

مقاله



امکان و یا عدم امکان توسعه ایران
به لحاظ بنیادی و تاریخی

نویسنده: دکتر مسعود حمزه

مجموعه مقالات توسعه (۴)

عنوان مقاله: امکان و یا عدم امکان توسعه ایران ...

نویسنده مقاله: دکتر مسعود حمزه

تاریخ انتشار: تابستان ۱۳۹۷

ناشر: پویش فکری توسعه (انتشار دیجیتال)

شماره مسلسل: ۲۰-۹۷

<http://www.pooyeshfekri.com>

Email: pooyeshfekri@gmail.com

انتشار همه یا بخشی از این متن در سایر رسانه‌ها با ذکر منبع (پویش فکری توسعه) بلامانع است.

امکان و یا عدم امکان توسعه ایران به لحاظ بنیادی و تاریخی^۱

مقدمه

به لحاظ تاریخی امر توسعه در پیوند معناداری با مدرنیته قرار دارد و مدرنیته پیش از آنکه امری فناورانه، علمی، اجتماعی و اقتصادی باشد موضوعی فکری و اندیشه‌ای است که زادگاه و رویشگاه آن غرب است. به این اعتبار در هرگونه بحث اساسی پیرامون توسعه، اولین گام ضروری توجه به مبادی و مبانی فکری و اندیشه‌ای غرب (لیبرالیسم) است. البته مراد از توسعه در این بحث ماهیت و بنیاد توسعه است و ناظر بر هیچ مدلی از توسعه نیست.

نکته دیگر آنکه سرآغاز جدی مواجهه ایران و اندیشه ایرانی با اندیشه غربی، تجدد (مدرنیته) به نیمه دوم عصر قاجار و به‌طور مشخص عصر مشروطیت باز می‌گردد. در نتیجه برای طرح هرگونه بحث پیرامون توسعه ایران توجه به چگونگی و چرایی‌های مشروطیت در ایران به لحاظ تاریخی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و حائز اهمیت خواهد بود. بررسی چرایی ناکامی مشروطیت در ایران ارتباط معناداری با امکان و یا عدم امکان توسعه ایران دارد. به قول ملک‌الشعراى بهار:

ما و ژاپن همسفر بودیم اندر آسیا او سوی مقصد شد و در نیمه‌ره ماندیم ما

به این منظور در بخش اول و دوم مبادی و مبانی اندیشه ایرانی و اندیشه غربی را به صورت مجزا و تیتروار مورد اشاره قرار خواهیم داد و در بخش سوم یافته‌های این دو بخش را مقایسه و سپس نتیجه‌گیری خواهیم کرد.

بخش اول

مبادی و مبانی اندیشه ایرانی

الف: مبادی

منظور از مبادی آن دسته عواملی هستند که حیات یک اجتماع را در احاطه خود دارند و تا اندازه زیادی از حیطة اختیار و اثرگذاری آدمی بیرون هستند. این عوامل عبارتند از: ۱. جغرافیا و اقلیم: واقعیت شرایط جغرافیایی و اقلیمی هر سرزمین، شاخصه‌ها و محدودیت‌های تعیین‌بخش ناگزیری را در شکل‌گیری شخصیت، فرهنگ و تاریخ ملتی که در حوزه آن می‌زید، سامان‌مندی می‌کند. به گونه‌ای که گاه آن‌ها را با صفت سرزمینی‌شان همچون، ایرانی، هندی، رومی، اروپایی و امثال آن شناخته و معرفی می‌کنیم.

ایران سرزمینی است با اقلیمی خشک و نیمه‌خشک و کم‌آب، بیابان‌های وسیع، کوه‌های صعب‌العبور، دشواری ارتباطات و دسترسی‌ها و پراکندگی مناطق سکونتگاهی که به قول آبراهامیان «موجب چندپارگی جمعیت در روستاها و شهرهای جداافتاده و قبایل خانه به‌دوش شده است». کمبود آب و ضرورت دایمی تقسیم آن یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌هایی بوده که برخی از پژوهشگران چون آن کاترین سواين‌فورد لمبتن^۲ را بر آن داشته تا استبداد کهن و تاریخی ایران را به آن حواله دهند.^۳

مونتسکیو می‌گوید: «صفات روح و عواطف قلب انسانی در اثر آب و هواهای مختلف تفاوت دارند و اگر این موضوع را قبول کنیم پس بنا به اختلاف طبایع، قوانین هم در آب و هواهای مختلف باید تغییر کنند». براین اساس نوع حکومت‌ها نیز به میزان زیادی برگرفته از فضای متفاوت سرزمینی، تاریخی و اقلیمی آن‌ها است.

۲. موقعیت ژئوپلیتیک ایران: یکی از مؤلفه‌های بنیادی سرزمین ایران که اغلب پژوهشگران تاریخ، سیاست، اجتماع و فرهنگ بر آن تأکید ورزیده‌اند، موقعیت

ژئوپلیتیک ایران است. این موقعیت خاص چنان است که بیشتر از آن به عنوان چهارراه جهانی یاد کرده‌اند. به عقیده گراهام فولر^۴ می‌توان گفت:

«تاریخ ایران خود تا اندازه‌ای محصول عوامل ژئوپلیتیک کلاسیک است. همسایگان، محورهای ارتباطی و مسیرهای هجوم، به‌طور مستقیم بر تجارب سیاسی، نظامی، اقتصادی و قومی تأثیر گذارده و تجربه تاریخی در قالب‌ریزی آن خصوصیت که ما آن را با اسامی گوناگون فرهنگ ملی، فرهنگ سیاسی، یا خصوصیات ملی مشخص می‌کنیم تأثیری نیرومند داشته است» (فولر، ۱۳۷۳).

۳. روح ایرانی: آندره زیگفرید^۵ معتقد است که هر ملتی دارای روحی ویژه خود است که بر اثر صیقل خوردن در فرآیندهای تاریخی و محیطی خود بارور گشته و آن را از روح دیگر ملتها متمایز می‌سازد و این چنین است که روح ایرانی از روح لاتینی متمایز می‌گردد (زیگفرید، ۱۳۴۳).

به تعبیر هانری کربن^۶ روح ایرانی همیشه در پی جهان‌شناسی بی‌نظیری به عنوان «فروهر» بوده است (کرادو، ۱۳۸۸). به دلیل همین شاخصه‌هاست که انسان ایرانی در برگ درختان سبز نیز معرفت کردگار را جست‌وجو می‌کند؛ و آن گونه که باباطاهر می‌گوید در دریا و صحرا و کوه و دشت نشان از قامت و جمال یار می‌جوید.^۷

۴. وجه غالب اندیشه ایرانی: در اینجا مایلیم تا به سختی بر این نکته تأکید ورزم که واقعیت‌های تاریخی نازدودنی انکارناشدنی به ما می‌گوید که وجه غالب اندیشه ایرانی؛ ایرانی، اسلامی و شیعی است. در نظر داشته باشیم که بسیاری از بزرگان و مفاخر اندیشه، علم، فرهنگ و ادب ایرانی که همه ما به آن‌ها افتخار می‌کنیم مسلمان بوده و بسیاری از آنها حتی آثار خود را به زبان عربی نگاشته‌اند.

بنابراین همان گونه که داریوش شایگان به‌درستی یادآور می‌شود، شبه‌روشنفکرانی که با تأسی به دوره ایران باستان و اسطوره‌سازی‌های کهن تلاش می‌کنند تا دوران دراز اسلامی این سرزمین را یا نادیده‌انگاشته و یا کمرنگ جلوه دهند؛ به این نکته بی‌توجهند که «انکار اسلام انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است» (شایگان، ۱۳۵۶).

۵. انسان ایرانی: در مجموع، شرایط محیطی و فضای تاریخی و فکری که در ایران زمین شکل گرفته است انسان ویژه‌ای را بر ساخته، که می‌توانیم از آن به عنوان انسان ایرانی یاد کنیم. چنانچه حسین بشیریه متذکر شده اهمیت چگونگی نگرش به انسان از آن‌جا ناشی می‌شود که «بسیاری از مسائل ثانویه، در فلسفه سیاسی را [می‌توان] در برداشت‌های خاص آن‌ها از طبع بشر جست‌وجو کرد» (بشیریه، ۱۳۷۴).

براساس اندیشه ایرانی، اولین شاخصه انسان آن است که در کشاکش دو قطب اسفلی (شر) و علیی (خیر) قرار دارد. مفهوم انسان کامل و نیز پیمان ازلی انسان با خدا و ماهیت خلیفه الهی انسان از دیگر شاخصه‌های انسان ایرانی است که براساس آن بار امانت الهی بر دوش آن نهاده شده، که اصلی‌ترین وظیفه هر انسان پایبندی به آن پیمان و انجام تعهدی است که نسبت به آن بر دوش دارد.^۱ (خسروپناه، ۱۳۸۴).

همچنین انسان تمثیلی از کل عالم هستی است. چنانچه فارابی بیان می‌دارد که «انسان جرم صغیری است که عالم اکبر در وی مُنطوی (در هم پیچیده) است» (فارابی، ۱۳۵۴).

ب: مبانی

مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی اندیشه ایرانی (سنت): اندیشه ایرانی علی‌رغم تطورات تاریخی فراوانی که از سرگذرانده از مبانی هستی‌شناسی بنیادین و کهنی برخوردار است. در اینجا آن دسته از مبانی مشترک و فراگیری مدنظر است که با اتصال آن‌ها به یکدیگر می‌توان خط سیر تاریخی اندیشه ایرانی را تشخیص داد.

۱. خداباوری: با قاطعیت می‌توان گفت خداباوری نقطه پرگاری و بنیادی‌ترین سنگ بنای اندیشه ایرانی است. تا آنجا که تاریخ رسمی ایران زمین و حتی اساطیر آن یادآور می‌شوند، ایران و ایرانیان عناصری خداباور بوده‌اند. سنگ‌نگاره‌های ایران باستان، کشفیات باستان‌شناسی، متون کهنی چون اوستا، اسطوره انسان نخستین (کیومرث)، وجود دین کهن زرتشتی و به شکلی برجسته‌تر تاریخ امپراطوری ساسانی و خاصه تاریخ ایران دوره اسلامی، باورمندی عمیق به وجود هستی‌بخش و هستی‌ساز را تحت نام اهورامزدا، خدا، و یا هرنام دیگری با قوت و قدرت تمام در کانون اندیشه ایرانی

نشان می‌دهد؛ به گونه‌ای که در نزد انسان ایرانی هر امر دیگر ذهنی و عملی، فردی و جمعی در پیوند با آن معنی و مفهوم می‌یابد.

در اندیشه ایرانی کل هستی چه در اجزاء و چه در ترکیب، بازتابی از وجود اوست؛ بر اساس فلسفه اشراقی سهروردی و نیز فلسفه اولایی صدرایی همه هستی بازتابش «نورالانوار» و انعکاس «لطف سرمد الهی» است.^۹ براساس چنین نگرشی به قول شیخ شبستری (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵):

در این باغ دل‌آرا یک ورق نیست که تاروپودش از آیات حق نیست

در اندیشه ایرانی، اهورامزدا یا خدا وجود کانونی است که اساساً رژیم حقیقت و حقانیت از او منبعث می‌شود و حتی مفهوم حق تابع وجود اوست و تمامی حوزه وجودی آدمی چه به صورت فردی و چه جمعی در این ارتباط معنا می‌یابد.

از پیامدهای مهم این اصل، ضرورت فرمان‌برداری انسان از خداوند است، امری که اساطیرالاولین ما نیز آن را گواهی می‌نماید. دیگر پیامد مهم خداباوری در اندیشه ایرانی آن است که سرمنشأ همه حرکت‌ها و اعمال و تغییرات و تبدلات را باید خداوند دانست. در نظر انسان ایرانی واقعیت‌های معمولی برگرفته از واقعیت غایی‌اند که در عالم ملکوت شکل گرفته و می‌گیرد؛ و تعیین‌بخش و سامانده آن‌ها نه انسان که خداست (تا حد زیادی شبیه مُثُل افلاطونی). از این‌رو، انسان ایرانی در نظر و عمل خدامحور است (نصر، ۱۳۸۵). این نگرشی است که شالوده اندیشه انسان ایرانی بر آن استوار شده است.

۲. امر قدسی: در نظر انسان ایرانی، هستی نه از سر اتفاق یا حادثه که کاملاً حکیمانه و هدفمند آفریده شده، هدفی متعالی، پاک و الهی خلقت سرشتی الهی دارد و در نتیجه خود نیز از ماهیتی معنوی و پاک برخوردار است.

امر قدسی نه تنها در تفکر اسلامی که از دیرباز در نزد اندیشه ایرانی و به صورت عام‌تر در اندیشه شرقی جایگاهی مستحکم داشته تا آن اندازه که حسین نصر معتقد است، طبیعت برای شرق قدیم مقدس است، و قداست بر رابطه انسان با طبیعت حاکم است (نصر، ۱۳۷۲).

۳. ناخودبستگی خرد انسان و لزوم واسطه‌های شناخت: از منظر اندیشه ایرانی دست بشر از ادراک مستقیم حکمت بالغه الهیه کوتاه است و بدون راهنمایی و هدایت الهی تشخیص و دستیابی به سعادت و رستگاری (خیر برین) نامیسر است، از این رو، انسان ایرانی در هستی‌شناسی خود قائل به حلقه‌های واسطه میان خود و پروردگار عالمیان است.

سخن از آشاسپندان و وِسپوهران در اعتقادات ایران باستان عمق این باور در اندیشه ایرانی را نشان می‌دهد.^{۱۰} مهم‌ترین حلقه هدایت الهی، پیامبرانند. براین اساس معرفت‌راستین جز با هدایت پیامبران حاصل نمی‌شود.

بحث از ضرورت واسطه‌های شناخت در اندیشه ایرانی به همه ارکان زیست فردی و جمعی او تسری می‌یابد، به همین اعتبار داود فیرچی بیان می‌دارد که «بنا به استدلال مسلمانان، نظم اجتماعی مطلوب برای انسان، نه با تکیه بر توانمندی‌های ذاتی انسان، بلکه از بیرون طبیعت او، و تنها از طریق عنایت الهی و تحقق زنجیره نظام نبوت‌ها ممکن است» (فیرچی، ۱۳۸۶).

۴. امتزاج دین و سیاست: براساس سنگ‌نگاره‌ها و کتیبه‌های ایران باستان در اندیشه ایرانی از سپیده دم تاریخ ارتباط تنگاتنگ و معناداری میان باورمندی‌های اعتقادی و سیاست نشان داده شده است. وجود عمارت موسوم به کعبه زرتشت^{۱۱}، همچنین متن و نقوش تقریباً تمامی کتیبه‌هایی که به قدرت‌رسیدن پادشاهان ایران باستان را روایت می‌کنند ارتباط میان سیاست، قدرت، حاکمیت و دین را به صورت برجسته نشان می‌دهد. حلقه قدرتی که پادشاهان به هنگام جلوس، از یک وجود الهی یا روحانی (اهورامزدا) دریافت می‌دارند نشانگر آن است که مشروعیت قدرت سیاسی از منشأ اعتقادی و الهی سرچشمه گرفته و تنفیذ می‌شود. مجتبیایی از پژوهندگان برجسته ایران باستان به ما می‌گوید؛ در نظام سلطنتی ایران باستان «شاهی، دین است و دین، شاهی» (مجتبیایی، ۱۳۵۲).

باورمندی ایرانیان به فره ایزدی پادشاهان، گویای روشنی بر دین‌ورزی در اندیشه ایرانی و پیوند مستحکم آن به اندیشه سیاسی در ادوار کهن ایران باستان است. با

ورود به دوره ساسانی با به قدرت رسیدن اردشیر بابکان که خود از مویدان بود پیوند دین و سیاست جنبه عینی و عملی می‌یابد. بازتاب وصیت اردشیر به فرزندش را در کلام فردوسی چنین می‌خوانیم (فردوسی، ۱۳۸۶):

چو بر دین کند پادشاه آفرین برادر شوند شهریاری و دین
چنین پاسبانان یکدیگرند تو گویی که در زیر یک چادرند

در نامه تنسر که از اسناد مهم دوره ساسانی به شمار می‌رود، بر منشأ واحد دین و قدرت تأکید شده و پیوستگی آن‌ها را ناگسستگی دانسته است. هم اوست که می‌گوید «دین و ملک هر دو به یک‌شکم زانند و هرگز از یکدیگر جدا نشوند» (تنسر، ۱۳۵۴). بر همین اساس است که ساموئل کندی ادی^{۱۲} در بررسی‌های خود در آیین شهریاری در شرق اشاره می‌کند که «شاه به واقع نائب‌السلطنه اهورامزدا بر روی زمین» دانسته می‌شد (ادی، ۱۳۴۷).

