

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 22, No. 4, Summer 2022, 313-338
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.35319.2161

Humanization Through Contemplation

A Critique and Review on the Book

"Thought and Thinking"

Reza Nasiri Hamed*

Abstract

The contemporary identity of Iranians in relation to their past as well as their interaction with global relations and at the same time its connection with development, has been the subject of various discussions among thinkers. In the book *"Thought and Thinking"*, "Farhang Rajaei" inspired by the "The Law of World Governance Reason" in Letter of Tansar as a theoretical basis and equivalent to the principles of political science in the current world, has addressed reflections of thinkers from Iran and the world. His main concern is the pathology of the current situation governing the intellectual relations of Iranians and providing a way to play an active role in relations between countries so that they can achieve what is called playing in politics. To this end, he uses the past intellectual heritage try to suggest a link between thought and action that serves humanization and, in a sense in a dynamic and, of course, the endless process in which, in his opinion, even the so-called developed world countries are in the middle of that. The present paper, while reflecting on the above work, discusses some of the questions that arise from the author's concerns. However, the author's commendable effort in terms of the

* Assistant Professor of Political Science, University of Tabriz, Tabriz, Iran,
r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

Date received: 08/03/2022, Date of acceptance: 23/05/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

possibility of compatibility between the various components of the idea also has some points that will be mentioned.

Keywords: Humanization, Playing, Secularism, Public Good, The Law of World Governance Reason

انسان‌ورزی از طریق اندیشیدن؛ نقد و تأملی بر کتاب اندیشه و اندیشه‌ورزی

رضا نصیری حامد*

چکیده

هویت معاصر ایرانیان در نسبت با گذشته خود و نیز تعامل با مناسبات جهانی و در عین حال ارتباط آن با توسعه‌یافتگی، موضوع مباحث مختلفی بین اندیشمندان بوده است. «فرهنگ رجایی» در کتاب «اندیشه و اندیشه‌ورزی» با الهام از «قانون عقل جهان‌داری» در نامه تنسر به مثابه مبنایی نظری و معادل اصول علم سیاست در دنیای کنونی، به تأملات نظری در این باب همت گماشته است. دغدغه مهم وی، آسیب‌شناسی وضعیت کنونی حاکم بر مناسبات فکری ایرانیان و ارائه طریق در جهت ایفای نقشی فعال در روابط فی‌مابین کشورهاست تا ایشان به آنچه بازیگری در عرصه سیاست خوانده می‌شود، ناآل گردند. بدین منظور وی با بهره‌گیری از میراث فکری گذشته تلاش دارد پیوندی بین نظر و عمل را که در خدمت رشد آدمی و به تعبیری انسان‌ورزی باشد، پیشنهاد نماید؛ روندی پویا و البته بی‌پایان که در باور وی حتی کشورهای موسوم به جهان توسعه‌یافته نیز در میانه آن قرار دارند. نوشتار حاضر ضمن تأملی در اثر مذکور، برخی از پرسش‌های پیش رو را که برآمده از دغدغه‌های مولف است، مورد بحث قرار می‌دهد. با این حال تلاش ستودنی مولف از حیث امکان سازگاری بین اجزای مختلف اندیشه نکات قابل نقدی نیز دارد که مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها: انسان‌ورزی، بازیگری، انسان‌حضور، خیر عمومی، قانون عقل جهان‌داری

* استادیار گروه علوم سیاسی و عضو هیأت علمی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران،

r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۲



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

هویت در هر مقطعی از زمان و تاریخ، از سویی پای در گذشته و در عین حال نگاهی به آینده داشته و لذا دائماً در معرض برساخته‌شدن و بازخوانی است. ایرانیان نیز در دوران معاصر با تفسیر کیستی خویش، ضمن تلاش برای یافتن رگه‌های متعدد هستی تاریخی و فرهنگی‌شان به بازیابی موقعیت خویش در جهان توجه نموده‌اند. «فرهنگ رجایی» از متفکرانی است که با زیستی متأملانه در ایران و غرب، همواره این دغدغه را با خوانش متون و اندیشه‌های ایرانیان و نیز متفکران غیر ایرانی پی گرفته است. او از خلال نقد و بررسی آرای متفکران مختلف، نه فقط شرح و تفسیر نظرات ایشان را وجهه همت خود قرار داده بلکه در اثر مورد بررسی در این نوشتار کوشش وافر داشته تا در تداوم آثار پیشین خود، به گفتگویی نقادانه با این متفکران پرداخته و از خلال آن هویت ایرانیان در طول تاریخ را با تأکید بر لزوم بازتعریف نقشی فعالانه برای ایشان در دوران معاصر مورد توجه قرار دهد. در این نوشتار تلاش می‌شود بر اساس نقد کتاب حاضر در ارتباط با مضامین آثار قبلی وی، محتوا و نیز ساختار شکلی اثر مورد بررسی قرار گیرد.

۲. معرفی اثر و مولف

کتاب «اندیشه و اندیشه‌ورزی» اثری است به قلم «فرهنگ رجایی» که در سال ۱۳۹۸ از سوی انتشارات فرهنگ جاوید در ۴۶۴ صفحه و به شمارگان ۵۰۰ نسخه به زیور طبع آراسته شده است.

در کتاب ضمن معرفی مولف، یادداشتی از وی با عنوان سابقه و سپاس آورده شده و اثر با «درآمد: قانون عقل جهانداری» در دو بخش و در مجموع دوازده گفتار ادامه می‌یابد که سه گفتار از آن ذیل «بخش اول: اندیشه جشن» (برگرفته از حروف نخست سه گفتار بخش) شامل «جهانداری»، «شهروندان(جهانداران)» و «نظام(جهان، قلمرو، مدینه/دولت)» و نه گفتار نیز در «بخش دوم: اندیشه‌ورزی: بینش و دانش» گنجانده شده‌اند. در گفتارهای بخش دوم به اندیشمندان مختلفی پرداخته شده که عبارتند از: حمید عنایت، لئو اشتراوس، چارلز تیلر، کنت تامسن، هانا آرنه، ابن خلدون، فریدون آدمیت، داریوش شایگان و فرنان برودل. در نهایت کتاب با کلام آخر، کتاب‌شناسی و نمایه خاتمه پذیرفته است. بخش عمده اثر، بازنگری و بازنویسی برخی از نوشته‌های قبلی مولف است. فرهنگ رجایی پیش از این

نیز تک‌نگاری‌هایی در خصوص برخی از اندیشمندان برای مثال در مورد آلبرت حورانی (رجایی، ۱۳۷۴) و آیزیا برلین (رجایی، ۱۳۷۶ الف) داشته است. افزون بر این، وی ویراستاری اثری درباره جنگ ایران و عراق (Rajaei, 1993) و نیز ترجمه کتاب «فهم نظریه‌های سیاسی» از «توماس اسپریگنر» (۱۳۸۲) را نیز در کارنامه علمی خویش دارد ضمن آنکه وی توجه خاصی به اندیشه سیاسی در شرق و مخصوصاً ایران باستان (ر.ک. ص ۷۷) و نیز آموزه‌های سیاسی در ادبیات فارسی داشته است.

۳. مبانی نظری اثر

فرهنگ رجایی در اثر حاضر، دغدغه توسعه ایران بر مبنای هویت را در سرلوحه کار خویش قرار داده است. وی با اشاره به نامه تنسر (موبد دوره ساسانیان) که در پاسخ به درخواست گشنسب برای بیان «صلاح معاش و فلاح معاد و پرهیز از فساد» (تنسر، ۱۳۵۴: ۵۰) به رشته تحریر درآمده، مفهوم «قانون عقل جهانداری» (همان: ۵۲) را مبنای نظری اثر خود قرار داده است (صص ۱۵ و ۴۳۱ و نیز رجایی، ۱۳۹۶: ۲۲). غایت و مآل این قانون، رشد فکری در عین تأمین نیازهای مادی و معیشتی است که اینک مشکل اقتصادی و فقر جهان امروز نیز نه به سبب فقدان امکانات بلکه در سیاست خودخواهانه و خارج از انصاف کشورهای قدرتمند و به تعبیر تنسر در «عدم رعایت قانون عقل جاننداری» است (تیلور و رجایی، ۱۳۹۳: ۹-۱۰). رعایت چنین قانونی، ضمن حل مشکلات مادی، در نهایت باید معطوف به هدفی والاتر یعنی «انسان‌ورزی» باشد (رجایی، ۱۳۹۶: ۲۲-۲۳). مولف برای توسعه جوامع و به تبع آن انسان شدن و انسانی عمل نمودن حدّ یقفی قائل نیست و از همین رو به بیان خودش، تعبیر نامانوس «انسان‌ورزی» را برای توضیح صیوروت دائمی آدمی به کار می‌گیرد (همان: ۱۲-۱۳). حرکت آدمی در این مسیر باید از واقعیت‌های موجود به سمت تحقق آرمان‌ها باشد. توصیف «اینیس کلاد» در خصوص تامسن که او را «آرمانگرای واقعگرا» خوانده (ص ۲۶۶)، ناظر به چنین وضعی است و یادآور عبارت آرمانشهری واقع‌گرا (realistic utopia) از «جان راولز» در توضیح پروژه فکری خودش است که از حدود و ثغور امکانات و محدوده‌های سیاست فراتر می‌رود (Rawls; 2000: 5-6).

