

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

فاطمه نظری^۱، مجید زمانی علویجه^۲، سیداحمد فاضلی^۳

چکیده

این مقاله به بازخوانی انتقادی اندیشه‌ی تمدنی مالک بن نبی می‌پردازد و می‌کوشد نشان دهد که او چگونه از رهگذر نقد مبانی پیش فرض شده‌ی تمدن غربی، افق‌هایی نو برای بازسازی تمدن اسلامی می‌گشاید. مسأله‌ی اصلی آن است که به‌زعم بن نبی، تمدن غربی حقیقتی جهان‌شمول و فراامتی را مسلم می‌انگارد و آن‌گاه، تجلی تمدنی خود را صورتی کامل از آن حقیقت مطلق جهان‌شمول می‌بیند. اما، در نقطه‌ی مقابل، بن نبی براین باور است که حقیقت امری است مقید، موقعیت‌مند، و مبتنی بر ساختارهای جمعی هر امت؛ حقیقت اطلاق‌ناپذیر است و هیچ قومی را نمی‌توان مالک تمامیت آن دانست. این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی و بر پایه‌ی داده‌های کتاب‌خانه‌ای سامان یافته و با بهره‌گیری از تکنیک تحلیل مضمونی، در پی استخراج مؤلفه‌های کلان اندیشه‌ی تمدنی بن نبی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که بن نبی، روح حاکم بر هر امت و فرهنگ‌سازی در آن را، عامل سازنده‌ی حقیقت قومی می‌داند. براین بنیاد، مسلمانان را به ساخت تمدنی متناسب با ظرفیت‌ها، سلیق، و تمایزات وجودی خویش فرا می‌خواند. در سپهر اخلاق، دستگاه فکری او به‌سوی نوعی «وظیفه‌گرایی امت‌مدار» میل می‌کند که در آن، تکلیف اخلاقی، نه از عقل فردی، بل که به‌واسطه‌ی ضمیر جمعی امت، برعهده‌ی فاعل اخلاقی نهاده می‌شود. در این هندسه‌ی تمدنی، تقدم با جنگ است نه صلح؛ چرا که هر تمدنی، برای صیانت از تعین خویش، ناگزیر از ستیزی دائمی با دیگر تمدن‌هاست. هم‌چنین، با التزام به این چارچوب، دین و سیاست، چنان درهم‌تنیده می‌گردند که اخلاق تابع شریعت می‌شود و اعتبار جهان‌شمول حقوق بشر غربی زیر سؤال می‌رود. در نتیجه، هر امتی، خود را مُحق می‌داند که دستگاه حقوقی‌ای متناسب با هویت و تمدن خویش بنیان نهد.

کلیدواژه: مالک بن نبی؛ تمدن اسلامی؛ اخلاق وظیفه‌گرا؛ موقعیت‌گرایی؛ حقوق بشر؛ اصالت جنگ.

^۱ . دانشجوی دکترای فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: nazari.fa90@gmail.com

^۲ . دانشجوی دکترای فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: majidza.al1993@gmail.com

^۳ . دانشیار گروه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: Ahmad.fazeli@gmail.co

مقدمه و بیان مسأله

تفکر تمدنی در جهان اسلام پیشینه ای دور و دراز دارد؛ دست کم از زمان ابن خلدون بدین سو اندیش مندان جهان اسلام درباره ی «ماهیت تمدن اسلامی» و، مؤلفه ها و «عناصر قوام بخش» به یک تمدن اندیشیده اند و، دست آوردهای فکری متعددی را در این ساحت از اندیشه ورزی پدید آورده اند. تأمل درباره ی «تمدن سازی» به مناقشات دامنه داری انجامیده است؛ مثلاً: اسلام چه نسبتی با تمدن دارد؟ «سخن گفتن از تمدن در اندیشه ی اسلامی معنادار است؟» «تمدن اسلامی ممکن است؟» «با چه تبیین پذیرفتنی ای امکان آن احراز پذیر است؟» «آیا تمدن امری جهانی است؟» «تحقق تمدنی ویژه برای هر امت و هر قومی تصورپذیر است؟ و ...

این پرسش ها اندیش مندان مسلمان را به تکاپو انداخته است و آنان را به دریافت های گوناگونی کشانده است. دسته ای از آنان چاره را در نادیده انگاشتن تمدن اسلامی و هضم در تمدن غربی یافتند؛ این دسته خود به دو گروه تقسیم می شوند:

(۱) دسته ای از آنان اصول موضوعه ی متافیزیکی و معرفت شناختی تمدن جهانی را به میزانی قدرت مند می دانند که همه باید ضرورتاً از آن پیروی کنند؛ یعنی ضرورت معرفتی و متافیزیکی اقتضای آن دارد که مبانی تمدن جهانی تماماً تصدیق شود.

(۲) اما دسته ی دوم، به اصول تمدن جهانی نقد دارند؛ اما در آن واحد این تمدن را از نظر فرهنگی و اجتماعی به اندازه ای نیرومند می دانند که مسلمانان چاره ای جز پیروی و پذیرفتن تمدن جهانی ندارند؛ البته نیرومندی را به نیروی معرفتی تفسیر نمی کنند؛ بل که اقتدار سیاسی و نفوذ اجتماعی تمدن را مانع بیرون رفتن از سیطره ی آن می دانند. به تعبیر دیگر، به باور آنان، همه ی ما، خواه ناخواه تحت نفوذ تمدن جهانی هستیم و امکانی برای گریز و بیرون رفت از آن نداریم و؛ از این رو از باب اضطرار باید پیرو اقتضائات این تمدن باشیم.

در مقابل این دو دسته، جریان های گوناگونی پدید آمدند که داعیه دار احیای تمدن اسلامی و نفی تمدن غربی بودند. برخی ایده ی تمدن جهانی را پذیرفتند؛ اما صلاحیت تمدن غربی را برای «تعمیم» به پرسش کشیدند و سعی کردند الگویی از تمدن اسلامی را جایگزین آن سازند که «قابلیت جهانی سازی» داشته باشد؛ به سبب آن که همه ی باورمندان و ناباورمندان به تمدن اسلامی برمدار معیار «جهانی سازی» می چرخیدند؛ گو این که یک اندیشه ی تمدنی زمانی موجه است که بتوان برای آن توجیهی عمومی و همه شمول فراهم آورد و، هر اندیشه ای که نتواند این گونه خود را موجه سازد، در جهان کنونی نمی تواند خود را تثبیت نماید و راهی

برای خود بیابد. مالک بن نبی از مهم ترین متفکرانی است که در این نزاع وارد شده است؛ بعد از ابن خلدون او را مهم ترین متفکر تمدنی جهان اسلام دانسته اند. (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۶) دست کم سه مؤلفه اصلی در اندیشه تمدنی بن نبی وجود دارد که او را از دیگران متمایز می سازد و اهداف اصلی پژوهش درباره آراء تمدنی او را معین می نماید:

(۱) مالک بن نبی جهانی سازی را به عنوان معیاری برای توجیه یک اندیشه تمدنی به چالش می کشد و، تمدن سازی را باتکیه بر اقتضائات ویژه هر قوم موجه می سازد و؛

(۲) تفکری انضمامی دارد و درگیر بحران های اجتماعی جهان اسلام است؛ برخی او را با محمد عبده مقایسه کرده اند و معتقد شده اند که اندیشه بن نبی انضمامی و کاربردی است و در مقابل، اندیشه عبده انتزاعی است و قابلیت عملی سازی ندارد. (همان: ۴۱۶ و ۴۲۷) اندیشه انتزاعی هیچ جای گاهی ندارد مگر پس از آن که جامعه به مرحله پساتمدن سازی (مابعد الحضرة) برسد. (بن نبی، ۲۰۰۲م: ۴۲)

(۳) بن نبی از منطق و متافیزیک هگل بهره برده است تا اندیشه جهانی سازی را به نقد کشد و توجیهی برون دینی برای آن فراهم آورد.

(۴) بن نبی از الگوی پیوند بخشی به مفاهیم —آن گونه که هگل آن را در منطق خود تبیین نموده است— استفاده کرده است تا مفاهیم تمدنی را ایضاح بخشد. او با کار بست این الگو، پیوند بین مفاهیم «علم»، «فرهنگ»، «نهضت»، و «امت» را روشن می سازد؛ بین مفاهیم تقدّم و تأخّر برقرار می سازد تا سرانجام به تبیین ویژه خود از مفهوم «تمدن اسلامی» برسد.

اهمیت نظریه تمدنی مالک بن نبی در آن است که سویه های فلسفی پُررنگی دارد؛ بدین معنا که تمدن سازی در اندیشه بن نبی با منظومه فلسفی او سازگاری کاملی دارد و به نحوی منسجم از اصول موضوعه حاکم بر فلسفه اش استنباط پذیر است. هم چنین لوازم متعددی در پیوند بین دین و اخلاق، و نیز در نسبت سنجی دین و سیاست برجای می نهد که در نقد داعیه جهانی بودن تمدن غربی راهگشا است. افزون بر این ها، با پذیرش نظریه تمدنی بن نبی باید امکان بازنگری در حقوق بشر واحد را بپذیریم و بازسازی حقوق بشر بر مبنای اندیشه اسلامی را موجه بدانیم.

