



## The Constructed Ethical Civilization in the Philosophy of Malek Bennabi and Its Consequences

Fatemeh Nazari <sup>1</sup> , Majid Zamani Alavijeh <sup>2</sup> , Seyed Ahmad Fazeli <sup>3</sup> 

1. Phd student of ethics, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: [nazari.fa90@gmail.com](mailto:nazari.fa90@gmail.com)
2. Phd student of ethics, University of Qom, Qom, Iran. Email: [majidza.al1993@gmail.com](mailto:majidza.al1993@gmail.com)
3. Associate Professor of Ethics Department, University of Qom, Qom, Iran. Email: [Ahmad.fazeli@gmail.com](mailto:Ahmad.fazeli@gmail.com)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 28 January 2025  
Received in revised form: 21 June 2025  
Accepted: 07 July 2025  
Published online: 22 December 2025

**Keywords:**

.. nxxxul Dðme aa ontmogaaø  
nmmaaq e oaa s Rgg ... avvy  
iiiiii ii iion, Makkhh nnnnabifs  
'alouuuuon offòo .

### ABSTRACT

This article examines the civilizational thought of Malek Bennabi and demonstrates how his critique of the foundational assumptions of Western civilization provides the groundwork for Islamic civilizational renewal. Bennabi argues that Western civilization presupposes a universal truth and regards the civilization it has produced as the ultimate embodiment of that truth. By contrast, he maintains that truth is situated and communitarian: each *ummah* is endowed with a form of truth corresponding to its collective capacity, and no community may claim exclusive access to absolute truth. According to Bennabi, these communal truths are context-bound and contingent. He identifies a range of factors that condition and delimit truth, emphasizing in particular the dominant spirit of a people and the culture that permeates social life as the primary constituents of civilizational truth. This study adopts a comparative-analytical approach to examine Bennabi's civilizational ethics and political thought. The research is based on library sources and employs thematic content analysis to extract core conceptual patterns from Bennabi's writings. The findings indicate that Bennabi's civilizational framework assigns Muslims the responsibility of constructing a distinctive civilization aligned with their own talents and dispositions. His ethical schema culminates in a form of *communitarian deontology*, in which moral obligation is conferred upon the moral agent by the *ummah*. Within this paradigm, war is valorized over peace, insofar as every civilization is required to engage in continuous struggle to preserve its identity. Moreover, Bennabi's model entails the fusion of religion and politics, rendering ethics subordinate to religion and challenging the normative authority of Western human rights discourse. From this perspective, each *ummah* is entitled to construct a legal system consistent with its own civilizational ethos.

**Cite this article:** Nazari, F., Zamani Alavijeh, M. and Fazeli, A. (2025). The Constructed Ethical Civilization in the Philosophy of Malek Bennabi and Its Consequences. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 1-18. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387124.1757>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387124.1757>

## 1. Introduction

This study engages with the civilizational philosophy of Malek Bennabi, a twentieth-century Algerian thinker who sought to critique the epistemological foundations of Western modernity while laying the groundwork for an authentically Islamic civilizational project. His thought provides a robust conceptual framework that challenges the universalist assumptions embedded in Western political and moral discourse, particularly with respect to truth, ethics, and human agency.

## 2. Problem Statement

At the core of Bennabi's critique lies a fundamental rejection of the Western presumption of a universal and transhistorical truth—a one that finds its sole realization in the historical trajectory of Western civilization. Bennabi contends instead that truth is both situated and communitarian, such that each *ummah* receives and discloses a specific modality of truth corresponding to its existential and cultural conditions. From this standpoint, Western claims to universality become philosophically and ethically problematic.

## 3. Background

Bennabi's position implicitly draws upon a post-Hegelian, ethnocentric conception of spirit and culture, according to which the essence of truth remains constant while its manifestations vary across historical and communal contexts. This ontological plurality of appearance, in Bennabi's view, legitimizes the pursuit of multiple, historically grounded civilizational orders. His approach also resonates with contemporary strands of social constructivism, providing a conceptual foundation for pluralistic and culturally situated models of civilization-building.

## 4. Methodology

This paper adopts a concept-driven, a priori, and comparative-analytical methodology, drawing on Bennabi's primary texts through library-based document analysis. Key civilizational concepts—such as the receptacle of truth, culture, the spirit of the *ummah*, and situated truth—are identified and organized into a logical hierarchy in order to trace the inferential and structural coherence of Bennabi's civilizational model. Each concept is interpreted within its textual context, and the logical relations among them are clarified to reconstruct the architecture of Bennabi's civilizational thought.

## 5. Findings

The analysis yields several key insights:

1. Truth cannot be generalized from one nation to another; all forms of truth—including ethics, religion, and politics—are culturally and historically situated.
2. Every reformative endeavor must be rooted in the cultural and historical reality of the community concerned.
3. Civilizational projects must be psychologically and sociologically compatible with the existential capacities of the masses.
4. Individual moral agency is insufficient; agency emerges from within the collective soul of the *ummah* and is shaped by its normative constraints.
5. This framework culminates in a model of contextual deontology, in which moral obligations arise from and remain bound to communal determinants.
6. No universal ethical system applies uniformly to all moral agents; each ethical order must emerge from its own ethno-historical context.

Consequently, no single conception of human rights can claim universal legitimacy. Every people is entitled to formulate a legal order grounded in its own civilizational ethos. What emerges, therefore, is not “human rights” in the singular, but a plurality of historically contingent human rights, each normatively valid only within the boundaries of its cultural genesis.

**Author Contributions:** All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

**Funding:** This research received no external funding.

**Ethical Considerations:** The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

**Data Availability Statement:** Not applicable.

**Informed Consent Statement:** Not applicable.



**Conflicts of Interest:** The authors declare no conflict of interest.

## References

- Amoli, S. H. (2014). *ai f i2(ac-dArār.w) imanba. ral- DĀār*. Tehran, Iran: Elmi wa Farhangi.
- Bennabi, Malek. (1969). *leāārel-c t srāp. lfi vnlh t ni dheē i f qīlā'afikr al-ii lāmīM'nal īth*. Beirut, Lebanon: Dar al-Irshad.
- Bennabi, Malek. (1971). *S urūi al-nahḍa*. Lebanon: Majallat al-Fikr al-Islami.
- Bennabi, Malek. (1981). *Al-ṣirāl-ral-fikr l*. Damascus, Syria: Dar al-Fikr.
- Bennabi, Malek. (2000). *Al-qaḍī yā ri-āub(ā*. Damascus, Syria: Dar al-Fikr.
- Bennabi, Malek. (2000). *Mushkilat al-th. qv-ā*. Damascus, Syria: Dar al-Fikr.
- Bennabi, Malek. (2002). *Mushkilat al-afaārilqal- ālam al-islāmī*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr al-Mu'asir
- Bennabi, Malek. (2005). *Min ajl al-t-geīr*. Damascus, Syria: Dar al-Fikr.
- Fanaei, Abdolkarim. (2015). *Akhlaq-e din-shenasi*. Tehran, Iran: Negah-e Mo'aser.
- Hanafi, Hassan. (1982). *Ilahiyyat-e Spinoza* (M. Zamani & H. Farhadi, Trans.). Tehran, Iran: Negah-e Mo'aserā
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin. (1946). *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Abu al-'Ala 'Affi, Ed)). Cairo, Egypt: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddini (n.d.), *Al-aitni nfjai-makkiyya*. Beirut, Lebanon: Dar Sadir.
- Jad'an, Fahmia(1988) *Usus al-ḥḡal dum ti(ī. īmu. akkiri l l-islam fī al-'alam al-'arabi "l-ḥadith*. Alexandria, Egypt: Dar al-Shuruq.
- Kant, Immanuel. (2008). *Naqd al-'aql al-'amali* (Gh. Hana, Trans.). Beirut, Lebanon: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyyad
- Kant, Immanuel. (2015a). *Toward a universal history with a cosmopolitan purpose* (B. Parham, Trans.). USA: Tavaana Institute.
- Kant, Immanuel. (2015b). *Perpetual peace* (B. Parham, Trans.). USA: Tavaana Institute.
- Kazembeygi, Mohammad Ali, et al. (2020). Tabyin-e ravesh-e Malek Bennabi dar husul-e ma'refat-e ejtemā'ii *Majalleh-ye Raveshshenasi-ye (Ulam-e Ensani*, 103, 73–84.
- Mehrniya, Hamid, & Zamani Alavijeh, Mohammad. (2020). Logic of Hegel as an epistemological-ontological method for the unification of thought and being. *Logic Research*, 2(11), 251–271.
- Mirzaei, Mohammad Ali, et al. (2020). An introduction to the civilizational political theology in the thought of Malek Bennabi. *Political Science Journal (Baqer al-ʿUlum University)*, 90, 101–125.
- Mirzaei, Naser. (2014). A general review of basic concepts of Islamic civilization in the thought of Malek Bennabi. *Naqd wa Nazar*, 74, 88–116.
- Mosleh, Ahmad. (2016). *Hegel*. Tehran, Iran: Elmi Publications.
- Nuzzo, Angelica. (2024). *A. rroauhtngQlegeHsəvgā flht qruptl* (H. Nikbakht, Trans.). Tehran, Iran: Qoqnoos.
- Rauch, Leo. (2016). *The age of German idealism* (M. Hosseini, Trans.). Tehran, Iran: Hekmat.
- Sayyid Qutb. (n.d.). *Khamāṣ al-tauawwur al-islāmī wa maqawwimātuha*. Alexandria, Egypt: Dar al-Shuruq.
- Zakirzadeh, Ali. (2012). *Falsafe-ye Hegel*. Tehran, Iran: Elham.
- Zamani, Mohammad. (2025). *Hikmat- i oQ'ffiaa-ye tahlili: Bonyadgozari-ye metafizik-e zuhurshenakhti*. Tehran, Iran: Negah-e Mo'aser.



## تمدن اخلاقی بر ساختی در فلسفه مالک بن نبی و لوازم مترتب بر آن

فاطمه نظری<sup>۱</sup> ، مجید زمانی علویجه<sup>۲</sup> ، سید احمد فاضلی<sup>۳</sup> 

۱. دانشجوی دکتری، فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: [nazari.fa90@gmail.com](mailto:nazari.fa90@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری، فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: [majidza.al1993@gmail.com](mailto:majidza.al1993@gmail.com)

۳. دانشیار گروه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: [ahmad.fazeli@gmail.com](mailto:ahmad.fazeli@gmail.com)

### اطلاعات مقاله

### چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

### کلیدواژه‌ها:

اخلاق و وظیفه‌گرا، اصالت جنگ، تمدن اسلامی، حقوق بشر، مالک بن نبی، موقعیت‌گرایی.