با فروافتادن ساسانیان و ورود اسلام به ایران، انگاره پیوند دین و سیاست وجهی بسیار عینی‌تر یافت. همچنین بنابر الگوی مدینه‌النبی به‌عنوان اتوپیای اسلامی که در آن مسئله دیانت و سیاست در وجود پیامبر به وحدت معنایی و عملی متجلی شد، این امر به‌صورت اعتقادی بنیادی و نظری در زمره اصول فلسفه اسلامی درآمد؛ و با درآمیختن با آموزه‌های ایران باستان به‌عنوان اصلی خدشه‌ناپذیر در اندیشه ایرانی تثبیت شد. آن‌چنان که دکتر حسین نصر در آثارش نشان می‌دهد ویژگی بارز تمدن اسلامی در تمام اعصار این بوده، که همیشه در آن، نهاد سیاست یا حکومت و نهاد دین در کنار هم بوده و از یک منبع تغذیه کرده‌اند (عالمی، ۱۳۸۹). در دوره اسلامی، اصل بنیادی «فرّ یا خُورَنَه» که در ایران باستان از الزامات پادشاهی شمرده شده بود از طریق نوشته‌های ابن‌مقفع^{۱۳} و آثاری چون کتاب *التّاج*^{۱۴} منسوب به جاحظ و امثال آن، با تفکر اسلامی درآمیخت و مورد تأیید و گواهی اندیشمندان ایرانی اسلامی قرار گرفته و در آثار آنان منعکس شد. تقریباً در تمامی این آثار، سلطنت حقی الهی شمرده می‌شود که از طرف خداوند به شخص سلطان اعطا می‌شود؛ و سلطان برگزیده خداوند «ظلاله فی الارض» پنداشته شده است (آبادیان، ۱۳۷۴). آرای کسانی چون فارابی،

ابن مقفع، سجستانی، خواجه نظام الملک، جلال الدین دوانی، علامه مجلسی، فیض کاشانی، ملا احمد نراقی، کشفی، میرزای قمی، و نیز همه آثار ادبی و حکمی ما گویای آن است که:

چنان دان که شاهی و پیغمبری دو گوهر بُود در یک انگشتی^{۱۵}

بر همین اساس است که خواجه نظام الملک «سلطنت را تقدیری الهی می داند که تحقق آن خارج از تدبیر بشر بوده است» (نظام الملک طوسی، ۱۳۶۴). این نگرش در فرآیند تاریخی، در دوره صفویه با تلفیق با نظریه امامت شیعه و تفکرات صوفیانه بیش از پیش تقویت شد؛ به شکلی که سیدجواد طباطبایی می گوید «همه ساحت های مشروعیت اعم از دینی، معنوی، سیاسی و اجتماعی در وجود شاه جمع گردید» (طباطبایی، ۱۳۸۴). آن چنان که پژوهش ادوارد گریک نشان می دهد استدلال شیعه آن بود که «رهبری سیاسی، چون مهم ترین نهاد مذهب است، انتخاب آن نمی توانست به عقل بشر واگذار شود» (گریک، ۱۳۸۵). گزارش های کسانی چون اسکندر بیگ ترکمان و نیز سیاحان اروپایی چون شاردن، کمپفر و دیگران از جایگاه و اختیارات شاهان صفوی نیز گواه این امر است. بر اساس دستگاه هستی شناسی ایرانی، الگوی نظام سلطنت، در واقع مدل نظم کیهانی است که بر بنیاد حاکمیت یکتای مطلق استوار است، و تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی را در بر می گیرد. در دوره قاجاریه نیز گفتمان مسلط همچنان همان سنت مانای گذشته را دنبال کرد؛ برای مثال میرزای قمی در جامع الثقات می نویسد: «فان السلطان الاسلام، اصل الاسلام و مجتمع ارکانه ... مراد از بیضه اسلام، سلطان و بزرگ آن باشد. خواه امام عادل و خواه جائر، که زوال آن منشأ تفرق مسلمین و انقراض اسلام می شود» (قمی، ۱۲۷۷). بهشتی سرشت در پژوهش خود نشان داده است که عموم عالمان دینی در دوره قاجار به دنبال تغییر بنیادی در نظام سلطانی نبوده و از منظر آنان «هرگونه اصلاح و تحول فقط از ناحیه سلطان امکان پذیر بود و نه ایجاد تغییر بنیادی در نهاد سلطنت و حکومت» (بهشتی سرشت، ۱۳۸۰). البته چنین نگرشی محدود به علمای دینی نبود، مطالعه آثار اندیشه ورزان نیمه دوم دوره قاجار به ویژه عصر مشروطیت

نشان می‌دهد که هیچ‌یک متعرض اصل نظام سلطانی نشده‌اند. این امر را حتی در رساله‌هایی که در دفاع از مشروطیت نوشته شده، می‌توان دید. مثلاً نصرالله دماوندی می‌نویسد (دماوندی، به نقل از آبادیان، ۱۳۷۴):

ای که ترا جان سخندان یکیست
گفته پیغمبر و سلطان یکیست

براساس منظومه اندیشه ایرانی است که به نظر اغلب رساله‌نویسان موافق و مخالف مشروطه، پادشاه چون شبان است و رعیت چون رمه و آن‌گونه که ساوجی در رساله سیاست مدن می‌نویسد: «آفریدگار پادشاه را بر رعیت گماشته و از او محافظت ایشان را خواسته» (ساوجی، رساله سیاست مدن، به نقل از زرگری‌نژاد، ۱۳۸۰؛ تبریزی، ۱۳۲۵ق؛ الموسوی، رساله متمدن و تشکیلات آن، به نقل از زرگری‌نژاد، ۱۳۸۰). خلاصه آنکه از منظر اندیشه ایرانی سیاست و حاکمیت و دین از یک منشأ سرچشمه گرفته و چنان‌که در این کلام موجز منتسب به مدرس خلاصه شده، «سیاست ما عین دیانت ما تلقی می‌گردد».

۵. تقدیرگرایی: یکی دیگر از مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناسانه اندیشه ایرانی است که در بسیاری از چرخش‌گاه‌های حیات فردی و اجتماعی ایرانیان اثری تعیین‌کننده داشته تقدیرگرایی است. به عنوان نمونه‌ای روشن، می‌توان به آنچه شاه سلطان حسین به هنگام واگذاری تاج پادشاهی به محمود افغان بر زبان راند اشاره کرد که به خوبی گویای این نگرش تاریخی در اندیشه ایرانی است. به گزارش لارنس لاکهارت^{۱۶} وی که تاج را با دست خود بر سر محمود افغان می‌گذاشت گفت: «فرزندم، چون اراده قادر متعال بر این قرار گرفته که من بیش از این سلطنت نکنم و به موجب مشیتش وقت آن شده که تو از اورنگ سلطنت بالا روی، من از صمیم قلب سلطنتم را به تو وا می‌گذارم و از خداوند توفیق تو را می‌خواهم» (لاکهارت، ۱۳۴۳).

تقدیرگرایی در اندیشه ایرانی چنان قوت‌مند و فراگیر است که هیچ عرصه خصوصی و عمومی از حیات ایرانیان را نمی‌توان خالی از آن دید. ادبیات کهن و حتی نو و نیز متون سیاسی و اجتماعی کلاسیک ما چون تاریخ بیهقی و امثال آن مشحون از تذکار تقدیرگرایی و عدم‌امکان گریز از آن و توصیه به تن‌دادن به آن است. بیهقی در شرح

وضعیت پادشاهی مسعود غزنوی و سرانجام کار وی می نویسد: «به جهد و جد آدمی اگرچه بسیار عِدَّت و عُدَّت و حشمت و آلت دارند کار راست نشود و چون عنایت ایزد جل جلاله باشد راست شود ...» (بیهقی، ۱۳۲۴). بیهقی در جای جای اثر بزرگ خود مداوم یادآور می شود که از کار تقدیر «بازجستی نیست» (همان)، و یا آنکه «قضا در کمین است» و «کار خویش» می کند و با «قضای آمده بر نتوان آمد» (همان). این نگرش را در بسیاری از آثار تاریخی و حکمی ما می توان دید.

در متون کهن ادبیات ما چون دیوان حافظ، مثنوی مولوی، باباطاهر و بسیاری دیگر به کرات بر بنیاد تقدیرگرایی تأکید شده است. حافظ به تصریح تمام می گوید: به آب زمزم و کوثر سپید نتوان کرد گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه

و یا آنکه

گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که این ها خدا کند

چه بسیار پیش آمده است که هر یک از ما در واماندگی از فهم و تشریح آن چه بر ما رفته و می رود بر این باور تکیه کرده ایم که «در دایره قسمت اوضاع چنین باشد». به جهت اهمیت موضوع مایلیم تا به نمونه های دیگری نیز اشاره کنم. فتحعلی شاه قاجار در یکی از نامه های خود به میرزای قمی با اشاره به «آفت آسمانی» به مزارع قم می نویسد «بلی به کوشش و تدبیر، تغییر تقدیر نتوان داد ...» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۴). این نگرش را می توان حتی در شرح گفت و گوها و نوشته های منورالفکرهای عصر مشروطیت چون ملک المتکلمین نیز دید.

نگرش تقدیرگرایانه، که به نظر می رسد به میزان زیادی تابع شرایط جغرافیایی و اقلیمی ایران زمین بوده باشد^{۱۷} در همه حوزه های زندگی ایرانی اثرگذار بوده است. در د حکومت ها، فعالیت های معیشتی و اقتصادی، امور روزمره زندگی مردم و به طور کلی در نگرش آنان به کل زندگی تعیین کننده است.

آرنولد هنری ساویچ لندور^{۱۸} که به عنوان یک سیاح در سال‌های پیش از مشروطیت از ایران دیدن کرده است در گزارش خود با توجه به همین جنبه از باورمندی‌های ایرانیان در مورد اوضاع زندگی و فعالیت آنان آورده است که:

«با وجود چنین فلسفه‌ای از زندگی در میان ایرانیان، هرگز تجارت و کسب‌وکار به شیوه اروپایی در این کشور پا نخواهد گرفت. در نظر ایرانیان هر انسان همان‌قدر زندگی می‌کند که خداوند برای او تقدیر کرده است. و این عمر همان‌گونه سپری خواهد شد که خداوند اراده کرده است. بنابراین عمر شما نه کمتر از مقدار تقدیر شده خواهد بود و نه بیشتر، نه شادتر خواهد گذشت و نه غم‌انگیزتر...» (ساویچ لندور، ۱۳۸۸).

آبادیان معتقد است که در تلقی تاریخ‌نگاری ایرانیان از تقدیر فردی، «انسان موجودی مختار نیست که تقدیر خود را رقم زند، بلکه موجودی است مجبور که سهم القدری از قضای الهی دارد» (آبادیان، ۱۳۹۳). برنارد لوئیس^{۱۹} درباره نتیجه نگرش تقدیرگرایی در اندیشه ایرانی در حوزه سیاست و حکومت یادآور می‌شود «حتی زمانی که نویسندگان پرهیزکار مسلمان، نظام سیاسی را آفت‌زده و خدمت به دولت را آلودگی می‌دانستند، قاطعانه به این اصل ملتزم بودند که آمریت حاکم مسلمان از هر راهی که به‌دست آمده باشد، تقدیر ضروری الهی است؛ و ظاهراً مردمان را راهی جز اطاعت و فرمان‌برداری از آن در پیش نیست» (لوئیس، ۱۳۷۸).

ع. انتظار و باور به نجات‌بخش - از سوشیانس مزدایی تا مهدی موعود شیعی: در اندیشه ایرانی این باور به عنوان جزء لاینفکی از دستگاه معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی در آمده و در فرآیند تاریخی خود هر روز فربه‌تر شده است، به طوری که بسیاری از مفاهیم دیگر چون عدل و عدالت، رستگاری، نیکی و پاکی، صلح و آرامش همگانی و تابش نور معرفت و کمال وجودی انسان، جز در ظل آن قابل تفسیر و معنی‌یاب نمی‌شود.

در یشت‌ها^{۲۰} به‌عنوان یکی از کهن‌ترین متون اعتقادی ایرانیان می‌خوانیم «پس از ظهور سوشیانس، گیتی پر از عدل و حکمت گردد. خشم نابود گردد و اهریمن

بگریزد» (یشت‌ها، ۱۳۴۷). این باورمندی به‌ویژه در دوره اسلامی و خاصه در نزد شیعه مفهومی بسیار عمیق‌تر و معنی‌بخش‌تر یافت، به شکلی که دیگر صرفاً شناخت نظری نیست، بلکه مفهوم معرفت و نحوه‌بودن و هستن را می‌سازد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲). انعکاس بخشی از آثار و تبعات چنین باورمندی در اندیشه ایرانی در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی را می‌توان در ادبیات و شعر پارسی جست‌وجو نمود.^{۲۱}

۷. عدالت و مفهوم آن در اندیشه ایرانی: عدالت در منظومه اندیشه ایرانی مفهومی ویژه را بر می‌تابد که جز در تابعیت از اصل قانونی خداباوری و نیز معادگرایی قابل معنی‌کردن نیست. با تکیه بر همین نکته مبانی است که نصرالله دماوندی از نمایندگان مجلس شورای ملی در دوره مشروطیت در رساله *تحفه الناصریه* می‌نویسد: «اول اساس عدل عبارت از خداشناسی و خداپرستی است، و بالاترین ظلم و کفر، هواپرستی است (دماوندی، ۱۲۶۴ق).

در نهضت مشروطیت ایران، یکی از مهم‌ترین خواسته‌های معترضان و اصلاح‌طلبان، عدالت و برقراری عدالت‌خانه بوده است. به این لحاظ بهتر است بدانیم که عدالت در اندیشه ایرانی چه مفهومی دارد و از آن چه مراد می‌شود. عدالت به‌عنوان یکی از مفاهیم کلیدی، جز در ارتباطی معنادار با دیگر مبانی اندیشگی قابل تفسیر نیست، به این جهت «پیش‌فرض‌های ما نسبت به عالم و آدم تعیین‌بخش تعریف ما از عدالت خواهد بود» (عماد افروغ، ۱۳۷۹). در اندیشه ایرانی عدالت به گونه تام و کامل تنها در ساحت وجود باری تعالی و در سپهر عالم عقیقی تحقق‌پذیر است. بدین‌روی عدالت در عرصه حیات و زندگی دنیوی آدمی نیز وقتی درست و قابل قبول است که در راستای عدالت و عدل الهی معنی شده و با آن همسو شود. بدین جهت فلاسفه اسلامی «عدالت را منوط به فهم جایگاه خود در نظام هستی و خویش‌کاری هر جزء از جامعه در مرتبه خویش معنا می‌کنند»^{۲۲} (طباطبایی فر، ۱۳۸۴).

در اندیشه ایرانی حلقه واسط میان عدالت اجتماعی و عدل الهی همانا سلطان و حاکم و مشی او در اعمال قدرت است. خواجه نظام الملک وظیفه پادشاه عادل را این گونه بر می‌شمرد. «آئین مُلک را به جای خویش باز بُرد و اندازه و درجه هرکس پدیدار

کند. ارزانیان را به پایه خویش برساند، ارزانیان را دست کوتاه کند و به کار و پیشه خویش بفرستد» (نظام الملک، ۱۳۶۴).

در تعریف دیگری گفته شده عدالت عبارت است از «وضع شیء در موضع خود و معنی ظلم وضع شیء است در غیر موضع و محل خودش» (ساوجی، به نقل از زرگری نژاد، ۱۳۸۰). وقتی این تعریف در منظومه اندیشه ایرانی قرار می گیرد بنابر ساختار دستگاه هرمی و سلسله مراتبی هستی شناسانه آن، جایگاه سلطان و رعیت و نیز همچنان که در مدینه فاضله فارابی آمده وضع و نسبت طبقات جامعه روشن می شود.

سید جعفر کشفی در میزان الملوک و الطوایف بحث های گسترده ای را در این زمینه مطرح می سازد. از نظر وی سلاطین مظهر صفت عدل الهی بر روی زمین شده اند (دارابی کشفی، ۱۳۷۵؛ فراتی، ۱۳۷۸). تصویر این نگرش را در نامه فتحعلی شاه به میرزای قمی می بینیم. وی می نویسد:

«وجود ما سایه وجود مطلق و قدرت ما مستهلک در قدرت حق است ... ما را با سلاطین دیگر نسجید و اگر اختیار عدلی جورنما ببینید نرنجید. عسی آن تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم ... مصادفت ملت احمدی سلاطین اسلام را محمدتی کافی است و این گونه مکاره را که مستلزم خیرات بی شمار است بر جورهای عدل نمای پادشاهان کفر که اثر آن جز رفاه نفوس اماره و رفع موانع شهوات غافلین نیست مزیتی [است] وافی...» (مدرسی طباطبائی، ۱۳۵۴).

براساس چنین تعریف هایی از عدالت است که سلطان محق به هر کاری دانسته شده و در مقابل، رعیت از هرگونه اعتراض و اقدامی علیه سلطان و جایگاه سلطانی برحذر داشته شده و مداوم بر لزوم تابعیت محض رعیت از سلطان تأکید شده است. ملاحمد نراقی سلطان را در کانون عدالت در سیاست نشانده و نتیجه می گیرد که «بدین سان مخالفت با چنین سلطانی، بعد از مخالفت با شریعت، بزرگترین گناه و ظلم است» (نراقی، ۱۳۷۴).

یکی از آشکارترین پیامدهای اولیه چنین نگرشی ضرورت انقیاد و تابعیت محض رعیت (مردم) از حاکم (سلطان) بوده است. حتی در عصر مشروطیت که ظلم و تعدی آشکار حکام و فرمانروایان رعیت را به ستوه آورده بود؛ در بازتعریف عدالت همچنان تعریف سنتی قدمایی مورد عنایت قرار گرفت و سلطان در کانون تعریف از عدالت قرار داده شد.

۸. عقبی‌گرایی و بی‌اعتباری دنیا در اندیشه ایرانی: اندیشه ایرانی بنا به مجموع شرایطی که بر آن محیط بوده اساساً سر به‌سوی آسمان داشته و به دنیا بیشتر به مثابه «الدُّنْیَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ»^{۲۳} نگریسته است. باور به معاد و معادگرایی در ایران باستان نیز به‌عنوان اصلی بنیادی در دین و آئین زرتشتی مورد توجه قرار گرفته و از آموزه‌های اصلی آن محسوب می‌شود. براساس آن آموزه‌ها در پایان هزاره سوم با ظهور سوشیانت، «قیامت که در زبان پهلوی مزدایی «فرشوگرت» (رستاخیز) نامیده می‌شود، اتفاق می‌افتد» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲).

هرچند در دوره اسلامی گرایش‌ات معادگرایانه در اندیشه ایرانی بسیار تقویت شد و دامنه تأثیرات آن در کنش‌های فردی و جمعی پررنگ‌تر شد؛ اما آن‌چنان‌که هانری کربن نشان می‌دهد «افق معاد اندیشانه ایرانی، پیش و پس از اسلام، یکسان باقی ماند» (کربن، ۱۳۸۰).

بازتاب بخشی از این نگرش را می‌توان در متون ادب پارسی چون شاهنامه فردوسی، مثنوی مولوی، دیوان حافظ، باباطاهر، سعدی و نیز منابع عرفانی، فلسفی و حتی اجتماعی ما به وضوح دید. برای نمونه مولوی در یکی از مثنوی‌های خود کل عالم ماده را در برابر عالم معنی، چون کف روی آب وصف نموده و توصیه به گذار از آن می‌نماید.

کف دریاست صورت‌های عالم ز کف بگذر اگر اهل صفایی

مداوم این مفاهیم در فکر، زبان و زندگی ما طنین‌انداز است و حتی به وجه تاریخی نیز تسری می‌یابد. به‌عنوان مثال حافظ می‌فرماید:

چه خوش گفت جمشید با تاج و گنج که یک جو نیرزد سرای سپنج

بدیهی است که در اندیشه‌ای که سرای سپنجش به یک جو نیززد و حکایت حکیمانش بر آن است که بر آن دل مبنید، انسانش، انسان این جهانی نخواهد بود و به ارزش‌ها و اعتبارات و تکاپوهای مادی به دیده تحقیر می‌نگرد؛ و آن را خوار و خفیف می‌شمارد و برای ساختنش همت لازم را به کار نمی‌گیرد.

سید حسین نصر بر این جنبه از اندیشه، روح و هستی ایرانی تأکید کرده و یادآور می‌گردد که «ایرانیان در عین تأیید هستی موجودات عالم مادی به این امر اعتقاد داشتند که صورت عالم ملک و یا این جهان خاکی سایه و ظل حقایق بالا و جهان برین یا همان عالم فرشتگی است؛ که از دیرباز تعیین‌کننده دید مردم این سرزمین نسبت به عالم عینی بوده است ... [این نگرش] ... اساس عرفان اسلامی و ... یکی از اصول کیش‌های کهن ایرانی به‌شمار می‌آمده است»^{۲۴} (نصر، ۱۳۸۴).