جهانداری را می‌توان «اصول علم سیاست» نامید (صص ۳۵-۳۶). از نظر مولف، مرد سیاسی در آرای افلاطون معادل «جهاندار» است (ص ۹۴)، اما پدر قانون عقل جهانداری،

ارسطو است (صص ۱۸۰ و ۲۰۶). در نزد ارسطو، سیاست مرتبط با خیر عام بوده و ذیل عنوان «فورنیسیس» یعنی آگاهی از عمل بهنجار و اخلاقی بیان می‌شود (ص ۲۰۹) و لذا ترجمه دقیق عنوان کتاب ارسطو (در یونانی: پولی‌تیا) که به «سیاست» برگردانده شده، «امور مربوط به مدینه» یا اجتماع و حتی تمدن است و چه بسا می‌شد آن را «امر سیاسی» و یا «جهانداری» نامید (پانویس ص ۷۵ و ص ۱۶۷).

جهانداری مستلزم توجه توأمان به خیر عام و نیز فردیت است. شکوفایی فردیت هم تنها بر بستر جمعی قابل تحقق است و گرنه به فردگرایی مطلق و اتمیسم می‌انجامد. لازمه این امر، آغاز کردن اندیشیدن از درون و با خویشتن است چنانچه «هانا آرنه» گناه «آدولف آیشمان» از مقامات نازی را بیش از هر چیز نیندیشیدن و تعطیل کردن گفت‌وگوی با خود می‌دانست (صص ۲۸۵ و ۴۶). شهروند/جهاندار دغدغه مصلحت همگانی و امر سیاسی را دارد. اجماع و همگامی افراد نقش مهمی در تحقق جهانداری داشته و همین آن را از «جهانگیری» که مبتنی بر اراده شخصی و یا گروهی خاص است، متمایز می‌سازد (صص ۷۰-۷۱).

جهانداری از سویی مقوله‌ای محلی و بومی معطوف به مسائل خاص هر جامعه‌ای و در عین حال موضوعی جهانشمول و برآمده از اصول کلی است که گستره آن همگان اعم از خداپاوران و یا سکولارها را دربرمی‌گیرد (صص ۲۹ و ۳۲). بُعد عام جهانداری را بینش و جنبه خاص آن را دانش متکفل می‌شود (ص ۴۸). جهانداری را همچنین می‌توان معادل توسعه پایدار برشمرد هرچند که رجایی تأکید دارد نباید نتایج توسعه را که در ویژگی‌های جوامع بسامان تبلور می‌یابد، با علل ناشی از تحولات منجر به توسعه خلط نمود. رجایی برخلاف دیدگاه‌هایی که معتقدند برای توسعه باید مفاهیم و نهادهای ویژه‌ای از جمله حاکمیت عقل حسابگر (rationality)، نهادهای مبتنی بر فضیلت‌سالاری و پاسخ‌گویی (accountability) ایجاد گردد، اولویت را به تمدن‌سازی می‌دهد و بر اساس نگرش کلان خود تصریح دارد «وقتی جامعه‌ای تمدن‌ساز شد، خود به خود و به ناچار مفاهیم و نهادهای یاد شده بر آن حاکم می‌گردند. بدین ترتیب، توسعه محصول تمدن و نتیجه تمدن‌سازی است نه پیش‌نیاز آن» (رجایی، ۱۳۷۶: ۳).

از نظر مولف، چه در جهان به اصطلاح توسعه‌یافته و چه در کشورهای از قبیل ایران، گاهی سوال از وضعیت موجود و چرایی آن دچار کژتابی است؛ سوالاتی از قبیل اینکه «چرا

ما عقب مانده‌ایم؟»، «چگونه غرب پیشرفت کرد؟»، «چگونه می‌توانیم به آنها برسیم؟» یا حتی پرسش ظاهراً دقیق «ما چگونه ما شدیم»، نه فقط مملو از دریغناکی نسبت به وضعیتی است که با وضعیت موجود کشورمان متفاوت است، بلکه مشوق خودبیزاری و یا عصبانیت است که موجب می‌شود نسبت به ارزش‌های خود کافر (به معنی غیر شاکر و قدرناشناس و یا حداقل بی‌تفاوت) باشیم و این وضعیت واکنشی به نتیجه مطلوب نمی‌رسد (ص ۱۶). لذاست که غربزدگی «جلال آل‌احمد» خود از مصادیق غربزدگی است چرا که «غرب را ملاک می‌گیرد و جامعه‌ای که ملاکش از درون خودش بیرون برود، مسئله خواهد داشت» (گزارش دیدار و گفتگو با فرهنگ رجایی، ۱۳۹۶). از آنجا که توسعه حد نهایی ندارد، اطلاق عنوان «توسعه‌یافته» به کشورهای خاصی، نادرست است و حتی می‌تواند موجب در جا زدن و سرکوب هر گونه ابتکار و نواندیشی باشد در صورتی که توسعه-یافتگی باید به مثابه یک افق و آرمان برای حرکت در راستای آن در نظر گرفته شود نه یک طرح و نقشه اجرایی و یا برنامه‌ای قابل کنترل (صص ۲۶-۲۷). در واقع کشورهای پیشرفته-ای که در ادبیات متعارف توسعه‌یافته نامیده می‌شوند، را هم باید در حال توسعه دانست (ص ۵۷).

از امور بایسته و لوازم نیل به توسعه، «قدرشناسی» است. قدرشناسی نه به معنای تسلیم بلکه به مفهوم قبول رضایت‌مندانانه و سپس اخذ تصمیم مناسب برای بازیگری سیاسی به ویژه بر اساس تمدن‌سازی است (ص ۱۶). این مهم قبل از هر چیز مستلزم داشتن تصویر مناسبی از خود در ابعاد گوناگون و به تعبیر «محمدتقی جعفری» در تعریف روابط چهارگانه انسان شامل رابطه با خویش، جامعه، جهان هستی و خدا است (نصیری، ۱۳۷۸: ۳۱۷) و در فقدان آن، جوامع به تعبیر «داریوش شایگان» در «تعطیلی تاریخی» (صص ۲۸-۲۹) و به بیان مولانا در «خوابناکی» (ص ۹۹) قرار می‌گیرند. جهان‌داری برآمده از تأملات و کنش‌های «انسانی» است و حساب آن از آموزه‌های آسمانی، اعم از اوستایی یا قرآنی که کلام الهی قلمداد می‌شوند، جداست چون این متون مقدس را نمی‌توان لزوماً نماد فکر و جهان ذهنی یک قوم و گروه و یا نشانه‌ای از نبوغ و ابتکار انسانی برشمرد (رجایی، ۱۳۹۶: ۱۴). بدین ترتیب در تحلیل امور انسانی، نمی‌توان متعرض مسائل ماورایی که مستظهر به عنایات الهی بوده و از مجرای دیگری غیر از علل و اسباب عادی به سرانجام رسیده، شد (ر.ک. مسکویه‌الرازی، ۱۳۶۶: ۳).

در بیان نسبت نظر و عمل در سیاست، مولف به قول «کنت تامسن» استناد می‌کند که هدف فلسفه را حقیقت و هدف دولتمردی را تصمیم می‌داند (Rajaei, 2013: 39). برای تامسن نظریه، مجموعه‌ای از فرضیات قابل اثبات و یا ابطال نیست؛ مهم‌تر از هر چیز نظریه باید تاب ایستادگی در قبال ارزیابی نظری و عملی را دارا باشد. اندیشه سیاسی بیش از حقیقت فی‌نفسه، تلاشی است برای «پیدا کردن راه‌حلی‌هایی در جهت بالا بردن کارآمدی، تنظیم، عملکرد جنجال‌گریز و اداره بهتر مدینه» (اشتراوس، ۱۳۷۳، مقدمه مترجم، صص شش و هفت)؛ تعبیری مشابه بیان «ریمون آرون» که اندیشه سیاسی را «کوشش برای تعیین اهدافی که به اندازه معقولی احتمال تحقق دارد و نیز ابزارهایی که در حد معقولی می‌توان انتظار داشت موجب دستیابی به آن اهداف بشود»، برمی‌شمارد (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۶). ابن‌خلدون بر «انسجام منطقی نظر و انطباق آن با واقعیات ملموس بیرونی» تأکید ورزیده است (ص ۳۱۴). همین‌طور «کارل اشمیت» با تأکید بر اهمیت عمل، حاکم را کسی می‌داند که در وضعیت استثناء تصمیم می‌گیرد (Schmitt, 1985: 6). بر اساس این، اهمیت متفکرانی همچون کنت تامسن در ایفای نقش رابط (connector) بین قلمروهای نظری آکادمیک و عملی دولتمردی است (Rajaei, 2013: 37). حتی «فرنان برودل» و مکتب آنال نیز در کنار مباحث انضمامی و عینی‌شان، به «اندیشه سیاسی ناب» توجه دارند (ص ۴۰۷). این بدان معناست که نظر نیز متوجه عمل است برای نمونه در متن کهنی مثل اندرزنامه «آرتاشسترا» سوالات اساسی «نه فلسفی بلکه عملی و دنیایی است» (اشتراوس، ۱۳۷۳، مقدمه مترجم ص هفت). سقراط را به بیان سیسرو (Cicero)، می‌توان نخستین فردی دانست که فلسفه را از آسمان به زمین آورد تا آن را در قالب مدینه مستقر نماید (Strauss, 1978: 13). سقراط با تمرکز بر موضوعات انسانی، زمینه‌ساز آن شد که ارسطو به شکلی مستقل به امور سیاسی بپردازد که بر اساس آن، سیاست ذیل مباحث عالم بالا و جزئی از نظم کلان و ماورایی قرار نمی‌گرفت (ص ۲۰۷). تأملات نظری باید در راستای سامان سیاسی «ملت» قرار گیرد که «بندیکت اندرسون» آن را اجتماع سیاسی تصویری یا تخیلی (Imagined Political Community) می‌نامد (Anderson, 2006: 6). تصویری بودن بدان معناست که ارتباط افراد نه بر اساس رابطه‌ای لزوماً رو در رو بلکه از طریق اشتراک در تصویر ذهنی بین ایشان صورت می‌گیرد. «چارلز تیلور» هم تأکید می‌کند که «هر نظم اجتماعی بر تصویری از اجتماع مطلوب بنا شده است. به همین دلیل هر تصور اجتماعی به ناچار چارچوبی هنجاری/اخلاقی است» (ص ۲۳۳). یکی از بایسته‌ترین هنجارها در جوامع انسانی، باهم‌بودگی افراد و بالطبع نقطه مقابل آن تک‌روی

