

به نام خداوند بخشنده مهربان

اندیشه‌سیاسی در اسلام

سال دوازدهم / شماره ۴۴ / تابستان ۱۴۰۴



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 هیأت 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: ۱۸۱۵۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴ - دورنویس: ۵۵۲۳۵۶۶۱ - تلفن: ۵۱۰۸۵۰۰۰

وب سایت اینترنتی: andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

پست الکترونیکی: 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^(ع) 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 دوازدهم / شماره ۴۵ / پاییز ۱۴۰۴

فهرست مطالب

عرفان سیاسی از نگاه میر سید علی همدانی از منظر اهداف حکومت و حکومت مطلوب

مهدی بیدلی، محمدمهدی نادری، عبدالرضا بای، خسرو مزرعی

۱

مقاومت در آینه غرب: وابستگی روش‌شناختی گفتمان فردید و سید قطب به اپیستمۀ مدرن غربی

محمدرضا صالحی وثیق، سیدمهدی ساداتی نژاد

۳۱

۵۷

تأملی بر شوراگرایی و امکان‌مندی آن در نظام‌سازی مبتنی بر تمدن نوین اسلامی

منصور عنبرمو

۸۹

نسبت میان گفتمان‌های سیاسی با سیاست‌گذاری فرهنگی - هنری در جمهوری اسلامی ایران (مطالعه موردی سیاست‌های سینمایی)

محمد کمالی زاده

۱۱۷

اندیشه‌شناسی صلح‌گرایی دینی در ایران امروز

رحمان محمدزاده، رقیه نصیری‌نیا

۱۳۹

تحلیل فقهی-تاریخی مواضع مراجع قم نسبت به انقلاب اسلامی (بر اساس فریضه امر به معروف و نهی از منکر) (۱۳۵۷-۱۳۴۲)

حسین ارجینی، سید ابراهیم معصومی



Vol. 12 | Issue. 45 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.549929.1454>

Political Mysticism in the Thought of Mīr Sayyid ‘Alī Hamadānī: A Study on the Aims and Ideal Form of Government

Mehdi Bideli

Department of Political Science, Az.c., Islamic Azad University, Azadshahr, Iran. Mehdi.Bideli@iau.ac.ir

Mohammad Mehdi Naderi

Department of Philosophy, Az.c., Islamic Azad University, Azadshahr, Iran. (Corresponding Author)

MM.Naderi@iau.ac.ir

Abdolreza Bay

Department of Political Science, Az.c., Islamic Azad University, Azadshahr, Iran. 2031613308@iau.ac.ir

Khosrow Mazraei

Department of Political Science, Az.c., Islamic Azad University, Azadshahr, Iran. Kh.Mazrai@iau.ac.ir

| Article Info | Abstract |
|---|---|
| <p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /05 /17</p> <p>Revised: 2025 /06 /24</p> <p>Accepted: 2025 /06 /28</p> <p>Published Online: 2025 /07 /22</p> | <p>This study, posing the central question “What is the place of political mysticism in the thought of Mir Seyyed Ali Hamadani, and what model does he offer for an ideal government?”, examines the relationship between spirituality and politics in his works. The necessity of this research lies in the fact that, although numerous studies have addressed Hamadani’s mystical and ethical dimensions, the political and social aspects of his thought have been less systematically explored. The research employs a qualitative approach based on content analysis of his two key works, Zakhireh-ye Moluḡ and Sab‘īn, alongside historical and contemporary studies. The findings indicate that Hamadani regards politics as part of the path of divine knowledge and portrays the ruler as the “trustee of the people and a seeker of the path of truth.” The objectives of an ideal government, from his perspective, include the realization of social justice, provision of welfare and development, expansion of security, promotion of ethics and spirituality, and strengthening of social cohesion. Thus, mysticism in Hamadani’s thought is not a marginal aspect but the foundation of political legitimacy and stability. Revisiting this model may inspire the design of ethical and people-centered governance in contemporary contexts.</p> <p>Keywords: Mīr Sayyid ‘Alī Hamadānī; political mysticism; aims of government; ideal government; social justice; ethical governance; Sufi political thought.</p> |



عرفان سیاسی از نگاه میر سید علی همدانی از منظر اهداف حکومت و حکومت مطلوب

مهدی بیدلی

گروه علوم سیاسی، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران. Mehdi.Bideli@iau.ac.ir

محمد مهدی نادری

گروه فلسفه، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران. (نویسنده مسئول) MM.Naderi@iau.ac.ir

عبدالرضا بای

گروه علوم سیاسی، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران. 2031613308@iau.ac.ir