۹. حریت و آزادی در اندیشه ایرانی: سخن از آزادی با عدالت و قانون در هم تنیده است چنانچه در عصر مشروطیت نیز در کنار عدالت و قانون، لاجرم آزادی به‌عنوان خواست مشروطه‌طلبان به میان کشیده شد. به‌همین‌روی لازم است تا ببینیم که اساساً مفهوم آزادی در اندیشه ایرانی چیست؟

شاید با تسامح تمام بتوان مفهوم آزادی را وجه کاملاً فردگرایانه آزادی نامید. که البته سنخیتی با آزادی‌های فردی و اجتماعی که در اندیشه غربی از آن سخن به میان آمده ندارد. در دوران مشروطیت نیز تقریباً در همه آثار عمومی و جراید و همچنین در رساله‌های مشروطه‌خواهانی چون نائینی، آزادی با حریت و آزادی در اسلام هم معنی تلقی گردید.

به قول مددپور آنان یا از این امر غافل بودند و یا به ضرورت اقتضائات زمان این موضوع را نادیده انگاشتند که اساساً آزادی جدید، «لیبرته»^{۲۵}، حقیقتی غیردینی داشته و معنی لیبرته قریب به معنی اباحت در عرف اسلامی است ... ذات و ماهیت آزادی و آزادی‌خواهی دوره جدید در آزادی از خدایان گذشته و بالاخص آزادی از الله است» (مددپور، ۱۳۸۱). درحالی که حریت مفهومی است فردی که در ساحت تفکر دینی

معنی یافته است. پاسخ نمایندگان مجلس شورای ملی به سؤال مشروعه خواهان در خصوص مفهوم حریت و آزادی گویای این مفهوم است:

«مراد به حریت، حریت در حقوق مشروعه و آزادی در بیان مصالح عامه است؛ نه حریت از باب ادیان باطله و آزادی در اشاعه منکرات شرعیه» (آجودانی، ۱۳۹۱؛ ترکمان، ۱۳۶۲).

همچنین میرزای نائینی بر آن است که آزادی «از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب و خروج از ربقه عبودیت الله و رفع التزام به احکام شریعت نیست» (نائینی، ۱۳۵۸). در منظومه اندیشه ایرانی، آزادی از آن نوع که در اندیشه غربی مطرح است، نه ممدوح، که به غایت با اصول بنیادین آن در تضاد است. حریت و آزادی در اندیشه ایرانی تنها در چارچوب اندیشه خداپاورانه دینی قابل تفسیر بوده و بیشتر متوجه رهایی انسان از بند نفس اماره خویش معنی شده است.

۱۰. قانون و منشأ آن در اندیشه ایرانی: قانون به‌ویژه در یکی دو سده اخیر از اصلی‌ترین مباحث اندیشه و حاکمیت سیاسی بوده است. در عصر مشروطیت ایران نیز بحث و مجادله فراوانی پیرامون چگونگی و منشأ آن صورت گرفته و هنوز هم در زمره مباحث مستحدثه جامعه می‌باشد.

از آنجا که قانون می‌تواند حدود و چگونگی تعاملات فردی و اجتماعی و حتی بین‌المللی را متعین سازد، و میان حق و ناحق داوری کند از اهمیت و نقشی بسیار تعیین‌کننده برخوردار است. با توجه به اصل ناخودبستگی انسان در اندیشه ایرانی، ماهیت قانون از ادوار کهن تا به امروز مبتنی بر اصل خداپاوری تعریف شده و همواره مراد از قانون، قانون الهی بوده است. ملا عبدالرسول کاشانی در رساله انصافی به این امر تصریح می‌کند که:

«پس لابد قانونی لازم است برای آزادی ... چنین قانون جامع پاک و کامل و مکملی را نتوان آورد مگر از منشأ (إِنَّ هُوَ إِلَهٌ وَحْدُ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَ هُوَ بِالْأَفْئِقِ الْأَعْلَىٰ)^{۱۶}، از جایی که ابداً قوای حیوانیه و نفسانیه در آنجا راه نداشته باشد ... و منحصر در طریقه پیغمبری صادق که از جانب پروردگار خالق مبعوث باشد ...

انسان نه مقنن می‌تواند باشد نه حاکم، پس مقنن خداوند باید و حاکم بین خلق جز قانون صحیح نشاید» (مدنی کاشانی، ۱۳۷۸).

در اندیشه ایرانی قانون‌گذاری در انحصار خداوند است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق؛ طوسی، ۱۳۶۰؛ فارابی، ۱۳۵۸؛ جعفری، ۱۳۵۸؛ قرآن؛ کهف، شوری، مائده، انعام، نور، نهج-البلاغه). در این نگرش قانون‌گذاری در مسایل مستحده نیز بایستی با اتکا بر قانون الهی تنظیم و تهیه شود تا از مشروعیت و نیز مقبولیت مبتنی بر رژیم حقیقت برخوردار باشد. همچنان‌که در قانون اساسی مشروطه تأکید شده که هر قانونی که از تصویب مجلس می‌گذرد بایستی منطبق با موازین شریعت باشد و برای صیانت از این امر مهم، وجود پنج نفر از فقهای ناظر بر قوانین مصوبه مجلس تمهید گردید.

از منظر اندیشه ایرانی بنابر اصل ناخودبستگی عقل و خرد آدمی، آن‌گونه که عمید زنجانی شرح می‌کند قوانین چنانچه از منشأ وحی و آموزه‌های الهی سرچشمه نگرفته باشد و بخواهد به قوه و ادراک ناکامل بشری متکی شود سرانجام به بن‌بست خواهد رسید (عمید زنجانی، ۱۳۶۲). ملاعبدالرسول کاشانی رساله‌نویس مشهور مشروطه بر این باور بود که «مادام که قوانین مقدسه، حاکم ما بود متمدن‌تر و با ثروت‌ترین دول بودیم، محتاج پارلمان نبودیم و دول دیگر چون دارای چنین قوانینی [قوانین الهی و شرعی] نبودند محتاج به عنوان مشروطه شدند» (مدنی کاشانی، ۱۳۷۸).

جمع‌بندی بخش اول

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که اندیشه ایرانی به لحاظ تاریخی بسیار ریشه‌دار و دارای مبانی و مبادی مانای ویژه خود است، که به‌رغم همه تطورات تاریخی، خط سیر قدمایی خود را حفظ کرده است. مبانی و مبادی معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی اندیشه ایرانی در فرآیند تاریخی خود، رژیم حقیقتی را بر ساخته که بر بنیاد خداباوری استوار و بسط یافته و تا به امروز از باور صادق موجه برخوردار است.

بخش دوم

مبادی و مبانی اندیشه غربی

جهان نو که به قول رابرت روزل پالمر^{۲۷} بر پایه علوم ساخته می شد بیشتر برآیند و نتیجه بسیاری از دگرگونی ها در حوزه فلسفی بود که نگرش و رویکرد انسان مدرن را به علم و در کل، مجموعه هستی تغییر داد (نصر، ۱۳۷۹؛ نصر، ۱۳۸۴؛ کرباسی زاده و حیدریان، ۱۳۸۸؛ پازوکی، ۱۳۷۹). در این بخش تلاش می کنم تا سرحد امکان مبادی و مبانی معرفت شناختی و هستی شناسی اندیشه غربی (تجدد، مدرنیته) را مورد باز کاوی قرار دهم.

الف: مبادی

۱. موقعیت جغرافیایی و اقلیمی: قاره اروپا به دلیل قرار گرفتن در منطقه معتدل شمالی به قاره سبز معروف است. آب و هوای اروپا معمولاً معتدل است. زمین های گسترده حاصلخیز و مساعد، بارندگی کافی و نیز سهولت دسترسی آسان به آب های غنی دریاها و اقیانوس، از آن قاره نه چندان بزرگ^{۲۸} سرزمینی پر نعمت و مساعد برای کار و فعالیت ساخته است. برخی از رودهای داخلی اروپا آن قدر بزرگ و پر آب هستند که از طریق کشتیرانی در آن ها بخش مهمی از جابه جایی کالا و تجارت داخلی آن ها را بسیار تسهیل و کم هزینه می سازد.

تأثیر و نقش این شرایط جغرافیایی و اقلیم معتدل را نمی توان در شکل گیری آنچه زیگفرید از آن به عنوان «روح لاتینی» (زیگفرید، ۱۳۴۳) یاد می کند نادیده گرفت.

۲. روح لاتینی: روح لاتینی که پشتوانه اندیشه غربی و نیز نظام مشروطه اروپایی را فراهم می آورد، ریشه هایی بس عمیق و تاریخی دارد که سرچشمه های آن را می توان در تاریخ یونان و روم باستان جست و جو کرد. چنانچه پالمر می گوید: «این یونانیان بودند که در قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد معرفت کاملی به قوای عقلانی بشر پیدا کردند، و هم آن ها بودند که آنچه را جهان غرب زیبا می داند کشف کردند و برای اولین بار دم از آزادی سیاسی زدند» (پالمر، ۱۳۸۶).

در قرون متأخر تجلی دوباره روح لاتینی در «انسان نو» زاده شد. انسانی که می-دانست از این پس «هر ارزشی که قرار بود در زندگی داشته باشد باید آن را به دست آورد نه آنکه به او بدهند» (جنکینز، ۱۳۸۴). بازآفرینی روح لاتینی فضای جدید و شیوه هستندگی جدیدی را پدید می-آورد که آن را با عنوان دوره تجدد و مدرنیته می-شناسیم.^{۲۹} به قول میلان کوندرا^{۳۰} «تجدد از زمانی آغاز شد که دون-کیشوت خانه‌اش را به قصد کشف جهان ترک گفت» (کوندرا، ۱۹۸۸).

به نظر زیگفرید از ویژگی‌های روح لاتینی آن است که تا حد زیادی میل دارد تا از اصول و عقاید غیر عملی بپرهیزد. همچنین مایل است تا هر چیزی را تا کلمه آخر بر روی کاغذ ثبت کند و این یکی از مختصات تمدن لاتینی است. لاتینی‌ها علاقه وافری به تجزیه و تحلیل هر موضوعی دارند و بیشتر راغب هستند تا درباره اصول صحبت کنند (زیگفرید، ۱۳۴۳).

۳. انسان غربی (اروپایی): انسان غربی تعبیری است که معمولاً از سوی صاحب‌نظران برای انسان‌نو به کار برده می‌شود؛ انسانی که در فرآیند تحولات قرون پس از رنسانس پدیدار شد. وجه تمایز اساسی انسان غربی در نوع نگاهی است که به خود، دیگران، طبیعت و هستی پیرامونش دارد. یکی از ممیزه‌های مهم انسان اروپایی را می‌توان خصلت ویژه فردی یعنی خودمختار، خودرأی، خودتعریفگر و خودآگاه برشمرد (وحدت، ۱۳۸۳).

از دیگر شاخصه‌های مهم انسان غربی آن است که وی دیگر تعلق خاطری به امر قدسی ندارد و جهان را برمدار وجود خویش دیده و پایه‌ریزی می‌کند. انسان غربی، انسان ابزارساز تسلط‌جویی است که همه‌چیز را در چارچوب دنیای مادی می‌بیند و خلاصه می‌کند، و به خصوص با «جمله معتقداتی که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی (شرقی) را تشکیل می‌دهند در تعارضی آشکار قرار دارد» (شایگان، ۱۳۸۵).

ب: مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی اندیشه غربی (مدرنیته)

ریشه‌های اولیه اندیشه غربی را می‌توان در یونان و سپس روم باستان یافت. بخش مهمی از این بنیادها را فلاسفه پیش سقراطی همچون سوفسطائیان و سپس سقراط و

اخلاف وی پایه‌ریزی نموده‌اند. نهضت رنسانس (نهضت بازگشت) با پایان بخشیدن به دوران قرون وسطی و رهایی از چمبره سیطره اندیشه‌های اسکولاستیک، بنیادهای تفکر یونانی به‌ویژه فلسفه ارسطویی را دوباره احیا کرد.

در نگاه اول می‌توان دریافت که انسان نو با چشم‌پوشی از ارض ملکوت و ایستادن بر زمین، خود را کانون هستی دید. به این اعتبار می‌توان اومانیسیم و نیز امر واقع را هسته مرکزی اندیشه غربی (مدرنیته) دانست.

۱. اومانیسیم و خودبنیادی انسان اروپایی: تا پیش از عصر روشنگری انسان پاسخ بنیادی-ترین سؤال‌هایش را از دین و از زبان متولیان آن دریافت می‌کرد و چنین شرایطی به عقیده کانت^{۳۱} باقی‌ماندن در حالت کودکی انسان بود. اروپای رهیده از سیطره کلیسا و آزادشده از تقیدات و آموزه‌های اسکولاستیک برآن بود تا از آن پس به اتکای خرد خود، هستی را فهم کند؛ و دیگر از اینکه بخواهد دین و متولیان آن پاسخ‌های از پیش آماده‌ای را برای سؤال‌هایش عرضه کنند خسته و ملول شده و مجاب نمی‌شد. انسان نو به قول کانت در پی آن است که از حالت کودکی که گناهِش به گردن خود اوست به‌درآید. «کودکی یعنی ناتوانی از به‌کارگیری فهم خود بدون راهنمایی دیگران» (فوکو، ۱۳۷۰). پاسخی که کانت به سؤال روشنگری چیست؟^{۳۲} داد، آن گونه که خود می‌گوید بیش از همه متوجه آموزه‌های دینی و ارباب کلیساست (همان). به‌قول نیچه^{۳۳}، انسان نو به دنبال آن است که «به‌جای اینکه ارزش‌ها از آسمان و از سوی خدا به سوی انسان بیاید، انسان خود ارزش‌هایش را بیافریند، زیرا خدا مرده است و بنابراین ارزش‌های جهان‌شمول نیز مرده‌اند» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲).

فرآیند تاریخی رهایی انسان نو از قیودات دینی و حصارهای مذهبی بسیار پیش‌تر از کانت و نیچه آغاز شده بود. ولی نقش کلیدی در صورت‌بندی فاهمه انسان خودبنیاد غربی را دکارت به‌عهده داشت. برخی وی را بنیان‌گذار مدرنیته دانسته‌اند. دکارت با فلسفه بنیادی دوآلیستی خود راه علم و فاهمه انسان نو را از مسیر گذشته تفکر دینی جدا ساخت. دکارت بود که به‌طور جدی این ایده را مطرح ساخت که «عقل انسان

بدون نیاز به مکاتب و سنت‌های الهیاتی و فلسفی پیشین و بدون نیاز به مراجع کلیسایی و غیر کلیسایی می‌تواند امور خود را اداره کند» (کرباسی‌زاده، ۱۳۸۸). می‌دانیم که اغلب، بنیاد نهضت رنسانس را «لومانیسم» دانسته‌اند. گسترش وجودی انسان فاوستی^{۳۴} در غرب جدید، همه عرصه‌های اعتقادی، علوم، هنر، صنعت و در گام‌های متأخر، فناوری را به تسخیر خود درآورده و مفهومی جدید از هستندگی و باشندگی مبتنی بر فهمی متفاوت از گذشته ایجاد کرده است که آن‌را با صفت مدرنیته می‌شناسیم. «انسان مدرن نگاه تئولوژیک به انسان را رها ساخته و خود را بر سرنوشت و تقدیر مسلط می‌نماید» (بیگدلی، ۱۳۸۵).

با این نگرش، انسان خودبسنده‌ی خودبنیاد، خدا را از مدار هستی برداشته و خود به جای او می‌نشیند و سرنوشت جدیدی را رقم می‌زند که می‌توان آن را دوران مدرن یا جدید خواند. «دوران تجدد، که به قول بلومبرگ^{۳۵} ابراز وجود فردی^{۳۶} رکن رکن آن است» (میلانی، ۱۳۸۰). در فرآیند تاریخی شکل‌گیری اندیشه غربی در دوران متأخر، انسان غربی این احساس را داشت که از دوران نابالگی و کودکی خارج شده و زمان فهمیدن و ساختن فرارسیده است. بدین سان «طی قرن پانزدهم و شانزدهم، مذهب جدید اصالت بشر تحکیم یافت و نسبی که غربی با حق و حقیقت پیدا کرده بود به اجمال در فرهنگ آداب‌دانی او تجلی پیدا کرد. بدین معنی حقیقت جدید و به عبارتی تجلی و ظهور دیگری از حقیقت و تفکر و عالم و آدم تحقق یافت و فلسفه مقوم و منقح مبادی آن گشت» (مددپور، ۱۳۷۰).

به تبع این تحولات فکری از قرن هجدهم به بعد، نظام‌های سیاسی کهن که پشتمانه امپراطوری‌های بزرگ بودند یکی پس از دیگری فرو ریخت؛ و مشروطه اروپایی به اتکا آراء عمومی سر برکشید. انسان جدید در پرتو خودانگاری و خودبنیادی چنانچه کانت می‌گوید این احساس را داشت که از دوران نابالگی و کودکی خارج شده و زمان فهمیدن و ساختن فرارسیده است. میشل فوکو معتقد است که «روشنگری یک عصر جهانی است ... و نه یک رویداد ...» (فوکو، ۱۹۸۴). به تفسیر فوکو از کانت عصاره

روشننگری آن بود که: «جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به کار گیری»^{۳۷} (فوکو، ۱۳۷۰).

۲. امر واقع، مدار توجه اندیشه غربی (انسان نو): برخلاف اندیشه ایرانی که امر قدسی از ارکان آن است؛ اندیشه غربی بر بنیاد امر واقع استوار شده است. به طور بدیهی با تمرکز بر امر واقع هرگونه قدسیت در اندیشه غربی از ساحت معرفت زدوده می شود. به قول حسین نصر اندیشه غربی در صیورورت تاریخی خود «حقیقت مطلق و نهایی متعالی را از سطح انسان ها انکار کرده و از نظام الهی به [نظام] انسانی فرو می افند، و خود انسان را مطلق می گیرد؛ به این ترتیب عقل، منافع و ادراکات بشری را به معیاری برای واقعیت، معرفت و حقیقت تبدیل می سازد» (نصر، ۱۳۸۵).

دستگاه معرفت شناختی انسان جدید نه بر بنیاد الهی، که بر مدار واقعیات ملموس تجربی (امر واقع) پایه ریزی شده بود. بدین لحاظ به شرحی که رندال^{۳۸} می دهد در سپهر وجودی انسان نو «سنت دینی از نظر مقیاسات انسانی که چیزها را از لحاظ معقول و حق بودن می سنجید به شدت مورد انتقاد قرار گرفت» (رندال، ۱۳۷۶). برای نمونه جان لاک در مورد مسئله معرفت عقیده دارد که «منشأ معرفت، حس و تجربه است. او حتی کسب تصورات بدیهی اولی را از راه حواس می داند» (صناعی، ۱۳۸۴). مسئله واقع گرایی در اندیشه غربی محدود به دوران متأخر نیست و رشحات مشخصی از آن را می توان در فلسفه های یونان باستان به ویژه در نزد سوفسطائیان و نیز فلسفه - ارسطویی باز جست. برای نمونه پروتاگوراس^{۳۹} سخن مشهوری دارد دایر بر اینکه «انسان مقیاس همه چیزهاست. مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست»^{۴۰} (کاپلستون، ۱۳۹۱). این نوع نگرش ها در دوره نوزایی سخت مورد توجه قرار گرفت، به ویژه در دوره روشننگری به مدد قوای فکری عظیم فلاسفه و صاحبان اندیشه چون دکارت، لاک، هیوم^{۴۱}، و...، ورزیده و بارورتر شد و در عبور از قرن های ۱۸ و ۱۹ میلادی و عصر تحولات بزرگ همه جانبه، به قول نویسندگان کتاب تاریخ معرفت شناسی، «چرخش چشمگیری از ایده آلیسم (یا اصالت معنا) به رئالیسم (یا اصالت واقع) را محقق ساخت» (هاملین، ۱۳۷۴).

