

## **Humanization through Contemplation**

### **A Critique and Review on the Book**

#### ***Thought and Thinking***

**Reza Nasiri Hamed\***

#### **Abstract**

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

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

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

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





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

رضا نصیری‌حامد\*

### چکیده

هویت معاصر ایرانیان در نسبت با گذشته خود، تعامل با مناسبات جهانی، و درعین حال ارتباط آن با توسعه‌یافتگی موضوع مباحث مختلفی بین اندیشمندان بوده است. فرهنگ رجایی در کتاب *اندیشه و اندیشه‌ورزی* با الهام از «قانون عقل جهان‌داری» در *نامه تنسر* به‌مثابه مبنايي نظري و معادل اصول علم سياست در دنياي كنوني به تأملات نظري در اين باب همت گماشته است. دغدغه مهم وی آسیب‌شناسی وضعیت کنونی حاکم بر مناسبات فکری ایرانیان و ارائه طریق در جهت ایفای نقشی فعال در روابط فیما بین کشورهاست تا ایشان به آنچه بازیگری در عرصه سیاست خوانده می‌شود نائل شوند. بدین منظور، وی با بهره‌گیری از میراث فکری گذشته تلاش دارد تا پیوندی بین نظر و عمل را، که در خدمت رشد آدمی و به‌تعبیری انسان‌ورزی باشد، پیش‌نهاد کند؛ روندی پویا و البته بی‌پایان که در باور وی حتی کشورهای موسوم به جهان توسعه‌یافته نیز در میانه آن قرار دارند. نوشتار حاضر، ضمن تأملی در اثر مذکور، برخی از پرسش‌های پیش‌رو را، که از دغدغه‌های مؤلف برآمده‌اند، مورد بحث قرار می‌دهد. باین‌حال، تلاش ستودنی مؤلف از حیث امکان سازگاری بین اجزای مختلف اندیشه نکات قابل‌نقدی نیز دارد که به آن‌ها اشاره خواهد شد.

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

\* استادیار گروه علوم سیاسی و عضو هیئت‌علمی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران،  
r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

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



## ۱. مقدمه

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

## ۲. معرفی اثر و مؤلف

*اندیشه و اندیشه‌ورزی* کتابی به قلم فرهنگ رجایی است که در سال ۱۳۹۸ در انتشارات فرهنگ جاوید در ۴۶۴ صفحه و به شمارگان پانصد نسخه به زیور طبع آراسته شده است. در کتاب، ضمن معرفی مؤلف، یادداشتی از وی با عنوان «سابقه و سپاس» آورده شده است و اثر با «درآمد: قانون عقل جهان‌داری» در دو بخش و در مجموع دوازده گفتار ادامه می‌یابد که سه گفتار از آن ذیل «بخش اول: اندیشه جشن» (برگرفته از حروف نخست سه گفتار بخش) شامل «جهان‌داری»، «شهروندان (جهان‌داران)»، و «نظام (جهان، قلمرو، مدینه / دولت)» و نه گفتار نیز در «بخش دوم: اندیشه‌ورزی: پیش و دانش» گنجانده شده‌اند. در گفتارهای بخش دوم، به اندیشمندان مختلفی پرداخته شده است که عبارت‌اند از: حمید عنایت، لئو اشتراوس، چارلز تیلر، کنت تامسون، هانا آرنست، ابن‌خلدون، فریدون آدمیت، داریوش شایگان، و فرنان برودل. در نهایت، کتاب با کلام آخر، کتاب‌شناسی، و نمایه خاتمه پذیرفته است. بخش عمده اثر بازنگری و بازنویسی برخی از نوشته‌های قبلی مؤلف است. فرهنگ رجایی پیش از این نیز تک‌نگاری‌هایی در خصوص برخی از اندیشمندان، برای

مثال، در مورد آلبرت حورانی (رجایی ۱۳۷۴) و آیزیا برلین (رجایی ۱۳۷۶ الف) داشته است. افزون‌براین، وی ویراستاری اثری درباره جنگ ایران و عراق (Rajaei 1993) و نیز ترجمه کتاب *فهم نظریه‌های سیاسی* از توماس اسپریگنز (۱۳۸۲) را در کارنامه علمی خویش دارد؛ ضمن آن‌که وی توجه خاصی به اندیشه سیاسی در شرق و به‌خصوص ایران باستان (بنگرید به رجایی ۱۳۹۸: ۷۷) و نیز آموزه‌های سیاسی در ادبیات فارسی داشته است.

### ۳. مبانی نظری اثر

فرهنگ رجایی، در اثر حاضر، دغدغه توسعه ایران بر مبنای هویت را در سرلوحه کار خویش قرار داده است. وی با اشاره به *نامه تنسر* (نامه موبد دوره ساسانیان)، که در پاسخ به درخواست گشنسب برای بیان «صلاح معاش و فلاح معاد و پرهیز از فساد» (تنسر ۱۳۵۴: ۵۰) به‌رشته تحریر درآمده است، مفهوم «قانون عقل جهان‌داری» (همان: ۵۲) را مبنای نظری اثر خود قرار داده است (رجایی ۱۳۹۸: ۱۵، ۴۳۱؛ رجایی ۱۳۹۶: ۲۲). غایت و منتهای این قانون رشد فکری درعین تأمین نیازهای مادی و معیشتی است، چنان‌که مشکل اقتصادی و فقر جهان امروز نیز نه به‌سبب فقدان امکانات، بلکه در سیاست خودخواهانه و خارج از انصاف کشورهای قدرت‌مند و به‌تعبیر تنسر، در «عدم رعایت قانون عقل جان‌داری» است (تیلور و رجایی ۱۳۹۳: ۹-۱۰). رعایت چنین قانونی، ضمن حل مشکلات مادی، در نهایت باید معطوف به هدفی والاتر، یعنی «انسان‌ورزی»، باشد (رجایی ۱۳۹۶: ۲۲-۲۳). مؤلف برای توسعه جوامع و به‌تبع آن انسان‌شدن و انسانی عمل کردن حد یقینی قائل نیست و از همین رو، به‌بیان خودش تعبیر نامأنوس «انسان‌ورزی» را برای توضیح صیورورت دائمی آدمی به‌کار می‌گیرد (همان: ۱۲-۱۳). حرکت آدمی در این مسیر باید از واقعیت‌های موجود به‌سمت تحقق آرمان‌ها باشد. توصیف اینس کلاذ، درخصوص تامسون که او را «آرمان‌گرای واقع‌گرا» خوانده است (همان: ۲۶۶)، ناظر به چنین وضعی است و یادآور عبارت آرمان‌شهری واقع‌گرا (realistic utopia) از «جان راولز» در توضیح پروژه فکری خودش است که از حدود و ثغور امکانات و محدوده‌های سیاست فراتر می‌رود (Rawls 2000: 5-6).