خسرو مزروعی

گروه علوم سیاسی، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران. Kh.Mazrai@iau.ac.ir

| چکیده | اطلاعات مقاله | |
|--|--|--|
| <p>نسبت میان عرفان و سیاست از مباحثی است که در اندیشه اسلامی کمتر مورد کاوش قرار گرفته است. میر سید علی همدانی، عارف و متفکر سده هشتم هجری، از معدود شخصیت‌هایی است که کوشید معنویت را با سامان اجتماعی و سیاسی پیوند دهد. با وجود پژوهش‌های متعدد درباره ابعاد عرفانی و اخلاقی او، بُعد سیاسی اندیشه وی کمتر به‌صورت نظام‌مند بررسی شده است. پژوهش حاضر با طرح این پرسش اصلی که «عرفان سیاسی در اندیشه همدانی چه جایگاهی دارد و چه الگویی از حکومت مطلوب ارائه می‌کند؟» در پی تبیین مؤلفه‌های عرفان سیاسی و تبیین مبانی نظری حکومت اخلاق‌مدار از منظر اوست. این مطالعه با رویکرد کیفی و بر پایه تحلیل محتوای دو اثر کلیدی همدانی، ذخیره‌الملوک و سبعین، انجام شده و از منابع تاریخی و مطالعات معاصر نیز برای تفسیر مفاهیم بهره گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد همدانی سیاست را جزئی از سلوک توحیدی می‌داند و حاکم را «امین خلق و سالک طریق حق» معرفی می‌کند. در اندیشه او، حکومت مطلوب نظامی اخلاقی و معنوی است که اهداف آن تحقق عدالت اجتماعی، گسترش رفاه و امنیت، عمران سرزمین، ارتقای اخلاق عمومی و تحکیم همبستگی اجتماعی است. عرفان در نگاه همدانی نه تجربه‌ای فردی، بلکه بنیان مشروعیت و پایداری حکومت است. بازخوانی این الگو در دوران معاصر می‌تواند الهام‌بخش طراحی نظام‌های حکمرانی اخلاق‌مدار و عدالت‌محور باشد.</p> | <p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۱-۳۰</p> | |
| | <p>کلیدواژه‌ها: میر سید علی همدانی، عرفان سیاسی، حکومت مطلوب، عدالت اجتماعی، حکمرانی اخلاق‌مدار.</p> | |

مقدمه

میر سید علی همدانی (۷۸۶-۷۱۴ ق) از برجسته‌ترین عارفان و اندیشمندان سده هشتم هجری است و در تاریخ تصوف ایران و جهان اسلام نقشی ممتاز دارد (زرین کوب، ۱۳۸۲، ج ۲، ص. ۲۴۳). او در همدان زاده شد و در نوجوانی به فراگیری علوم دینی، فقه، تفسیر، حدیث و آداب سلوک نزد استادان برجسته زمان پرداخت (همایی، ۱۳۸۴، ص. ۱۷۹). همدانی پس از مراحل نخستین آموزش، به خراسان و ماوراءالنهر رفت و از محضر مشایخ کبرویه، به‌ویژه علاءالدوله سمنانی، بهره برد. زندگی او سرشار از سفرهای علمی و اجتماعی بود؛ وی چندین بار به حرمین شریفین و شام سفر کرد و سپس رهسپار کشمیر شد، جایی که به ارشاد معنوی، سامان‌دهی اجتماعی و گسترش صنایع بومی پرداخت و به‌عنوان «شاه همدان» شناخته شد (Nasr, 1996, p. 118) حضور او در کشمیر موجب رونق فرهنگ اسلامی، رشد هنر شال‌بافی و تقویت روحیه خدمت عمومی گردید (Rafiqi, 2003, p. 61).

همدانی بیش از صد اثر به زبان‌های فارسی و عربی نگاشت که در میان آن‌ها *ذخیره الملوک*، *سبعین*، *کنزالدقائق* و مجموعه‌ای از رسائل عرفانی و اخلاقی از جایگاهی ویژه برخوردار است. درگذشت او در کولاب تاجیکستان رخ داد و آرامگاهش همچنان محل زیارت دوستان است. همدانی با تلفیق معنویت، اخلاق و مسئولیت اجتماعی، نمونه‌ای برجسته از «عارف مصلح» در تمدن اسلامی به شمار می‌آید. آموزه‌های او حلقه‌ای میان سنت‌های کلاسیک تصوف ایرانی و جریان‌های اجتماعی - سیاسی سده هشتم ایجاد کرد. وی در مکتب کبرویه پرورش یافت؛ مکتبی که با تأکید بر «معرفت شهودی» و «تأملات اجتماعی» از دیگر طریقت‌های صوفیانه متمایز می‌شود (زرین کوب، ۱۳۸۲، ج ۲، ص. ۲۵۸). همدانی تعالیم استادانی چون علاءالدوله سمنانی را با تجربه‌های شخصی و نگاه اصلاح‌گرایانه خود در آمیخت و عرفان را از محدوده تجربه فردی فراتر برد و در خدمت سامان اخلاقی و سیاسی جامعه قرار داد (Buehler, 2016, p. 87).