کانت فیلسوف نامدار غرب با انقلاب معرفت‌شناختی خود نشان داد که معرفتی پذیرفتنی است که نموداری از نظام واقعیت و محصول عقل باشد. کانت با تأکید بر مبانی سه‌گانه معرفت یعنی حس، فهم و عقل بر آن بود که «واقعیت خارج از تجربه یا واقعیت شیء فی‌نفسه یا جهان بود، از دسترس دانش انسانی بیرون است» (رادا کریشن، ۱۳۸۲). وی در کتاب/خلاق نقد عقل علمی به هنگام بحث درباره دین بر آن است که چون دانش ما محدود به جهان تجربه است، وقوف دینی انسان در شمار دانش در نمی‌آید و در این صورت باید گفت که ایمان کور است. وی با تکیه بر امر واقع، نظریه خود در باب وظیفه اخلاقی را نیز صورت‌بندی کرده و «هرگونه نظام اخلاقی و احکام ارزشی فراتجربی را مردود می‌شمارد» (همان). بنابراین با قرار گرفتن امر واقع، ملموس و قابل مشاهده و تجربه در کانون اندیشه جدید در نزد انسان نو علاقه از امور جاوید و کلی و مجرد به سوی مسائل متغیر و جزئی و آشکار و ملموس معطوف شد، و نظر و توجه انسان غربی از عالم ملکوت و از کیفیات مابعدالطبیعه قرون وسطی به التذاذ در علم طبیعی و فعالیت دنیوی و مراوده طبیعی گرایید.

۳. نسبت دین و سیاست در اندیشه غربی: یکی از اولین واکنش‌های دوران جدید در غرب در برابر تفکر و اندیشه اسکولاستیک قرون وسطی، تأکید بر تفکیک و جدایی حوزه دین و سیاست از یکدیگر بود. فرآیند جدایی دین از سیاست را که از اواخر قرون وسطی آغاز شده بود؛ کسانی چون مارتین لوتر^{۴۲} و جوردانو برونو^{۴۳} و امثال ایشان، با رد زعامت کلیسایی پاپ آغاز کرده بودند. پیش از سیاست، علم و هنر و اقتصاد توانسته بودند خود را از زیر سایه سنگین استیلای دینی کلیسا رهایی بخشند.

در این راه به‌مدد کشفیات علمی کپرنیک^{۴۴} و مشاهدات گالیله^{۴۵} زمین از مرکزیت هستی خارج شد و یکی از آموزه‌های مهم کلیسایی که بر مرکزیت زمین استوار بود شکسته شد. آن‌چنان که جکسون اشپیل‌فوگل^{۴۶} شرح می‌کند «در مبارزه گالیله با دفتر مقدس تفتیش عقاید کلیسای کاتولیک، شاهد سرآغاز جدال میان علم و مذهب شدید که از مشخصه‌های تاریخ تمدن مغرب زمین است» (اشپیل‌فوگل، ۱۳۸۰). همچنین با کشف قانون جاذبه توسط نیوتن، بشر دیگر مرکز کائنات و موجودات به حساب

نیامد و این عقل بشر بود که به قوانین جهان راه یافته بود» (پالمر، ۱۳۸۶). نتیجه آن، چنین بود که طرفداران علم جدید به سرمداری نیوتن^{۴۷} متوجه این امر شدند که روح علمی را نمی‌توان در قلمرو معینی محصور ساخت. سرانجام این نگرش به قلمرو دین نیز کشانیده شد و در سنت مسیحی شکافی عمیق پدید آورد.

با انقلاب علمی کپرنیک و نیز کشف قانون جاذبه توسط نیوتن «بشر دیگر مرکز کائنات و موجودات به حساب نمی‌آمد؛ و این عقل بشر بود که به قوانین جهان راه یافته بود» (پالمر، ۱۳۸۶). این تحولات شگرف موجب تقویت فلسفه قانون طبیعی شد؛ «این فلسفه جدید در فرضیات سیاسی نیز اهمیت به‌سزایی یافت، زیرا مخالف با استبداد رأی و ادعاهای ناموجهی بود که صرفاً برای کسب قدرت می‌شد» (همان). از علم جدید، این روش که باید همه اعتقادات و عادات را به مقیاس عقل و فایده برای زندگی سنجید، حاصل شد و «سنت دینی به شدت مورد انتقاد قرار گرفت» (رنالد، ۱۳۷۶)، و این سؤال مطرح شد که حق کدام است؟ «نظریه قانون طبیعی اساس قسمت اعظم تحولات دموکراتیک جدید محسوب می‌شود» (پالمر، ۱۳۸۶). به این ترتیب تحول بزرگی که به‌ویژه از قرن هفدهم به بعد در اندیشه بشر نو به مرور فربه‌تر و استوارتر می‌شد، زمینه‌ساز این بود که «دین رفته‌رفته از حوزه‌های گوناگون، یکی پس از دیگری عقب‌نشینی می‌کرد تا جا برای نیروهای تجددگرایی و سکولاریسم باز شود» (نصر، ۱۳۸۵). جان لاک^{۴۸} یکی از فلاسفه تأثیرگذار عصر روشنگری به شدت بر جدایی دین از سیاست تأکید کرده است. به طور خلاصه افکار غالب عصر روشنگری را می‌توان با شاخصه‌هایی نسبتاً عمومی بازشناخت، که پالمر آن را چنین شرح می‌کند:

«آراء عصر روشنگری به کلی از عقاید مذهبی جدا بود ... پیشوایان روشنگری تمامی مذاهب را به‌کناری راندند ... متفکران درباره جامعه، تاریخ جهان و سرنوشت بشر و طبیعت نیک و بد فرضیاتی آورده بودند که در آن‌ها آرای دین مسیح را بهره‌ای نبود ... حکومت را مهم‌ترین وسیله پیشرفت می‌دانستند ... تمامی آراء به تفکیک مسائل ملکی از دینی در اروپا کمک کرد، علل اجتماعی و اقتصادی به کمک تحولات فکری،

توجه مردم را از دیانت قدیمی بازداشت. کلیساها و کشیشان حیثیت و زعامتی را که داشتند از کف دادند. اقتصادیات و سیاست، دادوستد و مملکت‌داری دیگر تابع مقاصد دینی نبود. قیدوبندهایی که از قیل آرای دینی و اخلاقی بر این موضوعات تحمیل گردیده بود به دور افکنده شد...» (همان).

تفکرات سیاسی این عهد که فرضیات اساسی خود را از علم طبیعت انسانی گرفته بود و تحت عناوین قانون طبیعی و حقوق طبیعی آن را عرضه می‌نمود، موجب شد تا در قرن هجدهم اساس حکومت آن معنی دینی را که در قرون وسطی داشت از دست داده و پشتوانه حکومت‌های مطلق که تصور می‌رفت سرچشمه الهی دارد بی-اعتبار شود. «بنابراین، اساس نظری نظام سلطنت تغییر یافته و صورت علمی گرفته بود و دیگر جنبه دینی نداشت» (رنдал، ۱۳۷۶).

۴. قانون و منشأ آن در اندیشه غربی: قانون و منشأ آن یکی از مباحث بنیادی در هر اندیشه و دستگاه سیاسی است، که ریشه در بنیادهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی آن اندیشه دارد. در اندیشه غربی بنابر مبانی چون اومانیزم، امر واقع، خودبنیادی انسان، جدایی امور مملکتی از علوی، و نیز حقوق طبیعی، آن‌چنان که ژان‌ژاک روسو بیان می‌دارد، منشأ قانون اراده و خواست مردم است، درحالی که در نظام‌های کهن به‌طور کلی، حقوق و قوانین، ریشه در باورمندی‌ها و نظام معرفت الهی داشت.

در تطورات فکری و فلسفی پس از رنسانس مفهوم قانون طبیعی در برابر حق الهی، خاصه در عصر روشنگری مبنای تعیین و تبیین مفهوم و منشأ قانون قرار گرفت. طی مباحث قرن هفدهم آشکار شده بود که «تصور قانون‌گذاری به‌عنوان فعالیت متمایز، متضمن تعریفی مستقل در خصوص مفهوم قانون است» (فون هایک، ۱۳۸۰). در نتیجه با تکیه بر حق طبیعی و قانون طبیعی، تعریف و مفهومی تازه از حق و قانون که دیگر منشأ خود را نه در آسمان که در خرد آدمی جست‌وجو می‌کرد، پدیدار شد. مونتسکیو با تکیه بر این اصل که «روح قوانین از شکل حکومت سرچشمه می‌گیرد» (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۷۹)، هرگونه منشأ واحد حقوقی و قانونی چه قدسی و چه غیرقدسی را نفی نمود. روسو نیز در خصوص حقوق و قوانین، هرگونه منشأ الهی و

حتی خارج از اراده مردم را مردود شناخت. از دیدگاه روسو قوانین اجتماع، چه دربارۀ مالکیت، جنایت و مجازات و یا هر چیز دیگر، «چنان که لوتر گفته است، خدا داده نیستند» (همان). روسو در اثر نامدار خود *قرارداد اجتماعی* با تأکید بر اراده عمومی مردم بیان می‌دارد که «هر قانونی که مردم شخصاً آن را تصویب نکنند باطل و بی اعتبار است» (کاپلستون، ۱۳۹۱). در نتیجۀ در دنیای نو در اشکال مختلف، نظام‌های لیبرالی «ملاک قانون‌گذاری خواسته و رأی مردم دانسته شد؛ هرچند مغایر با اصول و عقاید مذهبی و دینی باشد» (آقایی، ۱۳۶۰).

۵. جایگاه و مقبولیت دولت در اندیشه غربی: جایگاه و مقبولیت دولت (حکومت، قدرت سیاسی)، از زیربناهای اندیشه‌های سیاسی است، زیرا دولت به عنوان تظاهر بیرونی حاکمیت چنانچه در فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد آورده شده محوری‌ترین مفهوم در مطالعه سیاست است.

در پی تحولات همه‌جانبه‌ای که از قرن هفدهم به بعد در اروپا پدید آمد، ساختار نظام‌های کهن سیاسی یکی پس از دیگری فرو ریخت و قالب‌های اجتماعی و سیاسی دیگری پدیدار شد که گیدنز برجسته‌ترین آن‌ها را «پدیده ملت - دولت معرفی می‌کند» (گیدنز، ۱۳۸۷)، قالب‌هایی که ساختارهای حکومت‌ها و دولت‌های اروپایی تا به امروز نیز بر مبنای آن برپاست.^{۴۹}

بیش از همه این جان لاک بود که چه در فلسفۀ و نیز فلسفۀ سیاسی، خاصه اصول و ارکان لیبرالیسم نقشی بی‌بدیل برجای گذارد، به شکلی که برخی وی را پدر لیبرالیسم کلاسیک شناخته‌اند.^{۵۰} لاک معتقد است «توافق مردم تنها اساس اقتدار حکومت است و حکومت وظیفه‌ای جز آنچه در آغاز اساساً برای آن بنا شده است ندارد یعنی: حفظ زندگی، آزادی و مالکیت» (اسپنسر، ۱۳۷۸).

در اندیشه غربی ارجاع منشأ مقبولیت حکومت به خواست، اراده و توافق همگانی چنان قوتمند است که روسو و لاک حق شورش و مقابله با هرگونه حاکمیتی که حقوق آحاد جامعه را به هر نحو نادیده بگیرد برای مردم به رسمیت شناخته‌اند. همچنین میان جایگاه حکومت و منشأ مقبولیت آن هیچ ارتباطی با هیچ امری خارج از خواست

و اراده مردم چه الهی و چه غیرالهی دیده نمی‌شود؛ و لذا نمی‌توان از مفهوم مشروعیتی که به نظر می‌رسد منشأ آن به نیرویی خارج از خواست و توافق مردم باز می‌گردد، سخن گفت. سخن دیدرو^{۵۱} از اصحاب دایرةالمعارف به روشنی گویای این امر است که «به عقیده من این رضایت ملت است که سرمنشأ همه قدرتهای سیاسی و مدنی است» وی بر آن است که «هیچ حاکم مطلق حقیقی‌ای جز ملت نیست و یا هیچ قانون‌گذار حقیقی‌ای جز ملت نمی‌تواند باشد» (اسپنسر، ۱۳۷۸).

در پی این تطورات به قول ولتر حکومت‌های عقل‌محور بنا شد (اسپنسر، ۱۳۷۸). از این‌رو، در نظام‌های جدید سیاسی و آشکال نوین حکومت (ملت - دولت‌ها) اساس نظری «نظام سلطنت تغییر یافته و صورت علمی به‌خود گرفته و دیگر جنبه دینی نداشت» (رنдал، ۱۳۷۶). در نظام‌های جدید حتی دیگر آن آموزه کهن که برای قرن‌ها فلاسفه قدمایی بر آن تأکید کرده بودند که باید یا «حاکمان حکیم باشند و یا حکیمان حاکم» از محل اعتبار ساقط شد، زیرا جان لاک در مقدمه رساله دوم حکومت خود به‌صراحت اعلام داشت که «دیگر نباید به دنبال فرد صالح باشیم بلکه بایستی در جست‌وجوی آن باشیم که چگونه حکومت کنیم»^{۵۲} (همان، ص ۲۶۸).

ع. شکاکیت و نسبیت‌گرایی در اندیشه غربی: به‌نظر می‌رسد آغاز عصر جدید را می‌توان به زمانی ارجاع داد که انسان نو در باورمندی‌های کهن خویش و مبانی آن به‌طور جدی شک کرد که از نظر تاریخی عموماً آن را به دکارت و شک دکارتی احاله می‌کنند، هرچند می‌توان سوفسطائیان را بانیان اصلی آن معرفی نمود. ولی از منظر تاریخی، غرب (غرب جدید)، اساس کار خود را با تردید در رویکردهایی که آن‌ها را امور مسلم می‌دانست آغاز کرد.

ظهور علم جدید طی عصر رنسانس و مناقشات ناشی از آن، نهایتاً به‌نوعی شکاکیت در مورد دعاوی معرفتی انجامید و جست‌وجو برای روشی نظیر روش علمی را ضروری ساخت. «دکارت پرچمدار این سنت جدید بود» (هاملین، ۱۳۷۴). از آن پس بود که اندیشه غربی و نیز انسان نو هرگونه اعتقاد و باورمندی‌های پیشینی و خاصه جزم-گرایانه‌ای را که نمی‌توانست بر پایه عقل و خرد خودبنیاد شرح و اثبات کند به بیرون

از ساحت تفکر و اندیشه راند؛ و پرداختن به آن را کاری عبث و بی اعتبار دانست. مهم ترین پیامد اندیشه و روش شک گرایانه آن بود که رژیم های حقیقت پیشینی در اندیشه نوین از اعتبار ساقط شد و «اروپاییان بر آن شدند که حقیقت همواره خلق شده است نه آنکه یافته شده باشد» (رورتی، ۱۹۸۹).

این نگاه و منظر نو هنگامی که با فلسفه های سیاسی جدید در خصوص ساختار و ماهیت قدرت سیاسی درآمیخته شد، دستاورد مهم دیگری را در پی آورد و آن، این بود که فلاسفه سیاسی این عقیده را پذیرفتند که «حقیقت با نظام های قدرتی که آن را تولید و حفظ می کنند مرتبط است و آن را با عنوان رژیم حقیقت برجسته ساختند» (فوکو، ۱۹۸۱: ۱۳۳-۱۳۱). جان لاک هرگونه معرفت پیشینی حتی در باب مسئله اخلاق را رد کرده و بر آن است که «مقبولیت آن ها عمومیت ندارد» (لاک، ۱۳۳۹). فلاسفه پس از وی از جمله بارکلی^{۵۳} و هیوم نیز هرگونه تصورات فطری پیشینی را رد کردند (هاملین، ۱۳۷۴).

دستگاه معرفت شناسی نوین آن هنگام که به کانت رسید موجب شد تا عمارت کهن و سنتی فاهمه بشری که بر مبانی پیشینی جزم گرایانه استوار بود، به طور کامل فرو بریزد. به اعتقاد کانت «دعاوی مابعدالطبیعی بر نوعی احکام [ترکیبی پیشینی] استوارند و دقیقاً همین احکامند که تجربه گرایان زیر بار آن نمی روند» (هاملین، ۱۳۷۴).

۷. آزادی و جایگاه آن در اندیشه غربی: آزادی مفهومی است که به طور بدیهی از اندیشه حقوق طبیعی و قانون طبیعی زاده شد؛ اما به لحاظ تاریخی ریشه های مفهوم آزادی به یونان قدیم و خاصه نهضت سوفسطائیان بازمی گردد، آنجا که پروتاگوراس گفت «انسان میزان همه چیز است» (رادا کریشان، ۱۳۸۲).

تمایل شدید به آزادی در قرون اخیر در غرب در آغاز به میزان زیادی واکنشی بود به جزمیت اندیشی کُشنده ای که در قرون وسطی سیطره داشت. تمایلی که به مرور از رنسانس به این سو تثوریزه شد؛ و در زمره اصول بنیادین تفکر غربی و ساختارهای قدرت سیاسی درآمد. رادا کریشان در بررسی فلسفه غرب یادآور می شود که

«رنسانس اساساً بر ضد قیودی که کلیسا بر فعالیت آزاد ذهن انسانی افکنده بود قیام کرد» (رادا کریشان، ۱۳۸۲).

فلاسفه عصر روشنگری هریک به‌نوعی بر بنیاد آزادی و چگونگی تدارک آن در ساختار قدرت سیاسی و نیز صیانت از آن پای فشرده‌اند. مفاهیمی چون آزادی و برابری طبیعی انسان‌ها، اراده مردم، حق زندگی، حق مالکیت فردی، حکومت برپایه رضایت، حق و قدرت انتخاب، رأی اکثریت، حکومت محدود، مدارای دینی، حکومت قانون، تفکیک قوا، برتری جامعه بر حکومت و بالاتر از همه حق انقلاب و شورش، در آراء این اندیشه‌ورزان مطرح شده بود؛ و به مرور با پذیرش عمومی در زمره اصول کلی دموکراسی‌های آزادی‌خواهانه قرار گرفت. این مفاهیم و اصول همه از بنیاد حق و قانون طبیعی و آزادی ناشی از آن حاصل می‌شد.

