

بنیادها و ظرفیت‌های هویت اسلامی و هویت تجدیدی در گفتمان جهانی‌شدن

* جعفر هزارجریبی

** صابر جعفری کافی آباد

*** حامد ذاکری

E-mail: Jafar_hezar@yahoo.com

E-mail: Saberjafari65@gmail.com

E-mail: Zakeriha_kh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۴/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۳۰

چکیده

با وجود تفاسیر متنوع از جهانی‌شدن، می‌توان این مفهوم را در مسیر تحولات ادواری تجدید، درک کرد. جهانی‌شدن در چالش با هویت‌های فرهنگی در صدد تعلیق و بازتعریف آنها در سیر تک‌خطی تاریخ غربی است. این مقاله در پی آن است که با بررسی ابعاد اصلی انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان پدیده‌ای که در سیر هویت‌یابی دینی ایرانیان به وقوع پیوست، به قابلیت‌هایی از انقلاب اسلامی و گفتمان هویتی برساخته آن اشاره کند که در عصر جهانی‌شدن آن را از تناقض‌های درونی جهانی‌شدن، برای ساخت تمدنی غایت‌مند برکنار می‌دارد. بدین منظور ابعاد مختلف پارادایم‌های هویت اسلامی و هویت تجدیدی مقایسه شده و قابلیت‌های این دو گفتمان برای رقم زدن دوره‌ای جدید از سرنوشت بشر نشان داده می‌شود. ابتدا هستی‌شناسی مادی و سکولار غربی در برابر نگاه توحیدی انقلاب اسلامی بررسی می‌شود؛ سپس معرفت‌شناسی غربی جدا از وحی که در بن‌بست نسبیت گرفتار شده در برابر معرفت‌شناسی متصل به وحی و سنت اجتهادی شیعه قرار می‌گیرد. در غایت‌شناسی، قابلیت‌های چشم‌انداز تاریخی شیعه که در گفتمان مهدویت تبلور می‌یابد، در مقابل انواع بن‌بست‌های ادواری تجدیدی ارزیابی می‌شود. در نهایت انسان‌شناسی غربی (اومانسیم) مورد توجه قرار گرفته و پاسخ هویت اسلامی به این مسئله که آیا انسان میزان همه چیز است، تبیین می‌شود. البته در این حوزه‌ها تداوم پیش‌فرض‌های تجدیدی که در گفتمان جهانی‌شدن به صورت تطوریافته‌ای متبلور شده‌اند، نشان داده شده است.

کلید واژه‌ها: هویت، هویت اسلامی، جهانی‌شدن، تجدید، انقلاب اسلامی ایران

* دانشیار جامعه‌شناسی و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی

** دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی، نویسنده مسئول

*** دانشجوی کارشناسی ارشد برنامه‌ریزی رفاه اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی

طرح مسئله

اگرچه جهانی شدن دارای امکانات و قابلیت‌های ویژه‌ای است که به واسطه آنها وارد صورت‌بندی جدیدی شده و موجب بازاندیشی‌های عمومی‌ای در مبنای نظری تجدیدی شده، ولی می‌توان پیوستگی‌های بنیادین آن را با مبنای تجدید که به لحاظ تمدنی - تاریخی بر ساخته آن است، به‌وضوح دید. دیربازی است که تسلط پیش‌فرض‌های تجدیدی در حوزه‌های مختلف نظری، موجب شده مردمان خارج از کانون تمدنی تجدید نیز با نوعی تعلیق و بیگانگی از خود در مواجهه با معضله هویت، با رویکردی تجدیدی در پی پاسخگویی به کیستی و چیستی جمعی خویش برآیند. جهانی شدن به‌عنوان برساخته تاریخی - تمدنی اندیشه استیلاجویانه تجدیدی، سعی دارد با اتکای ویژه بر قدرت صورت‌های جدید ارتباطات - حوزه‌ای که با برخورد دادن غیریت‌ها به یکی از مهم‌ترین عرصه‌های تکوین هویت در مقیاس خرد و کلان تبدیل شده - به‌رغم ناهمخوانی‌ها و تناقض آرمان‌هایی که در صدد تحقق آنهاست، بر تنگنای صورت‌بندی هویتی تمامیت‌طلب جدید خویش، در مقیاسی جهانی فائق آید.

انقلاب اسلامی را می‌توان سرآغاز مرحله بلوغ معرفتی مواجهه ایران با غرب تعریف کرد که پس از طی ادوار مختلف و بعد از گسیختگی‌های اولیه، در قالب حرکت گفتمانی پیوسته‌ای محقق شده و در مسیر تعریف خودبنیاد از جهانی اسلامی، اینک به لحاظ نظری در جایگاهی قرار دارد که با اتکا به منابع بی‌مانند هویت‌ساز اسلامی بدون این‌که خود را ناگزیر از هویتی چهل‌تکه و مثله‌شده دریابد، نسبت خود را با جهان غربی یا به تعبیر خودشان «جهان جهانی شده»^۱ مشخص می‌کند.

در این مقاله برآنیم تا با مراجعه به بنیادهای پارادایمی منابع هویت‌ساز تجدیدی و اسلامی در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، غایت‌شناسی و انسان‌شناسی ظرفیت‌ها و قابلیت‌های آنها را در ارائه تصویری آرمانی از هویتی دور از تناقض‌های درونی و ناساز با ویژگی‌های اصیل انسانی که او را به‌عنوان موجودی متمایز در مسیر تعالی و رشد قرار دهد، مورد ارزیابی قرار دهیم. گفتنی است این چهار بخش فلسفی در درون یک نظام فلسفی - معرفتی معنا می‌یابند و در برخی از مباحث نظری همپوشانی داشته و مکمل یکدیگر بوده و شاکله آن نظام معرفتی را صورت می‌دهند؛ مثلاً می‌توان بحث هستی‌شناسی اسلامی را در تمامیت آن شامل بر سایر بخش‌ها در

1. Globalized World

نظر آورد ولی به دلیل تطبیقی بودن مباحث مد نظر این مقاله، سعی شده تا با تحلیل نظام‌های اندیشه‌ای به زیربخش‌های کوچک‌تر، رهیافتی موشکافانه‌تر به تمایزات تعیین‌کننده این منابع و ریشه‌های هویت‌ساز در دستور کار قرار گیرد.

پرسش‌های تحقیق

۱. مبانی پارادایمی هویت‌یابی اسلامی و تجدیدی (هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، غایت‌شناسانه و انسان‌شناسانه) چه بوده و چه اختلاف‌هایی باهم دارند؟
۲. در گفتمان «جهانی‌شدن»، با توجه به اقتضائات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی آن، مبانی هویتی اسلامی و تجدیدی، چه ظرفیت‌هایی در ارائه زمینه‌ای برای هویت‌یابی انسان حاضر در این مقطع تاریخی دارند؟

مبانی نظری و چهارچوب مفهومی

هستی‌شناسی

برای هر انسان پرسش از هستی و چگونگی یافتن پاسخی اصیل برای این سؤال به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که در زندگی وی و در ادوار مختلفی که مراحل رشد فکری خویش را طی می‌کند، یکی از چالش‌های بنیادینی است که در تکوین هویت از وجه ایجابی آن نقشی اساسی را ایفا می‌کند. «تا پیش از تجدد در غرب، انسان غربی نظیر تمامی انسان‌ها در دیگر تمدن‌ها و اجتماعات بشری تا آن روز خود را ذیل درک یا هویت دینی فهم و تصویر می‌کرد (کچویان، ۱۳۸۷ الف: ۱۷) و این دین بود که مسئول پاسخ به پرسش‌های فرد پیرامون هستی بود. البته «هویت دینی برای انسان غربی تا پیش از پیدایش تجدد تنها هویت اجتماعی نبوده، بلکه هویت فائق و جامعی بوده که تمام اجتماعات و گروه‌های اجتماعی دیگر را تحت پوشش خود قرار می‌داده است»؛ برای مثال «همه افراد و گروه‌ها و اقوام در جهان ماقبل تجدد در غرب، خود را بیش و پیش از هر چیزی مسیحی می‌دانستند و تعلق خویش را به دارالمسیح^۱، تعلق می‌دانستند که معنای زندگی، کیستی و چیستی آنها را تعیین و تعریف می‌کرد (کچویان، ۱۳۸۷ الف: ۱۷). نقطه عطف و مفهوم محوری‌ای که از خلال آن چرخش بنیادین در هستی‌شناسی غرب پدید آمد، مفهوم «انسان» و ظرفیت‌ها، قابلیت‌ها و رسالت او است. و گلین^۲ معنا و مفهوم دقیق تجدد را نه به شرایط تاریخی بلکه به آنچه «شرایط انسانی» می‌خواند،

1. Christendom

2. Voegelin

پیوند می‌دهد؛ شرایطی که سؤال از آن، پرسش از ویژگی‌های وجودی انسان و هویت ویژه اوست. با این تفسیر، تاریخ، چیزی جز پیگیری این دغدغه و «جست‌وجوی انسانیت انسان» نیست. در این تکاپو، انسان، خود را چیزی میان آنچه هست و آنچه باید باشد و نیست، می‌بیند؛ چیزی در میان یک گذر دائمی از وضعیت بالفعل به وضعیت ناموجود و برتر از حال. نفس حرکت تاریخ شاید بهترین تظاهر این «موجودیت برزخی و دوگانه انسان باشد» (کچویان، ۱۳۸۳: ۷۶). درست در چگونگی کنار آمدن انسان غربی جدید با همین برزخ آگاهی - هستی است که به نوعی تجدد بنیادهای خود را به‌عنوان رویکردی نو و بی‌مانند در نگاه به هستی پی‌ریزی می‌کند. از همین دوراهی برزخی است که از یک سو دکارت و جریانی که به دنبال او به راه می‌افتد و در طرف مقابل فلسفه‌های وجودی، در دو کرانه این حوزه مفهومی و به نوعی در تقابل با هم پدید می‌آیند.