همدانی نه تنها در حلقه‌های صوفیانه، بلکه در گستره تمدن اسلامی تأثیرگذار بود. حضور او در کشمیر، آسیای میانه و شام، عرفان ایرانی را با بسترهای فرهنگی گوناگون پیوند زد و به گسترش اسلام در شبه قاره یاری رساند (Rafiqi, 2003, p. 61) بسیاری از پژوهشگران آثار او را، به‌ویژه *ذخیره الملوک*، از نخستین نمونه‌های ادبیات سیاسی - عرفانی در جهان

اسلام دانسته‌اند؛ اثری که میان اخلاق فردی، عدالت اجتماعی و تدبیر مُلکک پیوندی درونی برقرار می‌کند (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۵۵). از این رو، همدانی را می‌توان «عارف مصلح و سیاست‌نگر» نامید؛ شخصیتی که عرفان را از انزوا بیرون آورد و آن را به ابزاری برای اصلاح جامعه و هدایت حاکمان بدل ساخت (Eaton, 2019, p. 214).

یکی از چالش‌های مهم پژوهش در تاریخ اندیشه اسلامی، تبیین نسبت میان معنویت و سیاست است. بسیاری از عارفان مسلمان بیش از آن که به عرصه اجتماع و حکومت توجه نشان دهند، بر سلوک فردی و تجربه باطنی متمرکز بوده‌اند. در این میان، همدانی جایگاهی متمایز دارد؛ زیرا ضمن پابندی به سنت تصوف، دغدغه سامان‌بخشی اخلاقی و سیاسی جامعه را نیز دنبال کرده است (زرین کوب، ۱۳۷۹). بدین ترتیب، این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که همدانی، همچون عارفی مصلح و سیاست‌نگر، چگونه میان معنویت، اخلاق و سیاست پیوند برقرار کرده و الگویی ماندگار برای حکمرانی اخلاق‌مدار در تمدن اسلامی ارائه داده است.

۱. پیشینه تحقیق

مطالعات مرتبط با عرفان سیاسی عمدتاً در دو حوزه اصلی دنبال شده‌اند: نخست عرفان و تصوف و دوم فلسفه سیاسی و اندیشه حکمرانی. در سنت اسلامی، پژوهشگران بسیاری به نقش عارفان در سامان اجتماعی و اصلاح اخلاقی حاکمان پرداخته‌اند. برای نمونه، سید حسین نصر با بررسی پیوند میان معرفت عرفانی و سیاست در تمدن اسلامی نشان می‌دهد که عرفا، از طریق تربیت درونی و زهد اجتماعی، در پایداری نظام اخلاقی جوامع مسلمان نقش بنیادین داشته‌اند. همچنین (۲۰۱۶) Buehler بر سلوک اجتماعی صوفیان ایرانی تأکید می‌کند و بیان می‌دارد بسیاری از آنان عرفان را ابزاری برای تحقق عدالت اجتماعی و تربیت اخلاقی زمامداران می‌دانستند.

در زمینه میر سید علی همدانی، پژوهش‌ها عمدتاً بر آموزه‌های عرفانی، اخلاق فردی و وجوه معنوی آثار او متمرکز بوده‌اند. برای نمونه، همدانی در ذخیره‌الملوک بر مبانی تهذیب نفس، ایمان و عدالت در رفتار فردی تأکید می‌کند. با این حال، پژوهش‌هایی مانند Greenleaf (۲۰۰۲) که به اخلاق و رهبری معنوی پرداخته‌اند، پیوند این آموزه‌ها با

نظریه سیاسی و ساختار حکومت را به صورت نظام مند بررسی نکرده اند. همچنین در ایران، مطالعاتی چون پور غلامعلی (۱۳۹۸) و صفاران و جعفری (۱۳۹۶) به جایگاه عرفان در سیاست توجه داشته اند، اما تحلیلی جامع از نسبت میان عرفان و ساختار قدرت در آثار همدانی ارائه نداده اند. در سال های اخیر، تحقیقات میان رشته ای مانند Eaton (۲۰۱۹) و Lapidus (۲۰۰۲) تلاش کرده اند عرفان سیاسی را در چهارچوب نظریه های معاصر حکمرانی اخلاق مدار تحلیل کنند؛ باین حال، خلأ پژوهشی در بررسی نظام مند اندیشه همدانی از منظر اهداف حکومت، عدالت و رهبری اخلاقی همچنان مشهود است.

بنابراین نوآوری پژوهش حاضر در سه محور خلاصه می شود:

۱. بازخوانی منسجم اندیشه های سیاسی همدانی با تکیه بر آثار اصلی او، به ویژه ذخیره الملوک؛

۲. تحلیل نسبت میان سلوک عرفانی، اخلاق اجتماعی و مشروعیت سیاسی در نظام فکری وی؛

۳. ارائه الگویی مفهومی از «حکومت مطلوب اخلاق مدار» بر پایه آموزه های عرفانی همدانی و مقایسه تطبیقی آن با دیدگاه های عرفای هم دوره.