نوشته‌های جان لاک به‌میزان زیادی به تبیین این مفاهیم و اصول لیبرالیسم مدد رسانده و «در تاریخ نظریات دموکراتیک تأثیر عمیق داشته‌اند» (دایرة‌المعارف دموکراسی، ۱۳۸۳). عقیده جان لاک آن بود که حقوق طبیعی، حقوق فردی را تعیین می‌کند، بنابراین «هدف تمام دستگاه سیاسی یعنی سیستم قانون‌گذاری اجرایی و قضایی باید تأمین و حفظ حقوق فردی باشد» (لیدمان، ۱۳۷۹).

همچنین مونتسکیو با استخراج اصولی چون قانون و آزادی از فلسفه حقوق طبیعی، بر لزوم توجه و صیانت از آزادی در ساحت اندیشه و عمل سیاسی به‌سختی پای فشرده. از نظر وی «آزادی، عبارت است از اینکه انسان حق داشته باشد هرکاری را که قانون اجازه داده و می‌دهد بکند و آنچه قانون منع کرده و صلاح او نیست مجبور به انجام آن نگردد» (مونتسکیو، ۱۳۷۰). ژان ژاک روسو پا را فراتر نهاد و در قرارداد/جماعی بیان داشت که «اراده عمومی، حاکم بر کل و قدرت واقعی اداره امور است و حکومت در درجه دوم اهمیت قرار دارد» (پالمر، ۱۳۸۶). بنابر آنچه روسو بیان داشت خواست عمومی، بایستی خواست دستگاه دولتی بوده و اصل انکارناپذیر هدایت‌کننده آن باشد. تأثیر و نقش نظرگاه‌های روسو در سامان‌مندی نظام‌های نوین چنان است که «وی را حجت و مرجع دموکراسی و ناسیونالیسم انگاشته‌اند» (همان).

به طور کلی می توان گفت، براساس نظریه لیبرالیسم در باب حکومت، یکی از مهم ترین اهداف این گونه نظام ها، تأمین آزادی های شخصی است. در جهت نیل به این هدف، «لیبرالیسم پیش از هر چیز نظریه ای است درباره حکومت که آزادی شخصی هدف آن است» (دایرةالمعارف دموکراسی، ۱۳۸۳). روند آزادی در اندیشه غربی چنان بود که به قول داوری اردکانی «ماهیت بشر با آزادی و حقوق طبیعی به هم بسته شد» (داوری اردکانی، ۱۳۹۱). بنیاد و مفهوم آزادی در اندیشه غربی (لیبرال دموکراسی)، نه فقط ضامن آزادی های فردی است؛ بلکه فراتر از آن مکانیسمی را ایجاد می کند تا امکان همگام شدن نظام های سیاسی با جریان تاریخ را فراهم آورد، زیرا چنین نظام هایی را از هرگونه قیود پیشینی جزم گرایانه رها می سازد.

۸. عقلانیت و منزلت خرد آدمی در اندیشه غربی: انسان جدید آن زمان زاده شد که دیگر نخواست به آموزه های کهن بی چون و چرا تن دردهد و برآن شد تا آن ها را به سنجه عقل خود بيازمايد. بنیاد معرفت شناسی انسان نو بر پایه خرد خود اتکا و عقلانیت خودبسنده و خودبنیاد استوار شده است. چنانچه لوید اسپنسر^{۴۲} در شرح آرای میشل فوکو می گوید «بحث اصلی فلسفه و تفکر انتقادی از قرن هجدهم همیشه این بوده است که ... عقلی که به کار می گیریم چیست؟ عوامل تاریخی آن کدامند؟» (اسپنسر، ۱۳۷۸).

در نظام های قدامی (سنت) گفته شده که انسان ذاتاً عقلانیت کافی را برای تشخیص خیر و سعادت و شقاوت خود ندارد. از همین روی نیازمند هدایت و راهنمایی از سوی منبعی فوق بشری است. دوران طولانی قرون وسطی و حاکمیت آباء کلیسا در آن، براساس همین نگرش استوار شده بود. ولی به مرور که کلیسا دیگر نتوانست به نیازهای نوین پاسخ گوید و روح زمانه را مجاب سازد، انسان نو به سوی اتکا به عقل و خرد خویش بازگشت و تلاش کرد تا مسائل خود را به نیروی آن حل نموده و سامان دهد. رادا کریشانان در شرح بنیادهای فلسفه جدید بر این امر صحه می گذارد که بانیان فلسفه عقلی و تجربی را باید یونانیان دانست. وی یادآور می شود که «فلسفه یونانی دست کم در مراحل نخستین، از کنجکاوی انسان نسبت به دنیای خارج سرچشمه

می‌گیرد» (رادا کریشنان، ۱۳۸۲). عقلانیت جدید در مخالفت با عقلانیت لاهوتی (سنتی) و بریده از هر منشأ فرانسائی ریشه در زمین و وجود خودبسنده انسان نو داشت؛ عقلانیت ناسوتی، که ماکس وبر در جامعه‌شناسی آن را «عقل ابزاری یا عقلانیت هدفمند»^{۵۵} می‌نامد (کوزر، ۱۳۶۸).

بیکن و دکارت را می‌توان از آغازگران این بحث دانست. جایگزینی عقل بشری (عقل ناسوتی) به جای عقل الهی (عقل لاهوتی) و «من» فردی به جای «خود برتر» از سوی دکارت «نشان‌دهنده آغاز فلسفه جدید و به زبان عقلی، نشانه گسست میان تجددگرایی و فلسفه سنتی است» (نصر، ۱۳۸۵). جان لاک و روسو نیز، به پیشبرد فلسفه خردگرایی نوین به میزان زیادی مدد رسانده‌اند. جان لاک در کتاب تحقیق در فهم بشر بر این امر تأکید می‌کند که «تجربه با وجود محدودیت‌هایش چراغی را که برای روشن ساختن جلو پا و هدایت اعمال انسان لازمست فراهم می‌نماید، و هدایت از طرف یک نیروی برتر خیالی عملاً دست و پای انسان را می‌بندد» (دیوئی، ۱۳۳۷). همچنین از نظر کانت شعار روشنگری این است «جرأت کن بیاندیشی! جرأت کن که از عقل خویش استفاده کنی! شجاعت استفاده از عقل خودت را داشته باش» (داوری‌اردکانی، ۱۳۹۱). به این ترتیب خردگرایی برآمده از اندیشه غربی، آشکارا با هرگونه قلمرو امور اخروی و دینی و امور مافوق عقلی در تعارض قرار گرفته است.

۹. دنیاگرایی در اندیشه غربی: اندیشه غربی (مدرنیته) نمی‌توانست جز بر پایه و اساس ماتریالیسم^{۵۶} در جایی که امروز هست قرار داشته باشد. ماتریالیسم ساز مهمی است که هارمونی آهنگ بشر جدید جز با آن ناکوک می‌زد و شاید اساساً قابل نواختن نبود. دو بستر راه ماتریالیسم در عصر جدید را هموار ساختند: یکی واکنش به آموزه‌های کلیسای اسکولاستیک که دیگر قادر به پاسخگویی به نیازهای تازه نبود و انسان نو هستی خویش را در رهایی از آن جست‌وجو می‌کرد و دیگری ساختار دستگاه معرفت-شناختی نوینی که از سوی اندیشمندان و فلاسفه جدید پی‌ریزی شد.

بنیاد فلسفه ماتریالیسم بر بی‌اعتبار خواندن همه مفاهیمی استوار بود که خارج از عالم ماده، حس و تجربه از آن سخن گفته می‌شد. در نتیجه در دوران پس از قرون

وسطی اغلب اندیشه‌ورزان و فلاسفه‌ای که بر پایه حقوق طبیعی و اومانیزم به طرح آراء و نظریات خود پرداخته‌اند، عموماً مفاهیمی که از سوی الهی‌دانان سنتی طرح می‌گردید مثل «روح» را فرضیاتی غیرضروری خواندند؛ و به‌صورتی آشکار برخی فیلسوفان که بیشترشان جزو اصحاب دایرةالمعارف بودند، «جهان را ماده‌انگارانه، جبرانگاران و الحادی توصیف می‌کردند» (اسپنسر، ۱۳۷۸). بر این مبنا اندیشه غربی اساساً «بیشتر جهان‌بین است و ناظر به آخرت نیست» (داوری اردکانی، ۱۳۹۱). کانت نیز با استفاده از اصول فیزیک نیوتنی که بر ابعاد زمان و مکان برپا شده بود، با بیان آنکه «شهود حسی تنها از طریق زمان و مکان قابل حصول است و فاهمه بشری از این طریق حاصل می‌شود؛ هرگونه امور مابعد الطبیعه را بدان روی که فراتر از زمان و مکان است موهوم خواند» (ژیلسون، ۱۳۷۵).

از تبعات معرفت‌شناسی ماده‌انگارانه، عرفی‌شدن امور در نزد انسان نو بود که خود پیامدهای فراوان دیگری از جمله جدایی دین از سیاست^{۵۷}، تغییر منظر هنر، و مبانی حقوق بشر و غیره را به‌دنبال آورد. از دیگر پیامدهای عملی این نگاه، رهایی عالم سیاست و نیز سیاست‌مداران از قیودات دینی و اخلاقی بود. به طور قطع می‌توان گفت که ماتریالیسم یکی از مبانی بنیادین اندیشه غربی، انسان نو و جهان نو است. ۱۰. برابری در اندیشه غربی: برابری^{۵۸} به‌ویژه در حقوق و قوانین، آن‌چنان که در سند حقوق بشر نیز انعکاس یافته است از ارکان اندیشه غربی محسوب می‌شود. در ماده یک اعلامیه حقوق بشر بر آزادی و برابری تمام افراد تصریح شده و در ماده هفتم بر برابری افراد در مقابل قانون نیز تأکید شده است (جانسون، ۱۳۷۸).

از نظر تاریخی ظاهراً این سوفسطائیان بودند که ابتدا از برابری حقوق انسان‌ها سخن به میان آوردند؛ همچنین افلاطون و ارسطو و پس از آن رواقیون با تکیه بر دیدگاه ماتریالیستی خود به برابری جهانی همگانی رأی دادند (برن، ۱۳۶۲). در قرون متأخر این دکارت بود که مثل بسیاری دیگر از مبانی اندیشه جدید، منادی برابری انسان‌ها گردید. وی در رساله گفتار در روش با اعلام اینکه «عقل به طور مساوی بین انسان‌ها تقسیم شده است» (دکارت، ۱۳۷۱)، موضوع برابری انسان‌ها را وارد تفکر جدید کرد.

طرح برابری انسان‌ها از سوی دکارت نیز به مخالفت با حجیت^{۵۹} کلیسا تفسیر شده است. پس از وی جان لاک انگلیسی در باب حکومت مدنی اعلام داشت که «انسان‌ها آزاد و برابر متولد می‌شوند» (لاک، ۱۳۸۸) و «آزادی و برابری، قانون طبیعت است و هرکس خلاف اصول آزادی و برابری عمل کند خلاف طبیعت عمل کرده است» (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۲). مونتسکیو و روسو نیز بر برابری به‌عنوان اصول اندیشه آزادانه تأکید کرده بودند.

آن‌چنان‌که جان استوارت میل می‌گوید در سراسر قرن هجدهم، «رهبران حیات فکری فرانسه به‌ویژه ولتر و اصحاب دایرةالمعارف، اصل برابری طبیعی را تبلیغ کردند؛ همچنین انقلابگران فرانسه شعارشان آزادی، برابری و برادری بود» (استوارت میل، ۱۳۶۹). وقتی آراء فلاسفه عصر روشنگری با تحولات اجتماعی چون انقلاب کبیر فرانسه به صحنه عملی سیاست و اجتماع کشانیده شد، اصول برابری و آزادی به‌عنوان ارکان جوامع جدید چنان مورد توجه قرار گرفت که پایه‌های نظام‌های دموکراتیک پی‌ریزی شد.

از آن به‌بعد آزادی و برابری به‌عنوان اصول حقوق و قانون طبیعی در نظر صاحبان اندیشه در غرب پذیرفته شد. برای مثال کانت در تعریف برابری گفت «برابری از مقولات پیشینی عقل عملی است که در عصر جدید صورت تاریخی یافته است» (کانت، ۱۳۹۲). پس از کانت، استوارت میل در تأملاتی در حکومت/انتخابی نوشت: «آزادی افکار و امیال، آزادی مطلق عقاید و احساسات نسبت به کلیه موضوعات نظری، عملی، علمی، اخلاقی، یا الهی ضروری است» (استوارت میل، ۱۳۶۳). به همین علت می‌توان برابری را از شاخصه‌های عصر جدید و اندیشه غربی به‌حساب آورد.

جمع بندی بخش دوم

در جمع‌بندی مباحث این بخش می‌توان گفت که اندیشه غربی (مدرنیته) با تکیه بر ریشه‌های تاریخی خود در یونان و روم باستان و با گذر از فراز قرون وسطی با فاصله‌گرفتن از اندیشه دینی و به خصوص نفی سلطه کلیسایی به بازآفرینی خود پرداخت.

اندیشه‌وران پس از رنسانس با تقویت مبانی چون اومانیزم و امر واقع با تکیه بر حقوق و قانون طبیعی، مبانی اندیشه دینی و سنتی الهی و ارزش‌های مابعدالطبیعی آن را از مدار توجه خارج ساختند. آن‌ها به مدد قوه علم و دیگر تحولات قرون پس از رنسانس به خلق رژیم حقیقت نوینی پرداختند که تمدن جدید و انسان نو از آن پدیدار شد. به تبع رژیم حقیقت جدید اعتبارات الهی و سنتی به خصوص در باره نظام‌های سیاسی به کلی از اعتبار ساقط شد و نظام‌هایی بر مبنای خواست عمومی جایگزین همه آن‌ها گردید.

بخش سوم

نسبت اندیشه ایرانی با اندیشه غربی به لحاظ مبادی و مبانی

برای روشن ساختن امکان و یا عدم امکان توسعه ایران به لحاظ اندیشگی، بیش و پیش از هر چیز لازم است تا ارزیابی تاریخی از نسبت میان اندیشه ایرانی و اندیشه غربی به دست داده شود، زیرا عده‌ای به درستی برآنند که «تا این نسبت درک نشود. پیمودن هیچ راهی سودی ندارد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۵). در اینجا با مقایسه آنچه در دو بخش قبل پیرامون مبادی و مبانی دو اندیشه بیان شد سعی در روشن ساختن نسبت میان این دو اندیشه خواهیم داشت. این مقایسه همچنین می‌تواند پاسخی تاریخمند و راهگشا در برابر چرایی ناکامی مشروطیت در ایران قرار دهد.

موقعیت جغرافیایی و اقلیمی کاملاً متفاوت و تبعات آن

اساساً هویت به عنوان وجه تمایز هر ملت در چهارچوب جغرافیا و اقلیم ویژه آن شکل می‌یابد و نهادهای فرهنگی و روحانی هر ملتی نیز رنگ و بوی محیط خاص آن را دارد. این نهادها در هر سرزمین زاینده گونه ویژه‌ای از تبادل اندیشه‌ها، سلیقه‌ها، باورها و رویکردهای اجتماعی است که تحت سیطره فضا و شرایط سرزمینی ویژه خود است. نگاهی کلی به نقشه طبیعی جهان به خوبی تفاوت آشکار میان شرایط جغرافیایی و اقلیمی اروپا و فلات ایران را آشکار می‌سازد. شاخصه‌های جغرافیایی و اقلیمی ایران و اروپا ترسیم‌کننده دو فضا و کالبد کاملاً متمایز هستند.

تأثیرات این بستر و میراث شکل یافته در آن، موجب شده تا هر یک از آن دو اندیشه مبنایی کاملاً متمایزی یافته و همان گونه که قبلاً گفته شد به راهی بروند که به پدیداری دو نوع جهان و انسان و خلق دو نوع رژیم حقیقت کاملاً متمایز انجامیده است: جهان و انسان ایرانی و جهان و انسان غربی.

انسان ایرانی - انسان غربی

یادآور شدیم که بسیاری از مسائل ثانویه مثل حقوق، مناسبات اجتماعی، وظایف فردی و اجتماعی و حتی «بحث از اخلاق به میزان زیادی بستگی به انسان شناسی در هر اندیشه دارد» (بشیریه، ۱۳۷۴). در اندیشه ایرانی، انسان مرغ باغ ملکوتی است که تعلق به عالم خاک ندارد و آن گونه که از کلام لسان الغیب آورده شد چند روزی قفسی ساخته اند از بدنش و آرزویش بازگشت به جنت المأواست.

درحالی که در مدرنیته انسان هیچ مسئولیت و تعهدی نسبت به خداوند در خود نمی بیند و حتی «اعتقاد و یا عدم اعتقاد به خداوند تغییری در حقوق شهروندی آن ایجاد نمی کند» (نصر، ۱۳۸۳). انسان غربی، دیر زمانی است که چشم از آسمان برداشته و سرنوشت خویش را نه در حکمت خداوند که در خرد و تلاش خود و امور واقعی پیرامونی خویش جستجو کرده و می سازد.

در یک نگاه کلی بر اساس انسان شناسی دوگانه در دو اندیشه مورد بحث، هدف غایی، راه و مسیر انسان ایرانی (سنتی) با انسان مدرن براساس بنیادهای معرفتی و نوع هستی - شناسی راهی به کلی دوگانه است و تا حد زیادی در تقابل با یکدیگر قرار دارند.

۱. خدامحوری در برابر اومانیسم: همان گونه که در سخن از اندیشه ایرانی نشان دادیم، خداباوری کانونی ترین و عمیق ترین مبنای معرفت شناختی و هستی شناسی اندیشه ایرانی از ادوار کهن تا به امروز بوده؛ و همچنین سامان بخش همه تفکر، هویت، فرهنگ و نحوه اندیشگی و بودگی انسان ایرانی است، درحالی که اندیشه غربی (مدرنیته) خدا را از کانون هستی برداشته و انسان را به جای آن نشانده است. بسیاری از مفاهیم و شاخصه های هر یک از دو اندیشه ایرانی و غربی به عنوان پیامدهای پسینی این کانون های بنیادی به حساب می آیند. از این حیث این دو اندیشه از بنیاد

و از اساس در مقابل هم قرار داشته و کانون‌های اصلی مفهوم‌ساز و معنی‌بخش در این دو اندیشه در تباین با یکدیگر قرار گرفته‌اند.

۲. امر قدسی - امر واقع: امر قدسی در اندیشه ایرانی پیامدی بدیهی و بی‌واسطه از بنیاد خداواری عمیق و پیمان ازلی است که انسان ایرانی با خدای خود دارد. همچنین امر واقع، یا واقع‌گرایی نتیجه روشن و مشخص از بنیاد اومانیسیم و نگاه دنیاانگاره انسان غربی است. از این جهت نیز دو اندیشه ایرانی و اندیشه غربی در تضاد و تقابل با هم قرار دارند.

