالعکس. گفتگو به این معناست که پیش از اینکه ما وارد گفتگو شویم، نمی‌دانیم این گفتگو قرار است به کجا ختم شود. پس مفهوم ادیان در خدمت انسان مبتنی بر ایده‌ی گفتگو است.

سیدحسین العطاس: متفکر دیگر در جهان اسلام سید حسین العطاس است. العطاس متفکری مالزیایی الاصل است و در دانشگاه ملی سنگاپور جامعه‌شناس، نظریه‌پرداز اجتماعی انتقادی (Critical social theorist) بود و بیوگرافی او بسیار جالب است. مادر او از چرخس‌های قفقاز است و پدر و اجدادش از حضرموت یمن است. سید حسین العطاس مفاهیم زیادی را خلق کرده است که یکی از مفاهیم کلیدی او مفهوم «ذهن مُنقاد» (Captive Mind) - 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). به عنوان مثال، مالزی به عنوان یک کشور بعد از دهه شصت میلادی قرن بیستم از ذیل استعمار سیاسی انگلستان خارج می‌شود و به استقلال می‌رسد. 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 چارچوب‌های استعماری خلاص شود. این فرد ممکن است از نظر سیاسی از ذیل استعمار رهایی پیدا کرده باشد اما از نظر فکری و مفاهیم و مقولاتی که به وسیله‌ی آن‌ها خود و جهان و نسبت خود و جهان و جامعه و هستی را و عالمیت جدید را می‌شناسد هنوز از ذیل آن چارچوب‌ها و مفاهیم خلاص نشده است (Alatas, 1974:691). گویی ذهن این فرد کماکان در اسارت است و هنوز به انگلستان نگاه می‌کند. او می‌خواهد اقتصاد یا روابط اجتماعی و فرهنگی خود را شکل دهد؛ اما نمی‌تواند و دائم در حال رد فعل قرار می‌گیرد و به صورت عکس‌العملی رفتار می‌کند. به جای اینکه کنش داشته باشد، دائم در وضعیت واکنشی است. مشابه آنچه که ما در ایران به آن گرفتار شده‌ایم؛ یعنی وقتی می‌خواهیم یک سیاستگذاری را تنظیم کنیم، هر چه مثلاً آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها انجام می‌دهند، 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 می‌توان در سطح جهانشمول از آن استفاده کرد. به عنوان مثال، در ایران بسیاری از مورخین و حتی جامعه‌شناسان معتقدند که ایران هیچ‌گاه استعمار نشده است. اما باید گفت در طول تاریخ ایران به صورت فیزیکی استعمار شده است. در گذشته بخش‌های مهمی از ایران تحت استعمار روسیه قرار گرفت که امروز با عنوان قفقاز و قفقاز شمالی نامیده می‌شوند و هنوز هم در ذیل استعمار روس است و سپس قفقاز جنوبی و

منطقه آسیای مرکزی که مناطق بسیار مهمی از آن در معاهده‌ی آخال و مناطق بسیار مهمی که امروز در افغانستان و پاکستان امروزی قرار گرفته طبق معاهدات و قراردادهای بسیاری تحت استعمار قرار گرفت. از نظر اجتماعی و فرهنگی هم می‌توان گفت تقریباً از اواسط دوران قاجار آرام آرام استعمار ایران شروع می‌شود و تا امروز به نوعی ما تحت استعمار قرار گرفته‌ایم؛ زیرا ما هنوز نتوانسته‌ایم از وضعیت اسارت ذهنی خارج شویم. پس مفهوم «ذهن منقاد» سیدحسین العطاس صرفاً یک مفهوم متعلق به جامعه‌ی آسیای جنوب شرقی که در مالزی و اندوزی و سنگاپور باشد نیست؛ بلکه می‌تواند به صورت یک مفهوم در یک چارچوب کلان‌تر مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

مالکوم ایکس: متفکر دیگری که می‌توانیم ذیل مکتب اصالت فطرت او را صورتبندی و طبقه‌بندی و از مفاهیمش استفاده کنیم مالکوم ایکس است. همان طور که پیش‌تر اشاره شد، وقتی از مکتب اصالت فطرت سخن می‌گوییم، صرفاً در جهان فیزیکی و جغرافیایی اسلام قرار نمی‌گیریم. برخی از متفکرانی که در بیرون از مرزهای جغرافیای فیزیکی جهان اسلام قرار گرفته‌اند را نیز می‌توان در حوزه‌ی فرهنگی جهان اسلام طبقه‌بندی کرد. یکی از این متفکران بسیار مهم و کلیدی نام مالکوم ایکس در آمریکا است. 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 ابتداء 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 فرزندان داشته باشند که با زن و فرزندان ارباب زندگی کنند و از غذای ارباب بخورند و حتی از لباس‌های بچه‌های ارباب استفاده کنند. به نوعی 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 مورد ضرب 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. به عنوان مثال، اگر ارباب مریض شود، برده‌ای که در خانه زندگی می‌کند نمی‌پرسد: «ارباب تو مریضی؟» بلکه می‌گوید: «ارباب ما مریضم؟ 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 رابطه‌ی ارباب و برده صرفاً یک رابطه‌ی فیزیکی برده‌داری نیست. بلکه وجود برده به نوعی 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 گفتگویی داشته باشند:

برده‌ی مزرعه: فرار کنید...