و اعتقاد به لزوم همراهی «همه با من» است. تحقق چنین امری مستلزم به رسمیت شناختن حقوق همگان است و لذا مولف برای معنای «لیبرال» به پیشنهاد «عبدالکریم سروش»، از معادل «حقوق‌مداری» استفاده نموده چرا که آزادی یکی از ارکان حقوق آدمی به شمار می‌آید (ص ۸۰). هرچند این تعبیر با معنای متعارف از آزادی (liberty) فرق دارد، اما ناظر به حقوق دیگر مربوط به آدمی به ویژه برابری و حتی تقدم آن بر آزادی است تا جایی که «رونالد دورکین»، برابری (Equality) را مقوله مهمی می‌داند که تا همین چند دهه پیش‌تر، افراد لیبرال و میانه‌رو بر پی‌گیری آن و تأسیس جامعه‌ای برابرطلبانه (egalitarian) حداقل در مقام یک آرمانشهر تأکید داشتند (Dworkin, 2002: 1).

رجایی به دلایل افول نقش سازنده و بازیگری ایرانیان در عرصه سیاست جهانی پس از صفویه توجه نموده و بر آن است که: «یکی از مختصات تمدن زنده، پویا و مولد این است که معرکه آراء تولید می‌کند در حالی که تمدن بحران‌زده، معرکه جهان‌بینی‌ها ایجاد می‌کند» (رجایی، ۱۳۷۶: ۳). بر این اساس، مشکل ایران نیز تفوق معرکه جهان‌بینی‌ها هم به سبب آشفتگی درونی و در عین حال برآمده از چالش غرب بوده است (همان: ۱۲۸ و ۱۳۲). رویکردهای مختلف در بین ایرانیان به‌رغم تفاوت‌های دیدگاه‌شان، متوجه افول جایگاه ایران بوده و بدان اذعان داشته‌اند و در نتیجه همه آنها در خصوص دغدغه تبدیل ایران به یک بازیگر جهانی (world player) و لزوم جدی گرفته شدن در مناسبات سیاسی جهان، کمابیش توافق داشته‌اند (Rajaei, 2007: 238). اما از دشواری‌های دنیای کنونی آن است که:

چگونه می‌توان در جهان و دورانی که بر اساس جهان‌بینی سکولار همه‌شمول بنا شده، شکل گرفته و قاعده بازی آن به شرط همه‌حضور اراده انسان سامان داده شده به همین دلیل وسوسه تفرعن و خودمدار شدن در همه جا حاضر و ناظر است - یک زندگی فضیلت‌مند و موفق داشت؟ (تیلور و رجایی، ۱۳۹۳: ۱۰).

جهانی‌شدن که منجر به ظهور یک تمدن و چند فرهنگ شده، فرصتی برای نقش‌آفرینی فرهنگ‌های گوناگون فراهم آورده و بر اساس آن می‌توان امید داشت ایرانیان هم بتوانند جایگاه خود را در جهان سیاست بازتعریف نموده و نقش خود را مسئولانه بازی کنند (رجایی، ۱۳۸۵: ۷). در وضعیت مذکور، عام‌گرایی (universalism) و خاص‌گرایی (particularism) به موازات هم مطرح گردیده و این دو وجه متفاوت، محور ساخت‌یابی و یا ساخت‌مندی (structuration) جهان واقع شده است (Robertson, 1996: 97 and 102). در واقع

جهانی شدن وجوه وحدت‌بخش و نیز تنوع و تکثر فرهنگی و تمدنی را در حوزه‌های مختلف و نیز در مقاطع زمانی گوناگون گرد هم آورده است (Shaw, 1997:498). این وضعیت باعث ظهور «وحدت و یکی شدن توأم با چندپارگی و تکثر» (fragementation) (یکی و چندپاره شدن) (fragmentation and integration) شده است.

البته بر اساس روایتی عمل‌گرایانه، بازیگری آدمی لزوماً منوط به فهم ماهیت آدمی نیست. همین قدر که آدمی به تعبیر «آگوستین قدیس» برای خویشتن تبدیل به یک مسئله شده باشد (ص ۲۸۸)، کافی است. این مسئله شدن آدمی برای خود چنانچه «ماکس شلر» و «مارتین هایدگر» نیز اظهار کرده‌اند، ممکن است لزوماً به پاسخی معین هم منجر نشود چرا که اصلاً از نظر آرنست، سوال از ماهیت آدمی غیر قابل پاسخ‌دهی است و انسان اگر هم دارای ماهیتی باشد، تنها خداوند می‌تواند آن را تعریف نماید (Arendt, 1998:10). ناتوانی آدمی در فهم غایت و حقیقت امور، لزوماً ایراد و نقص نیست؛ از قضا این کاستی به یک معنا فضیلت است چون اگر انسان قادر بود راز و رمز همه امور را دریابد، زندگی به جای آزمون و خطا و کوشش برای تقرّب به غایات به جهانی مکانیکی و صرفاً اجرایی قواعدی از قبل مشخص تبدیل گردیده و در نتیجه جهانی کسل‌کننده و فاقد ابتکار و پویایی می‌بود (ص ۲۱). با اذعان به محدودیت آدمی حتی در شناخت ماهیت خویش، آرنست به شناخت وضع انسانی می‌پردازد که «صرف نظر از اینکه فطرت وی چیست»، به جنبه مشروط‌بودگی آدمی در نسبت با موضوعات مختلف توجه دارد (ص ۲۹۱). به ویژه تأمل نظری درباره «فعالیت بشر بر روی زمین» از این حیث مهم است همان‌گونه که «فرنان برودل» با کالبدشکافی تاریخ در قالب تقسیم آن به زمان جغرافیایی، زمان اجتماعی و زمان فردی (ص ۴۰۹)، می‌کوشد از فروافتادن به موضوعات انتزاعی جلوگیری نموده و به ابعاد عینی و انضمامی تلاش آدمی در تاریخ توجه کند.

رجایی برای وصف وضعیت ایرانیان ابتدا از تمثیل «رودخانه» استفاده نموده بود (ر.ک. رجایی، ۱۳۸۵: ۳۰ و ۷۸) ولی بعدتر استعاره «باغ» را برای ایران و حتی برای اشاره به کلیت تمدن بشری گویاتر یافته چون «استعاره رودخانه نقش‌آفرینی و بازیگری انسان را در شکل دادن یا بازتعریف هویت اگر نگوییم نادیده، دست‌کم می‌گیرد» (رجایی، ۱۳۹۶: ۱۲). در این تعبیر، تأثیر عبارت «جهان به عنوان بوستان» از ابن‌خلدون بر وی آشکار است. چه در واژه رودخانه و چه باغ، به شکل بارزی تأکید بر وجوه ثابت هویتی در کنار ابعاد متغیّر نقش

مهمی دارد. رجایی متأثر از ابن‌خلدون، دولت را به عنوان واحد و سطح مطالعه بسنده ندانسته و به تأسی از «آرنولد توین‌بی» واحد مطالعه را تمدن در نظر می‌گیرد. دولت جزئی از تمدن است که دغدغه قدرت دارد ولی دلمشغولی تمدن، زندگی است و لذا بهترین معادل برای علم تأسیسی ابن‌خلدون یعنی عمران نیز تمدن‌شناسی است (صص ۳۰۶-۳۰۷). و از این رو رجایی توجه خود را معطوف به «حوزه تمدنی ایرانی» کرده است (رجایی، ۱۳۸۵: ۷۰). از منظری کلان، وی با مکتب آنال و به ویژه برول در این مورد هم‌دلی دارد که بر اساس نگرشی دیالکتیکی، تاریخی‌گندتر از تاریخ تمدن نیز وجود دارد که شامل رابطه آدمی با زمین است (Braudel, 1982: 12). چنین تاریخی، پایداری و نیز اثرگذاری بسی بیش از موارد دیگر بر آدمی دارد.