در جریان غالب تجدد، «نه فقط فلسفه جدید اروپایی دکارتی است، بلکه تقریر دکارت تقریر زندگی متجدد است. این گفتار، گفتار خودآگاهی‌ای است که نتیجه شناخت جهان خارج نیست، بلکه علم او به جهان خارج و جهان تجربی نیز با خودآگاهی حاصل می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۴: ۳۰). سوژه در این موضع هستی‌شناختی ماقبل‌خلقت و وضعیت فقدان یا معدومیت کل هستی، با شک و تعلیق کل هستی، جهان را از هیچ و از درون تأملات خویش و یقین بر شک و اندیشه شکاکانه از نو می‌سازد. بی‌سابقگی و تازگی این وضعیت فلسفی در نگاه به هستی و خویشتن در قالب هویتی تازه تا بدانجا بود که متجددان تازه اشعار یافته به این هویت تجددی بعضاً آن را نه شروع دوباره تاریخ بلکه نقطه صفر و همچون خلق از عدم یا شروع و آغاز تاریخ کل بشریت تلقی می‌کردند (کچویان، ۱۳۸۹: ۳۲).

در کران دیگر استیصال انسان غربی دورافتاده از دنیای ثبات و بقا که او را به عالم غیب پیوند می‌داد، فلسفه‌های وجودی قرار می‌گیرند که به یک اعتبار، در برابر و در واکنش به بنیادهای دکارتی، رهیافتی متفاوت با آن را به هستی اتخاذ می‌کنند. «به تعبیر مارسل، هستی نسبت به شناخت از تقدم برخوردار است؛ از این جهت اندیشه نمی‌تواند هستی را ثابت کرده و یا توضیح دهد چون شناخت در درون محدوده هستی بوده و بدون پیش‌فرض گرفتن آن قادر به هیچ کاری نخواهد بود» (نجفی‌افرا، ۱۳۷۹: ۱۳۶). هایدگر هم با دادن اصالت پیشینی به هستی با فلسفه‌های وجودی هم‌داستان است: «تنها شی در خودی که نمی‌تواند اندیشیده شود وجود است و این وجود در قلمرو اندیشه نمی‌گنجد تا اندیشیده شود (بلکهام، ۱۳۸۹: ۱۳). در این رویکرد به هستی

نیز به‌رغم تفاوت بنیادین با رویکرد اول و پناه بردن به صورتی از هستی، جنبه ثابت و ملکوتی هستی که می‌تواند تنها ملجأ برای موقعیت بی‌ثبات و اضطراب‌برانگیز انسان باشد، مغفول می‌ماند و در نهایت باز این بعد اعتباری وجود «انسان» است که زیر و رو می‌شود تا آنچه در وجودش نهاده نشده، یافت شود. نگاه سارتر به‌وضوح نماینده این نوع نگاه فلسفه‌های وجودی به موضوع مورد بحث است: «انسان تنها سرچشمه ارزش‌هاست و این موقوف به فرد است که ارزش‌های خود را بیافریند و برگزیند و آرمان خود را دنبال کند. آزادی بنیاد همه انسان‌هاست. آزادی انسان نامحدود است، هیچ قانون اخلاقی الزام‌انگیزی که طبق آن عمل کند، وجود ندارد. او سرچشمه قانون اخلاقی خودش است. هیچ‌گونه ارزش‌های مطلق وجود ندارد» (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۴۳).

عدم، نیستی و اعتبار در تقابل هستی و اصالت، در بنیاد و قوام فلسفی این نگاه هستی‌شناسانه نیز همانند بعد دیگر و غالب نگاه غربی، نقشی اساسی را بازی می‌کند. در مقابل «در فلاسفه کلاسیک و متعارف دنیای اسلام، هستی از یک روال یگانه و معینی برخوردار است که با نیستی در تناقض است و با آن قابل جمع نیست، زیرا براساس مبنای منطقی بدیهی، اجتماع و ارتفاع متناقضان محال است. اما عدم و نیستی در فلسفه‌های هستی جایگاه ویژه‌ای دارد و به‌صورت امری فرعی و بیگانه از بحث به آن نگریسته نمی‌شود، بلکه به گفته برخی محققان فلسفه‌های اگزیستانس با عدم و تأمل پیرامون آن آغاز شده و گسترش می‌یابد» (نجفی‌افرا، ۱۳۷۹: ۱۴۸). در این نوع از هستی‌شناسی، درست در تقابل با نگاه دکارتی که این از آگاهی است که هستی بنیاد می‌یابد، «نیستی در آگاهی منزل گرفته و با آن متولد می‌شود» (نجفی‌افرا، ۱۳۷۹: ۱۴۹). در اینجا با هستی‌شناسی‌ای مواجهیم که وجود هیچ نظم و اصالت پیشینی‌ای را بر نمی‌تابد و همه چیز از نیست و عدم، اعتبار و صنوع می‌شود. عوارض و بازتاب یک چنین نگرش توهمی را می‌توان در تکوین هویت انسان غربی و تجدیدی و صورت‌های مختلفی که در طول تاریخ خود برگرفته، بازیافت.

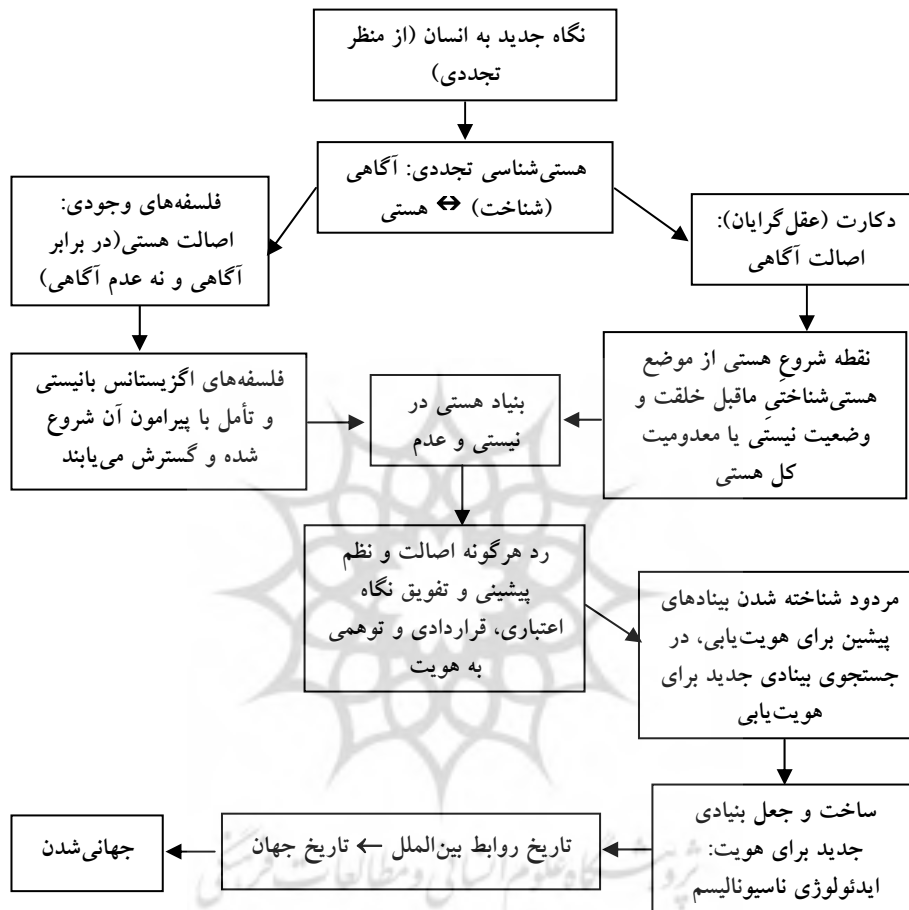
شاید بارزترین تبلور این نوع نگاه سرکش و طغیانگر انسان به (هر آنچه جز خود) که او را برای هر تغییر و تفسیری محق می‌سازد، بتوان در تعبیر معروف فرانسویس بیکن یافت: «بشر تا امروز از طریق فیلسوف‌ها طبیعت را تفسیر می‌کرد از امروز باید آن را تغییر داد (بیکن؛ به نقل از طاهرزاده، ۱۳۸۸: ۴۰). «استیلای بشر بر طبیعت یعنی اطلاق صورت وهمی بر عالم و آدم، استیلایی که با تغییر معنی و ماهیت عالم و آدم آغاز می‌شود و به استیلای بشر منجر می‌شود، اما این مرتبه نه با جنگ بلکه با علم جدید بشر از موجودات، صورت خیالی می‌سازد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۴۹).

بشر با بریدن از عالم ثبات و پایدار قدسی و از یاد بردن میثاقی که با خدای باقی خویش بسته، میثاقی کور را با خدای فانی خویش در نظریه هابز می‌بندد. اینجاست که برای یافتن معنای انسانیت انسان به جای رجوع به واقعیت و هستی ملکوتی و معطوف به بقای وی، ذاتی پرخاشجو برایش «جعل» و «ساخته» می‌شود و هویت‌های تصنعی، دستمایه‌ای برای کنترل این طبیعت پرخاشجوی او می‌شوند. یکی از این صورت‌های خیالی و بی‌بنیاد که دستمایه هویت‌بخشی برزخی، واسط و ناپایدار به انسان غربی مواجه با بحران بی‌هویتی در عصر بعد از رنسانس بود، هویت ناسیونالیستی بود که البته با توجه به منطق درونی تجدد نمی‌توانست دوام چندانی بیابد. هویتی که همگام با پیدایش مرکزیتی جدید به نام دولت و در قالب واحدهای دولت - ملت «پیش از هر چیز می‌توانست راه حل یک بحران در مکان و زمان خاص تلقی شود و نمی‌شد آن را به طور ماتقدم راه‌حل تمامی بحران‌های ناشی از این وضعیت تلقی کرد» (بدیع و بیرن بوم، ۱۳۸۷: ۱۰۶). ارنست رنان به‌خوبی این مسئله را به تصویر می‌کشد: «برای این‌که بتوان وجود ملتی را اثبات یا به تعبیری خلق کرد، باید تاریخ را به نحو نادرست و تحریف‌شده‌ای روایت کرد» (کچویان، ۱۳۸۷ الف: ۴۴).