برده‌ی خانه: چرا فرار کنیم؟

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

برده‌ی خانه: از چه چیزی فرار کنیم؟

برده‌ی مزرعه: از بردگی فرار کنیم.

برده‌ی خانه: بردگی چیست؟

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

برده‌ی خانه: آزادی دیگر چیست؟ مگر آزاد نیستیم؟

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

برده‌ی خانه: فرد یعنی چه؟ استقلال یعنی چه؟

مالکوم ایکس معتقد است برده‌ی مزرعه با همه مشقت و رنج و سختی که می‌کشد، یک چیز گرانبها دارد و آن «خودش» است. «سابجکتیویتی و من» او است. این برده توانسته است «من خود» را حفظ کند (X,1963).

حال این دو مفهوم را در نظر بگیرید: (House Negro) و (Field Negro) و به جای (Negro) یا سیاه پوست، (House Narrative) و (Field Narrative) را قرار دهید؛ یعنی روایت برده‌وارانه و

روایت رهایی‌بخش. امروز یک کلان روایتی 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 کلان روایت ارباب که کلان روایت 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 فرو ریختن است و امکان رهایی ملت‌ها، فرهنگ‌ها و تمدن‌ها از این هیمنه‌ی ۲۵۰ ساله غربی و استعماری در حال فراهم شدن است، برخی مانند برده‌های (House Negro) حاضر به رهایی از آن نمی‌شوند. امروزه چین به عنوان یک قطب در حال شکل گرفتن است و ممکن است قطب‌های دیگری غیر از اروپا و آمریکا نیز شکل بگیرد؛ لذا در این فضا باید بیندیشیم تا بتوانیم (Field Narrative) خود و یک 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 موردآرزویی 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 توسعه نیافتگی یا به تعبیری دیگر، در وضعیت استعماری قرار داریم، عقل ما نمی‌تواند مبتنی بر سنت و تفکر و اندیشه‌هایی غیر گلخانه‌ای بیندیشد (داوری اردکانی، ۱۳۹۴). به عنوان مثال، وقتی دکارت و کانت سخن می‌گویند، به مستغربین و غرب‌شناسان در ایران ارجاع نمی‌دهند. اما متفکرین ایرانی وقتی می‌خواهند اندیشه‌ی خود را بیان کنند، تلاش می‌کنند به مشرقین ارجاع دهند. گویی اگر مستشرقین چیزی نمی‌گفتند، ما نیز اجازه نداشتیم چنین سخنانی را به زبان بیاوریم. حال چرا برخی اندیشمندان ایرانی این گونه می‌اندیشند؟ چون آن‌ها ذیل عصر اورینتالیسم قرار گرفته‌اند؛ یعنی ما به جای اینکه خود را بتخیلیم و بیندیشیم، خود را شی قرار می‌دهیم و از منظر سوژه‌ی اروپایی به خود می‌نگریم و آن را معیار قرار می‌دهیم و سپس از منظر شیء‌وارگی خود، آن نگاه سوژه‌ی اروپایی را معیار قرار می‌دهیم. در چنین وضعیتی که وضعیت شیء‌واره و توسعه نیافته 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 یک سطح جهانشمول و در یک مستوای جهانی مورد استفاده قرار گیرد.