۱) روش پژوهش

ما در این پژوهش به روش تحلیلی تطبیقی مشی کرده ایم؛ سنخ پژوهش ما پیشینی و مفهوم بنیاد است؛ بدین معنا که مفاهیم تمدنی اندیشه بن نبی را در آثار او شناسایی کرده ایم؛ یعنی آن دسته از مفاهیمی که به تبیین مراد او از تمدن مدد می رساند؛ این مفاهیم

یا در آثار او به صورت مستقیم استعمال شده اند و یا به تبیین مُراد او مدد می‌رسانند؛ این مفاهیم عبارت اند از: ظرفِ ظهورِ حقیقت، فرهنگ، روح امت و حقیقتِ موقعیت‌مند. در راستای تبیین پیوندِ منطقیِ بینِ این مفاهیم، ترتیبِ منطقیِ بینِ آن‌ها را شناسایی کرده ایم؛ یعنی نشان داده شده است که چگونه مفهومِ متقدم ما را به مفهوم متأخر رهنمون می‌سازد و چه نظمِ منطقی‌ای می‌توان بین مفاهیم در پیوند با تمدن برقرار ساخت تا مؤلفه‌هایِ قوام‌بخش به اندیشه‌ی تمدنی بن نبی فراعننگ آیند^۴. دو کارویژه‌ی دیگر نیز در این پژوهش دنبال شده است:

الف) تفکرِ قوم‌بنیاد و موقعیت‌محورِ هگلی به عنوانِ اصلِ موضوعیِ حاکم بر اندیشه‌ی بن نبی فرض شده است؛ مطابق با این تفکر، حقیقتِ مطلق و واحد است؛ اگرچه در ساحِ ظهور، خود را برای هر قوم، متمایز از قومِ دیگر آشکار می‌سازد و روحِ قوم (الف) تعینِ متفاوتی با روحِ قوم (ب) دارد^۵.

ب) تبیینی از اندیشه‌ی تمدنی بن نبی به دست داده شده است که با ادبیاتِ بر ساخت‌گرایانه در فلسفه‌ی معاصر قرابت داشته باشد. اهمیتِ این تبیین آن است که به نحوِ برون‌فرهنگی، تمدن‌سازی را موجه می‌سازد و دست‌آویزی نیرومند برایِ باورمندان به بر ساختِ تمدن فراهم می‌آورد. از لوازمِ مترتب بر این تبیین، موجه‌سازیِ ساختِ تمدنی ویژه به دستِ مسلمانان است؛ یعنی مسلمانان از این حق برخوردار اند که خود با عاملیتِ جمعی، به تمدن‌سازی روی آورند. مطابق با این تبیین برگزیده، تمدن امری ساختنی است و قوم غربی حق ندارد که تمدنِ ویژه‌ی خود را به عنوانِ تمدنِ برگزیده‌ی جهان شمول، با ابزارِ سلطه تحمیل نماید.

۲) پیشینه‌ی پژوهش

افراد متعددی درباره‌ی اندیشه‌های اجتماعی و فلسفی مالک بن نبی مقالاتی نگاشته اند؛ برای نمونه، کاظم بیگی و همکاران (۱۳۹۹) معرفت‌شناسیِ جامعه‌شناسانه‌ی مالک بن نبی را واکاویده اند و از نقشِ طبقاتِ اجتماعی در حصولِ معرفت سخن گفته اند. سالاری و همکاران (۱۳۹۸) بحثِ فرهنگ را در آثار بن نبی تحلیل کرده اند و با ذکرِ مؤلفه‌هایِ قوام‌بخش به

^۴ تکیه بر ترتیبِ بینِ مفاهیم، یک شیوه‌ی رایج در منطقِ مفهوم است که بدیلِ منطقِ گزاره‌محور به حساب می‌آید؛ در منطقِ گزاره‌محور، گزاره موضوعی برای تحلیل منطقی است؛ اما در منطقِ مفهوم، مفهوم و نسبت‌هایِ ممکن که بین مفاهیم برقرار می‌شود، مدنظر قرار می‌گیرد. هگل را بنیان‌گذارِ این منطق دانسته اند و بن نبی در تبیین اندیشه‌ی خود به سببِ اثرپذیری از هگل، به همین شیوه به فلسفه‌ی خود سامان می‌بخشد؛ یعنی ابتدا دست به مفهوم‌سازی می‌زند و با برقراریِ پیوندِ ترتیب بین مفاهیم، یک الگوواره‌ی منطقی منسجم پدید می‌آورد و سپس با تکیه بر الگوی پدیدآمده، به دست‌آوردهایی می‌رسد و به لوازم آن متعهد می‌گردد. این روش، در سنتِ تحلیلی نیز بسط یافته و قاعده‌مند شده است؛ جان رالز برجسته‌ترین باورمند به این الگو است. بنگرید به (زمانی، ۱۴۰۳: ۸۹)

^۵ از ادعای ظهورِ متفاوتِ حقیقت برای هر قوم، و تفاوت‌هایِ تمدنیِ اقوامِ گوناگون، نسبی‌گرایی بر نمی‌آید؛ چراکه تفاوت در ظهورِ حقیقت یک ضرورتِ هستی‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است و هر ظرفی از ظهور، حقیقت را به نحوی متفاوت با ظرفِ دیگر متعین می‌سازد. بنابراین حقیقتِ واحدِ مطلق می‌تواند خود را در هر تمدنی به شیوه‌ای خاص ظاهر سازد.

فرهنگ، فرایند بازسازی فرهنگ از منظر بن نبی را به ایضاح درآورده اند. میرزایی و همکاران (۱۳۹۹)، نسبت بین تمدن و الاهیات سیاسی را پژوهش کرده اند و به این نتیجه رسیده اند که یک تمدن کارآمد باید پیوند وثیقی با سویه های معنوی ادیان داشته باشد تا بتواند عقلانیت آن تضمین شود و قوام یابد. میرزایی (۱۳۹۳) به ذکر مؤلفه های کلی اندیشه ی تمدنی بن نبی پرداخته و ظرفیت های اندیشه ی تمدنی بن نبی را برای بسط و اصلاح زیرساخت های تمدنی انقلاب اسلامی، تحلیل کرده است.

آنچه درباره ی بن نبی و اندیشه ی تمدنی و فرهنگی بن نبی نگاشته شده است، عمدتاً یا سویه های جامعه شناسانه داشته است و یا از منظر سیاسی و الاهیاتی به سراغ اندیشه ی او رفته اند. سنخ آن پژوهش ها عمدتاً عملی و کاربردی بوده و با تحلیل اندیشه های تمدنی بن نبی، بهره برداری بومی را قصد کرده اند. اما ما در پژوهش کنونی، اندیشه ی تمدنی بن نبی را به عنوان یک امر مرتبه ی اول بررسیده ایم؛ یعنی ابعاد هستی شناسانه و معرفت شناسانه ی او به ضرورتی درآمده تا آن فرایندی بازسازی شود که برای توجیه ضرورت بر ساخت یک تمدن منحصر به فرد، مناسب است. در روند بازسازی اندیشه ی تمدنی او، آباء فکری اش شناسایی شده است و به این باور ملتزم شده ایم که بن نبی در موقعیت مند دانستن حقیقت، متأثر از هگل است. از این رو، در موارد ضرورت، اصول حاکم بر متافیزیک هگلی، در راستای تبیین فلسفه ی بن نبی، به کار بسته شده است. هم چنین برای اول بار اندیشه ی اخلاقی، دینی و سیاسی بن نبی با اندیشه ی تمدنی اش به نحوی مفهومی پیوند خورده و استنباط شده است که او در اخلاق هنجاری، به الگوی خاصی از وظیفه گرایی تعهد دارد که با قوم گرایی در تطابق است و نیز در فرااخلاق، بر ساخت گرایی در تبیین موضع او موفق عمل می کند.

۳) تعریف مفاهیم

1-4) ظرف ظهور حقیقت؛ پیوند بین فرهنگ و حقیقت

حقیقت همواره در یک ظرف مکانی و زمانی معینی آشکار می شود؛ ما هرگز با حقیقت مطلق سروکار نداریم و ادعای تملک حقیقت مطلق؛ آن گونه که توسط مدافعان جهانی سازی بیان می شود، ادعایی نازوا است. ما همواره با ظهوراتی از حقیقت سروکار داریم که این ظهورات ظرف وجودی ویژه ای می طلبند. ظرف وجودی هر ظهور، در پیوند با زمان و مکانی است که حصه ای از حقیقت، امکان ظهور می یابد. (بن نبی، ۱۹۷۹م: ۱۱۷-۱۱۸) از این رو ظهور حقیقت وابسته به ظرف ظهور است و، به تعبیر دقیق تر ظرف ظهور حقیقت مطلق را مقید می سازد و نحوه ی ظهور آن را متعین می سازد. این ادعای مالک بن نبی، این پیش فرض تمدن غربی را به چالش می کشد که حقیقت به نحو تام و کامل، در تمدن غربی به ظهور درآمده است؛ گویی این تمدن کامل ترین

جلوه‌ی حقیقت است. بن نبی، با ارائه‌ی تبیینی متفاوت از حقیقت، برای آن مظاهر متعددی در نظر می‌گیرد و ظهور حقیقت را در پیوند با ظرف زمانی و مکانیِ دربرگیرنده‌ی حقیقت تعریف می‌کند و ادعای مطلق‌انگارانه‌ی تمدن غربی را تحکّم می‌داند و معتقد است که هر تمدنی، به‌نحوی مقید، حصّه‌ی خاصی از حقیقت را ظاهر می‌سازد و حقیقت در صورت اطلاق خود، در تمدن‌های بشری امکان ظهور ندارد.