۲. روش شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی - نظری و در زمره مطالعات توصیفی - تحلیلی قرار می گیرد. روش تحقیق بر پایه تحلیل محتوای کیفی و مطالعه اسنادی است. داده های اصلی از دو منبع تأمین شده اند:

- منابع اولیه: آثار میر سید علی همدانی، به ویژه ذخیره الملوک (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۵۵)، سبعین و مجموعه رسائل اخلاقی و عرفانی او (همدانی، ۱۳۹۸، ص. ۱۲)؛
- منابع ثانویه: پژوهش های تاریخی، فلسفی و سیاسی در حوزه عرفان اسلامی، سیاست اخلاق مدار و نظریه حکومت عادلانه.

در گام نخست، مفاهیم کلیدی همچون «عرفان سیاسی»، «رهبری اخلاقی» و «حکومت مطلوب» از متون اصلی استخراج و طبقه بندی شدند. سپس با بهره گیری از روش تحلیل مضمون، محورهای مفهومی شناسایی گردید (Braun & Clarke, 2006, p. 79). در مرحله

بعد، داده‌ها بر اساس چهارچوب نظری پژوهش - شامل چهار محور عرفان سیاسی، سلوک فردی، اهداف حکومت و کاربست آن‌ها در حکمرانی اخلاق‌مدار - کدگذاری و با رویکرد تفسیری تحلیل شدند.

برای آزمون فرضیه‌ها و اعتبار نتایج، سه راهبرد تحلیلی به کار گرفته شد:

۱. تحلیل درون‌متنی: بررسی مستقیم گزاره‌های سیاسی و اخلاقی در آثار همدانی و استخراج مفاهیم حکمرانی از دل آن‌ها؛
۲. تحلیل میان‌متنی: مقایسه اندیشه‌های همدانی با سایر متفکران هم‌عصر، به‌ویژه علماء‌الدوله سمنانی و غزالی، به‌منظور تعیین تمایز دیدگاه او؛
۳. تحلیل تطبیقی: بررسی ظرفیت‌های نظری اندیشه همدانی برای الهام‌بخشی به الگوهای معاصر حکمرانی اخلاق‌مدار.

برای اطمینان از روایی و پایایی تحلیل، از روش اعتبارسنجی استنادی و بازبینی نظری استفاده شد (Lincoln & Guba, 1985, p. 314). به این معنا که نتایج تفسیری با منابع دست اول و دیدگاه‌های شارحان معتبر تطبیق داده شد تا از صحت معنایی مفاهیم اطمینان حاصل شود.

۳. یافته‌های تحقیق

تحلیل محتوای آثار همدانی، به‌ویژه ذخیره‌الملوک و سبعین، نشان می‌دهد که اندیشه سیاسی او بر پیوند میان عرفان، اخلاق و تدبیر اجتماعی استوار است. یافته‌ها را می‌توان در چهار محور اصلی خلاصه کرد:

۱. **عرفان به‌مثابه بنیان مشروعیت سیاسی:** در نظام فکری همدانی، عرفان صرفاً تجربه‌ای فردی یا زاهدانه نیست، بلکه زیربنای مشروعیت حکومت و سامان جامعه است. وی در ذخیره‌الملوک می‌نویسد: «پادشاه آنگاه به‌حق است که دل او به عدل و رحمت آباد باشد» (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۴۷). به باور او، مشروعیت قدرت زمانی پایدار است که بر پایه تزکیه نفس، صدق نیت و خدمت به خلق شکل گیرد. این نگرش، الگوی جدیدی از پیوند عرفان و سیاست ارائه می‌دهد که در آن معرفت درونی سرچشمه اقتدار بیرونی است.
۲. **رهبری اخلاقی و تهذیب نفس به‌عنوان معیار زمامداری:** همدانی زمامدار را «امین خلق

و سالک طریق حق» می‌خواند (همدانی، ۱۳۹۸، ص. ۵۶). در اندیشه او، میان تهذیب اخلاقی و شایستگی سیاسی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. ویژگی‌هایی مانند عدالت، حلم، تواضع و خدمت‌گزاری نه صفات تزئینی، بلکه ارکان حکومت مشروع هستند. در این چهارچوب، رهبری از جنس فرمانروایی نیست، بلکه «خدمت معنوی» برای هدایت و رشد جامعه است (Nasr, 1996, p. 152). این دیدگاه هم‌راستا با نظریه «رهبری اخلاقی» در فلسفه سیاسی معاصر است که بر پایه تقوا، مسئولیت‌پذیری و خیر عمومی تعریف می‌شود (Ciulla, 2014, p. 23).