۴. ردیابی مکتب اصالت فطرت در عقبه تاریخی

سنت معاصری که در این نوشتار مطرح کردیم، یک عقبه‌ی حکمی و تاریخی نیز دارد؛ یعنی متفکرانی در این سنت قرار گرفتند که به نوعی در سطح جهانی مطرح بودند. به عنوان مثال می‌توان به فارابی، ابوعلی سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا، ابوریحان بیرونی و ابن خلدون اشاره کرد. هر کدام از این متفکرین نیز مفاهیم کلیدی‌ای دارند. اگر چه بحث‌های بسیار متنوعی را در حوزه‌های مختلف از پزشکی تا منطق و فلسفه و... مطرح کرده‌اند و تا امروز در سطح جهانی می‌توان در باب آن سخن گفت؛ اما مفاهیم کلیدی‌ای نیز داشته‌اند. به عنوان مثال، یکی از مفاهیم کلیدی فارابی تمایزی است که بین تفکر فلسفی و استعاره‌ی دینی قائل می‌شود. از نظر فارابی انسان موجودی است که به دنبال حقیقت است و برای رسیدن به حقیقت دو شیوه وجود دارد: یکی شیوه‌ی خواص و متفکرین و اهل فلسفه است که مبتنی بر برهان و استدلال است و فیلسوف می‌تواند آن را بفهمد و به حقیقت برسد. دیگری شیوه‌ی استعاره‌ی است که انبیاء از آن استفاده می‌کنند. چون مخاطب انبیاء خواص نیستند؛ بلکه عامه مردم هستند. فارابی در اینجا نکته‌ی جالبی بیان می‌کند که می‌تواند ما را در فهم اینکه چرا ادیان متفاوتی داریم کمک کند. او می‌گوید چون زبان دین، زبان استعاره‌ی است و اساساً مبتنی بر استعاره است و استعاره بخش مهمی از زبان است و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و اقوام مختلف هم استعاره‌های متفاوتی دارند؛ بنابراین ادیان متنوعی هم شکل می‌گیرد و این تکرار ادیان هیچ ضربه‌ای به آن حقیقت نمی‌زند. اگر کسی ملزم به شریعت باشد و بتواند آن را در درون خود پالایش کند، به یقین روزی به حقیقت خواهد رسید (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۳۹). این تفکر ادیان را از منظر تمایز بین زبان استعاره و زبان استدلال و برهان صورتبندی می‌کند. فارابی این نظریه را هزار سال پیش بیان کرده است؛ اما کماکان می‌توان در حوزه نظریه‌های انتقادی از آن استفاده کرد.

ابوریحان بیرونی، ابن خلدون، ابن سینا، ملاصدرا و شیخ اشراق نیز هر کدام، مفاهیم کلیدی‌ای دارند که در مجال دیگری آن‌ها را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۵. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، در سنت حکمی‌ای که در جهان اسلام یا در ارتباط با آن شکل گرفته است، ایده‌ها و مفاهیمی ابداع شده‌اند که ظرفیت‌ها و قابلیت‌های جهانشمولی دارند. اگر این ایده‌ها در خوانش‌های خاصی محدود و محصور نشوند و با دیدگاه باز و جهانشمول مورد بازپروری و گسترش قرار بگیرند، می‌توان از آن‌ها و امکان‌های نظری‌ای که ایجاد می‌کنند، برای دست یافتن به یک نظریه‌ی منسجم غیریوروستریکی در حوزه امر اجتماعی بهره برد که ما آن را نظریه‌ی «اصالت فطرت» نامیدیم. در این راستا به ایده‌های محوری و کلیدی برخی از اندیشمندان اشاره شد که ویژگی مشترک همه‌ی آن‌ها قابلیت طرح آن‌ها در یک مستوای جهانی بود.

مسلم است که اندیشمندان ذیل مکتب اصالت فطرت منحصر در موارد گفته شده، نیست؛ بلکه با جستجو، بازخوانی و بازاندیشی بیشتر میراث حکمی، فرهنگی و تمدنی خود، می‌توان از متفکران دیگر نیز نام برد و ایده‌ها و مفاهیم دیگری را یافت که قابلیت‌ها و ظرفیت‌های جهانی خود را آشکار می‌کنند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- احمدی، فاطمه و سیدجواد میری (۱۴۰۱). «ادراکات اعتباری به مثابه خوانشی غیر یوروستریکی در بستر جامعه‌شناسی»، جامعه‌پژوهی فرهنگی، شماره ۴۵، ص 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 نهج البلاغه*، ج ۱۴ و ج ۱۶ و ج ۲۰، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۴). *خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی*، تهران: انتشارات سخن.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۶). *تربیت و جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- ریتز، جورج (۱۴۰۰). *نظریات جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ نایبی، تهران: نشر 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.

سوشیال تئوری انتقادی در مکتب اصالت فطرت (شبنم فرجی و سیدجواد میری) ۹۵

- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۴ق). *اقتصادنا*، تحقیق المؤثر العالمی للامام الشهدیدالصدر، قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهیدصدر.
- صدر، موسی (۱۳۹۹). *ادیان در خدمت انسان: جستارهایی درباره‌ی دین و مسائل جهان امروز*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی عام.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*، قم: موسسه نشر اسلامی.
- عزت بگوویچ، علی جاعلی (۱۳۷۴). *اسلام بین دو دیدگاه شرق و غرب*، تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
- فارابی، محمدبن محمد (۱۳۸۱). *احصاء العلوم*، ترجمه: حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مارکس، کارل (۱۳۹۳). *دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: بی نا.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی رومی (۱۳۹۶). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، قم: انتشارات هم‌میهن.
- میری، سیدجواد و شبنم فرجی (۱۴۰۲). *فراسوی معرفت سکولار و معرفت دینی: علامه محمدتقی جعفری معمار افق‌های باز*، تهران: نقدفرهنگ.
- نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۸۲). *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، قم: موسسه بوستان کتاب

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. "The Race Problem." African Students Association and NAACP Campus Chapter. Michigan State University, East Lansing, Michigan. 23 January 1963.