بنابراین، هر ظرفی که امکان ظهور حقیقت را فراهم آورده است، درواقع حقیقت را به‌نحوی مقید دست‌رس‌پذیر ساخته است؛ درواقع فرهنگ هر قوم، مظهری از روح حاکم بر آن امت است؛ یعنی روح امت خود را در قالب فرهنگ ساری در امت نشان می‌دهد و فرهنگ پدیدآمده، ظهور و بروز دسته‌ی خاصی از حقیقت‌ها را ممکن می‌سازد. فرهنگ لازمه‌ی هستی‌شناختی حقیقت مطلق است و فرهنگ همان «ظهور حقیقت در یک زیست‌جهان خاص» است. این زیست‌جهان یک امر پیشینی است که شرط ظهور حقیقت‌های قومی به‌حساب می‌آید؛ بنابراین فرهنگ خود ظهوری از حقیقت مطلق است؛ اما یک حقیقت ضروری جامعه‌شناسانه است که ظاهرشدن دیگر حقیقت‌ها مشروط به آن است؛ یعنی ظهور فرهنگ به‌عنوان یکی از حقیقت‌های ممکن، مقدّم بر ظهور حقیقت‌های دیگر است.

۴-۲) تقیّد به فرهنگ؛ تعیین فرهنگی حقیقت

اشاره شد که بن نبی، حقیقت را امری مقید می‌داند؛ حقیقت به‌قیود گوناگونی متصف شده است که این قیود نحوه‌ی ظاهرشدن حقیقت را معین می‌سازند؛ یکی از این قیود فرهنگ است. به‌باور بن نبی، ما صرفاً با حقیقت مقید به فرهنگ سروکار داریم نه با حقیقت مطلق؛ یعنی مردمان حاضر در یک فرهنگ، خود مقید به آن فرهنگ اند؛ یعنی به بیرون از محدوده‌ای که اقتضائات فرهنگی بر آنان بار کرده است، دست‌رسی ندارند و، درنتیجه فرهنگ یک جامعه حقیقت‌ها و ارزش‌های در پیوند با یک جامعه را برمی‌سازد. (بن نبی، ۲۰۰۵م: ۵۴) ازاین‌رو، حقیقت ظاهرشونده در تمدن غربی، مقید به فرهنگ غربی است و با تمایز در فرهنگ، حقیقت به‌نحو متفاوتی متعیّن می‌شود. فرهنگ شرط امکان ظهور یک حقیقت است؛ یعنی هر حقیقتی در هر فرهنگی نمی‌تواند ظهور و بروز داشته باشد و، فرهنگ یک جامعه تنها حقیقت متناسب با آن جامعه را برمی‌تابد و، دیگر حقیقت‌ها را، به‌سبب فقدان ظرف مناسب برای ظهور، رمی می‌کند. درنتیجه:

(۱) شرایط استعلایی ظهور یک حقیقت—یعنی آن‌دسته از شرایطی که ظهور حقیقتی خاص را امکان‌پذیر می‌سازند—

هم‌واره درگرو شناخت یک فرهنگ است و، تمدن‌سازی تا زمانی که بی‌بهره از شناختی بسنده درباره‌ی فرهنگ زمانه باشد، ناممکن است. بنابراین،

(۲) مالک بن نبی حقیقت را از سنخ ظهور می داند و شروط استعلایی ظهور حقیقت را جامعه شناسانه تبیین می کند؛ برخلاف فلسفه ی کانتی که در آن، این شروط به نحو ذهن شناسانه تبیین شده اند.

(۳) فرهنگ هر دورانی از دیگر دوران ها متمایز است؛ این تمایز یک ضرورت جامعه شناسانه است؛ بنابراین حقیقتی که در هر دوره آشکار می شود، متمایز از دوره ی دیگر است. و؛ تمایز در ظهور حقیقت حکایت از آن دارد که حقیقت امری زمانی مکانی است و، زمان و مکان نقشی مستقیم در فراهم سازی ظرف بسنده برای ظهور حقیقت دارد.

(۴) تمایز در فرهنگ به تمایز در نوع حقیقتی می انجامد که برای هر فرهنگی آشکار می شود؛ در نتیجه:

(۵) آن حقیقتی که در فرهنگ اسلامی آشکار شده است/ آشکار می شود، کاملاً متمایز با حقیقتی است که در دیگر فرهنگ ها امکان ظهور می یابد.

۴-۳) روح امت و تعیین آن در پیوند با فرهنگ

یکی دیگر از مفاهیمی که مقید بودن و محدود بودن حقیقت اختصاص یافته به تمدن غربی را نشان می دهد، مفهوم روح امت یا روح قومی است. روح حاکم بر یک امت ویژه همان امت است؛ یعنی هر قومی خصوصیات منحصر به فردی دارد که تعیین خاصی برای او شکل می دهد و، فرهنگ هر قومی برآمده از روح آن قوم است. روح به سان خدای عهدین، در تاریخ، عمل خویش را آشکار می سازد؛ اقوام ویژه ای را برای ابلاغ پیام خود برمیگزیند و، به اراده ی خود، از طریق افراد خاصی، تحقق می یابد. (راچ، ۱۳۹۵، ج ۶: ۳۷۳) روح امت اسلامی سازنده ی فرهنگ اسلامی است و، روح فرهنگ غربی سازنده ی فرهنگ غربی؛ یعنی روح مطلق خود را به دو سان مقید می سازد: تقید غربی و تقید اسلامی — که البته هر کدام از این دو تقید مظاهر گوناگونی دارند. از این رو فرهنگ اسلامی مناسبتی با فرهنگ غربی ندارد و، دو تقید متباین از یک دیگر اند. اصلاح گرانی مانند محمد عبده که با الگوی غربی قصد اصلاح داشتند، ناکام ماندند؛ زیرا قیود مسلط بر روح اسلامی را نادیده انگاشته بودند. محمد عبده گمان می برد که تحمیل هر اندیشه ای بر مسلمانان امکان پذیر است؛ بنابراین می توانیم با وام گیری از اندیشه ی غربی، به اصلاح اندیشه ی مسلمانان روی آوریم؛ حال آن که هر اندیشه ی ناسازگار با تمد واپس رانده می شود. مالک بن نبی در تعریض به عبده می گوید، داروخانه ی غربی، تنها به کار آن تمدن و آن تعیین می آید؛ درد ما با درد آنان متفاوت است و درمان نیز هم. (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸)^۶

^۶ فهمی جدعان از مهم ترین مفسر فیلسوفان و متفکران جهان عرب است که درباره ی توسعه و پیشرفت تأمل کرده اند؛ او فصلی از کتاب خود به نام بنیان های توسعه نزد متفکران مسلمان در جهان معاصر عربی را به تحلیل آراء مالک بن نبی اختصاص داده است.

۵) نسبت بین فرهنگ و تمدن

سلیقه‌ها، ویژگی‌ها، صفات، ذائقه‌ها، اندیشه‌ها، افکار و استعدادهاي دروني یک اُمّت/قوم، اموری هستند که به افرادِ برساننده‌ي قومیت تعین بخشیده است؛ (همان: ۴۲۴) یعنی روح اُمّت خود را به واسطه‌ي این عناصر آشکار می‌سازد. مجموعه عناصر تعین بخش به اُمّت برساننده‌ي فرهنگ اند؛ یعنی فرهنگ چیزی بیرون از تعینات قومی روح مطلق نیست و، از سرجمع همه‌ي تعینات سرچشمه می‌گیرد.

هر فرهنگی ساحت‌هاي گوناگونی را در زندگی پدید می‌آورد و، به امکان‌هاي متعددی در این عرصه‌ها شکل می‌دهد؛ مثلاً مجموعه ذائقه‌هاي یک اُمّت که بین آنان سریان دارد، فرهنگ حاکم بر ذائقه‌ي آنان است. امکان یا عدم امکان ظهور و بروز ذائقه‌ای ویژه در اُمّتی خاص، باعث پدید آمدن ذائقه‌هاي متفاوت می‌شود؛ از این جهت است که به عنوان نمونه، بین «ذائقه‌ي ایرانی» و «ذائقه‌ي عربی» میز می‌گذاریم.

۵-۱) پرسش‌هاي تمدنی

اشاره شد که دو مؤلفه‌ي فرهنگ و روح حاکم بر یک اُمّت، حقیقت را مقید می‌سازند؛ ناظر به این دو مؤلفه، پرسش‌هاي تمدنی متعددی امکان طرح پیدا می‌کند. اگر فرهنگ حدزننده و بارکننده‌ي قید بر حقیقت باشد، بنابراین تبیین پذیرفتنی از تمدن‌سازی وابسته به ساحت‌هاي گوناگون فرهنگی‌ای است که امکان ظهور یافته اند. تمدن‌سازی ناظر به نحوه‌ي پیوندی است که می‌توان بین این ساحت‌ها برقرار نمود؛ مثلاً:

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

(۲) سلیقه‌ي یک اُمّت چگونه در الگوی اندیشیدن آنان اثرگذار است؟ این پرسش ناظر به معرفت‌شناسی فرهنگ محور است؛ یعنی این ادعا را می‌پذیرد که با دگرگونی در سلیقه، نحوه‌ي اندیشیدن به حقیقت دگرگون می‌شود و هر سلیقه ممکن است چیزی را حقیقت بپندارد که برای دیگر سلیقه‌ها حقیقت به حساب نیاید؛ از این رو این امکان وجود دارد که مسلمانان آن‌چه را که غربی‌ها حقیقت می‌پندارند، بی‌بهره از حقیقت بدانند و بنابراین آنان در این اقدام خود موجه اند که تمدنی

سازگار با حقیقت‌های مورد توافق خود—یعنی آن دسته از حقیقت‌هایی که متناسب با سلیقه‌ی مسلمانی متعین شده است—پدید آورند.