این مقاله به بازخوانی انتقادی اندیشه تمدنی مالک بن نبی می‌پردازد و نشان می‌دهد که او چگونه از رهگذر تقد مبنایی پیش‌فرض شده تمدن غربی، افق‌هایی نو برای بازسازی تمدن اسلامی می‌گشاید. مسئله اصلی آن است که به‌زعم بن نبی، تمدن غربی حقیقتی جهان‌شمول و فراامتی را مسلم می‌انگارد و آن‌گاه تجلی تمدنی خود را صورتی کامل از آن حقیقت مطلق جهان‌شمول می‌بیند. اما در نقطه مقابل، بن نبی بر این باور است که حقیقت امری است مقید، موقعیت‌مند و مبتنی بر ساختارهای جمعی هر امت. حقیقت اطلاق‌ناپذیر است و هیچ قومی را نمی‌توان مالک تمامیت آن دانست. این پژوهش به روش تحلیلی-تطبیقی و بر پایه داده‌های کتابخانه‌ای سامان یافته و با بهره‌گیری از تکنیک تحلیل مضمونی، در پی استخراج مؤلفه‌های کلان اندیشه تمدنی بن نبی است. یافته‌ها نشان می‌دهد بن نبی روح حاکم بر هر امت و فرهنگ ساری در آن را، عامل سازنده حقیقت قومی می‌داند. بر این بنیاد، مسلمانان را به ساخت تمدنی متناسب با ظرفیت‌ها، سلايق و تمایزات وجودی خویش فرامی‌خواند. در سپهر اخلاق، دستگاه فکری او به‌سوی نوعی «وظیفه‌گرایی امت‌مدار» میل می‌کند که در آن، تکلیف اخلاقی نه از عقل فردی، بلکه به‌واسطه ضمیر جمعی امت، برعهده فاعل اخلاقی نهاده می‌شود. در این هندسه تمدنی، تقدم با جنگ است نه صلح؛ چرا که هر تمدنی برای صیانت از تعیین خویش، ناگزیر از ستیزی دائمی با دیگر تمدن‌ها است. همچنین با التزام به این چارچوب، دین و سیاست چنان درهم‌تنیده می‌شوند که اخلاق تابع شریعت می‌شود و اعتبار جهان‌شمول حقوق بشر غربی زیر سؤال می‌رود. در نتیجه هر امتی خود را محقق می‌داند که دستگاه حقوقی‌ای متناسب با هویت و تمدن خویش بنیان نهد.

استناد: نظری، فاطمه؛ زمانی علویجه، مجید و فاضلی، سید احمد (۱۴۰۴). تمدن اخلاقی بر ساختی در فلسفه مالک بن نبی و لوازم مترتب بر آن. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۴): ۱-۱۸. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387124.1757>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387124.1757>

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

تفکر تمدنی در جهان اسلام پیشینه‌ای دور و دراز دارد. دست کم از زمان ابن خلدون به این سو اندیشمندان جهان اسلام درباره «ماهیت تمدن اسلامی» و مؤلفه‌ها و «عناصر قوام‌بخش» به یک تمدن اندیشیده‌اند و دستاوردهای فکری متعددی را در این ساحت از اندیشه‌ورزی پدید آورده‌اند. تأمل درباره تمدن‌سازی به مناقشات دامنه‌داری انجامیده است؛ برای مثال اسلام چه نسبتی با تمدن دارد؟ سخن گفتن از تمدن در اندیشه اسلامی معنادار است؟ تمدن اسلامی ممکن است؟ با چه تبیین پذیرفتنی‌ای احرازپذیر است؟ آیا تمدن امری جهانی است؟ تحقق تمدنی ویژه برای هر امت و هر قومی تصورپذیر است؟ و...

این پرسش‌ها اندیشمندان مسلمان را به تکاپو انداخته و آنان را به رهیافت‌های گوناگونی کشانده است. دسته‌ای از آنان چاره را در نادیده‌انگاشتن تمدن اسلامی و هضم‌شدن در تمدن غربی یافتند. این دسته خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. دسته‌ای از آنان اصول موضوعه متافیزیکی و معرفت‌شناختی تمدن جهانی را به میزانی قدرتمند می‌دانند که همه باید ضرورتاً از آن پیروی کنند؛ یعنی ضرورت معرفتی و متافیزیکی اقتضای آن دارد که مبانی تمدن جهانی تماماً تصدیق شود.

۲. دسته دوم به اصول تمدن جهانی نقد دارند، اما این تمدن را از نظر فرهنگی و اجتماعی به اندازه‌ای نیرومند می‌دانند که مسلمانان چاره‌ای جز پیروی و پذیرفتن آن ندارند. البته نیرومندی را به نیروی معرفتی تفسیر نمی‌کنند، بلکه اقتدار سیاسی و نفوذ اجتماعی تمدن را مانع بیرون‌رفتن از سیطره آن می‌دانند. به تعبیر دیگر، به باور آنان، همه ما خواه‌ناخواه تحت نفوذ تمدن جهانی هستیم و امکانی برای گریز و برون‌رفت از آن نداریم. از این رو از باب اضطرار باید پیرو اقتضات این تمدن باشیم.

در مقابل این دو دسته، جریان‌های گوناگونی پدید آمدند که داعیه‌دار احیای تمدن اسلامی و نفی تمدن غربی بودند. برخی ایده تمدن جهانی را پذیرفتند، اما صلاحیت تمدن غربی را برای تعمیم به پرسش کشیدند و سعی کردند الگویی از تمدن اسلامی را جایگزین آن کنند که قابلیت جهانی‌سازی داشته باشد؛ زیرا همه باورمندان و ناباورمندان به تمدن اسلامی بر مدار معیار جهانی‌سازی می‌چرخیدند؛ گو اینکه یک اندیشه تمدنی زمانی موجه است که بتوان برای آن توجیهی عمومی و همه‌شمول فراهم آورد و هر اندیشه‌ای که نتواند این‌گونه خود را موجه سازد، در جهان کنونی نمی‌تواند خود را تثبیت کند و راهی برای خود بیابد. مالک بن نبی از مهم‌ترین متفکرانی است که در این نزاع وارد شده است. بعد از ابن خلدون او را مهم‌ترین متفکر تمدنی جهان اسلام دانسته‌اند (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۶). دست کم سه مؤلفه اصلی در اندیشه تمدنی بن نبی وجود دارد که او را از دیگران متمایز می‌سازد و اهداف اصلی پژوهش درباره آرای تمدنی او را معین می‌کند:

۱. مالک بن نبی جهانی‌سازی را به‌عنوان معیاری برای توجیه یک اندیشه تمدنی به‌چالش می‌کشد و تمدن‌سازی را با تکیه بر اقتضات ویژه هر قوم موجه می‌سازد؛

۲. تفکری انضمامی دارد و درگیر بحران‌های اجتماعی جهان اسلام است. برخی او را با محمد عبده مقایسه کرده‌اند و معتقدند اندیشه بن نبی انضمامی و کاربردی است. در مقابل، اندیشه عبده انتزاعی است و قابلیت عملی‌سازی ندارد. (همان: ۴۱۶ و ۴۲۷). اندیشه انتزاعی هیچ جایگاهی ندارد مگر پس از آنکه جامعه به مرحله پساتمدن‌سازی (مابعد التحضیر) برسد (بن نبی، ۲۰۰۲: ۴۲).

۳. بن نبی از منطوق و متافیزیک هگل بهره برده است تا اندیشه جهانی‌سازی را به نقد بکشد و توجیهی برون‌دینی برای آن فراهم آورد.

۴. بن نبی از الگوی پیوندبخشی به مفاهیم - آن‌گونه که هگل آن را در منطق خود تبیین کرده - استفاده کرده است تا مفاهیم تمدنی را ایضاح بخشد. او با کار بست این الگو، پیوند بین مفاهیم علم، فرهنگ، نهضت و امت را روشن می‌کند. او بین مفاهیم تقدم و تأخر ارتباط برقرار می‌کند تا سرانجام به تبیین ویژه خود از مفهوم تمدن اسلامی برسد.

اهمیت نظریه تمدنی مالک بن نبی در آن است که سوبه‌های فلسفی پررنگی دارد. به این معنا که تمدن‌سازی در اندیشه بن نبی با منظومه فلسفی او سازگاری کاملی دارد و به‌نحوی منسجم، از اصول موضوعه حاکم بر فلسفه‌اش استنباط‌پذیر است. همچنین لوازم متعددی در پیوند بین دین و اخلاق و نیز در نسبت‌سنجی دین و سیاست برجای می‌نهد که در نقد داعیه جهانی‌بودن تمدن غربی راهگشا است. افزون

بر این‌ها، با پذیرش نظریه تمدنی بن نبی باید امکان بازنگری در حقوق بشر واحد را بپذیریم و بازسازی حقوق بشر بر مبنای اندیشه اسلامی را موجه بدانیم.

## ۲. روش پژوهش

روش این پژوهش تحلیلی-تطبیقی و نوع آن پیشینی و مفهوم‌بنیاد است. به این معنا که مفاهیم تمدنی اندیشه بن نبی در آثار او شناسایی می‌شود؛ یعنی آن دسته از مفاهیمی که به تبیین مراد او از تمدن کمک می‌کنند. این مفاهیم یا در آثار او به صورت مستقیم استفاده شده‌اند یا به تبیین مراد او مدد می‌رسانند. این مفاهیم عبارت‌اند از: ظرف ظهور حقیقت، فرهنگ، روح امت و حقیقت موقعیت‌مند. در راستای تبیین پیوند منطقی بین این مفاهیم، ترتب منطقی بین آن‌ها را شناسایی کرده‌ایم؛ یعنی نشان داده‌ایم که چگونه مفهوم متقدم ما را به مفهوم متأخر رهنمون می‌سازد و چه نظم منطقی‌ای می‌توان بین مفاهیم در پیوند با تمدن برقرار کرد تا مؤلفه‌های قوام‌بخش به اندیشه تمدنی بن نبی فراچنگ آیند.<sup>۱</sup> دو کارویژه دیگر نیز در این پژوهش دنبال شده است:

الف) تفکر قوم‌بنیاد و موقعیت‌محور هگلی به عنوان اصل موضوعه حاکم بر اندیشه بن نبی فرض شده است. مطابق این تفکر، حقیقت مطلق و واحد است؛ اگرچه در ساحت ظهور، خود را برای هر قوم، متمایز از قوم دیگر آشکار می‌سازد و روح قوم الف تعین متفاوتی با روح قوم ب دارد.<sup>۲</sup>

ب) تبیینی از اندیشه تمدنی بن نبی به دست داده شده که با ادبیات برساخت‌گرایانه در فلسفه معاصر قرابت داشته باشد. اهمیت این تبیین آن است که به نحو برون‌فرهنگی، تمدن‌سازی را موجه می‌کند و دستاویزی نیرومند برای باورمندان به برساخت تمدن فراهم می‌آورد. از لوازم مترتب بر این تبیین، موجه‌سازی ساخت تمدنی ویژه به دست مسلمانان است؛ یعنی مسلمانان از این حق برخوردارند که خود با عاملیت جمعی، به تمدن‌سازی روی آورند. مطابق با این تبیین برگزیده، تمدن امری ساختنی است و قوم غربی حق ندارد که تمدن ویژه خود را به عنوان تمدن برگزیده جهان شمول، با ابزار سلطه تحمیل کند.

## ۳. پیشینه پژوهش

افراد متعددی درباره اندیشه‌های اجتماعی و فلسفی مالک بن نبی مقالاتی نگاشته‌اند؛ برای نمونه، کاظم‌بیگی، صادقی و سالاری (۱۳۹۹) معرفت‌شناسی جامعه‌شناسانه مالک بن نبی را واکاوی‌دند و از نقش طبقات اجتماعی در حصول معرفت سخن گفتند. سالاری و کاظم‌بیگی (۱۳۹۸) بحث فرهنگ را در آثار بن نبی تحلیل کردند و با ذکر مؤلفه‌های قوام‌بخش به فرهنگ، فرایند بازسازی فرهنگ از منظر بن نبی را به ایضاح درآوردند. میرزایی، سلطانی و جبرئیلی (۱۳۹۹) نسبت بین تمدن و الهیات سیاسی را پژوهش کردند و به این نتیجه رسیدند که یک تمدن کارآمد باید پیوند وثیقی با سوبه‌های معنوی ادیان داشته باشد تا عقلانیت آن تضمین شود و قوام بیابد. میرزایی (۱۳۹۳) به ذکر مؤلفه‌های کلی اندیشه تمدنی بن نبی پرداخت و ظرفیت‌های اندیشه تمدنی بن نبی را برای بسط و اصلاح زیرساخت‌های تمدنی انقلاب اسلامی، تحلیل کرد.

۱. تکیه بر ترتب بین مفاهیم، یک شیوه رایج در منطق مفهوم است که بدیل منطق گزاره‌محور به حساب می‌آید. در منطق گزاره‌محور، گزاره موضوعی برای تحلیل منطقی است، اما در منطق مفهوم، مفهوم و نسبت‌های ممکن که بین مفاهیم برقرار می‌شود، مدنظر قرار می‌گیرد. هگل را بنیان‌گذار این منطق دانسته‌اند و بن نبی در تبیین اندیشه خود به سبب اثرپذیری از هگل، به همین شیوه به فلسفه خود سامان می‌بخشد؛ یعنی ابتدا دست به مفهوم‌سازی می‌زند و با برقراری پیوند ترتب بین مفاهیم، یک الگواره منطقی منسجم پدید می‌آورد و سپس با تکیه بر الگوی پدیدآمده، به دستاوردهایی می‌رسد و به لوازم آن متعهد می‌شود. این روش در سنت تحلیلی نیز بسط یافته و قاعده‌مند شده است. جان رالز برجسته‌ترین باورمند به این الگو است (بن‌گرید به زمانی، ۱۴۰۳: ۸۹).

۲. از ادعای ظهور متفاوت حقیقت برای هر قوم و تفاوت‌های تمدنی اقوام گوناگون، نسبی‌گرایی برنمی‌آید؛ چرا که تفاوت در ظهور حقیقت یک ضرورت هستی‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است و هر ظرفی از ظهور، حقیقت را به نحوی متفاوت با ظرف دیگر تعین می‌سازد؛ بنابراین حقیقت واحد مطلق می‌تواند خود را در هر تمدنی به شیوه‌ای خاص ظاهر سازد.

آنچه درباره بن نبی و اندیشه تمدنی و فرهنگی بن نبی نگاشته شده عمدتاً یا سویه‌های جامعه‌شناسانه دارد یا از منظر سیاسی و الهیاتی به سراغ اندیشه او رفته‌اند. سنخ آن پژوهش‌ها عمدتاً عملی و کاربردی است و با تحلیل اندیشه‌های تمدنی بن نبی، بهره‌برداری بومی را قصد کرده‌اند. اما در پژوهش کنونی، اندیشه تمدنی بن نبی را به‌عنوان یک امر مرتبه اول بررسی می‌کنیم؛ یعنی ابعاد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه او به‌طوروری درمی‌آید تا آن فرایندی بازسازی شود که برای توجیه ضرورت بر ساخت یک تمدن منحصر به فرد مناسب است. در روند بازسازی اندیشه تمدنی او، آباء فکری‌اش شناسایی شد و به این باور ملتزم شدیم که بن نبی در موقعیت‌مند دانستن حقیقت، متأثر از هگل است. از این‌رو، در موارد ضرورت، اصول حاکم بر متافیزیک هگلی در راستای تبیین فلسفه بن نبی به‌کار بسته شده است. همچنین برای اولین بار اندیشه اخلاقی، دینی و سیاسی بن نبی با اندیشه تمدنی‌اش به‌نحوی مفهومی پیوند خورده و استنباط شده است که او در اخلاق هنجاری، به الگوی خاصی از وظیفه‌گرایی تعهد دارد که با قوم‌گرایی در تطابق است و نیز در فرااخلاق، بر ساخت‌گرایی در تبیین موضع او موفق عمل می‌کند.

#### ۴. تعریف مفاهیم

##### ۴-۱. ظرف ظهور حقیقت؛ پیوند بین فرهنگ و حقیقت

حقیقت همواره در یک ظرف مکانی و زمانی معینی آشکار می‌شود؛ ما هرگز با حقیقت مطلق سروکار نداریم و ادعای تملک حقیقت مطلق؛ آن‌گونه که توسط مدافعان جهانی‌سازی بیان می‌شود، ادعایی ناروا است. ما همواره با ظهوراتی از حقیقت سروکار داریم که این ظهورات ظرف وجودی ویژه‌ای می‌طلبند. ظرف وجودی هر ظهور، در پیوند با زمان و مکانی است که حصه‌ای از حقیقت، امکان ظهور می‌یابد (بن نبی، ۱۹۷۱: ۱۱۸-۱۱۷). از این‌رو ظهور حقیقت وابسته به ظرف ظهور است و به تعبیر دقیق‌تر ظرف ظهور حقیقت مطلق را مقید می‌سازد و نحوه ظهور آن را متعین می‌سازد. این ادعای مالک بن نبی، این پیش‌فرض تمدن غربی را به چالش می‌کشد که حقیقت به‌نحو تام و کامل، در تمدن غربی به ظهور درآمده است؛ گویی این تمدن کامل‌ترین جلوه حقیقت است. بن نبی، با ارائه تبیینی متفاوت از حقیقت، برای آن مظاهر متعددی در نظر می‌گیرد و ظهور حقیقت را در پیوند با ظرف زمانی و مکانی دربرگیرنده حقیقت تعریف می‌کند و ادعای مطلق‌انگاره تمدن غربی را تحکم می‌داند و معتقد است که هر تمدنی، به‌نحوی مقید، حصه خاصی از حقیقت را ظاهر می‌سازد و حقیقت در صورت اطلاق خود، در تمدن‌های بشری امکان ظهور ندارد.

بنابراین، هر ظرفی که امکان ظهور حقیقت را فراهم آورده، در واقع حقیقت را به‌نحوی مقید دسترس‌پذیر کرده است. در واقع فرهنگ هر قوم، مظهری از روح حاکم بر آن امت است؛ یعنی روح امت خود را در قالب فرهنگ ساری در امت نشان می‌دهد و فرهنگ پدیدآمده ظهور و بروز دسته خاصی از حقیقت‌ها را ممکن می‌سازد. فرهنگ لازمه هستی‌شناختی حقیقت مطلق و همان «ظهور حقیقت در یک زیست‌جهان خاص» است. این زیست‌جهان یک امر پیشینی است که شرط ظهور حقیقت‌های قومی به حساب می‌آید؛ بنابراین فرهنگ خود ظهوری از حقیقت مطلق است، اما حقیقت ضروری جامعه‌شناسانه‌ای است که ظاهر شدن دیگر حقیقت‌ها مشروط به آن است؛ یعنی ظهور فرهنگ به‌عنوان یکی از حقیقت‌های ممکن، مقدم بر ظهور حقیقت‌های دیگر است.

##### ۴-۲. تقید به فرهنگ؛ تعیین فرهنگی حقیقت

اشاره شد که بن نبی حقیقت را امری مقید می‌داند. حقیقت به‌قیود گوناگونی متصف شده است که این قیود نحوه ظاهر شدن حقیقت را معین می‌سازند. یکی از این قیود فرهنگ است. به باور بن نبی، ما صرفاً با حقیقت مقید به فرهنگ سروکار داریم نه با حقیقت مطلق؛ یعنی مردمان حاضر در یک فرهنگ، خود مقید به آن فرهنگ‌اند؛ یعنی به بیرون از محدوده‌ای که اقتضات فرهنگی بر آنان بار کرده است، دسترسی ندارند. در نتیجه فرهنگ یک جامعه حقیقت‌ها و ارزش‌های در پیوند با یک جامعه را برمی‌سازد (بن نبی، ۲۰۰۵: ۵۴). از این‌رو، حقیقت ظاهرشونده در تمدن غربی، مقید به فرهنگ غربی است و با تمایز در فرهنگ، به‌نحو متفاوتی متعین می‌شود. فرهنگ شرط ظهور حقیقت

است؛ یعنی هر حقیقتی در هر فرهنگی نمی‌تواند ظهور و بروز داشته باشد. فرهنگ یک جامعه فقط حقیقت متناسب با آن جامعه را برمی‌تابد و دیگر حقیقت‌ها را به سبب نداشتن ظرف مناسب برای ظهور از خود می‌راند. در نتیجه:

۱. شرایط استعلایی ظهور یک حقیقت - یعنی آن دسته از شرایطی که ظهور حقیقتی خاص را امکان‌پذیر می‌سازند - همواره در گرو شناخت یک فرهنگ است و تمدن‌سازی تا زمانی که بی‌بهره از شناختی بسنده درباره فرهنگ زمانه باشد، ناممکن است؛
۲. مالک بن نبی حقیقت را از سنخ ظهور می‌داند و شروط استعلایی ظهور حقیقت را جامعه‌شناسانه تبیین می‌کند؛ برخلاف فلسفه کانتی که در آن، این شروط به‌نحو ذهن‌شناسانه تبیین شده‌اند؛
۳. فرهنگ هر دورانی از دیگر دوره‌ها متمایز است. این تمایز یک ضرورت جامعه‌شناسانه است؛ بنابراین حقیقتی که در هر دوره آشکار می‌شود، متمایز از دوره دیگر است. تمایز در ظهور حقیقت حکایت از آن دارد که حقیقت امری زمانی-مکانی است و زمان و مکان نقشی مستقیم در فراهم‌سازی ظرف بسنده برای ظهور حقیقت دارند؛
۴. تمایز در فرهنگ به تمایز در نوع حقیقتی می‌انجامد که برای هر فرهنگی آشکار می‌شود؛
۵. آن حقیقتی که در فرهنگ اسلامی آشکار شده است، کاملاً متمایز با حقیقتی است که در دیگر فرهنگ‌ها امکان ظهور می‌یابد.

#### ۴-۳. روح امت و تعین آن در پیوند با فرهنگ

یکی دیگر از مفاهیمی که مقیدبودن و محدودبودن حقیقت اختصاص یافته به تمدن غربی را نشان می‌دهد، مفهوم روح امت یا روح قومی است. روح حاکم بر یک امت ویژه همان امت است؛ یعنی هر قومی خصوصیات منحصر به فردی دارد که تعین خاصی برای او شکل می‌دهد و فرهنگ هر قومی برآمده از روح آن قوم است. روح به‌سان خدای عهدین، در تاریخ، عمل خویش را آشکار می‌سازد. اقوام ویژه‌ای را برای ابلاغ پیام خود برمی‌گزیند و به اراده خود، از طریق افراد خاصی تحقق می‌یابد (راچ، ۱۳۹۵، ج ۶: ۳۷۳). روح امت اسلامی سازنده فرهنگ اسلامی است و روح فرهنگ غربی سازنده فرهنگ غربی؛ یعنی روح مطلق خود را به دو سان مقید می‌سازد: تقید غربی و تقید اسلامی که البته هرکدام از این دو مظاهر گوناگونی دارند. از این‌رو فرهنگ اسلامی مناسبتی با فرهنگ غربی ندارد و این دو تقید متباین از یکدیگرند. اصلاح‌گرانی مانند محمد عبده که با الگوی غربی قصد اصلاح داشتند، ناکام ماندند؛ زیرا قیود مسلط بر روح اسلامی را نادیده انگاشته بودند. محمد عبده گمان می‌برد که تحمیل هر اندیشه‌ای بر مسلمانان امکان‌پذیر است؛ بنابراین می‌توانیم با وام‌گیری از اندیشه غربی، به اصلاح اندیشه مسلمانان روی آوریم؛ حال آنکه هر اندیشه ناسازگار با تمدن واپس زده می‌شود. مالک بن نبی در تعریض به عبده می‌گوید داروخانه غربی فقط به کار آن تمدن و آن تعین می‌آید. درد ما با درد آنان متفاوت است و درمان نیز هم (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸).<sup>۱</sup>

#### ۵. نسبت بین فرهنگ و تمدن

سلیقه‌ها، ویژگی‌ها، صفات، ذائقه‌ها، اندیشه‌ها، افکار و استعداد‌های درونی یک امت/قوم، اموری هستند که به افراد برساننده قومیت تعین بخشیده‌اند (همان: ۴۲۴)؛ یعنی روح امت خود را به واسطه این عناصر آشکار می‌سازد. مجموعه عناصر تعین‌بخش به امت برساننده فرهنگ‌اند؛ یعنی فرهنگ چیزی بیرون از تعینات قومی روح مطلق نیست و از سرجمع همه تعینات سرچشمه می‌گیرد. هر فرهنگی ساحت‌های گوناگونی را در زندگی پدید می‌آورد و به امکان‌های متعددی در این عرصه‌ها شکل می‌دهد؛ برای مثال مجموعه ذائقه‌های یک امت که بین آنان سریان دارد، فرهنگ حاکم بر ذائقه آنان است. امکان یا عدم امکان ظهور و بروز ذائقه‌ای ویژه در امتی خاص، موجب پدید آمدن ذائقه‌های متفاوت می‌شود و از این جهت است که به‌عنوان نمونه، بین «ذائقه ایرانی» و «ذائقه عربی» تمایز قائل می‌شویم.

۱. فهمی جدعان از مهم‌ترین مفسر فیلسوفان و متفکران جهان عرب است که درباره توسعه و پیشرفت تأمل کرده‌اند. او فصلی از کتابش بنیان‌های توسعه نزد متفکران مسلمان در جهان معاصر عربی را به تحلیل آرای مالک بن نبی اختصاص داده است.

## ۵-۱. پرسش‌های تمدنی

اشاره شد که دو مؤلفه فرهنگ و روح حاکم بر یک امت، حقیقت را مقید می‌سازند؛ ناظر به این دو مؤلفه، پرسش‌های تمدنی متعددی امکان طرح پیدا می‌کند. اگر فرهنگ حدزننده و بارکننده قید بر حقیقت باشد، تبیین پذیرفتنی از تمدن‌سازی وابسته به ساحت‌های گوناگون فرهنگی‌ای است که امکان ظهور یافته‌اند. تمدن‌سازی ناظر به نحوه پیوندی است که می‌توان بین این ساحت‌ها برقرار کرد؛ برای مثال:

۱. بین سلیقه‌های گوناگونی که اعضای یک امت دارند، چه پیوندهایی ساختنی است؟ تمایز در سلیقه، برآمده از تمایز در فرهنگ است؛ هر فرهنگی برای افراد حاضر در آن، سلیقه‌سازی می‌کند و تمدن پدیدآمده برای آن افراد، به دنبال پاسخگویی به سلیقه‌های آنان است. از این‌رو سلیقه‌ها تمدن‌سازی را جهت‌بخشی می‌کنند و تمدن‌ها درصدد پاسخ به سلیقه‌ها هستند؛

۲. سلیقه یک امت چگونه در الگوی اندیشیدن آنان اثرگذار است؟ این پرسش ناظر به معرفت‌شناسی فرهنگ‌محور است؛ یعنی این ادعا را می‌پذیرد که با دگرگونی در سلیقه، نحوه اندیشیدن به حقیقت دگرگون می‌شود و هر سلیقه ممکن است چیزی را حقیقت بیندارد که برای دیگر سلیقه‌ها حقیقت به حساب نیاید. از این‌رو این امکان وجود دارد که مسلمانان آنچه را که غربی‌ها حقیقت می‌پندارند، بی‌بهره از حقیقت بدانند و بنابراین آنان در این اقدام خود موجه‌اند که تمدنی سازگار با حقیقت‌های موردتوافق خود - یعنی آن دسته از حقیقت‌هایی که متناسب با سلیقه مسلمانان متعین شده است - پدید آورند؛

۳. افراد حاضر در امت چه استعداد‌های ویژه‌ای دارند و از هر استعداد آنان در چه موضع و چه موقعیتی می‌توان بهره برد؟ استعداد‌های وجودی مسلمانان متفاوت با استعدادی است که مختص به غربی‌ها است؛ بنابراین آنان حق دارند که تمدنی سازگار با استعداد‌های وجودی خود شکل دهند؛<sup>۱</sup>

۴. چه سطحی از دانش با استعداد‌های وجودی مردمان یک قوم سازگاری دارد و کدام بخش از حقیقت به آنان اختصاص می‌یابد؟  
۵. سطح حقیقت مختص به یک قوم، چگونه باید برای افراد حاضر در آن قوم تبیین و تفصیل داده شود؟ اگر حقیقت امری دارای سطوح و لایه‌های گوناگون باشد، تمدن غربی نمی‌تواند مدعی شود که همه انسان‌ها در هر تمدنی که حاضرند، ضرورتاً باید حقیقت مرتبط با تمدن غربی را بپذیرند. حقیقت امری قومی<sup>۲</sup> است و به هر قومی صرفاً سطحی از حقیقت اختصاص می‌یابد. در نتیجه هنجارهای تمدنی باید ناظر به حقیقت‌های قومی تجویز شود، نه آنکه حقیقت یک قوم معین (قوم غربی) به عنوان حقیقت جهان‌شمول به جهانیان تحمیل شود.

و....

پرسش‌هایی از این دست، یعنی همه پرسش‌هایی که پیرامون پیوند بین ساحت‌های گوناگون فرهنگی طرح می‌شوند، «پرسش‌های تمدنی» هستند و نظریه‌پرداز تمدن باید راه‌حلی شایسته و عملی برای آن‌ها بیابد. ناظر به تبیین یادشده می‌توانیم نتیجه بگیریم که ضرورت‌های تاریخی بر همه ما حکم می‌راند. با وجود این، تمدن امری برساختنی است و ضرورت‌ها مانعی در برابر ساخت مطلق تمدن نیستند، بلکه گونه خاصی از تمدن‌سازی - تمدنی که ریشه در بیرون از مرزهای قوم دارد - را از کار می‌اندازند. سازنده تمدن باید مرزهای فرهنگی یک قوم را پاس بدارد و در محدوده موازین، ضرورت‌ها و چارچوب‌هایی که فرهنگ آنان را متعین ساخته به تمدن‌سازی اقدام ورزند.

۱. دسته‌ای از عارفان مسلمان، تمایز بین کفر و اسلام را با ارجاع به استعداد‌های وجودی متفاوتی که کافر و مسلمان از آن برخوردار است، تبیین کرده‌اند. از جمله آنان سید حیدر آملی در جامع الاسرار است. از این‌رو مسلمان بنا بر طبع و استعدادی که حق به او اعطا کرده است، نمی‌تواند به آن فرهنگ و تمدنی خضوع یابد که ناسازگار با استعداد‌های وجودی‌اش است. مسلمان طبعاً با تمدن و فرهنگ غربی در ستیز است و نزاع بین کفر و اسلام، یک نزاع وجودشناسانه حل‌ناشدنی است و از بدو خلق، مسلم با کافر در ستیز قرار می‌گیرد. این ستیز نه یک فعل اختیاری آگاهانه، بلکه از طبع و خوی مسلمانان‌اش برخاسته است (آملی، ۱۳۹۳: ۲۵۸).

**۲-۵. دو طرح تمدن‌سازانه**

ما با دو طرح از تمدن‌سازی سروکار داریم: طرح ممکن و مطلوب و طرح ناممکن و نامطلوب. با تکیه بر تبیین یادشده، اکنون می‌توانیم به ویژگی‌های طرح تمدنی ممکن و مطلوب برسیم؛ چنین تمدنی:

۱. فرهنگ ویژه افراد داخل در تمدن را ملاحظه و تمدن برنهاد را با ویژگی‌های فرهنگی قوم سازگار می‌کند؛

۲. تمدن را امری قومی و موقعیت‌مند به حساب می‌آورد، نه امری جهان‌شمول<sup>۱</sup>؛ یعنی حق بر ساخت تمدنی ویژه را برای همه اقوام به رسمیت می‌شناسد. از این‌رو، هضم همه اقوام در تمدنی واحد را ناروا می‌شمارد؛

۳. مؤلفه‌های سازنده تمدن را با ذوق، سلیقه، گرایش‌ها، عواطف و احساسات توده‌ها و همچنین با اقتضائات محیطی سازگار می‌کند (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸)؛ یعنی به‌کارگیری هر مؤلفه‌ای ضرورتاً به تمدن‌سازی نمی‌انجامد و تمدن مطلوب باید با ضرورت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی توده‌ها سازگار باشد (همان: ۴۲۷)؛ زیرا انگیزه‌ها، احساسات، عواطف و هیجانات، همه به سبب تاریخی که یک ملت پشت سر گذاشته است، پدید آمده‌اند (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶).

خلاصه آنکه تمدن مطلوب و ممکن باید با محدودیت‌ها و ظرفیت‌های وجودی افراد حاضر در تمدن سازگار باشد. بن نبی معتقد است ما باید مسیر گزینش یک امت را با صفتی بنیادین معین کنیم. صفت بنیادین یک امت، از نیروی درونی‌شان و از نحوه حرکتی که دارند معین می‌شود و محدودیت‌های حاکم بر اعضای آن امت مانع از آن می‌شود که همه اعضا را به سوی یک هدف سوق دهیم و آن‌ها را یکدست کنیم (بن نبی، ۱۹۷۱: ۱۱۷). این محدودیت‌ها از سوی تاریخ بر قوم حمل می‌شود و گریزی از آن‌ها نیست. هر امتی که خود را با ضرورت‌های تاریخی هماهنگ نکند و حقیقت تاریخی خود را نشناسد و مناسبات فرهنگی خود را ذیل آن سامان نبخشد، از محدوده تاریخ بیرون می‌افتد و از خودبیگانه می‌شود. بحران بی‌هویتی و بی‌تاریخی چنین اقوامی را فرامی‌گیرد. از این‌رو هر تمدنی باید خود را با منطق تاریخ و روند حرکتی که تاریخ در پیش گرفته است سازگار کند (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸).

اصلاح به تفکر روشمند نیاز دارد. تفکر روشمند تفکری است که ما را به تعیین خاص روح مطلق بر امت مسلمان رهنمون سازد. تفکر روشمند، تفکر پیراسته از عادت‌ها و تقلیدهای جاری در جامعه اسلامی است که مانعی در مسیر سرزندگی و نشاط شهروندان آن جامعه می‌شود. جامعه درگیر عواطف و احساسات از تفکر روشمند دور می‌ماند و خود را درگیر تعصبات و رسوبات متعدد می‌سازد. از این‌رو، باید روشی برای اندیشیدن بنا نهاده شود که از رسوب نحوه اندیشیدن سلف درامان بماند و با اقتضائات آینده سازگار باشد (بن نبی، ۱۹۷۱: ۱۲۰).

**۳-۵. حقیقت موقعیت‌مند**

اشاره شد که این ادعا که حقیقت امری جهان‌شمول است و حقیقت جهان‌شمول فرازمان-مکان در تمدن غربی ظاهر شده مورد پذیرش مالک بن نبی نیست. در مقابل، بن نبی حقیقت را امری موقعیت‌مند می‌داند و حقیقت آشکار شده در فرهنگ اسلامی را از سنخی متفاوت با فرهنگ غربی می‌داند. به نظر می‌آید که بن نبی در تبیین خود از حقیقت، از هگل اثر پذیرفته است. البته تعهد کاملی به فلسفه هگلی ندارد و فقط از این باب از فلسفه هگلی بهره می‌برد که باور به موقعیت‌مندی حقیقت را که با استمداد از متافیزیک هگلی توجیه‌پذیر است در برابر باور به جهان‌شمولی حقیقت قرار دهد.

حقیقت امری مقوله‌مند است. مقوله‌های هگلی با مقوله‌های کانتی تفاوت دارند. ایراد هگل به مقوله‌های کانتی آن است که انحصار مقوله‌ها به دوازده عدد، به جزم‌اندیشی و قالب‌بندی دگم‌گونه اندیشه می‌انجامد و ذهن را در قیدوبند مقوله‌های ازپیش‌تعیین‌شده کانتی محصور می‌سازد. در نتیجه به نوعی از دگماتیسم - البته دگماتیسم در صورتی جدید و متمایز با دگماتیسم ارسطویی - منجر می‌شود (مهرنیا و زمانی علویجه، ۱۳۹۹). هگل با هدف مقابله با این نوع از جزم‌اندیشی، محدوده موسعی برای مقوله‌ها ترسیم می‌کند و آن‌ها را در پیوند با زمان و مکان تبیین می‌سازد. از این‌رو:

۱. مقوله امری زمانی-مکانی است و هر موقعیت انسانی ای که در بخشی از زمان و مکان قرار گرفته است، با مقوله‌های خاصی سروکار دارد؛

۲. حقیقت از سنخ ظهور است؛

۳. ظهور فقط با تکیه بر مقولات زمانی-مکانی امکان‌پذیر می‌شود؛

۴. هر ظهوری زمان‌مند و مکان‌مند است؛

۵. حقیقت ظاهرشونده خود سنخی زمانی و مکانی دارد.

زمان‌مندی و مکان‌مندی در سرشت حقیقت نهفته است؛ زیرا ظهور حقیقت در هر دورانی سازگار با موقعیتی است که در آن دوران امکان بسط یافته است؛ یعنی از دل هر برهه‌ای از تاریخ، موقعیتی سر برمی‌آورد و ظهور هر تعینی از حقیقت به آن موقعیت وابسته می‌شود. موقعیت‌ها:

۱. «ظهورسازی» می‌کنند، به حقیقت قالب می‌دهند و آن را مقیدبه خود می‌سازند؛

۲. حقیقت همواره امری موقعیت‌مند است؛

۳. موقعیت‌ها به هر تعینی از حقیقت امکان ظهور نمی‌دهند.

موقعیت‌ها حدزننده و مقیدکننده حقیقت‌اند. قیود و حدود حقیقت فقط در بستری از موقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی گوناگون شناخته می‌شوند؛ موقعیت‌هایی که تعین ویژه‌ای به حقیقت بخشیده‌اند؛ یعنی حقیقت را در حدود و چارچوب معینی آشکار ساخته‌اند. از این رو موقعیت‌ها:

۱. تعین‌بخش حقیقت‌اند؛

۲. هر تعینی ضرورتاً حدودی بار می‌کند و قیودی می‌سازد؛

۳. موقعیت‌ها حدود و قیود حاکم بر حقیقت را روشن می‌کنند؛

۴. ما را صرفاً با دسته خاصی از تعین‌های حقیقت مواجه می‌سازند؛ یعنی هر مواجهه‌ای که ما با حقیقت داریم، مشروط به موقعیتی است که در آن جاگیر شده‌ایم.

بنابراین نه تنها ظهور موقعیت‌مند است، بلکه هر مواجهه و پیوند ممکن که شناسنده با ظهوری از ظهورات حقیقت دارد، به موقعیت ویژه او وابسته است و موقعیت‌ها حدود شناخت، حدود مواجهه و حدود پیوند با حقیقت را نیز معین می‌کنند.

لازمه مترتب بر تبیین بن نبی، «موقعیت‌مندی» و «مقیدبودن ظهورات حقیقت» است؛ ضمیمه دو مقدمه ظهور حقیقت امری موقعیت‌مند است و حقیقت از سنخ ظهور است، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که حقیقت ضرورتاً موقعیت‌مند است.

### ۵-۳-۱. لوازم مترتب بر موقعیت‌مندی حقیقت

پذیرش حقیقت موقعیت‌مند به لوازم متعددی می‌انجامد که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. بن نبی صراحتاً به این لوازم اشاره نکرده است و ما با دنبال کردن سه صفت برجسته حقیقت، ظهورمندی، موقعیت‌مندی و تقید، این لوازم را دنبال کرده‌ایم:

۱. موقعیت زمانی-مکانی مسلمانان متمایز از موقعیت نامسلمانان است. از این رو، مسلمانان اقتضائات تاریخی متفاوتی دارند؛

۲. آن دسته از روشنفکرانی که می‌خواهند تمدن و مدینه‌ای غربی بسازند، به اشتباهی منطقی تکیه زده‌اند و به مغالطه تاریخی سهمگینی مبتلا شده‌اند. آنان گمان می‌برند که تاریخ هیچ‌گونه تطوری ندارد. گویی با تصور در تاریخ، حقیقت دستخوش هیچ دگرگونی‌ای نمی‌شود؛ یعنی صرفاً باید منتظر ماند تا حقیقتی از بی حقیقت دیگر سر برآورد و با این تصور بسیط از تاریخ، «عاملیت تاریخی انسان» را نادیده می‌انگارند (بن نبی، ۱۴۲۰: ۸۰)، اما حقیقت ضرورتاً خود را در موقعیت‌ها و قالب‌های تاریخی ظاهر می‌سازد. نظر به عوامل یادشده، شرط

روشنفکری آن است که فرد بصیرت تاریخی داشته باشد؛ بنابراین یک جوان روشن‌فکر باید از ریشه‌های تاریخ سر درآورد، تاریخ تمدن‌ها را بشناسد، سیر تطورات تاریخی را ردیابی کند تا دریابد که تاریخ چه مراحل را طی کرده که به اوضاع فعلی رسیده است. (بن نبی، ۱۴۲۰: ۸۰).

#### ۴-۵. اصلاح سازگار با موقعیت مسلمانان

هر اصلاحی که در جهان اسلام صورت می‌پذیرد، باید با موقعیت مسلمانان همسویی و هماهنگی داشته باشد. کسی که بیرون از مرزهای موقعیت مسلمانی قرار گرفته نمی‌تواند به شناخت بسنده‌ای از اقتضات تاریخی جهان اسلام دست یابد؛ زیرا هر شناسنده‌ای ضرورتاً «درگیر با موقعیت» است و هر موقعیتی شناسنده را با محدودیت‌های خاصی همراه می‌سازد که امکانی برای بیرون‌رفت از آن‌ها وجود ندارد. در نتیجه شناسنده غربی محدود به موقعیت غربی است و شناسنده اسلامی مقید به موقعیت‌های اسلامی.

اصلاح در امت اسلام فقط با اصلاح فرهنگی تحقق می‌یابد و مفهومی به نام «اصلاح سیاسی» نامحصل است؛ زیرا اصلاح‌گران صرفاً می‌توانند با تعینات فرهنگی سروکار داشته باشند. روح مطلق بر یک امت آشکار می‌شود و به روح قومی تبدیل می‌یابد. روح قومی زبانی قومی می‌سازد و زبان قومی فرهنگ مشترک پدید می‌آورد؛ بنابراین تنها مواجهه ممکن با یک قوم، مواجهه فرهنگی است (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸)؛ چرا که هر صورتی از صورت‌های سامان‌بخشی به یک جامعه، خواه آن جامعه عقب‌افتاده باشد و خواه توسعه‌یافته، همه صورتی از فرهنگ‌اند (بن نبی، ۲۰۰۰: ۳۵). به باور بن نبی، همه اصلاحات غیرفرهنگی محکوم به شکست‌اند و سید جمال‌الدین اسدآبادی افغانی مهم‌ترین نماینده جریان اصلاح سیاسی است که الگوواره اصلاحی‌اش به سرانجام نرسید (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷). الگوی اصلاحی سید قطب نیز ناکارآمد است؛ چرا که اندیشه سید قطب رهیافتی یکسره سلبی دارد و مؤلفه‌های تمدنی در آن غایب است. سید قطب از روح ظاهرشونده بر تمدن غربی اطلاعی نداشت و گمان می‌برد که سلب و ستیزه با این تمدن امکان‌پذیر است. او صرفاً به دنبال اصلاح و بازنگری در تصور مسلمانان و ساخت‌وپرداخت مبنایی الهیاتی برای ایمان است. به باور او آموزه‌های اسلامی و ایمانی از جامعه مسلمانان زده شده و تلاش او معطوف به بازگرداندن این آموزه‌ها به قلب جامعه اسلامی است، اما اندیشه تمدنی در الهیات سید قطب غایب است (سید قطب، بی‌تا: ۱۶۸-۱۵۱). فهمی جدعان نیز رویکرد تمدنی بن نبی را برتر از سید قطب می‌داند و معتقد است اصلاح در گرو «تغییر در تعین وجودی» مشارکت‌کنندگان در یک امت است؛ یعنی همه حاضران در امت موقعیت ویژه تاریخی خود را بشناسند، به محدودیت‌های تاریخی واقف شوند تا بتوانند به تحولی وجودی دست یابند و تعین تاریخی‌ای را که در آن مانده‌اند، دگرسان کنند. این دگرسانی در پیوند با مساعدبودن بستری مناسب برای تحقق تجلی تاریخی دیگری از روح مطلق است. چنین دگرسانی‌ای کاملاً درونی است (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷)، در دل تاریخ و از درون امت شکل می‌گیرد و فقط کسانی که در مسیر چنین دگرسانی‌ای بیفتند، می‌توانند از عهده وظیفه اخلاقی و فرهنگی خود برآیند (بن نبی، ۱۴۲۰: ۸۲).