از اینجا بود که طرحی درافتاد که در گستره‌ای جهانی معنا می‌یافت. «تاریخ روابط بین‌الملل از زمانی آغاز می‌شود که در اروپا و دیگر مناطق جهان دولت‌ها و حکومت‌های ملی تأسیس شد. صورت روابطی چون ایران و یونان و ایران و روم هرچه که بود، صورتی از روابط بین‌الملل نبود، زیرا تاریخ، تاریخ جهان نبود. روابط بین‌الملل از وقتی به‌وجود آمد که طرح «تاریخ جهان ریخته شد... و صورت‌های مختلف استعمار نیز توجیه شد» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۲۹). کاستلز این فرایند را به‌خوبی تصویر می‌کند: «انقلاب صنعتی طی دو قرن بعد از ظهور خود در سواحل اروپای غربی با روندی بسیار آهسته به بیشتر نقاط جهان گسترش یافت، اما این گسترش در بیشتر مناطق جهان شکل سلطه استعماری داشت» (عاملی، ۱۳۸۸: ۱۰). «فلسفه روشنگری شرح خلاصه‌ای از برنامه‌ای برای کنترل مشترک طبیعت ارائه داد و توجیهی برای بنگاه‌های عظیم استعماری فراهم کرد» (متلارت، ۲۰۰۲: ۵۹۶). این طرح که نشان‌دهنده مسیر و مقصدی بود که برای آن متصور می‌شد از یک سو «بسط [و جهانی‌سازی] صورت زندگی و تمدن غرب در تمامی جهان بود (داوری اردکانی، ۱۳۸۴: ۱) و از سوی دیگر

«در چنین نظامی جهانی به بیان والرشتاین بسیاری از منافع ملی سابق را به صحنه جغرافیای سیاسی جهان کشاند» (فرگوسن^۱، ۱۹۹۲: ۷۱). مرکانتیلیسم اولیه ذخیره و سرمایه‌ای فراهم آورد تا دولت‌ها با تعبیه زیربناها و مکانیزم‌های لازم، به‌ویژه در حوزه اقتصاد، برای حرکت در راستای اهداف سرمایه‌دارانه‌شان، دیگر هزینه‌های سنگین پیشین را نپردازند. «جایی که کشورگشایی شکست خورد، تجارت می‌تواند پیروز شود» (متلارت، ۲۰۰۲: ۶۰۶). با همین حربه بود که تجدد زیر لوای تجارت و سرمایه‌داری، بر ذات تجاوزکار و استیلاجوی خویش پرده برکشید.

شکل شماره ۱. سیر تطور هویت تجدیدی از آغاز تا جهانی شدن



1. Ferguson

این که آیا جهانی شدن و فرهنگ مقتضی آن، با هویت‌های متکثر یا مستحیل درون آن، در ادامه مدرنیته و یا در گسست کامل از آن و در واکنش به استیلاي هژمونیک دنیای غرب بر شرق است، در اینجا مدنظر نیست. آنچه در این مجال بیشتر محل توجه است این است که در هر دو صورت می‌توان نشان داد که هستی‌شناسی‌ای که هویت تجدیدی مبتنی بر آن است در گفتمان جهانی شدن که خود رهاورد تمدن تجدیدی است، با بن‌بست مواجه شده است. با فرض اول و در نظر آوردن جهانی شدن به‌مثابه ادامه مدرنیته و تمامیت یافتن آرمان‌های آن، با بارقه‌های نخستین فراگیر شدن این تداعی، در گوشه‌ای از جهان با پدیده‌ای به نام انقلاب اسلامی مواجه می‌شویم که نه تنها در برابر تحمیل این نوع نگاه به عالم مقاومت می‌کند بلکه داعیه‌دار جهانی بازگشت به عهد قدسی با توسل به نگاهی متفاوت به هستی است. در فرض دوم نیز عملاً این که این ایده و نگاه به هستی که نگاه تجدیدی همان ایده اصیل و نهایی بشر بوده یا می‌توانسته باشد، دیگر جایی برای مطرح شدن ندارد. «ارزش‌هایی که زمانی بدون چون و چرا جهان‌شمول و عام و برای هر فردی در همه زمان‌ها و مکان‌ها معتبر شمرده می‌شدند، در حال عقب‌نشینی هستند. این مسئله پذیرفته شده که ارزش‌های غربی به شیوه‌ها خاص، به وسیله گروه‌های خاص، با تجربیات تاریخی و اجتماعی خاص شکل گرفته‌اند» (نش، ۱۳۸۹: ۹۶).

معرفت‌شناسی

هویت در معنای معمول آن با تمایز و تشخیص تعیین می‌شود. انسان چه در سطح فردی و چه جمعی با مراجعه به منابع مختلف در صدد بازشناسی و هویت‌بخشی متمایز خود در این سطوح برمی‌آید. شناخت و معرفت در هویت‌یابی انسان به‌عنوان فرایندی که در جامعه و در طول تاریخ شکل می‌گیرد واسطه‌ای تعیین‌کننده است. مکانیزم‌های شناختی متمایز، برخاسته از بنیادهای متفاوت که ذهنیت افراد را در جریان شناخت رهنمون می‌شوند، ظرفیت‌های متفاوتی را برای اتخاذ منابع هویت‌یابی فراهم می‌آورند. هویت‌ها فرهنگ‌ساز و خود متأثر از فرهنگ هستند و «عمیق‌ترین لایه هر فرهنگ، لایه معرفتی یا جهان‌بینی آن است که از سنخ تفکر، باور و اندیشه است» (افروغ، ۱۳۸۲: ۸۴).

اینک ما در عصری به سر می‌بریم که به‌رغم مناقشه‌ها، تکمله‌ها و پیش‌شرط‌هایی که برای تعریف آن می‌گذارند، «جهانی شدن» عنوان گرفته و به روایت و گفتمان مسلط در

تیین مناسبات مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی این دوره تبدیل شده است. آنچه ما عملاً با آن مواجهیم جریانی است که بیشتر «جهانی‌شدن تمدن غربی» است؛ اما سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا این تمدن ذاتاً قابلیت جهانی‌شدن را دارد؟! آنچه در عمل مشاهده می‌شود این است که به‌رغم بسط صورت‌های مختلف این تمدن به جای جای جهان، این تمدن برای حفظ موقعیت استیلا و برتری هژمونیک خود بر سایر فرهنگ‌ها و هویت‌ها و استحاله آنها در درون منطق گفتمان خاص خود، با بحران‌های درونی مواجه شده است. یکی از بنیادی‌ترین این مناقشه‌ها را می‌توان در مبانی نظری و معرفتی غرب مدرن باز یافت که قابلیت ارائه و دسترسی به منابع هویت‌بخش اصیل، آن هم در مقیاسی جهانی را ندارد.

«خصوصیت معرفت‌شناختی فرهنگ غرب روشنگری است. جنبه سلبی آن انکار مرجعیت وحی و اصالت بخشیدن به عقل جزئی و مفهومی است و در مقطع دوم آمپریسم و حس‌گرایی و در نهایت، شکاکیت و نسبییت معرفت و حقیقت است» (پارسانیا و ادیب، ۱۳۸۵: ۴۴). در این بخش بعد از مروری کوتاه بر این سه روند و نتایج آنها، با اشاره به رهیافت جایگزین اسلام، بحث را پی خواهیم گرفت.

در این حوزه «فلسفه دکارت کلید فلسفه جدید غرب است، شناسایی مقدم بر هستی قرار گرفته و «هست بودن» از «فکرکردن» منتج شده و این سنگ‌بنای جدایی معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی و آغاز اصالت بخشیدن به شناسایی در برابر هستی و متفرع دانستن هستی‌شناسی از معرفت‌شناسی است» (حداد عادل، ۱۳۷۹: ۶۳). فلسفه دکارت که پیروان وی «جریان عقل‌گرای فلسفه غربی» را شکل می‌داد، در عمل به مشکلات زیادی دامن می‌زد که موجب واکنشی فلسفی در قالب جریان حس‌گرایی شد. اوج آرای این جریان را می‌توان در نظرات هیوم پیگیری کرد. «هیوم منشأ شناخت را به دو گروه داده‌های مستقیم تجربه و انطباعات تقسیم کرد و غیر از این دو قسم را بی‌معنا می‌دانست؛ لذا فقط تفکری را که متعلقش امور واقع و یا نسبت باشد، می‌پذیرفت. امور واقعی، همان تجربیات هستند و نسبت، همان اعداد و ریاضیات است؛ بنابراین او فقط گزاره‌های تجربی و ریاضی را معنادار می‌دانست (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۳۹). «بر این اساس، هر آنچه در خزانه معرفت ماست می‌باید به حس عرضه گردد و به محک تجربه حسی آزموده شود و اگر مجرای ورود آن به حس شناخته نشد، می‌باید بی‌اعتبار و فاقد ارزش واقع‌نمایی اعلام شود. نتیجه این رهیافت فلسفی از دست‌رفتن پایه، اساس و اعتبار مفاهیم کلی و ضروری چون «جوهر» و «علیت» بود که در ظرف حس نمی‌گنجیدند.

مذهب اصالت تجربه به نتایج تکان‌دهنده‌ای چون انکار «روح» یا «نفس» از آن رو که جوهر است، انجامید؛ حتی آدمی نتوانست برای اثبات «هویت»، «این‌همانی» و «تشخیص» خود نیز پایه و اساسی معتبر به دست آورد (حداد عادل، ۱۳۷۹: ۶۳). شاید بتوان این وضعیت معرفت‌شناختی را آغازی برای استحاله همه‌جانبه هویت اصیل انسانی در غرب برشمرد، جریانی که پیشتر توسط رویکرد دکارتی به هستی به راه افتاده بود. کانت متفکری تأثیرگذار در غرب و نماینده تلاقی عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی است. «او معتقد است که ما هیچ حقیقت و واقعیتی را به نحو بی‌واسطه نمی‌توانیم درک کنیم، هر مفهومی که در ذهن ما وجود دارد، بی‌گمان حس و حساسیت ما قبلاً از طریق شاکله‌سازی در تشکیل آن دخالت کرده و عناصر پیشینی ذهن و به‌ویژه زمان را در آن وارد ساخته است» (حداد عادل، ۱۳۷۹: ۶۹). با «ذهنی» یا به اصطلاح «سوبژکتیو» شدن مفاهیمی چون «خارج از ذهن»، «شی»، «عینیت» و حتی خود مفهوم «معرفت»، کانت بنیادی را در فلسفه و معرفت‌شناسی نهاد که می‌توان امتداد آن را تا نسبت‌گرایی اخیر پیگیری کرد. می‌توان ماحصل این سیر معرفت‌شناختی را در کنار زدن معرفت وحیانی و دینی و سکولاریزاسیون عرصه اندیشه که به تدریج به تمام شئون زندگی و هویت غربی سیلان پیدا کرد، خلاصه کرد.