(۳) افراد حاضر در اُمت چه استعداد‌های ویژه‌ای دارند و، از هر استعداد آنان در چه موضع و چه موقعیتی می‌توان بهره بُرد؟ استعداد‌های وجودی مسلمانان متفاوت از استعدادی است که مختص به غربی‌ها است؛ بنابراین آنان حق دارند که تمدنی سازگار با استعداد‌های وجودی خود شکل دهند.^۷

(۴) چه سطحی از دانش با استعداد‌های وجودی مردمان یک قوم سازگاری دارد و کدام بخش از حقیقت به آنان اختصاص می‌یابد؟

(۵) سطح حقیقت مختص به یک قوم، چگونه باید برای افراد حاضر در آن قوم تبیین و تفصیل داده شود؟ اگر حقیقت امری دارای سطوح و لایه‌های گوناگون باشد، از این رو تمدن غربی نمی‌تواند مدعی شود که همه‌ی انسان‌ها، در هر تمدنی که حاضر اند، ضرورتاً باید حقیقت مرتبط با تمدن غربی را بپذیرند؛ حقیقت امری قومی (local) است و به هر قومی صرفاً سطحی از حقیقت اختصاص می‌یابد. در نتیجه، هنجارهای تمدنی باید ناظر به حقیقت‌های قومی تجویز شود نه آن که حقیقت یک قوم معین/قوم غربی، به عنوان حقیقت جهان شمول بر گرده‌ی جهانیان تحمیل شود.

و...

پرسش‌هایی از این دست؛ یعنی همه‌ی پرسش‌هایی که پیرامون پیوند بین ساحت‌های گوناگون فرهنگی طرح می‌شود، «پرسش‌های تمدنی» اند و، نظریه پرداز تمدن باید راه‌حلی شایسته و عملی برای آن‌ها بیابد. ناظر به تبیین یادشده، می‌توانیم نتیجه بگیریم که: ضرورت‌های تاریخی بر همه‌ی ما حکم می‌راند؛ اما باین وجود تمدن امری برساختنی است و، ضرورت‌ها مانعی در برابر ساخت مطلق تمدن نیستند؛ بل که گونه‌ی خاصی از تمدن‌سازی—تمدنی که ریشه در بیرون از مرزهای قوم دارد—را از کار می‌اندازند. سازنده‌ی تمدن باید مرزهای فرهنگی یک قوم را پاس بدارد و، در محدوده‌ی موازین، ضرورت‌ها و چهارچوب‌هایی که فرهنگ آنان را متعین ساخته است، به تمدن‌سازی اقدام ورزند.

۵-۲) دو طرح تمدن‌سازانه

^۷ دسته‌ای از عارفان مسلمان، تمایز بین کفر و اسلام را با ارجاع به استعداد‌های وجودی متفاوتی که کافر و مسلمان از آن برخوردار است، تبیین کرده اند؛ از جمله‌ی آنان سید حیدر آملی در جامع الأسرار. از این رو مسلمان پناهر طبع و استعدادی که حق به او اعطا کرده است، نمی‌تواند به آن فرهنگ و تمدنی خضوع یابد که ناسازگار با استعداد‌های وجودی‌اش است؛ در نتیجه مسلمان طبعاً با تمدن و فرهنگ غربی در ستیز است و نزاع بین کفر و اسلام، یک نزاع وجودشناسانه‌ی حل‌ناشدنی است و از بدو خلق، مسلم با کافر در ستیز قرار می‌گیرد؛ این ستیز نه یک فعل اختیاری آگاهانه؛ بل که از طبع و خوی مسلمانی‌اش برخاسته است. (آملی، ۱۳۹۳: ۲۵۸)

ما با دو طرح از تمدن سازی سروکار داریم: طرح ممکن و مطلوب تمدن سازی و طرح ناممکن و نامطلوب

باتکیه بر تبیین یادشده، اکنون می توانیم به ویژگی های طرح تمدنی ممکن و مطلوب برسیم؛ چنین تمدنی:

(۱) فرهنگ ویژه افراد داخل در تمدن را ملاحظه می کند و، تمدن بر نهاده را با ویژگی های فرهنگی قوم سازگار می سازد.

(۲) تمدن را امری قومی و موقعیت مند به حساب می آورد نه امری جهان شمول (universal)؛ یعنی حق بر ساخت تمدنی ویژه

را برای همه اقوام به رسمیت می شناسد. از این رو، هضم همه اقوام در تمدنی واحد را ناروا می شمارند.

(۳) مؤلفه های سازنده تمدن را با ذوق، سلیقه، گرایش ها، عواطف و احساسات توده ها و، هم چنین با اقتضائات محیطی

سازگار می سازند؛ (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸) یعنی به کارگیری هر مؤلفه ای ضرورتاً به تمدن سازی نمی انجامد و، تمدن

مطلوب باید با ضرورت های روان شناختی و جامعه شناختی توده ها سازگار باشد؛ (همان: ۴۲۷) زیرا انگیزه ها، احساسات،

عواطف و هیجانات، همه، به سبب تاریخی که یک ملت پشت سر گذاشته است، پدید آمده اند. (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶)

خلاصه آن که:

(۴) تمدن مطلوب و ممکن باید با محدودیت ها و ظرفیت های وجودی افراد حاضر در تمدن سازگار باشد. بن نبی معتقد است

که ما باید مسیر گزینش یک امت را با صفتی بنیادین معین نماییم؛ صفت بنیادین یک امت، از نیروی درونی شان و از

نحوه حرکتی که دارند، معین می شوند و محدودیت های حاکم بر اعضای آن امت مانع از آن می شود که همه اعضای

را به سوی یک هدف سوق دهیم و آنها را یک دست سازیم. (بن نبی، ۱۹۷۹: ۱۱۷) این محدودیت ها از سوی تاریخ بر

قوم حمل می شود و، گریزی از آنها نیست. هر امتی که خود را با ضرورت های تاریخی هم آهنگ نسازد و، حقیقت

تاریخی خود را نشناسد و مناسبات فرهنگی خود را ذیل آن سامان نبخشد، از محدوده تاریخ بیرون می افتد و، از خود

بیگانه می شود؛ بحران بی هویتی و بی تاریخی چنین اقوامی را فرامی گیرد. از این رو، هر تمدنی باید خود را با منطق تاریخ و

روند حرکتی که تاریخ پیش گرفته است، سازگار سازد. (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸)

(۵) اصلاح به تفکر روش مند نیاز دارد؛ تفکر روش مند تفکری است که ما را به تعیین خاص روح مطلق بر امت مسلمان

رهنمون سازد. تفکر روش مند، تفکر پیراسته شده از عادات ها و تقلید های جاری در جامعه اسلامی است که مانعی

در مسیر سرزندگی و نشاط شهروندان آن جامعه می شود؛ جامعه درگیر عواطف و احساسات از تفکر روش مند دور

می ماند و خود را درگیر تعصبات و رسوبات متعدد می سازد؛ از این رو، باید روشی برای اندیشیدن بنا نهاده شود که از

رسوب نحوه اندیشیدن سلف درامان بماند و با اقتضائات آینده سازگار باشد. (بن نبی، ۱۹۷۹م: ۱۲۰)

۵-۳) حقیقتِ موقعیت‌مند

اشاره شد که این ادعا که حقیقت امری جهان‌شمول است و حقیقتِ جهان‌شمولِ فرازمان-مکان در تمدنِ غربی ظاهر شده است، موردپذیرش مالک بن نبی نیست؛ درمقابل، بن نبی حقیقت را امری موقعیت‌مند می‌داند و حقیقتِ آشکارشده در فرهنگِ اسلامی را از سنجی متفاوت با فرهنگِ غربی می‌داند. به‌نظر می‌آید که بن نبی در تبیین خود از حقیقت، از هگل اثر پذیرفته است؛ البته تعهدِ کاملی به فلسفه‌ی هگلی ندارد و تنها از این باب از فلسفه‌ی هگلی بهره می‌برد که باور به موقعیت‌مندی حقیقت را—که با استمداد از متافیزیکِ هگلی توجیه‌پذیر است—دربرابرِ باور به جهان‌شمولی حقیقت قرار دهد.