۳. واسطه‌های شناخت در اندیشه ایرانی و خودبنیادی انسان اروپایی: در اندیشه ایرانی اساساً امکان معرفت صحیح و دستیابی به خیر و صلاح برین، جز به‌مدد و یاری واسطه‌های الهی نامیسر و دست‌نیافتنی است؛ در صورتی که در اندیشه غربی (تجدد و مدرنیته) انسان موجودیست فعال مایشاء، خودبنیاد، خودکارگزار و خودسامان‌بخش و خودانگیخته که سرنوشت خود را به نیروی خرد خویش رقم می‌زند و سعادتش را خود می‌یابد و بدست می‌آورد. از این منظر هم میان این دو نگاه و دو اندیشه تفاوتی بنیادی دیده می‌شود.

۴. مقایسه نسبت دین و سیاست در اندیشه ایرانی و اندیشه غربی: مقایسه نسبت دین و سیاست و نیز مبانی مشروعیت حاکمیت در اندیشه ایرانی و یا مقبولیت قدرت سیاسی (دولت) در اندیشه غربی و نشان‌دادن نسبت میان آن دو، به لحاظ مباحث پیشینی و پسینی آن از اهمیت و اعتباری ویژه برخوردار است. چنانچه ماهیت غایات بنیادین تأثیر قاطعی بر پیدایی موضوعات و مسائل خاص در هریک از نظام‌های اندیشه سیاسی دارند (فیرچی، ۱۳۸۶).

در بخش اول نشان دادیم که امتزاج دین و سیاست در اندیشه ایرانی بسیار بنیادی و ریشه‌دار است. در مقابل با توجه به آرای جان لاک بیان شد که در اندیشه غربی جدایی دین از سیاست بنیادی است. نه سخن تنسر در تاریخ اندیشه ایرانی بی‌دنباله است؛ و نه نگرش جان لاک نگاهی فردی و منتزع از تاریخ غرب؛ سخن از دو اندیشه

است که هر کدام ساختاری منسجم و تاریخی کهن و دراز و نام‌های پرآوازه فراوانی را در پس خود دارند.

در اندیشه ایرانی سیاست سکولاریسم مردود است؛ در حالی که در غرب و دنیای نو از اصول سکولاریسم پیروی می‌شود. مقایسه میان مبانی این دو اندیشه در خصوص نسبت دین و سیاست ما را بر آن می‌دارد تا به تأکید بگوییم که هر یک از آن دو راهی کاملاً متضاد را ترسیم می‌کنند و در برابر هم قرار می‌گیرند؛ یکی با تکیه تام بر حق و مشروعیت الهی قدرت و حاکمیت؛ و دیگری با تأکید کامل بر مقبولیت حکومت و سیاست مبتنی بر خواست و نظر مردم و رد هرچه غیر آن. از این حیث نیز این دو اندیشه بر اساس مبادی و مبانی خود اختلاف روشنی داشته و متباین به نظر می‌آیند.

۵. عقبی‌گرایی در برابر دنیاگرایی: تصویری که از نگرش حاکم بر روح و جان انسان ایرانی ارائه شد نشانگر گرایش عمیق روح و اندیشه ایرانی به عقبی‌گرایی است. به‌طوری که به قول کربن می‌توان گفت «افق معاداندیشانه ایرانی، پیش و پس از اسلام یکسان باقی مانده است». در برابر این نگرش، روح و نگاه ماتریالیستی اندیشه غربی قرار گرفته است. اندیشه‌ای که از اساس آنچه را به ماورای حیات دنیوی مربوط بود پس زد و به کناری نهاد. چنانچه کانت به‌عنوان فیلسوف مدرنیته به‌صراحت آن‌ها را «اموری موهوم خواند» (ژیلسون، ۱۳۷۵). از این حیث نیز میان دو اندیشه نسبت نفی و مقابله دیده می‌شود.

۶. حریت در برابر آزادی: در این تردیدی نیست که آزادی از بنیادی‌ترین اصول و مبانی اندیشه غربی (مدرنیته) است. اگر بخواهیم معادلی برای آن در اندیشه ایرانی بیابیم با مسامحه بسیار می‌توان از حریت و آزادگی سخن به‌میان آورد. اساساً اندیشه غربی در تحولات پس از رنسانس بر بنیاد آزادی سامان و قوام یافت. چنانچه در دایرةالمعارف دموکراسی گفته شده که «لیبرالیسم ... پیش از هرچیز نظریه‌ای است در باره حکومت که آزادی شخصی هدف آن است» (لیبست، ۱۳۸۳)، و اساساً «ماهیت بشر جدید با آزادی و حقوق طبیعی به هم بسته است» (دآوری

اردکانی، ۱۳۹۱). در اندیشه ایرانی حریت و آزادگی نافی هیچ یک از تمایزات حقوقی که در شریعت و سنت آمده نمی‌شود. این نکته را می‌توان از اعلامیه سوم شعبان ۱۳۲۵ قمری مجلس شورای ملی در پاسخ به مشروعه‌خواهان دریافت. از این حیث مفهوم آزادی در اندیشه غربی (مدرنیته) و حریت و آزادگی در اندیشه ایرانی (سنت) به‌ویژه وقتی در منظومه تاریخی هر یک از آن دو دیده شوند بسیار از هم دورند و هیچ سنخیت و شباهتی میان آن‌ها نمی‌توان یافت.

۷. قانون و منشأ آن در دو اندیشه: منشأ قانون در هر اندیشه‌ای معمولاً به جایی حواله می‌شود که مفهوم حق از آن می‌تراود؛ به دیگر معنی قانون برگرفته از رژیم حقیقت در نزد هر اندیشه‌ای می‌باشد. قانون ماهیتاً تعیین‌کننده چگونگی اعمال نظام اجتماعی و مناسبات فردی و جمعی در هر جامعه می‌باشد.

در مقام مقایسه می‌توان گفت که قانون و منشأ آن در اندیشه ایرانی به منبع و مرجعیت الهی که رژیم حقیقت از آن بر می‌خیزد حواله شده و هر قانونی خارج از آن ناپسند و گمراه‌کننده محسوب می‌شود. چنانچه ملاعبدالرسول کاشانی گفته «انسان نه مقنن می‌تواند باشد نه حاکم، پس مقنن خداوند باید و حاکم بین خلق جز قانون صحیح نشاید» (مدنی کاشانی، ۱۳۷۸). بنابراین در اندیشه ایرانی «قانون‌گذاری در انحصار خداوند است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق؛ طوسی، ۱۳۶۰؛ فارابی، ۱۳۵۸؛ جعفری، ۱۳۵۸؛ قرآن کریم، نهج‌البلاغه).

در مقابل، قانون طبیعی مورد تأکید در اندیشه غربی بنا به حقوق طبیعی، به اراده و خواست عمومی مردم و خرد خودبنیاد و خودبسنده آن‌ها ارجاع می‌شود؛ و هرگونه احکام الهی پیشینی خارج از خواست و اراده مردمان نفی و طرد می‌شود. با توجه به آنچه بیان شد می‌توان دریافت که در این زمینه نیز همچون دیگر مبانی دو اندیشه نسبتی کاملاً متمایز و دوگانه برقرار است و نمی‌توان وجه قرابت و اشتراکی میان آن دو یافت.

با برابر نهادن مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی دو اندیشه ایرانی و غربی می‌توان دریافت که هر یک از آن‌ها به ساخت رژیم حقیقتی کاملاً مخالف با یک‌دیگر می‌پردازند؛

به گونه‌ای که در هیچ یک از مبادی و مبانی آن‌ها وجه اشتراکی را نمی‌توان یافت. نسبت این دو اندیشه بیش از همه نسبت نفی و رد یکدیگر بوده و در تبیین ذاتی با هم قرار دارند. هر یک از این دو اندیشه، خلق فرهنگ و تمدن ویژه خود را برمی‌تابند که راهی متقابل با دیگری را می‌پیماید. این نتیجه به هیچ‌روی به معنی مرجح انگاری هر یک از این دو اندیشه نیست بلکه به مفهوم روشن ساختن راه متمایز آن‌هاست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مقدمه تأکید شد توسعه (مدرنیته) پیش از آنکه امری علمی و فناورانه باشد موضوعی فکری، اندیشه‌ای و مبتنی بر بنیادهای معرفتی و هستی‌شناسانه ویژه خود است و زادگاه و رویشگاه آن غرب است.

جمع‌بندی بخش اول آن بود که اندیشه ایرانی از سپیده دم تاریخ تا به امروز بر مدار کانون خداباوری سامان و افته و دیگر مؤلفه‌های آن نیز برآمده از همین کانون بنیادی و بسیار ریشه‌دار است. یافته‌ها نشان دادند که چه در دوران ایران باستان و چه دوره اسلامی همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی انسان ایرانی تحت تأثیر این مبنا قرار داشته است.

در بخش دوم گفته شد که انسان و اندیشه نوین غربی در فرآیند تحولات قرون پس از رنسانس بر پایه حقوق و قانون طبیعی و نیز به مدد تحولات عظیم علمی، جغرافیایی و فناوری به صورتی روزافزون از سنت دینی فاصله گرفت و اومانیسم و ماتریالیسم را سر لوحه کار خویش قرار داد، به گونه‌ای که به تولد انسان نو و جهان نو انجامید. تمامی بنیادهای معرفتی و هستی‌شناختی انسان نو از جمله مفهوم حق و حقوق و قانون، برابری و آزادی و غیره همه برآمده از بنیاد اومانیسم و ماتریالیسم است که با حق و قانون الهی در تقابل و تعارض قرار دارد. در نظام‌های سیاسی برآمده از این اندیشه نیز جایی برای ارزش‌ها و اعتبارات دینی و سنت الهی وجود نداشته و ندارد.

در بخش سوم با مقایسه مبادی و مبانی دو اندیشه نشان داده شد که این دو اندیشه در فضای جغرافیایی و اقلیم‌های کاملاً متمایز، پدید آمده و دارای مبانی معرفتی و

هستی‌شناسی دوگانه‌اند. خدامحوری در برابر اومانیسیم، امر قدسی در برابر امر واقع، قانون و منشأ آن و مهم‌تر از همه نسبت دین و سیاست در دو اندیشه مورد مقایسه قرار گرفت. این مقایسه متضمن هیچ قرابت و تشابهی میان دو اندیشه نیست. یافته‌ها گویای آن است که میان راه و مسیر اندیشه و تمدن ایرانی و اندیشه و تمدن غربی به لحاظ مبانی وجه اشتراکی دیده نمی‌شود و این دو اندیشه، فرهنگ و تمدن، بیش از وفاق در تعارض با یکدیگر قرار داشته و نسبت آن‌ها بیش از هر چیز در تباین است و هریک به راه خود می‌رود. به همین دلیل اصولاً عمیق‌ترین برخورد ما با غرب از آنجا ناشی می‌شود که فرهنگ ما مبتنی بر یک نوع بنیاد معرفتی و هستی‌شناسانه و انسان‌شناسی است که تمدن غرب از دوره رنسانس به بعد بنیاد تفکر خود را به فراموشی و حتی رویارویی با آن نهاده است.

نتیجه‌گیری

۱. اندیشه ایرانی که همه ما چه آگاهانه و چه ناخودآگاه در ساحت آن تنفس می‌کنیم و در سیطره آن می‌زییم دارای مبانی ریشه‌دار تاریخی درهم‌تنیده‌ی استواری است که با هویت انسان ایرانی یکی شده است و تغییر آن بسیار بعید می‌نماید. بنابراین مادامی که اندیشه ایرانی بر بنیاد مبانی قدمایی خود استوار است، هرگونه تصور توسعه‌یافتگی در ایران به مفهومی که در غرب از آن سراغ داریم نامیسر بوده و با بنیاد اندیشه ایرانی در تعارض قرار می‌گیرد. در همین جا مایلیم تا یاد آور شوم که فراسوی همه واقعیت‌های رخ داده تاریخی، علت اصلی ناکامی مشروطه در ایران را نیز باید در همین تعارض دو اندیشه جست‌وجو کرد.

۲. فرآیند تمدن‌سازی، فرآیندی طولانی، پرهزینه و نیازمند عزم و تکاپوهای عظیم ملی است. تمدن ایرانی در صورت پیدایی چنین عزم و تکاپویی با فراهم‌آوردن پاسخ مناسب به نیازها و الزامات جدید و فایق آمدن بر چالش‌های عمیق پیش رو می‌تواند در فرآیند رشد تاریخی خود به سمت بازآفرینی دوران‌های طلایی شبیه قرون ۳ و ۴ و یا میانه دوره صفوی با الزامات نوین پیش برود که با مدرنیته اروپایی کاملاً متمایز است؛ درغیراین صورت در چنبره افول تاریخی گرفتار خواهد شد.

۳. با توجه به راه دوگانه اندیشه ایرانی و اندیشه غربی که هر کدام تمدن ویژه خود را برمی‌تابند، بهتر آن است تا از آمال و آرزوهای شبه‌روشنفکرانه گاه توهم‌آمیزی که جامعه را به گمراهی خیال امکان غربی‌شدن عنصر ایرانی می‌کشاند، دوری گزینیم و همه نیروها و قوای جامعه ایرانی را در جهت گذر از چالش‌های تمدن ایرانی متمرکز کرده و در جهت هموارساختن راه تمدن ایرانی بکوشیم.

۴. علی‌رغم تبادلات سیاسی، اقتصادی و فناورانه که هیچ‌یک به معنی توسعه‌یافتگی نیست، هوشیار باشیم که هریک از این دو تمدن همچنان به راه خود می‌روند؛ راهی که پیش و بیش از آنکه پتانسیل همراهی و همسویی در آن‌ها دیده شود، فضای تقابل و برخورد را جلوه‌گر می‌سازد. از این حیث خطر برخورد میان این دو تمدن همیشه وجود دارد. لاجرم بایستی در تنظیم سیاست خارجی و نیز تعاملات خود با غرب با هوشمندی و هوشیاری تمام از هرگونه برنامه تحریک‌آمیز پرهیز کنیم.

منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۷۴). *مبانی نظری مشروطه و مشروعه به انضمام رسائل علمای موافق و مخالف مشروطه*، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۳). *تقدیر تاریخی اندیشه در ایران دوره قاجار*، تهران: نشر علم.
- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۷۷). *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی، محمد ابراهیم فتاحی و لیلایی، تهران: نشر نی، چ ۵.
- آجودانی، لطف‌الله (۱۳۹۱). *اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران*، تهران: نشر علم.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: نشر پیام.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۷). *شعر و اندیشه*، تهران: نشر مرکز.
- آقایی (۱۳۶۰). *تبیین واژه‌ها و اصطلاحات قانون اساسی*، تهران: انتشارات اوج.
- آئینه‌وند، صادق (۱۳۷۷). *علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *نقدهای دینانی بر شک دکارتی*، سایت اختصاصی دکتر ابراهیمی دینانی، ebrahimi-dinani.com.
- _____ (۱۳۸۵). *مشرقیان جهان*، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یک‌صدمین سال تولد هانری کربن (زائر شرق)، گردآوری و تنظیم از شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- ابن‌سینا، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *الشفاء/الاهیات*، راجعه و قدم له، ترجمه ابراهیم مذکور، قم: مکتبه آیةالله مرعشی.
- ارسطو (۱۳۹۰). *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۷.
- ادی، ساموئل کندی (۱۳۴۷). *آیین شهریاری در شرق*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: بنگاه ترجمه نشر کتاب.
- اسپنسر، لوید (۱۳۷۸). *روشنگری قدم اول*، ترجمه مهدی شکیبانی، تهران: انتشارات شیرازه.
- استوارتمیل، جان (۱۳۶۹). *تأملاتی در حکومت انتخابی*، ترجمه علی رامین، تهران: نشر نی.
- اسلامی ندوشن، محمد علی (۱۳۷۱). *ایرانی کیست؟ ایران فردا*، تهران: بهمن و اسفند، ش ۵، ۴۷-۴۲.

- اعتمادالسلطنه، محمد حسن بن علی (۱۳۵۷). *صدرالتواریخ*، به کوشش محمد مشیری، تهران: انتشارات روزبهان.
- افروغ، عماد (۱۳۷۹). *نگرش دینی و انتقادی بر مفاهیم عمده سیاسی*، (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات فرهنگ و دانش.
- افلاطون (۱۳۸۸). *جمهور*، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱۲.
- ایزدی یزدان آبادی، احمد (۱۳۸۵). *بررسی تطبیقی آراء حکما و اندیشمندان ایرانی-اسلامی در باره انسان کامل*، خردنامه صدرا، پاییز، ش ۴۵، ۶۰-۴۱.
- بابا طاهر همدانی (۱۳۸۰). *دوبیتی‌های بابا طاهر*، با مقدمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: انتشارات گنجینه، چ ۴.
- براون، ادوارد (۱۳۶۶). *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه علی‌پاشا صالح و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ، نشر ابن سینا و مروارید.
- _____ (۱۳۷۶). *انقلاب مشروطیت ایران*، ترجمه مهدی قزوینی، تهران: انتشارات کویر.
- برن، ژان. (۱۳۶۲). *فلسفه رواقی*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات سیمرغ.
- برونوفسکی، جیکوب؛ ب، مازلیش (۱۳۷۹). *سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: انتشارات آگاه.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴). *دولت عقل، ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراستار کتایون مزدپور، تهران: انتشارات آگه.
- بهشتی‌سرشت، محسن (۱۳۸۰). *نقش علما در سیاست از مشروطه تا انقراض قاجار*، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- بونو، یحیی (۱۳۸۵). *در ضیافت عالم معنوی*، ترجمه غلامرضا ذات‌علیان، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یک‌صدمین سال تولد هانری کربن (زاترشرق)، گردآوری و تنظیم از شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- بیگدلی، علی (۱۳۸۵). *فهم روشنفکران مشروطه‌خواه از مفهوم مدرنیته*، پژوهش‌نامه علوم انسانی، پاییز، ش ۵۱، ۲۸-۵۲.
- بیهقی، ابوالفضل محمدابن حسین (۱۳۳۴). *تاریخ بیهقی*، تهران: نشر بانک ملی.
- پازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۴۸). *تاریخ فلسفه سیاسی*، تهران: انتشارات زوار، چ ۳.
- پالمر، رابرت روزول (۱۳۸۶). *تاریخ جهان نو*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: امیرکبیر، چ ۶.

تبریزی، محمد حسین بن علی اکبر (۱۳۲۵ق). کشف‌المراد من‌المشروطه و الاستبداد، نسخه خطی.

ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۷۷). تاریخ عالم آرای عباسی، به تصحیح محمداسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.

ترکمان، محمد (۱۳۶۲). مجموعه‌ای از رسایل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل‌الله نوری، تهران: خدمات فرهنگی رسا، ج ۲-۱.