«در پاسخ به بحران‌هایی فرهنگی چون بحران هویت آن نظام‌های اندیشه‌ای می‌توانند سربلند بیرون آیند که بیشترین ظرفیت را برای سازگاری با شرایط جدید و مواجهه سریع با شرایط در حال تغییر داشته باشند (پایا، ۲۰۰۰: ۱۱۹). از سوی «تبلور هویت هر جامعه‌ای، در رهبری [سیاسی، فرهنگی و اجتماعی] آن نهفته است و در اسلام نیز رهبری (ولایت) مظهر هویت اسلامی است» (اراکي، ۲۰۰۰: ۳۷). پاسخ هویتی اسلام شیعی و نقطه عزیمت آن در پاسخگویی به شرایط پیوسته در حال تغییر اجتماع از همین نقطه برمی‌خیزد.

اجتهاد به‌عنوان مصدر فقه پویای شیعه می‌تواند پاسخگویی هر دو اقتضای مطروحه (تطبیق‌پذیری و رهبری) در هویت‌یابی جمعی اجتماع شیعی باشد. اندیشه اسلامی را نمی‌توان نظامی بسته در نظر گرفت که صرفاً در یکی از سویه‌های عالم واقع یا عالم ذهن شکل گرفته است. اجتهاد فعالیت مستمر است که در ضمن رابطه بین اندیشه و نص به‌عنوان تقریر حقیقت و واقعیت اصیل عالم و واقع انجام می‌شود؛ اما نظام بسته‌ای که در فلسفه یونانی، و فلسفه معاصر تجلی دارد، از تعامل فلسفه معاصر با واقعیت پویا جلوگیری می‌کند. با شروع جریان اجتهاد در اسلام، این مشکل حل شد، چراکه افزون

بر توجه لازم به واقعیت، از انعطاف‌پذیری‌ای برخوردار است که هم تحولات علمی و فلسفی را فرا می‌گیرد و هم به مشکلات زمانه پاسخ می‌دهد. «موضع اندیشه اسلامی معاصر به طور یکسان در تضاد با موضع عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان است؛ زیرا این دو دیدگاه - به‌رغم اختلاف موجود بین آنها - در قول به وجود عقلی که بنیان ثابتی دارد، مشترک‌اند؛ حال آن‌که اندیشه اسلامی در نظریه معرفتش بر «ثابت» و «متغیر» تأکید می‌کند و ترکیب بین این دو را، هم برای رویارویی با واقعیت و تحولات و پیچیدگی‌هایش و هم برای پاسخ‌گویی به یافته‌های تحول علمی در طول زمان، ضروری می‌داند. چنین امری مقتضی وجود عقلی است که در همان حال که می‌اندیشد، در بنیانش تغییر و تحول، رخ می‌دهد (عبداللاوی، ۱۳۸۲: ۱۳۹).

«رابطه بین عالم وجود با عالم غیب به‌عنوان مقوله‌ای روشی در اندیشه اسلامی، به همان نسبت خاصی منجر می‌شود که به سوی مطلق‌گرایی دارد و از نظر معرفت‌شناسی به این معناست که معرفت در عرصه علوم اجتماعی و علوم طبیعی، معرفتی باز و پویاست؛ پس اندیشه اسلامی توجه خاصی به حقیقت دارد، درحالی‌که اندیشه غربی سطح آنرا پایین آورده و تابع معیارهای خودش ساخته؛ به تعبیر دیگر، «باید» را تسلیم «هست» کرده است، در نتیجه، علاوه بر آن‌که خاستگاه مکاتب سودگرایی و پراگماتیسم و امثال آن شده، سبب پیروی معرفت از واقعیت‌ها و فعالیت‌های روزانه شده است؛ اما در الگوی معرفت‌شناسی اسلامی از یک‌سو معرفت از واقعیت تأثیر می‌پذیرد و از سوی دیگر، به یمن اصول و مفاهیم والا و برخوردار از تعالیم هنجاری و حیانی هم طریق فعالیت و هم تجربه کردن واقعیت را مشخص می‌کند (عبداللاوی، ۱۳۸۲: ۱۵۲).

غایت‌شناسی

غایت و چشم‌انداز تاریخی که یک جمع به‌عنوان تحقق آرمان‌هایش برای خود متصور می‌شود، جمع را به‌عنوان یک «ما» از «دیگرانی» با غایات و آمال متفاوت، تمایز می‌بخشد. با این تعبیر یکی از وجوه افتراق هویت اسلامی و هویت تجدیدی ناشی از تفاوت ماهوی غایت‌شناسی‌هایی است که بخش بزرگی از هویتشان بر ساخته آنهاست.

«جامعه اثباتی» کنت، «آرمانشهر» کمون نهایی مارکس، «پایان تاریخ» فوکویاما، «موج سوم» الوین تافلر، «برخورد تمدن‌ها» و نهایتاً «جهانی‌شدن» در روایت‌های مختلف آن صرفاً صورت‌هایی از غایاتی هستند که تجدد در مقاطع مختلف برای تاریخ در نظر

گرفته است. پرسشی که پیش می‌آید این است که سیر تاریخی تجدد به کدام سرانجام تاریخی می‌انجامد و آیا سرانجام تراشی‌های تاریخی در جایی متوقف خواهد شد؟! «فهم تجدد و عرضه آن به‌عنوان تحولی در عقلانیت و علم انسان نظریه اصلی و غالب پیشروان نظریه‌پردازی در باب تجدد در قرن هجدهم میلادی بود که در چهارچوب نظریه‌های کلان تاریخی و فلسفه‌های تاریخ قالب‌بندی می‌شد و بیشتر با نام «نظریه» یا اندیشه ترقی شناخته و معرفی گردیده، تجدد را نقطه پایانی مراحل مختلف تطور عقلانی و علمی انسان در تاریخ قلمداد می‌کرد که از ظلمت و تاریکی جهل و نادانی آغاز و به عصر روشنگری یا تنویر بشریت به نور عقل و علم می‌رسید» (کچویان، ۱۳۸۹: ۳۵). انسان با بریدن از الهیات قدسی، نیازمند ترسیم چنین چشم‌اندازی بود تا بتواند مسیر حرکت خود را ترسیم کند.

تنوع نظریاتی که در صدد ارائه تصویری از آینده تاریخ، چه تاریخی در امتداد تجدد و عالمی در استمرار پیامدهای آن، و چه در گسست و در تمایز از آن، به‌خوبی نشان‌دهنده استیصال و درماندگی تمدن غرب در نشان دادن سرانجامی است که در انتظار اوست. گیدنز برای توصیف چنین وضعیتی، آن را به‌صورت یک «گردونه خردکننده» تشبیه می‌کند (ریترز، ۱۳۸۴: ۷۶۵). گیدنز از پیامدهای چنین وضعیتی به‌خوبی آگاه بود، حالت یأسی از فقدان نقشه راه و نگاهی که بتواند از بیرون تاریخ بر آن نظر کند، می‌تواند بر این تمدن عارض شود. «راه‌حل نظری‌ای که گیدنز برای حفظ تحرک و سر پا نگاه داشتن این تمدن در این وضعیت ارائه می‌دهد این‌گونه تصویر می‌شود: مدلی از مفهوم‌سازی که ما نیازمند آن هستیم نوع «واقع‌گرایی آرمان‌شهری» است تا به وسیله آن به ارائه تصویری آرمانی از جهان دست‌زده و با تبلیغ آن در مردم شوق حرکت به سمت این وضعیت آرمانی را ایجاد کنیم» (کچویان، ۱۳۸۷: ۲۳). شاید بارزترین بازتولید این نوع «واقع‌گرایی آرمان‌شهری» را بتوان در تز «پایان تاریخ» فوکویاما یافت. هدف «فائق آمدن بر بلوک شرق دیربازی بود که می‌توانست در قالب نزاعی درون‌گفتمانی موتور پویایی و حرکت جریان اصلی تجدد را روشن نگاه دارد. اما بعد از عبور از این هدف، به جریان دیگری در ارائه تصویری جدید احتیاج بود و این بحرانی ایدئولوژیک در تعریف مسیر و غایتی جدید بود که باید تمدن غرب را به سوی آن رهنمون می‌شد. تز فوکویاما با طرح کشاکش تاریخی جهان «پسا تاریخ» و «جهان» هنوز در چنگ تاریخ (جهان سوم) کوششی در تبیین منازعه جدید و حرکت از محور منازعه شرق - غرب به محور منازعه شمال - جنوب است» (ندروین پیترز، ۱۳۷۳: ۴۲).

ساموئل هانتینگتون نیز با طرح و معرفی «دیگری» تمدنی برای غرب و با تمایزبخشی و هویت‌بخشی متمایز به غرب این کارکرد را به‌خوبی انجام داده است. اما سؤالی که پیش می‌آید این است که با فرض محال تحقق جهانی‌شدن این تمدن با صورت نظام لیبرال دموکراسی این بار غرب چه مسیری را برای حرکت و چه «دیگری‌ای» را برای هویت‌یابی و همی خویش خواهد یافت. «تمدن غربی تمدن بزرگی است و شاید قرن‌ها دوام آورد اما این تمدن دیگر آینده ندارد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۶۰).

