

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه اندیشه‌سیاسی در اسلام



پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

❶ شابا چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳

❷ شابا الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

❸ پروانه انتشار فصلنامه: شماره ۹۳ / ۱ / ۱۵۵۰۱ مورخ ۱۳۹۳ / ۷ / ۱ صادره از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

❹ صاحب امتیاز:

پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

❺ مدیر مسئول:

دکتر منصور انصاری

❻ سردبیر:

دکتر سیدصدرالدین موسوی

❼ مدیر اجرایی:

دکتر گیتی پورزکی

❽ کارشناس نشریه:

نرجس ارجمند

❾ ویراستار:

فاطمه گلچین

❿ صفحه آرا و طراح جلد:

مهندس یوسف بهرخ

⓫ نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: اتوبان تهران قم، قبل از عوارضی حرم مطهر امام خمینی (س)، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

⓬ کد پستی:

۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱

⓭ صندوق پستی:

۱۸۱۵۵/۱۳۴

⓮ دورنویس:

۵۵۲۳۵۶۶۱

⓯ تلفن:

۵۱۰۸۵۰۰۰

⓱ وب سایت اینترنتی:

www.andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

⓲ پست الکترونیکی:

andishehsiyasi@ri-khomeini.ac.ir

⓳ بهای تک شماره:

۱۰۰۰۰۰ ریال

❑ فصلنامه در ویرایش مطالب و تغییر عناوین مقالات آزاد است.

❑ مطالب مندرج در فصلنامه، لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی نیست.

هیئت تحریریه:

دکتر ابراهیم برزگر

استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

دکتر یحیی فوزی

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر عبدالرحمان عالم

استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران

دکتر احمد عاطف احمد

استاد مطالعات اسلامی دانشگاه کالیفرنیا (یوسی سانتا باربارا)

دکتر میر فردین قریشی

استاد گروه روابط بین الملل دانشگاه تهران

دکتر عبدالامیر نبوی

دانشیار گروه مطالعات تطبیقی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

دکتر علی مرشدی زاد

دانشیار گروه علوم سیاسی و جامعه شناسی انقلاب دانشگاه شاهد

دکتر فرهاد درویشی

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بین المللی امام خمینی^(ره)

دکتر سیدصدرالدین موسوی

دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

دکتر منصور انصاری

استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

دکتر گیتی پورزکی

استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

ضوابط نگارش مقاله

۱. موضوع مقالات می‌بایست مرتبط با حوزه فعالیت و محورهای موضوعی نشریه باشد.
۲. مقالات علمی، پژوهشی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله قبلاً در نشریه یا مجموعه مقالات سمینارها چاپ نشده یا در دست بررسی و چاپ نباشد.
۴. مقاله در قالب حداکثر ۸ هزار کلمه در محیط WORD تنظیم شده باشد.
۵. چکیده فارسی حداکثر در ۱۸۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژگان کلیدی (۱۰-۵) تنظیم گردد.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانویست هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به حضرت امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده گردد.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه) عمل شود.
۹. منابع در پایان مقاله بدین صورت ارائه شود.
 - **کتاب:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، تعداد مجلدات. (همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد).
 - **مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام نشریه شماره نشریه (همین ترتیب در مورد مقالات لاتین نیز رعایت گردد).
 - **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) «عنوان پایان‌نامه»، (مقطع پایان‌نامه و رشته تحصیلی)، نام دانشگاه، نام دانشکده.
 - **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (تاریخ اخذ مطلب): نشانی کامل سایت.
 - **ارسال مقاله:** از طریق وب سایت اینترنتی نشریه امکان پذیر می‌باشد.

فهرست مطالب

سال ششم / شماره ۲۴ / تابستان ۱۳۹۹

۷

واکاوی آرای تمدنی سید قطب و
نوع مواجهه وی با مدنیت غرب

سیدرضا حسینی، زهرا سادات حسینی، سعید طاوسی مسرور

۲۹

تحلیل الزامات انقلاب در اندیشه سیاسی علامه فضل الله

سعید ربیعی، موسی ابراهیمی، حمید نساج

۵۵

بررسی مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی شیعه در اندیشه سیاسی شریعتی
(مطالعه موردی اجتهاد، هجرت، امر به معروف و نهی از منکر)

بهمن زارعی، زاهد غفاری هاشجین

۷۷

زن و خانواده در قانون، پس از انقلاب اسلامی

(بررسی مجلس شورای اسلامی از دوره اول تا پایان دوره هشتم)

فاطمه عبایی، منصور انصاری

۱۰۵

واکاوی نقش فرهنگ سیاسی تشیع

در شکل‌دهی به وحدت اجتماعی ایران از دوره صفویه تاکنون

احسان عسگری

۱۲۹

توانمندسازی زنان از نگاه امام خمینی (براساس الگوی توماس اسپریگنز)

سید صدرالدین موسوی، مهرنوش خادمی

واکاوی آرای تمدنی سید قطب و نوع مواجهه وی با مدنیت غرب

سید رضا حسینی

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ، گرایش مطالعات خلیج فارس دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
seyed.r.hosseini@ut.ac.ir

زهرا سادات حسینی

دانش آموخته سطح سه جامعه الزهرا (حوزه علمیه خواران قم)، قم، ایران.
zshamim@yahoo.com

سعید طاوسی مسرور

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
saeed.tavoosi@atu.ac.ir

چکیده

سید قطب یکی از مؤثرترین اندیشمندان معاصر جهان اسلام و از مهم‌ترین نمایندگان مکتب فکری بازگشت به اسلام اصیل است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی، مهم‌ترین نظریات تمدنی سید و نوع مواجهه او با مدنیت غرب را بررسی کرده و به این پرسش پاسخ داده است که مباحث تمدنی سید قطب، حول چه محورهایی هستند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، کلیدواژگان سید در تصویرسازی از تمدن، در نظامی زنجیروار قابل تفسیر هستند؛ چنانکه «زن» به عنوان عامل حیاتی در بالندگی بشر، با حضور در یک بستر اجتماعی درست می‌تواند از حقوق خود منتفع شود و در قامت عنصری تعیین‌کننده برای تحقق آرامش جامعه، متضمن شمه‌ای از «عدالت اجتماعی» مورد تأکید اسلام نیز باشد، اما مقاومت سرسختانه زورمندان و زیاده‌خواهان جهان در برابر استقرار عدالت، گریز از جنگ مشروع را برای طرفداران حاکمیت الهی ناممکن کرده و تقابل همه‌جانبه مسلمانان با حکومت‌هایی را که تجسمی از جاهلیت مدرن هستند اجتناب‌ناپذیر و ضروری کرده است؛ چنانکه سید قطب، «آمریکا» یعنی مظهر مدنیت نوین غرب را مصداقی از همین حاکمیت‌های فزون‌طلب و ویرانگر می‌داند. همچنین با اتخاذ رویکردی مقاوم در برابر آن، بر ضرورت مرزبندی مسلمانان با ارزش‌های غربی و مقابله ایشان با تمدن برتری جویانه و

غیراخلاقی آمریکایی تأکید دارد و هر مسلمانی را به مبارزه با عموم حکومت‌های غیرالهی برای برقراری حاکمیت مشروع اسلامی مکلف می‌داند.

کلیدواژه‌ها: سید قطب، تمدن، زن، عدالت اجتماعی، جنگ، آمریکا.

مقدمه

سید قطب را باید یکی از برجسته‌ترین متفکران جهان اسلام در یک‌صد سال اخیر و از جمله پیشتازان نهضت فکری رجعت به اسلام راستین دانست. نفوذ فکری او، از شمال آفریقا تا آسیای مرکزی را درنوردیده و برخی آرای وی، به‌عنوان عناصر اصلی ایدئولوژی اسلامی مطرح هستند. مهم‌ترین تکاپوی نامبرده، در پیش گرفتن رویکردی تقابلی در برابر فرهنگ مهاجم غرب و تلاش برای احیای سنت‌های اولیه اسلام بوده است. وی از جمله معدود اندیشمندان معاصر عرب به شمار می‌آید که مخاطب ایرانی فرصت کرده است آثارش را بخواند.

در این نوشتار، با تمرکز بر موضوعات تمدنی طرح‌شده از جانب سید قطب، دیدگاه او در باب مدنیت غرب و واکنش وی به سبک زندگی معرفی‌شده از جانب غربیان متجدد بیان شده و تصویری که از دو مفهوم «تمدن اسلامی» و «تمدن غربی» ترسیم می‌کند بازشناسی شده است؛ با این فرض که سید قطب در مقام اندیشمندی سنت‌گرا و به‌شدت دل‌بسته به هنجارها و ارزش‌های صدر اسلام، طبعاً رویکردی خصمانه در قبال اصول تمدنی نوین خواهد داشت؛ زیرا این اصول اساساً در مسیری غیردینی متولد شده و سپس با رویکردی سکولار، رشد و نمو یافته است.

تاکنون کتب و مقالاتی متعددی در باب شناخت شخصیت، بینش و اثرگذاری سید قطب بر سیر فکری مسلمانان طی قرن بیستم نگارش شده است که این مهم، خود شاهدی بر اهمیت انکارناپذیر وی و تفکر دین‌گرایانه او، حتی نزد منتقدان و مخالفانش است. از میان آثار نوشته‌شده درباره سید قطب می‌توان به چند نمونه زیر اشاره کرد:

- سید قطب، نویسنده معاصر مصر (منتظمی، ۱۳۷۵)
- نگاهی کوتاه به زندگی و آثار سید قطب (منتظمی، ۱۳۷۶)
- ارزش دانش‌های کهن و نوین غیرمسلمانان در اندیشه سید قطب (سیاوشی، ۱۳۸۶)
- مدرنیته و اندیشه احیاگر؛ مروری بر اندیشه سیاسی سید قطب (اکوانی؛ اردوان، ۱۳۹۱)
- جایگاه اندیشه سید قطب در میان نیروهای مبارز مذهبی در ایران پیش از انقلاب (همتی)

و همکاران، ۱۳۹۲)

- جهان در اندیشه سید قطب (باغبان‌زاده، ۱۳۹۳)
- نقدی بر دیدگاه‌های سید قطب درباره جاهلیت مسلمانان (موسوی، ۱۳۹۶)
- بررسی مبانی کلامی سید قطب در مشروعیت سیاسی حکومت دینی (نجفی و الهی‌راد، ۱۳۹۶)
- بازخوانی ابعاد عدالت اجتماعی از منظر متفکرین مسلمان با تأکید بر نظریه سید قطب (ابراهیمی‌پور و عالی‌زاده، ۱۳۹۶)
- درآمدی انتقادی بر دیدگاه سید قطب درباره جوامع متمدن و غیرمتمدن (مهدی‌نژاد و واسعی، ۱۳۹۷)

نکته مهم درباره مقالات فوق این است که علاوه بر مواردی که در باب معرفی سید و بیان توضیحاتی مختصر پیرامون حیات فردی و مبارزاتی وی نوشته شده‌اند، بیشتر آثار مذکور، واکاوی دیدگاه‌های سیاسی و تبیین برخی مؤلفه‌های کلی موجود در مباحث مطرح‌شده او را مدنظر قرار داده‌اند، اما تاکنون کمتر به نظریات تمدنی وی توجه شده است؛ چنانکه آخرین منبع معرفی شده در بالا، استثناء محسوب می‌شود که البته آن هم به دلیل نگاه سطحی و تحلیل ناپخته نویسندگانش به آرای تمدنی سید، چندان برای پژوهشگران راهگشا نیست که در ادامه مقاله جاری، بیشتر به آن می‌پردازیم. همچنین یکی از مهم‌ترین مقالاتی که طی دو دهه اخیر پیرامون آرای سید نوشته شده، عنوان «سید قطب و اسلام‌گرایی معاصر» اثر مهدی بخشی شیخ‌احمد است که در سال ۱۳۸۵ شمسی در نشریه «علوم سیاسی» دانشگاه باقرالعلوم^(ع) منتشر شده است. پژوهش مزبور با تکیه بر دیدگاه‌های شماری از اندیشمندان غربی و عربی مخالف سید قطب، همان مدعای قدیمی تأثیر‌پذیری جریان‌های افراطی و خشونت‌طلب (مانند القاعده) از این نظریه‌پرداز مصری را اثبات کرده است. نکته جالب اینکه یکی از اصلی‌ترین مستندات نگارنده مقاله مذکور برای اثبات ادعای فوق، بعضی سخنان سرکردگان گروه‌های تکفیری (مانند ایمن الظواهری) و تمسک ایشان به شماری از آرای سید است (بخشی شیخ‌احمد، ۱۳۸۵: ۱۸۵)؛ حال آنکه رهبران تشکلهای تندرویی مانند القاعده، از هر دستاویزی برای اثبات حقانیت ایدئولوژی خود استفاده می‌کنند و در این راستا، بیش از آنکه از نظرات سید بهره‌مند شوند، احادیث شریف نبوی را به میل خود تفسیر و از آن‌ها نهایت سوءاستفاده را می‌کنند؛ پس با رویکرد نگارندگانی مانند بخشی شیخ‌احمد، باید پیامبر‌گرامی اسلام^(ص) را بیش از سید قطب مسبب تشکیل گروه‌ها

و سازمان‌های تکفیری دانست! اما افزون بر مقالات فوق، پایان‌نامه‌ای با عنوان «اندیشه سیاسی سید قطب» به قلم «عفت علی‌پور» تألیف و در سال ۱۳۸۷ دفاع شده است. نویسنده فارغ از نگاه‌های سطحی و کلیشه‌ای به سید، با بررسی دقیق سیر تکوینی نظرات او در طول عمر شصت‌ساله سید، چگونگی گذار وی از مرحله بیان تئوری به مرتبه عمل‌گرایی را بازشناسی کرده است.

با این حال در مقاله حاضر با رویکردی جدید گفتمان مدنی سید قطب را از منظری متفاوت و با کشف ارتباط میان کلیدواژگان تمدنی وی بررسی کردیم تا نگرش او به تمدن غربی و مدنیت اسلامی را بازشناسی کنیم. به بیانی دیگر، نگارندگان پژوهش جاری با بررسی پربسامدترین تعبیر در گفتمان تمدنی سید، ارتباط میان این مفاهیم به‌ظاهر ناهمگون را درک کرده و از این رهگذر، شمایی کلی از رویکرد این دانشمند مصری به مسئله کلیدی و چالش‌برانگیز تمدن ترسیم کردند.

مروری بر زندگانی و شخصیت سید قطب

سید بن قطب بن ابراهیم در سال ۱۹۰۶ میلادی (۱۳۲۴ هجری قمری / ۱۲۹۵ هجری شمسی) در روستای «موشا» (واقع در ساحل غربی رود نیل) در مصر زاده شد (نجفی و الهی‌راد، ۱۳۹۶: ۱۰۰). پدر متدین خود را در کودکی از دست داد و به همین دلیل، متکفل برادر کوچک و دو خواهرش شد (منتظمی، ۱۳۷۵: ۱۲۰). وی قرائت قرآن کریم را از کودکی آغاز کرد و در ده‌سالگی موفق به حفظ کل قرآن شد (<http://www.taghribnews.com>). در سال ۱۹۱۲ میلادی وارد مدرسه شد و در ۱۹۱۸، مدرک دوره ابتدایی را دریافت کرد (الخالدی، ۱۴۱۴ ه. ق: ۱۹). وی با طی مراحل مقدماتی تحصیل، راهی دانشگاه شده و موفق شد مدرک کارشناسی رشته ادبیات عربی را کسب کند (منتظمی، ۱۳۷۵: ۱۱۹). هنگامی که این اندیشمند مصری زاده شد، کشورش همچنان تحت فرمان بریتانیا بود. اگرچه با وقوع جنگ جهانی اول از قدرت همه‌جانبه و تفوق چشمگیر دولت‌های غربی اندکی کاسته شده و ایشان به مشکلاتی عذیده مشغول شده بودند، اما بیش از یک قرن حضور استعمارگران فرانسوی و انگلیسی در شاهره ارتباطی آسیا و آفریقا، نه‌تنها مصر را از نظر فرهنگی به‌شدت متأثر از غرب کرد، بلکه فقر و عقب‌ماندگی گسترده مهم‌ترین سرزمین اسلامی قاره آفریقا را موجب شد و این امر به شکل‌گیری دو پرسش مهم در میان متفکران مسلمان انجامید:

۱. چه عاملی سبب برتری اقتصادی و تکنولوژیکی غرب بر جهان اسلام شده است؟ ۲. چگونه و با چه ابزاری می‌توان ضمن تقابل با فرهنگ مهاجم اروپاییان، ضعف رو به گسترش مسلمانان را متوقف کرد و فاصله عمیق میان دانش شرقی و علوم تجربی مکشوف غرب را کاهش داد؟ با استقلال مصر در ۲۸ فوریه سال ۱۹۲۲ میلادی (بختیاری، ۱۳۹۲: ۱۱۰) به نظر می‌رسید این کشور در مسیر احیای جایگاه خاص و موقعیت درخشان سابق خود در میان بلاد اسلامی قرار بگیرد، اما تداوم حیات حاکمیت سلطنتی ضعیف مصر و غرب‌گرایی توأم با انحطاط ساختاری فرمانروایی خاندان مضمحل‌شده محمدعلی پاشا موجب شد امید مصلحان مسلمان به پیشتازی این مملکت عربی در فرایند تحول جامعه اسلامی، به یأس مبدل شود؛ بنابراین اندیشمندان مصری بر آن شدند تا خودجوش، از فرهنگ و هویت اسلامی - عربی کشور خویش دفاع کنند؛ از همین رو سید قطب در سال ۱۹۳۲ یعنی زمانی که از دانشکده دارالعلوم فارغ‌التحصیل شد، در تشکیل جمعیتی به نام «جماعت دارالعلوم» مشارکت کرد. هدف این جمعیت که اعضایش از میان فارغ‌التحصیلان دارالعلوم انتخاب می‌شدند، دفاع از ادب و لغت عربی بود. وی در اواخر سال ۱۹۳۳، به‌عنوان مدرس در وزارت معارف مصر مشغول به کار شد (الخالدی، ۱۴۱۴ ه. ق: ۱۹) و این آغازی بود بر اثرگذاری سید در محیط فکری و فرهنگی مصر. همین بخش مختصر از زندگانی وی، دربرگیرنده نکاتی مهم در باب شخصیت وی است:

۱. رشد و نمو در محیطی مذهبی، فرصت گران‌سنگ آشنایی با معارف اسلامی را برای او فراهم کرد.

۲. تحصیل در حیطه ادبیات عربی، بر توانایی نویسندگی وی و قوت قلم او افزود. ۳. تعمق در قرآن، تأثیری شگرف بر ایدئولوژی سید قطب در طول حیات شصت‌ساله‌اش داشت؛ چنان‌که بیشتر آثار نوشتاری او، یا مشخصاً درباره قرآن بوده یا ملهم از آموزه‌های این کتاب آسمانی هستند؛ مانند «التصویر الفنی فی القرآن»، «العدالة الاجتماعية فی الإسلام» و «مشاهد القيامة فی القرآن» (بعلبکی، ۱۹۹۲: ۲۴۹). بسیاری از مسلمانان، وی را با تفسیر مشهورش با عنوان «فی ظلال القرآن» می‌شناسند. این امر انکارناپذیر است که اصول و ضوابط تمدن‌ساز اسلامی که در آیات قرآن متجلی بوده و دربرگیرنده تمامی شئون حیات انسانی مانند تکالیف فردی، ضوابط حکومتی و سیاسی و حقوق مدنی و اجتماعی هستند، به مؤلفه‌های اساسی و ریشه‌ای تفکر سید قطب مبدل شده‌اند.

آنچه از زندگانی سید قطب تاکنون مورد توجه و تأمل عموم پژوهشگران بوده است، نقش وی در

تکوین جنبش سیاسی - اجتماعی «اخوان المسلمین» و تقابل او با حکومت افسران آزاد به رهبری جمال عبدالناصر است، اما هنوز بسیاری از جنبه‌های فکری و عملی شخصیت این دانشمند بزرگ، کند و کاو دقیقی نشده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، نگرش سید نسبت به مقوله بحث‌برانگیز تمدن است؛ بنابراین ما در پژوهش حاضر این بخش از نظرات سید قطب را مرور و رویکرد وی به مدنیت غرب را تبیین کرده‌ایم.

مفهوم تمدن در آرای سید قطب

تمدن^۱ یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم انسانی در بستر اجتماع است که صاحب‌نظران علوم مختلف، هرگز نتوانسته‌اند تعریفی از آن ارائه کنند که مقبول عموم اندیشمندان قرار گیرد؛ چنان‌که برخی متفکران آن را به معنای «زندگانی اجتماعی و همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم‌ساختن اسباب ترقی و آسایش خود» دانسته‌اند (عمید، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۶۵) و بعضی دیگر، مفهوم تمدن را برابر با «تخلیق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت، هجمیت و جهل به حالت ظرافت، انس و معرفت» می‌دانند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵: ۶۹۷۲)؛ درحالی‌که شماری از صاحب‌نظران بر این باورند که «تمدن را می‌توان به شکل کلی آن، عبارت از نظامی اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند» (دورانت، ۱۳۹۶: ۳).

در زبان عربی، مفهوم تمدن را با واژه «حضارة» می‌شناسند و گفته‌اند که یکی از معانی این تعبیر، مظاهر پیشرفت علمی، ادبی، فرهنگی و اجتماعی است (اتابکی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۷۵). غامض بودن این مفهوم را از آنجا می‌توان دریافت که ارائه تعریفی جامع و دقیق از تمدن، حتی برای اندیشمند ژرف‌نگری مانند سید قطب صعب و پیچیده است؛ چنان‌که خود او در این باره می‌گوید: «وقتی اولین بار به نوشتن این موضوع فکر کردم، برایم مشکل بود. همان‌طور که امروز هم تعریف تمدن همان‌گونه مشکل است. تصور تمدن، آن‌چنان که اندیشه اروپایی [= مدنظر متفکران غربی] است، در خیال من بود. تصور تار بود و این مرا از روایت اصلی و واضح محروم می‌کرد. سپس تصویری جلوه‌گر شد که «اجتماع اسلامی» همان «اجتماع متمدن» است» (سید قطب، ۱۳۹۹ ه ق: ۱۰۷). وی نظر خود را درباره تمدن این‌گونه توضیح می‌دهد: «هنگامی که در جامعه‌ای حاکمیت برتر فقط از آن خدا باشد، این همان یگانه صورت قابل فرض [از تمدن] است؛ این همان تمدن بشری است؛ چراکه تمدن بشر، قاعده‌ای اساسی

[نشست گرفته] از آزادی حقیقی کامل برای آدمی و [مُلهم] از کرامت مطلقه برای هر فردی از جامعه را اقتضا می‌کند» (همان: ۱۰۸). سید در ادامه تصریح می‌کند: «فقط جامعه اسلامی همان جامعه‌ای است که در آن، عقیده معتبر است و سیاه و سفید و سرخ و زرد و عربی و رومی و فارسی و حبشی در [حُکم] امت واحدی هستند که پروردگارشان خدای یکتاست و تنها بندگی او را می‌کنند و در آن، برترین فرد همان پرهیزکارترین شخص است» (همان: ۱۰۹).

آنچه از این رهگذر برای ما اهمیت داشته و دلیل نگارش مقاله حاضر بوده است، بررسی کلیدواژگان تمدنی سید قطب است که او در بحث‌های انتقادی خود به اوضاع اجتماعی جهان در قرن بیستم، به‌وفور از آن‌ها یاد می‌کند، اما به دلیل محدودیت فضای این نوشتار و سعی ما مبنی بر واکاوی موجز آرای وی، تنها به مهم‌ترین کلیدواژگان تمدنی وی اشاره کرده‌ایم.

کلیدی‌ترین تعبیر تمدنی در گفتمان سید قطب

۱. زن

سید قطب نگاهی خاص و استثنایی به زن دارد؛ شاید این سخن گرافه نباشد که وی در میان اندیشمندان اسلامی سده اخیر، یکی از دغدغه‌مندترین اشخاص پیرامون مباحث مربوط به زنان است. او با نگاهی بسیار متعالی به زن می‌نگرد و تصریح می‌کند: «وظیفه ایشان [= زنان] در راه تکامل بشریت خیلی بزرگ‌تر از مردهاست و نبایستی آن را سرسری گیرند و رها کنند» (سید قطب، ۱۳۶۵: ۲۵۸-۲۵۷). وی معتقد بود:

«اسلام که سیستم الهی زندگی انسان است، عنایت خاص دارد که دید مردم را نسبت به زن تصحیح کند و روابط جنسی این دو [= زن و مرد] را براساس حقایق فطری قرار دهد و این روابط را در کلیه متفرعات روانی و عملی آن به گونه‌ای توضیح دهد که رابطه مذکور دچار اضطراب و نوسان نگردد و در هیچ زاویه‌ای از آن، غموض و پیچیدگی راه نیابد. اسلام اولاً این حقیقت را بیان کرده که زن و مرد - از جنبه انسانی - وحدت دارند و با هم مساوی‌اند تا یک‌باره به همه نظریات آمیخته به خطایی که زن را جنسی ذاتاً پست‌تر از مرد می‌پنداشت، پایان دهد.

ثانیاً بیان کرده است که زن و مرد، از لحاظ رابطه با خدا و پاداش الهی نیز وحدت دارند و مساوی‌اند.

ثالثاً نوع پیوند زن و مرد را که دو نیمه یک جانشین و نیز هدف‌های متنوعی که این پیوند دارد، چه اهدافی که ویژه زن و مرد است و چه اهدافی که به مجموعه اجتماع انسانی اختصاص دارد

[را] بیان کرده است.

رابعاً پیوند زن و مرد را در همه احوال و اطوار زندگی و نیز مشترکات آن‌ها و ویژگی‌های هرکدام را بر طبق سازمان فطری و وظیفه‌شان در جامعه انسانی که به‌وسیله هر دوی این‌ها به وجود آمده، بدین شرح تنظیم کرده است: الف) حق زن و مرد را در مالکیت، کسب و میراث با خصوصیت‌هایی که هرکدام در متفرعات مسئله دارند، روشن ساخته است تا به همه نظریات و نظامات نادرستی که زن را از حق خود محروم می‌کردند، پایان دهد. ب) نظام موجودیت خانواده و رفتاری که زن و مرد باید در خانواده داشته باشند و حقوق هرکدام را نسبت به دیگری و حقوق طفالی که از آن‌ها به وجود می‌آیند و ثمره آمیزش آن‌هاست، روشن ساخته است» (همان: ۹۲-۹۰). او تأکید می‌کند: «زمانی که زن از وظیفه اساسی‌اش که تربیت نسل جدید است، دست بکشد و خود او - یا جامعه‌اش - ترجیح دهد که مهماندار هتل یا کشتی یا هواپیما باشد، چنین چیزی نشانه پس ماندگی تمدنی یا همان جاهلیت است» (مرادی، ۱۳۸۲: ۲۰۹). بی‌شک آنچه به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین عوامل، در طرز تفکر سید قطب درباره تمدن نوین غرب مؤثر بوده، اقامت اجباری دوساله وی در ایالات متحده است که این مطلب را در ادامه نوشتار جاری، بیشتر بررسی کرده‌ایم. درحقیقت، ارتباط مستقیم او با جامعه مدرن غرب، وی را از دو منظر تحت تأثیر قرار داد: اولاً او را با نظریات و رویکردهای نوین دانشمندان غربی درباره موضوعات تمدنی و اجتماعی آشنا کرد و ثانیاً به تماس بی‌واسطه وی با مظهر تمدن جدید غرب در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی یعنی آمریکا منجر شد. تفسیر نوینی که متفکران غربی از مفاهیمی همچون روابط اخلاقی و مناسبات انسانی ارائه کرده‌اند، ذهن سید را سخت به خود مشغول داشته است؛ واژگانی مانند «فساد»، «بردگی» (از نوع مدرن آن) و «خشونت»، بارها در کلام او تکرار می‌شوند. در نظر وی، غرب به‌ظاهر متمدن، شخصیت زن را نابود کرده و چه‌بسا جنس مؤنث را در مرتبه‌ای پایین‌تر از عصر جاهلیت عرب قرار داده است.

او می‌گوید: «انسان که از زن، حیوانی لطیف و از مرد، حیوانی خشن ساخت و هدف آمیزش و پیوستگی آن‌ها را تنها بهره‌وری و کام‌جویی دانست، فراموش کرد که خدا رابطه جنسی را در مرتبه‌ای عالی و رفیع قرار داده و پیوندی پاک دانسته که از یک سو تداوم حیات و از سوی دیگر پیشرفت زندگی و حرکت عرابه تمدن انسانی را بدان منوط و مربوط کرده که از خانواده، جایگاهی برای تربیت آینده و از زن، پاسداری برای تولید ماده گران‌بهای انسانی ساخته و وی را از گرایش به ابتذال به‌گونه‌ای که تنها ابزار لذت مرد گردد، محافظت کرده و او را که در خانه به

تولید و پاسداریِ ماده «انسان» می‌پردازد، از اشتغال به تولید مواد در کارگاه معاف داشته است» (سید قطب، ۱۳۶۵: ۱۵۸-۱۵۷).

سید در مباحث مرتبط با زنان، گاه به‌صراحت از جامعه آمریکایی یاد می‌کند و می‌گوید: «این امر شرم‌آور است که نیم میلیون دختر آمریکایی قربانی شهوت‌رانی بشوند و ادبیات و تئاتر با ولع پلید خود، شهوت‌پرستی مردان و زنانی را که در نتیجه آشفتگی اجتماعی صنعتی از سلامت و راحت ازدواج محروم شده‌اند، به پول تبدیل کند» (همان: ۱۷۵). در نگرش وی «اسلام برخلاف سایر ادیان از جمله مسیحیت [= صورت تحریف‌شده آیین حضرت مسیح (ع)] که نیروی جنسی را گناه موروثی می‌داند، نه تنها آن را یک گناه موروثی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را وظیفه‌ای فطری می‌داند که موجب تداوم زندگی بشر می‌شود؛ از همین رو، برای آن قواعد و قوانینی وضع کرده است تا موجبات رفع و ارضای آن را فراهم نماید و در عین حال این نیروی سرکش را مقید و مشروط سازد تا جامعه اسلامی را از بند افراط‌هایی که امروزه کشورهای غربی به‌شدت درگیر آن هستند، محفوظ بدارد» (بوذری نژاد و همکاران، ۱۳۹۸: ص ۱۳).

۲. عدالت اجتماعی

مفهوم عدالت و چگونگی تحقق آن در جامعه، آن‌چنان برای سید قطب مهم بوده که از او کتابی به یادگار مانده است که در میان فارسی‌زبانان به «عدالت اجتماعی در اسلام» شهرت دارد. او با بیان دو هدف اسلام از تحقق عدالت اجتماعی، تلویحاً تعریفی از خود عدالت نیز ارائه می‌کند؛ آنجا که می‌گوید: «اسلام در تحقق عدالت اجتماعی با دو اصل بزرگ «وحدت همه‌جانبه متناسب و متعادل» و «تکامل و تضامن عمومی بین افراد و اجتماعات» پیش می‌رود» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۵۴).

یکی از مباحث بنیادینی که او در باب عدالت اجتماعی مدنظر قرار می‌دهد، مسئله برابری زن و مرد است. وی در بیان کیفیت برخورداری یکسان این دو جنس از حقوق انسانی می‌گوید: «اما بین دو جنس زن و مرد [اسلام] برای زن، مساوات کامل با مرد را از نظر جنس ضمانت کرده و جز در بعضی جهات و حالاتی که به استعداد و عقل و متفرعات آن مربوط بوده، نه به اختلاف اساسی انسانی دو جنس، هرگز تفاوتی قائل نشده است» (همان: ص ۹۳).

او انتقادی فراوان به تفکر کمونیست‌ها درباره برابری زن و مرد دارد؛ چنان‌که عدالت جنسیتی مورد اشاره ایشان را به دایره امور مالی محدود می‌داند و می‌گوید: «کمونیسم که ادعایی مفصل

در مساوات زن و مرد دارد، مساوات او همان مساوات در کار و اجرت است و چون در کار و اجرت تساوی برقرار شد، زن دیگر به آزادی خود رسیده و همانند مرد به او هم حق اباحه و اشتراک داده می‌شود!» (همان: ۱۰۰). وی معتقد است: «چون اسلام، دین وحدت بین عبادت و معامله و عقیده و روش و روحیات و مادیات و ارزش‌های اقتصادی و معنوی، دنیا و آخرت و زمین و آسمان است و قوانین و فرایض و مبانی و حدود و نظریات اسلام درباره سیاست و مال و... نیز از همان وصلت بزرگ صادر می‌شود. عدالت اجتماعی قبل از هر چیز، یک عدالت انسانی عام است، نه یک عدالت اقتصادی محدود» (سوزنگر، ۱۳۸۳: ص ۱۲۱).

اصلی‌ترین روش او در تبیین امور کلان تمدنی و اجتماعی، مقایسه موضوعات مطرح در عصر کنونی با نمونه‌هایی از رویدادهای صدر اسلام است. وی برای تفهیم نکات منفی حکومت‌های مادی‌نگر به مخاطب خویش، دوره حاکمیت صحابه و سپس فرمانروایی خاندان‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس را یادآوری کرده و از این رهگذر، سعی در اثبات این مدعا دارد که برترین شیوه حکمرانی برای برقراری عدالت اجتماعی، مدل حکومتی علی بن ابی‌طالب^(ع) است. او می‌گوید: «فقط امیرمؤمنان^(ع) توانست اسلام واقعی را نشان دهد. علی^(ع) بعد عثمان می‌خواست مردم فاسدشده را اصلاح کند. او نه تنها عدالت، بلکه مفهوم کامل اخلاق را در جهان اسلام نشان داد» (shabestan.ir/detail/news/439879). سید قطب پس از آوردن مثال‌هایی درباره عدالت اجتماعی تحقیق‌یافته طی دوره کوتاه خلافت حضرت علی^(ع) به رسمی معمول در میان قدرتمندان هر جامعه اشاره می‌کند که آن، طغیان ایشان علیه برابری و مساوات میان طبقات اجتماعی است؛ یعنی ایستادگی در مقابل همان عدالتی که زورمندان را از دست‌اندازی‌های مورد نظرشان به منابع ثروت باز می‌دارد؛ چنان که می‌گوید: «بسیار طبیعی بود که سودجویان به حکومت علی راضی نشوند و کسانی که به برتری طلبی و امتیازات طبقاتی عادت کرده‌اند، به راه مساوات و برابری تن دردهند و در نتیجه، همه این‌ها به اردوگاه دیگری گرایش یافتند: اردوگاه اموی!» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۳۱۴-۳۱۰).

او همین کارشکنی‌ها را به گونه‌ای دیگر، برای ابرقدرت‌ها و ذی‌نفوذان معاصر نیز برمی‌شمرد و در بیان تقابل دو ایدئولوژی اسلام‌گرا و ماده‌گرا، سردمداران هر دو بلوک سیاسی - اقتصادی غرب و شرق را سودجویانی تهی از هرگونه اعتقاد بنیادین و بی‌بهره از هر نوع اصول حق‌گرایانه می‌داند و درباره این دو می‌گوید: «هیچ کدام به‌خاطر اصول مشخص و طرز فکر صحیح نمی‌جنگند و بلکه هر دو به‌خاطر قدرت و نفوذ در جهان و سود در بازارهای اقتصادی می‌جنگند

و البته این بازارهای اقتصادی هم ما یعنی کشورهای اسلامی و آسیایی و آفریقایی هستیم!» (همان: ۴۲۷).

توضیحات فوق یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های سید قطب با بسیاری از اندیشمندان معاصر خویش، به‌ویژه در کشورهای اسلامی و در حال توسعه را نمایان می‌کند. درحقیقت او زمانی این سخنان تند و گزنده را توأمان علیه دو جبهه سکولار غرب و شرق بیان می‌دارد که نه تنها بسیاری از کشورهای مسلمان همچون ایران آن زمان (مقارن با سال‌های میانی سلطنت محمدرضا پهلوی) گرایش شدیدی به غرب داشتند، بلکه شمار فراوانی از دولت‌های اسلامی وقت نیز متمایل به کمونیسم و سیاست‌های چپ وارداتی از شوروی بودند. این نکته می‌تواند کلیدی برای حل معمای خصومت حکومت چپ‌گرای جمال عبدالناصر با وی باشد که در نهایت به اعدام سید در بامداد روز ۲۹ آگوست سال ۱۹۶۶ میلادی (الخالدی، ۱۴۱۴ ه. ق: ۱۷) منجر شد. به باور او، در کلیت سیاسی و اعتقادی، شوروی مانند آمریکاست و در مورد تقسیم‌بندی قدرت در جهان به دو بلوک، خاطرنشان می‌کند که «این یک تقسیم ظاهری و یک تقسیم مادی مبتنی بر مصالح و منافع خاص است؛ نه روی اصول و مبادی و ایدئولوژی» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۴۲۵). سید قطب پا را از این حد هم فراتر گذاشته و به‌طور خاص، مبانی عدالت اجتماعی مدنظر بلوک شرق را به چالش می‌کشد:

«کمونیسم، این عقیده را پذیرفته که فقط آزادی از نظر اقتصاد، ضامن آزادی و رهایی وجدان و روح است. فشار اقتصادی بر فرد باعث می‌شود که گاه از عدالت و مساواتی که تحت تکفل قوانین نظری است، منحرف شود. این هم حرف خوبی است، ولی حقیقت کامل، باز غیر از این است. آزادی از نظر اقتصاد، به‌تنهایی ضامن بقای فرد در اجتماع نیست؛ مگر اینکه به انضمام آزادی و رهایی روح از باطن باشد. حریت و رهایی، حتماً باید از درون فرد تأمین شود وگرنه فرد در معرض فشارهای دیگری است» (همان: ۶۵-۶۴).

۳. جنگ

یکی از اصلی‌ترین عوامل اضمحلال و حتی نابودی تمدن بشری جنگ است؛ زیرا نزاع‌های رخ داده میان جوامع انسانی در طول تاریخ، حیات و بقای مدنیت را به مخاطره انداخته و سیر جهش و ترقی علمی و فرهنگی ملل را کند کرده است. از این رهگذر، آنچه برای ما اهمیت دارد، نوع نگاه ویژه سید قطب به مقوله جنگ است. اصولاً او جنگ را پدیده‌ای دارای دو

مصادیق اصلی می‌بیند: ۱. نزاع برای تحکیم قدرت طواغیت و بهره‌کشی فزون‌تر از انسان‌ها و تأمین منافع حکومت‌های نامشروع که طبعاً سید آن را مذموم و مردود می‌داند. وی در این باره با برشمردن مثال‌هایی از دخالت‌های نظامی و تجاوزهای دولت ایالات متحده به سرزمین‌های دور و نزدیک خود در طول حیات دو‌یست‌ساله‌اش می‌افزاید: «این‌ها نمونه‌هایی گذرا از مداخلات آمریکا در جهان و لشکرکشی‌هایش در کشورهای دیگر است و همین برای آشنایی به عمق خودسری و خودخواهی شخصیت آمریکایی و سیطره جنگ‌جویی و آتش‌افروزی او کافی است که بدانی چگونه تمام ابزارهای جنگی و امکانات نظامی و لشکر و اسلحه خود را برای تسلط بر جهان به کار گرفته است و این‌ها نمایانگرند که مفهوم آزادی و ثبات و استقلال در آمریکا چیست؟» (الخالدی، ۱۳۷۰: ۶۸-۶۷).

۲. دومین نوع جنگ از دیدگاه سید، نقطه مقابل گونه پیشین است. درحقیقت اگر حکومت‌های خودکامه، جنگ را وسیله‌ای برای نیل به اهداف و اغراض شخصی و غیرانسانی خود بدانند و آن را عملاً در راه نابودی تمدن به کار بگیرند، همین ابزار می‌تواند برای احقاق حقوق شمار کثیری از مردمان که قربانی مطامع سیاست‌مداران شده‌اند، استفاده شود. به باور او، جنگی که با چنین غرضی مجال وقوع یابد، نه تنها ویرانگر و مذموم نیست، بلکه تمدن‌ساز و سودمند است. به‌واقع آنچه سید را در دیدگاه برخی صاحب‌نظران به چهره‌ای خشن و ایده‌پرداز در جهت شکل‌گیری رویکرد به اصطلاح «جهادگرایی سلفی» مبدل کرده است، همین طرز فکر وی درباره جنگ مشروع و لزوم به کارگیری جهاد برای تحقق آرمان‌های اسلامی است. چنان‌که اصولاً تفکر مدنی سید و تأکیدش بر استفاده بجای از قوای قهری برای محقق کردن تمدن اسلامی، موجب شده تا عده‌ای صراحتاً مدعی شوند که سید قطب از جمله مسببان شکل‌گیری جریان‌های فکری افراط‌گرا و خشونت‌طلب در جهان اسلام است (مهدی‌نژاد و واسعی، ۱۳۹۷: ۸۱-۸۲)؛ حال آنکه نه کلیت نظریه‌پردازی او و نه تفسیری که وی به‌طور ویژه درباره جهاد بیان می‌دارد، این عقیده مخالفانش را تأیید نمی‌کند و برعکس، چنین ظنی را قوت می‌بخشد که بحث‌های جهادی گفتمان سید قطب، به ابزاری برای تخطئه کردن بینش ضد غربی او تبدیل شده است. خود وی در باب ضرورت دست‌یافتن به اقدام نظامی برای تحقق اصول اسلامی می‌گوید: «کسانی که از لحاظ روحی و عقلی زیر فشار واقع بر مسلمین، ورشکسته و وامانده شده‌اند و برای آن‌ها از اسلام جز عنوان چیزی نمانده است، می‌گویند: همانا اسلام جهاد نمی‌کند؛ مگر برای دفاع و فکر می‌کنند که با این بیان، راه زیبای اسلام را که همانا ازاله تمامی طاغوت‌ها از

روی زمین و پرستش خدای واحد است، سد می کنند» (سوزنگر، ۱۳۸۳: ۲۵۲). شاه کلید این سخنان سید، جمله پایانی اوست که هدف عمده اسلام از جنگیدن را برچیدن تمامی طواغیت و برقراری حاکمیت مشروع در سراسر جهان می داند.

وی اصولاً جنگ را برای دستیابی به چهار منظور، مشروع دانسته که عبارت اند از: «۱. تحقق بخشیدن به رستگاری و خیر بشریت. نه خیر یک ملت، نژاد، یک فرد، بلکه بشریت.

۲. واقعیت بخشیدن به نمونه های عالی و اخلاقی انسانیت که منظور غایی از خلقت حیات و زندگانی است.

۳. امنیت برای مردم و نجات بخشیدن آن ها از فشار، ترس، ستم و زیان.

۴. برقرارساختن عدالت مطلقه در سراسر روی زمین» (همان: ۲۶۰). بدین ترتیب واضح است که سید، اعتلای تمدن اسلامی و حصول آنچه را که دین اسلام در پی تحقق آن است، در گروی تسلیم کردن جبهه مقابل می داند که این امر اگر با صلح به وقوع بپیوندد، البته مطلوب تر است، اما چهار مورد فوق اصولی حتمی می داند که به منظور تحقق آن ها، اگر ضرورت ایجاب کند، جنگ نیز واجب و گریزناپذیر است. براساس همین گفته های او برخی معتقدند: «تفکر سید قطب درباره مفهوم جهاد، شهادت و روابط جهانی، به تفکرات انقلاب اسلامی [ایران] بسیار نزدیک است» (shabestan.ir/detail/news/439879). گفتنی است رویکرد این چینی سید قطب به جنگ و جهاد، دولت های مرتجع عرب را از نشر تفکرات وی به شدت بیمناک کرده است؛ چنان که «تقریباً در هیچ کدام از کشورهای عربی، اجازه توزیع کتاب های او داده نمی شود. کتاب های او در عربستان به دلیل اینکه ادبیات او به نفع آل سعود، آمریکا و اسرائیل نبوده و به انقلاب اسلامی نزدیک است، جمع آوری می شود» (همان).

۴. آمریکا

شاید در وهله نخست، قراردادن نام آمریکا در میان تعابیر تمدنی، تا حدی عجیب به نظر بیاید، اما باید بر این امر تأکید کرد که «آمریکا» در گفتمان سید قطب، نه تنها نام یک کشور، بلکه نمادی از مدنیت معاصر مغرب زمین و تجسمی از اصول و باورهای تمدن ساز غربی است؛ به عبارت دیگر، آمریکا نمونه عیان، ملموس و در عین حال مترقی جامعه ای است که متفکران اروپایی از

عصر رنسانس^۱ درصدد تأسیس و تکوین آن بوده‌اند.

بی‌شک یکی از مهم‌ترین عوامل بسیار مؤثر در حرکت فکری سید قطب که تا پایان عمر در نظریه‌پردازی‌های او پیرامون تمدن نوین غرب دخالت داشته، سفرش به ایالات متحده و اقامت دوساله وی در کشوری است که با پایان جنگ دوم جهانی، رسماً بر اریکه‌ای نشست که تا پیش از آن کرسی انگلستان بود. در اواخر دهه ۱۹۴۰ میلادی (هم‌زمان با دوره سلطنت ملک فاروق)، دستگاه حکومتی مصر به دلیل نارضایتی از عقاید اسلام‌گرایانه و غرب‌ستیزانه سید، وی را در قالب مأموریتی به نام «تحقیق در شیوه تربیت مدارس آمریکا» به ایالات متحده می‌فرستد تا با این شبه‌تبعید، او را از محصلان و جوانان مصری دور نگاه دارد و چه‌بسا امیدوار باشد که سید، تحت تأثیر جامعه لیبرال آمریکا قرار بگیرد و دست از اقدامات دردسرافزین خود بردارد. غافل از اینکه سفر او به ایالات متحده در سال ۱۹۴۸ میلادی (عبدالفتاح، ۲۰۱۰: ۱۰۴۴) و اقامت نه‌چندان کوتاه‌مدت وی در این کشور، نه‌تنها او را به غرب نرم نمی‌کند، بلکه بر عمق نارضایتی او از چیرگی مدنیت غربی بر تمدن کهن اسلامی و خرده‌فرهنگ‌های ملی می‌افزاید؛ به بیان دیگر، سکونت اجباری وی در ایالات متحده که تا اواسط سال ۱۹۵۰ میلادی زمان برد (الخالدی، ۱۴۱۴ ه. ق: ۲۱) هم تفکر ضد غربی او را قوت بخشید و هم فرصتی را در اختیارش گذاشت تا با تعمق در مشاهدات فردی خود از جامعه ابرقدرت جوان جهان، مثال‌ها و مصادیق فراوانی را برای اثبات صحت اعتقاد خویش مبنی بر ناکارآمدی سیستم تمدنی مادی‌گرای غرب بیابد و نظریه ایجاد یک نظام اسلامی در سطح جهان را با قدرتی مضاعف پیگیری کند. آشنایی نزدیک سید قطب با جهان غرب و مدنیت نوین آن، وی را به این باور رساند که «تمدن جدید از نخست براساس دشمنی با دین بنیاد شد؛ در نتیجه در خطی افتاد که با حقیقت انسان فرسنگ‌ها فاصله داشت. بر همین اصل، انسان از تمدنی که به‌خاطر نیکبختی و ترقی او به وجود آمده بود، طرفی برنمیست، بلکه سرانجام به دست همین تمدن سقوط کرد. وقتی «انسان» و «تمدن» در دو جبهه مخالف قرار بگیرند، پس از کشمکش‌ها، بالاخره نتیجه حتمی به نفع انسان است که در این پیکار، پیروز گشته و حریف را نابود خواهد ساخت. تمدنی که برای انسان و در راه خواسته‌های فطری و طبیعی او به کار نیاید، نابود می‌گردد و انسان همچنان باقی خواهد ماند؛ زیرا اصل اوست و سرشت انسانی بسی عمیق‌تر و پابرجاتر از پایه‌های تمدنی است که به امید سعادت او به وجود

آمده است» (سید قطب، بی تا: ۸۵).

وی تصریح می کند که «تمدن جدید، گرچه براساس گرایش های تجربی و علمی ای استوار بود که اروپا از اندلس و شرق اسلامی اقتباس کرده بود و این گرایش ها در آغاز از الهامات قرآن درخصوص تدبیر در نوامیس عالم و استخدام نیروها و ذخایر زیرزمینی و نیز از روح واقعی اسلام جوشیده بود، ولی انتقال تمدن به اروپا همراه با ریشه های فلسفی آن نبود، بلکه به صورت علوم و شیوه های هنری و روش های تجربی و به علاوه مصادف با جدایی ناگوار دین و تمدن جدید بود؛ از این رو در ساختمان این تمدن، انسان که سازنده تمدن به شمار می آمد، مورد توجه قرار نگرفت و حتی ویژگی های اساسی ای که انسان را در جهان، موجودی یگانه و منحصر به فرد می ساخت و آدمی بی آن ها نمی توانست نقش خود را ایفا کند، پایمال می کرد» (سید قطب، ۱۳۶۵: ۱۴۴-۱۴۳).

سید به وفور از کاستی های اخلاقی و ناهنجاری های رفتاری آمریکاییان سخن گفته است و در لابه لای صحبت های خود، این امر را به مخاطب می فهماند که آنچه درباره آمریکا بیان می دارد، نه تنها چهره یک جامعه، بلکه تجسمی از یک طرز فکر فراگیر و عمومیت یافته در میان غربیان است. شاید بتوان تمامی سخنان انتقادآمیز سید به غرب را ذیل سه مؤلفه «فساد»، «خشونت» و «لاقیدی نسبت به دین» (نه لزوماً مطلق شریعت، بلکه حتی آموزه های اصیل مسیحیت) طبقه بندی کرد. او آمریکا- یا شاید بهتر است بگوییم تمدن غربی سیطره یافته بر جهان- را به کارخانه ای بزرگ تشبیه می کند که تنها مزیتش بر سایر تمدن های ملی و قومی، اهتمام آن به کار و فعالیت اقتصادی است. چنان که تصریح می کند: «چنین می نماید که درخشش آمریکا تماماً در کار و ثمره آن تجمع و تبلور یافته است؛ به طوری که چیزی باقی نمانده تا در جنبه ارزش های انسانی دیگر متجلی شود و در این راه به جایی رسیده که هیچ ملتی بدان دست نیافته است...» (الخالدی، ۱۳۷۰: ۷۵).

او پیرامون خشونت نهادینه شده در میان شهروندان ایالات متحده می نویسد: «آمریکایی در سلیقه فنی خود وحشی است؛ چه در به کار گرفتن ذوق و سلیقه و چه در اعمال و کارهای فنی. موسیقی مورد علاقه و انتخابی و برتر از همه نزد آمریکاییان عموماً همان موسیقی «جاز» است... این موسیقی را زنگی ها برای ارضای تمایلات وحشیانه و دل بستگی شان به فریادها و سر و صداها از یک سو و برای شورش برانگیزی نزاع ها و درگیری های حیوانی از سوی دیگر به وجود آورده و ابداع کرده اند...» (همان: ۸۴).

از توضیحاتی که وی درباره وضع عمومی جامعه غربی ارائه می کند (مسائلی مانند خشونت

مشهود در فوتبال آمریکایی، برخورد بی‌رحمانه با سیاه‌پوستان و...) پیداست که او به‌شدت از نوع رفتار پرخاشگرایانه و عصبی موجود در آمریکا رنجیده شده است. با این همه شاید هیچ‌کدام از مؤلفه‌هایی که از زندگی اجتماعی غریبان ارائه می‌کند، به اندازه «فساد» و یا «بی‌بندوباری» پُرسامد نباشند. سید هنگامی که درصدد بود عمق فساد اخلاقی جاری در جامعه ایالات متحده را به تصویر بکشد، نگاشته بود: «در شهرهایی حضور یافتم که در آن حتی یک قید و بند درمورد کشف جسم و اختلاط جنسی وجود نداشت؛ بی‌بند و باری با تمام صورت‌ها و اشکال مختلف برقرار بود؛ تمام این‌ها توانسته راه‌حل نهایی را در مسئله غریزه جنس به دنبال آورد یا این استعداد سرکش را مهار کند، بلکه این امر به تشنگی در حد جنون کشانیده شده که صاحب آن سیراب نمی‌شود و روی آرامش را نمی‌بیند» (همان: ۸۳-۸۲). یکی از راهکارهای وی برای برون‌رفت از بحران‌های اخلاقی عصر مدرن و نجات‌یافتن از ضعف و انحطاطی که از تمدن نوین به تصویر می‌کشد، التفات ویژه به علوم انسانی است. او در این باره خاطر نشان می‌کند: «افزایش علوم انسانی برای ما ضروری است تا حداقل با آخرین امکاناتی که برای ما و دانش، در راه شناخت انسان فراهم است، آشنا شویم و به حدود آنچه ناچار برای ما مجهول خواهد ماند، وقوف یابیم» (سید قطب، ۱۳۶۵: ۲۱۰). سید ضمن صحنه‌گذاشتن بر برخی نظریات «الکسیس کارل»^۱ (دانشمند شهیر فرانسوی) دال بر اهمیت علوم انسانی، این نکته را نیز متذکر می‌شود که: «ما دارندگان سیستم زندگی اسلامی برای بشریت چیزی در اختیار داریم که روی این کره زمین کس دیگری در اختیار ندارد. ما دارای سیستمی برای زندگی هستیم که مطلقاً با علم مخالفتی ندارد و به‌ویژه به افزایش علوم انسانی ارج می‌نهد، اما در عین حال، بنای زندگی آدمی را به عهده علم نمی‌گذارد و بلکه دایره‌ای پُردامنه می‌نهد که دانش و خرد را در اندرون این دایره اطمینان‌بخش به کار و فعالیت وامی‌دارد» (همان: ۲۱۴-۲۱۳).

نکته بسیار مهمی که در نظرات سید به‌وضوح دیده می‌شود، نگاه عمل‌گرایانه او به اسلام، فارغ از بحث‌های تنها هدایت‌گرایانه و ارشادی است. درحقیقت اصلی‌ترین دغدغه وی، ارائه الگویی تحقق‌پذیر از اسلام راستین دوره پیامبر^(ص) است. یکی از طلایی‌ترین سخنان سید که نشانگر عمق بینش اوست، مطلبی است که در باب برقراری یک نظام سیاسی- اجتماعی مبتنی بر اسلام بیان می‌دارد:

1. Alexis Carrel

«اگر درباره اسلام هزار کتاب بنویسند و اگر در مساجد یا سالن‌های سخنرانی یا میدان‌های عمومی هزار خطابه ایراد کنند و اگر هزار فیلم برای تبلیغات اسلامی به تماشا گذارند و اگر هزار نماینده از «الازهر» و جز الازهر به هر جا گسیل دارند، این همه آن‌گونه نیاز بشر را برآورده نمی‌کند که اگر در یکی از نقاط روی زمین جامعه‌ای کوچک به وجود آورند که با سیستم اسلامی و برای سیستم اسلامی زندگی کند و ویژگی‌های این سیستم و شکل زندگی‌ای که در اسلام وجود دارد، در آن پیاده شود» (همان: ۲۳۲).

عمق اثرگذاری فکری سید بر سایر اندیشمندان اسلام‌گرا حتی در خارج از جهان عرب را از آنجا می‌توان دریافت که رهبر جمهوری اسلامی ایران «آیت‌الله العظمی سید علی خامنه‌ای» نیز در باب ارزش و اهمیت تشکیل حکومت اسلامی به همین سخن او استناد می‌کند:

«مرحوم سید قطب در یکی از نوشته‌هایش حرفی دارد که من از چهل سال قبل یا شاید بیشتر که این حرف را دیدم، دائماً در ذهن من هست. او می‌گوید: ... نفس تشکیل یک حکومت اسلامی در گوشه‌ای از این دنیای بزرگ، اثرش از هزاران کتاب، هزاران سخنرانی، هزاران مطلب نکته‌دار در ترویج دین، بیشتر است» (<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6772>): بنابراین باید تصدیق کرد که سید علاوه بر بیان انتقادات تند به وضعیت تمدنی عصر حاضر، به‌نوعی سعی بر تمدن‌سازی دارد؛ به عبارت دیگر او درصدد است تا جامعه ایده‌آل خویش را با برپاسازی مجدد ساختارهای اسلامی شکل دهد و تمدنی کمال‌گرا را پی‌ریزی کند که مهم‌ترین مانع در راه تحقق چنین آرمانی، کشگران سیاسی غرب هستند. چنان‌که می‌گوید:

«دشمنان جهانی اسلام، اعم از صهیونیست‌ها و صلیبی‌های استعمارگر به‌خوبی با این حقیقت [= اهمیت شایان تشکیل یک نظام سیاسی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و خطر چنین امری برای قدرت‌های غربی] آشنا هستند و با سلطه عظیم آشکارا و نهانی جهانی خود، هیچ‌گاه اجازه نمی‌دهند که در یکی از نقاط روی زمین ولو در جزیره‌ای در اقیانوس، «جامعه اسلامی» - ولو کوچکی - به وجود آید» (سید قطب، ۱۳۶۵: ۲۳۲).

نکته پایانی اینکه، یکی دیگر از مفاهیم تمدنی پرتکرار در گفتمان سید قطب، تعبیر «جاهلیت» است که در نظر او به معنای حکومت انسان بر انسان است (بخشی شیخ‌احمد، ۱۳۸۵: ۱۷۴). وی معتقد است هیچ شخصی جز خدا، حق تسلط بر بشر را ندارد (درخشه و نجاتی، ۱۳۹۴: ۱۶): بنابراین هرکسی که سلطه دیگر انسان‌ها بر خود را بپذیرد، دچار جاهلیت است. سید در تفسیر آیه شریفه «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده: ۵۰)

تصریح می‌کند که «جاهلیت تنها دوره‌ای از زمان نیست، بلکه جاهلیت وضعی از اوضاع است. این وضع، دیروز بوده است و امروز هم هست و فردا نیز یافته می‌شود» (سید قطب، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۵۷). او اعتقاد دارد که مردمان یا به حاکمیت شریعت الهی گردن نهاده و تسلیم حکم خداوند می‌شوند که در این حالت، مؤمن محسوب می‌شوند و از دایره جهل بیرون می‌روند، یا اینکه مطیع یک نظام حاکمیتی خودساخته و غیرالهی می‌شوند که در این صورت، اسیر جهل بوده و درحقیقت شریعت جاهلیت را پذیرفته‌اند (همان: ۴۵۸-۴۵۷). سید قطب این جهل را به گستره مکانی معین یا حتی یک بازه زمانی مشخص محدود نمی‌داند؛ چنان‌که انسان‌های امروزی را نیز گرفتارآمده در همین بلا می‌بیند. وی «جاهلیت جوامع امروز را به جاهلیت مدرن تعبیر می‌کند و این جوامع را بسیار خطرناک‌تر از دوره جاهلی زمان پیامبر (ص) می‌داند» (حلال‌خور، ۱۳۹۵: ۱۰۸). در همین راستا، او باور دارد که آمریکا نماد حقیقی جاهلیت مدرن و مظهر همان جامعه‌ای است که انسان و غرایزش را جایگزین خداوند سبحان و فرامین حق او کرده است؛ بنابراین براساس رویکرد فوق، می‌توان چنین تقریر داشت که ایالات متحده در همان مسیری حرکت می‌کند که اعراب نجد و حجاز تا پیش از ظهور اسلام در آن قدم برمی‌داشتند؛ با این تفاوت که جاهلیت اعراب در جغرافیایی محدود تعریف می‌شد، اما جاهلیت مدرن تمامی مرزهای سیاسی را درنور دیده و درصدد احاطه یافتن بر عموم جوامع انسانی است. سید قطب که از شدت سلطه‌طلبی سردمداران جاهلیت مدرن مطلع است، تصریح می‌کند ایشان هرگز حاضر به تسلیم شدن در مقابل حق نبوده‌اند و برچیدن حاکمیت آن‌ها تنها با به کارگیری روش‌های مسالمت‌آمیز و استفاده از شیوه‌های تبلیغی و مبتنی بر روشنگری مقدور نیست؛ بنابراین به عقیده وی، هر مسلمان واقعی موظف به مبارزه با حکومت‌های این‌چنینی (نمادهای حقیقی جاهلیت مدرن) است (فاضل قانع، ۱۳۹۴: ۴۶) بستر مناسب برای برپایی حاکمیت الهی را فراهم کند. با توجه به گستردگی و اهمیت مبحث جاهلیت در گفتمان سید قطب، از ذکر توضیحات مفصل در این باب خودداری کرده و رسالت تشریح این بخش حساس از اندیشه‌های وی را به دیگر پژوهشگران محول می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

نابسامانی‌های گوناگون در نظام تمدنی نوین پایه‌گذاری شده از سوی غرب، در نیمه نخست قرن بیستم و به‌ویژه پس از وقوع دو جنگ جهانی، اندیشمندان بسیاری را واداشت تا ضمن

تلاش برای یافتن دلایل ضعف تمدن جدید، با ارائه الگویی متعالی تر ضریب خطا را در رویکرد جهان‌نگری انسان کاهش دهند و سعادت فزون‌تری را برای وی به ارمغان بیاورند. برخی از ایشان، چاره را در بازگشت به عصر طلایی تمدنی کشور یا دین خود می‌دانستند که سید قطب، یکی از شاخص‌ترین مصادیق این گروه است. او که فرزند دوره‌ای به شدت آشوب‌زده و بحرانی در جهان اسلام و به‌ویژه کشورش مصر بود، پس از تأملی عمیق و بر اثر زندگی در دو فضای متضاد (مصر سنتی و آمریکای مدرن) نتیجه گرفت که مهم‌ترین دلیل ناکامی مسلمانان در برقراری یک نظام تمدنی پویا و پیشرو، اتکا و اقتدا به سیستم وارداتی مدنیت غرب است که نه تنها الگویی مناسب برای جوامع اسلامی نیست، بلکه پیش از آن، خودش اصلی‌ترین عامل انحطاط اخلاقی جهان غرب است.

با اندکی تدبیر پیرامون مباحث مطرح‌شده در گفت‌وگو سید قطب می‌توان به این حقیقت پی برد که کلیدواژگان او در تصویرسازی از تمدن، در نظامی زنجیروار قابل تفسیر هستند؛ چنان‌که «زن» به‌عنوان عامل حیاتی در رشد و بالندگی نسل بشری، با قرارگرفتن در بستر اجتماعی درست، نه تنها می‌تواند از حقوق حقه خود بهره‌مند شود، بلکه حضور وی در قامت عنصری تعیین‌کننده برای تحقق آرامش مادی و روانی جامعه انسانی، به‌نوعی متضمن برقراری شمه‌ای از «عدالت اجتماعی» مورد تأکید اسلام است. در این میان، اگر عدالت اجتماعی آن‌چنان که برای بقای هر تمدنی لازم است محقق شود، نیازی به درگیرشدن ملل عالم به «جنگ» و نزاع‌های خونین (از آن جنس که در طول تاریخ تمدن بشر به کرات مصداق یافته) نیست، اما مقاومت سرسختانه زورمندان و زیاده‌خواهان جهان در برابر استقرار عدالت، گریز از جنگ مشروع را برای طرفداران حاکمیت الهی ناممکن می‌کند و تقابل همه‌جانبه مسلمانان با حکومت‌هایی را که تجسمی از جاهلیت مدرن هستند، اجتناب‌ناپذیر و ضروری کرده است. چنان‌که سید قطب «آمریکا» یعنی مظهر مدنیت نوین غرب را مصداقی از همین حاکمیت‌های فزون‌طلب و ویرانگر می‌داند. وی همچنین با در پیش گرفتن رویکردی مقاوم در برابر آن، بر ضرورت مرزبندی مسلمانان با ارزش‌های غربی و مقابله ایشان با فرهنگ برتری‌جویانه آمریکایی تأکید دارد و هر مسلمانی را به مبارزه با عموم حاکمیت‌های غیرالهی مکلف می‌داند. در همین راستا او معتقد است که شکل‌گیری یک حاکمیت اسلامی، ولو با ابعادی کوچک در گوشه‌ای از جهان، چنان تأثیری در جلب نظر عموم انسان‌ها به اسلام دارد که هیچ فعالیت تنها تبلیغی و ارشادگرایانه‌ای نمی‌تواند چنین اثرگذاری چشمگیری داشته باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اتابکی، پرویز. (۱۳۸۰). فرهنگ جامع کاربردی فرزانه عربی-فارسی (جلد دوم). تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
۳. الخالدی، صلاح عبدالفتاح. (۱۳۷۰). آمریکا از دیدگاه سید قطب. ترجمه مصطفی اربابی. تهران: انتشارات احسان.
۴. الخالدی، صلاح عبدالفتاح. (۱۴۱۴ ه. ق.). سید قطب من المیلاد إلى الإستشهاد. دمشق: دارالقلم.
۵. بختیاری، سعید. (۱۳۹۲). اطلس جامع گیتاشناسی ۹۳-۹۲: راهنمای کامل جهان امروز. تهران: مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی گیتاشناسی.
۶. بخشی شیخ‌احمد، مهدی. (۱۳۸۵). «سید قطب و اسلام‌گرایی معاصر». علوم سیاسی، ۳۳(۳)، ۱۷۱-۱۹۰.
۷. بعلبکی، منیر. (۱۹۹۲). معجم أعلام المورد: موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامی والمحدثین مستقاة من موسوعة المورد. بیروت: دارالعلم للملایین.
۸. بوذری‌نژاد، یحیی، جهان‌شاهی مینا و زرع‌پیما، شاهین. (۱۳۹۸). «بررسی تطبیقی جایگاه زن مسلمان در اندیشه شهید مطهری و سید قطب». پژوهش‌های اجتماعی اسلام، ۱۱۹(۱)، ۳-۲۸.
۹. حلال‌خور، مهرداد. (۱۳۹۵). «بازخوانی اندیشه سید قطب در پرتوی مفهوم عدالت و آزادی». دوفصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، ۲(۲)، ۱۰۱-۱۲۳.
۱۰. درخشه، جلال و نجاتی، حمزه. (۱۳۹۴). «مقایسه تطبیقی آراء و اندیشه‌های سید قطب و امام خمینی^(ره) پیرامون حکومت اسلامی». فصلنامه سیاست‌پژوهی، ۲(۱)، ۳۴-۹.
۱۱. دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۹۶). مشرق‌زمین: گاهواره تمدن. ترجمه احمد آرام، عسکری پاشایی و امیرحسین آریان‌پور. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه (جلد پنجم). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۳. سوزنگر، سیروس. (۱۳۸۳). اندیشه‌های سیاسی سید قطب. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۴. عبدالفتاح، علی. (۲۰۱۰). أعلام المبدعين من علماء العرب والمسلمين (الجزء الأول). بیروت: دار ابن حزم.

۱۵. عمید، حسن. (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی عمید (جلد اول). تهران: راه رشد.
۱۶. فاضل قانع، حمید. (۱۳۹۴). «گفتمان اسلام سیاسی براساس خوانش امام خمینی (ره)، سید قطب و مالک بن نبی». فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، (۵)، ۳۳-۵۴.
۱۷. سید قطب. (بی تا). آینده در قلمرو اسلام. ترجمه سید علی خامنه‌ای. قم: هجرت.
۱۸. سید قطب. (۱۳۷۹). عدالت اجتماعی در اسلام. ترجمه هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی. تهران: کلبه شروق.
۱۹. سید قطب. (۱۳۶۵). فاجعه تمدن و رسالت اسلام. ترجمه علی حجتی کرمانی. تهران: انتشارات القبس با همکاری انتشارات فردوس.
۲۰. سید قطب. (۱۳۸۷). فی ظلال القرآن. ترجمه مصطفی خرم دل (جلد دوم). تهران: احسان.
۲۱. سید قطب. (۱۳۹۹ ه ق). معالم فی الطريق. قاهره: دارالشروق.
۲۲. مرادی، مجید. (۱۳۸۲). «تقریر گفتمان سید قطب». فصلنامه علوم سیاسی، (۲۱)، ۲۱۶-۱۹۵.
۲۳. منتظمی، علی. (۱۳۷۵). «سید قطب: نویسنده معاصر مصر». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، (۱۳۹ و ۱۴۰)، ۱۴۰-۱۱۹.
۲۴. مهدی نژاد، سید رضا و واسعی، سید علیرضا. (۱۳۹۷). «درآمدی انتقادی بر دیدگاه سید قطب درباره جوامع متمدن و غیرمتمدن». تاریخ و فرهنگ، (۱۰۱)، ۸۳-۶۵.
۲۵. نجفی، عباس و الهی راد، صفدر. (۱۳۹۶). «بررسی مبانی کلامی سید قطب در مشروعیت سیاسی حکومت دینی». ماهنامه معرفت، (۲۳۴)، ۹۹-۱۱۲.

26. <http://www.taghribnews.com>.

27. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6772>

28. shabestan.ir/detail/news/439879

تحلیل الزامات انقلاب در اندیشه سیاسی علامه فضل الله

سعید ربیعی

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)
rabie.saeid@yahoo.com

موسی ابراهیمی

کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران
musa.ebrahimi71@gmail.com

حمید نساج

استادیار علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
h.nassaj@ase.ui.ac.ir

چکیده

علامه محمدحسین فضل الله از متفکران بزرگ و نواندیش در حوزه مسائل اسلامی و سیاسی است. در دیدگاه او که متأثر از انقلاب اسلامی ایران و تحولات بعد از آن بود، انقلاب سیاسی به منظور تغییر حکومت و سیاست‌های غیراسلامی به حکومت و سیاست‌های اسلامی و به تبع آن اقامه عدل و قسط است. از نظر ایشان برخی قوانین و الزامات را باید در حوزه اندیشه و عمل فعالان سیاسی با توجه به مقتضیات زمان تبیین و رعایت کرد تا فعالیت‌ها فایده‌مند واقع شود. هدف پژوهش حاضر تحلیل و بررسی الزامات انقلاب است. نگارنده در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و منابع کتابخانه‌ای به بررسی پیرامون برخی الزامات یک انقلاب فایده‌مند از دیدگاه این اندیشمند پرداخته است که از جمله آن‌ها می‌توان این موارد را نام برد: مبارزه سیاسی در کنار مبارزه فکری، غافلگیرکردن دشمن و سازش‌ناپذیری، دعوت تدریجی قبل از شروع انقلاب، رعایت اصول شرعی و تفکیک منافع، هدف‌گرایی در مواضع، اتخاذ سیاست باز در روابط سیاسی، بهره‌گیری از حزب سیاسی و فعالیت تشکیلاتی.

واژه‌های کلیدی: فضل الله، الزامات انقلاب، انقلاب فایده‌مند، مبارزه سیاسی، فعالان سیاسی.

۱. یا ثورَةَ عاشَتْ فی روعةِ الحُلم
 ۲. ارادها الله لنا فانبرت تُردى قُوى الظلم (فضل الله، ۲۰۰۱، ج ۲: ۲۱۱).
 ۱. ای انقلابی که در اعماق وجودمان و در شکوه رؤیایمان زندگی کرد.
 ۲. خداوند آن را برای ما خواست پس انقلاب تصمیم گرفت نیروهای ظلم را نابود سازد.^۱
- علامه سید محمدحسین فضل الله در سال ۱۹۳۵ میلادی (۱۳۵۴ ق) در عراق (شهر نجف) به دنیا آمد. پدر او مرحوم آیت الله سید عبدالرؤف فضل الله از عالمان و مدرسان حوزه علمیه نجف بوده و اصالتی لبنانی داشته است. علامه فضل الله در حوزه علمیه نجف اشرف تحصیل کرد و طی دوران تحصیل با آیت الله شهید سید محمدباقر صدر هم درس بود. در سال ۱۹۶۶ به دعوت بعضی از شیعیان لبنان به میهن پدری اش هجرت می کند و در آنجا به فعالیت های گسترده مذهبی، اجتماعی و سیاسی می پردازد. او دارای تألیفات متعددی در زمینه تفسیر، فقه، ادبیات و شعر، اندیشه های سیاسی و اجتماعی در قالب کتاب ها و سخنرانی هاست که تعداد آن ها را بیش از هفتاد اثر ذکر کرده اند. وی از چهره های برجسته مذهبی و سیاسی لبنان محسوب می شود. درواقع او را رهبر معنوی حزب الله لبنان و مقاومت اسلامی آن دیار می شناسند. همچنین باید گفت ایشان با توجه به تعداد تألیفات و اندیشه های گاه متفاوت با سایر علمای شیعه نیز از پایگاه علمی معتبری برخوردار است. همچنین در زمینه سیاسی و اجتماعی به دلیل زندگی در عراق و لبنان شاهد تحولات گوناگون سیاسی و فرهنگی بوده که این عامل سبب شده است این اندیشمند با تأثیر پذیری از اندیشه های اسلامی و قرآنی و نیز متن و بطن سیاست تا حدود زیادی درک صحیحی از روزگار خویش داشته باشد و مسائل عصر خود را در قالب های گوناگون تجزیه و تحلیل کند. تجزیه و تحلیل ایشان از مسائل به صورت عقلی، منطقی، واقع گرایانه، معتدل و نقادانه است؛ چیزی که در عصر حاضر جامعه امروزی ما به شدت بدان احتیاج دارد؛ برای مثال در زمینه جنبش های اسلامی و فعالان آن بر این باور است که «اگر عملکرد اسلام گرایان جنبشی را ملاحظه کنیم درمی یابیم که آنان در مواجهه با بسیاری از چالش های دشوار به واقعیت توجه

۱. این دو بیت از سروده هایی است که فضل الله در دیوانش درباره قیام علیه ظلم و جور می سراید. مناسب است این دو بیت هم درباره کودتای ضد سلطنتی عراق در سال ۱۹۵۸ م که منجر به سرنگونی رژیم سلطنتی عراق گردید، است که به اهمیت قیام و شورش علیه ظلم و ستم اشاره می کند.

نکرده‌اند تا بتوانند شیوه‌ای واقع‌گرایانه در پیش بگیرند، بلکه عمده مواجعات براساس اندیشه‌های کلی و آرمانی برخاسته از مفاهیم اخلاقی موجود در ذهنیت ایشان شکل گرفته است؛ بدون آنکه احتیاط‌ها و استثناهای مفاهیم مذکور در نظر گرفته شود» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۹). همین احتیاط‌ها و استثناهای هستند که گاهی اصل و کاربرد برخی مسائل هر مکتب از جمله اسلام را مشخص می‌کنند و به مردمان حاضر در هر دوره می‌فهمانند که وقتی مثلاً گفته می‌شود دین اسلام، دینی برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست، چطور کاربرد آن تبیین و تشخیص داده می‌شود؛ به زبان ساده این سخنان بدین معناست که مکتب اسلام را باید با تمام اصول، احتیاط‌ها و استثناهایش توسط افراد خبره و متخصص این کار، برای مردم هر زمان به اندازه ظرفیت و استعدادهایشان تفسیر کرد تا دینی به‌روز و کارآمد در هر زمینه‌ای از جمله سیاست به جهانیان معرفی شود. انقلاب سیاسی یا مبارزه برای برقراری حکومت اسلامی و به تبع آن اجرای عدل و قسط، یکی از مسائل مهم عصر حاضر در کشورهای مسلمان است که فضل‌الله سال‌ها به دنبال تبیین و ارائه راهکارهایی عملی برای آن بوده است. عقلانیت، واقع‌گرایی، داشتن برنامه و روحیه از جمله موضوعات و مفاهیمی است که در این حوزه بدان پرداخته شده است. نگارنده در این مقاله به این سؤال مهم و اساسی پاسخ داده است که از نظر فضل‌الله در سطح مبانی نظری در عرصه سیاسی چه الزاماتی برای یک حرکت انقلابی فایده‌مند که به اهدافش دست یابد و مطابق با موازین اسلامی و معیارهای سیاسی باشد، باید وجود داشته باشد و این مبانی چقدر با واقعیت و حقیقت جهان امروز مطابقت دارند؟

پژوهش حاضر موضوع جدیدی است و تاکنون در این زمینه تحقیق علمی صورت نگرفته است. ضرورت و اهمیت این تحقیق بدین خاطر است که امروزه مقوله انقلاب و تغییر در نظام‌ها و سیاست‌های حکومت‌ها یکی از مسائل مهم در زمینه ایجاد و اجرای حکومت‌های مورد نظر مردم است. در دین اسلام هم که باید حکومت اسلامی برقرار شود، چگونگی انقلاب و راهکارهای ایجاد انقلابی مفید برای فعالان و انقلابیون اسلامی از ضرورت‌های اساسی است که باید به‌طور کافی و وافی بررسی و تبیین شود تا اولاً راهگشایی باشد برای نجات مسلمانان از ظلم و جور قدرت‌ها و افراد ستمگر، سلطه‌جو و خودمحور و همچنین حکومت‌هایی که تنها به پیشرفت مادی جوامع توجه دارند و از وجوه معنوی آن غافل‌اند و ثانیاً تبلیغ مثبتی باشد برای اسلام تا جهانیان دین اسلام واقعی و حقیقی و اصول اصیل اسلامی را در هر زمینه‌ای به‌ویژه عرصه پرورش سیاست بشناسند. علامه فضل‌الله یکی از سردمداران و متفکران بزرگ شیعه و از جمله

اندیشمندان تحول‌خواه، ظلم‌ستیز و ضد استکبار جهان اسلام است که این گونه مسائل در افکار و اندیشه‌هایش به‌خوبی نمودار شده است؛ بنابراین تبیین افکار ایشان برای جهان اسلام و عرصه سیاست از اهمیت و ارزش بسیاری برخوردار است.

الزامات انقلاب

در این پژوهش مهم‌ترین ضرورت‌ها و الزامات یا به تعبیری مهم‌ترین راهکارهای یک انقلاب نتیجه‌بخش که از نظر فضل‌الله مورد نیاز است، بررسی و تجزیه و تحلیل شده است. آنچه در این زمینه در افکار و اندیشه‌های ایشان نمودار شده است عبارت‌اند از:

۱. مبارزه سیاسی در کنار مبارزه فکری

از مبنایی‌ترین و مقدماتی‌ترین اعتقادات فضل‌الله در باب انقلاب این است که در ایجاد یک جنبش باید سازمان‌دهی و برنامه‌ریزی در جهت برخورد واقع‌گرایانه با شرایط عینی (حادث شده) داشت و مبارزات را بنا به شرایط به وجود آمده و اقتضائات هر زمان پیگیری کرد؛ پس قاعدتاً باید مبارزات هم در مرحله اندیشه و فکر و هم برای دستیابی به قدرت و مقاصد سیاسی دنبال شود؛^۱ زیرا او ماهیت انقلاب و هدف آن را بدین صورت می‌داند: «انقلاب حرکتی است که از درون و بیرون، افکار، اعمال و حرکت انسان را دستخوش تغییر می‌سازد؛ بدیهی است که چنین تغییری به جنب و جوش، شتاب و شدت عمل نیازمند است» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۲۳۷). از نظر وی هدف انقلاب این است که عمده‌ترین هدف دین و بعثت پیامبران که برپایی عدالت بشری است، تحقق یابد و این هدف جز از راه کنش سیاسی [همان انقلاب] تحقق نمی‌یابد. همچنین اجرای احکام شریعت نیز جز با کنشی سیاسی که بتواند قدرت و حکومت را در دست گیرد، امکان ندارد (مرادی، ۱۳۸۱). در این صورت است که جنبش یا انقلاب‌ها در مواجهه با پدیده‌های گوناگون مسیر طبیعی و صحیح خود را طی می‌کند. فضل‌الله در اینجا می‌گوید: «گاهی شرایط موجود اقتضا می‌کند که همراه با مبارزه فکری، مبارزه سیاسی را نیز آغاز کرد؛ یعنی در برخی شرایط فعالان جنبش درمی‌یابند که تهدیدات و مبارزه‌طلبی‌های سیاسی از هر

۱. بدین معنا که قبل از یک مبارزه تمام‌عیار باید یک اصول و قواعد و حدود مشخصی برای فعالان انقلابی طراحی و تعیین گردد.

سو آنان را محاصره کرده است.؛ به نحوی که دیگر امکان کناره گیری از عرصه مبارزه سیاسی، امکان پذیر نیست» (فضل الله، ۱۳۷۸: ۳۰)؛ بنابراین انقلابیون باید در کنار مبارزات فکری قبلی خود با مخالفان، مبارزه سیاسی هم در دستورالعمل کار خود داشته باشند. در جای دیگری نیز می گوید: «در شرایط غیرطبیعی و فوق العاده که مخالفان بر ضد اسلام و مسلمانان اعلام جنگ سیاسی کرده اند، ناگزیر باید وارد صحنه شد و با قدرت و استواری به مقابله پرداخت» (فضل الله، ۱۳۷۸: ۳۰)، بدین معنا که اصل مبارزه مسلمانان مبارزه فکری و عقیدتی است و همان طور که گفته شده جنگ اسلام، جنگ عقیده ها و منطق هاست، اما در برخی شرایط باید به مبارزه عملی روی آورد؛ چون وقتی برخی مخالفان از جهت عقیده مغلوب مسلمانان می شوند، به دنبال راه های دیگری هستند که در این طور مواقع باید متناسب با رفتار آنان عمل کرد.

بررسی و تحلیل

به دلیل اینکه مبارزه ای که مدنظر است، یک ماهیت سیاسی دارد، باید مبارزات سیاسی هم در کنار مبارزات بر مبنای اندیشه پیگیری شوند. این حالت فوق العاده ای است که وقتی دعوت به تفکر و اندیشه و رسیدن به حق مطلوب مورد نظر اسلام به دست نمی آید، ناگزیر باید از راه های سیاسی وارد شد. اینجاست که باید پدیده ای سیاسی به نام «امت» یا به عبارتی «ملت» به وجود آید که در کنار عقیده راسخ، عمل به وظایف نیز سرلوحه کار آنان باشد؛ به تعبیر شریعتی «امت جامعه ای است از افراد انسانی که هم فکر، هم عقیده، هم مذهب و همراه اند، نه تنها در اندیشه مشترک اند، که در عمل نیز اشتراک دارند» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۷۴). تاریخ مسلمانان و به ویژه مذهب شیعه از همان صدر اسلام نشان می دهد، آن ها به مبارزه فکری و سیاسی با مخالفان خود می پرداخته اند و با اتخاذ تاکتیک های مناسب در برابر ظلم ایستادگی می کردند. «مهم ترین و پیشروترین جریان مخالف طی قرون در میان مسلمانان تشیع بود که با نظریه سیاسی و آرای اصولی و مذهبی روشن خود قیام های گوناگونی را علیه خلافت و حاکمیت استبدادی اموی و عباسی سازمان داد. قیام امام حسین^(ع) و قیام های تواین و مختار ثقفی و زید و محمد نفس زکیه از این قبیل هستند» (ماس، ۱۳۶۲: ۸۳). پس مبارزات سیاسی جزء جدایی ناپذیر نهضت های مسلمان از همان ابتدا بوده است که البته در وضعیت های متفاوت، همیشه هم با پیروزی همراه نبوده است، اما تأثیرگذار و فعال در معتقدات شیعیان بعد از خود بوده اند. پطروشفسکی در این باره می نویسد: «غالباً این اقلیتی [شیعه] بوده کارآمد و فعال که در نهضت های خلق و تعلیم

و معتقدات اجتماعی اثر می گذاشته است» (پتروشفسکی، بی تا: ۲۵۸). در دوره معاصر هم همین تفکر ادامه داشته و مسلمانان در ادوار مختلف انقلاب‌هایی را سازمان داده‌اند؛ مثلاً امام خمینی (ره) به دلیل اینکه «علت اصلی به وجود آمدن مشکلات در جامعه ایران اسلامی و به‌طور کلی جهان اسلام [را] انحطاط فکری و اعتقادی مسلمانان می‌داند» (عارفی، ۱۳۷۸: ۷۸) برای رهایی ملت‌های مسلمان و بلکه تمام محرومان جهان، طرح تشکیل یک حزب (حزب مستضعفین یا حزب‌الله) را به‌عنوان یک تشکل سیاسی برای فعالیت‌های هدفمند سیاسی ارائه داد تا همه در داخل این جریان تازه هماهنگ شوند و هم‌بستگی و هم‌گرایی خود را تا رسیدن به پیروزی کامل بر ابرقدرت‌ها بیش‌ازپیش تقویت کنند. البته نکته مهم در مباحث انقلاب سیاسی نزد مسلمانان این است که از سوی برخی علما و پیروانشان بسیاری از انقلاب‌ها تنها یک فتنه تلقی می‌شود و تمیز ندادن یک انقلاب الهی با فتنه شیطانی به مشکل اساسی برای مسلمانان تبدیل شده است. بدیهی است معنای فتنه در فرهنگ اسلامی مشخص است، اما در مقام عمل وقتی موقع به‌کارگیری روش‌های سیاسی برای رسیدن به اهداف مطرح می‌شود، برای برخی مسلمانان شبهه و خلط پیش می‌آید که آیا انقلاب آن‌ها منشأ الهی دارد یا شیطانی و با این طرز تفکر یا برخی آنان از عمل انقلابی و سیاسی بازمی‌مانند یا برخی دیگر آن را تحریم می‌کنند یا سکوت می‌کنند و اینجاست که به تعیین دقیق مرزهای روش‌های صحیح با روش‌های غلط و مفاهیم مشابه مثل فتنه و غیره توسط اهل فن آن نیاز است. فضل‌الله تا حدودی توانسته است این مسائل را تبیین و تشریح کند و شبهات را برای مسلمانان رفع نماید. به نظر می‌رسد مسلمانان باید در انجام اموری که بدان مأمور شده‌اند (به‌ویژه درباره احکام اجتماعی و سیاسی اسلامی) اطلاع کافی داشته باشند و نیز در مطالبه حقوق مشروع و همچنین در انکار منکر و نیز دفع ظلم آشکار، فتنه‌ای وجود ندارد، بلکه فتنه در ظلم به مردم و انجام منکر و غصب حقوق دیگران و سکوت در برابر آن و ترک امر به معروف و نهی از منکر نهفته است که در این صورت، نه دین و نه دنیایی برای مردم باقی نمی‌ماند؛ برای مثال در بیشتر انقلاب‌های کشورهای عربی به دلیل اینکه از روش‌های نامناسب استفاده شد یا به دلیل تعیین نکردن مرزهای روش‌های درست با غلط و...، نظام‌های حاکم و دستگاه‌های نظامی و پلیسی آن کشورها به‌صورت آشکار و مخفی براساس عادت خود در برابر این انقلاب‌ها به‌سرعت روش‌های سرکوب و کشتار را به کار گرفتند (اما شدت و ضعف این سرکوب‌ها در یک نظام در مقایسه با نظام دیگر متفاوت بوده است) و انقلابیون نتوانستند هدف خود را به سر منزل مقصود برسانند و امکانات و هزینه‌ها و خون‌های بسیاری در این عرصه تلف شد. مهم آن است که در این

وضعیت‌های موجود سیاسی افراد فعال در این جنبش‌ها بتوانند با رهبرانشان اهداف و معیارهایشان را مشخص کنند و با روش‌های راهبردی سیاسی (که ممکن است در برخی موارد مسالمت‌آمیز باشد و در برخی موارد همراه با خشونت) در برابر ساختارهای فاسد قیام کنند؛ در نتیجه مبارزات سیاسی در انقلاب‌ها ضرورتی بسیار دارد که اگر با تمام شرایط لازم آن، مثلاً روش واقع‌گرایانه و برنامه‌ریزی دقیق صورت بگیرد، سرانجام به پیروزی حاکمیت ولایت الهی منتهی می‌شود و موضوع اصلی آن یعنی رشد و رستگاری انسان‌ها تحقق می‌یابد.

۲. غافلگیرکردن دشمن و سازش‌ناپذیری

از دیدگاه فضل‌الله سازش‌ناپذیری با دشمن به‌ویژه در ابتدای کار، امری مهم و حیاتی به شمار می‌رود؛ تا آنجا که حتی گاهی از موارد، خطر از بین رفتن جنبش را بسیار کم یا منتفی می‌کند و انقلاب را در مسیر بهتر و بیشتر پیروزی قرار می‌دهد. فضل‌الله در این باره می‌گوید: «به اعتقاد ما اتخاذ مواضع تند و شدید و آغاز تهاجم همه‌جانبه بر ضد دشمن گام مثبتی است که دشمن را در موضع تدافعی قرار می‌دهد و وارد کردن شکست روحی به او، فکر پیروزی را از سرش بیرون می‌کند؛ این امر با اقدامات غافلگیرکننده‌ای که دشمن هیچ حسابی برای آن باز نکرده و آمادگی مقابله با آن را ندارد قابل تحقق است» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۳۱). بدین معنا که به اعتقاد این اندیشمند، استفاده از این اصل مهم (اصل سازش‌ناپذیری و اتخاذ مواضع تند و شدید در برابر مخالفان) پیامدهای بسیار مهم و بزرگی را برای انقلابیون دارد که از جمله آن‌ها می‌توان موارد زیر را برشمرد:

۱. در این موضع هیچ خسارت و شکستی برای مسلمانان انقلابی وجود ندارد؛ چون یا شهادت را در پی دارد یا پیروزی بر دشمنان نصیب آن‌ها می‌شود. ۲. دشمن را در موضع تدافعی قرار می‌دهد و به او شکست روحی وارد می‌کند. ۳. از کشیده شدن مردم به برخی از رخوت‌های سیاسی باز می‌دارد. ۴. باعث جلوگیری از رخنه دشمن به صفوف مسلمانان می‌شود. ۵. توان هرگونه اقدام و مبارزه جویی از دشمن سلب می‌شود. ۶. استعمار را در بهره‌گیری از اختلافات درونی ناکام می‌کند. ۷. به جنبش امکان می‌دهد تا با رفع موانع موجود، اهداف خود را پیگیری کند. ۸. چون جامعه را هوشیار و حساس می‌کند، بهترین وسیله برای حفظ وحدت و یکپارچگی جامعه است. ۹. از تأثیرات سوء عواملی که از درون موجب شکست می‌شوند، پیشگیری می‌کند. ۱۰. به مسلمانان قدرت دشمن‌شناسی و آگاهی‌بخشی عمیق می‌دهد (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۳۳-۳۱).

بررسی و تحلیل

یکی از مهم‌ترین خصوصیات انقلاب‌ها که آن‌ها را از سایر تحولات سیاسی متمایز می‌کند و به تغییر ساختار سیاسی منجر می‌شود، اعمال زور و خشونت و به تعبیری مواضع تند و شدید به گونه‌ای متقابل میان حکومت و انقلابیون است. «زیرا نه حکومت بدون مقاومت تسلیم انقلابیون می‌شود و نه انقلابیون در صورت لزوم از اعمال خشونت پرهیز می‌کنند» (عیوضی، ۱۳۹۰: ۲۲). حال در این میان، اگر یک طرف از مواضع خود دست بکشد یا در جایی که باید مواضع تند و خشن داشته باشد، از آن استفاده نکند سبب پیروزی طرف مقابل می‌شود. این همان تناسب در شیوه مبارزه است که در بیان فضل‌الله خطر از بین رفتن انقلاب را بسیار کم یا منتفی می‌کند.

نهی از سازش و تسلیم در برابر دشمنان و مخالفان، به‌ویژه منافقان و کفار نیز از جمله مهم‌ترین دستورات دینی اسلام است که در آیات متعددی از کتاب الهی بدین مسئله اشاره شده است: «پس از کافران اطاعت مکن و به‌وسیله آن با آنان جهاد بزرگی انجام بده» (فرقان: ۵۲). این آیه خطاب به پیامبر اسلام (ص) است و ایشان نیز از همان آغاز دعوت با قاطعیت و جدیت اهداف مبارزاتی خود را دنبال می‌کرد و هر زمان قدرتمند می‌شد بر دشمنان حمله می‌برد؛ بدین معنا که این موارد از ویژگی‌های عملکردی حضرت در سرزمین مکه و در آغاز انقلاب سیاسی دین اسلام محسوب می‌شود. تعبیر مشهور رسول‌الله در برابر تهدیدها و تطمیع‌های سران قریش به‌روشنی دلالت بر همین استواری در هدف دارد. «به خدا قسم اگر خورشید را در دست راست من بگذارند و ماه را در دست چپ من قرار دهند، من دست از این کار نخواهم کشید تا اینکه در این راه هلاک شوم یا اینکه خداوند مرا نصرت داده و بر آنان غالب آیم» (رسولی، بی‌تا: ۵۲).

سازش‌ناپذیری با حکومت را می‌توان مترادف با «روحیه انقلابی» در افراد دانست. در این قسمت به نظر می‌رسد منظور فضل‌الله از بیان این معیار، گسترش روحیه انقلابی در جامعه اسلامی برای ایجاد یک انقلابی است که به پیروزی منجر می‌شود. «روحیه انقلابی پدیده‌ای روان‌شناختی و مرحله‌ای بالاتر از نارضایتی از وضع موجود است. مراد از این روحیه، به وجود آمدن حس پرخاشگری علیه نظام سیاسی حاکم است» (عیوضی و هراتی، ۱۳۹۰: ۲۷). با این روحیه فرد اراده پیدا می‌کند و اعتماد به نفسش افزایش می‌یابد و به تدریج می‌تواند در برابر قدرت‌های طاغوتی و ظالم مقاومت کند و نهضت خود را به پیروزی برساند. البته نکته مهم این است که این روحیه باید در میان همه افراد نهضت یا حداقل در اکثریت توده‌ها و نخبگان جامعه پیدا شود تا بتوان گفت این اصل تحقق یافته است؛ از این رو می‌توان گفت تا هنگامی که این روحیه

سازش‌ناپذیری بین افراد هویدا نشده، هرچند سایر شرایط دیگر محقق باشد، قیامی به وقوع نمی‌پیوندد یا به پیروزی نمی‌رسد.

راهبرد برخورد تند و سریع را اگر از افراطی‌گری بدون برنامه جدا کنیم و با تمام شرایط صحیح آن مدنظر قرار دهیم، انقلاب را در مسیری قرار می‌دهد که نتیجه‌اش پیروزی است؛ زیرا به مبارزه‌ای تبدیل شده که برای بیشتر مردم عیان است، اما به نظر می‌رسد در مبارزه فکری، چون مبارزه‌ای در میدان عمل وجود ندارد و به‌نوعی در این مبارزه یک نوع آمادگی فکری و فرهنگی ایجاد می‌شود (با اینکه اهمیت بسیاری برای قبل از ایجاد انقلاب عملی دارد) و شاید بیشتر مردم درگیر آن نشوند، در مرحله شروع انقلاب عملی به‌تنهایی کافی نیست و برخی را با وجود اینکه آرمان‌ها و دعوت‌های جنبش را پذیرفته‌اند، دچار انفعال و رخوت‌های سیاسی می‌کند و باعث تفرقه مسلمانان می‌شود.

۳. دعوت تدریجی قبل از شروع انقلاب

در اینجا دعوت به‌منظور تغییر و ایجاد یک پایگاه فکری مستحکم در انسان‌هاست که فضل‌الله آن را یکی از اصول بسیار مهم در هر جنبشی می‌داند که غفلت از آن سبب انحراف جنبش و سوءاستفاده به دست دشمنان می‌شود. وی معتقد است نقطه شروع هر انقلاب با ایجاد آگاهی عمیق و استوار در مردم و رهبران آن است که باعث می‌شود برای یک انقلاب مفید از سوی رهبران برنامه‌ریزی و تحلیل دقیق صورت بگیرد و مردم نیز بصیرت کافی در مواجهه با امور انقلاب داشته باشند. او درباره ویژگی‌ها و نتایج یک پایگاه فکری مستحکم می‌نویسد: «پایگاهی که بتواند از موضعی قدرتمندانه و استوار با توفان‌های سهمگین مقابله کند و هیچ تندباد و تهدیدی مواضع او را متزلزل نگرداند، پایگاهی برخوردار از توان فکری کافی برای برنامه‌ریزی و تحلیل حوادث، پایگاهی بهره‌مند از بصیرت کافی در مراقبت از اوضاع و پایگاهی که بتواند با اقتدار تمام طرحی نو درافکند» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۳۹) و اگر این مسئله نادیده گرفته شود، نه‌تنها پیروزی در پی آن نیست، بلکه در برابر اندیشه‌های مخالف و قدرت‌های دیگر دچار نابودی می‌شود یا حتی حرکتی که شروع شده است به دست سایر مکاتب می‌افتد: «هرگاه انقلاب بدون اتکا به پایگاه فکری حرکت کند، در مواجهه با پایگاه‌ها و مکاتب فکری دیگری که سعی دارند انقلاب را در استخدام افکار و منافع خویش درآورند، دچار لغزش خواهد شد. ما انقلاب‌هایی را سراغ داریم که به نام اسلام آغاز شدند، اما درنهایت به چنگال مکتب سرمایه‌داری یا مکتب مارکسیسم

افتادند» (فضل الله، ۱۳۷۸: ۳۸). البته اینجا در دیدگاه فضل الله نکته‌ای مهم است و آن رعایت توازن و هماهنگی میان بعد دعوت به معنای تغییر پایگاه فکری و بعد انقلاب به معنای تغییر ساختار سیاسی است؛ زیرا ایشان معتقدند هرکدام از این ابعاد «تابع اصول، شیوه‌ها و ضوابط خاصی هستند که بعضاً با یکدیگر تفاوت دارند... [و اگر این هماهنگی از بین برود] دعوت و انقلاب از یکدیگر جدا شده و هر یک مسیر جداگانه را در پیش بگیرد، در هر دو حالت اسلام جایگاه حقیقی و ثابت خود را در زندگی از دست می‌دهد» (فضل الله، ۱۳۷۸: ۳۸).

بررسی و تحلیل

برخی از انقلابیون معتقدند کار انقلاب از همان آغاز یک مبارزه طلبی تمام عیار است و باید بدون تأخیر و به صورت ضرب‌الاجلی یک مبارزه سیاسی با دشمن داشت تا به پیروزی رسید و همان که رهبران و افراد اصلی انقلاب از اهداف و ویژگی‌ها و اصول آن آگاهی داشته باشند، کافی است؛ زیرا مردم بدون وجود آگاهی هم با رهبران مورد قبول خود همراهی می‌کنند. برخلاف این گروه فضل الله این گونه نمی‌اندیشد و تأکید خود را بر تدریجی بودن و آگاهی همگانی و مرحله‌بندی مبارزه قرار می‌دهد؛ یعنی قبل از یک مبارزه سیاسی در میدان عمل، باید در میدان فکر و اندیشه تغییر ایجاد کرد؛ زیرا امر انقلاب امری تدریجی است و در آغاز باید یک بیداری و روشنگری فکری صورت بگیرد تا مردم با آگاهی کامل، زیرکی و انعطاف‌پذیری و نه صرف عواطف و احساسات وارد عمل شوند و همچنین از افراط و تفریط در عمل که عاملی بسیار خطرناک برای جوامع مسلمان در طول تاریخ بوده و مانع پیروزی‌های آنان در جنبش‌هایشان می‌شده است، جلوگیری کنند. در توضیح این مطلب و تأیید اعتقاد فضل الله باید گفت، انقلاب به‌شکلی مطلوب و موفقیت‌آمیز در زمان و مکانی اتفاق می‌افتد که شرایط دوقطبی بر جامعه حاکم باشد؛ یعنی دو ویژگی به‌تدریج در فضای سیاسی به وجود آمده باشد: ۱. بین ارزش‌های گروه حاکمه با ارزش‌های مورد قبول مردم جدایی افتاده باشد. ۲. مشروعیت حاکمیت به چالش کشیده شود و نیروهای اجتماعی در مقابل نظام سیاسی حاکم قرار می‌گیرند. عوامل متعددی ایجادکننده چنین شرایطی است، اما اگر بخواهیم آن‌ها را در یک کلام خلاصه کنیم، می‌توان به دعوت و فضاسازی تدریجی توسط نخبگان و آگاهان وضع موجود اشاره کرد (که این آگاه‌سازی و دعوت ممکن است بنا به شرایط و مکان‌ها و زمان‌ها و کشورهای مختلف، متفاوت - کم یا زیاد حتی چندین سال - باشد) همچنین در کنار دعوت باید به ظهور و گسترش ایدئولوژی جایگزین

نیز پرداخته شود؛ زیرا هر تغییر و تحولی در دنیای سیاست، افزون بر موارد یادشده، نیازمند ایدئولوژی جایگزین برای تغییر ساختار حکومت است. به عبارت دیگر تا زمانی که جایگزینی مناسب (که مورد پسند و تأیید بیشتر مردم و سازگار با محیط فرهنگی آن جامعه باشد) برای نظام حکومتی وجود نداشته باشد، بی‌گمان حکومت تغییر نخواهد کرد و قیام انقلابیون بی‌اثر خواهد ماند. برنتون یکی از نظریه‌پردازان انقلاب معتقد است هیچ انقلابی بدون گسترش اندیشه و ایدئولوژی جدید شکل نمی‌گیرد (برنتون، ۱۳۶۶: ۵۹-۴۵). درحقیقت ایدئولوژی انقلاب نظام ارزش سازمان‌یافته‌ای است که مختصات حکومت آرمانی را به تصویر می‌کشد و مسیر رسیدن به آن را برای مردم مشخص می‌کند.

روش تدریجی روشی بود که امام خمینی^(ره) نیز در جریان انقلاب اسلامی از آن استفاده کرد و سال‌های متمادی را برای به ثمر رساندن آن تلاش کرد؛ مثلاً در ابتدای دهه ۴۰ شمسی وقتی که از او می‌پرسیدند با کدام یار و یاور می‌خواهید پیروز شوید، می‌فرمود سربازان من در گهواره‌ها هستند و دقیقاً همان کودکان در گهواره یکی از مهم‌ترین عوامل پیروزی انقلاب و پیروزی در هشت سال دفاع مقدس شدند؛ بنابراین مسئله مهم، آگاهی مردم است که اگر دقیق و با برنامه‌ریزی صورت بگیرد، به یک ایمان قوی تبدیل می‌شود که آن‌ها را در برابر هر اعتقاد و ایدئولوژی انحرافی مصون کرده و سختی‌ها و مشکلات در راه انقلاب را تحمل می‌کنند. این آگاهی که گاهی به ایدئولوژی تعبیر می‌شود، سرمنشأ و جهت‌دهنده تمام امور زندگی انسان‌هاست. ایدئولوژی سازنده ساختار فکری فردی و اجتماعی انسان‌هاست و اگر می‌خواهیم تغییری (اعم از تغییرات سیاسی و بنیادین) در جامعه انسان‌ها به وجود آوریم، ابتدا باید به‌صورت تدریجی در معتقدات آن‌ها تغییر به وجود آوریم.

درباره مسئله احتمال بهره‌برداری سایر مکاتب یا حتی مخالفان از انقلاب مردم بدون آگاهی می‌توان گفت این موضوع کاملاً صادق است؛ زیرا در صورت بی‌توجهی اسلام‌گرایان به مسئله اندیشه مردم، سایر مکاتب غیر اسلامی یا ضد اسلام از این ظرفیت بسیار مهم به نفع خودشان استفاده می‌کنند و اهداف خود را پیش می‌برند؛ بنابراین نیروهای انقلابی اسلامی هم باید از این مسئله ضد دشمنان بهره بگیرند و با شکست آن‌ها، به پیروزی قاطع و عملی دست یابند.

۴. رعایت اصول شرعی و تفکیک منافع^۱

در باب این مبحث ابتدا لازم است منطق انقلاب (چارچوب نظری فضل‌الله در باب انقلاب) را توضیح بدهیم تا راه صحیح انقلاب مفید با ویژگی‌ها یا مشخصه‌های اصلی آن مشخص شود تا به یک سؤال اساسی که به عمق و ریشه فکری یک انقلاب برمی‌گردد، پاسخ دهد و بر پایه آن مسیر صحیح یک انقلاب بر مبنای واقع‌گرایی به‌سوی هدف ترسیم کند. در اینجا ایشان یک سؤال جدی مطرح می‌کند که مبنای ایدئولوژی و خط فکری او را تا حدود زیادی مشخص می‌کند که براساس این چارچوب عقیدتی کل نظرات خود را سامان می‌دهد: «آیا انقلاب، حرکتی در عالم مطلق است یا حرکتی در عالم واقعیت و تابع حدود و قیود واقعی؟» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۲۴۱). ایشان در پاسخ به این سؤال چند مطلب را بیان می‌کند که از آن می‌توان به چارچوب نظری فضل‌الله در باب مسائل انقلابی تعبیر کرد که در اینجا به‌صورت شماره‌گذاری شده آورده شده است:

«۱. انقلاب حرکتی است که در سرزمین معینی رخ می‌دهد و در چارچوب شرایط طبیعی به پیش می‌رود. ۲. [شرایط طبیعی در انقلاب] یعنی شرایط عینی بر آن حاکم است [پس در نتیجه] با موانع طبیعی مواجه می‌شود [یعنی در راه انقلاب واقعیات موجود را ببینیم و بر مبنای خیال یا آرمان‌ها عمل نکنیم تا پیروزی حاصل شود]. ۳. دارای چارچوب زمانی و مکانی معینی است و حرکت‌هایی [به تناسب] علیه آن شکل می‌گیرد. [بدین معنا که ما در دین اسلام برای هر مسئله‌ای اصول ثابت و کلی داریم که باید در هر زمان و مکان، متناسب با شرایط تفسیر و اجرا شوند یعنی هر موقعیتی کاملاً یا تا حدودی متفاوت با موقعیت دیگر است]. ۴. انقلابیون وظیفه دارند در مواجهه با تمام این امور [امور مربوط به انقلاب] با بررسی و اندیشه کافی تصمیم بگیرند و برنامه‌های دقیق، واقع‌گرا و عملی تهیه کنند. ۵. شرایط مناسب را برای مقابله با حرکت‌های ضد انقلابی فراهم کنند و موانع را از سر راه انقلاب بردارند و برابر حرکت‌های دیگر قرار دهند. ۶. اگر در طول مسیر شکستی پیش آمد چند گام عقب‌نشینی کنند و اگر تهدیدات سنگینی رخ داد یا محاصره شدیدی اتفاق افتاد مدتی فعالیت را متوقف کنند. ۷. در صورتی که در طول مسیر با پیروزی‌هایی مواجه شدند، آن‌ها را به حساب منطبق‌بودن حرکت خود با قوانین و سنن حاکم بر هستی و انسان بگذارند [بدین معنا که ایشان قوانین وضع شده در دین اسلام را همان قوانین حاکم

۱. منظور از تفکیک منافع: تمایز نهادن بین مصالح عالیه حکومت اسلامی و هر چیز غیر از آن می‌باشد، است.

بر جهان طبیعت و عقل انسان‌ها می‌داند و اگر هرکس می‌خواهد به پیروزی دست پیدا کند، باید از قوانین طبیعت که همان قوانین اسلام است، پیروی کند.^۸ در برنامه‌ریزی‌های بعدی خود بر مبنای منطق واقعیت حرکت کنند که تغییر و ثبات آن حساب شده است. این منطق سبب می‌شود آرمان‌ها و ایده‌آل‌های جنبش، متعادل و برنامه‌ریزی‌های آن واقع‌گرایانه باشد [در اینجا توجه به واقعیت یعنی یک اصل مهم در هر امر اشاره شده است، اصلی که بی‌توجهی به آن در طول تاریخ خسارت‌های بسیاری به مسلمانان وارد کرده است و باعث افراط یا تفریط شده و تعادل را از مسلمانان گرفته است]» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۲۴۱).

بنابراین با توجه به مواردی که گفته شد ساختار یک انقلاب درست و منطقی نزد این اندیشمندان، با عقلانیت، منطق و برنامه‌ریزی، در نظر شرایط و عوامل طبیعی حادث بر جریان انقلاب، اندیشه‌گرایی، اعتدال و مهم‌تر از همه واقع‌گرایی و... بیان شده است، اما حال باید دید که با مدنظر قراردادن این چارچوب نظری چه راهکارهایی برای فعالان انقلابی وجود دارد. از دیدگاه فضل‌الله انقلابیون در جریان فعالیت‌های انقلابی باید در هر فرصتی که برایشان پدید می‌آید، با ارزیابی دقیق، حکم شرعی آن را به دست آورند و ضمن رعایت آن حکم، از فرصت بهره ببرند. چه بسا فرصت‌های بسیار مناسبی (اما با حيله و نیرنگ) برای تحرک انقلاب و مردم به وجود آید و در ظاهر به سود جنبش باشد، اما فعالان انقلابی حق ندارند از هر فرصتی بدون رعایت موازین اسلامی استفاده کنند. فضل‌الله در این باره می‌نویسد: «ما نمی‌توانیم به محض مهیاشدن یک فرصت از آن استفاده کنیم، بلکه لازم است ببینیم آیا استفاده از فرصت مزبور با موازین شرع سازگاری دارد یا خیر. این امر سبب می‌شود تا هیچ‌گاه جنبش از مسیر شرع منحرف نشود... در اینجاست که ممکن است بهره‌برداری از یک فرصت به بهای شکست یک فکر و عقیده گردد» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۴۱-۴۰). همچنین در بهره‌گیری از فرصت‌ها اگر بین منافع شخصی یا حتی حزبی یا سیاسی و اجتماعی خودشان و منافع عالیه اسلامی تضاد و تعارضی پیش آمد، باید منافع و مصالح عالیه اسلام را مدنظر قرار دهند و برای آن تلاش کنند و در این راه برای تعیین ابزار و روش‌های انقلاب سیاسی باید محتوای اسلامی موثق یعنی کتاب (قرآن) و سنت (سیره عملی پیامبر^(ص) و اهل بیت^(ع)) را سرلوحه کار خود قرار دهند و با شناسایی ابعاد واقعی پدیده‌ها و ارزیابی دقیق اوضاع، یک تئوری برای میدان عمل طراحی کنند (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۴۴-۴۰). همچنین وی معتقد است سیاست و شریعت چیزی جدای از هم نیست و باید در مناسبات سیاسی و حکومت، اخلاق اسلامی رعایت شود و در حل مسائل، سیاست دینی جاری

باشد. ایشان می‌نویسد: «سیاست از دیدگاه اسلام، واقعیتی است که از مسیر اخلاق دور نیست. دیانت ما سیاست ماست؛ زیرا دین تلاش می‌کند تمام مسیرها و گام‌های انسان را مرزبندی کند. همچنان که سیاست ما دیانت ماست؛ زیرا به فعالیت انسان در میدان‌های سیاسی نظر دارد و آنچه در دین رخصت داده شده در سیاست نیز رخصت داده شده است» (فضل‌الله، ۱۳۹۴: ۱۶۸).

بررسی و تحلیل

مسلمانان واقعی در هر زمینه (چه فردی و چه اجتماعی) باید رعایت مسائل اسلامی را سرلوحه کار خود قرار دهند. این مسئله در حوزه سیاست اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا اگر در حوزه فردی کسی موازین اسلامی را رعایت نکرد، ضرر آن به خود شخص یا حداقل افراد کمی می‌رسد، اما در حوزه سیاست که امری مربوط به اجتماع می‌شود و همگانی است، رعایت نکردن مسائل شرعی ضرری بزرگ به جامعه اسلامی می‌رساند. همچنین اگر مسلمانان در مبارزات سیاسی خود مانند دیگرانی که از اسلام و اخلاق بهره‌ای ندارند، عمل کنند، پس چه تفاوتی میان اسلام خواهان و دشمنانشان وجود دارد؟ این مسئله به فلسفه سیاسی مسلمانان که عدم جدایی دین از سیاست است برمی‌گردد؛ در جدایی دین از سیاست گفته می‌شود برای رسیدن به قدرت سیاسی از هر وسیله‌ای^۱ می‌توان استفاده کرد؛ چون هدف تنها قدرت و شاید پیشرفت مادی جامعه است، اما در عدم جدایی دین از سیاست، از هر وسیله‌ای نمی‌توان بهره برد؛ زیرا هدف قدرت سیاسی مطلوب اسلام به علاوه رشد و پیشرفت مادی و معنوی یعنی سعادت جامعه در همه ابعاد نیز است؛ برای مثال حضرت علی^(ع) در تمام برنامه‌های خود به خصوص مسائل سیاسی هرگز حاضر نمی‌شد از شیوه‌های غیراخلاقی و غیرانسانی بهره بگیرد و در برابر کسانی که استفاده از این گونه راه‌ها را به او پیشنهاد می‌کردند، نمی‌پذیرفت و می‌فرمود: «آیا به من امر می‌کنید که پیروزی را با ستم به دست آورم» (کوفی اصفهانی، ۱۳۵۵: ۶۵۷). اهمیت مبارزه بر مبنای اصول اسلامی وقتی بیشتر می‌شود که هدف انقلابیون تنها ایجاد یک نظام سیاسی مستحکم اسلامی نباشد؛ یعنی علاوه بر آن قصد داشته باشند یک تمدن بزرگ را بنا نهند که به بیداری همه مسلمانان در جهان منجر شود. امام خامنه‌ای می‌فرماید: «در چنین شرایطی حرکت بیداری اسلامی نیز در منطقه آغاز شد و غربی‌ها که خود را عقب مانده از حرکت تفکر انقلاب اسلامی می‌دیدند با

۱. اعم از حيله و نیرنگ یا هر چیز دیگری که مغایر با دین مبین اسلام است

سراسیمگی برای مقابله با بیداری اسلامی و اسلام سیاسی وارد میدان شدند» (بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور، ۹۲/۶/۱۸)؛ بنابراین مبارزات انقلابی باید با رعایت موازین شرعی انجام شود تا انقلابی سیاسی، بر مبنای اصول صحیح پدید آید و به تبع آن حکومتی مستحکم و پایدار و تمدن ساز ساخته شود.

باید متذکر شد، تمام مواردی که در زمینه رعایت مسائل شرعی و مبنا قرار دادن اسلام برای فعالیت‌ها بیان شد (و قطعاً باید رعایت شوند) با مقدس‌مآبی و جاهلانیه اجتهاد کردن و عمل به ظواهر اسلام، تفاوت‌های اساسی و بسیار دارد؛ زیرا به نظر فضل‌الله اگر این گونه شد، مانع فقه پویای شیعه در مواجهه با مسائل و به‌روزرودن دین مبین اسلام می‌شود. وی می‌نویسد: «آنان [مقدس‌مآبان و ظاهرگرایان] تلاش می‌کنند دیواری گرد جنبش نوگرایی در اجتهاد ایجاد کنند، بدون آنکه از پایه و تکیه‌گاه نظر جدید و قاعده اصولی و فقهی یا جنبه علمی فتوای جدید آگاهی داشته باشند. این گروه علیه این یا آن مجتهد نوگرا شروع به سر و صدا و هیاهو می‌کنند تا فتوای او را محکوم کنند یا او را مجبور کنند از نظرش برگردد؛ به‌ویژه اگر مجتهد از شخصیت‌های معتبر مرجعیت تقلید باشد» (فضل‌الله، ۱۳۹۶: ۶۳).

نکته بسیار مهم در اینجا پیرو نظر فضل‌الله این است که مسلمانان در رعایت اصول شرعی ممکن است به دلایل مختلف (مانند کم‌اطلاعی) به افراط کشیده شوند و دچار مشکلات فراوانی گردند که حتی آنان را از فعالیت سیاسی بازدارد. افراط و نسنجیده عمل کردن به تحجر یا تعصب دینی و سیاسی می‌انجامد. تحجر یعنی پافشاری متعصبانه بر اصول، اندیشه و رفتارهای غیرعقلانی. متحجران با برداشت تنگ‌نظرانه و محدود از دین و سیاست موجب می‌شوند دین جوابگوی مقتضیات و ضروریات زمانی و نیازهای تازه انسان نباشد. از جهتی دیگر نیز این متحجران هرگز پذیرای نقد اندیشه و عمل خویش نبوده و به‌دنبال بازنگری و بازشناسی فکر و عمل به اصطلاح اسلامی خود نیستند. همچنین در عرصه فعالیت انقلابی تعصب نابخردانه و عمل غیرعقلانی آن‌ها سبب می‌شود سطحی‌نگر و در مبنای اعتقادی و سیاسی خود سست باشند. آن‌ها به دلیل جمود بر ظاهر، اعتقاد راسخی ندارند و نمی‌توانند به شایستگی از اعتقادات و آرمان‌های خود دفاع و آن‌ها را صیانت کنند؛ از این‌رو در رویارویی با مخالفان از لحاظ نظری به‌آسانی مقهور می‌شوند و در فعالیت سیاسی خود نیز راه به جایی نمی‌برند. مقدس‌مآبی که فضل‌الله بیان می‌دارد، یکی از نشانه‌های تحجر و تعصب بیجاست؛ متحجران دینی در ظاهر دین تأکید دارند و به دلیل مقدس‌مآبی و بی‌خبری از جامعیت دین و مبنای اعتقادی، تنها خود

را صاحب حق و مسلمان واقعی می‌دانند و دیگران را به اباحی‌گری و حتی ارتداد و دین‌گریزی متهم می‌کنند و مطلب بسیار مهم اینکه آن‌ها شناخت درستی از نیازهای زمان ندارند و برای تطبیق تعالیم اسلامی با نیازها و مسائل روز مثل عرصه پیچیده و مهم سیاست تلاشی نمی‌کنند؛ این است که درنهایت تلاش و گاهی خون خود را به هدر می‌دهند و موجب می‌شوند مسلمانان در اهداف خود بازمانند.

۵. هدف‌گرایی در مواضع

به عقیده فضل‌الله آنچه خط سیر کلی و برنامه اصلی و اساسی را برای هر انقلاب مشخص می‌کند، هدفی است که از آن دارند و بر مبنای این اصل فعالان انقلابی هر شیوه و روشی را برای رسیدن به پیروزی در انقلاب که قصد دارند برگزینند، باید با مدنظر قراردادن شرایط موجود و ترسیم اهداف و عزم و اراده خالص تمام آن شیوه را انتخاب کنند و شیوه‌ای خاص را در همه مواقع مبنای ثابت برای خود نگیرند؛ زیرا در هر شرایطی باید متناسب با هدف به اتخاذ شیوه پرداخت؛ بنابراین انقلابیون در این مسیر ناچار به تحمل مشکلات فراوان هستند، اما با مشخص شدن هدف یا خط سیر اصلی و کلی انقلاب برای آن‌ها، تنها باید جزئیات فعالیت خود را بر مبنای پیشرفت تجربیات و ماهیت مبارزه‌جویی‌ها و واقع‌گرایی و برنامه حساب‌شده و منطقی، طراحی و اجرا کنند. این وظیفه مهم را بر عهده کسانی می‌داند که جنبش را رهبری می‌کنند (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۴۴-۴۵). فضل‌الله می‌نویسد: «انقلابی‌گری یا انقلابی‌بودن بدین معناست که در تمام قضایا هدف را از یاد نبریم... بنابراین آنچه خط سیر حرکت را برای ما تعیین می‌کند تنها هدف است و بس» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۴۴) و منظور ایشان از هدف همان مبنا قراردادن اسلام ناب در اتخاذ شیوه‌های مبارزه و درنهایت اصل قراردادن اسلام برای ساخت دولت بعد از انقلاب است.

بررسی و تحلیل

هر حرکت سیاسی و به‌طورکلی هر رفتاری در انسان‌ها، برای رسیدن به هدفی انجام می‌گیرد و با هر روشی نیز نمی‌توان به یک هدف مشخص و معین دست یافت؛ بنابراین روند حرکت برای دستیابی به مقصود خاص باید دنباله‌رو قواعد و ضوابط و شرایط مخصوص به خود باشد تا تناسب رعایت شود و نتیجه دهد. همه انقلاب‌ها و نظام‌های سیاسی (از جمله اسلام) به مثابه یک مجموعه حقیقی و عینی از این قاعده مستثنا نیستند و در نتیجه دارای هدفی خاص و اصول

یا مقررات حاکم بر فعالیت‌ها هستند که باید برای رسیدن به نتیجه مطلوب رعایت شوند. تعیین هدف در عرصه سیاست، به فلسفه سیاسی هر انقلاب یا نظام حکومتی برمی‌گردد. «درحقیقت، انقلاب در یک جامعه به معنای زوال و فروپاشی یک فلسفه سیاسی و غلبه و جایگزینی فلسفه سیاسی دیگر است؛ مثلاً اصول فکری و قواعدی که در نظام جمهوری اسلامی ایران، پس از انقلاب، مبنای عمل قرار گرفت، مبین فلسفه سیاسی‌ای مبتنی بر مبانی اسلام است» (نوروزی، ۱۳۸۰: ۱۹). بنابراین مبنای تعیین اهداف به نحوه تفکر هر مکتب درباره بنیادهای اولیه عرصه سیاست ارتباط دارد. تفکر و هدف اصلی در نظام سیاسی اسلام، توسعه بستر تقرب الهی است که حکومت زمینه‌ساز این تقرب تعالی‌بخش است که درباره انقلاب ایران نیز این مسئله جاری بود. شهید مطهری ذیل این مطلب می‌نویسد: «ماهیت انقلاب اسلامی ایران در اسلامی بودن آن نهفته است. در انقلاب اسلامی ایران، اسلام هدف بود. انقلاب اسلامی یعنی انقلابی که ماهیتی اسلامی، راه اسلامی و هدف اسلامی دارد... به عبارت دیگر اسلام هدف و معیار انقلاب است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴۵).

یکی از ضرورت‌های تعیین اهداف این است که باید به‌صورت آگاهانه و با در نظر گرفتن شرایط موجود انتخاب شود؛ این مسئله بدین معناست که باید در جهت رسیدن به آن‌ها برنامه‌ریزی کرد. این برنامه‌ریزی‌ها به موازات تغییر شرایط نیز تغییر می‌یابند و باید فعالیت‌ها متناسب با آن‌ها صورت بگیرد. هدف‌گرایی در مواضع، این موضوع را به فعالان انقلابی القا می‌کند که اگر یک هدف الهی را مدنظر خود قرار داده‌اند، باید اصل برای آن‌ها حفظ و توسعه آن در هر شرایط باشد و تمام فعالیت‌ها و مواضع و استراتژی‌های خود را در امور سیاسی و... بر مبنای آن بنا بگذارند. این مطلب بدین معناست که اگر دشمن در جایی طوری برنامه‌ریزی کرده بود که هدف او اصل انقلاب یا آرمان‌های اصیل مسلمانان است و به شرط عمل می‌تواند بر آن‌ها غالب آید، انقلابیون باید از مواضع خود به قدر اهمیت آن‌ها عقب بکشند تا هدف و راه اصلی آنان نابود نشود و در جایی دیگر با برنامه‌ریزی مناسب و قدرت برتری که پیدا کرده‌اند، بر دشمن حمله ببرند تا به یک پیروزی قاطع دست یابند. در سیره عملی امام علی (ع) درباره مسائل سیاسی و حکومت نیز این مسئله نمود دارد. ایشان با توجه به خطرات برون‌مرزی و درون‌مرزی با ایتارگری و هدف‌گرایی سکوت کرد؛ زیرا اساس دین در خطر جدی بود. وی در خطبه سوم نهج‌البلاغه می‌فرماید: «با خود اندیشیدم که با نیروی محدود به غاصبان حمله کنم یا وضع موجود را تحمل نمایم؟ سرانجام به این نتیجه رسیدم که صبر و شکیبایی مناسب‌تر است و لذا صبر کردم، اما مانند آن انسانی که

ریگ و غبار در چشم دارد و استخوان در گلو، که بسیار دردآور است» (دشتی، ۱۳۷۹: ۱۱).

به‌طور کلی می‌توان ویژگی‌ها یا مواضع افراد هدف گرا یا هدفمند را در عرصه سیاسی بدین صورت بیان کرد: ۱. علاقه‌مند به حل مشکلات هستند؛ یعنی با تفکر و رفتار عقلانی بدون هیچ‌گونه تعصب بیجایی به دنبال راهی برای حل مشکلات هستند. ۲. هدفشان رسیدن به خردمندانه‌ترین نتیجه است؛ یعنی قصدشان بهترین نتیجه در هر زمان است که ممکن است بنا به شرایط گاهی با دشمن به توافق برسند و گاهی ممکن است پیروزی کامل حاصل کنند. ۳. مردم را با خود همراه می‌دانند؛ یعنی اینکه به آگاه‌سازی مردم می‌اندیشند نه اینکه بخواهند مردم کورکورانه آن‌ها را یاری دهند. ۴. بدون توجه به عامل اعتماد به دشمن پیش می‌روند؛ یعنی نه به دشمن اعتماد می‌کنند و نه نمی‌کنند و براساس برنامه‌ریزی و نقاط قوت و ضعف خود مواضع خودشان را اجرایی می‌کنند. ۵. روی منافع تمرکز دارند نه مواضع؛ یعنی نه مواضع خودشان را به راحتی تغییر می‌دهند و نه بر آن‌ها سختگیری دارند. برای هدف مقدس خود و منافعی که ممکن است در کوتاه‌مدت یا بلندمدت برایشان به دست آید، تلاش می‌کنند. ۶. چندین راه حل را برای برگزیدن پیدا می‌کنند و بعداً (به‌طور هوشمندانه) انتخاب می‌کنند؛ یعنی به دنبال راهی نیستند که اقلیت مردم یا تعدادی از آن‌ها با آن‌ها همراهی کنند، بلکه با استفاده از نخبگان راه‌هایی را پیشنهاد می‌کنند که بیشتر جامعه یاران آن‌ها شوند. ۷. اصرار به معیارهای عاری از نظر شخصی دارند؛ یعنی از نظرات مختلف بهره می‌گیرند تا نواقص نظر شخصی‌شان برطرف شود. ۸. تسلیم اصول می‌شوند نه فشار و تهدید دشمن؛ یعنی در برنامه‌ریزی‌های راهبردی خود با رویکرد عقلانی و هدف‌محور به پیش می‌روند، مواضع واقعی و نقاط قوت و ضعف دشمن را در نظر می‌گیرند، نه تهدیدات و فشارهای انتزاعی و پوچ و توخالی دشمن را که تنها بر افراد و گروه‌های بی‌هدف تأثیرگذار است. ذکر این نکته لازم است که ترسیم دقیق اهداف کلی و جزئی بر عهده رهبران جنبش است. رهبران همان نخبگان و اندیشمندانی هستند که مبانی و اصول حدود انقلاب و ساختار سیاسی جدید جایگزین موردنظر خودشان را به‌طور کامل می‌شناسند و به آن احاطه دارند و براساس اصول صحیح و شرایط واقعی برنامه خود را برای پیشبرد اهداف خود تدوین می‌کنند تا جنبش بر مبنای آن شکل بگیرد و یک حالت واقع‌گرایی و منطقی داشته باشد تا به تعصب و تحجر و درنهایت ناکامی منجر نشود و پیروز شود.

۶. اتخاذ سیاست باز در روابط سیاسی

در واقعیت سیاسی جهان اسلام جریان‌اتی وجود دارند که دینی هستند، اما اسلامی نیستند یا فقط ظواهر اسلامی دارند یا حتی غیراسلامی هستند، اما در برخی مواضع با اسلام اشتراک دارند. در کنار این جریان‌ات، جریان ناب اسلامی هم وجود دارد که به سمت هدف مقدسش در حرکت است. در دیدگاه فضل‌الله این جریان ناب اسلامی باید با دیگر جریان‌ات ارتباط برقرار کند و به انعطاف‌پذیری و واقع‌بینی مواضع و اختلاف و اشتراک خود را با دیگران مشخص کند و به اقتضای شرایط به اهداف مرحله‌ای و نهایی خود برسد (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۳۶). فضل‌الله در اینجا می‌نویسد: «اگر اتخاذ سیاست باز را از جنبه مثبت آن مورد دقت قرار دهیم، درمی‌یابیم که این شیوه نتایج مثبتی برای جریان اسلامی به دنبال دارد» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۴۳). که برخی از این نتایج را این‌گونه برمی‌شمارد:

۱. آگاهی عمیق و درونی از تحولات سیاسی، ۲. امکان رخنه در جریان‌های دیگر، ۳. سوق‌دادن افکار به سوی اهداف بزرگ اسلام، ۴. دوری اسلام از دایره طایفه‌گرایی (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۴).

البته ایشان در استفاده از این اصل یک نکته مهم را یادآوری می‌کند که باید «همواره بر مرزهای فکری و روحی اسلام و دیگران تأکید کرد تا آنکه از یک سو [اولاً] اهمیت جنبه اعتقادی نشان داده شود و [دوماً] از سوی دیگر در جنبه عملی، هوشیاری لازم به عمل آید» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۴۹). بدین معنا که در عرصه فعالیت‌های عملی انقلابی دو شخصیت اسلامی و غیراسلامی برای مردم کاملاً ملموس و عینی باشد تا احتمال جذب و حل شدن جریان اسلامی در جریان‌ات دیگر منتفی شود (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۴۹).

بررسی و تحلیل

برقراری روابط با دیگران (چه دشمنان، چه مخالفان، چه منافقان و...) اگر بر مبنای هدف و به سود نهایی جنبش باشد، اهمیت بسیاری دارد. این مطلب در جایی اهمیت مضاعف پیدا می‌کند که هدف انقلابیون صدور انقلابشان به جهانیان باشد. بی‌شک در نگرش‌های اسلامی صدور انقلاب باید جزء اهداف فعالان آن باشد؛ چون آرمان اسلام، احیای بشر در وجه عالی مقام انسانیت و ترویج همان جامعه مدنی ایده‌آل پیامبر^(ص) است. با وجود آنکه در جهت تعالی انقلاب و نظام حکومتی و قوام آن، راهکارهای متفاوتی را می‌توان به عرصه عمل آورد، به نظر

سیاستمداران اسلامی، مهم‌ترین و حساس‌ترین این راهکارها از کانال سیاست خارجی و دیپلماسی می‌گذرند. این امر تا آنجا حائز اهمیت است که می‌توان گفت، روش‌های جدید و خلاقیت‌های دیپلماسی سبب می‌شود انقلاب به‌صورت آشکار و پنهان بتواند در میان دولت‌ها و فراتر از آن، ملت‌ها جا باز کرده و جایگاه خود را تثبیت کند؛ از این‌رو مسئله سیاست باز با این هدف و راهبرد، پا به عرصه ظهور گذاشت. البته باید گفت برقراری روابط باید در چارچوب اصول سیاست اسلامی و مبتنی بر حفظ اصل عزت مسلمانان باشد و نباید خط قرمزها و راهبردهای اساسی انقلاب را به خطر اندازد. مسئولان و نخبگان جنبش بدانند که این سیاست، یک تاکتیک و روش است، نه هدف و راهبرد که لازمه آن، ابتکار عمل هوشمندانه است؛ نباید موجب غفلت از ماهیت دشمن و اهداف او باشد و درنهایت به انسجام و اتحاد و همکاری نیروها بینجامد.

در این نوع روابط ممکن است به دیگران امتیازی داده شود، اما در مقابل نتیجه‌ای که به دست می‌آید، ارزش دارد و معقول و منطقی به نظر می‌رسد؛ زیرا در بسیاری از مواقع راهی جز برقراری رابطه نیست و حتی اگر این روابط برقرار نشود، ممکن است جنبش به کلی به خطر نابودی کامل نزدیک شود. این مسئولیت مهم بر عهده سیاست‌مداران و علم‌مداران جنبش است؛ یعنی یک جنبه از جهاد در راه خدا، جهاد سیاسیون و اهل علم (در کنار جنبه نظامی) است که با استفاده از هوش و ذکاوت خود اهداف جامعه اسلامی را با دقت می‌شناسند و پیگیری می‌کنند. آن‌ها می‌دانند اگر صلح و دوستی هم در زمانی ایجاد می‌شود، مبتنی بر عقب‌نشینی از اصول اساسی و آرمانی اسلام در عرصه سیاست و غیره نیست، بلکه از یک طرف سازوکار یا تاکتیکی در مقطعی از زمان است تا شرایط مناسب برای حمله و هجوم و حذف آنان فراهم شود و از طرف دیگر جامعه و جنبش اسلامی در برخی مسائل نیاز به برقراری ارتباط با دشمنان خود دارد؛ بدین معنا که در مقطعی با توجه به شرایط انقلابیون ناچار به ارتباط با آنان در مواردی مثل کمک اطلاعاتی یا نظامی یا نیازهای اولیه و غیره است تا به تدریج بنای مستحکمی را پی‌ریزی کند که هیچ نیرو و قدرتی نتواند آن را تباہ کند. به عبارت بهتر می‌توان گفت که از دشمن علیه خودش (با یک راهبرد صحیح) استفاده می‌شود.

البته باید این نکته بسیار مهم را مدنظر داشت که رابطه با دشمنان و اتخاذ یک سیاست باز همواره لطمه‌ها و خطرات جبران‌ناپذیری را نیز داشته است که در این رابطه باید به اصولی نیز پایبند بود که قرآن و سنت به مسلمانان معرفی کرده است: ۱. ایمان راسخ به هدف؛ یعنی اگرچه ممکن است روابط به ظاهر دوستی با دشمنان برقرار کنید، همیشه در باطن دشمنی را حفظ کنید.

مثلاً رفتار حضرت ابراهیم^(ع) با دشمنان می تواند الگویی برای مسلمانان باشد. ایشان می فرمود: «تا ایمان نیاورده اید، دشمنی من با شما پابرجاست» (ممتحنه: ۴). ۲. نهراسیدن از قطع ارتباط با دشمنان برای تأمین نیازهای مادی و اقتصادی؛ بدین معنا که درست است نیازهای مادی جزء اساس و بنیاد هر مجموعه انسانی است، اما اگر رفع این نیازها به بی دینی شان بینجامد، دین اسلام آن را مردود می شمارد و مسلمانان نباید به خاطر مکتب از قطع رابطه اقتصادی با کفار نگران باشند و تنگناهای اقتصادی و فشارهای مالی نباید آن ها را به دینشان بی تعهد کند. خداوند در این زمینه می فرماید: «رزق مسلمانان به دست دیگران نیست و تنها به دست خداوند است» (توبه: ۲۸). ۳. محرم اسرار نساختن دشمن؛ یعنی فقط اطلاعاتی در اختیار دشمن قرار بگیرد یا امتیازی به لحاظ سیاسی به آن ها داده شود که به اسرار اصلی و اساسی مسلمانان دست پیدا نکنند؛ بدین معنا که باید بسیار دقیق و حساب شده و ظریف طراحی شوند تا هم در اصل و واقعیت امتیاز بزرگ و تباه کننده ای محسوب نشود، اما طوری باشد که به چشم دشمن بزرگ به نظر برسد و طوری نباشد که با دادن امتیاز اصول اساسی مسلمانان زیر پا گذاشته شود. ۴. اتکانکردن به دشمن؛ برقراری روابط با دشمنان نباید به گونه ای باشد که وقتی رابطه یا پیمان یا تعهدی بین مسلمانان و دشمنانشان بسته شد، بدین معنا باشد که مسلمانان به آن ها اعتماد کامل کرده اند و اگر آن روابط ایجاد نمی شد کار آنان به کلی لنگ می ماند، چون این احتمال وجود دارد که آن ها با توجه به سیاست هایشان امتیاز یا قول مسلمی و قاطعی به مسلمانان بدهند، اما در مقام عمل بدان عمل نکنند که اگر مسئله مهمی باشد خسران بزرگی برای جامعه اسلامی به وجود می آید؛ بنابراین رابطه باید طوری باشد که تمام جنبه ها در نظر گرفته شود. ۵. هوشیاری در برابر دشمنان: حضرت علی^(ع) در عهدنامه مالک اشتر، بعد از آنکه مالک را سفارش به پذیرش صلح شرافتمندانه می کند، می فرماید: «زنهار، سخت از دشمنت پس از پذیرش صلح بر حذر باش، چرا که دشمن گاهی نزدیک می شود که غافلگیر سازد؛ بنابراین دوراندیشی را به کار گیرد و در این موارد خوش بینی را متهم کن» (دشتی، ۱۳۷۹: ۵۳)؛ یعنی باید پیوسته و در شرایط مختلف مانند صلح و دشمنی، آنان را زیر نظر داشت و اگر لحظه ای از دشمن غفلت کنیم، آسیب های فراوانی به ما می رسد.

۷. بهره گیری از حزب سیاسی و فعالیت تشکیلاتی

فضل الله بر این باور است که در فعالیت های انقلابی، از تشکیلات سیاسی یعنی حزب استفاده کرد. حزب با استفاده از تشکیلات و برنامه ریزی توده های جامعه را سازمان دهی و به یک نیروی

عظیمی تبدیل می‌کند که در عرصه سیاست به اهداف بزرگی دست خواهند یافت. ایشان معتقد است، اسلام برای مواجهه با مبارزه طلبی‌های مخالفان شیوه خاصی را معین نکرده است؛ بنابراین برای تعیین شیوه‌ها باید انعطاف‌پذیر بود و براساس یک حکم شرعی قاطع و واقعیت‌های موجود و واقع‌بینی آن‌ها و متناسب با دشواری‌ها و ضد حمله‌های مخالفان در چارچوب کلی دعوت به اتخاذ شیوه مناسب اقدام کرد (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۹۷-۱۰۲). فضل‌الله می‌نویسد: «بدین ترتیب ما بر این باوریم که هم در مرحله فکری برای دعوت و هم در مرحله فعالیت سیاسی برای تغییر واقعیت، نیازمند تشکیلات و سازمان‌دهی هستیم» (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۰۱) و فعالیت غیر تشکیلاتی و بی‌سازمان را از برنامه‌ریزی واقع‌بینانه ناتوان می‌بیند که تسلیم عوامل پیچیده و تحولات شتابان می‌شود که در نهایت تبدیل به یک حرکت کور و بی‌جهت خواهد شد که تحت سیطره جریان‌های دیگر است (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۰۱). ایشان در این راه اولین گام را شناخت سیاسی می‌داند که رهبری و روند تغییر وضع موجود را مشخص می‌کند، اما این نکته را هم باید یادآور شویم که این اندیشمندان تنها راه آرمانی و شیوه ایده‌آل و مطلوب رسیدن به اهداف سیاسی را تحزب‌گرایی نمی‌دانند، بلکه معتقد است باید در یک زمان از شیوه حزبی و در زمان دیگر از شیوه مردمی و باز بهره‌برداری کرد که این‌ها همگی به شرایط و واقعیات موجود بستگی دارند (فضل‌الله، ۱۳۷۸: ۱۱۶).

بررسی و تحلیل

به‌طور خلاصه به نظر می‌رسد تعریف حزب نزد فضل‌الله این باشد که حزب یک تشکیلات سیاسی و ایدئولوژیکی است که دو کار ویژه انجام می‌دهد: ۱. سازمان‌دهی و هماهنگی مردم برای انسجام بهتر و بیشتر ۲. انتقال فلسفه و جهان‌بینی رهبران انقلاب به مردم برای داشتن دیدگاهی اصیل و واقعی که هر دو سبب می‌شود مردم یک مبارزه دقیق، هوشمندانه و آگاهانه داشته باشند و در مواقع نیاز، به‌موقع به میدان عمل بیایند و ایفای نقش کنند. به‌طورکلی می‌توان گفت در نظر ایشان حزب عامل هم‌بستگی بین نفرات است که سبب می‌شود به اهداف دسترسی پیدا کنند. «از این دیدگاه نفس تجمع انسان‌ها در یک سازمان بدون توجه به گرایش‌های اجتماعی یا عقیدتی آن‌ها هم‌بستگی حزبی حاصل می‌شود. درواقع انگیزه افراد در این گردهمایی ممکن است متنوع و متفاوت باشد... [اما] می‌تواند به شکل‌گیری گروهی بینجامد [که سبب هم‌بستگی می‌شود]» (نقیب‌زاده، ۱۳۹۳: ۶۳). همچنین وقتی در جامعه‌ای احزاب سیاسی (به‌شکلی صحیح و اصول دموکراتیک) شکل گرفت، به گسترش مشارکت و توسعه سیاسی منجر می‌شود؛

بدین معنا که احزاب برای سازمان‌دادن و ساخت‌بخشیدن به مشارکت سیاسی نقش مهمی ایفا می‌کنند که به اراده سیاسی مردم شکل می‌دهند و کار را برای رهبران انقلاب‌ها به‌منظور پیشبرد اهدافشان آسان‌تر می‌کنند. علاوه بر این احزاب می‌توانند افراد مستعدی (نخبگانی) را که بین مردم‌اند و برخوردار از بینش صحیح سیاسی هستند و آگاهی از اهداف انقلاب دارند، به رهبران جنبش معرفی کنند. البته روشن است که میان مفهوم حزب در اسلام با آنچه در غرب وجود دارد، در مبانی معرفت‌شناسی و ارزشی آن‌ها اختلافات بنیادی وجود دارد؛ یعنی به دست آوردن قدرت در اسلام و حزب اسلامی ارزش و هدف غایی نیست، بلکه یک هدف ابزاری و میانی برای تحقق‌بخشیدن به هدف اصلی از حکومت که همان رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است، به شمار می‌رود. هم‌پستگی و وحدت کلمه مفاهیمی هستند که امام خمینی^(ره) نیز آن‌ها را یکی از اصول مهم مبارزه و حل مشکلات می‌داند: «الآن ما مشکلاتمان زیاد است، لکن همه باید دست به دست هم بدهیم تا حل مشکل بکنیم. من نمی‌توانم، روحانیت هم نمی‌تواند، دولت هم نمی‌تواند، هیچ قشری از اقشار نمی‌تواند، لکن ((یدالله مع الجماعة)) خدای تبارک و تعالی با جماعت است...» (بی‌آزار شیرازی، ۱۴۰۴: ۹۹-۹۸). «برای فعالیت احزاب سیاسی نیز می‌توان شرایطی را برشمرد از جمله ۱. اطاعت از رهبران حزبی در چارچوب اسلام، ۲. پابندی به باورها، احکام و آموزه‌های دین اسلام، ۳. انسجام و هماهنگی احزاب اسلامی در جامعه و مقابله با جریان‌های انحرافی، ۴. تلاش در حوزه کارآمدی جامعه و حکومت اسلامی و اعتقاد به حاکمیت و مشروعیت الهی، ۵. نظارت مستمر احزاب بر تحقق احکام اسلامی در جامعه و پرهیز از مناقشه‌های تضعیف‌کننده نظام، ۶. جبهه‌بندی در مقابل جریان‌های الحادی و غیراسلامی» (نوروزی، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۹۶)؛ بنابراین با توجه به رعایت ضوابط و مبانی اسلامی حزب‌های سیاسی می‌توان از این تشکیلات به نحو احسن بهره برد و به‌عنوان یک ظرفیت بسیار راهبردی برای اتحاد مسلمانان و پیشبرد اهداف انقلابی استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به یافته‌های این پژوهش می‌توان گفت، الزاماتی که علامه فضل‌الله برای جنبش‌های اسلامی معرفی و ارائه می‌کند، بر مبنای یک جهان‌بینی تازه، به‌روز و کارآمد است که ایشان در برابر موضع‌گیری‌ها و رویکردهای شایع و سنتی دنیای اسلام (که بیشتر رنگ عاطفی و احساسی دارند) اتخاذ کرده‌اند. تلاش او بر این بوده است که ضمن طرح صحیح مسئله با التزام به یک

نظام فکری برخاسته از متن اسلام و تجارب پیامبر خدا (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) راه حل پیشنهادی خود را به شکلی واقع‌بینانه و عملی ارائه دهد تا در دنیای پر پیچ و خم و دشوار سیاسی امروز، نقشه راهی باشد که حرکت‌های سیاسی مسلمانان را با مدنظر قراردادن اصول و قواعد اسلامی و سیاسی دقیق به ثمر برساند. این تلاش او بدین دلیل است که ایشان بسیاری از حرکت‌های اصلاح‌طلبانه و آزادی‌خواهی‌های مسلمانان در طول تاریخ و در بیشتر کشورهای امروزی را به دلیل آشنانیدن با الزامات و ضروریات یک انقلاب فایده‌مند، ناکام می‌داند و معتقد است آن‌ها یا به افراط کشیده شده‌اند یا تفریط و راه به جایی نبرده‌اند. این نواندیشی و واقع‌گرایی را هم می‌توان از تأثیرات جهانی شدن مسائل (به‌خصوص مسائل و موضوعات سیاسی) دانست که بر اندیشمندان اسلامی نیز تأثیر خود را گذاشته است و به پیدایش فضای جدید فکری منجر شده که این متفکران با رویکردی آرام، واقع‌گرایانه و پاینده به بی‌طرفی فکری در موضوعات مختلف اظهارنظر کنند و به‌نوعی مبانی نظری محکم و قوی متناسب با نیاز روز و در عرصه‌های مختلف به‌خصوص عرصه سیاسی و اجتماعی تدوین و ارائه کنند تا جامعه مسلمانان را که در طول سال‌ها از دوران اولیه تا عصر حاضر به‌خاطر افراط و تفریط‌ها و ندانستن‌ها دچار ناکامی و شکست‌های فراوان شده‌اند، نجات بدهند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بریتون، کلارنس کرین. (۱۳۶۶). کالبدشکافی چهار انقلاب. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر نو.
۳. بی آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۴۰۴ ق). توحید کلمه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴. پطروشفسکی، ایلیا پولوویچ. (بی تا). اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز. تهران: بی نا.
۵. دشتی، محمد. (۱۳۷۹). ترجمه نهج البلاغه. قم: مشرقین.
۶. رسولی، سید هاشم. (بی تا). زندگانی محمد (ص) پیامبر اسلام. تهران: کتاب فروشی اسلامیه.
۷. شریعتی، علی. (۱۳۵۷). امت و امامت. تهران: شرکت انتشارات قلم، بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
۸. عارفی، محمد اکرم. (۱۳۷۸). «راهکار وحدت سیاسی جهات اسلام در اندیشه امام خمینی». علوم سیاسی، ۵ (۱۸)، ۷۷-۸۵.
۹. عیوضی، رحیم و هراتی، محمد جواد. (۱۳۹۰). درآمدی تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران. قم: دفتر نشر معارف.
۱۰. فضل الله، محمد حسین. (۲۰۰۱ م). قصائد للاسلام و الحیاة. بیروت: دارالملاک.
۱۱. فضل الله، محمد حسین. (۱۳۷۸). کیمیای نظر. ترجمه محسن عابدی. تهران: خانه اندیشه جوان.
۱۲. فضل الله، محمد حسین. (۱۳۹۶). فقیه و امت. ترجمه موسی الرضا بخشی استاد. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۳. فضل الله، محمد حسین. (۱۳۹۴). دنیای جوان. ترجمه مجید مرادی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۴. کوفی اصفهانی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی. (۱۳۵۵). الغارات. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
۱۵. متس، آدام. (۱۳۶۲). تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری. تهران: امیرکبیر.
۱۶. مرادی، مجید. (۱۳۸۱). «اندیشه سیاسی آیت الله سید محمد حسین فضل الله». علوم سیاسی، ۵ (۱۸)، ص ۴۳.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). پیرامون جمهوری اسلامی. تهران: انتشارات صدرا.

۱۸. نقیب‌زاده، احمد. (۱۳۹۳). احزاب سیاسی و گروه‌های ذی‌نفوذ. تهران: نشر قومس.
۱۹. نوروزی، محمدجواد. (۱۳۸۰). فلسفه سیاست. تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره).
۲۰. نوروزی، محمدجواد. (۱۳۸۴). «جایگاه حزب در اسلام». معرفت، (۹۰)، ۹۶-۱۰۳.

بررسی مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی شیعه در اندیشه سیاسی شریعتی (مطالعه موردی اجتهاد، هجرت، امر به معروف و نهی از منکر)

بهمن زارعی

دانشجوی دکتری پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
babbassi@gmail.com

زاهد غفاری هاشجین

دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد، تهران، ایران.
ghafari@shahed.ac.ir

چکیده

شریعتی نظریه پرداز اسلام سیاسی چپ در ایران و از جمله نخبگان و متفکران بنام جهان اسلام است. شناخت افکار و اندیشه‌های شریعتی از ابعادی متفاوت به خصوص زمانی که آثارش نقش جهت دهنده‌ای در انقلاب اسلامی ایران ایفا کرده است، اهمیتی ویژه یافته است. پژوهش پیش رو درصدد شناخت مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی شیعه در اندیشه شریعتی و پاسخ به این سؤال است که این مؤلفه‌ها چگونه در اندیشه سیاسی او متجلی شده‌اند؟ بر این اساس در چارچوب نظریه ساختار-کارگزار و به طور خاص، نظریه عاملیت و فرهنگ مارگارت آرچر و با استفاده از روش کیفی تحلیل اسنادی و با مراجعه به آثار به جامانده از وی، سه مؤلفه اجتهاد، هجرت و امر به معروف و نهی از منکر بررسی شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد هر سه مؤلفه نه تنها جایگاه مهمی در اندیشه شریعتی دارند، بلکه می‌توان بر این ادعا خطر کرد که نظریه اسلام انقلابی او بر پایه این سه مؤلفه است.

واژه‌های کلیدی: اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر، هجرت، فرهنگ سیاسی، اندیشه سیاسی

مقدمه

ایران اسلامی در بهمن ۱۳۵۷ شاهد انقلابی بزرگ بود؛ انقلابی که نه تنها در داخل تحولات عینی و ذهنی مهمی ایجاد کرد، بلکه توانست ضمن طرح اسلام به عنوان نیرویی قدرتمند در جهان مدرن، بر نظریه پایان تاریخ مهر بطلان بزند و رهیافت‌های متفکران غربی در جدایی دین از سیاست را که به طور عموم تحت تأثیر تجارب غربی قرار داشت، به چالش بکشد. نظریه پردازان از زوایای گوناگون این پدیده را تحلیل کرده‌اند. یکی از رویکردهایی که در این تحلیل‌ها به ویژه تحلیل‌های غربی از آن غفلت شده است، تأثیر فرهنگ سیاسی شیعه در پیروزی و تداوم این انقلاب است. شناخت این مجموعه و چگونگی تجلی مؤلفه‌های آن در افراد جامعه به ویژه نخبگان، به درک چستی و چگونگی تأثیرگذاری این مؤلفه‌ها کمک زیادی می‌کند.

در کنار شخصیت‌های برجسته و تأثیرگذاری همچون امام خمینی^(ع) و آیت‌الله مطهری در عصر انقلاب، اندیشه‌های علی شریعتی جایگاه مهمی دارد. او از مهم‌ترین نظریه‌پردازان اسلام سیاسی چپ در ایران و از چهره‌های مشهور اسلام سیاسی در جهان اسلام است. شریعتی در عصر انقلاب همسو با نخبگان مذهبی دست به بازسازی سنت اسلامی می‌زند و برای جوانانی که از لیبرالیسم به تنگ آمده بودند و مارکسیسم را به دلیل ضدیتش با مذهب نکوهش می‌کردند، اسلامی از جنس انقلاب تولید می‌کند. دغدغه فکری شریعتی در آن سال‌ها اثبات این نکته بود که تمام آرمان‌های معاصر از میراث غنی اسلامی-شیعی سرچشمه می‌گیرند و اسلام فراتر از همه ایدئولوژی‌ها و مکتب‌های غربی، آرمان‌های انسانی را مطرح کرده است. در کنار این اسلام‌گرایی، به قول آبراهامیان رابطه شریعتی با مارکسیسم رابطه مهر و کین بود. او از یک سو می‌پذیرفت انسان نمی‌تواند بدون شناخت مارکسیسم جامعه و تاریخ مدرن را درک کند و از سوی دیگر از برخی جنبه‌های مارکسیسم به شدت انتقاد می‌کرد (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۵۷۵-۵۷۶). با این رویکرد، به درستی برخی‌ها او را نظریه‌پرداز اسلام سیاسی چپ در ایران دانسته‌اند (حسینی‌زاده، ۱۳۹۵: ۲۰۷) و برخی دیگر او را منتقد جدی مارکسیسم و در پارادایم اسلام معرفی کرده‌اند و اندیشه‌های او را درون چارچوب فرهنگ سیاسی شیعه تعریف کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۴۵).

پژوهش پیش‌رو درصدد شناخت عناصر و مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی شیعه در اندیشه سیاسی شریعتی و پاسخ به این سؤال است که این مؤلفه‌ها چگونه در تفکر و عمل سیاسی او متجلی شده‌اند؟ نویسنده ضمن قائل بودن به وجود مؤلفه‌هایی همچون ایثار و شهادت، انتظار، تقیه، امامت و عدالت در اندیشه وی، مسئله را با بررسی سه اصل مهم در فرهنگ سیاسی شیعه به

نام اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر و هجرت دنبال خواهد کرد و چگونگی تجلی آن در اندیشه شریعتی را بیان خواهد کرد. این سه مؤلفه در اندیشه شریعتی جایگاه مهمی دارند؛ به طوری که خود اذعان کرده است: «در اسلام بر مبنای سه اصل می توان انقلاب دائمی ایجاد کرد. نخست، اجتهاد به عنوان مهم ترین عامل که نشان می دهد جامعه از نظر علمی می تواند همیشه به خود حالت تهاجمی بدهد و دوم، امر به معروف و نهی از منکر که به معنای رسالت همه افراد در مسائل اجتماعی و سیاسی است و سوم، مهاجرت که در دو شکل بیرونی و درونی انجام می گیرد» (شریعتی، ۱۳۹۴: ۶۵-۶۷). با این تفاسیر می توان بر این ادعا خطر کرد که نظریه اسلام انقلابی او بر پایه این سه اصل بنا شده است.

الف. پیشینه تحقیق

بررسی پیشینه تحقیق، مطالعه گذشته آن است و نگاهی است به آنچه دیگران در زمینه این تحقیق یا موضوعات مشابه انجام داده اند. درباره اندیشه سیاسی شریعتی باید اذعان کرد که پس از درگذشت وی سمینارها، کتابها، مقالات و پایان نامه های متعددی برگزار و نگاشته شده است و اندیشه وی بازخوانی، نقد و ارزیابی شده است. نگارنده پس از جست و جو در بین همه این تحقیقات مدعی است هیچ موردی که از لحاظ عنوان و محتوا مانند نوشتار حاضر باشد، وجود ندارد، اما چند مورد از این پژوهش ها مانند بررسی دیدگاه شریعتی درباره تاریخ و اعتقادات تشیع، سیری در اندیشه سیاسی شریعتی، اندیشه سیاسی شریعتی و نقد شریعتیسم، بازخوانی شرح و آثار شریعتی، شخصیت و اندیشه شریعتی و همچنین تأثیر نوگرایی اندیشه دینی در به وجود آمدن انقلاب اسلامی، از جمله آثاری هستند که به ظاهر نشان می دهند قرباتی با پژوهش پیش رو دارند، اما بررسی ها نشان داد هیچ یک از این آثار به صورت خرد و موردی سه مؤلفه یادشده یعنی هجرت، امر به معروف و نهی از منکر و همچنین اجتهاد را بررسی نکرده اند. نوشته های یادشده از یک سو به موضوعاتی مانند ارتباط دین و سیاست در اندیشه شریعتی، روش برخورد او با سنت اسلامی و مسائل مربوط به دموکراسی پرداخته اند و از سوی دیگر بر نقد برخی آثار و نظریه های شریعتی متمرکز شده اند. پژوهش حاضر ضمن اینکه از لحاظ عنوان و محتوا با سایر پژوهش ها متفاوت است، با بهره گیری از نظریه مارگارت آرچر در قالب یکی از نظریه های مدرن در جامعه شناسی، بیش از پیش از سایر پژوهش ها متمایز شده است. به صراحت می توان اذعان کرد در هیچ کدام از تحقیقات درباره شریعتی از چنین ظرفیت و امکانی برای بررسی آثار او استفاده نشده است.

ب. مفاهیم و روش تحقیق

۱. فرهنگ سیاسی

«فرهنگ»^۱ از جمله مؤلفه‌هایی است که تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است. در جامعه‌شناسی، مجموع رفتارهای اکتسابی و ویژگی اعتقادی اعضای یک جامعه معین را «فرهنگ» می‌گویند (ابوطالبی، ۱۳۸۴: ۱۱). تعریف تایلور از فرهنگ نزدیکی زیادی با پژوهش پیش‌رو دارد. او فرهنگ را کلیت درهم‌تنیده‌ای می‌داند که شامل دانش، هنر، دین، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عاداتی است که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می‌آورد (مسعودنیا و همکاران، ۱۳۹۳: ۳۰). در این تعریف، تایلور از دین و اخلاق به عنوان یکی از ارکان مهم فرهنگ نام می‌برد. فرهنگ زمانی که ناظر به امر سیاسی باشد، به «فرهنگ سیاسی»^۲ تعبیر می‌شود. گابریل آلموند و وربا در کتاب مشترک خود به نام فرهنگ مدنی، شناخته‌ترین تعریف از فرهنگ سیاسی را ارائه کرده‌اند. آن‌ها فرهنگ سیاسی را الگوی نگرش‌ها و سمت‌گیری‌های فردی به سوی سیاست در بین اعضای یک نظام تعریف کرده‌اند (عالم، ۱۳۷۳: ۱۳). از دیدگاه آلموند، هر نظام سیاسی متضمن الگوی خاصی از جهت‌گیری به سوی کنش‌های سیاسی است؛ یعنی در هر نظام سیاسی قلمرو ذهنی سازمان‌یافته‌ای در باب سیاست وجود دارد که به جامعه، اجتماع و افعال فردی معنا می‌دهد (شریف، ۱۳۸۰: ۸). به‌طورکلی می‌توان فرهنگ سیاسی را مجموعه‌ای از نظام اعتقادی، ارزش‌ها و نمادهای موجود در یک جامعه دانست که به رفتارهای سیاسی در برابر نظام سیاسی جهت می‌دهد (ابوطالبی، ۱۳۸۴: ۱۱).

۲. فرهنگ سیاسی شیعه

با توجه به تعریفی که از فرهنگ سیاسی ارائه شد، منظور از فرهنگ سیاسی شیعه نوع نگرش و طرز برخورد شیعه امامیه با سیاست و قدرت سیاسی است که تحت تأثیر مبادی نظری و عقاید و باورها و سنت‌های شیعه در متن تاریخ و حیات جمعی شیعیان شکل گرفته است و تعیین‌کننده الگوهای کنش و رفتار سیاسی آنان در پذیرش یا نفی حکومت‌هاست (هنری لطیف‌پور، ۱۳۷۹: ۲۷). درحقیقت، فرهنگ سیاسی شیعه مجموعه‌ای پیوسته از نظام اعتقادی، ارزش‌ها و نمادهای

1. Culture
2. Political culture

مذهب تشیع که از منابع شیعی به دست می‌آید و مبنای کنش و واکنش شیعیان در برابر نظام‌های سیاسی و حکومت‌ها بوده است (غفاری هاشجین، ۱۳۹۴: ۱۳۹۶). این فرهنگ در مبنای اعتقادی شیعه ریشه دارد که می‌توان به اصل امامت، عدل، اعتقاد به غیبت امام دوازدهم و ظهور او در موقع مقرر و به اراده الهی و ارزش‌هایی مانند اجتهاد، شهادت، تقیه، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، هجرت و تولی و تبری اشاره کرد. در تحقیق پیش‌رو سه گونه از ارزش‌ها و مؤلفه‌های مهم این مجموعه یعنی اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر و هجرت را که سرشت و نتیجه‌ای سیاسی دارند، پس از تعریف آن‌ها در گفتمان شیعه، در اندیشه سیاسی شریعتی ردیابی خواهیم کرد.

اجتهاد

یکی از عناصر نظری مهم در مذهب شیعه که تأثیری مهم بر رفتار و عمل سیاسی شیعیان و نگرش آنان به قدرت سیاسی دارد، عنصر اجتهاد است. در اندیشه شیعه درباره اجتهاد تعریف‌های زیادی ارائه شده است، اما مفهوم آن از زمان محقق حلی تاکنون تغییر جدی نکرده است. «محقق حلی اجتهاد را به معنای بذل جهد در استخراج احکام از ادله شرع می‌دانست و محمدرضا مظفر نیز با حفظ همین تعریف می‌نویسد: اجتهاد، عبارت است از نظر به ادله شرعی برای تحصیل آگاهی از احکام فرعی ...، که منظور از ادله شرعی، کتاب، سنت، اجماع و عقل است» (فیرحی، ۱۳۹۲: ۲۹۱). اندیشه سیاسی شیعه با تکیه بر دو مقدمه تعیین‌کننده به وجوب اجتهاد و حضور مجتهد در زندگی سیاسی حکم می‌کند: نخست، تکالیف دینی-سیاسی و ثبوت این تکالیف تا روز قیامت است. دوم، غیبت امام معصوم^(ع) است که به نبود امکان دریافت بی‌واسطه حکم از شارع و در نتیجه انسداد باب علم نسبت به احکام شرعی سیاسی به‌طور غالب در دوره غیبت منجر شده است (فیرحی، ۱۳۹۲: ۲۹۳). حکم به حضور مجتهد در زندگی شیعه حداقل دو پیامد مهم دارد: نخست اینکه کنش‌های کلامی جدی درباره سیاست در حوزه ایشان قرار می‌گیرد و جایگاه مناسبی را برای مجتهد به‌عنوان فاعل دستگاه اجتهاد تدارک می‌بیند؛ دوم اینکه براساس چنین جایگاهی است که مجتهد به‌عنوان تنها فرد مجاز از ناحیه امام معصوم^(ع) قادر به تصرف در امور عمومی مردم خواهد بود (حقیقت، ۱۳۹۳: ۱۷۴).

بر این اساس ضرورت علم به شریعت و تفقه در دین از یک سو و گسترش سایه دین به همه حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی از سوی دیگر، منطق عمل سیاسی در فرهنگ اسلامی،

به‌ویژه در فرهنگ شیعی منطقی نخبه‌گرایانه پیدا کرد. این روند زمانی تشدید شد که به‌دنبال نزاع و مجادله تاریخی میان اخباریون (نقل‌گرایان) و اصولیون (طرفداران جایگاه عقل و اجتهاد در فقه شیعه) نهاد قدرتمند و مستقل مرجعیت شکل گرفت و سپس طرح نظریه لزوم پیروی و تبعیت از مجتهد بر اقتدار و اهمیت آن افزود؛ بر این اساس نظارت و مشارکت توده‌های مردم در شکل‌های گوناگون آن، خواه مسالمت‌آمیز و خواه انقلابی، تابعی از حضور نخبگان شد (هنری لطیف‌پور، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۷)؛ به عبارت دیگر کنش توده‌های شیعه به صدور جواز شرعی از سوی مجتهد منوط شد و وضعیتی را ایجاد کرد که علما و مجتهدان تنها مرجع تشخیص مشروع بودن یا غیر مشروع بودن حکومت‌ها در دوران غیبت باشند.

هجرت

هجرت از جمله مسائل مهمی است که اسلام به آن توجهی خاص دارد؛ به‌طوری‌که در قرآن بیش از ۱۴ آیه به آن تأکید شده است؛^۱ در سوره توبه آیه ۲۰ می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ: آنان که ایمان آوردند و هجرت کردند و با اموال و جان‌های خود در راه خدا جهاد کردند، درجه بزرگ‌تری نزد خداوند دارند و آن‌ها رستگارند». هجرت در لغت به معنای «ترک کردن و جداشدن» و در اصطلاح اسلامی به معنای «سفر از بلاد کفر به بلاد اسلام» است. این اصل در همه زمان‌ها از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. از یک سو مؤمنان را از تسلیم در برابر فشار و خفقان محیط بازمی‌دارد و از سوی دیگر عامل صدور اسلام به نقاط مختلف جهان می‌شود. به اعتقاد مسلمانان، هجرت یکی از اساسی‌ترین نقش‌ها را در پیروزی حکومت اسلامی در دوران پیامبر گرامی اسلام ایفا کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۰۲). برای پی‌بردن به اهمیت این مؤلفه می‌توان به تحولات صدر اسلام نیز مراجعه کرد. در کنار حوادثی مانند بعثت پیامبر، تولد یا رحلت و فتح مکه، تنها این هجرت بود که به‌عنوان مبدأ تاریخ مسلمانان انتخاب شد و زیربنای حوادث سیاسی-اجتماعی مسلمانان قرار گرفت. این مؤلفه در فرهنگ سیاسی شیعه نیز جایگاهی خاص دارد؛ به‌طوری‌که برخی فقها بر واجب بودن این فریضه تأکید کرده‌اند (حلی، ۱۳۸۰: ۱۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۴).

۱. آل‌عمران/۱۹۵، انفال/۷۲، ۷۴، ۷۵، توبه/۲۰، نحل/۴۱، ۱۱۰ و...

هجرت در سیره عملی و سیاسی امامان معصوم و فقهای شیعه قابل ردیابی است. امیرالمؤمنین^(ع) ضمن تأکید بر این اصل در اسلام، تحولی در این مفهوم ایجاد می‌کند که پس از آن هجرت معنای خاصی به خود می‌گیرد و تا به امروز این معنا در میان نخبگان مذهبی همچنان با قدرت خود باقی مانده است. ایشان هجرت واقعی را هجرت انسان‌ها از گناه می‌داند و می‌فرماید: «يَقُولُ الرَّجُلُ هَاجَرْتُ و لَمْ يُهَاجِرْ إِنَّمَا الْمُهَاجِرُونَ الَّذِينَ يَهْجُرُونَ السَّيِّئَاتِ و لَمْ يَأْتُوا بِهَا: بعضی‌ها می‌گویند مهاجرت کرده‌ایم، درحالی‌که مهاجرت واقعی نکرده‌اند. مهاجران واقعی آن‌هایی هستند که از گناهان هجرت می‌کنند و مرتکب آن نمی‌شوند» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۹۷)؛ بر این اساس امام علی^(ع) معنای هجرت را از بعد بیرونی به بعد درونی انسان منتقل می‌کند و چنان تحولی ایجاد می‌کند که پس از آن هجرت در اندیشه امامان بعدی و فقها به دو بخش ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود و بعد باطنی آن بر بعد ظاهری تقدم می‌یابد؛ به عبارتی بعد باطنی مقدمه‌ای برای ورود به بعد ظاهری می‌شود. این تعریف الگوی فقیهان شیعه برای طرح این مسئله در دوران غیبت امام معصوم می‌شود. «در اندیشه امام خمینی^(ره) هجرت عرفانی شرط لازم هجرت سیاسی است. در اندیشه ایشان تا زمانی که انسان نتواند درون خویش را آراسته نماید، نخواهد توانست هجرت ظاهری سیاسی به سوی خدا و رسولش را آغاز نماید. درواقع در چارچوب فرهنگ سیاسی شیعه هجرت سیاسی برای وقوع نیاز به یک سلسله مقدمات دارد و تا این مقدمات ایجاد نشود، هجرت محقق نخواهد شد. وقتی انسان بخواهد به سوی خدا و رسولش هجرت سیاسی نماید، باید پیش از آن هجرت درونی و عرفانی را آغاز نموده باشد؛ زیرا انجام هجرت عرفانی برای قدم گذاشتن در مرحله هجرت سیاسی ضرورت دارد؛ به دیگر سخن اساساً امکان وقوع هجرت سیاسی بدون داشتن پیشینه‌ای از هجرت عرفانی امکان‌پذیر نیست» (غفاری هاشجین، ۱۳۹۴: ۱۱۳). در فرهنگ سیاسی تشیع، هجرت سیاسی دو کار ویژه و مهم دارد: نخست همان‌طور که در متون کهن شیعی آمده است، در زمانی که حکومت ظالم و جامعه‌ای فاسد شده باشد، به پا خیزد و برای مخالفت با طاغوت هجرت کند؛ دوم هجرت برای تشکیل حکومت الهی و برپایی احکام شرعی است؛ یعنی اگر مسلمانان در جایی ساکن بودند که امکان برقراری حکومت الهی میسر نبود، لازم است برای برقراری حکومت اسلامی از آن دیار هجرت کنند و به جایی نقل مکان کنند که امکان چنین امری ممکن باشد. اگر چنین نکنند، به عبارت کلینی، مرتکب یکی از هفت گناه کبیره شده‌اند (غفاری هاشجین، ۱۳۹۴: ۱۱۲)؛ بر این اساس نخبگان شیعه از این اصل برای مبارزه علیه نظام‌های فاسد و ظالم دوران خود استفاده کرده‌اند. هجرت امام

حسین^(ع) از مدینه به کوفه، هجرت امام رضا^(ع) از مدینه به خراسان، هجرت حضرت معصومه^(س) و همچنین هجرت تعداد زیادی از امامزادگان به اقصا نقاط سرزمین‌های اسلامی در همین راستا ارزیابی‌پذیر است.

امر به معروف و نهی از منکر

یکی دیگر از مفاهیم مهم و اثرگذار در فرهنگ سیاسی شیعه و به‌طور کلی در فرهنگ اسلامی که با عمل سیاسی افراد ارتباطی مستقیم دارد، اصل امر به معروف و نهی از منکر است. قرآن کریم به صراحت بر واجب بودن این فریضه تأکید می‌کند و بر هر مسلمانی تکلیف می‌کند که به آنچه معروف است، دستور دهد و از آنچه منکر است، بازدارد (آل عمران: ۱۰۴ و ۱۱۰). نصیحت ائمه مسلمین عنوان مهمی است که در روایات اهل بیت بر آن تأکید شده است. «پیامبر گرامی اسلامی فرمودند: سه چیز است که وجدان پاک فرد مسلمان از آن فروگذاری نمی‌کند و بر خود روانمی‌دارد که درباره آن کوتاهی کند: خلوص نیت در رفتار و کردار، اندرز نسبت به مسئولان امر و پیوستن به جماعت مسلمان. همچنین امام علی^(ع) تأکید دارد اگر خواص مرتکب منکری شوند، این وظیفه عامه مردم است که به آنان خرده گیرند وگرنه هر دو دچار عاقبت سوء می‌شوند. در جای دیگری اشاره دارد از گفتن حق و ریزنی در عدالت بازناستید. ایشان تمام اعمال نیک و حتی جهاد را همچون قطره‌ای در مقابل دریای امر به معروف و نهی از منکر معرفی می‌کند و ترک آن را موجب تسلط اشرار و مستجاب نشدن دعاها می‌داند» (حقیقت، ۱۳۹۳: ۶۹). امام حسین^(ع) نیز در وصیت تاریخی خود به محمد بن حنیفه، هدف از قیام جاودانه خویش را امر به معروف و نهی از منکر اعلام می‌کند (هنری لطیف‌پور، ۱۳۷۹: ۸۲). از متأخرین نیز می‌توان به دیدگاه بنیان‌گذار انقلاب اسلامی، امام خمینی^(ره)، اشاره کرد که به تأسی از ائمه در کتاب تحریر الوسيله این فریضه را اشرف فرایض تعریف می‌کند که دیگر واجبات قائم به آن هستند و با اشاره به آیه‌های ۱۰۴ و ۱۱۰ سوره آل عمران، ضمن تأکید بر اینکه این دو واجب از ضروریات دین هستند، منکر وجوب آن را در صورت التفات به لوازم انکار کافر می‌داند (فیرحی، ۱۳۷۵: ۵۸). بررسی این نقل و قول‌ها و تأکیدها نشان می‌دهد اصل امر به معروف و نهی از منکر یکی از عناصر مهم فرهنگ سیاسی شیعه محسوب می‌شود که در چارچوب آن مشارکت سیاسی در امر حکومت و نظارت همگانی بر هیئت حاکمه تحقق می‌یابد. صاحب تنبیه‌الامه تعبیر دقیقی از این اصل ارائه می‌کند که به بحث نوشتار قرابت زیادی دارد. نائینی تلاش می‌کند با بهره‌گیری

از این اصل برای مردم در جهت مشارکت در قدرت سیاسی حقی تعیین کند. او معتقد است در حکمرانی معاصر (عصر مشروطه) دو منکر اتفاق افتاده است: ۱. غاصب‌بودن حکمرانی و ۲. استبدادی‌بودن حکمرانی؛ بدین‌سان از دیدگاه نهی از منکر دو منکر شرعی رخ داده است و تلاش در منع هریک از آن‌ها واجب مستقلی است (فیرحی، ۱۳۹۲: ۲۲۱)؛ بنابراین به مقتضای این اصل مردم نه تنها حق دارند، بلکه واجب است در امور سیاسی وارد شوند و این ورود برای مردم «از باب منع تجاوزات در باب نهی از منکر مندرج» است (حیدری بهنوئی، ۱۳۸۶: ۷۹)؛ بدین ترتیب نائینی با استفاده از اصل امر به معروف و نهی از منکر مشارکت مردم را در قدرت سیاسی تثویز می‌کند و به آن مشروعیت می‌بخشد.

۳. روش تحقیق و چارچوب نظری

در پژوهش پیش‌رو با استفاده از روش پژوهشی کیفی مطالعات اسنادی و همچنین بهره‌گیری از نظریه ساختار کارگزار به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها در بررسی پدیده‌های سیاسی، به بازخوانی و بررسی مؤلفه‌های یادشده در اندیشه سیاسی شریعتی پرداخته شده است.

نظریه ساختار/کارگزار

مسئله ساختار/کارگزار همواره هسته اصلی نظریه‌های سیاسی-اجتماعی را شکل می‌دهد؛ چراکه همواره این مسئله مطرح بوده است که آیا نقش کارگزار در جامعه بیشتر است یا باید به نقش ساختارهای حاکم در جامعه توجه کرد؟ در این زمینه سه نظریه وجود دارد: نظریه اول به اولویت کارگزار بر ساختار معتقد است و به نقش و تأثیرگذاری افراد در جامعه تأکید دارد. نظریه دوم به اولویت ساختار بر کارگزار توجه می‌کند و به نقش پررنگ و تأثیرگذار ساختارها و قوانین حاکم بر جامعه اشاره دارد. نظریه سوم بیناین نظریه‌های اول و دوم است و به نقش تلفیق ساختار و کارگزار توجه دارد و به بررسی هر دو مؤلفه در تبیین مسائل اجتماعی تکیه می‌کند. درباره دیدگاه سوم می‌توان به رئالیسم انتقادی روی بسکار، ساخت‌یابی آنتونی گیدنز و تعامل گرایی مارگارت آرچر اشاره کرد (حقیقت، ۱۳۸۹: ۱۴۸، ۱۵۸). در پژوهش پیش‌رو از دیدگاه سوم و به‌ویژه نظریه تعامل عاملیت و فرهنگ در نظریه آرچر استفاده شده است.

آرچر با تمرکز بر پیوند بین عاملیت و فرهنگ، ادبیات عاملیت/ساختار را به مسیر دیگری کشانده است. درواقع، این رویکرد از کار قبلی آرچر سرچشمه گرفته است که به نظریه

ساختاربندی گیدنز انتقاد کرده است و بر آن شده است تا نوعی از نظریه نظام‌ها را جایگزین آن کند. نظریه گیدنز یکی از شناخته‌شده‌ترین و رساترین تلاش‌هایی محسوب می‌شود که در زمینه تلفیق عاملیت و ساختار نگاشته شده است. گیدنز تأکید می‌کند: «هرگونه بررسی تحقیقی در علوم اجتماعی یا تاریخ مستلزم رابطه کنش با ساختار است. این درست نیست که بگوییم ساختار کنش را تعیین می‌کند یا برعکس» (ریترز و داگلاس، ۱۳۹۳: ۱۲۴). به گفته برنشتاین، «هسته اصلی نظریه گیدنز به تشریح دوگانگی و تأثیر متقابل دیالکتیکی عاملیت و ساختار اختصاص داده شده است؛ بدین‌سان، عاملیت و ساختار نمی‌توانند جدا از یکدیگر ادراک شوند و درواقع، آن‌ها دو روی یک سکه هستند. به تعبیر گیدنز، عاملیت و ساختار یک پدیده دوگانه هستند.» (ریترز و داگلاس، ۱۳۹۳: ۱۲۴). آرچر دوگانگی بین عاملیت و ساختار گیدنز را این‌گونه نقد می‌کند: «آنگاه که ساختار و عاملیت، دوگانگی تلقی می‌شود، به‌طور تحلیلی رابطه جداگانه قابل بررسی بین آن دو وجود ندارد» (ریترز و داگلاس، ۱۳۹۳: ۱۲۵). اعتراض اصلی آرچر این است که گیدنز نمی‌تواند حتی در این باره سؤال کند که کنشگران چه وقت می‌توانند امور را تغییر دهند و چه وقت نمی‌توانند» (ریترز و داگلاس، ۱۳۹۳: ۱۳۸). در این باره تأکید می‌کند که «علاقه اولیه ما به نظام فرهنگی دقیقاً در رابطه دوجانبه آن با عاملیت انسانی قرار دارد؛ به این ترتیب که سیستم فرهنگی دارای خواص منظمی است که روی افراد تأثیر می‌گذارد و از آن طرف افراد نیز به این خواص منظم ساختاری (فرهنگ) شکل داده و یا آن را تغییر می‌دهند (باقری و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۰۶). او تأکید می‌کند چگونه اوضاع فرهنگی بر کنش اجتماعی تأثیر می‌گذارد و چگونه این کنش متقابل به بسط فرهنگی می‌انجامد؟ آرچر در این باره معتقد است، درحالی که ساختار قلمرو پدیده‌ها و علایق مادی است، فرهنگ بیانگر پدیده‌ها و عقاید غیرمادی است. به باور او، هرگونه کنش اجتماعی صرف‌نظر از موقعیت تاریخی آن، در بافت انواع بی‌شماری از نظریه‌ها، باورها و عقاید به هم مرتبطی اتفاق می‌افتد که پیش از کنش ذکرشده شکل گرفته‌اند و تأثیری محدودکننده بر آن اعمال می‌کنند. براساس این نظریه، نظام فرهنگی و عوامل آن منطقی‌تر کنش جمعی مقدم‌اند و نقش مشروط‌کننده دارند؛ یعنی کنش جمعی اجتماعی و سیاسی براساس منظومه فرهنگی کنشگران معنا می‌یابد و شکل می‌گیرد (غفاری هاشجین، ۱۳۹۶: ۹۹۱). این موضوع بیانگر مسئله مهم است؛ مسئله‌ای که نشان می‌دهد فرهنگ نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری اندیشه سیاسی یک اندیشمند ایفا می‌کند و بدون بررسی بافت فرهنگی که آن اندیشمند در آن است، نمی‌توان درک دقیقی از اندیشه و عمل او به دست آورد.

ج. بازسازی نظریهٔ آرچر: شریعتی و فرهنگ سیاسی شیعه

دههٔ چهل در ایران یکی از دوره‌های پرتلاطم و درعین حال سرنوشت‌ساز در تاریخ ایران معاصر است. در این سال‌ها فرهنگ سیاسی شیعه گذاری مهم را تجربه کرد. گفتمان اصلاح در راستای اصلاح‌ناپذیری رژیم پهلوی، کارایی خود را از دست داد و گذار به گفتمان انقلاب در بین نیروهای مذهبی و غیرمذهبی کلید خورد. در این مقطع حساس ایران، اسلام خالی از هرگونه ایدئولوژی انقلابی بود. اوضاع جدید اندیشمندان مذهبی را به فکر بازاندیشی در دستگاه دینی انداخت تا با بازپروری مفاهیم مسخ‌شده سنگر اسلام را در مقابل مکاتب دیگر حفظ کنند. شریعتی از جملهٔ این متفکران بود. تمام دغدغهٔ شریعتی این مسئله بود که همهٔ آرمان‌های انسانی از سنت اسلامی سرچشمه می‌گیرند و اسلام بهتر از سایر ایدئولوژی‌ها برای هدایت و سعادت انسان برنامه دارد. شریعتی با استفاده از ظرفیت‌های مکنون در فرهنگ سیاسی شیعه به بازسازی مؤلفه‌های این نظام فرهنگی اقدام کرد تا بتواند خلأ مبارزاتی اسلام‌گرایان را در سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی پر کند. در این مسیر شریعتی به‌خوبی توانست به فرهنگ سیاسی شیعه رویکردی انقلابی و تهاجمی دهد و آن را در راستای مبارزه با رژیم به کار گیرد. درعین حال، خود نیز به‌دلیل قرارگرفتن درون این نظام فرهنگی نه‌تنها به یک متفکر انقلابی مسلمان در جهان اسلام تبدیل شد، بلکه کنش‌ورزی و ادبیات سیاسی وی تأثیرات پایداری بر پیروزی انقلاب اسلامی و حتی تحولات پس از انقلاب ایفا کرد. در ادامه از بین مؤلفه‌های گوناگون فرهنگ سیاسی شیعه، سه مؤلفهٔ اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر و هجرت در اندیشهٔ سیاسی شریعتی را بررسی می‌کنیم و تأثیر آن‌ها بر یکدیگر و تأثر آن‌ها از یکدیگر را بیان خواهیم کرد.

اجتهاد در اندیشهٔ سیاسی شریعتی

شریعتی دربارهٔ اصل اجتهاد در یک یادداشت به‌صورت مستقل^۱ و در چندین سخنرانی به‌صورت پراکنده دربارهٔ آن بحث کرده است که همهٔ اظهار نظرهای او در مجموع آثار سی‌وشش جلدی وی قابل ردیابی است. شریعتی معتقد است اجتهاد به معنای «تحقیق آزادانهٔ محقق مسئول است

۱. همان‌طور که در مقدمهٔ بخش دوم کتاب دربارهٔ روحانیت آمده است، این یادداشت نوشته‌ای بود که دکتر شریعتی برای اعلام نظر به آیت‌الله خسروشاهی ارسال کرده بود. ایشان این نوشته را پس از فوت شریعتی با عنوان «اجتهاد و نظریهٔ انقلابی» در همان کتاب نشر سپیدان چاپ کرده است.

... برای مردم و سرنوشت مردم و بهتر فهمیدن عقاید و ارائه راه حل ها و پاسخ به نیازهای زمان و طرح ضرورت های زندگی اجتماعی و روشنگری و هدایت جامعه اش براساس مکتب» (حسین زاده، ۱۳۹۵: ۲۱۱). وی این تحقیق و تفکر را توصیه قرآن می داند و معتقد است قرآن همه جا پیروانش را به تحقیق و تفکر فرامی خواند و نه تنها برای شناخت طبیعت و تاریخ و جامعه های بشری، بلکه به راه دست یافتن به حقایق ماوراء مادی، درک فلسفه زندگی، غایت خلقت و اسرار وجود و حتی معرفت خدا دعوت می کند (شریعتی، ۱۳۸۹: ۳۹۱).

در اندیشه شریعتی، «اجتهاد» ابزاری ویژه و مهم است که از تبدیل شدن اسلام به عنصری منجمد جلوگیری می کند و این مکتب را متناسب با مقتضیات زمان پیش می برد و آن را زنده و پویا نگه می دارد. وی در این باره می گوید: «اجتهاد که برجسته ترین شاخصه روح علمی و بینش اعتقادی اسلام است، موجب می شود که اندیشه اسلامی در قالب های ثابت زمان متحجر نشود و فهم مذهبی و قوانین و احکام دینی به صورت سنت های راکد، عبث و بی روح در نیاید و در مسیر تغییر شرایط اقتصادی-اجتماعی، مرگ و زاد، نیازها و مقتضیات زندگی از حرکت باز نایستد، با زمان و زمینه جدید بیگانه نگردد و همواره نو بماند» (شریعتی، ۱۳۸۹: ۳۹۳). شریعتی تبلور این اصل اسلامی را در شیعه می بیند و با رویکردی انتقادی به مفهوم خلافت در اهل سنت اذعان می دارد که «اسلام خلافت، تفکر مذهبی و قانون گذاری اسلامی را متوقف کرد تا نظام حکومت را بتواند مدیریت کند و مسلمانان مجبور شدند تا آخر بشریت از ابوحنیفه، شافعی، مالکی، احمد بن حنبل ... تبعیت کنند ... ولی تشیع به مثابه یک جنبش تن به توقف اجتهاد نداد ... اسلام خلافت ایستاد، ولی اجتهاد در شیعه ادامه پیدا کرد؛ برای اینکه شیعه ... نظام را از ییخ قبول نداشت و جداگانه و مخفیانه فرهنگ خاصی را دنبال کرد» (شریعتی: ۱۳۸۸: ۲۱۴). شریعتی به انحای گوناگون تصریح می کند که یکی از مهم ترین اصول تشیع و شاید حتی افتخارآمیزترین مشخصه فرهنگ و بینش شیعی در برابر سنی، همان اجتهاد است (شریعتی، ۱۳۹۴: ۱۹۶). درحالی که شیعه برای برتری خود بر اهل سنت به مؤلفه های عدل و امامت اشاره می کند، شریعتی تأکید می کند: «علمای ما افتخارشان به این {اجتهاد} است و {درواقع} افتخار تشیع اجتهاد است» (شریعتی، ۱۳۹۸: ۲۳۲).

دغدغه شریعتی درباره مسئله اجتهاد چیست؟ چرا وی به مسئله اجتهاد می پردازد و تلاش می کند این مؤلفه را برجسته کند؟ پاسخ این سؤال در صحبت های انتقادی او درباره تفکیک بین علوم قدیم و علوم جدید که در بین اندیشه وران دهه های چهل و پنجاه در ایران مرسوم شده

است، فهم‌شدنی است. شریعتی تفکیک بین علوم قدیم و علوم جدید را پدیده‌ای تازه می‌داند؛ پدیده‌ای که با رسالت اسلام و روح و بینش اسلامی مغایر است. او با اشاره به رفتار پیامبر گرامی اسلام^(ص) در دوران صدر اسلام می‌گوید: «در اسلام، مسجد تفکیک دین و دنیا نیست ... مسجد پیغمبر هم معبد نماز و دعا و اعتکاف {بود} و هم حوزه درس و بحث علوم و هم مرکز حکومت و اداره امور سیاسی و اجتماعی و نظامی ...» (شریعتی، ۱۳۸۹: ۳۹۴). وی معتقد است این فاجعه اکنون واقعیت یافته است و فرهنگ اسلامی به عنوان علوم قدیم تلقی می‌شود و علوم انسانی مغز جامعه را تشکیل می‌دهد. شریعتی بر این نظر است که عاملی که حرکت روح اسلامی را در مسیر زمان سد کرد و فرهنگ و بینش اسلامی را کهنه و متحجر کرد، مرگ روح اجتهاد است (شریعتی، ۱۳۸۹: ۳۹۷).

شریعتی برای اثبات این ادعا اجتهاد را نیز درون نظریه بحث‌برانگیز خود به نام تشیع علوی و تشیع صفوی صورت‌بندی می‌کند و بر این نظر است که اجتهاد در شیعه قبل از صفویه، پویا، فعال و با فرهنگ اسلامی سازگار بود، ولی در شیعه پس از صفویه دچار انجماد و خمودگی شد که با روح اسلامی مغایر است. وی در این باره می‌گوید «تشیع تا صفویه تحول خود را ادامه می‌دهد. در هر سالی هر عالمی که می‌آید، رسالاتی که در فقه در اصول و ... دارد، متغیر است و تحول پیدا کرده است. عالم از نظر فکری ابداع تازه می‌کند و قوانین تازه می‌آورد و نیازهای زمان را برحسب اصولی که در اسلام‌شناسی دارد، برطرف می‌کند، ولی صفویه ... شیعه را از یک حرکت تبدیل به یک سازمان می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۱۵). استفاده از مفهوم «سازمان» در این جمله مهم است و لازم است تبیین شود. بروس کوئن در کتاب درآمدی بر جامعه‌شناسی سازمان را این گونه تعریف می‌کند: «سازمان به گروه‌هایی از افراد اطلاق می‌شود (نه نظام‌هایی از هنجارها و ارزش‌ها) که برای رسیدن به یک هدف بسیار مشخص کوشش‌هایشان را هماهنگ می‌سازند. سازمان‌ها دارای قواعد و سلسله مراتب مشخصی از اقتدار و مسئولیت می‌باشند» (کوئن، ۱۳۹۵: ۳۰۳). آشکار است که شریعتی شیعه را به مثابه جنبش می‌بیند؛ چرا که سازمان فاقد هنجار و ارزش است و براساس سلسله‌قواعد و قوانین مشخصی کار می‌کند و دگرگونی در آن بر تمام ارکان سازمان تأثیر می‌گذارد. وقتی وی اظهار می‌دارد تشیع پس از صفویه از یک حرکت به یک سازمان تبدیل می‌شود، یعنی شیعه از ارزش‌های واقعی خودش که اجتهاد یکی از مهم‌ترین آن‌هاست، تهی می‌شود. در چنین وضعیتی سازمان چارچوب و حد تفکر را براساس قوانین و قواعد سازمانی خودش بخشنامه می‌کند؛ به این ترتیب علما همانند یکدیگر

می‌شوند و همهٔ علما باید بر علمای پیشین حاشیه بنویسند (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۵). وی با رد این روش مرسوم‌شده بین شیعیان و همچنین نقد دیدگاه برخی متفکران که معتقدند یک نهضت انقلابی پس از آنکه فضای اجتماعی و اوضاع تاریخی خویش را پشت سر می‌گذارد، از حرکت باز می‌ماند و محافظه‌کار می‌شود و در برابر پیشروی جامعه مقاومت ارتجاعی می‌کند، مدعی ایجاد انقلاب دائمی در اسلام می‌شود و یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های آن را نیز اجتهاد قرار می‌دهد (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۹۸). او اجتهاد را عامل بزرگ حرکت و حیات و نوسازی همیشگی روح و نظام عملی و حقوقی اسلام در طی ادوار متغیر و متحول زمان می‌داند و نمونهٔ بارزی از روح پویا و واقع‌نگر اسلام معرفی می‌کند. وی اشاره می‌کند: «به نظر من در اسلام ... بزرگ‌ترین عاملی که نشان می‌دهد جامعه از نظر علمی می‌تواند همیشه به خودش حالت تهاجمی بدهد، مسئلهٔ اجتهاد است ...» (شریعتی، ۱۳۹۴: ۴۵۲).

برداشت شریعتی از مفهوم اجتهاد با تعریف رایج و مرسوم آن در شیعه متفاوت است. وی با رویکردی جامعه‌شناختی چنین ادعا می‌کند: «چون اسلام در همهٔ زمینه‌های زندگی نظر دارد و از طرفی فقه به معنای اصطلاحی امروز یک رشتهٔ خاص از علوم انسانی است، طبعاً بسیاری از مسائل علوم اسلامی و یا ابعاد بسیاری از یک مسئلهٔ اسلامی اساساً {درون فقه} مطرح نمی‌شود (شریعتی، ۱۳۹۶: ۲۷۶). به نظر می‌آید شریعتی درصدد است تحولی در مفهوم اجتهاد ایجاد کند و به‌زعم خود آن را با تکامل بشری منطبق کند؛ بر این اساس دو اصل علم و زمان را به منابع سنتی شیعه (کتاب، سنت، اجماع، عقل) اضافه می‌کند و می‌گوید: «دو اصل علم و زمان را باید جانشین اجماع و عقل کرد؛ زیرا مسلم است مجتهدین عاقلند و به عقل خود عمل می‌کنند، اما اجتهاد علم می‌طلبد و لازمهٔ هر حکم شرعی تخصص در یک رشتهٔ علمی است» (شریعتی، ۱۳۹۶: ۱۹۹). با این بینش، شریعتی جواز صدور حکم شرعی به هر متخصصی را می‌دهد و نظر متخصص هر حوزه را بهتر از نظر فقیه شیعه می‌داند. در جای دیگری این ادعای خود را دوباره تکرار می‌کند و اظهار می‌دارد: «امروز ... {اجتهاد} مسئولیتی سخت و سنگین است و بسیار فوری و حیاتی؛ مسئولیتی که بر دوش یکایک ما سنگینی‌اش را دارد. هرکه باشیم و در هر طبقه و با هر توانی فرقی نمی‌کند؛ زیرا آنچه در اینجا آدمی را مسئول می‌کند، آدمی بودن اوست» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۹۷)؛ بدین ترتیب در اندیشهٔ شریعتی اجتهاد مخصوص فقیهان شیعه نیست؛ بلکه وظیفهٔ تک‌تک افراد جامعه است و هر فردی در حوزهٔ تخصص خود می‌تواند اجتهاد کند و نظر این متخصص بر نظر فقیه شیعه که در آن حوزه غیرمتخصص است، ارجحیت دارد؛ بر همین

اساس است که او به عنوان یک جامعه‌شناس و نه صرفاً فقیه شیعه، در منابع سنتی شیعه تغییر ایجاد می‌کند و علم و زمان را جایگزین عقل و اجماع می‌کند. به‌طور کلی اجتهاد در اندیشه شریعتی را می‌توان به معنای کوشش آزاد و مستقل علمی در راه شناخت متکامل و مترقی اسلام در همه ابعادش و همچنین استخراج حقایق نوین برحسب تکامل اندیشه و علم بشری دانست.

هجرت در اندیشه سیاسی شریعتی

در اندیشه شریعتی، «هجرت» در اسلام به معنای ساده سفر از مکانی به مکان دیگر نیست؛ بلکه «عامل سازنده تمدن، فرهنگ و اجتماع تازه است و بزرگ‌ترین عامل کوبنده کهنگی، انجماد و سنت‌های موهوم منعقدشده و بازکننده روح‌های بسته است» (شریعتی، ۱۳۵۶: ۹). شریعتی معتقد است هجرتی که اسلام بر آن تأکید دارد، انسان را کد را تبدیل به انسان متحرک و انسان مقلد، منحنی و بی‌ابتکار را به انسان مبتکر، خلاق و سازنده تبدیل می‌کند. چنین انسانی جامعه را کد را به جامعه‌ای باز و رو به تکامل تبدیل می‌کند و این روند که با هجرت آغاز شده است، در نهایت به ایجاد تمدنی عظیم منجر می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۶: ۲۹). وی با کنارهم قراردادن هجرت و تمدن، تمدن‌سازی را بدون هجرت غیرممکن می‌بیند و مدعی می‌شود همه تمدن‌ها از همین مهاجرت آغاز شده‌اند. او برای اثبات ادعای خود پس از بررسی بخش عمده‌ای از این تمدن‌ها نتیجه می‌گیرد: «تمام تمدن‌های عالم از تازه‌ترین آن‌ها که تمدن آمریکاست و از کهنه‌ترین تمدن‌هایی که به‌درستی می‌شناسیم تمدن سومر است، همه متعاقب مهاجرت به وجود آمده‌اند؛ یعنی قوم بدوی تا هنگامی که در سرزمین خودش بوده بدوی مانده و بعد که به مهاجرت دست زده و در سرزمین تازه‌ای اقامت گزیده است، به تمدن رسیده است؛ بنابراین همه تمدن‌ها زائیده مهاجرت اقوام بدوی بوده است (شریعتی، ۱۳۷۷: ۲۹).

شریعتی بر این نظر است که هجرت در تمدن‌سازی غرب و شرق نقش بسزایی دارد، اما هیچ مکتبی هیچ‌گونه توجهی به این حوزه نکرده و تحقیقی انجام نداده است، اما قرآن بر هجرت نه تنها به عنوان یک اصل بزرگ و مقدس، بلکه به مثابه یک تکلیف مهم انسانی تأکید کرده است. شریعتی با بررسی سوره‌های متعددی از قرآن از قبیل بقره/ ۲۱۸، آل عمران/ ۱۹۵ و نحل/ ۴۱ جمع‌بندی خود را بیان می‌کند:^۱ «یک مسلمان قرآنی پس از ایمان بی‌درنگ خود را

۱. در بخش اجتهاد اشاره شد که شریعتی اجتهاد را به فقیه شیعه مختص نمی‌داند و به هر متخصص در حوزه

در برابر یک اصل بزرگ و فرمان قاطع می‌بیند که آن دستور هجرت است. به‌روشنی پیداست که قرآن انسان را به ترک زادگاه یا وطن فرامی‌خواند. برای چه؟^۱ در راه ایمان و نجات آزادی و شرافت خویش،^۲ برای به دست آوردن شرایط مساعد و امکانات تازه در مبارزه علیه محیط سیاسی و اجتماعی ظالمانه خویش از خارج،^۳ اشاعه فکر و گسترش عقیده در سرزمین‌ها و در جامعه‌های دیگر و انجام رسالت جهانی و انسانی که هر مسلمانی به آن معتقد است،^۴ مطالعه و شناخت علمی جهان» (شریعتی، بی‌تا: ۲). در این برداشت شریعتی از آیات، تقسیم‌بندی درونی و بیرونی از هجرت مکنون است؛ به‌طوری که وی ابتدا به‌صراحت ایمان را مقدمه‌ای بر اجرای دستور الهی می‌بیند.

شریعتی بعدها در سلسله‌درس‌های اسلام‌شناسی خود به‌صراحت هجرت را به دو بخش درونی و بیرونی تقسیم می‌کند و بخش درونی را بر بخش بیرونی مقدم می‌کند (شریعتی، ۱۳۹۴: ۸۹). وی در نهایت نظر نهایی‌اش را در کتاب هجرت و تمدن که شامل دو سخنرانی وی درباره هجرت است، با تفسیر و دقت بیشتری بیان می‌کند و مهاجرت را به پنج بخش تقسیم می‌کند: «**۱. مهاجرت فردی غیر متعهد:** در این مهاجرت، افراد جامعه‌شان را در یک راه غیرطبیعی و وضع زندگی‌شان را در شرایط ستمکارانه منحرف می‌بینند و ناامیدند از اینکه اگر در جامعه بمانند، بتوانند تغییری را در آن ایجاد کنند ... لذا به مهاجرت می‌پردازند ... این مهاجرت، مهاجرت افرادی است که غیر متعهدند، مسئولیت اجتماعی ندارند، قرار برای نجات خود و ایمان خود و انسانیت خود است،^۲ **مهاجرت متعهد:** انسان‌هایی هستند که پس از اینکه به مرحله ایمان رسیدند، به مهاجرت می‌پردازند ... چون اقدام به هرگونه کار اصلاحی برایشان در وطن غیرممکن است ... این انسان‌ها پس از مهاجرت و استقرار در مکانی خاص علیه وطن خویش اقدام اصلاحی و انقلابی را دنبال می‌کنند. این‌ها مهاجرین متعهد اجتماعی هستند،^۳ **مهاجرت تبلیغی:** این مهاجرت برای بسط رسالت انسانی و تبلیغ و رساندن ایمان به اذهان، به محیط‌های بسته، به مستضعفین، به جامعه‌های دور و به انسان‌هایی که در محدودیت‌های اجباری خاصی هستند ... این مهاجرت برای انجام هدایت همه انسان‌ها است،^۴ **مهاجرت علمی:**

تخصص خود صدور مجوز حکم شرعی می‌دهد؛ بر همین اساس است که با توجه به تخصص خود در حوزه مربوط به هجرت که آن را بارها در سخنرانی‌های متعددی بیان کرده است، به‌نوعی به تفسیر این آیات می‌پردازد و برداشت خود از آیات را به‌صراحت بیان می‌کند.

این هجرت برای تحقیق علمی است و رسیدن به یک معنای تازه و یک مجهول تازه ... یکی از بزرگ‌ترین عواملی که علوم انسانی را در اروپا این همه رشد داد، مرهون دانشمندانی است که گوشه کتابخانه‌های دانشگاه هاروارد و سوربن و اسپانیا را ترک کردند و به قلب آفریقا رفتند ... دستور مکرر اسلام است که زمین را بگردید و به عاقبت بدکاران پی ببرید و علت نابودی آن‌ها را که در آن قرآن آمده دریابید. ۵. **مهاجرت درونی**: این مهاجرت عبارت است از ترک حالتی که در آن به سر می‌بریم ... یعنی رها کردن ماهیتی که هستیم و رفتن به طرف آنچنان انسانی که باید باشیم؛ مهاجرت از آنچه هستیم به آنچه باید باشیم. «المهاجرین من هاجر من السیئات»: مهاجر کسی است که از بدی‌ها هجرت می‌کند» (شریعتی، ۱۳۵۶: ۵۴).

به‌طور کلی در اندیشه شریعتی، هجرت عبارت است از عملی که انسان را به قدری نیرومند می‌کند که می‌تواند همه بندهایی که او، روح و اندیشه‌اش را به زمین بسته‌اند، پاره کند. هجرت، آزادکننده و سازنده انسان است؛ به گونه‌ای که بتواند سازنده تمدن باشد (شریعتی، ۱۳۵۶: ۲۹). اما این هجرت بدون هجرت از درون که همان مرحله پنجم است، امکان تحقق ندارد. در اندیشه شریعتی هجرت واقعی هجرتی است که درون آغاز می‌شود و این تحول چنان تأثیرگذار است که فرد را از سه زندان محیط، جامعه و تاریخ آزاد می‌کند و به‌سوی ساختن تمدنی نوین رهنمون می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۶: ۵۹).

امر به معروف نهی از منکر در اندیشه سیاسی شریعتی

مسئله امر به معروف و نهی از منکر در سه اثر به‌جامانده از شریعتی به نام شیعه، اقبال و مجموعه اسلام‌شناسی قابل ردیابی است. شریعتی با استناد به آیات و روایات، به‌ویژه جمله معروف امام علی^(ع) که فرمودند: «امر به معروف و نهی از منکر در مقابل تمامی عبادات همچون دریایی بزرگ است» انجام دادن این فریضه را وظیفه عینی تک‌تک افراد در جامعه اسلامی می‌داند و تأکید می‌کند: «نه تنها علما و شخصیت‌های رسمی سیاسی، بلکه همه افراد توده، زبده، روشنفکر، بازاری و ... درباره مسئله امر به معروف و نهی از منکر مسئول هستند» (شریعتی، ۱۳۹۴: ۸۸). شریعتی با انتقاد به فردی شدن این مسئله در جامعه، آن را فراتر از دغدغه فردی، یک وظیفه بسیار مهم اجتماعی می‌داند و بر فراتاریخی بودن این وظیفه نیز تأکید دارد؛ به‌طوری که اذعان می‌کند: «... بزرگ‌ترین منکرات امپریالیسم بین‌المللی، صهیونیسم جهانی، استعمار، استعمار کهنه و نو، استثمار، استبداد، غرب‌زدگی و ... است. هرکسی منکری را پایین‌تر از این‌ها به مردم

معرفی کند، خیانت کرده و نخبگان موظفند که منکرات را به‌روز شناسایی کنند و جهت رفع آن‌ها اقدام و مردم را نیز از این موضوع آگاه سازند» (شریعتی، ۱۳۹۳: ۲۸).

شریعتی با الگودانستن حرکت امام حسین (ع)، مهم‌ترین مؤلفه در جهت حرکت و تکامل در اسلام را همین فریضه می‌داند و اشاره می‌کند: «لازم نیست امروز برای فهم دلیل حرکت امام حسین (ع) به فلسفه‌بافی‌های بی‌ارزش و نادرستی دست بزنیم ... امام فرمود: من نه برای هیچ چیز؛ {بلکه} برای امر به معروف و نهی از منکر است که می‌روم ... کار حسین امر به معروف و نهی از منکر است ... هیچ کسی نمی‌تواند در زندگی‌اش حالت بی‌تفاوتی و بی‌طرفی داشته باشد؛ چون مسئول است ... این فریضه خودبه‌خود جامعه اسلامی را به حرکت درمی‌آورد» (شریعتی، ۱۳۹۴: ۸۸).

شریعتی تلاش می‌کند به‌منظور تسریع در انجام‌شدن این فریضه، موانع پیش روی آن را در جامعه بردارد؛ بر این اساس برخی شرایطی را رد می‌کند که فقها برای واجب‌شدن امر به معروف و نهی از منکر بر آن تأکید دارند و به‌صراحت اشاره می‌کند: «{می‌گویند} امر به معروف شرایطی دارد ... یکی اینکه باعث خدشه‌دارشدن تقیه نشود؛ چون تقیه در مکتب اینان خود دین است؛ پس اگر ضربه بخورد، حرام است و بی‌دینی است ... دوم اینکه اگر در امر به معروف و نهی از منکر احتمال ضرری متصور باشد، تکلیف انسان ساقط است ... عجباً ... این‌ها فرار از مسئولیت است» (شریعتی، ۱۳۹۴: ۹۰). به اندیشه وی «فرد مسئول رسالت اجتماعی است. مسئولیت فردی او عبارت است از مسئولیت او در برابر دیگران ... انسان مسئول در غرب که این همه تمجیدش می‌کنند ... همان انسان قائل به امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی خودمان است» (شریعتی، ۱۳۵۶، کلیپ تصویری).

شریعتی درباره امر به معروف و نهی از منکر قائل به رابطه‌ای دیالکتیک میان فکر و عمل است و معتقد است که میان این دو رابطه علیت یک‌جانبه برقرار نیست؛ به عبارتی مقدم و مؤخری وجود ندارد؛ بلکه رابطه آن‌ها رابطه علیت متقابل و دوجانبه است که به‌طور مداوم در تأثیر و تأثر از یکدیگر هستند (شریعتی، ۱۳۹۳: ۲۹). نتیجه‌ای که شریعتی از این رابطه دیالکتیک می‌گیرد، همان جمله معروف شاندل است که می‌گوید: «هنرمند در خلق اثر خویش خلق می‌شود». در این باره می‌گوید: «انسان با تفکر، درگیری، صبر، مقابله با مشکلات، تحمل مخاطرات، چاره‌جویی‌ها، فداکاری‌ها و رنج‌ها و مواجهه با حادثه‌ها ... می‌کوشد به زیبایی‌ها دعوت کند و برای نابودی زشتی‌ها در جامعه مبارزه کند و محیط را بسازد. در این شرایط خودش نیز ساخته می‌شود، قدرت روح می‌گیرد، نفسش تزکیه می‌گردد، نیروی تقوا در او تقویت می‌گردد، ارزش‌های اخلاقی در

او رشد می‌کند، استعدادهاى نهفته بشرى در فطرتش مى‌شکفت، وجدان خفته انسانی در او بیدار مى‌شود، ایمانش قوت مى‌یابد و در مسلمانی کردن هر روز مسلمان‌تر مى‌شود» (شریعتی، ۱۳۹۳: ۲۸). به‌طورکلی، در نگاه شریعتی انسان مسلمان که به امر به معروف و نهی از منکر دیگران اقدام مى‌کند، در همان حالی که به دنبال اصلاح دیگران است، خودش نیز اصلاح مى‌شود؛ به عبارتی فرد در متن مردم‌سازی که یک رسالت اجتماعى است، به خودسازی مى‌رسد.

نتیجه‌گیری

فرهنگ سیاسى شیعه مجموعه‌ای از اعتقادات و ارزش‌های شیعیان است که نوع نگرش و برخورد آنان با سیاست و قدرت سیاسى را مشخص مى‌کند. در این پژوهش با استفاده از نظریه ساختارکارگزار و به‌طور خاص نظریه مارگارت آرچر مبنی بر تأثیرگذاری متقابل فرهنگ و عاملیت، سه مؤلفه از این مجموعه را که شامل اجتهاد، هجرت، امر به معروف و نهی از منکر بود، در اندیشه سیاسى شریعتی بازخوانی کردیم. بیان کردیم که چگونه شریعتی بر فرهنگ سیاسى شیعه تأثیر گذاشت و به آن رویکردی انقلابی و مبارزه‌طلبانه داد و برعکس فرهنگ شیعه چگونه اندیشه‌ورزی شریعتی را هدایت کرد؛ به‌طوری‌که به‌عنوان مهم‌ترین متفکر انقلابی شیعه در جهان اسلام شهره یافت.

یافته‌های پژوهش نشان مى‌دهد شریعتی درباره مؤلفه‌های ذکرشده تلاش کرده است به‌گونه‌ای متفاوت از دیگران نظریه‌پردازی کند. وی درباره مسئله اجتهاد ضمن بازآرزش دانستن این مؤلفه در جهان اسلام و به‌طور خاص در جهان شیعه، آن را وظیفه خاص مجتهد شیعه نمى‌داند؛ بلکه به نظر وی هر متخصصی در هر حوزه‌ای برای پویا و زنده‌شدن فرهنگ شیعه مى‌تواند دست به اجتهاد بزند؛ بر همین اساس وی به‌عنوان جامعه‌شناس، چهار منبع مهم شیعه شامل کتاب، سنت، اجماع و عقل را تغییر مى‌دهد و علم و زمان را جایگزین اجماع و عقل مى‌کند. چنین نگاهی بدون تردید آسیب‌های جدی به این مجموعه وارد مى‌کند؛ چراکه براساس این برداشت، نظر متخصص غیردینی بر نظر عالم دینی ارجحیت پیدا مى‌کند و از آنجاکه متخصص غیردینی دغدغه حفظ دین ندارد، چه‌بسا فرهنگ شیعه از مسیر اصلی خودش خارج شود و محتوای آن از ارزش‌های اصیل اسلامى شیعی تهی شود.

مسئله هجرت دومین مؤلفه‌ای بود که در اندیشه شریعتی بررسی شد. در میان فقیهان و نخبگان شیعه کمتر متفکری به این موضوع نظر داشته است، اما شریعتی به‌طور مفصل در چندین

سخنرانی از زوایای گوناگون این مفهوم را بررسی کرده و بر اهمیت آن در اسلام تأکید کرده است. وی ضمن تقسیم‌بندی هجرت به اقسام متفاوت، هجرت درونی را بر هجرت بیرونی مقدم می‌داند. این برداشت به نظر می‌آید به دیدگاه امام خمینی^(ره) درباره هجرت بسیار نزدیک باشد. ایشان نیز هجرت را به عرفانی و سیاسی تقسیم می‌کند و عرفانی را مقدم بر سیاسی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۳۸۹-۱۱۹-۱۲۱).

سومین مسئله، امر به معروف و نهی از منکر بود که در اندیشه سیاسی شریعتی بررسی شد. شریعتی انسان قائل به فریضه امر به معروف و نهی از منکر را با انسان مسئول در غرب مقایسه می‌کند و ارزش انسان مسلمان را به مراتب بالاتر از انسان غربی می‌داند؛ بر این اساس تلاش می‌کند در مرحله اول (براساس همان توانایی اجتهاد فرد متخصص) شرایط واجب‌شدن این فریضه را رد کند و موانع پیش روی آن را بردارد. در مرحله دوم نیز کوشش می‌کند آن را از بعد فردی و تاریخی رها کند و به عنوان مسئولیت اجتماعی و فراتاریخی مطرح کند.

منابع

۱. ابوطالبی، مهدی. (۱۳۸۴). «نقش فرهنگ سیاسی شیعه در انقلاب اسلامی ایران». معرفت، (۹۸)، ۲۳-۱۰.
۲. آبراهامیان، یرواند. (۱۳۸۴). ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی و ابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.
۳. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸/۱۳۸۹). ترجمه و شرح دعای سحر. ترجمه سید احمد فهری. تهران: نشر مؤسسه امام.
۴. باقری، شهلا و رضا نظریان. (۱۳۹۷). «رهاورد جامعه‌شناسان مسلمان در تنقیح دوگانه ساختار و عاملیت». فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، (۱۰)، ۱۱۷-۹۳.
۵. بروس، کوئن. (۱۳۹۵). درآمدی بر جامعه‌شناسی. ترجمه ثلاثی. محسن تهران: نشر توتیا.
۶. جعفریان، رسول. (۱۳۸۰). جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی سیاسی ایران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. حسینی‌زاده، سید محمدعلی. (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران. قم: دانشگاه مفید.
۸. حقیقت، سید صادق. (۱۳۸۹). «مسئله ساختار/کارگزار در علوم اجتماعی». فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، (۶۴ و ۶۵)، ۱۶۶-۱۴۷.
۹. حقیقت، سید صادق. (۱۳۹۳). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام. قم: دانشگاه مفید.
۱۰. حلی، ابومنصور جمال‌الدین. (۱۳۸۰). تذکره الفقها (جلد نهم). قم: مؤسسه آل بیت علیه السلام.
۱۱. حیدری بهنوئی، عباس. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی آیت‌الله میرزا محمدحسین نائینی. قم: بوستان کتاب.
۱۲. ریتزر، جورج و داگلاس، جی. (۱۳۹۳). نظریه‌های جامعه‌شناسی مدرن. ترجمه خلیل میرزایی. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۱۳. شریعتی، علی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار ۲۰ (چه باید کرد). تهران: نشر قلم.
۱۴. شریعتی، علی. (۱۳۵۶). هجرت و تمدن. تهران: نشر حیدری.
۱۵. شریعتی، علی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار ۲۸ (روش‌شناخت در اسلام). تهران: نشر چاپخش.
۱۶. شریعتی، علی. (۱۳۸۸). مجموعه آثار ۱۴ (تاریخ‌شناخت ادیان). تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۷. شریعتی، علی. (۱۳۹۳). مجموعه آثار ۷ (شیعه). تهران: نشر قلم.
۱۸. شریعتی، علی. (۱۳۹۴). مجموعه آثار ۱ (تاریخ تمدن). تهران: نشر قلم.
۱۹. شریعتی، علی. (۱۳۹۴). مجموعه آثار ۱۶ (اسلام‌شناسی ۲). تهران: نشر قلم.
۲۰. شریعتی، علی. (۱۳۹۶). مجموعه آثار جلد ۱۹ (حسین وارث آدم). تهران: نشر قلم.
۲۱. شریعتی، علی. (۱۳۹۸). مجموعه آثار ۹ (تشیع علوی تشیع صفوی). تهران: نشر سپیده‌باران.
۲۲. شریعتی، علی. (بی‌تا). هجرت تا وفات. www.shariati.com
۲۳. شریف، محمدرضا. (۱۳۸۰). انقلاب آرام درآمدی بر تحول فرهنگی در ایران. تهران: روزنه.
۲۴. طوسی، محمد. (۱۳۷۳). مبسوط فقه الامامیه (جلد اول). تهران: مکتب مرتضوی.
۲۵. عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۳). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۲۶. غفاری هاشجین، زاهد، محمد آقائی. (۱۳۹۴). «بررسی تأثیر هجرت عرفانی بر هجرت سیاسی در اندیشه امام خمینی^(ع)». فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، صص ۱۰۷- تا ۱۲۳.
۲۷. غفاری هاشجین، زاهد. (۱۳۹۶). «مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی تشیع در اندیشه و سیره سیاسی شهید مدرس». فصلنامه سیاست، (۴)، ۹۸۹-۱۰۰۳.
۲۸. فیرحی، داوود. (۱۳۷۵). «فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام». فصلنامه نقد و نظر، (۳ و ۴)، ۳۸ صص ۷۳ تا ۳۹.
۲۹. فیرحی، داوود. (۱۳۹۲). فقه و سیاست در ایران معاصر. تهران: نشر نی.
۳۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). بحارالانوار. ترجمه همدانی. تهران: نشر کمپانی.
۳۱. مسعودنیا، حسن، علی علی حسینی، علی و نجات محمدی فر، نجات. (۱۳۹۳). «نقش فرهنگ سیاسی شیعه در میزان قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران». فصلنامه راهبری بسیج، (۶۳)، صص ۲۸- تا ۵۱.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (جلد نوزدهم). تهران: دارالکتب اسلامیه.
۳۳. هنری لطیف‌پور، یدالله. (۱۳۷۹). فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب.

زن و خانواده در قانون، پس از انقلاب اسلامی (بررسی مجلس شورای اسلامی از دوره اول تا پایان دوره هشتم)

فاطمه عباسی

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران
abaefatemeh@gmail.com

منصور انصاری (نویسنده مسئول)

استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران
m.ansari51@gmail.com

چکیده

شاید بتوان گفت مفهوم زن امری تعبیری است، اما مسئله هر فلسفه سیاسی و اجتماعی مطمئنی در جهان کنونی است. درواقع در هر تعبیری از زن، نوعی نفوذ معنا و نوعی تزریق ارزش‌های فرهنگی - تمدنی مشخص نهفته است که مختصات هندسی زن مطلوب آن تمدن را نمایان می‌کند. انقلاب اسلامی ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست. در این مقاله به روش تحلیل محتوای کیفی (استقرایی)، در قالب سه گزینه مقوله اصلی، مقوله میانی و خرده مقوله، به این پرسش پاسخ داده شد که طرفداران حقوق زن چه مطالباتی را در مجلس شورای اسلامی (مجلس اول تا پایان مجلس هشتم) در موضوع خانواده مطرح کردند و به کدام یک از خواسته‌های خود دست یافتند. نتیجه اینکه اگرچه زنان با مطرح کردن خواسته‌های حداقلی تلاش کردند با کمترین تنش به خواسته‌های خود جامع عمل بپوشانند، غلبه نگاه سنتی، جدی‌ترین مانع برای دستیابی زنان و طرفداران حقوق آن‌ها به خواسته‌هایشان بود.

واژه‌های کلیدی: تحلیل محتوای کیفی، خواسته‌های زنان، مجلس شورای اسلامی، خانواده، حقوق زنان.

مقدمه

شاید بتوان گفت مفهوم زن امری تعبیری است، اما مسئله هر فلسفه سیاسی و اجتماعی مطمئنی در جهان کنونی است. درواقع در هر تعبیری از زن، نوعی نفوذ معنا و نوعی تزریق ارزش‌های فرهنگی - تمدنی مشخص نهفته است که مختصات هندسی زن مطلوب آن تمدن را نمایان می‌کند؛ بنابراین هر مفهومی از زن تابع نظام ارزشی مشخصی است که با نفوذ خود مختصات مفهوم را صورت‌بندی می‌کند، نظام دانایی و عمل خود را بر مبنای آن سامان می‌بخشد و نوع زندگی ارزشمند مورد تأیید را معرفی می‌کند. به همین نسبت جایگاه زن در فرایند اجتماعی شدن تعریف می‌شود.

با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، قوانین مربوط به بخش خانواده مصوب قبل از انقلاب ملغی شد و قانون مدنی مصوب سال ۱۳۰۷ به بعد از سوی قضات و دادگاه‌ها استفاده شد. زنانی که به مجلس شورای اسلامی راه یافتند، تلاش کردند بخشی از این قوانین را بازبینی کنند. بسیاری از افرادی که در حوزه حقوق زنان فعالیت می‌کردند، این قوانین را تحمل نمی‌کردند و خواستار تغییر و بازنگری در آن بودند. این مقاله به روش تحلیل محتوای کیفی نشان می‌دهد کدامیک از قوانین در بخش مربوط به خانواده بازبینی شده و چه خواسته‌هایی مطرح شد و مدافعان حقوق زنان به کدامیک از خواسته‌های خود دست یافتند.

روش تحقیق تحلیل محتوای کیفی (استقرایی)

تحلیل محتوایی یکی از روش‌های عمده مشاهده اسنادی است که به کمک آن می‌توان متون، اسناد، مدارک و درواقع هر نوع سند ثبت و مطالب ضبط‌شده‌ای را ارزیابی و تحلیل منظم کرد؛ خواه مربوط به گذشته و خواه مربوط به زمان حال باشد. تحلیل محتوا به منزله فنی علمی، بیشتر در قرن بیستم رایج شد و رشته‌های گوناگون علوم اجتماعی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و ارتباطات آن را در پژوهش‌های خود استفاده کردند. روش‌های تحلیل محتوا را می‌توان در همه شکل‌های ارتباطات استفاده کرد. کتاب، مجله، شعر، روزنامه، آواز، نقاشی، سخنرانی، نامه‌ها، قوانین، اساس‌نامه‌ها و اجزا یا مجموعه‌های وابسته به آن‌ها از جمله منابعی هستند که در روش بررسی شده قرار می‌گیرند.

تعریف تحلیل محتوا

برلسون (۱۹۵۹) از پیشگامان تحلیل محتوا، این فن را «پژوهشی برای توصیف عینی، سامان‌مند و کمی محتوای آشکار پیام» معرفی می‌کند (کرپندورف، ۱۳۸۸: ۲۶). سیوفانگ و شنون، تحلیل محتوا را روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوای متون می‌دانند که از طریق فرایند طبقه‌بندی منظم مضامین با الگوی کدگذاری شده عمل می‌کند (Hisu-Fang & Shannon, 2005: 1279). مایرینگ این روش را فرایند تحلیل کنترل‌شده، روشمند و تجربی متون در بافت خاص خودشان می‌داند که قدم به قدم به شکل‌گیری یک مدل نظری نزدیک می‌شود (Mayring, 2003: 2). تحلیل محتوا به هر رویه‌ای برای تحلیل، تلخیص، طبقه‌بندی و استنباط کردن ویژگی‌هایی خاص از متن منجر می‌شود و در مواردی معنای پنهان واقع در آن هویدا می‌شود و گاهی امکان مقایسه چندین متن را به ما می‌دهد.

روش‌های کمی و کیفی تحلیل محتوا

به‌طور کلی تحلیل محتوا به دو شاخه اصلی تحلیل محتوای کمی و تحلیل محتوای کیفی تقسیم می‌شود:

تحلیل محتوای کمی: روش تحلیل محتوا در آغاز بر کمیت تأکید داشت و به شمارش فراوانی حضور یک واحد تحلیلی، مانند یک واژه، یک اصطلاح و در اشکال پیشرفته‌تر یک مضمون در متن می‌پرداخت. برلسون و لازارسفلد (دو جامعه‌شناس آمریکایی) اولین کسانی بودند که روش تحلیل محتوای کمی را به‌عنوان یک فن تحلیلی مستقل به کار گرفتند (Holloway, 1997: 37).

تحلیل محتوای کیفی: شاید بتوان اولین حرکت به‌سوی تحلیل محتوای کیفی را در مقاله کراکوثر (۱۹۵۲) یافت. وی در این مقاله، روش تحلیل محتوای کیفی را به رسمیت شناخت. تحلیل محتوای کیفی یکی از روش‌های پژوهش است که برای تفسیر ذهنی محتوایی داده‌های متنی از راه فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی و تم‌سازی یا طراحی الگوهای شناخته‌شده است (Haieh, 2005: 103). مهم‌ترین ویژگی‌های بنیادین پژوهش‌های کیفی، نظریه‌پردازی به‌جای آزمون است (ایمان، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

دو رویکرد اصلی تحلیل محتوا

دو رویکرد اصل در گروه‌بندی واحدهای تحلیل وجود دارد:

رویکرد استقرایی: در این رویکرد، پژوهشگر در ابتدا به بررسی منابع مورد تحلیل می‌پردازد. سپس براساس مفاهیم اصلی استخراج‌شده از این منابع، گروه‌بندی را آغاز می‌کند. در این روش به‌جای اینکه شروع گردآوری داده‌ها با اتکا به فرضیه‌هایی باشد که از یک نظریه بیرون آمده، نقطه شروع آن براساس سؤال و هدف پژوهش است؛ بنابراین پژوهشگر در داده‌ها کاملاً غرق می‌شود تا به درک یا بصیرت جدیدی دست یابد. ابتدا تحلیل داده‌ها با خواندن مکرر متن برای غوطه‌ورشدن در آن‌ها و یافتن یک درک کلی آغاز می‌شود. سپس متون کلمه به کلمه خوانده می‌شود تا کدها استخراج شوند. این فرایند به‌طور پیوسته از استخراج کدها تا نام‌گذاری آن‌ها تداوم می‌یابد. پس از آن کدها براساس تفاوت‌ها یا شباهت‌هایشان به داخل طبقات دسته‌بندی می‌شوند و در پایان به ازای هر مفهوم، شواهدی از متن نقل قول می‌شود (Shanton, ۲۰۰۵: ۸۵).

رویکرد قیاسی: در تحلیل محتوای مبتنی بر قیاس، که برخی آن را «تحلیل محتوای هدایت‌شده» هم نامیده‌اند، پژوهشگر مانند رویکرد قبلی کار خود را با آماده‌سازی اولیه برای تحقیق آغاز می‌کند، اما در مرحله ساماندهی، مسیر متفاوتی را در پیش می‌گیرد. استفاده از این رویکرد زمانی ضرورت می‌یابد که پیرامون موضوع تحقیق، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد و هدف از انجام تحقیق، آزمون نظریه‌هایی پیشین و با بسط آن‌ها در یک زمینه متفاوت است. نظریه‌ها و ادبیات موجود در یک زمینه می‌تواند به پیش‌بینی متغیرها و روابط میان آن‌ها کمک کند (بی، ۱۳۸۱: ۶۷۵).

مراحل اجرای تحلیل محتوا

۱. **بیان مسئله و تدوین سؤال‌های پژوهش:** اولین گام در اجرای تحلیل محتوا تعیین

سؤال یا سؤالاتی است که پژوهشگر قصد پاسخگویی به آن‌ها را دارد و نیز فرضیه‌هایی که هدف آزمودن آن‌هاست (بیابان‌گرد، ۱۳۸۶: ۲۳).

۲. **انتخاب جامعه و نمونه:** پژوهشگر باید منابعی را که با مسئله تحقیق او رابطه‌ای مستقیم دارد، مشخص و تعریف کند (دلاور، ۱۳۷۴).

۳. **تعیین رده‌ها و اخص‌ها:** شامل تعریف رده‌ها، تعریف عملی مفاهیم استفاده‌شده و تعریف شاخص‌ها و قواعدی است که به کمک آن‌ها داده‌های محتوا در رده قرار می‌گیرند (طالب، ۱۳۸۰: ۳۲۵).

۴. **گروه‌بندی یا طبقه‌بندی مفاهیم:** در تحلیل محتوا مسئله اصلی گزینش و تعریف گروه‌هاست. برخی محققان معتقدند این روش با توجه به گروه‌هایش، موفق می‌شود یا شکست می‌خورد (بیابان‌گرد، ۱۳۸۶: ۲۵)؛ بنابراین در این مرحله محقق سعی می‌کند مفاهیم مشابه را در یک گروه یا طبقه قرار دهد. این گروه‌ها باید هدف پژوهش را به‌درستی نشان دهد.

مهم‌ترین نکته در انتخاب یا طراحی یک نظام طبقه‌بندی، توجه به سه ویژگی جامعیت، مانعیت و پایداری است. جامعیت گروه‌ها به این معناست که همه داده‌ها بتوانند در گروهی خاص قرار بگیرند. معمولاً برای تضمین جامعیت، در پایان گروه‌ها، گروهی به نام «گروه‌بندی نشده» یا مفرد افزوده می‌شود. همچنین گروه‌ها باید مانع باشند؛ یعنی داده در دو گروه وجود نداشته باشد (طالب، ۱۳۸۰: ۱۵۷). نظام طبقه‌بندی باید پایا باشد؛ یعنی ارزش‌گذاران مختلف باید در بیشتر موارد، درباره طبقه مناسب برای هر واحد تحلیل توافق داشته باشند. تعریف دقیق گروه‌ها یا طبقات این پایداری را افزایش می‌دهد (بیابان‌گرد، ۱۳۸۶: ۲۲۲).

۱. خانواده

اگرچه خانواده کوچک‌ترین نهاد اجتماعی است، می‌توان آن را مهم‌ترین نهاد اجتماعی دانست. تأثیرگذاری این نهاد به‌اندازه‌ای است که سایر نهادهای اجتماعی با واسطه یا بی‌واسطه به نهاد خانواده پیوند می‌یابند. در خانواده انسان اولین مواجهه خود را با دیگری تجربه می‌کند، قوانین و مقررات موجود در جامعه را می‌آموزد و نقشی را که جامعه برای او در نظر گرفته است، درمی‌یابد؛ بنابراین تغییر در نقش‌های موجود در خانواده به تغییرات اساسی در بعد کلان اجتماعی منجر می‌شود. اگر جامعه‌ای خواهان تغییر است، این تغییر باید در وهله اول در خانواده و در بازتعریف مجدد نقش‌های اعضای خانواده (زن- شوهر- کودک) رخ دهد.

۱-۱. سن ازدواج

۱-۱-۱. **ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی:** ماده ۱۰۴۱ ق. م در سال ۱۳۰۷ برای نخستین بار در نظام حقوقی ایران تصویب شد. به‌موجب این قانون: «نکاح اناث قبل از رسیدن به سن ۱۵ سال تمام و نکاح ذکور قبل از رسیدن به سن ۱۸ سال تمام ممنوع است؛ مع‌ذلک در مواردی که مصالحی اقتضا کند با پیشنهاد مدعی‌العموم و تصویب محکمه، ممکن است استثناء معافیت از شرط سن

اعطا شود، ولی در هر حال این معافیت نمی‌تواند به انائی داده شود که کمتر از ۱۳ سال تمام و به ذکوری شامل گردد که کمتر از ۱۵ سال تمام دارند».

در نخستین دوره مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۶۱، ماده ۱۰۴۱ ق.م بدین شرح اصلاح شد: «نکاح قبل از بلوغ ممنوع است، تبصره: عقد نکاح قبل از بلوغ با اجازه ولی صحیح است، به شرط رعایت مصلحت مولی علیه». اصلاح کنندگان قانون مدنی به پیروی از قول مشهور سن بلوغ را برای دختر ۹ سال تمام قمری و برای پسر ۱۵ سال قمری در نظر گرفته و در تبصره یک ماده ۱۲۱۰ به آن تصریح کرده‌اند (کاظمی‌پور، ۱۳۸۳: ۱۱۰).

۱-۱-۲. **خواسته‌های مطرح شده زنان:** تصویب مجدد قانون ۱۰۴۱ قانون مدنی قبل از انقلاب

ماده ۱۰۴۱ در سال ۱۳۷۰ دوباره در صحن علنی مجلس شورای اسلامی مطرح و پس از تصویب به شورای نگهبان فرستاده شد. شورای نگهبان به این ماده ایراد شرعی گرفت و در سال ۱۳۷۰ این قانون اصلاح شد و به این صورت درآمد که «نکاح قبل از بلوغ ممنوع است». **تبصره ۵:** عقد نکاح قبل از بلوغ با اجازه ولی و به شرط رعایت مصلحت مولی علیه صحیح است. مشکلاتی در سراسر کشور در بعضی از قبایل و در بعضی از جاها رخ داد که موجب شد نمایندگان محترم مجلس پنجم طرحی را تقدیم مجلس بکنند تا شاید از برخی ناهنجاری‌ها و مشکلات اجتماعی و خانوادگی که در ازدواج‌های سنین پایین به‌ویژه برای دختران پیش می‌آید جلوگیری شود.

متن پیشنهادی خانم امانی

تبصره: ازدواج دختران قبل از رسیدن به ۱۵ سال تمام شمسی و پسر قبل از رسیدن به ۱۸ سال تمام شمسی منوط به تحصیل اجازه از دادگاه باشد (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره پنجم: جلسه ۴۰).

۱-۱-۲-۱. **دلایل مخالفان (ایراد شرعی):** شورای نگهبان این ماده را دارای ایراد شرعی دانست؛ به همین دلیل در سال ۱۳۷۰ این قانون اصلاح شد و به این صورت درآمد: «نکاح قبل از بلوغ ممنوع است». بلوغ نکاح رسیدن به سنی است که استعداد و آمادگی ازدواج حاصل می‌شود.

۱-۱-۲-۲. **دلایل موافقان** (دختران زیر ۱۴ سال اغلب زیر سن رشد نیستند):

مجید انصاری:

«در قانون گذاری همیشه قانون گذار وضعیت غالب جامعه را در نظر می گیرد و استثنائات باید با یک مکانیسم خاص قانونی تعیین تکلیف شود. در جامعه ایران واقعاً دختران زیر ۱۴ سال اغلب در سن رشد نیستند. این قابلیت ازدواج در شرایط کنونی ایران به لحاظ تغذیه و غیره زیر ۱۴ سال نادر است. در پسران هم آن رشدی که بتواند به نقطه ازدواج برسند، به طور غالب زیر ۱۷ سال نادر است» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره پنجم: جلسه ۱۹).

۱-۱-۳. **آخرین قانون تصویب شده:** اصلاح موادی از قانون مدنی مصوب ۱۳۷۰ ماده ۱۰۴۱: عقد نکاح دختر قبل از رسیدن به سن ۱۳ سال تمام شمسی و پسر قبل از رسیدن به سن ۱۵ سال تمام شمسی منوط است به اذن ولی به شرط رعایت مصلحت با تشخیص دادگاه صالح. قانون فوق مشتمل بر ماده واحده در جلسه علنی روز یکشنبه مورخ ۲۷ آذرماه ۱۳۷۹ مجلس شورای اسلامی تصویب شده و در تاریخ ۱/۴/۱۳۸۱ با اصلاحاتی در عنوان و متن به تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام رسیده است.

۱-۱. ازدواج موقت

۱-۱-۲. **فصل شش قانون مدنی ۱۳۱۳:** نکاح منقطع، مواد ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷ و فصل هفتم: مواد ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷ و ۱۰۹۸ بر ازدواج موقت تصریح دارد. در مرحله دوم، لایحه حمایت از خانواده که در سال ۱۳۴۶ در مجلس ۲۲ مطرح شد، دو ماده آن به صراحت به مسئله چندهمسری می پردازد (ماده ۱۵ و ماده ۱۱).

۱-۲-۲. **مخالفان ازدواج موقت** (ازدواج موقت با تشکیل خانواده به عنوان واحد بنیادین در تضاد است)

مجید انصاری می گوید:

«اصل ۱۰ قانون اساسی می گوید، خانواده واحد بنیادی جامعه است. کجای ازدواج موقت با تشکیل خانواده و اینکه این واحد بنیادی مورد حمایت قرار بگیرد می خوانند؟ اگر واقعاً این کار مورد پذیرش عرف جامعه بود، لازم نبود این همه پنهان کاری در جامعه در مورد آن انجام بگیرد» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هفتم: جلسه ۲۲۹).

۲-۱-۲. موافقان ازدواج موقت (ازدواج موقت حکم شرعی است)

سید علی ادیانی‌راد:

«حکم مربوط به نکاح موقت یک حکم شرعی است. بحث بر سر مصداق و نوع قانونمندکردن و ساماندهی موضوع است» (همان).

۲-۱-۲-۱. خواسته زنان: ثبت ازدواج موقت

در بهمن ۱۳۵۹ اعظم طالقانی با اشاره به اصول قانون اساسی (۱۰-۲۱ و ۲۹) نگرانی خود را در مورد افزایش طلاق که تبدیل به یک امر رایجی شده است اظهار کرد:

«متعه یک مسئله‌ای شده است و حتی تبلیغ می‌شود؛ درحالی که جایی هم ثبت نمی‌شود. ثمره این اتفاقات در جامعه منجر به افزایش فحشا می‌شود...» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره اول: جلسه ۱۰۴).

بانو عاتقه صدیقی (رجائی):

«در حال حاضر با توجه به نداشتن ضوابط و قوانین مشخص متأسفانه لوازم جسارت به زنان محترم به شکل جدی فراهم شده است» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره سوم: جلسه ۳۱۶).

زهره الهیان:

«در صورت عدم ثبت و اگر ازدواج منجر به بارداری شود، به چه صورت این زن باید دوران بارداری را طی کند تا نوزاد متولد شود، بعد اثبات نسب شود. کلمه دائم حذف شود و نکاح دائم و موقت هر دو ثبت شود» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هشتم: جلسه ۲۲۸).

۲-۲-۱-۲. عدم ثبت ازدواج موقت

علی مطهری:

«چون ازدواج موقت یک ازدواج با شرایط آسان و آزاد است، سازگار نیست. شارع مقدس تشخیص داده آنجا که ازدواج دائم با تعهدات مختلف وجود ندارد، از طرفی نیاز به ازدواج وجود دارد، نکاحی با شرایط آسان تشریح بشود» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هشتم: جلسه ۲۲۹).

۳-۱-۲-۳. آخرین قانون مصوب: ماده ۲۲ نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران در جهت محوری و استواری روابط خانوادگی، از نکاح دائم که مبنای تشکیل خانواده است حمایت

می‌کند. نکاح موقت نیز تابع موازین شرعی و مقررات مدنی بوده و ثبت آن در موارد زیر الزامی است:

۱. باردارشدن زوجه
۲. توافق طرفین
۳. شرط ضمن عقد (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هفتم: جلسه ۲۲۹).

۱-۳. طلاق

۱-۱-۳. قانون ۱۳۳۱ قانون مدنی مصوب ۱۳۱۳: «مرد می‌تواند هر وقت که می‌خواهد زن خود را طلاق دهد».

۱-۲-۳. هدف طرح: آقای هراتی عنوان می‌کند که چهار مشکل در قضیه طلاق وجود دارد:

- «۱۵ درصد از طلاق‌ها به دادگاه مدنی خاص ارجاع می‌شود و ۸۵ درصد از متارکه‌ها به صرف حضور در محاضر و افراد احیاناً حرف‌های از قبل تدارک دیده شده قضیه خاتمه پیدا می‌کند.

- رشد ۲۰۰ درصدی طلاق نسبت به قبل از انقلاب

- وجود مردان پلید و بدجنس و بدذات در جامعه که نه به زنشان نفقه می‌دهند، نه طلاق و زن جانش به لبش رسیده.

طلاق غیابی؛ زن در خانه نشسته شوهر رفته دو نفر هم ظاهراًصلاح با خودش برده، طلاق را هم داده و بعد می‌آورد پهلوی همسرش می‌گوید من تو را مطلقه کردم، اینجا را امضا کن» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره سوم: جلسه ۱۶۸).

۳-۱-۳. خواسته زنان (ایجاد موانع برای طلاق)

۱-۳-۱-۳. مراجعه به دادگاه: اسماعیل شوشتری وزیر دادگستری عنوان می‌کند:

«آنچه این طرح می‌گوید: برای رسیدگی به اختلاف خود باید به دادگاه مراجعه بکنند و خوشبختانه در نظام قضایی ما برای رسیدگی به این امر شعب خاصی را تشکیل داده‌اند که به آنجا مراجعه بکنند» (همان).

۱-۳-۲-۳. صدور گواهی عدم امکان سازش: ماده ۲۶: ثبت طلاق و سایر موارد

انحلال نکاح و نیز اعلام بطلان نکاح یا طلاق در دفاتر رسمی ازدواج و طلاق حسب مورد پس از صدور گواهی عدم امکان سازش یا حکم مربوط از سوی دادگاه مجاز است (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هشتم: جلسه ۲۳۰).

۳-۱-۳. ارجاع به مرکز مشاوره: ماده ۲۷: در صورتی که زوجین متقاضی طلاق توافقی باشند، دادگاه باید موضوع را به مرکز مشاوره خانواده ارجاع دهد. در این مورد، طرفین می‌توانند تقاضای طلاق توافقی را از ابتدا در مراکز مذکور مطرح کنند. در صورت عدم انصراف متقاضی از طلاق مرکز مشاوره خانواده موضوع را با مشخص کردن موارد توافق جهت اتخاذ تصمیم نهایی به دادگاه منعکس می‌کند (همان).

۳-۱-۴. شرایط طلاق توافقی: ماده ۲۸: در صورتی که طلاق توافقی یا به درخواست مرد باشد، دادگاه به صورت گواهی عدم امکان سازش اقدام و اگر به درخواست زوجه باشد، حسب مورد، مطابق قانون به صدور حکم الزام زوج به طلاق یا احراز شرایط اعمال وکالت در طلاق مبادرت می‌کند (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هشتم: جلسه ۲۳۱).

۳-۱-۵. ارجاع به داور: ماده ۲۹: در کلیه موارد درخواست طلاق، به جز طلاق توافقی، دادگاه باید به منظور ایجاد صلح و سازش موضوع را به داور ارجاع کند. دادگاه در این مورد باید با توجه به نظر داوران رأی صادر و چنانچه آن را نپذیرد، نظریه داوران را با ذکر دلیل رد کند (همان).

۳-۱-۶. تأدیه حقوق مالی زوجه: ماده ۳۱: ثبت طلاق موکول به تأدیه حقوق مالی زوجه است. طلاق در صورت رضایت زوجه یا صدور حکم قطعی دایر بر اعصار زوج یا تقسیم محکوم‌به نیز ثبت می‌شود. در هر حال هرگاه زن بدون دریافت حقوق مذکور به ثبت طلاق رضایت دهد، می‌تواند پس از ثبت طلاق برای دریافت این حقوق از طریق اجرای احکام دادگستری مطابق مقررات مربوط اقدام کند (همان).

۳-۱-۷. ارائه گواهی پزشکی: ماده ۳۳: ارائه گواهی پزشک ذی صلاح در مورد وجود جنین یا عدم آن برای ثبت طلاق الزامی است؛ مگر آنکه زوجین بر وجود جنین اتفاق نظر داشته باشند (همان).

۳-۱-۴. مخالفت با طرح (دلایل شرعی): مهم‌ترین مخالف آقای عباسی بود. ایشان ادله شرعی مخالفت با طلاق را ابتدا با اشاره به دو آیه «الرجال قوامون على النساء» و «ان خفتم شقاق بينهما فابعثو احكما من اهله و حکما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما» می‌آورد

و معتقد است:

«هیچ مرجع و دادگاهی نمی‌تواند مانع طلاق مرد شود و اگر دادگاه برگ عدم سازش صادر نکرد و زوج رفت طلاق داد، با پرداخت مهریه و نفقه واجب آیا آن زن مطلقه هست یا نه؟ بلی. قطعاً مطلقه است» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره سوم: جلسه ۱۶۸).

۳-۱-۵. آخرین قانون مصوب: قانون الحاق یک تبصره به ماده (۱۱۳۰) قانون مدنی ماده واحده: یک تبصره به شرح ذیل به ماده (۱۱۳۰) قانون مدنی مصوب ۱۴/۸/۱۳۷۰ الحاق می‌شود: **تبصره:** عسر و حرج موضوع این ماده عبارت است از به وجود آمدن وضعیتی که ادامه زندگی را برای زوجه با مشقت همراه ساخته و تحمل آن مشکل باشد و موارد ذیل در صورت احراز توسط دادگاه صالح از مصادیق عسر و حرج محسوب می‌شود:

۱. ترک زندگی خانوادگی توسط زوج حداقل به مدت شش ماه متوالی یا نه ماه متناوب در مدت یک سال بدون عذر موجه.

۲. اعتیاد زوج به یکی از انواع مواد مخدر یا ابتلای وی به مشروبات الکلی که به اساس زندگی خانوادگی خلل وارد آورد و امتناع یا عدم امکان الزام وی به ترک آن در مدتی که به تشخیص پزشک برای ترک اعتیاد لازم بوده است.

در صورتی که زوج به تعهد خود عمل ننماید یا پس از ترک، مجدداً به مصرف موارد مذکور روی آورد، بنا به درخواست زوجه، طلاق انجام خواهد شد.

۳. محکومیت قطعی زوج به حبس پنج سال یا بیشتر.

۴. ضرب و شتم یا هرگونه سوءرفتار مستمر زوج که عرفاً با توجه به وضعیت زوجه قابل تحمل نباشد.

۵. ابتلای زوج به بیماری‌های صعب‌العلاج روانی یا ساری یا هر عارضه صعب‌العلاج دیگری که زندگی مشترک را مختل نماید.

موارد مندرج در این ماده مانع آن نیست که دادگاه در سایر مواردی که عسر و حرج زن در دادگاه احراز شود، حکم طلاق صادر کند. قانون فوق مشتمل بر ماده واحده در جلسه علنی روز یکشنبه مورخ سوم مهرماه ۱۳۷۹ مجلس شورای اسلامی تصویب و در تاریخ ۲۹/۴/۱۳۸۱ با اصلاحاتی به تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام رسیده است.

۱-۴. حضانت

۱-۴-۱. ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی مصوب ۱۳۱۴: «برای نگهداری طفل، مادر تا دو سال از تاریخ ولادت او اولویت خواهد داشت. پس از انقضای این مدت حضانت با پدر است؛ مگر نسبت به اطفال اناث که تا سال هفتم حضانت آن‌ها با مادر خواهد بود». شورای انقلاب در تاریخ ۱۳۵۸/۷/۱۱ مقررات مخالف با قانون مدنی درباره ولایت و قیمومیت را لغو کرد: «ماده واحده: قواعد و مقررات قانون مدنی راجع به ولایت و قیمومیت در مورد اطفال صغار به قوت و اعتبار خود باقی است و مقررات مخالف با آن ملغی می‌گردد» (شورای انقلاب: لایحه قانونی القاء مقررات مخالف با قانون مدنی راجع به ولایت و قیمومیت مصوب ۱۳۵۸/۷/۱۱).

۲-۱-۴. خواسته‌های زنان

۱-۴-۱-۲. ولایت مادر (سال ۱۳۶۰): در سال ۱۳۶۰ اعتراضاتی از سوی زنان حاضر در مجلس یکم به وضعیت همسران شهدا که دارای فرزند بودند، صورت گرفت و بحث ولایت مادر بار دیگر مطرح شد از اولین کسانی که به این مسئله پرداختند، خانم دستغیب بود. ایشان درباره فرزندان شهدا و سرپرستی آن‌ها ابراز نگرانی کرد که بسیاری از شهدا دارای فرزند خردسال هستند و برابر قانون مدنی ولی قهری می‌تواند این فرزندان را بگیرد. همسران شهدا و مادران این کودکان علاوه بر اینکه داغ همسر را باید تحمل می‌کردند، به «بلای خانمان برانداز جدایی فرزند از مادر» نیز دچار می‌شدند. در مواقعی ولی قهری زورگویی کرده و از ولایت خود استفاده نامشروع می‌کند تا بدانجا که ولی قهری ولی یا اولیای دیگر هم می‌تراشد و در نهایت طلب پول می‌کند:

«امید است به کمک شما برادران نماینده قانونی کودکان در نهایت آرامش خاطر به مادران دلسوز آن‌ها سپرده شوند و سختی و رنج بی‌مادری هم بر بی‌پدیری افزوده نشود و فکری به حال مادران مفلوکی که با از دست دادن شوهر دیگر باید فاتحه خود را بخوانند و درحقیقت زنده به گور شوند و دچار دادگاه‌های مدنی خاص و ولی قهری و ربوده شدن فرزندانشان» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره دوم: جلسه ۳۰).

۱-۴-۱-۲-۱. بحث ولایت و حضانت

حمیدی:

دو مسئله با هم خلط شده است؛ یک مسئله، مسئله حضانت است و یک مسئله،

مسئله ولایت است. در مسئله حضانت به اتفاق آرا اگر پدر باشد به عهده پدر است و اگر پدر نباشد به عهده مادر است؛ ولو اینکه جد پدری هم داشته باشند، اما مسئله ولایت با جد پدری است (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره اول: جلسه ۲۱۷).

۴-۱-۲-۱-۲. از آثار ولایت عدم دسترسی مادر به ارث کودک است:

حمیدی:

یک مسئله است که در اینجا مورد توجه قرار گرفته است که ما حقوق صغیر را در اختیار مادر بگذاریم از جهت بنیادها که کمک می‌شود یا از جهت جنبه ارثی. از کمک بنیادها اشکال ندارد، اما اموال موروثی‌شان را هم بخواهیم برحسب قانون در اختیار مادرشان بگذاریم، چون برحسب ولایت با جد پدری است باید جلب رضایت او هم بشود» (همان).

۴-۲-۱-۲. حق حضانت برای مادر در صورت ازدواج

براساس ماده ۱۱۷۰ «اگر زنی که حضانت اطفال بر عهده او واگذار شده ازدواج کند، اطفال از او گرفته می‌شود و به پدر سپرده می‌شود». اگر مادر متارکه کرده ازدواج کند، حق حضانت فرزندان از او ساقط می‌شود. درباره فرزندان که پدرشان فوت کرده‌اند یا به مقام رفیع شهادت نائل شده‌اند، وقتی مادر ازدواج بکند، حق حضانت ساقط نمی‌شود. ولایت فرزندان صغیر و محجور که پدرانشان فوت کرده‌اند، در صورتی که جد پدری داشته باشند، ولایت با جد است (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره دوم: جلسه ۱۴۵). درنهایت ماده ۱۱۷۰ اصلاح می‌شود: «زن می‌تواند بعد از اختیارکردن شوهر باز هم اطفال خودش را تا ۷ سالگی بعضاً تا سن بلوغ حفاظت و نگهداری کند» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ششم: جلسه ۱۳۰).

۴-۲-۱-۳. حق حضانت فرزند تا ۷ سال

براساس ماده ۱۱۶۹: «فرزند چه پسر باشد چه دختر تا سن ۷ سالگی تربیت، نگهداری و حضانت آن به عهده مادر باشد» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ششم: جلسه ۱۹۳).

۴-۱-۳. مخالف اشکال شرعی دارد

در ادامه این اعتراض بررسی و تصویب طرح واگذاری حق حضانت فرزندان صغیر در مهر ۱۳۶۰ به صحن مجلس آمد. مخالفان این طرح معتقد بودند این یک حکم شرعی است و نمی‌توانیم آن را ملغی کنیم.

«در اسلام و در فتوای صریح امام هم این است که می‌توانیم ولایت قهری این اولیای قهری را سلب کنیم و آن‌ها را ممنوع التصرف در اموال ایتام کنیم، ولی این یک مورد یا چند مورد تخلف اقتضا نمی‌کند که بیایم کل حکم شرعی را به‌طور کلی ملغی کنیم» (همان).

۴-۱-۴. آخرین قانون

اصلاح ماده ۱۱۶۹: «برای حضانت و نگهداری طفل، مادر تا سن هفت‌سالگی اولویت دارد و پس از آن در صورت حدوث اختلاف با رعایت مصلحت کودک و به تشخیص و تأیید دادگاه می‌باشد» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ششم: جلسه ۲۱۷).

۵-۱. نفقه، مهریه، اجرت‌المثل

۵-۱-۱. نفقه: ماده ۱۱۰۶: در عقد دائم نفقه زن به عهده شوهر است.

۵-۱-۱-۱. خواسته‌ها

۵-۱-۱-۱-۱. پرداخت نفقه از سهم الارث: ماده ۲: ماده ۱۱۱۰ به شرح زیر اصلاح می‌گردد:

در ایام وفات، مخارج زندگی زوجه در صورت نیاز از سهم الارث اقاربی که پرداخت نفقه به عهده آنان است، تأمین خواهد شد (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ششم: جلسه ۲۶۳). ایراد شورای نگهبان: پرداخت نفقه از سهم الارث بدون رضایت اقارب خلاف شرع است.

۵-۱-۱-۲. نفقه به میزانشان و خصوصیات زوجه

ماده ۴۹: پرداخت نفقه زوجه که به تشخیص دادگاه مطابقشان و خصوصیات زوجه تعیین می‌شود و همچنین هزینه نگهداری طفل بر پرداخت تمامی دیون مقدم است. در مورد نفقه ایام گذشته زوجه، مقررات ماده ۱۲۰۶ قانون مدنی به قوت خود باقی است (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هشتم: جلسه ۴۲۰).

۵-۱-۲. مهریه

در ماده ۱۰۸۷ قانون مدنی آمده است: «مهریه عبارت از مالی است که به مناسبت عقد نکاح، مرد ملزم به دادن آن به زن است» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره پنجم: جلسه ۱۷۰).

۵-۱-۲-۱. خواسته‌ها

۵-۱-۲-۱-۱. قیمت مهریه نرخ رایج باشد

وحیده دستجردی:

خواهر گرامی مان سرکار خانم فیاض بخش از قول حضرت آیت‌الله مظاهری نماینده محترم استان اصفهان نقل می‌کردند و می‌گفتند در تماسی که با ایشان داشتند ایشان فرمودند: برای مثال مهر مادر من ۱۰۰ تومان بوده در آن زمان با این پول می‌شد یک ده خرید، ولی امروز اگر بخواهد مهر این خانم به او پرداخت بشود، ۱۰۰ تومان چه چیزی خواهد شد؟ آیا انصاف است؟ آیا عدالت است؟ آیا شرع مقدس اسلام این مطلب را می‌گوید که حالا اگر یک زنی را مردی بعد از سال‌های عمر طولانی که برای او خدمت کرده، در منزل زحمت کشیده، حالا می‌خواهد او را طلاق بدهد، باید با همان ۱۰۰ تومان طلاقش بدهد؟ (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره پنجم: جلسه ۱۷۰).

تبصره ۱: چنانچه مهریه وجه رایج باشد، متناسب با تغییر شاخص قیمت سالانه زمان تأدیه نسبت به سال اجرای عقد که توسط بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران تعیین می‌گردد، محاسبه و پرداخت خواهد شد؛ مگر اینکه زوجین در حین اجرای عقد به نحو دیگری تراضی کرده باشند.

۵-۱-۲-۲. سقف برای مهریه

پیشنهاد خانم اخوان:

«هرگاه مهریه در زمان وقوع عقد تا ۱۱۰ سکه بهار آزادی طرح جدید یا معادل آن باشد، وصول آن مشمول مقررات ماده ۲ قانون اجرای محکومیت‌های مالی است؛ چنانچه مهریه بیشتر از این میزان باشد، در خصوص مازاد صرفاً ملائت زوج ملاک پرداخت است. مقررات مربوط به محاسبه مهریه به نرخ روز کماکان لازم‌الرعایه است» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هشتم: جلسه ۴۰۳).

۵-۱-۳. اجرت المثل

۵-۱-۳-۱. خواسته (پرداخت وجه)

پیشنهاد خانم دستغیب:

«چنانچه مردی به ناحق و به دور از انصاف مصمم به طلاق می شود، به حکم دادگاه اجرت المثل سالیان زندگی مشترک از طرف زوج به زوجه پرداخت گردد» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره سوم: جلسه ۴۰۳).

۵-۱-۳-۲. مخالف (خلاف صریح شرع مقدس اسلام)

عباس عباسی:

«اجرت المثل کجای اسلام است؟ این پیشنهاد قطعاً خلاف صریح شرع مقدس اسلام است» (همان).

۵-۱-۳-۳. موافق

سید محمد اصغری (مخبر کمیسیون امور قضایی و حقوقی):

«پیشنهاد به لحاظ انصاف و به لحاظ بین المللی و به لحاظ اینکه حقوق اسلام در مورد زن واقعاً با یک بلندنظری نگاه می کند، پیشنهاد قابل توجه و مهمی است. استقلال مالی زن را اسلام ۱۴۰۰ سال پیش پذیرفته است» (همان).

عباسعلی عمید زنجانی:

«یک اصل فقهی: هرکسی از کس دیگر انجام کاری را طلب کند. به نیت تبرع انجام ندهد واجب است اجرت المثل آن عمل را بدهد. اصل فرعی: مواردی که ما شک کنیم، شخص تبرعی به جا آورده است یا به قصد اجرت المثل اصل این است که به قصد تبرع انجام نداده است. معمولاً زن در خانه شوهر کارهایی را انجام می دهد که خارج از وظیفه شرعی اش انجام داده تبرع کرده یا نه؟ اگر شک باشد اصل این است که تبرعی نیست» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره سوم: جلسه ۴۲۳).

۵-۱-۳-۴. بحث تبرع: سید محمد رضوی عضو کمیسیون حقوقی - ایراد بعدی به تبصره

۶ است:

«چه بسا زن معمولاً در زندگی زناشویی کارهایی که در خانه شوهر انجام می‌دهد، تبرعاً انجام می‌دهد به قصد دریافت وجه انجام نمی‌دهد و این ایراد وارد است که اگر قصد تبرع داشته باشد، بعداً نمی‌تواند تقاضا بکند که بابت کارهایی که تبرعاً انجام داده است اجرتی دریافت بکند. مصوبه کمیسیون این است که باید قصد تبرع را در دادگاه به اثبات برساند که من از اول قصد تبرع نداشته‌ام و قصدم این بوده که در برابر کارهای انجام شده پولی دریافت کنم» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره سوم: جلسه ۴۷۱).

۵-۱-۳-۴.۱. اثبات تبرع و عدم تبرع با مرد باشد

خانم گوهرالشریه دستغیب:

«واقعاً بسیار جای تعجب است؛ عوض اینکه بگویند مرد باید ثابت کند که ایشان قصد تبرع نداشته‌اند، می‌آیند به زن بنده خدا که در دادگاه هیچ‌گونه پشتوانه‌ای ندارد، نمی‌تواند حرف بزند. نمی‌تواند اصلاً ادعای خودش را بیان کند، آن وقت به او بگویند بیا ثابت هم بکن که تبرع است واقعاً این انصاف است که کسی بیاید و تمام عمرش را زحمت بکشد چگونه ثابت کند دادگاه نمی‌گوید سند بده قبالة بده شاهد بیاور؟» (همان).

۵-۱-۳-۴.۲. اجرت المثل بعد از مرگ همسر

ماده واحده: یک تبصره به ماده ۹۴۸ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷/۲/۱۸ به شرح زیر الحاق می‌گردد: تبصره: زوجه می‌تواند در صورت مطالبه، اجرت المثل ایام زندگی مشترک خود را از ماترک زوج متوفی با جلب نظر کارشناس و با رعایت بند الف تبصره ۶ قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب ۱۳۷۱/۸/۲۸ مطالبه کند. بدون مخالف تصویب شد (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره ششم: جلسه ۱۹۱).

- تصویب مجدد طرح الحاق یک تبصره به ماده ۹۴۸ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷ و ارجاع آن به مجمع تشخیص مصلحت.

طرح الحاق یک تبصره به ماده ۹۴۸ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷

تبصره: زوجه می‌تواند اجرت المثل ایام زندگی مشترک خود را از ماترک زوج متوفی با جلب نظر کارشناس با رعایت بند الف تبصره ۶ قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب ۲۸/۸/۱۳۷۱ مطالبه کند.

۵-۱-۳-۴-۳. آخرین قانون مصوب: تبصره ماده ۳۳۶ قانون مدنی: چنانچه زوجه کارهایی را که شرعاً به عهده وی نبوده و عرفاً برای آن کار اجرت المثل باشد، به دستور زوج و با عدم قصد تبرع انجام داده باشد و برای دادگاه نیز ثابت شود، دادگاه اجرت المثل کارهای انجام گرفته را محاسبه و به پرداخت آن حکم می‌نماید (الحاقی به موجب قانون الحاق یک تبصره به ماده (۳۳۶) قانون مدنی مصوب ۱۳۸۵).

۶-۱. تابعیت

۶-۱-۱. ماده ۹۷۶ مصوب ۱۶ شهریور ماه ۱۳۰۸

ماده اول: اشخاص ذیل تبعه ایران محسوب می‌شوند:

- کلیه ساکنان ایران به‌استثنای اشخاصی که تبعیت خارجی آن‌ها مسلم باشد، تبعیت خارجی کسانی مسلم است که مدارک تابعیت آن‌ها مورد اعتراض دولت ایران نباشد.
- کسانی که پدر آن‌ها ایرانی است؛ اعم از اینکه در ایران یا در خارجه متولد شده باشند.
- کسانی که در ایران متولد شده‌اند و پدر و مادر آنان غیرمعلوم باشد.
- کسانی که در ایران از پدر و مادر خارجی که یکی از آن‌ها در ایران متولد شده است، به وجود آمده‌اند.
- کسانی که در ایران از پدری که تبعه خارجه است، به وجود آمده و پس از رسیدن به سن هیجده سال تمام در ایران سکونت Domicile داشته است.
- هر زن تبعه خارجه که شوهر ایرانی اختیار کند.
- هر تبعه خارجی که تابعیت ایران را تحصیل کرده باشد.

۶-۱-۲. خواسته

۶-۱-۲-۱. انتقال تابعیت از مادر به فرزند

در جلسه ۲۱۹ مجلس ششم طرح یک فوریتی تعیین تکلیف تابعیت فرزندان حاصل ازدواج زنان ایرانی با مردان خارجی به صحن علنی مجلس آورده می‌شود که بحث اصلی آن انتقال تابعیت،

از مادران به فرزندان بودند.

عفت شریعت:

«در بند ۲ ماده ۹۷۶ قانون مدنی، سیستم خون منعکس شده و تابعیت پدر ملاک تابعیت طفل قرار گرفته و در این گونه موارد مشکلات عدیده‌ای از جمله نداشتن شناسنامه، محرومیت از تحصیل، محرومیت مالکیت به ارث و در یک کلمه بی‌هویتی محض برای اطفالی که مادر ایرانی و پدر خارجی دارند، به وجود آمد که این مغایر با شئون شرع مقدس اسلام و مقام منزلت رفیع زن ایرانی و فرزندان معصوم و بی‌هویت آنان است» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هفتم: جلسه ۲۱۸).

۶-۱-۲-۲. مطرح شدن بحث اقامت به جای تابعیت

سرکار خانم زهره الهیان این طرح را مطرح کردند:

«این‌ها نه یارانه می‌گیرند نه بحث تحصیلشان مشخص است و مشکلات جدی هم در باب تحصیلات دبستانی و متوسطه دارند و هم در باب تحصیلات دانشگاه. این‌ها حق کسب و کار و اشتغالشان با مشکل مواجه است. نمی‌توانند تردد داشته باشند. بالاتر از همه این‌ها بی‌هویت هستند» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هشتم: جلسه ۴۰۰).

۱۰- تصویب طرح یک‌فوریتی اصلاح قانون تعیین تکلیف تابعیت فرزندان حاصل از ازدواج زنان ایرانی با مردان خارجی: در تبصره ۳ این طرح آمده است: فرزندان موضوع این ماده واحده و تبصره ۲ آن علاوه بر حق اقامت دائم در ایران همانند شهروندان ایرانی از حق تحصیل و بهداشت و درمان رایگان، تأمین اجتماعی و یارانه برخوردار می‌باشند. این افراد تا سن ۱۹ سالگی از پرداخت تعرفه اقامت نیز معاف هستند (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هشتم: جلسه ۴۱۸).

۶-۱-۳. مخالف (ملاحظات سیاسی و امنیتی): این طرح مورد قبول کمیسیون قرار نگرفت و به این دلیل که با سایر مواد قانون مدنی مغایرت دارد، رد شد: طرح اصلاح قانون تعیین تکلیف تابعیت فرزندان حاصل از ازدواج زنان ایرانی با مردان خارجی مصوب ۱۳۸۵/۷/۱۲ که جهت رسیدگی در جلسه مورخ ۱۳۹۰/۶/۶ با حضور کارشناسان دستگاه‌های مرتبط مورد بحث

قرار گرفت و نهایتاً به دلیل ملاحظات سیاسی و امنیتی کلیات آن مورد تصویب قرار نگرفت و رد شد (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره هشتم: جلسه ۴۰۰).

۶-۱-۴. آخرین قانون مصوب

قانون تعیین تکلیف تابعیت فرزندان حاصل از ازدواج زنان ایرانی با مردان غیر ایرانی ماده واحده: فرزندان حاصل از ازدواج شرعی زنان ایرانی با مردان غیر ایرانی که قبل یا بعد از تصویب این قانون متولد شده یا می‌شوند، قبل از رسیدن به سن هجده سال تمام شمسی به درخواست مادر ایرانی در صورت نداشتن مشکل امنیتی (به تشخیص وزارت اطلاعات و سازمان اطلاعات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی) به تابعیت ایران درمی‌آیند. قانون فوق مشتمل بر ماده واحده در جلسه علنی روز سه‌شنبه مورخ دوم مهرماه ۱۳۹۸ مجلس شورای اسلامی تصویب شد و در تاریخ ۱۰/۰۷/۱۳۹۸ به تأیید شورای نگهبان رسید (روزنامه جمهوری اسلامی شنبه، ۲۰ مهر ۱۳۹۸).

۷-۱-۱. اعزام دانشجوی به خارج از کشور

۷-۱-۱-۱. ماده ۳ تبصره ۱ لایحه اعزام دانشجوی به خارج از کشور سال ۱۳۶۳ «ماده ۳ تبصره ۱: دختران لیسانس و بالاتر با توجه به سایر ضوابط مندرج در این قانون تنها در صورتی که ازدواج کرده باشند و در معیت همسر خویش می‌توانند اعزام شوند» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره دوم: جلسه ۳۳).

۷-۱-۲. خواسته

۷-۱-۲-۱. (مخالفت با شرط ازدواج)

خانم بهروزی عنوان می‌کنند که خواسته طرفداران حقوق زنان این است که دختران هم بتوانند بدون ازدواج به خارج از کشور بروند:

«یعنی زن بدون داشتن همسر خودش اصلاً هیچ شخصیت حقیقی و حقوقی برای خدمت به جامعه ندارد. ما که می‌خواهیم بگوییم زنان ما با رعایت مسائل حجاب و عفت عمومی را بکنند، آن قدر ارزش‌شان بدهیم که این‌ها با اسلام موافق باشند و جذب به اسلام بشوند، والا من با این وضع می‌دانم که آن جاذبه‌ای که باید برای خواهران باشد که خودشان با طیب خاطر بیایند به طرف اسلام

نخواهد بود» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره دوم: جلسه ۱۱۹).

۲-۲-۱-۲. **اولویت با متأهلان:** خانم دستغیب پیشنهاد کردند که تبصره ۱ به این صورت اصلاح شود:

«پسران و دختران لیسانس و بالاتر با توجه به ضوابط مندرج در این قانون در صورتی که ازدواج کرده باشند، از اولویت برخوردار خواهند بود» (همان).

۳-۱-۲. **موافقان رد طرح:** محیط خارج فاسد است: دهقان با اینکه مخالف تبعیض علیه زنان بود، اما با اعزام زنان به خارج از کشور مخالف بود:

«شهید مطهری می‌فرماید: تبعیض فرق می‌کند با اختلاف، اختلاف لازمه هستی است. در رابطه با مسائل دانشگاهی هم بعضی از رشته‌ها من جمله رشته پزشکی هست که ما نیاز به پزشک زن داریم، اما مسئله اعزام به خارج است. محیط خارج یک محیطی است که واقعاً غرق در فساد است» (همان).

۴-۱-۲. **مخالفان رد طرح**

۱-۴-۱-۲. **نظر امام خمینی**

بحث پیرامون طرح رد اصلاح ماده ۳ قانون اعزام دانشجویان به خارج از کشور بار دیگر در سال ۱۳۷۰ مطرح شد.

سید محمد رضوی در این باب به نظرات امام خمینی اشاره می‌کنند. آنجا که ایشان فرمودند:

«چرا با درس خواندن زن مخالف باشیم؟ چرا زن نتواند کارهای دولتی انجام دهد؟ چرا با مسافرت کردن زن مخالف باشیم؟ زن چون مرد در تمام این‌ها آزاد است، زن هرگز با مرد فرقی ندارد» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره سوم: جلسه ۴۷۶).

۲-۴-۱-۲. **این تبعیض بین دختر و پسر است**

گوهرالشریعه دستغیب بار دیگر خواسته خود را مطرح و عنوان کرد، این مسئله‌ای تبعیض‌آمیز است:

«وقتی ما می‌بینیم که پسران را بدون اینکه ازدواج کرده باشند، مهلتی به آن‌ها

می دهند و آن‌ها را روانه می کنند، دختر که یک شرایط سخت تری دارد، باز پسر می تواند خودش برود و تقاضای ازدواج کند. دختر که نمی تواند برود بگوید مردم بیايند با من ازدواج کنید» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره سوم: جلسه ۴۷۵).

۷-۱-۴-۳. خواسته زنان انقلابی است

خانم مرضیه وحید دستجردی به عنوان موافق سخنرانی می کند و در این سخنرانی به نکات مهمی اشاره می کند و خواسته های زنانی را که در انقلاب شرکت کردند مطرح می کند: «یک زن عالم تحصیل کرده و استاد دانشگاه که از آسایش و راحتی خودش حرف می زند و می خواهد برای خدمت به مردمش و خدمت هرچه بیشتر به جامعه اش و برای اینکه نقش بهتری را در جامعه بتواند ایفا کند. این چه انگیزه ای است که خدای نکرده او را به سوی فساد سوق بدهد؟» (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره چهارم: جلسه ۱۱۹).

۷-۱-۴-۴. نگاه منفی قانون گذار به زن مجرد

منیره نوبخت:

من تصور می کنم باید قانون گذاری دقیق تر و منطقی تر از این باشد که با یک زن مجرد به عنوان یک محجوری که نمی تواند خود را اداره کند، برخورد شود، صرفاً از راه دلسوزی چون می خواهم از آن خطرات محفوظ بماند به خارج از کشور نرود (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره چهارم: جلسه ۱۳۲).

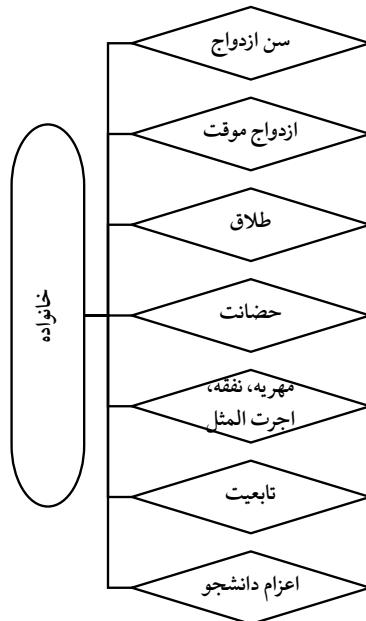
فاطمه راکعی:

گذاشتن هر نوع قیدی اعم از قید ازدواج یا اذن ولی برای اعزام دختران جهت ادامه تحصیل در سطوح عالی، نه مبنای شرعی لازم را دارد نه بر طبق مصالح نظاممان است. ابراز نگرانی کلی و عمومی نسبت به احتمال فساد در مورد دختران اعزامی آن هم با شرایط و در سنی که گفته شده نوعی اهانت به جنس زن است و می خواهم پیرسم چه کسی گفته که اساساً زنان نسبت به مردان از نظر اعتقاد یا اخلاقی بنیه ضعیف تری دارند؟ (صورت مذاکرات مجلس شورای اسلامی، دوره چهارم: جلسه ۶۳).

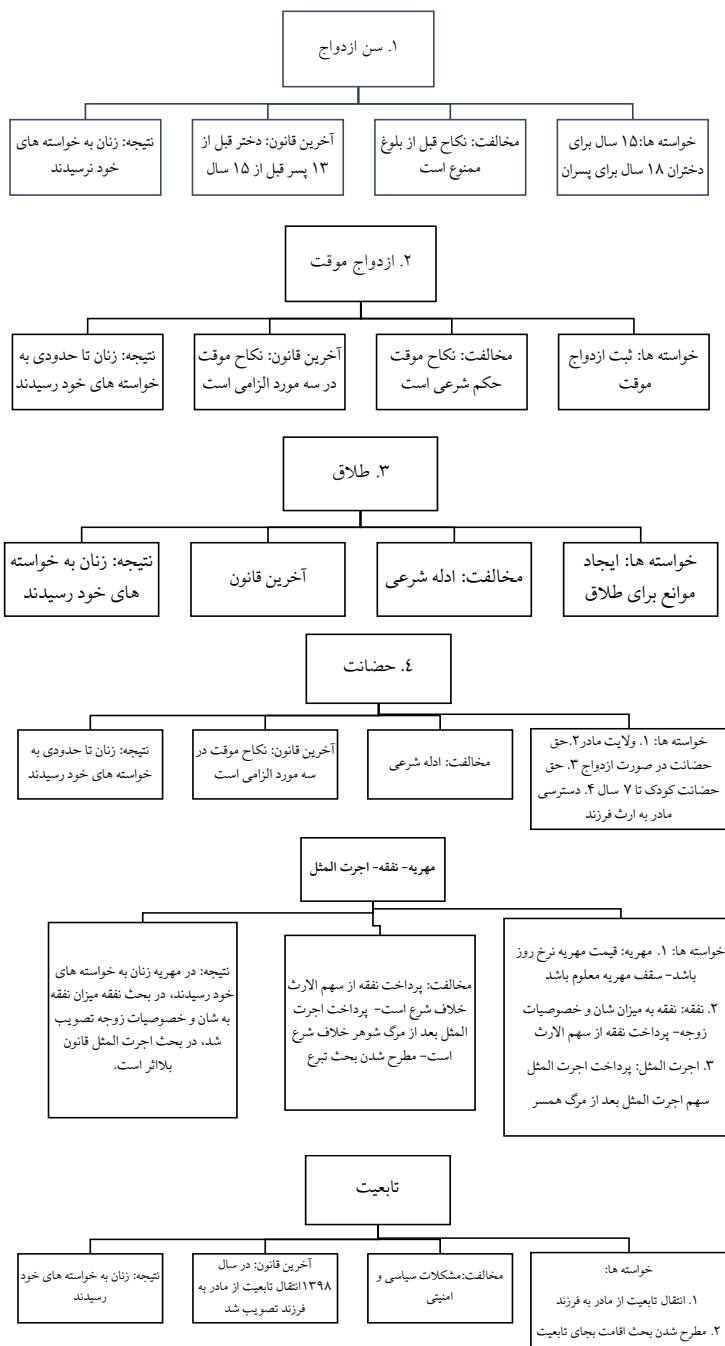
۷-۱-۵. آخرین قانون مصوب

قانون اصلاح ماده ۳ قانون اعزام دانشجو به خارج از کشور مصوب ۱۳۶۴:

ماده ۳: اعزام دانشجویانی که دارای مدرک تحصیلی لیسانس و بالاتر هستند، با در نظر گرفتن ظرفیت دانشگاه‌های کشور و امکانات ارزی، رشته‌های مورد نیاز و کاملاً ضروری و با رعایت مفاد ماده ۱۸ قانون گذرنامه مصوب ۱۰/۱۲/۱۳۵۱ و اصلاحیه مصوب ۲۳/۵/۱۳۷۰ صورت خواهد گرفت. وزارت هر سال یک بار این موارد را تعیین خواهد کرد. در شرایط مساوی اولویت با داوطلبان متأهل می‌باشد. قانون فوق مشتمل بر ماده واحده در جلسه علنی روز یکشنبه مورخ چهاردهم اسفندماه ۱۳۷۹ مجلس شورای اسلامی تصویب و در تاریخ ۱۳۷۹/۱۲/۱۷ به تأیید شورای نگهبان رسیده است.



شکل ۱. مقوله اصلی خانواده به همراه ۷ مقوله میانی



شکل ۲. خواسته‌ها و نتایج به دست آمده: خرده مقوله

نتیجه‌گیری

در این مقاله، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و استناد به مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی تا پایان دوره هشتم خواسته‌های زنان و طرفدارانشان چه در نطق پیش از دستور و چه در ذیل طرح‌ها و لوایح بررسی شد. نتایج به‌دست‌آمده به‌طور کلی نشان می‌دهد که بیشترین دلیل مخالفت با خواسته‌های زنان، نگاه سنتی به این مقوله است. طرفداران این نوع نگاه در مجلس زن در بیشتر موارد علت مخالفت خود را دلایل شرعی اعلام می‌کنند. جز در یک مورد (تابعیت) که علت امنیتی و سیاسی به‌عنوان علت مخالفت اعلام شده است، در مابقی موارد دلایل شرعی علت مخالفت بوده است. گرچه به نظر می‌رسد خواسته‌های زنان حداقلی و بسیار بااحتیاط (نکاح موقت) مطرح‌شده است، همان خواسته‌های حداقلی با تلاش فراوان و بعد از گذشت سال‌ها به نتیجه نه‌چندان دلخواه رسیده است.

اگر بپذیریم که نیمی از زنان جامعه زنان هستند و بپذیریم که زیست این زنان در مقایسه با گذشته (تبدیل خانواده گسترده به هسته‌ای) تغییر یافته و قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷ بدون حضور زنان تصویب شده است و حتی در بعضی از این قوانین (کودک‌همسری) سایه مرگ را بر سر زنان گسترده است، طرح‌ها و لوایح بیشتری به مجلس ارائه شود و زنان به‌جای خواسته‌های حداقلی خواسته‌های واقعی خود را به مجلس ارائه دهند و طرفداران نگاه سنتی، نگاه خود را تا حدودی گشوده‌تر کنند، تعادلی در این قوانین ایجاد شود.

منابع

۱. ایمان، محمد تقی (۱۳۸۸). نگاهی به اصول روش شناسی ها در تحقیقات علمی، پژوهش های فلسفی، شماره ۱۶۵.
۲. بیبی، ارل. (۱۳۸۱). روش های تحقیق در علوم اجتماعی. ترجمه رضا فاضل. تهران: انتشارات سمت.
۳. بیابان گرد، اسماعیل. (۱۳۸۶). روش های تحقیق در علوم روان شناسی و علوم تربیتی (جلد اول). تهران: نشر دوران.
۴. کاظمی پور، شهلا (۱۳۸۳). تحول سن ازدواج در ایران و عوامل جمعیتی موثر بر آن، پژوهش زنان، دوره ۲، شماره ۳.
۵. کرپیندورف، کلوس. (۱۳۸۸). تحلیل محتوا. ترجمه هوشنگ نائینی. تهران: نشر نی.
۶. دلاور، علی. (۱۳۷۴). مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی. تهران: انتشارات رشد.
۷. شورای انقلاب. (۱۳۵۸). «لایحه قانونی القاء مقررات مخالف با قانون مدنی راجع به ولایت و قیمومیت». مصوب ۱۳۵۸/۷/۱۱.
۸. طالب، مهدی. (۱۳۸۰). شیوه های عملی: مطالعات اجتماعی (روش تحقیق عملی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی. دوره اول، جلسه ۱۰۴-۲۱۷.
۱۰. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی. دوره دوم، جلسه ۳۰-۳۳-۱۱۹-۱۴۵.
۱۱. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی. دوره سوم، جلسه ۱۶۸-۱۶۹-۳۱۶-۴۰۳-۴۲۳-۴۷۱-۴۷۵-۴۷۶.
۱۲. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی. دوره چهارم، جلسه ۶۳-۱۱۹-۱۳۲.
۱۳. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی. دوره پنجم، جلسه ۱۹-۴۰-۱۰۷.
۱۴. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی. دوره ششم، جلسه ۱۳۰-۱۹۱-۱۹۳-۲۱۷-۲۶۳.
۱۵. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی. دوره هفتم، جلسه ۲۱۸-۲۲۹.
۱۶. مشروح مذاکرات مجلس شورای اسلامی. دوره هشتم، جلسه ۲۲۸-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۴۰۰-۴۰۳-۴۲۰-۴۲۸.
۱۷. روزنامه جمهوری اسلامی. (۱۳۷۵). «لبخند آزادی به زنان شنبه»، ۲۰ مهر ۱۳۹۸، شماره ۲۱۷۲۲.

18. Haieh, (2005). A General inductive approach for qualitative data analysis. American Journal of Evaluation. Vo127. No. 2
19. Holloway, I. (1997). *Basic concepts for qualitative research*. London: Blackwell.
20. Hsiu-Fang, H., & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*. VO 257. No.7
21. (2002). The use of qualitative content analysis in case study research. In Quallitative Social Research. Volume
22. Mayring, P. (2003). In U. Flick, E. Von Kardorff., & I Steinke (Eds.), *A companion to qualitative research* (pp.). London: SAGE.
23. Shanton, A. K. (2005). Tree approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277-1288.

واکاوی نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل دهی به وحدت اجتماعی ایران از دوره صفویه تاکنون

احسان عسگری

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی (مطالعات سیاسی انقلاب) پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی
askariehsan1372@gmail.com

چکیده

این مقاله با هدف نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل دهی به وحدت اجتماعی ایران از دوره صفویه تاکنون تدوین شده است. همان‌طور که در تعریف فرهنگ سیاسی تشیع باید اذعان کرد، این اصطلاح درواقع بخش عظیمی از اعتقادات و ارزش‌های مذهب تشیع را شامل می‌شود که از منابع و رویکردهای گوناگون شیعی حاصل شده و درواقع وسیله و ابزار کنش و واکنش‌های شیعیان در برابر نظام‌های سیاسی است. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از متون کتابخانه‌ای و تاریخی به این نتایج دست یافته است که فرهنگ سیاسی تشیع از دوران صفویه تاکنون علاوه بر معنا بخشی، دارای کارکرد وحدت بخشی، هویت بخشی و مشروعیت بخشی نیز بوده و توانسته است در نظم و انضباط جامعه ایران و حتی بهداشت روانی، تعلیم و تربیت جامعه را تحت تأثیر آموزه‌های خویش قرار دهد. از سوی دیگر، فرهنگ سیاسی شیعه در دوره صفویه به تقابل با دیگر جریان‌های انحرافی و تقابل با حکومت سنی مذهب عثمانی انجامید. در دوره قاجاریه و با الهام از آموزه‌های جورستیزانه امامان و ائمه با اتحاد و وحدت جامعه به تقابل با ظلم و جور سلاطین قاجار و مبارزه با قراردادهایی مانند رویترز، تنباکو و... پرداخت. در دوره پهلوی این فرهنگ در تقابل با ملی گرایی افراطی و باستان گرایی قرار گرفت و سبب اتحاد مردم در سرنگونی پهلوی شد و در نهایت در دوره کنونی هم نقش مهمی در شکل دهی به ساخت جامعه و تحولات آن داشته است و به عنوان یک منسجم بخش اجتماعی از زمان صفویه تاکنون مؤثر بوده است.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ سیاسی تشیع، وحدت اجتماعی ایران، صفویه، قاجاریه، پهلوی و انقلاب اسلامی.

مقدمه و بیان مسئله

فرهنگ سیاسی هر جامعه به گونه‌ای بیانگر چگونگی زندگی اجتماعی، رفتار و نوع تعامل مردمان آن با یکدیگر است. عناصر سازنده وحدت ملی، آدم‌های ساکن آن سرزمین هستند و چگونگی تعامل و رفتار این آدم‌ها با یکدیگر متأثر از فرهنگ سیاسی آنان است؛ بنابراین نوع فرهنگ سیاسی در هر جامعه‌ای می‌تواند تأثیر مساعد یا نامساعد، مخرب یا سازنده بر جامعه داشته باشد (جعفری خفלו، ۱۳۸۹). همچنان که فرهنگ عمومی می‌تواند سالم یا ناسالم باشد، فرهنگ سیاسی نیز می‌تواند بر احترام و اعتماد متقابل، مشارکت‌پذیری و برخورد منطقی با نظرات و برداشت‌های سیاسی دیگران و بر شکل‌گیری وحدت جامعه مبتنی باشد و فرهنگ سالم سیاسی نام بگیرد یا به تحمل‌ناپذیری، بی‌احترامی به نظرات و گرایش‌های سیاسی دیگران، برخورد تحریک‌کننده و تخریبی در قلمروهای سیاسی مبتنی باشد و به عبارتی، فرهنگ ناسالم سیاسی نامیده شود. مذهب تشیع یکی از عناصر مهم در وحدت ایرانیان در دوره صفوی و بعد از آن بوده است که ساختار اندیشه‌ای صفویان، قاجاریان و جمهوری اسلامی ایران را تشکیل داده است. بر این اساس کارکرد دینی و مذهبی تشیع، مهم‌ترین وظایف و کارکرد دولت‌های صفویه، قاجاریه و جمهوری اسلامی در وحدت‌بخشی جامعه بوده است؛ چراکه حمایت از قوانین شریعت در حوزه تشیع و برقراری مناسبات نزدیک با عالمان دین، ترویج آیین‌ها و شعایر مذهبی - که نزد شیعه احترام و قداست خاصی داشت - بخشی از وظایف حامیان دین در دوره‌های مذکور بوده که این حمایت‌ها به وحدت‌بخشی اجتماعی کمک کرده است. از سوی دیگر ترویج سنت تبرا، مراسم سوگواری شهادت امامان شیعه، به‌ویژه حضرت علی و امام حسین، برگزاری شکوهمندانه اعیاد مذهبی مانند عید قربان، غدیر و فطر، مولودی حضرات ائمه، تعبیر مذهبی از عید باستانی نوروز، مسجد و مدرسه‌سازی و گسترش موقوفات، مهم‌ترین جلوه‌ها و شعایری بودند که سبب وحدت‌بخشی اجتماعی در دوره صفویه، قاجاریه و جمهوری اسلامی بوده است و بدین شیوه، ضمن آنکه هویتی دین‌دارانه و معنوی در جامعه شکل گرفت، موجبات تحکیم هویت سیاسی ایران در عهد صفویه، قاجاریه و جمهوری اسلامی را نیز فراهم آورده است. تردیدی نیست که این روند به فرایند شکل‌گیری و تکامل وحدت ملی در جامعه ایرانی بسیار کمک کرد (اسداللهی شیرگ، ۱۳۹۶). با این حال، در پژوهش حاضر سعی شد به این مسئله و موضوع مهم و اساسی پرداخته شود که نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل‌دهی به وحدت اجتماعی ایران از دوره صفویه تاکنون چگونه قابل تأمل است و به عبارتی به این سؤال، پاسخی مناسب ارائه کرد که

فرهنگ سیاسی تشیع در هرکدام از دوره‌های مزبور، چه نقشی در برقراری وحدت اجتماعی ایفا کرده و اساساً این نقش چگونه تشریح می‌شود.

پیشینه تجربی پژوهش

تاکنون پژوهش‌ها و بررسی‌های متعددی درباره مفهوم فرهنگ سیاسی تشیع انجام شده است که این تحقیقات بیشتر به بررسی کلی این مفهوم و نقش و جایگاه آن پرداخته‌اند. در حال حاضر، پژوهشی مستقل و اختصاصی درباره نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل دهی به وحدت اجتماعی ایران و نقش آن به‌خصوص در به وجود آمدن ماهیتی تکلیف‌گرایانه و تبعدی به‌عنوان عاملی تأثیرگذار بر پیروزی انقلاب اسلامی ایران صورت نگرفته است؛ بنابراین در این پژوهش سعی شد تا مفهوم فرهنگ سیاسی تشیع و نقش آن در وحدت اجتماعی ایران از دوره صفویه تاکنون مدنظر قرار گیرد تا به‌نوعی، نوآوری این پژوهش و مسئله بیشتر نمود پیدا کرده باشد. با وجود این باید گفت درمورد ایده نقش و تأثیر فرهنگ سیاسی تشیع بر جامعه ایران، با توجه به نزدیکی و قرابت بیشتر به موضوع پژوهش حاضر، چندین کار در سطوح داخلی و خارجی صورت گرفته است که در ذیل به‌صورت موردی به آن‌ها اشاره می‌کنیم؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، تا به حال با این عنوان و رویکرد، هیچ پژوهشی صورت نگرفته است.

جدول ۱. پیشینه تجربی پژوهش (در سطح داخلی)

ردیف	عنوان	گردآورنده	سال	دانشگاه / مجله
۱	گفتمان تشیع و برسازی هویت ملی در ایران عصر صفویه	مرتضوی، رضایی حسین‌آبادی و قرائتی اردوان	۱۳۹۴	فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام
۲	تأثیر فرهنگ سیاسی بر مشارکت شهروندان در حکومت محلی (مطالعه موردی: تهران)	قالیباف و پورموسوی	۱۳۹۲	فصلنامه پژوهش‌های جغرافیای انسانی
۳	تأثیر فقهای شیعه در گستره فرهنگ و تمدن اسلامی در عصر صفویه	شاهوردی	۱۳۹۷	پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه قم

۴	تأثیر فرهنگ سیاسی بر وحدت ملی در جمهوری اسلامی ایران	جعفری خلفو	۱۳۸۹	پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان
۵	نقش فرهنگ سیاسی شیعه بر سبک زندگی ایرانی	خداری	۱۳۹۳	پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی

جدول ۲. پیشینه تجربی پژوهش (در سطح خارجی)

row	title	Collector	year	Publishing
1	Religion and politics in contemporary Iran: Shia radicalism, revolution, and national character	Farazmand	1995/96	Brill
2	Shi'ism and Revolution in Iran	Amjad	1989	Oxford University Press
3	Imagining Shi'ite Iran: Transnationalism and Religious Authenticity in the Muslim World	Shaery	2007	Taylor & Francis, Ltd. on behalf of International Society of Iranian Studies

مبانی مفهومی پژوهش

مفهوم فرهنگ سیاسی

آلموند در تعریف فرهنگ سیاسی اذعان می‌دارد که الگو، مدل و نحوه نگرش‌ها و سمت‌گیری‌های فردی به سیاست در میان تک‌تک اعضای یک نظام و ساختار حکومتی تعریف می‌شود (عالم، ۱۳۸۴). چنان‌که از دیدگاه آلموند، هر ساختار و نظام سیاسی برای نیل به اهداف و مقاصد خود، درواقع متضمن الگوی خاصی از جهت‌گیری به‌سوی کنش‌های مختلف سیاسی است؛ بدین معنا که در هر نظام و ساختار سیاسی، یک قلمرو و محدوده ذهنی سامان یافته و مشخص در راستا و درمورد سیاست وجود دارد که به جامعه و افراد معنا می‌دهد. لوسین پای معتقد است فرهنگ سیاسی مجموعه نگرش‌ها، اعتقادات، ارزش‌ها، باورها و درواقع تمام احساساتی را شامل می‌شود که به نظم و روند سیاسی معنا و اهمیت می‌دهد و بدین‌وسیله قواعد و اصول تعیین‌کننده حاکم بر رفتار و نظام سیاسی را مشخص می‌کند (عالم، ۱۳۸۴).

بر این اساس فرهنگ سیاسی درواقع تمام الگوهای جهت‌گیری سیاسی را شامل می‌شود که

از استقلال نسبی برخوردار باشند؛ به طوری که حتی نمادهای کلامی نیز به عنوان فرهنگ سیاسی و تجربه های فرهنگ سیاسی می توانند عاملی تأثیرگذار بر فرهنگ سیاسی تلقی شوند (قالیاف و موسوی، ۱۳۹۲)؛ از این رو فرهنگ سیاسی از قالب های سیستمی خارج شده و فرهنگ سیاسی هر کشوری دور از قیاس های غیر تجربی، در فرایند تاریخ بومی هر کشور شکل می گیرد. چنان که بسیاری از جدال ها، دعواها و منازعات سیاسی و فرهنگی جوامع در سطوح داخلی و بین المللی را می توان ناشی از وجود عوامل و ایستارهایی دانست که شکل دهنده فرهنگ سیاسی آن جامعه هستند. بدین ترتیب که اگر فرهنگ، بازتاب و نشان دهنده روح عمومی جامعه باشد، ایستارها نیز بیانگر قالب های ذهنی و ادراکی هستند که می توانند درون جامعه شکل بگیرند و هرگونه کنش اجتماعی براساس چنین شاخصی و با چنین معیارهایی می تواند انجام شود؛ بنابراین باید گفت تصمیم گیری در حوزه های سیاسی، اجتماعی و... بر مبنای بازتاب و تأثیر ایستارها حاصل می شود؛ به همین دلیل عمده انسان شناسان سعی می کنند بر فرهنگ به عنوان عاملی تعیین کننده در نحوه شکل گیری رفتار انسان متمرکز شوند (پالمر و همکاران، ۱۳۶۷).

مفهوم فرهنگ سیاسی شیعه

در تعریف فرهنگ سیاسی شیعی باید اذعان کرد این اصطلاح در واقع بخش عظیمی از اعتقادات و ارزش های مذهب شیعی را شامل می شود که از منابع و رویکردهای گوناگون شیعی حاصل می گردد و در واقع به عنوان وسیله و ابزار کنش و واکنش های شیعیان در برابر نظام های سیاسی مطرح است (هنری، ۱۳۸۰: ۲۷).

چارچوب نظری تحلیل گفتمان

ارنستو لا کلاو و شانتال موفه از نظریه پردازانی هستند که نسبت بین اجتماع، سیاست، قدرت و فرهنگ را در نظریه خود تحلیل و بررسی کردند. ایشان از همه امور اجتماعی، برداشتی گفتمانی دارند. به نظر آن ها در نسبت بین سیاست و جامعه همه امور سیاسی هستند. از دیدگاه لا کلاو، امور اجتماعی به مثابه ساخت های گفتمانی قابل فهم اند. گفتمان ها تصور و فهم ما را از واقعیت و جهان شکل می دهند؛ بنابراین معنا و فهم انسانی همواره گفتمانی، نسبی و از این رو سیاسی هستند. تعریف گفتمان نزد لا کلاو و موفه آن است که اساساً گفتمان در نسبت و ارتباط با یک قدرت، سلطه و هژمونی خاص به وجود می آید. به نظر لا کلاو، گفتمان چون در بافتی متنی

(در معنای وسیع) و در بافتی موقعیتی به وجود می‌آید، طبعاً عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در آن حضور دارد (یورگسن و فیلیس، ۱۳۹۳: ۸۳)؛ به عبارت دیگر، از منظر لا کلاؤو جریانات و تبدلات سیاسی با زندگی و اجتماع مردم نوعی ارتباط مستقیم دارند؛ به‌طوری‌که باید اذعان کرد، هر گفتمان و دیدگاه سیاسی که در عرصه به دست آوردن قدرت مشغول رقابت با دیگران است، درواقع برآیند و دال بر برداشت گروهی از افراد جامعه است که خواهان نظم‌بخشیدن و تداوم‌بخشیدن به امور سیاسی و اجتماعی خود هستند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۲).

به عبارت دیگر، در نظر لا کلاؤو و موفه برای اینکه اشیاء و فعالیت‌های انسانی مفهوم باشند، باید به‌عنوان جزئی از چارچوب گسترده‌تر معانی مطالعه شوند. تمام معانی و هویت‌های متفاوتی که یک چیز می‌تواند به خود بگیرد، بستگی به نوع خاص گفتمان و شرایطی دارد که به آن معنا و هستی می‌بخشد؛ برای مثال کارکرد مذهب تشیع هنگام برآمدن حکومت صفوی در ۹۰۸ هجری شمسی زمانی فهمیده می‌شود که در گفتمان صفوی مطالعه شود. تشیع در این زمان با قرارگرفتن در روابط قدرت، نوع جدیدی از روابط را ایجاد کرد که ذیل آن‌ها، زندگی و جامعه ایرانی معنای سیاسی می‌یافت. مذهب تشیع که تا پیش از برآمدن صفویه امری غیرسیاسی و در حاشیه نزاع‌های گفتمانی بود، به‌دلیل آنکه گفتمان حاکم از آن حمایت کرد، به موضوعی مشروع تبدیل شد (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴).

لا کلاؤو و موفه در نظریه خود با نگاه به جزئیات روابط اجتماعی و قدرت حاکم سعی کردند هر عملکرد و رفتاری را موضوعی اجتماعی - سیاسی بنامند. لا کلاؤو و موفه با این تعریف از گفتمان و چارچوب نظری خود عناصر و مؤلفه‌هایی را به‌عنوان ابزار تحلیل برای نظریه خویش به کار گرفتند که در تحلیل موضوعات سیاسی با بهره‌برداری از این روش، باید به آن‌ها توجه داشت (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴). مسئله دیگری که در این چارچوب نظری مورد توجه است، هویت و نقش آن در وحدت اجتماعی است. چنان‌که در تعریف کلی از هویت می‌توان گفت، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و مشخصات اصلی و اساسی اجتماعی، فرهنگی، روانی، تاریخی و... یکدست و همسان را شامل می‌شود که به‌طور واضح، آشکار، آگاهانه و با تکیه بر ماهیت یا ذات گروهی خاص، آن‌ها را به اقتضای مکان و زمانی معین از دیگر گروه‌ها و افراد متعلق به آن‌ها متمایز می‌کند (الطایی، ۱۳۸۲). بنا بر آنچه در چارچوب نظری گذشت، باید اذعان کرد که ظهور و بروز هویت ملی ایرانیان بر مبنای فرهنگ سیاسی تشیع از زمان صفویه تاکنون، نوعی گفتمان و ایدئولوژی سیاسی وحدت‌بخش اجتماعی را شامل شده که براساس تمایزگذاری بین اهل تشیع و اهل تسنن نمود یافته است.

بحث و یافته‌های پژوهش

در این بخش، با توجه به مسئله پژوهش و پاسخ مناسبی که باید به سؤال مذکور ارائه کرد، شرایط اقتضا می‌کند به هر دوره به‌طور جداگانه پرداخت و به این مسئله پرداخت که نقش فرهنگ سیاسی تشیع در هر کدام از دوره‌های گفته شده چگونه قابل بررسی و مذاقه است.

• فرهنگ سیاسی و نقش آن در وحدت‌بخشی اجتماع در دوره صفویه

مذهب تشیع به‌عنوان گفتمان و ایدئولوژی حاکم بر جهان اسلام از اوایل تشکیل دولت اسلامی و بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) جز در مقاطع و دوره‌های کوتاهی که آن هم به‌صورت بسیار کم‌اثر جلوه گر شده، هیچ‌گاه نتوانسته بود به جایگاه اصلی خود دست یابد. با وجود این، دولت صفویه برای اولین بار موفق شد این جایگاه را برای مذهب تشیع بازیابی کند؛ به همین دلیل پرداختن به این دوره از حیث اهمیت فراوانی که به تشیع داده است، به‌عنوان امری کلیدی و اساسی مطرح است. چنان‌که علاوه بر این جایگاه و کارکرد، تثبیت مرزهای سیاسی، ارائه هویت سیاسی مستقل، دفاع از کشور در برابر دشمنان خارج و به‌ویژه رهاندن ایران از دست همسایگان طمع‌کار و ده‌ها کارکرد مهم سیاسی دیگر، تصویری از اهمیت این دولت را در تاریخ سیاسی ایران به نمایش می‌گذارد (گودرزی، ۱۳۸۷).

از منظری دیگر، باید اذعان کرد هویت به‌عنوان یک مفهوم نسبی، مرز ما و دیگران را تشکیل می‌دهد که می‌توان گفت به عوامل متعددی وابسته است که در شکل‌گیری‌اش دارای نقش و اهمیت هستند که باید خاطر نشان کرد، بی‌گمان، دین و گرایش‌های معنوی یکی از شاخصه‌های اصلی در معرفی هویت است؛ چنان‌که در تاریخ ایران، سلسله‌های متعددی را می‌توان برشمرد که از شاخصه‌های دینی ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند که به استناد به آن، هویت جامعه را تعیین کرده‌اند که از این میان، بیشتر آن‌ها نتوانستند پایدار باقی بمانند، اما اعلام رسمیت‌یافتن مذهب تشیع توسط شاه اسماعیل صفوی، ضمن توجه دوباره به عنصر دین و مذهب به‌عنوان رکن هویت‌بخش جامعه و بازگرداندن مذهب به ارکان هویت‌بخش و اختصاص مکانی برای آن در میان عوامل مؤثر، هویت جدیدی را برای جامعه ایران تعریف کرد که شاخص آن، همین نوع مذهب بود. این اقدام به هر دلیلی که بوده باشد، مذهب تشیع را در جایگاه ایجادکننده (ایجادکننده) برای هویت قرار داد و به همین دلیل گفته شده شاه اسماعیل اول در کنار به اطاعت درآوردن مناطق و ایالات داخلی، در سایه سعی و تلاش و تهدید و تشویق، مذهب تشیع را هم به همراه خود از

یک نیروی اجتماعی به یک نهاد مستقر هویت بخش تبدیل کرد (شاهوردی، ۱۳۹۷). همچنین باید گفت هویت جدید ایرانیان به گونه‌ای شکل گرفته بود که حتی در عنوان و نامیدن آن‌ها نیز سعی می‌شد از اصطلاح تشیع و از عنوان «مسلمان شیعه ایرانی فارسی زبان» برای معرفی آنان استفاده شود (جعفریان، ۱۳۷۹).

شاه اسماعیل صفوی (۹۰۷ - ۹۳۰ ق) به محض رسیدن به قدرت و تاج گذاری در تبریز، به رسمی کردن تشیع در مملکت تحت امر خویش پرداخت. «اعلام تشیع اثنی عشری ... به عنوان مذهب رسمی ... از سوی شاه اسماعیل در تبریز، مهم ترین تصمیم او بود» (بیانی، ۱۳۷۹: ۲۶). چنان که شاه اسماعیل و خانواده اش از مدت ها قبل، یعنی زمان خواجه علی (۷۹۳ - ۸۳۰ ق) ماهیت شیعی خود را آشکار کرده بودند (حسین بر، ۱۳۹۲) و شاه اسماعیل پیش از فرمانروایی، خود را مجری دستورهای دوازده امام معرفی می کرد. «حضرت مهدی تاج سرخی بر سرش نهاده ... و فرمود: برو که تو را اذن (جهاد و خروج) دادم و به همین ترتیب، شاه اسماعیل به مریدانش تأکید می کرد که همه حرکات وی طبق دستورات دوازده امام است» (الشیبی، ۱۳۷۴: ۳۸۸-۳۸۹). به نظر می رسد اسماعیل در زمان به قدرت رسیدن - که تنها چهارده سال سن داشت - آن قدر بینش سیاسی نداشت که بتواند اهدافی بزرگ را از رهگذر مذهب تشیع مدنظر داشته باشد. از سوی دیگر، خطر بزرگ واداشتن دست کم دوسوم مردم سنی مذهب کشور به روی گرداندن از اعتقادات خویش نیز وجود داشت که اسماعیل و اطرافیانش حتماً به آن واقف بودند، اما پاسخ شاه به مشاورانش، باز هم نشانگر اعتقادی بودن عمل وی (گسترش تشیع) است که او خود را مأمور به انجام آن می دید: «به یاری خدا، اگر رعیت حرفی بگویند، شمشیر می کشم و یک تن را زنده نمی گذاریم» (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۷). می بینیم شاه اسماعیل تا بدان حد مأمور و مصمم به این امر بود که حتی کشتار مردم نیز برایش اهمیت نداشت و این از گفته او پیداست. شاه اسماعیل مصمم بود به هر قیمت، بر اعتقاد خویش جامه عمل بپوشاند و در این راه ائمه را همراه و مرتبط با خویش می دانست. چنان که معتقد بود امام علی (ع) در رؤیا به او فرمود: «ای فرزندم! دغدغه به خاطر مرساں و در روز جمعه بفرمای تا قزلباش یراق بپوشند ... و در آن وقت خطبه بخوان و هرکس خواسته باشد که حرکت کند، قزلباش آن را به قتل می رسانند» (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۷).

با این حال، بی شک شاه اسماعیل مصمم بود اعتقاد خویش را که در آن ملاحظات سیاسی خاص پادشاه نیز دیده می شد، بر مملکت تحت فرمانش حاکم کند و می توان گفت شاه اسماعیل به همان اندازه که پیش از رسیدن به قدرت، تفکر وحدت ایران را در سر نداشت، فکر تمرکز

مذهب مورد علاقه اش را در قلمرو فرمانروایی اش در سر می پروراند. آشکار بود که این اقدام، بدون بروز مخالفت و ایجاد فشار و آزار طرفداران مذهب تسنن میسر نبود (حسین بر، ۱۳۹۲). «شاه شمشیر بلند کرد و گفت: تبرا کنید... آن دو دانگ با آواز بلند بیش باد و کم مباد گفتند و آن چهار دانگ دیدند که جوانان قزلباش خنجرها و شمشیرها در دست، گفتند هر کدام که نمی گوید کشته می شوید؛ تمام از ترس خود گفتند» (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۵۲)؛ بنابراین مردم مجبور به پذیرش بودند و در صورت نافرمانی، با مرگ پاسخ آن‌ها گفته می شد؛ از این رو برای مردم عادی راحت تر به نظر می رسید و آسان تر می توانستند بپذیرند؛ درحالی که علمای دینی سرسخت تر بودند و مقاومت می کردند: «شمار زیادی از علمای سنی مذهب ایران به ترکیه عثمانی و آسیای مرکزی گریختند» (الگار، ۱۳۶۹: ۵۴). درواقع، اسماعیل با سرسختی و رشادت و چشم پوشی از خطری که از این رهگذر تهدیدش می کرد و با تکیه بر قدرت قزلباش ها این کار را انجام داد، اما این عمل برای شاه اسماعیل چه سودی داشت و او چه اهدافی را دنبال می کرد؟ (حسین بر، ۱۳۹۲).

سیوری نخستین عامل را به خدمت گرفتن ایدئولوژی مذهب پویا می داند (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۸)، اما چنان که ذکر شد، به نظر نمی رسد اسماعیل در آن هنگام دارای بینشی بزرگ بوده باشد که آینده ای طولانی را حدس بزند و به خدمت گرفتن ایدئولوژی در کوتاه مدت برای وی میسر نبود؛ زیرا برای استقرار مذهب شیعه و اعتقادی شدن ملت براساس آن، دست کم چند سال وقت لازم بود و خطر مخالفت اکثریت سنی نیز کمتر از سود ناشی از ایدئولوژی گفته شده نبود (حسین بر، ۱۳۹۲)؛ بنابراین مذهب شیعه، اگر هم این ایدئولوژی پویا را به حکومت صفویه عرضه می کرد، نمی توانست در کوتاه مدت و بلافاصله نتیجه بدهد، اما در درازمدت، این ایدئولوژی به ویژه در مقابل عثمانی های سنی مذهب تأثیر بسزایی داشت (یحیی پور، ۱۳۹۷).

شاه اسماعیل، در اقدام خود-افزون بر اینکه عمل او را اقدامی عقیدتی دانستیم- چنان که گفته شد، احتمالاً اهدافی را دنبال می کرد که با قدرت مطلقه پادشاهی اش بی ارتباط نبود: نخست اینکه تفکر صوفیانه موج بزرگ طرفداران اسماعیل نمی توانست با اعتقادات جامعه سنی مذهب سازگار شود و شاید اسماعیل با فراست این موضوع را دریافته بود که نتیجه آمیختن قزلباش ها - که دیوانه وار اعتقاد بی چون و چرا داشتند - با اکثریت سنی مذهب، چیزی جز هرج و مرج نخواهد بود (جمشیدی، ۱۳۹۷)؛ چراکه اعتقاد و احترام به امام علی (ع) که نزد صوفیان اهمیت فراوان داشت، نقطه ای بود که جامعه سنی را به مخالفت با قدرت جدید وامی داشت؛ همان چیزی که فرسنگ ها دورتر حکومت عثمانی را به مخالفت با حکومت شیعی صفوی تسریع داده بود. اسماعیل شاید

دریافته بود که سازش قلباش ها و سنی مذهب ها و زندگی مسالمت آمیز آن ها در کنار هم ناممکن است و از این رو خطر برداشتن مذهب تسنن را آسان تر از خطر هرج و مرج طولانی و احیاناً تضعیف و نابودی حکومت خویش می دانست (جمشیدی، ۱۳۹۷).

دوم آنکه به خدمت گرفتن یک ایدئولوژی پویا (مذهب تشیع) صوفیان و مریدان آناتومی فرقه صوفی صفوی را از دولت عثمانی جدا می کرد و به وحدت و هویت ارضی و سیاسی جدیدی پیوند می داد که تداوم حیات اجتماعی آن ها در گرو ایجاد این هویت نوین بود. سوم آنکه عنصر ایرانی (تاجیک) به وحدت ملی، مذهبی و سیاسی دست پیدا می کرد و از خطر مستحیل شدن تمام عیار در هویت نژادی و سیاسی - مذهبی دولت ترک تبار عثمانی نجات می یافت (حسین بر، ۱۳۹۲) و به عبارتی، ایرانیان در واقع با پذیرش مذهب تشیع می توانستند مانع و سدی محکم در برابر عثمانی در غرب و ازبکان در شرق ایجاد کنند (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۵۳). بدین ترتیب تعارضی که از رهگذر برخورد اعتقادی میان جامعه شیعه شده ایرانی و جوامع سنی پیرامون آن شکل می گرفت، حکومت ترک تبار صفوی را ناگزیر به عنوان حافظ مرزهای سنتی ایران معرفی کرد و در نتیجه عنصر ایرانی را به حمایت از این حکومت واداشت و زمینه مشروعیت و اقتدار این دولت را فراهم کرد (یحیی پور، ۱۳۹۷). بر این اساس فرهنگ سیاسی تشیع در دوره صوفیان نقش مهمی در وحدت سازی و ملیت سازی براساس غیریت سازی داشته است؛ به طوری که فرهنگ سیاسی تشیع به عنوان عامل وحدت بخش اجتماعی و سیاسی در مقابل مذاهب دیگر به ویژه عثمانی ها خودنمایی می کرد؛ به گونه ای که هیچ گونه گفتمانی بدون غیریت سازی به وجود نمی آید. خلق و تجربه ضدیت های اجتماعی، موضوعی اساسی و محوری برای نظریه گفتمان است. چنانچه براساس دیدگاه لا کلانو و موفه، کسب نوعی هویت همه جانبه، کامل و مثبت توسط کارگزاران و گروه ها، غیرممکن و محال است. از آنجا که نظریه گفتمان با جوهرگرایی و ذات گرایی سر سازگاری ندارد، حضور «دیگری» است که می تواند در شکل دادن به هویت مؤثر باشد (حقیقت، ۱۳۸۴: ۳۷۶). بر این اساس می توان گفت، اسلام شیعی صفوی در ایران با غیریت سازی با دشمن خارجی، یعنی حکومت عثمانی سنی مذهب و دشمن داخلی، یعنی صوفیان و فقهای اهل تسنن داخلی، از هویت ملی برای وحدت اجتماعی بهره برد (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴). چگونگی این مرزبندی و وحدت اجتماعی را می توان در این موارد یافت:

الف) وحدت‌گرایی براساس ملیت و مذهب با خلافت عثمانی

باید اذعان کرد که در هیچ شرایط و صورتی وجود جامعه بدون گفتمان درک و فهمیده نمی‌شود؛ حال آنکه با وجود و تثبیت گفتمان، مردم و نه جامعه به همراه غیرخارجی در برابر گفتمان قرار خواهند گرفت و در خرده گفتمان‌های مختلف علیه گفتمان حاکم موضع‌گیری خواهند کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۲). تلاش رقبای داخلی و خارجی علیه گفتمان حاکم موجب می‌شود تا حاکمیت داخلی روی به غیریت‌سازی جهت وحدت اجتماعی بیاورد. غیریت‌سازی علاوه بر تأکید بر استمرار مبارزه، حقانیت خود را نیز برای جامعه‌ای که تعریف کرده است، تثبیت می‌کند. این فرایند هنگام تشکیل دولت صفوی یکی از نقاط عطف تاریخ ایران است. غیریت‌سازی براساس ملیت و مذهب، دولت ایران را از ادغام در امپراتوری عثمانی و حذف تدریجی از نقشه سیاسی جهان نجات داد و هویت دوباره‌ای به آن بخشید؛ زیرا پیش از آن، اسلام رسمی و غالب، مذهب سنی جهان اسلام بود (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴).

در این رقابت ایجادشده بر سر غیریت‌سازی بین ایرانی، عثمانی، شیعه و سنی ملاحظه می‌شود که جنگ روانی مورد نیاز دولت صفویه رخ داده است و دیگر اساس حکومت در داخل و خارج در معرض تهدید نیست، بلکه جامعه ایرانی شیعه‌مذهب و ملیت ایرانی هدف قرار می‌گرفت؛ تا آنجا که حتی علمای اهل سنت عثمانی، در نامه‌ای خطاب به شاه اسماعیل، ارتداد وی و اتباع ایران را اعلام کردند (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۷۵). در چنین شرایطی، با ایجاد مذهب رسمی در کشور و حمایتی که نهاد نوپای روحانیت از سیاست‌های مذهبی شاه اسماعیل و دیگر شاهان صفوی به عمل آورد، نوعی غیریت‌سازی لازم برای گفتمان حاکم به دست آمد و «مای شیعه ایرانی» در مقابل «آن‌های اهل سنت» قرار گرفت و این فرهنگ سیاسی شیعه سبب وحدت اجتماعی ایران در مقابل عثمانی و دیگر گروه‌های رقیب داخلی شد.

ب) وحدت‌سازی اجتماعی در مقابل رقبای داخلی با تشیع

دشمن یا غیریت‌سازی داخلی نیز در وحدت اجتماعی اهمیت خاصی دارد. فرایند وحدت‌سازی داخلی در حکومت صفوی مقارن با حکومت شاه طهماسب است. این پادشاه هم‌زمان با خواسته‌های صوفیان، فقها و قزلباش‌ها روبه‌رو شد و سپس برای کنترل آن‌ها، روی به وحدت‌سازی اجتماعی براساس غیریت‌سازی آورد و برای مقابله با دیگر نیروهای داخلی از فرهنگ سیاسی شیعی استفاده کرد (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴). چنان‌که در عهد طهماسب

یکم درواقع با ورود علمای جبل عامل برای برقراری و ایجاد همگونی فکری در جامعه صوفی و کنترل شور انقلابی پیروان دولت صفوی و نیز برای تبیین احکام فقهی و تبدیل رابطه مریدی و مرادی به رابطه شرعی، تا حد زیادی از نفوذ قزلباشان و صوفیان کاسته شد و طهماسب نیز با بیرون راندن پیروان طریقت مولویه از ایران و سرکوب نقطویان در اواخر سلطنت خود و همچنین قتل جماعت تکلو، اولین رگه‌های تصوف‌زدایی را در دولت صفویه با استفاده از شمشیر تشیع آغاز کرد. فرزند طهماسب، اسماعیل دوم، سرکوبی قزلباش‌ها و صوفیان را در رأس برنامه خود قرار داد. رفتار او با حسینقلی خلفا، بزرگ‌ترین مقام روحانی صوفیان و از میان بردن اقتدار و نفوذ وی و سپس کورکردن او، نشان‌دهنده اقدامات ضد صوفیگری اوست که در راستای وحدت‌گرایی اجتماعی از طریق فرهنگ تشیع برآمد (صفا، ۱۳۷۳؛ صفت گل، ۱۳۸۱).