تنسر (۱۳۵۴). نامه تنسر به گشنسب، به کوشش مجتبی مینوی، محمد اسماعیل رضوانی، تهران: انتشارات خوارزمی.

جانسون، گلن (۱۳۷۸). اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران: نشر نی، ج ۴.

جعفری، محمد تقی (۱۳۵۸). ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۴.

جنکینز، کیت (۱۳۸۴). بازان‌دیشی تاریخ، ترجمه ساغر صادقیان، تهران: نشر مرکز. جهان بزرگی، احمد (۱۳۷۴). اصول اندیشه سیاسی در اسلام و غرب، تأملات سیاسی در تاریخ

تفکر اسلامی به اهتمام موسی نجفی، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ج ۱. جهان‌بگو، رامین (۱۳۷۹). ایران و مدرنیته، گفت‌وگوهایی با پژوهشگران ایرانی و خارجی در

زمینه رویارویی ایران با دستاوردهای جهان مدرن، ترجمه حسین سامعی، تهران: نشر گفتار. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). ده رساله فارسی، قم: انتشارات الف، لام، میم.

_____ (۱۳۸۶). گنجینه گوهر روان، صد کلمه در معرفت نفس، قم: انتشارات طوبی، ج ۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴). انسان‌شناسی اسلامی به مثابه مبنای انسان‌شناسی اجتماعی،

مجله پژوهش‌های تربیت اسلامی (ویژه تربیت اجتماعی)، زمستان، ۱۵۷-۱۸۴. خنجی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۶۲). سلوک‌الملوک، تصحیح و مقدمه محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.

خواجوی، محمد (۱۳۷۴). امامت در قرآن و سنت و عقل و عرفان، تهران: انتشارات مولی. دارابی کشفی، سید جعفر (۱۳۷۵). میزان‌الملوک و الطوائف و صراط‌المستقیم فی سلوک -

الخلافت، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۵). تأملی در مجموعه مفاهیم سنت، تجدد و توسعه، نامه فرهنگ،

زمستان، ۲۴، ۷۴-۸۶.

- _____ (۱۳۷۵). دین و تجدد، نامه فرهنگ، ش ۲۱، ۸۰-۸۷.
- _____ (۱۳۷۶). پرسش از غرب، نامه فرهنگ، زمستان، ش ۲۴، ۱-۱۷.
- _____ (۱۳۸۸). *زود آمد، وقت من هنوز فرا نرسیده است*، سیری در زندگی، سوانح و آرای سید/حمد فرید، گفتگوی رسالت بوذری با داوری اردکانی، هفته نامه پنجره، ش ۸.
- _____ (۱۳۹۱). *سیاست تفکر و تاریخ*، تهران: انتشارات سخن.
- دماوندی، نصرالله (۱۳۶۴ق). *تحفه‌الناصریه فی معرفه‌الاهیه*، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران: شماره ۱۳۲۸.
- دوانی، محمدبن اسعد (جلال‌الدین). (۱۳۹۱)، *اخلاق جلالی، لوامع‌الاشراق فی مکارم‌الاخلاق*، تهران: اطلاعات.
- دورانت، ویل (۱۳۴۹). *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات کتاب‌های جیبی فرانکلین.
- دوگوبینو، ژوزف آرتور کنت (بی‌تا). *سه سال در ایران*، ترجمه ذبیح الله منصوری، تهران: انتشارات فرخی.
- دیوان حافظ (۱۳۶۹). تهران: انتشارات فردوسی.
- دیوئی، جان (۱۳۳۷). *بنیاد نو در فلسفه*، ترجمه صالح ابوسعیدی، تهران: انتشارات اقبال.
- رادا کریشنان، سروپالی، زیر نظر هیئت نویسندگان (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، جلد دوم *تاریخ فلسفه غرب*، هیئت تحریریه، اردشیر روتنجی و ادپا، دیرند راموهان داتا، همایون کبیر، مترجم جواد یوسفیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رندال، هرمن (۱۳۷۶). *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷). *رسائل مشروطیت، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت*، منابع اندیشه سیاسی در تاریخ ایران، کتاب اول، تهران: انتشارات کویر، چ ۲.
- _____ (۱۳۸۰). *رسایل سیاسی عصر قاجار*، تصحیح و تحشیه، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- زیگفرید، آندره (۱۳۴۳). *روح ملت‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱). *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ساویچ لندور، آرنولد هنری (۱۳۸۸). *ایران در آستانه مشروطیت*، در *سرزمین آرزوها*، ترجمه علی اکبر عبدالرشیدی، تهران: انتشارات اطلاعات؛ نام اصلی کتاب، *از میان سرزمین مطلوب*، می باشد. ص ۱۳ مقدمه مترجم. عنوان لاتین کتاب عبارت است از:

Across coveted lands, or a journey from flushing (Holland) to Calcutta, overland, 1903.

سعدی، مصلح ابن عبدالله (۱۳۶۹). *کلیات سعدی*، به اهتمام محمد علی فروغی، تهران: انتشارات امیر کبیر، چ ۸.

سلیمی، عبدالحکیم (۱۳۸۱). *بررسی مقایسه‌ای نظریه «خلافت انسان» در قرآن و «انسان کارگزار» در اندیشه جان لاک*، مجله معرفت، مهرماه، ش ۵۸، ۳۱-۴۳.

سن، آمارتیا کومار (۱۳۷۹). *آزادی و برابری*، ترجمه حسن فشارکی، تهران: شیرازه.

شاردن، شوالیه (۱۳۴۵). *سیاحت‌نامه شاردن*، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیر کبیر، چ ۸.

شایگان، داریوش (۱۳۵۶). *آسیا در برابر غرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

_____ (۱۳۸۵). *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات فرزانه روز.

شریعت، فرشاد (۱۳۸۰). *جان لاک و اندیشه آزادی*، تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۲۶). *نان و حلو، اصفهان: انتشارات تأیید*، باب حبالوطن من‌الایمان.

شیخی، مژگان (۱۳۷۹). *داستان لیلی و مجنون نظامی گنجوی، برگردان به نشر*، تهران: قدیانی، چ ۴.

صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۲). *برابری (تساوی) در حقوق بشر و پیشینه تاریخی آن*، مجله فلسفه و کلام، شناخت، پاییز و زمستان، ش ۳۹، ۴۰، ۱۶-۱.

صائب تبریزی (۱۳۷۰). *دیوان صائب*، به کوشش محمد قهرمان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶.

صناعی، محمود (۱۳۸۴). *آزادی فرد و قدرت دولت - تامس هابز، جان لاک، استوارت میل*، ترجمه و تألیف، تهران: انتشارات هرمس، چ ۵.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۲). *بار دیگر درباره تجدد و توسعه، فرهنگ توسعه، نقد و نظر*، مرداد و شهریور، ش ۷، ۵۱-۵۰.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴). *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نشر نگاه معاصر، چ ۴.

طباطبائی فر، محسن (۱۳۸۴). *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)*، تهران: نشر نی.

طرطوشی المالکی، محمدابن ولید الفهری (۱۴۲۶ق). *سراج الملوک*، ریاض: دارالعاذریه.
طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا صدری، تهران: انتشارات خوارزمی.

عالمی، سیدعلیرضا (۱۳۸۹). *آسیب شناسی تمدن اسلامی*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

عبداللطیف، کمال (۱۹۹۹م). *فی تشریح اصول الاستبداد*، بیروت: دارلطیعه.
عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۲). *مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.

_____ (۱۳۷۴). *درآمدی بر اندیشه سیاسی و بنیادهای آن در اسلام*، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، به اهتمام موسی نجفی، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
فارابی، ابونصر محمد (۱۳۵۴). *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگ‌ها.
فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۲). *ایستادن در آنسوی مرگ*، پاسخ‌های کربن به هایدگر از نظر فلسفه شیعی، تهران: نشر نی، چ ۲.

فراتی، عبدالوهاب (۱۳۷۸). *اندیشه‌های سیاسی سید جعفر کشفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴). *شاهنامه فردوسی*، به تصحیح ژول مول، تهران: اطلاعات.
_____ (۱۳۸۶). *شاهنامه فردوسی*، به کوشش جلال خالقی، تهران: انتشارات مرکز، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)، چ ۲.

فروغی، محمد علی (۱۳۷۵). *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح و تحشیه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: نشر البرز.

فضلی‌نژاد، احمد (۱۳۸۹). *علل و عوامل بازیابی مفهوم ایران زمین در قرن هفتم و هشتم هجری (سیزدهم و چهاردهم میلادی)*، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.

فوران، جان (۱۳۸۸). *مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، چ ۹.

فوکو، میشل (۱۳۷۰). *درباره «روشگری چیست» کانت*، ترجمه همایون فولادپور، مجله کلک، دی ماه، ش ۲۲، ۶۷-۵۸.

اشپیل فوگل، جکسون (۱۳۸۰). تمدن مغرب زمین، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: انتشارات امیر کبیر.

فولر، گراهام (۱۳۷۳). *قبله عالم، ژئوپلیتیک ایران*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
فون هایک، فردریش (۱۳۸۰). *قانون، قانون گذاری و آزادی*، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران: انتشارات طرح نو.

فیرحی، داوود (۱۳۷۸). سنت و تجدد دو الگوی معرفت‌شناختی در تحلیل دانش سیاسی مسلمانان، مجله نقد و نظر، تابستان و پاییز، ش ۱۹، ۲۰، ۵۴-۳۴.

_____ (۱۳۷۸). قدرت و دانش مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، تهران: نشر نی.

_____ (۱۳۸۶). درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی، فصلنامه سیاست، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال ۳۷، بهار، ش ۱، ۱۰۸-۷۸.
فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۳۷۱). آئینه شاهی، به کوشش رسول جعفریان، (ضمیمه بقا و زوال دولت در کلمات سیاسی امیر مومنان (ع)، اثر عبدالکریم بن محمد یحیی قزوینی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

قادری، حاتم؛ طاهرخانی، محرم (۱۳۹۲). *حوالت تاریخ و جایگاه کنش سیاسی در اندیشه احمد فردید*، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال ۸، پاییز، ش ۴، ۳۳-۴۷، ۷۷-۴۷.
قرآن کریم (ترجمه المیزان).

قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمدبن حسن (۱۲۷۷ق). *جامع‌الشتات*، کارخانه کربلایی محمد قلی و محمد حسین، چاپ سنگی.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۱). *تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت*، مترجمان اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۷، ص ۷.

_____ (۱۳۹۱). *تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت*، ترجمه سید جلال الدین مینوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۶.

کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰). *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، تهران: انتشارات نیلوفر.
کانت، امانوئل (۱۳۹۲). *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار، ج ۴.

کرادو، مارک (۱۳۸۸). *عقل چندم، کربن با سلاح دین ایرانی*، شالوده فکر غربی را متزلزل کرد، ترجمه منوچهر دین‌پرست، خردنامه همشهری، مرداد، ش ۳۲، ۳۷-۳۴.

- کرباسی زاده اصفهانی، علی؛ و حیدریان، ماریا (۱۳۸۸). مبانی معرفت‌شناسی مدرن، مجله حکمت و فلسفه، بهار، ش ۱۷، ۹۷-۱۱۲.
- کربلایی پازوکی، علی (۱۳۸۷). پیشینه مردم‌سالاری در غرب و ایران، فصلنامه خط اول، سال ۱، تابستان، ش ۵، ۵۷-۸۰.
- کرین، هانری (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، چ ۳.
- _____ و دیگران (۱۳۸۱). روح ایران، با مقدمه داریوش شایگان، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: پند نامک.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۷۱). تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: امیرکبیر، ج ۱، ۲، ۳، چ ۴.
- کرمر، جوئل. ل (۱۳۷۹). فلسفه در عصر رنسانس اسلامی (ابو سلیمان سجستانی و مجلس او)، ترجمه سعیدحنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۳). سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- کورز، لوئیس (۱۳۶۸). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی سخن.
- کوندرا، میلان (۱۹۸۸). رمان و اروپا، در مباحثی در باب توتالیتاریسم، ترجمه عباس میلانی، برکلی: انتشارات پارس.
- کیوان قزوینی، عباسعلی (۱۳۷۶). استوارنامه در شرح و احوال فرق صوفیه و اهمال آنها بالخصوص فرقه گونابادی‌ها، به اهتمام محمود عباسی، بی‌جا: بی‌نا.
- گریک، ادوارد (۱۳۸۵). نگرشی بر تاریخ فلسفه اسلامی، گزیده مقالات دایرةالمعارف فلسفه راتلج، ترجمه محمود زارعی بلشتی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۶). تجدد ناتمام روشنفکران ایران، تهران: انتشارات اختران.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶). سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشرنی.
- _____ (۱۳۸۷). تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- لاک، جان (۱۳۸۸). رساله‌ای در باره حکومت، با مقدمه‌هایی از کارپنتر و مکفرسون، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشرنی، چ ۲.
- _____ (۱۳۳۹). تحقیق در فهم بشر، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه رضا زاده شفق، تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.

لاکهارت، لارنس (۱۳۴۳). *انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران*، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران: چاپ تابان.

لمبتون، آن کاترین سواين فورد (۱۳۵۷). *نظریه دولت در ایران*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: انتشارات کتاب آزاد.

_____ (۱۳۶۲). *مالک و زارع در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

لیپست، سیمور مارتین (۱۳۸۳). *دایرةالمعارف دموکراسی*، ترجمه فارسی به سرپرستی کامران فانی و نورالله مرادی، تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، ج ۲.

لیدمان، سون اریک (۱۳۷۹). *تاریخ عقاید سیاسی*، ترجمه سعید مقدم، تهران: نشر دانش ایران. ماوردی، ابوالحسن (۱۹۷۸ م). *تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سیاست الملک*، تحقیق رضوان السید، بیروت: دارالعلوم العربیه.

_____ (۱۹۸۸ م). *نصیحه الملوک*، تحقیق فواد المنعم احمد، اسکندریه: مؤسسه شباب الجامعه. مجتبیایی، فتح الله (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاه آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.

مجلسی، ملا محمد باقر (بی تا). *عین الحیوة*، تهران: مرکز چاپ و نشر کتاب. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۸). *دین، فلسفه، قانون*، به کوشش علی دهباشی، تهران: شهاب ثاقب، سخن.

محلّاتی، شیخ اسماعیل (۱۳۸۶). *رساله اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه*، تهران: انتشارات صمدیه.

محیط مافی، هاشم (۱۳۶۳). *مقدمات مشروطیت*، به کوشش مجید تفرشی و جواد جان فدا، تهران: انتشارات فردوسی.

مددپور، محمد (۱۳۷۸). *تأملاتی انتقادی در باب اندیشه‌های بنیادی مشروطه*، نهضت مشروطیت ایران، مجموعه مقالات، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، بنیاد مستضعفان و جانبازان، ج ۱.

_____ (۱۳۸۱). *سیر حکمت و هنر مسیحی از عصر ایمان تا عصر خرد*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، سوره مهر، ج ۱.

مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۴). *قم نامه*، مجموعه مقالات و متون در باره قم، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

- مدنی کاشانی، ملا عبدالرسول (۱۳۷۸). *رساله انصافیہ*، کاشان: نشر مرسل.
- مذاکرات مجلس شورای ملی (۱۳۰۰). مجلس شورای ملی، تهران: چاپخانه مجلس، ج ۱.
- مروی، محمد کاظم (۱۳۶۹). *تاریخ عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران: نشر علم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷). *انسان سنتی، انسان مدرن و مساله تعبد*، مجله آیین، بازتاب اندیشه، آذر و دی، ش ۱۷، ۱۸، ۱۰۱۱-۱۰۰۱.
- منشی، نصرالله (۱۳۷۴). *کلیله و دمنه*، به کوشش رضا ترابی نژاد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۱). *مثنوی معنوی*، به سعی و اهتمام رینولد البین نیکلسون، تهران: امیرکبیر، چ ۱۱.
- مونته‌سکیو، شارل لوئی دوسکوندا (۱۳۷۰). *روح‌القوانین*، ترجمه و نگارش علی اکبر مهدی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد مددیپور، تهران: امیرکبیر، ویراست ۲، چ ۹.
- میلانی، عباس (۱۳۸۰). *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*، مجموعه مقالات، تهران: اختران، چ ۷.
- ناصر خسرو، ناصر بن حارث‌القبادیانی البلخی المروزی (۱۳۷۳). *دیوان ناصر خسرو*، تهران: انتشارات نگاه و نشر علم.
- ناظم‌الدوله، میرزا ملکم‌خان (۱۳۸۱). *رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله*، گردآوری و مقدمه حجت‌الله اصیل، تهران: نشر نی.
- نامدار، مظفر (۱۳۷۴). *رهیافتی بر مبانی اندیشه‌های سیاسی شیعه در قرن اخیر*، به اهتمام موسی نجفی، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی، چ ۱.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۵۸). *تنبيه‌الامه و تنزیه‌المله فی لزوم مشروطیه الدوله المنتخبه لتقلیل الظلم علی افراد الامه و ترقیه المجتمع*، مقدمه سید محمود طالقانی، تهران: (بی‌نا).
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۴ق). *مثنوی طالق‌دیس*، تهران: چاپ سنگی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۲). *تصوف و تعقل در اسلام*، نامه فرهنگ، زمستان، شماره ۱۲، ۷۳-۸۵.
- _____ (۱۳۷۹). *انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

_____ (۱۳۷۹). نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، ویراستار احمد رضا جلیلی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.

_____ (۱۳۸۳). *قلب اسلام*، ترجمه مصطفی شهر آیینی، تهران: انتشارات حقیقت.

_____ (۱۳۸۴). *دین و نظم طبیعت*، ترجمه محمد حسن غفوری، تهران: انتشارات حکمت.

_____ (۱۳۸۵). *در جستجوی امر قدسی*، گفت‌وگوی رامین جهاننگلو، ترجمه مصطفی شهر آیینی، تهران: نشر نی، چ ۲.

نظام‌الملک، ابوعلی حسن. (نظام الملک طوسی) (۱۳۶۴). *سیاستنامه (سیرالملوک)*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۲۶ق). *تذکره العاقل و ارشاد الجاهل*، تهران: نسخه خطی، کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، نسخه زیراکس.

نهج البلاغه (ترجمه محمد دشتی).

هارتاک، یوستوس (۱۳۷۶). *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز.

هاملین، دیوید (۱۳۷۴). *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

همپشتر، استوارت (۱۳۴۵). *عصر خرد*، ترجمه احمد سعادت‌نژاد، تهران: انتشارات امیرکبیر.

همدانی، میرسید علی (۱۳۵۸). *ذخیره‌الملوک*، به تصحیح و تعلیق سید محمود انواری، تبریز: انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

وحدت، فرزین (۱۳۸۳). *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.

یارشاطر، احسان (۱۳۷۳). *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*، ترجمه حسن انوشه، تهران: انتشارات امیرکبیر، قسمت ۱، چ ۳.