به‌رغم نظریات متعدد پیرامون چگونگی وقوع انقلاب اسلامی، می‌توان به لحاظ زمانی آن را مقارن با سیر تاریخ مدرنیزاسیون یعنی تحمیل تاریخ تک‌خطی مدرنیته به سایر جوامع دانست. در چنین تقدیر تاریخی‌ای بود که غایت‌شناسی انقلاب اسلامی که پیوندی ناگسستنی با وعده الهی ظهور مهدی (عج) دارد، با مؤلفه‌هایی که آن را از تناقض‌های تاریخی‌ای که تمدن غرب را در عصر جهانی‌شدن از تکوین هویتی یکپارچه و متناسب با چنین گستره‌ای بازداشته، اندیشه شیعه را نسبت به فرجام عالم سرزنده نگاه می‌داشت.

«یکی از ویژگی‌های بارز آموزه فرج اسلامی، صبغه الهی و قدسی آن است» (بهروز لک، ۱۳۸۳: ۹۴). درحالی‌که «یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌های فلسفه‌های تاریخ دنیاگرایانه که به‌خوبی در نظریه جهانی‌شدن نیز ظاهر است، تبدیل نقطه موعود دینی به نقطه‌ای درون‌دنیایی است که در امتداد سیر تاریخ زمینی قرار می‌گیرد» (کجویان، ۱۳۸۶: ۱۷۱). امام خمینی(ره) مقصد انقلاب را به‌عنوان حرکتی در مسیر غایت اسلام، الله و معرفت‌الله می‌داند: «تمام مقصد انبیا برگشتن به یک کلمه است و آن معرفت‌الله است. تمام مقدمه همین است، مقصد عالی همین است» (صحیفه نور، جلد ۱۹: ۲۸۳). از آخرین تلاش‌هایی که با مفروض داشتن هویت مُثله شده و بی‌بنیان انسان حاضر در عصر جهانی‌شدن به‌عنوان هویت پایانی و گریزناپذیر بشر، سعی در تدوین نظامی مفهومی و تصنعی از فضیلت، متناسب با چنین هویتی کرده است، می‌توان به «فضیلت جهان‌شمول» برایان ترنر اشاره کرد. حتی توجه وی به فرهنگ‌های دینی نیز توجهی بی‌بنیان و ناشی از «هویت کنایی‌ای» است که برای انسان مواجه با عرصه جهانی قائل است: «فرد کنایی به خاطر سوگیری در جهت دغدغه‌های جهانی، امور جهانی و درک وجود فراگیر گره‌خوردگی، باید تمامی ادعاهای مربوط به برتری فرهنگی را رد کند. با توجه به چالش‌های میان فرهنگ‌های محلی و فرایندهای جهانی، فضیلت جهان‌شمول باید سرپرستی فرهنگ‌های بی‌ثبات را بپذیرد» (ترنر، ۲۰۰۱: ۱۵۰). غایت فضیلت تجدیدی

در صورت «فضیلت جهان‌شمول» که همه باید به آن احترام بگذارند این است که هیچ‌چیز قابل احترامی وجود ندارد چراکه هیچ برتری افضلی وجود ندارد؛ شاید بتوان «تسامح جهان‌شمول فرهنگی» را غایتی در نظر گرفت که در انتظار چنین تمدنی باشد.

«انقلاب اسلامی نزد امام معطوف به یک مشیت الهی بود که نوید غلبه مستضعفان بر مستکبران در آینده را می‌داد» (تاجیک و درویشی، ۱۳۸۳: ۱۴۶). «از منظر اسلامی نیز طبق وعده الهی، سرانجام نیکی در انتظار صالحان، محرومان و مستضعفان است. طبق آیات و روایات گوناگون اسلامی، سنت الهی بر حاکمیت حق بر باطل و تحقق مدینه فاضله اسلامی استوار شده است» (بهرروز لک، ۱۳۸۳: ۹۷). در این تفسیر از سویی ما شاهد نوعی اعتقاد به جبرگرایی مقدس و فلسفی از سوی امام هستیم: «این‌طور نیست که ما نقشه‌ای کشیده باشیم برای این کار. بسیاری از مسائل بود که بدون آن‌که ما بفهمیم انجام می‌گرفت و این نبود جز این که خدا هدایت کرد. این‌طور بود مسئله» (صحیفه نور، جلد ۱۹: ۲۵۸). «هرچه بود به اراده خداوند بود. من هیچ برای خودم این‌که چیزی یا عملی کرده باشم، قائل نیستم. هرچه هست از او است» (صحیفه نور، جلد ۹: ۲۴۰). از سوی دیگر از نظر امام (ره) پیمودن راه وصل به کمال مطلق نه براساس جبر، بلکه مبتنی بر اراده انسانی است و آنچه بقا یا فناى انسان را به دنبال دارد، عمل انسان است: «زندگی در دنیای امروز زندگی در مدرسه اراده است و سعادت و شقاوت هر انسانی به اراده همان انسان رقم می‌خورد» (صحیفه نور، جلد ۲۰: ۲۵). چنین نگاهی است که انسان را از افتادن در جبرگرایی و اراده‌گرایی محض باز می‌دارد و وی را در نسبتی ویژه با تقدیر خویش قرار می‌دهد که تبلور جایگاه بندگی انسان است.

انسان‌شناسی

انسان‌شناسی هر تمدن یا گفتمانی، نقطه عزیمت آن را در تکوین هویت متناسب با خود مشخص می‌سازد. «اومانیزم بستر ساز اندیشه انسان معاصر غربی است» (مرادی، ۱۳۸۴: ۲۷). دکارت تکیه‌گاهی پیدا نکرده بود تا بتواند با استناد و اتکا به آن، با شکاکیت مبارزه کرده و مبنایی برای معرفت بیابد. نه خدا، نه دین، نه عقل، نه حس و نه استقرا هیچ‌یک نمی‌توانستند منبع قابل اعتمادی برای معرفت بشر باشند. دکارت در صدد برآمد تا فلسفه‌ای را پی‌ریزی کند که به هیچ‌یک از امور مزبور مستند نباشد؛ زیرا استناد به آنها را مقرون به اشکالات مختلف می‌دانست. راه‌حل او این بود که انسان باید بنیاد معرفت را در درون خود جست‌وجو کند و دریافته‌های درونی خود را مبنای معرفت قرار دهد.

(کرد فیروزجایی، ۱۳۸۲: ۱۰۶). در این معنا، به نظر کانت سربلندی اخلاقی انسان در این است که خود، می‌تواند قانون‌گذار خود باشد (کیویت، ۱۳۷۶: ۱۶۶). «بنا بر اعتقاد کانت، انسان در عصر روشنگری به آن حدی از رشد و بلوغ رسیده که بتواند بفهمد و برای خود تصمیم بگیرد و سود و زیان خویش را تشخیص دهد و منتظر فرمان از جای دیگری (خدا، دین، سنت‌ها و اسطوره‌ها و...) نباشد» (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۲: ۱۱۱). این سیر اومانیستی تفکر، در سارتر به جایی می‌رسد که هیچ زنجیره واحدی جهت پیوستن افراد جدا از یکدیگر یافت نمی‌شود تا جایی که به نظر وی «حیات دائماً جولانگاه نوع مخصوصی از اضطراب و نگرانی است که به‌طور اجتناب‌ناپذیری بر شعور و ادراک موجودی که می‌داند دیر یا زود دیگر نخواهد بود، سنگینی می‌کند... مردن، ماجرای هولناک و مهیب است» (لوین و دیگران، ۱۳۷۰: ۳۷۶).

«ذهنیت مدرن با اصل قرار دادن سوژه و آغازیدن از آن در مقام آغازگاه شناخت، انسان را در مقام شناسنده در برابر جهان و خدا قرار می‌دهد و به وی توانایی تازه و بیکرانی می‌بخشد. انسانی که تاکنون در چنگال نیروهای طبیعت یا در ذیل اراده خداوند بود، اکنون در مقام اراده آزاد و شناسا و دانا می‌خواهد بر جهان و خدا چیره شود تا از راه علم، آزادی نهایی را فراچنگ آورد (آشوری، ۱۳۷۱: ۲۷۰). این استیلای انسان مدرن و فرهنگ سکولار برساخته و مولود یک چنین نگاهی به انسان که ضامن هویت‌بخشی او بیرون از حوزه قدسی شده بود تا جایی پیش می‌رود که نسبت به دیگر انسان‌ها، فرهنگ‌ها و هویت‌ها نیز نگاه سوژکتیو - ابژکتیو پیدا می‌کند. بدین ترتیب که «رابطه انسان اروپایی با انسان افریقایی یا آسیایی به‌صورت رابطه سوژه - ابژه درمی‌آید که در آن یکی شناسنده است و دیگری شناخت‌پذیر و در نتیجه، یکی چیره و دیگری چیرگی‌پذیر» (آشوری، ۱۳۷۱: ۲۷۲).

جدا از اشکالات فلسفی اساسی‌ای که بر بنیادهای این اندیشه وارد است، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا این نگاه به انسان می‌تواند به‌عنوان زبانی همگانی برای انسان‌ها در فهم یکدیگر، آن هم در مقیاسی جهانی باشد؛ اومانیسم با توجه به پیش‌فرض‌های بنیادی‌اش چه در تعبیری که به‌عنوان زبان انحصاری عقل ابزاری غربی تلقی شود و چه این‌که با داعیه «حقیقت درباره امکانات و بالقوگی‌های بشری»، در هر صورت نمی‌تواند پاسخگوی این پرسش در این گستره باشد. با فرض نخست که به‌تازگی با قوت گرفتن رویکردهای فرهنگی و نگاه‌های فلسفه علم، قوت نیز یافته است، در عمل این امکان در همان پیش‌فرض اول اومانیسم، به‌عنوان زبان جدید تجدید

غربی برای به سخن نشستن با هستی، سلب می‌شود. در فرض دوم با آرمان‌هایی که اومانیسیم برای قابلیت‌های انسان فی‌نفسه قائل می‌شود: «انسان، مدار و محور همه ارزش‌هاست، ارضای نیازها و کسب لذت هدف نهایی بشر است» (مرادی، ۱۳۸۴: ۲۷). اگر هم برای چنین گستره‌ای از قراردادی اجتماعی سخن به میان آید، مراجعه‌ای مجمل به تاریخ تجدد به‌وضوح به ما نشان خواهد داد که این قرارداد همیشه به نفع کدام انسان تاریخ را رقم زده است؛ انسان فی‌نفسه در گستره‌ای جهانی یا انسان غربی! البته این اعتراف خود غرب است که تاریخ در این برهه (تجدد) است که شدیدترین بیرحمی‌ها و نابرابری‌ها را در حق انسان به یاد دارد. «استعمار غربی در آسیا، استرالیا، آفریقا و امریکای لاتین، گسترده‌ترین تجاوزات نظام‌مند به حقوق بشر را در کل تاریخ شناخته‌شده بشر نشان داده است؛ حقوقی که حتی برای سکولاریست‌ها بر مبنای اندیشه حقوق طبیعی انسان در نظر گرفته شده است» (تمامی^۱، ۲۰۰۰: ۱۹۷).