۳. اهداف حکومت مطلوب: عدالت، رفاه و کرامت انسانی: در آثار همدانی، حکومت مطلوب سه هدف بنیادین دارد: تحقق عدالت اجتماعی و رفع ظلم، ایجاد امنیت و رفاه عمومی، پرورش فضایل اخلاقی در مردم. او تصریح می‌کند: «ملوک را باید دل در عدل و نظر در خلق باشد تا ملک پایید» (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۸۳). به باور وی، عدالت نه تنها ضامن بقای حکومت بلکه مایه قرب الهی است. این نگاه نشان می‌دهد که از دید همدانی، کارآمدی سیاسی بدون بنیاد اخلاقی و روح عدالت، فاقد معنا و دوام است (Lapidus, 2002, p. 147).

۴. سیاست به مثابه خدمت عمومی: همدانی سیاست را عرصه‌ای برای جلب منفعت مردم و اصلاح اخلاق عمومی می‌داند. او تأکید دارد: «قدرت، امانتی الهی است و حاکم جز به خدمت خلق، در آن مأذون نیست» (همدانی، ۱۳۹۸، ص. ۷۴). در این معنا، غایت سیاست نه انباشت قدرت، بلکه پرورش انسان است و سیاست ابزار تحقق ارزش‌های عرفانی و اخلاقی در سطح جامعه تلقی می‌شود.

۵. پیوند عرفان و حکمرانی اخلاق‌مدار در جهان معاصر: یافته‌های تطبیقی پژوهش نشان می‌دهد بسیاری از مؤلفه‌های اندیشه همدانی، از جمله تأکید بر صداقت، عدالت و مسئولیت اجتماعی، قابلیت ترجمه به زبان حکمرانی اخلاق‌مدار در دنیای امروز را دارند. عرفان در این چهارچوب نقش هدایتی و تصحیح‌کننده دارد، یعنی مانع انحراف قدرت از مسیر عدالت و خیر عمومی می‌شود (Eaton, 2019, p. 215).

در مجموع، یافته‌ها نشان می‌دهند که عرفان سیاسی در اندیشه همدانی الگویی از حکومت اخلاق‌مدار ارائه می‌کند که در آن: مشروعیت قدرت از معنویت برمی‌خیزد؛ رهبری با تهذیب نفس گره می‌خورد؛ عدالت مبنای پایداری نظام است؛ سیاست عرصه‌ای برای خدمت و رشد انسان و جامعه است.

۴. ضرورت پژوهش در افکار میر سید علی همدانی

بررسی اندیشه‌های همدانی اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا او در تاریخ عرفان اسلامی پلی میان معنویت، اخلاق و سامان اجتماعی ایجاد کرده است. در بسیاری از متون کلاسیک تصوف، تمرکز اصلی بر سلوک فردی و تجربه باطنی است؛ اما همدانی با نگارش آثاری همچون ذخیره‌الملوک، عرفان را به عرصه سیاست و مدیریت جامعه پیوند داد و بدین طریق بُعد اجتماعی عرفان اسلامی را گسترش بخشید (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴). پژوهش در آثار و اندیشه‌های او به ما کمک می‌کند تا ارتباط میان عرفان، اخلاق و سیاست در تاریخ اسلامی را بهتر درک کنیم.

تحلیل اندیشه او می‌تواند چشم‌اندازی روشن از نسبت میان عرفان، اخلاق و حکومت در سنت اسلامی فراهم آورد و در غنای مباحث نظری مربوط به «عرفان سیاسی» نقش ایفا کند (زرین کوب، ۱۳۸۲، ج ۲، ص. ۲۴۹). میراث فکری همدانی در زمینه عدالت اجتماعی، اخلاق عمومی و هدایت سیاسی، پاسخی بومی به پرسش‌های بنیادین درباره مشروعیت، عدالت و غایت قدرت در جوامع اسلامی است (عابدی، ۱۳۹۵، ص. ۵۸).

در شرایطی که مباحث مربوط به نسبت دین، اخلاق و سیاست در کانون توجه اندیشمندان قرار گرفته است، بازخوانی افکار همدانی می‌تواند الگویی کارآمد برای تلفیق ارزش‌های معنوی با الزامات حکمرانی اخلاق‌مدار عرضه کند (Nasr, 1996, p. 147)؛ علاوه بر این، بسیاری از آثار همدانی هنوز به تصحیح انتقادی و تحلیل تطبیقی نیاز دارند. پژوهش‌های جدید می‌توانند جایگاه او را در میان متفکران هم‌عصر و تأثیرش بر طریقت‌های پس از خود روشن‌تر کنند.

چنین مطالعاتی نه تنها به تکمیل تاریخ‌نگاری تصوف ایرانی یاری می‌رساند، بلکه نقش عارفان را در شکل‌دهی به تحولات اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی آشکار می‌سازد (همایی، ۱۳۸۴، ص. ۲۲۱). بدین ترتیب، اندیشه همدانی اهمیت دارد، زیرا نشان می‌دهد عرفان اسلامی ذاتاً ظرفیت نظری برای ارائه الگوهای عدالت، اخلاق و توسعه اجتماعی دارد؛ ظرفیتی که در جهان معاصر نیز می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاری اخلاقی و معنوی باشد. بازخوانی انتقادی افکار همدانی گامی ضروری برای درک ابعاد اجتماعی عرفان اسلامی و تبیین نظریه‌های بومی در باب اخلاق و سیاست محسوب می‌شود.

در نهایت، مطالعه افکار همدانی از آن رو ضروری است که نشان می‌دهد عرفان اسلامی در بطن خود ظرفیت نظری برای ارائه الگوهای عدالت، اخلاق و توسعه اجتماعی دارد؛ ظرفیتی که در بسیاری از جوامع مسلمان امروز می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاری اخلاق‌مدار و معنوی باشد.

۵. چهارچوب نظری پژوهش

برای تحلیل عرفان سیاسی در اندیشه همدانی، پژوهش حاضر از یک چهارچوب نظری ترکیبی بهره می‌گیرد که بر پیوند میان عرفان، اخلاق و مشروعیت سیاسی تأکید دارد. این چهارچوب با الهام از نظریه‌های ماکس وبر در باب مشروعیت کاریزماتیک (Weber, 1978, p. 242) و دیدگاه‌های رهبری اخلاقی در اندیشه معاصر (Brown & Treviño, 2006, p. 597) طراحی شده و با مبانی عرفان اسلامی و آموزه‌های همدانی بومی‌سازی شده است.

۶. محورهای اصلی چهارچوب نظری

۱. **مبانی عرفان سیاسی:** مفاهیم بنیادین عرفان مانند معرفت نفس، تزکیه و سلوک معنوی در پیوند با وظیفه اجتماعی انسان تحلیل می‌شود. از دیدگاه همدانی، عرفان نه کناره‌گیری از جامعه، بلکه راهی برای اصلاح اخلاقی و عدالت اجتماعی است (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۴۳). این محور به ما کمک می‌کند جایگاه عرفان در مشروعیت و پایداری حکومت را تبیین کنیم.

۲. **سلوک فردی و اخلاق حاکم:** همدانی پیوند میان تهذیب نفس و صلاحیت زمامداری را تبیین می‌کند و بر ویژگی‌هایی مانند صدق، تواضع و عدالت در رهبری تأکید دارد (همدانی، ۱۳۹۸، ص. ۷۲). این مؤلفه با نظریه «رهبری اخلاقی» (Ciulla, 2014, p. 18) هم‌پوشانی دارد و به‌عنوان مبنایی برای ارزیابی حاکم مطلوب در عرفان سیاسی مطرح می‌شود.

۳. **اهداف و ویژگی‌های حکومت مطلوب:** در اندیشه همدانی، حکومت مطلوب ابزاری برای پرورش فضایل انسانی، تحقق عدالت اجتماعی و خدمت به مردم است. او غایت حکومت را «خیر جمعی» می‌داند و مشروعیت حاکم را مشروط به عدالت و پایبندی به اصول اخلاقی

تلقی می‌کند. این محورهای فکری را می‌توان با آرای فیلسوفانی چون فارابی در المدینة الفاضله و نیز مباحث عدالت‌محور در سنت حکمت اسلامی مقایسه کرد (Nasr, 1996, p. 150).

۴. **کاربست در سیاست و حکمرانی اخلاق‌مدار:** با تکیه بر آموزه‌های همدانی، می‌توان چهارچوبی برای تلفیق معنویت و سیاست در مدیریت معاصر ارائه داد. این محور راهکارهای نهادینه‌سازی ارزش‌های اخلاقی در نظام اداری و سیاسی را بررسی می‌کند، از جمله شفافیت، پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری به‌عنوان شاخص‌های رهبری اخلاق‌مدار (Eaton, 2019, p. 214).

۷. عرفان سیاسی در آثار همدانی

۱. **جایگاه عرفان سیاسی در منظومه فکری همدانی:** همدانی عرفان را نه صرفاً تجربه‌ای شخصی، بلکه ابزاری برای اصلاح جامعه و هدایت زمامداران می‌داند. در رسائل او، به‌ویژه ذخیره‌الملوک و سبعین، آموزه‌های عرفانی با توصیه‌های اخلاقی و تدبیر اجتماعی درهم آمیخته است (همدانی، ۱۳۸۷؛ Nasr, 1996, p. 150). از منظر او، سیاست عرصه‌ای برای تحقق معرفت، عدالت و سامان اخلاقی جامعه است، نه میدانی برای قدرت‌طلبی یا منافع فردی.