۴. بررسی و نقد شکلی

ساختار شکلی و ظاهری اثر از کیفیت مناسبی برخوردار است. با این حال برخی اغلاط تایپی و نکاتی از باب برخی ملاحظات در جهت رفع ابهامات در اینجا مورد اشاره قرار می‌گیرد. درباره خطاهای کلمات ابتدا واژه یا عبارت اشتباه و بعد کلمه پیشنهادی صحیح آورده می‌شود.

ص ۱۴ پایه‌دار ← پایدار

ص ۱۸ یارانه‌ای ← رایانه‌ای

ص ۲۳ اسمعیل ← اسماعیل

ص ۲۵ گندزیر ۱۹۸۵، ص ۱۱۱ «شیلز» و «مانهایم»، ص ۲۲۳ «نیبور»، ص ۳۷۸ ارجاع رجایی به اثری از خویش و نیز ص ۳۸۱ «کاپلن» در فهرست منابع یافت نشدند. ص ۲۱۱ سال اثر ارسطو ظاهراً نادرست است. ص ۲۷۶ «اسکات و استارک» هم در منابع یافت نشد

صص ۴۶، ۱۳۶ و ۴۳۶ برعلیه ← علیه

ص ۵۰ فهوا ← فحوا

ص ۵۷، «سرمایه‌هاشان» ← «سرمایه‌هایشان». البته ممکن است این واژه عامدانه انتخاب شده باشد چون رجایی در جایی دیگر (۱۳۹۳: ۱۶)، نگارش به زبان محاوره‌ای از جمله در نزد «چارلز تیلر» را با سلیقه‌ی خود سازگارتر دانسته است؛ در معنای ← در معنایی

صص ۶۱ و ۳۷۲ منبع دقیق و آدرس نقل قول به تعبیر مولف در «شبکه شبکه‌ها» مشخص نشده است.

ص ۶۵ می‌ایستند ← می‌ایستد؛ رفتار ← رفتارهای

ص ۷۱ جامع‌الطراف ← جامع‌الاطراف؛ سطر دهم «که» اضافه است.

ص ۷۹ قراداد ← قرارداد

ص ۸۰ بیان فارابی در مقام «بنیادگذار فلسفه در جهان اسلام» و نیز تعبیر «بانی فلسفه در جهان اسلام» (رجایی، ۱۳۹۶: ۱۱) اندکی جای تأمل دارد به ویژه با توجه به سابقه «الکندی» مگر آنکه منظور تدوین مکتبی خاص در فلسفه در جهان اسلام باشد

ص ۸۸ شا ← شاو

ص ۹۸ خدمت‌گذاری ← خدمت‌گزاری؛ همچنین بیان شده که هرکس در استرالیا رأی ندهد، عملی غیر قانونی انجام داده و باید جریمه بدهد که قابل تأمل است و توضیحی برای آن نیامده است. این مطلب گرچه از باب تأکید بر اهمیت شهروندی بیان شده اما تاوان این چشم‌پوشی از حق مورد اشاره قرار نگرفته است

ص ۱۱۷ قبل از دربار کلمه «در» آورده شود؛ پراجرترین ← پراجرتین

ص ۱۱۸ مضروف ← مظروف

ص ۱۲۵ الحکم الی الله ← لا حکم الا لله

صص ۱۲۸-۱۲۹ «نهادی که نماد نظام...» است، با عنوان «حاکمیت» مورد اشاره قرار گرفته که ظاهراً «حکومت» برای آن مناسب‌تر است چون حاکمیت می‌توان عنصر معنوی حکومت قلمداد گردد آن گونه که پس از آن، مولف به درستی بیان می‌کند که حاکمیت را کسی اعمال می‌کند.

ص ۱۳۵ هیمن ← همین

ص ۱۷۲ سعادت ← سعادت

ص ۱۷۵ مروری ← در مروری

ص ۱۸۶ عبدالرزاق ← عبدالرازق

صص ۱۹۴، ۲۴۱ و ۲۴۴ «Hans Joachim Morgenthau» به اشکال مختلفی ثبت شده است.

انسان‌ورزی از طریق اندیشیدن ... (رضا نصیری حامد) ۳۲۵

ص ۲۰۵ اشتراوس ← اشتراوس

ص ۲۰۷ ابتدای پاراگراف دوم ظاهراً بیان تحلیلی اشتراوس مطرح است که تعبیر «به‌زعم ارسطو» شاید دقیق نباشد.

ص ۲۲۳ افضل‌تر ← افضل

ص ۲۳۲ «محرک» شاید بهتر از «تکان‌دهنده» باشد

ص ۲۳۹ «موعودگرایی» شاید تعبیر بهتری نسبت به «مهدویت‌گرایی» باشد

ص ۲۴۳ سطر ۵ بعد از «خوشحال»، «شدم» لازم به نظر می‌رسد

ص ۲۵۴ برمی‌خواست ← برمی‌خواست

ص ۲۵۵ مشارکت‌کننده ← مشارکت‌کننده بودم

ص ۲۵۹ زندگی ← زندگی

ص ۲۶۲ خداوندان ← خداوندان

ص ۲۷۱ و ۲۸۳ یانگ-بوئل ← یانگ-بروئل (بر اساس کتابنامه)

ص ۳۱۵ ابن‌خلدن ← ابن‌خلدون

ص ۳۲۸ سال اثر منبع ابن‌فندق به میلادی و در کتابنامه به هجری و به دو شکل متفاوت آمده است

ص ۳۵۳ نطایفه صابی ← نطایفه صابئی؛ «سیاست‌ها» را بهتر است مفرد به کار برد (سیاست).

ص ۳۷۰ سیدمحمد ← سیدمحمد حسین (نام علامه)

ص ۳۷۲ مراد از «پایگاه برقی» ظاهراً وب‌سایت است که کمی نامأنوس است؛ پایگاه دیجیتال می‌تواند بهتر باشد. همچنین منظور از جایزه اعطایی به شایگان احتمالاً «شوالیه» است که ترجمه آن به «سلحشور» کمی غیرمعمول است

ص ۳۶۱ اولی ← اولین

ص ۳۷۶ با ← به

ص ۳۸۵ سیوررت ← سیوررت

صص ۴۰۱ و ۴۰۴ عنوان «سالنامه» به عنوان معادل برای آنال نامأنوس است.

ص ۴۰۴ ار ← از

ص ۴۳۴ اندمواره ← اندامواره

ص ۴۴۱ گنشسب ← گنشسب

ص ۴۴۲ ترتیب زمانی کتب رجایی و ص ۴۵۰ آثار اشتراوس رعایت نشده است

ص ۴۴۵ کلمه «فلسفه» در ابتدای مطلب «مون» نیامده؛ در ضمن همان‌جا: دیود ← دیوید

ص ۴۵۰ سال منبع Tarcov ذکر نشده است

آوردن اصل برخی از واژگان خارجی برای توضیح آنها بهتر از نوشتن تلفظ آنها به صورت فینگلیش خواهد بود. برای نمونه «کامنولث» در صص ۷۹، ۱۲۹ و ۱۳۱، «کونسرواتیو» در ص ۸۰، «پولی‌تیا» در ص ۱۶۷، واژگان تخصصی از قبیل «اروس»، «آمور»، «آگاپه» و «کاریتاس» در ص ۲۷۶ و نیز «ایزونومی» و «ایکوالیتی» در ص ۲۹۷. گاهی احساس می‌شود تعمّدی وجود داشته که اصل انگلیسی مفاهیم و حتی نویسندگان در متن کتاب آورده نشود. در مواردی هم که اصطلاحاتی از سوی مولف پیشنهاد و آورده شده، آوردن معادل انگلیسی آنها به انسجام ذهن و پیوند مطالب با سابقه آنها کمک می‌کند مانند «فردسو» در صص ۱۱۹ و ۲۷۳ که ظاهراً مترادف فردگرا است و نیز «جمع‌سو» در ص ۲۷۳. همچنین در ص ۸۰ «آرمان‌مرکزی» مشخص نیست معادل کدام اصطلاح قرار گرفته است. ص ۴۳۴ آوردن اصل «قالبی» (احتمالاً ترجمه گشتل Gestell) لازم به نظر می‌رسد

برخی از فرازهای اثر در صورت انجام ویرایش، روان‌تر خواهد شد برای مثال ابتدای ص ۲۷۸، اوایل ص ۱۳۳ (مهم این است...)، اوایل پاراگراف دوم ص ۱۳۵ (البته به دلیل...)، ابتدای ص ۳۳۷ عبارتی مناسب قبل از بیان نقل قول (مثلاً جواب داد یا گفت)، پاراگراف دوم ص ۴۰۲ (او که در آن زمان...)، اوایل پاراگراف دوم ص ۴۷ با افزودن «را» و پاراگراف ذیل تیتیر در ص ۳۱۰؛ در مواردی، عطف کلمات با حرف «و» همراه با ویرگول آمده که ظاهراً همراهی آنها ضرورتی ندارد از جمله آخر ص ۶۶ (انسانی، و الهی).