در رویکرد اسلامی، محور عالم، نه انسانی که وجود وی با لغزش و خطا آمیخته نمی‌تواند باشد، بلکه خدای متعال محور همه امور است. انسان اسلامی با واقع‌بینی و به دور از هرگونه تکبر و قضاوت غیرصحیح نسبت به خودش، به نقص‌های معرفتی مختلف و گوناگون خویش و نیز وجود امیال، هوی و هوس‌های متنوع در درون خود که فقدان اعتدال در ارضای هریک از آنها موجب تباهی انسان و اسارت عقل او می‌شود، کاملاً وقوف دارد و به همین جهت خویش را محتاج راهنمایی‌های وجودی برتر و کامل‌تر (یعنی خدای متعال) می‌داند که به سبب برخورداری از علم، قدرت و سایر کمالات نامتناهی از هرگونه خطا و اشتباه و نیز تأثیرپذیری از هوی و هوس به دور است. خدامحوری و نه انسان‌محوری مهم‌ترین رکن دیدگاه و رویکرد دین اسلام به همه پدیده‌ها، از جمله انسان است. «آموزه اصیل اسلام در مورد انسان این است که انسان (مانند سایر موجودات عالم) هویتی از او بی داشته و هیچ‌گونه استقلال‌ی ندارد. اندیشمندان و فلاسفه اسلامی این حقیقت والا را به این صورت تبیین کرده‌اند که چون انسان و جمیع موجودات دیگر، مخلوق و معلول خدای متعال هستند، هویت مستقلی از خودشان نداشته بلکه هویت حقیقی آنها هویتی تعلق‌ی و ربطی نسبت به علت ایجاد آن‌هاست» (نبویان، ۱۳۸۱: ۴۰).

از سوی دیگر، انسان در دیدگاه قرآنی، موجودی تصادفی و رها نیست. «أیحسب

1. Tamimi

الانسان أن یتربس سدی: آیا انسان، گمان می‌کند بی‌هدف رها می‌شود؟» (قرآن کریم، قیامت: ۳۶). همین هدفمندی است که معیار ارزش‌های وی را مشخص می‌کند؛ او موجودی برگزیده و هدفمند است و زندگی اصیل وی در چهارچوب این هدف و دلیل آفرینش وی تفسیر می‌شود: «ثم اجتباه ربه فتاب علیه و هدی: سپس پروردگارش او را برگزید و توبه‌اش را پذیرفت و هدایتش نمود» (قرآن کریم، طه: ۱۲۲). صرفاً در این مسیر است که ظرفیت‌های والای او مجال بروز و شکوفایی خود را در بالاترین سطح کمال خودشان پیدا می‌کنند و تنها اوست که توانسته بار امانت الهی را بر دوش کشد: «انا عرضنا الأمانة علی السموات و الأرض و الجبال فأبین أن یحملن‌ها و أشفقن منها و حملها الانسان: ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، آنها از حمل آن سربرتافتند و از آن هراسیدند اما انسان آن را بر دوش کشید» (قرآن کریم، احزاب: ۷۲). بدیهی است که موجود امانت‌دار، موجودی مسئول و مکلف است نه موجودی رها و آزاد و بی‌قید و بند که آزادی وی می‌تواند به بهای گزافی برای دیگری تمام شود و برای مهار وی تنها میثاقی که از وی گرفته می‌شود پذیرفتن مسئولیت این دنیایی آسیب نرساندن به دیگری است. حقوقی که از این رهگذر ساخته شده، تاکنون همیشه به بهای پایمال شدن آزادی‌های بسیاری از محرومان عالم در برابر آزادی‌های لجام‌گسیخته معدودی شده که مفهوم والای سعادت را از جایگاه ملکوتی خویش به فرش لذات و بوالهوسی‌های خودشان کشیده‌اند.

روش تحقیق

رویکرد روش‌شناختی مورد استفاده در این مقاله مطالعه‌ای تطبیقی در مبانی پارادایمی دو حوزه تمدنی تجدد و انقلاب اسلامی به‌عنوان نماینده احیای مکتب اصیل اسلامی، با استفاده از منابع اصلی و سپس از سایر منابع مناسب و مرتبط با موضوع است. پارادایم یک مدل فکری است که عناصر درونی آن از زمره عقاید به جای حقایق هستند. این عناصر در خدمت نظرگاه اندیشمند قرار می‌گیرند تا با اتکای بر آنها حقایق در جهان اجتماعی تشخیص داده شوند. به همین لحاظ چنانچه از مباحث پارادایم خاص، مباحث دیگر پارادایم را رد کنیم، کار اساسی انجام نداده‌ایم، بلکه چنانچه بتوانیم تناقض‌های درونی پارادایم را شرح دهیم و یا این‌که ناتوانی آن در عمل را که مربوط به ناتوانی نظریه و دیدگاه متکی بر آن برای توضیح رویداد یا پدیده‌هاست، نشان دهیم، قابل تأمل است (ایمان، ۱۳۸۸: ۶۶). رویکرد روش‌شناختی ما نیز در این مقاله دقیقاً

موافق با این رهیافت است؛ ضمن این که در مطالعه‌ای تطبیقی، در بن‌بست‌های نظری ناشی از ظرفیت‌های پارادایمی، راه‌حل‌های پارادایم مقابل را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد. در به‌کارگیری مفهوم پارادایم اتفاق نظر وجود ندارد. روش‌شناسی، چشم‌انداز نظری، جهت‌گیری‌های نظری اصلی در علوم و... صرفاً تعدادی از محورهای هستند که تقسیم‌بندی‌های پارادایمی پیرامون آنها صورت می‌پذیرند. یکی از انتقادهایی که بر این نوع از تقسیم‌بندی‌ها وارد است این است که به جهت‌داری و تنیدگی مبانی معرفتی با ارزش‌ها توجه کافی ندارند؛ ضمن این که این تقسیم‌بندی‌ها صرفاً معطوف به علوم مدرن هستند. «اسلام و تجدد» زمینه بحث‌های دامنه‌داری بوده که به‌رغم ارتفاع دو انتقاد پیشین، می‌تواند در فراهم آوردن عرصه‌ای برای نشان دادن تمایزات دوگونه بسیار مهم از هویت‌یابی در گفتمان جهانی‌شدن مؤثر واقع شود. و این رویکردی است که در این مقاله در تحلیل بنیادهای پارادایمی هویت اسلامی و هویت تجدیدی اتخاذ شده است.

یافته‌های تحقیق

الف) بنیادهای هویت تجدیدی و اسلامی

در بعد هستی‌شناسی، انسان غربی با به حاشیه راندن دین، در تکاپوی یقینی که تنها شایسته خداست، به دنبال بنیادی جدید برای برقرار کردن نسبتی با هستی‌ای است که تجربه «خود» را در درون آن می‌یابد. در یک دوراهی برزخی است که از یک طرف دکارت و جریانی که به دنبال او به راه می‌افتد و در طرف مقابل فلسفه‌های وجودی، در دو کرانه این حوزه مفهومی و به نوعی در تقابل با هم پدید می‌آیند. این دو رویکرد به‌رغم تفاوت‌های بنیادینی که با هم دارند، تفاوتی که صرفاً در نوع نگاه به انسان بروز پیدا می‌کند، به صورتی از هستی پناه می‌برند که در آن جنبه ثابت و ملکوتی عالم و هستی که می‌تواند تنها پناهگاه برای موقعیت بی‌ثبات و اضطراب‌برانگیز انسان باشد، مغفول می‌ماند. در اینجا با هستی‌شناسی‌ای مواجهیم که وجود هیچ نظم و اصالت پیشینی‌ای را بر نمی‌تابد و همه چیز از نیست و عدم، اعتبار و صنع می‌شود. عوارض و بازتاب چنین نگرش توهمی را می‌توان در تکوین هویت انسان غربی و تجدیدی و صورت‌های مختلفی که در طول تاریخ خود برگرفته، بازیافت. در مقابل در گوشه‌ای از جهان با پدیده‌ای به نام انقلاب اسلامی مواجه می‌شویم که نه تنها در برابر تحمیل این نوع نگاه به هستی مقاومت می‌کند بلکه داعیه‌دار جهانی «بازگشت به عهد قدسی» است. در بعد معرفت‌شناسی، اساس شناخت در غرب مبتنی بر عقل و تجربه است. در

رویکرد عقل‌گرایی تأکید بیش از پیش بر عقل و آگاهی بشری باعث شد «شناسایی مقدم بر هستی قرار بگیرد که این امر در نهایت منجر به جدایی هستی‌شناسی از معرفت‌شناسی شد» (حداد عادل، ۱۳۷۹: ۶۳). از منظر حس‌گرایان، امور واقعی همان تجربه‌ها هستند. «بر این اساس، هر آنچه در خزانه معرفت ماست باید به محک تجربه حسی آزموده شود و اگر مجرای ورود آن به حس شناخته نشد، می‌باید بی‌اعتبار و فاقد ارزش واقع‌نمایی اعلام شود. این نوع بینش منجر به انکار «روح» یا «نفس» از آن رو که جوهر است، انجامید؛ حتی آدمی نتوانست برای اثبات «هویت» و «تشخیص» خود نیز پایه و اساسی معتبر به دست آورد» (حداد عادل، ۱۳۷۹: ۶۳). «موضع اندیشه اسلامی معاصر به‌طور یکسان در تضاد با موضع عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان است؛ اندیشه اسلامی در نظریه معرفتش بر «ثابت» و «متغیر» تأکید می‌کند و ترکیب بین این دو را، هم برای رویارویی با واقعیت و تحولات و پیچیدگی‌هایش و هم برای پاسخ‌گویی به یافته‌های تحول علمی در طول زمان، ضروری می‌داند» (عبداللاوی، ۱۳۸۲: ۱۳۹). مکانیزم شناخت اجتهادی در رفت و بازگشت بین نص به‌عنوان تقریر حقیقت و واقعیت اصیل عالم و واقع و واقعیت عینی مورد ادراک بشری به تنگناهای موجود در سایر نگرش‌ها فائق می‌آید» (عبداللاوی، ۱۳۸۲: ۱۵۲).