#### ۵-۵. اندیشه جهان‌شمول؛ فرهنگ جهان‌شمول

نه اندیشه جهان‌شمول وجود دارد و نه فرهنگ جهان‌شمول؛ جهان‌وطنی و ملیت فراگیر بی‌معنا است. اندیشه ضرورتاً قوم‌گروانه است؛ یعنی ساختار مقوله‌ای بر سازنده یک معارف قوم، متفاوت با قوم دیگر است. هیچ مقوله‌های پیشینی سازمان‌دهنده به ذهن وجود ندارد و مقوله‌ها خود اموری تاریخ‌مند و محکوم به موقعیت‌هایی هستند که در بستر تاریخ پدید آمده‌اند. تمایز در موقعیت به تمایز در مقوله و تمایز در مقوله به تمایز در ذهنیت می‌انجامد و تمایز در ذهنیت به برساخت مفاهیم گوناگون منجر می‌شود؛ یعنی مفاهیم هر قومی ویژه آن قوم است که با تکیه بر آن‌ها به تبیین و تفسیر جهان مبادرت می‌ورزد. این امر ضرورت نوعی «برساخت‌گرایی زبانی» را تصدیق می‌کند که مطابق با آن، مفاهیم یک قوم، به‌نحو پسینی ساخته‌شده توسط آن قوم است. البته اقوام در برساخت مفاهیم نمی‌توانند خودسرانه عمل کنند. در فرایند برساخت، عوامل موقعیتی گوناگونی نقش ایفا می‌کنند تا آن قوم را به ساخت مفاهیم ویژه‌ای هدایت کنند.

روند برساخت مفاهیم با تکیه بر مفهوم «روح تاریخی جاری در یک قوم» یعنی با روح حاکم بر برهه‌ای از زمان و مکان تبیین‌پذیر است (بن نبی، ۱۹۷۱: ۱۱۷). تمامی پدیده‌هایی که برای یک قوم رخ می‌دهد، به روح قومی آنان ارجاع داده می‌شود. روح قوم همان اندیشه‌ها،

عواطف، احساسات، هیجانات، مناسبات و نهادهایی است که برای آن قوم ظهور و بروز پیدا کرده است (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶). در نتیجه در فرایند برساخت مفاهیم، «ضرورت‌های موقعیتی» حاکم است؛ یعنی ضرورت‌هایی که مختص موقعیتی معین‌اند و در همان محدوده می‌تواند به کار بسته شوند.

## ۵-۶. اخلاق جهان‌شمول؛ اخلاق موقعیت‌گرا

لازمه تبیین بن نبی از حقیقت، باور به «اخلاق وظیفه‌گرایانه موقعیت‌مند» است که مطابق آن، هر فاعل اخلاقی‌ای ضرورتاً در موقعیتی معین قرار می‌گیرد و متناسب با موقعیتی که دارد، وظیفه‌ای بر او بار می‌شود (بن نبی، ۱۹۷۹: ۱۲۲-۱۲۳). به تعبیر فنی:

۱. موقعیت‌ها بر سازنده وظایف اخلاقی‌اند؛

۲. موقعیت‌ها با قومیت‌ها هم‌پوشانی دارند؛ برای هر قومی یا امتی موقعیتی تحقق می‌یابد؛ یعنی قومیت بستر ظهور موقعیت است (همان: ۸۲).

به این ترتیب اخلاق امری کاملاً قومی است و وظیفه اخلاقی همان وظیفه قومی است؛ یعنی فاعل اخلاق مدار باید وظیفی را که از ناحیه قومش برای او معین می‌شود، پاس بدارد؛ بنابراین، «وظیفه فردی اخلاقی» و «فاعلیت فردی» بی‌معنا است. فاعلیت از دل امت سر برمی‌آورد و هر فردی خود از دل تاریخ مختص به امت برمی‌خیزد و ابزاری برای تحقق مقاصد روح است (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۸۶). فاعلیت فردی در سپهر روح عینی آشکار می‌شود و روح عینی خود را در قالب روح امت نشان می‌دهد (ذاکرزاده، ۱۳۹۱: ۳۶۹)؛ بنابراین، هر فاعلیتی در مرزهای روح یک امت معنادار است و همه انسان‌ها در خدمت عقل تاریخی هستند (همان)؛ عقلی که در مرزهای یک امت خود را متعین می‌سازد. مطابق با این تبیین، اخلاق چیزی جز وظایف قومی نیست و فراروی از وظایف قومی امری ناروا و ناممکن است. تبیین بن نبی در تقابل با تفکر «اخلاق جهان‌شمول» و نفی‌کننده آن است. اخلاق جهان‌شمول بر چند اصل موضوعه استوار شده است:

اصل اول: روند تاریخی و فرهنگی ثابتی در همه جوامع جریان دارد که با تکیه بر آن می‌توان صورت اخلاقی واحدی به آن‌ها بخشید. واحد اخلاقی صورت واحدی است که می‌توان به یک سان از همگان مطالبه کرد. این صورت یا مستقل از روند تاریخی و فرهنگی است یا بر همه فرهنگ‌ها و تاریخ‌ها قابل حمل است یا امکان ساخت فرهنگ و تاریخ مشترک وجود دارد تا همه جوامع در آن هضم شوند و سپس همه از صورت اخلاقی واحدی تبعیت کنند؛ صورتی که با فرهنگ و تاریخ مشترک مطابقت دارد. پس اخلاق جهان‌شمول ثبات در فرهنگ و تاریخ را فرض می‌گیرد و امکان تحمیل صورت واحد را بر همه فرهنگ‌ها و موقعیت‌های تاریخی، با همه تکرر و تنوعی که دارند، تصدیق می‌کند؛ بنابراین فرهنگ را ثابت می‌داند و صورت اخلاقی را واحد و همه‌شمول؛ بنابراین، قانون عملی اخلاق باید همه‌شمول و نسبت به همه شرط‌های پسینی تجربی لایشرط باشد (کنت، ۲۰۰۸: ۷۷). لازمه لایشرط بودن نسبت به همه عوامل تجربی، لایشرط بودن نسبت به شرایط جامعه‌شناسانه مانند فرهنگ نیز هست؛ یعنی اخلاق کانتی عواملی مانند فرهنگ را یک عامل پسینی تجربی می‌داند و اخلاق را لایشرط از آن‌ها صورت‌بندی می‌کند.

اصل دوم: یکدست‌سازی انسان‌ها، دومین اصلی است که «اخلاق جهان‌شمول» بر آن تکیه می‌زند. اخلاق جهان‌شمول با تحمیل صورت اخلاقی واحد بر همه انسان‌ها، یکدست‌سازی آن‌ها را نشانه می‌گیرد. همه یا باید مطابق با صورتی خاص عمل کنند یا اخلاقی نیستند. اخلاق کانتی با درانداختن صورتی واحد برای اخلاق، معیاری واحد و مطلق برای اخلاق عرضه می‌کند و اخلاق را امری همه‌شمول می‌داند. اخلاق جهان‌شمول، ضرورت‌های اخلاقی را به ضرورت‌های صوری و زبانی فرومی‌کاهد و از نقش ضرورت‌های تاریخی غافل می‌ماند. حال آنکه ضرورت‌های زبانی خود برآمده از ضرورت‌های تاریخی و محکوم به آن‌اند؛ یعنی:

۱. تاریخ برای هر قوم زبانی ویژه پدیدار کرده است و زبان ضرورتاً تاریخ‌مند است؛

۲. تمایزهای تاریخی پدیدآورنده تمایزهای زبانی‌اند؛

۳. هر زبانی منطق ویژه‌ای دارد که آن را از دیگر زبان‌ها متمایز می‌کند؛

۳. اخلاق جهان‌شمول متصف به ضرورت است؛

۴. ضرورت اخلاقی وابسته به ضرورت‌های زبانی است و ضرورت وصف صورت اخلاق است؛

۵. ضرورت‌های زبانی از ضرورت‌های تاریخی سرچشمه می‌گیرند؛ یعنی این تاریخ یک قوم است که زبان آن قوم و منطق حاکم بر زبان‌شان را معین می‌سازد و ما به کمک آن منطق، ضرورت‌های زبانی و صوری را استنباط می‌کنیم؛

۶. ضرورت‌های زبانی محکوم به ضرورت‌های تاریخی اند؛

۷. ضرورت‌های تاریخی موقعیتی اند؛ یعنی تاریخ به یک سان بر همه جوامع حکم نمی‌راند، بلکه هر جامعه‌ای اقتضانات تاریخی منحصر به فردی دارد و اقتضانات زبانی از جمله اقتضانات تاریخی به حساب می‌آیند. از این رو، ضرورت‌های زبانی نیز بر اساس ضرورت‌های تاریخی تعیین می‌شوند.

## ۵-۷. شریعت و الهیات قومی

لازمه مترتب بر تبیین بن نبی از سرشت تمدن و موقعیت‌مندی حقیقت آن است که شریعت هر قومی به آن قوم اختصاص دارد و بالاتر از آن، شریعت از بنیاد امری قومی به حساب می‌آید. شریعت قوم اسلامی با شریعت قوم یهود تمایز دارد و شریعتی ویژه به مسلمانان اختصاص داده شده است تا قومیت ویژه خود را تثبیت کنند؛ بنابراین شریعت در خدمت قوم است و قوم با پایبندی به شریعت، هویت خاص خود را تثبیت می‌کند. اگر اقوام قصد هویت‌سازی دارند، باید مرزها و خطوط قرمزی برای شریعت خود تنظیم کنند که از خلط با دیگر شرایع درامان بمانند؛ چرا که پدید آمدن چنین خلطی سرانجام به از بین رفتن هویت آنان می‌انجامد.