یزدان‌پرست، حمید (به کوشش)، *نامه ایران*، (۱۳۸۴)، تهران: اطلاعات.

یشت‌ها (۱۳۴۷). پورداوود، ابراهیم. (گزارش)، تهران: انتشارات طهوری.

Foucault, Micheal. (1984). *what is enlightenment*, in the Foucault Reader, editor paul Rabinow, New York: pantheon books.

Rorty, Richard. (1989). *Contingency, Irony, and solidarity*, Cambridge University.

یادداشت‌ها

۱. این متن خلاصه‌ای از پایان‌نامه دکتری نویسنده در رشته تاریخ ایران بعد از اسلام با عنوان «بررسی چگونگی مواجهه اندیشه ایرانی با مشروطه /روپایی در دوره قاجار» است.

2. Ann Katherine Swynford Lambton

۳. برای اطلاع بیشتر ن. ک: لمبتون، آن کاترین سواين‌فورد (۱۳۶۲)، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب؛ همچنین لمبتون، (۱۳۵۷)، نظریه دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، کتاب آزاد.

4. Graham Fuller

5. André Siegfried

6. Henry Corbin

۷. به صحرا بنگرم صحرا تو وینم به دریا بنگرم دریا تو وینم
به هرجا بنگرم کوه و در و دشت نشان روی زیبای تو وینم

۸. قرآن، سوره احزاب، آیه ۷۲. انا عرضنا الامانه على السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا. ما امانت (الهی و بار تکلیف) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سرباز زدند و از آن هراسناک شدند و انسان آن را پذیرفت، راستی او ستمگری نادان بود.

۹. نورالانوار تعبیری است که سهروردی برای وصف ذات احدیت به کار برده است.

۱۰. برای اطلاع ن. ک: متن اوستا؛ و نیز مشکور، محمد جواد، (۱۳۵۸)، دین مزدیسنا یا زرتشتی، مجله هوخ، سال ۳۰، بهمن، ش ۱۱؛ همچنین اورنگ، مراد، (۱۳۴۴)، امشاسپندان، تهران، بی‌نا؛ دوستخواه، جلیل (۱۳۷۰)، اوستا، تهران، مروارید.

۱۱. عمارت چهار ضلعی با ارتفاع نسبتاً بلند. در میانه گودال سنگ‌چین مدوری است در جلوی مقابر پادشاهان هخامنشی در نقش رستم که درباره چپستی و کاربرد آن نظرات متفاوتی عرضه شده است. اما بیشترین اتفاق نظر بر آن است که عمارتی است مذهبی و بسیار حائز اهمیت موسوم به کعبه زرتشت.

12. Samuel K. Eddy

۱۳. ابن مقفع صاحب رسالاتی است که از پهلوی به عربی برگردانده و از این طریق بخشی از دانش سیاسی دوران ساسانی را به دوره اسلامی انتقال داده است. از جمله آثار او ادب الکبیر (سخنوری بزرگ) و

دب/الصغیر (سخنوری خرد) است. برای اطلاع بیشتر ن. ک: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴؛ و دایرةالمعارف فارسی، غلامحسین مصاحب ذیل نام ابن مقفع؛ ونیز مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۵۸؛ سنجرى، احمد، ترجمه و فیات الاعیان، ج ۱، ص ۳۴۹.

۱۴. کتاب التاج از جمله آثارى است که حدود سال‌های ۲۳۲ تا ۲۴۷ هجری قمری نگاشته شده و در آن ترجمان آرای سیاسى عهد ساسانى انعکاس یافته است.

۱۵. ابوالقاسم فردوسى، داستان آمدن رستم به نزد شاه مازندران.

16. Lawrence Lockhart

۱۷. پیش از این درباره موقعیت جغرافیایی و اقلیمی ایران زمین سخن گفته شد. خشکی و بی‌آبی در درازنای تاریخ، چشم مردمان این سرزمین را همواره به آسمان و نزولات آن که خارج از دسترس بشر بوده دوخته است؛ و در سال‌های خشکسالی این تنها خزانه پادشاه بوده که می‌توانسته التیام بخش درد مردم و رفع رنج گرسنگی آنان باشد.

18. Arnold Henry Savage Landor

19. Bernard Lewis

۲۰. از میان متون کهن پارسی ایران باستان «هومن یشت‌ها» در زمره معتبرترین متون به جا مانده هستند که خاستگاه اوستایی دارد و تاریخ آن به پیش از فرمانروایی پارتیان می‌رسد (یارشاطر، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۷).

۲۱. برای آشنایی با موضوع ن. ک: ستوده: غلامرضا، (۱۳۹۰)، جلوه‌ای از انتظار و ظهور در شعر پارسی، روزنامه اطلاعات، ۲۳ تیرماه.

۲۲. فارابی مدینه فاضله را براساس طبقات ده‌گانه و وظائف ویژه هر طبقه پی‌ریزی می‌کند. با اذعان به اینکه عدالت از مؤلفه‌های اصلی مدینه فاضله است در نتیجه قرارگرفتن هرکس و هر طبقه در جایگاه خود و انجام وظائف مربوط به خود عین عدالت شمرده می‌شود.

۲۳. روایتی است که به قول شیعه و سنی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است. کلینی، جعفر محمدبن یعقوب، (۱۳۸۸ق)، الکافی، الاصول و الروضه، ج ۷: ۱۲۰۰. زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی مشهور به شهید ثانی - ۹۱۱ تا ۹۶۵ هـ ق/ ۱۵۰۵ تا ۱۵۵۸ م - که از مشاهیر بزرگ شیعه است، رساله‌ای دارد در شرح این حدیث نبوی ایشان که در همان آغاز شرح خود می‌نویسد: «از آنجا که بذر این زراعت، معارف و طاعات و کشتزارش دل انسان است ... آن دلی که غرق در محبت و میل دنیاست، شوره‌زاری است که ... قابل کشت و شایسته رستن نیست». مختاری، علی، (۱۳۷۶)، شرحی بر حدیث «الدنیا مزرعه الاخره» از شهید ثانی، پیام حوزه، تابستان، ش ۱۴.

۲۴. برای آشنایی با دیدگاه‌ها و نظریات پروفیسور سید حسین نصر ن. ک به آثار وی به ویژه: نصر، سید حسین، (۱۳۸۵)، در جست‌وجوی امر قدسی، گفت‌وگوی رامین جهان‌بگلو با سید حسین نصر، ترجمه سید مصطفی شهر آیینی، تهران، نشر نی، ج ۲: همچنین، نصر، سید حسین، (۱۳۸۵)، نگرشی بر تاریخ

فلسفه اسلامی، مقاله فلسفه عرفانی در اسلام، زیر نظر ادوارد گریک، ترجمه محمود زارعی بلشتی، تهران، امیرکبیر.

نگاهی به نظریات و دیدگاه‌های هانری کربن نیز در این زمینه می‌تواند راهگشا باشد. برای آشنایی اجمالی با دیدگاه‌های وی ن. ک: فدایی مهربانی، مهدی، (۱۳۹۲)، ایستادن در آن سوی مرگ، پاسخ-های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی، تهران، نشر نی، چ ۲؛ کربن، هانری، (۱۳۸۵)، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، به کوشش داریوش شایگان، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه روز.

25. liberty

۲۶. قرآن کریم، سوره النجم، آیات ۷-۴.

27. Robert Roswell Palmer

۲۸. وسعت قاره اروپا حدود ده میلیون کیلومتر مربع است.
۲۹. لوید اسپنسر در شرح عصر روشنگری می‌گوید انسان‌های عصر روشنگری خود را مدرن نامیدند. ن. ک: اسپنسر، لوید، (۱۳۷۸)، روشنگری، قدم اول، ترجمه مهدی شکیبانیا، تهران، انتشارات شیرازه، ص ۱۷۲.

30. Milan Kundera

۳۱. کانت فیلسوف آلمانی و چهره برجسته و شاخص در فلسفه جدید است. وی از فلاسفه بزرگ جهان نو و نهضت روشنگری است و آثار و آراء وی به‌ویژه در خصوص «نقد عقل محض»، «نقد عقل عملی» و «نقد قوه حکم» و نظریات وی در باب معرفت‌شناسی بشر هنوز در عالم آکادمیک جهان مورد بحث و گفت‌وگو است. کانت بر آن بود که روشنگری پایان دوره کودکی خودتحمیل‌کرده‌ی نوع بشر است.

۳۲. روشنگری چیست؟ عنوان پاسخی است که امانوئل کانت در ۳۰ سپتامبر ۱۷۸۴م به سؤال روحانی پروتستان، یوهان فریدریش تسولنر (۱۷۵۳ تا ۱۸۰۴م) داد. وی که خود از طرفداران روشنگری بود از مطلبی که در شماره سپتامبر ۱۷۸۳م ماهنامه برلین آمده بود مبنی بر اینکه ازدواج مذهبی باید برافسد، برآشفته و این سؤال را طرح کرد که روشنگری چیست؟ ترجمه متن پاسخ کانت در مجله کلک، شماره ۲۲ صفحات ۴۸-۵۶ آمده است.

۳۳. فردریش ویلهلم نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche) - ۱۸۴۴ تا ۱۹۰۰م - فیلسوف، شاعر، منتقد فرهنگی، آهنگساز و فیلولوژیست (لغت‌شناس، متن‌شناس) کلاسیک آلمانی بود. اندیشه‌های وی تأثیر عمیقی بر فلسفه غرب و تاریخ اندیشه مدرن بر جای گذاشته است. مشهورترین عبارتی که از وی همه جا نقل می‌شود جمله‌ی «خدا مرده است» وی است. کتاب چنین گفت زرتشت وی نیز از آثار حائز اهمیت در اندیشه‌های او به حساب می‌آید. برای آشنایی بیشتر با زندگی و افکار وی ن. ک: Raymond A. Belliotti (2013). Jesus or Nietzsche: How should we live our lives?, Amsterdam: Rodopi.

نیچه، فردریش ویلهلم (۱۲۸۴). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات آگاه، بخش ۲۲.

۳۴. انسان فاوستی، اصطلاحی است که سیدحسین نصر در آثارش برای ترسیم چهره انسان نو از آن استفاده می‌کند. فاوست در اصل یک اسطوره آلمانی است که برای سلطه و غلبه در هستی و کسب دانش و قدرت با شیطان وارد گفت‌وگو می‌شود و در این مسیر دست از اخلاقیات می‌کشد و از متن مقدس و آموزه‌های الهی روی می‌گرداند و برای دستیابی به بالاترین لذات و قدرت‌ها و به تسخیردرآوردن همه چیز با شیطان معامله می‌کند. پیشینه این اسطوره به قرن شانزدهم میلادی باز می‌گردد و گوته نمایشنامه مشهوری در این باره دارد.

۳۵. هانس بلومبرگ (Hans Blumenberg) - ۱۹۲۰ تا ۱۹۹۶ م - فیلسوف و اندیشمند آلمانی که استاد فلسفه، تاریخ اندیشه و اسطوره‌شناسی بود. شهرت او بیشتر به واسطه نگارش آثاری درباره مردان دوران پس از رنسانس اروپا و گسست آن نسبت به قرون وسطی است. اثر مشهور او با عنوان حقانیت عصر جدید (The Legitimacy of the modern age) است که در سال ۱۹۶۶م منتشر شد. وی در این اثر به دنبال تحلیل ریشه‌های زایش تفکر و دنیای مدرن و گسست بنیادین آن از تفکر و اندیشه قرون وسطی است.

36. self-assertion

37. sapere aude

38. Randall

۳۹. پروتاگوراس (Protagoras) متولد حدود سال‌های ۴۸۱ ق. م و از زمره سوفسطائیان بود که آرای وی مورد توجه قرار گرفته است. برای اطلاع بیشتر ن. ک: کاپلستون، فردریک، (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت، ترجمه سید جلال‌الدین مینوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶، فصل ۱۳، ص ۱۱۰-۱۰۳.

۴۰. کاپلستون این عبارت را از کتاب *تئاتتوس* (Theaetetus)، قطعه ۱، نقل کرده است.

۴۱. دیوید هیوم (David Hume) - ۱۷۱۱ تا ۱۷۷۶ م - از فیلسوفان اسکاتلندی و از پیشروان مکتب تجربه‌گرایی است. وی زمانی که به الحاد متهم شد صراحتاً گفت «باید بگویم که کفر خود را می‌پذیرم» [استراتن، پل، (۱۳۹۰)، فلسفه به زبان آدمی‌زاد، ترجمه شهرام حمزه‌ای، انتشارات علامه حلّی]. وی بر کانت تأثیر بسیار زیادی داشت. این جمله کانت معروف است که «هیوم مرا از خواب جزم‌اندیشم بیدار کرد». برای آشنایی با آراء هیوم ن. ک: اسپنسر، لوید، (۱۳۷۸)، روشنگری، قدم اول، صص ۱۲۴-۱۲۰.

۴۲. مارتین لوتر (Martin Luther) - ۱۴۸۳ تا ۱۵۴۶ م - کشیش معترض و اصلاح‌طلبی بود که انجیل را به زبان آلمانی ترجمه کرد. وی را از پیشوایان نهضت پروتستانتیسم می‌دانند.

۴۳. جورجانو برونو (Giordano Bruno) - ۱۵۴۸ تا ۱۶۰۰ م - کشیش، فیلسوف و کیهان‌شناس ایتالیایی که به خاطر عقاید متمایزش با نگرش حاکم بر کلیسا به حکم دادگاه تفتیش عقاید (انگیزسیون) با

کتاب‌هایش زنده در آتش سوزانده شد. افکار وی از جمله آنکه خدا جوهر طبیعت است و بهترین راه پرستش او شناخت قوانین طبیعت است، سرلوحه فیلسوف مشهور هلندی باروخ اسپینوزا و سرانجام فیلسوفانی چون هگل و مارکس قرار گرفت.

۴۴. نیکلاس کپرنیک (Nicolaus Copernicus) - ۱۴۷۳ تا ۱۵۴۳م - ستاره‌شناس، ریاضی‌دان و اقتصاددان لهستانی که با تبیین علمی نظریه خورشیدمحوری و رد محوریت زمین ضربه سختی بر آموزه‌های اسکولاستیک کلیسایی که زمین و انسان را محور کائنات قلمداد می‌کرد، وارد آورد. نظریات وی و سپس تأیید آن توسط گالیله بستر ساز اندیشه‌های فلسفی جدید شد.

۴۵. گالیلئو گالیله (Galileo Galilei) - ۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲م - دانشمند و مخترع سرشناس ایتالیایی یکی از پایه‌گذاران تحولات علمی جدید و گذار به دانش نوین بود. وی براساس مشاهدات نجومی خود با تأیید نظریه کپرنیک به مرکزیت‌نداشتن زمین در جهان قطعیت بخشید. همین امر موجب محاکمه وی توسط دادگاه تفتیش عقاید کلیسا شد. براساس رأی دادگاه کلیسایی اغلب آثار گالیله تا سال ۱۷۱۸م اجازه انتشار نیافتند.

46. Jackson Spielvogel

۴۷. آیزاک نیوتن (Isaac Newton) - ۱۶۴۲ تا ۱۷۲۷م - ریاضی‌دان، فیزیک‌دان، ستاره‌شناس و فیلسوف شهیر انگلستان. وی در سال ۱۶۸۷م شاهکار خود/اصول ریاضی فلسفه طبیعی را به نگارش درآورد. نام وی در صدر بزرگان انقلاب علمی در اروپا می‌درخشد. هستی‌شناسی جدید به میزان زیادی مدیون کشف نیروی جاذبه و فروعات آن توسط وی است.

۴۸. نظرات و آرا جان لاک در باب معرفت‌شناسی که عمدتاً در کتاب پر ارج وی با عنوان تحقیق در چگونگی فهم بشر انتشار یافت، منشأ تحولات بزرگ فکری در نگرش و اندیشه‌های اخلاف وی شد.

۴۹. ملت - دولت یا دولت ملی (nation - state). دیری است که مبنای مقبولیت دولت، در کشورهای کوچک و بزرگ اروپایی همچون فرانسه، آلمان، انگلستان، ایتالیا و اغلب قریب به اتفاق کشورهای جهان غرب، براساس قالب ملت - دولت استوار است. در نتیجه آرای عمومی در آن‌ها نقش کلیدی دارد.

۵۰. برای آشنایی بیشتر با آرای جان لاک ن. ک:

Locke, John. (1999). A letter concerning Toleration Rout ledge, New York: P. 5 (Introduction).

Delaney, Tim. (2005) The march of unreason, science, democracy, and new Fundamentalism Oxford University Press, New York: P. 18.

Goldwin, Kenneth et al. School choice tradeoffs, (2002) Liberty, equity, and diver city of university of Texas: press, Austin. P-12.

51. Diderot

۵۲. به نقل از شریعت، فرشاد، (۱۳۸۰)، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران، مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، ص ۲۱.

۵۳. جرج بارکلی (George Berkeley) - ۱۶۸۵ تا ۱۷۵۳م - فیلسوف و کشیش ایرلندی از زمره شاخص‌ترین فلاسفه ایده‌آلیست مدرن به حساب می‌آید. نکته اساسی که بارکلی مطرح می‌نماید آن است که هیچ‌چیز در تجارب به ما اجازه نمی‌دهد وجود چیزی را نتیجه بگیریم که در تجربه نیست. برای آشنایی بیشتر ن. ک: پاپکین، ریچارد، استرول، آروم، (۱۳۷۳)، کلیات فلسفه، ترجمه سیدجمال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات حکمت. صص ۳۱۰-۳۰۵.

54. Lloyd Spencer

55. zweckrationalitat

۵۶. ماتریالیسم (materialism) به نگرشی اطلاق می‌شود که بر این عقیده است که همه‌چیز حتی فاهمه بشر از اساس ماده و برهم کنش‌های آن حاصل می‌شود. از این حیث ماده بنیاد همه چیز است و واقعیت عملاً همان کیفیات در حال رخ‌دادن یا تطورات ماده است. به لحاظ فلسفی ماتریالیسم، مکتب فلسفی مبتنی بر اصالت ماده است که آن را عموماً در برابر مکتب فلسفی ایده‌آلیسم و یا مکاتب الهی و دینی قرار می‌دهند.

۵۷. شاید بیجا نباشد تا به برخی پیامدهای عملی اندیشه غرب اشاره شود. در این اندیشه، جدایی دین از سیاست با تکیه بر اخلاق‌زدایی که ماکیاولی تأکید کرده بود، مجوزی شد برای سیاست‌مداران غرب تا هرگونه عملی از جمله سرکوب ملت‌های دیگر و نهضت‌های ضداستعماری را در راستای منافع ملی خود موجه بدانند، و البته هنر نیز در رهایی از قیود پیشینی گاه راه افراط پیمود. هرچند اگر بخواهیم از جنبه کارکردگرایانه به هر یک از دو اندیشه ایرانی و غربی بنگریم جای سخن بسیار است، که موضوع کار این نوشتار نیست.

58. equality

59. authority