حقیقتِ امری مقوله‌مند است؛ مقولاتِ هگلی با مقولاتِ کانتی تفاوت دارند. ایرادِ هگل به مقولاتِ کانتی آن است که انحصارِ مقولات به دوازده عدد، به جزم‌اندیشی و قالب‌بندیِ دگم‌گونه‌ی اندیشه می‌انجامد و، ذهن را در قیدوبندِ مقولاتِ ازپیش‌تعیین‌شده‌ی کانتی محصور می‌سازد و، بنابراین به‌نوعی از دگماتیسم—البته دگماتیسم در صورتی جدید و متمایز با دگماتیسمِ ارسطویی—منجر می‌شود. (مهرنیا و زمانی، ۱۳۹۹) هگل به‌هدفِ مقابله با این نوع از جزم‌اندیشی، محدوده‌ی موسعی برای مقولات ترسیم می‌کند و، آن‌ها را در پیوند با زمان و مکان تبیین می‌کند. از این رو:

(۱) مقولاتِ امری زمانی-مکانی است و، هر موقعیتِ انسانی‌ای که در بخشی از زمان و مکان قرار گرفته است، با مقولاتِ خاصی سروکار دارد.

(۲) حقیقت ازسَنخ ظهور است و،

(۳) ظهور تنها باتکیه بر مقولاتِ زمانی-مکانی امکان‌پذیر می‌شود؛ در نتیجه:

(۴) هر ظهوری زمان‌مند و مکان‌مند است و،

(۵) حقیقتِ ظاهرشونده خود سنجی زمانی و مکانی دارد.

زمان‌مندی و مکان‌مندی در سرشتِ حقیقت نهفته است؛ زیرا ظهورِ حقیقت در هر دورانی سازگار با موقعیتی است که در آن دوران امکانِ بسط یافته است؛ یعنی از دلِ هر بُره‌ای از تاریخ، موقعیتی سر بر می‌آورد و ظهورِ هر تعینی از حقیقت به آن موقعیت وابسته می‌شود. موقعیت‌ها:

(۱) «ظهورسازی» می‌کنند؛ به حقیقت قالب می‌دهند و آن را مقید به خود می‌سازند. و؛ از این رو،

(۲) حقیقت همواره امری موقعیت‌مند است و؛ در نتیجه،

(۳) موقعیت‌ها به هر تعینی از حقیقت امکانِ ظهور نمی‌دهند؛ یعنی:

(۳) موقعیت‌ها حدزننده و مقیدکننده‌ی حقیقت اند. قیود و حدود حقیقت تنها در بستری از موقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی گوناگون شناخته می‌شوند؛ موقعیت‌هایی که تعین ویژه‌ای به حقیقت بخشیده اند؛ یعنی حقیقت را در حدود و چارچوب معینی آشکار ساخته اند. ازاین‌رو موقعیت‌ها:

(۱) تعین‌بخش حقیقت اند و،

(۲) هر تعینی ضرورتاً حدودی بار می‌کند و قیودی می‌سازد؛ در نتیجه:

(۳) موقعیت‌ها حدود و قیود حاکم بر حقیقت را روشن می‌سازند و؛

(۴) ما را صرفاً با دسته‌ی خاصی از تعین‌های حقیقت مواجه می‌سازند؛ یعنی هر مواجهه‌ای که ما با حقیقت داریم، مشروط به موقعیتی است که در آن جاگیر شده ایم. پس: نه تنها ظهور موقعیت‌مند است؛ بل که هر مواجهه و پیوند ممکن که شناسنده با ظهوری از ظهورات حقیقت دارد، به موقعیت ویژه‌ی او وابسته است و، موقعیت‌ها حدود شناخت، حدود مواجهه و حدود پیوند با حقیقت را نیز معین می‌کنند.

لازمه‌ی مترتب بر تبیین بن نبی، «موقعیت‌مندی» و «مقیدبودن ظهورات حقیقت» است؛ ضمیمه‌ی دو مقدمه‌ی: (۱) ظهور حقیقت امری موقعیت‌مند است و، (۲) حقیقت ازسنگ ظهور است؛ ما را به این نتیجه ره‌نمون می‌سازد که: (۳) حقیقت ضرورتاً موقعیت‌مند (situational) است.

۵-۳-۱) لوازم مترتب بر موقعیت‌مندی حقیقت

پذیرش حقیقت موقعیت‌مند به لوازم متعددی می‌انجامد که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم؛ بن نبی خود صراحتاً به این لوازم اشاره نکرده است و ما با دنبال کردن سه صفت برجسته‌ی حقیقت؛ ظهورمندی، موقعیت‌مندی و تقید؛ این لوازم را دنبال کرده ایم: (۱) موقعیت زمانی-مکانی مسلمانان متمایز از موقعیت نامسلمانان است؛ ازاین‌رو: مسلمانان اقتضات تاریخی متفاوتی دارند. ازاین‌رو،

(۲) آن‌دسته از روشن‌فکرانی که می‌خواهند تمدن و مدینه‌ای غربی بر سازند، به اشتباهی منطقی تکیه زده اند و به مغالطه‌ی تاریخی سهمگینی مبتلا شده اند. آنان گمان می‌برند که تاریخ هیچ‌گونه تطویری ندارد، گویی با تطویر در تاریخ، حقیقت دست‌خوش هیچ تحوّل و دگرگونی‌ای نمی‌شود؛ یعنی شما صرفاً باید منتظر بمانید تا حقیقتی از پی حقیقت دیگر سر برآورد و با این تصور بسیط از تاریخ، «عاملیت تاریخی انسان» را نادیده می‌انگارند. (بن نبی، ۱۴۲۰ق: ۸۰) اما، حقیقت ضرورتاً خود را در موقعیت‌ها و قالب‌های تاریخی ظاهر می‌سازد. نظر به عوامل یادشده، شرط روشن‌فکری آن است که فرد

بصیرت تاریخی داشته باشد؛ بنابراین یک جوان روشن فکر باید از ریشه های تاریخ سر درآورد؛ تاریخ تمدن ها را بشناسد؛ سیر تطورات تاریخی را ردیابی کند تا دریابد که تاریخ چه مراحل را طی کرده است که به اوضاع فعلی منجر شده است.

(بن نبی، ۱۴۲۰ق: ۸۰)

۵-۴) اصلاح سازگار با موقعیت مسلمانان

هر اصلاحی که در جهان اسلام صورت می پذیرد، باید با موقعیت مسلمانان هم سویی و هم آهنگی داشته باشد. کسی که شناختی از موقعیت مسلمانان ندارد، از صلاحیت و تخصص کافی برای اصلاح جامعه ی آنان برخوردار نیست.

کسی که بیرون از مرزهای موقعیت مسلمانان قرار گرفته است، نمی تواند به شناخت بسنده ای از اقتضات تاریخی جهان اسلام دست یابد؛ زیرا هر شناسنده ای ضرورتاً «درگیر با موقعیت» است و، هر موقعیتی شناسنده را با محدودیت های خاصی همراه می سازد که امکانی برای برون رفت از آن ها وجود ندارد؛ در نتیجه شناسنده ی غربی محدود به موقعیت غربی است و، شناسنده ی اسلامی مقید به موقعیت های اسلامی.

اصلاح در اُمت اسلام تنها با اصلاح فرهنگی تحقق می یابد و مفهومی به نام «اصلاح سیاسی» نامحصل است؛ زیرا اصلاح گران صرفاً می توانند با تعینات فرهنگی سروکار داشته باشند. روح مطلق بر یک اُمت آشکار می شود و به روح قومی تبدیل می یابد؛ روح قومی زبانی قومی می سازد و، زبان قومی فرهنگ مشترک پدید می آورد. بنابراین تنها مواجهه ی ممکن با یک قوم، مواجهه ی فرهنگی است؛ (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸) چراکه هر صورتی از صورت های سامان بخشی به یک جامعه، خواه آن جامعه عقب افتاده باشد و خواه توسعه یافته، همه صورتی از فرهنگ اند. (بن نبی، ۲۰۰۰م: ۳۵) به باور بن نبی همه ی اصلاحات غیر فرهنگی محکوم به شکست اند و، سید جمال الدین اسدآبادی افغانی مهم ترین نماینده ی جریان اصلاح سیاسی است که الگوواره ی اصلاحی اش به سرانجام نرسید. (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷) الگوی اصلاحی سید قطب نیز ناکارآمد است؛ چراکه اندیشه ی سید قطب رهیافتی یک سره سلبی دارد و مؤلفه های تمدنی در آن غایب است؛ سید قطب از روح ظاهرشونده بر تمدن غربی اطلاعی نداشت و گمان می بُرد که سلب و ستیزه با این تمدن امکان پذیر است. او صرفاً به دنبال اصلاح و بازنگری در تصور مسلمانان و ساخت و پرداخت مبنایی الاهیاتی برای ایمان است؛ به باور او آموزه های اسلامی و ایمانی از جامعه ی مسلمانان زدوده شده است و تلاش او معطوف به بازگرداندن این آموزه ها به قلب جامعه ی اسلامی است؛ اما اندیشه ی تمدنی در الهیات سید قطب غایب است. (سید قطب، بی تا: ۱۵۱-۱۶۸) فهمی جدعان نیز رویکرد تمدنی بن نبی را برتر از سید قطب می داند و معتقد است که تحقق اصلاح درگرو «تغییر در تعین وجودی» مشارکت کنندگان در یک اُمت است؛ یعنی همه ی حاضران در اُمت موقعیت ویژه ی تاریخی خود را

بشناسند؛ به محدودیت‌های تاریخی واقف شوند تا بتوانند به تحولی وجودی دست یابند و؛ تعیین تاریخی‌ای را که در آن مانده اند، دگرسان نمایند؛ این دگرسانی در پیوند با مساعدبودن بستر مناسب برای تحقق تجلی تاریخی دیگری از روح مطلق است؛ این دگرسانی کاملاً درونی است، (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷) در دل تاریخ و ازدرون اُمّت شکل می‌گیرد و؛ تنها کسانی که در مسیر چنین دگرسانی‌ای بیفتند، می‌توانند از پس وظیفه‌ی اخلاقی و فرهنگی خود برآیند. (بن نبی، ۱۴۲۰ق: ۸۲)

۵-۵) اندیشه‌ی جهان‌شمول؛ فرهنگ جهان‌شمول

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

روند برساخت مفاهیم باتکیه بر مفهوم «روح تاریخی جاری در یک قوم» یعنی با روح حاکم بر بُرهه‌ای از زمان و مکان تبیین‌پذیر است؛ (بن نبی، ۱۹۷۹م: ۱۱۷) تمامی پدیده‌هایی که برای یک قوم رخ می‌دهد، به روح قومی آنان ارجاع داده می‌شود. روح قوم همان اندیشه‌ها، عواطف، احساسات، هیجانات، مناسبات و نهادهایی است که برای آن قوم ظهور و بروز پیدا کرده است. (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶) در نتیجه در فرایند برساخت مفاهیم، «ضرورت‌های موقعیتی» حاکم است؛ یعنی ضرورت‌هایی که تنها مختص به موقعیتی معین اند و در همان محدوده می‌تواند به کار بسته شود.