۵. نقد محتوایی اثر

از نکات قابل توجه در کتاب حاضر، تأکید بر تداوم توسعه در طول زمان است و اینکه توسعه را لزوماً نباید بر اساس مقایسه‌ای منفعلانه با دیگری تعریف نمود. به جای آن، باید به شاخص‌هایی دست یافت که هرچند عام و جهانشمول به شمار می‌آیند، اما برآمده از

شرایط بومی هستند. «تاریخ حرکتی خطی ندارد که برخی عقب‌مانده و برخی پیشرفته باشند» (ص ۱۷۶). با این حال به نظر می‌رسد تعریف معیاری از درون برای توسعه، لزوماً منافاتی با مقایسه بین خود و دیگری ندارد مخصوصاً که مولف خود بر جهانشمول بودن ارزش‌های جهاننداری تأکیدی وافر دارد.

اینکه مولف معتقد است باید «پرسش از چرا عقب افتادیم، به پرسش خوش‌بینانه چگونه فرصت‌ها را برای بازیگری غنیمت بشماریم، تبدیل شود» (ص ۳۸۳)، دغدغه مهمی است اما شاید روا نباشد که خوش‌بینی و بدبینی را صفت اندیشه برشماریم و در باب تعیین‌کنندگی اندیشه این‌گونه دآوری نماییم و یا ابعاد مختلف تفکر را بدین وجوه روان‌شناختی فروبکاهیم. در مواردی خود مولف نیز با این نکته موافقت دارد و از تقلیل منازعات مختلف به «تضاد میان فلسفه‌ها و نظام‌های سیاسی و مسئول دانستن روان‌شناسی افراد یا حضور گروه‌هایی که نمی‌خواهند این تعارضات را حل و فصل کنند» (صص ۲۵۱-۲۵۲)، انتقاد می‌کند با وجود این، در برخی فرازها ظاهراً خود او در همین وادی گام می‌نهد مثلاً در جایی که معتقد است جهاننداری در مقام «معجزه‌ی زمینی» با «مجموعه‌ی فکر و همت و عمل» محقق می‌شود (صص ۶۷ و ۴۳۲)، ماهیت «همت» را که پیوند دهنده فکر و عمل است، توضیح نمی‌دهد و ساز و کار تأثیرگذاری آن در جهاننداری روشن نمی‌شود ضمن آنکه ظاهراً همواره امکان سازگاری نظر و عمل حتی با وجود داشتن همت مهیا نمی‌شود. گاهی نیز بحث از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به اخلاق انتقال می‌یابد آن‌گونه که از اعتقاد «خوش‌بینانه» شایگان به اصالت حضور انسان بر مبنای نگاه ترکیبی سخن به میان آمده و مولف نگرش وی را «وضعیتی متناقض با دو حالت مغرور بودن و زبودن بودن» توصیف می‌نماید. با وجود آنکه نویسنده سعی دارد کارکردی معرفتی برای این ویژگی‌های اخلاقی برشمارد از جمله اینکه معتقد است «اولی غلو در موقعیت خویش، خودبزرگ‌بینی و کم یا هیچ گرفتن دیگران و دومی کم گرفتن خود، چاپلوسی و بزرگ‌تلقی نمودن بی‌جای دیگران است ... نگاه ترکیبی بر شاکر و قدرشناس بودن نسبت به همه چیز دلالت دارد» (صص ۳۷۷-۳۷۸)، اما صرف دارا بودن یک منش اخلاقی خاصی نمی‌تواند تضمینی برای اهداف معرفتی از جمله اتخاذ رهیافتی ترکیبی بین حوزه‌های مختلف باشد. به نظر می‌رسد برای تأسیس و تقویت نگرش مذکور اموری فراتر از فضایل اخلاقی از قبیل قدرشناسی و یا فروتنی نیاز است و انسان افزون بر اینکه باید قدر آن چه را که دارد

بداند و شاکر باشد، مهم است که بتواند مواجهه منطقی درست و بایسته‌ای هم با آراء و نظریات متعدد داشته باشد.

اهتمام مولف در خصوص ترکیب دیدگاه‌های مختلف امری قابل توجه است اما تحقق آنها گاهی دشوار به نظر می‌رسد مثلاً هر دو جهان‌بینی انسان‌حضور و خداحضور، درباره شهروندی اشتراک نظر دارند (صص ۹۷-۹۸). این در شرایطی است که «در حالی که استفاده از خرد انسانی در اندیشه خیمه‌ای اجتهاد در چارچوب متن است، جهان تازه اجتهاد به رأی را تشویق می‌کند یا لاقلاً متن را به حد و حدود عقلانیت محدود می‌کند» (ص ۱۰۸). مفهوم کانونی جهان‌بینی خداحضور، شرف و آبرو (honour) و در مقابل برای جهان‌بینی سکولار انسان‌حضور، کرامت و حیثیت (dignity) است. اندیشه خداحضور اهمیت و نقش انسان را انکار نمی‌کند اما مرکزیت را به خداوند می‌دهد. اندیشه انسان‌حضور به معنی کم‌اهمیت دادن به خداوند نیست ولی مرکزیت در آن به اراده آدمی داده می‌شود (تیلور و رجایی، ۱۳۹۳: ۱۳-۱۴). بدین ترتیب ساز و کار ایجاد وفاق بین این دو الگو همچنان مبهم باقی مانده هرچند که تلاش رجایی در بیان عناصر مشابه بین آنها تلاشی ستودنی و قابل توجه است. با آنکه رجایی امکان نیل به حقیقت را نفی نمی‌کند، با نقد دیدگاه‌هایی که دستیابی به حقیقت را تنها بر اساس روشی واحد ممکن می‌دانند، از رویکردی ترکیبی یا تلفیقی (complex, integrative approach) یاد می‌کند و بر آن است که حقیقت، پدیده‌ای چند لایه (multilayered phenomenon) است (Rajaei, 2000: 43). وی با اشاره به تمثیل فیل در تاریکی از مولانا، بر آن است که رویکردهای مختلف فکری هر کدام از جنبه‌ای خاص به ماهیت متکثر انسان و جامعه می‌پردازند و هر رهیافت تک‌بعدی (one-dimensional approach) در نهایت به انحصارگرایی (exclusivism) خواهد انجامید. توجه به تنوع فرهنگ‌های مختلف، تنها کنار هم نهادن آنها نیست. رجایی به مدلی ترکیبی می‌اندیشد و با این گفتار شایگان هم‌دلی دارد که:

ما باید تا حدّ ممکن از تمامی انواع تقلیل‌گرایی بپرهیزیم. ما باید با اشکال جدید نگرستن به جهان متوسل شویم؛ شاید بتوانیم از این راه به نگاه ترکیبی به جهان نائل آییم که می‌تواند به تمام سطوح آگاهی اشراف پیدا کند (صص ۳۷۶-۳۷۷).

به نظر می‌رسد تمجید رجایی از نگاه جامع‌الاطراف در نزد پیشینیان با آنچه نگرش ترکیبی ناشی از جمع بین دیدگاه‌های مختلف در روزگار تكثر آراء و عقاید دانسته می‌شود،

سازگاری کاملی ندارد چرا که رویکرد جهان ماقبل تجدد مبتنی بر جهان‌بینی خیمه‌ای و در نتیجه تجمیع بخش مهمی از آرای همسو بوده در صورتی که در رهیافت مطلوب شایگان، چالش مهم نحوه تلفیق منظرهای ارزشی مختلف است. همچنین از حیث تأکید بر اهمیت ایران در این خصوص در طی سده‌های مختلف با همه فراز و فرودهای آن، این سوال به ذهن متبادر می‌گردد که آیا میانجی بودن جهان ایرانی در طول تاریخ (ص ۳۸۴)، بر فرض که مختص ایران بوده باشد، لزوماً توانسته به برآمدن نگاهی ترکیبی و ایجابی مدد رساند؟ شاید به همان میزان که این پیچیدگی ابعاد هویتی بر غنای فرهنگ و تمدن ایرانی افزوده، اتخاذ رویکردی مناسب برای حل مسائل را نیز بغرنج‌تر نموده باشد. از این رو تحقق سنتزی از برآیند وضعیت تاریخی ایران ممکن است امر مطلوب و ایده‌آلی باشد اما برخی از این ابعاد لزوماً مکمل یکدیگر نبوده و حتی همدیگر را خنثی می‌کنند. اینجاست که با دغدغه مولف اثر حاضر می‌توان همدل و همراه بود اما نمی‌توان از دشواری این مسیر ترکیبی غفلت ورزید (ر.ک. صص ۷۷-۸۹). با این حال، رجایی ضمن توجه به مشابهت‌های شرق و غرب، بر مدعای جهانشمول بودن جهاننداری صحه می‌گذارد. از نظر تجربه تاریخی تمدن‌های مختلف با یکدیگر در پیوند بوده و به همدیگر کمک نموده‌اند و هیچ تمدنی نمی‌تواند مدعی اصالت (originality) و ارائه الگویی کاملاً بدیع باشد چرا که همه آنها از درآمیختن نگرشی معاصر از گذشته‌ی جاودان (contemporary view of the eternal yesterday) پدیدار شده‌اند (Rajaei, 2000: 54).