جهان‌داری را می‌توان «اصول علم سیاست» نامید (رجایی ۱۳۹۸: ۳۵-۳۶). از نظر مؤلف، مرد سیاسی در آرای افلاطون معادل «جهان‌دار» است (همان: ۹۴)، اما پدر قانون عقل جهان‌داری ارسطوست (همان: ۱۸۰، ۲۰۶). در نزد ارسطو، سیاست با خیر عام مرتبط

است و ذیل عنوان «فورنیسیس»، یعنی آگاهی از عمل به‌هنجار و اخلاقی، بیان می‌شود (همان: ۲۰۹). لذا ترجمه دقیق عنوان کتاب ارسطو (در یونانی: پولی‌تیا)، که به سیاست برگردانده شده است، «امور مربوط به مدینه» یا اجتماع و حتی تمدن است و چه‌بسا می‌شد آن را «امر سیاسی» یا «جهان‌داری» نامید (همان: ۷۵، ۱۶۷، پانوش).<sup>۳</sup>

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

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

از نظر مؤلف، چه در جهان به‌اصطلاح توسعه‌یافته و چه در کشورهایی از قبیل ایران، گاهی سؤال از وضعیت موجود و چرایی آن دچار کژتابی است؛ سؤالاتی از قبیل این‌که «چرا ما عقب مانده‌ایم؟»، «چگونه غرب پیشرفت کرد؟»، «چگونه می‌توانیم به آن‌ها برسیم؟»، یا حتی پرسش ظاهراً دقیق «ما چگونه ما شدیم»، نه فقط مملو از دریغ‌ناکی نسبت

به وضعیتی است که با وضعیت موجود کشورمان متفاوت است، بلکه مشوق خودبیزاری یا عصبانیت است که موجب می‌شود در قبال ارزش‌های خود کافر (به معنی غیرشاگرد، قدرناشناس، یا حداقل بی تفاوت) باشیم و این وضعیت واکنشی به نتیجه مطلوب نمی‌رسد (رجایی ۱۳۹۸: ۱۶). از این‌روست که غرب‌زدگی جلال آل‌احمد خود از مصادیق غرب‌زدگی است، چراکه «غرب را ملاک می‌گیرد و جامعه‌ای که ملاکش از درون خودش بیرون برود مسئله خواهد داشت» (گزارش دیدار و گفت‌وگو با فرهنگ رجایی ۱۳۹۶). از آن‌جاکه توسعه حد نهایی ندارد، اطلاق عنوان «توسعه‌یافته» به کشورهای خاص نادرست است و حتی می‌تواند موجب درج‌ازدن و سرکوب هرگونه ابتکار و نواندیشی باشد، در صورتی که توسعه‌یافتگی باید به مثابه یک افق و آرمان برای حرکت در جهت آن در نظر گرفته شود، نه یک طرح و نقشه اجرایی یا برنامه‌ای قابل کنترل (رجایی ۱۳۹۸: ۲۶-۲۷). در واقع، کشورهای پیشرفته‌ای را هم که در ادبیات متعارف توسعه‌یافته نامیده می‌شوند، باید در حال توسعه دانست (همان: ۵۷).

از امور بایسته و لوازم نیل به توسعه «قدرشناسی» است. قدرشناسی نه به معنای تسلیم، بلکه به مفهوم قبول رضایت‌مندانه و سپس اخذ تصمیم مناسب برای بازیگری سیاسی به‌ویژه بر اساس تمدن‌سازی است (همان: ۱۶). این مهم، قبل از هر چیز، مستلزم داشتن تصویر مناسبی از خود در ابعاد گوناگون و به تعبیر محمدتقی جعفری در تعریف روابط چهارگانه انسان شامل رابطه با خویش، جامعه، جهان هستی، و خداست (نصری ۱۳۷۸: ۳۱۷) و در فقدان آن جوامع، به تعبیر داریوش شایگان، در «تعطیلی تاریخی» (رجایی ۱۳۹۸: ۲۸-۲۹) و به بیان مولانا، در «خواب‌ناکی» (همان: ۹۹) قرار می‌گیرند. جهان‌داری از تأملات و کنش‌های «انسانی» برآمده است و حساب آن از آموزه‌های آسمانی اعم از اوستایی یا قرآنی، که کلام الهی قلمداد می‌شوند، جداست، زیرا این متون مقدس را نمی‌توان لزوماً نماد فکر و جهان ذهنی یک قوم و گروه یا نشانه‌ای از نبوغ و ابتکار انسانی برشمرد (رجایی ۱۳۹۶: ۱۴). بدین ترتیب، در تحلیل امور انسانی، نمی‌توان به مسائل ماورایی متعرض شد که مستظهر به عنایات الهی‌اند و از مجرای دیگری غیر از علل و اسباب عادی به سرانجام رسیده‌اند (بنگرید به ابن مسکویه ۱۳۶۶: ۳).

در بیان نسبت نظر و عمل در سیاست، مؤلف به قول کنت تامسون استناد می‌کند که هدف فلسفه را حقیقت و هدف دولت‌مردی را تصمیم می‌داند (Rajaei 2013: 39). برای تامسون، نظریه مجموعه‌ای از فرضیات قابل اثبات یا ابطال نیست. مهم‌تراز همه، نظریه باید

تاب‌ایستادگی درقبال ارزیابی نظری و عملی را داشته باشد. اندیشه سیاسی، بیش از حقیقت فی‌نفسه، تلاشی برای «پیداکردن راه‌حلهایی درجهت بالابردن کارآمدی، تنظیم، عملکرد جنجال‌گریز، و اداره بهتر مدینه» است (رجایی ۱۳۷۳: شش، هفت)؛ تعبیری مشابه بیان ریمون آرون است که اندیشه سیاسی را «کوشش برای تعیین اهدافی که به‌اندازه معقولی احتمال تحقق دارد و نیز ابزارهایی که درحد معقولی می‌توان انتظار داشت موجب دستیابی به آن اهداف بشود» برمی‌شمارد (بشیریه ۱۳۸۳: ۱۶). ابن‌خلدون بر «انسجام منطقی نظر و انطباق آن با واقعیات ملموس بیرونی» تأکید ورزیده است (رجایی ۱۳۹۸: ۳۱۴). همین‌طور کارل اشمیت، با تأکید بر اهمیت عمل، حاکم را کسی می‌داند که در وضعیت استثنا تصمیم می‌گیرد (Schmitt 1985: 6). بر این اساس، اهمیت متفکرانی هم‌چون کنت تامسون در ایفای نقش رابط (connector) بین قلمروهای نظری آکادمیک و عملی دولت‌مردی است (Rajaei 2013: 37). حتی فرنان برودل و مکتب آنال نیز، درکنار مباحث انضمامی و عینی‌شان، به «اندیشه سیاسی ناب» توجه دارند (رجایی ۱۳۹۸: ۴۰۷). این‌بدان معناست که نظر نیز متوجه عمل است. برای نمونه، در متنی کهن، مثل *اندرزنامه آرتاشسترا* سؤالات اساسی «نه فلسفی بلکه عملی و دنیایی است» (رجایی ۱۳۷۳: هفت). سقراط را، به‌بیان سیسرو (Cicero)، می‌توان نخستین فردی دانست که فلسفه را از آسمان به زمین آورد تا آن را در قالب مدینه مستقر کند (Strauss 1978: 13). سقراط، با تمرکز بر موضوعات انسانی، زمینه‌ساز آن شد که ارسطو به‌شکلی مستقل به امور سیاسی بپردازد که براساس آن سیاست ذیل مباحث عالم بالا و جزئی از نظم کلان و ماورایی قرار نمی‌گرفت (رجایی ۱۳۹۸: ۲۰۷). تأملات نظری باید درجهت سامان سیاسی «ملت» قرار گیرد که بندیکت اندرسون آن را اجتماع سیاسی تصویری یا تخیلی (imagined political community) می‌نامد (Anderson 2006: 6). تصویری‌بودن بدان معناست که ارتباط افراد نه براساس رابطه‌ای لزوماً رودررو بلکه از طریق اشتراک در تصویر ذهنی بین ایشان صورت می‌گیرد. چارلز تیلور هم تأکید می‌کند که «هر نظم اجتماعی بر تصویری از اجتماع مطلوب بنا شده است. به همین دلیل، هر تصور اجتماعی به‌ناچار چهارچوبی هنجاری/اخلاقی است» (رجایی ۱۳۹۸: ۲۳۳). یکی از بایسته‌ترین هنجارها در جوامع انسانی باهم‌بودگی افراد و به‌طبع نقطه مقابل آن تک‌روی و اعتقاد به لزوم همراهی «همه با من» است. تحقق چنین امری مستلزم به‌رسمیت‌شناختن حقوق همگان است و لذا مؤلف برای معنای «لیبرال»، به‌پیشنهاد عبدالکریم سروش، از معادل «حقوق‌مداری» استفاده کرده است، چراکه آزادی یکی از ارکان



حقوق آدمی به‌شمار می‌آید (همان: ۸۰). این تعبیر با معنای متعارف از آزادی (liberty) فرق دارد، اما ناظر به حقوق دیگر مربوط به آدمی، به‌ویژه برابری و حتی تقدم آن بر آزادی، است، تاجایی که رونالد دورکین برابری (equality) را مقوله مهمی می‌داند که تا همین چند دهه پیش تر لیبرال‌ها و میانه‌روها بر پی‌گیری آن و تأسیس جامعه‌ای برابرطلبانه (egalitarian)، حداقل در مقام یک آرمان‌شهر، تأکید داشتند (Dworkin 2002: 1).

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

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

جهانی‌شدن، که به ظهور یک تمدن و چند فرهنگ منجر شده، فرصت را برای نقش‌آفرینی فرهنگ‌های گوناگون فراهم آورده است و براساس آن می‌توان امید داشت که ایرانیان هم بتوانند جایگاه خود را در جهان سیاست بازتعریف و نقش خود را مسئولانه ایفا کنند (رجایی ۱۳۸۵: ۷). در وضعیت مذکور، عام‌گرایی (universalism) و خاص‌گرایی (particularism) به موازات هم مطرح شده و این دو وجه متفاوت محور ساخت‌یابی یا ساخت‌مندی (structuration) جهان واقع شده‌اند (Robertson 1996: 97, 102). در واقع، جهانی‌شدن وجوه وحدت‌بخش و تنوع و تکثر فرهنگی و تمدنی در حوزه‌های مختلف را و نیز در مقاطع زمانی گوناگون گرد هم آورده است (Shaw 1997: 498). این وضعیت باعث ظهور «وحدت و یکی‌شدن توأم با چندپارگی و تکثر» (fragmegration) (یکی و چندپاره‌شدن) (fragmentation and integration) شده است.

البته، براساس روایتی عمل‌گرایانه، بازیگری آدمی لزوماً منوط به فهم ماهیت آدمی نیست. همین قدر که آدمی، به تعبیر آگوستین قدیس، برای خویشتن به یک مسئله تبدیل شده باشد (رجایی ۱۳۹۸: ۲۸۸) کافی است. این مسئله‌شدن آدمی برای خود، چنان‌که ماکس شلر و مارتین هایدگر نیز اظهار کرده‌اند، ممکن است لزوماً به پاسخی معین هم منجر نشود، چراکه اصلاً از نظر آرنست سؤال از ماهیت آدمی پاسخ‌دانی نیست و انسان اگر هم ماهیتی داشته باشد، تنها خداوند می‌تواند آن را تعریف کند (Arendt 1998: 10). ناتوانی آدمی در فهم غایت و حقیقت امور لزوماً ایراد و نقص نیست. از قضا، این کاستی به یک معنا فضیلت است، زیرا اگر انسان قادر بود که راز و رمز همه امور را دریابد، زندگی به‌جای آزمون و خطا و کوشش برای تقرب به غایات به جهانی مکانیکی و صرفاً اجرای قواعدی از قبل مشخص تبدیل می‌شد و در نتیجه جهانی کسل‌کننده و فاقد ابتکار و پویایی می‌بود (ibid.: 21). با اذعان به محدودیت آدمی، حتی در شناخت ماهیت خویش، آرنست به شناخت وضع انسانی می‌پردازد که «صرف‌نظر از این‌که فطرت وی چیست» به جنبه مشروط‌بودگی آدمی در نسبت با موضوعات مختلف توجه دارد (ibid.: 291). به‌ویژه، تأمل نظری درباره «فعالیت بشر بر روی زمین» از این حیث مهم است، همان‌گونه‌که فرنان برودل با کالبدشکافی تاریخ در قالب تقسیم آن به زمان جغرافیایی، زمان اجتماعی، و زمان فردی (رجایی ۱۳۹۸: ۴۰۹) می‌کوشد تا از فروافتادن به موضوعات انتزاعی جلوگیری کند و به ابعاد عینی و انضمامی تلاش آدمی در تاریخ توجه کند.

رجایی، برای وصف وضعیت ایرانیان، ابتدا از تمثیل «رودخانه» استفاده کرده بود (بنگرید به رجایی ۱۳۸۵: ۳۰، ۷۸)، ولی بعدتر استعاره «باغ» را برای ایران و حتی برای اشاره به کلیت تمدن بشری گویاتر یافته است، زیرا «استعاره رودخانه نقش‌آفرینی و بازیگری انسان را در شکل‌دادن یا بازتعریف هویت، اگر نگوییم نادیده، دست‌کم می‌گیرد» (رجایی ۱۳۹۶: ۱۲). در این تعبیر، تأثیر عبارت «جهان به‌عنوان بوستان» از ابن‌خلدون در وی آشکار است. چه در واژه رودخانه و چه در واژه باغ، به‌شکل بارزی تأکید بر وجوه ثابت هویتی، درکنار ابعاد متغیر، نقش مهمی را ایفا می‌کند. رجایی، به‌تأثیر از ابن‌خلدون، دولت را به‌عنوان واحد و سطح مطالعه بسنده ندانسته است و به‌تأسی از آرنولد توین‌بی، واحد مطالعه را تمدن در نظر می‌گیرد. دولت جزئی از تمدن است که دغدغه قدرت دارد، ولی دل‌مشغولی تمدن زندگی است و لذا بهترین معادل برای علم تأسیسی ابن‌خلدون، یعنی عمران، نیز تمدن‌شناسی است (رجایی ۱۳۹۸: ۳۰۶-۳۰۷). از این رو رجایی توجه خود را به

«حوزه تمدنی ایرانی» معطوف کرده است (رجایی ۱۳۸۵: ۷۰). از منظری کلان، وی با مکتب آنال و به‌ویژه برول در این مورد هم‌دلی دارد که، براساس نگرشی دیالکتیکی، تاریخی‌گُندتر از تاریخ تمدن نیز وجود دارد که شامل رابطهٔ آدمی با زمین است (Braudel 1982: 12). چنین تاریخی‌پایداری و نیز اثرگذاری بسی بیش از موارد دیگر بر آدمی دارد.

#### ۴. بررسی و نقد شکلی

ساختار شکلی و ظاهری کتاب *اندیشه و اندیشه‌ورزی* از کیفیت مناسبی برخوردار است. باین‌حال، برخی اغلاط تایپی و نکاتی از باب برخی ملاحظات در جهت رفع ابهامات در این‌جا آورده می‌شوند. دربارهٔ خطاهای کلمات، در ابتدا واژه یا عبارت اشتباه و بعد کلمهٔ پیش‌نهادی صحیح آورده می‌شود.

صفحهٔ ۱۴ پایه‌دار ← پایدار؛ صفحهٔ ۱۸ یارانه‌ای ← رایانه‌ای؛ صفحهٔ ۲۳ اسمعیل ← اسماعیل. صفحهٔ ۵۰ فهوا ← فحوا؛ صفحهٔ ۴۶، ۱۳۶، ۴۳۶ برعلیه ← علیه؛ صفحهٔ ۶۵ می‌ایستند ← می‌ایستد؛ رفتار ← رفتارهای؛ صفحهٔ ۷۱ جامع‌الطرف ← جامع‌الاطراف، سطر دهم «که» اضافه است؛ صفحهٔ ۷۹ قراداد ← قرارداد؛ صفحهٔ ۸۸ شا ← شاو؛ صفحهٔ ۱۱۸ مضروف ← مضروف؛ صفحهٔ ۱۲۵ الحکم الی الله ← لا حکم الا لله؛ صفحهٔ ۱۳۵ هیمن ← همین؛ صفحهٔ ۱۷۲ ساعات ← سعادت؛ صفحهٔ ۱۷۵ مروری ← در مروری؛ صفحهٔ ۱۸۶ عبدالرزاق ← عبدالرازق؛ صفحهٔ ۲۰۵ استرواس ← اشتراوس؛ صفحهٔ ۲۲۳ افضل‌تر ← افضل؛ صفحهٔ ۲۵۴ برمی‌خواست ← برمی‌خواست؛ صفحهٔ ۲۵۵ مشارکت‌کننده ← مشارکت‌کننده بودم؛ صفحهٔ ۲۵۹ زندگی ← زندگی؛ صفحهٔ ۲۶۲ خدواندان ← خدواندان؛ صفحهٔ ۲۷۱ و ۲۸۳ یانگ-بوئل ← یانگ-بروئل (براساس کتاب‌نامه)؛ صفحهٔ ۳۱۵ ابن‌خلدن ← ابن‌خلدون؛ صفحهٔ ۳۷۰ سیدمحمد ← سیدمحمدحسین (نام علامه)؛ صفحهٔ ۳۶۱ اولی ← اولین؛ صفحهٔ ۳۷۶ با ← به؛ صفحهٔ ۳۸۵ سیوررت ← سیوررت؛ صفحهٔ ۴۰۴ ار ← از؛ صفحهٔ ۴۳۴ اندم‌واره ← اندام‌واره؛ صفحهٔ ۴۴۱ گنشسب ← گنشسب. صفحهٔ ۲۵ گندزیر ۱۹۸۵، صفحهٔ ۱۱۱ «شیلز» و «مانهایم»، صفحهٔ ۲۲۳ «نیبور»، صفحهٔ ۳۷۸ ارجاع رجایی به اثری از خویش، و نیز صفحهٔ ۳۸۱ «کاپلن» در فهرست منابع یافت نشدند. صفحهٔ ۲۱۱ سال اثر ارسطو ظاهراً نادرست است. صفحهٔ ۲۷۶ «اسکات و استارک» هم در منابع یافت نشد.

صفحه ۵۷ «سرمایه‌هاشان» ← «سرمایه‌هایشان»؛ البته ممکن است این واژه عامدانه انتخاب شده باشد، زیرا رجایی (۱۳۹۳: ۱۶) در جایی دیگر نگارش به زبان محاوره‌ای از جمله در نزد چارلز تیلر را با سلیقه خود سازگارتر دانسته است، در معنای ← در معنایی. صفحه ۶۱ و ۳۷۲ منبع دقیق و آدرس نقل قول به تعبیر مؤلف در «شبکه شبکه‌ها» مشخص نشده است.

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

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

صفحه ۱۱۷ قبل از دربار کلمه «در» آورده شود، پراجرتین ← پراجرتین. صفحه ۱۲۸-۱۲۹ «نهادی که نماد نظام ...» است با عنوان «حاکمیت» مورد اشاره قرار گرفته که ظاهراً «حکومت» برای آن مناسب‌تر است، زیرا حاکمیت می‌تواند عنصر معنوی حکومت قلمداد شود، آن‌گونه که پس از آن مؤلف به درستی بیان می‌کند که حاکمیت را کسی اعمال می‌کند.

صفحه ۱۹۴، ۲۴۱، ۲۴۴ «Hans Joachim Morgenthau» به اشکال مختلفی ثبت شده است. صفحه ۲۰۷ ابتدای بند دوم ظاهراً بیان تحلیلی اشتراوس مطرح است که تعبیر «به‌زعم ارسطو» شاید دقیق نباشد.

صفحه ۲۳۲ «محرک» شاید بهتر از «تکان‌دهنده» باشد.

صفحه ۲۳۹ «موعودگرایی» شاید از «مهدویت‌گرایی» تعبیر بهتری باشد.

صفحه ۲۴۳ سطر پنج، بعد از «خوش‌حال»، «شدم» لازم به نظر می‌رسد.

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

صفحه ۳۵۳ نظایفه صابی ← طایفه صابی، «سیاست‌ها» را بهتر است مفرد به کار برد (سیاست).

صفحه ۳۷۲ مراد از «پایگاه برقی» ظاهراً منظور وب‌سایت است که کمی نامأنوس است و «پایگاه دیجیتالی» می‌تواند بهتر باشد. همچنین، منظور از جایزه اعطایی به شایگان احتمالاً «شوالیه» است که ترجمه آن به «سلحشور» کمی نامعمول است.

صفحه ۴۰۱ و ۴۰۴ عنوان «سال‌نامه» به‌عنوان معادل برای آنال نامأنوس است.

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

صفحه ۴۴۵ کلمه «فلسفه» در ابتدای مطلب «مون» نیامده است، دیود ← دیوید.

صفحه ۴۵۰ سال منبع Tarcov ذکر نشده است.

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

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

## ۵. نقد محتوایی اثر

از نکات قابل توجه در کتاب *اندیشه و اندیشه‌ورزی* تأکید بر تداوم توسعه در طول زمان است و این که توسعه را لزوماً نباید براساس مقایسه‌ای منفعلانه با دیگری تعریف کرد.

به‌جای آن، باید به شاخص‌هایی دست یافت که، هرچند عام و جهان‌شمول به‌شمار می‌آیند، از شرایط بومی برآمده‌اند. «تاریخ حرکتی خطی ندارد که برخی عقب‌مانده و برخی پیشرفته باشند» (رجایی ۱۳۹۸: ۱۷۶). با این حال، به‌نظر می‌رسد تعریف معیاری از درون برای توسعه لزوماً با مقایسه بین خود و دیگری منافات ندارد، به‌خصوص که مؤلف بر جهان‌شمول بودن ارزش‌های جهان‌داری تأکید وافر دارد.

این‌که مؤلف معتقد است باید «پرسش از چرا عقب افتادیم، به پرسش خوش‌بینانه چگونه فرصت‌ها را برای بازیگری غنیمت بشماریم تبدیل شود» (رجایی ۱۳۹۸: ۳۸۳) دغدغه مهمی است، اما شاید روا نباشد که خوش‌بینی و بدبینی را صفت اندیشه برشماریم و درباب تعیین‌کنندگی اندیشه این‌گونه داور کنیم یا ابعاد مختلف تفکر را بدین وجوه روان‌شناختی فرو بکاهیم. در مواردی، خود مؤلف نیز با این نکته موافقت دارد و از تقلیل منازعات مختلف به «تضاد میان فلسفه‌ها و نظام‌های سیاسی و مسئول‌دانستن روان‌شناسی افراد یا حضور گروه‌هایی که نمی‌خواهند این تعارضات را حل و فصل کنند» (همان: ۲۵۱-۲۵۲) انتقاد می‌کند. با وجود این، در برخی فرازها ظاهراً خود او در همین وادی گام می‌نهد. مثلاً در جایی که معتقد است جهان‌داری در مقام «معجزه زمینی» با «مجموعه فکر و همت و عمل» محقق می‌شود (همان: ۶۷، ۴۳۲)، ماهیت «همت» را، که پیونددهنده فکر و عمل است، توضیح نمی‌دهد و سازوکار تأثیرگذاری آن در جهان‌داری روشن نمی‌شود، ضمن آن‌که ظاهراً همواره امکان سازگاری نظر و عمل حتی با وجود داشتن همت مهیا نمی‌شود. گاهی نیز بحث از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به اخلاق انتقال می‌یابد، آن‌گونه‌که از اعتقاد «خوش‌بینانه» شایگان به اصالت حضور انسان بر مبنای نگاه ترکیبی سخن به‌میان آمده است و مؤلف نگرش وی را «وضعیتی متناقض با دو حالت مغرور بودن و زبودن بودن» توصیف می‌کند. با وجود آن‌که نویسنده سعی دارد تا کارکردی معرفتی برای این ویژگی‌های اخلاقی برشمارد، از جمله این‌که معتقد است «اولی غلو در موقعیت خویش، خودبزرگ‌بینی، و کم یا هیچ گرفتن دیگران و دومی کم‌گرفتن خود، چاپلوسی، و بزرگ‌تلقی نمودن بی‌جای دیگران است... نگاه ترکیبی بر شاکر و قدرشناس بودن نسبت به همه‌چیز دلالت دارد» (همان: ۳۷۷-۳۷۸)، اما صرف دارا بودن یک منش اخلاقی خاصی نمی‌تواند تضمینی برای اهداف معرفتی از جمله اتخاذ ره‌یافتی ترکیبی بین حوزه‌های مختلف باشد. به‌نظر می‌رسد برای تأسیس و تقویت نگرش مذکور، اموری فراتر از فضایل اخلاقی از قبیل قدرشناسی و یا فروتنی نیاز است و انسان افزون‌بر این‌که باید قدر آن‌چه را که دارد

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

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

ما باید تاحد ممکن از تمامی انواع تقلیل‌گرایی بپرهیزیم. ما باید با اشکال جدید نگرستن به جهان متوسل شویم؛ شاید بتوانیم از این راه به نگاه ترکیبی به جهان نائل آییم که می‌تواند به تمام سطوح آگاهی اشراف پیدا کند (رجایی ۱۳۹۸: ۳۷۶-۳۷۷).

به نظر می‌رسد تمجید رجایی از نگاه جامع‌الاطراف در نزد پیشینیان با آن‌چه نگرش ترکیبی ناشی از جمع بین دیدگاه‌های مختلف در روزگار تكثر آرا و عقاید دانسته می‌شود سازگاری کاملی ندارد، چراکه رویکرد جهان‌پیشامدرن مبتنی بر جهان‌بینی خیمه‌ای و

در نتیجه تجمیع بخش مهمی از آرای هم‌سو بوده، در صورتی که در ره‌یافت مطلوب شایگان چالش مهم نحوه تلفیق منظرهای ارزشی مختلف است. هم‌چنین، از حیث تأکید بر اهمیت ایران در این خصوص طی سده‌های مختلف با همه فراز و فرودهای آن، این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که آیا میانجی‌بودن جهان ایرانی در طول تاریخ (همان: ۳۸۴)، بر فرض که مختص ایران بوده باشد، لزوماً توانسته است به برآمدن نگاهی ترکیبی و ایجابی مدد رساند؟ شاید به همان میزان که این پیچیدگی ابعاد هویتی بر غنای فرهنگ و تمدن ایرانی افزوده است، اتخاذ رویکردی مناسب برای حل مسائل را نیز بغرنج‌تر کرده باشد. از این‌رو، تحقق سنتزی از برابند وضعیت تاریخی ایران ممکن است امر مطلوب و ایدئالی باشد، اما برخی از این ابعاد لزوماً مکمل یک‌دیگر نیستند و حتی هم‌دیگر را خنثی می‌کنند. این‌جاست که با دغدغه مؤلف اثر حاضر می‌توان هم‌دل و همراه بود، اما نمی‌توان از دشواری این مسیر ترکیبی غفلت ورزید (بنگرید به همان: ۷۷-۸۹). باین‌حال، رجایی ضمن توجه به مشابهت‌های شرق و غرب بر مدعای جهان‌شمول‌بودن جهان‌داری صحه می‌گذارد. از نظر تجربه تاریخی، تمدن‌های مختلف با یک‌دیگر در پیوند بوده و به هم‌دیگر کمک کرده‌اند و هیچ تمدنی نمی‌تواند مدعی اصالت (originality) و ارائه الگویی کاملاً بدیع باشد، چراکه همه آن‌ها از درآمیختن نگرشی معاصر از گذشته جاودان (contemporary view of the eternal yesterday) پدیدار شده‌اند (Rajae 2000: 54).

رجایی، با نقد معركة جهان‌بینی‌ها، معركة آرا را سازنده می‌داند. در معركة آرا، معادله‌ای با حاصل جمع جبری مثبت برقرار است و تعامل اندیشه‌ها بر غنای فرهنگی می‌افزاید، درحالی که در معركة جهان‌بینی‌ها معادله‌ای با حاصل جمع جبری صفر وجود دارد و هر جهان‌بینی در صدد نابودی دیگری است (رجایی ۱۳۸۵: ۴۲). در ایران، طی دو سده گذشته، معركة جهان‌بینی‌ها تفوق داشته، سبب آسیب‌های مخرب زیادی شده، و به نگرش حذفی افزوده است. بدون تردید، انتقال از معركة جهان‌بینی‌ها به معركة آرا امر مهمی است، اما پیش شرط مهم تحقق آن این است که حداقل اجماع‌هایی در قبال موضوعات کلان مورد‌منازعه حاصل شده باشد. پراگماتیست‌هایی هم‌چون ریچارد رورتی اتخاذ چنین شیوه‌ای را مورد تأکید قرار می‌دهند و البته مفروض آن‌ها تحقق پاره‌ای اجماعات کلان در سطوح مختلف اجتماع است، در صورتی که مشکل در جوامعی مثل ایران آن است که هنوز منازعات فکری در قبال بسیاری از مقولات کلان به نتیجه‌ای مناسب نرسیده‌اند و بسیاری از مباحث مهم ناشی از جهان‌بینی یا اصول کلی هم‌چنان محل اختلاف‌اند و طرح آن‌ها ناگزیر تعارض با جهان‌بینی‌های دیگر را موجب می‌شود.



در جهان‌بینی خیمه‌ای، که تعبیری برای دیدگاه سنتی و کلاسیک است، سقف مطالبات و حتی اندیشهٔ آدمی از چهارچوب مشخصی فراتر نمی‌رود و آدمی ذیل فرمان خداوند یا سنتی خاص عمل کرده و نگره‌بان نظم‌ی ازپیش تعیین‌شده است، اما در تمدن معاصر مرکزیت انسان یا، به تعبیر مؤلف، انسان‌حضوری حاکم است که رجایی آن را به‌عنوان معادلی برای انسان سکولار (secular)، البته از حیث محتوایی و نه زبانی، به‌کار می‌برد. چنین انسانی زمام همهٔ امور را به‌دست می‌گیرد و رجایی از وی با عنوان «شهروند صاحب‌الزمان» یاد می‌کند (رجایی ۱۳۹۸: ۱۹، ۱۱۴؛ تیلور و رجایی ۱۳۹۳: ۱۰، ۱۳). در دوران جدید، «اگر قرار است خود شهروند بنیاد قانون عقل جهان‌داری را تحقق و تجسم بخشد، باید خودش شهروندی و جهان‌داری کند و این برآمده از حکمت وجودی خود اوست و نه عاملی خارج از وی» (رجایی ۱۳۹۸: ۱۰۸).

در مواقعی مرز بین دیدگاه‌های مختلف مبهم و مخدوش شده است. از باب نمونه، رجایی دربارهٔ عبارت خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه که می‌گوید: «ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند»، می‌نویسد: «نظام‌الملک می‌گوید باید شهروند بود، زیرا مقدر شده است و برای این‌که شخص از عهدهٔ این کار برآید باید هنرهای شاهانه را بیاموزد» (همان: ۱۱۳). در شرایطی که به‌نظر می‌رسد خواجه تعبیری ذات‌گرایانه از هنرهای شاهی دارد، رجایی آن را به آموختن و اکتساب نسبت می‌دهد که با سیاق گفتار خواجه و چهارچوب اندیشهٔ وی ناسازگار است. چنین دوگانه‌انگاری‌هایی، به‌لحاظ دلالت معنایی‌شان، در مسیرهای متفاوتی قرار دارند و امکان آشتی بین آن‌ها بسیار دشوار به‌نظر می‌رسد، مگر آن‌که به مصداق علاقه‌ای که رجایی در موارد مختلف بیان می‌کند موردشالوده‌شکنی قرار گیرند تا معلوم شود که آیا می‌توان موضوع را فراتر از نگرش قطبی و ذات‌گرایانه طرح کرد که بر اثر آن اقتضائات دنیای ناشی از حضور انسان منافاتی با حضور خداوند نداشته باشد؟ در شرایط معمول، این دو نوع الگو ویژگی قیاس‌ناپذیری (incommensurability) دارند. رجایی در جایی بر آن است که جوامع خاورمیانه در جریان ورود مدرنیته و مشروطه‌خواهی نیازمند اموری هم‌چون مجلس قانون‌گذاری، حقوق فردی، و فرایند انتخاباتی بودند و قبول مجلس قانون‌گذاری برای ایشان چندان دشوار نبود، چراکه ایشان این نهادها را می‌توانستند در قالب ارکان مشورتی از قبل موجود در خودشان سازگار کنند (Rajaei 2000: 97). این درحالی است که سوابق تاریخی نشان می‌دهد که تأسیس چنین نهادهایی چندان هم آسان نبوده

است و ماهیت نهادی هم‌چون پارلمان فقط در تداوم نهادهای مشورتی گذشته، بر فرض که آن‌ها به‌شکلی قدرت‌مند در خاورمیانه قوام داشته‌اند، منحصر نمی‌شود، زیرا نقش مهم پارلمان، افزون بر کارکرد مشورتی آن، معطوف به وضع قانون است که همین سبب چالش‌های متعدد، مثلاً در ایران توسط کسانی مثل شیخ فضل‌الله نوری، شده بود.

رجایی در موارد متعددی (رجایی ۱۳۹۸: ۷۴، ۱۹۳، ۲۳۱، ۲۵۳، ۳۷۸) از شالوده‌شکنی سخن گفته است، ولی ظاهراً الزامات آن به‌تمامی در متن محقق نشده و کاربرد آن با قدری تسامح و به‌صورتی کلی انجام شده که حداکثر نقد اندیشه‌ها بر آن قابل اطلاق است. ژاک دریدا تصریح دارد که شالوده‌شکنی را نمی‌توان و نباید تحلیل (analysis) یا نقد (critique) برشمرد (Derrida 1988: 3)؛ شالوده‌شکنی همه این‌ها و درعین حال چیزی فراتر از آن‌هاست، تاجایی که به بروز تغییراتی بنیادین می‌انجامد و حتی گاه جای امور خوب و بد را عوض می‌کند. به‌نظر می‌رسد رجایی به این اقتضائات توجه بایسته‌ای ندارد؛ از جمله آن‌که بدون توضیح کامل و بیان تمایز نگرش شایگان و منتقدانش دیدگاه شایگان را ستوده و ضمن ترجیح آن می‌نویسد:

نگرش شایگان برخوردار از قوت و اصالت منطق درونی است، درحالی که منتقدینش با منطق برساخته و یا به‌بیان مولانا از ظن خود قضایا را می‌بینند. منطق درونی موجب می‌شود که پدیده قابل مطالعه و کلاً تحولات جهانی درست فهم شود و از آن‌رو عوامل و عناصر مؤثر در روند تحول اجتماعی نیز درست شناسایی شود (همان: ۳۸۳).

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

رجایی برای بیان تداوم ایده ایران از مفهوم شاهی استفاده می‌کند و، ضمن اذعان به این‌که بیش از هرچیز اندیشه شاهی به‌عنوان یک آرمان رفتاری و فرهنگی درطول تاریخ غلبه داشته و شاهان نیز موظف بودند الگوی رفتاری‌ای را به‌نمایش بگذارند که مقبولیت داشته است (رجایی ۱۳۸۵: ۸۲-۸۳)، اما با تفسیری موسع از مفهوم شاه دست به نوعی مصادره‌به‌مطلوب می‌زند، به‌گونه‌ای که معتقد است دلیل اتخاذ مواضع شیخ فضل‌الله نوری در مشروطه باور وی به همراهی دو نهاد رسالت و شاهی بوده است (همان: ۸۱-۸۲). این

در حالی است که از سویی بالفعل بودن آرمان بیان شده برای شاه و تحقق واقعی آن در طول تاریخ مورد تردید جدی است و از سوی دیگر، مواضع امثال شیخ فضل‌الله بیش از هر چیز باب طرح مشروطه مشروعه بود.

در جایی، رجایی از «لرد هنری جان تمپل پالمرستون»، نخست‌وزیر انگلستان، نقل می‌کند: «ما متحدین همیشگی نداریم و ما دشمنان دائمی نداریم. مصالح ماست که دائمی و ابدی است و دنبال کردن این مصالح است که وظیفه ما را تعریف می‌کند» (رجایی ۱۳۹۸: ۶۱، ۲۶۳).

به نظر می‌رسد استفاده از واژه «مصالح» و مترادف دانستن آن با «منافع» از سوی مؤلف موجب مخدوش شدن تفاوت معنایی بین این دو مفهوم شده باشد. اگر تلقی عمل‌گرایانه‌ای از مفهوم مصالح داشته باشیم، آیا اصلاً وجهی برای اندیشه‌ورزی درباره آن باقی می‌ماند یا آن‌که فقط باید نتیجه معطوف به منافع را مدنظر داشت؟ به‌واقع، اگر مصالح عین منافع باشد، در آن صورت دیگر دلیلی برای تأمل در باب آن‌ها باقی نخواهد ماند، زیرا دستاوردهای منتج به فواید عملی دیگران بدون تغییر و تصرف برای ما و بلکه همگان قابل استفاده خواهد بود، ضمن آن‌که پی‌گیری منافع به‌صورتی غریزی در دستور کار هر انسان و گروهی قرار دارد، بی‌آن‌که لزوماً در باب آن‌ها به تفکر نیاز باشد. به نظر رجایی، «خواننده فارسی‌زبان امروزی با دو خرافه عمده در این مورد مواجه است: اولاً در اصطلاح رایج به‌غلط مصلحت‌اندیشی با فرصت‌طلبی هم‌هویت تلقی می‌شود و ثانیاً در آثار مربوط به سیاست امر سیاسی و روابط بین‌الملل منافع، به‌ویژه با ترکیب منافع ملی، جای مصلحت را گرفته و معنای آن‌چه را در سخنان بالا منتقل شده محدود می‌کند؛ به‌ویژه که اصطلاح منافع ملی برآمده از دولت-ملت جدید و حتی با نگرش مادی‌گرایی و جهان را با عدسی محدود و محدودکننده عقل استدلالی و حساب‌گر دیدن همراه می‌شود» (همان: ۶۱).

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

خلط مفاهیم مختلف براساس تشابه و به اصطلاح اشتراک لفظی در برخی آثار دیگر مؤلف نیز قابل مشاهده است. از آن جمله این که رجایی از بیت

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

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

با آن که رجایی در اندیشه و اندیشه‌ورزی به وجوه متفاوت جهانی‌شدن، اعم از آزادسازی و نیز سرکوب‌گری آن، به شکلی هم‌زمان و توأمان التفات دارد، به تصریح خودش در دوره پس از رحلت امام خمینی و ظهور نمادهایی از قبیل کارت‌های اعتباری ویزا و مستر (visa and master card) از آن‌ها با کنایه به عنوان شیطان بزرگ اقتصادی (the great economic satan) یاد کرده (Rajaei 2000: 96) که براساس آن، ظاهراً وجه نقادانه رادیکال وی با تمرکز بر ابعاد منفی آن بر مزایای این فرایند تفوق و برتری دارد.

فرهنگ رجایی، در باب داریوش شایگان، بر آن است که «منطق درونی تحقیق ایجاب می‌کند که واکنشی‌بودن شایگان و دریغ‌ناکی وی در دوره‌های دوم و سوم را کنار بگذاریم» (رجایی ۱۳۹۸: ۳۸۶). باید گفت، هر چند در وهله نخست بایسته است که منطق درونی آن‌چه را که یک اندیشمند بیان می‌کند دریابیم، به واقع کدام منطق درونی در یک اندیشه را می‌توان یافت که به کلی فارغ از وضعیت واکنشی و سلبی باشد؟ اندیشه، هر اندازه هم که اصیل باشد، نمی‌تواند فارغ از مقایسه شرایط موجود خود با موقعیت دیگران باشد. مقاطع مختلف حیات فکری شایگان نیز ناشی از سیر تطور فکری وی و نحوه‌های متفاوت تأمل

وی درخصوص نسبت شرقی‌ها با خویش بوده است (همان: ۳۸۶-۳۸۷). چنین نسبتی نمی‌تواند بدون در نظر گرفتن تصویر شرقی‌ها از غرب مورد ارزیابی قرار گیرد. در مورد شایگان و کتاب *آسیا در برابر غرب*، نوشته وی، رجایی بر آن است که هرچند معمولاً مضمون کتاب طبق عنوان آن به‌مثابه تقابل دریافت شده است، اما:

عبارت در برابر تعمدی و جالب است. شایگان نمی‌گوید در مقابله با و یا در برخورد با بلکه مانند شخصی که در برابر آینه ایستاده است می‌خواهد شرق از طریق غرب به خود نگاهی بکند. کار آینه بهتر نشان‌دادن است به‌تمامی (همان: ۳۹۳).

چنین تعبیری یادآور مفهوم «برابریستادگی» (gegenständlichkeit) هوسرل در بیان رابطه بین ذهن و اشیاست (جمادی ۱۳۹۵: ۵۹) که به‌تبع، براساس ره‌یافت پدیدارشناسی، از منطق سوژه و ایزه فاصله می‌گیرد و در حالت ایدئال خود خواهان گسستن از قیدوبندهای ایدئولوژیک و سیاسی است. البته، رجایی هم بر چنین امری تأکید دارد، هرچند تحقق چنین امری، در عین مطلوب بودنش، اولاً بسی دشوار است، زیرا ساحت سیاست و قدرت در همه‌جا گسترده است و ثانیاً تطورات فکری نظام اندیشگی در دوران معاصر و الگوهای غالب آن، از جمله دگرگونی‌های فکری افرادی هم‌چون شایگان، را نادیده می‌گیرد و نگاهی مبتنی بر شایگان متأخر بر آن حاکم است. در گفتار مذکور، استعاره آینه برای توضیح فهم شرایط خویش، با توجه به دیگری، به‌کار گرفته شده که شامل تفسیری از دریافت آدمی در پرتو دیگری و در نتیجه حصول فهم از موقعیت خویش است. درست است که فرد در مقایسه باید خود را به‌نقد بکشد و خود را بشکند، چراکه، به‌قول نظامی گنجوی، «آینه شکستن خطاست» (رجایی ۱۳۹۸: ۳۹۸)، اما اگر به مصداق آن چه بنابه اشارات خود مؤلف به آرای حمید عنایت و ادوارد سعید آینه‌ای از جانب غرب بر اثر دانش شرق‌شناسی به ارائه تصویری از خویش شرقی‌ها بر مبنای منطق قدرت - دانش اقدام کرده باشد چه باید کرد؟ شکستن آینه را نمی‌توان تجویز کرد، اما از سوی دیگر، اعتماد به تصویر بازتابی آن نیز باید با احتیاط باشد. خود رجایی هم بدین مسئله التفات دارد و برای مثال وقتی به آرای فریدون آدمیت پرداخته است، ضمن تمجید از تاریخ‌نگاری وی، اعتماد او به روایت غالب غرب‌محور را مورد نقد قرار می‌دهد (همان: ۳۴۷).

مؤلف به‌درستی از هر اندیشه‌ای که مدعی دارا بودن انحصاری حقیقت باشد به‌مثابه عاملی برای جهنم‌شدن دنیا یاد می‌کند و می‌نویسد: «نظام وحشت‌ناک نازی بارزترین مثال در تاریخ معاصر است که مدعی بود علم اثباتی آن انسان برتر را شناسایی کرده و تنها وظیفه

باقی‌مانده برای انسان‌ها این است که انسان‌های فروتر را به کوره‌های آدم‌سوزی بفرستند» (همان: ۲۱). هرچند نظام‌های توتالیتر متأثر و برآمده از علم جدید دانسته شده‌اند، اما آن‌ها ضمن استفاده‌ای گزینشی در مواردی عملاً علم عینی (objective science) و عقل (reason) را تخطئه می‌کردند و حقایق زندگی را براساس استفاده از علم، به‌ویژه برای عموم مردم، قابل‌حصول نمی‌دانستند (Baradat and Phillips 2017: 244). بنابراین، هرچند مطلق‌نمودن علم می‌تواند خطرناک باشد، تکیه بر دعاوی شبه‌فلسفی و شبه‌علمی نیازمندی یا استدلال‌ناپذیر نیز خطر بزرگی دارد که در ایدئولوژی‌هایی هم‌چون نازیسم تبلور یافته است و سبب می‌شود، برخلاف علوم، ارزیابی دعاوی آن‌ها قابل‌سنجش نباشد.