در بعد غایت‌شناسی، می‌توان سیر تطور فرجام‌انگاری تجدیدی برای جهان را در مراحل زیر خلاصه کرد: ۱) جعل مفهوم «تاریخ و در نظر آوردن پایانی آرمانی برای آن در قالب «فلسفه‌های تاریخ»؛ ۲) بی‌توجهی موقت به مفهوم فرجام تاریخ‌پیر و بحران‌هایی چون فاشیسم و جنگ‌های جهانی که توجهات قبلی به این مفهوم، آنها را به بار آورده بودند؛ ۳) رویکرد «واقع‌گرایی آرمانشهری با توجه به نشان دادن «چشم‌انداز تاریخی» در هویت‌بخشی جمعی برای بقا و پایداری جامعه. کلید استمرار واقع‌گرایی آرمانشهری در تعریف «دیگری» برای تمایزبخشی و هویت‌بخشی به خود است. سؤالی که پیش می‌آید این است که با فرض محال تحقق جهانی شدن این تمدن با صورت نظام لیبرال دموکراسی آن، این بار غرب چه مسیری را برای حرکت و چه «دیگری‌ای» را برای هویت‌یابی و همی خویش خواهد یافت. در سوی دیگر، در اندیشه اسلامی استیصال را که تجدد با آن مواجه است و در هر دوره‌ای از زمان تصویری جدید برای آینده در نظر می‌گیرد، نمی‌بینیم. در اندیشه اسلامی با اعتقاد راسخ به منجی آخرالزمان حضرت مهدی (عج) غایت جهان مشخص می‌شود؛ انقلاب اسلامی در پرتو اندیشه‌های

اسلامی چشم‌انداز تاریخی خود را قیام حضرت مهدی (عج) و استقرار حکومت جهانی اسلام در آخرالزمان معرفی می‌کند.

در نهایت و در بعد انسان‌شناسی، در نگاه تجدیدی «انسان مدار و محور همه ارزش‌هاست» (مرادی، ۱۳۸۴: ۲۷). تجدد، انسان را آن هم انسان غربی را مبنای تحلیل قرار داده و نگاهش به دیگر انسان‌ها ابژکتیو است که نتیجه این نوع نگرش به انسان چیرگی انسان غربی بر دیگر انسان‌هاست. از این منظر، «جهانی‌شدن مرحله آخر فعلیت‌یابی ویژگی ذاتی تجدد یا عمومیت‌یابی عینی آن به سایر جوامع یا غلبه منطق ساختاری آن بر منطق ساختاری سایر جوامع و فرهنگ‌هاست» (کچویان، ۱۳۸۷: ۱۴۸). شاید بتوان نگاه تطبیقی این مقاله را در جدول زیر خلاصه کرد.

شکل شماره ۲: ابعاد انسان‌شناختی هویت تجدیدی و اسلامی

هویت	هویت تجدیدی	هویت ابعاد انسان‌شناختی
هدفمند (دلیل آفرینش وی این هدف‌مندی است)	تصادفی و رها	هستی انسانی
آزادی سعادت‌محور: آزادی از «خود» یا «نفس»	آزادی لذت‌محور: بندگی «خود» یا «نفس»	آزادی
مسئول و مکلف بودن در برابر زندگی	خودبستگی در تعیین مسیر زندگی	منشأ انتخاب و عمل
میثاق ملکوتی	قرارداد و میثاق این دنیایی	منشأ تعهد و مسئولیت‌پذیری
اخلاق مکرمانه، برابری تمام انسان‌ها در برابر خدا، انسان همساز با طبیعت	نگاه سوپژکتیو - ابژکتیو، انسان استیلاجو، انسان حاکم بر طبیعت	نسبت انسان با طبیعت و سایر انسان‌ها
تعلقی و ربطی نسبت به علت ایجاد	خودبنیاد و مستقل	هویت‌یابی

ب) ظرفیت‌های هویت اسلامی و تجدیدی

اینک انسان غربی در بستری جهانی به جایی رسیده و این را پذیرفته که دیگر نمی‌توان با آن نوع نگاه سلطه‌جویانه تجددی با جهان ارتباطی پایدار برقرار کرد و عملاً تداوم

این نوع نگاه، جهان را برای وی غیر قابل زندگی می‌سازد؛ سرانجامی که در پس بشارت‌های اولیه مبنی بر پیاده‌سازی و تحمیل نظم انسانی بر نظم طبیعی هستی نهفته بود. در حوزه شناخت بلا تکلیفی وی او را از ایمان بی‌بنیاد بر عقل ابزاری دلسرد ساخته و تنها به این امر ایمان یافته که فقط می‌خواهد از این نسبت مهلک با تکیه بر بنیادی وثیق رهایی یابد. استیصال وی در ترسیم آرمان‌شهرهای مصنوع و ساخته ذهن خویش او را در موقعیتی قرار داده که وی خود را محتاج به هدفی تشکیک‌ناپذیر و در ارتباط با حقیقت اصیل عالم می‌بیند. تاریخ نیز به وی آموخته که انسانی که قرار بود معیار همه چیز باشد، در ارجاع به خویشتن، نتوانسته آنچه را در وجود وی نهاده نشده است (خودبنیادی) بیابد.

علی‌رغم مغایریت‌های کلی و ماهوی تصاویر ارائه شده از آرمان شهر اسلامی با جهانی شدن، لیکن «در حوزه مذهب مخصوصاً به خاطر عقیده فراگیری دواعی و پیام‌ها این امکان برای آموزه‌های اسلام فراهم می‌آید تا تبدیل به مسائل بین‌المللی شوند» (عاملی، ۲۰۰۰: ۱۶۸). همزمان با ورود به عصر جهانی شدن در معنای عام آن، این برهه تاریخی امکاناتی را برای سایر فرهنگ‌ها به وجود آورده تا در عرصه‌ای بسیار گسترده‌تر از قبل، با تمدن غربی مواجه شوند. «بدیهی است در این مواجهه، تنها فرهنگی می‌تواند جان به سلامت برد که توان مصاف در عرصه‌ای جهانی را داشته باشد. فرهنگ اسلامی مشکل درون معرفتی برای بسط جهانی خود ندارد. این فرهنگ خود را مقید به خاک و خون و نسل یا عصری خاص نمی‌داند و پیام خود را به تاریخ، جغرافیا یا نژادی خاص محدود نمی‌گرداند، بلکه همه انسان‌ها را شایسته خطاب خود می‌داند. همه عالمیان را آفریده خدا می‌داند و همه انسان‌ها را در نسبتی واحد با خداوند که از آن با عنوان فطرت یاد می‌کند، یکسان می‌شمارد» (پارسایا و ادیب، ۱۳۸۵: ۴۵). براساس این فرهنگ «فطرت سرمایه مشترکی است که منطبق گفت‌وگو و آرمان مشترک و در نتیجه تفاهم و تعامل سازنده بین همگان را ممکن و میسر می‌سازد» (افروغ، ۱۳۸۲: ۴). از این رو «چون هویت ایرانی برخاسته از انقلاب اسلامی بر پایه ابعادی از این تجربه و فرهنگ [اسلامی] تعریف شده که جنبه عام دارد، این هویت از دایره تنگ و خاص خود به در آمده و به تعبیر علامه طباطبایی و مطهری «فرهنگ بشری» و «هویت» جامعه جهانی انسانی را منعکس می‌کند (کچویان، ۱۳۸۷ الف: ۱۷۹). با گذشت بیش از سی سال از انقلاب اسلامی، اکنون در گوشه و کنار دنیای اسلام با بیداری‌ای که نوید آن به نوعی داده شده بود، برمی‌خوریم؛ هویت اسلامی روز به روز پرننگ‌تر و در نفی نگاه سکولار

و این دنیایی غرب به هستی مقاوم‌تر شده تا جایی که می‌تواند الهام‌بخش و الگویی برای جهانیان در بازسازی هویت اصیل و فطری‌شان باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به هویت نه به‌عنوان امری پیشینی، متصلب و کاملاً بیرونی نسبت به انسان که بیشتر امری حاصل اندیشه و اختیار انسان نگریسته شد که منجر به برقراری نسبت خاص و متمایز او با شئون مختلف هستی و زندگی‌اش می‌شود. هویتی که فرد را در سطح فردی و جمعی متمایز کرده و معنای مشخصی به زندگی وی می‌بخشد و نسبت وی را با مبدأ و مقصد هستی، خودش و هم‌چنین ادراک وی از تمامیت هستی فردی، اجتماعی و محیطی مشخص می‌کند؛ لذا برای کالبدشکافی اندام هویت‌های شکل‌گرفته در درون هر تمدنی باید به بنیادهای فلسفی آن مراجعه کرد که در آن به این نسبت‌ها تصریح شده است. در درون نظامی از این نسبت‌هاست که ظرفیت‌های هویت‌های مدعی در همراه ساختن و تحت پوشش قرار دادن انسان‌ها مشخص می‌شود.