رجایی با نقد معرکه جهان‌بینی‌ها، معرکه آراء را سازنده می‌داند. در معرکه آراء، معادله‌ای با حاصل جمع جبری مثبت برقرار است و تعامل اندیشه‌ها بر غنای فرهنگی می‌افزاید در حالی که در معرکه جهان‌بینی‌ها، معادله‌ای با حاصل جمع جبری صفر وجود دارد و هر جهان‌بینی در صدد نابودی دیگری است (رجایی، ۱۳۸۵: ۴۲). در ایران طی دو سده گذشته، معرکه جهان‌بینی‌ها تفوق داشته و سبب آسیب‌های مخرب زیادی شده و به نگرش حذفی دامن زده است. بدون تردید انتقال از معرکه جهان‌بینی‌ها به معرکه آراء امر مهمی است اما پیش شرط مهم تحقق آن، این است که حداقل اجماع‌هایی در قبال موضوعات کلان مورد منازعه حاصل شده باشد. پراگماتیست‌هایی همچون «ریچارد رورتی» اتخاذ چنین شیوه‌ای را مورد تأکید قرار می‌دهند و البته مفروض آنها تحقق پاره‌ای اجماعات کلان در سطوح مختلف اجتماع است در صورتی که مشکل در جوامعی مثل ایران آن است که هنوز منازعات فکری در قبال بسیاری از مقولات کلان به نتیجه‌ای مناسب نرسیده و بسیاری از

مباحث مهم ناشی از جهان‌بینی و یا اصول کلی همچنان مورد اختلاف هستند و طرح آنها ناگزیر تعارض با جهان‌بینی‌های دیگر را موجب می‌شود.

در جهان‌بینی خیمه‌ای که تعبیری برای دیدگاه سنتی و کلاسیک است، سقف مطالبات و حتی اندیشه آدمی از چارچوب مشخصی فراتر نمی‌رود و آدمی ذیل فرمان خداوند و یا سنتی خاص عمل کرده و نگهبان نظم از پیش تعیین شده است اما در تمدن معاصر مرکزیت انسان یا به تعبیر مولف، انسان‌حضور حاکم است که رجایی آن را به عنوان معادلی برای انسان سکولار (secular) - البته از حیث محتوایی و نه زبانی - به کار می‌برد. چنین انسانی زمام همه امور را به دست می‌گیرد و رجایی از وی با عنوان «شهروند صاحب‌الزمان» یاد می‌کند (صص ۱۹ و ۱۱۴ و نیز تیلور و رجایی، ۱۳۹۳: ۱۰ و ۱۳). در دوران جدید، «اگر قرار است خودِ شهروند، بنیاد قانون عقل‌جهانداری را تحقق و تجسم بخشد، باید خودش شهروندی و جهانداری کند و این برآمده از حکمت وجودی خود اوست و نه عاملی خارج از وی» (ص ۱۰۸).

در مواقعی مرز بین دیدگاه‌های مختلف مبهم و مخدوش گردیده است از باب نمونه رجایی درباره عبارت خواجه نظام‌الملک در سیاستنامه که می‌گوید: «ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند»، می‌نویسد: «نظام‌الملک می‌گوید باید شهروند بود زیرا مقلد شده است و برای اینکه شخص از عهده این کار برآید، باید هنرهای شاهانه را بیاموزد» (ص ۱۱۳). در شرایطی که به نظر می‌رسد خواجه تعبیری ذات‌گرایانه از هنرهای شاهی دارد، رجایی آن را به آموختن و اکتساب نسبت می‌دهد که با سیاق گفتار خواجه و چارچوب اندیشه وی ناسازگار است. چنین دوگانه‌انگاری‌هایی به لحاظ دلالت معنایی‌شان، در مسیرهای متفاوتی قرار دارند و امکان آشتی بین آنها بسیار دشوار به نظر می‌رسد مگر آنکه به مصداق‌های دنیای ناشی از حضور انسان منافاتی با حضور خداوند نداشته باشد؟ در شرایط معمول این دو نوع الگو ویژگی قیاس‌ناپذیری (Incommensurability) دارند. رجایی در جایی بر آن است که جوامع خاورمیانه در جریان ورود مدرنیته و مشروطه‌خواهی نیازمند اموری همچون مجلس قانونگذاری، حقوق فردی و فرایند انتخاباتی بودند و قبول مجلس قانونگذاری برای

ایشان چندان دشوار نبود چرا که ایشان این نهادها را می‌توانستند در قالب ارکان مشورتی از قبل موجود در خودشان سازگار نمایند (Rajaei, 2000: 97). این در حالی است که سوابق تاریخی نشان می‌دهد تأسیس چنین نهادهایی چندان هم آسان نبوده و ماهیت نهادی همچون پارلمان فقط در تداوم نهادهای مشورتی گذشته، بر فرض که آنها به شکلی قدرتمند دارای قوام در خاورمیانه بوده‌اند، منحصر نمی‌شود چون نقش مهم پارلمان افزون بر کارکرد مشورتی آن، معطوف به وضع قانون است که همین سبب چالش‌های متعدد برای نمونه در ایران از سوی کسانی مثل شیخ فضل‌الله نوری شده بود.

رجایی در موارد متعددی (صص ۱۹۳، ۷۴، ۲۳۱، ۲۵۳، ۳۷۸) از شالوده‌شکنی سخن گفته ولی ظاهراً الزامات آن به تمامی در متن محقق نشده و کاربرد آن با قدری تسامح و به صورتی کلی انجام شده که حداکثر نقد اندیشه‌ها بر آن قابل اطلاق است. «ژاک دریدا» تصریح دارد که شالوده‌شکنی را نمی‌توان و نباید تحلیل (analysis) و یا نقد (critique) برشمرد (Derrida, 1988: 3)؛ شالوده‌شکنی همه اینها و در عین حال چیزی فراتر از آنهاست تا جایی که به بروز تغییراتی بنیادین می‌انجامد و حتی گاه جای امور خوب و بد را عوض می‌کند. به نظر می‌رسد رجایی به این اقتضائات توجه بایسته‌ای ندارد از جمله آنکه بدون توضیح کامل و بیان تمایز نگرش شایگان و منتقدانش، دیدگاه شایگان را ستوده و ضمن ترجیح آن می‌نویسد:

نگرش شایگان برخوردار از قوت و اصالت منطق درونی است در حالی که منتقدینش با منطق برساخته و یا به بیان مولانا از ظن خود قضایا را می‌بینند. منطق درونی موجب می‌شود که پدیده قابل مطالعه و کلاً تحولات جهانی درست فهم شود و از آن رو عوامل و عناصر موثر در روند تحول اجتماعی نیز درست شناسایی شود (ص ۳۸۳).

در اینجا معلوم نمی‌شود اگر قرار باشد یک نگرش صرفاً درونی ملاک قضاوت باشد، پس شالوده‌شکنی چه ضرورتی دارد و خود مولف چرا در مواردی بر آن اصرار می‌ورزد ضمن آنکه این پرسش هم قابل طرح است که مگر می‌توان شالوده‌شکنی را به کار گرفت ولی متعرض نقد منطق درونی یک اندیشه با استفاده از منطق بازسازی نشد؟

رجایی برای بیان تداوم ایده ایران از مفهوم شاهی استفاده می‌کند و ضمن اذعان به اینکه بیش از هر چیز اندیشه شاهی به عنوان یک آرمان رفتاری و فرهنگی در طول تاریخ غلبه داشته و شاهان نیز موظف بودند الگوی رفتاری‌ای را به نمایش بگذارند که مقبولیت داشته

است (رجایی، ۱۳۸۵: ۸۲-۸۳)، اما با تفسیری موسّع از مفهوم شاه، دست به نوعی مصادره به مطلوب می‌زند به گونه‌ای که معتقد است دلیل اتخاذ مواضع شیخ فضل‌ا... نوری در مشروطه، باور وی به همراهی دو نهاد رسالت و شاهی بوده است (همان، صص ۸۱-۸۲). این در حالی است که از سویی بالفعل بودن آرمان بیان شده برای شاه و تحقق واقعی آن در طول تاریخ مورد تردید جدی است و از سوی دیگر مواضع امثال شیخ فضل‌ا... بیش از هر چیز باب طرح مشروطه مشروع بود.

در جایی رجایی از «لرد هنری جان تمپل پالمرستون» نخست‌وزیر انگلستان نقل می‌کند که:

«ما متحدین همیشگی نداریم و ما دشمنان دائمی نداریم. مصالح ماست که دائمی و ابدی است و دنبال کردن این مصالح است که وظیفه ما را تعریف می‌کند» (ص ۶۱ و نیز ص ۲۶۳).