• **نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل‌دهی به وحدت اجتماعی در دوره قاجار**

باید اشاره کنیم، جریان و فرهنگ سیاسی که در قالب تشیع از دوران صفویه شکل گرفته بود و سبب اتحاد جامعه ایرانیان در مقابله با فرقه‌های دیگر و همچنین کشور عثمانی و ازبکان شده بود، در دوره قاجار نیز به طرق خاصی ادامه یافت؛ به‌طوری‌که در این دوران نیز فرهنگ سیاسی شیعه با اعتقاد به استقلال و نفی بندگی و اطاعت از ولایت ائمه و جانشینان آن توانست هم‌انجام داخلی را حفظ کند و هم از این فرهنگ سیاسی به‌مثابه ابزاری در مقابل زیاده‌خواهی‌های حاکمان داخلی و مستشاران خارجی استفاده شود. در دوره قاجاریه، هرچند آقا محمدخان قاجار رسماً در زمان تاج‌گذاری شمشیر به کمر بست و گفت: به مذهب شیعه پایبند هستم، اما مشروعیت سیاسی قاجارها بیش از هر چیز مانند زندیه بر نظام ایلی استوار بود و حداکثر تلاش می‌کردند که مشروعیت ظل‌اللهی شاهان ایران باستان را نیز برای خود دست و پا کنند. همچنین با هویدا شدن روحیه خشن، ظالمانه و غیردینی (نه ضد دینی) قاجاریه این فاصله بیشتر شد و با رجوع گسترده مردم به علما و علنی شدن مخالفت علما با حکام وقت، علما از قدرت اجتماعی بی‌نظیر یا کم‌نظیری برخوردار شدند؛ به‌گونه‌ای که در بسیاری از موارد که بین علما و حکام درگیری ایجاد می‌شد، این علما بودند که پیروز میدان بودند و حاکم رسمی به اجبار به دست‌بوسی آنها اقدام می‌کرد و از آنها عذرخواهی می‌نمود (شعبانی‌فرد، ۱۳۹۴؛ نجفی، ۱۳۹۱: ۷۴).

به عبارت دیگر، در دوره قاجار، تاریخ تشیع شاهد شکل‌گیری قدرت سیاسی - اجتماعی فوق‌العاده عالمان طراز اول دین تشیع است؛ چراکه فرهنگ سیاسی تشیع به‌واسطه نقشی که در

بنیادهای دینی و اجتماعی جامعه داشته است، نقش مهمی در انسجام مردم بر عهده داشت و بر این اساس علمای دین در موارد متعدد با تمسک به این فرهنگ سیاسی تشیع و بهره گیری از پیشوایان دینی و ائمه به تحولات سیاسی جامعه جهت می دادند و در بسیج وحدت مردم به اعتراض به قراردادهای و ظلم حکام به فرهنگ سیاسی شیعه به خصوص فرهنگ شیعی امام علی (ع) و امام حسین (ع) تمسک می جستند. بر این اساس در دوره قاجار نیز به موازات گسترش فرهنگ تشیع، ساخت جامعه هم براساس این فرهنگ شیعی مستحکم شد. این امر (اتحاد مردم براساس فرهنگ شیعی) زمینه های درگیری مردم با حکومت استبدادی قاجار را فراهم کرد؛ به طوری که مردم با همراهی علما و با تکیه بر فرهنگ سیاسی شیعی علیه حکام متحد می شدند و مطالبات خود را بر کرسی می نشاندد. بسیار روشن بود که به موازات روی آوری مردم به فرهنگ ناب تشیع، عناصر تجدد و تحول و وحدت مردم نیز در جامعه ایران آن روز آشکار می شد که از جمله این عناصر، اصول «قانون مداری» (فقه مداری)، «فضیلت مداری»، «حق محوری» و «عدالت طلبی» در ادبیات سیاسی - اجتماعی آن روز بسیار آشکارند که این مسئله در دوران مشروطه بیشتر از قبل نمایان تر بود؛ چرا که اگر در روزگار قبل از مشروطه، به ویژه ابتدای شکل گیری حاکمیت قاجار، شاهان به صرف زور و غلبه، برای خود حق فرمانروایی قائل بودند، با شروع مشروطه و حتی پیش از آن در جریان جنبش هایی مانند جنبش «رویتر» به رهبری ملاعلی کنی و جنبش «تباکو» دیگر شاهان خود را در حصار قانون فقه و باید ها و نبایدهایی می دیدند که تخلف از آن ها گاهی برای شان هزینه های زیادی به همراه داشت؛ چرا که اتحاد مردم بر حول این محورهای شیعی شکل گرفته بود و سبب می شد شاهان از خواسته های رهبران مردم که علمای شیعی بودند تبعیت کنند. بر شمردن عناصر وحدت اجتماعی در جنبش های اجتماعی پیش از مشروطه و حتی در مشروطه که منبعث از دین تشیع و گسترش فرهنگ تشیع باشد، شامل موارد زیادی می شود؛ برای نمونه می توان به برپایی و اتحاد مردم بر حول مؤلفه های فرهنگ شیعی مانند حق محوری، فضیلت مداری و ولایت مداری در حوزه وحدت اجتماعی برای جلوگیری تعدی حکام قاجار اشاره کرد که توانستند براساس فرهنگ سیاسی تشیع متحد شوند و قیام هایی مانند تباکو، رویتر و... را به وجود بیاورند.

به عبارت دیگر، جامعه براساس فرهنگ سیاسی تشیع مطالبات و انتظارات جدیدی از قاجار داشت؛ به ویژه پس از جریان «تباکو»، همه، حتی روشن فکران غرب گرا، به قدرت بلامنازع فرهنگ تشیع در وحدت مردم در قیام ها پی برده بودند. در دوران قاجار به مناسک دینی و عزاداری،

یکی از مجراهای مهم بودند که جامعه از طریق آن (و اصول هویتی دینی فرد و جماعت) بازتولید و وجدان اخلاقی و جمعی در فرد تقویت می‌شد. افراد طی این فرایند با هم پیوند برقرار کرده، به هم نزدیک می‌شدند و ارتباط و صمیمیت درونی بیشتری پیدا می‌کردند. در مجموع محتوای آگاهی جمعی افراد از طریق حضور در این گونه مراسم، بر ساخته شده یا حتی دستخوش تغییر می‌شد. افراد طی این مناسک، از حیات فردگرایانه روزمره، با جهان حیات جمعی، وجدان جمعی و آگاهی جمعی، پیوندی مجدد برقرار کرده، موقعیت و وظیفه‌شان به جامعه دینی که منبع هویتی و عملکردی‌شان است، بازتولید و تقویت می‌شد (آجودانی، ۱۳۸۳: ۶۳).

درواقع در خلال این مناسک (عزاداری) بود که ذهنیت عبادی یا بستر معنایی مردم شکل می‌گرفت؛ از این رو هرچه این مناسک، عمومی‌تر و از لحاظ دینی مهم‌تر می‌بود، بیشتر بر مبانی معنایی، بینشی و عملکردی مردم تأثیرگذاری داشت؛ به نحوی که مهم‌ترین حادثه تاریخی که موجد عزاداری بود، بیشترین نقش را در بازتولید هویت اجتماعی و وجدان جمعی و به تبع آن، افزایش سرمایه اجتماعی درون جماعت دوران قاجار و مشروطه ایفا می‌کرد. این مرکزیت منسکی در شیعه در دوره قاجار با حادثه عاشورا گره خورده بود (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵). از طرفی اشاره به این نکته مهم است که در دوره قاجاریه و بعد از آن پابندی بسیاری از افراد در درون جامعه به شیوه عمل جمعی، مانند برگزاری آیینی مشخص و همگانی، ناخواسته پیوندها و ارتباطات میان اعضا را تقویت می‌کرد و در نتیجه ارتباطات قوی میان اعضا، هم‌بستگی و انسجام اجتماعی هم تقویت می‌شد و اسباب ثبات، استمرار و پایداری جامعه فراهم می‌شد؛ به خصوص زمانی که عاملی مهم (به مثابه متغیری مستقل)، مانند باور دینی به انجام آن آیین جمعی معنا بخشیده و اهتمام به آن را با وعده پاداش (ثواب) جذاب‌تر کرده باشد. (نیک‌همت، ۱۳۹۵).

• نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل‌دهی به وحدت اجتماعی ایران در دوره کنونی

میان هویت فرهنگی و وحدت جامعه، رابطه‌ای ارگانیک از طریق رفتار اعضای جامعه وجود دارد. همچنین رفتار افراد متأثر از هویت فرهنگی مثبت یا منفی را می‌توان در تقویت قدرت وحدت جامعه آن یا آسیب آن ملاحظه کرد. همچنین تقویت وحدت جامعه ناشی از ارتقای هویت فرهنگی جامعه، ضریب امنیت ملی در ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و امنیتی را افزایش خواهد داد. از سوی دیگر، تضعیف وحدت جامعه ناشی

از هویت فرهنگی جامعه، امنیت ملی را در ابعاد موصوف کاهش خواهد داد. هویت فرهنگی تشیع در بعد اجتماعی و سیاسی آن از دوران صفویه تا کنون، بدون شک نقش مهمی را در میزان وحدت‌بخشی جامعه و مشروعیت سیاسی یک نظام عهده‌دار است. بر این اساس از آنجا که در شکل‌دهی وحدت جامعه عوامل مختلفی از جمله ذهنیت تاریخی و آموزشی نقش مهمی دارند، در نظام سیاسی ایران از دوران صفویه تا کنون یکی از عوامل مؤثر در شکل‌دهی به وحدت جامعه، آموزه‌های شیعی است که هم به صورت ارزشی و هم به صورت آموزشی به ایرانیان آموزش داده می‌شود. اعتقادات شیعی به خصوص در دوران انقلاب اسلامی و دوران کنونی دارای سه حوزه اعتقادی، ارزشی و نمادی است که هر کدام توانسته‌اند در این وحدت‌سازی سهیم باشند. بنیادهای اعتقادی شیعه، وفاداری به نظام مبتنی بر ولایت فقیه را تقویت می‌کند، نمادهای ارزشی فرد را معتقدتر بر مبانی ارزشی نظام می‌کند و مسجد می‌تواند از طریق منبر و موعظه تسهیل‌کننده در مقوله سنت، یعنی گسترش و وفاداری به ارزش‌ها را تقویت کند. بر این اساس همه این کارکردها در انقلاب اسلامی ایران در راستای بسیج توده‌ها به کار گرفته شد (حسنی، ۱۳۸۸: ۶۲). در دوران انقلاب اسلامی یکی از فرهنگ‌های سیاسی شیعه که نقش مهمی در اتحاد داشت، مبارزه با افراطی‌گرایی ایران باستان بود؛ زیرا یکی از شیوه‌هایی که در دوران حاکمیت پهلوی و بخصوص محمدرضا شاه در جهت سیاست اسلام‌زدایی به شدت پیگیری شد، ایجاد و تقویت حس ملی‌گرایی افراطی بود. یکی از نویسندگان در این باره می‌نویسد: «ملی‌گرایی بهترین آرمانی بود که برای ایجاد هم‌بستگی ملی مورد استفاده قرار گرفت و همراه آن وجود شخص شاه به عنوان مظهر «هم‌بستگی ملی» معرفی می‌شد. پس از آن در مدارس به مرور تعلیمات اسلامی کمرنگ شد و در عوض تبلیغات گسترده‌ای در باب ضرورت وطن‌پرستی و عشق به شاه همه‌جا را فراگرفت» (ذاکرافضهانی، ۱۳۹۲: ۱۳۹). بر این اساس ضدیت با ارزش‌های دینی سبب انسجام اجتماعی برای مقابله با این افراطی‌گری‌ها شد. بر این اساس یکی از مهم‌ترین کارکردهای فرهنگ سیاسی تشیع در ایران، سنجش میزان وحدت‌بخشی آن در دوران کنونی است. از آنجا که در نظام جمهوری اسلامی ایران، فرهنگ سیاسی ارزشی غالب است، به تبع آن نوع وحدت اجتماعی و سیاسی نظام نیز سمت و سوی ارزشی دارد. آموزه‌های اعتقادی تشیع در جامعه ما توانسته است به شکل‌گیری و تقویت این نوع وحدت‌بخشی (ارزشی) کمک کند (محمدی، ۱۳۷۸: ۷۲).

بر این اساس فرهنگ سیاسی تشیع نقش مهمی در ایجاد، تقویت، دوام وحدت سیاسی

نظام جمهوری اسلامی ایران ایفا کرده است. این فرهنگ این قابلیت را دارد که ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی افراد جامعه خود را بیان دارد و از آنجا که این نوع ارزش‌ها و هنجارها در راستای هنجارها و ارزش‌های مطلوب نظام اجتماعی و سیاسی بوده، سبب تحکیم و تقویت وحدت نظام شده است. از همین نظر است که دولتمردان سعی در تطابق خود با فرهنگ جامعه و هدایت آن به‌سوی خواسته‌های خود دارند. هر نظام سیاسی برای پذیرش آگاهانه و شرکت فعال و مؤثر شهروندانش در فرایند مشارکت سیاسی برای رسیدن به وحدت اجتماعی خاص خود در قالب تعامل، همکاری و همیاری نیاز دارد و این وحدت توسط فرهنگ سیاسی و در فرایند جامعه‌پذیری سیاسی ساخته شده است؛ به عبارت دیگر، وحدت اجتماعی مبنایی است که حکومت‌ها به کمک آن می‌توانند زمینه‌های استمرار و تداوم قدرت سیاسی را فراهم کنند و درنهایت، اطاعت‌پذیری مردم را به دست آورند.

جمهوری اسلامی ایران یک نظام مذهبی است که مشروعیت و وحدت اجتماعی آن را فرهنگ سیاسی شیعه می‌سازد که مبنایی آن را می‌توان اعتقادی، ارزشی و نه مادی دانست. هرچه این مبنایی بیشتر تقویت شود، میزان وحدت اجتماعی بالاتر می‌رود و وقتی میزان وحدت اجتماعی نظام بالاتر رود، قدرت آن نیز افزایش می‌یابد؛ از این رو می‌توان کارکرد فرهنگ سیاسی شیعه را در دو مقوله بررسی کرد: اول اینکه این نوع فرهنگ سیاسی، وحدت‌دهنده نظام ولایت فقیه است که در طول ولایت الله، انبیاء و ائمه معصوم است و دوم اینکه در مشارکت اجتماعی مردم و وحدت آنان تأثیرگذار است؛ از این رو گفته می‌شود باورهای سیاسی جامعه تعیین‌بخش نظام اجتماعی و سیاسی اند یا گفته می‌شود، نظام اجتماعی مانند درختی ریشه در آداب و سنن و رسوم و هنجارهای جامعه دارد. این باورها هستند که کنش‌های اجتماعی و سیاسی خاصی را شکل می‌دهند و تعامل این کنش‌های نشئت گرفته از باورها و پندارها، موجب بروز نقش‌های اجتماعی برای انسان می‌شود و این نقش‌ها در طول زمان استمرار یافته و به خلق الگوهای جمعی و مستمر انجامیده، درنهایت، نهادهای اجتماعی از آن‌ها متولد می‌شوند (خدری، ۱۳۹۳)؛ بنابراین به‌طورکلی می‌توان گفت کارکرد فرهنگ سیاسی، وحدت‌بخشی به جامعه است که هرچه میزان آن بالاتر باشد، نتیجه آن افزایش میزان وحدت در یک نظام سیاسی است.

از سوی دیگر ایمان به مهدویت، جایگاه‌الایی در فرهنگ ناب شیعه ایرانیان دارد. شیعه، حیات و بالندگی خود را مدیون آن است و بر آن اساس زندگی و رشد می‌کند. فرهنگ مهدویت، در شکل‌گیری مبنایی فکری و ایدئولوژیکی و همچنین اتحاد اجتماعی مردم برای

قیام علیه حکومت پهلوی و همچنین بعد از انقلاب و در تحولات اجتماعی کنونی نقشی مؤثر و انکارناشدنی داشته است و روحیه انقلابی شیعه و اتحاد مردم ایران، بر پایه اندیشه بنیادین مهدویت شکل گرفته است و این دیدگاه است که انتظار طولانی مدت و بازگشت نهایی دوازدهمین امام شیعه برای شکل دادن عصر جدید را تبیین می کند. ویلیام وات می گوید: «اعتقاد به امامت و مسئله انتظار، از جمله ویژگی های تشیع اند که در اندیشه سیاسی شیعه، نقش مهمی ایفا می کنند. این منجی گری، تبدیل به یکی از جنبه های اساسی اسلام تشیع شد» (بلخاری، ۱۳۸۹: ۱۳۰). اندیشه سیاسی شیعه با آموزه مهدویت همواره پویا و بانشاط بوده و در همه حال نقش اساسی را در وحدت اجتماعی مردم ایران ایفا کرده است.

از سوی دیگر، باید اذعان کرد که انقلاب ملت ایران نشان داد، وحدت براساس فرهنگ سیاسی شیعه، راه را بر دشمنی ها و توطئه ها می بندد. آن طور که امام خمینی ^(ره) در این زمینه می فرمودند:

در این پیروزی که نصیب ملت شد، دو چیز مؤثر بود: یکی که از همه چیز بالاتر است، اینکه مقصد همه، مقصد الهی بود. انگیزه، اسلام بود. می دیدیم که در شعارهایشان، در فریادهایشان، شعارهای اسلامی بود؛ فریادهای «الله اکبر». مقصد این بود که آن ها را مخالف اسلام می دانستند، بروند کنار...؛ جهت دیگرش هم که به تبع آن آمده بود، وحدت همه قشرها بود؛ یعنی ملت سرتاسر این کشور به پا خاستند و با هم مقاصد خودشان را کنار گذاشتند؛ مطالبی که مال شخص بود، کنار گذاشتند و همه به یک مقصد متوجه شدند. پس رمز پیروزی ما وحدت کلمه قشرهای مختلف و ایمان بود» (امام خمینی، ج ۱۰: ۴۸ به نقل از رسانه، ۱۳۹۵) (امام خمینی، ۱۳۸۹، جلد ۱۰: ۴۸).

پژوهشگران غربی با اشاره به تأثیر انقلاب اسلامی بر وحدت کلمه و اتحاد امت اسلام می گویند: انقلاب اسلامی در ارتباط با وحدت کلمه، یک ظرفیت عظیم و تعیه شده را با خود به همراه آورد که نقش کاربردی را در پیروزی انقلاب اسلامی ایران ایفا کرد. از دیگر سو، ظرفیت عظیم انقلاب اسلامی که مبتنی بر اندیشه ناب شیعی بود، ارتباط بین امت اسلامی را به صورت ذاتی طلب می کند. انقلاب ملت ایران در سال ۵۷، از ابتدا نام اسلام را با خود داشت و بر همین اساس، شیعه و سنی را زیر یک چتر واحد گرد هم آورد؛ بنابراین ایران اسلامی تنها به اعتلای نام اسلام می اندیشید که با وحدت اسلامی صد درصد سازگار است. پیروزی انقلاب اسلامی

درواقع نمایش قدرت اراده مردم مسلمان ایران بود. نمایش قدرت مردم ایران، منحصر به فرد بود و موجبات شگفتی جهانیان را رقم زد. یکی از کسانی که به نقش اراده و خواست مردم در پیروزی انقلاب توجه کرده، میشل فوکوست. او اراده مردم را مظهر قدرت مردم ایران برمی‌شمارد و آن چیزی را که اندیشمندان یک اسطوره سیاسی می‌دانستند، در ایران تحقق یافته می‌بیند. فوکو ادعا می‌کند که اراده جمعی مردم را دیده و این اراده، یک هدف داشته است و آن عبارت بود از خروج شاه (فوکو، ۱۳۸۰: ۵۷).

آن‌چنان که فوکو بیان می‌کند: اراده جمعی اسطوره‌ای سیاسی است که حقوق‌دانان یا فیلسوفان می‌کوشند به کمک آن، نهادها و غیره را تحلیل یا توجیه کنند. اراده جمعی، یک ابزار نظری است که هرگز کسی آن را ندیده است و خود من فکر می‌کردم که اراده جمعی، مثل خدا یا روح است و هرگز کسی نمی‌تواند با آن روبه‌رو شود، ولی ما در تهران و سراسر ایران، با اراده جمعی یک ملت برخورد کرده‌ایم و باید به آن احترام بگذاریم؛ چون چنین چیزی همیشه روی نمی‌دهد. این اراده جمعی که در نظریه‌های ما همواره اراده کلی است، در تاریخ ایران هدفی کاملاً روشن و معین را برای خود تعیین کرده و بدین گونه در تاریخ ظهور یافته است (فوکو، ۱۳۷۵: ۲۸ به نقل از کرمی، ۱۳۹۰).

اراده جمعی و اتحاد مردم که نشئت گرفته از اندیشه وحدت‌آفرین شیعه بود، به اندازه‌ای فراگیر بود که حتی بسیاری از نیروهای چپ هم به مردم پیوستند و خواستار حکومت اسلامی شدند. فوکو در این باره برخی از مشاهدات خود را ذکر می‌کند و می‌گوید: من چندین نفر دانشجو را در میان جمعیت شناختم که با معیارهای ما، چپی محسوب می‌شوند، اما روی تابلویی که خواسته‌هایشان را نوشته و به هوا بلند کرده بودند، با حروف درشت نوشته بودند: حکومت اسلامی (فوکو، ۱۳۷۵: ۲۹-۲۸). بر این اساس در انقلاب ۱۹۷۹ ایران، تنها یک جبهه‌بندی وجود داشت و آن هم اجتماع همه مردم ایران در برابر قدرت سیاسی حاکم بود که با داشتن انواع سلاح‌ها احساس خطر می‌کرد. مردم ایران در مقابل رژیم با چنان جایگاه و خصوصیتی، با دست خالی آن تظاهرات پیاپی و متعدد را بر پا می‌کردند. بدین ترتیب یک ملت به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر و پیوسته، اراده خود را به نمایش گذاشته است که همگی این‌ها براساس فرهنگ سیاسی شیعی شکل گرفته بود. مهم‌ترین عامل تحقق انقلاب اسلامی، عناصر مختلف فرهنگ سیاسی شیعه و پیوند دین و سیاست بود که گسترش ایدئولوژی جدید را موجب شد. وجود رهبری و اصول مترقی شیعه و سرانجام، رفتار سیاسی مردم در برابر رژیم، جریان انقلاب را به

همان جهتی که مورد نظر عموم مردم بود، هدایت کرد؛ به همین دلیل امام پس از ورود به ایران بدون هیچ گونه رقیبی، رهبری نظام را در دست گرفتند و با رهبری و هدایت های خود، مانع دخالت دشمنان و نفوذ در نظام و شکست انقلاب شدند.

نتیجه گیری

نظام اعتقادی شیعه عبارت است از اصول و فروع دین اسلام براساس مذهب تشیع. این نظام اعتقادی یکی از ارکان مهم فرهنگ سیاسی شیعه است که عناصر آن به شدت به هم پیوسته و دارای انسجام درونی شدید هستند (لشگری، ۱۳۹۴). فرهنگ سیاسی تشیع اجتماع را زنده، پویا و مسئولیت پذیر می داند، سعادت افراد را با یکدیگر مرتبط می شمارد و بین افراد به صورت حقیقی مساوات و عدالت برقرار می کند. بُعد اجتماعی تشیع و رابطه احکام فردی با احکام اجتماعی یکی از مسائل مهم اجتماع مورد نظر تشیع است. در فرهنگ سیاسی شیعه افراد عضو یک کل هستند و سرنوشت، تحرک، فساد، حقوق، سعادت، حاکمیت، عدالت و آزادی و... آنها با همه اعضای این کل گره خورده است (مجبوبی، ۱۳۹۶). بر این اساس فرهنگ سیاسی شیعه از نظر کارکردی، وحدت دهنده و تأثیرگذار بر انسجام اجتماعی است؛ بنابراین به طور کلی می توان گفت، کارکرد فرهنگ سیاسی شیعه سنجش میزان انسجام و وحدت بخشی اجتماعی است که هرچه میزان آن بالاتر باشد، نتیجه آن افزایش هم بستگی بیشتر در یک نظام سیاسی است. بررسی تحولات اجتماعی و سیاسی از دوران صفویه تا کنون نشانگر این مسئله بوده است که از فرهنگ سیاسی شیعه به عنوان زیربنای تحولات اجتماعی و سیاسی یاد می شود و می توان نتیجه گرفت که فرهنگ سیاسی شیعه از آن دوران تا کنون به دلیل پویایی، جذابیت و گیرایی ذاتی ای که داشته است، در جهت وحدت اجتماعی و انسجام بخشی جامعه و جهت دادن به تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه عمل کرده است.

یکی از تجلیات اصلی نظام سیاسی - اجتماعی تشیع و فرهنگ سیاسی آن، اتحاد و استحکام جامعه براساس جهان بینی توحیدی است که همین مبنا سبب شکل گیری اتحاد جامعه در دوران مذکور علیه فرقه های انحرافی داخلی و مهاجمان سنی خارجی بوده است. بر این اساس قدرت عظیم فرهنگ تشیع در بسیج توده های مردم و دعوت به اتحاد و انسجام و قیام و تحرک اجتماعی در دوران صفویه و قاجار و به خصوص انقلاب سیاسی امری انکارناپذیر است و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، یک مصداق بارز و تردیدناپذیر آن است که مردم مسلمان این دیار با الهام از

آموزه‌های حیات‌بخش و رهایی‌بخش تشیع و تحت رهبری عالم شیعی، یک نظام استبدادی را سرنگون و نظم‌ی نوین و دینی به‌جای آن بنا کردند. همچنین هرگز نمی‌توان نقش عظیم و بی‌بدیل فرهنگ سیاسی شیعه را در هویت‌بخشی صفویان در تقابل با عثمانی و سنی و دیگر فرقه‌های انحرافی انکار کرد؛ چراکه این فرهنگ از آن دوران تاکنون از طرق مختلف با هویت، فرهنگ، زبان، رفتار، تربیت و جهان‌بینی مردم ایران گره خورده است و تاکنون در آن نفوذ کرده و در دوره‌های مختلف به اشکال گوناگون بر آن‌ها تأثیر گذاشته و به آن‌ها شکل داده است که مهم‌ترین ثمره آن را از دوران صفویه تاکنون می‌توان در شکل‌دهی، انسجام‌بخشی و وحدت اجتماعی مشاهده کرد.

منابع

۱. آجودانی، ماشاء الله. (۱۳۸۳). مشروطه ایرانی (چاپ چهارم). تهران: اختران.
۲. اسداللهی شیرگ، ابراهیم. (۱۳۹۶). «بررسی و مقایسه مراسم مذهبی شیعی در دوره تیموری و صفوی». پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، دانشگاه بیرجند، بیرجند.
۳. الشیبی، کامل مصطفی. (۱۳۷۴). تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری (چاپ دوم). ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر
۴. الگار، حامد. (۱۳۶۹). دین و دولت در ایران عصر قاجار. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: انتشارات توس.
۵. الطایی، علی. (۱۳۸۲). بحران هویت قومی در ایران. تهران: شادگان.
۶. امام خمینی، روح الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (جلد دهم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. بیانی، شیرین. (۱۳۷۹). مغولان و حکومت ایلخانی در ایران. تهران: انتشارات سمت.
۸. بلخاری، حسن. (۱۳۸۹). تهاجم یا تفاوت فرهنگی. تهران: حسنافزا.
۹. گایل، چارلز. پالمر، موتی و اشتون، لاری. (۱۳۶۷). نگرش جدید به علم سیاست (جلد اول). ترجمه منوچهر شجاعی. تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی و بین المللی.
۱۰. جمشیدی، حمیدرضا. (۱۳۹۷). «زمینه ها و دلایل شکل گیری شورش های سیاسی، اجتماعی و مذهبی در دوره صفویه». پایان نامه کارشناسی رشته تاریخ، دانشگاه اراک، اراک.
۱۱. جعفری خلفلو، طاهر. (۱۳۸۹). «تأثیر فرهنگ سیاسی بر وحدت ملی در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷-۸۴)». پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان.
۱۲. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست (جلد اول). قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۳. حسینی، مهدی. (۱۳۸۸). «بررسی رابطه فرهنگ سیاسی شیعه و پیروزی انقلاب اسلامی». فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، (۱۷)، ۹۷-۶۹.
۱۴. حسین بر، آمنه. (۱۳۹۲). «بررسی ساختار اداری صفویان دوره اول (از شاه اسماعیل تا ابتدای شاه عباس)». پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان.
۱۵. حسینی زاده، محمدعلی. (۱۳۸۲). «نظریه گفتمان». فصلنامه علوم سیاسی، (۲۸)، ۲۱۲-۱۸۱.

۱۶. حقیقت، سید صادق. (۱۳۸۴). «هویت ایرانی: تحلیلی گفتمانی». مجله حقوق بشر، ۱۳(۲۵)، ۹۱-۱۱۰.
۱۷. خدری، عابد. (۱۳۹۳). «نقش فرهنگ سیاسی شیعه بر سبک زندگی ایران». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران.
۱۸. رسانه، سید تقی. (۱۳۹۵). «معناشناسی و شاخص‌های بارز اعتمادبه‌نفس در قرآن و روایات با رویکردی بر نظر امام خمینی^(ع) و مقام معظم رهبری». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ایلام.
۱۹. ذاکر اصفهانی، علیرضا. (۱۳۹۲). ناسیونالیسم رمانتیک در ایران. مندرج در مؤلفه‌های هویت ملی در ایران، به اهتمام گروه تحقیقات سیاسی اسلام.
۲۰. سیوری، راجر. (۱۳۷۴). ایران عصر صفوی (چاپ چهارم). ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز.
۲۱. شاهوردی، مصطفی. (۱۳۹۷). «تأثیر فقه‌های شیعه در گستره فرهنگ و تمدن اسلامی در عصر صفویه». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم.
۲۲. شعبانی‌فرد، معصومه. (۱۳۹۴). «تحلیل و بررسی عوامل ظهور فرهنگ عامه (کوچه و بازار) در آثار نقاشان مکتب کمال‌الملک». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته هنرهای تجسمی، دانشگاه علم و فرهنگ، تهران.
۲۳. شهرستانی، صالح. (۱۳۸۷). تاریخچه عزاداری حسینی: عزای حسین از زمان آدم تا زمان ما. قم: حسینی‌ه عمادزاده.
۲۴. عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۴). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۲۵. فوکو، میشل. (۱۳۷۵). ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند. تهران: نشر نی.
۲۶. فوکو، میشل. (۱۳۸۰). ایران روح یک جهان بی‌روح و نه مقاله دیگر (جلد دوم). ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
۲۷. قالیباف، محمدباقر و سید موسی پورموسوی. (۱۳۹۲). «تأثیر فرهنگ سیاسی بر مشارکت شهروندان در حکومت محلی (مطالعه موردی: تهران)». فصلنامه پژوهش‌های جغرافیای انسانی، ۴۵(۲)، ۸۹-۶۹.
۲۸. کرمی، حمیدرضا. (۱۳۹۰). «گرایش‌های زیبایی‌شناسی در هنر معاصر ایران (در سه دهه پس از انقلاب اسلامی)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه هنر، دانشگاه هنر تهران، تهران.

۲۹. کدیور، جمیله. (۱۳۸۷). تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران. تهران: طرح نو.
۳۰. گودرزی، حسین. (۱۳۸۷). تکوین جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران با تأکید بر دوره صفویه. تهران: تمدن ایرانی.
۳۱. لشگری، فاطمه. (۱۳۹۴). «نقش روحانیت در تقویت و ترویج فرهنگ ایثار و شهادت». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم اجتماعی، دانشگاه شاهد، تهران.
۳۲. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: فردوسی.
۳۳. صفت‌گل، منصور. (۱۳۸۱). ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۳۴. محمدی، منوچهر. (۱۳۷۸). تحلیلی بر انقلاب اسلامی. تهران: امیرکبیر.
۳۵. مرتضوی، سید خدایار، رضایی حسین‌آبادی، مصطفی و قرائتی، اردوان. (۱۳۹۴). «گفتمان تشیع و برسازای هویت ملی در ایران عصر صفوی». فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۵(۳)، ۱۵۷-۱۸۳.
۳۶. محبوبی، ایرج. (۱۳۹۶). «پاسخ به شبهات مربوط به پیشرفت و آزادی در قرآن». رساله دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.
۳۷. میراحمدی، مریم. (۱۳۶۹). دین و مذهب در عصر صفوی. تهران: امیرکبیر.
۳۸. نجفی، موسی. (۱۳۹۱). تاریخ تحولات سیاسی ایران. تهران: تاریخ معاصر.
۳۹. نیک‌همت، محمد. (۱۳۹۵). «بررسی سرمایه اجتماعی و ابعاد آن در بین اعضای هیئت‌های مذهبی شهر ری». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور استان تهران، مرکز پیام نور تهران غرب.
۴۰. هنری لطیف‌پور، یدالله. (۱۳۸۰). فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی (چاپ دوم). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴۱. یحیی‌پور، حجت. (۱۳۹۷). «تأثیر جنگ‌های ایران و عثمانی در فرهنگ آذربایجان». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، دانشگاه تبریز، تبریز.
۴۲. یورگنسن، ماریانه و فیلیپس، لویز. (۱۳۹۳). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

43. Farazmand, A. (1995). *Religion and politics in contemporary Iran: Shia radicalism, revolution, and national character*. Brill , Studies in Religion.

Volume 43, Issue 1. pp. 25- 52.

44. Amjad, M. (1989). *Shi'ism and revolution in Iran*. Oxford University Press , *Volume 8, Issue 1. pp. 30- 41.*
45. Shaery, R. (2007). Imagining shi'ite Iran: Transnationalism and religious authenticity in the Muslim world. Taylor & Francis, Ltd. *Studies in Religion. Volume 43, Issue 1. pp. 110- 124.*

توانمندسازی زنان از نگاه امام خمینی (براساس الگوی توماس اسپریگنز)

مهرنوش خادمی

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
Khademi.mehrnoosh@gmail.com

سید صدرالدین موسوی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
sadrmoosavi@gmail.com

چکیده

زنان به عنوان نیمی از پیکر اجتماع در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند و برای رسیدن به این جایگاه باید به مرحله توانمندسازی خود برسند. هدف توانمندسازی کمک به افراد ضعیف است تا تلاش کنند بر ضعف‌های خود غلبه کنند، جنبه‌های مثبت زندگی‌شان را بهبود ببخشند و مهارت‌ها و توانایی‌هایشان را برای کنترل عاقلانه بر زندگی افزایش دهند و آن را در عمل اجرا کنند. در جامعه ایران نیز از قدیم تاکنون مسئله زنان مورد بحث بوده است. امام خمینی یکی از اندیشمندان مهم در این زمینه است. در این مقاله از چهارچوب نظری توماس اسپریگنز و بررسی جامعه موجود، جامعه مطلوب و راه حل به بررسی توانمندسازی زنان از نگاه امام خمینی پرداخته شده است. مهم‌ترین نتایج نشان می‌دهد که ایجاد حکومت اسلامی و اجرای واقعی قوانین و مقررات آن در جامعه موجب ایجاد زمینه‌های مناسب برای توانمندسازی و ایجاد جایگاه مناسبی برای زنان در جامعه می‌شود.

واژه‌های کلیدی: توانمندسازی، امام خمینی، زنان، جامعه موجود، جامعه مطلوب، راه حل.

بیان مسئله

زنان نیمی از جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند. با وجود اینکه حیات و تداوم بقای انسان‌ها همواره در گرو نقش‌آفرینی زنان در خانه و جامعه بوده است، در بسیاری از مقاطع تاریخی و در بسیاری از جوامع زنان تحت ظلم و ستم‌های زیادی قرار گرفتند و در بسیاری از موارد حقوق ایشان تضییع شده است؛ حتی فراتر از آن در بسیاری از موارد علاوه بر حقوق انسانی، به کرامت بانوان نیز تعرض شده و رفتاری دون شأن انسان با ایشان صورت گرفته است. در برخی جوامع نیز تلاش‌هایی برای احقاق حقوق زنان انجام شده، اما به کرامت ایشان توجهی نشده و از زن به عنوان ابزاری برای بهره‌مندی‌های اقتصادی و سیاسی سوءاستفاده شده است؛ به همین دلیل با وجود تلاش‌های فکری و سیاسی زیاد و البته ارزشمندی که برای احقاق حق و احیای کرامت زنان صورت گرفته، زنان همچنان در بسیاری از جوامع به جایگاه واقعی و والای خود در جامعه دست نیافته‌اند. خدشه‌دار شدن جایگاه واقعی و ارزشمند زنان در جوامع امروزی از سوی طیف گسترده‌ای از افراد و مکاتب صورت گرفته که یک سوی آن تضییع حقوق اولیه و مسلم زنان در عرصه‌های فردی و اجتماعی بوده و سوی دیگر آن افراط در برابری، تساوی و تشابه با مردان است که ویژگی‌های فیزیولوژیک، عاطفی و رفتاری متمایز زنان از مردان را نادیده گرفته و بدین ترتیب شأن، جایگاه، کرامت و البته حقوق ویژه زنان را زیر پا گذاشته است، اما در طول تاریخ و در ایران، زنان از افرادی که در حاشیه قرار داشتند، به تدریج به کنشگران فعال در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی تبدیل شده‌اند و این تحول در جایگاه زن، به‌ویژه در چهل سال گذشته تا حدود زیادی مدیون توانمندسازی آن‌ها مبتنی بر آرای حضرت امام خمینی بوده است. دغدغه اصلی این مقاله بررسی مبحث توانمندسازی زنان در جامعه و بیان موانع ساختاری، عرفی و قانونی در جامعه است.

چهارچوب نظری

در این مقاله، از چارچوب استدلالی توماس اسپریگنز و تحلیل اسنادی استفاده شد. راه‌ها و روش‌های متفاوتی برای رسیدن به حقیقت و کسب معرفت به آن وجود دارد. در این میان یکی از روش‌های تحقیق که محقق را برای رسیدن به حقیقت یاری می‌دهد، استفاده از روش تحلیل اسنادی است. این روش به پژوهشگر کمک می‌کند روابطی را که میان حقایق در دنیای ممکن وجود دارد، از جمله روابط پیوندی میان گزاره‌های موجود در شالوده یک متن منسجم، روابط

میان ارجاعات در یک متن، روابط میان متن و سند و نیز وجود روابط میان رفتارهای پژوهشی و الگوهای رفتاری محققان کشف کند. روش اسپریگنز شامل سه مرحله جامعه موجود، جامعه مطلوب و ارائه راه حل است.

جامعه موجود

وقتی اوضاع آشفته شود و فهم مسائل به سادگی میسر نباشد، مردم بیشتر تمایل دارند تا به باورهای که قبلاً حقیقت تلقی می کردند، با تردید نگاه کنند. ممکن است به سختی بتوان درباره باورهای که پذیرفته شده اند تردید داشت، اما وقتی همین باورها سبب دردسر می شوند، تردید داشتن درباره آن ها کاملاً آسان است. بحران هایی که به نظریه پردازی می انجامند، به اشکال متعدد ظاهر می شوند. بحران ممکن است برای همه روشن باشد، تمام افراد جامعه را شامل شود و بر زندگی همه اثر بگذارد. درهم گسیختگی ها و مصیبت های گسترده ای که به صورت جنگ های داخلی و بحران های اقتصادی جوامع انسانی را گرفتار می کند، مثال های بسیار واضحی است. گاهی همه قبول دارند که جامعه با مشکلاتی مواجه است، اما در شناسایی مشکل اصلی اتفاق نظری وجود ندارد. بحران های دیگر ممکن است بسیار محدود پنهان بوده و به سادگی برای متصدیان در نظام سیاسی قابل لمس نباشد. چه بسا گروهی ممکن است فکر کنند اصلاً مشکلی وجود ندارد؛ بنابراین اختلاف نظر از همان جا آغاز شود؛ از این رو بحرانی که نظریه سیاسی را موجب می شود، ممکن است در بعضی مواقع محلی و فردی باشد و نه کلی و عالم گیر. هدف نظریه های سیاسی در نهایت فهم و توضیح نظم صحیح در جامعه است، اما این هدف از مشاهده خرابی و بی نظمی آغاز می شود (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۴۳-۶۵).

جامعه مطلوب

مشاهده بی نظمی، غیر از مشکل تشخیص علل، مسئله دیگری را نیز مطرح می کند. این مسئله موضوع نظم سیاسی درست است. کوشش نظریه پرداز برای نشان دادن تصویر جامعه سیاسی نظم یافته در نقطه مقابل مشاهده او از بی نظمی ادامه می یابد. فشارها، بحران ها، درهم ریختگی ها و نابسامانی های نظام قدیم نظریه پرداز را وادار می کنند تا در فکر خود به بازسازی نظام سیاسی جدید بپردازد. البته نظریه پرداز مجبور نیست جامعه جدید را بسازد؛ زیرا این کار وظیفه مصلحان و مردان عمل است، اما او باید الگوی جامعه خوب را در ذهن خود مجسم کند و معیاری هم

از آن به دست دهد. با این تعبیر، نظریه‌های سیاسی «تصویرهایی نمادین از جامعه بازسازی شده ارائه می‌دهند». او صرفاً دنیا را آن‌طور که وجود دارد، توصیف نمی‌کند؛ مسلماً از توصیف جهان آغاز می‌کند، اما باید جهان را آن‌طور که باید باشد نیز «تعریف کند». او با دقت نابسامانی‌ها و بحران‌های سیاسی را بررسی می‌کند و سپس طرحی ارائه می‌دهد که در آن تمام این نابسامانی‌ها رفع شده‌اند. بازسازی ذهنی جامعه به کمک تصویر آرمانی نظریه در پی حقایق درباره دنیا، سیاست و انسان است (اسپرینگز، ۱۳۸۲: ۸۰-۱۱۵).

ارائه راه درمان

در دنیای واقعی که مردم زندگی می‌کنند، اگر همه چیز عاقلانه باشد، راه حل‌های تجویزی مستلزم داشتن بنیان‌های متکی بر حقیقت هستند. به دلیل خصوصیت ویژه آدمی و بهنجاری تمایلات انسان، حتی اگر نظریه پرداز به‌طور تجویزی صحبت نکند، حرف‌هایش اثر تجویزی خواهد داشت. اینکه آیا تدبیر «عقلانی» است یا نه (آیا عکس‌العمل مناسبی در مقابله با موضوع مورد بحث وجود دارد) در بیشتر موارد ارتباط مستقیمی با جواب دادن به این سؤال دارد که آیا مردم بالقوه موجوداتی شاد، دوست‌داشتنی، مهربان و اجتماعی هستند؟ اگر این‌طور است، پس مردمان بی‌شمار ناراضی، غیراجتماعی و غیر دوست‌داشتنی محصول محیط اجتماعی و نهادهای سیاسی هستند؛ بنابراین برای کسانی که این مسئله مهم است، واضح، مناسب و حتی تکلیف است که برای تغییر یا نابودی کامل این نهادهای سیاسی مخرب بکوشند. آیا برعکس، مردم موجوداتی بالقوه جنایتکار، تجاوزگر به عنف و مستبدند؟ اگر چنین است، سابقه ساخت‌های سیاسی موجود بهتر جلوه خواهد کرد. برداشت‌ها از قابلیت انسان در بیشتر موارد به قضاوت درباره آنچه در گستره سیاست «امکان دارد»، مربوط است؛ از این‌رو ارزیابی دقیق از افق امکانات در سیاست به وضوح برای تجویزهای سیاسی محکم و سرنوشت‌ساز است. جنبه تجویزی نظریه‌های سیاسی از قضاوت درباره آنچه «ضروری» یا «اجتناب‌ناپذیر» است، ریشه می‌گیرد. اگر تجویزهای سیاسی می‌خواهند واقع‌گرا و در نتیجه اجباری باشند، باید به محدودیت‌هایی که جهان خارج بر تمهیدات بشر تحمیل می‌کند، توجه کنند. هدف برخی از راه‌حل‌های تجویزی این است که تدابیر سیاسی صحیح باید برخی واقعیت‌های ضروری و انکارنشده زندگی را در نظر بگیرند. در این حالت «بایدها» از «هست‌ها» استنتاج نشده‌اند، بلکه واقعیت‌ها نشان می‌دهند که اجرای «بایدها» اعمالی بی‌ثمرند. همچنین تدابیر سیاسی مناسب باید آنچه را که «از نظر جامعه‌شناسی

محتوم قلمداد می‌شود» مدنظر قرار دهند. اگر جامعه انسانی جنبه‌ها و شرایطی دارد که برای بقای آن ضروری است؛ بنابراین کسانی که راه حل سیاسی تجویز می‌کنند، باید این جنبه‌ها را در نظر بگیرند. چگونگی استفاده از این سه مرحله در این مقاله بدین صورت است که ابتدا به وضعیت موجود توانمندسازی زنان در جمهوری اسلامی و علل و ریشه‌های این وضعیت پرداخته می‌شود. سپس وضع مطلوب توانمندسازی زنان از نگاه امام بررسی شده و در پایان راهکارهای گذار از وضع موجود به وضع مطلوب از نگاه ایشان تحلیل شده است (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۱۵۴-۱۸۰).

مرحله اول: وضعیت موجود زنان

براساس مرحله اول نظریه توماس اسپریگنز به بررسی وضعیت موجود زنان در جمهوری اسلامی از نگاه امام خمینی ^(۴) پرداخته شده است. در این راستا، مواردی که در راه توانمندسازی زنان مؤثر است، مانند آزادی، تعلیم و تربیت، مشارکت و حضور سیاسی، فعالیت اقتصادی و فرهنگی بررسی شده است. امام خمینی ^(۵) همواره بر این عقیده بودند که شأن انسانی زن و مرد یکسان است و هیچ‌یک از دیگری بالاتر یا در سایه دیگری نیست. ایشان شخصیت فردی زن را به عنوان موجودی ثانوی قلمداد نمی‌کنند و در مقایسه با مرد هیچ گاه شأنی پایین‌تر برای او قائل نیستند، بلکه معتقدند شخصیت زن اگر بالاتر از مرد نباشد، حداقل برابر است و مردان هیچ برتری و منزلتی بر زن ندارند. اگر هم تفاوتی در احکام وجود دارد، به دلیل نقش متفاوتی است که در نظام خلقت بر عهده هر دو گذاشته شده و این تفاوت، دلیل برتری یکی بر دیگری نیست (مکتبی، ۱۳۸۷: ۴۰). نگاه امام، همسانی زن و مرد و مسئولیت مشترک آنان در حوزه عمل بانوان به‌ویژه در زمینه‌های حضور اجتماعی است. مظاهر حضور اجتماعی اعم از تلاش‌های فرهنگی، آموزشی، سیاسی، تحصیل، اشتغال و تولیدات صنعتی، کشاورزی، دامی و دیگر فعالیت‌های اجتماعی با «حفظ جهات شرعی» به جنس خاصی اختصاص ندارد و زنان نیز حق پرداختن به آن‌ها را دارند و در بسیاری موارد این امر تکلیف دینی و اجتماعی آنان به شمار می‌رود. تلاش حضرت امام نیز طی این سال‌های مبارزه و پس از آن، از جایگاه مرجعی بزرگ و رهبری که فقط و فقط از موضوع احکام دین و تکالیف اسلامی سخن می‌گوید، مصروف این شد که بانوان را به صحنه آورد و از قید و بندهای خرافی و محرومیت‌های خودساخته که بر تلاش اجتماعی و نقش‌آفرینی آنان با توطئه دشمنان و ناآگاهی توسط برخی دوستان بسته شده بود بگشاید و آنان را به مرحله‌ای از رشد و بالندگی برساند (مرتضوی، ۱۳۷۸: ۱۰۳). ایشان در ردیف یکی از افتخارات خود و جامعه

اسلامی در آغاز وصیت‌نامه سیاسی الهی خویش می‌فرماید:

ما مفتخریم که بانوان و زنان پیر و جوان و خرد و کلان در صحنه‌های فرهنگی و اقتصادی و نظامی حاضر، و همدوش مردان یا بهتر از آنان در راه تعالی اسلام و مقاصد قرآن کریم فعالیت دارند؛ و آنان که توان جنگ دارند، در آموزش نظامی که برای دفاع از اسلام و کشور اسلامی از واجبات مهم است شرکت، و از محرومیت‌هایی که توطئه دشمنان و ناآشنایی دوستان از احکام اسلام و قرآن بر آنها بلکه بر اسلام و مسلمانان تحمیل نمودند، شجاعانه و متعهدانه خود را رها کرده و از قید خرافاتی که دشمنان برای منافع خود به دست نادانان و بعضی آخوندهای بی‌اطلاع از مصالح مسلمین به وجود آورده بودند، خارج نموده‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۳۹۷-۳۹۸).

در راستای تحولی که در ملت و زنان ایران به دنبال انقلاب اسلامی ایجاد شده بود، زنان توانسته بودند خود را از یوغ آزادی شاه مخلوع خارج کنند. همچنین در راه پیروزی انقلاب گام‌های بسیاری برداشته بودند. امام خمینی^(ع) بارها در بیانات مختلف از حضور و همراهی بانوان تشکر و قدردانی کردند و معتقد بودند این زنان بودند که در راه پیروی انقلاب اسلامی و بعد از آن زحمات بسیار کشیده‌اند و بسیار تأثیرگذار بوده‌اند و این زنان بودند که مردان را به میدان‌ها آوردند. ایشان در همین راستا می‌فرمایند:

دروود بر شما بانوان معظم که با نصیحت‌های خودتان می‌خواهید ما را به راه راست وادارید. درود بر بانوان سراسر کشور که در این نهضت شریف معلم مردان بودند و حالا هم به همان نحو باقی ماندند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴: ۱۹۶).

باید به این نکته توجه داشت که ایشان عامل اساسی در حرکت و قیام خودشان و استقلال آن را حضور و فداکاری بانوان می‌شمارند؛ یعنی حضور و حرکت زنان، انگیزه حرکت امام و ادامه آن نکته‌ای بود که حضرت امام در سیزدهم بهمن ۵۷ یک روز بعد از بازگشت به ایران یادآور شدند:

روز سکوت نیست، روز فعالیت است. هرکس در هر منصبی که هست، در هر مقامی که هستند، نباید ساکت باشد. این فریادی که این‌ها می‌زنند، زن‌ها را شما ببینید چه فریاد می‌زنند، مردها چه فریاد می‌زنند، این‌ها پشتوانه شما هستند. «شکرالله سعیهم» اگر این‌ها نبودند، ما هیچ قدمی بر نمی‌داشتیم، این‌ها ایند که

من را وادار می‌کند به قدم برداشتن (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۳۳). و این است که یک ماه پس از آن درحالی که انقلاب روزهای نخست پیروزی را می‌گذراند، همه را مرهون بانوان می‌شمارند. ما همگی مرهون شجاعت‌های شما زنان شیردل هستیم (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۲۹۹-۳۰۰).

از نگاه اسلام نیز زنان جایگاه والا و مهمی در جامعه دارند. اسلام در تمام جهت بیش از هرکس مراعات بانوان را کرده و احترام به حیات اجتماعی و اخلاقی آن‌ها موجب شده است از این نحوه اختلاط مخالف با عفت و تقوای زن جلوگیری کند؛ نه آنکه خدای نخواست آن‌ها را مانند مجبورین و محکومین قرار دهد (روحانی، ۱۳۸۹: ۳۰۱). در نگاه حضرت امام^(ع)، اسلام برای زنان جایگاه رفیعی در جامعه در نظر گرفته است و درصورت اجرای اسلام در جامعه زنان به آن جایگاه واقعی خود نائل می‌شوند و می‌توانند در راستای توانمندسازی خود گام‌های مؤثری بردارند. ایشان بارها به نگاه اسلام به زنان در سخنرانی‌های خود پرداخته است. از جمله اینکه:

اسلام می‌خواهد که زن و مرد رشد داشته باشند. اسلام زن‌ها را نجات داده است از آن چیزهایی که در جاهلیت بود. آن قدر که اسلام به زن خدمت کرده، خدا می‌داند به مردم خدمت نکرده. آن قدر که به زن خدمت کرده است. شما نمی‌دانید که در جاهلیت زن چه بود و در اسلام چه شد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۴۲۸-۴۲۷). اسلام به زن خدمتی کرده است که در تاریخ همچو سابقه‌ای ندارد. اسلام زن را از تو لجنزارها برداشته آورده شخصیت به او داده (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۴۲۸). اسلام منت گذاشت بر انسان، زن را از آن مظلومیتی که در جاهلیت داشت بیرون کشید. مرحله جاهلیت مرحله‌ای بود که زن را مثل حیوانات، بلکه پایین‌تر از او می‌شمردند. زن در جاهلیت مظلوم بود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۳۳۸). به بیان دیگر اسلام زن‌ها را دستشان گرفته آورده در قبال مردها نگه داشته؛ اسلام زن‌ها را قدرت داده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۱۶).

از جمله موارد مورد نیاز برای رسیدن به توانمندسازی زنان در جامعه آزادی است. امام خمینی^(ع) در سخنان خود علاوه بر آزادی تأکید داشتند که زنان باید شأن و شخصیت خود را باز یافته و از این راه به آزادی دست یابند. این آزادی حق زنان است. همچنین ایشان علاوه بر کسب سایر حقوق معتقد بودند اسلام از ابتدا به دنبال رساندن زنان به مقام و جایگاه اصلی خود در جامعه و دادن آزادی واقعی به آنان بوده است. در ادامه به بیانات امام در این باره اشاره شده است:

زنان آزادند و حقوق آنان محترم شمرده خواهد شد. زنان و مردان باید از نهی از منکر اطاعت کنند. باید از بی‌عفتی و سقوط اخلاقی اجتناب شود، ولی زنان با مردان دارای تساوی حقوق می‌باشند؛ به‌طور مثال در مورد کار و حق رأی (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۲۴۸).

یک احکام خاص مرد است که مناسب با مرد است، یک احکام خاص به زن است، مناسب با زن است. این، نه این است که اسلام نسبت به زن و مرد فرقی گذاشته است. زن و مرد همه آزادند در اینکه دانشگاه بروند، آزادند در اینکه رأی بدهند، رأی بگیرند. ما می‌خواهیم زن آدم باشد مثل سایر آدم‌ها، انسان باشد مثل سایر انسان‌ها، آزاد باشد مثل سایر آزادها (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۱۱).

درواقع زن همان حقوقی را دارد که مرد دارد؛ حق تحصیل، حق کار، حق مالکیت، حق رأی‌دادن، حق رأی‌گرفتن. در تمام جهاتی که مرد حق دارد، زن هم دارد، لیکن هم در مرد مواردی است که چیزهایی به‌دلیل پیدایش مفاسد بر او حرام است و هم در زن مواردی هست که به‌دلیل اینکه مفسده می‌آفریند حرام است. اسلام خواسته است که زن و مرد حیثیت انسانی‌شان محفوظ باشد. اسلام خواسته است که زن ملعبه دست مردم نباشد. اینکه در خارج منعکس کرده‌اند که در اسلام با زن‌ها با خشونت رفتار می‌شود، امر غیرصحیحی است و تبلیغات باطلی است که از مغرضین حاصل شده؛ والا مرد و زن هر دوشان در اسلام اختیارات دارند. اگر اختلافاتی هست، برای هر دو هست و آن مربوط به طبیعت آنان است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۳۳).

جلوی آزادی هرگز گرفته نشده است و نمی‌شود و مردم آزادند؛ الا آنجایی که بخواهند تباهی بکنند و بخواهند ملت را به عقب برانند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۱۳۰-۱۳۱).

به بیان دیگر:

دولت اسلامی قهقراگران نیست و با همه مظاهر تمدن موافق است، مگر آنچه به آسایش ملت لطمه وارد آورد و با عفت عمومی ملت منافات داشته باشد. اسلام و آزادی زن نه‌تنها موافق است، بلکه خود پایه‌گذار آزادی زن در تمام ابعاد وجودی زن است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۴۱۷).

مورد دیگر در راه توانمندسازی زنان تعلیم و تربیت و کسب دانش است. همه عنایتی که حضرت امام به حضور زن مسلمان در عرصه دانش و اندیشه دارند، بدین سبب است که در اندیشه ایشان تحصیل علم و دانش، علاوه بر اینکه به مردان اختصاص ندارد، به عنوان عاملی تحرک‌زا و سازنده، در رشد فکری و حضور مؤثر زنان در جامعه نقش مهمی ایفا می‌کند (مکتبی، ۱۳۸۷: ۴۴). در زیر به بیاناتی در این راستا اشاره شده است.

امام در جای جای سخنان خویش خطاب به بانوان، بر ضرورت اشتغال به تعلیم و تربیت در سطوح مختلف و نیز تحصیل و تعلم زنان در زمینه‌های مختلف مانند علوم تجربی، صنعت، فرهنگ و ادب، عرفان، فلسفه، فقه، علوم قرآنی و به‌طور کلی تمامی حوزه‌های علوم انسانی بشری تأکید ورزیدند و به مسئولیت زن مسلمان در زمینه کسب دانش و اندیشه در همه سطوح توصیف‌ها و توصیه‌های فراوان داشته‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۴۴). الان ایران تقریباً یک مدرسه شده است و در هر جای ایران که انسان نگاه می‌کند، بانوان آنجا مشغول فعالیت اسلامی، دینی و حتی فعالیت سیاسی هستند، با حفظ عفافشان، باعث شرفشان (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷: ۳۵۹).

امام دخالت در سرنوشت خود و شئون اجتماعی را نه تنها حق بانوان، بلکه تکلیف شرعی و به عنوان عمل به وظیفه دینی و اجابت دعوت الهی می‌شمارند و این، آن الگویی است که ما را در شناخت بیشتر دین یاری می‌دهد. یک عامل اساسی در برتری اسلام در تکریم شخصیت زنان و حمایت از حقوق اجتماعی و سیاسی آنان و تأکید بر مشارکت و حضور آنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی در مقایسه با دیگر مکاتب و نظام‌هاست. درواقع حضرت امام (ره) در بیانات و سخنرانی‌های خود به این مسئله بسیار توجه داشتند که حضور زنان در عرصه سیاست امری مهم و حیاتی برای پیشرفت و پاسداری انقلاب است. ایشان بر حق دخالت زنان در سرنوشت خویش و حق رأی مانند مردان تأکید داشتند. در زیر بیاناتی در این باره آمده است:

از حقوق انسانی، تفاوتی بین زن و مرد نیست؛ زیرا هر دو انسان‌اند و زن حق دخالت در سرنوشت خویش را همچون مرد دارد. بلکه در بعضی از موارد تفاوت‌هایی بین زن و مرد وجود دارد که به حیثیت انسانی آن‌ها ارتباط ندارد. مسائلی که با حیثیت و شرافت زن منافات ندارد، آزاد است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۸).

امروز است که همه قشرها من جمله زنان در مسائل خودشان، در مسائل کشورشان، در مسائل سیاسی دولت دخالت می کنند. به بیانی دیگر، زن باید در سرنوشت خودش دخالت داشته باشد. زن ها در جمهوری اسلامی باید رأی بدهند. همان طور که مردان حق رأی دارند زن ها حق رأی دارند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۳۰۰).

همان طوری که مردها باید در امور سیاسی دخالت کنند و جامعه خودشان را حفظ کنند، زن ها هم باید دخالت کنند و جامعه را حفظ کنند. زن ها هم باید در فعالیت های اجتماعی و سیاسی همدوش مردها باشند. البته با حفظ آن چیزی که اسلام فرموده است که بحمدالله امروز در ایران جاری است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸: ۲۶۴).

باید همه زن ها به مردها در مسائل اجتماعی، در مسائل سیاسی وارد باشند و ناظر باشند. هم به مجلس ناظر باشند، هم به کارهای دولت ناظر باشند و اظهارنظر بکنند. ملت باید الان همه شان ناظر امور باشند، اظهارنظر بکنند در مسائل سیاسی، در مسائل اجتماعی. زن ها امروز باید همان طور که مردها در مسائل واردند، آن ها نیز در مسائل وارد باشند و تعلیم و تعلم صحیح داشته باشند و دخالت صحیح در امور بکنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۹۰).

عامل مؤثر دیگر در راه توانمندسازی زنان، مسئله اقتصادی است. براساس اندیشه های امام، زنان مسلمان در حوزه های گوناگون تولید، توزیع، مصرف و تجارت حق انتخاب کار و شغل دارند و در فعالیت های اقتصادی خویش آزادند. نقش اقتصادی زنان، تابعی از نقش اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آنان در جامعه و نظام اسلامی است؛ از این رو این نقش در جامعه اسلامی معرف اصل پایگاه زنان در جامعه اسلامی است. هدف از فعالیت های اقتصادی زنان، اگرچه به عنوان یک هدف جزئی و مرحله ای می تواند افزایش سطح بهره وری مادی و اقتصادی باشد، همین انگیزه و هدف اقتصادی باید در راستای اهداف سیاسی - فرهنگی جامعه و نظام اسلامی در مقولاتی مانند بسط عدالت اجتماعی، رشد و بالندگی، تأمین رفاه عمومی، گسترش فرهنگ و دانش انسانی، توسعه اخلاق و معنویت انسانی باشد (مکتبی، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۳). در ادامه بخشی از سخنان امام در این باره آمده است:

ما مفتخریم که بانوان و زنان پیر و جوان و خرد و کلان در صحنه های فرهنگی،

اقتصادی و نظامی حاضر و همدوش مردان یا بهتر از آنان در راه تعالی اسلام و مقاصد قرآن کریم فعالیت دارند. امروز زنان در جمهوری اسلامی، همدوش مردان در تلاش سازندگی خود و کشور هستند و این است معنای آزاد زنان و آزاد مردان... (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۱۷۲).

بانوان ایران در همه جا فعالیت کردند، چه فعالیت‌های فرهنگی و چه فعالیت‌های اقتصادی که قشر کثیری از آن‌ها در کشاورزی دخالت دارند و قشر کثیری از آن‌ها در صنعت دخالت دارند و قشر کثیری در فرهنگ و ادب و علم و هنر (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۱۲۰).

مرحله دوم: وضعیت مطلوب زنان

مرحله دوم از روش اسپرینگز وضعیت مطلوب زنان در جامعه جمهوری اسلامی است که از نگاه امام خمینی^(۹) بررسی شده است. از نگاه ایشان، اگر زن جایگاه واقعی خود را در اسلام بشناسد و همان گونه که آفرینش ظریف او اقتضا می‌کند و براساس خواسته‌های پروردگارش، استعدادهای خویش را شکوفا کند، سرچشمه ده‌ها خیر و برکت و موجب ایجاد جامعه مطلوب خواهد شد. جامعه مطلوب مورد نظر امام خمینی چنین است:

زنان از نظر اسلام، نقش حساسی در بنای جامعه اسلامی دارند و اسلام زن را تا حدی ارتقا می‌دهد که بتواند مقام انسانی خود را در جامعه بازیابد و از حدشی بودن بیرون بیاید و متناسب با چنین رشدی می‌تواند در ساختمان حکومت اسلامی مسئولیت‌هایی بر عهده بگیرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۰۰).

تشیع نه تنها زنان را از زندگی اجتماعی طرد نمی‌کند، بلکه آن‌ها را در جامعه در جایگاه رفیع انسانی خود قرار می‌دهد. پیشرفت‌های دنیای غرب را می‌پذیریم، ولی فساد غرب را که خود آنان از آن ناله می‌کنند، نه (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۵۰۸) در واقع در اسلام اختناق نیست، در اسلام آزادی است برای همه طبقات. برای زن، برای مرد، برای سفید، برای سیاه، برای همه (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۴۵۷).

امام خمینی معتقد بودند که زنان در جامعه مطلوب باید آزاد باشند. آزادی حقیقی در تمامی عرصه‌ها از سیاسی و اجتماعی گرفته تا سازندگی. این آزادی باید در تمامی ابعاد جامعه نمایان باشد تا موجب پیشرفت و بهروزی مملکت و مردم شود. در زیر به بیانات در این قالب پرداخته

شده است.

این آزادی که الان برای ملت ما هست، برای زن، برای مرد، برای نویسنده‌ها، این آزادی آزادی است در کلیه اموری که این امور به نفع خود شما هست. شما آزادی بیابید بیرون مطالبتان را بگویید، انتقاد از دولت بکنید، انتقاد از هرکس که پایش را کج گذاشت بکنید. هیچ کس نیست که به شما بگوید چرا. بروید در جهاد سازندگی، با ملت خودتان بروید و همراهی کنید. آزادید، می‌روید می‌کنید. تمام چیزهایی که در رشد انسان، در رشد خواهرها و برادرها و این کودکان عزیز، دخالت دارند، این‌ها همه آزاد هستند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ۱۸۸).

اسلام شما را آزاد کرده است؛ اسلام مرد و زن را آزاد فرموده است و همه آزادانه باید رأی بدهید (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۵۰۱).

درواقع زنان در انتخاب فعالیت و سرنوشت و همچنین پوشش خود با رعایت موازین آزاداند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۲۴۷-۲۴۶).

موقعیت زنان در دولت آینده جمهوری اسلامی موقعیت یک انسان صحیح به یک شخصیت آزاد؛ از این به بعد زن‌ها و مردها آزادند، ولی اگر چنانچه بخواهد کاری خلاف عفت بکنند یا خلاف مصلحت بکنند، البته جلوگیری خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۴۸۵).

زن باید از همه آزادی‌ها بهره‌مند باشند. آزادی انتخاب کردن، انتخاب شدن. آزادی آموزش خویشستن و کارکردن و مبادرت به هر نوع فعالیت‌های اقتصادی (سخنرانی در اجتماع زنان مجاهد، ۵۷/۱۲/۱۵).

در جامعه مطلوب موردنظر امام خمینی، یکی از عرصه‌های حضور اجتماعی که بانوان وظیفه دارند از منظر دینی در آن مشارکت فعال داشته باشند، تلاش در عرصه فرهنگ و تعلیم و تعلم به معنای وسیع کلمه است. حضرت امام، بارها بر این مهم که طبعاً بخش عمده‌ای از حیات اجتماعی را در برمی‌گیرد، تأکید کرده‌اند:

در راستای تعلیم و تعلم، لازم است تمام بی‌سوادان برای یادگیری و تمام خواهران و برادران باسواد برای یاددادن به پاخیزند و وزارت آموزش و پرورش با تمام امکانات به پاخیزد و از قرطاسبازی و تشریفات اداری پرهیزد. برادران و خواهران

ایمانی، برای رفع این نقیصه دردآورد بسیج شوید و ریشه این نقض را از بن برکنید. تعلیم و تعلم عبادتی است که خداوند تبارک و تعالی ما را برای آن دعوت فرموده است. ائمه جماعت شهرستان‌ها و روستاها مردم را دعوت نمایند و در مساجد و تکایا، باسوادان نوشتن و خواندن را به خواهران و برادران خود یاد بدهد و منتظر اقدامات دولت نباشند و در منازل شخصی، اعضای بی‌سواد را تعلیم کنند و بی‌سوادان از این امر سرپیچی نکنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۴۴۶-۴۴۷).

جامعه مطلوب امام خمینی^(۹) از بعد سیاسی، چنین بوده است که ایشان بر حضور فعال زنان در عرصه سیاسی تأکید داشتند؛ برای مثال حضور در مجالس، نظارت بر دولت و... درواقع حضور واقعی در عرصه سیاسی نه تنها حضوری به‌عنوان رأی‌دهنده در پای صندوق‌های رأی. در ادامه به بیاناتی درباره وضعیت مطلوب سیاسی زنان پرداخته شده است. درواقع حضرت امام به مقتضای شناخت همه‌جانبه و عمیقی که از آموزه‌های دینی دارد، رسالت خود و انقلاب اسلامی را دستیابی زنان به مقام والای انسانی می‌داند؛ به گونه‌ای که بتواند در سرنوشت خود دخالت کند:

ما می‌خواهیم زن به مقام والای انسانیت برسد. زن باید در سرنوشت خودش دخالت داشته باشد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۵۳).

نظارت فعال و متعهدانه بر آنچه در جامعه اسلامی، به‌ویژه در اجرای نظام اسلامی می‌گذرد و تلاش برای حسن جریان امور، وظیفه‌ای است شرعی و متوجه همه افراد جامعه، چه زن و چه مرد. زن نیز باید در نظارت بر امور، خود را مسئول بداند. نظارت مسئولانه علاوه بر آگاهی‌های لازم، نیازمند حضور فعال و اظهارنظر در مسائل است: باید همه زن‌ها و همه مردها در مسائل اجتماعی، در مسائل سیاسی وارد باشند و ناظر باشند؛ همه به مجلس ناظر باشند، هم به کارهای دولت ناظر باشند، اظهارنظر بکنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۷۰).

در نگاه امام زن به‌عنوان یک انسان می‌تواند مشارکت فعال در بنای جامعه اسلامی داشته باشد، ولی نه به‌صورت یک شیء. نه او حق دارد خود را به چنین حدی تنزل دهد و نه مردان حق دارند که به او چنین بیندیشند و درمورد آنچه به نام تفریحات شناخته شده است، اسلام با هر چیزی که انسان به پوچی و ازخود بیگانه‌شدن می‌کشاند مبارزه می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۴۱۴).

زن مسلمان در اندیشه‌های امام همان‌گونه که در مراحل شکل‌گیری (پیدایش و پیروزی) نهضت اسلامی نقش سیاسی محور دارد، در مراحل نهادی‌شدن نهضت و فرایند تداوم و استمرار انقلاب اسلامی در چارچوب حکومت اسلامی نیز سهم بسزایی دارد. در نظر امام اساساً زن مانند مرد، یک شهروند و یک عضو از مجموعه عناصر و اعضای انسانی جامعه است. زن و مرد، عناصر انسانی جامعه بشری هستند و به واسطه حقوقی که یک انسان در قبال تعیین سرنوشت خویش دارد، هر دو صاحب حق و در عین حال موظف به ساختن جامعه خویش هستند (مکتبی، ۱۳۸۷: ۵۷-۵۸).

یکی دیگر از صحنه‌های مشارکت فراگیر در جامعه مطلوب، مسئله سازندگی همه‌جانبه کشور و جامعه است که هیچ‌کس نباید و نمی‌تواند تردید کند که بدون حضور فعال بانوان جامعه اسلامی بتوان در این مهم توفیق کامل به دست آورد. حضرت امام^(ره) به این معتقد بود که زنان در کنار و دوشادوش مردان به کار سازندگی و جامعه همت گمارند و چرخه اقتصادی کشور را به حرکت درآورند. ایشان تأکید داشت که زن به‌تنهایی و مرد به‌تنهایی نمی‌تواند این کار را انجام دهد؛ و در این باره نیز تأکیدهای زیادی داشتند:

زنان شیردل و متعهد، همدوش مردان عزیز به ساختن ایران عزیز پرداخته؛ چنان‌که به ساختن خود در علم و فرهنگ پرداخته‌اند و شما شهر و روستا را نمی‌باید جز آنکه در آن‌ها جمعیت‌های فرهنگی و علمی از زن‌های متعهد و بانوان اسلامی ارجمند به وجود آمده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲: ۷۲).

مرحله سوم: راه درمان گذر از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب

با توجه به سخنرانی‌ها و بیانات امام خمینی^(ره)، ایشان راه درمان و گذر از وضعیت موجود تا رسیدن به جامعه مطلوب در راستای توانمندسازی زنان را تشکیل حکومت اسلامی با قوانین اسلامی می‌دانستند. ایشان حکومت اسلامی را در ایران در قالب جمهوری اسلامی تأسیس و بنیان‌گذاری کردند و راه درمان جوامع، البته نه تنها جامعه ایران بلکه حتی مابقی جوامع مسلمان را در تشکیل حکومت اسلامی می‌دانستند. حضرت امام^(ره) حکومتی مدنظرشان بود که اهم مقاصد و خواسته‌های مردمان مسلمان، به‌ویژه زنان را برآورده کند و به نیازهای آنان پاسخ بگوید. درواقع حکومتی حضرت امام^(ره) آرزوی آن را داشت، حکومتی بود که پس از تأسیس شدن آن، مایه افتخار و مباهات مردم مسلمان ایران باشد؛ حکومتی که در آن زنان به جایگاه واقعی خود

در جامعه برسند و بتوانند در راه توانمندسازی خود فعالیت داشته باشند و این حکومت نمونه‌ای باشد برای نشان دادن حکومت صحیح به دیگر حکومت‌های اسلامی و دیگر زنان مسلمان و حتی امت‌های غیراسلامی ممالک دیگر.

درواقع راه درمان و رسیدن به حکومت مطلوب از دیدگاه امام خمینی^(ره) حکومت اسلامی است که در ایران به صورت جمهوری اسلامی درآمده باشد؛ یعنی حکومتی که شالوده آن بر مبنای رأی مردم و متکی به آرای مستقیم و غیرمستقیم آنان بوده و در قوانین و شرایط تابع شرع مقدس است؛ بنابراین هر نظامی که فاقد این دو مشخصه باشد، نظام مورد نظر امام نیست؛ بنابراین آن‌هایی که جمهوریت نظام را مورد خدشه قرار می‌دهند و اعتقادی به آرای مردم ندارند، باید بدانند که در نظام سیاسی مورد نظر امام شالوده هرم قدرت با انتخاب مردم تشکیل می‌شود و مسئولان با واسطه یا بی‌واسطه مورد انتخاب مردم هستند؛ به عبارت دیگر این نظام درواقع راه درمان برای توانمندسازی زنان در جامعه است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۱: ۳۴).

درباره حکومت اسلامی می‌توان گفت، حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است؛ البته مشروطه نه به معنای تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت، بلکه مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم^(ص) معین شده است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود؛ از این جهت حکومت اسلامی حکومت قانون الهی بر مردم است. در زیر سایه چنین حکومتی است که زنان به جایگاه رفیع خود می‌رسند و فضای توانمندسازی آنان فراهم می‌شود؛ زیرا اسلام به زنان بسیار توجه داشته است. به لحاظ اجتماعی - مذهبی، حضرت امام اندیشه سیاسی خودشان را ضرورت تشکیل حکومت در چارچوب احکام و قوانین اسلامی در راه تحقق بخشیدن به اجرای این احکام می‌دانستند که در آن زنان می‌توانند به جایگاه واقعی خود در جامعه دست یابند و در راستای توانمندسازی خود گام‌های مؤثری بردارند. حضرت امام^(ره) راه درمان این موضوع را از میان برداشتن حکومت شاه و تأسیس حکومت اسلامی می‌دانستند. در حکومت اسلامی که مدنظر امام بود، نائل شدن جامعه اسلامی به پیشرفت، بالارفتن سطح زندگی مردم، توانمندسازی زنان و ورود به تمامی عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و رسیدن به آزادی واقعی و پاسداشت ارزش‌های اسلامی، همچنین

تأمین امنیت آن‌ها تا زمانی که به‌عنوان یک شهروند در مملکت اسلامی زندگی می‌کنند، جزء اصلی‌ترین ویژگی‌ها و مزیت‌هایی بود که مردم از آن برخوردار هستند. حضرت امام^(ره) پس از موضع‌گیری در برابر تبلیغات منفی دشمنان و معترضان اندیشه حکومت اسلامی، مزایا و ویژگی‌ها حکومت اسلامی را از دیدگاه خودشان مطرح کرده‌اند.

از مهم‌ترین ویژگی‌های حکومت اسلامی که در راستای راه درمان برای تحقق جامعه مطلوب و توانمندساز زنان در اندیشه‌های امام^(ره) بسیار تأکید شده است، درواقع حکومت اسلامی همان حکومت عدالت است. عدالت در همه زمینه‌ها علی‌الخصوص در زمینه تساوی در حقوق زن و مرد. حضرت امام^(ره) می‌فرمودند که بیشترین قشری که در دوره پهلوی مورد ظلم و ستم قرار گرفت زنان بودند و عدالت در حق آنان اجرا نشد و ما در حکومت اسلامی که به‌عنوان راه درمان به آن اشاره می‌کند، به‌دنبال اجرای عدالت در حق زنان هستیم. از آنجا که مهم‌ترین اندیشه‌های امام^(ره) حول محور مردم و یاری‌رساندن به آن‌ها بود، برنامه‌ها و نقشه‌های ایشان نیز در جهت رفاه مردم و برآورده‌ساختن خواسته‌های آن‌ها بود. از آنجا که عدالت مهم‌ترین رکنی است که همه مردم و در همه زمان‌ها تشنه آن بوده و منتظر اجرای آن هستند، بنابراین این مشخصه در اندیشه‌ها و سخنرانی‌های حضرت امام^(ره) تبلور یافته است.

حضرت امام^(ره) در اندیشه حکومتی خویش معتقد بودند که باید برنامه‌ای مستقل مبنی بر عدالت، دموکراسی و قانون اساسی، آن‌هم قوانینی مطابق اسلام در جامعه مسلمانان به کار گرفته شود؛ چرا که نتیجه و حاصل عملی شدن قوانین اسلام، عدالت اجتماعی بود که به‌تبع آن آزادی واقعی برای مردم در جامعه به‌خصوص زنان به وجود می‌آمد؛ و این خود قدمی در راستای تحقق توانمندسازی زنان بود درواقع این عدالت اجتماعی که با تأسیس حکومت اسلامی ایجاد می‌شود راه درمان و رسیدن زنان به توانمندسازی می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۷۱).

همان‌گونه که ذکر شد، راه درمان و راه حل امام خمینی^(ره) درراه رسیدن به جامعه مطلوب زنان برای به دست آوردن جایگاه واقعی خود در جامعه و توانمندسازکردن خود تشکیل حکومت اسلامی بود که در ایران در قالب جمهوری اسلامی نمایان شد. حال چنین جامعه و حکومتی که به زنان نگاه ویژه و خاصی دارد بسیار کارآمدتر از جوامعی است که زنان را به بی‌راهه می‌فرستند. از شاخص‌های کارآمدی یک نظام، رویکرد آن به زنان است. حضرت امام^(ره) با یک برنامه‌ریزی درباره موضوع زنان نگاهی پیشرو را در مقابل نگاه متحجرانه‌ای که می‌رفت تا سیطره یابد، مطرح کردند. نگاه متحجرانه سعی در محدودکردن زنان داشت تا از رشد و تعالی آنان جلوگیری کند.

در این شرایط حضرت امام^(ع) همواره تأکید کردند که هیچ مانعی برای رشد و تعالی زنان به معنای آزادی واقعی وجود ندارد و این دیدگاه را در سخنرانی‌های خود طرح و در زمینه‌های مختلفی حتی صنعت مطرح کردند.

در سال‌های نخستین پس از انقلاب زمانی که حضرت امام^(ع) ولادت فاطمه زهرا^(س) را به عنوان روز زن اعلام کردند، روشن شد که در جمهوری اسلامی الگوی رفتاری حضرت فاطمه به عنوان دستور کار نه فقط در بحث حجاب، بلکه برای حرکت سیاسی و اجتماعی زنان و بلکه مردان در ایران مطرح است. حال آیا ما می‌توانیم حضرت زهرا را فقط از یک بعد «حجاب» ببینیم. اگر توانستیم «حجاب» را در کنار کرامت زن، فراهم کردن ارتقای جایگاهش در همه عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و غیره ببینیم، به نظر امام^(ع) نزدیک شده‌ایم.

با نگاه به مطالب و بیانات امام خمینی می‌توان دریافت که امام معتقد به آزادی سیاسی و اجتماعی زنان بودند و که این خود نوعی تجدد در اسلام و ایران می‌باشد. اما زن مسلمان الگویی از تجدد را پیروی کرد که با الگوی غربی تجدد هم‌خوانی ندارد. الگوی انقلاب اسلامی در عین حال که فضا را برای استقلال فکری و عملی زن فراهم ساخت، به رعایت شئون انسانی و اخلاقی حساس بود تا مانع از شکسته شدن حرمت زن و انسان شود؛ بنابراین امروز لازم است نقش زنان مسلمان به پشتوانه آزادی و استقلالی که اسلام به آن‌ها داده است، تبیین شود؛ زنان دانشمند مسلمانی که در سراسر جهان به جهان علم و دانش کمک می‌کنند، زنان مسلمان فداکاری که سازمان‌های عظیم خیریه برای توان بخشی به نیازمندان را به راه انداخته‌اند، زنان مسلمان هنرمندی که جایگاه هنر را اعتبار می‌دهند و هزاران نمونه از این موارد.

همان‌طور که گفته شد، دیدگاه‌های امام^(ع) در مورد حوزه فعالیت و حضور زنان در جامعه تاکتیکی نبود و پشتوانه‌ای اعتقادی داشت. ایشان معتقد بودند که در هیچ زمینه‌ای نباید استعدادها و توانایی‌های زنان به هدر برود یا محدود شود. وقتی فرمودند که نقش زنان در پیروزی انقلاب اسلامی حتی بیش از مردان بود یا تأکید کردند که زنان باید در مقدرات اساسی کشور دخالت کنند، حوزه نقش‌آفرینی زنان را مشخص کردند. «دخالت در مقدرات اساسی کشور» یعنی حضور در بالاترین سطوح مدیریتی و تصمیم‌گیری و نه فقط شرکت در انتخابات برای رأی دادن. حال نگاهی به جایگاه و نقش زن در جامعه به عنوان حیثیت انسانی - که حیثیت اول آن است - می‌اندازیم. با مرور اندیشه‌های امام^(ع) روشن می‌شود که از یک منظر، مسئولیت و نقش زن در خانواده و ارتباطش با تمام ارکان جامعه اعم از حکومت، مردم و نهادهای مدنی،

همچون پشتیبانی، همکاری و نوعی تعامل متقابل است تا حفظ کیان و منزلت خانواده و نیز ایفای مسئولیت خانواده، محقق گردد و هدف اصلی که تربیت انسان‌های فاضل، عادل، مستقل و مستعد برای توسعه اجتماعی است، فراهم شود. علاوه بر این، نقش انسان‌ساز و حضور مستقیم زن در فعالیت‌های توسعه اعم از اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن بنا بر حیثیت انسانی‌اش نظیر مرد، به‌عنوان نیمی از منابع انسانی جامعه، امکان عظیم دیگری است که حضور و نقش او را مضاعف می‌کند. از آنجا که در این جایگاه نیز حیثیت فرهنگی، تربیتی، ذاتی او همراه اوست، باید ملاحظات خاصی برای این حیثیت انسانی همراه باحیثیت دوم زن، صورت گیرد. بی‌تردید این حضور و مشارکت نباید در تعارض با نقش او در خانواده - که خود نیازمند تشویق و تواناسازی است - قرار گیرد؛ زیرا اساس جامعه با صلاح و فساد خانواده و زن ارتباط مستقیم دارد و این دو مسئولیت در کنار هم باید به‌عنوان یک ضرورت سازگار طراحی شود و هزینه آن را جامعه بپردازد.

حیثیت فرهنگی و تربیتی یک امر ذاتی و جزء محورهای اساسی جامعه اسلامی بوده و اساس قضیه است. حرکت دوم بار اضافی است که بر دوش زن به لحاظ حیثیت آن گذاشته می‌شود و نباید از آن غفلت شود؛ بنابراین باید از این توان الهی به نحو مؤثری بهره‌مند شد و چنانچه از این حضور در عرصه‌های ویژه نظیر امور تربیتی، فرهنگی، اجتماعی، علمی و آموزشی بهره‌گیری مؤثر نشود، با زن در حد حیثیت انسانی او نظیر مردان برخورد نشده و این یک کفران نعمت است. نتیجه آنکه تنها جامعه زنان نیستند که باید به لحاظ مسئولیت‌های شرعی و اجتماعی خود نگران حقوق خویش باشند، بلکه جامعه و حکومت به‌مراتب باید درباره بهره‌مندی مؤثر از منابع انسانی ویژه خود و توانمندی‌های خدادادی آنان احساس نگرانی بیشتری کند؛ تا آنجا که اهداف توسعه پایدار متناسب با موازین الهی، با هزینه کمتر و بهره‌وری بیشتر محقق شود. بدین ترتیب امر تحقق جایگاه و نقش زن در جامعه یک ضرورت است و به‌طور طبیعی یک عقلانیت و درنهایت برنامه‌ریزی برای اصلاح نگرش‌ها در نهادهای دینی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و تغییر ساختارها برای زمینه‌سازی این امر، از مسئولیت‌های قطعی حکومت اسلامی است. بعضی از شما خواهران آثار ادبی و هنری زنان هنرمند دنیا را که بعضی از آن‌ها به فارسی ترجمه شده و برخی به زبان‌های اصلی است، دیده یا خوانده‌اید. محتوای همه این کتاب‌ها حاکی از آن است که بشر هنوز توانسته مسئله زن و به تبع آن مسئله دو جنس و قهراً مسئله انسانیت را حل کند و هنوز زیاده‌روی‌ها، کج‌روی‌ها، بدفهمی‌ها و به پیروی از آن‌ها تعدی‌ها، ظلم‌ها و نارسایی‌های

روانی و مشکلات مربوط به خانواده و نحو اختلاط و امتزاج و ارتباط دو جنس، از مسائل مهم بشریت است. آنچه امروز بر سر زن غربی اعمال می‌شود یکی از مصادیق بزرگ ظلم جامعه بشری به زن است. با نگاه ابزاری و نگاهی که در نظام سرمایه‌داری به این قضیه شده است.

به نظر می‌رسد، در جامعه اسلامی ایران، علی‌رغم تحول اساسی ایجادشده هنوز با چشم‌اندازی که امام ^(ع) ترسیم کردند، فاصله بسیار داریم؛ زیرا این شکاف عمیق در نگاه جوامع به زن و ساختارهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی ریشه در عدم رجوع به راهبردها و چاره‌جویی‌های منبعث از کلام وحی، اندیشه‌ها و سیره‌های فرهیختگان الهی و به تعبیر ما معصومین دارد.

شکاف عمیق بین جایگاه و نقش زن در اندیشه امام ^(ع) و وضع موجود، نشان از ضرورت ایجاد باور عمیق و جدید و همچنین تغییر در نگاه و به تبع آن تغییر در ساختارها و قوانین اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی دارد و این امر نیازمند تحول است و به همان میزان که قوانین و مقررات، ساختارها و رفتارهای موجود با آنچه امام ^(ع) فرمودند، فاصله دارد، به همان میزان تحول عظیم‌تری لازم است. تحول امری است تدریجی، فرهنگی، علمی، مرحله‌ای و هدفمند؛ یعنی نیازمند برنامه‌ریزی کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت بوده و باید با آن برخورد علمی شود. لذا بیش از آنکه نگرانی از این غفلت تاریخی نسبت به حیثیت زن در اندیشه امام ^(ع) نگرانی بانوان باشد، باید نگرانی حکومت‌ها باشد؛ و جامعه‌ای که به دنبال سعادت و نیکبختی است، باید این مهم را یک ضرورت تلقی نماید؛ بنابراین، این وظیفه حکومت اسلامی است که امر توجه به فرهنگ و تربیت را با محوریت زن، در عالی‌ترین سطوح راهبردی، حکومتی نمادینه کند؛ تا بتوان در پرتو چنین نگاه و مرکزیتی، زمینه‌های تغییر ساختارها و رفتارها را در جامعه اسلامی برای رسیدن به جامعه فاضل، عادل، مستقل و مصون از تهاجمات فرهنگی محقق ساخت.

نتیجه‌گیری

زنان نیمی از پیکر جامعه را تشکیل می‌دهند که همیشه در جامعه و قانون و ساختار مورد اجحاف قرار گرفته‌اند. جایگاه زنان در جامعه ایران جایگاه واقعی و مناسب نبوده و نیست و این ساختارها و قوانین مانع از توانمندسازی زنان در جامعه شده است. در ایران بعد از انقلاب اسلامی سعی در رفع این مشکل شده است، ولی آیا توانسته‌اند آن را رفع کنند؟ امام خمینی ^(ع) در راستای اصلاح جایگاه زنان در جامعه و توانمندساز شدن آن‌ها در جامعه بیانات و فرمایش‌های زیادی داشته‌اند که با اجرا و عملی کردن آن‌ها در جامعه این مشکلات در راستای توانمندکردن زنان تا حدودی

رفع و رجوع شود. در این مقاله با بررسی بیانات امام خمینی^(ره) براساس الگوی توماس اسپریگنز در سه مرحله وضعیت موجود زنان در جامعه بعد از آن بررسی وضعیت مطلوب زنان در جامعه وضعیتی که با ایجاد حکومت اسلامی و اجرای قوانین و مقررات آن در جامعه عملی می‌شود و سپس راه حل برای گذر از وضعیت موجود و رسیدن به وضعیت مطلوب به وضعیت توانمندسازی زنان پرداخته شده است. امام خمینی^(ره) به زنان نگاه ویژه‌ای داشته‌اند و آنان را در انقلاب و بعد از آن بسیار مؤثر می‌دانستند. ایشان به طور مستقیم بارها به جایگاه زنان در مسائل اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی اشاره کرده‌اند و معتقدند زنان باید دوشاش مردان در جامعه حضور یابند و با حفظ شئون اسلامی به جایگاه مناسب خود برسند. ایشان جامعه مطلوب و مدینه فاضله را که در آن زنان توانمند می‌شوند و در جامعه به جایگاه مناسب خود می‌رسند جامعه‌ای می‌داند که در آن زنان همانند مردان در امور سیاسی شرکت کنند. توانایی رأی دادن مانند مردان و کسب مناصب سیاسی را داشته باشند. از لحاظ اجتماعی به آنان احترام گذاشته شود و قدردان زحمات آنان در مسیر انقلاب و بعد از آن باشند. از لحاظ فرهنگی جایگاه مناسب زنان در خانواده و جامعه گرامی دانسته شود؛ به عبارتی در تمامی عرصه‌ها به توانمندسازی زنان کمک شود. در ادامه به بیان ارائه راه حل از نگاه امام خمینی^(ره) پرداخته شده است. ایشان راه حل گذار از جامعه موجود و راه رسیدن به جامعه مطلوب را برپایی حکومت اسلامی و اجرا و عملی کردن مقررات و قوانین آن می‌داند. ایشان معتقد است زنان در جامعه و حکومت اسلامی به جایگاه حقیقی خود می‌رسند و راه توانمندسازی زنان باز می‌شود و درواقع راه رسیدن زنان به توانمندشدن درواقع در حکومت اسلامی عملی می‌شود. این حکومت موانع ساختاری و عرفی و قوانین در این راستا را رفع و رجوع می‌کند و زنان به مناصب و جایگاه مناسب خود می‌رسند. در آخر این سؤال مطرح می‌شود که آیا جامعه امروز همان حکومت اسلامی موردنظر امام خمینی^(ره) است؟ آیا براساس گفته‌های ایشان زنان تا به امروز توانسته‌اند به جایگاه حقیقی خود برسند؟ آیا راه‌های توانمندسازی زنان در جامعه باز شده؟ یا همه در قالب حرف باقی مانده‌اند؟

منابع

۱. اسپریگنز، توماس. (۱۳۸۲). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگاه.
۲. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. _____. (۱۳۹۱). حقوق در اندیشه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. _____. (۱۳۵۷). سخنرانی در اجتماع زنان مجاهد، پرتال امام خمینی.
۵. روحانی، سید حمید. (۱۳۸۹). نهضت امام خمینی. تهران: عروج.
۶. مرتضوی، سیدضیاء. (۱۳۷۸). امام خمینی و الگوهای دین‌شناختی در مسائل زنان. تهران: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. مکتبی، سید محمد و هدایتی، سعید. (۱۳۸۷). زن و خانواده از دیدگاه امام خمینی، تهران: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

Empowerment of Women in View of Imam Khomeini¹ **(Based on Thomas Spragens' Model)**

Mehrnoosh Khademi

PhD Candidate, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini and Islamic
Revolution Research Institute

Email: Khademi.mehrnoosh@gmail.com

Seyed Sadroddin Moosavi Jashni,

Associate Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini and
Islamic Revolution Research Institute (Corresponding author)

Email: sadrmoosavi@gmail.com

Abstract

Constituting half of every community, women play a crucial role in social, political, cultural and economic developments, but the key to this role-playing is their empowerment. Empowerment primarily aims at helping the weak individuals to overcome their weaknesses, improve positive aspects of their life and boost their skills and abilities to wisely control their lives and translate them into action. The issue of women has been on the spotlight in Iranian society for ages. Imam Khomeini was an outstanding thinker concerning women's issues. This paper reviews Thomas Spragens' theoretical framework to study the current community, desirable community, and solutions for investigation of empowerment of women in view of Imam Khomeini. Findings of the paper indicate that the establishment of Islamic system of government and real enforcement of its rules and regulations in the society will provide appropriate grounds for empowerment of women and for creation of a deserving status for women in the community.

Keywords: empowerment, Imam Khomeini, women, current community, desirable community, solution

1. Extracted from PhD thesis.

Women and Family in Law, after the Islamic Revolution (Studying Islamic Consultative Assembly from First to Eighth Parliament)¹

Fatemeh Abaee,

PhD Candidate, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini and Islamic
Revolution Research Institute

Email: abaee_fatemeh@gmail.com

Mansur Ansari,

Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini and
Islamic Revolution Research Institute (Corresponding author)

Email: m.ansari51@gmail.com

Abstract

Although the concept of woman may seem to be interpretive, it is the big issue of any well-established political and social philosophy in the contemporary world. In every interpretation of women a sort of semantic effect and some forms of cultural-civilizational values have been implied that manifest the structure and substance of a desirable woman in that civilization. The Islamic Revolution of Iran is no exception to this rule. This paper applies qualitative content analysis (inductive) method within three alternatives of main category, intermediate category and subcategory to answer the principal question of "What claims did the proponents of women's rights make in the Islamic Consultative Assembly (First to Eighth Parliament) on family issues and which claims did they win?" Findings of the paper showed that although women tried to have their demands fulfilled with minimum demands they made, the dominance of traditional approach proved to be a serious obstacle to realization of what women and their proponents sought as their rights.

Keywords: qualitative content analysis, women's demands, Islamic Consultative Assembly, family, women's rights

1. Extracted from PhD thesis.

An Analytical Review of Sayyid Qutb's Civilizational Views and His Attitude Toward Western Modernity

Seyed Reza hosseini,

MA Student, Department of History (Majoring in Persian Gulf Studies), the University of Tehran (Corresponding author)

Email: seyed.r.hosseini@ut.ac.ir

Zahra Sadat Hosseini,

Level 3 Graduate from Jami'at al-Zahra (Qum Girls Seminary)

Email: zshamim@yahoo.com

Saeed Tavoosi,

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology,

Allameh Tabataba'i University

Email: saeed.tavoosi@atu.ac.ir

Abstract

Sayyid Qutb was one of the contemporary prominent thinkers and scholars of the world of Islam and one of the outstanding supporters of a school of thought known as 'the return to pristine Islam'. Developed based on a descriptive-analytical methodology, this paper reviews Sayyid Qutb's most important civilizational views and quality of his attitude toward Western modernity to find appropriate answer to the principal question of "What are the major pillars of Sayyid Qutb's civilizational discussions?". According to the findings of this study, Sayyid Qutb's keywords in illustrating civilization are interpretable in a chain system, so that "woman" as a vital factor for human growth, can enjoy her rights within a right social ground. In that environment, she can be a decisive element for realization of social calm and a notion of "social justice" as emphasized by Islam. However, stubborn resistance of the lords of power and wealth in the world against establishment of justice has rendered impossible the avoidance from a legitimate war for supporters of Divine sovereignty and has made inevitable an all-out confrontation of Muslims with governments that represent modern ignorance. Sayyid Qutb argues that the United States, i.e. symbol of Western modernity, is an example of extremist and destructive rules. Adopting a resistive approach against Western modernity, Sayyid Qutb emphasized demarcation between Muslims and Western values and fighting hegemonic and unethical US civilization. He has religiously decreed any Muslim to fight all secular governments for establishing legitimate Islamic governance.

Keywords: Sayyid Qutb, civilization, women, social justice, war, the United States

An Analysis of Islamic Revolution Requirements in Allameh Fazlollah's Political Thought

Saeid Rabie,

MA Student, Department of Political Science, University of Isfahan (Corresponding author)
Email: rabie.saeid@yahoo.com

Musa Ebrahimi,

MA, Quranic Sciences and Tradition, Kharazmi University, Tehran
Email: musa.ebrahimi71@gmail.com

Hamid Nassaj,

Assistant Professor, Department of Political Science, University of Isfahan
Email: h.nassaj@ase.ui.ac.ir

Abstract

Allameh Mohammad Hossein Fazlollah was a great thinker and intellectual in Islamic and political issues. In his view, inspired by the Islamic Revolution and subsequent developments, Islamic Revolution is a movement to change non-Islamic governments and policies into Islamic government and policies, consequently establishing justice and equity in the society. He argues that, some rules and obligations concerning the thoughts and deeds of political activists must be clarified and observed according to time requirements to make activities effectual. This paper intends to analyze Islamic Revolution requirements. The author has used a descriptive-analytical method and library sources to review some requirements of an effectual revolution in view of this thinker and scholar including political fight along with intellectual fight, surprising the enemy and non-compromisation, gradual invitation before the revolution, observing religious principles and separation of interests, teleology in taking position, adopting open policy in political relations, establishing political party and organizational activity.

Keywords: Fazlollah, Islamic Revolution requirements, effectual revolution, political fight, political activists

Analytical Review of the Role of Political Culture of Shiism in Formation of Social Solidarity in Iran since Safavid Era

Ehsan Askari,

PhD Candidate, Department of Political Sociology
(Majoring in Political Studies of the Islamic Revolution),
Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute,
Email: askariehsan1372@gmail.com

Abstract

This paper intends to review the role of political culture of Shiism in formation of social solidarity in Iran since Safavid era. As far as defining political culture of Shia school of thought is concerned, the expression encompasses a vast portion of beliefs and religious values of Shiism coming from various Shia sources and approaches. It is indeed an instrument for actions and reactions of Shia Muslims vis-à-vis political systems. Authored based on a descriptive-analytical method and library and historical sources, this paper has found out that the political culture of Shiism since Safavid era, in addition to sense-making, has had other functions for creating solidarity, identity and legitimacy in such a way that it has managed to exert influence on establishing law and order in Iranian community, promote mental health, and educate the community. On the other hand, the rise of political culture of Shiism in Safavid era led to confrontation with deviated movements and with the Sunni rule of the Ottoman Empire. During the Qajarid era, as inspired by the anti-oppression teachings of the Imams, the political culture of Shiism united the community against persecution and oppression of Qajar kings and led the fight against such contracts and accords as Reuters, Tobacco, During the Pahlavid era, the political culture of Shiism aligned against extremist nationalism and archaism and created and led public solidarity to topple the regime. Finally, in the current period, it has played a key role in construction of the society and its developments. In total, the political culture of Shiism has been an effective factor for social solidifying since Safavid era.

Keywords: political culture of Shiism, social solidarity in Iran, Safavid, Qajarid, Pahlavi, Islamic Revolution

Investigating Components of Political Culture of Shiism in Shariati's Political Thought(Case Study: Ijtihad, Hegira (Migration) and Enjoining the Good and Forbidding the Evil)

Bahman Zarei,

PhD Candidate, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute
Email: zareil65@yahoo.com

Zahed Ghafari Hashtjin,

Professor, Shahed Univesity
Email: ghafari@shahed.ac.ir

Abstract

Ali Shariati was a leftist theorist of political Islam and a renowned elite and thinker in the world of Islam. Understanding Shariati's thoughts and studying them from various aspects have gained significance especially when his works played an inspiring role in the culmination of the Islamic Revolution. This paper aims to identify components of political culture of Shia school of thought in Shariati's political thought to find an appropriate answer to the principal question of "How did these components manifest in his political thought?" On this basis, based on the agent-structure theory, and Margaret Archer's theory of structure agency and culture in particular, as well as Shariati's works we have studied the three components of Ijtihad, Hegira (Migration) and Enjoining the Good and Forbidding the Evil by qualitative analysis of documents. Findings of the paper indicate that not only all three components have important standing in Shariati's thought, but also it can be claimed with some degree of risk that his 'theory of revolutionary Islam' is based on the said components.

Keywords: Ijtihad, Enjoining the Good and Forbidding the Evil, Hegira (Migration), political culture, political thought

Table of Contents

Empowerment of Women in View of Imam Khomeini (Based on Thomas Spragens' Model) Mehrnosh Khademi, Seyed Sadroddin Moosavi Jashni	7
Women and Family in Law, after the Islamic Revolution (Studying Islamic Consultative Assembly from First to Eighth Parliament) Fateme Abae, Mansur Ansari	29
An Analytical Review of Sayyid Qutb's Civilizational Views and His Attitude Toward Western Modernity Seyed Reza hosseini, Zahra Sadat Hosseini, Saeed Tavooosi	55
An Analysis of Islamic Revolution Requirements in Allameh Fazlollah's Political Thought Saeid Rabie, Musa Ebrahimi, Hamid Nassaj	77
Analytical Review of the Role of Political Culture of Shiism in For- mation of Social Solidarity in Iran since Safavid Era Ehsan Askari	105
Investigating Components of Political Culture of Shiism in Shariati's Political Thought (Case Study: Ijtihad, Hegira (Migration) and Enjoining the Good and Forbidding the Evil) Bahman Zarei, Zahed Ghafari Hashtjin	129
English Abstracts of Essays	150

Editorial Board:

- **Ebrahim Barzegar**, Professor, Department of Political Science, Allama Tabatabai University.
- **Yahya Fozi, Professor**, Professor Research Institute for Humanities and Cultural Studies.
- **Abdolrahman Alem**, Professor, Department of Political Science, University of Tehran.
- **Ahmad Atif Ahmad**, Professor, UC Santa barbara, University of California.
- **Mir Fardin Ghoreishi**, Professor, Department of International Relations, Tehran University.
- **Abdolamir Nabavi**, Associate Professor, Department of Comparative Studies, Research Institute of Cultural and Social Studies.
- **Ali Morshedizad**, Associate Professor, Shahed University.
- **Farhad Darvishi**, Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini International University.
- **Sadreddin Moosavi**, Associate Professor, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution.
- **Mansoor Ansari**, Assistant Professor, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution.
- **Giti Pourzakii**, Assistant Professor, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution.

Journal of Political Thought in Islam



The Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

● **Print ISSN:** 2423-7973

● **Online ISSN:** 2588-4999

● **Proprietor:**

The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

● **Managing Director:** Mansour Ansari

● **Editor-in-Chief:** Seyed Sadruddin Mousavi

● **Executive Editor:** Giti Pourzaki

● **Editor:** Fatemeh Golchin

● **Executive Director:** Narjes Arjmand

● **Cover Page and Layout:** Yousef Behrokh

● **Journal's postal address:**

Shrine of Imam Khomeini, The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic
Revolution, Tehran-Qom Highway, Tehran, Iran

● **Postal code:** 1815163111

● **Postal code:** 1815163111

● **P. O. Box:** 18155/134

● **Fax:** +98 21 55235661

● **Tel:** +98 21 51085000

● **Home Page:**

andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

● **Email:**

andishehsiyasi@ri-khomeini.ac.ir

Price:

100000 Rls

This Quarterly Journal is Available Through the Following Websites:

Magiran

Comprehensive Human Sciences Portal

Iranian Research Information System

Encyclopedia of Civil Engineering (civilica)

Noormags

**In the Name of Allah, the
Beneficent, the Merciful**