این مقاله در صدد بود تا نشان دهد تمدن تجدیدی غرب که خود منجر به وضعیتی جهانی شده، وضعیتی که نه به‌صورت طبیعی بلکه به صورتی تصنعی و هژمونیک بر روال طبیعی جهان تحمیل شده، عملاً ظرفیت‌های پاسخگویی و تکوین هویتی در این گستره را ندارد. این امر با مراجعه به بنیادهای فلسفی این تمدن در حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، غایت‌شناسی و انسان‌شناسی نشان داده شد. تعامل ناپایا با طبیعت و ناشی از رویکرد استیلاجویانه به هر چیز جز «خود»، فقدان بنیادی اصیل و وثیق برای حصول معرفت و نسبیتی که روز به روز دامنگیرتر می‌شود، نبود چشم‌انداز تاریخی معطوف به سعادت ابدی بشر و درماندگی از یافتن پاسخ به این سؤال که آیا بشر به‌تنهایی و بدون اتکا به قدرتی مافوق خود قادر به غلبه بر بحران‌هایی که خود موجب آن بوده خواهد بود یا نه، می‌تواند نشانه‌هایی از این امر باشد که دیگر انسان نمی‌تواند کیستی و چیستی خود را از تمدنی مطالبه کند که به‌وجودآورنده چنین وضعیتی است. وضعیت جهانی شده نیز عملاً بستر مطرح شدن پاسخ‌های جایگزین را در مقیاسی جهانی فراهم آورده که در بسیاری از حوزه‌ها کنترل چنین وضعیتی حتی با سلطه هژمونیک سنگین نیز با تنگناهایی مواجه شده است. اینک در چنین وضعیتی در مباحث هویتی دیگر نمی‌توان با تکیه بر یک وجدان جمعی و با نفی «دیگری»، منابع هویت‌بخش انسانی را صورت‌بندی کرد بلکه ظرفیت‌ها و قابلیت‌هایی که یک منبع

هویتی در هویت‌یابی به مخاطبان خود ارائه می‌دهد، در وسعت و پایداری هویتی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. تمدن تجدیدی همان‌طور که نشان داده شد با تقلیل زندگی به زندگی این‌دنیایی، شناخت به شناخت حسی و تجربی، انسان ملکوتی به انسان معطوف به لذت و فایده و در پی آن سعادت ابدی به سعادت این‌جهانی بسیاری از قابلیت‌های هویت‌بخشی را در درون این نظام اندیشه‌ای از دست داده است.

در سوی دیگر، انقلاب اسلامی در پرتو آموزه‌های وحیانی اسلام که ماهیتی فراگفتمانی به آن می‌بخشد حداقل در حوزه نظر و در نظامی منسجم و مطابق با سرشت بشر و طبیعت، ظرفیت‌هایی را برای ساختن هویتی آرمانی و جهانی ارائه می‌دهد که از تمامی تناقض‌های درونی تمدن غربی در ساختن چنین هویتی برکنار است. پذیرش خلقت حکیمانه جهان و نظم حاکم بر آن، توجه به منبع وحی در تنظیم جهت‌دهی هدفمند به عقل و ملحوظ داشتن تمامی اقتضائات فرهنگی و اجتماعی در شناخت موقعیت‌ها و تنظیم عملکرد متناسب انسانی در ذیل باب اجتهاد، چشم‌انداز تاریخی مهدویت و ترسیم سعادت ابدی برای انسان که شاید بتوان تمام اینها را در نگاه توحیدی که شاید بتوان آن را گسترده‌ترین امکان برای وحدت و نه تمایز جهانیان در نظر آورد، امکاناتی است که اسلام برای مخاطبان خود که خود آن را تمام جهان معرفی می‌کند، می‌تواند در هویت‌بخشی ارائه دهد. در این میان هرچند وضعیت جهانی شده از بنیادهایی ذاتاً متفاوت از آنچه برخاسته از نگاه اسلام به کلیت هستی است، برخاسته ولی شرایطی را فراهم آورده که صدور اندیشه‌ها و شعار هویت فطری اسلام را از زبان انقلاب اسلامی بیش از پیش مقدور ساخته است.

اکنون بعد از گذشت بیش از سی سال از انقلاب اسلامی، هرچند الهام‌ها و امیدهایی در امتداد این حرکت هویت‌ساز شکل گرفته، ولی هنوز ظرفیت‌های این پدیده فراتاریخی آن‌طور که باید و شاید مورد توجه واقع نشده است. انقلاب اسلامی ایران عملاً با محاسبات عقلانیت محدود و سکولار غربی پدیده‌ای غیرمنتظره می‌نمود؛ «عقلانیتی که به جای این که قضاوت و نظارت الهی را ملاک و معیار فعالیت‌های انسانی قرار دهد، آینده تاریخ و قضاوت‌های تاریخی را مقیاس و میزان اعمال بشر تلقی می‌کند» (محسنی و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۸).

منابع

- قرآن کریم.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۱): «شرق و غرب»، *مجله تخصصی ایران نامه*، ش ۳۸، صص ۲۷۰-۲۷۲.
- افروغ، عماد (۱۳۸۲): *چالش‌های کنونی ایران*، تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری.
- الموسوی‌الخمینی، روح‌الله (۱۳۶۱): *صحیفه نور*، ج ۹، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ----- (۱۳۶۱): *صحیفه نور*، ج ۱۹، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ----- (۱۳۶۱): *صحیفه نور*، ج ۲۰، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸): *مبانی پارادایمی روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم انسانی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بدیع، برتران؛ پی‌یر بیرن بوم (۱۳۸۷): *جامعه‌شناسی دولت*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: نشر قومس.
- بلکهام، هرولد جان (۱۳۸۹): *شش متفکر آگزیستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۳): «جهانی‌شدن و چشم‌انداز فرج: تأملی در ظرفیت‌های جهانی‌شدن در فهم آموزه فرج»، *مجله تخصصی قیاسات*، ش ۳۳، صص ۹۷-۹۴.
- پارسانیا، حمید؛ ادیب، مصطفی (۱۳۸۵): «جهانی‌شدن و ظرفیت‌های دین مبین اسلام»، *ماهنامه نگارش راهبردی*، ش ۷۷ و ۷۸، صص ۴۴-۴۵.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۷۹): «آیا معرفت‌شناسی بدون هستی‌شناسی ممکن است»، *فصلنامه فلسفی*، ش ۱، صص ۶۳-۷۰.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴): «تاریخچه معرفت‌شناسی»، *مجله آینه معرفت*، ش ۵، صص ۳۹-۴۰.
- داورى اردکاني، رضا (۱۳۷۹): *اوتوپیی و عصر تجدد*، تهران: نشر ساقی.
- ----- (۱۳۸۴): *رساله در باب سنت و تجدد*، تهران: نشر ساقی.
- ----- (۱۳۸۹): *فرهنگ، خرد و آزادی*، تهران: نشر ساقی.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۴): *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- طاهرزاده، اصغر (۱۳۸۸): *فرهنگ مدرنیته و توهم*، اصفهان: نشر لب‌المیزان.
- عاملی، سیدسعیدرضا (۱۳۸۸): «جهانی‌شدن‌ها: مفاهیم و نظریه‌ها»، *مجله ارغنون*، ش ۲۴، صص ۱۰-۱۱.
- عبداللوی، محمد (۱۳۸۲): «روش‌شناسی علوم اجتماعی اسلامی شاخص‌های معرفت‌شناختی و پاسخ جایگزین»، ترجمه اسماعیل اسفندیاری، *مجله تخصصی حوزه و دانشگاه*، ش ۳۵، صص ۱۳۹-۱۵۲.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۴): *فلسفه معاصر*، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران: نشر زوار.
- کچویان، حسین (۱۳۸۳): *تجدد از نگاه دیگر*، تهران: انتشارات گنج معرفت.
- ----- (۱۳۸۶): *نظریه‌های جهانی‌شدن: پیامد چالش‌های فرهنگ و دین*، تهران: نشر نی.
- ----- (۱۳۸۷ الف): *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با سنت و تجدد*، تهران: نشر نی.
- ----- (۱۳۸۷ ب): *نظریه‌های جهانی‌شدن و دین: مطالعه‌ای انتقادی*، تهران: نشر نی.
- ----- (۱۳۸۹): *تجددشناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد*، تهران: نشر نی.

- کرد فیروز جایی، یار علی (۱۳۸۲)؛ «سیر تکوین انسان‌مداری در فلسفه غرب»، *مجله تخصصی معرفت*، ش ۶۹، صص ۱۰۶-۱۱۱.
- کیویت، دان (۱۳۷۶)؛ *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
- لوین و دیگران (۱۳۷۰)؛ *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات حکمت.
- محسنی و دیگران (۱۳۹۰)؛ *عرفی شدن: جستارهایی انتقادی در بنیادهای سکولاریسم*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مرادی، جعفر (۱۳۸۴)؛ «درآمدی بر مطالعات انسان‌شناسی تطبیقی، انسان‌شناسی فلسفی»، *مجله تخصصی معرفت*، ش ۹۲، صص ۲۷-۲۸.
- نبویان، سید محمود (۱۳۸۱)؛ «اسلام و اومانیزم»، *مجله رواق اندیشه*، ش ۱۵، صص ۴۰-۴۱.
- نجفی افرا، مهدی (۱۳۷۹)؛ «درآمدی به مطالعه تطبیقی هستی‌شناسی اسلامی»، *مجله نامه فلسفه*، ش ۹، صص ۱۳۶-۱۴۹.
- ندروین پیترز، یان (۱۳۷۳)؛ «فوکویاما و دموکراسی لیبرال: پایان تاریخ»، ترجمه پرویز صداقت، *مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۷۹، صص ۴۲-۴۳.
- نش، کیت (۱۳۸۹)؛ *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی‌شدن، سیاست و قدرت*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر.
- Ameli, S.R. (2000); *Cultural Globalization and Muslim Identity*, London: Published by Book Extra.
- Araki, Mohsen (2000); *Social Identity According to Islamic Sources*, London: Published by Book Extra.
- Bryan S, Turner (2001); "Cosmopolitan Virtue: On Religion in a Global Age", *European Journal of Social Theory*, Vol. 4, Sage publication in London.
- Ferguson, Marjorie (1992); "The Mythology About Globalization", *European Journal of Communication*, Vol. 7, No. 1.
- Mattelart, Arman (2002); *Media, Culture & Society*, Vol 24, SAGE Publication in London.
- Paya, Ali (2000); *Muslim Identity and Society: Whose Islam? Which Society?*, London: Published by Book Extra.
- Tamimi Azzam (2000); *Human Rights and Muslim Identity*, London: Published by Book Extra.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی