

# فصلنامه اندیشه‌سیاسی در اسلام



پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

سال یازدهم | شماره چهل و دوازدهم | ۱۴۰۳

شاپای چاپی: ۷۹۷۲-۲۴۲۳

شاپای الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

آمیب‌شناسی وفاق در دولت چهاردهم

■ سید صادق حقیقت

صورت‌بندی خودنگاره زنان انقلابی

■ زهرا داورپناه، محمدعلی صادقی‌زاده

در نقد خودکامگی (میرزای تالپی و بحران عقب‌ماندگی ایران)

■ عبدالوهاب فزائی

جایگاه زن در اسلام سیاسی امام خمینی و اسلام سلفی

■ زینب محمدزاده، محمد افشار، محمدرضا پویافر

جریان فکری سیاسی اسلام‌گرا در انقلاب اسلامی؛ از اتحاد تا انشعاب

■ علی مرادی بهمنی

جایگاه قانون اساسی در اندیشه حقوقی آیت‌الله بهشتی

■ علی‌رضا مهربان، حسین رونده، زهرا سراوانی

به نام خداوند بخشنده مهربان

---

# اندیشه‌سیاسی اسلام

سال یازدهم / شماره ۴۲ / زمستان ۱۴۰۳



شاپا چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳، شاپا الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

صاحب امتیاز: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی  
مدیر مسئول: دکتر منصور انصاری، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
سر‌دبیر: دکتر سیدصدرالدین موسوی جشنی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

مدیر اجرایی: انسیه مرادی  
ویراستار: اعظم سلیمانی  
صفحه‌آرا و طراح جلد: زهرا شیرخان‌زاده

## اعضای هیئت تحریریه:

دکتر سیدصادق حقیقت؛ استاد گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
دکتر میر فردین قریشی؛ استاد گروه روابط بین الملل دانشگاه تهران، تهران، ایران.  
دکتر عبدالرحمان عالم؛ استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران.  
دکتر عبدالامیر نبوی؛ دانشیار گروه مطالعات تطبیقی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران.  
دکتر فرهاد درویشی سه تلاتی؛ دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (س)، قزوین، ایران.  
دکتر محمدرضا طالبان؛ دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
دکتر سیدصدرالدین موسوی؛ دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
دکتر یحیی فوزی؛ استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.  
دکتر منصور انصاری؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
دکتر گیتی پورزکی؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

نشانی: تهران، آزادراه خلیج فارس، جنب عوارضی تهران - قم، آستان مقدس امام خمینی (س)، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام

لیتوگرافی، چاپ، صحافی: مؤسسه چاپ و نشر عروج (تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۲۹۶، تلفن: ۶۶۴۰۴۸۷۳)

کد پستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴ - دورنویس: ۵۵۲۳۵۶۶۱ - تلفن: ۵۱۰۸۵۰۰۰

وب سایت اینترنتی: [andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir](http://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir)

پست الکترونیکی: [andishehsiyasi@gmail.com](mailto:andishehsiyasi@gmail.com)

این فصلنامه هم‌چنین از طریق پایگاه‌های اینترنتی ذیل نیز قابل دریافت می‌باشد:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

پرتال جامع علوم انسانی

سامانه اطلاعات پژوهشی ایران

سیویلیکا

پایگاه مجلات تخصصی نور

## 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 پانویس 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، ص. 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، دوره (شماره نشریه)، شماره صفحات. (همین ترتیب در مورد مقالات لاتین نیز رعایت گردد).
  - **پایان نامه:** 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.

- فصلنامه در ویرایش مطالب و تغییر عناوین مقالات آزاد است.
- مطالب مندرج در فصلنامه، لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی<sup>(ع)</sup> و انقلاب اسلامی نیست.
- پروانه انتشار این فصلنامه به شماره ۹۳/۱۵۵۰۱ مورخ ۱۳۹۳/۷/۱ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر شده است.

# اندیشه‌های سیاسی در اسلام

سال یازدهم / شماره ۴۲ / زمستان ۱۴۰۳

## فهرست مطالب

آسیب‌شناسی وفاق در دولت چهاردهم سید صادق حقیقت	۱
صورت‌بندی خودانگاره زنان انقلابی زهره داورپناه، محمدعلی صادق‌زاده	۲۱
در نقد خودکامگی (میرزای نائینی و بحران عقب‌ماندگی ایران) عبدالوهاب فراتی	۴۵
جایگاه زن در اسلام سیاسی امام خمینی و اسلام سلفی زینب محمدزاده، محمد افشار، محمدرضا پویافر	۶۹
جریان فکری سیاسی اسلام‌گرا در انقلاب اسلامی؛ از اتحاد تا انشعاب علی مرادی بهمنی	۱۰۱
جایگاه قانون اساسی در اندیشه حقوقی آیت‌الله بهشتی علی‌رضا مهربان، حسین رونده، زهرا سراوانی	۱۲۷





Vol. 11 | Issue. 42 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.522028.1425>

## Pathology of Consensus in the Fourteenth Administration

Seyed Sadegh Haghghat 

Full Professor, Department of Political Thought, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

[ss.haghghat@gmail.com](mailto:ss.haghghat@gmail.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2024/ 11/ 25</p> <p><b>Revised:</b> 2024/ 12/ 18</p> <p><b>Accepted:</b> 2024/ 12/ 27</p> <p><b>Published Online:</b> 2025/ 01/ 19</p>	<p>Consensus, as the central slogan of the fourteenth administration, has undoubtedly yielded numerous achievements. These accomplishments span critical issues in both domestic and foreign policy. Among them are internal empathy and harmony, and the ability to engage in dialogue with major powers and neighboring countries to dispel the specter of war and political or military violence.</p> <p>However, consensus in contemporary Iran—especially in the context of the fourteenth administration—requires critical analysis. The aim of this is to better understand the existing deficiencies in order to address them and improve the current situation. The pathology of consensus can be examined in two spheres: domestic and foreign policy.</p> <p>In addition to conceptual ambiguity, the main challenges to consensus in these two areas include: The risk of interpreting consensus as power-sharing with political rivals, A lack of sensitivity to fairness and justice in various dimensions, The failure to connect consensus with party politics and the institutionalization of democracy, Ambiguity regarding the boundary between transnational responsibilities &amp; national interests, An unclear stance on alignment policy, &amp; Vagueness in defending proxy forces.</p> <p>This article uses a descriptive-analytical approach, drawing on texts &amp; interviews as its methodology.</p> <p><b>Keywords:</b> Pathology, Consensus, Fourteenth Administration, Justice and Fairness.</p>



## آسیب‌شناسی وفاق در دولت چهاردهم

سید صادق حقیقت

استاد تمام گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

[ss.haghighat@gmail.com](mailto:ss.haghighat@gmail.com)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

وفاق، به‌عنوان شعار محوری دولت چهاردهم، بدون تردید، همراه با دستاوردهای زیادی بوده است. این دستاوردها شامل مسائل مهمی در حوزه سیاست داخلی و خارجی می‌شود. از آن جمله، می‌توان به همدلی و هم‌زبانی در سطح داخلی و امکان گفتگو با قدرت‌های بزرگ و کشورهای همسایه، در راستای زدودن غبار جنگ و خشونت سیاسی و نظامی اشاره نمود. درعین حال، وفاق در ایران معاصر - و به شکل خاص در دولت چهاردهم - نیاز به آسیب‌شناسی دارد. هدف از این امر، شناخت هرچه بهتر ابعاد کاستی‌های موجود، برای رفع آن‌ها و ترمیم وضع موجود، است. آسیب‌شناسی وفاق می‌تواند در دو حوزه سیاست داخلی و خارجی قابل بررسی باشد. علاوه بر ابهام مفهومی، مهم‌ترین آسیب‌های وفاق در این دو حوزه عبارتند از: امکان برداشت از وفاق به معنای تقسیم قدرت با رقبای سیاسی، حساس نبودن نسبت به انصاف و عدالت در ابعاد مختلف، نسبت برقرار نکردن با تحزب و نهادینه‌سازی دموکراسی، ابهام در مرز مسئولیت‌های فراملی و منافع ملی، مشخص نبودن موضع نسبت به سیاست گرایش و ابهام در دفاع از نیروهای نیابتی. این مقاله با سطح توصیفی - تحلیلی از روش استفاده از متون و مصاحبه‌ها بهره می‌برد.

**کلیدواژه‌ها:** آسیب‌شناسی، وفاق، دولت چهاردهم، عدالت و انصاف.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۹/۰۵

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۹/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۱۰/۰۷

انتشار آنلاین:

۱۴۰۳/۱۰/۳۰

صفحات:

۱-۲۲

## مقدمه

دولت چهاردهم تحت عنوان «گفتمان وفاق» شناخته شده است؛ اگر بتوان به لحاظ تخصصی نام «گفتمان» را بر آن اطلاق کرد. اهمیت وفاق در این برهه با عنایت به مسائل ذیل دوچندان آشکار می‌شود: استثنایی بودن فرصت موجود، عدم امکان حذف گفتمان رقیب، نیاز به تقویت این گفتمان، ارتباط وثیق رادیکالیسم سیاسی و رادیکالیسم دینی، نیاز به نهادینه‌سازی مقومات این گفتمان، نیاز به سازوکارها و راهکارهایی در این زمینه، همگام بودن دولت با رهبری در خصوص در دست گرفتن قدرت در دولت چهاردهم و ضرورت طرح مسئله در سطح ملی. واقعیت آن است که وفاق از یک سو باعث کاهش خشونت‌ها و عصبیت‌ها و تضادهای فرهنگی و از سوی دیگر به موجب افزایش هماهنگی و همدلی در جامعه می‌شود. آسیب‌شناسی وفاق کمک می‌کند اولاً این گفتمان از ابهام مفهومی خارج شود؛ ثانیاً در حوزه سیاست داخلی و خارجی، دولت چهاردهم بتواند سیاست‌های مشخصی در پیش گیرد و منافع ملی را ارتقا بخشد. هرچند این مفهوم، به شکلی، در دولت اصلاحات مطرح بوده؛ اما در دولت چهاردهم در قالب جدیدی مطرح شده است؛ امری که استلزامات خاص خود را خواهد داشت. بدین سبب، این مفهوم پیشینه قوی در ادبیات سیاسی ایران ندارد. همان‌گونه که خواهیم دید، در متون غربی، می‌توان به پژوهش لیپهارت در این زمینه اشاره نمود. مفروض این متن، مطلوبیت وفاق - خصوصاً در وضعیت خاص کشور در حوزه داخلی و خارجی - است؛ بنابراین آسیب‌شناسی وفاق نه به معنای تنقیص آن، بلکه به قصد شناختن چالش‌های احتمالی‌اش، همراه با کوشش برای رفع آن‌هاست. بعد از بررسی مباحث مقدماتی، چالش‌های وفاق در دولت چهاردهم را در دو حوزه سیاست داخلی و سیاست خارجی پی خواهیم گرفت.

## مفهوم وفاق

وفاق اجتماعی - سیاسی فرایندی است که در نتیجه تعامل بهنجار قدرت در ابعاد مختلف بین آحاد ملت و همچنین هیأت حاکمه ایجاد می‌شود. اگر بین آحاد ملت حالت همدلی و همکاری وجود داشته باشد و آن‌ها بر اساس قواعد نهادینه و تعریف شده‌ای به تعامل

با خود و با هیأت حاکمه پردازند، حالت و فرایندی پدید می‌آید که ناشی از رضایت<sup>۱</sup> و اجماع<sup>۲</sup> است؛ و آن را می‌توان «وفاق اجتماعی»<sup>۳</sup> نامید. وفاق اجتماعی به معنای نوعی توافق نظر و فهم مشترک نسبت به باورها، ارزش‌ها و هنجارهای اساسی در جامعه است. وفاق اجتماعی امری دارای مراتب است و بنابراین امری دایرمدار وجود یا عدم نیست. وفاق اجتماعی معمولاً در همه جوامع وجود دارد؛ اما درجه آن ممکن است در دامنه خاصی در نوسان باشد (حقیقت، ۱۳۷۹).

برخی معتقدند اصطلاح وفاق ملی در علوم سیاسی وجود ندارد و به همین سبب باید از واژگان مشابه استفاده کرد: وفاق ملی اصطلاح آکادمیک نیست و به جای آن، اصطلاحاتی همانند انسجام ملی<sup>۴</sup> و استراتژی ملی<sup>۵</sup> را به کار می‌برند. وفاق بین احزاب نهادینه‌تر و پایدارتر از وفاق بین افراد است. وفاق در مسائل کلان مقدم بر وفاق در سیاست‌گذاری‌هاست. در کشور ما وفاق در چهار حوزه نیاز است: تفسیر مشترک از نظام بین‌الملل (که برخی می‌گویند در حال فروپاشی است)، جایگاه تخصص، نگاه به بخش خصوصی (با این فرض که دنیا، دنیای اقتصادی است) و نسبت به غرب و امریکا. دولت باید یک فهم رقیمی، عینی و واقعی از جهان داشته باشد. فهم موجود، عینی نیست. من به دولت توصیه می‌کنم که اگر به ایران علاقه‌مند است، در پایان دوره چهارساله ریاست جمهوری، باید سهم بخش خصوصی از ۱۰ تا ۱۵ درصد را به بیش از ۵۰ تا ۶۰ درصد برساند (سریع‌القلم، ۱۴۰۴).

1. Consent
2. Consensus
3. Social consensus
4. National cohesion
5. National strategy

براین اساس، مفهوم وفاق- علاوه بر دو اصطلاح فوق- می‌تواند با این مفاهیم مرتبط باشد: انسجام<sup>۱</sup>، اجماع<sup>۲</sup>، توافق<sup>۳</sup>، ائتلاف<sup>۴</sup>، وحدت<sup>۵</sup>، گفتگو<sup>۶</sup> و حتی قانون<sup>۷</sup>. وفاق تداوم گفتگو و نقد نظریه‌خسونت است؛ اما مجاهدی معتقد است: موضوع وفاق در حوزه علوم سیاسی تجربی از پشتوانه نظری خوبی برخوردار است. وفاق نه یک نظریه و الگو درباره فرم سیاسی، بلکه یک برنامه سیاسی- اجتماعی درون ساختار سیاسی است که می‌تواند به مدیریت بی‌ثباتی سیاسی کمک کند و در جهت حل مسائل مشترک تضادهای هم‌فرسا را به تضادها و روابط هم‌افزا برساند. نزدیک‌ترین مفهوم انگلیسی برای وفاق Consociationalism است که سنت نظری غنی و قابل‌اعتنایی را در ادبیات علوم سیاسی تجربی بعد از کتاب آرنه لیپهارت، اندیشمند علوم سیاسی هلندی، تحت عنوان *دموکراسی در جوامع متکثر* (Lijphart, 1977) شکل داده است (مجاهدی، ۱۴۰۳).

این کتاب مورد توجه اندیشمندان متفاوت قرار گرفته است (Brown, 2025). لیپهارت این مفهوم را برای جوامع چند قومیتی به کار برده است و اصول و ویژگی‌های زیر را در آن لحاظ کرده است:

۱. مهم‌ترین خصوصیت آن، ائتلاف بزرگ است.
۲. «وتوی متقابل»<sup>۸</sup> طرف‌های درگیر دومین ویژگی آن محسوب می‌شود.
۳. سومین مسئله تناسب<sup>۹</sup> عمل و عکس‌العمل (دولت و پارلمان) است.
۴. آخرین ویژگی خودمختاری بخشی<sup>۱۰</sup> و فدرالیسم<sup>۱۱</sup> است.

- 
1. Cohesion
  2. Consensus
  3. Agreement
  4. Coalition
  5. Unity
  6. Dialogue
  7. Law
  8. Mutual veto
  9. Proportionality
  10. Segmental autonomy
  11. Federalism

هرچند لیبهارت این مفهوم را در جوامع خاص مطرح کرده؛ اما این مفهوم توانایی بالقوه‌ای برای کاربرد در مسائل ایران امروز را دارد. مهم آن است که بینیم نخبگان سیاسی و آکادمیک ما چنین معنایی را قصد کرده‌اند یا نه.

### وفاق در ادبیات دینی

وفاق، بر اساس مباحث پیش گفته، دو معنا دارد: معنای اصطلاحی مدرن و معنای اعم. بر اساس معنای نخست، می‌بایست شاخص‌های مفهوم مدرن وفاق را به سنت ارائه نماییم و درجات برتافتن / برنتافتن آن را به بحث گذاریم. طبق معنای اخیر، می‌توان شاهد نمونه‌هایی در جامعه نبوی بود: ساختن مساجد، پیمان برادری، همدلی میان قبایل عرب و برادری میان مؤمنان. از آغاز شکل‌گیری حکومت نبوی، وفاق به‌عنوان یک اصل اجتماعی و عاملی برای انسجام مسلمانان تلقی می‌شده است. سازوکار وفاق، انعقاد قراردادهای، در کنار دوستی بین خود مسلمانان، بوده است. گونه‌شناسی وفاق در سیره پیامبر (ص) بدین شرح است:

۱. ساخت مسجد: رسول خدا در ساخت مسجد از همه مسلمانان کمک گرفت و آن را مرکزی برای وفاق و برادری مسلمانان قرار داد.

۲. پیمان عمومی: مدینه محل تعامل ادیان و عقاید مختلف بود و مسلمانان با غیرمسلمانان بر اساس قراردادهای مشخص زندگی مسالمت‌آمیزی را تعریف می‌کردند.

۳. پیمان برادری: این امر سبب همدلی بیشتر مهاجر و انصار شد.

۴. وفاق با قبایل عرب: شیوه برخورد پیامبر (ص) با هیأت‌های نمایندگی قبایل مختلف عرب نشان از آن دارد که ایشان همواره وفاق را بر خشونت و جنگ ترجیح می‌دادند.

اصول وفاق در دولت نبوی بر این اصول بنا شده بود: ایمان به خداوند، همدلی مؤمنان و سازگاری با غیرمسلمانان. وجود دسته‌بندی‌ها و مجموعه‌هایی از افراد غیر مؤمن در مدینه، نشان می‌دهد مرزهایی برای وفاق وجود داشته است. در حقیقت، اختلاف فرض اولیه حکومت اسلامی است تا بتواند در گام بعد آن را مدیریت کند: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود: ۱۱۸)، «آن‌که پیشاپیش رأی‌ها تاخت، درست را از خطا بازشناخت».<sup>۱</sup>

۱. «من استقبل وجوه الآراء عرف مواضع الخطأ» (امام علی، ۱۳۸۰، حکمت ۱۷۳).

دولت چهاردهم که با شعار «وفاق» بر سر کار آمد، نیاز به «الهیات وفاق» دارد؛ والا این شعار در دل عمل معنای خود را از دست خواهد داد. الهیات وفاق، در اینجا به گفتمانی اطلاق می‌شود که با اصالت دادن به دین مبین اسلام و با حفظ چهارچوب‌ها و مبانی مسلم، در پی نوسازی فهم دینی مطابق با تحولات جهان و انسان معاصر برای رسیدن به وفاق سیاسی، اجتماعی و دینی است؛ و از لحاظ مضمونی، عبارت است از گفتمانی از اسلام که اصل را بر عقلانیت، دموکراسی، حقوق بشر، گفتگو، نفی خشونت و نفی رادیکالیسم می‌داند. چیزی که از سخنان و عملکرد ریاست محترم جمهوری برداشت می‌شود، تکیه بر منابع دینی (قرآن و نهج‌البلاغه به شکل خاص) در کنار عقلانیت و پرهیز از خشونت و رادیکالیسم است. سخن بر سر آن است که اگر این مبانی تنفیح نشود، چه بسا دولت چهاردهم دچار کلی‌گویی و تکرار گردد و وفاق را به ضد خود بدل کند.

### وفاق و مفاسد قدرت مهار نشده

شاید بتوان از روایت «الملک یقی مع الکفر و لایقی مع الظلم» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۷۲، ص. ۳۳۱) این‌گونه برداشت کرد که دولت سکولار و کافر بهتر از دولت دینی ظالم است؛ چرا که دولت نخست ممکن است به حقوق افراد احترام بگذارد، نقش آن‌ها را در حکومت تضییع نکند، قدرت را به شکل عادلانه و غیر اقتدارآمیز توزیع کند و در مجموع به اصل اساسی وفاق پایبند باشد. چنین دولتی می‌تواند قرن‌ها به حیات خود ادامه دهد؛ و از ثبات سیاسی برخوردار باشد؛ اما حکومت ظالمانه، هر چند دینی باشد، متزلزل است؛ و امکان دارد با اندک تغییراتی زایل شود. کسی را که خواهان تمرکز قدرت است، در بدترین حالت، می‌تواند شخصی باشد که جهت مطامع شخصی خود به کمک قوای مسلح، قدرت را در دست گرفته و از آن بر ضد مردم و به نفع منافع خویش بهره‌برداری کند. در بهترین حالت نیز می‌توان حاکمی را تصور کرد که صادقانه معتقد به «انجام وظیفه»؛ و جهت تحقق هر چه بهتر «ارزش»‌ها، از توزیع قدرت ممانعت می‌کند و به وفاق و رأی مردم نگاه ابزاری دارد. چنین حاکمی هر چند ممکن است عادل و عالم و باتقوا باشد؛ اما چه بسا شرح صدر نداشته باشد، نخبه‌گرا باشد و از نظر روان‌شناختی درون‌گرا و شهود گرا باشد و کمتر به واقعیت‌ها بها دهد و کمتر مشورت کند. پس وفاق ملی قبل از آن‌که به مسائل دینی پیوند خورد، در مسائلی دیگر معنا پیدا می‌کند.

تجربه بشری نشان داده که توزیع قدرت، احتمال خطا را در حکمرانی کاهش می‌دهد و زمینه‌ساز وفاق ملی می‌شود. در چنین حکومتی، اطلاعات - همانند قدرت - به شکل معقولی توزیع می‌شود؛ و مناصب بر اساس شایستگی‌ها توزیع می‌شود. برعکس، در نظام‌های توتالیتر همه چیز، حتی ادبیات و علم و دین و حتی موسیقی، ممکن است به بازی گرفته شود. بر اساس نظریه همروی، عقلی که اعتبار دارد، عقل نوع بشر است. این عقل حکم می‌کند که احتمال خطا در یک نفر بیشتر از یک گروه و در یک گروه بیشتر از جمع کثیر است. پس اگر نظام‌هایی ایجاد شود که مزایا و معایب آن‌ها تقریباً مشابه باشد، توزیع قدرت اولویت پیدا می‌کند. ناسازگاری دولت مدرن اسلامی آن است که بر اساس نظام هرمی (که یک نفر در رأس آن است) بنا شده؛ اما در دوره مدرن زیست می‌کند و مجبور است به برخی الزامات آن - همانند تفکیک قوا - تن دهد. اگر در دولت کلاسیک این امکان وجود داشت که شاه یا صدر اعظم و جمع وزرا و مشاوران بتواند امور مملکت را به نحوی سامان دهند، این امکان روزه‌روز کم‌رنگ‌تر می‌شود؛ چراکه دولتی موفق است که بتواند خود را با استانداردهای دولت مدرن سازگار کند و سطح وفاق ملی را بالا ببرد.

وقتی از «مفاسد قدرت مهار نشده» سخن می‌گوییم، مقصود این نیست که قدرت در ذات خود فاسد و مفسد است، بلکه غرض آن است که قدرت زمینه‌های بروز صفات منفی و نهفته انسان را فراهم می‌سازد. وقتی قدرت به شخص غیر معصوم واگذار می‌شود؛ چون احتمال بروز خطا و بزرگ شدن صفات منفی همچون منفعت‌طلبی و تفاخر در او وجود دارد، چاره‌ای جز مهار و کنترل قدرت به طرق مختلف نیست. برخی از مفاسد قدرت مهار نشده - که وفاق ملی را تهدید می‌کند - عبارت است از:

۱. عینیت حاکمیت شیطان در رژیم‌های استبدادی: حضرت علی<sup>(ع)</sup> مردم را از شیطان بر حذر داشته، می‌فرماید: «تا آنجا که افراد سرکش شما منقاد او شدند و طمع او مستحکم گردید.»<sup>۱</sup> از این کلام چنین برمی‌آید که متکبران و مستبدان به -تدریج به وسیله شیطان اغوا و منحرف می‌شوند و در درجه اول قوانین الهی را زیر پا می‌گذارند.
۲. سلب آزادی‌های عمومی و از بین بردن زمینه‌های وفاق اجتماعی: امام علی<sup>(ع)</sup> همواره

۱. «حَتَّى إِذَا انْقَادَتْ لَهُ الْجَمِيعَةُ مِنْكُمْ وَاسْتَحْكَمَتِ الطَّمَاعِيَّةُ مِنْهُ فَيَكُمُّ» (امام علی، ۱۳۸۰، خطبه ۱۹۲).

مردم را از مرعوب شدن در مقابل قدرت آگاه می‌ساخت: «آن گونه که با زمامداران ستمگر سخن می‌گویید، با من سخن مگویید؛ و آن چنان که در پیشگاه حکام خشمگین و جبار هراسان می‌شوید، نزد من آن گونه مباشید؛ و به شکل منافقانه با من رفتار نکنید»<sup>۱</sup>. حضرت علی<sup>(ع)</sup> در ادامه علت این فرمان را امکان خطا- حتی در حکومت معصوم<sup>(ع)</sup>- اعلام می‌کند: «پس از گفتن حق، یا رأی زدن در عدالت باز مایستید، که من نه برتر از آنم که خطا کنم و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن توانا تر است»<sup>۲</sup>.

۳. رواج چاپلوسی و تملق در میان مردم و روی کار آمدن یک قشر متملق در هیأت حاکمه: حضرت علی<sup>(ع)</sup> همواره می‌گفت با من به چاپلوسی و به گونه‌ای منافقانه رفتار نکنید؛ چرا که اگر دورویان و متملقان ابزارهای قدرت را در دست گیرند، حق‌گویانی که کلام حق را خوشایند زمامداران نمی‌بینند، مهر سکوت بر لب می‌نهند. بدیهی است وفاق ملی در چنین جامعه‌ای جایگاه نخواهد داشت؛ و عملاً وفاق به نفاق تبدیل خواهد شد.

۴. از بین رفتن ثبات سیاسی: کسی که قدرت را در دست خود متمرکز می‌کند، ممکن است بازیچه هوس‌های شیطانی خود قرار گیرد، به مخالفان خود اجازه ابراز انتقادات را ندهد، اراذل پست‌های حساس را بر عهده گیرند، افاضل خانه‌نشین شوند، استبداد و خشونت تألیف قلوب و وفاق را به کینه و دشمنی تبدیل کند، بیت‌المال تخلیه شود و نهایتاً نظام سیاسی را در آستانه سقوط و تزلزل قرار دهد. امام علی<sup>(ع)</sup> این حالت را برای نظام سیاسی خلیفه سوم چنین توصیف می‌کند: «[خلافت را چون شتری ماده دیدند] و هر یک به پستانی از او چسبیدند و سخت دوشیدند، [و تا توانستند نوشیدند]، سپس آن را به راهی درآورد ناهموار، پرآسیب و جا آزار که رونده در آن هر دم به سر درآید و پی‌درپی پوزش خواهد و از ورطه به در نیاید. سواری را مانست که بر بارگیر توسن نشیند، اگر مهارش بکشد، بینی آن آسیب ببیند و اگر رها کند سرنگون افتد و بمیرد. به خدا که مردم چونان گرفتار شدند که کسی بر اسب سرکش نشیند و آن چارپا به پهنای راه رود و راه راست را نبیند» (امام علی، ۱۳۸۰، خطبه ۳).

۱. «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تَكَلَّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةُ وَلَا تَحْفَظُوا مِنِّي بِمَا يَتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمَصَانِعِ» (امام علی، ۱۳۸۰، خطبه ۲۱۶).

۲. «فَأِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُحْطَىٰ وَلَا آمَنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي» (امام علی، ۱۳۸۰، خطبه ۲۱۶).

۵. از بین رفتن برتری قانون: دلیل وجود قانون، ایجاد محدودیت برای انسان‌هایی است که همواره تمایل به خروج از حدود مرزها را دارند. هر قانونی که در مقابل حکم خداوندی قرار گیرد، حکمی جاهلی شمرده می‌شود: «أَفْحَكُمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِفُونَ» (مائده: ۵۰). هر کس در مقابل حکم الهی تمکین نکند، کافر و ظالم و فاسق است (مائده: ۴۷-۴۴). طبق همین میزان، قوانینی که انسان‌ها بر اساس احکام شریعت تحت عنوان «قانون اساسی حکومت اسلامی» وضع می‌کنند، باید در کنار وفاق ملی، مهار قدرت و توزیع عادلانه آن را در نظر داشته باشند.

۶. سقوط ارزش‌های انسانی: در نظامی که هیأت حاکمه بتواند مافوق قانون عمل کند و هیچ‌گونه مخالفتی را برنتابد، جنون قدرت‌طلبی پیدا می‌کند. پیامبر (ص) در خصوص انحراف بنی‌امیه در حکمرانی فرمودند: «چون شمار پسران عاص به سی تن رسید، مال خدا را به دست گیرند، بندگان خدا را مملوک خود قرار می‌دهند و دین خدا را تباہ می‌سازند»<sup>۱</sup>.

۷. حیف و میل بیت‌المال و منابع مالی مردم: امام علی (ع) در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه بیان تندی نسبت به عثمان بن حنیف دارد. مهم آن است که از دیدگاه اسلام، نظام سیاسی باید بتواند زمینه تعالی انسان‌ها و وفاق اجتماعی را در متن اجتماع آماده کند؛ اما تمرکز قدرت تضمینی برای این امر باقی نمی‌گذارد (ارسطا، ۱۳۷۳، صص. ۴۴-۵۵).

اگر به مفاسد قدرت مهار نشده از دیدگاهی اسلامی عنایت کنیم، می‌بینیم این مسئله در ارتباط مستقیم با وفاق اجتماعی و سیاسی است و رئیس دولت چهاردهم، در مواضع مختلف، بر آن صحنه گذاشته است. مهم آن است که نهاد دولت بتواند سازوکار مشخص و تضمین‌شده‌ای برای تحقق این اهداف ارائه نماید.

### ارتباط وفاق با توزیع عادلانه قدرت و ثروت

به نظر می‌رسد اولاً مفهوم وفاق با اصلاحات و توزیع عادلانه قدرت و ثروت ارتباط مستقیم دارد و ثانیاً بر اساس نظریه همروی، این مفهوم می‌تواند در دو رشته علمی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی شیعه به بحث گذاشته شود. قدرت، به معنای عام خود، به شکل مویرگی در

۱. «اذا بلغ بنو العاص ثلاثين جلعوا مال الله دولاً و عباد الله خولاً و دین الله دخلاً» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱۸، ص ۱۲۶)

جزء جزء کالبد جامعه جریان دارد و به دلیل محوریت در علوم سیاسی، حداقل طبق برخی تعاریف، موضوع علم سیاست قرار گرفته است. براین اساس، بین توزیع قدرت و وفاق اجتماعی رابطه مثبتی وجود دارد. فلسفه سیاسی به‌عنوان رشته علمی که مستقلاً به عقل تکیه می‌زند و همچنین فقه سیاسی شیعه که عمدتاً بر نقل اتکا دارد، به توزیع قدرت حکم می‌کند (حقیقت، ۱۳۹۹، صص. ۲۶۸-۲۶۳)؛ و بدین ترتیب، زمینه‌ساز وفاق اجتماعی هستند و ضریب احتمال خطا در تعامل قدرت و ثروت را کاهش می‌دهند.

توزیع قدرت در مقابل تمرکز قدرت قرار دارد. در توزیع قدرت سیاسی، علاوه بر مشورت، عناصر مهم دیگری همچون تمرکززدایی در تصمیم‌گیری و کنترل و نظارت بر حاکمان نیز وجود دارد. توزیع قدرت دارای شاخص‌های هشت‌گانه زیر است: قانون‌گرایی، اصل انتخاب حکمرانان، اصل رأی‌گیری، تفکیک قوا، اصل آزادی، قوت جامعه مدنی، محاسبه‌پذیری و عدم قدسیت هیأت حاکمه (حقیقت، ۱۳۹۹، ص. ۲۳). همان‌گونه که اکنون معتقد است: «قدرت موجب فساد می‌شود و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد».<sup>۱</sup> منتسکیو نیز معتقد است: «تجربه در تمام دوران ثابت کرده است که هر که صاحب قدرت است، تمایل به سوءاستفاده از آن را دارد». به اعتقاد او، صاحب قدرت آن قدر این کار را تکرار می‌کند تا آن‌که با محدودیت‌هایی روبرو می‌شود (لوکس، ۱۳۷۰، ص. ۳۶۵). فرهنگ رجایی کتاب *Power* استیون لوکس را به قدرت فر انسانی یا شر شیطانی ترجمه کرده تا نشان دهد: «قدرت نه شر شیطانی است و نه خودبه‌خود باعث فر انسانی می‌گردد. قدرت از مقولاتی است که در حیات اجتماعی و سیاسی، یعنی هر جا که تولید و توزیع و تخصیص امکانات محدود دنیایی لازم آید، به‌ناچار وجود دارد» (لوکس، ۱۳۷۰، ص. پشت جلد کتاب).

نتیجه منطقی فسادآور بودن قدرت، آن است که سازوکاری برای مهار و کنترل آن باید اندیشیده شود؛ امری که ارتباط مستقیم با وفاق سیاسی و اجتماعی دارد. از آنجاکه صفات انسانی در حال تغییر است، نمی‌توان به مهار درونی قدرت اکتفا نمود. تنها قدرت است که می‌تواند قدرت را مهار کند؛ بنابراین در ساختار حکومت، قدرت باید به شکلی توزیع شود که قسمتی از آن بتواند بخش دیگر را مهار نماید. تیندر در کتاب *تفکر سیاسی، روندی معقول در*

1. Power corrupts and absolute power corrupts absolutely

باب فلسفه سیاسی ترسیم کرده است؛ و در بحث «محدودیت‌های قدرت» چنین نتیجه می‌گیرد که در جامعه نمی‌تواند تنها یک مرکز اساسی قدرت وجود داشته باشد و مهار قدرت تنها با تقسیم آن شدنی است. افلاطون به همین دلیل، قدرت را بر اساس سن و قرعه میان مردم به شکل ادواری تقسیم می‌نمود (تیندر، ۱۳۷۴، صص ۱۱۸-۹۷). نتیجه آن که آسیب‌شناسی وفاق می‌تواند با توجه به مسئله محوری توزیع قدرت و ثروت صورت پذیرد.

### وفاق و دموکراسی

آبراهام لینکلن دموکراسی را «حکومت مردم به وسیله مردم و برای مردم» توصیف کرده است. در حکومت مردم بر مردم چهار فرض اساسی وجود دارد:

۱. تمام افراد مشارکت سیاسی دارند، هرچند برخی افراد قوی‌ترند؛
۲. تمام مردم طبع سیاسی مساوی دارند، هرچند در عمل قدرت‌های سیاسی برابر نباشند؛
۳. تمام افراد دارای عقل و آگاهی هستند، هرچند برابر نباشد؛
۴. مردم در اتخاذ تصمیمات سیاسی نقش برابری دارند.

نظریات مختلفی در باب توزیع قدرت وجود دارد. به‌طورمثال، تقسیم نظریات به لیبرال دموکراسی، محافظه‌کاری سنتی، رادیکالیسم اقتداری، محافظه‌کاری اقتداری و پوپولیسم، یا تقسیم به نظام دموکراسی، توتالیتار و اتوتاریتر ممکن است. فردریک فری به چهار مدل نخبه‌گرایی<sup>۱</sup>، نخبه‌گرایی جدید<sup>۲</sup>، کثرت‌گرایی و کثرت‌گرایی جدید<sup>۳</sup> اشاره دارد (Frey, 1994, pp. 141-172). مایکل راش نظام دموکراتیک را در مقابل نظریه نخبگان، کثرت‌گرایی و توتالیتاریانیسم قرار می‌دهد (راش، ۱۳۷۷، ۹۳-۶۴). در نظریه نخست، رویکرد سازمانی موسکا و میخلز، رویکرد روان‌شناختی پاره‌تو، رویکرد اقتصادی برنهام و رویکرد نهادی میلز قرار می‌گیرند. دموکراسی نخبگانی، یعنی بهره‌مند شدن آزاد نخبگان نسبت به قدرت. رابرت دال نظام گروه‌های نخبه رقیب (برجستگان اجتماعی و برجستگان اقتصادی و

---

1. Elitism  
2. Neo-elitism  
3. Neo-pluralism

صاحب‌منصبان سیاسی) را نظامی چند سالاری<sup>۱</sup> نامید. در این نظام، گروه‌های ذینفع گوناگون می‌توانند بر سر پیشنهادهای سیاسی چانه بزنند و رقابت کنند. توتالیتراریسم و دموکراسی مفاهیمی کاملاً متضاد با یکدیگر در نظر گرفته می‌شوند. توتالیتراریسم، طبق یک تعریف، شش ویژگی دارد: یک ایدئولوژی کل‌گرا یا همه‌گیر، یک حزب واحد متعهد به آن ایدئولوژی که معمولاً یک فرد آن را رهبری می‌کند، قدرت پلیسی که بر پایه ترور و وحشت نهاد شده است، انحصار وسایل ارتباطی، انحصار تسلیحات و اقتصاد متمرکز و کنترل سازمان‌ها. اگر به تعریف ذکر شده در خصوص وفاق توجه کنیم، می‌بینیم از شش ویژگی فوق دوری دارد، همان‌گونه که به «حکومت مردم بر مردم، به وسیله مردم» نزدیک است.

### ابهام مفهومی وفاق در دولت چهاردهم

مقصود از ابهام مفهومی وفاق اشاره به این نکته مهم است که مقصود رئیس دولت چهاردهم و حامیان وی نسبت به این مفهوم کاملاً مشخص نیست و ضرورت دارد از این مفهوم ابهام‌زدایی کنیم؛ بنابراین مراد این نیست که به شکل دستوری یکسان‌سازی صورت پذیرد. در این راستا، باید گام‌ها یا مراحل ذیل طی شود:

- تبیین مفهومی (تعریف)<sup>۲</sup> یا تعیین مراد<sup>۳</sup>؛
- مدرن یا سنتی بودن آن: این مفهوم مدرن است، هرچند با سنت ارتباط داشته باشد؛
- دایره معنایی این مفهوم در گفتمان مدرن (با استفاده از معناشناسی ایزوتسو)؛
- دایره معنایی در گفتمان سنتی و دینی؛
- ظرفیت سنجی مفاهیم مدرن نسبت به سنت: وقتی مفهومی در خود دین وجود ندارد، شاید بتوان شاخص‌های مفهوم مدرن را به دین عرضه نمود (حقیقت، ۱۳۸۶)؛
- امکان/عدم امکان تبدیل وفاق به یک گفتمان؛
- تطبیق بر مورد ایران (و نسبت آن با ولایت فقیه و مانند آن)؛
- کشف قضایای تجویزی در این ارتباط.

همان گونه که صادق نیا معتقد است، علی القاعده، باید منظور وفاق تفاهمی (مبتنی بر گفتگو باشد) نه وفاق هنجاری (چون سلیق و اقوام مختلف وجود دارد). وفاق هنجاری خودبه خود و مبتنی بر سنت و نیز دین ایجاد می شود. در این وفاق دین به مثابه یک متغیر انسجام بخش عمل کرده و همبستگی اجتماعی پدید می آورد. وفاق تفاهمی سه شرط دارد: اعتماد، توزیع عادلانه قدرت و احترام نمادین. در عین حال، برخی مسئولان برداشت مبهمی از وفاق ارائه کرده، آن را با «اجماع» مترادف دانسته اند (ارتباط شخصی). سخنگوی دولت درباره محقق نشدن وعده مسعود پزشکیان مبنی بر رفع فیلترینگ تأکید کرد: «دولت، دولت وفاق است و قرار است ما اجماع کنیم، نه اینکه لزوماً فقط دستور دهیم... حجم زیادی از اختیارات را بر عهده دارد و رئیس بسیاری از شوراها عالی هم خود رئیس جمهور است؛ بنابراین اختیار بالایی در ید قدرت رئیس جمهور است» (خبر آنلاین، ۱۴۰۳/۹/۲۰).

دو شخصیت نزدیک به دولت چهاردهم که در معاونت راهبردی ریاست جمهوری حضور داشته اند، محمدرضا جلالی پور و محمدمهدی مجاهدی هستند. به اعتقاد مجاهدی، تنها راه وفاق، تمرکز بر مسائل مشترک آن بخش از جامعه متنوع و رنگین کمانی ایران است که با شعار «وفاق ملی» دور هم جمع شده اند تا مشخص کنند با هم چه بگویند و درباره چه گفتگو کنند (ارتباط شخصی، ۱۴۰۳/۱۰/۲۰). جلالی پور نیز معتقد است وفاق تقریباً همان اجماع هم پوشان (راولز) و معادل مردم سالاری و تکثر و توسعه است. این گونه مسائل، قبل از هر چیز، باید از طرف ریاست جمهور تأیید یا نقد شود (ارتباط شخصی، ۱۴۰۳/۱۰/۲۰).

مسعود پزشکیان، رئیس جمهور ایران، مفهوم وفاق را در ارتباط مستقیم با عدالت و انصاف می داند؛ دو مفهومی که بر اساس آن، به توصیه ایشان انصاف نیوز چندین سال قبل تأسیس شد (شفیعیان، ۱۴۰۳/۶/۲۹ <https://fa.shafaqna.com/news/1884632>). پزشکیان در آذرماه ۱۴۰۳ گفته است: «وفاق یعنی عمل بر اساس حق و عدالت و دوری از هوای نفس» (پزشکیان، <https://president.ir/fa/155664>). مشکل اینجاست که اولاً وفاق مفهوم مدرن است؛ و ثانیاً تقلیل آن به تعاریفی که همه گفتمانها قبول دارند، گرهی از مسائل پیچیده اندیشگی نمی گشاید؛ پس باید مشخص کرد وفاق چیست؟ چگونه در دین ریشه دارد؟ طرف وفاق کیست؟ (وفاق با چه کسانی؟)، شرایط وفاق چیست؟ و دقیقاً این گفتمان/ رویکرد چگونه با گفتمانهای رقیب مرزبندی می کند؟

## راهبرد و برنامه وفاق

در صورتی که وفاق بخواهد در قالب یک «گفتمان» ظهور کند و اگر وفاق بخواهد همچون برنامه سیاسی- اجتماعی طرح شود، نیاز به تعیین راهبرد و برنامه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خود دارد؛ و همچون یک «برنامه استراتژیک» می‌بایست رسالت، سیاست‌ها و برنامه‌های مشخصی ارائه نماید. نسبت وفاق با مفاهیم دینی شکل تئوریک دارد، همان‌گونه که تشکیل «کانون‌های مولد اندیشه» می‌تواند شکل عملیاتی پیدا کند. وفاق از سطح تئوریک و آکادمیک می‌بایست به سطح افکار عمومی برسد و با فرهنگ عمومی و فرهنگ سیاسی مردم عجین شود. در این راستا، نهادهایی همانند معاونت راهبردی ریاست جمهوری، مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری، معاونت زنان ریاست جمهوری، شورای فرهنگ عمومی و وزارتخانه‌ها (خصوصاً وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی) نقش به‌سزای خواهند داشت.

## آسیب‌شناسی وفاق در ابعاد سیاست داخلی

علاوه بر آن که «وفاق» معنای مشخصی نزد دولت و مردم ندارد، به شکل خاص، در سیاست داخلی نیز با چالش روبرو است. تحلیل محتوای سخنان منتقدان نشان می‌دهد برخی معتقدند چیزی به نام وفاق وجود ندارد و برخی به سازوکارهای آن انتقاد می‌کنند.<sup>۱</sup> تعامل دولت

۱. مروری بر جراید سال ۱۴۰۳، شاهدی بر این مدعاست: صادق زیباکلام: چیزی به نام وفاق ملی وجود ندارد. محمدرضا عارف: وفاق ملی این نیست که هرچه حاکمیت گفت، مردم بگویند چشم. وفاق ملی امری دوسویه است. موسی غنی‌نژاد (خطاب به پزشک‌یان): یک عده آدم‌های مشکوک که حرف زدن درست هم بلد نیستند نباید به عنوان وفاق ملی دور شما بچرخند؛ عیسی کلانتری: دکتر پزشک‌یان باید بدانند پایداریچی‌ها و حجتیه‌ای‌ها وفاق را قبول ندارند. آن‌ها سهم می‌خواهند. محسن رنانی: ۹۹ درصد بازیگران، وفاق را حذف کرده و دم از وفاق می‌زنند. فرشاد مؤمنی: با عنوان وفاق، سیاست‌های شکست‌خورده دوره اعتدال را اجرا می‌کنند. آن‌طور که در مبارزه‌های انتخاباتی وعده داده می‌شد، اراده‌ای برای اصلاح وضعیت مشاهده نمی‌شود. روزنامه عصر قانون: وفاق با یوسف (نصب پسر پزشک‌یان در حوزه ریاست). مجید مرادی: وفاق میلی به جای وفاق ملی. کواکبیان (دبیر کل حزب مردم‌سالاری): وفاق ملی یا بهره‌مندی مخالفان؟ بیش از حامیان کسانی که در انتخابات همراه شما بودند، مخالفان سیاست‌های شما از این وفاق بهره‌مند شده‌اند که جای تأمل دارد. وزیر علوم: جامعه در حال فقیر شدن نمی‌تواند به وفاق برسد. در کشور به این باور نرسیدیم که علوم انسانی زمینه‌ساز توسعه و حلال مشکلات است. در حکمرانی پویا

با مجلس و حتی نیروهای رادیکال، این انتقاد را برانگیخت که چرا وفاق در مرحله نخست به معنای تقسیم ثروت و قدرت با جناح‌های مقابل است؟! در این راستا، قالیباف می‌گوید اگر جای ظریف بودم، می‌رفتم تا مشکل قانونی حل شود (<https://www.beytoote.com/>)

[news/politics-social/newshj8011.html](https://news/politics-social/newshj8011.html)). سپس روزنامه هم‌میهن انتقاد تندی به قالیباف کرد (<https://www.asriran.com/fa/news/1017306>). علی نظری (سرمدیر مستقل آنلاین) این رخداد را «پایان وفاق قالیباف و پزشک‌یان» نامید؛ و مهاجری گفت: چرا روزه وفاق گرفتید؟ دولتی‌ها ناراضی‌اند که چرا قالیباف زیر میز وفاق زده! (<https://fararu.com/fa/news/804276>)

جالب آن است که یونسی، استاندار جدید مازندران، می‌گوید: «نمی‌شود که فردی که تا دقیقه آخر در ستاد سایر رقبا فعالیت داشت و به طرف نیز رأی داد؛ اما امروز خواهان آن باشد در سمت‌های استانی و شهرستانی از وی استفاده شود. من به وفاق ملی اعتقادی ندارم» (<https://www.pishkhan.com/news/330630>). علی‌القاعده، کسی در پست مهم دولت وفاق قرار می‌گیرد، باید تصویر روشنی از وفاق داشته باشد و از آن دفاع کند! از سوی دیگر، محمد فاضلی از برگزاری همایش‌های بی‌فایده تحت عنوان «وفاق» انتقاد کرده و از رئیس‌جمهور خواسته تا اجازه ندهد منابع عمومی صرف برگزاری همایش‌هایی با پیشوند و پسوند «وفاق» شود (<https://www.ettelaat.com/news/74562>). به هر روی، مسئله خروج ظریف (و همتی) از دولت نشان‌گر آن بود که وفاق، علاوه بر ابهام مفهومی و محتوایی‌اش، با چالش عملی روبرو شده است. جالب آن است که برگزارکننده همایش وفاق، خود نیز به انتقاد از وفاق پرداخته و اظهار می‌دارد که وفاق شرکت سهامی نیست:

بخش آخر وفاق که در صحبت‌های دکتر پزشک‌یان در انتخابات هم بود ولی هنوز تبدیل به راهکار نشده، فرصت محوری است. باید نگاه تهدید محور را به نگاه فرصت محور تبدیل کنیم؛ یعنی باید مسائل داخلی از حجاب گرفته تا اینترنت، زنان، بخش خصوصی، شرکت‌ها، ایرانیان خارج از کشور، جوانان نسل Z و... را فرصت ببینیم و نه تهدید. روش برخورد با فرصت این است که بارورش کنیم

وقتی سیاست به او سبیلی بزند به سیاست نادرست مهر پایان می‌زند. کشور محتاج تصمیمات مردان بزرگ و فهم‌های بزرگ است. سیفی مازندرانی: وفاق ملی باید طبق مبانی دینی و حول محور ولایت فقیه باشد. کیهان: با چوب وفاق، قانون ذبح نشود!

و روش برخورد با تهدید، محدود کردن آن است؛ بنابراین باید در این بخش از وفاق نگاه فرصت محور به داخل کشور، مردم ایران، منطقه و جهان داشته باشیم. یقین دارم در نگرش جناب آقای رئیس‌جمهور این نگرش هست ولی هنوز عملیاتی نشده و باید در سال آینده به سمت عملیاتی کردن و نگاه فرصت محور به موضوعات برویم... وفاق به معنی شرکت سهامی نیست (ظریف، ۱۴۰۴).

همان‌گونه که ابهام در مفهوم وفاق ممکن است منجر به سوءاستفاده نیروهای مخالف در گرفتن پست‌های کلیدی شود، اگر وفاق همراه با توسعه نباشد، محتوای خود را از دست خواهد داد. مهم آن است که دولت، به معنای وسیع آن، به سمت‌وسویی حرکت می‌کند که امکان شروع کردن به یک برنامه توسعه سخت شده است. اگر زندگی اقتصادی مردم سامان نیابد، بعید است گفتمان وفاق مقرون به موفقیت باشد. یکی از راهکارهای تحقق وفاق، نهادینه کردن تحزب است؛ امری که در دولت چهاردهم نیز چندان جدی گرفته نشده است. اگر وفاق بین احزاب نهادینه‌تر از وفاق بین افراد تلقی شود، باید دید چقدر احتمال فعال شدن واقعی احزاب وجود دارد.

### آسیب‌شناسی وفاق در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل

محمدجواد ظریف، به‌درستی، معتقد است وفاق ابعاد منطقه‌ای و بین‌المللی نیز دارد: «باید در این بخش از وفاق، نگاه فرصت‌محور به داخل کشور، مردم ایران، منطقه و جهان داشته باشیم» (ظریف، ۱۴۰۴)؛ بنابراین باید دید استلزامات وفاق در ابعاد سیاست خارجی و روابط بین‌الملل چیست. بعید نیست این مسئله با ایده «گفتگوی تمدن‌ها» و سیاست‌های دولت اصلاحات در ارتباط مستقیم باشد. با منظر وفاق، شاید دیدگاه نسبت به امریکا، اروپا، کشورهای منطقه- و به شکل خاص همسایگان- تغییر کند. درعین‌حال، باید دید که ساختارها چه مقدار این امکان را فراهم می‌کند. مرز مسئولیت‌های فراملی و منافع ملی همچنان مبهم است و جایگاه سیاست‌گرانش به شرق نیز چندان مشخص نیست. آسیب‌شناسی دولت اصلاحات و دولت اعتدال، چه‌بسا بتواند به دولت چهاردهم کمک کند. بدون تردید، سیاست خارجی دولت اسلامی با فقه سیاسی ارتباط مستقیمی دارد؛ بنابراین ضروری است نسبت این مسئله با وفاق ملی مشخص شود. اگر رئیس‌جمهور اظهار

امیدواری می‌کند که «اگر به جای اختلاف، همکاری کنیم، می‌توانیم تمدنی نوین و فضای تازه‌ای در منطقه خلق کنیم» (پزشکیان، <https://president.ir/fa/158877>)، شاید بتوان آن را روانشناسی خوش‌بینانه ایشان تحلیل نمود؛ چراکه ساختن تمدن نوین فرع بر ساختن الگویی موفق در داخل کشور است.

### نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً دولت چهاردهم با شعار وفاق در اموری همانند حجاب اجباری، دوری از خشونت در سیاست خارجی، جلوگیری از جنگ منطقه‌ای و مانند آن موفق بوده است. نکته دوم آن است که در خصوص معنا و مفهوم وفاق ابهام وجود دارد و حتی مشخص نیست معادل چه کلمه‌ای در زبان انگلیسی قرار گرفته است. هرچند وفاق به این معنا، مفهومی مدرن است؛ اما در معنای اعم آن ممکن است ردپای آن در دین نیز جستجو شود. راه دیگر، ظرفیت سنجی است؛ به این معنا که اگر وفاق مفهومی مدرن باشد، می‌توان میزان برتافتن سنت نسبت به شاخص‌های آن مفهوم مدرن را مورد بررسی قرار داد. اگر معنای وفاق چندان مشخص نباشد، راهکارها، سیاست‌ها و راهبرد آن نیز مبهم باقی خواهد ماند. نتیجه، ابهام در سیاست داخلی و سیاست خارجی (و روابط بین‌الملل) در دولت چهاردهم است.

## منابع

- ارسطا، محمدجواد (۱۳۷۳). قدرت سیاسی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. (تحقیق) قم: معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک.
- امام علی (۱۳۸۰). نهج البلاغه. ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- پزشکیان، مسعود (۱۴۰۳). وفاق یعنی رعایت انصاف با دوست و دشمن.  
<https://ensafnews.com/563668>
- تیندر، گلن (۱۳۷۴). تفکر سیاسی. ترجمه محمود صدوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۹). توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه. تهران: نگاه معاصر.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۶). ظرفیت سنجی مفاهیم سیاسی مدرن. مجله علوم سیاسی، ۱۰(۳۸)، ۱۳۱-۱۴۲.  
<https://www.noormags.ir/view/en/articlepage/345948>
- حقیقت، سید صادق (۱۳۷۹). وفاق اجتماعی و توزیع قدرت.  
<https://www.s-haghighat.ir/articles/view/29/1>
- خبر آنلاین (۱۴۰۳/۹/۲۰). قرار است درباره فیلترینگ اجماع کنیم نه اینکه دستور بدهیم  
<https://www.khabaronline.ir/news/1994980>
- راش، مایکل (۱۳۷۷). جامعه و سیاست. ترجمه منوچهر صبوری تهران: انتشارات سمت.
- سریع القلم، محمود (۱۴۰۴/۲/۱۶). ایران در چهار حوزه نیاز به وفاق ملی دارد.  
<https://sariolghalam.com/2024/09/29>
- ظریف، محمدجواد (۱۴۰۴). وفاق به معنی شرکت سهامی نیست. (گفتگوی نفیسه زارع کهن) <https://setaresobh.ir/news/697556>
- لوکس، استیون (۱۳۷۰). قدرت فرانسوی یا شر شیطان. ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مجاهدی، محمدمهدی (۱۴۰۳/۷/۳۰). نخستین نشست از سلسله نشست‌های وفاق ملی. مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری. کد خبر: ۳۰۴۰۲  
<https://css.iriipo.ir/VideoReports>

- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶). *بحارالانوار*. تهران: انتشارات اسلامیه.

- Brown, A. R (2025). *Lijphart: Democracy in plural societies: A comparative exploration*. New Haven: Yale University Press.

[https://adambrown.info/p/notes/lijphart\\_democracy\\_in\\_plural\\_societies](https://adambrown.info/p/notes/lijphart_democracy_in_plural_societies)

- Frey, F. W (1994). *Comment: on Issues and Non-issues in the Study of Power*. In: John Scott, *Power, Critical Concepts*. Vol 1,2,3, London and New York, Routledge.

- Lijphart, A. (1977). *Democracy in Plural Societies*. New Haven: Yale University Press.



Vol. 11 | Issue. 42 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.499983.1391>

## Formulation of Revolutionary Women’s Self-Image

Zahra Davarpanah

Ph.D. in Philosophy, University of Isfahan; Faculty Member, Women’s & Family Research Institute, Qom, Iran.

[davarpanah@wrfc.ac.ir](mailto:davarpanah@wrfc.ac.ir)

Mohammad Ali Sadeghzadeh

Ph.D. in Political Science and Lecturer at the University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author)

[tm.sadeghzadeh@yahoo.com](mailto:tm.sadeghzadeh@yahoo.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2024 /11 /18</p> <p><b>Revised:</b> 2024 /12 /05</p> <p><b>Accepted:</b> 2024 /12 /30</p> <p><b>Published Online:</b> 2025 /01 /19</p>	<p>Numerous studies have addressed the presence of women in the Islamic Revolution from various angles; however, less attention has been paid to how these women perceive and narrate their own actions — in other words, their self-image. This article seeks to answer the question: How did religious revolutionary women perceive their active engagement with the Islamic Revolution? Using qualitative content analysis &amp; drawing on oral histories based on the memoirs of revolutionary women, the study explores this question.</p> <p>The findings show that revolutionary women, as conscious agents, did not see political action as a «right» but as a religious duty. Accordingly, their social &amp; political activities are interpreted as an extension of their religious beliefs and a means of spiritual proximity to God. In their narratives, there is no emphasis on gender, age, or class boundaries. Rather, duty-oriented thinking, a non-rigid &amp; adaptive approach based on contextual understanding, transcending borders, &amp; spiritual depth were identity-building components in their activism during the revolution.</p> <p>This composition of categories—responsibility-centeredness, meaning-orientation, and a rejection of modern rights-based and appearance-focused perspectives—led to diverse and enduring forms of activism, independent of pre-existing structures and opportunities, shaping the self-image of revolutionary women. Other findings include themes such as community building, creative and open interaction with the Supreme Leader of the Revolution, a post-gender perspective, &amp; an anti-colonial understanding of hijab. Nonetheless, due to their disinterest in narrating their own stories, these women remain largely absent from the political imagination &amp; representation of Iranian women.</p> <p><b>Keywords:</b> Self-image, revolutionary women, religious duty, meaning-orientation, boundarylessness.</p>



## صورت‌بندی خودانگاره زنان انقلابی

زهرا داورپناه

دکترای فلسفه دانشگاه اصفهان، عضو هیأت علمی پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران.

[davarpanah@wrfc.ac.ir](mailto:davarpanah@wrfc.ac.ir)

محمدعلی صادق‌زاده

دکترای تخصصی علوم سیاسی و مدرس دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

[tm.sadeghzadeh@yahoo.com](mailto:tm.sadeghzadeh@yahoo.com)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>درباره حضور زنان در انقلاب اسلامی، پژوهش‌های بسیاری از زوایای متنوع انجام شده است؛ ولی روایت و دریافت آن‌ها از فعالیت خود و پژوهش درباره این خودانگاره، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله تلاش دارد به این پرسش پاسخ دهد که خودانگاره زنان متدین انقلابی در مواجهه فعال با پدیده انقلاب اسلامی چگونه بوده است؟ در این راستا با به‌کارگیری روش تحلیل محتوای کیفی و با بهره‌گیری از تاریخ شفاهی نگارش یافته از خاطرات زنان انقلابی، این مسئله بررسی شد. یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که زنان انقلابی به‌عنوان فاعل شناسا، اقدامات سیاسی را نه به‌مثابه «حق»، بلکه «تکلیفی دینی» می‌پنداشتند؛ از این رو فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی آنان در امتداد باورهای دینی و تقرب الهی، تفسیر می‌شود. همچنین در بررسی سخنان آن‌ها، نه مرز جنسیتی وجود دارد و نه مرز سنی و نه مرز طبقاتی، بلکه اصل تکلیف‌مداری، ماهیت غیرمتصلب و انعطاف‌پذیر در مقتضیات شناختی، کنش‌های فرامرزی و باطن‌گرایی، مقوم‌های هویتی و زنجیره هم‌ارزی‌کنشگری فعال آن‌ها در مواجهه با پدیده انقلاب اسلامی بوده است. پس ترکیب مقولات با اعتنائی، تکلیف‌محوری و معناگرایی - در مقابل نگاه حق‌مدرن و ظاهرگرایانه - منجر به تنوع و تداوم فعالیت‌ها، فارغ از ساختارها و امکان‌های از قبل موجود، در صورت‌بندی خودانگاره زنان انقلابی شده است. همچنین یافته‌های دیگر شامل مقولات اجتماع‌سازی، تعامل خلاقانه و انتفاحی با ولی و رهبر انقلاب، نگرش فراجنسیتی و دریافت ضداستعماری از حجاب است. در عین حال به سبب بی‌علاقگی ایشان به روایت خود، همچنان جایشان در روایت و تخیل سیاسی زن ایرانی خالی است.</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> خودانگاره، زنان انقلابی، تکلیف دینی، معناگرایی، بی‌مرزی.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۲۸</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۱۵</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۱۰</p> <p><b>انتشار آنلاین:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۳۰</p> <p><b>صفحات:</b> ۲۱-۴۴</p>

## مقدمه

پاسخ به این پرسش‌ها در تحقیقی با ماهیت تاریخی و البته کاربردی و در چهارچوب مدل مختصر، ابعاد مسئله‌گی حجاب در جمهوری اسلامی و مقاطع ادواری پشت سر گذاشت مسئله زنان در برهه‌های مختلف تاریخ تحولات ایران، در اشکال و ابعاد گوناگون نمایان شده است. در زمان انقلاب اسلامی، جریان فمینیسم که در سطح بین‌الملل رونق گرفته بود؛ توانست در سطح سازمان ملل نیز ورود کند. این رونق جهانی و قوت‌یابی جریان فمینیستی که کم‌کم داشت در اسناد بین‌المللی و امرونهی‌های حقوقی به کشورها ظهور می‌یافت، بر روی برخی از زنان طبقات ثروتمند در ایران نیز تا حدی تأثیر داشت (ر.ک. به: تاریخ شفاهی پهلوی دوم در دانشگاه هاروارد، مصاحبه مهناز افخمی)؛ ولی سال‌ها قبل از این تحولات و از زمان رضاخان، پروژه ظاهرگرایانه و غیر اصیلی برای مدرن‌سازی جامعه ایرانی به‌طور کلی و از جمله در بحث زنان آغاز شده بود.

درواقع دوره پهلوی اول، دوره ایجاد ملت-دولت مدرن بر اساس آموزه‌های ناسیونالیستی است که قبلاً در عصر مشروطه مطرح شده بودند. ولی اینک، این تفکرات نوظهورانه دیگر نه در تقابل با استبداد حاکم، بلکه به‌عنوان ایدئولوژی حاکمیتی استفاده می‌شدند. درباره شخص رضاشاه و اقدامات مختلف او در ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، از کشف حجاب و اسکان عشایر تا ترتیبات اداری مدرن و تأسیسات زیربنایی مثل راه‌آهن، نظرات متضاد تحسین‌آمیز و مخالف و منتقد وی تقریباً با هم برابری می‌کنند. به همین ترتیب سیاست‌های او در حوزه زنان در نگاه برخی افراد، مثبت و در نظر گروهی، شدیداً منفی ارزیابی می‌شود.

عمده‌ترین نقد که هم از سوی گروه‌های مذهبی و هم برخی دیگر از فعالان مباحث زنان به رضاخان مطرح است، کشف حجاب اجباری و تأثیر آن در ایجاد شکاف میان زنان است؛ زیرا از جمله عوارض این سیاست‌ها، خانه‌نشین شدن بسیاری از زنان مذهبی و لذا عدم دسترسی آن‌ها به تعلیم و تربیت و مدارس جدید شد (صادقی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۵). البته بررسی قانون‌گذاری در دوران سلطنت رضاشاه پهلوی نشان می‌دهد که زنان در قلمروی سیاست همچنان از حقوق انسانی خود بی‌بهره مانده‌اند و در طول هفت دوره مجلس ملی

که در این زمان برگزار شد، همچنان از حق انتخاب شدن و انتخاب کردن محروم بودند (ر.ک. به: شفیعی، شیرخانی و ترابی، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۶).

بنابراین اقدامات رضاخان از جانب مدافعان و از سوی مخالفان، حاوی اعمال متناقضی بود. محرومیت زنان از حق رأی در کنار کشف حجاب، حذف همه انجمن‌های زنانه و ایجاد انجمنی واحد، اصرار بر تعلیم و تربیت عمومی و ورود زنان به برخی عرصه‌های عمومی، به واقع متناقض هستند. یکی از راه‌های صورت‌بندی عملکرد وی، می‌تواند ایده «شهروند به‌مثابه سرباز» باشد که صادقی در کتاب جنسیت، ناسیونالیسم و تجدد در ایران مطرح کرده است. به نظر ایشان و افرادی مثل نجم‌آبادی، حکومت ذاتاً نظامی رضاشاه، در پی آن بود که زنان نیز مثل مردان، مطیع، منظم و کارآمد باشند. او به دلیل الگوبرداری از جوامع سرمایه‌داری می‌خواست زنان وارد مدرسه، دانشگاه و سپس بازار کار شوند و با هدف متمدن‌سازی و بهینه و بهنجارسازی در پی اتحاد لباس و کشف حجاب بود.

هرچند کشف حجاب به صورت موارد کم شمار قبل از رضاخان در ایران رخ داده بود و گاه در جراید روشنفکری مورد بحث قرار می‌گرفت، ولی مشخصاً رضاخان از برنامه‌های اصلاحی امان‌الله‌خان در افغانستان و آتاتورک در ترکیه متأثر شد. به‌علاوه ابتکار خاص او بی‌حجابی «اجباری» (برخلاف ترکیه و افغانستان) بود. وضع جریمه و شدت عمل برای بی‌حجاب کردن زنان، الزام مقامات رسمی والا رتبه تا کارکنان دون‌پایه دولت مثل رفتگران به شرکت همراه زنان بی‌حجاب و گشودن اماکن عمومی مثل کافه‌ها و سینماها به روی زنان به ضرب جریمه سبب شد که این اقدامات بیش از آنکه رهایی‌بخش تلقی شوند، سرکوب زنان به نظر برسند (صادقی، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۲).

این تصور با برخی موارد دیگر همچون عدم اعطای حق رأی به زنان و جلوگیری رژیم از اشتغال حرفه‌ای آن‌ها و جای خالی زنان تحصیل‌کرده در عرصه سیاست تقویت می‌شد. تصویر زن ایرانی در پایان تلاش‌های رضاخانی، زنی بی‌حجاب، درس‌خوانده و شاغل بود که با رضایت کامل به مردان مراقب و حامی‌اش تکیه می‌کرد.

البته عنصر مردانه و حامی، اینک دیگر به شبکه محارم و مردان خانواده محدود نمی‌شد. بلکه همکلاسی‌ها، معلم‌ها، همکاران و نهایتاً پدر ملت، یعنی رضاشاه و مردان سیاست را نیز دربر می‌گرفت. اینها همگی مردانی بودند که از زنان انتظار می‌رفت حمایت و هدایت از

سوی ایشان را بپذیرد. ترکیب عنصر سنتی فرودستی زنانه با تحصیل و بی‌حجابی به‌عنوان عناصر مدرن، در واقع منجر به گسست از هر دو و عدم رضایت اسلام‌گرایان و فمینیست‌ها می‌شد (Amin, 2002, p.247).

محمدرضا پهلوی در آغاز، سیاست متفاوتی دنبال نمی‌کرد، بلکه به‌طور مکانیکی تابع سیاست‌های پدرش بود. به‌تدریج و در ادامه می‌توانیم دورانی انتقالی را فرض کنیم که خصیصه آن تضعیف سیاست‌های رضاخانی بود. اتفاقات مذکور در این بازه زمانی ناشی از ضعف شخص شاه و اوضاع ناآرام کشور بود. این به معنای صرف‌نظر کردن شاه از آرزوی مدرنیزاسیون سریع و ظاهری پدرش نیست. با این حال او به زمان نیاز داشت تا ضمن تثبیت قدرت، مأموریتی برای خود تعریف کند و در آن مسیر گام بردارد. به این ترتیب در آغاز پادشاهی وی، در غیاب اقتدار و خشونت رضاخانی، عزم و فشار در اجرای سیاست‌های کشف حجاب اجباری کاهش یافت و بسیاری از زنان مخصوصاً در مناطق روستایی و شهرهای کوچک دوباره با حجاب شدند. در پی افزایش مشکلات ناشی از اشغال کشور توسط متفقین و تقویت مخالفان کشف حجاب و ضعف پادشاه جوان، سرانجام دولت در سال ۱۳۲۲ قید «اجباری» را از قانون «کشف حجاب اجباری» حذف کرد (زائری و یوسفی نژاد، ۱۳۹۸، ص. ۱۷۴)؛ اما با افزایش ثبات و اقتدار شاه، کم‌کم شاهد عزم او بر تعمیق و تبدیل سیاست‌های رضاخانی در حوزه زنان به اقدامات نرم‌تر و فرهنگی‌تر؛ اما همه‌جانبه هستیم. از انقلاب سفید ۱۳۴۲ و اعطای حق رأی به زنان تا تشکیل سازمان‌های زنان، رواج گفتمان زیبایی غربی، مسابقات دختر شایسته، ارائه و تولید محتواهای صوتی و تصویری با مضامین غربی و احیاناً شهوانی و... نمود این دوره است. این تلاش‌ها نه تنها به گفته اندیشمندان انقلابی، بلکه به گفته بسیاری از اهل نظر، مخالف یا معارض با جمهوری اسلامی، دچار تناقضات داخلی و کژکار‌دهایی بود که بخشی از اقبال زنان به انقلاب اسلامی را توضیح می‌دهد. زیرا زنان ایرانی با این فرایند که در دوران پهلوی دوم ادامه یافت، گرفتار دو راهی نخواستنی بودند: قطع تعلق از ریشه‌های دینی و فرهنگی خود و مدرن شدن یا محجبه و متشرع ماندن و محروم از تحصیل و اشتغال و فعالیت‌های اجتماعی که هر دو نامناسب بود.

در این میان، دعوت احیاگونه امام خمینی مبنی بر اینکه امکان فعالیت اجتماعی و آزادی رشد برای زنان در خود اسلام تعبیه شده، مطرح شد. ایشان مداخله زن در امور سیاسی و

اجتماعی را از موارد مشارکت عامه دانسته و می‌گوید: «همان طوری که مردها باید در امور سیاسی دخالت کنند و جامعه خودشان را حفظ کنند، سن‌ها هم باید دخالت کنند و جامعه را حفظ کنند. سن‌ها هم باید در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی همدوش مردها باشند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص. ۴۰۳). بر این اساس می‌توان گفت اندیشهٔ امام خمینی، سهمی مهم در تعیین سوژه جنسیتی برساخته در گفتمان انقلاب اسلامی ایفاء نمود؛ سوژه‌ای که نه با مواضع مرسوم فقهای سنتی شباهت چندانی داشت و نه با مواضع مدرنیستی حکومت سابق (کریمی، نوابخش و ازکیا، ۱۳۹۷، ص. ۹۸).

کم‌کم این تفکر رواج می‌یافت که ما نیازمند احیای اسلام و ظرفیت‌های آن، به‌جای تن دادن به عرف‌های سرکوبگر زنان یا مدرن‌سازی‌های ظاهری و تبدیل زنان به ابژه جنسی هستیم. طرح این موج در کشور به رهبری امام و با پشتیبانی نظری در سطح متفکرانی چون مطهری، شریعتی و... باعث جلب کنشگری زنان متدین؛ اما فعال اجتماعی شد. چنانچه حضور زنان مذهبی در صحنه سیاسی، بخش تعیین‌کننده‌ای از جمعیت حامیان انقلاب اسلامی را تشکیل داد و پس از مدتی آنان به حاملان گفتمان انقلاب اسلامی در ابعاد ملی و بین‌المللی تبدیل شدند. بدین ترتیب، سه سطح تحولات بین‌الملل، ملی و گروهی در هم ضرب شد و انقلاب اسلامی را مؤید به حمایت زنان کرد و با همان حمایت، نه تنها به پیروزی رسید؛ بلکه در عین تعجب ناظران، قوانین اختلافی و جنسیتی اسلامی را هم احیا کرد. با وجود تنوع نظرات و جریان‌های درگیر مباحث زنان در ایران، گویی زنان انقلابی معتقد بودند و (تا حد زیادی همچنان) هستند که نگرش به زن در رهبران انقلاب اسلامی، امکان متفاوتی برای آنان فراهم آورده و نقطه بهینه‌ای برای رسیدگی هم‌زمان به همه نقش‌های زنانه و انسانی است. همین امکان، بعدها الگوی سوم نام گرفت و البته هنوز به تبیین و گسترش عملیاتی شدن نیازمند است. چنانچه رهبر معظم انقلاب در پیامی به کنگره «هفت هزار زن شهید کشور» گفت: زن، در تعریف غالباً شرقی، همچون عنصری در حاشیه و بی‌نقش در تاریخ‌سازی؛ و در تعریف غالباً غربی، به‌مثابه موجودی که جنسیت او بر انسانیتش می‌چربد و ابزار جنسی برای مردان و در خدمت سرمایه‌داری جدید است، معرفی می‌شد. شیر زنان انقلاب و دفاع مقدس نشان دادند که الگوی سوم، «زن نه شرقی، نه غربی» است. زن مسلمان ایرانی، تاریخ جدیدی را پیش چشم زنان جهان، گشود و ثابت کرد که می‌توان

زن بود، عفیف بود، محجبه و شریف بود و درعین حال، در متن و مرکز بود. می‌توان سنگر خانواده را پاکیزه نگاه داشت و در عرصه سیاسی و اجتماعی نیز، سنگرسازی‌های جدید کرد و فتوحات بزرگ به ارمغان آورد (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶) با وجود مطالعات فراوانی که درباره نسبت زنان و انقلاب اسلامی از نقطه نظرات مختلف در میان اندیشمندان داخلی و خارجی، انقلابی و ضدانقلاب و در رشته‌های مختلف صورت گرفته است، دریافت خود زنان انقلابی از کنش‌ها و عملکردشان کمتر مورد مطالعه بوده و غالب تحلیل‌ها از منظر تحلیل‌گر و دغدغه‌ها و علایق او انجام شده است. فقدان داده‌های مربوط به زنان انقلابی در واقع از این هم گسترده‌تر بوده و پس از گذر سال‌ها ثبت و ضبط خاطرات و تاریخ شفاهی ایشان به تازگی آغاز شده و البته در همین مدت هم به تولید محتوای ارزشمندی انجامیده است. جمع‌آوری این داده‌های خام و پس از آن پژوهش و تحلیل بر اساس آن‌ها می‌تواند زاویه بسیار مهم دیگری از زنان و انقلاب را به دانشوران معرفی کند که در آن، این بار خود زنان انقلابی به سخن می‌آیند و فهم پژوهشگر را از آنچه رخ داد، تدقیق و تصحیح می‌کنند.

در این راستا دغدغه اثر حاضر، بیان‌گر رابطه بین خودپنداره زن ایرانی مسلمان با کنشگری سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در جامعه انقلابی و پساانقلابی است. داده‌های خامی که اینک از حضور زنان در فرایند انقلاب اسلامی گردآوری شده است، به گونه‌های متفاوت و در دانش‌های مختلف قابلیت کدگذاری و تحلیل دارد و امید است با توجه بیشتر پژوهشگران به این داده‌ها، بتوان زوایای پنهان نقش‌آفرینی زنان در جریان انقلاب اسلامی و پس از آن تا عصر حاضر را دریافت و تبیین نمود. توجه به این صدای مغفول می‌تواند به درک بهتر عصر حاضر و برنامه‌ریزی صحیح‌تر در خصوص مسائل زنان یاری رساند.

به این ترتیب نوشته حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است: صورت‌بندی خودانگاره زنان انقلابی در خصوص فعالیت‌های «انقلابی‌شان» در دوران انقلاب اسلامی و پساانقلاب چگونه بوده است؟ منظور از فعالیت‌های انقلابی آن دسته از فعالیت‌هایی است که زنان برای پیروزی انقلاب یا پس از آن، برای تداوم و تقویت انقلاب اسلامی در موقعیت‌های مختلف انجام داده‌اند؛ از این‌رو فرضاً صرف فعالیت خیرخواهانه یا علمی یا اشتغالی که نسبت خاصی با انقلاب و امام خمینی و جنگ تحمیلی و مفاهیم مرتبط با آن نداشته و با

انگیزه‌های شخصی، خانوادگی یا... انجام شده، مدنظر این مقاله نیست. چنانکه در ادامه بیان خواهد شد، با بررسی سخنان این زنان، این نتیجه به دست می‌آید که در دریافت ایشان از فعالیت‌های انقلابی و حوزه‌های اثر خود، مرز جنسیتی، سنی و طبقاتی وجود ندارد؛ بلکه اصل تکلیف‌مداری، ماهیت غیرمتصلب و انعطاف‌پذیر در مقتضیات شناختی، کنش‌های فرامرزی و باطن‌گرایی، مقوم‌های زنجیره هم‌ارزی گفتمان آنان محسوب می‌گردد. لذا ترکیب مقولات بااعتنایی، تکلیف‌محوری و معناگرایی - در مقابل نگاه حق‌مدرن و ظاهر‌گرایانه - منجر به تنوع و تداوم فعالیت‌ها، فارغ از ساختارها و امکان‌های از قبل موجود، در صورت‌بندی خودانگاره زنان انقلابی شد. همچنین یافته‌های دیگر شامل: مقولات اجتماع‌سازی، تعامل خلاقانه و انفتاحی با ولی و رهبر انقلاب، نگرش فراجنسیتی و دریافت ضداستعماری از حجاب است.

### ۱. پیشینه پژوهش

حوزه مطالعاتی مربوط به زنان و انقلاب اسلامی تألیفات پرشماری از نویسندگان داخلی و خارجی وجود دارد و متأسفانه در سطح جهان، روایت معارضان جمهوری اسلامی، روایت معتبر و علمی تر تلقی می‌شود. بخشی از این موضوع به سوگیری‌های سیاسی و بخش دیگر آن، فقدان آثار عمیق و خلاقانه در این موضوع است که ضرورت توجه بیشتر دغدغه‌مندان به تألیف و فعالیت در بحث زن و انقلاب را روشن می‌سازد؛ اما اثر مستقلی در موضوع مقاله یعنی پژوهش درباره خودانگاره زنان انقلابی یافت نشد.

برخی از کتاب‌های مرتبط با بحث انقلاب اسلامی و زنان عبارتند از: نقش سیاسی - اجتماعی زنان در تاریخ معاصر ایران (۱۳۸۶) نوشته شیرودی که به تلاش‌های سیاسی زنان از عصر قاجار تا دهه سوم انقلاب اسلامی می‌پردازد و بر حوادث تاریخی مهم مثلاً حادثه گریبایدوف، تأسیس بانک ملی و امثالهم تأکید دارد. جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول و سرکوب؛ از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷ (۱۳۸۴)، نوشته ساناساریان با ترجمه نوشین احمدی خراسانی که طبق عنوان خود به روایت جنبش حقوق زنان از زمان مشروطه تا انقلاب و به اصطلاح فعالیت‌های فمینیستی اولیه

می‌پردازد. زنان، مذهب و فرهنگ در ایران (۲۰۰۲)<sup>۱</sup>، مجموعه مقالاتی است که با تأکید بر این نکته جمع‌آوری شده‌اند که دین در ایران منبع قدرت و مایه فرودستی زنان است. به این ترتیب تعدادی از مقالات متمرکز بر بحث دین و فرهنگ است و تعدادی از آن‌ها به جوانب سیاسی این موضوع در دوره‌های زمانی مختلف از قبل انقلاب تا زمان معاصر می‌پردازند؛ از جمله از اسلامی‌سازی زنان تا فردی‌سازی ایشان بعد از انقلاب، سیاسی شدن حلقه‌های دینی زنانه پس از انقلاب، اجتماعات مکانی و اجتماعات زمانی: جهانی‌شدن و فمینیسم در ایران و... . کریستین ثریا بتمن قلیچی، استاد دانشگاه اسلو در کتاب خود (۲۰۲۱)<sup>۲</sup> به تحولات امر جنسی در ایران پس از انقلاب و وجوه مختلف آن از جمله جوانب سیاسی موضوع می‌پردازد. کتاب سیاست حقوق زنان در ایران (۲۰۰۹)<sup>۳</sup> به تبارشناسی، گفتمان و تطورات حقوق زنان در ایران اختصاص دارد. تراب در کتاب اجرای اسلام: جنسیت و مناسک در ایران (۲۰۰۷)<sup>۴</sup> بر مناسک زنان ایرانی در سال‌های پس از انقلاب متمرکز است؛ ولی پیش از ورود به این بحث و نیز ضمن آن، تحلیل مفصلی از معنای سیاسی جدایی جنسیتی و نسبت جنسیت با سایر مؤلفه‌ها در ایران پس از انقلاب ارائه می‌کند. صدقی در کتاب خود (۲۰۰۷)<sup>۵</sup> پس از تحلیلی کوتاه بر تحولات زنان در آغاز قرن بیستم، به مباحث دولت و جنسیت و مشخص حاکمیت و زنان، تقسیم کار جنسیتی و مقاومت‌های زنان پس از انقلاب اسلامی می‌پردازد. شهیدیان در کتاب زنان در ایران: سیاست جنسیتی در جمهوری اسلامی (۲۰۰۲)<sup>۶</sup>، به بحران جنسیتی قبل از انقلاب، جنسیت و انقلاب، بازگشت پدرسالاری، الهیات جنسیتی و تقابلات فضای عمومی و خصوصی در ایران بعد از انقلاب پرداخته شده است.

همچنین برخی مقالات منتشره در خصوص «زنان و انقلاب اسلامی» به این شرح است: افشار پور و همکاران در مقاله «تحلیل تطبیقی نقش زنان در گفتمان انقلاب اسلامی ایران

1. *Women, Religion and culture in Iran.*
2. *Revolutionary Bodies: Technologies of gender, sex and self in contemporary Iran.*
3. *The Politics of Women's Rights in Iran.*
4. *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran.*
5. *Woman and Politics in Iran, Veiling, unveiling and revealing.*
6. *Women in Iran: Gender Politics in the Islamic Republic.*

و مدل مردسالارانه انقلاب» (۱۴۰۱) در پاسخ به پرسش اصلی این پژوهش: نقش زنان در گفتمان انقلاب اسلامی و مدل مردسالارانه انقلاب چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟ تفسیر مدل مردسالارانه انقلاب از نقش زنان با واقعیت نقش زنان در انقلاب اسلامی مهم‌ترین تفاوت این دیدگاه است و پررنگ بودن نقش تأثیرگذار زنان در انقلاب مهم‌ترین شباهت مدل مردسالارانه انقلاب و گفتمان انقلاب اسلامی است. حایک و همکاران در مقاله «تعارض میان هویت زنانه گفتمان‌های انقلاب اسلامی و نواندیشی دینی: مسئله یا جنبش اجتماعی؟» (۱۴۰۰) به نقش زمانمندی و تاریخ‌مندی به‌عنوان عنصر تعیین‌کننده در پیدایش گفتمان‌های نوین اشاره می‌نماید. تعارض هویت زنانه گفتمان‌های انقلاب اسلامی و نواندیشی دینی هویت زنانه جدید، در مسیر تبدیل شدن به یک جنبش اجتماعی ارزیابی می‌گردد. شفیع‌ی و همکاران در مقاله «انقلاب اسلامی، مردم‌سالاری دینی و مشارکت سیاسی زنان» (۱۴۰۰) به بررسی نقش آموزه‌های انقلاب اسلامی بر استقلال‌طلبی، ظلم‌ستیزی، عدالت اجتماعی و عدالت جنسیتی پرداخته است. این مفاهیم در مشارکت تجهیزاتی زنان نقش اساسی داشته است؛ اما همچنان ساختار و بافت سنتی متأثر از فرهنگ سیاسی جامعه ایران نقش زنان را محدود می‌نماید. داور پناه در مقاله «فمینیسم لیبرال و حقوق دینی زنان مسلمان: مناسبات سیاست، جنسیت و دین» (۱۳۹۹)، به بررسی تعارضات و چالش‌های نظریه سیاسی فمینیسم به‌ویژه گرایش لیبرالی درباره حق دین‌داری زنان پرداخته است که زنان دین‌دار را خالی از آزادی، عاملیت، عدالت و حقوق اساسی و برابری معرفی می‌کند؛ اما با افزایش فعالیت زنان مسلمان در بازنمایی خود و تجاربشان این قرائت مورد تردید قرار گرفت. شفیع‌ی و حسینی فر در مقاله «مشارکت سیاسی زنان در انقلاب اسلامی؛ تحلیل نشانه شناختی پوسترهای انقلاب» (۱۳۹۹) به شناسایی ابعاد سیاسی، اجتماعی کنشگری زنان در تغییرات اجتماعی ایران معاصر در پوستر سیاسی انقلاب پرداخته است که چگونه زن مسلمان مبارز در فضای انقلابی ذیل مواضع حمایت‌گرانه رهبر انقلاب، فارغ از کلیشه‌های جنسیتی، مجال فرصت سیاسی یافته است. عظیمی دولت‌آبادی و علی‌پور در مقاله «تحلیل جایگاه زنان در خرده گفتمان‌های انقلاب اسلامی» (۱۳۹۸) با تکیه بر نظریه گفتمان لاکلا و موفه به بررسی هویت زنان در خرده گفتمان‌های دولت‌سازندگی، اصلاحات، اصول‌گرایی رادیکال و اعتدال بر اساس سخنرانی‌های برگزیدگان سیاسی می‌پردازد که در هر دولت بر اساس نشانگان معنایی

و زبان‌شناسی اجتماعی توصیف می‌شود. کریمی و همکاران در مقاله «بررسی سوژگی زنان در شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی» (۱۳۹۷) به بررسی نقش زنان در حدوث گفتمان انقلاب اسلامی در جایگاه سوژه‌ای نقش آفرین و خلاق پرداخته است که از وضعیت موجود و ارزش‌های حاکم بر آن دوری جستند و با بازاندیشی و بازنگری در گفتمان سنتی و مدرن، به دنبال استقرار فضایی آرمانی در ذیل گفتمان انقلاب اسلامی بودند. وجه تمایز این پژوهش در این است که این پژوهش با موضوع بدیع و نوآورانه به «صورت‌بندی دریافت زنان انقلابی از فعالیت خود» پرداخته است.

## ۲. روش پژوهش

این پژوهش بر مبنای پارادایم کیفی<sup>۱</sup> و با استفاده از روش تحقیق تحلیل محتوا<sup>۲</sup> صورت گرفته است. به‌طور کلی تحقیق کیفی با داده‌هایی سروکار دارد که واقعیت‌های مورد مطالعه را به صورت کلامی، تصویری و امثال آن نمایان کرده و مورد تحلیل قرار می‌دهد. این نوع تحقیق بر معنایی که افراد ذی‌ربط از پدیده مورد مطالعه در ذهن دارند، تأکید دارد (ر.ک. عبدالحانی، ۱۳۹۴، ص. ۸۲). تحلیل محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوایی داده‌های متنی از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی و تم‌سازی یا طراحی الگوهای شناخته‌شده دانست که به محققان اجازه می‌دهد اصالت و حقیقت داده‌ها را به گونه ذهنی، ولی با روش علمی، تفسیر کنند (خادمی و تقی‌زاده، ۱۳۹۸، ص. ۲۶۴). بدین ترتیب، در این پژوهش تلاش می‌شود تا به روش امیک<sup>۳</sup> (نگاه از درون) به کشف و درک چگونگی تفکر، بینش، گرایش و کنش زنان انقلابی در مواجهه با شرایط محیطی و جهان پیرامون پرداخته و توصیف و تبیین نماید که کدهای رفتاری آن‌ها چه معنایی برای آن‌ها دارد؛ بر این اساس توسعه رفتارهای زبانی را می‌توان با توصیف هر رفتار اجتماعی انسانی تطبیق داد که بر ساخت گفتمانی و بازنمایی از تولید روایت در میان گزاره‌های عینی و ذهنی است.

1. Qualitative paradigm
2. Content analysis
3. Emic

در این مقاله تلاش می‌شود از منظر تاریخ اجتماعی با توجه به مصاحبه‌های صورت گرفته و کتاب‌های نگارش یافته از خاطرات زنان انقلابی که در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی حضوری فعال و مؤثر داشته‌اند، هر مقوله با مصادیقی که به آن تعلق دارد مشخص و بررسی گردد.

### ۳. چهارچوب نظری پژوهش

با توجه به آنچه بیان شد، مفاهیم و چهارچوب تحلیلی «کارگزار مستقل فعال» برای تحلیل صورت‌بندی خودانگاره زنان انقلابی مناسب به نظر می‌رسد. در این چهارچوب، شناخت محیط ذهنی - ادراکی زنان انقلابی که متأثر از عوامل متعدد و چندگانه اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است؛ آنان را منشأ فعل در الگوریتم‌های منظم، انعطاف‌پذیر و توسعه‌گرا به‌عنوان کنشگران فعال و تعلق‌مند در گفتمان انقلاب اسلامی و تحولات تاریخ معاصر ایران قرار داد. اراده‌گرایی<sup>۱</sup> و محوریت کارگزار بر مبنایی فردگرایی روش‌شناختی<sup>۲</sup> استوار است که بر مقاصد و منافع فرد در اقدام به یک عمل اجتماعی ارزیابی و پیش‌بینی می‌کند و بر روی کارگزار به‌عنوان عامل و علت اصلی پدیده‌ها متمرکز می‌شود.

الگوی تبیینی انتخاب عقلایی یک اصل محوری دارد که رفتار آدمیان هدفمند و سنجیده است و حوادث اجتماعی، حاصل جمع اعمال افراد بسیاری است که بر اساس محاسبات عقلانی عمل می‌کنند (حقیقت، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۰). در مفهومی کردن کارگزار می‌توان سه ویژگی، آگاهی<sup>۳</sup>، قدرت<sup>۴</sup> و انتخاب ارادی<sup>۵</sup> را نام برد. آگاهی و بینش دو ویژگی دیگر کارگزار، یعنی قدرت و انتخاب را امکان‌پذیر می‌سازد. قدرت انتخاب کردن و قدرت اثرگذاری بر فرایندهای کنش اجتماعی نیازمند آگاهی و بینش از شرایط این‌گونه کنش است (ستوده آرانی، ۱۳۸۱، ص. ۲).

1. Voluntarism
2. Methodological Individualism
3. Consciousnes
4. Power
5. Intentional Choice

بر این اساس، جامعه در تعامل هدفمند، مرکب از ساختار و کارگزار به ایجاد کنش اجتماعی در ابعاد شناختی و محیطی تصور می‌گردد و موجب تحول در الگوهای مشارکتی در حوزه نظر و عمل می‌شود. زنان مسلمان انقلابی در ایران به‌عنوان فاعل شناسا، با توجه به ارزش‌ها، اعتقادات و اهداف به‌صورت ارادی و نیت‌مند به بازنمایی پدیده‌های اجتماعی در معنای خاص اقدام می‌نمودند؛ به‌گونه‌ای که پدیده‌های اجتماعی به‌عنوان متغیر وابسته، محصول افعال هدفمند آنان به‌عنوان متغیر مستقل از طریق کنش متقابل برساخت می‌گردد. چنانچه احساس تکلیف، سیاست در امتداد دیانت، تکثرگرایی و تنوع فعالیت‌ها در موقعیت‌های متفاوت و متغیر از ویژگی‌های خودانگاره زنان انقلابی بوده است.

اهمیت این چهارچوب نظری در آن است که در بسیاری از آثار مؤلفان فمینیست - یا اسلام‌ستیز - زنان انقلابی، موجوداتی فریب‌خورده و ساده‌لوح هستند که ابزار اندیشه پدرسالارانه در قالب اسلام سیاسی شدند. در موارد کمتر مغرضانه چنین روایت می‌شود که زنان پیش از انقلاب تا حدی آگاهی و هدف صحیحی داشتند؛ ولی پس از انقلاب توسط نیروهای قائل به پدرسالاری، سرکوب شدند و سال‌های پس از انقلاب گرفتار مشکلات ناشی از حاکمیت اسلامی، محجور و دربند حجاب بودند. زنان انقلابی به روایت این گروه بعد از انقلاب یا تسلیم سکوت و انفعال شد و یا به اشکالی محدود با نظام اسلامی مقابله کرد تا آرزوی رهایی زن ایرانی را محقق کند.

برای مثال صادقی می‌نویسد:

در مقطع زمانی منتهی به انقلاب ایران حتی در خانه‌های بسیاری از روحانیون و سنت‌گرایانی که بعداً در ساخته‌وپرداخته کردن گفتار اسلام‌گرا به‌عنوان سامانه قدرت پس از انقلاب نقش داشتند، بسیاری از زنان در فرایندهای انقلابی شرکت کردند؛ اما در هیچ‌یک از مصاحبه‌هایی که برای این پژوهش انجام شده، آن‌ها از همراهی با گفتار اسلام‌گرا یا تأثیر از مطهری... بر خود سخن نگفتند. در واقع بسیاری از آن‌ها معتقدند اسلام‌گرایی برای مثال آن‌گونه که در آرای مطهری نمود دارد، برای آن‌ها تا زمان انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی ناشناخته بود... از این رو، بسیاری از زنانی که در انقلاب ایران مشارکت کرده بودند، با سیطره گفتار اسلام‌گرا به مخالفت برخاستند و... با استقرار اسلام‌گرایی، ورق برگشت. در یکی دو سال نخست پس از انقلاب حجاب تدریجاً اجباری شد و لایحه خانواده دوره

پهلوی که نسبتاً برابری طلبانه بود، ملغی شد؛ اما بسیاری از زنان به این اقدامات واکنش نشان دادند (صادقی، ۱۳۹۳، ص. ۷۵).

آصف بیات چنین می‌گوید: «زنان ایران که در انقلاب شرکت گسترده‌ای داشتند، پس از انقلاب با یک رژیم اسلامی خودکامه مواجه شدند که حجاب اجباری، جداسازی جنسیتی و سرکوب گسترده‌ای را بر آن‌ها تحمیل کرد و قوانین پیش از انقلاب را که به نفع زنان بود، ملغی کرد» (بیات، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۵).

حال آنکه با مطالعه منصفانه خاطرات زنان فعال در عرصه انقلاب، همان‌طور که به تفصیل خواهیم گفت، شاهد ادراک دقیق و چندبعدی ایشان از ایده‌های انقلاب اسلامی هستیم و امتداد و گستره فعالیت‌های ایشان پس از انقلاب تردیدی در خودآگاهی کامل ایشان در ساحت نظر و در عرصه عمل، ادامه فعالیت و حتی تشدید حمایت آنان از حاکمیت اسلامی به‌جا نمی‌گذارد. هرچند ممکن است ایشان نیز در حوزه‌های مختلف نقدهایی داشته باشند که اتفاقاً برای اصلاح نسبت حاکمیت و زنان توجه به آن موارد اهمیت فراوانی دارد.

#### ۴. تحلیل و بررسی یافته‌ها

در این بخش، ضمن بیان محورهای مستخرج از مطالعه خاطرات شفاهی این بانوان، به توصیف و تحلیل آن می‌پردازیم.

##### ۴-۱. تعریف فعالیت سیاسی - انقلابی در امتداد دین‌داری

با وجود ادعای مکرر برخی نویسندگان، ادراک زنان انقلابی از مشارکت و فعالیت سیاسی خود، مخالف یا بی‌نسبت با دین نبود. در مقابل پیوند دین و امر سیاسی نزد آنان چنان پررنگ بود که اساساً باید ادبیاتی غیر از ادبیات سیاسی و بالأخص فمینیستی رایج درباره فعالیت سیاسی زنان ابداع کرد. زنان انقلابی در پی حق رأی، یا رهایی خلق و مفاهیم مشابه آن نبودند. دریافت ایشان از مبارزه با نظام طاغوت دقیقاً در ادبیات قرآنی آن و با کلیدواژه «تکلیف» فهم می‌شد. شاهد این مدعا نه‌تنها پیوند آشکار میان سه‌گانه زنان و انقلاب و مسجد، بلکه روایت خود ایشان است. مثلاً حسین زاده حلاج در خاطرات خود می‌گوید: «آقام خیلی عصبانی شده بود. می‌گفت: «امشب همه مسجدی‌ها می‌گفتند دخترهای شما بقیه

خانوم‌ها رو آورده بودن تظاهرات. اگر مأمورها بلایی سرتون می‌آوردند، من چه خاکی توی سرم می‌کردم؟» گفتم: شما صبر داشته باش آقا، ما هرچه امام می‌گه انجام می‌دیم. دستوره، به ما گفته‌اند برید ما هم رفتیم... واژه دستور و امام در این عبارت کاملاً گویا و واضح است. یا مثلاً همان بانوی انقلابی «خانم حسین‌زاده حلاج»، به فرزندش احسان می‌گفت: مامان تا بیست‌سالگی به ما می‌گفتی از خانه بیرون نرو. چطور راضی شدی بچه‌ها برند جبهه؟ می‌گفتم: تربیت شما به عهده من بود؛ اما وقتی اسلام به شما احتیاج داره، باید برید و دفاع کنید از دین (جعفری، ۱۳۹۹، صص. ۴۳، ۵۷-۵۶).

در کتاب *مادر ایران* (خاطرات خانم عصمت احمدیان) نیز این نکته روشن است: «آیت‌الله خزعلی در حسینیه اعظم تفسیر زیارت جامعه کبیره داشتند. شب‌ها در سکوت به حسینیه می‌رفتیم و دعای کمیل یا توسل می‌خواندیم. بعد از دعا تظاهرات از همان‌جا شروع می‌شد تا چهارراه نادری» (ماه پری، ۱۴۰۰، ص. ۱۲۵).

#### ۲-۴. نگرش فرارونده و بی‌مرز

فهم فعالیت انقلابی به مثابه تکلیف دینی منجر به مؤلفه دومی می‌شود که ما آن را نگرش فرارونده و بی‌مرز می‌نامیم. توضیح آنکه در خاطرات این زنان، نه تنها مرزهای سنی، جنسیتی و شرایط دیگر مانع ادای تکلیف نیست، بلکه به ظرفیت‌هایی برای تنوع و انعطاف فعالیت انقلابی تبدیل می‌شود. در این راستا، حتی زن بودن، برخلاف گزارش دین‌ستیزان از نگاه مردم ایران به زنانگی، نه تنها محدودیت و نافی فعالیت نیست، بلکه خود نوعی ظرفیت و ابزار انجام تکلیف است. چنانچه حسین‌زاده حلاج در خاطرات خود می‌گوید: «اکثر اوقات بچه‌ها را با خودم تظاهرات می‌بردم... بچه‌های کوچک را نوبتی بغل می‌کردم. آن‌هایی که می‌توانستند راه بروند، پشت سرم راه می‌افتادند. بچه‌های بزرگ‌تر، کوچک‌ترها را ضبط‌وربط می‌کردند» (جعفری، ۱۳۹۹، ص. ۴۳).

طاهره غفوری، یکی از فعالان انقلاب، جنگ و تا حال حاضر می‌گوید: خانمی که او را از دست مأموران شاه فراری داده بود، چنین نصیحتش می‌کند: «دختر که نباید تنها بره این طرف و اون طرف. می‌گیرن خفه‌ات می‌کنن‌ها» (زارعی و حاجی حبیب‌زاده، ۱۴۰۱، ص. ۵۲).

در مقابل این نگاه، ننه خدیجه و ملاسکینه راهنمای او هستند که در راهپیمایی، وقتی

خانم غفوری به او می‌گوید: «این کارها، کار ما خانم‌ها نیست و باید برویم»، می‌گوید: «این‌ها مردن. برون جلو یا دو تا سیلی می‌خورن یا کشته می‌شن. ولی ما زنییم، فرق می‌کنه». ملاسکینه دقیقاً با استاد به «زن بودن و امکان‌های آن» همه را به ماندن و حتی مذاکره با نیروهای نظامی برای پیوستن به انقلاب دعوت می‌کند زارعی و حاجی حبیب زاده، ۱۴۰۱، ص. ۵۴).

### ۳-۴. عاملیت با اعتنا

مؤلفه نخست یعنی دریافت تکلیفی، تبعات بسیار دیگری نیز دارد. از جمله بازتعریف سایر مفاهیم و اساساً حیات و جامعه در نگاه زنان انقلاب است. زنان انقلابی به همه چیز توجه داشتند و دائم و به صورت پرشور و متنوع فعالیت می‌کردند؛ زیرا آنان کشور و جهان را عرصه ادای تکلیف می‌دیدند و از این رو نسبت به همه امور «اعتنا» و توجه کامل داشتند. مصادیق این مؤلفه، در سراسر خاطرات این بانوان غالب است که در اینجا به چند مورد بسنده می‌کنیم. چنانچه در کتاب گردان نانوایا: خاطرات شفاهی مردم خانوک از پشتیبانی دفاع مقدس آمده است: «وقتی کل زهرا آمد و ماجرای پخت نان با خانم‌های روستا را مطرح کرد قبول کردم. همان روزهای اول خانه‌ها را بین خودمان تقسیم کردیم. پانزده خانه در یک راسته پایین ده، مال من شد. راسته دیگر را کل زهرا مدیریت می‌کردند. پای هر تنور دو نفر کار می‌کردند» (ملکی و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۵۳). «خبر خیاطی گوش به گوش بین خانم‌های روستا چرخید. تعدادی چرخ خیاطی ستاد پشتیبانی داده بود. هر کس هم که چرخ دستی در خانه داشت، آورد تکیه. خانم‌هایی که از خیاطی سررشته داشتند، جمع شدند و هر کس هر چه بلد بود، به بقیه دخترها آموزش می‌داد. ده بیست چرخ خیاطی در تکیه کنار هم چیده شده بود. دخترها داوطلب کار خیاطی بودند. توپ‌های پارچه را می‌آوردند و چند روز بعد، پیراهن و شلوارهای آماده کنار تکیه روی هم چیده می‌شد» (ملکی و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۹۷).

نمونه دیگری از ترکیب پرشور و متنوع فعالیت‌ها در این خاطره ملحوظ است. چنانچه در خاطرات صارمی آمده است: «در خدمت نماز جمعه: پنجم مرداد سال ۱۳۵۸، هم‌زمان با تهران، اولین نماز جمعه تبریز به امامت آیت‌الله قاضی طباطبایی، در میدان راه‌آهن برگزار

شد. مشتاقانه خودم را به محل نماز جمعه رساندم. جمعیت زیادی آمده بود. به زور در نزدیکی هتل دریا جایی برای ایستادن پیدا کردم. مرد جوانی نزدیک آمد و گفت: «خواهر می‌توانید در مرتب کردن صف خانم‌ها کمک‌مان کنید؟» من هم که کشته‌مرده چنین کارهایی بودم با کمال میل قبول کردم» (مهدیزاد، ۱۳۹۸، ص. ۶۲).

ایشان بعدتر مشغول پرستاری از مجروحان جنگی می‌شود: «راستش حین تکمیل پرونده کنجکاو می‌شدم و درباره عملیات هم از رزمنده‌ها سؤال می‌کردم. اینکه عملیات چطور شد؟ به کجا رساندید و اطلاعاتی از این قبیل. البته مجاز نبودیم از مجروحان پرسیم؛ اما من می‌پرسیدم» (مهدیزاد، ۱۳۹۸، ص. ۶۷).

درعین حال این خاطرات را نیز نقل می‌کند: «در طول مدتی که در نهضت فعالیت می‌کردم، با مسجد محل نیز ارتباطم برقرار بود. در مسجد کلاس‌های روخوانی، تجوید و آموزش معنای قرآن برگزار می‌کردیم. آموزش‌ها از جزء سی قرآن کریم شروع می‌شد. به پیشنهاد اهالی قرار شد کلاس‌های خیاطی، بافتنی، امداد و آموزش نظامی نیز برای خانم‌ها برگزار شود. لباس‌های دوخته یا بافته‌شده توسط خانم‌ها در همین کلاس‌های آموزشی را می‌فرستادیم به جبهه. خودمان مشخص می‌کردیم از کدام لباس و چه سایزهایی را بدوزند» (مهدیزاد، ۱۳۹۸، ص. ۹۶).

#### ۴-۴. تکلیف‌گرایی در اندیشه و عمل

در خاطرات صارمی آمده است: «اواخر شهریور ۱۳۸۶... تصمیم گرفتم تنوعی در کارم بدهم... محله جدید از مناطق حاشیه‌نشین و محروم تبریز بود... یکی از کارهای مهم ما در این مدرسه رسیدگی به وضع این دانش‌آموزان بود» (مهدیزاد، ۱۳۹۸، ص. ۱۵۳).

همچنین جعفری نیک در خاطرات خود از نهضت سوادآموزی از سفر به روستاهای مختلف می‌گوید که در این مسیر مادرش نیز بسیار با او همراهی نموده و اصلاً از نبود او گلایه نمی‌کرد. چیزی که برای مادر مهم بود اینکه ما در هر شرایطی خودمان را وقف کاری کنیم که مسئولیتش را قبول کرده‌ایم. حالا هرچقدر هم که من و خانواده‌ام برایش عزیز بودیم، احساسش مانع رفتنمان نمی‌شد. مادر در این زمینه از ما جلوتر بود. تمام مدتی که کلاس داشتیم، هیچ موقع دست از حمایت‌هایش نکشید؛ باوجوداینکه این حمایت

برایش خستگی هم داشت (استادی، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۴).

چنانچه رهبر معظم انقلاب نقش زن مسلمان ایرانی در معرفی الگویی جدید از «زن» را تاریخ‌ساز خواندند و با اشاره به ظهور هزاران زن با روحیه کربلایی در صحنه انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، خاطرنشان کرد: اقتدار و جذبه تازه‌ای به برکت خون این زنان مجاهد در عصر جدید، ظهور کرده است که دیر یا زود در سرنوشت و جایگاه زنان جهان، اثرگذار خواهد شد (دفتر حفظ و نشر آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶).

و در ادامه می‌گوید: در کشور ما در هیچ مقطعی از تاریخ، نه در گذشته، نه در دوران غربزدگی، این همه زن تحصیل‌کرده نداشتیم؛ این همه زن فعال در فعالیت‌های اجتماعی، در فعالیت‌های فرهنگی، در فعالیت‌های علمی نداشتیم؛ این همه بانوی مؤثر در سرنوشت اجتماعی نداشتیم؛ این همه بانوان دارای فهم سیاسی و تحلیل سیاسی نداشتیم؛ این همه نویسنده زن، مترجم زن، هنرمند زن، به معنای واقعی کلمه نداشتیم؛ همه این‌ها از برکت جمهوری اسلامی و از برکت نگاه اسلام به زن است که نگاه تکریم است (دفتر حفظ و نشر آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱۱/۱۵).

#### ۴-۵. تعهد و پذیرش فراگیر

احمدیان در خاطرات راهپیمایی‌های اهواز می‌گوید: «من از روی متن بیانیه‌ها برای کارگران حرف می‌زدم ... و در ادارات هم از کارمندان می‌خواستیم که ارباب رجوع را نپذیرند و کار را تعطیل کنند» (ماه‌پری، ۱۴۰۰، صص. ۱۲۴-۱۲۳). «از همان وقتی که امام تأکید کرد بازسازی را جزئی از جنگ بدانیم، به ذهنم رسید روزی در فاز دوی پاداد یک بیمارستان بسازم... من برای ساخت این درمانگاه خودم وردست بنا ایستادم به کارگری تا نیمه شب با بالابر، مصالح بالا کشیدم و هر روز صبح زود پی درست کردن ملات و گچ و جابه‌جایی آجر رفتم. اینجا به عده‌ای آدم بی‌بضاعت خدمات رایگان می‌داد» (ماه‌پری، ۱۴۰۰، صص. ۲۴۱-۲۴۰).

#### ۴-۶. ساختار ساز

ترکیب بااعتنایی و بی‌مرزی و نگرش فرارونده منجر به تنوع فعالیت‌ها و تداوم آن‌ها، فارغ

از ساختارها و شرایط عینی می‌شد. در این بخش می‌توانیم از مؤلفه «ساختارسازی» سخن بگوییم. این زنان که همواره بی‌قرار و در حال فعالیت بودند، هر جا که زمینه فعالیت نبود، هم می‌توانستند مبتکرانه و خلاقانه، خود زیرساخت‌ها و پیش‌شرط‌های فعالیتشان را ایجاد کنند. آنان معمولاً نه منتقد و نه مطالبه‌گر بودند، بلکه به دلیل تجربه انقلاب و ایجاد حرکتی بزرگ، با خوش‌بینی و گاه دست‌تنها به ایجاد ساختارهایی برای فعالیت و تکلیف‌مدنظرشان می‌پرداختند.

چنانچه در کتاب *مادر ایران آمده است*: «خانم احمدیان علی‌رغم برگزاری جلسات مذهبی و آموزش قرآن پررونق؛ احساس می‌کند کار او کافی نیست؛ زیرا مردم با پای خود به خانه او می‌آیند، لذا تصمیم جدیدی می‌گیرد که این چنین نقل می‌کند: باید راه می‌افتادم و برای آموزش کلام خدا خودم سراغ مردم می‌رفتم. جایی که قرآن در آن مهجور باشد. زندان همان‌جا بود. به زنان زندان در قدم اول، خواندن نماز را یاد دادم. بعضی حتی «بسم‌الله» گفتن را هم بلد نبودند» (ماه‌پری، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۶). پس از این، مسئولیت بازپروری و آموزش تعدادی از زنان بی‌سرپرست و حتی درگیر آسیب‌های اجتماعی به او سپرده می‌شود. او به این خدمات در زندان اکتفا نکرده و دائماً در پی حل سایر مسائلی بود که مشاهده می‌کرد. از جمله طرحی برای مادران زندانی که با این نامه دنبال می‌کرد:

بسم‌الله الرحمن الرحیم

دادستان محترم دادگاه انقلاب، جناب آقای موحد سلام‌علیکم  
این جانب عصمت احمدیان، با اجازه کتبی از ریاست محترم دادگستری کل استان خوزستان جناب آیت‌الله شفیعی، مشغول تدریس قرآن و آموزش نماز در زندان زنان می‌باشم. در این مدت به توفیق الهی این جانب موفق به کسب اعتماد و برقراری رابطه صمیمانه با این زنان سختی کشیده شده‌ام و در جریان بسیاری از مشکلات ایشان هستم. در میان سایر زنان زندان، مادران رنج‌دوری از فرزند را هم به دوش می‌کشند. این کودکان بی‌گناه که در میان آن‌ها نوزاد شیرخوار هم وجود دارد، در سنی هستند که به آغوش مادر نیاز دارند و اگر این نیاز برطرف نشود، صدمات روحی جبران‌ناپذیری به آن‌ها وارد شده، روشن نیست که چه آینده و سرنوشتی در انتظارشان باشد. لذا از جنابعالی صمیمانه استدعا دارم با ساخت یک واحد مهد کودک در محوطه زندان موافقت نمایید تا مادر و فرزند

ساعاتی از روز را در کنار یکدیگر سپری کنند؛ و من الله توفیق (ماه‌پری، ۱۴۰۰، صص. ۱۴۴-۱۴۵)

یا در جای دیگری پس از انحلال بیمارستان به دلیل اختلافات کادر پزشکی و عدم همکاری دانشگاه علوم پزشکی جهت ادامه کار می‌گوید:

شکست طرح بیمارستان باعث نشد ناامید شوم و دست روی دست بگذارم. دلم می‌خواست کاری بکنم که گرهی از خلق خدا باز کند و منشأ خیر باشد. با همین دغدغه بود که خانه‌ام را پایگاه کردم. پایگاه بسیج مسجد جوادالائمه (ع) میان خانم‌ها و آقایان مشترک بود. آقایان می‌گفتند که هنگام فعالیت در حضور خانم‌ها معذب هستند، وقتی فهمیدم قرار است بخش خانم‌ها منحل یا منتقل شود، به سپاه رفتم و درخواست دادم که پایگاه را به حسینیه خانه من منتقل کنند. بسیج اسماء تنها پایگاهی بود که بدحجاب‌ها و لاک‌زده‌ها را هم پذیرش می‌کرد. بارها با اعتراض سایر پایگاه‌ها روبه‌رو شدم و بارها از این کارم دفاع کردم (ماه‌پری، ۱۴۰۰، ص. ۲۴۲)

### نتیجه‌گیری

چنانکه گذشت، در غیاب روایت خودی از زنان انقلابی، وجه غالب روایت زنان انقلابی ایرانی، در مجامع علمی، نه آن روایت عرفی داخلی که مثلاً در مناسبت‌های زنانه ملاحظه می‌کنیم، بلکه دوگونه به کلی مخالف با انقلاب و اسلام است:

الف) نگاهی که می‌توانیم آن را فمینیستی و شرق‌شناسانه بخوانیم. این نگرش مانند نگاه کیت میل، فمینیستی که در اثنای انقلاب به ایران آمد و گزارش‌های منفی زیادی درباره زنان ایرانی بازتاب داد، از درک زن ایرانی عاجز است. لذا همواره با مفاهیم سرکوب، خودآگاهی کاذب، فریب‌پدرسالاری و امثال آن زنان ایرانی را می‌فهمد.

ب) روایت منصف‌تر از آن کسانی است که انقلاب ایران را صرفاً حرکتی ناسیونالیستی تصویر می‌کنند که به دلیل ذات مردانه آن، درنهایت به سرکوب زنان پرداخت.

این در حالی است که مطالعه خاطرات زنان انقلابی، به کلی باب دیگری بر ما می‌گشاید و در صورت پرداخت صحیح و بیشتر به آن می‌تواند نویدبخش مفاهیم و تعبیر نویی در مباحث سیاسی و مطالعات زنان نیز باشد. چنانکه در مباحث گذشته، تنها به تعداد شش

مضامین یا مؤلفه‌های موجود در خودانگاره زنان انقلابی اشاره شد، آن‌ها با درک دینی و معنوی، فعالیت سیاسی خود را یک تکلیف دینی می‌یافتند. از این رو، به جای دغدغه ظواهر و امکان‌ها، بی‌قرارانه و منعطف در هر موقعیتی دست به اقدام و عمل می‌زدند. آن‌ها تمام فعالیت‌های خود را پاسخ به ندای ولی و امام امت می‌دیدند و لذا در پی روایت آن یا محصور در چارچوب‌های رسمی و گزارش‌ها نبودند. در مقابل ولی جامعه، امام خمینی و بعدها مقام معظم رهبری نیز با باور این ایمان و اعتماد به زنان، به امر و نهی جزئی نمی‌پرداختند و همواره حامی اقسام فعالیت‌های زنان بودند. البته این نوشته تنها گامی آغازین در مطالعه روایت زنان انقلاب است و امید است پژوهشگران دغدغه‌مند دیگر نیز در این راستا گام بردارند.

### منابع

- استادی، مریم (۱۴۰۰). معلم حسابی: خاطرات شفاهی صدیقه جعفری نیک. تهران: ناشر راهیار.
- افشار پور، سهیلا، جلال پور، شیوا، عبدالحانی، لنا و شهابی، روح‌الله (۱۴۰۱). تحلیل تطبیقی نقش زنان در گفتمان انقلاب اسلامی ایران و مدل مردسالارانه انقلاب. *مطالعات راهبردی بسیج*، ۲۵ (۹۶)، ۴۱-۸۴. [https://bsrq.cuir.ac.ir/issue\\_20648\\_22591.html](https://bsrq.cuir.ac.ir/issue_20648_22591.html)
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بیات، آصف (۱۳۹۰). *زندگی همچون سیاست: چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند*. ترجمه فاطمه صادقی، انتشارات دانشگاه آمستردام، نسخه الکترونیک.
- تاریخ شفاهی پهلوی دوم در دانشگاه هاروارد، مصاحبه با مهناز افخمی و حسین دهباشی - جعفری، فاطمه (۱۳۹۹). *عزیز خانوم، خاطرات کبری حسین‌زاده حلاج*. تهران: انتشارات راهیار.
- حایک، مریم، آقاحسینی، علیرضا و علی حسینی، علی (۱۴۰۰). تعارض میان هویت زنانه گفتمان‌های انقلاب اسلامی و نواندیشی دینی: مسئله یا جنبش اجتماعی؟ *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۴ (۶۴)، ۸۱-۱۱۴. <https://doi.org/10.22034/IPSA.2021.441>

- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۹). مسئله ساختار/کارگزار در علوم اجتماعی، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۶ (۶۴ و ۶۵)، ۱۴۷-۱۶۶.

[https://method.rihu.ac.ir/article\\_395.html](https://method.rihu.ac.ir/article_395.html)

- خادمی، عاطفه و تقی زاده، فاطمه (۱۳۹۸). مدل مفهومی موضوع زن در گفتمان انقلاب اسلامی (مطالعه موردی منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای). فصلنامه زن در توسعه و سیاست،

۱۷ (۲)، ۲۵۷-۲۷۷. <https://doi.org/10.22059/jwdp.2019.276923.1007598>

- داور پناه، زهرا (۱۳۹۹). فمینیسم لیبرال و حقوق دینی زنان مسلمان: مناسبات سیاست، جنسیت و دین. فصلنامه علمی-پژوهشی سیاست متعالیه، ۸ (۲۹)، ۳۱۸-۲۹۷.

<https://doi.org/10.22034/SM.2020.94664.1276>

- دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (۱۳۹۱/۱۲/۱۶). پیام به کنگره «هفت هزار زن شهید کشور». <http://farsi.khamenei.ir>

- دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (۱۳۹۹/۱۱/۱۵)

<http://farsi.khamenei.ir>

- زارعی، ستاره و حاجی حبیب زاده، مینا (۱۴۰۱). به توان شانه‌هایت: خاطرات شفاهی طاهره غفوری. تهران: انتشارات راهیار.

- زائری، قاسم و یوسفی نژاد، فاطمه (۱۳۹۸). بررسی چگونگی تجدیدنظر در قانون کشف حجاب در مقطع ۱۳۲۰-۱۳۲۲ با تکیه بر مقاومت‌های فردی و نهادی. فصلنامه زن در توسعه

و سیاست، ۱۷ (۲)، ۱۷۳-۱۹۲. <https://doi.org/10.22059/jwdp.2019.286142.1007691>

- ساناساریان، الیز (۱۳۸۴). جنبش حقوق زنان در ایران: طغیان، افول و سرکوب؛ از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: انتشارات اختران.

- ستوده آرانی، محمد (۱۳۸۱). رابطه ساختار - کارگزار: چارچوبی برای مطالعه تحول سیاست خارجی ایران، فصلنامه سیاست خارجی، ۱۶ (۱)، ۱-۳۲.

<https://www.noormags.ir/view/fa/creator/80179>

- شفیع‌ی، سمیه سادات و حسینی فر، سیده زهرا (۱۳۹۹). مشارکت سیاسی زنان در انقلاب اسلامی؛ تحلیل نشانه شناختی پوستره‌های انقلاب، جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، ۸ (۱۷)،

۱۴۳-۱۷۲. [https:// doi.org/10.22070/IWS.2021.5203.1889](https://doi.org/10.22070/IWS.2021.5203.1889)

- شفیع، مریم، شیرخانی، علی و ترابی، محمد (۱۴۰۰). انقلاب اسلامی، مردم‌سالاری دینی و مشارکت سیاسی زنان، فصلنامه جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی، ۳ (۷)، ۱۰۱-۱۲۶.

[dor:20.1001.1.27835200.1400.2.3.5.0](https://doi.org/10.22070/IWS.2021.5203.1889)

- شیروودی، مرتضی (۱۳۸۶). نقش سیاسی- اجتماعی زنان در تاریخ معاصر ایران. قم: انتشارات زمزم هدایت.

- صادقی، فاطمه (۱۳۹۳). جنسیت، ناسیونالیسم و تجدد در ایران، تهران: قصیده‌سرا. نسخه الکترونیک

- عبدالخانی، علی (۱۳۹۴). تحلیل محتوای بیانات مقام معظم رهبری در زمینه فتنه: یک مطالعه کیفی، دو فصلنامه مطالعات بیداری اسلامی، ۴ (۷)، ۷۹-۱۱۸.

[dor:20.1001.1.23225645.1394.4.7.4.4](https://doi.org/10.22070/IWS.2021.5203.1889)

- عظیمی دولت‌آبادی، امیر و علی‌آباد، پروین (۱۳۹۸). تحلیل «جایگاه زنان» در خرده‌گفتمان‌های انقلاب اسلامی. فصلنامه زبان‌شناسی اجتماعی، ۳ (۱)، ۴۱-۵۸.

[https:// doi.org/10.30473/il.2019.47485.1277](https://doi.org/10.30473/il.2019.47485.1277)

- کریمی، شهناز، نوابخش، مهرداد و ازکیا، مصطفی (۱۳۹۷). بررسی سوژگی زنان در شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی. سیاست پژوهی ایرانی، ۵ (۱۸)، ۸۷-۱۰۴.

<https://sanad.iau.ir/journal/se/Article/663891?jid=663891>

- ملکی، فاطمه، رحیمی، محمد مهدی و رهایی، محمدتقی (۱۴۰۱). گردان نانو‌ها: خاطرات شفاهی مردم خانوک از پشتیبانی دفاع مقدس. تهران: انتشارات راهیار.

- ماه پری، نورالهدی (۱۴۰۰). مادر ایران: خاطرات شفاهی عصمت احمدیان، تهران: انتشارات راهیار.

- مهدیزاد، هدا (۱۳۹۸). دختر تبریز - خاطرات صدیقه صارمی رزمنده مربی نهضت سوادآموزی و مربی پرورشی دهه ۶۰ تبریز - تاریخ شفاهی جبهه فرهنگی انقلاب اسلامی زنان انقلاب ۲. تهران: انتشارات راهیار.

- Amin, C. M. (2002). The Making of the Modern Iranian Woman Gender. *State Policy, and Popular Culture, 1865-1946*, University Press of Florida.

- Ansari, S. and Martin, V. (2002). *Women, Religion and culture in Iran*. Routledge.
- Batmanghelichi, K. S.(2021). *Revolutionary Bodies: Technologies of gender, sex and self in contemporary Iran*. Bloomsbury Academia.
- Osanloo, A. (2009). *The Politics of Women's Rights in Iran*. Princeton University.
- Sedghi, H. (2007). *Woman and Politics in Iran, Veiling, unveiling and reveiling*. Cambridge university press.
- Torab, A.(2007). *Performing Islam: Gender and Ritual in Iran*. Brill.
- Shahidian, H.(2002) *Women in Iran: Gender Politics in the Islamic Republic*, Greenwood Press.



Vol. 11 | Issue. 42 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.421453.1363>

## On the Critique of Despotism: Mirza Naeini and the Crisis of Iran's Underdevelopment

Abdolvahab Forati

Associate Professor, Research Institute for Islamic Thought and Culture, Qom, Iran.

[forati129@yahoo.com](mailto:forati129@yahoo.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2024 /11/ 30</p> <p><b>Revised:</b> 2024 /12/ 29</p> <p><b>Accepted:</b> 2025 /01/ 04</p> <p><b>Published Online:</b> 2025 /01/ 19</p>	<p>Mirza Naeini's treatise <i>Tanbih al-Ummah</i> offers a solid foundation for understanding Iran's core issue of his time—namely despotism and the way out of it—from a jurisprudential perspective. Without merely reiterating the positions of earlier jurists, Naeini confronted the theological justifications of autocracy found in past Islamic legal thought and launched an extensive critique of tyranny in all its dimensions. He asserted that the only path toward progress and alignment with advanced nations (<i>al-milal al-mutaqaddima</i>) was through limiting power and returning authority to the people.</p> <p>To develop his theory, Naeini drew on Shiite jurisprudential tradition, using it both to construct his critique and to respond to the opposition within the constitutional movement. His major idea was the concept of a trust-based state (<i>dawlat-e amāniyya</i>)—a government that belongs to no individual but serves the collective interests of all citizens. Regardless of whether the ruler is infallible or fallible, they are bound to consult the people in political matters.</p> <p>This theory, which laid the first intellectual foundations of democracy in Iran, differs fundamentally from prevailing democratic ideas and thus gives a distinctive character to Shiite political thought regarding freedom and equality. Although many studies have explored Naeini's ideas, few have considered them in the context of Iran's broader historical problem of backwardness. The central question of this research, therefore, is: What answer does Naeini's idea offer to Iran's historical dilemma? His answer is the return of democracy to the structure of power in Iran—a resource that he argues already exists within Islamic political heritage.</p> <p><b>Keywords:</b> Iranian despotism, autocracy, Islamic government, proprietary state, guardianship state, <i>waqf</i> (endowment).</p>



<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.421453.1363>

دوره ۱۱ | شماره ۴۲ | زمستان ۱۴۰۳

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

## در نقد خودکامگی (میرزای نائینی و بحران عقب‌ماندگی ایران)

عبدالوهاب فراتی

دانشیار پژوهشگاه اندیشه و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

forati129@yahoo.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>رساله تنبیه الامة میرزای نائینی بدون اینکه تکرار مباحث فقهیان گذشته باشد بنیانی قویم در فهم مسئله آن روز ایران - یعنی استبداد و برون‌رفت از آن - از منظر گاه فقه است. نائینی نه تنها با توجیه خودکامگی در آثار فقهیان گذشته مقابله کرد بلکه با طرح ابعاد مختلف استبداد به نقد گسترده آن پرداخت و تنها راه دستیابی به ملل مترقیه را تحدید قدرت و بازگرداندن مردم به قدرت دانست. او در تبیین ایده خود تراث فقهی شیعه را به خدمت گرفت و با همین سلاح نیز به نقد مخالفین خود در مشروطیت پرداخت. ایده بزرگ او دولت امانی بود که در آن حکومت بدون اینکه ملک کسی باشد منافع آن باید متوجه همه مردم شود. حاکم نیز اعم از اینکه معصوم و خطاپذیر باشد ملزم است با مردم در امر سیاسی مشورت نماید. این نظریه که نخستین بنیان‌های دموکراسی در ایران را تبیین می‌کند، اولین ایده‌ای است که دموکراسی را برخلاف ایده‌های متداول مطرح می‌سازد و بدین گونه به اندیشه شیعه در باب آزادی و مساوات، تشخیصی متمایز می‌بخشد. تاکنون آثار متعددی درباره اندیشه نائینی نوشته شده است؛ اما تاکنون کسی آن را در زمینه مشکل تاریخی ایران مورد توجه قرار نداده است؛ از این رو، پرسش اصلی این پژوهش آن است که ایده او چه پاسخی به مشکل تاریخی ایران داده است؟ پاسخ او بازگشت دموکراسی به ساخت قدرت در ایران است که از دارایی‌های ما مسلمانان به شمار می‌رود.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۱۰</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۰۹</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۱۵</p> <p><b>انتشار آنلاین:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۳۰</p> <p><b>صفحات:</b> ۶۸-۴۵</p>
<p><b>کلیدواژه‌ها:</b> استبداد ایرانی، خودکامگی، حکومت اسلامی، دولت تملیکیه، دولت ولایتیه، وقف.</p>	

## مقدمه

دربارهٔ علل و عوامل عقب‌ماندگی ایران سخن بسیار گفته شده است؛ اما نخستین و پربسامدترین علتی که برای تبیین عقب‌ماندگی ایران ذکر می‌شود عبارت از مفهوم «استبداد ایرانی» است. استبدادی که فرد و جامعه را در مقابل ارادهٔ متغیر سلطان ناچیز تلقی کرده و از پادشاه، تصویر انسانی به‌غایت توانمند و غیر پاسخگو ارائه می‌دهد. البته روشن است که مفهوم خودکامگی ساخته و پرداخته عصر مشروطه به این سو است و پیش از آن، کمتر کسی از روحانیت شیعه در دوام پادشاهانی که آن‌ها را ظل الله می‌دانستند، تردیدی روا می‌داشت و هرگز نیز به فکر براندازی استبداد حاکم و تشکیل نظامی دیگر نبود؛ اما از دورهٔ مشروطه این ایده که استبداد ریشهٔ همه مشکلات است، رواج یافت و مردم را در یک خودآگاهی تاریخی قرار داد که پیش از آن سابقه نداشت؛ اما آنچه مهم بود آن بود که روحانیت شیعه تا آن روز یک نظریهٔ حکومتی که قدرت را از مطلقهٔ خارج و آن را مشروطه کند، نداشت؛ پاسخ‌هایی که داده می‌شد عمدتاً ضعیف و از پس ایرادات مدافعان استبداد بر نمی‌آمدند؛ اما نگارش تنبیه‌الامه توانست چنین نظریه‌ای را بارور نماید و به پرسش‌های ما در آستانهٔ تجدد پاسخ دهد؛ او کوشش کرد تا از دل سنت فقهی شیعه، به سؤالاتی که جامعه ایرانیان دربارهٔ نسبت مذهب و دولت و نیز نسبت دولت با مردم، وجود داشت، پاسخی فقهی دهد. از نظر او ریشهٔ تأخر ما از ملل مترقیه، استبداد و محدود نشدن آن به قانون است و ما راهی جز تحدید قدرت و بازگرداندن آن مردم به قدرت نداریم. آنچه او در تنبیه‌الامه پرسید و سپس پاسخ داد، پرسش و پاسخ کنونی ماست و همچنان می‌تواند مبانی روشنی در رفع عقب‌ماندگی و بنیاد نظامی دموکراتیک در اختیارمان قرار دهد. اهمیت کار نائینی نیز به این بازمی‌گشت که او ناچار بود با سنتی قدرتمند که توجه‌گر خودکامگی بود مبارزه کند و برای تحقق نظام بدیل خود با سلاح فقه به جنگ مخالفین مشروطه رود و از حیثیت حقوق مردم در امر حکمرانی دفاع نماید

## در توجیه خودکامگی

اشاره شد که کار بزرگ نائینی به‌غیر از طرح بدیلی که برای سلطنت مستبدانه داد، نقد تراثی بود که به بهانه فرو نغلطیدن در بی‌انضباطی سیاسی، در مقابل استبداد شاهان کرنش می‌کرد؛ تا پیش از او، بخشی از میراث فقهی ما همواره زمینه را برای اعمال اقتدار شاهان بر توده‌ها فراهم

می‌آورد و شورش علیه سلاطین خودکامه را به معنای برگشت از دین و برابر با فرورفتن در هرج و مرج می‌دانست (بلقریز، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۷).

سلطنت سلاطین و امارت پادشاهان باید که بر وجهی باشد که بعد از رفع هرج و مرج و در ضمن انتظام یافتن امور مدن و عالم، اهل مدن و خلائق را به معاد و اصلاح دین و کمال نفس و اطاعت و رضاجویی پروردگار خود مشغول سازد. لکن از آنجاکه برای سلطنت بدون دین تحقیق و منفعتی فی‌الجمله می‌باشد و حصول نظام و دفع هرج و مرج بر آن مترتب می‌گردد، لهذا خداوند، رسل و ائمه و هیچ‌یک از اهل عقل، متعرض افناء و تخریب سلطنت آن‌ها نشدند؛ چون که سلطنت ایشان لاقلاً سبب حصول نظام و دفع هرج و مرج که ضد نظام است، بوده و می‌باشد (کشفی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۱۰۷)

به همین سبب، سید جعفر کشفی (۱۲۶۷-۱۱۹۱ ق) معتقد بود که باید بر سلطان بد و بلا حقوق صبوری کرد؛ زیرا اطاعت از چنین سلطانی بهتر از مهمل و معطل ماندن امر رعیت است (کشفی، ۱۳۷۵، ص. مقدمه) به‌ویژه آنکه کشفی، خاطر خوشی از بی‌ثباتی در میانه فترت بین صفویه و قجرها نداشت و به قدرت رسیدن فردی مثل آغامحمدخان قاجار را تنها امید بازگشت آرامش به ایران می‌دانست (فرازی، ۱۳۷۸). ظاهراً نگاه او، نگرش عمومی روحانیت در آن دوره بود و او به‌خوبی از چنین نگرشی در دو اثر خود، یعنی میزان‌الملوک و تحفه‌الملوک پرده برداشته بود. گرچه روحانیت آن دوره از حیث نظری مشروعیتی برای شاهان قجر قائل نبودند و همچنان آنان را جائز می‌انگاشتند؛ ولی از حیث سیاسی، گاهی چاره‌ای جز مشروعیت بخشیدن به سلطنتشان نداشتند. یکی از مثال‌های گویا موضع‌گیری آنان در جنگ با روسیه بود. کاشف الغطاء که جهاد ابتدایی را مخصوص امام معصوم<sup>(ع)</sup> و مشروعیت فرماندهی در جهاد دفاعی را منحصر در مجتهد افضل می‌دانست؛ اما واقعیت‌های سیاسی آن دوره، اجازه نمی‌داد که خود او یا هیچ مجتهد دیگری بتواند مستقیماً متولی فرماندهی سپاه ایران شود؛ بنابراین او در تصمیمی که کاملاً جنبه سیاسی دارد، تلاش می‌کند با وکالت دادن به فتحعلی شاه قاجار، موقعیت او را در مقابل ارتش مهاجم تقویت کند و این دفاع ملی را به جهادی شرعی تبدیل نماید.

هنگامی که امام غایب است - یا حاضر باشد ولی امکان کسب اجازه از او نباشد- بر مجتهدان واجب است که تصدی امر را بر عهده گیرند. نیز واجب

است که مجتهد افضل یا کسی که از جانب او اجازه دارد، این سمت را بر عهده گیرد و کس دیگری حق دخالت ندارد و بر مردم واجب است که از آنان اطاعت کنند و هر کس با آنان مخالفت کند، در حقیقت با امام مخالفت کرده است. از آنجاکه کسب اجازه از مجتهدان، موافق با احتیاط است و به رضای خداوند نزدیک‌تر است و به حقیقت بندگی و خواری و فروتنی در مقابل پروردگار عالمیان نزدیک‌تر است، پس من اگر از اهل اجتهاد و شایسته نیابت از سادات زمان محسوب شوم، به سلطان بن سلطان و خاقان بن خاقان که در دیده عنایت خداوند منان پاس داشته می‌شود، فتحعلی شاه - سایه‌اش را خداوند از سر مردم کم نکند - اجازه می‌دهم که متولی اموری شود که مدیریت سپاه و لشکرها و عقب راندن اهل کفر و طغیان و انکار، بر آن متوقف باشد (کرمانی، ۱۳۸۹، ص. ۶۰۶)

در این فقره، کاشف‌الغطاء با تأکید بر اینکه غیر از مجتهدین کسی حق دخالت ندارد، نظراً مشروعیت اصیل شاه را نفی کند؛ اما به دلیل اینکه او و دیگر مجتهدان توان چنین کاری نداشتند، در تصمیمی کاملاً سیاسی به فتحعلی شاه و کالت می‌دهد فرماندهی ارتش را بر عهده گیرد. میرزای قمی اگرچه از حیث نظری مانند کاشف‌الغطاء می‌اندیشید؛ ولی در این گونه موارد، قدری محتاطانه برخورد می‌نماید. وقتی از او سؤال می‌شود که هرگاه این جهاد و دفاع [در مقابل روسیه] محتاج به اذن مجتهد عصر باشد، [آیا بهتر نیست] هر کس را که لایق و قابل دانند مرخص و مأذون نمایند و متصدی شرعی نمایند که مباشر عرف [= سلطان] که متصدی جهاد است، به اجازت، قیام و اقدام کند بر واجب مذکور [و] مسلمین و مجاهدین، اطاعت و انقیاد نمایند و شرع و عرف، مطابق و موافق گردد؟ او در پاسخ چنین می‌گوید:

از ابتلاهای غیرمتناهی این حقیر، همین باقی‌مانده که عرف را مطابق شرع کنم. مجمل آنکه پیش اشاره شد که این نوع مدافعه نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع و بر فرضی که موقوف باشد، کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن صرف غزات [جنگجویان] و مدافعین نماید؟ و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت گیری را نازل منزله غزای [= جنگ] فی سبیل الله کند. مصرع نام حلوا بر زبان راندن، نه چون حلواستی. عجل الله فرجنا بفرج آل محمد<sup>(ص)</sup> (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۴۰۰)

ایشان در این فقره، به روشنی از زیر بار چراغ سبز دادن به فتحعلی شاه، شانه خاله می‌کند و به صراحت می‌گوید:

هنگامی که او مجتهد، مسوط‌الید نیست و از اختیارات کامل جهت تصرف در امور مالی و سیاسی برخوردار نیست. به همین دلیل هرگونه اجازه‌ای به سلطان دهد، بدون وجه است. از این گذشته او حاضر نیست که آنچه در قلمرو عرف می‌گذرد را با ابزار شرع توجیه کند. همچنین به این تن در نمی‌دهد که نبردهای شاهان را جهاد بخواند. ولی خود او در جایی دیگر در همان کتاب ناگزیر است مماشات با خلفای جور را چه سنی باشند و چه شیعه، به عنوان واقعیتهای سیاسی بپذیرد (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۴۰۰)

مشی ملا احمد نراقی با دو فقیه دیگر متفاوت است. او به رغم کهولت سن و شکستگی، خود کفن می‌پوشد و در جنگ با روسیه شرکت می‌کند و مردم را تحریک و تشویق می‌کند که تا پای جان ایستادگی کنند؛ ولی فتوای مکتوبی در مورد جهاد و واگذاری فرماندهی به شاه از او در دست نیست (ر.ک. به: ذاکری، ۱۳۸۰)، در عوض او نخستین فقیهی است که دلایل اثبات ولایت سیاسی فقیهان را به صورت کامل و منظم در عائدة ۵۴ از کتاب *عوائد الایام* خویش آورده است. گرچه پیش از او برخی فقیهان به این بحث اشاراتی نموده‌اند؛ اما این نراقی بود که آن را به شکل یک اصل، مبنا و قاعده در آورد و به جامعه اسلامی ارائه کرد. او ضمن اینکه ولایت سلطان را مشروع نمی‌داند؛ اما از اختیارات وسیعی برای فقها سخن می‌گوید. البته اینکه دامنه ولایت فقیه نزد نراقی همان ولایت مطلقه فقیه در ادبیات ایران پس از انقلاب است یا خیر؟ محل تردید و اختلاف است (ر.ک. به: شفیعی، ۱۳۸۹)؛ ولی در اینکه سلطان در این بین، حق فقهی مشروعی برای حکومت ندارد جای بحث نیست، نراقی نیز همانند سایر فقها، وقتی واقعیات سیاسی جامعه را در نظر می‌گیرد چاره‌ای جز به رسمیت شناختن سلطان ندارد. او در *معراج السعاده* سلطنت سلطان را این چنین توصیف می‌کند:

مخفی نماند که همچنان که بر شهیاران و ملوک، معدلت گستری و رعیت پروری لازم و بر ایشان متحتم است که سایه شفقت و مرحمت بر سر کافه خلایق بگسترانند همچنین بر کافه رعایا و عامه برآیا واجب است که از جاده اطاعت و انقیاد ایشان انحراف جایز ندانسته همواره طریق یکرنگی و اخلاص، مسلوک دارند و اسامی سامیه ایشان را در خلأ و ملأ، به تعظیم و تکریم بر زبان

جاری سازند و دعای آن‌ها را بر ذمه خود لازم شمارند. از حضرت امام موسی علیه‌السلام مروی است که فرمودند: ای گروه شیعه خود را ذلیل مسازید و به ورطه میندازید، به سبب نافرمانی سلطان و فرمان فرمای خود، پس اگر عادل است از خدای تعالی درخواست کنید او را پاینده بدارد و اگر ظالم است از درگاه الهی مسئلت نمایید که او را به صلاح آورد که صلاح احوال شما در صلاح سلطان شماست به درستی که سلطان عادل، به منزله پدر مهربان است پس بپسندید برای او آنچه برای خود می‌پسندید و نپسندید برای او آنچه از برای خود نمی‌پسندید؛ و بالجمله وجود طبقه عالیه سلاطین، از اعظم نعمای الهی و قدر ایشان را ندانستن، کفران نعمت غیرمتاهی است پس تخم اخلاص ایشان را در باطن کاشتن و ستون وجودشان را پیوسته به دو دست دعا داشتن بر عالمیان واجب است (نراقی، ۱۳۷۱، ص. ۵۰۰)

در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که اگرچه هیچ کدام از این سه فقیه اصولی، مشروعیتی برای سلطان قائل نیستند؛ ولی از نظر سیاسی آنان چاره‌ای جز تن دادن به واقعیات موجود نداشتند. نراقی با نقل فرمایشی از امام هفتم، به خوبی این مسئله را بازتاب داده است که فلسفه اصلی تحمل سلطان و احترام به او این بوده که به شیعیان سفارش شده که خود را ذلیل مسازید و به ورطه میندازید؛ یعنی اگر بخواهید با سلطانی که قدرت او متکی به شمشیر برنده است سرناسازگاری داشته باشید از بین خواهید رفت و به ورطه هلاکت خواهید افتاد. این مسئله در کتاب *تحفه الملوک* به قلم سید جعفر کشفی به صورت واضح بیان شده است. او توضیح می‌دهد که میان سلاطین و علما، به صورت قهری یک نوع تقسیم وظایف تاریخی انجام گرفته است:

مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام زمان علیه‌السلام منتقل به ایشان گردیده است و مشتمل بر دو رکن است: یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم که آن را ملک و سلطنت گویند؛ و همین دو رکن است که آن‌ها را سیف و قلم گویند، یا سیف و علم نامیده‌اند؛ و هر دو رکن در امام جمع بوده است و حکما این قسم از ریاست را که همه ارکان آن در یک شخص جمع باشد به اسم ریاست

حکمت نامیده‌اند ... و باید که در هر شخصی که نایب اوست ایضاً هر دو رکن جمع باشد و لکن چون علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آن‌ها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضاً به جهت میل نمودن ایشان در اول الامر از سلطنت به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویه محض که همان نظام دادن امر عالم فقط است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول صلی الله علیه و آله کشیدند و اکتفا به علم نظام به تنهایی نمودند، لاجرم امر «نایب» در مابین علما و سلاطین منقسم گردید و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن که علم دین و معرفت به اوضاع رسول صلی الله علیه و آله است شدند و «سلاطین» متکفل یک رکن دیگر که اقامه و ترویج آن است گردیدند و در بعضی از منته با یکدیگر موافقت نمودند و سیاست و تدبیر رعیت را به طریق معاونت و شرکت... نمودند و در بعضی از منته دیگر متعاند و از یکدیگر متفرق گشتند و به این سبب دین و ملک که باید با هم توأم و به هم پیوسته باشند از یکدیگر جدا شدند (کشفی، ۱۳۸۵، ص. ۸۹۸)

طبق توضیح کشفی، اصولاً نایب امام باید متصدی امور دینی و امور سیاسی باشد، ولی به خاطر اینکه سلاطین به اتکای شمشیر به معارضه با علما برخاستند و علما نیز به خاطر بیم از بروز فتنه مایل به تعارض با شاهان نبودند، به صورت قهری این تقسیم قدرت را پذیرفتند. حتی اگر سلاطین از جاده عدالت خارج شوند و یکسره ظلم کنند، باز تن دادن به حکومت سلطانی ظالم از وقوع هرج و مرج در جامعه بهتر است. پس احترام به سلطان و اطاعت از او اگرچه عادل نباشد، «از جهت انتظام نظام و عدم حصول هرج و مرج و من باب الضروره لازم و واجب است» (کشفی، ۱۳۸۵، ص. ۹۰۰).

هرچند که سلاطین بد و بلا حقوق باشند، باید که رعیت بنای بدی و عقوق را نگذارد و مثل فرزند که باید به بدرفتاری و عقوق پدر صبر نماید، باید که رعیت ایضاً بر بدرفتاری و عقوق سلطان صبر نماید، چون که دانسته شد که اطاعت نمودن سلطان ظالم بهتر است از مهمل و معطل گردیدن رعیت. مگر اینکه دسترسی به سلطان دیگر که اعدل و بهتر از آن باشد و به جای آن امارت و سلطنت آن‌ها را بنماید، داشته باشد، پس در این صورت، عقوق و عزل آن لازم و واجب است (کشفی، ۱۳۸۵، ص. ۸۹۴)

شاید این عبارت یکی از مهم‌ترین سخنان کشفی باشد، اهمیت این عبارت از دو جهت است، نخست آنکه او همانند فقهای عصر خویش، خود را در منگنه پذیرش سلطان جائر یا هرج و مرج گرفتار می‌داند و ضرورتاً برای رهایی از دومی چاره‌ای جز پناه بردن به اولی ندارد؛ و دوم اینکه تنها راه خروج از این منگنه را پیدا کردن مسیری می‌داند که در آن ظلم صورت نگیرد. اینکه این راه چیست و گزینه بهتر کدام است؟ پاسخ به آن آغازی است بر مبارزات عدالت خواهانه مردم ایران و تقلیل استبداد ایرانی.

### در انتقاد از خودکامگی

بر اساس آنچه گفته شد، پذیرش خودکامگی تنها بدیل معطل ماندن امر اجتماع است. گرچه این بدیل، ضرورت تاریخی ماست اما می‌تواند توجیه مذهبی پیدا کند و بدین گونه سلطان جائر بر مقدرات مردم سلطه یابد؛ بنابراین در تمام ادوار سلطنت‌های خودکامه ایرانی، شورش علیه سلطان به معنای بازگشت از دین و برابر با تهدید همبستگی جامعه بود. با این همه، سید جعفر کشفی به وضوح نشان می‌داد پذیرش شاه ظالم، تنها از باب ضرورت است. اگر راهی و چاره‌ای نداشته باشیم باید به سلطان ظالم مانند پدری نگاه کنیم که در حق ما که به منزله فرزندانست هستیم، بدرفتار می‌کند و او را تحمل می‌کنیم؛ زیرا در هر صورت هرج و مرج، گزینه بدتری است؛ ولی اگر گزینه بهتری وجود داشته باشد که بتواند جلوی هرج و مرج را بگیرد، عزل سلطان واجب است و باید بر این واجب اقدام کنیم. گرچه او توضیح نمی‌دهد که این گزینه بهتر چیست؟ و از چه طریقی می‌توان بدان دست یافت؟ اما برخلاف برخی از تحلیل‌گران سیاسی که معتقدند دوره کشفی، دوره‌ای است که مطابق نظریه زوال، باید اندیشه سیاسی در آن دوره از جامعه علمی ایران رخ بر بسته باشد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۸). کشفی با طرح قیام برای «گزینه بهتر» در این نظریه تردید می‌کند و راه را برای دیدن آن گزینه بازمی‌نماید. ظاهراً در آن ایام کسی که به جایگزینی سلطنت اسلامی اندیشه کند، وجود نداشت و اینکه روزی مردم بتوانند با تحصن و اعتراض مدنی تغییراتی در نظام سیاسی به وجود آورند هم در محیله کسی نمی‌گنجید. کشفی راه را نشان داده بود؛ اما مقصد روشنی وجود نداشت و این مدرنیته بود که آن گزینه بهتر را برای فقیهان به ارمغان آورد. ارمغانی که استبداد را مذمت می‌کرد و نظامی بدیل داشت. روحانیت نیز که در آن ایام با اندیشه‌های

جدید آشنا شده بود به این نکته توجه کرد که همان گزینه دیگری که سید جعفر کشفی به دنبال آن می‌گشت؛ ولی آن را نمی‌یافت، واقعاً وجود دارد و برخلاف پندار عالمان آن دوره، براندازی حکومت ظالمانه، ضرورتاً معادل برقراری هرج و مرج نیست و اکنون گزینه دیگری وجود دارد که می‌توان آن را دنبال کرد و آن گزینه سیاست مدرن بود (سمیعی، ۱۴۰۰، ص. ۲۱۲). این نکته‌ای بود که سید محمد طباطبایی در سخنرانی خود در منزلش به‌خوبی دریافته بود. از زمانی که کشفی در سال ۱۲۳۳ قمری کتاب تحفه الملوک را نوشت تا سخنرانی طباطبایی در سال ۱۳۲۴ قمری، کمتر از یک قرن فاصله است. حدود هفت ماه پس از پایان شروع هجرت صغری در ایام فاطمیه روز شنبه ۱۵ تیر ۱۲۸۵ طباطبایی در منزل خود منبر رفت و در باره استبداد چنین گفت:

هشت ماهه، بلکه زیاده‌تر می‌باشد که به‌جز این یک کلمه عدل دیگر چیزی نگفته‌ایم. در خلوت و جلوت، در بالای منبر، در مسجد و خانه واضح و آشکار، صراحتاً و علناً این کلمه را گفتیم و از دولت تاکنون چیزی نخواستیم. حالا بعضی می‌گویند: ما مشروطه‌طلب یا جمهوری‌طلب می‌باشیم. به خدای عالمیان و به اجداد طاهری‌نم قسم است که این حرف‌ها را مردم به ما می‌بندند. اگر گفتیم معدلت می‌خواهیم غرض این بود که مجلسی تشکیل شود که در آن مجلس به داد مردم برسند و بدانند که این رعیت بیچاره چقدر از دست ظلم حکام ستم می‌کشند و به چه اندازه نفوس و عرض رعیت در سال تلف می‌شوند... از بس که حکام ظلم و ستم به مردم می‌کنند می‌ترسم رفته‌رفته رعیتی باقی نماند. این مشتم مردم بیچاره ایران به که عرض و داد کنند؟ شماها نمی‌دانید که در ولایت‌ها این حکام چه ظلم‌ها می‌کنند. رعیت بیچاره ایران، خودش و اهل و عیالش باید نان ذرت و جو بخورند که مالیات دیوان را بپردازند. نه رعیتی باقی مانده و نه در خزانه پادشاه چیزی موجود است... همه‌جا خراب است. از تهران بگذرید هر چه باشد پایتخت است؛ به ملاحظه ما که باشد چندان متعرض نمی‌شوند. در سایر ولایات نه رعیتی مانده و نه مالی مانده، چیزی نگذرد که تماماً خودشان را از دست این ظلم‌ها به روس و انگلیس خواهند بست. ای مردم بدانید و بفهمید همه شماها مکلفید به رفع ظلم. حاکم وقتی که دید مردم کنیز و غلام اویند، معلوم است آن وقت هر جا زن خوشگل ببیند می‌برد و هر جا مال و ملک خوبی

دید تصرف کنند... باباجان پادشاه هم مثل ما یک نفر است نه اینکه به قول بعضی، مالک الرقاب و آنچه بخواهد بکند. مگر در اروپا پادشاه نیست؟ کی این کارها که در این مملکت اتفاق می‌افتد، آنجا باشد. روز به روز کارشان بهتر و مملکتشان آبادتر. هر چه خرابی و ظلم است در سر این یک مشت ایرانی بیچاره است و این هم به واسطه این است که نمی‌دانیم معنی سلطنت را. تمام انبیاء برای عدل و داد آمدند. به این زودی مشروطه نمی‌خواهیم، یعنی مردم ایران هنوز به آن درجه تربیت نشده‌اند و قابل مشروطیت و جمهوریت نمی‌باشند؛ زیرا که مشروطیت در وقتی است که افراد ملت عالم باشند. به اجدام قسم است تازنده‌ام دست بردار نیستم. وقتی که من نباشم سایرین هستند. من که باید بمیرم، حال کشته شوم بهتر است. جدم را کشتند، اسم مبارکش شرق و غرب عالم را گرفت. یک روز و یک‌شب تشنه ماند، دین اسلام را آبیاری و زنده داشت. همین استبداد بود که جده‌ام را سیلی زدند، برای مطالبه حقوقشان بود که استبداد بازویش را به تازیانه سیاه کرد. استبداد، طفلش را سقط نمود. همین استبداد بود که حضرت سید الشهداء را شهید کرد... ما عدل و عدالت خانه می‌خواهیم ما مجلسی می‌خواهیم که در آن شاه و گدا در حدود قانونی مساوی باشند. ما نمی‌گوییم مشروطه و جمهوری، ما می‌گوییم مجلس مشروطه عدالت‌خواه (کرمانی، ۱۳۸۹، صص. ۴۸۲-۴۷۲)

طباطبایی به‌درستی تأکید کرده بود که «پادشاه هم مثل ما یک نفر است نه اینکه به قول بعضی، مالک الرقاب و آنچه بخواهد بکند. مگر در اروپا پادشاه نیست؟ کی این کارها که در این مملکت اتفاق می‌افتد، آنجا باشد. روز به روز کارشان بهتر و مملکتشان آبادتر». اینکه او به اروپا اشاره می‌کند، به‌خوبی نشان می‌دهد که این افکار جدید از کجا سرچشمه گرفته است. اگر کاشف‌الغطاء چاره‌ای نداشت جز سپردن فرماندهی جنگ به فتحعلی‌شاه، میرزای قمی راهی نداشت جز مماشات با شاه، ملااحمد نراقی هم از ترس هلاکت مردم، آنان را به رعایت حریم پادشاهی دعوت می‌کرد و کشفی نیز مجبور بود سلطان ظالم را چون پدری بداخلاق تحمل کند، طباطبایی گزینه دیگری پیش رو داشت و آن گزینه دولت مشروطه بود که ارمغانی غربی بود. این تنها طباطبایی نبود که تحت تأثیر اندیشه مدرن به گزینه احسن کشفی پاسخ داده بود. آخوند خراسانی که رهبری مشروطیت در نجف را بر عهده داشت نیز

از این ارمغان استقبال کرده بود؛ به‌رغم اینکه او در تقریرات قضا، احتمالاً ولایت فقیه را فراتر از تعلیقات خود بر مکاسب شیخ انصاری پذیرفته بود؛ اما مقتضیات عصر خود را مغایر با سابق می‌دید و خواهان تکرار تجربه عالم جدید در ایران بود:

امروز عقلای عالم متفقند که مقتضیات این قرن مغایر با مقتضیات قرون سالفه است ... بقای بر مسلک قدیمی جز اضمحلال و انقراض نتیجه نخواهد داد... پس امروزه تکلیف همه مسلمانان قهراً همین است که ترک مسلک خبیث استبداد نموده و در تحصیل این مشروع مقدس که اقامه دارالشوری ملی و اجرای قانون مساوات قرآنی می‌باشد غایت جهد را مبذول دارند تا از برکت آن بتوانند حفظ سلطنت اسلامی را نموده باشند. چنانکه احرار دولت علیه عثمانیه با ایفا مراسم حمیت اسلامی به نشر و تأسیس آن نایل شدند و اگر دول مجاوره و بلکه عموم دول از این راه ترقی و تسلط بر اسلامیان پیدا نکرده بودند این تکلیف بر مسلمین متوجه نمی‌شد. ولی امروزه قهراً عامه مسلمین بر این وظیفه شرعی عقلیه محض حفظ سلطنت استقلالیه اسلامی مکلفند (کدیور، ۱۳۸۵، ص. ۲۱۳).

در نامه‌ای دیگری هم در جواب نامه مردم همدان تأکید کرد:

با نظر به مصالح مکنونه، باید مطویات خاطر را لمصلحه الوقت کتمان کرد و موجزاً تکلیف فعلی عامه مسلمین را بیان می‌کنیم که موضوعات عرفیه و امور حسیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مؤمنین مفوض است و مصداق آن همان دارالشورای کبری بوده که به ظلم طغات و عصات جبراً منفصل شد. امروزه بر همه مسلمین، واجب عینی است که بذل جهد در تأسیس و اعاده دارالشورا بنمایند. تکاهل و تمرد از آن، به‌منزله فرار از جهاد و از کبائر است (قوچانی، ۱۳۷۸، ص. ۴۳).

احتمالاً مطویات خاطر خراسانی همان ایده او در کتاب *القضاء* بود که اکنون به دلیل مصلحت زمانه می‌بایست کتمان شود و اداره عرفیات به مردم واگذار شود. مردمی که در دارالشوری، ثقات را می‌نشانند و بدین گونه از ظلم طغات و عصات می‌کاهند.

سخنان طباطبایی و خراسانی نشان داد که چگونه روحانیت آگاه شیعه در این دوران بر اساس همان اسناد و مدارکی که در اختیار دیگر روحانیون بود، این گونه سخن گفتند و برخلاف دیگران که سلطنت را تمجید می‌کردند این گونه ریشه همه مشکلات حتی شهادت

ائمه را در استبداد دانستند. می‌دانیم که قطعاً سند تاریخی جدیدی در کار نبود و اگر بود باید آن دو فقیه به آن اشاره می‌کردند. پس دلیل تغییر رویکرد گفتمان روحانیت همان امواج جدید مدرنیته به ایران بود که نگاه آنان به بافت قدرت سیاسی را متحول نموده بود؛ به ویژه آنکه وجه غیر خشونت‌آمیز قدرت در دوره مدرن، با خلق و خوی روحانیت تناسب بیشتری داشت و راحت‌تر از دیگر طبقات اجتماعی آنان را با تجدد سیاسی هم‌افق‌تر می‌نمود. به همین دلیل یکی از محاسن فعل سیاسی در فضای مدرن این بود که مستلزم قیام مسلحانه نباشد. اصولاً روحانیت در طول تاریخ خود از هرگونه قیام مسلحانه برای رسیدن به قدرت ابا داشت (سمیعی، ۱۴۰۰، ص. ۲۱۳). به‌جز مذمت‌هایی که در منابع دینی درباره خشونت وجود داشت، اساساً روحانیت نیز به خاطر طبع اخلاقی و ملایمی که داشت علاقه‌ای به کار بست خشونت نداشت و از شیوه جنگ مسلحانه حمایت نمی‌کردند و به گفته مهدی ملک‌زاده روحانیان به کلی با خون‌ریزی و جنگ مخالف بودند (ملک‌زاده، ج ۲، ۱۳۸۳، ص. ۳۶۸) و از صلح و سلامت و مظلومیت دفاع می‌کردند (ملک‌زاده، ج ۳، ۱۳۸۳، ص. ۵۸۳).

### مشروطه و گریز از خودکامگی

اینکه روحانیت توانست از منگنه کرنش به سلطان جائز یا فرورفتن در هرج و مرج، راه سومی بیابد که در آن قدرت شاه محدود شود، نقطه آغازین روحانیت در بازسازی آمریت سیاسی بود. به غیر از لرزه‌ای که این انقلاب بر تن آمریت قدیم انداخته بود، عملاً نیز روحانیت را با پرسش‌های جدیدی درباره مناسبات مدنی و سیاسی، مصلحت عمومی، نظام حکومتی مطلوب و تحلیل مقوله‌هایی همچون قدرت سیاسی و مشروعیت روبرو ساخت که پیش از آن سابقه نداشت. آنان به غیر از مشارکتی که در نهضت مشروطه داشتند، دوره‌ای از تولیدات فکر سیاسی را تجربه کردند که می‌توان آن را آغاز نواندیشی دینی در محافل حوزوی دانست. تولید این همه حجم از ادبیات سیاسی، حکایت از ظرفیت انعطاف‌پذیر تفکر روحانیت شیعه، در پاسخ به چالش‌های فکری زمانه بود که تحت تأثیر نگرش‌های اجتهادی آنان قرار داشت؛ از این‌رو، در انقلاب مشروطه روحانیت شیعه نقشی بسیار مهم توأم با بیان یک اندیشه را ایفا کرد. آنان از اقتداری که در جامعه سنتی ایران داشتند در انقلاب مشروطه شرکت کردند و برخلاف ایده‌ای که حضور آنان در این انقلاب را عامل منفی و قهقرایی و اندیشه آنان را آشفته

و متناقض ارزیابی می‌کرد، منصفانه باید اندیشه آزادی و ضد استبدادی آن انقلاب را به نام روحانیت ثبت کرد؛ چراکه این روحانیت بود که توانست محمل و محتوایی ایدئولوژیک برای تحدید قدرت سلطان دست‌وپا کند و بدین گونه از ترجیح حکومت مشروطه بر سلطنت مطلقه در غیاب امام عصر<sup>(عج)</sup>، دفاع نماید.

البته این به معنای نادیده گرفتن اختلاف میان روحانیت عصر مشروطه نبود. آنان نیز اختلافات اجتهادی خود در ابواب فقهی را به مشروطیت نیز کشاندند و عملاً به دو گروه مشروطه‌طلب و مشروطه‌خواه تقسیم شدند. گرچه مشروطه‌طلبان محل نزاع خود با مشروطه‌خواهان را به ساحت فلسفه سیاسی می‌کشاندند و همانند میرزا فاضل خراسانی ترشیزی در رساله کلمه جامعه شمس کاشمیری تصور می‌کردند که مشروطه‌خواهان تصور درستی از مفهوم استبداد و مشروطه ندارند و به همین دلیل رساله‌های خود را به روشن نمودن این مفاهیمی اختصاص داده بودند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷، ص. ۶۱۱)؛ اما همچنان که مهدوی‌زادگان نیز تأکید می‌کند مشروطه‌خواهان نیز برداشت متفاوتی از استبداد نداشتند و بی‌تردید آنان نیز آن را عامل عقب‌ماندگی ایران می‌دانستند و در پی راه‌حل جهت بسامان شدن اوضاع می‌گشتند. به استناد رساله‌های آن دوره، مشروطه‌خواهان نیز بر مذمت دینی استبداد و نیز معنای دینی مشروطه واقف بودند؛ اما بیشتر به دلیل کنش‌های سیاسی برخی از مشروطه‌خواهان موضعی انتقادی برگزیده بودند (مهدوی‌زادگان، ۱۳۸۳).

این نشان می‌داد که از نظر یکایک آنان ریشه همه مشکلات ایران، استبداد طبقه حاکم است و حاکم مستبد، کسی است که هر چه بخواهد می‌کند و به کسی پاسخگو نیست و دوره استبدادی، زمانه «به من چه و به تو چه» است (رساله آفتاب و زمین). سلطنت مستبده، «استیلای اراده شخصی ملوکانه بر تمام امور مملکت» است (رساله اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه). در حکومت استبدادی، قانون حاکم نیست و انسان حاکم است (رساله انصافیه). حاکم مستبد، هیچ‌گاه قانون‌مدار نیست (رساله بیان معنی سلطنت مشروطه و فوئدها). عدم التزام سلطنت به رعایت قانون را استبداد می‌نامند (رساله مکالمات مقیم و مسافر). در سلطنت استبدادیه، حاکم همه‌چیز را ملک خود دانسته، با آن هرگونه بخواهد عمل می‌کند (کتاب تنبیه الامه و تنزیه الملة). استبداد، حاکمیت ظالمانه‌ای است که مشروطه به قصد رفع ظلم و ترویج دین و نشر عدالت به راه افتاده است (رساله کشف المراد من المشروطه و الاستبداد).

مرحوم شیخ فضل الله نوری نیز استبداد را به همان معنای بسیطش گرفته که عبارت از حاکمیت ظلم، فساد و ستم باشد (رساله حرمت مشروطه)؛ بنابراین نمی‌توان گفت که میان روحانیان مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه اختلاف بنیادی و نظری وجود دارد. همگان بر این مطلب که استبداد نوعی کنش خودسرانه و دلخواهانه غیرمسئولانه است، اتفاق نظر دارند (مهدوی زادگان، ۱۳۸۳).

ادارهٔ مملکت و حفظ مصلحت عمومی باید به دست عده‌ای از عقلای منتخب مردم انجام شود؛ ولی مستبد می‌گوید حکومت مملکت باید به عهدهٔ یک نفر باشد. از نظر مشروطه‌خواه مالیاتی که از مردم و رعیت اخذ می‌شود، باید در راه اصلاح خود رعیت هزینه شود؛ ولی مستبد معتقد است که این مالیات حق مطلق سلطان است و به هر شکل و در هر جایی خواست استفاده کند، کسی حق مخالفت ندارد. مشروطه می‌گوید حکم الهی باید به‌طور مساوی در حق همه اجرا شود؛ ولی مستبد می‌گوید اجرای احکام الهی بسته به میل و خواهش ضابط و حاکم و داروغه و کدخداست. مشروطه‌خواه می‌گوید بر طبق شریعت اسلامی هیچ کس را بر دیگری سلطه نیست؛ اما مستبد همه‌چیز را در اختیار مطلق سلطان می‌داند (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ص. ۴۳۷).

هرچند برخی از روحانیت به‌خوبی می‌دانستند که یک نظام مشروطه در نهایت آنان را از حقوق سنتی خود مانند تصدی امور قضائی محروم خواهد کرد؛ اما هر دو گروه بهانه‌ای برای دفاع از رژیم استبدادی نداشتند (حائری، ۱۳۷۲، ص. ۳۳۱) و جملگی خواهان مهار قدرت بی‌حد و حصر شاه بودند. حمید عنایت نیز تصریح می‌کند که حمایت از مشروطه‌خواهی، محدود به علمای به‌اصطلاح آزادیخواه همچون سید محمد طباطبایی، سید عبدالله بهبهانی، سید محمد کاظم خراسانی و محمدحسین نائینی نبود. حتی تعدادی از روحانیان غیرانقلابی و برتر از همه، شیخ فضل‌اله نوری، هرگز در فضیلت و فواید مهار قانونی بر قدرت شاه و دربار شک نداشتند.

### میرزای نائینی و علاج خودکامگی

این نشان می‌داد که روحانیت در مرحلهٔ نخست چون بحث از نفی استبداد و گفتن نه به نظام فاسد موجود بود، مشکل زیادی نداشت؛ ولی در مرحلهٔ دوم چون می‌بایست یک نظام

مطلوب تعریف می‌شد روحانیت با تصمیم‌گیری‌های دشوار و چالش‌انگیزی مواجه شد. در واقع پرسشی که فراروی آنان قرار گرفت این بود که نظام بدیل سلطنت مستبده چیست؟ و اگر قرار است حکومتی بر مبنای رأی مردم شکل بگیرد، آیا آن مشروع است؟ در این اندیشه، منشأ حکومت مردم بودند و حکومت از آن مردم تلقی می‌شد. این اندیشه به هر توجیهی که داشت، قطعاً مبانی نظری شیعه را در عرصه سیاست و حکومت که طی قرن‌های متمادی نهادینه شده بود را با مخاطره جدی روبرو می‌کرد. از این رو، آنان می‌بایست این مهم را فراتر از انگیزه‌های شخصی خود و در راستای حفظ حریم و حصار شریعت مورد بررسی قرار دهند. کاری که میرزای نائینی در *تنبيه الامة و تنزيه الملة* کرد. نائینی در این اثر هم مبدأ طبیعی تنزل مسلمین را استبداد، اسارت و نابرابری مردمان دانست و هم راه‌حل آن در مبدأ طبیعی تفوق ملل مسیحیه بر آنان، یعنی آزادی و برابری مردم آن دیار جستجو کرد. تفوقی که به نظر او می‌توانست در «حکومت مسؤله مأخوذ از شرع مسلمین» حاصل آید (فیرحی، ۱۳۹۴، صص. ۲۳۷-۲۳۸). اهمیت کار نائینی به این نکته باز می‌گشت که روحانیت تا آن روز یک نظریه حکومتی که قدرت را از مطلقه خارج و آن را مشروطه کند، نداشت؛ اما نگارش *تنبيه الامة* که استوارترین نوشته سیاسی دوران معاصر حوزه نجف است، توانست چنین نظریه‌ای را بارور نماید. *تنبيه الامة* که مورد تأیید آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی نیز قرار گرفت، نشان از اهمیت و مقبولیت آن نزد بزرگان نجف داشت. کوشش‌های نائینی در این رساله، نخستین تلاش‌های مدون در فقه شیعه برای سازگاری وظیفه دینی و حق مردم به شمار می‌آید. نائینی در این اثر، ضمن تحفظ بر مبانی سنتی شیعه از دیدگاهی نو به پدیده دولت و مفاهیم حقوق اساسی نظر می‌کند. بدین جهت، نظریه دولت مشروطه او، نقطه عزیمتی در مسیر نظریه‌های جدید دولت در فقه شیعی به حساب می‌آید. گرچه نائینی توجه خاصی به تفاوت‌های اساسی میان اسلام و دموکراسی نداشت (حائری، ۱۳۷۲، ص. ۳۲۹)؛ اما ایده‌های او توانست بنیانی در باب توسعه سیاسی نهاد و بدین گونه مشارکت مردم در قدرت را بالا برد. در واقع آنچه او در *تنبيه الامة*، پرسید و سپس پاسخ داد، پرسش و پاسخ کنونی دوره ماست. او کوشش کرد تا از دل سنت فقهی تشیع به پرسش‌هایی که جامعه ایرانیان درباره نسبت مذهب و دولت و نیز نسبت دولت با مردم دارند پاسخی فقهی دهد.

در اوان مشروطه پرسش‌های بنیادینی دربارهٔ نسبت مردم با دولت مطرح شد و همچنان که ناظم الاسلام در کتاب *تاریخ بیداری ایرانیان* اشاره می‌کند، مردم در محافل مذهبی و سیاسی خود کتاب‌های میرزا عبدالرحیم طالبوف و ابراهیم بیگ و میرزا زین العابدین مراغه‌ای را می‌خواندند. آثاری که در آن‌ها آرام آرام سلطنت نقد می‌شد که اوج این انتقادات سخنرانی سید محمد طباطبایی بود که پیش از این، فقرات مهمی از آن را نقل کردیم. بی‌تردید این تغییر، تحول مهمی بود که در ذهن ایرانیان رخ می‌داد؛ چراکه تا آن موقع تقدیرگرایی حاکم بود و رعیت نیز نباید سر ناسازگاری با دولت نهاد؛ اما رفته‌رفته گفته شد که تعیین حاکم حق مردم است؛ اما توضیح روشنی برای آن وجود نداشت. به‌هرحال، این پرسش اساسی که حکومت در عصر غیبت از چه جنسی است و چه نسبتی با حق مردم دارد؟ پاسخ‌های پراکنده‌ای داشت؛ اما استدلالی برای آن وجود نداشت. یک سال و اندی بعد از فرمان مشروطه (۱۳۲۳ ق) مجلس به توپ بسته شد و میرزای نائینی دریافت که بدون استدلال فقهی در بنیاد حقوق مشترک نوعی و توضیح دولت از این زاویه، این جنبش ناتمام است. به همین دلیل او کتاب *تنبيه الامه* را نوشت و به دلیل موقعیت علمی که در نجف داشت کتابش در صدر مدافعین مشروطه نشست. بحث‌های او کاملاً اجتهادی و فقهی بود و همانند جان لاک که با سلاح کتاب مقدس به جنگ مخالف مشروطه در انگلستان رفت، نائینی نیز با سلاح فقه با مخالفین مشروطه مبارزه کرد (فیرحی، ۱۳۸۹). نائینی در مقدمه *تنبيه الامه* تأکید می‌کند که دولت‌ها به اعتبار مشارکت و عدم مشارکت مردم در حکومت به دو نوع کلی استبدادی و امانی تقسیم می‌شوند، اولی را تملیکیه و دومی را ولایتیه می‌نامد که به نظر می‌رسد تقسیمی منطقی و حصری است و شق سومی ندارد؛ زیرا تمام نظام‌های مشارکتی اعم از جمهوری، شورایی و پارلمانی و به‌طور کلی هر نظام غیراستبدادی زیر عنوان امانی قرار می‌گیرند:

#### الف) حکومت تملیکیه / استبدادیه

مراد نائینی از حکومت تملیکیه آن است که حاکم خود را مالک و صاحب‌اختیار مردم می‌داند و اجازه هرگونه تصرفی در جان و مال و ناموس مردم را به خود می‌دهد؛ هر که را خواست، می‌کشد یا مالش را غصب می‌کند یا به عرض و ناموسش خیانت می‌کند و هر که را خواست، رها می‌گذارد؛ در حقیقت بر رعیت خداوندی می‌کند (نائینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۴). در واقع از

نظر نائینی حکومت تملیکیه از اقسام حکومت نیست، حکومت نماست و تنها اشتراک لفظی با حکومت دارد؛ زیرا اساس حکومت بر ولایتیه و عادلانه بودن است و این دو (حکومت و امانت‌داری) ملازمه دارند؛ خواه متصدیان حکومت این منصب را به حق به دست آورند یا غصب کنند که در صورت دومی ضمان بیشتری متوجه آنان می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۸۵). از نظر نائینی علت اصلی رشد حکومت‌های استبدادی، جهل مردم به وظایف سلطان و حقوق خویش است. درجات استبداد نیز به اعتبار اختلاف ادراکات، علم و جهل اهل مملکت به وظایف سلطان و حقوق خود بستگی دارد؛ اگر بر چنین وظایف و حقوقی آگاهی یابند به آسانی تن به ظلم و تجاوز حکام نمی‌دهند.

#### ب) حکومت ولایتیه / امانیه

نائینی حکومت ولایتیه را در برابر حکومت تملیکیه به کار برده است؛ اما ولایتیه در ادبیات تنبیه‌الامه به معنای حکومت ولی منصوب نیست؛ در چنین حکومتی، متصدیان امور همگی امین نوع‌اند، نه مالک و مخدوم و مانند سایر اعضا و اجزاء در قیام به وظیفه امانت‌داری خود مسئول ملت و به اندک تجاوز مأخوذ خواهند بود. (نائینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۴). قطعاً به دلیل چنین تمایزاتی میان این دو حکومت است که نائینی در وصف نوع اول از واژگان استعبادیه (بندگی)، اعتسافیه (ستم)، تسلطیه (چیرگی) و تحکیمیه (نوریزورگویی) استفاده می‌کند و در وصف نوع دوم که نقش مردم فزونی می‌یابد از آن با عناوینی چون محتسین (مانع شوندگان)، اباه (با کنندگان از گفتن حق) و احرار (آزادگان) یاد می‌کند (نائینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۵)؛ زیرا از آن جهت که می‌توانند مدیران دولت خویش را از عملی که نمی‌پسندند بازدارند و توقیف کنند، «محتسب و اباه» هستند و از آن جهت که از رقیب حاکم آزادند، «احرار» و از آن رو که مانند خود سلطان و اطرافیان حق استقلالی در بهره‌وری از مواهب مملکت دارند، جزء «احیا» و زندگان هستند، نه مانند نباتات در زمره مردگان.

از نظر نائینی، حتی در زمان معصوم<sup>(ع)</sup> عصمت مهم‌ترین تضمین برای محدودیت دولت و حراست از آزادی افراد و مساوات آنان است. به نظر او، دولت بنا به ضرورت حقوق و آزادی‌های فرد را محدود و بعضاً نقض می‌کند و درعین حال چاره‌ای جز دولت در جامعه نیست. بدین‌سان، تنها معصوم می‌تواند موازنه‌ای درست بین ضرورت دولت و حفظ حقوق

مردم ایجاد کند. در دولت محدود نائینی، عصمت مقدس است؛ اما خود عصمت ابزاری است الهی و مقدس برای چیز مقدس دیگری که همانا آزادی و مساوات مردم است. اساساً فلسفه عمومی دولت معصوم آن است که در راستای حفظ آزادی و برابری نوع بشر باشد و توسعه دهد (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۳۵)؛ چون در ادبیات نائینی، کلمه ولایتیه مساوی با امانتیه است. روشن است که این نوع نگاه به دولت، نائینی را به نوعی از دولت حداقلی و دموکراسی دینی متناسب آن نزدیک می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۱)؛ از این رو، وکیل اگر معصوم باشد، بهتر است از اینکه جائر باشد. بیانی که در ادبیات نائینی دیده می‌شود آن است که معصوم در حوزه‌هایی که تخصصاً از جنس حکومت است مقید و مکلف به شوری است و باید مدام از مردم بپرسد که در این حوزه چه کار کرد (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۵۰)؛ در حالی در ادبیات شیعه تا قبل از مشروطه، معصوم این گونه مکلف به شوری نبود. دومین استدلال سنگین نائینی آن است که در غیاب معصوم، قانون اساسی بهترین جایگزین است. در غیاب معصوم، قراردادی که مردم میان خودشان می‌بندند و حاکمی را تعیین می‌کنند، چون مکتوب است، معیار به نسبت درستی برای داوری است. معصوم بهترین شخص برای امانت‌داری از امانت‌های مردم است و هر کجا عصمت نباشد قانون اساسی جایگزین است؛ چرا که بالاخره، قانون اساسی سند مکتوبی است که دو معیار می‌دهد: یکی اینکه به حاکم می‌گوید چگونه عمل کند؛ دیگر اینکه مجریان و قضات و ناظران در اختلافات با ارجاع به این قانون، مشکلات را حل می‌کنند. اصلاً ما چنین نگاهی به حکومت از دیدگاه شیعی نداشتیم و این مسئله جدید بود (فیرحی، ۱۳۸۹).

از نظر نائینی، قطع نظر از عصمت و اهلیت متصدی، اصل بر این است که حکومت باید محدود و از تحکیمات خودسرانه مصون باشد و این از ضروریات اسلام است. بدین سان، تبدیل حکومت از تملیکیه به امانی بر هر کس که شهادتین بر زبان دارد لازم و ماندن ذیل نظام استبدادیه حرام است مگر اینکه بر کسی که به دینی غیر از دین ما درآید (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۱۹)؛ این نشان می‌داد که دولت مطلوب او با آنچه شیخ فضل‌الله نوری می‌گفت، تفاوت اساسی دارد. شیخ فضل‌الله نوری حکومت را امانت شرعی می‌دانست (زرگری نژاد، ۱۳۷۷، ص. ۲۹۴)؛ اما با معنایی که نائینی به کار می‌برد متفاوت بود. امانت شرعی نزد نوری بدین معنا بود که کسانی که موضوع حکومت‌اند توان تصرف در اداره خویش را ندارند؛ بنابراین مهجورند و چون مهجورند باید یک ولی شرعی داشته باشند. این ولی شرعی بنا به ادله معصوم<sup>(۴)</sup> است

و در غیاب او فقیه قرار می‌گیرد. این در حالی است که نائینی منازعه دوران خود را نه فقدان امانت شرعی، بلکه حق مردم در حکمرانی می‌دانست که در زیر چکمه‌های استبداد قجری لگد کوب شده بود. از نظر وی، حکومت بما هو حکومت از جنس مشارکت در امور نوعیه است و مسیر چنین مشارکتی نیز همین شکل رایج آن روز عالم یعنی مشروطه است و برای پیش بردن حقوق ملت، بدلی هم ندارد و دولت فقیه نیز جایگزین آن نمی‌شود. اساساً او تصویر دوگانه‌ای از حکومت در عصر غیبت نداشت که یکی دولت ملی و دیگری دولت فقیه باشد تا گفته شود به دلیل عدم امکان اقامه دومی رو به اولی آورده است؛ چرا که تحت تأثیر استادش خراسانی دریافته است که حکومت از آن مردم است و تنها مسیر طی شده در جهان آن روز، همین مشروطیت است و آلترناتیوی ندارد. خراسانی در یکی از مکتوباتش درباره مشروطه نوشته بود:

درواقع از نظر آخوند، ترک نظام سیاسی قدیم ضروری و مشروطه کردن نظام واجب است و راه دیگری وجود ندارد؛ به همین دلیل بود که نائینی تأکید می‌کرد که دولت‌ها را باید به اعتبار مشارکت و عدم مشارکت مردم در حکومت تقسیم‌بندی و با نوع دوم مبارزه کرد، این نشان می‌داد که هدف نائینی از نگارش تنبیه الامة دفاع از پادشاهی مشروطه نبود، بلکه نظر او به مشروطیت دولت است نه دفاع از سلطنت در عرض الگوهای دیگری چون جمهوری و ولایت فقیه؛ بنابراین این تقسیم‌بندی عام و فراتاریخی است و او نظام‌های سیاسی را به اعتبار تک‌روی حاکم یا مشارکت مردم در تصمیمات سیاسی به دو گونه استبدادی و مشروطه (بخوانید مشارکتی) تقسیم می‌کرد که شق سومی ندارد. در حکومت استبدادیه مردم نه تنها شریک قدرت نیستند، بلکه حتی مشارکت هم ندارند. این در حالی است که حاکم در حکومت امانی، امین مصالح نوعی مردم است و اقتضای امانت نیز محدود و مقید بودن آن به آزادی شهروندان است. تسریع در واگذاری امور مردم به شهروندان در صورت درخواست آنان و ضمانت در صورت تأخیر در ادای امانت از جمله احکام عمومی امانت است.

لامحاله سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل، چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب، عبارت از امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظائف راجعه به نگهداری خواهد بود، نه از باب قاهریت و مالکیت و دلبخواهانه حکمرانی در بلاد و فیما بین

عباد؛ و فی الحقیقه از قبیل تولیت بعض موقوف علیهم در نظم و حفظ موقوفه مشترک و تسویه فیما بین ارباب حقوق و ایصال هر ذی حقی به حق خود است نه از باب تملک دلبخواهانه و تصرف شخص متصدی (فیرحی، ۱۳۹۴، صص. ۱۹۹ و ۲۰۷).

در این عبارت، نائینی ولایت را به عهده‌داری امور موقوفه تشبیه می‌کند که در تبیین نظریه دولت او اهمیت بسیاری دارد. در واقع او، با ارجاع دولت به وقف نتیجه می‌گیرد، اداره امور عمومی که از آن به حکومت تعبیر می‌شود، همانند موقوفه مشترک است که - اصل ملکیت آن محبوس و غیرقابل انتقال به احدی از افراد جامعه است و بدین سان حکومت همانند وقف، بالذات قابلیت تملک ندارد و جز سرپرستی، وجهی بر آن متصور نیست.

- منافع اموال و دارایی‌های جامعه از آن همه شهروندان است و به همین دلیل همه مردم حق مشارکت و نظارت در اداره آن دارند.

- متولی حکومت همانند وقف باید عادل و امین باشد و هرگونه تصرف او در حکومت باید حاوی مصلحتی باشد.

با توجه به اینکه دولت حتی در ادبیات سیاسی مفاد روشنی نداشت، نائینی تلاش می‌کند تا از طریق استعاره تشبیه توضیح دهد که ماهیت دولت در نگاه او همانند ماهیت وقف در فقه است و قواعد حاکم بر مشبه به (وقف) بر مشبه (دولت) یکسان است؛ و این همان فقه مشروطه است که به حمایت دولت امانی آمده است؛ از این رو، اگر دولت، قابلیت تملک ندارد و منافع آن باید به همه مردم بازگردد، بر حاکم که تنها سرپرست و امین این دولت است، واجب است که در اداره این دولت با مردم مشورت کند و به نتیجه آن نیز تن دهد؛ چراکه وجوب شوری از نظر او وجوب تعلیمی نیست تا حکمی مستقل نداشته باشد، بلکه همانند نماز و روز به طور یکسان بر معصوم و غیر معصوم واجب است. بر مبنای این تحلیل، شوری یکی از راه‌های تولید تصمیم نیست، بلکه تنها راه منحصر به فرد تصمیم مشروع در امر سیاسی است و حتی پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز که خود متصل به منبع وحی است ملزم به مشورت در امر سیاسی است. از این رو، دولت اسلامی به هیچ وجه، حتی با حضور معصوم نباید «مجرد تشبه صوری به سلطنت‌های استبدادیه فراعنه و طواغیت امم» (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۶۳) داشته باشند. تحلیل نائینی از وجوب شوری،

نشان می‌داد که ۱. وجود مشورت ملازمه‌ای با خطاپذیری حاکم ندارد و حتی بر پیامبر اسلام هم لازم است؛ ۲. اگر معصوم ملزم به مشورت است دیگر حاکمان که علاوه بر خطاپذیری و اشتباه در معرض و مستعد تجاوزات عمدیه به حقوق مردم‌اند به طریق اولی واجب است که این اساس سعادت شورا را استوار سازند (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۶۴). بر این اساس، شوری (نظام پارلمانی) به وسیله میثاقی مکتوب به نام قانون اساسی می‌تواند بازدارنده بیرونی حکومت اسلامی قرار گیرد؛ چراکه شورایی بودن، امری مستقل از شرایط نفسانی حاکم است و مشروط به فقدان آن نیست. قانون اساسی برای وجود مراقبت و نظارت بر متصدیان حکومت همانند موضوع برای حکم / محمول است. با وجود قانون اساسی است که نظارت معنا و معیار پیدا می‌کند و می‌توان گفت کدام متصدی به قاعده یا بی‌قاعده عمل می‌کند؛ اما در غیاب چنین معیاری، نظارت بلاموضوع می‌شود؛ زیرا معیاری نیست که بر مبنای آن نظارتی صورت گیرد (فیرحی، ۱۳۹۴، ص. ۲۷۲).

### نتیجه‌گیری

مروری بر آنچه در این مقاله به اختصار آمد نشان داد که از نظر میرزای نائینی تنها راه حل عقب ماندگی سیاسی کشوری مثل ایران، تقلیل ظلم است؛ اما چنین تقلیلی تفاوت جوهری با جابجایی سلطان و سلسله‌ها در نظم سلطانی و قدیم دارد؛ زیرا در نظم قدیم هر سه ظلم، یعنی ظلم به خدا، ظلم به امام و ظلم به مردم، دوام و استمرار داشت و غیرقابل رفع است. نهایت اینکه ظالمی با ظلم کمتر جانشین ظالم پیشین می‌شد که ظالم تر بود؛ از این رو، تنها برون از چنین وضعیتی، تبدیل سلطنت از استبداد به امانی است که تغییری بنیادین در ماهیت حکمرانی به شمار می‌رود... او که به چنین تغییری می‌گفت: «تبدیل نحوه سلطنت از منع و ردع از این زیادت‌ها» آغازگر انقلابی سیاسی در حوزه حکمرانی بود که در ایران آن دوره سخنی بدیع به شمار می‌رفت. در واقع تمام سخن نائینی اثبات مشروعیت دموکراسی و نامشروع بودن استبداد از نظر اسلام بود. او در مقام یک فقیه، نسبت استبداد با اسلام را نفی می‌کرد و از نسبت اسلام و دموکراسی سخن می‌گفت یا حداقل این را بدان ترجیح می‌داد و آن را مصداق هذه بضاعتنا ردت الینا می‌دانست؛ یعنی سرمایه‌ای که پس از قرن‌ها به جهان اسلام برمی‌گردد یا

باید برگردد. البته نائینی دموکراسی‌ای را به اسلام نسبت می‌داد که در زندگی مسلمانان حضور نداشت و غایب است و استبدادی را از اسلام سلب می‌کرد که در همه جای زندگی مسلمانان حاضر و جاری است؛ بنابراین او باید بر اقدامی خطر می‌کرد که عبارت بود از احضار غایب و غایب نمودن حاضر.

### منابع

- بلقزیز، عبدالاله (۱۳۹۸). دولت و نظام سیاسی در اندیشه متفکرین اسلامی معاصر. ترجمه علیرضا سمعی اصفهانی و محمدجواد خلیلی، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۲). نخستین رویارویی‌های اندیشه گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ذاکری، علی‌اکبر (۱۳۸۰). نراقی در جنگ ایران و روس. فصلنامه حوزه، ۱۸(۱۰۷ و ۱۰۸)، ۳۸۴-۴۱۵. [https://jh.isca.ac.ir/article\\_1492.html](https://jh.isca.ac.ir/article_1492.html)
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۷). رسائل مشروطیت. تهران: نشر کویر، چاپ دوم.
- سمعی، محمد (۱۴۰۰). نبرد قدرت در ایران. تهران: نشر نی، چاپ هفتم.
- شفیع، محمود (۱۳۸۹). ولایت فقیه از مسلمات فقه شیعه، ردیه‌ای بر ادعای کدیور، مزینانی و ایزدهی درباره اندیشه سیاسی ملااحمد نراقی، مهرنامه، ۱(۲).
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۵). وجوه عرفانی در اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی. فصلنامه سیاست، ۴۶(۱)، ۱۷۱-۱۸۸. [https://doi.org\\_10.22059/jpq.2016.57327](https://doi.org_10.22059/jpq.2016.57327)
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۷۸). اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی. قم: بوستان کتاب.
- فیرحی، داود (۱۳۹۴). آستانه تجدد در شرح تنبیه الامة و تنزیه الملة. تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۹). نوگرایی فقهی در معمای دولت. مجله رسائل، ۱۱.
- کدیور، محسن (۱۳۸۵). سیاست‌نامه خراسانی. تهران: انتشارات کویر، چاپ اول.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۸۹). تاریخ بیداری ایرانیان. به اهتمام علی‌اکبر سیرجانی، تهران: نشر پیکان.
- کشفی، سید جعفر (۱۳۸۵). تحفه الملوک، گفتارهایی درباره حکمت سیاسی. به اهتمام عبدالوهاب فراتی، قم: بوستان کتاب.

- کشفی، سید جعفر (۱۳۷۵) میزان الملوک و الطوائف و صراط المستقیم فی سلوک الخلائف، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم: مرکز انتشار دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- مدنی کاشانی، ملا عبدالرسول (۱۳۷۸). رساله انصافیه. کاشان: نشر مرسل، چاپ اول.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳). تاریخ انقلاب مشروطیت. تهران: انتشارات سخن. (۳ جلدی)
- مهدوی‌زادگان، داود (۱۳۸۳) مفهوم‌شناسی استبداد در ادبیات سیاسی علمای عصر مشروطیت. مجله آموزه، ۵، ۲۵-۵۷. <https://hawzah.net/fa/Article/View/85823>
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد بن حسن (۱۴۱۳). جامع‌الشتات فی اجوبه‌السؤالات، تهران: مؤسسه کیهان.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۷۸). تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملأ. به اهتمام سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم.
- نجفی قوچانی، سید محمدحسن (۱۳۷۸). برگی از تاریخ معاصر: حیات‌الاسلام فی احوال آیه‌الملک‌العلام. تهران: نشر هفت.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۱). معراج‌السعادة. قم: انتشارات هجرت.



Vol. 11 | Issue. 42 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.500880.1394>

## The Status of Women in Imam Khomeini’s Political Islam & Salafi Islam

**Zeinab Mohammadzadeh**

Assistant Professor of Islamic Jurisprudence, Legal Foundations, and Imam Khomeini’s Thought, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

[z.mohammadzade63@gmail.com](mailto:z.mohammadzade63@gmail.com)

**Mohammad Afshar**

M.A. in Islamic Jurisprudence and Legal Foundations, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

[fredrally28@gmail.com](mailto:fredrally28@gmail.com)

**Mohammadreza Pouyafar**

Assistant Professor of Sociology, Amin Police University, Tehran, Iran.

[mrpouyafar@gmail.com](mailto:mrpouyafar@gmail.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2024 /11 /21</p> <p><b>Revised:</b> 2024 /12 /19</p> <p><b>Accepted:</b> 2025 /01 /03</p> <p><b>Published Online:</b> 2025 /01 /19</p>	<p>Different interpretations of Islam can have significant impacts on social orientations within Muslim societies. These impacts become even more profound when a specific interpretation forms the ideological foundation of a political system. The Taliban’s interpretation of Islam has imposed distinct restrictions, obligations, and conditions—particularly affecting individual lives and societal structures in Afghanistan, especially for women. On the other hand, Imam Khomeini’s thought exemplifies an adaptation of Islamic thought to contemporary societal needs, including women’s roles in public life.</p> <p>This research compares the status of women in Imam Khomeini’s political Islam &amp; Salafi Islam. The study employs a documentary method, utilizing data derived from legal content, policies, and governance practices reported in official news platforms. Key areas of comparison include hijab, marriage, employment and social participation, political engagement, women’s education, and access to healthcare services.</p> <p>Findings indicate that the Taliban’s interpretation—claimed to be based on the traditions of the Prophet (PBUH) &amp; the Caliphs—emphasizes restricting women’s roles in public and political spheres as well as limiting their access to essential services. In contrast, Imam Khomeini’s vision, while upholding women’s dignity &amp; true freedom, recognizes their significant and comparable social roles alongside men.</p> <p><b>Keywords:</b> Political Islam, Imam Khomeini, Salafi Islam, Women’s Political Participation.</p>



دوره ۱۱ | شماره ۴۲ | زمستان ۱۴۰۳

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.500880.1394>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

## جایگاه زن در اسلام سیاسی امام خمینی و اسلام سلفی

زینب محمدزاده

استادیار فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

[z.mohammadzade63@gmail.com](mailto:z.mohammadzade63@gmail.com)

محمد افشار

کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

قزوین، قزوین، ایران.

[fredrally28@gmail.com](mailto:fredrally28@gmail.com)

محمد رضا پویافر

استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه جامع علوم انتظامی امین، تهران، ایران

[mpouyafar@gmail.com](mailto:mpouyafar@gmail.com)

چکیده	اطلاعات مقاله
روایت‌ها و قرائت‌های مختلف از اسلام می‌تواند اثرات بسیار مهمی در جهت‌گیری‌های اجتماعی در جوامع مسلمان برجای بگذارد. این تأثیرات به‌ویژه وقتی روایت خاصی از اسلام، مبنای تأسیس یک نظام سیاسی قرار گیرد، دامنهٔ فراگیرتری خواهد داشت. روایت طالبان از اسلام، محدودیت‌ها، الزامات و اقتضانات ویژه‌ای بر زندگی فردی مردم و حیات اجتماعی جامعه افغانستان به‌ویژه زنان تحمیل کرده است. از سوی دیگر، اندیشهٔ امام نمونهٔ بارزی از تطبیق اندیشه اسلامی با اقتضانات امروز جامعه، از جمله در مورد زندگی و نقش اجتماعی زنان در جامعه بوده است. در این پژوهش جایگاه زن در اسلام سیاسی امام و اسلام سلفی مورد مقایسه قرار گرفته است. روش پژوهش، اسنادی و داده‌های پژوهش شامل اطلاعات اسنادی مبتنی بر محتوای احکام و قوانین و مقررات، بازنمایی سیاست‌ها و رویه‌های حکمرانی در پایگاه‌های خبری بوده است. این مقایسه در محورهای حجاب، ازدواج، اشتغال و مشارکت اجتماعی، مشارکت سیاسی، آموزش و تحصیل زنان و همچنین استفاده از خدمات بهداشتی و درمانی در اندیشهٔ طالبان و امام انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اندیشهٔ طالبان که تفسیر خود از اسلام را مبتنی بر سنت پیامبر(ص) و خلفا می‌داند، اصل را بر محدودیت زنان در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و استفاده از خدمات و امکانات آموزشی، بهداشتی درمانی و مانند آن قرار داده است. در مقابل، امام در عین توجه به شأن، کرامت و آزادی حقیقی زن، جایگاه و نقش اجتماعی مهم و مشابه با مردان برای زنان قائل شده است.	<p><b>نوع مقاله:</b> پژوهشی</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۰۱</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۲۹</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۱۴</p> <p><b>انتشار آنلاین:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۳۰</p> <p><b>صفحات:</b> ۶۹-۱۰۰</p>
<b>کلیدواژه‌ها:</b> اسلام سیاسی، امام خمینی، اسلام سلفی، مشارکت سیاسی زنان	

## مقدمه

مسئله زنان و نقش و جایگاه آنان در جامعه، همواره یکی از پرسش‌های مهم از جوامع مسلمان و به‌ویژه جوامعی که تحت نظام سیاسی مبتنی بر دین اداره می‌شوند، بوده است. در این میان، خاورمیانه بستر مهم تعدادی از نظام‌های سیاسی مبتنی بر دین بوده که بخش مهمی از آن‌ها را می‌توان در چهارچوب اسلام اجتهادی شیعی و اسلام سلفی تعریف کرد.

طالبان که در چندین دوره از تاریخ افغانستان قدرت را به دست گرفته‌اند، ایدئولوژی خود را بر اساس تفسیر خاصی از اسلام و اصول سنتی اعمال کرده و دولت خود را بر اساس آن تشکیل داده‌اند. روش و شیوه عملکرد طالبان و رویکرد آن‌ها نسبت به اجتماع، زنان، حقوق بشر و دیگر مسائل از نظر بسیاری از افراد و سازمان‌های بین‌المللی انتقادپذیر است. زنان در افغانستان از زمان حکومت طالبان با محدودیت‌های بسیاری مواجه شدند. آن‌ها به راحتی امکان تحصیل در دانشگاه‌ها و حضور در محیط کار را نداشته با محدودیت‌های بسیاری در زمینه حجاب و سایر موارد روبرو هستند. این محدودیت‌ها با تأثیرات منفی گسترده بر آزادی و حقوق زنان در افغانستان موجبات نارضایتی آن‌ها را فراهم آورده است. با وجود این، همچنان بسیاری از زنان افغان تلاش می‌کنند تا به تحصیلات خود ادامه دهند و در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی شرکت کنند.

در سوی دیگر، در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی ایران نیز با داعیه اجرای احکام اسلام در جامعه رویکرد جدیدی در زمینه نقش و جایگاه زنان اتخاذ کرد. امام، ایدئولوژی خود را بر اساس تفسیر خاصی از اسلام و اصول انقلاب اسلامی استوار ساخت. وی به دنبال برقراری یک دولت اسلامی بر اساس اصول اسلامی و تأمین حقوق مردم بود. این رویکرد، بر نقش زنان به‌عنوان مادر و همسر و تربیت‌کننده خانواده، توجه و توصیه ویژه‌ای دارد. زنان ایرانی دارای حقوق قانونی از جمله حق رأی و شرکت در انتخابات بوده، می‌توانند در زمینه‌های مختلفی مانند آموزش، بهداشت، هنر و فرهنگ، ورزش و... فعالیت‌های حرفه‌ای داشته باشند. با این حال، تأکید بر تعریف جایگاه و حقوق زن در جامعه مبتنی بر آموزه‌های اسلامی از سوی حکومت اسلامی، محدودیت‌هایی را برای زنان از جمله الزام به پوشش متناسب با اصول اسلامی و برخی تفاوت‌ها در حقوق و آزادی‌های سیاسی اقتصادی و اجتماعی نسبت به مردان ایجاد کرد.

در سال‌های اخیر با تشکیل و استقرار حکومت مجدد طالبان در افغانستان، ادعاهایی مبنی بر وجود شباهت میان حکومت طالبان با مدل حکومتی جمهوری اسلامی با رهبری و محوریت اندیشه‌های امام از سوی برخی مخالفان جمهوری اسلامی و حتی برخی از رهبران طالبان مطرح شده است. ادعای همسانی این حکومت‌ها همچنین درباره نقش و حقوق زنان در دو جامعه ایرانی و افغانی به شکل ویژه‌ای محل بحث و بررسی است. مدعیان استدلال می‌کنند که در هر دو اندیشه امام و طالبان مبتنی بر دیدگاه‌های اسلامی شباهت‌های اساسی است. مثلاً آن‌ها به محدودسازی حقوق و آزادی‌های زنان در این دو کشور و تأکید بر نقش اصلی زن در خانه و خانواده اشاره دارند.

باید توجه داشت که به‌رغم وجود برخی دیدگاه‌ها و آرای مشترک در مبانی فقهی طالبان و امام و حکومت‌های برگرفته از آن‌ها از جمله ابتدا بر قوانین و دستورات دین اسلام و تشکیل حکومت‌های مستقل از قدرت‌های سلطه‌طلب خارجی، همچنان نگرش‌های متفاوتی نسبت به اجتماع، فرهنگ و سیاست در دو کشور وجود دارد و این تفاوت‌ها در جزئیات و نحوه اجرای محدودیت‌ها و حقوق زنان مشهود است.

پژوهش حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است که جایگاه زن در اندیشه طالبان و امام چگونه تعریف شده است؟

### ۱. پیشینه تحقیق

به دلیل اهمیت مسئله زن و ارتباط میان نقش و جایگاه وی در جامعه با آموزه‌های دینی، تاکنون پژوهش‌های متعددی درباره جایگاه زنان در هر دو رویکرد اجتهادی و سلفی از دین اسلام صورت گرفته است. به‌عنوان نمونه، مقاله «تبیین جایگاه زن در اندیشه جریان‌های سلفی معاصر» (۱۴۰۰) به بررسی و مقایسه جایگاه زن در سه رویکرد جریان سلفی درباری، جهادی و اصلاحی پرداخته است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که هر سه رویکرد پیش‌گفته، دارای مبانی مشترک معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است، با این حال، تحت تأثیر وضعیت فرهنگی اجتماعی و جغرافیایی تاریخی، دارای نگاه‌های متفاوتی در فقه مقاصدی و فقه صنعتی هستند.

اندیشه فقهی و سیاسی امام نیز به عنوان مصداق بارز اسلام اجتهادی شیعی در عصر حاضر به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی محور پژوهش‌های متعددی واقع شده است. برای مثال می‌توان به مقاله «جایگاه زن در اندیشه سیاسی امام خمینی» (۱۳۹۰) که در جلد چهارم مجموعه مقالات همایش سراسری اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی امام خمینی به چاپ رسیده است، اشاره کرد. نویسنده در این مقاله رویکردهای موجود درباره مشارکت سیاسی زنان را در سه قسم کلی «افراطی»، «تفریطی» و «متعادل» مورد بررسی قرار داده است. مقاله «جایگاه زن در اندیشه امام خمینی و آثار اجتماعی آن» (۱۳۹۶) عنوان مقاله دیگری در این حوزه است. باین حال، هیچ پژوهشی به مقایسه و تطبیق دو رویکرد اجتهادی و سلفی درباره زنان به طور خاص نپرداخته است. البته مقاله «مبانی نظریه اسلام سیاسی امام خمینی در مقایسه با نظریه‌های رقیب اسلام سلفی و سکولار» (۱۳۹۸) بدون بررسی جزئی تفاوت دو دیدگاه در مسئله زن به مقایسه این دو رویکرد به صورت کلی پرداخته است.

این پژوهش، مبانی اسلام سیاسی امام را شامل مؤلفه‌های خدامحوری، عقل‌گرایی، نص‌گرایی اجتهاد محور، سعادت‌طلبی و پیوند دین و سیاست و در مقابل، اسلام سلفی را مبتنی بر مطلق‌انگاری، جزمیت، عقل‌گریزی، انحصارطلبی و سطحی‌گرایی دینی معرفی کرده است. پژوهش حاضر به خلاف پژوهش‌های پیشین به بررسی وجوه شباهت و افتراق بین اسلام سیاسی امام به عنوان مصداق بارز اسلام اجتهادی - شیعی در عصر حاضر و اسلام سلفی طالبانی در مورد جایگاه زنان پرداخته است.

## ۲. چهار چوب مفهومی

### ۲-۱. اسلام سیاسی

اسلام سیاسی یکی از قرائت‌های رایج از اسلام است که در مقابل «اسلام سنتی» قرار دارد. رویکرد سنتی به اسلام، دین را محدود به امور فردی و عبادی می‌دانستند. در این رویکرد با وجود توصیف اسلام به عنوان یک دین جامع در تمام امور دنیوی و اخروی، عملاً دین به حوزه سیاست و امور مربوط به حکومت دخالت داده نمی‌شد. در دنیای مدرن غربی نیز دین از امور عرفی و دنیوی جدا بوده و هرگونه مداخله دین در سیاست، امری نابهنجار تلقی می‌شود. کم‌کم در اواخر قرن بیستم با گسترش تعامل و بلکه تقابل با غرب و پیدایش آرمان تشکیل

حکومت اسلامی، اصطلاح و اندیشهٔ اسلام سیاسی در راستای بازگشت به اسلام اصیل ظهور و بروز یافت. اسلام سیاسی تمایز بین دین و سیاست را انکار کرده، مرجعیت امور سیاسی را بر عهدهٔ دین می‌داند. در ایران معاصر، اسلام سیاسی با پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ به رهبری امام خمینی توانست به آرمان تشکیل حکومت اسلامی دست یابد (جمشیدی‌راد و محمودپناهی، ۱۳۹۱، صص. ۱۲۷-۱۲۸). امام در تعریف و ترویج این تفسیر از اسلام می‌گوید: «والله اسلام تمامش سیاست است، اسلام را بد معرفی کرده‌اند، سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۲۷۰). «اسلام فقط عبادت نیست، فقط تعلیم و تعلم عبادی نیست. اسلام سیاست است. اسلام از سیاست دور نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۲۰۰). واژهٔ اسلام سیاسی و طرح آن به‌وسیلهٔ امام بدان جهت اهمیت دارد که تفسیر و تلقی ایشان از اسلام با قرائت‌های دیگر از اسلام مانند اسلام سلفی و اسلام سکولار بسیار متفاوت است؛ اسلامی است که نه در ورطهٔ افراط گرایش‌های سلفی گرفتار شده و نه در دامن تفریط اسلام سکولار افتاده است (نوروزی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۲).

## ۲-۲. اسلام سلفی

اسلام سلفی، قرائتی از اسلام منتسب به جریان‌های سلفی در جهان اسلام از جمله جریان تکفیری وهابیت، جریان اخوانی، جریان سلفی تکفیری جهادی است. اگرچه به عقیدهٔ برخی اندیشمندان مسلمان، سلفیه جریانی نوپدید است و به‌عنوان گروهی خاص با افکار و عقاید مخصوص در صدر اسلام وجود خارجی ندارد؛ اما اندیشه سلفی گری پیشینه‌ای به قدمت تاریخ اسلام (قرن دوم و سوم) دارد. اسلام سلفی بر عقاید صحابه و سلف صالح و قول و فعل ایشان تأکید دارد. جریان‌های مختلف سلفی بر تفکرات ابن تیمیه و گرایش‌های افراطی سید قطب پایه‌گذاری شده و در حال گسترش است. از جمله گروه‌های جهادی سلفی، طالبان هستند که اعضای آن آمیزه‌ای از علمای دین (مولوی‌ها)، مجاهدان جبهه‌های جهاد و طلاب علوم دینی پاکستان و افغانستان هستند (نوروزی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۳).

### ۳. پیشینه حکمرانی طالبان

طالبان در افغانستان، تجربه دو دوره حکمرانی به نام دین دارد. تاریخچه آن‌ها به دوران جنگ داخلی افغانستان در دهه ۱۹۹۰ میلادی بازمی‌گردد. آن‌ها ابتدا به‌عنوان یک گروه مبارز در جنوب افغانستان شکل گرفتند و سپس با پشتیبانی جوامع قومی و قبایلی به سرعت قدرت خود را گسترش داده و با نیروهای دیگر مبارزه کردند. در اواخر سال ۱۹۹۶ طالبان کنترل پایتخت را به دست گرفته، دولت قبلی را مجبور به گریز کرده و حاکم بلامنازع دوسوم سرزمین افغانستان شد. مناطق شمالی از جمله مزار شریف تا حد زیادی به مقاومت در برابر طالبان ادامه داد؛ زیرا ساکنان این مناطق به پشتون‌ها اعتماد نداشتند و معتقد بودند که آن‌ها می‌خواهند حکومت استبدادی عقب‌مانده پشتون را بر افغانستان تحمیل کنند. مزار شریف سرانجام در سال ۱۹۹۸ به کنترل طالبان درآمد؛ ولی گروه‌های مقاومت در نود درصد خاک افغانستان که به تدریج تحت سلطه طالبان درآمد، به مبارزاتشان ادامه می‌دادند. برای طالبان لازم بود که مخالفت‌ها را با ارباب و خشونت مهار کند. قوم هزاره که شیعه‌مذهب بودند، از نظر طالبان کافر به حساب می‌آمدند و به‌طور خاصی مورد آزار و اذیت قرار گرفتند. (Rashid, 2001, pp. 139-140)

در زمان حکومت طالبان، کشور افغانستان از حکومت سرزمینی به یک پله پایین‌تر سقوط کرد و به‌صورت قومی تقسیم و اداره می‌شد. طالبان، کابل و تقریباً ۹۰ درصد کشور را در اختیار داشت که شامل مناطق پشتون‌نشین در جنوب نیز می‌شد. در این هنگام گروه‌های مخالف نیز در شمال افغانستان که ترکیب نژادی متنوعی داشت، سنگر گرفته بودند (محمدپور، ۱۳۸۵، ص. ۱۷). در این زمان بود که طالبان از دیدگاه مادی به یک ساختار «خودکفا» مبدل شدند و ۸۵ درصد همه کشتزارهای مواد مخدر در افغانستان که درآمد سالانه محصولات آن‌ها بین ۱۴-۱۲ میلیارد دلار برآورد می‌شد در اختیار آنان بود (پلاستون و آندریانف، ۱۳۸۰، ص. ۱۷).

آمریکا و ائتلاف بین‌المللی به رهبری آمریکا در سال ۲۰۰۱ تصمیم گرفتند با آغاز عملیات نظامی در افغانستان، طالبان و گروه‌های تروریستی مرتبط با آن‌ها را از قدرت بیرون کرده و افغانستان را از وجود آن‌ها آزاد کنند. این عملیات به نام «عملیات آزادی محکوم» شناخته می‌شد و در نتیجه آن، طالبان کنترل و سیطره خود بر افغانستان را از دست دادند. در سال

۲۰۰۶ طالبان دوباره اعلام موجودیت کرد و پس از مخالفت با حاکمیت افغانستان، به بیشتر قسمت‌های جنوب افغانستان به‌ویژه زابل، قندهار و هلمند نفوذ کرد. دو سال بعد، طالبان به سمت پایتخت پیشروی نمودند؛ اما این بار توفیقی در به دست گرفتن حکومت پیدا نکردند (رابین، ۱۳۸۶، ص. ۱۷)؛ اما این پایان کار نبود و در اواخر سال ۲۰۲۱، طالبان پس از پیشروی سریع در افغانستان و فرار رئیس‌جمهور این کشور، حکومت کابل را به دست گرفتند. این موضوع سبب شد که طالبان دوباره به‌عنوان قدرت حاکم در افغانستان شناخته شوند. حکومت جدید طالبان سبب نگرانی‌های زیادی از جمله حقوق بشر به‌ویژه حقوق زنان و دختران و اجرای عدالت و امنیت در داخل و خارج از افغانستان شده است.

#### ۴. مبانی اسلام سلفی طالبانی

طالبان با ادعای پایبندی به شریعت اسلامی و اصول فقه حنفی و براساس تفسیر و تفکر خاصی از قرآن و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup>، مفهومی از اسلام متفاوت از سایر گروه‌ها و فرقه‌های اسلامی ارائه می‌کنند. به‌طور کلی، طالبان اسلام را به‌عنوان ستون فقرات اصلی ایدئولوژیک خود و همچنین مبنایی برای حکومت و اداره امور سیاسی و اجتماعی در افغانستان می‌بینند. اندیشه طالبان بر پایه مبانی فقهی و اعتقادی خاص و بر دو اصل استوار است:

۱. قرآن: طالبان از قرآن به‌عنوان منبع اصلی اسلام و شریعت استفاده می‌کنند. آن‌ها بر اساس تفسیر خاصی از آیات قرآنی اقدامات و اصول خود را تدوین می‌کنند.
۲. سنت: طالبان، افزون بر قرآن، از سنت پیامبر اسلام و روایات وی نیز به یکی دیگر از منابع اصلی استنباط و اجرای احکام اسلامی استفاده می‌کنند.

طالبان به‌عنوان یک جریان سلفی به لحاظ معرفت‌شناسی، حس‌گرا و از نگاه روش‌شناسی، ظاهرگرا هستند و «نقل‌گرایی» آنان را به سمت ترجیح نقل بر عقل هدایت می‌کند. از نگاه سلفیون، عقل در شئون دینی صلاحیت ندارد (سیدنژاد، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۸). از نظر جمعیت علمای طالبان، تمام قوانین زندگی براساس سنت و قرآن تدوین می‌شود و قوانین رایج حکومتی باید در راستای دین اسلام و تکمیل‌کننده دستورات حضرت محمد<sup>(ص)</sup> باشد و جزئیات روش زندگی و مملکت‌داری خلفای راشدین و صحابه که نمونه یک نظام اسلامی است، باید معیار و الگوی مردم و جامعه قرار گیرد (حقانی، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۲).

متن‌گرایی افراطی این جنبش فکری، حق تصرف در ظاهر متون را به مخاطب نمی‌دهد؛ حتی اگر مخالف صریح عقل باشد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹، ص. ۲۱۶). از جمله ویژگی‌های اسلام طالبانی، توجه ویژه به اجرای اصول شریعت همچون نماز، روزه، زکات و ... و اجرای حدود اسلامی از جمله حد زنا، سرقت و سایر جرایم شرعی است؛ تا جایی که می‌توان اجرای این اصول و حدود را یکی از اصول اساسی شریعت در اسلام سلفی برشمرد. طالبان با اعمال قوانین محدودکننده مربوط به پوشش و رفتار زنان، به اجرای اصول شریعت اسلامی در زندگی اجتماعی تأکید دارند. آن‌ها مدعی هستند که از نظر فقهی به‌عنوان یک گروه سنی، به تفسیرها و اصول مکتب حنفی پایبند هستند. ندا محمد ندیم، وزیر تحصیلات عالی طالبان در نشستی در ولایت کنر گفت که در افغانستان «مذاهب وجود ندارد» و تمام مردم، پیرو مذهب حنفی هستند (اعتماد آنلاین، ۲۰۲۳). همان‌طور که در ادامه بحث خواهد آمد، طالبان در وضع و اجرای قوانین اسلامی، تأکید بیشتری بر تفسیر خاص خود دارند که در برخی موارد، مطابقت کاملی با تفسیرهای مکتب حنفی ندارد.

### ۵. نقش و جایگاه زن در دیدگاه سلفی طالبان

طالبان به‌طور کلی به دیدگاه‌های سنتی و سخت‌گیرانه‌ای در مورد نقش زنان پایبند هستند که ممکن است با دیدگاه‌های مدرن و انسان‌محور مغایرت داشته باشد. طالبان لیست طولانی از موارد ممنوعیت برخورداری زنان افغان از برخی حقوق خود را ارائه کرده است:

۱. ممنوعیت مطلق هرگونه حضور و فعالیت خارج از خانه مگر به همراهی یک مرد محرم، مانند پدر، برادر یا شوهر؛
۲. ممنوعیت سخن گفتن با فروشنده‌گان مرد؛
۳. ممنوعیت پوشیدن کفشی که پاشنه‌اش هنگام راه رفتن ایجاد صدا کند؛
۴. ممنوعیت مراجعه به پزشکان مرد؛
۵. ممنوعیت سخن گفتن و دست دادن با مردان نامحرم؛
۶. ممنوعیت ظاهر شدن در بالکن‌ها، رنگ کردن اجباری شیشه‌های پنجره تا زنان از بیرون دیده نشوند؛

۷. ممنوعیت تحصیل در مدارس، دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی و تبدیل مدارس دخترانه به مکاتب قرآن؛

۸. ممنوعیت استفاده از حمام‌های عمومی برای زنان. طالبان همچنین برای تخلف از ممنوعیت‌های معین شده برای زنان، مجازاتی نیز تعریف کرده است. از جمله: مجازات حبس برای زنان و دخترانی که تحصیلات خود را به شکل غیررسمی ادامه دهند. شلاق زدن و کتک زدن زنانی که پوشش آن‌ها با مقررات تعیین شده به وسیله طالبان همخوانی نداشت یا بدون همراهی یک محرم از خانه خارج می‌شدند. شلاق زدن زنان در ملأعام به خاطر دیده شدن مچ پا و سنگسار علنی زنان متهم به زنا (امامی، ۱۳۷۸، صص ۲۰۹-۲۰۸؛ کورنا، ۱۳۸۳، ص. ۶۲). در ادامه دیدگاه طالبان درباره زنان در چند محور اصلی بحث و بررسی می‌شود:

#### ۱-۵. حجاب

طالبان به حجاب و پوشش زنان اهمیت بسیار زیادی می‌دهند و سخت گیرانه از زنان می‌خواهند که حجاب خود را رعایت کنند. بر اساس این دیدگاه، زنان باید لباس‌هایی را بپوشند که با تفسیر آن‌ها از شریعت اسلامی سازگار است. این پوشش ممکن است شامل تمام بدن و حتی صورت باشد. همچنین زنان افغان محدودیت‌هایی در آرایش کردن، استفاده از جواهرات و لباس‌های بسیار زیبا و موجب جلب توجه دارند. طالبان حتی عروس‌ها را نیز از رنگ کردن ناخن و حنا منع نموده و مورد بازرسی قرار می‌دهند (مخملباف، ۱۳۸۱، ص. ۸۶).

طالبان پس از تصرف قندهار و نواحی آن و همچنین تسلط بر سایر شهرها، در اولین فرمان‌های خویش از زنان خواستند که در انتظار عمومی ظاهر نشوند و فقط زمانی از خانه خارج شوند که پوشش کامل داشته باشند (مارسدن، ۱۳۷۹، ص. ۱۳۲). طالبان معتقدند «زنان از آغاز آفرینش، گنهکار آفریده شده‌اند و تنها راه فرار یک مسلمان اصیل از گناه، این است که زنان وی در پنهانی‌ترین گوشه خانه، چادر به سر کرده، پنهانی زندگی کنند» (عصمت‌اللهی و همکاران، ۱۳۷۸، ص. ۹).

طالبان در صورت عدم رعایت این قوانین، با خشونت با زنان خاطی و شوهرانشان برخورد می‌کند. بسیاری از زنان کابل که به چادر عادت نداشته یا چادرشان به اندازه لازم بلند نبود و جوراب‌های سفیدرنگ پرچم طالبان پوشیده بودند و از قوانین و آموزه‌های طالبان تخطی

می کردند در اماکن عمومی مورد حمله و ضرب و شتم پلیس مذهبی «مأموران امر به معروف و نهی از منکر طالبان» قرار گرفتند (امامی، ۱۳۷۸، ص. ۲۰۸).

طبق قانون امر به معروف و نهی از منکر طالبان که در تابستان ۱۴۰۳ به امضای هیئت الله آخوندزاده رهبر طالبان رسیده و ابلاغ شده، حجاب شرعی «به لباسی گفته می شود که تمام بدن و روی زن را از نامحرمان می پوشاند، نازک و کوتاه و چسپ نباشد» (ماده ۳، بند ۱۰). این قانون در تمام ادارات، اماکن عمومی و بر اشخاصی که در قلمرو افغانستان اقامت دارند، تطبیق می شود (ماده ۴).

براین اساس، احکام مربوط به حجاب زنان:

۱. ستر تمام بدن زن لازم است.
۲. پنهان کردن روی زن به سبب ترس از فتنه ضروری است.
۳. صدای زنان (بلند خواندن آهنگها، نعتها، قرائت در مجمع) عورت است.
۴. لباس زنان، نازک، کوتاه و چسپ نباشد.
۵. زنان مسلمان مکلف اند که بدن و روی خویش را از مردان نامحرم پنهان کنند.
۶. ستر زنان مسلمان و صالح کافر و فاسق از ترس فتنه واجب است.
۷. نظر کردن مردان بالغ بیگانه به بدن و روی زنان و نظر کردن زنان بالغ به مردان بیگانه حرام است.
۸. هرگاه زن بالغ برای حاجت ضروری از خانه خویش بیرون شد، مکلف است که صدا، روی و بدن خود را ستر نماید (ماده ۱۳ قانون امر به معروف و نهی از منکر طالبان).

## ۲-۵. ازدواج

در دیدگاه طالبان، زنان معمولاً در مسائل مهم اجتماعی و خانوادگی حق تصمیم گیری ندارند و تصمیم اصلی در خانواده و جامعه را مردان می گیرند. از آنجاکه هیچ راهی برای ملاقات زنان با مردان جوان وجود ندارد، خانواده‌ها ازدواج‌ها را برنامه‌ریزی می کنند. حتی در بسیاری از مواقع در اجرای خطبه عقد، پدر یا برادر عروس، به جای عروس، کلمه «بله» را می گویند (کورنا، ۱۳۸۳، ص. ۷۶).

تداوم جنگ و به دنبال آن فقر در افغانستان، خانواده‌های افغان را به سوی کسب درآمد از طریق فروش دختران و واداشتن آنان به قبول ازدواج‌های اجباری سوق داده است. دختران در سنین پایین (گاهی فقط ۶ سال) مجبور می‌شوند با مردانی که سال‌ها از آنان بزرگ‌تر هستند ازدواج کنند (مخملباف، ۱۳۸۱، ص. ۸۶). آن‌ها در واقع به‌عنوان کنیز قدم به خانه شوهرانشان می‌گذارند، از دیدار والدین و خواهر و برادرانشان محروم شده و از رفتن به مدرسه و تحصیل بازمی‌مانند (محمدپور، ۱۳۸۵، ص. ۵۸).

تعدد زوجات در نظر طالبان به رسمیت شناخته شده و حتی در سنین پایین برای مردان جوان نیز رایج است تا جایی که خانه بسیاری از خانواده‌های افغان را به حرم‌سرا تبدیل کرده است (مخملباف، ۱۳۸۱، ص. ۸۶).

### ۳-۵. اشتغال و مشارکت اجتماعی

طالبان به محض به قدرت رسیدن وزارت امور زنان را تعطیل و وزارت امر به معروف و نهی از منکر را جایگزین آن کرد. پس از آن با اقدامات مختلف، زنان و دختران به‌طور فزاینده‌ای از دسترسی آزاد به سایر فضاهای عمومی منع شدند. طالبان در ۷ مه سال ۲۰۲۲ برقع را بر زنان تحمیل کرد و اعلام کرد زنان برای سفرهای با مسافتی بیش از ۷۵ کیلومتر، ملزم به داشتن یک مرد محرم برای همراهی هستند. همچنین امارت اسلامی اعلام کرد که بستگان مرد مسئولیت هرگونه نقض محدودیت‌های زنان و دختران در خانواده‌های خود را بر عهده دارند. این امر باعث شد تا مردان خانواده از ترس مجازات، حقوق زنان را محدود کنند. طالبان زنانی را که علیه این محدودیت‌ها به‌طور عمومی یا در رسانه‌های اجتماعی اعتراض کردند، سرکوب کرد علاوه بر این، کار و فعالیت اجتماعی زنان و دختران در سازمان‌های مردم‌نهاد و خصوصی از سوی طالبان ممنوع شد. همچنین در بخش دولتی نیز به بیشتر کارمندان زن دولت گفته است که به‌استثنای کسانی که در بخش‌های خاصی مانند بهداشت و آموزش کار می‌کنند، در خانه بمانند. آنها همچنین استفاده از پارک‌ها، سالن‌های ورزشی و حمام‌های عمومی را برای زنان ممنوع اعلام کردند (خبر آنلاین، ۱۴۰۲/۵/۸).

طالبان معتقدند که زنان باید در فضای عمومی محدود شوند. آن‌ها کار کردن زنان در خارج از منزل را ممنوع کرده، مدارس دخترانه را بستند و از ورود زنان به دانشگاه‌ها و ادارات

دولتی به شدت جلوگیری کردند (عصمت‌اللهی و همکاران، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۱).

گزارش‌های مختلف نشان می‌دهد که حدود ۴۰ تا ۱۵۰ هزار زن شامل معلمان، دکترها، پرستاران، کارمندان اداری و سایر کارمندان غیرنظامی از اشتغال در افغانستان ممنوع شده‌اند. سه روز پس از تصرف کابل، مولوی و کیل احمد، عضو شورای مرکزی و مشاور ارشد بنیان‌گذار جنبش، یعنی ملامحمد عمر اعلام کرد که دولت به پرداخت حقوق کارکنان زن دولت ادامه خواهد داد؛ اما او اضافه کرد: ما هنوز بر این باوریم که زنان نمی‌توانند در آینده در ادارات دولتی کار کنند (میلی، ۱۳۷۷، ص. ۲۱۱).

طالبان پس از تسلط بر کابل دستور دادند که زنان شاغل در اداره‌های دولتی در خانه بمانند؛ اما معاششان پرداخت شود. این گروه در آن روزها به زنان اجازه داده بودند که هر هفته یک‌بار برای امضای حاضری به دفاتر کاریشان بروند و سپس به خانه‌های خود بازگردند؛ اما دیری نگذشت که از این امر نیز محروم ساخته شدند. همچنان شهرداری کابل تحت کنترل طالبان نیز اعلام کرده بود که تنها زنانی می‌توانند به وظایفشان برگردند که مردان نمی‌توانند جایگزین آنان شوند. همچنین ریاست عواید وزارت مالیه طالبان در اقدامی در ۲۰ سنبله ۱۴۰۱، به کارمندان زن این ریاست گفته بود که اعضای مرد خانواده‌شان را برای کار به‌جای خود معرفی کنند؛ اما بسیاری از زنان که تنها نان‌آور خانواده‌هایشان هستند، گفته بودند که هیچ مردی در خانه ندارند؛ برخی از آنان در جنگ با طالبان یا در حملات انتحاری این گروه کشته شده‌اند. وزارت امر به معروف و نهی از منکر طالبان نامه‌ای را به وزارت صحت عامه فرستاده که در آن قیود جدی بالای کارکنان صحتی زن و مرد وضع شده است. بر اساس این نامه، کارکنان زن باید حجاب موردنظر این گروه را رعایت و در دفاتر جداگانه از مردان کار کنند. در این نامه به کارمندان مرد نیز تذکر داده شد که صورت خود را مطابق سنت نبوی آراسته کنند و به مراجعان زن بدون رعایت حجاب موردنظر طالبان، اجازه ورود به وزارت صحت عامه و سایر نهادهای دیگر داده نشود. طالبان در خصوص منع زنان از کار در قضا فرمان رسمی صادر نکرده‌اند؛ اما سخنگویان طالبان حضور زنان در این بخش را خلاف قوانین شرعی خوانده و گفته‌اند که به حضور زنان در قضا نیازی نیست. عنایت‌الله، معاون سخنگوی دادگاه عالی طالبان، ادعا کرده که قاضی‌های زن درباره قوانین شرعی معلومات کافی ندارند و شریعت به زن اجازه قصاص و حدود را نداده است. برخی دیگر از محدودیت‌های طالبان

برای اشتغال و مشارکت اجتماعی زنان شامل نهادهای خصوصی نیز می‌شود. وزارت اقتصاد تحت کنترل طالبان در ۳ جدی ۱۴۰۱، با صدور مکتوبی با شماره ۴۲۹۳ به مؤسسه‌های داخلی و بین‌المللی دستور داد که کار کارمندان زن را «تا امر ثانی» متوقف کنند. این مکتوب با امضای دین محمد حنیف، سرپرست طالبان برای وزارت اقتصاد، امضا و به مؤسسات فرستاده شده بود. در مکتوب هشدار داده شده بود که در صورت تخطی از این امر طالبان، جواز فعالیت مؤسسات لغو شده و مورد مجازات قرار خواهند گرفت. این گروه مدعی شده بود که دلیل این امر، رعایت نکردن «حجاب اسلامی» و «سایر قوانین و مقررات» است. سازمان ملل روز چهارشنبه، ۱۴ حمل ۱۴۰۲، اعلام کرد که مسئولان طالبان به آن‌ها اطلاع داده‌اند که دیگر هیچ زن شهروند افغانستان اجازه کار در دفاتر سازمان ملل متحد در این کشور را ندارد. این سازمان به تمام کارمندان زن و مرد خود گفته بود که تا اطلاع ثانوی به محل کار خود حاضر نشوند (امین، ۲۶/۵/۱۴۰۳).

رهبران طالبان کلیه حقوق سیاسی-اجتماعی زنان از جمله اشتغال در خارج از خانه را از آن‌ها سلب نمودند. این کار حذف درآمدهای هرچند ناچیز؛ اما مؤثر آنان را به دنبال داشته است (عصمت‌اللهی و همکاران، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۲).

محمد عمر یکی از رهبران گروه طالبان، رعایت حقوق زنان و دختران را مخالف اسلام دانسته و معتقد بود که مشارکت اجتماعی این قشر در جامعه موجب فساد اخلاقی در اجتماع می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۷، ص. ۵۸).

بر اساس قانون امر به معروف و نهی از منکر، محدودیت حضور اجتماعی زنان به تردد در شهر و استفاده از وسایل نقلیه عمومی نیز کشیده می‌شود. طبق ماده ۲۰، محتسب مسئولیت دارد، مسئولین و رانندگان وسایل نقلیه را به «منع نمودن از انتقال زنان بی‌حجاب»، «مکلف کردن به جلوگیری از نشستن و اختلاط زنان با مردان نامحرم» و «اجتناب از انتقال زنان بدون محرم شرعی عاقل و بالغ» مکلف کند. حتی «خارج شدن صدای زن» همچون خارج شدن صدای موسیقی بیرون از خانه یا مجلس، ممنوع است (بند ۱۰ ماده ۲۲ قانون امر به معروف و نهی از منکر طالبان).

#### ۴-۵. مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی به معنای فرصت پرداختن شمار زیادی از شهروندان به امور سیاسی که از شرط‌های لازم دموکراسی است (لیست، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۲۴). برخی تعریف گسترده‌تری از مشارکت سیاسی ارائه داده‌اند: هر نوع اقدام داوطلبانه، موفق یا ناموفق، سازمان‌یافته یا بی‌سازمان، مقطعی یا مستمر که برای تأثیرگذاری بر انتخاب سیاست‌های عمومی، اداره امور یا گزینش رهبران سیاسی در سطوح مختلف حکومتی یا ملی، روش‌های قانونی یا غیرقانونی را به کار گیرد (واینر، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷). در بسیاری از کشورها زنان به خاطر جنسیتشان عملاً از مشارکت سیاسی محروم شده‌اند و اغلب تقویت شده‌اند تا ناظرانی صرف باشند تا شرکت کنندگانی فعال (Zelek, 2005, p. 4). از منظر طالبان نیز زنان شأنی برای تصدی مناصب سیاسی ندارند، زیرا پیامبر اسلام هیچ زنی را متصدی منصب قضا یا سرپرستی شهرها نکرده است (ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۳۶).

مشارکت سیاسی زنان در دوره قبل طالبان، به صورت شرکت در تظاهرات و راهپیمایی‌ها بود؛ اما در زمان طالبان، مشارکت زنان در همین سطح هم مطرح نبود. به طریق اولی مشارکت در سطح نخبگان که مستلزم اعلام نامزدی و عضویت زنان در مجلس قانون‌گذاری، نفوذ در نهادهای سیاسی در سطوح بالای تصمیم‌گیری است نیز در مرکز توجه قرار نداشت (عصمت‌اللهی و همکاران، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱).

با وجود اعتراضات جهانی به این‌گونه سیاست‌های طالبان، آن‌ها همچنان معتقدند زمان حاضر ایجاب می‌کند که به این‌گونه اقدامات دست بزنند.

#### ۵-۵. آموزش و تحصیل

از جمله حقوقی که طالبان برای زنان ممنوع کرده است، حق آموزش و تحصیل در مقاطع بالاست. با آمدن طالبان، زنان دیگر حق تحصیل و تدریس نداشته و باید در خانه بمانند. در واقع طالبان نه تنها اعتقادی به علوم جدید و دروس دانشگاهی ندارند؛ بلکه وجود آن‌ها را همانند تلویزیون، عکاسی و... برای اسلام مضر و حرام می‌دانند. آن‌ها علاوه بر بستن مدارس دخترانه در سطح کشور، به استثنای تعداد محدودی در کابل و جلال‌آباد که آن هم بیشتر به جهت ملاحظات سیاسی است، عملاً اجازه نمی‌دهند در سایر استان‌ها نهادهای علمی و دانشگاهی

فعال باشند. دانشجویان دانشگاه کابل نیز بیشتر از میان قوم پشتون که طالبان به آن‌ها تعلق دارند، انتخاب شده‌اند (عصمت‌اللهی و همکاران، ۱۳۷۸، ص. ۲۰۱).

بر اساس آمار منتشر شده از سوی سازمان ملل در سال ۱۹۹۶، ۱۵۸ مکتب در کابل فعالیت داشت که در آن‌ها ۱۴۸ هزار و ۲۲۳ پسر و ۱۰۳ هزار و ۲۵۶ دختر به وسیله ۱۱ هزار و ۲۰۸ معلم آموزش می‌دیدند و ۷ هزار و ۷۹۳ نفر از این معلمان زن بودند (عصمت‌اللهی و همکاران، ۱۳۷۸: ۱۲۷). طبق گزارش وزارت معارف (آموزش و پرورش) افغانستان، در آن زمان ۴۰۰ مدرسه به سبب ناامنی که عامل عمده آن طالبان بود، بسته شد و بیشتر از ۱۵۰ هزار شاگرد از تعلیم و تربیت محروم شدند. به گفته وی ۱۱۰ آموزگار در دوران طالبان کشته و یک‌صد نفر زخمی شدند (غله‌دار، ۱۳۹۰، ص. ۹۷). در دوران طالبان، مکاتب و دانشگاه‌ها یکی پس از دیگری به روی زنان بسته شد و هیچ زنی اجازه تحصیل نداشت (جعفری، ۱۳۹۵، ص. ۷۵). همچنین طالبان ده مدرسه دخترانه خانگی را با ترس از اینکه کمونیست‌ها یا مسیحی‌ها برای تبلیغ مرام خود از آنجا استفاده کنند، بستند (میلی، ۱۳۷۷، ص. ۲۱۰).

در راستای ایجاد محدودیت بر آموزش و تحصیل زنان و دختران، طالبان از اواخر سال ۲۰۲۲ شرکت زنان در آزمون ورودی دانشگاه‌های خصوصی را ممنوع کرده است. نامه مربوط به این فرمان هشدار می‌دهد که زنان نمی‌توانند در آزمون ورودی برای مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکترا شرکت کنند و اگر هر دانشگاهی از این فرمان سرپیچی کند، با برخورد قانونی روبرو خواهد شد. این نامه به امضای محمد سلیم افغان، مقام دولتی ناظر بر امور محصلین در دانشگاه‌های خصوصی رسیده است. در واکنش به این تصمیم نمایندگی ویژه سازمان ملل در امور افغانستان خواستار لغو فوری این فرمان شد و این حکم را خلاف وعده‌ها و تعهدهای پیشین طالبان برای بازگشایی دانشگاه‌ها برای زنان و دختران دانست. طبق آخرین آمار، افغانستان دارای ۱۴۰ دانشگاه خصوصی در ۲۴ ولایت است که حدود ۲۰۰۰۰۰ دانشجو دارد. از این تعداد، حدود ۶۰۰۰۰ تا ۷۰۰۰۰ زن بودند که البته از ادامه تحصیل منع شدند. گفتنی است وزیر فعلی تحصیلات عالی افغانستان پیش از این تصمیم، بارها مخالفت خود را با تحصیل زنان اعلام کرده بود. مولوی ندا محمد ندیم به دفعات در سخنرانی‌هایش از دولت پیشین به دلیل دادن اجازه کار و تحصیل به زنان انتقاد کرده و این کار را عامل فحشا و فساد دانسته است. او در سخنرانی‌هایش

تأکید می‌کند زنان باید در خانه بمانند تا جلوی فساد در جامعه گرفته شود (خبر آنلاین، ۱۴۰۲/۵/۸).

## ۶-۵. خدمات بهداشتی و درمانی

بنا به دستور وزارت بهداشت طالبان، زنانی که بدون همراهی مرد به پزشک مراجعه کنند، از تمام خدمات پزشکی محروم هستند. زنان بیمار باید محرمی مانند پسر، شوهر یا پدرشان را همراه خود ببرند تا به واسطه آن مرد محرم، درد خود را به طبیب بگویند. بخش مقررات و تفتیش وزارت صحت عامه (بهداشت) طالبان، به تمامی دکتران و کارکنان مراکز درمانی ابلاغ کرده است که به زنان بیماری که از آوردن محارم خود، خودداری می‌ورزند، هیچ‌گونه خدمات درمانی ارائه ندهند (عصمت‌اللهی و همکاران، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۶). این دستورات، مشکلات جدی برای هزاران زن افغان که محارم نزدیک ندارند، به وجود آورده است. هزاران زن در کابل و مناطق دیگر هستند که هیچ‌گونه اقارب و بستگان مرد ندارند و در صورت بیماری باید در خانه بمانند و مرگ زودرس خود را انتظار بکشند (مخملباف، ۱۳۸۱، ص. ۸۷) از سوی دیگر، میزان دسترسی زنان به پزشک و امکانات بهداشتی به‌ویژه در روستاها کمتر شده است. براساس قوانین طالبان، پزشکان و پرستاران مرد، مجاز به مداوای زنان نیستند. بدین ترتیب، زن افغان با بزرگ‌ترین فاجعه تاریخ خود روبروست (مارسدن، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۹).

## ۶. نقش و جایگاه زن در اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی

امام در تبیین رویکرد اسلام به جایگاه زنان می‌گوید: «زن‌ها در صدر اسلام توی میدان‌ها می‌رفتند. در همین جنگ‌های اسلامی توی میدان‌ها می‌رفتند برای پرستاری ... اسلام می‌خواهد که زن و مرد رشد داشته باشند. ... همان‌طوری که مرد همه کارهای اساسی را می‌کند زن هم بکند، ... می‌خواهد زن را حیثیت و احترامش را حفظ کند؛ می‌خواهد شخصیت به زن بدهد که از این شیثیت بیرون بیاید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، صص. ۴۲۸-۴۲۶).

ایشان افزون بر اینکه نقش زنان در جامعه را ارج می‌نهد، آن را بالاتر از نقش مرد و معلم

ارزیابی می‌کرد:

نقش زن در جامعه بالاتر از نقش مرد است؛ برای اینکه بانوان علاوه بر اینکه

خودشان یک قشر فعال در همه ابعاد هستند، قشرهای فعال را در دامن خودشان تربیت می‌کنند. خدمت مادر به جامعه از خدمت معلم بالاتر است و از خدمت همه کس بالاتر است؛ و این امری است که انبیا می‌خواستند. می‌خواستند که بانوان قشری باشند که آن‌ها تربیت کنند جامعه را. ... شما هدایت کنید مردان را و هدایت کنید و نصیحت کنید دولتمردان را. شما مادران خوبی برای اطفال باشید و ناصحان خوبی برای جامعه و زحمت‌کشان خوبی برای مستمندان (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، صص. ۱۹۸ - ۱۹۷)

«زن‌ها مقام کرامت دارند. زن‌ها اختیار دارند؛ همان‌طوری که مردها اختیار دارند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، صص. ۳۰۱-۳۰۰).

از دیدگاه وی، خانواده اولین و مهم‌ترین جایگاه تربیتی بشر و محل بروز و ظهور عواطف انسانی و رکن عمده جامعه است و نقش مادر در تربیت فرزند از همه عوامل دیگر مانند دوست، اجتماع و حتی معلم بیشتر است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص. ۳۶۳). همچنین زنان در هر جامعه‌ای تعیین‌کننده مسیر حرکت آن جامعه هستند.

زن انسان است؛ آن هم یک انسان بزرگ. زن مربی جامعه است، از دامن زن انسان‌ها پیدا می‌شوند. مرحله اول مرد و زن صحیح، از دامن زن است. مربی انسان‌ها زن است. سعادت و شقاوت کشورها بسته به وجود زن است. زن با تربیت صحیح خودش انسان درست می‌کند؛ و با تربیت صحیح خودش کشور را آباد می‌کند. مبدأ همه سعادت‌ها از دامن زن بلند می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص. ۳۳۹)

### ۱-۶. حجاب

امام مبتنی بر آموزه‌های فقه اسلامی، حجاب را یک واجب دینی برای زنان مسلمان می‌دانست. وی با تأکید بر نقش حجاب در حفظ و رشد کرامت زنان، آنان را به حفظ هویت اسلامی خود توصیه کرده، تقلید و الگوبرداری از پوشش زنان اروپایی را مایه ننگ کشورهای اسلامی می‌دانست. امام حجاب و پوشش بانوان را «دژ محکم عفت و عصمت» معرفی کرده (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص. ۳۵۶) و همواره کشف حجاب رضاخانی را به شدت محکوم می‌کرد و آن را نه در راستای اصلاحات، بلکه خلاف مصلحت، عامل ایجاد انحراف و مانعی برای رشد

مملکت می دانست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، صص. ۱۹۳-۱۹۱؛ ج ۷، ص. ۳۳۳).

ایشان اساساً حجاب اسلامی زنان را مخالف آزادی آنان نمی داند. به تعبیر وی، گویا آزادی از منظر اسلام با آنچه در غرب از آن یاد شده معنای یکسانی ندارد. از منظر ایشان حفظ کرامت و شخصیت زن به واسطه حجاب و عفاف با آزادی پیوند دارد، بی حجابی در واقع تعرض دیگران به حریم آزادی زن است. امام نقض آزادی زنان با کشف حجاب اجباری را این گونه به چالش می کشد:

مبارزه با حجاب زنان مسلمان در فضای آموزشی، حرکتی انحرافی برای کم رنگ کردن جلوه عظیم دفاع جهان اسلام از رسول اکرم (ص) می باشد ... چگونه در دنیای به اصطلاح آزاد، الزام زنان و دختران مسلمان به رفع حجاب عین دموکراسی است؟! ... چرا دنیا در برابر کسی که اجازه ندهد تا دختران مسلمان به دلخواه خود با پوشش اسلامی در دانشگاه ها درس بخوانند یا تدریس کنند، ساکت نشسته است؟ جز این است که تفسیر و تأویل آزادی و استفاده از آن در اختیار کسانی است که با اساس آزادی مقدس مخالف اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۳۲۸)

به فتوای امام درباره محدودده حجاب و پوشش زن مسلمان، پوشاندن صورت و دست ها تا میج الزامی نیست (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص. ۲۴۷). همچنین درباره خروج زن از منزل امام گرچه اذن همسر را لازم می داند؛ اما در صورت اذن منعی برای تردد زنان در کوچه و خیابان و ادارات و دانشگاه ها و به طور کلی اماکن عمومی نمی داند. در خاطرات همسر امام نیز آمده که امام در سال های آغازین زندگی، اجازه خروج از منزل به قصد خرید را به ایشان نمی داده است؛ اما به تدریج با پیروزی انقلاب اسلامی و تغییر فضای حاکم بر جامعه و اسلامی شدن آن، این اجازه به ایشان داده شد (ثقفی، ۱۳۹۴، صص. ۹۹، ۱۰۲-۱۰۱).

امام در حجاب، لباس خاصی را معتبر نمی دانست. اگرچه چادر از نظر ایشان حجاب کامل بود؛ اما آن را الزامی نمی دانست، بلکه زن را مختار در انتخاب هر پوششی می دانست که حجابش را حفظ کند. هدف از حجاب زن را حفظ شخصیت زن و مقابله با هوسرانی و نگاه ابزاری مرد به زن می دانست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص. ۲۹۴، ج ۱۹، ص. ۱۸۵).

## ۲-۶. ازدواج

بانوان به تعبیر امام از جنبه حقوق اجتماعی که وابسته به حیثیت انسانی آنان است، با مردان مساوی هستند. از دیدگاه ایشان یکی از حقوق مهم و سرنوشت‌ساز زنان حق انتخاب همسر است. وی تأکید داشت که در اسلام زنان همانند مردان حق انتخاب همسر دارند و این انتخاب باید با رضایت آن‌ها صورت گیرد. زن می‌تواند با آزادی کامل و در چهارچوب قوانین اسلام هر شوهری که مایل است، اختیار نماید (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص. ۲۹۳).

از منظر امام اختیار مرد و زن در ازدواج شرط صحت عقد به شمار می‌آید. همچنین زن و مرد می‌توانند پیش از ازدواج و به قصد ازدواج به یکدیگر نگاه کنند تا با آگاهی از وضع ظاهری یکدیگر دست به انتخاب بزنند (امام خمینی، ۱۳۷۹، صص. ۷۰۱-۷۰۰).

ایشان ترویج دختر صغیره را پیش از سن بلوغ به وسیله ولی وی (پدر و جد پدری) جایز و صحیح می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۷). درباره شرط اذن پدر در ازدواج دختر باکره در دو کتاب توضیح المسائل (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۳۷۷، مسئله ۲۳۷۶) و تحریر الوسیله (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۸) دیدگاه‌های متفاوتی ابراز داشته است. در استفتائی که درباره نظر نهایی ایشان به عمل آمده نهایتاً پاسخ داده است: «ازدواج دختر باکره باید با اجازه پدر باشد، بلی اگر پسر کفو عرفی و شرعی دختر باشد و دختر میل به ازدواج دارد و بترسد که اگر با او ازدواج نکند دیگر شوهر خوبی برای او پیدا نشود، پدر نمی‌تواند او را از ازدواج منع کند» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص. ۱۷۰).

امام، مادری را بالاترین شغل زن معرفی کرده و کوشش زن در تربیت فرزندان صالح را بیشترین شرافت زن و بهترین خدمت به اجتماع به شمار می‌آورد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص. ۴۶۴). ایشان با وجود اینکه معتقد بود به لحاظ اخلاقی زنان باید به عنوان همسر و مادر، به سامان بخشی به امور منزل و فرزندان اهتمام ویژه‌ای داشته باشند؛ اما کار زن در منزل شوهر را ارج می‌نهاد و تأکید داشت که زنان حق دارند که برای انجام این کارها مورد احترام و حمایت قرار گیرند. به فتوای ایشان زن می‌تواند بابت کارهایی که در منزل شوهر به غیر قصد تبرع انجام داده از همسرش مطالبه اجرت‌المثل کند (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص. ۱۷۹؛ ۱۳۷۹، ص. ۷۵۲).

همچنین باور داشت زنان نه تنها در آغاز زندگی مشترک از آزادی انتخاب همسر برخوردارند، در ادامه آن نیز همچون مردان مختار هستند. زن حق دارد در صورتی که ادامه زندگی مشترک با همسر به دلایل موجهی موجب عسر و حرج است و زوج حاضر به طلاق وی نیست، از دادگاه تقاضای طلاق کند (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۹، صص. ۴۲۳ - ۴۲۲).

همچنین امام دربارهٔ وکالت زن در اجرای طلاق از طرف شوهر مقرر داشته:

زن‌هایی که می‌خواهند ازدواج کنند، از همان اول می‌توانند اختیاراتی برای خودشان قرار بدهند که نه مخالف شرع باشد و نه مخالف حیثیت خودشان. می‌توانند از اول شرط کنند که اگر چنانچه مرد فساد اخلاق داشت، اگر بد زندگی کرد با زن، اگر بدخلقی کرد با زن، و کیل باشند در طلاق، اسلام برای آن‌ها حق قرار داده است. ... و اگر مردی با زن خودش بدرفتاری کرد، در حکومت اسلام او را منع می‌کنند؛ اگر قبول نکرد تعزیر می‌کنند، حد می‌زنند؛ و [باز] اگر قبول نکرد مجتهد طلاق می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۳۰۲)

برای زنان، شارع مقدس راه سهلی معین فرموده که خودشان زمام طلاق را به دست بگیرند، به این معنا که در ضمن عقد نکاح اگر شرط کنند که وکیل باشند در طلاق، یا به‌طور مطلق یا به‌طور مشروط، یعنی اگر مرد بدرفتاری کرد، یا مثلاً زن گرفت، زن وکیل باشد که خود را طلاق دهد، در این صورت هیچ اشکالی برای خانم‌ها پیش نمی‌آید و می‌توانند خود را طلاق دهند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص. ۳۸۷)

### ۳-۶. اشتغال و مشارکت اجتماعی

پیش از انقلاب، امام به‌عنوان یک فقیه به دلیل فضای حاکم بر جامعه و نحوه برخورد با زنان با حضور زنان در جامعه و اشتغال آن‌ها موافق نبوده و فتوا به عدم جواز آن می‌داد. امام در سخنرانی خود در جمع طلاب و اهالی قم در انتقاد به شرایط سیاسی و اجتماعی موجود، به‌کارگیری زنان در فعالیت‌های اجتماعی را موردنقد جدی قرار می‌دهد: «زن‌ها را وارد کردید در ادارات؛ ببینید در هر ادارهای که وارد شدند، آن اداره فلج شد. ... زن اگر وارد دستگاهی شد، اوضاع را به هم می‌زند؛ می‌خواهید استقلالتان را زن‌ها تأمین کنند؟!» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۱۱۸).

ایشان همچنین در آن دوران با رانندگی زنان مخالفت می‌کرد. باین‌حال، وقتی از ایشان پرسیدند که آیا واقعاً رانندگی زن حرام است؟ پاسخ داد که رانندگی برای زنان جایز است، متنها در مملکتی که فاسد است رانندگی زن او را در معرض فساد قرار می‌دهد. از این‌رو، ناگزیریم برای حفظ نوامیس زنان را از رانندگی نهی کنیم. باین‌حال، در شروع مبارزات علیه رژیم شاه وقتی سعیدی برای اذن گرفتن از امام برای رانندگی دباغ برای فعالیت‌های مبارزاتی جویای حکم امام می‌شود، امام نه تنها مخالفتی نمی‌کند، بلکه برای حل این مشکل ایشان را در این مسئله به مرجع دیگری که اذن داده است ارجاع می‌دهد (رجایی، ۱۳۷۹، صص. ۲۸۹-۲۸۸) امام، به برخی دلایل مخالفت خود با نقش آفرینی زنان در آن دوران این‌گونه اشاره می‌کند نقشه این بود که این بانوان را از آن مقام اصیل بزرگی که دارند کنار بزنند و به خیال خودشان، نیمی از این جمعیت ایران را آزاد کنند! ... و بعد هم خواستند نتیجه بگیرند که کار اصیل را از دست این‌ها بگیرند تا تربیت اولاد را این‌ها نتوانند بکنند. ... البته شغل برای زن، شغل صحیح برای زن، هیچ مانعی ندارد؛ لکن نه آن طوری که آن‌ها می‌خواستند. آن‌ها نظرشان به این نبود که زن یک اشتغالی پیدا بکند. ... [بلکه] نگذارند بچه‌های ما تربیت صحیح بشوند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص. ۳۳۲)

ایشان با پیروزی انقلاب اسلامی و اسلامی شدن محیط ادارات و دانشگاه‌ها از حضور زنان در فعالیت‌های اجتماعی استقبال کرد تا جایی که مشارکت فعال زنان در اجتماع و دخالت در حفظ آن را نه تنها حق زنان، بلکه تکلیف آنان می‌دانست و کناره‌گیری زنان از مداخله در امور و شانه خالی کردن آن‌ها از تکلیف به بهانه حضور مردان را خیالی نادرست می‌دانست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص. ۵۰۰). همچنین بر مشارکت زنان در امور تأکید زیادی داشت: «مملکت از خود شماست انشاء الله. ... شما باید بسازید مملکت را. همه ملت ایران - چه بانوان و چه مردان - باید این خرابه‌ای که برای ما گذاشته‌اند، بسازند. با دست مرد تنها درست نمی‌شود؛ مرد و زن باید با هم این خرابه را بسازند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۳۰۱). «زنان شیردل و متعهد، همدوش مردان عزیز به ساختن ایران عزیز پرداخته؛ چنانکه به ساختن خود در علم و فرهنگ پرداخته‌اند. ... امروز زنان در جمهوری اسلامی، همدوش مردان در تلاش سازندگی خود و کشور هستند و این است معنای آزادی زنان و آزادی مردان» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص. ۲۷۵).

وی در وصف فعالیت‌های بانوان مسلمان ایران می‌گوید: «بانوان ایران در همه‌جا فعالیت می‌کردند، 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 و همه این‌ها پیش‌خداوند تبارک و تعالی مشکور است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص. ۱۸۴).

ایشان با تأکید بر نقش حساس زن در بنای جامعه اسلامی، بیان می‌کند که زن می‌تواند در ساختمان حکومت اسلامی مسئولیت‌هایی را به عهده بگیرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص. ۴۳۶). در استفتائات مختلفی که از امام درباره اشتغال زنان و فعالیت‌های اجتماعی آنان از جمله: امدادگری و فعالیت در جبهه‌ها، خدمات اجتماعی و فرهنگی، فعالیت در گروه تحقیق هیأت‌های بدوی، فعالیت در سپاه، شرکت در راهپیمایی‌ها و نماز جمعه، معلمی، پرستاری، پزشکی، فعالیت در ارگان‌های انقلابی گویندگی رادیو و ... به عمل آمده، ایشان انواع فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی زن بیرون از خانه را مشروط به اینکه زن بدون اجازه همسر از خانه خارج نشود و کار کردن وی منافاتی با حفظ حجاب و عفت وی و حقوق زناشویی همسر نداشته باشد، جایز دانسته است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص. ۳۵۸-۳۴۶). در فتوای دیگری نیز در صورتی که اشتغال زن در ضمن عقد، شرط شده باشد یا عقد مبنی بر این شرط واقع شده باشد، ممانعت شوهر از خروج زن از منزل را بی‌اثر دانسته است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص. ۳۵۸).

#### ۴-۶. مشارکت سیاسی

در جریان تصویب انجمن‌های ایالتی و ولایتی، امام در تلگرافی به اسدالله علم نخست‌وزیر وقت نسبت به ورود زنان به مجلسین هشدار می‌دهد:

در تعطیل طولانی مجلسین دیده می‌شود که دولت اقداماتی را در نظر دارد که مخالف شرع اقدس و مباین صریح قانون اساسی است. ... ورود زن‌ها به مجلسین و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری مخالف [است با] قوانین محکم اسلام ... حق رأی دادن به زن‌ها و انتخاب آن‌ها در همه مراحل، مخالف نص اصل دوم از متمم قانون اساسی است و نیز قانون مجلس شورا، مصوب و موشح ربع‌الثانی ۱۳۲۵ قمری (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۸۰)

اما در جریان انقلاب اسلامی و پس از آن حضور زنان به عنوان بخشی تأثیرگذار در عرصه‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی مورد توجه امام قرار گرفت. وی در سخنان خود مکرر به نقش سیاسی زنان پرافتخار ایران در پیشبرد انقلاب اسلامی و ناامید کردن اجانب مباهات می‌کرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص. ۳۱۶). امام نه تنها حق رأی دادن و رأی گرفتن را برای زنان به رسمیت می‌شناخت آن‌ها را به شرکت در انتخابات تشویق می‌کرد:

شما باید در همه صحنه‌ها و میدان‌ها آن قدری که اسلام اجازه داده وارد باشید، مثل انتخابات... همان طوری که مردها فعالیت می‌کنند برای انتخابات، خانم‌ها هم باید فعالیت بکنند برای اینکه فرقی مابین شما و دیگران در سرنوشتان نیست. ... همان طوری که مردها باید در امور سیاسی دخالت کنند و جامعه خودشان را حفظ کنند، زن‌ها هم باید دخالت کنند و جامعه را حفظ کنند. زن‌ها هم باید در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی همدوش مردها باشند (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص. ۴۰۳)

«زنان در جامعه اسلامی آزادند و از رفتن آنان به دانشگاه و ادارات و مجلسین به هیچ وجه جلوگیری نمی‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص. ۱۸۳).

نقش زنان در پیروزی انقلاب اسلامی تا حدی بود که گاه از آن به «انقلاب چادری‌ها» یاد می‌شود. از نگاه امام، نماد ارزشمند و بسیار روشن زن در جامعه اسلامی، زنی است که در براندازی رژیم شاه و پس از آن در مراحل تصویب و تثبیت جمهوری اسلامی نقش ارزنده‌ای داشته است. امام از نقش آفرینی زنان در جنگ تحمیلی ایران و عراق و دفاع از کشور نیز احساس خرسندی می‌نمود:

اگر زن‌های انسان‌ساز از ملت‌ها گرفته بشود، ملت‌ها به شکست و انحطاط مبدل خواهند شد، ... زن‌ها هستند که ملت‌ها را تقویت می‌کنند، شجاع می‌کنند. بانوان از صدر اسلام با مردان در جنگ‌ها هم شرکت داشته‌اند. ... می‌بینیم و دیدیم که زن‌ها، بانوان محترمت هم‌دوش مردان بلکه جلو مردان در صف قتال ایستادند. بچه‌های خودشان را از دست دادند، جوانان خودشان را از دست دادند و شجاعانه مقاومت کردند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۳۰۰)

## ۵-۶. آموزش و تحصیل

امام با طرح پرسش‌هایی که چرا با درس خواندن زن یا کار زن مخالف باشیم؟ در حقیقت رأی اسلام اصیل را بیان کرده است و از این نگاه به آزادی بانوان با حفظ حجاب که حفظ کرامت انسانی آنان است می‌پردازد و معتقد است که زن مانند مرد در آموزش، تصدی کارهای دولتی، مسافرت و دیگر حقوق اجتماعی آزاد است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۳۰۰).

در پرسش خبرنگار آلمانی که پرسید: در حکومت آینده، آزادی زنان چگونه خواهد بود؟ آیا زن‌ها باید مدارس را رها کرده، به منازل بروند یا اینکه امکان ادامه تحصیل برایشان وجود خواهد داشت؟ پاسخ می‌دهد: «زن‌ها آزاد هستند و در تحصیل هم آزاد هستند، در کارهای دیگر هم آزادند، همان‌طور که مردها آزادند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص. ۴۸۰).

امام وضعیت تحصیل زنان بعد از پیروزی انقلاب را این‌گونه تصویر می‌کند:

حالا طوری شده است که خانم‌ها هم‌دوش با سایر برادران در تحصیل علم و عرفان و فلسفه و تمام شعب علم و ان‌شاءالله صنعت، فعالیت می‌کنند. آن وقت می‌گفتند که نیمی از جمعیت ایران که در پرده هستند، دیگر کاری ازشان نمی‌آید. نه اینکه می‌خواستند کاری ازشان بیاید... بلکه می‌خواستند که این‌ها را وارد کنند در جامعه به آن ترتیبی که خود آن‌ها و رفقا و همراهان آن‌ها بودند و به فساد بکشند جامعه را (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص. ۴۰۲).

امام نه تنها از تحصیل زنان ممانعت نمی‌کرد، بلکه آن‌ها را به مجاهدت در علم، عمل و تهذیب اخلاق تشویق می‌نمود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص. ۷؛ ج ۱۸، ص. ۴۰۵).

در استفتایی نیز امام در صورتی که شوهر مخالفی با خروج زن از منزل نداشته باشد، ادامه تحصیل زن در دانشگاه را جایز دانسته است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص. ۱۲۲). همچنین در مسائلی که تحصیل آن بر زن واجب است، خروج زن از منزل را به قصد تحصیل حتی بدون اذن همسر جایز شمرده است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص. ۱۲۴).

## ۶-۶. خدمات بهداشتی و درمانی

امام بر اهمیت حفظ سلامتی زنان و ارتقای وضعیت بهداشتی آنان تأکید داشت و بر خورداری زنان از خدمات بهداشتی و درمانی بدون محدودیت و تفاوتی با مردان را لازم و یک اولویت

مهم اجتماعی می‌دانست. به فتوای ایشان، مراجعه زنان به پزشکان مرد و معاینه موجب لمس یا نظر توسط مردان مشروط به ضرورت و عجز پزشکان زن از تشخیص یا درمان بیماری زنان، بدون اشکال دانسته شده است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص. ۳۵۱). همچنین فعالیت کادر درمانی زن و معاینه و درمان بیماران مرد در بیمارستان‌ها نیز با رعایت موازین شرعی از جمله حجاب و ... جایز شمرده شده است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص. ۳۵۳).

### نتیجه‌گیری

این مطالعه در پی مقایسه نگاه اسلام اجتهادی شیعی در قالب اندیشه امام و اسلام سلفی در قالب اندیشه طالبانی بوده است. بر اساس آنچه در یافته‌ها تشریح شد، گرچه مبنای حکمرانی در هر دو کشور ایران و افغانستان، دین اسلام بوده است و از این جهت اشتراکاتی میان سیاست‌گذاری‌ها به‌ویژه در مسائل زنان وجود دارد؛ اما تمایزات و افتراقات میان نگاه اسلام سیاسی در قالب جمهوری اسلامی و اسلام سلفی در قالب اندیشه طالبانی آن‌قدر برجسته و بارز است که کاملاً بر وجوه اشتراک و شباهت دو دیدگاه غلبه دارد.

با مقایسه بین دو دیدگاه یادشده در محورهای شش‌گانه، بیشترین شباهت در رویکرد به حجاب زنان مشاهده می‌شود. هر دو نگاه به الزام زنان در رعایت حجاب در انظار عمومی تأکید دارند. بر این اساس، زنان حین تردد و حضور در اماکن و معابر عمومی شهرها و همچنین محیط کار و سازمان‌های دولتی و غیردولتی طبق قانون ملزم به رعایت حجاب شرعی هستند. این الزام البته بین دو رویکرد امام (که در رویه‌های حاکمیتی جمهوری اسلامی جاری است) و اسلام سلفی طالبانی تفاوت دارد. خلاصه موارد مورد مقایسه در جدول زیر آمده است.

## مقایسه مصادیق دو نگاه طالبانی و اندیشه امام خمینی نسبت به جایگاه زنان

نگاه طالبانی	اندیشه امام خمینی
<p>پوشش کامل بدن و صورت ممنوعیت استفاده از رنگ ناخن و حنا محدودیت در آرایش و استفاده از جواهرات و لباس‌های زیبایی که جلب توجه کند</p>	<p>تأکید بر حجاب البته به جز صورت و دست‌ها (( تا میچ در عین تأکید بر چادر به عنوان حجاب برتر عدم الزام به نوع حجاب خاص</p>
<p>عدم مشارکت در تصمیم‌گیری‌های ازدواج نبود حق ملاقات با مردان جوان نبود حق انتخاب همسر</p>	<p>حق انتخاب همسر برای زنان همچون مردان امکان ملاقات زن و مرد برای انتخاب همسر دادن حق مطالبه اجرت‌المثل برای کار منزل تأکید بر ضرورت رضایت زن در ازدواج جایز دانستن ازدواج دختر صغیره قبل از سن بلوغ، تأکید بر ضرورت اذن پدر برای دختر باکره در عین حال، امکان ازدواج دختر بدون اذن پدر در شرایطی خاص دادن حق درخواست طلاق به زن در شرایط عسرو حرج دادن حق وکالت طلاق به زن برای تضمین رعایت حقوق خود در زندگی مشترک</p>
<p>محدودیت در خروج از خانه ممنوعیت کار در خارج از خانه</p>	<p>عدم ممنوعیت حضور در فضای عمومی و معابر البته با اذن همسر مخالفت در کار و فعالیت اجتماعی و رانندگی زنان در شرایط مفسده‌انگیز (دوران حکومت پهلوی) تأیید فعالیت اجتماعی و اشتغال زن در شرایط سالم تأیید و بلکه مطالبه و تکلیف حضور و نقش‌آفرینی اجتماعی زنان در جامعه اسلامی</p>

اندیشه امام خمینی	نگاه طالبانی	
تأیید امکان بر عهده گرفتن مسئولیت مدیریتی زنان در جامعه اسلامی و به شرط منافات نداشتن با حجاب و عفت وی تأیید امکان رأی دادن و رأی گرفتن از سوی زنان، در جامعه اسلامی	ممنوعیت مناصب سیاسی برای زنان منع مشارکت سیاسی حتی در سطح شرکت در تظاهرات و راهپیمایی‌ها	مشارکت سیاسی
آزادی کامل زنان در تحصیل از مدرسه تا دانشگاه با رعایت شرط اذن همسر اجازه تحصیل در مسائلی که بر زن واجب است حتی بدون اذن همسر	منع تدریس در دانشگاه و مدرسه بستن مدارس دخترانه به استثنای محدودی در کابل و جلال‌آباد منع دختران از تحصیل در دانشگاه	آموزش و تحصیل
امکان برخورداری زنان از خدمات بهداشتی بدون هیچ تفاوتی نسبت به مردان امکان درمان و معاینه بیماران زن از سوی پزشک مرد، با لمس یا نگاه در شرایط ضرورت امکان فعالیت کادر درمانی زن برای معالجه مردان با رعایت موازین شرعی	محرومیت از خدمات پزشکی بدون همراهی مرد محرم ممنوعیت مداوای زنان از سوی مردان کادر پزشکی	استفاده از خدمات بهداشتی و درمانی

مشاهده می‌شود که هر چند شباهت‌هایی در رویکرد فقهی طالبان و امام در مسائلی همچون حجاب و ازدواج و طلاق وجود دارد؛ اما وجوه تمایز این دو دیدگاه به‌ویژه در مورد اشتغال و مشارکت اجتماعی، مشارکت سیاسی، آموزش و تحصیلات و استفاده از خدمات بهداشتی و درمانی بسیار زیاد است. به دلیل تأثیرپذیری گسترده فتاوی‌ای امام از انقلاب اسلامی می‌توان فتاوی‌ای ایشان درباره زنان را به دو بخش پیش‌و پس از پیروزی انقلاب اسلامی تقسیم نمود. در برخی فتاوی‌ای صادره از امام پیش از انقلاب همچون استحباب حبس زن در خانه، عدم اجازه خروج از منزل به قصد خرید، عدم مشارکت اجتماعی زنان، عدم شرکت در انتخابات، استحباب تعجیل در تزویج دختر، عدم جواز رانندگی زنان، وجوب پوشش صورت و دست‌ها

مشابهت‌هایی با دیدگاه‌های طالبان به چشم می‌خورد، باین‌حال، بر اساس نظریه اصولی و اجتهادی امام مبنی بر لزوم اجتهاد بر اساس مقتضیات زمان و مکان، اندیشه فقهی و سیاسی امام با پیروزی انقلاب اسلامی و اسلامی شدن فضای حاکم بر جامعه دچار تطور و تحول شده است. همین امر دلیل تمایزات برجسته میان اسلام سیاسی امام با اسلام سلفی شده است. بنیادگرایی طالبان با اندیشه نقل‌گرا و متن‌گرای افراطی و تأکید بر حفظ شکل احکام و آموزه‌های قرآن و سنت منطبق با تفاسیر دوران اولیه اسلام و عصر اصحاب پیامبر<sup>(ص)</sup> مجالی برای عقل در استنباط احکام نمی‌شناسد؛ بنابراین احکام و فتاوی سخت‌گیرانه طالبان درباره زنان بدون توجه به شرایط زمان و مکان بدون تغییر و انعطاف باقی می‌ماند.

دیدگاه فقهی امام راجع به حجاب و آزادی اجتماعی زنان، نشان می‌دهد که روایت‌های همچون روایت طالبان از اسلام و شریعت، نمی‌تواند روایت اصلی اسلام از آزادی انسانی و اجتماعی انسان به‌خصوص زنان را نمایندگی کند.

گرچه طالبان نیز همچون امام ادعای تشکیل یک حکومت دینی را دارد؛ اما صرف این موضوع، برای اثبات قرابت اندیشه طالبان با رویکرد فقهی و سیره عملی امام به‌ویژه در احکام مربوط زنان کافی نیست. در عوض باید گفت که ما با دو نوع رویکرد کاملاً متفاوت از حکمرانی بر اساس دین مواجهیم که وجوه افتراق بین آن دو کاملاً بر وجوه اشتراک آنها غلبه دارد. در نتیجه با دو جامعه متفاوت بر اساس دو روایت متفاوت، بلکه متضاد از اسلام روبرو هستیم و نه دو جامعه بر اساس دو روایت نزدیک و مشابه در دو کشور همسایه.

## منابع

- ابن‌قدامه، عبدالله بن احمد (۱۳۸۸ ق). *المعنی*. قاهره: مکتبه القاهره.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۲). *استفتاءات*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). *تحریر الوسیله*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). *رساله توضیح المسائل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.

- امامی، حسام‌الدین (۱۳۷۸). *افغانستان و ظهور طالبان*. تهران: نشر شاب.
- امین، کاوه، (۱۴۰۳/۰۵/۲۶). ممنوعیت کار زنان توسط طالبان، پایگاه اینترنتی ۸ صبح. <https://8am.media/fa/taliban-ban-on-womens-work-punishment-against-human-dignity>
- ایمانی، علی و احمدوند، ولی محمد (۱۴۰۰). تبیین جایگاه زن در اندیشه جریان های سلفی معاصر، *اندیشه نوین دینی*، ۱۷ (۶۴)، ۱۷۱-۱۹۲.
- <https://andishe.maaref.ac.ir/article-1-1607-fa.html>
- پلاستون، ولادیمیر و آندریانف، ولادیمیر (۱۳۸۰). *افغانستان در منگنه زیوپلیتیک*. ترجمه عزیز آریانفر، تهران: انتشارات میوند.
- ثقفی، علی (۱۳۹۴). *نگاهی کوتاه به زندگی خانم خدیجه ثقفی همسر امام خمینی بانوی انقلاب*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جعفری، فاطمه (۱۳۹۵). *مشارکت سیاسی زنان در افغانستان*. افغانستان: نشر دانشمند.
- جمشیدی راد، محمدصادق و محمود پناهی، سیدمحمدرضا (۱۳۹۱). *مفهوم اسلام سیاسی در انقلاب اسلامی*. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۲ (۵)، ۱۲۷-۱۴۹.
- [https://rjir.basu.ac.ir/article\\_525.html](https://rjir.basu.ac.ir/article_525.html)
- حقانی، حفیظ‌الله (۱۳۷۷). *از خواب ملا تا امارت مؤمنین*. ترجمه رحیم‌الله صافی، کابل: نشر میوند.
- قانون امر بالمعروف و نهی عن المنکر طالبان. <https://www.ekhtebar.ir/wp-content/uploads/2024/08/قانون-امر-بالمعروف.pdf>
- خبر آنلاین (۱۴۰۲/۵/۸). *طرد فزاینده زنان از جامعه در افغانستان؛ همه محدودیت‌های طالبان برای زنان: پارک، سالن ورزشی، حمام عمومی و کنکور ممنوع*.
- <https://www.khabaronline.ir/live/1795211>
- رابین، بارنت (۱۳۸۶). *نجات افغانستان*. ترجمه اعظم ملایی، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۲۲(۱)، ۲۴۱-۲۴۲، ۱۶-۳۱.
- <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/321107>
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹). *فرق و مذاهب کلامی*. قم: نشر المصطفی، چاپ پنجم.

- رجایی، غلامعلی (۱۳۷۹). برداشت‌هایی از سیره امام خمینی. تهران: نشر عروج.
- اعتماد آنلاین (۲۰۲۳). در افغانستان مذاهب وجود ندارد؛ تمام افغان‌ها پیرو مذهب حنفی‌اند. <https://www.etemadonline.com-17/644804>
- سیدنژاد، سیدباقر (۱۳۹۰). رویکرد شناسی فلسفی و معرفتی جریان سلفی گری. فلسفه دین، ۸(۱۱)، ۱۳۱-۱۶۰. [https://jpht.ut.ac.ir/article\\_28877.html](https://jpht.ut.ac.ir/article_28877.html)
- شریعتی، الهام و کلانتر معتمدی، هاجر سادات (۱۳۹۶). جایگاه زن در اندیشه امام خمینی و آثار اجتماعی آن. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۷(۲)، ۱۳۱-۱۵۳. [https://journal.ut.ac.ir/article\\_68218.html](https://journal.ut.ac.ir/article_68218.html)
- عصمت‌اللهی، محمد هاشم، بینش، وحید و دانش بختیاری، محمدقاسم (۱۳۷۸). جریان پرشتاب طالبان. تهران: نشر الهدی.
- غلهدار، ساحره (۱۳۹۰). وضعیت سیاسی- اجتماعی زنان افغانستان پس از سقوط طالبان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- کاشانی، سارا (۱۳۷۷). نقض حقوق زنان در افغانستان. مجله حقوق زنان، ۲، ۵۸-۵۹. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/122941>
- کورنا، لورل (۱۳۸۳). افغانستان. ترجمه فاطمه شاداب، تهران: انتشارات ققنوس.
- لپیست، سیمور مارتین (۱۳۸۳). دائرةالمعارف دمکراسی. تهران: کتابخانه تخصصی وزارت خارجه.
- مارسدن، پیتر (۱۳۷۹). طالبان، جنگ، مذهب و نظام جدید در افغانستان. ترجمه کاظم فیروزمند خلخالی، تهران: نشر مرکز.
- محمدپور، مجید (۱۳۸۵). افغانستان - فرصت‌ها و تهدیدها. تهران: انتشارات جاجرمی.
- مخملباف، محسن (۱۳۸۱). بودا در افغانستان تخریب نشد از شرم فروریخت. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
- مولایی، سهیلا (۱۳۹۰). جایگاه زن در اندیشه سیاسی امام خمینی. مجموعه مقالات همایش سراسری اندیشه‌های سیاسی اجتماعی امام خمینی، ۲۳-۵۹. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1915763>

- میلی، ویلیام (۱۳۷۷). *افغانستان، طالبان و سیاست‌های جهانی*. ترجمه عبدالغفار محقق، مشهد: نشر ترانه.

- نوروزی، محمدجواد، اسلامی، محسن و اسلامی، مهدی (۱۳۹۸). مبانی نظریه اسلام سیاسی امام خمینی در مقایسه با نظریه‌های رقیب اسلام سلفی و سکولار. *پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، ۹ (۴)، ۱۱۹-۱۴۰. <https://www.noormags.ir/view/ar/articlepage/1677744>

- واینر، مایرون (۱۳۸۰). مشارکت سیاسی: بحران فرایند سیاسی. *مجموعه مقالات بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی*، ترجمه غلامرضا خواجه سروی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- Rashid, A. (2001). *Taliban: The Story of the Afghan Warlords*. United Kingdom.

- Zelek, T. (2005). *The Political Participation of Women in Ethiopia: Challenges and Prospects*. Ethiopia: Ethiopian Women Lawyers Association.



Vol. 11 | Issue. 42 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.524795.1431>

## The Islamist Political-Intellectual Current in the Islamic Revolution: From Unity to Schism

Ali Moradi Behmaei

Assistant Professor of Political Science, Imam Hossein University, Tehran, Iran.

[moradialijan@gmail.com](mailto:moradialijan@gmail.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2024 /11 /23</p> <p><b>Revised:</b> 2024 /12 /14</p> <p><b>Accepted:</b> 2024 /12 /21</p> <p><b>Published Online:</b> 2025 /01 /19</p>	<p>The Islamist current is one of the contemporary political intellectual currents of Iran, which has played a central role in all social and political developments and has been able to find a hegemonic role in the competition with other political currents in the process of the victory of the Islamic Revolution and establish its desired political system. The main question of this article is that what kind of transformation process has the Islamist political thought process gone through in the Islamic Revolution and how did it go from unity to branching? In order to achieve this purpose, political currentism is used for the structural analysis of the Islamist current, and the ideology, leaders and developments of this current are examined. The approach of this research is qualitative in which flowology method is used. Collecting information using documentary studies and exploratory studies from historical books and documents and inductive method. The results of the research show that in the period after the revolution until 1360, the Islamist current in the out-group competition with the liberal and socialist currents put aside the differences between themselves and appeared on the scene in a coherent manner, but since the mid-60s, the differences within this current have disappeared and All kinds of branches begin and continue until now.</p> <p><b>Keywords:</b> Streamology, Islamist current, Islamic Republic Party, Islamic Revolution.</p>



<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.524795.1431>

دوره ۱۱ | شماره ۴۲ | زمستان ۱۴۰۳  
<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

## جریان فکری سیاسی اسلام‌گرا در انقلاب اسلامی؛ از اتحاد تا انشعاب

علی مرادی بهمنی

استادیار علوم سیاسی دانشگاه امام حسین (ع)، تهران، ایران.

[moradialijan@gmail.com](mailto:moradialijan@gmail.com)

چکیده	اطلاعات مقاله	
<p>جریان اسلام‌گرا از جمله جریان‌های فکری سیاسی معاصر ایران است که در تمام تحولات اجتماعی سیاسی نقش محوری داشته و توانسته در رقابت با دیگر جریان‌های سیاسی در فرایند پیروزی انقلاب اسلامی نقش هژمونیک پیدا کند و نظام سیاسی مورد نظر خود را مستقر نماید. سؤال اصلی این مقاله آن است که جریان فکری سیاسی اسلام‌گرا در انقلاب اسلامی چه فرایند تحولی را پشت سر گذاشته است و چگونه از انسجام به انشعاب رسیده است؟ برای نیل به این منظور جریان‌شناسی سیاسی به منظور شاکله‌شناسی جریان اسلام‌گرا مورد استفاده قرار گرفته و در آن ایدئولوژی، رهبران و تحولات این جریان مورد بررسی قرار می‌گیرد. رویکرد این پژوهش کیفی است که در آن از روش جریان‌شناسی استفاده می‌شود. گردآوری اطلاعات با استفاده از مطالعات اسنادی و مطالعات اکتشافی از کتب و اسناد تاریخی و به روش استقرایی است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در دوران پس از انقلاب تا سال ۱۳۶۰ جریان اسلام‌گرا در رقابت برون‌گروهی با جریان‌های لیبرال و سوسیالیست، اختلافات بین خود را کنار گذاشته و به صورت منسجم در صحنه حضور پیدا کرد؛ ولی از اواسط دهه شصت اختلافات درون این جریان سرباز می‌کند و انواع انشعابات آغاز می‌شود و تاکنون ادامه دارد.</p>	<p><b>نوع مقاله: پژوهشی</b></p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۰۳</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۹/۲۴</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۰۱</p> <p><b>انتشار آنلاین:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۳۰</p> <p><b>صفحات:</b> ۱۰۱-۱۲۶</p>	
	<p><b>کلیدواژه‌ها:</b> جریان‌شناسی، جریان اسلام‌گرا، حزب جمهوری اسلامی، انقلاب اسلامی.</p>	

## مقدمه

شناخت صحیح مسائل سیاسی هر جامعه و تحلیل درست از وقایع، بدون شناخت ماهیت جریان‌های فکری سیاسی آن جامعه ناممکن است. جریان‌های فکری سیاسی همواره می‌کوشند در جهت تثبیت و تعمیق موقعیت عمومی و اجتماعی خود از مفاهیم و نظریاتی استفاده کنند که ضمن بیان افکار و اندیشه‌های آن‌ها بتوانند در مواجهه با مسائل گوناگون و دیگر جریان‌ها، پاسخی اقناع‌کننده ارائه نمایند.

جریان‌های فکری سیاسی ایران معاصر از حدود یک‌صد و پنجاه سال پیش و در آستانه انقلاب مشروطه شکل گرفتند و تحت تأثیر شرایط سیاسی اجتماعی ایران و تغییرات ایجاد شده در صحنه سیاسی جهانی هر کدام حول یک مکتب فکری سیاسی قرار گرفته و در میدان سیاست نقش‌آفرینی کردند. یکی از این جریان‌ها، جریان اسلام‌گرا بود که از اواخر دوره قاجار و هم‌زمان با شکل‌گیری نهضت تنباکو متولد شد، در جنبش مشروطه و ملی شدن صنعت نفت نقش‌آفرینی کرد و از دههٔ چهل به رهبری امام خمینی در مقابل رژیم شاه مبارزه نمود. این جریان خود دارای دیدگاه‌های متنوعی است که نقطه اشتراک آن‌ها برداشتی سیاسی از اسلام است.

رهبری بلامنازع امام خمینی در جریان نهضت و مواضع شاخص انقلابی ایشان که از وی علاوه بر رهبری انقلاب و بسیج‌کننده انقلاب، یک ایدئولوگ انقلاب نیز ارائه داده بود، باعث شد که بخش زیادی از جریانات سیاسی با تبعیت از مواضع فکری ایشان که از نظر آنان «اسلام اصیل و ناب» بود، گرد آیند و مواضع انقلابی وی را در ابعاد مختلف مورد حمایت قرار دهند. این گروه‌ها از جمله هیأت‌های مؤتلفه اسلامی و جامعه مدرسین حوزه علمیه قم که در سال‌های نهضت عمدتاً با امام آشنا شده بودند بعد از پیروزی نیز تلاش کردند تا راه وی به‌عنوان راه مستقیم انقلاب طی شود که از جمله ویژگی‌های آن تأکید بر نفی جدایی دین از سیاست، تأکید بر لزوم برقراری حاکمیت قوانین اسلام در ارکان مختلف جامعه، تأکید بر اجرای شعائر اسلامی در سطح جامعه، حمایت از ولایت فقیه، تأکید بر استفاده از متخصصین متعهد، تلاش برای ارائه الگویی بدیل از حکومت اسلامی در مقابل شرق و غرب، حمایت از مستضعفین و مسلمانان و نفی استکبار در سیاست خارجی را می‌توان ذکر کرد.

جریان اسلام‌گرا تا ابتدای سال ۱۳۶۲ با انسجام درونی در مقابل سایر جریان‌های سیاسی همچون جریان‌های لیبرال و سوسیالیست ایستاد و توانست رقبا را از میدان خارج و انقلاب اسلامی را از گزند حوادث حفظ نماید؛ اما پس از تسلط نسبی بر شرایط از درون دچار اختلاف و انشعاب شد و صورت‌بندی جدیدی در جریان اسلام‌گرا ایجاد شد که تا به امروز ادامه دارد. این پژوهش بر فرایند تحول جریان فکری سیاسی اسلام‌گرای ایران بعد از انقلاب اسلامی متمرکز دارد و سعی می‌کند تا نشان دهد که این فرایند چگونه بر واقعیت‌های عرصه سیاسی ایران تأثیر گذاشته است. بر این اساس، هدف اصلی این پژوهش استخراج فهم جریان سیاسی اسلام‌گرا بعد از انقلاب اسلامی از تحولات اجتماعی-سیاسی است تا از این رهگذر بتوان بنیانی تئوریک برای بررسی مسائل ایران نیز فراهم آورد.

بر این اساس، سؤال اصلی این پژوهش بدین صورت بیان می‌شود که جریان فکری سیاسی اسلام‌گرا در دوران انقلاب اسلامی چه فرآیند تحولی را پشت سر گذاشته است و چگونه و تحت چه بنیادهای فکری از اتحاد و انسجام در دهه اول انقلاب به انشعاب در دهه دوم انقلاب رسید؟

### ۱. پیشینه تحقیق

در رابطه با موضوع پژوهش، تحقیقاتی صورت گرفته است. به عنوان مثال، علی بیگی و دیگران پژوهشی تحت عنوان «نقش جریان اسلام‌گرا در فرایند شکل‌گیری رکن تقنینی (مجلس اول) در جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۹۷) انجام داده‌اند. این مقاله در صدد واکاوی نقش جریان اسلام‌گرا در ایجاد و استحکام رکن تقنینی نظام برآمده از انقلاب اسلامی است. نویسندگان با روش توصیفی-تحلیلی به این نتایج دست یافته‌اند که جریان اسلام‌گرا با استفاده از توان سازمان‌دهی سنتی و نگاه مدرن به مشارکت سیاسی بر اساس اندیشه‌های امام خمینی، مقابله با جریان‌های غیر اسلام‌گرا در درون مجلس و کمک به سایر ارکان نظام سیاسی، به مهم‌ترین کار ویژه‌های خود در شکل‌گیری نخستین مجلس جامه عمل پوشاند.

کتاب *جریان‌شناسی سیاسی در ایران* در دو بخش اصلی تعریف مفاهیم و گونه‌شناسی جریان‌های فکری و سیاسی تنظیم شده است. این کتاب از این منظر که بر سیر تاریخی جریان‌ها و علل شکل‌گیری آن‌ها تأکید دارد یکی از منابع بسیار خوب در حوزه جریان‌شناسی سیاسی

بعد از انقلاب است؛ اما به لحاظ ریشه‌یابی افکار و عقاید از انسجام چندانی برخوردار نیست. راستین و پاک‌نیا در مقاله «بررسی نقش نمادها در تقویت و ماندگاری جریان اسلام‌گرا در ایران دوره پهلوی؛ تحلیل جامعه‌شناختی» (۱۳۹۸) بیان می‌کنند که جریان اسلام‌گرا با بهره‌مندی از روشنفکران و رهبران نمادین منتسب به خود و با تکیه بر مفاهیم نمادین پرشمار مندرج در بافت فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه، نقش اساسی در فروپاشی حکومت پهلوی ایفا کرد. خرمشاد و کلانتری در مقاله «تبیین گفتمانی از الگوی هویت ملی جریان اسلام‌گرایی (پیش و پس از انقلاب اسلامی)» (۱۳۹۶) با روش تحلیل گفتمان به این نتیجه رسیده‌اند که خوانش جریان اسلام‌گرا از هویت ملی می‌تواند بستر مناسبی برای راهبری مطالعات انقلاب اسلامی بگشاید.

مهدی پور، در مقاله «گونه‌شناسی جریان‌های فکری- فرهنگی در ایران معاصر» (۱۳۹۳) به این نتیجه دست‌یافته است که جریان‌شناسی معاصر در ایران ذیل این شکاف‌ها یا مسائل قابل احصا و دسته‌بندی است: دین، هویت، سنت و تجدد، روشنفکری، حکومت دینی (اسلام سیاسی) و فرهنگ.

نویسنده مقاله «سرمایه‌های فرهنگی و هژمونیک شدن طبقه متوسط سنتی (مورد مطالعه: ۱۳۶۰-۱۳۵۷)» (۱۴۰۰) به این نتیجه دست یافته است که طبقه متوسط سنتی در دوران شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران از طریق بهره‌برداری مناسب از سرمایه‌های متنوع فرهنگی و نمادین از قبیل سرمایه‌های تاریخی و ارتباطی، نقش کارزماتیک امام، ایدئولوژی (مذهب)، شبکه وسیع روحانیون و مساجد و مرجعیت اجتماعی و فرهنگی توانست بر دیگر رقبای پیروز شود و جایگاه هژمونیک در ساختار قدرت سیاسی پیدا کند.

با نگاهی به آثار مطرح‌شده ملاحظه می‌شود تاکنون پژوهش مرتبطی با موضوع مقاله انجام نگرفته است و خلأ وجود پژوهشی مستقل در خصوص تحولات فکری و سیاسی جریان اسلام‌گرا در انقلاب اسلامی به‌ویژه در دهه شصت احساس می‌شود. بر این اساس، این پژوهش برای پر کردن این خلأ با استفاده از روش جریان‌شناسی سیاسی به دنبال آن است تا ضمن بررسی و معرفی جریان فکری سیاسی اسلام‌گرا بعد از انقلاب و تحولات این جریان، چگونگی و چرایی اتحاد و انشعاب آن را واکاوی نماید.

## ۲. مفاهیم پژوهش

جریان و جریان‌شناسی: از نظر لغوی جریان به معنای «روان بودن»، «روان شدن»، «گردش» و «جاری گشتن» است (معین، ۱۳۶۵، ص. ۶۴)؛ اما در اصطلاح و مقام استعمال، در معانی مختلفی به کار رفته است. در برخی موارد، معنایی نزدیک به معنای لغوی دارد و در برخی از آن فاصله گیرد. یکی از موارد استعمال آن که نزدیک به آنچه مدنظر ماست، مفهومی نزدیک به «حزب»، «تشکل» و «گروه» است. براین اساس، در تعریف جریان آن‌چنان که مدنظر این مقاله است باید گفت که جریان مجموعه افراد، گروه‌ها، تشکل‌ها و احزابی است که به خاطر وجود مشترکات فکری در یک عنوان عام قرار گرفته و به دنبال دستیابی به اهداف مشترک فکری و سیاسی می‌باشند.

بنابراین جریان‌شناسی عبارت است از شناخت ابعاد، زوایا و اهداف یک جریان، یعنی شناخت مبانی، گفتمان، خاستگاه فکری سیاسی و اعتقادی، چگونگی شکل‌گیری، معرفی مؤسسان و چهره‌های تأثیرگذار یک جریان فکری، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... جریان‌شناسی است (خرمشاد و سرپرست سادات، ۱۳۹۲، ص. ۶۵). رسالت جریان‌شناسی، شناخت و معرفی مؤلفه‌های فوق است. همچنین یکی از دیگر رسالت‌های جریان‌شناسی، مقایسه همسویی‌ها و تضادها و تعارض‌های دو یا چند جریان با یکدیگر است؛ یعنی با بررسی مبانی فکری و رفتاری مشترک جریان‌ها و نشان دادن نقاط افتراق آن‌ها اولاً جریان‌های مختلف را از هم جدا کرده و ثانیاً تفاوت نتیجه دو یا چند اندیشه را نشان می‌دهد.

جریان سیاسی و جریان‌شناسی سیاسی: جریان‌های سیاسی پدیده‌ای بسیار مهم و نقش‌آفرین در تاریخ سیاسی و تحولات جامعه به شمار می‌آیند. علی‌داری در کتاب جریان‌شناسی سیاسی در ایران، جریان سیاسی را یک حرکت سیاسی پویا و زنده می‌داند که «با برخورداری از ایدئولوژی مشخص و گرایش‌های فکری درونی به مدد رهبران خود بر نظام سیاسی و نیز اقشار مختلف جامعه تأثیر می‌گذارد و جبهه، جناح، حزب، سازمان، نهاد یا گروه ویژه خود را بنیان می‌نهد. وی هدف نهایی جریان‌های سیاسی را کسب قدرت و استقرار نظام سیاسی موردنظر خود می‌داند که آن را از طریق راهبردها و راه‌کارهای مختلف پی می‌گیرند» (داری، ۱۳۸۸، ص. ۲۷). همچنین آیت مظفری در تعریف جریان سیاسی گفته است که «جریان سیاسی به معنای یک طیف گسترده فکری، اعتقادی، سیاسی و ایدئولوژیک است». به عبارت دیگر،

وی جریان سیاسی را شامل چندین گروه، حزب، جناح و تشکل می‌داند که از نظر اعتقادی، فکری، سیاسی و ایدئولوژیک اهداف و روش‌های مبارزه سیاسی باهم دارای اشتراکاتی می‌باشند و در مواقع انتخابات و تحولات سیاسی مهم ممکن است موضع‌گیری کرده یا نامزد و نامزدهایی به مردم معرفی کنند. وی همچنین هدف یک جریان را تسلط بر حاکمیت سیاسی در یک جامعه و استقرار ارزش‌ها و نظام سیاسی موردنظر خود می‌داند (مظفری، ۱۳۹۰، صص. ۱۰-۱۱).

بر اساس تعریفی که از جریان سیاسی ارائه شد، جریان‌شناسی سیاسی عبارت است از شناخت مبانی فکری، بسترها و چگونگی شکل‌گیری جناح‌ها، گروه‌ها و احزاب سیاسی همراه با بررسی تعاملات و نزاع‌های میان آن‌ها. در واقع «جریان‌شناسی سیاسی به بررسی جریان‌های سیاسی فعال و نمایندگان آن‌ها و نحوه تأثیر و تأثر آن‌ها در بستر جامعه می‌پردازد» (احمدی حاجی کلایی، ۱۳۸۷، ص. ۳۸). فرایند شکل‌گیری جریان‌های سیاسی، مبانی فکری و اعتقادی هر جریان سیاسی، تبیین همسویی در مواضع، رویکردها و گفتمان‌ها در طول تاریخ و در بستر جامعه، بررسی دیدگاه‌های سیاسی و توصیه‌های سیاستی هر جریان، معرفی نمایندگان فکری خارجی و داخلی هر جریان از گذشته تا حال و... از جمله مباحثی است که در جریان‌شناسی سیاسی موردبررسی قرار می‌گیرد.

### ۳. روش پژوهش

فهم، تبیین و تحلیل هر پدیده‌ای، نیازمند روش و روش‌شناسی است. از میان سایر موضوعات مطرح در روش‌شناسی، جریان‌شناسی، افقی را در اختیار پژوهش‌گر قرار می‌دهد که پژوهش او را منسجم‌تر و به هدف نزدیک می‌کند. جریان‌شناسی سیاسی در پژوهش حاضر به‌مثابه چارچوبی شاکله‌شناسانه ما را در بازشناسی جریان‌های عمده فکری سیاسی ایرانی راهنمایی می‌کند. به این منظور در ادامه به ظرفیت‌های روشی جریان‌شناسی سیاسی خواهیم پرداخت. جریان‌شناسی سیاسی، شناسایی امواج فکری هستند که از مکاتب سیاسی الهام گرفته، منشأ نظر و عمل سیاسی گشته و در جامعه حرکت و تغییر ایجاد کرده‌اند. یکی از کارکردهای جامعه‌شناختی جریان سیاسی، شکل بخشیدن به تشکل‌های اجتماعی با ثبات است که شکل‌گیری آن در بستر منازعات سیاسی، به تعبیر گرامشی مدیون هژمونی و بنابراین امری

سیاسی است. پس جریان‌شناسی سیاسی مطالعه محتوا و فهم تمایزها در ابعاد حیات اجتماعی است، توجه به کارکردهای سیاسی جریان‌ها و نمودهای سیاسی - جامعه‌شناختی آن نظیر صورت‌بندی‌های جدید اجتماعی در بازار منازعات سیاسی بعد سیاسی و میان‌رشته‌ای آن است (خرمشاد و سرپرست سادات، ۱۳۹۲، ص. ۸۱).

از این نظر، «جریان‌شناسی سیاسی به زمینه‌های اجتماعی پدیده‌های سیاسی توجه دارد، آن را در بستر جامعه به‌عنوان یک کل لحاظ کرده و همچنین تعامل میان اجزای جامعه را مدنظر قرار می‌دهد. جریان‌شناسی سیاسی همچنین تمایل دارد تا گرایش تحلیلی بیشتری داشته باشد یعنی در تحلیل پدیده‌های سیاسی تلاش دارد ابزارسازی مفهومی نموده و به تنظیم اصولی پردازد که می‌تواند در مورد طیف بزرگی از فعالیت‌های سیاسی متنوع در جوامع گوناگون به کار آید و توجه به آبخورهای نظری پدیده‌های سیاسی یکی از آنها است. جریان‌شناسی سیاسی روشمند است؛ زیرا ذهن پژوهشگر را سامان می‌بخشد و مطالعه او را نظم می‌دهد» (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰، ص. ۲۵). جریان‌شناسی سیاسی درصدد آشکارسازی مفهومی، تفسیری و تفصیلی چگونگی تولد، تطور و تحول جریان‌های سیاسی نیز هست. این تدقیق شامل روند سه‌گانه ذکر شده، هم در قالب درون‌جریانی و نیز در شکل برون‌جریانی آن می‌شود.

جریان‌شناسی سیاسی به خاطر حیث روشی، به نحوه تحقیق جهت می‌دهد، به واسطه تعلق به برداشت‌های نظری ملزم به بهره‌گیری از مفاهیم متعددی است که هر یک از جریان‌های خود را به آن وسیله معنا و تفسیر می‌کنند. از آنجا که مدل یک چهارچوب مفهومی ایستا یا پویا قلمداد می‌شود که می‌تواند ما را در تشریح، پیش‌بینی، تجویز و بازسازی واقعیت یاری دهد (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۹۰)، جریان‌شناسی سیاسی یک مدل هم هست. جریان‌شناسی سیاسی از این جهت که درصدد توصیف واقعیت‌ها است، با روش پیوند می‌خورد؛ جریان‌شناسی سیاسی به‌عنوان یک مدل تلخیصی از واقعیت و «الگویی برای شناخت» (منصور نژاد، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۰) است که با برداشتن ویژگی‌های اصلی آن، شناخت ما را از واقعیت موردنظر تسهیل می‌کند.

نتیجه اینکه جریان‌شناسی سیاسی روشی است که به دانش و شناخت می‌انجامد و قابلیت بسیاری برای تبدیل شدن به مدل را هم داراست، جایی که به پژوهش‌گر کمک می‌کند تا با توصیف و تشریح نظام‌مند، واقعیت را در وهله اول درک و در مرحله بعد بازسازی نماید و از

خلال آن، قدرت پیش‌بینی یافته و احیاناً اقدام به تجویز کند.

#### ۴. جریان اسلام‌گرا در انقلاب اسلامی

جریان اسلام‌گرا «به آن دسته از تشکله‌ها، احزاب و گروه‌های سیاسی مخالف رژیم پهلوی اعم از عالمان روحانی و متدینان غیرروحانی اطلاق می‌شود که با توسل به آموزه‌های اسلامی و باهدف پاسداری از ارزش‌های دینی و مخالفت با تفکر جدایی دین از سیاست به مبارزه با این رژیم پرداختند» (جعفریان، ۱۳۹۱، ص. ۱۹). اوج نگرش اسلام‌گراها در برقراری نظام سیاسی اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی بود.

بابی سعید اسلام‌گرایی را یک گفتمان سیاسی تعریف می‌کند و از این حیث آن را به دیگر گفتمان‌های سیاسی مانند سوسیالیسم یا لیبرالیسم، شبیه می‌داند. وی اظهار می‌نماید: «اسلام‌گرایی گفتمانی است که تلاش می‌کند اسلام را در مرکز نظام سیاسی اجتماعی خود قرار دهد و تلاش فراگیری برای پاک‌سازی جامعه مطابق با اصول اسلامی است. گفتمان اسلام‌گرایی یک طرح سیاسی اجتماعی است که از طریق کسب قدرت سیاسی و برپایی حکومت دینی در جهت ساختن ساختارها و نهادهای اجتماعی بر مبنای گزاره‌های اسلامی عمل می‌کند» (سعید، ۱۳۷۹، ص. ۲۰). وی همچنین معتقد است اسلام‌گرایان افرادی هستند که هویت اسلامی خود را در مرکز عمل سیاسی خود قرار می‌دهند (سعید، ۱۳۷۹، ص. ۲۱). براین اساس، جریان‌های اسلام‌گرا به جریان‌هایی گفته می‌شود که یک کنش جمعی را با رهبری و ایده‌ها و اهداف مشخص سازمان داده و درصدد تغییر وضع موجود به سمت وضعیتی مطلوب و آرمانی هستند «در عرصه عمل اجتماعی، انسان‌ها به دلایل مختلف از جمله دلایل هویتی و ایمانی به گروه‌ها و جریان‌ها و دسته‌بندی‌ها منقسم می‌شوند» (هابرماس، ۱۳۹۱، ص. ۱۵). جریان اسلام‌گرا هم برگرفته از دلایل هویتی ایرانیان یکی از جریان‌های مؤثر قبل و بعد از انقلاب بوده است. در فرایند مدرنیزاسیون، عرفی کردن دین و جدایی دین از حوزه سیاست، جریان اسلام‌سیاسی به‌مثابه جریان بومی و هویتی متولد شد. بعد از دههٔ چهل و با ظهور امام خمینی جریان موصوف شکل جدی‌تر به خود گرفت. جریانی که جاذب کوشش‌های فکری برخی از روشنفکران بومی گرا هم گشت.

پیروزی انقلاب اسلامی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، نتیجه تلاش‌های مستمر جریان اسلام‌گرا بود.

این انقلاب نه تنها نظام سیاسی کشور را تغییر داد، بلکه الگوی جدیدی از حکومت اسلامی را معرفی کرد که بر اساس اصول اسلام سیاسی بنا شده بود. جریان اسلام گرا در نظام سیاسی جدید جایگاه هژمون را کسب کرد؛ ولی به تدریج بعد از قدرت گیری و کنار گذاشتن جریان های رقیب، از اواسط دهه شصت در خود این جریان بر سر سیاست ها و خط مشی هایی که در زیر به آن ها اشاره می شود، اتحاد اولیه به انواع انشعابات تبدیل شد.

#### ۱-۴. دوران اتحاد و انسجام در جریان اسلام گرا

این دوره از پیروزی انقلاب اسلامی تا اواسط سال ۱۳۶۲ به طول می انجامد. در این فاصله زمانی نظام جمهوری اسلامی در حال تکوین است و جریان های سیاسی اعم از اسلام گرا، لیبرال و سوسیالیست در حال رقابت با یکدیگر بر سر معنادگی به دال های انقلاب اسلامی و تسلط بر جریان قدرت هستند. همین رقابت برون گروهی سبب می شود تا طیف های مختلف موجود در جریان اسلام گرا موقتاً اختلافات بین خود را کنار گذاشته و به صورت منسجم در صحنه حضور پیدا نمایند. این انسجام و حوادثی که در این سال ها اتفاق می افتد در نهایت منجر به ظهور قدرت فزاینده این جریان و حاشیه نشین شدن و خارج شدن سایر جریانات از صحنه قدرت سیاسی در جمهوری اسلامی می شود. در ادامه جریانات سیاسی اسلام گرای فعال در این دوره را بررسی می کنیم.

حزب جمهوری اسلامی: یک هفته پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در ۲۹ بهمن ۱۳۵۷ شماری از برجسته ترین یاران نزدیک امام حزب جمهوری اسلامی را تأسیس کردند. مؤسسان حزب سید محمد حسینی بهشتی، سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، علی اکبر هاشمی رفسنجانی، سید علی خامنه ای و محمدجواد باهنر بودند که هم زمان با تأسیس حزب در شورای انقلاب نیز عضویت داشتند. شورای مرکزی حزب ۳۰ تن عضو داشت که افزون بر مؤسسان، ۲۵ تن دیگر غالباً شخصیت های فعال در انقلاب، اعم از روحانی، بازاری، دانشگاهی و... بودند. سید محمد بهشتی نیز به عنوان نخستین دبیر کل حزب انتخاب شد. حزب در شرایطی تولد یافت که یک هفته از پیروزی انقلاب گذشته بود و در همین مدت گروه های فراوانی به وجود آمده بودند و هر یک داعیه دار انقلاب و آماده تصاحب میراث آن بودند. اوضاع عمومی کشور تثبیت نیافته بود و توطئه ها و مشغول سازی ها هر روز اوج می گرفت. در این شرایط نیروهای مسلمان و فعال

پیرو خط امام و انقلابی در پراکندگی و بی‌شکلی به سر می‌بردند. حزب توانست با جمع‌آوری این نیروها و ساماندهی آن‌ها، در جهت دفاع از آرمان‌های انقلاب و تثبیت آن تلاش پیگیر و موفقی داشته باشد.

حزب جمهوری اسلامی در دوران حیات خود در دو مقطع مهم فعالیت داشت: دوره اول از آغاز تشکیل تا پایان ریاست جمهوری بنی‌صدر که در این دوره حزب سه رقیب نیرومند همسو باهم که عبارت بودند از چپ‌گرایان از جمله فداییان خلق و حزب توده، لیبرال‌های دولت موقت که عبارت بودند از نهضت آزادی و جبهه ملی و جریان سوم هم بنی‌صدر و شورای هماهنگی ریاست جمهوری بود. حزب موفق شد هر سه رقیب را از صحنه بیرون نماید (اسماعیلی، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۰).

حضور مؤثر حزب در ارکان نظام باعث خنثی شدن بسیاری از توطئه‌ها گردید. حضور رهبران و برخی از اعضای حزب در شورای انقلاب، کمک به دولت موقت، حضور در مسئولیت‌های اجرایی در زمان دولت شورای انقلاب، کمک به برگزاری فرآیندوم جمهوری اسلامی، حضور و تلاش در جهت شکل‌گیری نهادهای انقلابی چون جهاد سازندگی و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، تأسیس مجلس خبرگان قانون اساسی و گنجاندن اصل ولایت‌فقیه در آن، حضور در انتخابات ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی و تلاش برای تشکیل دولت مکتبی و... از کارهای اساسی حزب به شمار می‌رفت. همچنین حزب با قدرت نفوذ بالا در نیروهای مردمی و همچنین برخورداری از حمایت رهبر انقلاب و موفقیت در انتخابات و تصاحب اکثریت کرسی‌های مجلس خبرگان قانون اساسی و مجلس شورای اسلامی و استفاده از حمایت همه‌جانبه دیگر گروه‌های اسلام‌گرا مثل جامعه روحانیت مبارز، جامعه مدرسین، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و انجمن‌های اسلامی معلمان و رهبری آیت‌الله بهشتی موفق شد نقش محوری را در تحولات دوران گذار ایفا کند (فوزی، ۱۳۸۴، ص. ۳۹۴).

دوره دوم فعالیت حزب هم با طرح عدم‌کفایت سیاسی بنی‌صدر آغاز و تا سال ۱۳۶۶ که حزب منحل شد، ادامه داشت. حزب جمهوری اسلامی علی‌رغم فعالیت‌های بسیار در تثبیت و تداوم انقلاب اسلامی، پس از کنار گذاشته شدن لیبرال‌ها از حاکمیت جمهوری اسلامی که

رویاری با آن‌ها به‌عنوان دشمن مشترک انسجامی را در میان حزب به وجود آورده بود و با شهادت بهشتی، دچار تشتت شد و اختلافات میان اعضای حزب سرباز نمود و اوج گرفت. در این مقطع که تمامی ارکان کشور در اختیار حزب جمهوری قرار گرفته بود و اعضای آن مناصب اجرایی را به دست آورده بودند در مواجهه با مسائل اجرایی، گرایش‌های مختلف و گسل‌های درون‌حزبی به‌تدریج چهره می‌نمود و خود را بروز می‌داد و همین مسئله انسجام حزبی را دچار ازهم‌گسیختگی می‌کرد و به ورطه ناکارآمدی می‌کشاند. سرانجام با عمیق شدن این اختلافات در درون شورای مرکزی و اختلافاتی که در بعضی شهرها میان مسئولان حزب و سایر مقامات اجرایی پدید آمد و اخبار آن نیز به اطلاع امام رسید، آیت‌الله خامنه‌ای به همراه هاشمی رفسنجانی در تاریخ ۱۱ خرداد ۱۳۶۶ به نمایندگی از شورای مرکزی حزب، نامه‌ای خدمت امام خمینی نوشتند و درخواست تعطیلی حزب را دادند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، صص. ۲۷۶-۲۷۵). امام نیز با پیشنهاد مذکور موافقت نمود.

**جامعه روحانیت مبارز:** «زمینه‌های شکل‌گیری جامعه روحانیت مبارز که دربرگیرنده جمعی از فعالان نسل جدید و نقاد روحانی هوادار امام بود، در اواسط دهه پنجاه انجام شد. هدف آنان را می‌توان در ایجاد تشکیلات سراسری و منظم، ایجاد رابطه میان مبارزان مسلمان در سراسر کشور و بالاخره رساندن پیام رهبری به مردم ذکر کرد» (فوزی، ۱۳۸۴، ص. ۳۸۲). در سال ۱۳۵۶، در پی توصیه‌های مؤکد امام، مبنی بر هماهنگی نیروهای مسلمان در مبارزه با حکومت شاه و با تشویق و حمایت مطهری، نخستین هسته جامعه روحانیت مبارز ایجاد شد. شخصیت‌هایی چون بهشتی، مطهری، مفتاح، باهنر، مهدوی کنی، خسروشاهی، عبدالمجید ابروانی، هاشمی رفسنجانی، ناطق نوری، معادیخواه، شجونی و... از فعالین و گردانندگان روحانیت مبارز به شمار می‌آمدند. تا پیش از پیروزی انقلاب برنامه‌ریزی راهپیمایی‌ها، سخنرانی در مساجد، تهیه شعارها و هماهنگی و سازمان‌دهی مبارزه بر ضد حکومت پهلوی عمدتاً بر عهده جامعه روحانیت مبارز بود.

با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار جمهوری اسلامی و پس از گذشت چندی با توجه به تجربه ناموفق دولت موقت که به دست غیر روحانیون اداره می‌شد و از سوی دیگر به دلیل استقلال روحانیت و عدم وابستگی آنان به قدرت‌های بیگانه و نقش پیشرو آنان در رهبری و هدایت مبارزات ضد رژیم و اطمینان مردم به آنان، حضور گسترده روحانیت در عرصه

اجرایی کشور آغاز شد. این روحانیون برجسته اکثراً شاگردان طراز اول رهبر انقلاب بودند که در جامعه روحانیت مبارز تهران گرد آمده بودند. بر این اساس، «در اولین دوره مجلس شورای اسلامی، تشکیل کابینه، مدیریت وزارتخانه‌ها و سازمان‌های اجرایی، منصب نمایندگی ولی فقیه در سازمان‌های اجرایی و نیز تشکیل نهادهای انقلابی، منصب امامت جمعه و... شاهد مشارکت گسترده روحانیون به‌ویژه اعضای برجسته روحانیت مبارز در این امور هستیم. علاوه بر این، اعضای شورای انقلاب را بیش از ۶ نفر از مؤسسين جامعه روحانیت تشکیل می‌دادند» (دارابی، ۱۳۷۹، ص. ۱۴۹).

همچنین با ائتلاف جامعه روحانیت مبارز و حزب جمهوری اسلامی که مؤسسين هر دو تشکل چند نفر خاص بودند، این تشکیلات به‌عنوان یکی از مطمئن‌ترین، پرنفوذترین، گسترده‌ترین و مقتدرترین تشکل‌ها برای انجام مأموریت‌های انقلاب و مبارزه با توطئه‌ها و اقدامات گروه‌های ضدانقلاب شد. در مجموع باید گفت جامعه روحانیت مبارز به‌عنوان تشکلی مذهبی، سیاسی و اجتماعی پس از پیروزی انقلاب اسلامی حضوری مؤثر و تعیین‌کننده در مجالس قانون‌گذاری مجامع و شوراهای مشورتی قضایی، سیاست‌گذاری و اجرایی کشور داشته است؛ اما به تدریج در درون جامعه روحانیت مبارز، اختلاف‌نظرهایی شکل گرفت که به‌طور عمده ناشی از تفاوت در نگرش‌های مختلف در خصوص موضوعات اقتصادی کشور بود. در نهایت منجر به انشعاب در این تشکل و شکل‌گیری تشکل جدیدی به‌نام «مجمع روحانیون مبارز» در سال ۱۳۶۷ شد.

**سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی:** به فاصله چند ماه پس از پیروزی انقلاب اسلامی و در اوایل سال ۱۳۵۸ سازمانی تحت عنوان «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی» اعلام موجودیت کرد. این سازمان ائتلافی از هفت گروه سیاسی بود که پیش از انقلاب با مشی مسلحانه بر ضد رژیم شاه مبارزه می‌کردند. این گروه‌ها اگرچه در مسائل مختلف، دارای دیدگاه‌های متفاوت و بعضاً متضادی بودند؛ اما در جهت تحقق هدفی مشترک که مبارزه با تهدیدهای احتمالی علیه انقلاب نوپا عنوان می‌شد، باهم متحد شده بودند (کاویانی، ۱۳۷۹، ص. ۱۲). سازمان در دوره اول حیات خود با مشارکت فعال در تشکیل سپاه پاسداران در نظام دادن به کمیته مرکزی انقلاب، مقابله با ضدانقلاب در کردستان و... کارنامه قابل قبولی را برجای گذاشت؛ اما کم‌کم در درون سازمان اختلافاتی بر سر مسائلی چون موضع‌گیری در قبال شریعتی و مخالفت با اطلاعیه روز کارگر بروز کرد که منجر به شکل‌گیری دو جریان فکری راست و چپ در سازمان شد، همین امر

سبب شد تا امام، کاشانی را به‌عنوان نماینده خویش در سازمان منصوب نماید؛ اما خود این مسئله نیز موجب اختلاف جناح دارای تفکر چپ با نماینده امام گردید. این جناح معتقد بود که نظرات نماینده امام نباید لزوماً به‌وسیله سازمان اطاعت شود، بلکه تنها مواردی باید اطاعت شود که او حکم می‌نماید. در نتیجه این اختلافات، انشعابات در درون سازمان صوت گرفت و با استعفای ۳۷ نفر از اعضای سازمان که تفکرات چپ داشتند و مخالف اقدامات راستی کاشانی بودند، سازمان جهت‌گیری فکری جدیدی پیدا کرد و در نهایت به خاطر استعفای راستی کاشانی و مشغله کاری اعضا، سازمان در سال ۶۵ با موافقت امام خمینی منحل شد (فوزی، ۱۳۸۴، ص. ۳۹۶).

سازمان در سال ۱۳۷۰ با اخذ مجوز قانونی به‌وسیله جناح چپ سازمان، یعنی بهزاد نبوی، محمد سلامتی، محسن آرمین، سید مصطفی تاج‌زاده و هاشم آغا‌جری این بار با نام «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران» اجازه فعالیت دریافت کرد.

در مجموع جریان اسلام‌گرا تا اوایل سال ۱۳۶۰ نه تنها یک واکنش به شرایط سیاسی و اجتماعی آن زمان بود، بلکه زمینه‌ای برای شکل‌گیری یک نظام سیاسی جدید مبتنی بر اصول اسلامی به کمک حزب جمهوری اسلامی، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و جامعه روحانیت مبارز فراهم کرد. این جریان با تأکید بر حاکمیت دین بر سیاست و بازگشت به اصول اولیه اسلام، توانست رقبا را از میدان خارج و جایگاه خود را در انقلاب اسلامی تثبیت کند.

#### ۲-۴. دوران انشعاب در جریان اسلام‌گرا

آغاز دهه شصت با غلبه جریان اسلام‌گرا همراه شد. در این زمان دولت موقت به‌عنوان نماد ملی‌گرایی لیبرال کنار رفت، چپ‌گرایی چه در شکل مارکسیستی (چریک‌های فدایی، حزب توده و...) و چه در قالب التقاط (سازمان مجاهدین خلق و...) مغلوب شد. قوم‌گرایی‌های مخالف مهار شد، بنی‌صدر از ریاست جمهوری عزل گردید، مطبوعات و جریان‌های ملی‌گرا و نوگرایی عرفی و مخالف با حاکمیت جریان اسلام‌گرا مهار شدند، با انقلاب فرهنگی، گروه‌ها و نهادهای مذهبی انقلابی در دانشگاه و آموزش عالی مستقر شدند و کلاً دولت و مجلس و دستگاه قضائی تحت رهبری قاطع امام غالباً در اختیار این جریان درآمد (میرسلیم، ۱۳۸۴، ص. ۲۱۷)؛ اما این جریان به تدریج در درون خود دچار اختلاف فکری شد. این اختلافات ابتدا

در مواجهه با سیاست‌ها و اقدامات اقتصادی دولت بروز کرد؛ اما کم‌کم به حوزه‌های دیگر سرایت نمود و دو نحلهٔ مختلف در جریان اسلام‌گرا در کشور به وجود آورد و منجر به بروز انشعابات داخلی در گروه‌های اسلام‌گرا همچون حزب جمهوری اسلامی، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و نیز جامعه روحانیت مبارز شد که در نهایت حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی منحل اعلام شدند و مجمع روحانیون مبارز از جامعه روحانیت مبارز منشعب شد. در این انشعاب «یک جریان با تأکید بر آموزه‌های فقه سنتی خواستار عدم دخالت گسترده دولت در اقتصاد، عدم کنترل تجارت خارجی و داخلی و دفاع از مالکیت خصوصی بود و جریان دیگر با تأکید بر لزوم اجتهاد بر اساس مقتضیات زمان، از مداخلهٔ همه‌جانبه دولت در اقتصاد، ملی کردن تجارت خارجی، محدود کردن مالکیت مالکان، ایجاد قوانینی برای محدود کردن مالکیت و کنترل سرمایه‌داران دفاع می‌کرد» (فوزی، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۲). جریان اول به جریان راست و جریان دوم به جریان چپ معروف شد. در دوره نخست‌وزیری مهندس موسوی، نیروهای موسوم به چپ اکثریت یافتند. «بحران اقتصادی سال‌های ۱۳۶۵ و ۱۳۶۷، پایان جنگ و طرح مسئله بازسازی، دیدگاه‌های جدید اقتصادی همچون خصوصی‌سازی، استقرار و طرح مسائل فرهنگی و سیاسی در کنار مسائل اقتصادی از جمله عواملی بودند که زمینه‌ساز شکل‌گیری بارزتر دو جناح فوق در جامعه گردید» (حسین زاده، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۶).

#### ۱-۲-۴. جریان اسلام‌گرای چپ

چپ سنتی: از نیمه دوم سال ۱۳۶۰ هم‌زمان با برگزاری دور سوم انتخابات ریاست جمهوری و انتخاب آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان رئیس‌جمهور و معرفی میرحسین موسوی به‌عنوان نخست‌وزیر از جانب ایشان، موج تحریکات مخالفان سیاسی نیز فروکش کرد و برخی از آن‌ها را نیروهای امنیتی متلاشی کردند و برخی دیگر از کشور خارج شدند. همین امر ثبات نسبی‌ای در فضای سیاسی کشور حاکم نمود و مجلس و دولت از انسجام و یکپارچگی بیشتری برخوردار شدند. نخست‌وزیر متأثر از فضای سیاسی کشور کابینه‌ای ائتلافی که مجموعه‌ای از نیروهایی که بعدها به چپ و راست منتسب شدند را تشکیل داد که البته با توجه به گرایش‌های وی اعضای راست کابینه در اقلیت بودند. به تدریج جناح چپ که حمایت رهبر را نیز پشت سر خود داشتند، اقدام به تثبیت قدرت خویش با کنار نهادن چهره‌های شاخص راست در

دولت نمودند. بر این اساس جناح چپ سنتی در حیات هشت‌ساله دولت میرحسین موسوی در سال‌های ۱۳۶۰-۱۳۶۸ قدرت را در دست داشتند و در مجالس اول تا سوم نیز اکثریت کرسی‌های مجلس در اختیار این جناح بود.

دولت میرحسین موسوی که بیشتر از اعضای جناح چپ حزب جمهوری اسلامی تشکیل شده، عمدتاً از نظر فکری به دیدگاه‌های عدالت‌خواهانه، مساوات‌طلبانه و مردم‌گرایانه اعتقاد داشت. بر همین اساس این جناح در حوزه اقتصادی به راه رشد غیر سرمایه‌داری، وجود اقتصاد دولتی گسترده، پذیرش مسئولیت گسترده دولت در تأمین عدالت اجتماعی، کنترل قیمت‌ها، محدودیت حقوق مالکیت خصوصی، ممنوعیت سرمایه‌گذاری خارجی و... در جهت دستیابی به خودکفایی معتقد بودند. آن‌ها مخالف واگذاری مدیریت مراکز مهم اقتصادی و بازرگانی خارجی به بخش خصوصی بودند... (فوزی، ۱۳۸۸، ص. ۱۰۳)

طرفداران جناح چپ و دولت میرحسین موسوی عمدتاً از طبقات فرودست و اقشار پایین طبقه متوسط جدید برخاسته بودند و نهادهایی همچون دفتر تحکیم وحدت، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و انجمن اسلامی معلمان را تشکیل داده بودند و تا حدی نیز نهادهای انقلابی همچون سپاه پاسداران و جهاد سازندگی و اکثریت کرسی‌های مجلس شورای اسلامی در اوایل انقلاب را در اختیار داشتند. از سوی دیگر اگرچه جناح مخالف دولت موسوی در مجلس در اقلیت بودند، به دلیل نفوذ زیادشان همواره از سیاست‌های دولت موسوی و جهت‌گیری مداخله‌جویانه دولت وی در اکثر امور به‌ویژه حوزه اقتصادی انتقاد می‌کردند و حتی می‌کوشیدند در سال ۱۳۶۴ مانع از رأی اعتماد مجلس به وی شوند که سرانجام با مداخله امام به نفع موسوی این مسئله پایان یافت (معنوی، ۱۳۸۶، ص. ۴۳)

به‌طور کلی دیدگاه‌ها و مواضع چپ سنتی را به‌طور خلاصه می‌توان این‌گونه بیان کرد: ۱. تأکید بر حاکمیت دینی و ولایت مطلقه فقیه؛ ۲. تأکید بر غرب‌ستیزی و صدور انقلاب در حوزه سیاست خارجی؛ ۳. تأکید بر اقتصاد دولتی و مخالفت با خصوصی‌سازی.

بعد از پایان یافتن جنگ تحمیلی شرایط جهانی و اوضاع و احوال داخلی از جمله رحلت امام خمینی و انتخاب آیت‌الله خامنه‌ای به رهبری، بازنگری در قانون اساسی و حذف پست

نخست‌وزیری، انتخاب هاشمی رفسنجانی به ریاست جمهوری، شکست جریان چپ در جهان و فروپاشی مارکسیسم و... همه و همه دست‌به‌دست هم داد تا جریان چپ که دولت و اکثریت قاطع مجلس سوم را در اختیار داشت، نتواند در انتخابات دوره چهارم مجلس پیروز شود و دولت نیز در پنجمین دوره انتخابات ریاست جمهوری در رقابت بین هاشمی رفسنجانی و عباس شیبانی که منجر به پیروزی هاشمی رفسنجانی شد از دست آنان خارج گردید. بدین‌سان جریان چپ با شکست بزرگی در انتخابات روبرو شد و این جریان وارد دوره‌ای از افول قدرت و حاشیه‌نشینی شد (دارابی، ۱۳۸۸، ص. ۲۵۵).

در این شرایط جناح چپ تلاش‌های تازه‌ای را برای بقا در عرصه سیاسی آغاز کرد که از جمله این تلاش‌ها کادر سازی و نظریه‌پردازی و نیز گسترش فعالیت رسانه‌ای و تشکیلاتی است. جمع زیادی از نیروهای چپ برای ادامه تحصیلات عالی به دانشگاه‌ها و بسیاری به خارج از کشور عزیمت کردند. علاوه‌براین، در برخی مراکز مانند مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری و حلقه کیان به تئوری‌پردازی و نظریه‌سازی برای بازگشت دوباره به قدرت پرداختند و فعالیت مطبوعاتی خود را گسترش دادند. به‌طوری‌که در کنار روزنامه سلام و نشریه بیان و تعداد معدودی مطبوعات که از گذشته در اختیار این جریان بود، نشریه عصر ما، کیان، ایران فردا، کیهان فرهنگی، آدینه، نگاه نو، گفت‌وگو، بهمن و... اندیشه‌های جریان چپ را به شدت اشاعه می‌دادند. از سوی دیگر جناح چپ به ایجاد تشکل‌های سیاسی تازه دست یازید و از وزارت کشور برای تشکل‌های قدیمی خود پروانه فعالیت گرفت. برای نمونه مجمع روحانیون مبارز، انجمن اسلامی معلمان ایران، انجمن اسلامی مهندسان ایران، پروانه فعالیت گرفتند و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران، جمعیت زنان جمهوری اسلامی و خانه کارگر ایجاد گردیدند (خواججه سروی، ۱۳۸۲، ص. ۳۳۹).

درمجموع باید گفت اعضای این جریان با حضور در دانشگاه‌ها و مراکز علمی و گسترش فعالیت رسانه‌ای و تشکیلاتی و تئوری‌پردازی و نظریه‌سازی که در اثر پیوند آن‌ها با نوگرایان دینی محقق شد، مواضع خود را تعدیل نموده و با بازسازی دموکراتیک گفتمان چپ سنتی آن را به گفتمان اصلاح‌طلبی پیوند زدند.

**اصلاح‌طلب:** اصلاح‌طلبی یک گفتمان نوپا و تازه در عرصه اجتماعی و سیاسی ایران است که برخاسته از طیف چپ سنتی است که پس از دور ماندن از قدرت، رو به سوی تجدد و

نوآوری و بازنگری در عمل و نظر سیاسی خود آورد و با پیروزی محمد خاتمی در انتخابات هفتمین دوره ریاست جمهوری در دوم خرداد ۱۳۷۶ دوباره به عرصه قدرت سیاسی بازگشت (فوزی، ۱۳۸۸، ص. ۳۱۴). با پیروزی او جبهه دوم خرداد با حضور هجده گروه سیاسی تشکیل شد. این جبهه علی‌رغم اختلاف نظرهای فراوان در سطوح و مسائل مختلف در حمایت از خاتمی و مقابله با رقیب جناح راست اشتراک نظر داشتند (خواجہ سروی، ۱۳۸۲، ص. ۳۷۵). برخی از مهم‌ترین گروه‌های حامی اصلاح‌طلبی عبارت بودند از مجمع روحانیون مبارز، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران، حزب مشارکت ایران اسلامی، دفتر تحکیم وحدت، حزب کارگزاران سازندگی، خانه کارگر و...

اصلاح‌طلبان کوشیدند تا با بازخوانی مدرن ارزش‌ها و مفاهیم دینی و با تکیه بر برخی مؤلفه‌های مردم‌گرایانه اسلام و به‌ویژه با استفاده از جنبه‌های مردم‌گرایانه اندیشه امام ترکیبی سازگار از دین و دموکراسی و سنت و مدرنیته ایجاد نمایند و به این وسیله جایگاه خود را در نظام سیاسی ایران بازبند و به قدرت بازگردند. اصلی‌ترین شعار اصلاح‌طلبان در این دوره عبارت بود از توسعه سیاسی و در چهارچوب آن مواضع و دیدگاه‌های خود را مطرح می‌کردند که عبارت بودند از: ۱. تأکید بر ماهیت دموکراتیک انقلاب اسلامی؛ ۲. تأکید بر مشروعیت مردمی ولایت فقیه؛ ۳. تأکید بر آزادی به‌مثابه عاملی در جهت رشد و تکامل جامعه (حسینی زاده، ۱۳۸۹، ص. ۴۱۲). ۴. تأکید دولت بر مهندسی اقتصاد؛ ۵. تأکید بر تنش‌زدایی در سیاست خارجی.

در ۱۸ خرداد سال ۱۳۸۰ هشتمین دوره انتخابات ریاست جمهوری برگزار شد و خاتمی توانست برای بار دوم به ریاست جمهوری انتخاب شود. با شروع دور دوم ریاست جمهوری خاتمی و افزایش مطالبات مردمی در حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی مشکلات جناح چپ در اداره امور کشور نمایان شد. شاید بتوان گفت از جمله مهم‌ترین دلایل این تغییر رویکرد خستگی آحاد مردم از رقابت‌های افسارگسیخته حزبی و جناحی در کشور، رقابت‌های سیاسی مطبوعات و عدم توجه به موضوعات اقتصادی و احساس آن‌ها از کم‌توجهی دولت به حل مسائل معیشتی بود. این وضعیت باعث شد تا اصلاح‌طلبان که با انتخاب خاتمی در دوم توانسته بودند دوباره به قدرت بازگردند و همچنین اکثریت مجلس ششم و نخستین شورای شهر تهران

را نیز به دست آوردند از دومین دوره انتخابات شوراهای اسلامی شهر و روستا در سال ۱۳۸۱ قدرتشان دوباره رو به افول رفته، با شکست در انتخابات مجلس هفتم و همچنین نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۴ با انتخاب محمود احمدی‌نژاد از بین کاندیداهای اصول‌گرا دوباره از صحنه قدرت سیاسی کنار بروند. در جریان دهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری جریان اصلاحات سعی نمود تا دوباره خود را برای بازگشت به قدرت به انتخاب عموم بگذارد؛ اما به دلیل اختلاف میان دو طیف سنتی و مدرن نتوانست کاندیدای واحدی را معرفی کند. نتیجه این انتخابات نیز پیروزی اصول‌گرایان را به همراه داشت.

در جریان انتخابات یازدهمین دوره ریاست جمهوری، اصلاح‌طلبان با چهار گرایش مختلف به عرصه انتخابات ورود پیدا کردند: گرایش اول، تحریم و عدم حضور در انتخابات را مطرح کردند. از جمله «سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران» و «حزب مشارکت ایران اسلامی»؛ گرایش دوم مشارکت مشروط را مطرح ساختند. همانند خاتمی؛ گرایش سوم به مشارکت منفعلانه اعتقاد داشتند (مشارکت بدون معرفی کردن کاندیدا)؛ مانند «حزب کارگزاران سازندگی» و درنهایت گرایش چهارم به مشارکت مثبت و فعال معتقد بودند که از این بین می‌توان به «حزب مردم‌سالاری»، «خانه کارگر» و «جبهه مردمی اصلاحات» اشاره کرد. مهم‌ترین نامزدهای این گرایش هاشمی رفسنجانی و حسن روحانی از بین نیروهای اعتدالی و خارج از جریان اصلاح‌طلبی و محمدرضا عارف، مصطفی کواکبیان و محمدعلی نجفی از جریان اصلاحات بودند که تنها محمدرضا عارف و حسن روحانی تأیید صلاحیت شدند. درنهایت با انصراف محمدرضا عارف، حسن روحانی به‌عنوان کاندیدای آنان مطرح و موفق شد در انتخابات پیروز شود. این پیروزی گرچه متعلق به جریان اصلاحات نبود؛ اما گرایش اعتدالی حسن روحانی و حمایت اصلاح‌طلبان از او موجب بازگشت دوباره اصلاح‌طلبان به قدرت شد. در انتخابات مجلس دهم نیز اصلاح‌طلبان با ائتلاف با حامیان دولت و تحت عنوان لیست امید وارد عرصه شدند که در تهران به پیروزی قاطع رسیدند و در برخی استان‌ها نیز موفقیت کسب کردند.

#### ۲-۱-۴. جریان اسلام‌گرای راست

راست سنتی: به‌طور سنتی جناح راست در ایران از دو طبقه روحانیت سنتی و تشکل‌های مذهبی مرتبط با بازارهای سنتی تشکیل شده است. همین پایگاه اقتصادی، اختلافات سیاسی

شدیدی را در سال‌های ابتدای دهه شصت و به‌خصوص در رابطه با سیاست‌های اقتصادی دولت میرحسین موسوی در زمان جنگ میان انقلابیون ایجاد کرد که عامل کلیدی انشعاب دو جناح راست و چپ در درون نظام بود. جناح راست با دخالت دولت در امور اقتصادی مخالف بود و واگذاری بخش وسیعی از تشکیلات اقتصادی به بخش خصوصی و مداخله حداقلی دولت در اقتصاد را خواستار بود. جامعه روحانیت مبارز را می‌توان به‌عنوان نماینده اصلی این جناح نام برد که تشکل‌های دیگری همچون جمعیت مؤتلفه اسلامی، جامعه اسلامی مهندسين، جامعه زینب، جامعه اسلامی کارگران، انجمن اسلامی پزشکان، انجمن اسلامی اصناف بازار تهران، جامعه اسلامی دانشگاهیان، جامعه اسلامی دانشجویان، جامعه اسلامی فرهنگیان، جامعه و عاظم تهران و کانون اسلامی فارغ‌التحصیلان شبه‌قاره هند، همسو با این تشکل عمل می‌کند و دیدگاه‌های نزدیک با این جناح را دارند.

دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی راست سنتی عبارتند از: ۱. تأکید بر حاکمیت علمای دینی بر دستگاه حکومتی؛ ۲. تأکید بر مشارکت سیاسی به‌عنوان یک تکلیف؛ ۳. تأکید بر اسلامیت نظام؛ ۴. تأکید بر اقتصاد خصوصی؛ ۵. تأکید بر عدم وابستگی و بیگانه‌ستیزی در سیاست خارجی (دارابی، ۱۳۸۸، ص. ۱۲۵).

این جناح در دولت‌های بعد از انقلاب تا سال ۱۳۶۸ کمترین نقش را ایفا نمود؛ اما در مجلس هرچند در برخی دوره‌ها مانند دوره سوم در اقلیت بودند؛ اما حضور نسبتاً فعالی از خود نشان می‌داد. سال ۱۳۶۸ را می‌توان زمان تعویض جایگاه جناح چپ و راست دانست. به دنبال تحولات سیاسی و بین‌المللی سال‌های پایانی دهه شصت این طیف از سال ۱۳۶۸ دولت (هاشمی رفسنجانی) و از سال ۱۳۷۱ مجلس (چهارم) و سایر قوا را به دست گرفت. حضور هاشمی رفسنجانی در کرسی ریاست جمهوری به سبب تعلق وی به جامعه روحانیت مبارز کفه سیاسی کشور را به نفع جریان موسوم به راست تغییر داد. حمایت برخی از وزرای دولت و رئیس‌جمهوری از ایده جناح راست، ائتلافی تاکتیکی بین جناح راست و تکنوکرات‌های دولت هاشمی ایجاد کرد و جناح چپ را نزد افکار عمومی به شدت منزوی ساخت (خواجه سروی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۶).

موقعیت جناح راست عمدتاً در مجلس چهارم با شعار اطاعت از رهبری و حمایت از هاشمی تحکیم شد؛ اما پس از دو سال جناح راست به تدریج خط خود را از حامیان دولت که

به جناح میانه (کارگزاران) معروف شدند، تفکیک کرد. جناح راست نگران پیامدهای ناشی از برنامه‌های اقتصادی دولت هاشمی بود (برزین، ۱۳۷۷، ص. ۵۲). لایه‌های کارگزاران سازندگی با عنوان راست‌های مدرن از راست سنتی جدا شد و بعد از مدتی به صورت حزبی سیاسی در جامعه ظهور کردند (دارابی، ۱۳۸۸، ص. ۲۶۱). جریان راست سنتی که در مجلس چهارم و پنجم در اکثریت بود در انتخابات دوره هفتم ریاست جمهوری اقدام به حمایت از ناطق نوری کرد که با شکست مواجه شد و عرصه سیاسی را به رقیب اصلاح طلب واگذار نمود و پس از آن با شکست در انتخابات مجلس ششم دوباره دوره‌ای از انزوا در عرصه سیاسی را تجربه کرد.

**اصول‌گرا:** بعد از انتخابات هفتمین دوره ریاست جمهوری و شکست ناطق نوری، کاندیدای مورد حمایت راست سنتی، ناکارآمدی این جریان در فضای سیاسی و انتخاباتی یکی از مهم‌ترین آسیب‌شناسی‌هایی بود که شکست این جریان را توضیح می‌داد؛ بنابراین بخش‌های جوان‌تر این جریان موقعیت پیدا کردند تا از زیر سایه بخش سنتی تر خارج شوند و کم‌کم برای خود هویتی مستقل پیدا کنند (امینی، ۱۳۸۹، ص. ۸۱). «تفاوت اصول‌گرایان با راست سنتی در این بود که مدیریت و رهبری فکری و عملیاتی‌شان با نیروهای نسل دوم و سوم انقلاب بود که غالباً تحصیل کرده، نوگرا و دارای سوابق فعالیت در دفاع مقدس بودند و از روش‌های مرسوم و معمول جناح راست برای فعالیت سیاسی استفاده نمی‌کردند» (دارابی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۲). برخی احزاب و گروه‌های این جناح عبارتند از جامعه روحانیت مبارز، حزب مؤتلفه اسلامی، جمعیت ایثارگران انقلاب اسلامی، جمعیت رهپویان انقلاب اسلامی، جبهه اصول‌گرایان اصلاح طلب ایران اسلامی، جامعه اسلامی مهندسين، جامعه اسلامی کارگران، معلمان، فرهنگیان، دانشجویان و ...

دیدگاه‌ها و مواضع سیاسی اصول‌گرایان عبارتند از: ۱. تأکید بر التزام عملی به اصول و مبانی انقلاب اسلامی و ولایت فقیه؛ ۲. تأکید بر محتوای اسلامی و شکل جمهوری نظام؛ ۳. تأکید بر مردم‌سالاری دینی؛ ۴. تأکید بر عدالت‌خواهی؛ ۵. تأکید بر اعتدال و میانه‌روی در سیاست داخلی و خارجی؛ ۶. تأکید بر استکبارستیزی در سیاست خارجی (دارابی ۱۳۸۸، صص. ۱۴۳-۱۳۸).

اولین ظهور و بروز اصول‌گرایی در دومین دوره انتخابات شورای شهر بود که با نام آبادگران ایران اسلامی در تهران در انتخابات شرکت کردند و توانستند در رقابت با جریان اصلاح طلب،

اولین شکست این جریان بعد از دوم خرداد ۷۶ را رقم بزنند و اولین حلقه از زنجیره پیروزی‌های بعدی خود را پایه‌گذاری کنند. در جریان این انتخابات فهرست اصول‌گرایان در تهران پیروزی مطلق به دست آورد و تمام ۱۵ نامزد این جریان، اکثریت آرا را به خود اختصاص دادند و از اصلاح‌طلبان هیچ‌کس نتوانست وارد شورا شود. در انتخابات مجلس هفتم نیز اصولگرایان حائز اکثریت آرا شدند و در تهران ۲۹ تن از ۳۰ نامزد معرفی‌شده این جریان توانستند وارد مجلس شوند. انتخابات ریاست جمهوری نهم یکی از نقاط عطف در رقابت‌های انتخاباتی بین دو جریان اصولگرا و اصلاح‌طلب محسوب می‌شود که دو دور شکست را برای اصلاح‌طلبان به همراه داشت. شکست در دور نخست انتخابات با کاندیداتوری مصطفی معین و شکست در دور دوم که در پی حمایت از هاشمی رقم خورد. در سومین دوره انتخابات شورای شهر و هشتمین دوره انتخابات مجلس نیز اصول‌گرایان موفق به کسب اکثریت کرسی‌ها شدند و در دهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری نیز اصلاح‌طلبان را پشت سر گذاشتند؛ اما از انتخابات یازدهمین دوره ریاست جمهوری جریان اصلاحات با پشتیبانی از راست‌مدرن که خود را جریان «اعتدال» نامید، توانست اصول‌گرایان را شکست دهد و این روند در انتخابات مجلس دهم به‌ویژه در شهر تهران تکرار شد، به طوری که هیچ‌کدام از اعضای لیست اصولگرایان در تهران به مجلس راه نیافتند.

در مجموع جریان اسلام‌گرا در نیمه دهه شصت با تحولات و انشعابات مهمی روبرو بود که تأثیرات عمیقی بر ساختار سیاسی و اجتماعی کشور گذاشت. سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و حزب جمهوری اسلامی منحل شدند و جریان چپ در قالب چپ سنتی و در ادامه چپ جدید یا اصلاح‌طلب و جریان راست در قالب راست سنتی و راست‌مدرن (میان‌ه) و بعداً اصول‌گرا شکل گرفتند. این دو جریان با ویژگی‌ها، اهداف و رویکردهای متفاوت، تأثیرات عمیقی بر روند تحولات انقلاب اسلامی داشتند.

### نتیجه‌گیری

یکی از جریان‌های فکری سیاسی فعال در عرصه سیاسی ایران معاصر، جریان اسلام‌گرایی است که توانست در فرایند پیروزی انقلاب اسلامی نقش هژمونیک پیدا کند. اتحاد این جریان از پیروزی انقلاب اسلامی تا اواسط سال ۱۳۶۲ به طول می‌انجامد. در این فاصله زمانی نظام

جمهوری اسلامی در حال تکوین است و جریان‌های سیاسی اعم از اسلام‌گرا، لیبرال و سوسیالیست در حال رقابت با یکدیگر و تسلط بر جریان قدرت بودند. همین رقابت برون‌گروهی سبب می‌شود تا طیف‌های مختلف موجود در جریان اسلام‌گرا موقتاً اختلافات بین خود را کنار گذاشته و به‌صورت منسجم در صحنه حضور نمایند. این انسجام و حوادثی که در این سال‌ها اتفاق می‌افتد در نهایت منجر به ظهور قدرت فزاینده این جریان و حاشیه‌نشین شدن و خارج شدن سایر جریانات از صحنه قدرت سیاسی در جمهوری اسلامی می‌شود؛ اما با یکدست شدن فضای سیاسی به نفع جریان اسلام‌گرا، اختلافات سرباز می‌کند و انشعابات آغاز می‌شود.

این اختلافات ابتدا در مواجهه با سیاست‌ها و اقدامات اقتصادی دولت بروز کرد؛ اما کم‌کم به حوزه‌های دیگر سرایت نمود و دو نحلهٔ مختلف در جریان اسلام‌گرا در کشور به وجود آورد و منجر به بروز انشعابات داخلی در گروه‌های اسلام‌گرا همچون حزب جمهوری اسلامی، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و نیز جامعه روحانیت مبارز شد؛ که در نهایت حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی منحل اعلام شدند و مجمع روحانیون مبارز از جامعهٔ روحانیت مبارز منشعب شد. در این انشعاب یک جریان با تأکید بر آموزه‌های فقه سنتی خواستار عدم دخالت گسترده دولت در اقتصاد، عدم کنترل تجارت خارجی و داخلی و دفاع از مالکیت خصوصی بود و جریان دیگر با تأکید بر لزوم اجتهاد بر اساس مقتضیات زمان، از مداخلهٔ همه‌جانبه دولت در اقتصاد، ملی کردن تجارت خارجی، محدود کردن مالکیت مالکان، ایجاد قوانینی برای محدود کردن مالکیت و کنترل سرمایه‌داران دفاع می‌کرد. جریان اول به جریان راست و جریان دوم به جریان چپ معروف شد. در سال ۱۳۶۷ در آستانهٔ انتخابات دورهٔ سوم مجلس شورای اسلامی که مجمع روحانیون مبارز از جامعه روحانیت مبارز جدا گردید، دو جناح چپ و راست به شکلی آشکارتر و رسمی‌تر و با نمودی بیشتر در سطح جامعه ظاهر شدند.

بعد از جنگ تحمیلی، رحلت امام و حذف پست نخست‌وزیری در قانون اساسی بازنگری شده، هاشمی رفسنجانی از جریان راست به ریاست جمهوری رسید و جریان چپ به حاشیه رفت؛ ولی از اواسط دههٔ هفتاد و نارضایتی جامعه از سیاست‌های دولت، شاهد ظهور ایده‌های جدیدی در جریان چپ هستیم که به چپ جدید یا اصلاح طلب معروف شدند و از سال ۱۳۷۶

تا ۱۳۸۲ دوره قدرت گیری این جریان بود. در عین حال، از سال ۱۳۸۱ به تدریج جریان راست که حالا اصول گرا شناخته می شدند، وارد فرایند قدرت شدند و در سال ۱۳۸۴ تکمیل و تا سال ۱۳۹۲ ادامه داشت. در انتخابات ۱۳۹۲ جریان اصلاحات با پشتیبانی از راست مدرن که خود را اعتدالی می نامیدند دوباره به قدرت رسیدند. این فرایند قدرت گیری و فاصله گیری از قدرت میان راست و چپ، اصول گرا و اصلاح طلب و اعتدالی و انقلابی همچنان ادامه دارد.

### منابع

- احمدی حاجی کلایی، حمید (۱۳۸۷). *جریان شناسی چپ در ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اسماعیلی، خیرالله (۱۳۸۶). *حزب جمهوری اسلامی*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- الوانی، سید مهدی و شریف زاده، فتاح (۱۳۹۰). *فرایند خط مشی گذاری عمومی*. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، چاپ هشتم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. (۲۲ جلدی)
- امینی، پرویز (۱۳۸۹). *جامعه شناسی ۲۲ خرداد دهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری در آیین واقعیت*. تهران: نشر ساقی.
- برزین، سعید (۱۳۷۷). *جناح بندی سیاسی در ایران از دهه ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۶*. تهران: نشر مرکز.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۱). *جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷*. تهران: خانه کتاب.
- حسینی زاده، محمد علی (۱۳۸۹). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: دانشگاه مفید.
- خرمشاد، محمدباقر و سرپرست سادات، سید ابراهیم (۱۳۹۲). *جریان شناسی سیاسی به مثابه روش*. فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، ۵ (۲)، ۶۱-۹۰.
- <https://doi.org/10.7508/isih.2014.18.004>
- خرمشاد، محمدباقر و کلانتر مهرجردی، علیرضا (۱۳۹۶). *تبیین گفتمانی از الگوی هویت ملی جریان اسلام گرایی (پیش و پس از انقلاب اسلامی)*. فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۴

- (۴۹)، ۱۹۹-۲۲۴. <https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-537-fa.html>
- خواجه سروی، غلامرضا (۱۳۸۲). رقابت سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دارابی، علی (۱۳۷۹). سیاستمداران اهل فیضیه، بررسی، نقد، پیشینه و عملکرد جامعه روحانیت مبارز تهران. تهران: انتشارات سیاست.
- دارابی، علی (۱۳۸۸). جریان‌شناسی سیاسی در ایران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- راستین، توحید و پاک‌نیا، محبوبه (۱۳۹۸). بررسی نقش نمادها در تقویت و ماندگاری جریان اسلام‌گرا در ایران دوره پهلوی؛ تحلیل جامعه‌شناختی. فصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، ۱۱ (۲۲)، ۱۴۷-۱۷۷. <https://doi.org/10.30471/soci.2020.4862.1285>
- سعید، بابی (۱۳۷۹). هراس بنیادین؛ اروپا مداری و ظهور اسلام‌گرایی. ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- علی بیگی، زهرا بیگم و دیگران (۱۳۹۷). نقش جریان اسلام‌گرا در فرایند شکل‌گیری رکن تقنینی (مجلس اول) در جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۵ (۵۳)، ۱۲۷-۱۴۸. <https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-875-fa.html>
- فرامرز قرا ملکی، احد (۱۳۸۰). روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۴). تحولات سیاسی اجتماعی بعد از انقلاب اسلامی در ایران. تهران: انتشارات عروج.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی امام خمینی. قم: نشر معارف.
- کاویانی، حمید (۱۳۷۹). پیشگامان اصلاحات: نقش سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران در تحولات سیاسی دهه ۷۰. تهران: روزنامه سلام.
- مرادی جو (مرادی بهمنی)، علی جان (علی) (۱۴۰۰). سرمایه‌های فرهنگی و هژمونیک شدن طبقه متوسط سنتی (مورد مطالعه: ۱۳۶۰-۱۳۵۷). فصلنامه راهبرد سیاسی، ۵ (۱۶)، ۲۳۷-۲۵۶.
- [https://www.rahbordsyasi.ir/article\\_135792.html](https://www.rahbordsyasi.ir/article_135792.html)
- مظفری، آیت (۱۳۹۰). جریان‌شناسی سیاسی ایران معاصر. قم: زمزم هدایت.

- معنوی، احمد (۱۳۸۶). فضای سیاسی در دهه اول انقلاب. مجله زمانه، ۶۶، ۶۵-۶۹.  
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/346600>
- معین، محمد (۱۳۶۵). فرهنگ لغت. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- منصور نژاد، محمد (۱۳۸۴). متغیرها و شاخصه‌های جریان‌شناسی سیاسی. فصلنامه علوم سیاسی، ۸ (۳۰)، ۲۳۵-۲۵۴.  
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/207839>
- مهدی پور، فرشاد (۱۳۹۳). گونه‌شناسی جریان‌شناسی‌های فکری- فرهنگی در ایران معاصر. فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، ۱ (۲)، ۷-۳۰.  
[https://www.jrcp.ir/article\\_13025.html](https://www.jrcp.ir/article_13025.html)
- میر سلیم، مصطفی (۱۳۸۴). جریان‌شناسی فرهنگی بعد از انقلاب اسلامی. تهران: نشر باز.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۱). نظریه کنش ارتباطی: عقل و عقلانیت جامعه. ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.



Vol. 11 | Issue. 42 | 2024 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.520390.1410>

## The Place of the Constitution in Ayatollah Beheshti's Legal Thought

**Alireza Mehraban**

PhD Student of Public Law, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran. (Corresponding Author).

[Mehraban.alireza@gmail.com](mailto:Mehraban.alireza@gmail.com)

**Hossein Ravandeh**

Assistant Professor of Law, Faculty of Law and Political Science, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran.

[hosainravande@gmail.com](mailto:hosainravande@gmail.com)

**Zahra Saravani**

PhD Student of Public Law, Zahedan Branch, Islamic Azad University, Zahedan, Iran.

[Zahra.saravani1994@gmail.com](mailto:Zahra.saravani1994@gmail.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2024 /11 /01</p> <p><b>Revised:</b> 2024 /11 /19</p> <p><b>Accepted:</b> 2024 /12 /26</p> <p><b>Published Online:</b> 2025 /01 /19</p>	<p>Ayatollah Beheshti made a significant contribution to the drafting of the Constitution of the Islamic Republic of Iran. The purpose of this article is to examine the position of the Constitution in Ayatollah Beheshti's legal thought. By applying the analytical-historical method and emphasizing the position of general and fundamental rights in his thought, the authors try to show how he, using Quranic and narrational sources and political experiences, incorporated legal concepts into the chapters of the Constitution of the Islamic Republic of Iran. The main question of the research is expressed as follows: why did Ayatollah Beheshti go for such an idea of establishing a political legal system and why did he accept the Constitution?</p> <p>The findings indicate that her unique intellectual system in the field of fundamental rights includes the specific characteristics of the constitution in her view, leadership and the people in the constitution, political sovereignty, supervision in the constitution, political development, economics in the constitution, Islamic economics, and economic justice. (feminine) It is also the specific approach of this Islamic thinker to the «imamate-ummah» system and, of course, the legitimate freedoms in the constitution that distinguish his view of the concept of the constitution from others.</p> <p><b>Keywords:</b> Legal thought, Ayatollah Beheshti, constitution, political thought, system-building.</p>



دوره ۱۱ | شماره ۴۲ | زمستان ۱۴۰۳

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.520390.1410>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

## جایگاه قانون اساسی در اندیشه حقوقی آیت الله بهشتی

علی رضا مهربان

دانشجوی دکتری حقوق عمومی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. (نویسنده مسئول)

Mehraban.alireza@gmail.com

حسین رونده

استادیار رشته حقوق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

hosainravande@gmail.com

زهرآ سرآوانی

دانشجوی دکتری حقوق عمومی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Zahra.saravani1994@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>آیت الله بهشتی سهم قابل توجهی در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران داشت. هدف از این نوشتار بررسی جایگاه قانون اساسی در اندیشه حقوقی آیت الله بهشتی است. نگارندگان با کاربری روش تحلیلی - تاریخی و با تأکید بر جایگاه حقوق عمومی و اساسی در اندیشه ایشان، سعی دارند نشان دهند که چگونه ایشان با استفاده از منابع قرآنی و روایی و تجربیات سیاسی، مفاهیم حقوقی را در فصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران جای داده است. سؤال اصلی تحقیق بدین صورت بیان می شود که چرا آیت الله بهشتی سراغ چنین ایده ای از تأسیس نظام حقوقی سیاسی رفته و چرا به قانون اساسی تن داده است؟ یافته ها حاکی از آن است که نظام فکری خاص ایشان در عرصه حقوق اساسی مشتمل بر ویژگی های خاص قانون اساسی در نظر ایشان، رهبری و مردم در قانون اساسی، حاکمیت سیاسی، نظارت در قانون اساسی، توسعه سیاسی، اقتصاد در قانون اساسی، اقتصاد اسلامی، عدالت خواهی اقتصادی و همچنین رویکرد خاص این متفکر اسلامی به نظام «امامت - امت» و البته آزادی های مشروع در قانون اساسی است که نگاه ایشان به مقوله قانون اساسی را از دیگران ممتاز می کند.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> پژوهشی  <b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۱۱  <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۳/۰۸/۲۹  <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۰۶  <b>انتشار آنلاین:</b> ۱۴۰۳/۱۰/۳۰  <b>صفحات:</b> ۱۲۷-۱۴۶</p>
<p><b>کلیدواژه ها:</b> اندیشه حقوقی، آیت الله بهشتی، قانون اساسی، اندیشه سیاسی، نظام سازی.</p>	

## مقدمه

بهشتی یکی از شخصیت‌های برجسته و تأثیرگذار در تاریخ معاصر ایران به شمار می‌رود. او نه تنها یک فقیه مبارز، بلکه یک سیاست‌مدار و نظریه‌پرداز نوآور نیز بود. در دوران انقلاب و پس از آن، نقش‌های مختلف و مهمی را در ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران ایفا کرد. از جمله این نقش‌ها می‌توان به دبیر کلی حزب جمهوری اسلامی، ریاست قوه قضائیه، نایب‌رئیس مجلس خبرگان قانون اساسی و عضویت در شورای عالی دفاع اشاره کرد؛ اما شاید یکی از مهم‌ترین و پایدارترین کارکردهای بهشتی، نقش ایشان در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران باشد. قانون اساسی که بعد از پیروزی انقلاب به‌عنوان چهارچوب حقوقی و سازمان‌دهی حکومت جدید تصویب شد، بسیار متأثر از آرا و دیدگاه‌های بهشتی بود. ایشان در مجلس خبرگان قانون اساسی شرکتی تأثیرگذار داشت و از شخصیت‌هایی بود که برای تدوین قانون اساسی انتخاب شد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۷۸).

بهشتی در مجلس خبرگان قانون اساسی، به‌عنوان نایب‌رئیس، مدیریت جلسات را به عهده داشت. علاوه بر ریاست به‌عنوان یک نظریه‌پرداز، نقش کلیدی در تبادل نظرات و استنباط مفاد قانون داشت. به‌خصوص ایشان در مباحث مربوط به ولایت فقیه، آزادی‌های اجتماعی، منع شکنجه، حق تعیین سرنوشت، چگونگی مراجعه به آرای عمومی، برابری حق زن و مرد، لزوم حق بحث و مناظره و... مشارکت فعال داشتند. به‌طور کلی، بهشتی با استفاده از منطق، استدلال و دانش خود، تلاش کرد تا قانون اساسی را با رعایت همگام با آمال، آرزوها و خواست‌های ملت و همچنین با تأکید بر هویت و منحصر به فرد جمهوری اسلامی تنظیم کند.

در این مقاله بر آنیم با تکیه بر سخنان بهشتی، نگاه او به حقوق عمومی و قانون اساسی را مورد بررسی قرار دهیم. بهشتی شخصیتی منحصر به فرد است؛ در جریان مبارزات انقلابی و مدیریت اجرایی و ارائه تدابیر حکومتی نقش و تأثیر ایشان به‌عنوان فقیهی کارگزار و آشنا به مسائل روز در تشکیل نظام جمهوری اسلامی نقشی روشن و کارگشاست. در جریان تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی، او بیشترین تأثیر را داشته است. باز کاوی اندیشه‌های

حقوقی، سیاسی، مذهبی و اجتماعی ایشان در زمینه شکل‌گیری نهادهای سیاسی در نظام جمهوری اسلامی از اهداف این مقاله است.

مسئله اصلی در این پژوهش این است که چرا اساساً بهشتی سراغ چنین ایده‌ای از تأسیس نظام حقوقی سیاسی رفته و چرا به قانون اساسی تن داده است. در واقع بحث بر سر این است که چه کمبودی پیش از حضور ایشان وجود داشته که ایشان برای طراحی چنین نظام سیاسی فعال و پیش‌قدم شده‌اند.

روش پژوهشی مقاله توصیفی - تحلیلی است. نویسندگان با اشاره به مبنای فکری بهشتی در موضوع حقوق ملت، دیدگاه‌های او را در زمینه «محتوای نظام سیاسی در قانون اساسی»، «مفهوم امت و ناس در قانون اساسی»، «رهبری و مردم در قانون اساسی»، «حاکمیت سیاسی» و «نظارت در قانون اساسی» تحلیل و بررسی کرده و به میزانی که او در تثبیت و تصویب این حقوق در قانون اساسی نقش داشته، پرداخته‌اند.

### ۱. پیشینه تحقیق

کتاب *مبانی نظری قانون اساسی* شامل نظرات تفصیلی و تفسیری بهشتی درباره قانون اساسی است که خود ایشان نقشی اساسی در تدوین داشته و آن را بیانیه انقلاب اسلامی می‌خواند. کتاب هفت مقاله در شناخت اندیشه سیاسی شهید بهشتی شامل مقالات در حوزه ماهیت انسان، بهشتی و لیبرالیسم، منزلت انسان در نظام سیاسی اسلام و... است. کتاب *ولایت، رهبری، روحانیت* که مجموعه‌ای از گفتارها و نوشتارهای بهشتی است، پیرامون موضوع ولایت، مسئله رهبری و نهاد روحانیت و با توجه به اینکه وی در مدیریت فعالیت‌های اجتماعی مشارکتی فعال داشته و در پیشبرد نهضت و تأسیس نهادهای بنیادین نظام جمهوری اسلامی نقش مؤثری را ایفا کرده است. نویسنده کتاب *بررسی آرا و اندیشه‌های سیاسی آیت‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی* به مسائلی نظیر رابطه فرد و اجتماع و تأثیر متقابل آن در محیط اجتماعی، مفاهیم حکومت و دولت، نظام سیاسی اجتماعی اسلام و... در اندیشه سیاسی بهشتی پرداخته است. در مقاله «مبارزات سیاسی آیت‌الله بهشتی» (۱۳۸۹) نویسنده به بیان نقش آیت‌الله بهشتی در مبارزات سیاسی اشاره کرده است.

نکته حائز اهمیت اینجاست که هیچ‌کدام از منابع موجود و پژوهش‌های انجام‌شده در قالب کتاب و مقاله و... به بررسی جامع جایگاه قانون اساسی در اندیشه سیاسی بهشتی نپرداخته‌اند

## ۲. مفهوم قانون اساسی

قانون اساسی متشکل از مجموعه قواعد و مقررات کلی است که شکل حکومت و سازمان عالی قوای سه‌گانه کشور و ارتباط آن‌ها را با یکدیگر و حقوق و آزادی‌های افراد را در مقابل دولت مشخص می‌نماید. حق این است که قانون اساسی محور اصلی نظام سیاسی کشور و انتظام بخش همه شئون حکومت و تعیین‌کننده روابط میان قوای عالیه عمومی جامعه باشد. اجرای دقیق آن همه راه‌های استبداد و خودکامگی را مسدود کند، آزادی، حرمت انسانی و حقوق افراد را به‌واقع تضمین نماید و عدالت اجتماعی سیاسی را برقرار سازد. قدرت را از انحصار فرد و گروه خارج و در دست توانمند عالمان بصیر و خردمندان دوران‌دیش و خدمتگزاران با ایمان و متعهد جامعه قرار دهد (مدنی، ۱۳۷۵، ص. ۲۷). در تقسیم‌بندی قانون اساسی به مدون و غیر مدون و با متن واحد و متعدد و با ارزش متفاوت متن و قانون اساسی متکی به مذهب، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را می‌توان قانون اساسی مدون با متن واحد و با ارزش متفاوت متن و متکی به مذهب دانست.

## ۳. رویکرد سیاسی - حقوقی بهشتی

رهگیری نظریات بهشتی در زمینه‌های مختلف سیاسی مثل لزوم تشکیل احزاب، پیش‌بینی برای انتخاب مسئولان قضایی و لزوم مشارکت و دخالت مردم در سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود و برقراری مساوات قانونی در اجتماع بین همه آحاد ملت چه مسئولان و چه مردم عادی، بیانگر اعتقاد به توسعه سیاسی در نظر و نگاه ایشان است (هدایت‌نیا، ۱۳۸۲). رفع مشکلات ساختاری و ارائه راهکارهای اصولی برای تدوین قانون اساسی به‌عنوان مهم‌ترین پشتوانه قانون‌گذاری در کشور، تقویت این احساس در مردم که بین خود و نظام سیاسی وحدت و یگانگی احساس کنند، دگرگونی در قلمرو سیاست و تخصصی کردن و تفکیک وظایف و ساختارهای سیاسی و سپس وحدت‌بخشیدن به این وظایف و ساختارها از جمله تلاش‌های بهشتی در راستای توسعه سیاسی است.

از مصادیق دیدگاه ایشان در این راستا می‌توان به بحث دخالت و مشارکت همگانی مردم در سرنوشت سیاسی خود اشاره کرد. به‌عنوان مثال، یکی از بحث‌های دنباله‌دار در آن زمان بحث ریاست جمهوری زنان بود که تا به امروز هم ادامه دارد و محل مناقشات حقوقی، سیاسی، اجتماعی و دینی بسیاری میان صاحب‌نظران و علما و حقوق‌دانان است. او در جواب به پرسشی در همین زمینه می‌گوید: «سنت بیانگر قرآن است، سنت باطل‌کننده قرآن نیست؛ ولی بیانگر قرآن است. در قرآن کریم آیه‌ای که با صراحت امکان ریاست جمهوری یک زن را نفی می‌کند، نداریم». (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۳۴) وی با اشاره به وجود اختلاف در بین فقها در تأیید یا عدم تأیید جواز حضور زنان در عرصه نامزدی ریاست جمهوری، اظهار امیدواری می‌کند که در آینده این مسئله به‌صورت قانونی حل شود: «ان‌شاءالله در آینده اگر این پیشی که می‌تواند گسترده‌تر شود حمایت دو سوم مردم را به دست آورد، آن وقت راه برای این منظور هموار شود» (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۳۳).

بهشتی در رابطه با واژه رجال معتقد است چون رجال در دنیا اعم از زن و مرد است، مثلاً رجال نفتی<sup>۱</sup> یا رجال سیاسی<sup>۲</sup> که با فرهنگ قرآنی هم می‌خوانند، مثلاً آیه «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا» شامل زن و مرد می‌شود. چون زن شهید هم داشته‌ایم. این هم از زیرکی‌ها و تیزهوشی‌های ایشان بود که در قانون اساسی به کار برد (میثمی، ۱۳۸۶، ص. ۲۶).

وی نمی‌پذیرد که وقتی دلایل و منطق سیاسی حکم به مشارکت همه افراد می‌کند به جهات نامعلوم و مبهم از آن سرباززند:

دقت بفرمایید! ما می‌گوییم در جامعه زن و مرد وجود دارد. مسلماً و نه منحصرأ، مرد می‌تواند این سمت را بپذیرد. برای پذیرش او نه در کتاب منعی هست و نه در سنت. به‌این ترتیب، قطع مسلم این است که مرد می‌تواند این کار را بکند. آنچه در آن سؤال است این است که آیا زن مسلمان هم می‌تواند رئیس‌جمهور باشد یا خیر؟ چرا این سؤال وجود دارد؟ به دلیل این روایات. قرآن نقدکننده آن نیست. در قرآن نسبت به این قسمت، نه راجع به مرد و نه راجع به زن نصی وجود ندارد... اما راجع به زن، چون بعضی از روایات هست، یک سؤال و

1. Oil men

2. Political men

یک ابهام به وجود می‌آید که باید آن را فقیهانه روشن کرد نه با احساسات... برای خود من دلایلی که به روایات آورده می‌شود که زن نمی‌تواند زمامدار و رئیس جمهوری باشد کافی نیست و هیچ‌وقت هم کافی نبوده است. از ابتدا که در این مسئله به صورت بررسی اجتهادی تحقیق کردم دلایل برایم غیر کافی بوده است (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۳۵)

از دیگر مصادیق توسعه سیاسی در رفتار ایشان اعتنا به مفهوم نوسازی سیاسی است. وی به عنوان یک فیلسوف می‌دانست که عرصه دانش تجربی صرف وجود ندارد، به همین خاطر هم وقتی جهت گیری‌های اقتصادی قانون اساسی را نهایی کرد، بندی را در این اصول گنجانده مبنی بر اینکه تا زمانی که این شرایط وجود دارد ما باید با همین چهارچوبی که قانون اساسی تعیین کرده مسائل اقتصادی را به پیش ببریم؛ اما زمانی که شرایط تغییر کرد آن پویایی و انعطاف پذیری لازم در قانون اساسی پیش‌بینی شده است. منتهی از آنجایی که ایشان عمیقاً دنیای مدرن را درک کرده بود در قانون اساسی پیش‌بینی کرده بود که این تغییرات مبتنی بر سلیقه‌ها، احساسات و عواطف نباید باشد. تغییرات باید مبتنی بر مطالعات کارشناسی باشد (مؤمنی، ۱۳۸۶).

#### ۴. محتوای حقوقی - سیاسی قانون اساسی از منظر بهشتی

بهشتی تفکری تشکیلاتی داشت و این تفکر با خاستگاه مذهبی، سنتی و فقهی وی نامأنوس بود. حتی امور فرهنگی و علمی را که به آن‌ها می‌پرداخت در قالب نهادهای رسمی و به شکلی سازمان‌یافته انجام می‌داد. تأسیس مدارس «دین و دانش» و «حقانی» و شرکت در تدوین کتاب‌های درسی، نمود این تفکر تشکیلاتی در دیدگاه اوست. تفکری که موجب می‌شد بهشتی از عرفی‌ترین روش‌ها در مواجهه با مسائل سیاسی بهره جوید. آموزش، جذب، هماهنگی و درنهایت جمع‌بندی طیف گسترده‌ای از نیروها و سپس همگرایی و در کنار دیگران قرار گرفتن و همچنین آستانه تحمل بالا، به همراه روحیه انتقادپذیری از لوازم عمل‌گرایی سیاسی در رفتار بهشتی است.

رویکرد او در مواجهه با مسائل سیاسی رویکردی مستقل از خط‌کشی‌های حوزه فقهی روزگار اوست؛ گرچه پیش از وی علمای اسلامی و شیعی دیگری همچون سید جمال‌الدین

اسدآبادی و باقر صدر و همین‌طور تلاش‌های امام موسی صدر در قالب امور سازمان‌یافته سیاسی و اجتماعی را می‌توان از تجربه‌های پیش از او نام برد؛ اما با توجه به مقتضیات روزگار وی و ویژگی‌های فقهی، فلسفی و روش‌شناسی علمی ایشان، حرکت او را در نوع خود منحصر به فرد می‌کرد. بهشتی در میان هم‌عصران خود تنها کسی بود که مطالعاتشان را در حوزه اسلامی از بحث حکومت در اسلام شروع می‌کرد. نظر ایشان این بود که تا ما یک دریافت کلی از نظام اسلامی نداشته باشیم، نمی‌توانیم جایگاه اقتصاد، فرهنگ و حقوق بشر را به درستی و با دقت ترسیم کنیم (مؤمنی، ۱۳۸۶).

با اوج گرفتن انقلاب در سال ۱۳۵۶ بهشتی به همراه بعضی از دوستان روحانی خود تشکیلات روحانیت مبارز را راه‌اندازی کرد و در سال ۱۳۵۷ به عضویت شورای انقلاب درآمد و هم‌زمان به تأسیس حزب جمهوری اسلامی با تکی چند از دوستانش مبادرت ورزید. او معتقد بود اداره کشور بدون تشکیلات و حزب امکان‌پذیر نیست و بر استمرار آن تأکید می‌ورزید؛ لذا با همه مشغولیت‌هایی که در نظام جدید داشت هم‌زمان از فعالیت در حزب بازنماند. سال ۱۳۵۸ به عضویت در مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی درآمد و پس از تصویب قانون اساسی و استقرار نظام اسلامی، ریاست دیوان عالی کشور را پذیرفت و به ساماندهی قوه قضاییه پرداخت (بهشتی، ۱۳۹۵، ص. ۶).

وی نظام سیاسی جمهوری اسلامی را در قانون اساسی، نظامی مبتنی بر رابطه امت و امامت معرفی می‌کند که از نظر وی مؤلفه‌های یک نظام اسلامی را در بطن خود حفظ کرده است و با این سؤال شروع می‌کند که آیا اسلام یک دین اجتماعی است و ما می‌توانیم یک حکومت اسلامی داشته باشیم؟ و پاسخ را در تجربه نبوی می‌جوید و با الهام از آن چهارچوبی را مطرح می‌کند که در آن به ترسیم رابطه رهبری و افراد جامعه می‌پردازد. او نظام جمهوری اسلامی را نظامی منحصر به خود می‌داند و آن را قابل تطبیق با تجربه‌های صرف و بدون پردازش از نظام‌های سیاسی در حقوق اساسی غربی نمی‌داند و موضع خود را با مثالی از انقلاب مشروطه روشن می‌سازد:

اتفاقاً یک‌بار انقلابیون ایران این تجربه را کردند و پای چشمشان خورد، برای رهایی از استبداد انقلاب کردند بعد گفتند حالا می‌دانیم چه جایش بگذاریم؟ «مشروطه»؛ چون این عنوانی که برای نظام جدید انتخاب شده بود عاریه‌ای بود

و مربوط به فرهنگ اسلام نبود، حتی آن تأثیری را که در صاحبان اصلی این فکر عاریتی می توانست داشته باشد، برای ما نداشت. خاصیت چیز عاریتی همین است (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵)

## ۵. قانون اساسی در اندیشه حقوقی بهشتی

قانون اساسی به عنوان سند مهم سیاسی و حقوقی هر جامعه، متضمن تعیین مبنای حاکمیت و صلاحیت زمامداران و همچنین تبیین حقوق اساسی ملت است. اندیشه های حقوقی در شکل گیری چنین سند مهمی نقش بسزایی دارند. در ادامه به بررسی جایگاه قانون اساسی در اندیشه حقوقی او می پردازیم.

### ۵-۱. رهبری و مردم در قانون اساسی

بهشتی رهبری در جامعه اسلامی را به دوران قبل از حضور پیامبران و امامان معصوم<sup>(ع)</sup> و بعد از ایشان تقسیم می کند و درباره ویژگی های رهبری معصومین<sup>(ع)</sup> معتقد است که رهبری ایشان منصوص و منصوب است. از دیدگاه او، ویژگی دیگر رهبری معصومین، وجود زمینه قبول اطاعت مردم از آن هاست. باین همه، ایشان رهبری معصومین در جامعه اسلامی را تعیینی می داند و تحمیل این رهبری را رد می کند: «به مسلمان ها گفته می شود «اطیعوا الرسول»: باید از این پیامبر فرمان برید. تعیینی است؛ ولی تحمیلی نیست؛ چون وقتی مسلمانان به فرزند عبدالله به عنوان نبی الله و رسول الله معتقد شدند و ایمان آوردند زمینه اطاعت او را با خود در دل دارند، تعیینی است؛ ولی تحمیلی نیست» (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵). او رهبری جامعه اسلامی پس از غیبت و در عصر حاضر را شناختی پذیرفتنی یا انتخابی می داند: «شما در طول این قرن های متمادی هیچ جا خوانده اید یا از هیچ کس شنیده اید که مرجع تقلید و رهبر دینی را به مردم تحمیل کرده باشند و بگویند مجبورید از او تقلید کنید؟ آیا تا به حال شنیده یا خوانده اید؟» (آقا پیروز، ۱۳۹۰، ص. ۹۲).

وی معتقد است که پس از پذیرش آگاهانه و انتخاب رهبر از سوی مردم میانشان رابطه متقابل و مسئولانه ای برقرار می شود، همان رابطه ای که حضرت علی<sup>(ع)</sup> در خطبه ۲۰۷ نهج البلاغه به تشریح آن می پردازد. بهشتی رابطه مردم و حاکمان را در جامعه اسلامی و در

قلب قانون اساسی رابطه‌ای آزادانه می‌داند و استدلال می‌کند:

از این امت و امامت چه برمی‌خیزد؟ مدیریت جامعه، شکل این مدیریت چیست؟ شکل خاصی برای آن در اسلام پیشنهاد نشده است. در هر زمان و در هر مکان و متناسب با شرایط مختلف می‌شود اشکال مختلف داشته باشد فقط باید آن اصولی را که قبلاً متذکر شدم... فراموش نکنیم و در آن تعیین و تحمیل نباشد؛ بنابراین آیا نظام پادشاهی اسلامی می‌توانیم داشته باشیم؟ هرگز! چون در آنجا تعیین و تحمیل است (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۵۲)

بنابراین در دیدگاه بهشتی، انتخاب مردم نقش ویژه‌ای در تعیین مدیران دارد. برای دستگاه قضایی هم که مظهر عدالت گسترده در جامعه است بحث انتخاب و مراجعه به آرای عمومی را از نظر دور نمی‌داند و با اشاره به تجربه کشورهای دیگر تصریح می‌کند: «دستگاه قضایی در کشورهای مختلف وضعی مختلف دارد. مثلاً در ایالات متحده آمریکا ریشه‌اش بازمی‌گردد به انتخاب مستقیم مردم؛ ولی در نظام اسلامی، در این مقطعی که ما در پیش داریم نمی‌توانیم این کار را بکنیم چون انتخاب قاضی و تعیین او خیلی ظریف‌تر از انتخاب و تعیین نماینده مجلس شورای ملی یا عضو شوراهاست» (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۲۰).

## ۲-۵. حاکمیت از نظر بهشتی

حاکمیت به معنای قدرت عالی و صلاحیت نهایی برای اتخاذ تصمیمات است. این تعریفی است که کمابیش در عمده نظریات فلاسفه علوم سیاسی و اجتماعی از قرن ۱۶ میلادی به بعد دیده می‌شود. ژان بُدن معتقد است حاکمیت قدرت دائم و مطلق دولت است هرچند این نظر را در جریان جنگ‌های داخلی در فرانسه ابراز می‌کند، ناآرامی‌ها و هرج و مرج‌هایی که موجب ضعف قدرت حکومت شده بود و ژان در مقام تثبیت مبانی قدرت دولت نظریه حاکمیت مطلق دولت را ارائه داد و آن را راهی برای حفظ نظم در جامعه می‌دانست (مدنی، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۵).

در قرن ۱۷ آرای هابس که از نظریه‌پردازان سیاسی و هواداران تندروی نظریه حاکمیت بود به عرصه آمد. او می‌گفت هیچ‌کس و هیچ‌چیز نمی‌تواند حاکمیت زمامدار را محدود نماید و هیچ‌کس را بر او حق اعتراض نیست و البته در آن زمان هم با این نظریات

مخالفت‌هایی ابراز می‌شد؛ اما در قرن ۱۸ همچنان تجربه‌های حاکمیت مطلق را می‌توان پابرجا مشاهده کرد، این رویه تا قرن بیستم با وجود مطرح شدن نظرات قانونی در محدود کردن قدرت دولت‌ها به مصوبات قانونی و تشکیل دولت‌های با حاکمیت ناقص و نسبی همچنان ادامه داشت.

بهشتی حاکمیت را در مفهوم اسلامی آن می‌جوید که در آن هیچ‌کس بر کس دیگر تفوق و سلطه ندارد. جهت‌گیری ضد استعماری و ضد استثماری انقلاب اسلامی در مخالفت با رژیم شاه این نکته را به‌وضوح نشان می‌داد که روح این شعار تا چه حد در حرکت و رویکرد انقلابیون تأثیر دارد. او با اشاره به مفهوم قدرت و مقتضیات و آفات آن به نقش همیشگی و آگاهانه مردم در مهار سرکشی‌های قدرت سیاسی معتقد است و آن را شرط تعیین‌کننده‌ای در جهت سلامت سیاسی جامعه می‌داند:

خواهش می‌کنم این جمله را به اعماق ضمیر اجتماعی و اسلامی‌تان بفرستید چون باور کنید اگر مفاد این جمله در اعماق ضمیر اسلامی و اجتماعی ما زنده نماند، مانند هر انقلابی که در معرض خطر است، انقلاب ما نیز چنین خواهد بود. به شرط حضور آگاهانه یک‌یک افراد امت در اداره جامعه. «به من چه»، «به تو چه» در جامعه اسلامی وجود ندارد. برای نظارت «به من چه»، «به تو چه» وجود ندارد (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۲۲)

و در جای دیگری با اشاره به خواست مردمی و اراده ملت در انتخاب راه و فداکاری‌های آنان در جریان پیروزی نهضت اسلامی می‌گوید: «آیا به‌راستی باورتان می‌شود که این ملت در تشخیص اینکه با چه کسی باشد و به چه کسی اعتماد بکند هنوز هم قیم می‌خواهد... انصافاً مردم ما در مجموع در این زمینه‌ها آگاهانه و هوشیارانه عمل کردند. مگر با چنین مردمی ممکن است صدای پای فاشیسم - می‌خواهد فاشیسم نعلین باشد، می‌خواهد فاشیسم سرنیزه، می‌خواهد فاشیسم تاج، می‌خواهد فاشیسم عمامه یا هر چیز دیگر - بیاید» (حبیب‌زاده، ۱۳۹۳، ص. ۵۲).

بهشتی از اصل ۱۱۲ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۵۸ که در آن رهبر یا اعضای شورای رهبری را در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی می‌داند دفاع می‌کند و این رویه در قانون اساسی را در جهت برقراری ارتباط مسئولانه نهاد رهبری با مردم مهم می‌شمارد و با

مقایسه وجود مصونیت قضایی برای نمایندگان پارلمان یا وزرا و عدم چنین مصونیتی برای رهبری یا شورای رهبری این تفکیک را از امتیازات قانون اساسی می‌شمارد. حتی دغدغه قضایی‌اش را برای این اصل و احتمال عبور از آن بیان می‌دارد:

شما اگر دقت کرده باشید می‌بینید که در قوانین اساسی برای اینکه مصونیتی برای نماینده مجلس، رئیس‌جمهوری، نخست‌وزیر یا وزیر به وجود بیاورند تا او با قدرت بیشتر و با خیال راحت‌تر کار کند اصولی است، مثلاً گفته می‌شود اگر بخواهند وزیر، رئیس‌جمهور، نخست‌وزیر را محاکمه کنند تشریفاتی دارد و باید مجلس از او سلب مصونیت کند برای حفظ این اصل یک‌صد دوازدهم که حتی رهبر و اعضای شورای رهبری در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی هستند، همه این‌ها از این قانون رفت. خیلی به‌جا بود اینجا- با اینکه این معنا فهمیده می‌شود- برای تصریح نوشته می‌شد «در برابر محاکم»، در برابر قوانین و محاکم با سایر افراد کشور مساوی هستند... (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۲۷)

### ۳-۵. نظارت در قانون اساسی

بهشتی در مسئله نظارت بر حکومت و مسئولان به سه نوع نظارت معتقد است: اول اینکه او در مسئله نظارت بر حاکم ابتدا معتقد به یک نوع نظارت اخلاقی، فردی و درونی است و این یعنی وجود یک عده شرایط و صفات در زمامدار که باعث پایین آمدن ضریب خطا و بالا رفتن انگیزه‌های مسئولیتی و حسن انجام امور از سوی حاکم می‌شود و در نهایت اطمینان لازم به عملکرد وی را فراهم می‌آورد. شروط اخلاقی مانند عدالت، تقوا، تعهد، شجاعت و همچنین شروط فردی دیگری مثل توانایی، فقاقت و مدیریت. وجود صفات درونی مثل علم (فقاقت) و قدرت تدبیر امور (توانایی و مدیریت) در شخص رهبر خود مانع بسیاری از خطاها و اشتباهات است. به‌رحال، آنچه در صفات رهبر به‌عنوان مؤلفه‌های نظارت درونی و شاخصه‌های اخلاقی می‌توان مطرح کرد همان صفات تقوا و عدالت و تعهد است.

وی در ارجاع به نوشته‌ای از خود که در اواخر سال ۱۳۴۰ تحت عنوان «بحثی پیرامون مرجعیت و روحانیت» منتشر شد با اشاره به مبحث «روحانیت در اسلام و در میان مسلمین» می‌گوید:

آنچه ما برایمان در اسلام اصالت دارد، روحانیت نیست؛ بلکه عالم عامل متعهد

مسئول است. یکی از ویژگی‌های عالم متعهد مسئول این است که ریاست طلب نیست. وقتی می‌خواهد ریاست را بپذیرد مثل یک بار سنگین شاق می‌پذیرد نه مثل معشوقی که سال‌ها به آن عشق می‌ورزیده و حالا به وصال آن رسیده است. خوب دقت کنید! عالم متعهد و مسئول اگر تکلیف شد، نه از پذیرش مسئولیت ریاست سر باز می‌زند و مقدس بازی و مقدس مآبی درمی‌آورد و نه به دنبال ریاست می‌دود و دوزو کلک می‌چیند. من گمان می‌کنم دیگر مردم ما این معیار دستشان آمده است (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۲۴)

دوم اینکه حکومت و رهبری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یک حکومت دینی و رهبری الهی محسوب می‌شود، وجود این خصوصیت نظارت دیگری را به علاوه نظارت درونی و فردی که در بالا گفته شد بر شخص زمامدار، حاکم و ناظر می‌کند. در حکومت دینی پذیرش مسئولیت‌ها و کارها در برابر خداوند است و وجدان دینی مسئولین هم درگیر این معنا می‌شود. بیان امام خمینی گویای همین مفهوم است که «عالم محضر خداست. در محضر خدا معصیت خدا نکنید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص. ۴۶۱). این اعتقاد دینی می‌تواند به عنوان مهم‌ترین مانع در انجام خطاها و سوء تدبیرها در مقام قدرت و اداره جامعه باشد. بهشتی با اشاره به همین نظارت الهی در پذیرش مسئولیت‌ها معتقد است که

در این قانون اساسی این شرط عدل و تقوا را در امام و رئیس‌جمهوری ذکر کرده‌ایم. یعنی کسانی که می‌خواهند رهبر یا عضو شورای رهبری یا رئیس‌جمهوری باشند، نمی‌گویم هیچ ترک اولی از او سر نزنند، نمی‌گویم معصوم باشد؛ می‌گویم مجموعه رفتار و زندگی او نشان بدهد که خداترس است، موالات دارد نسبت به اسلام و تعالیم اسلام می‌خواهد، می‌کوشد، عمل می‌کند و متعهدانه با اسلام برخورد می‌کند (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۲۵)

سوم اینکه نظارت بیرونی و قانونی و مردمی نوع دیگری از نظارت است که بهشتی به آن اشاره و اصرار دارد. این نوع نظارت مکمل نظارت‌های وجدانی و اخلاقی است که برای بهتر شدن سلامت سیاسی در میان مسئولین و اجتماع مطرح می‌شود. این موضوع همان نظارت شهروندان یک اجتماع که از حقوق مساوی با حاکم آن جامعه برخوردارند. به علاوه اینکه شهروندان بر اعمال وی حق نظارت داشته و نظارت می‌کنند. همان حقوقی که امام علی (ع)

به صراحت از آن با عنوان حقوق متقابلی که مردم بر حاکم دارند و حاکم نیز بر مردم دارد، یاد می‌کند: «اما بعد، همانا خدا بر شما برای من حقی قرار داد، چون حکمرانی شما را به عهده‌ام نهاد و شما را نیز حق است بر من همانند حق من که شما راست بر گردن»<sup>۱</sup> (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۴۸). در جای دیگری از همین خطبه با اشاره به لزوم مشورت حاکم با مردم می‌فرماید: «چه آن کس که شنیدن سخن حق بر او گران افتد و نمودن عدالت بر وی دشوار بُود، کار به حق و عدالت کردن بر او دشوارتر است. پس از گفتن حق، یا رأی زدن در عدالت باز نایستید، که من نه برتر از آنم که خطا کنم و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن تواناتر است» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۵۰).<sup>۲</sup> این نظارت مردمی از جمله مکانیسم‌هایی است که مشروعیت قدرت را تأیید می‌کند و از طریق ابزارهای قانونی در عرصه سیاسی حضور دارد از آن جمله محدود بودن مدت مسئولیت و در پس آن انتخابات و وجود بُعد نظارتی مجالس و شوراهای نظارتی که شرح وظایف آن‌ها در قانون تصریح می‌شود. نظارت مردمی در حکومت‌های دینی ضریب امنیت و مشروعیت بیشتری را نسبت به حکومت‌های غیردینی برای مسئولان به همراه دارد. بهشتی در این رابطه معتقد است: «در مورد نظارت باید بگویم شرط و مرز ندارد. هر فرد باید با آنچه در پیرامونش می‌گذرد با دقت بنگرد و اگر چیزی به نظرش می‌رسد بگوید، افشاگری کند، تذکر بدهد و برای اجرا به مقامات مسئول اطلاع بدهد» (بهشتی، ۱۳۸۱، ص. ۲۸).

#### ۴-۵. اقتصاد در قانون اساسی

پیگیری نگاه بهشتی در تدوین قانون اساسی و تأثیر دیدگاه‌های وی بر آن معرف اندیشه‌ای است که در مدیریت جامعه نگاهی روزآمد را دنبال می‌کند، درحالی‌که اعتقادات دینی و مذهبی جامعه را به حاشیه نمی‌راند و به‌عنوان زمینه و بستری برای طرح مسائل جاری از آموزه‌های دینی بهره می‌جوید. در آن ایام هجوم افکار ضد دینی و مادی‌گرا سعی بسیاری

۱. «أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِلَايَةِ أَمْرِكُمْ، وَلَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ».  
 ۲. «فَأَنَّهُ مَنِ اسْتَقْبَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلَ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَنْقَلَ عَلَيْهِ. فَلَا تَكْفُو عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقٍّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ، فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ وَلَا آمَنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا يَكْفِي اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي».

در نفوذ به اندیشه مبارزان مسلمان و همین‌طور سست کردن پایه‌های مبارزه دینی داشتند و با طرح مباحث اقتصادی و شعارهای ضد سرمایه‌داری در حمایت از طبقه کارگر و محروم و در نهایت تولید انگیزه‌های غیرمذهبی برای مبارزه سعی در توجیه حرکت و تثبیت حضور خود در انقلاب ایران می‌کردند.

او با اتکا به مطالعات گسترده دینی و اجتماعی و همچنین اقتصادی خود با حضور در مجامع علمی و شرکت در بحث‌ها و مناظره‌های عقیدتی و اقتصادی با این جریان‌ها روبرو بود. مناظره‌های معروف ایشان در سال ۱۳۵۸ که از سیمای جمهوری اسلامی پخش می‌شد با سران حزب توده و چریک‌های فدایی خلق تصویر روشنی را در اذهان از شجاعت، توانایی و مدارا و همچنین قدرت اقناعی بالای ایشان باقی گذاشت. نظر ایشان این بود تا ما یک دریافت کلی از نظام اسلامی نداشته باشیم نمی‌توانیم جایگاه اقتصاد، فرهنگ و حقوق بشر را به‌درستی و با دقت ترسیم کنیم، حُسن بزرگ دیگری که ایشان در مطالعات خود داشت این بود که به‌هیچ‌وجه قائل به مطالعه حکومت اسلامی به‌صورت انتزاعی نبود. همچنین معتقد بود متفکران اسلامی می‌بایست بزرگ‌ترین دغدغه‌شان این باشد که سازوکارهای اجرایی و عملیاتی برای تحقق آرمان‌های اسلامی، متناسب با شرایط زمانی خود داشته باشند برای اینکه این تناسب به دست بیاید.

بهشتی طی حدود سی سال تلاش مستمر علمی که قبل از پیروزی انقلاب اسلامی داشت، دو گروه مطالعات دیگر را هم در دستور کار خود داشت که یکی مربوط می‌شد به بررسی دستاوردهای علمی و تجربی پیشرفته دنیا و همین‌طور مطالعاتی که معطوف بود به شناخت بنیان‌های تاریخی، اجتماعی انسان‌ها در ایران؛ براین اساس، قانون اساسی تبلور این سه گروه مطالعات بهشتی در نزدیک به سی سال است. طبیعتاً اگر این مبنا را بپذیریم، می‌فهمیم که مسئله قانون اساسی و الگویی که در این قانون ارائه شده است، به‌هیچ‌وجه واکنش به شرایط روز آن دوران نیست که بخواهند کسانی را ساکت کنند یا از برخی تأثیر پذیرند. برای اینکه در این زمینه فهم عمیق‌تری پیدا کرد باید به فرازهای کلیدی کتاب ربا در اسلام مراجعه کرد.

در کتاب ربا در اسلام ایشان درباره تعاملی میان دولت و بخش خصوصی که در یک اقتصاد مبتنی بر اسلام است بحث می‌کند و اکثر این بحث‌ها در قانون اساسی منعکس شده

است. در زمان تدوین اصول قانون اساسی به واسطه جهت گیری‌های مهم در زمینه پاسداری از حقوق مالکیت در ایران وجود داشت گروه‌های سیاسی تندروی آن روز، یعنی گروه‌های مارکسیستی به شدت بهشتی را مورد آماج حملات خود قرار داده بودند مبنی بر اینکه ایشان از سرمایه‌داری و تثبیت مناسبات آن حمایت می‌کند (حاتمی، ۱۳۸۹، ص. ۴۱).

#### ۱-۴-۵. اقتصاد اسلامی

گرایش به طرح مباحث اقتصادی از سوی علمای اسلامی از جمله بهشتی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. با ورود استعمار به کشورهای هند و پاکستان و همچنین کشورهای عرب‌زبان بسیاری از مسلمانان احساس کردند اسلام می‌تواند به‌عنوان یک عامل بسیار مهم جهت بیرون راندن استعمار مطرح شود، این رویکرد که می‌توانست در تقابل با استعمار مؤثر واقع شود رویکرد اجتماعی دین بود، یکی از شاخصه‌های این رویکرد حکومت بود. مباحث حکومت دینی و حکومت اسلامی در برابر حکومت استعماری که در آن زمان وجود داشت مبتنی بر این زمینه بود و طبیعتاً یکی از ابعاد آن حکومت بحث اقتصاد است؛ بنابراین یکی از آن زمینه‌ها، وقوع تقابل‌گرایی با استعمار بود.

۲. زمینه و انگیزه دوم طرح اقتصاد اسلامی وقوع بحران کبیر در اروپا و آمریکا بود. در سال‌های بین ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۹ میلادی اقتصاد اروپا و آمریکا دچار بحران و رکود بزرگی شد. در کشور آمریکا نرخ بیکاری به ۲۵٪ یعنی بالاترین سطح ممکن رسید و این سؤال مطرح شد که چرا کشورهای پیشرفته با همه امکاناتی که در اختیار دارند این بحران‌ها را تجربه می‌کنند. بسیاری از اندیشمندان مسلمان آن دوره به این فکر افتادند که دلایل این بحران می‌تواند فقدان نگرش دینی باشد و چون اروپا و آمریکا با نگاه سکولاریستی مباحث اقتصادی را نگاه می‌کردند این ظن در بین اندیشمندان مسلمان تقویت می‌شد.

۳. سومین زمینه در طرح بحث‌های اقتصادی اسلامی ورود مسائل جدید در حوزه دینی و جامعه مسلمانان بود، بحث‌هایی مثل بیمه و بانک مسائلی بودند که در غرب شکل گرفته و به‌مرور زمان به‌عنوان نهادهایی که دارای منابع اجتماعی هستند خودشان را نشان دادند، این نهادها در جوامع مسلمان نیز وارد شدند و طبیعی بود که فقها و اندیشمندان مسلمان با

این سؤالات مواجه شوند که آیا بیمه اسلامی است یا نیست؟ یا بانک اسلامی است یا نیست؟ رویکردی که باعث شد این پدیده‌های اقتصادی از منظر دینی مورد تحلیل قرار بگیرد و این تحلیل‌ها کم‌کم به انبوهی از مسائل رسید که امروزه آن را اقتصاد اسلامی می‌نامیم.

۴. اما مهم‌ترین عامل که باعث گسترش مباحث اقتصاد اسلامی شد، رواج تفکرات سوسیالیستی در کشورهای مسلمان بود.

بهشتی از سال ۱۳۲۶ مطالعات خود را در زمینه اقتصاد به صورت پیگیر و مستمر شروع کرد و به صورت علمی و روشمند آن را ادامه داد. به عنوان مثال، زمانی که در جلسه‌های مربوط به تبیین اجرائی قانون اساسی با مدیران بخش تجارت خارجی با این سؤال مواجه می‌شود که چرا با تمام دغدغه‌هایی که خبرگان قانون اساسی نسبت به حقوق مالکیت و حمایت از بخش خصوصی داشته‌اند بیمه‌ها را تحت حمایت دولت قرار داده‌اند؟ ایشان با اشاره به مطالعات سی‌ساله خود در حوزه نظری و میدانی، یعنی در عصری که عالمان دینی از مباحث دنیوی دوری می‌کردند، استدلال می‌کند که مؤسسات بیمه برای اداره امور در دنیای مدرن امروزی از ضرورت‌های اساسی است و اگر بخواهیم در چهارچوب قواعد اسلامی این شرکت‌ها را اداره کنیم میزان آسیب‌پذیری آن‌ها از منظر معاملات ربوی اگر از بیش از بانک‌های ربوی نباشد کمتر از آن‌ها نیست.

#### ۲-۴-۵. عدالت‌خواهی اقتصادی

بهشتی با تمرکز ثروت و سرمایه بسیار مخالف بود و به عنوان یک اصل محوری در تمامی موارد تفکر ایشان می‌شود آن‌ها را مشاهده کرد. به عنوان مثال، ایشان بحثی را در رابطه با تحریم ربا مطرح می‌کند و بعد در برابر این سؤال که اگر ربا تحریم شود، ثروتی اندوخته نمی‌شود و تمرکز پیدا نمی‌کند تا طرح‌های بزرگ اقتصادی که لازم است شکل بگیرد. ایشان حضور شرکت‌های سهامی تعاونی‌ها را پیشنهاد می‌دهد. همین تفکری که بعدها در قانون اساسی هم جا پیدا کرد. استدلال ایشان این است که شرکت‌های سهامی و تعاونی به تمرکز ثروت در دست عده‌ای محدود نمی‌انجامد و این کمکی است به عدالت اجتماعی و تعدیل اقتصادی و راهی است برای جلوگیری از به وجود آمدن سرمایه‌داران بزرگ و فاصله‌های زیاد اقتصادی میان افراد این امت (بهشتی، ۱۳۷۴، ص. ۳۷).

از دیدگاه وی آنچه باعث مشروعیت سرمایه و مالکیت می‌شود و مؤثر است همان ارزش کار است. کار عامل تأثیر در ارزش اضافی است. هرچند که حاکمیت سرمایه غیر از اصل بحث سرمایه است (نظری، ۱۳۹۱، ص. ۱۲).

در بحث مالیات بهشتی معتقد است که نظام مالیاتی باید بتواند عدالت ایجاد کند و با اشاره به مالیات‌های مستقیم و تفاوت آن با مالیات‌های غیرمستقیم معتقد است مالیات‌های مستقیم یک نگاه عدالت‌خواهانه دارد در حالی که مالیات‌های غیرمستقیم مالیات‌های هستند که یک ماهیت تنازلی دارند و در مخالفت با شکل‌گیری عدالت در جامعه‌اند. نگاه ایدئال بهشتی نگاهی ارزش‌گرایانه به اقتصاد است، جامعه‌ای که فاصله‌های طبقاتی در آن اندک باشد؛ جامعه‌ای که در آن درآمد سرانه بالا باشد؛ ولی نظام، اخلاقی نباشد و فاصله طبقاتی شدید باشد، مدنظر بهشتی نبود (یوسفی، ۱۳۸۴، ص. ۲۷). به‌رحال، با وجود اتهاماتی که هر دو جریان طرفدار اقتصاد سرمایه و گروه‌های مارکسیستی به اندیشه‌های بهشتی وارد می‌کردند اصول اقتصادی قانون اساسی حاصل مطالعات بهشتی در سه حوزه ایران، دنیای امروز و اسلام بوده است و هیچ‌گونه تعصب ایدئولوژیک بر آن‌ها سیطره نداشته است (یوسفی، ۱۳۸۴، ص. ۲۹).

### نتیجه‌گیری

بررسی نظرات دست‌اندرکاران تدوین و نهادینه کردن یک انقلاب که در واقع، بنیان‌گذاران فکری آن انقلاب‌اند، همواره در جهت شناخت صحیح از اصول آن انقلاب مؤثر است. در این میان، بررسی نظرات بهشتی، به‌عنوان مدیر اصلی اداره جلسات خبرگان قانون اساسی، با توجه به نقش ویژه ایشان در تدوین این قانون، از اهمیت فراوانی برخوردار است تا جایی که می‌توان از این رویکرد، در جهت تفسیر قانون اساسی بر اساس کشف مراد نویسندگان بهره برد. بهشتی با تفکری سازمان‌یافته و مبتنی بر مبانی دینی و حقوقی، نقشی بی‌بدیل در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ایفا کرده است. وی توانست با بهره‌گیری از منابع اسلامی و تجربیات سیاسی، حقوق ملت و اصول بنیادین نظام سیاسی را در قانون اساسی نهادینه کند. از ویژگی‌های بارز دیدگاه وی، تأکید بر عدالت اقتصادی، نظارت مردمی و لزوم مشارکت همگانی در اداره جامعه بود.

او با نگرشی متوازن به دین و مدرنیته، برای مسائل اجتماعی و اقتصادی راه‌حلهایی نوآورانه ارائه کرد که هنوز هم راهگشا و الهام‌بخش محسوب می‌شوند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بازتاب عمیقی از تفکرات وی در جهت ترکیب آرمان‌های اسلامی با مقتضیات روز جامعه است و به‌عنوان میراثی ماندگار، نقش مهمی در تداوم مسیر عدالت و توسعه دارد.

### منابع

- آقا پیروز، علی (۱۳۹۰). رهبری در مدیریت اسلامی. اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، ۱ (۳)، ۹۱-۱۱۶. <https://ensani.ir/fa/article/306555>
- آهنگریان، محمدرضا (۱۳۹۶). بررسی آرا و اندیشه‌های سیاسی آیت‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی. تهران: نشر اکسیر قلم.
- امام خمینی، سید روحالله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم. (۲۲ جلدی)
- امام علی (۱۳۸۰). نهج‌البلاغه. ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بایرامی، سمانه، (۱۳۸۹). مبارزات سیاسی آیت‌الله بهشتی. نشریه مطالعات تاریخی، ۷ (۲۹)، ۹۲-۱۱۳. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/884320>
- بهشتی، سید محمد (۱۳۹۵). مراحل اساسی یک نهضت. تهران: انتشارات روزنه.
- بهشتی، سید محمد (۱۳۸۱). مبانی نظری قانون اساسی. تهران: انتشارات بقعه.
- بهشتی، محمد، (۱۳۸۳). ولایت، رهبری، روحانیت. تهران: انتشارات آثار اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی.
- بهشتی، محمد، (۱۳۷۴). ربا در اسلام. تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگی اسلامی
- بهشتی، سید علیرضا (۱۳۹۷). هفت مقاله در شناخت اندیشه سیاسی شهید بهشتی. تهران: انتشارات نهادگرا، چاپ اول.
- حاتمی، غلامرضا (۱۳۸۹). ربا در اسلام. تهران: انتشارات الماس شرق.

- حبیب‌زاده، محمدجعفر (۱۳۹۳). حاکمیت قانون و قانون‌گرایی؛ هم‌اندیشی شهید بهشتی و قانون اساسی. انجمن اسلامی دانشگاه تهران.
- صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (۱۳۶۴).
- مدنی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۵). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: نشر همراه.
- مؤمنی، فرشاد (۱۳۸۶). جهت‌گیری اقتصادی بهشتی به توسعه ملی می‌انجامد. یادنامه شرق. <https://www.beheshti.org/?p=3315>
- میثمی، لطف‌الله (۱۳۸۶). می‌گفتند دکتر است یا آیت‌الله؟ یادنامه شرق. <https://www.beheshti.org/?p=3315>
- نظری، محمدعلی (۱۳۹۱). نقش شهید بهشتی در تدوین قانون اساسی سال ۱۳۵۸. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه یزد.
- هدایت نیا گنجی، فرج‌الله (۱۳۸۲). اندیشه‌های حقوقی شهید بهشتی. تهران: نشر مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، بی‌جا.
- یوسفی، محمدرضا (۱۳۸۴). بهشتی نگاهی عدالت‌خواهانه داشت. ماهنامه بازتاب اندیشه <https://www.magiran.com/volume/29191>

# **Political Thought in Islam**

Vol. 11 | No. 42 | 2024 |

## **Table of contents**

1	<b>Pathology of Consensus in the Fourteenth Administration</b> Seyed Sadegh Haghghat
21	<b>Formulation of Revolutionary Women's Self-Image</b> Zahra Davarpanah, Mohammad Ali Sadeghzadeh
45	<b>On the Critique of Despotism: Mirza Naeini and the Crisis of Iran's Underdevelopment</b> Abdolvahab Farati
69	<b>The Status of Women in Imam Khomeini's Political Islam and Salafi Islam</b> Zeinab Mohammadzadeh, Mohammad Afshar, Mohammadreza Pouyafar
101	<b>The Islamist Political-Intellectual Current in the Islamic Revolution: From Unity to Schism</b> Ali Moradi Behmaei
127	<b>The Place of the Constitution in Ayatollah Beheshti's Legal Thought</b> Alireza Mehraban, Hossein Rondeh, Zahra Saravani

# Political Thought in Islam

Vol. 11 | No. 42 | 2024 |



Imam Khomeini and Islamic  
Revolution Research Institute

Printed ISSN: 2538 -3183 Online ISSN: 2538- 3191

**Executive Manager:** Ensiyeh Moradi

**Technical Editor:** Azam Soleimani

**Layout and Cover Designer:** Zahra Shirkhazade

**Publisher:** Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute,

**Director-in-Charge:** Dr. Mansour Ansari

**Editor-in-Chief:** Dr. Seyed Sadr -al-Din Moosavi

## Editorial Board Members:

**Dr. Seyyed Sadeq Haghghat;** Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

**Dr. Mirfardin Ghoreyshi;** Professor, Department of International Relations, University of Tehran, Tehran, Iran.

**Dr. Abdolrahman Alam;** Professor, Department of Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

**Dr. Abdolamir Nabavi;** Associate Professor, Department of Comparative Studies, Institute for Cultural & Social Studies, Tehran, Iran.

**Dr. Farhad Darvishi;** Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

**Dr. Mohammad Reza Taleban;** Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

**Dr. Seyed Sadr al-Din Mousavi;** Associate Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

**Dr. Yahya Fouzi;** Professor, Institute of Humanities & Cultural Studies, Tehran, Iran.

**Dr. Mansour Ansari;** Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

**Dr. Giti Pourzaki;** Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

**Address:** Tehran, Persian Gulf Freeway, next to Tehran-Qom toll booth, Imam Khomeini's Holy Shrine, Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution Research Institute, Quarterly Journal of Political Thought in Islam.

**Lithography, printing, binding:** Oruj Printing and Publishing Establishment (Tehran, Enghelab St., opposite Tehran University, No. 1296, Tel: 66404873)

**Postal Code:** 1815163111 - P.O. Box: 13418155/ - Fax: 55235661 - Phone: 51085000

**Website:** andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

**Email:** andishehsiyasi@gmail.com

This quarterly journal is also available through the following websites:

Jihad Daneshgahi Scientific Information Database

National Publications Database

Comprehensive Humanities Portal

Iranian Research Information System

Civilika

Noor Specialized Journals Database



Research Institute of  
Imam Khomeini and Islamic Revolution

# Political Thought in Islam

| Vol. 11 | No. 42 | 2024 |

Printed ISSN: 2538-3183

Online ISSN: 2538- 3191

Pathology of Consensus in the Fourteenth Administration

■ **Seyed Sadegh Haghghat**

Formulation of Revolutionary Women's Self-Image

■ **Zahra Davarpanah, Mohammad Ali Sadeghzadeh**

On the Critique of Despotism: Mirza Naeini and the Crisis of  
Iran's Underdevelopment

■ **Abdolvahab Farati**

The Status of Women in Imam Khomeini's Political  
Islam and Salafi Islam

■ **Zeinab Mohammadzadeh, Mohammad Afshar, Mohammadreza Pouyafar**

The Islamist Political-Intellectual Current in the Islamic Revolution:  
From Unity to Schism

■ **Ali Moradi Behmaei**

The Place of the Constitution in Ayatollah Beheshti's Legal Thought

■ **Alireza Mehraban, Hossein Ravandeh, Zahra Saravani**

Political Thought in Islam