۲. **سلوک معنوی و مسئولیت اجتماعی:** همدانی سیاست را ادامه سلوک معنوی می‌بیند. زمامدار «سالک صاحب مسئولیت» است که ابتدا با ریاضت و تهذیب درون به مقام «قلب سلیم» برسد و سپس جامعه را به عدل و رفاه رهبری کند (همدانی، ۱۳۹۸، ص. ۴۵). این پیوند میان باطن و ظاهر نشان می‌دهد که عرفان محدود به کناره‌گیری از اجتماع نیست، بلکه در خدمت سامان‌بخشی به آن است (Buehler, 2016, p. 87).

۳. **عدالت و خیر عمومی به‌عنوان ثمره عرفان:** در متون همدانی، عدالت نتیجه طبیعی معرفت توحیدی است. او می‌نویسد: «عدل، سایه توحید است و هر که در توحید کامل شد، در عدالت نیز استوار گردد» (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۲). هدف نهایی حکومت، «خیر عمومی» و پاسداشت کرامت مردم است و این رسالت جز از زمامداری که با سلوک عرفانی پرورش یافته، برنمی‌آید (Rafiqi, 2003, p. 61).

۴. **تربیت اخلاقی حاکمان:** یکی از عناصر کلیدی عرفان سیاسی همدانی، تربیت اخلاقی و معنوی زمامداران است. او در نصایحش به شاهان بر لزوم مراقبه، مشورت با عالمان و پرهیز از دنیاپرستی تأکید دارد و معتقد است پیش از فرمان راندن بر دیگران، زمامدار باید «بر خویشتن فرمان بر» باشد (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۶۱).

۵. **نسبت عرفان با نهاد سیاست:** در نظام فکری همدانی، عرفان و سیاست دو حوزه جداگانه نیستند؛ سیاست «بُعد ظاهری» و عرفان «بُعد باطنی» سلوک است. این نگرش او را در زمره «عارفان مصلح» قرار می‌دهد که هم در اصلاح ساختار درونی انسان و هم در بهبود سامان اجتماعی نقش آفرین‌اند (Buehler, 2016, p. 87). او از رهگذر این پیوند، الگویی برای «حکومت اخلاقی» ارائه می‌کند که در آن اقتدار، ابزاری برای اقامه عدالت و رشد معنوی جامعه است.

۶. **تأثیر تاریخی:** تعالیم همدانی در کشمیر، آسیای میانه و ایران بر شاگردان و پیروانش تأثیر گذاشت و الگویی از سیاست اخلاقی را در میان سلاطین و دیوانیان رواج داد (Rafiqi, 2003, p. 61).

عرفان سیاسی در آثار همدانی، آمیزه‌ای است از معرفت توحیدی، تهذیب نفس، عدالت و تدبیر اجتماعی. او سیاست را ادامه رسالت معنوی می‌داند و باور داشت که زمامدار واصل، بهترین ضامن برای عدالت و رفاه مردم است. مطالعه آثار او نشان می‌دهد که در سنت صوفیه ایرانی، «سیاست اخلاقی» نه تنها ممکن، بلکه مطلوب و بخشی از سلوک به سوی حق تلقی شده است.

با جمع‌بندی دیدگاه‌های همدانی، می‌توان مؤلفه‌های اصلی عرفان سیاسی او را در چهار محور خلاصه کرد: ۱. زمامدار سالک و تهذیب نفس، ۲. عدالت به مثابه سایه توحید، ۳. تربیت اخلاقی حاکمان، ۴. سیاست به مثابه سلوک جمعی. این مؤلفه‌ها الگویی نظری برای حکمرانی اخلاقی ارائه می‌کنند که در آن مشروعیت سیاسی نه بر زور یا صرفاً شریعت، بلکه بر پیوند معنویت و عدالت استوار است.

۸. جایگاه اخلاق، عدالت و خدمت در سیاست

اخلاق، عدالت و خدمت به مردم سه رکن اساسی سیاست در اندیشه همدانی محسوب می‌شوند. او با تکیه بر مبانی عرفانی و آموزه‌های شریعت، سیاست را صرفاً ابزار قدرت نمی‌داند؛ بلکه آن را عرصه‌ای برای تحقق فضیلت و رفاه عمومی تلقی می‌کند (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴؛ Rafiqi, 2003, p. 61). از نظر همدانی، زمامداری مشروع است که در پی تهذیب خویش و خدمت به بندگان خدا باشد.