به نظر می‌رسد استفاده از واژه «مصالح» و مترادف دانستن آن با «منافع» از سوی مولف، موجب مخدوش شدن تفاوت معنایی بین این دو مفهوم شده باشد. اگر تلقی عمل‌گرایانه‌ای از مفهوم مصالح داشته باشیم، آیا اصلاً وجهی برای اندیشه‌ورزی درباره آن باقی می‌ماند یا آنکه فقط باید نتیجه معطوف به منافع را مدنظر داشت؟ به واقع اگر مصالح، عین منافع باشد، در آن صورت دیگر دلیلی برای تأمل در باب آنها باقی نخواهد ماند چون دستاوردهای منتج به فوائد عملی دیگران بدون تغییر و تصرف برای ما و بلکه همگان قابل استفاده خواهد بود ضمن آنکه پیگیری منافع به صورتی غریزی در دستور کار هر انسان و گروهی قرار دارد بدون آنکه لزوماً در باب آنها نیاز به تفکر باشد. به نظر رجایی:

خواننده فارسی‌زبان امروزی با دو خرافه عمده در این مورد مواجه است اولاً در اصطلاح رایج به غلط مصلحت‌اندیشی با فرصت‌طلبی هم‌هویت تلقی می‌شود و ثانیاً در آثار مربوط به سیاست، امر سیاسی و روابط بین‌الملل منافع به ویژه با ترکیب منافع ملی جای مصلحت را گرفته و معنای آنچه را در سخنان بالا منتقل شده محدود می‌کند به ویژه که اصطلاح منافع ملی برآمده از دولت-ملت جدید و حتی با نگرش مادی-گرایی و جهان را با عدسی محدود و محدودکننده عقل استدلالی و حسابگر دیدن همراه می‌شود (ص ۶۱).

این توضیحات نیازمند تأمل است چرا که اندیشه‌ورزی معمولاً افقی فراتر از منافع کوتاه‌مدت و آنی در مقابل نفع بلندمدت و چه بسا غیر مادی را مورد توجه قرار می‌دهد که می‌توان از آن با عنوان مصالح نام برد. از این رو لزوم تفکیک بین منافع و مصالح ضروری به نظر می‌رسد ضمن آنکه گاه بین مصالح دولت و ملت نیز تمایزهایی وجود دارد کما اینکه تأکید بر واحد تمدنی آن گونه که رجایی در اثر خود طرح نموده، برخی اوقات از توجه به امکان ناسازگاری درونی تمدنی مانع می‌شود چرا که فرض را بر سازگاری کلی واحدهای تکوین‌بخش درون تمدن می‌گذارد.

خلط مفاهیم مختلف بر اساس تشابه و به اصطلاح اشتراک لفظی در برخی آثار دیگر مولف نیز قابل مشاهده است. از آن جمله اینکه رجایی از بیت:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

نتیجه گرفته که «حافظ تنها در همین یک بیت مهم‌ترین شرط متمدن بودن و تمدن‌سازی را معرفی کرده است زیرا در قلب همه جوامع بازیگر و نقش‌آفرین، آزادی و آزادگی حضور فعال دارد» (رجایی، ۱۳۹۶: ۲۱). در اینجا بین آزادگی درونی و آزادی بیرونی نوعی همسانی برقرار گردیده است در صورتی که به‌رغم تشابه معنایی، دلالت‌های این دو مضمون با یکدیگر تفاوتی بارز دارد. نویسنده در جایی دیگر مولفه‌هایی از قبیل فردیت عارفانه و تساهل از ایرانیت، وحدانیت و برابری در قبال قانون را از اسلامیت و فردیت مسئول و آزادی معقول از تجدد را به عنوان عناصر شکل‌دهنده هویت ایرانی طرح نموده و بر آن است که آنها نه تنها متضاد و متناقض نیستند، بلکه با نگرشی ترکیبی به سادگی می‌توان فردیت عارفانه را با فردیت مسئول پیوند زد (رجایی، ۱۳۸۵: ۳). با وجود اینکه برابری در آموزه‌های اسلامی و گرایش ایرانیان به پیام عدالت‌طلبانه آن جایگاه مهمی داشته، نمی‌توان منکر شد که در همین سنت ایرانی و اسلامی، نابرابری عامل مسلطی بوده است.

با آنکه رجایی در اثر حاضر، به وجوه متفاوت جهانی شدن اعم از آزادسازی و نیز سرکوبگری آن به شکلی همزمان و توأمان التفات دارد، اما به تصریح خودش در دوره پس از رحلت امام خمینی و ظهور نمادهایی از قبیل کارت‌های اعتباری ویزا و مستر (visa and MasterCard) از آنها با کنایه به عنوان شیطان بزرگ اقتصادی (the Great Economic Satan) یاد نموده (Rajaei, 2000: 96) که بر اساس آن ظاهراً وجه نقادانه رادیکال وی با تمرکز بر ابعاد منفی آن بر مزایای این فرایند تفوق و برتری دارد.

فرهنگ رجایی در باب داریوش شایگان بر آن است که «منطق درونی تحقیق ایجاب می‌کند که واکنشی بودن شایگان و دریغناکی وی در دوره‌های دوم و سوم را کنار بگذاریم» (ص ۳۸۶). باید گفت هرچند در وهله نخست بایسته است که منطق درونی آنچه را که یک اندیشمند بیان می‌کند دریابیم، اما به واقع کدام منطق درونی در یک اندیشه را می‌توان یافت که به کلی فارغ از وضعیت واکنشی و سلبی باشد؟ اندیشه هر اندازه هم که اصیل باشد، نمی‌تواند فارغ از مقایسه شرایط موجود خود با موقعیت دیگران باشد. مقاطع مختلف حیات فکری شایگان نیز ناشی از سیر تطور فکری وی و نحوه‌های متفاوت تأمل وی در خصوص نسبت شرقی‌ها با خویش بوده است (صص ۳۸۶-۳۸۷)؛ چنین نسبتی نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن تصویر شرقی‌ها از غرب مورد ارزیابی قرار گیرد. در مورد شایگان و کتاب «آسیا در برابر غرب» وی، رجایی بر آن است که هرچند معمولاً مضمون کتاب طبق عنوان آن به مثابه تقابل دریافته شده، اما

عبارت در برابر، تعمدی و جالب است. شایگان نمی‌گوید در مقابله با و یا در برخورد با بلکه مانند شخصی که در برابر آینه ایستاده است، می‌خواهد شرق از طریق غرب به خود نگاهی بکند. کار آینه بهتر نشان دادن است به تمامی (ص ۳۹۳).

چنین تعبیری یادآور مفهوم «برابرایستادگی» (Gegenständlichkeit) هوسرل در بیان رابطه بین ذهن و اشیاء است (جمادی، ۱۳۹۵: ۵۹) که بالطبع بر اساس رهیافت پدیدارشناسی، از منطق سوژه و ابژه فاصله می‌گیرد و در حالت ایده‌آل خود خواهان گسستن از قید و بندهای ایدئولوژیک و سیاسی است. البته رجایی هم بر چنین امری تأکید دارد هرچند که تحقق چنین امری در عین مطلوب بودنش، اولاً بسی دشوار می‌نماید چون ساحت سیاست و قدرت در همه جا گسترده است و ثانیاً تطورات فکری نظام اندیشگی در دوران معاصر و الگوهای غالب آن از جمله دگرگونی‌های فکری افرادی همچون شایگان را نادیده می‌گیرد و نگاهی مبتنی بر شایگان متأخر بر آن حاکم است. در گفتار مذکور، استعاره آینه برای توضیح فهم شرایط خویش با توجه به دیگری به کار گرفته شده که شامل تفسیری از دریافت آدمی در پرتو دیگری و در نتیجه حصول فهم از موقعیت خویش است. درست است که فرد در مقایسه باید خود را به نقد بکشد و خود را بشکند چرا که به قول «نظامی گنجوی»، «آینه شکستن خطاست» (ص ۳۹۸) اما اگر به مصداق آنچه بنا به اشارات خود مولف به آراء «حمید عنایت» و «ادوارد سعید»، آینه‌ای از جانب غرب در اثر دانش شرق-

شناسی به ارائه تصویری از خویشتن شرقی‌ها بر مبنای منطق قدرت-دانش اقدام کرده باشد، چه باید کرد؟ شکستن آینه را نمی‌توان تجویز نمود، اما اعتماد به تصویر بازتابی آن از سوی دیگری نیز باید توأم با احتیاط باشد. خود رجایی هم بدین مسئله التفات دارد و برای مثال وقتی به آراء «فریدون آدمیت» پرداخته، ضمن تمجید از تاریخ‌نگاری وی، اعتماد او به روایت غالب غرب‌محور را مورد نقد قرار می‌دهد (ص ۳۴۷).