۵-۶) اخلاق جهان‌شمول؛ اخلاق موقعیت‌گرا

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

(۱) موقعیت‌ها بر سازنده‌ی وظایف اخلاقی اند؛

(۲) موقعیت‌ها با قومیت‌ها هم‌پوشانی دارند؛ برای هر قومی / اُمّتی موقعیتی تحقق می‌یابد؛ یعنی قومیتِ بسترِ ظهورِ موقعیت است.

(همان: ۸۲) ضمیمه‌ی این دو مقدمه ما را به این نتیجه می‌رساند که:

(۳) اخلاق امری کاملاً قومی است و، وظیفه‌ی اخلاقی این همان با وظیفه‌ی قومی است؛ یعنی فاعل اخلاق مدار باید وظایفی را که از ناحیه‌ی قوم‌اش برای او معین می‌شود، پاس بدارد. بنابراین، «وظیفه‌ی فردی اخلاقی» و «فاعلیت فردی» بی‌معنا است؛ فاعلیت اذدَل اُمّت سر برمی‌آورد و هر فردی خود اذدَل تاریخِ مختص به اُمّت برمی‌خیزد و ابزاری برای تحققِ مقاصدِ روح است. (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۸۶) فاعلیت فردی در سپهرِ روحِ عینی آشکار می‌شود و روحِ عینی خود را در قالبِ روحِ اُمّت نشان می‌دهد؛ (ذاکرزاده، ۱۳۹۱: ۳۶۹) بنابراین، هر فاعلیتی در مرزهایِ روحِ یک اُمّت معنادار است و همه‌ی انسان‌ها در خدمتِ عقل تاریخی هستند؛ (همان) عقلی که در مرزهایِ یک اُمّت خود را متعین می‌سازد. مطابق با این تبیین، اخلاق چیزی جز وظایفِ قومی نیست و فرازوی از وظایفِ قومی امری نازوا و ناممکن است.

تبیینِ بنِ نبی در تقابل با تفکرِ «اخلاقِ جهان‌شمول» و نفی‌کننده‌ی آن است؛ اخلاقِ جهان‌شمول بر چند اصلِ موضوعه استوار شده است:

اصل اول: روندِ تاریخی و فرهنگی ثابتی در همه‌ی جوامع جریان دارد که باتکیه بر آن می‌توان «صورتِ اخلاقی واحد»ی به آن‌ها بخشید. واحدِ اخلاقِ صورتِ واحدی است که می‌توان به یک‌سان از همگان مطالبه نمود؛ این صورت یا مستقل از روندِ تاریخی و فرهنگی است؛ یا بر همه‌ی فرهنگ‌ها و تاریخ‌ها قابل حمل است و یا؛ امکانِ ساختِ فرهنگ و تاریخِ مشترک وجود دارد تا همه‌ی جوامع در آن هضم شوند و سپس همه از صورتِ اخلاقیِ واحدی تبعیت کنند؛ صورتی که با فرهنگ و تاریخِ مشترک مطابقت دارد. پس اخلاقِ جهان‌شمول ثبات در فرهنگ و تاریخ را فرض می‌گیرد و، امکانِ تحمیلِ صورتِ واحد را بر همه‌ی فرهنگ‌ها و موقعیت‌هایِ تاریخی — با همه‌ی تکثر و تنوعی که دارند — تصدیق می‌کند؛ بنابراین فرهنگ را ثابت می‌داند و صورتِ اخلاقی را واحد و همه‌شمول. بنابراین، قانونِ عملیِ اخلاق باید همه‌شمول باشد و نسبت به همه‌ی شرط‌هایِ پسینیِ تجربیِ لایشرط باشد؛ (گنت، ۲۰۰۸م: ۷۷)، لازمه‌ی لایشرط بودن نسبت به همه‌ی عواملِ تجربی، لایشرط بودن نسبت به شرایطِ جامعه‌شناسانه مانند فرهنگ نیز هست؛ یعنی اخلاقِ کانتی عواملی مانند فرهنگ را یک عاملِ پسینیِ تجربی می‌داند و اخلاق را لایشرط از آن‌ها صورت‌بندی می‌کند.

اصل دوم: یک‌دست‌سازیِ انسان‌ها، دومین اصلی است که «اخلاقِ جهان‌شمول» بر آن تکیه می‌زند؛ اخلاقِ جهان‌شمول با تحمیلِ «صورتِ اخلاقی واحد» بر همه‌ی انسان‌ها، یک‌دست‌سازیِ آن‌ها را نشانه می‌گیرد؛ همه یا باید مطابق با صورتی خاص عمل کنند

و، یا اخلاقی نیستند؛ اخلاق کانتی با درانداختنِ صورتی واحد برای اخلاق، معیاری واحد و مطلق برای اخلاق عرضه می کند و اخلاق را امری همه شمول می داند. اخلاق جهان شمول، ضرورت های اخلاقی را به «ضرورت های صوری و زبانی» فرومی کاهد و، از نقش ضرورت های تاریخی غافل می ماند. حال آن که ضرورت های زبانی خود برآمده از ضرورت های تاریخی و محکوم به آن اند؛ یعنی:

(۱) تاریخ برای هر قوم زبانی ویژه پدیدار ساخته است و، زبان ضرورتاً تاریخ مند است.

(۲) تمایزهای تاریخی پدیدآورنده ی تمایزهای زبانی اند.

(۳) هر زبانی منطق ویژه ای دارد که آن را از دیگر زبان ها متمایز می سازد.

(۳) اخلاق جهان شمول متصف به ضرورت است.

(۴) ضرورت اخلاقی وابسته به ضرورت های زبانی است و، ضرورت وصف صورت اخلاق است. اما:

(۵) ضرورت های زبانی از ضرورت های تاریخی سرچشمه می گیرند؛ یعنی این تاریخ یک قوم است که زبان آن قوم و منطق حاکم بر

زبان شان را معین می سازد و، ما با استمداد از آن منطق، ضرورت های زبانی و صوری را استنباط می کنیم. در نتیجه:

(۶) ضرورت های زبانی محکوم به ضرورت های تاریخی اند. و؛

(۷) ضرورت های تاریخی موقعیتی اند؛ یعنی تاریخ به یک سان بر همه ی جوامع حکم نمی راند؛ بل که هر جامعه ای اقتضائات

تاریخی منحصر به فردی دارد و، اقتضائات زبانی از جمله اقتضائات تاریخی به حساب می آید. از این رو، ضرورت های زبانی نیز

براساس ضرورت های تاریخی تعیین می شوند.

۵-۷) شریعت و الاهیات قومی

لازمه ی مترتب بر تبیین بن نبی از سرشت تمدن و موقعیت مندی حقیقت آن است که شریعت هر قومی اختصاص به آن قوم دارد

و، بالاتر از آن شریعت از بنیاد امری قومی به حساب می آید. شریعت قوم اسلامی با شریعت قوم یهود تمایز دارد و، شریعتی ویژه به

مسلمانان اختصاص داده شده است تا قومیت ویژه ی خود را تثبیت سازند. بنابراین شریعت در خدمت قوم است و قوم با پای بندی

به شریعت هویت خاص خود را تثبیت می نماید. اگر اقوام قصد هویت سازی دارند، باید مرزها و خطوط قرمزی برای شریعت خود

تنظیم نمایند که از خلط با دیگر شرایع در امان بمانند؛ چرا که پدید آمدن چنین خلطی سرانجام به از بین رفتن هویت آنان می انجامد.

شعائر در خدمت شرایع اند؛ یعنی شریعت به شعیره چنگ می زند تا جای خود را بین افراد حاضر در قوم پیدا کند. قوم با برپاداشتن شعائر، اقتدار و انسجام خود را حفظ می کند. شعیره می تواند مردمان یک قوم را با یک دیگر متحد سازد و، ابزاری برای مقابله با آسیب ها و خطرهای است که از ناحیه اقوام رقیبِ کیان آنان را تهدید می نماید.

بن نبی در ضرورت پای بندی به شعائر دینی با اسپینوزا و حسن حنفی هم سو است و ضرورت پای بندی به شعائر قومی را نیز توصیه می کند. (حنفی، ۱۴۰۱: ۱۵۶) اقوام نه تنها باید به شعائر شریعت خود پای بند باشند؛ بل که باید شعائر قومی و هویتی را پاس بدارند؛ بقای هر قوم در گرو پاس داشتن چنین شعائری است.

۵-۸) صورت بندی وجودشناسانه از نزاع های قومی

نزاع های قومی همه نزاع هایی وجودشناسانه اند و ضروری؛ البته صورتی تاریخی مند به خود می گیرد؛ یعنی نزاع های وجودی در قالبی از نزاع های تاریخی رخ می نمایند. این نزاع های تاریخی صورتی وجودی دارند؛ بدین صورت که، همه اجزاء عالم در پیوند با انسان متعین می شوند؛ (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶) بنابراین، جهان هستی صورتی تاریخی دارد؛ چرا که در هر بُره ای از تاریخ، به شیوه ای خاص، برای گروهی از انسان ها ظاهر می شود و انسانی که خود محور تعین بخشیدن به اشیاء است، موجودی تاریخی است؛ یعنی تاریخ مندی ذاتی انسان است؛ انسان هستنده ی تاریخ مندی است که تاریخ نحوه ی متجلی شدن و ظهور او را معین می نماید؛ انسان در دل تاریخ و با تاریخ ظاهر می شود و اشیاء جهان هستی را با محدودیت های تاریخی خود به ظهور درمی آورد؛ از این رو:

(۱) همه ی نزاع های تاریخی به نزاع های وجودی بازمی گردد.

(۲) مسلمانانی که آشکارگی های دیگر اقوام را مطلوب خود می دانند، به از خود بیگانگی و بحران هویت دچار می شوند و؛ حسی از فقدان و محرومیت آنان را فرامی گیرد.

(۳) جنگ یک ضرورت وجودی است؛ این ضرورت خود را در قالب جنگ های تاریخی متعدد آشکار می سازد. جنگ اُمّت ها در واقع جنگ موقعیت ها و جنگ تاریخ ها است؛ بنابراین، ادعای کانت درباره ی رسیدن به صلح پایداری که پایان بخش به همه ی خصومت ها باشد، (کانت، ۲۰۱۵م: ۸) خام و ساده اندیشانه است و برآمده از بی اطلاعی نسبت به سرشت نزاع و جنگ است که بنابر ضرورت وجودی و ضرورت تاریخی، گریبان همه ی اُمّت ها و اقوام را می گیرد. جنگ منحصر در جنگ بدنی نیست؛ بل که شامل همه ی نزاع های فکری و فرهنگی ای است که بین اُمّت ها و فرهنگ های متعدد پدید می آید؛ به همین دلیل است که بن نبی همه ی نزاع های فکری را ناظر به ظروفی که پدید آورنده ی نزاع اند، تعریف می کند. (بن نبی، ۱۴۰۱ق: ۹۵) ؛ بنابراین،

(۴) ادعای وجود یگانه قانون برحق، که خود را در قالبی از جمهوریت آشکار می سازد، ادعای بی معنایی است؛ (کانت، ۲۰۱۵م: ۱۲) قانون همواره به صورت قومی و محلی تنظیم می شود و؛ از این رو، قانون هر قوم، متمایز از قوم دیگر است؛ همان گونه که شریعت هر قومی متفاوت با اقوام دیگر است. قرآن نیز به همین معنا اشاره کرده است: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً». در نتیجه:

(۵) نه حق جهان شمول وجود دارد و نه جامعه مدنی جهان شمول؛ آن گونه که کانت و کانتی ها اراده کرده اند؛ (کانت، ۲۰۱۵م: الف: ۱۲) بنابراین، ادعای حقوق بشر برای همه انسان ها، گزاف گویی است؛ بشر ذاتاً و به نحو وجودی، سرشتی تاریخی دارد و به جای حقوق بشر واحد باید از حقوق بشرهای متعدد و متکثر سخن گوئیم؛ این حقوق بر ساخته شده توسط تعینات قومی اند و، هر قومی به تعبیر هگلی، «به حیاتی از آن خویش و نوعی هنجارمندی قائم به نفس دست می یابد.» (نوتزو، ۱۴۰۲: ۹۲) در نتیجه، سخن گفتن از حق بیرون از اقتضائات تاریخی امت، ناروا است؛ از این رو، مطابق با مبانی مالک بن نبی، می توان ادعا کرد که حقوق بشر اسلامی با حقوق بشر غربی تفاوت دارد؛ چرا که بشر غربی در تاریخ و قومی متفاوت با بشر اسلامی جاگیر شده است. و بالاتر از آن، باید از حقوق بشرهای اسلامی سخن گفت؛ زیرا اسلام عربی متمایز از اسلام ایرانی است و اسلام با ظاهر شدن در هر قومی، رنگ آن قوم را به خود گرفته است.^۸

۵-۹) استعمار درونی؛ استعمار بیرونی

تا این جا دانستیم که اُمت گرایی و قوم گرایی از موقعیت گرایی استنباط می شود و، موقعیت تاریخی جهان اسلام تعینی ویژه را برای آنان مقرر داشته است. با استفاده از این استنباط، اکنون می توانیم «تعریف استعمار» و «خاستگاه استعمار» را بشناسیم. دغدغه ی بن نبی رهایی اُمت های اسلامی از یوغ استعمار است؛ بر این اساس استعمار چند عامل در پیوند با یک دیگر دارد؛ یعنی:

(۱) از خود بیگانگی مسلمانان: عامل اصلی از خود بیگانگی، شناختن دو عامل بنیادین است:

الف) موقعیت تاریخی؛ یعنی موقعیتی که مسلمانان بنابر ضرورت در آن جاگیر شده اند و؛

ب) قیود پدید آمده در آن موقعیت: قیودی که به هر گونه حرکت اسلامی و اصلاحی جهت می بخشد؛ یعنی تاریخ، هر انسانی را مقید بار می آورد؛ حال وظیفه ی عامل اثرگذار آن است که قیود حاکم بر دوران تاریخی خود را بشناسد. شناخت قیود

^۸ لون الماء لون الإناء (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج: ۱، ۳۳) ابن عربی در شرح این عبارت می گوید، اثر مظلوف به ظرف نسبت داده شده است؛ یعنی حقیقتی در هر ظرفی که بیاید، رنگ همان ظرف را به خود می گیرد. آن گونه که آب بی رنگ به هر ظرفی که درآید، به رنگ آن ظرف درمی آید؛ حقیقت نیز در حد برداشتن و مقید شدن، پیرو ظروفی است که آن را آشکار می سازد. (ابن عربی، بی تا، ج: ۳، ۱۶۱)

در پیوند با شناخت «روح زمانه» است. (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷) از این جهت حقیقت ضرورتاً تاریخی است و؛ تنها ظهور بعدی از حقیقت برای بخشی از تاریخ امکان پذیر است و؛ هر معرفتی ضرورتاً مقید به تاریخ است. هر تاریخی به شناسنده شناختی معین و محدّد را عرضه می کند و، در فرایند اکتساب معرفت، گذار از مرزهای تاریخی ناممکن است. در نتیجه از خودیگانگی همان عدم التفات به تاریخی بودن حقیقت و تاریخی بودن معرفت است. اُمّت از خودیگانه به بیرون از تاریخ خود می افتد و، نمی تواند خود را با روند تاریخی اش هم سو گرداند.

حقیقت و معرفت، از هر سنجی که باشند، باتکیه بر یک فرایند تاریخی ساخته می شود؛ اُمّتی که تاریخ ویژه خود—تجلیات تاریخی حقیقت بر خود—را شناسد، نمی تواند به فرایند معرفتی مطلوبی—فرایندی که او را در بر ساخت حقیقت و معرفت توان مند می سازد—دست یابد؛ از این رو منزوی می شود و به بیرون از تاریخ جهان (خارج التاریخ) پرتاب می شود. (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷) حیات روح جهانی به ظهور ویژه ای است که می تواند برای یک قوم داشته باشد؛ هر کس نتواند مناسبات خود را بر مبنای روح قومی و ویژه خود تشکیل دهد؛ از گردونه ی تاریخ بیرون می ماند و، در تحولات تاریخی نقشی ایفا نمی کند. (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶-۳۷۷) برون رفت از استعمار بیرونی در گرو آن است که ما نسبت به اقتضائات ظروف تاریخی خود واقف شویم و ظروف تاریخی حاکم بر دیگر اُمّت ها را بشناسیم تا بتوانیم از استعماری که ظروف دیگر بر ما بار کرده اند، رها شویم و به منطق خاصی برای اندیشیدن دست یابیم؛ منطقی که از پس تبیین ظروف ویژه ی یک اُمّت برآید. (بن نبی، ۱۴۰۱ق: ۹۶)

(۲) استعمار درونی: اگر عامل اخلاقی تعیین ویژه ی خود را شناسد و نتواند جای گاه خود را در موقعیت تاریخی ای که در آن افتاده است، بیابد، به استعمار درونی مبتلا می شود؛ یعنی «استعمارکننده» و «استعمارشونده» واحد اند و، نوعی از «وحدت در استعمار» پدید می آید که مطابق با آن، عامل خود به استعمار تن درمی دهد، بی آن که کسی او را به استعمار کشد. رهایی از این استعمار در گرو معرفت نسبت به «ضرورت های تاریخی موقعیت مند» و سازگارشدن با آن ها است.