## ۶. نتیجه‌گیری

فرهنگ رجایی، در سرآغاز اثر خود، به‌درستی بیان می‌کند که نه فقط تولد، بلکه سرنوشت و آینده کتاب وی موضوعی نیست که در اختیار مؤلف باشد. این مطلب، با آن‌که در مورد هر موضوع انسانی صادق است، در بحثی همانند اندیشه‌ورزی سیاسی، به‌خصوص وقتی معطوف به هویت سیاسی و نیز جهان‌داری باشد، از ظرفیتی افزون‌تر برخوردار است و از این‌رو دغدغه مؤلف راهی گشوده و هم‌چنان محل تأمل است. نکته حائز اهمیت در نوشتار رجایی نگاه تطبیقی وی به اصول سیاست در جهان معاصر با تمرکز بر پیشینه و تاریخ اندیشه و سیر تطورات هویتی در ایران و دنیای معاصر است. دغدغه مهم وی تعیین نسبی میان وجوه عام و خاص سیاست‌ورزی است. انسان ایرانی با آبشخورهای مختلف اثرگذار در حیات گذشته و حال خود و احتمالاً در افق پیش‌رو مواجه بوده است که حل‌وفصل آن‌ها می‌تواند قدرت بازیگری وی را در مناسبات جهانی افزایش دهد. اثر رجایی تلاشی ستودنی و وافر وی برای بازخوانی وضعیت گذشته و حال با دیدگاهی کلان، انتقادی، و درعین‌حال تطبیقی است. راه شروع شده در آثار وی مسیری قابل‌تأمل برای آینده می‌گشاید؛ هرچند عناصری در تأملات و اندیشه‌ورزی وی وجود دارد که بنابه اقتضائات متعدد، آن‌گونه که باید و شاید، ذیل نگرشی تلفیقی در نمی‌آید. البته، نگرش ترکیبی و تلفیق رجایی از نوع انباشت کمی‌گرایانه اندیشه‌های مختلف نیست و تلاش وی معطوف به گردهم‌آوردن اجزائی از تفکر است که قابل‌گنجاندن در منظومه‌ای معنادار و هماهنگ باشد. با وجود این، به‌نظر می‌رسد چالش‌ناگزیری که حداقل اکنون پیش‌روی مطالعاتی از قبیل آنچه وی شروع کرده است قرار دارد، مفروضات و عناصر متفاوت در تفکرات مختلف

است که به راحتی قابل تجمیع با یک‌دیگر نیستند. به‌واقع، منطق متفاوت گفتمان‌های گوناگونی از قبیل آنچه وی «انسان‌حضوری» درمقابل «خداحضوری» یا جهان‌بینی خیمه‌ای درمقابل جهان‌بینی سکولار مدرن یا معاصر خوانده است، مانع از اتخاذ رویکردی ترکیبی بین آن‌ها می‌شود. مجالی که رجایی به تکرار و نیز توجهی که وی به ضرورت نگاهی از درون برای تأملات نقادانه قائل می‌شود، مایه‌های امیدواری زیادی را فراهم می‌کند که بتوان نگاهی هم‌دلانه به میراث اندیشه بشری با تأکید بر ایران فراهم آورد. چنین وضعیتی می‌تواند زمینه تقریب و ظهور دیدگاهی به‌دور از تقلیل‌گرایی‌های مختلف سیاسی و ایدئولوژیک را فراهم آورد. درعین حال، آسیب‌ناگزیر این روند آن است که با تمرکز زیاد بر نگاهی از درون و تفهیمی ناخواسته امور مدرن را، که منطقی خاص و مستقل دارند، براساس قضایای سنتی تفسیر کند و با مصادره مضامین گذشته از نقادی لازم و به‌جا درخصوص گذشته و حال باز بماند. از این نظر، راهی که این اثر با بازخوانی بخشی از اندیشه سیاسی و فلسفی دوران دور و نزدیک گشوده راهی است هم‌چنان در ابتدای کار که، به‌تعبیر مؤلف، منزلگاه نهایی و واپسینی برای آن نباید قائل شد. مادامی که صیورورت انسان ادامه داشته باشد، فرایند اندیشیدن به ابعاد مختلف آدمی نیز ناگزیر گشوده خواهد بود، به‌خصوص که غایت همه سازوکارهای اندیشمندانه با نیل به درجاتی از آنچه توسعه نامیده می‌شود پایان نمی‌پذیرد و بیش از هرچیز باید شاخصه‌های انسانی را در ارزیابی سیر جوامع براساس مقتضیات بومی مدنظر قرار داد.

## کتاب‌نامه

- ابن‌مسکویه، ابوعلی (۱۳۶۶)، *تجارب‌الامم*، حقیقه و قدم له ابوالقاسم امامی، طهران: دار سروش للطباعة والنشر.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران: نی.
- تنسر (۱۳۵۴)، *نامه تنسر به گشنسب*، به تصحیح و تعلیقات مجتبی مینوی و محمداسماعیل رضوانی، تهران: خوارزمی.
- تیلور، چارلز و فرهنگ رجایی (۱۳۹۳)، *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*، گردآوری و ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.

- جمادی، سیاوش (۱۳۹۵)، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، تهران: ققنوس.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳)، *مقدمه بر: فلسفه سیاسی چیست؟*، لئو اشتراوس، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۴)، «دانشوری و تمدن‌سازی: آلبرت حورانی؛ یک الگوی دانشگاهی»، *مطالعات خاورمیانه*، ش ۶.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۶)، «در آزادی، به‌بهانه درگذشت آیزیا برلین»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۱۲۵-۱۲۶.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۶)، *معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: احیای کتاب.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۵)، *مشکله هویت ایرانیان امروز: اینفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ*، تهران: نی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۶)، *بازیگری در باغ هویت ایرانی؛ سرنمونی حافظ*، تهران: نی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۸)، *اندیشه و اندیشه‌ورزی*، تهران: فرهنگ جاوید.
- «گزارش دیدار و گفت‌وگو با فرهنگ رجایی» (۱۳۹۶)؛ بازیابی در:  
<<https://www.cgie.org.ir/fa/news/156403>>.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۸)، *تکاپوگر اندیشه‌ها (زندگی، آثار، و اندیشه‌های استاد علامه محمدتقی جعفری)*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- Anderson, Benedict (2006), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Baradat, Leon P. and John A. Phillips (2017), *Political Ideologies: Their Origins and Impact*, New York: Routledge.
- Braudel, Fernand (1982), *On History*, Sarah Matthews (trans.), Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1988), "Letter to a Japanese Friend", in: *Derrida and Difference*, David Wood and Andrew Benjamin (trans.), David Wood and Robert Bernasconi (eds.), Evanston: Northwestern University Press.
- Dworkin, Ronald (2002), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rajaei, Farhang (ed.) (1993), *The Iran-Iraq War: The Politics of Aggression*, Gainesville: University Press of Florida.



- Rajaei, Farhang (2000), *Globalization on Trial: The Human Condition and the Information Civilization*, Ottawa: International Development Research Center.
- Rajaei, Farhang (2007), *Islamism and Modernism: The Challenging Discourse in Iran*, Austin: University of Texas Press.
- Rajaei, Farhang (2013), *Kenneth W. Thompson, The Prophet of Norms Thought and Practice*, New York: Palgrave Macmillan.
- Rawls, John (2000), *The Law of Peoples With the Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge: Harvard University Press.
- Robertson, Roland (1996), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage Publications LTD.
- Schmitt, Carl (1985), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, George Schwab (trans.), Massachusetts: The MIT Press.
- Shaw, Martin (1997), "The State of Globalization: Toward a Theory of State Transformation", *Review of International Political Economy*, vol. 4, no. 3.
- Strauss, Leo (1978), *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press.