مؤلف به درستی از هر اندیشه‌ای که مدعی دارا بودن انحصاری حقیقت باشد، به مثابه عاملی برای جهنم شدن دنیا یاد می‌کند و می‌نویسد: «نظام وحشتناک نازی، بارزترین مثال در تاریخ معاصر است که مدعی بود علم اثباتی آن انسان برتر را شناسایی کرده و تنها وظیفه باقی‌مانده برای انسان‌ها این است که انسان‌های فروتر را به کوره‌های آدم‌سوزی بفرستند» (ص ۲۱). هرچند نظام‌های توتالیتر متأثر و برآمده از علم جدید دانسته شده‌اند، اما آنها ضمن استفاده‌ای گزینشی در مواردی عملاً علم عینی (objective science) و عقل (reason) را تخطئه می‌کردند و حقایق زندگی را بر اساس استفاده از علم به ویژه برای عموم مردم قابل حصول نمی‌دانستند (Baradat and phillips, 2017: 244). بنابراین هرچند مطلق نمودن علم می‌تواند خطرناک باشد، تکیه بر دعاوی شبه‌فلسفی و شبه‌علمی نیازموده و یا غیر قابل استدلال نیز دارای خطر بزرگی است که در ایدئولوژی‌هایی همچون نازیسم تبلور یافته و سبب می‌شود برخلاف علوم، ارزیابی دعاوی آنها قابل سنجش نباشد.

۶. نتیجه‌گیری

فرهنگ رجایی در سرآغاز اثر خود به درستی بیان می‌کند که نه فقط تولد بلکه سرنوشت و آینده کتاب وی موضوعی نیست که در اختیار مؤلف باشد. این مطلب با آنکه در مورد هر موضوع انسانی صادق است، در بحثی همانند اندیشه‌ورزی سیاسی مخصوصاً وقتی معطوف به هویت سیاسی و نیز جهاننداری باشد، از ظرافتی افزون‌تر برخوردار است و از این رو دغدغه مؤلف راهی گشوده و همچنان محل تأمل است. نکته حائز اهمیت در نوشتار رجایی، نگاه تطبیقی وی به اصول سیاست در جهان معاصر با تمرکز بر پیشینه و تاریخ اندیشه و سیر تطورات هویتی در ایران و دنیای معاصر است. دغدغه مهم وی، تعیین نسبتی میان وجوه عام و خاص سیاست‌ورزی است. انسان ایرانی با آبشخورهای مختلف اثرگذار در حیات گذشته و حال خود و احتمالاً در افق پیش رو مواجه بوده و هست که حل و

فصل آنها می‌تواند قدرت بازیگری وی را در مناسبات جهانی افزایش دهد. اثر رجایی، تلاشی ستودنی و وافر وی برای بازخوانی وضعیت گذشته و حال با دیدگاهی کلان، انتقادی و در عین حال تطبیقی است. راه شروع شده در آثار وی مسیری قابل تأمل برای آینده می‌گشاید هرچند عناصری در تأملات و اندیشه‌ورزی وی وجود دارد که بنا به اقتضائات متعدد آن گونه که باید و شاید ذیل نگرشی تلفیقی در نمی‌آید. البته نگرش ترکیبی و تلفیق رجایی از نوع انباشت کمی‌گرایانه اندیشه‌های مختلف نیست و تلاش وی معطوف به گردهم آوردن اجزائی از تفکر است که قابل گنجاندن در منظومه‌ای معنادار و هماهنگ باشد با این وجود به نظر می‌رسد چالش ناگزیری که حداقل اکنون پیش روی مطالعاتی از قبیل آنچه وی شروع نموده قرار دارد، مفروضات و عناصر متفاوت در تفکرات مختلف است که به راحتی قابل تجمیع با یکدیگر نیستند. به واقع منطق متفاوت گفتمان‌های گوناگونی از قبیل آنچه وی «انسان‌حضور» در مقابل «خداحضور» و یا جهان‌بینی خیمه‌ای در مقابل جهان‌بینی سکولار مدرن یا معاصر خوانده است، مانع از اتخاذ رویکردی ترکیبی بین آنها می‌شود. مجالی که رجایی به تکرر و نیز توجهی که وی به ضرورت نگاهی از درون برای تأملات نقادانه قائل می‌شود، مایه‌های امیدواری زیادی را فراهم می‌نماید که بتوان نگاهی همدلانه به میراث اندیشه بشری با تأکید بر ایران فراهم آورد. چنین وضعیتی می‌تواند زمینه تقریب و ظهور دیدگاهی به دور از تقلیل‌گرایی‌های مختلف سیاسی و ایدئولوژیک را فراهم آورد در عین حال آسیب ناگزیر این روند آن است که با تمرکز زیاد بر نگاهی از درون و تفهیمی، ناخواسته امور مدرن را که منطقی خاص و مستقل دارند، بر اساس قضایای سستی تفسیر نماید و با مصادره مضامین گذشته، از نقادی لازم و به جا در خصوص گذشته و حال بازماند. از این نظر راهی که این اثر با بازخوانی بخشی از اندیشه سیاسی و فلسفی دوران دور و نزدیک گشوده، راهی است همچنان در ابتدای کار که به تعبیر مولف منزلگاه نهایی و واپسینی برای آن نباید قائل شد. مادامی که صیوررت انسان ادامه داشته باشد، فرایند اندیشیدن به ابعاد مختلف آدمی نیز ناگزیر گشوده خواهد بود مخصوصاً که غایت همه ساز و کارهای اندیشمندانه با نیل به درجاتی از آنچه توسعه نامیده می‌شود، پایان نمی‌پذیرد و بیش از هر چیز باید شاخصه‌های انسانی را در ارزیابی سیر جوامع بر اساس مقتضیات بومی مدنظر قرار داد.

کتاب‌نامه

- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲) *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ چهارم، تهران: آگه؛
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳) *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ جلد اول: اندیشه‌های مارکسیستی*، چاپ پنجم، تهران: نشر نی؛
- تنسر (۱۳۵۴) *نامه تنسر به گشنسب*، به تصحیح و تعلیقات مجتبی مینوی و محمداسماعیل رضوانی، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی؛
- تیلور، چارلز و رجایی، فرهنگ (۱۳۹۳) *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*، گردآوری و ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه؛
- جمادی، سیاوش (۱۳۹۵) *زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، چاپ پنجم، تهران: ققنوس؛
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۴) *دانشوری و تمدن‌سازی: آلبرت حورانی؛ یک الگوی دانشگاهی، مطالعات خاورمیانه*، شماره ۶، صص ۶۸۵-۷۰۲؛
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۶) *در آزادی*، به بهانه درگذشت آیزیا برلین، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۱۲۵-۱۲۶، صص ۲۰-۲۳؛
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۶) *معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب؛
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۵) *مشکله‌ی هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ*، چاپ سوم، تهران: نشر نی؛
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۶) *بازیگری در باغ هویت ایرانی؛ سرنمونی حافظ*، تهران: نشر نی؛
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۸) *اندیشه و اندیشه‌ورزی*، تهران: فرهنگ جاوید؛
- گزارش دیدار و گفتگو با فرهنگ رجایی (۱۳۹۶)؛ بازیابی در:
<https://www.cgie.org.ir/fa/news/156403>
- مسکویه‌الرازی، ابوعلی (۱۳۶۶) *تجارب‌الامم، الجزء الاول، حقه و قدم له ابوالقاسم امامی*، طهران: دارسروش للطباعه و النشر؛
- نصری، عبدالله (۱۳۷۸) *تکاپوگر اندیشه‌ها (زندگی، آثار و اندیشه‌های استاد علامه محمدتقی جعفری)*، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

- Anderson, Benedict (2006) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso;
- Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press;
- Baradat, Leon P. and Phillips, John A. (2017) *Political Ideologies: Their Origins and Impact*, New York: Routledge;
- Braudel, Fernand (1982) *On History*, Trans. By Sarah Matthews, Chicago: The University of Chicago Press;
- Derrida, Jacques (1988) *Letter to a Japanese Friend*, Trans. By David Wood and Andrew Benjamin, in: *Derrida and Difference*, Edi. By David Wood and Robert Bernasconi, Evanston: Northwestern University Press;
- Dworkin, Ronald (2002) *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press;
- Rajaei, Farhang (Edi.) (1993) *The Iran-Iraq War: The Politics of Aggression*, Gainesville: University Press of Florida;
- Rajaei, Farhang (2000) *Globalization on Trial: The Human Condition and the Information Civilization*, Ottawa: International Development Research Center;
- Rajaei, Farhang (2007) *Islamism and Modernism: The Challenging Discourse in Iran*, Austin: University of Texas Press;
- Rajaei, Farhang (2013) *Kenneth W. Thompson, The Prophet of Norms Thought and Practice*, New York: Palgrave Macmillan;
- Rawls, John (2000) *The Law of Peoples With the Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge: Harvard University Press;
- Robertson, Roland (1996) *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage Publications Ltd;
- Schmitt, Carl (1985) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Trans. By George Schwab, Massachusetts: The MIT Press;
- Shaw, Martin (1997) *The State of Globalization: Toward a Theory of State Transformation*, *Review of International Political Economy*, 4:3, Autumn, PP.497-513;
- Strauss, Leo (1978) *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press;