(۳) شکاکیت تاریخ مند: شکاکیت زمانی سر برمی آورد که شناسنده به جای دریافت معرفت مختص به موقعیت تاریخی اش، به سراغ دیگر موقعیت هایی رَوَد که حضور در آن ها را تجربه نکرده است. چنین انسانی از معرفتی که تاریخ به او اختصاص داده است، سر برمی گرداند و؛ به بحران تاریخی مبتلا می شود؛ این بحران سرانجام او را به بحران معرفتی سوق می دهد. از این رو بحران معرفتی ریشه در بحران تاریخی دارد و، بحران تاریخی برآمده از نشناختن موقعیتی است که تاریخ ما را بهره مند ساخته است. (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷) این موقعیت ناشناسی باعث هجوم فرهنگی و معرفتی شده است و

آسیب‌های فراوانی از ناحیه‌ی تمدن غربی بر مسلمانان وارد شده است؛ این آسیب‌ها حتی به تفاسیر مسلمانان از قرآن نیز وارد شده است؛ برای نمونه، به تفسیر طنطاوی بنگرید که سعی کرده است آیات قرآن را با روح علمی جاری در تمدن غربی سازگار سازد. (بن نبی، ۱۹۶۹م: ۲۲) لازمه‌ی مترتب بر این تبیین آن است که:

(الف) شناسنده ضرورتاً درگیر با موقعیت خویش است؛

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

(ج) محدودیت‌های معرفتی از جمله اقتضائات محدودیت‌های موقعیتی است؛

(د) شناسنده تنها به معرفت‌های آشکار شده در موقعیتی که به آن تعلق دارد، دست‌رسی دارد؛ در نتیجه:

(ه) شناسنده‌ای که قصد دارد به دیگر موقعیت‌ها سرک کشد، به بحران معرفتی و شکاکیت دچار می‌شود. در نتیجه:

(و) مسلمانان برای رهایی از تشویش و شکاکیت، باید به معارف مختص به قوم خود روی آورند و از معارف دیگر اقوام، مثلاً معرفت‌هایی که به غربی‌ها اختصاص یافته است، سر برگردانند.

۵-۱۰) تبیین وابستگی ضروری اخلاق و سیاست به دین

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

اگر دین نیز مانند دیگر اجزای جهان هستی، از درون امت متعین شود، بنابراین دین نیز یک امر قومی به حساب می آید و دین قومی به مثابه ی جزء سازنده و قوام بخش به قوم نقش ایفا می کند. ازاین رو، دین نیز موضوعی تاریخ مند است و انسانی که به آن چنگ نزند، از هویت و قومیت ویژه ی خود بیرون می افتد؛ چراکه روح قومی که تعین و حدی از روح مطلق است، خاستگاه همه ی اجزایی است که در آن امت ظاهر می شود؛ ازجمله خاستگاه دین و سیاست (مصلح، ۱۳۹۵: ۴۰۵). مطابق با این تبیین:

(۱) تمایز بین امر دینی و امر سیاسی برمی افتد و؛

(۲) سیاست و دیانت، دو تعین از امر واحد (روح مطلق) می شوند و؛

(۳) سیاست به سرجمع مناسبت های حاکم که درون نهادهای یک قوم شکل گرفته است، اطلاق می شود و؛

(۴) سیاست در مقام نگه دارنده ی دیانت نقش ایفا می کند و امر سیاسی این همان با امر دینی می شود.

۶ جمع بندی و نتیجه گیری

تبیین متفاوت مالک بن نبی از سرشت حقیقت، ماهیت تمدن و موقعیت مند دانستن همه ی حقایقی که امکان ظاهر شدن در تمدن اسلامی دارند؛ ما را با نتایج متعددی مواجه می سازد:

۱. تعمیم حقیقت از یک قوم به قوم دیگر نازواست؛ همه ی حقیقت ها، ازجمله اخلاق، دین، سیاست و... سرشتی قوم گونه دارند و هیچ حقیقت جهانی همه شمول فرازمانی و فرامکانی وجود ندارد. این ادعا، پیش فرض حاکم بر اندیشه ی تمدنی غربی را، که به جهان شمولی حقیقت باور دارد، به چالش می کشد؛ بنابراین،

۲. حقیقت همواره امری موقعیت مند است.

۳. هر اصلاحی که می خواهد صورت پذیرد، ضرورتاً باید ماهیت فرهنگی داشته باشد.

۴. تمدن مطلوب باید خود را با ضرورت های روان شناختی و جامعه شناختی توده ها سازگار سازد.

۵. فاعلیت فردی اخلاقی امر بی معنایی است؛ فاعلیت از دل امت سر برمی آورد و فاعل اخلاقی نمی تواند از محدودیت هایی

که امت بر او بار کرده است، فراروی کند. این تصویر از فاعلیت، ما را به نوعی از «اخلاق وظیفه گرایانه ی موقعیت مند»

رهنمون می سازد که وظیفه سازگار با تعینات قوم متعین می شود. بنابراین:

۶. نه اخلاق جهان شمول وجود دارد و نه صورت اخلاقی واحدی که بتوان بر همه ی فاعلان اخلاقی تحمیل نمود.

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

مقاله آماده انتشار

منابع

- آملی، سید حیدر (۱۳۹۳). جامع الأسرار ومنبع الأنوار. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. تعلیقات ابوالعلا عفیفی. قاهرة: دار احیاء الکتب العربیة.
- بن نبی، مالک (۱۴۰۱ق). الصراع الفکری. دمشق: دارالفکر.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۰م). القضايا الکبری. دمشق: دارالفکر.
- بن نبی، مالک (۱۹۶۹م). إنتاج المستشرقین و اثره فی الفکر الإسلامی الحديث. بیروت: دار الإرشاد.
- بن نبی، مالک (۱۹۷۱م). شروط النهضة. لبنان: مجلة الفکر الإسلامی.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۲م). مشكلة الأفكار فی العالم الإسلامی. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- بن نبی، مالک (۱۴۲۰ق). مشكلة الثقافة. دمشق: دارالفکر.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۵م). من أجل التّغییر. دمشق: دارالفکر.
- جدعان، فهمی (۱۹۸۸ق). أسس التّقدم عند مفکری الإسلام فی العالم العربی الحديث. الاسکندریة: دار الشروق.
- حنفی، حسن (۱۴۰۱). الاهیات اسپینوزا، ترجمه و تعلیقه ی مجید زمانی و حسین فرهادی. تهران: نگاه معاصر.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم (۱۳۹۱). فلسفه ی هگل. تهران: الهام.
- راج، لئو؛ (۱۳۹۵). عصر ایدئالیسم آلمانی. ترجمه ی مسعود حسینی. تهران: حکمت.
- زمانی، مجید (۱۴۰۳). حکمت متعالیه ی تحلیلی؛ بنیاد گذاری متافیزیکی ظهورشناختی. تهران: نگاه معاصر.
- سالاری، سعید و همکاران (۱۳۹۸). چستی فرهنگ و الزامات بازسازی آن از منظر مالک بن نبی. مطالعات تاریخ فرهنگی (۴۲): ۷۱-۹۰.
- سید قطب. (بی تا). خصائص التّصور الإسلامی و مقوماته؛ الاسکندریة: دار الشروق.
- فنائی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). اخلاق دین شناسی؛ تهران: نگاه معاصر.
- کاظم بیگی، محمدعلی و همکاران (۱۳۹۹). تبیین روش مالک بن نبی در حصول معرفت اجتماعی. (۱۳۹۹). مجله ی روش شناسی علوم انسانی. شماره ی ۱۰۳. ص ۷۳-۸۴.
- کانت، ایمانوئل. (۲۰۱۵م). (الف). فکر یک تاریخ جهان شمول در غایتی جهان وطنی. ترجمه ی باقر پرهام. آمریکا: آموزشکده توانا.
- کانت، ایمانوئل. (۲۰۱۵م). طرحی به سوی صلح ابدی. ترجمه ی باقر پرهام. آمریکا: آموزشکده توانا.
- گنت، ایمانوئل. (۲۰۰۸م). نقد العقل العملي. ترجمة غانم هنا. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۵). هگل. تهران: انتشارات علمی.
- مهرنیا، حسن و زمانی علویجه، مجید. (۱۳۹۹). منطق هگل به مثابه ی روشی معرفت شناختی-وجودشناختی برای یگانه گردانی اندیشه و وجود. منطق پژوهی. ۲(۱۱)، ۲۵۱-۲۷۱.
- میرزایی، محمدعلی و همکاران (۱۳۹۹). درآمدی بر الهیات سیاسی تمدنی در اندیشه ی مالک بن نبی. نشریه ی علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم. شماره ی ۹۰. ص ۱۰۱-۱۲۵.
- میرزایی، نجفعلی (۱۳۹۳). بررسی کلی مفاهیم پایه ی تمدن اسلامی در اندیشه ی مالک بن نبی. مجله ی نقد و نظر. شماره ی ۷۴. ص ۸۸-۱۱۶.
- نوتزو، آنجلیکا؛ (۱۴۰۲). مواجهه ای نامتعارف با منطق هگل. ترجمه ی حسین نیکبخت. تهران: ققنوس.