شعائر در خدمت شرایع اند؛ یعنی شریعت به شعیره چنگ می‌زند تا جای خود را بین افراد حاضر در قوم پیدا کند. قوم با برپاداشتن شعائر، اقتدار و انسجام خود را حفظ می‌کند. شعیره می‌تواند مردمان یک قوم را با یکدیگر متحد سازد و ابزاری برای مقابله با آسیب‌ها و خطرهای است که از ناحیه اقوام رقیب، کیان آنان را تهدید می‌کند.

بن نبی در ضرورت پایبندی به شعائر دینی با اسپینوزا و حسن حنفی همسو است و ضرورت پایبندی به شعائر قومی را نیز توصیه می‌کند (حنفی، ۱۴۰۱: ۱۵۶). اقوام نه تنها باید به شعائر شریعت خود پایبند باشند، بلکه باید شعائر قومی و هویتی را پاس بدارند. بقای هر قوم در گرو پاس داشتن چنین شعائری است.

## ۵-۸. صورت‌بندی وجودشناسانه از نزاع‌های قومی

نزاع‌های قومی همه وجودشناسانه و ضروری‌اند. البته صورتی تاریخ‌مند به خود می‌گیرند؛ یعنی نزاع‌های وجودی در قالبی از نزاع‌های تاریخی رخ می‌دهند. این نزاع‌ها صورتی وجودی دارند. به این صورت که همه اجزای عالم در پیوند با انسان متعین می‌شوند (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶)؛ بنابراین، هستی صورتی تاریخی دارد؛ چرا که در هر برهه‌ای از تاریخ، به شیوه‌ای خاص برای گروهی از انسان‌ها ظاهر می‌شود و انسانی که خود محور تعین‌بخشیدن به اشیا است، موجودی تاریخی است؛ یعنی تاریخ‌مندی ذاتی انسان است. انسان هستنده تاریخ‌مندی است که تاریخ نحوه متجلی شدن و ظهور او را معین می‌کند. انسان در دل تاریخ و با تاریخ ظاهر می‌شود و اشیای جهان هستی را با محدودیت‌های تاریخی خود به‌ظهور درمی‌آورد. از این رو:

۱. همه نزاع‌های تاریخی به نزاع‌های وجودی بازمی‌گردد؛

۲. مسلمانانی که آشکارگی‌های دیگر اقوام را مطلوب خود می‌دانند، به از خود بیگانگی و بحران هویت دچار می‌شوند و حسی از فقدان و محرومیت آنان را فرامی‌گیرد؛

۳. جنگ یک ضرورت وجودی است. این ضرورت خود را در قالب جنگ‌های تاریخی متعدد آشکار می‌سازد. جنگ امت‌ها در واقع جنگ موقعیت‌ها و جنگ تاریخ‌ها است؛ بنابراین، ادعای کانت درباره رسیدن به صلح پایداری که پایان‌بخش همه خصومت‌ها باشد (کانت، ۲۰۱۵: ۸)، خام و ساده‌اندیشانه و برآمده از بی‌اطلاعی از سرشت نزاع و جنگ است که بنا بر ضرورت وجودی و ضرورت تاریخی، گریبان

همه امت‌ها و اقوام را می‌گیرد. جنگ منحصر در جنگ بدنی نیست، بلکه شامل همه نزاع‌های فکری و فرهنگی‌ای است که بین امت‌ها و فرهنگ‌های متعدد پدید می‌آید. به همین دلیل است که بن نبی همه نزاع‌های فکری را ناظر به ظروفی که پدیدآورنده نزاع‌اند، تعریف می‌کند (بن نبی، ۱۴۰۱: ۹۵)؛

۴. ادعای وجود یگانه قانون بر حق که خود را در قالبی از جمهوریت آشکار می‌سازد، بی‌معنا است (کانت، ۲۰۱۵: ۱۲). قانون همواره به صورت قومی و محلی تنظیم می‌شود و از این رو، قانون هر قوم، متمایز از قوم دیگر است؛ همان‌گونه که شریعت هر قومی متفاوت با اقوام دیگر است. قرآن نیز به همین معنا اشاره کرده است: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهجا»؛

۵. نه حق جهان‌شمول وجود دارد و نه جامعه مدنی جهان‌شمول. آن‌گونه که کانت و کانتی‌ها اراده کرده‌اند (کانت، ۲۰۱۵: الف: ۱۲)؛ بنابراین، ادعای حقوق بشر برای همه انسان‌ها گزاره‌گویی است. بشر ذاتاً و به‌نحو وجودی، سرشتی تاریخی دارد و به‌جای حقوق بشر واحد باید از حقوق متعدد و متکثر بشر سخن بگوییم. این حقوق، برساخته تعینات قومی‌اند و هر قومی به تعبیر هگلی «به حیاتی از آن خویش و نوعی هنجارمندی قائم به نفس دست می‌یابد» (نوتزو، ۱۴۰۲: ۹۲). در نتیجه، سخن گفتن از حق بیرون از اقتضات تاریخی امت، ناروا است. از این رو، مطابق مبانی مالک بن نبی می‌توان ادعا کرد که حقوق بشر اسلامی با حقوق بشر غربی تفاوت دارد؛ چرا که بشر غربی در تاریخ و قومی متفاوت با بشر اسلامی جاگیر شده است و بالاتر از آن، باید از حقوق بشر اسلامی سخن گفت؛ زیرا اسلام عربی متمایز از اسلام ایرانی است و اسلام با ظاهرشدن در هر قومی، رنگ آن قوم را به خود گرفته است.<sup>۱</sup>

#### ۵-۹. استعمار درونی؛ استعمار بیرونی

همان‌گونه که توضیح داده شد، امت‌گرایی و قوم‌گرایی از موقعیت‌گرایی استنباط می‌شود و موقعیت تاریخی جهان اسلام تعیینی ویژه را برای آنان مقرر داشته است. با استفاده از این استنباط، اکنون می‌توان تعریفی از استعمار و خاستگاه آن به دست داد. دغدغه بن نبی رهایی امت‌های اسلامی از یوغ استعمار است؛ براین اساس استعمار چند عامل در پیوند با یکدیگر دارد؛ یعنی:

۱. از خودبیگانگی مسلمانان: عامل اصلی از خودبیگانگی، نشناختن دو عامل بنیادین است:

الف) موقعیت تاریخی؛ یعنی موقعیتی که مسلمانان بنا بر ضرورت در آن جاگیر شده‌اند؛

ب) قیود پدیدآمده در آن موقعیت؛ قیودی که به هرگونه حرکت اسلامی و اصلاحی جهت می‌بخشد؛ یعنی تاریخ، هر انسانی را مقید بار می‌آورد؛ حال وظیفه عامل اثرگذار آن است که قیود حاکم بر دوران تاریخی خود را بشناسد. شناخت قیود در پیوند با شناخت «روح زمانه» است (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷). از این جهت حقیقت ضرورتاً تاریخی است، تنها ظهور بعدی از حقیقت برای بخشی از تاریخ امکان‌پذیر است و هر معرفتی ضرورتاً مقید به تاریخ است. هر تاریخی به شناسنده شناختی معین و محدود را عرضه می‌کند و در فرایند اکتساب معرفت، گذار از مرزهای تاریخی ناممکن است. در نتیجه از خودبیگانگی همان عدم التفات به تاریخی بودن حقیقت و تاریخی بودن معرفت است. امت از خودبیگانگی به بیرون از تاریخ خود می‌افتد و نمی‌تواند خود را با روند تاریخی‌اش همسو کند.

حقیقت و معرفت، از هر سنجی که باشند، با تکیه بر فرایندی تاریخی ساخته می‌شوند. امتی که تاریخ ویژه خود (تجلیات تاریخی حقیقت بر خود) را شناسد، نمی‌تواند به فرایند معرفتی مطلوبی-فرایندی که او را در برساخت حقیقت و معرفت توانمند می‌کند دست یابد. از این رو منزوی و به بیرون از تاریخ جهان (خارج‌التاریخ) پرتاب می‌شود (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷). حیات روح جهانی به ظهور ویژه‌ای است که می‌تواند برای یک قوم داشته باشد. هر کس نتواند مناسبات خود را بر مبنای روح قومی ویژه خود تشکیل دهد، از گردونه تاریخ بیرون می‌ماند و در تحولات تاریخی نقشی ایفا نمی‌کند (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶-۳۷۷). برون‌رفت از استعمار بیرونی درگرو آن است که از اقتضات ظروف تاریخی

۱. لون الماء لون الإناء (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۳۳). ابن عربی در شرح این عبارت می‌گوید: اثر مظهر به ظرف نسبت داده شده است؛ یعنی حقیقتی در هر ظرفی که بیاید، رنگ همان ظرف را به خود می‌گیرد. آن‌گونه که آب بی‌رنگ به هر ظرفی که درآید، به رنگ آن ظرف درمی‌آید. حقیقت نیز در حد برداشتن و مقیدشدن بیرو ظرفی است که آن را آشکار می‌سازد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۱).

خود آگاه شویم و ظروف تاریخی حاکم بر دیگر امت‌ها را بشناسیم تا بتوانیم از استعماری که ظروف دیگر بر ما بار کرده‌اند، رها شویم و به منطق خاصی برای اندیشیدن دست یابیم؛ منطقی که از پس تبیین ظروف ویژه یک امت برآید (بن نبی، ۱۴۰۱: ۹۶).

۱. استعمار درونی: اگر عامل اخلاقی تعین ویژه خود را نشناسد و نتواند جایگاه خود را در موقعیت تاریخی‌ای که در آن افتاده بیابد، به استعمار درونی مبتلا می‌شود؛ یعنی «استعمارکننده» و «استعمارشونده» واحندند و نوعی از «وحدت در استعمار» پدید می‌آید که مطابق آن، عامل خود به استعمار تن درمی‌دهد بی‌آنکه کسی او را به استعمار بکشد. رهایی از این استعمار در گرو معرفت نسبت به «ضرورت‌های تاریخی موقعیت‌مند» و سازگارشدن با آن‌ها است؛

۲. شکاکیت تاریخ‌مند: شکاکیت زمانی سر برمی‌آورد که شناسنده به جای دریافت معرفت مختص موقعیت تاریخی‌اش، به سراغ دیگر موقعیت‌هایی برود که حضور در آن‌ها را تجربه نکرده است. چنین انسانی از معرفتی که تاریخ به او اختصاص داده است، سر برمی‌گرداند و به بحران تاریخی مبتلا می‌شود. این بحران سرانجام او را به بحران معرفتی سوق می‌دهد. از این‌رو بحران معرفتی ریشه در بحران تاریخی دارد و بحران تاریخی برآمده از نشناختن موقعیتی است که تاریخ ما را بهره‌مند کرده است (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷). این موقعیت‌ناشناسی موجب هجوم فرهنگی و معرفتی شده و آسیب‌های فراوانی از ناحیه تمدن غربی بر مسلمانان وارد شده است. حتی تفاسیر مسلمانان از قرآن نیز از این آسیب‌ها در امان نمانده است؛ برای نمونه، به تفسیر طنطاوی بنگرید که سعی کرده است آیات قرآن را با روح علمی جاری در تمدن غربی سازگار کند (بن نبی، ۱۹۶۹: ۲۲). لازمه مترتب بر این تبیین آن است که:

الف) شناسنده ضرورتاً درگیر با موقعیت خویش است؛

ب) هر موقعیتی انسان را محدود به اقتضائات خود می‌سازد؛

پ) محدودیت‌های معرفتی از اقتضائات محدودیت‌های موقعیتی است؛

ت) شناسنده فقط به معرفت‌های آشکارشده در موقعیتی که به آن تعلق دارد، دسترسی دارد؛

ث) شناسنده‌ای که قصد دارد به دیگر موقعیت‌ها سرک بکشد، به بحران معرفتی و شک دچار می‌شود.

به این ترتیب مسلمانان برای رهایی از تشویش و شکاکیت، باید به معارف مختص قوم خود روی آورند و از معارف دیگر اقوام، برای مثال، معرفت‌هایی که به غربی‌ها اختصاص یافته است، روی برگردانند.

## ۵-۱۰. تبیین وابستگی ضروری اخلاق و سیاست به دین

هر تمدنی این مراحل را طی می‌کند: در آغاز طبیعت و فطرت حاکم است؛ یعنی خاک یا منطقه جغرافیایی‌ای که به آن تعلق داریم و انسانی که در این منطقه به دنیا می‌آید (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۹). سپس دین ویژه‌ای به مردمان این منطقه اختصاص داده می‌شود. دین به غریزه‌های انسانی و زیست حیوانی جهت‌ی معین می‌بخشد. اخلاق از دل دین سر برمی‌آورد. به این صورت که دین غریزه و زیست انسان را معین می‌کند و انسان‌های دیندارشده (انسان‌هایی که غریزه و طبیعتشان تعین دینی پیدا کرده است) با محوریت دین شبکه‌ای از پیوندهای اجتماعی مشترک می‌سازند. درون این شبکه، مناسباتی داخلی برقرار می‌شود؛ یعنی افراد حاضر در شبکه برای تعامل با یکدیگر، به مناسبات ویژه‌ای نیاز پیدا می‌کنند. مناسبات درون‌شبکه‌ای همان اخلاقی است که بین دینداران شبکه جریان یافته است (همان: ۴۲۰)؛ یعنی اخلاق «برساخت شبکه‌ای از دینداران است». به تعبیر فنی، تعین دینی مقدم بر تعین اخلاقی است و تعین اخلاقی با تکیه بر تعین دینی ساخته می‌شود. تمایز در دین و نوع دینداری به تمایز در اخلاق می‌انجامد. از این‌رو اخلاق بر مدار دین می‌چرخد و دین بر مدار تاریخ و جغرافیا. پس تاریخ سازنده تعین دینی است و تعین دینی به تعین اخلاقی شکل می‌دهد. در نتیجه اخلاق نه تنها امری موقعیت‌مند، بلکه وابسته به دین است. وابستگی اخلاق به دین یک وابستگی وجودی است که خود را در قالب وابستگی تاریخی و جامعه‌شناختی نشان می‌دهد؛ یعنی اخلاق آشکار نمی‌شود مگر در قالبی از انسان تاریخ‌دار (بن نبی، ۱۴۲۰: ۷۹)؛ همان انسانی که محکوم و مقید به یک موقعیت تاریخی خاص است.

اگر دین نیز مانند دیگر اجزای جهان هستی از درون امت متعین شود، دین نیز یک امر قومی به حساب می‌آید و دین قومی به مثابه جزء سازنده و قوام‌بخش به قوم نقش ایفا می‌کند. از این‌رو، دین نیز موضوعی تاریخ‌مند است و انسانی که به آن چنگ نزند، از هویت و قومیت ویژه خود بیرون می‌افتد؛ چرا که روح قومی که تعیین و حدی از روح مطلق است، خاستگاه همه اجزایی است که در آن امت ظاهر می‌شود؛ از جمله خاستگاه دین و سیاست (مصلح، ۱۳۹۵: ۴۰۵). مطابق این تبیین:

۱. تمایز بین امر دینی و امر سیاسی برمی‌افتد؛
۲. سیاست و دیانت، دو تعین از امر واحد (روح مطلق) می‌شوند؛
۳. سیاست به سرجمع مناسبت‌های حاکم که درون نهادهای یک قوم شکل گرفته است، اطلاق می‌شود؛
۴. سیاست در مقام نگهدارنده دیانت نقش ایفا می‌کند و امر سیاسی این همان با امر دینی می‌شود.

## ۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تبیین متفاوت مالک بن نبی از سرشت حقیقت، ماهیت تمدن و موقعیت‌مندداشتن همه حقایقی که امکان ظاهرشدن در تمدن اسلامی دارند، ما را به نتایج متعددی می‌رساند:

۱. تعمیم حقیقت از یک قوم به قوم دیگر ناروا است؛ همه حقیقت‌ها از جمله اخلاق، دین، سیاست و... سرشتی قوم‌گونه دارند و هیچ حقیقت جهانی همه‌شمول فرازمانی و فرامکانی وجود ندارد. این ادعا پیش‌فرض حاکم بر اندیشه تمدنی غربی را که به جهان‌شمولی حقیقت باور دارد، به چالش می‌کشد؛ بنابراین،
۲. حقیقت همواره امری موقعیت‌مند است؛
۳. هر اصلاحی که می‌خواهد صورت پذیرد، ضرورتاً باید ماهیت فرهنگی داشته باشد؛
۴. تمدن مطلوب باید خود را با ضرورت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی توده‌ها سازگار کند؛
۵. فاعلیت فردی اخلاقی امر بی‌معنایی است. فاعلیت از دل امت سر برمی‌آورد و فاعل اخلاقی نمی‌تواند از محدودیت‌هایی که امت بر او بار کرده است، فراروی کند. این تصویر از فاعلیت، ما را به‌نوعی از «اخلاق وظیفه‌گرایانه موقعیت‌مند» رهنمون می‌سازد که در آن، وظیفه سازگار با تعینات قوم متعین می‌شود؛
۶. نه اخلاق جهان‌شمول وجود دارد و نه صورت اخلاقی واحدی که بتوان بر همه فاعلان اخلاقی تحمیل کرد.

اگر یک قوم بخواهد تعین وجودی خود را حفظ کند، باید بتواند خود را با نظر به محدودیت‌های هستی‌شناسانه‌ای که دارد، قوانین خود را تنظیم کند؛ یعنی هر قانونی باید در اقتضات قوم ریشه داشته باشد و بنابراین قوانین باید به‌صورت محلی تنظیم شوند. از این‌رو، هیچ قانون بین‌المللی و هیچ حق همه‌شمولی که بتوان آن را بر همه انسان‌ها تحمیل کرد، وجود ندارد. در نتیجه حقوق بشر غربی نیز متفاوت با حقوق بشر اسلامی است.

## ۷. مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

## ۸. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

## ۹. سپاسگزاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

## ۱۰. تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

**۱۲. منابع**

- آملی، سید حیدر (۱۳۹۳). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی (۱۹۴۶). فصوص الحکم. تعلیقات ابوالعلا عقیفی. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- بن نبی، مالک (۱۴۰۱). الصراع الفکری. دمشق: دارالفکر.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۰). القضايا الكبرى. دمشق: دارالفکر.
- بن نبی، مالک (۱۹۶۹). إنتاج المستشرقین و اثره فی الفكر الإسلامی الحديث. بیروت: دار الإرشاد.
- بن نبی، مالک (۱۹۷۱). شروط النهضة. لبنان: مجلة الفكر الإسلامی.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۲). مشكلة الأفكار فی العالم الإسلامی. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- بن نبی، مالک (۱۴۲۰). مشكلة الثقافة. دمشق: دارالفکر.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۵). من أجل التغيير. دمشق: دارالفکر.
- جدعان، فهمی (۱۹۸۸). أسس التقدم عند مفکرى الإسلام فی العالم العربی الحديث. الأسکندریة: دار الشروق.
- حنفی، حسن (۱۴۰۱). الاهیات اسپینوزا. ترجمه و تعلیق مجید زمانی و حسین فرهادی. تهران: نگاه معاصر.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم (۱۳۹۱). فلسفه هگل. تهران: الهام.
- راج، لئو (۱۳۹۵). عصر ایدئالیسم آلمانی. ترجمه مسعود حسینی. تهران: حکمت.
- زمانی، مجید (۱۴۰۳). حکمت متعالیه تحلیلی؛ بنیادگذاری متافیزیک ظهورشناختی. تهران: نگاه معاصر.
- سالاری، سعید و کاظم بیگی، محمدعلی (۱۳۹۸). چیستی فرهنگ و الزامات بازسازی آن از منظر مالک بن نبی. مطالعات تاریخ فرهنگی، ۱۱(۴۲)، ۷۱-۹۰.
- سید قطب (بی‌تا). خصائص التصور الإسلامی و مقوماته؛ الأسکندریة: دار الشروق.
- کاظم بیگی، محمدعلی، صادقی، مسعود، و سالاری، سعید (۱۳۹۹). تبیین روش مالک بن نبی در حصول معرفت اجتماعی. مجلة روش شناسی علوم انسانی، ۱۰۳، ۷۳-۸۴. <https://doi.org/10.30471/mssh.2020.6304.2010>
- کانت، ایمانوئل (۲۰۱۵ الف). فکرت یک تاریخ جهان شمول در غایتی جهان وطنی. ترجمه باقر پرهام. آمریکا: آموزشکده توانا.
- کانت، ایمانوئل (۲۰۱۵ ب). طرحی به سوی صلح ابدی. ترجمه باقر پرهام. آمریکا: آموزشکده توانا.
- کنت، ایمانوئل (۲۰۰۸). نقد العقل العملي. ترجمه غانم هنا. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۵). هگل. تهران: علمی.
- مهرنیا، حسن و زمانی علویجه، مجید (۱۳۹۹). منطق هگل به مثابه روشی معرفت‌شناختی - وجودشناختی برای یگانه‌گردانی اندیشه و وجود. منطق‌پژوهی، ۱۱(۲)، ۲۷۱-۲۵۱. <https://doi.org/10.30465/laj.2021.35915.1347>
- میرزایی، محمدعلی سلطانی، مصطفی، و جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۹۹). درآمدی بر الهیات سیاسی تمدنی در اندیشه مالک بن نبی. نشریه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم، ۲۳(۹۰)، ۱۰۱-۱۲۵. <https://doi.org/10.22081/psq.2020.69306>
- میرزایی، نجفعلی (۱۳۹۳). بررسی کلی مفاهیم پایه تمدن اسلامی در اندیشه مالک بن نبی. مجلة نقد و نظر، ۱۹(۷۴)، ۸۸-۱۱۶.
- نوتزو، آنجلیکا (۱۴۰۲). مواجهه‌ای نامتعارف با منطق هگل. ترجمه حسین نیکبخت. تهران: ققنوس.