۱. **اخلاق؛ بنیان مشروعیت سیاسی:** همدانی در ذخیره‌الملوک تهذیب نفس و رعایت فضایل اخلاقی را شرط ضروری زمامداری می‌داند و می‌گوید: «هر که بر خود حکومت نکند، بر دیگران نتواند حکم راند» (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴). از دیدگاه او، اخلاق دو نقش اساسی دارد - **تضمین سلامت درونی حاکم:** رهبر باید پیش از هر چیز بر هوای نفس خود چیره شود. - **هدایت رفتار بیرونی:** اخلاق معیار عدالت و تصمیم‌گیری درست در حکومت است.

۲. **عدالت؛ سایه توحید:** در عرفان سیاسی همدانی، عدالت نتیجه طبیعی معرفت توحیدی است: «عدل، فرع توحید است و هر که در توحید کامل شد، در عدل نیز استوار گردد» (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۲). عدالت نزد او چندبُعدی است:

عدالت فردی: سامان درونی و تعادل قوای نفس؛

عدالت اجتماعی: رعایت حقوق مردم، انصاف در مالیات و امنیت؛

عدالت سیاسی: محدود کردن قدرت با احکام شرع و مصالح عامه (Nasr, 1996, p. 150).

۳. **خدمت به خلق؛ غایت سیاست:** همدانی سیاست را ابزاری برای خدمت به بندگان خدا می‌داند. در سبعین توصیه می‌کند: «سالک کامل آن است که پس از وصول، به اصلاح مردمان برخیزد» (همدانی، ۱۳۹۸، ص. ۹۱). او در نصایح خود به شاهان رفاه عمومی، دستگیری از فقرا و حمایت از مظلومان را نشانه زمامداری صالح می‌داند (Rafiqi, 2003, p. 61) در این نگرش، خدمت نه صرفاً وظیفه‌ای اجتماعی، بلکه تکلیفی الهی است.

۴. **پیوند سه اصل در حکومت مطلوب:** اخلاق، عدالت و خدمت در اندیشه همدانی

به صورت سه گانه‌ای منسجم ظاهر می‌شوند:

- اخلاق شخصیت و نیت زمامدار را می‌سازد؛

- عدالت، ساختار و رفتار حکومت را سامان می‌دهد؛

- خدمت، غایت و هدف نهایی سیاست را تعیین می‌کند. این سه اصل چهارچوبی برای «حکومت مطلوب» در سنت عرفانی - اسلامی ارائه می‌دهند که در آن قدرت در خدمت تعالی معنوی و رفاه مردم قرار می‌گیرد (Buehler, 2016, p. 87).

در نگاه همدانی، سیاست زمانی مشروع و کارآمد است که بر پایه اخلاق استوار، در عدالت متجلی و به خدمت به بندگان خدا منتهی شود. این نگرش، عرفان را نیرویی اصلاح‌گر در عرصه عمومی معرفی کرده و الگویی برای مدیریت معنوی و اخلاقی جامعه ارائه می‌دهد. به این ترتیب، اندیشه همدانی پلی میان عرفان فردی و اصلاح اجتماعی ایجاد می‌کند و می‌تواند در بازاندیشی نسبت دین و سیاست در جهان امروز الهام‌بخش باشد.

۹. مفهوم حکومت مطلوب و اهداف آن

در آثار همدانی، به ویژه ذخیره الملوک و سبعین «حکومت مطلوب» صرفاً ساختاری اداری یا نظامی نیست، بلکه پدیده‌ای اخلاقی - معنوی است که ریشه در توحید و معرفت عرفانی دارد (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴؛ Nasr, 1996, p. 150). او سیاست را ادامه سلوک معنوی می‌بیند و حکومت را زمانی مطلوب می‌داند که در خدمت عدالت، رفاه عمومی و هدایت اخلاقی جامعه باشد.

۱. **تعریف حکومت مطلوب:** حکومت مطلوب در اندیشه همدانی نظامی است که در آن قدرت سیاسی امانتی الهی تلقی می‌شود، نه ابزار استبداد؛ زمامدار با تهذیب نفس و معرفت عرفانی، صلاحیت اداره جامعه را می‌یابد؛ قوانین و ساختارهای اجتماعی بر اساس شریعت و عقل سامان می‌یابند؛ عدالت و خدمت به خلق هدف نهایی سیاست است، نه حفظ جایگاه یا منافع فردی (Rafiqi, 2003, p. 61).

۲. **ارکان حکومت مطلوب:** همدانی بر سه رکن اساسی تأکید دارد که بدون آن‌ها حکومت از مطلوبیت می‌افتد:

عدالت: عدالت، به عنوان «سایه توحید»، زیربنای مشروعیت حکومت است. زمامدار عادل، قدرت را در چهارچوب شریعت و انصاف به کار می‌گیرد و از ظلم به مردم می‌پرهیزد (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۲).

اخلاق و پارسایی حاکم: همدانی بارها توصیه می‌کند که پادشاهان باید پیش از حکمرانی، بر هوای نفس غلبه کنند. بدون اخلاق و پارسایی، سیاست به استبداد و فساد می‌انجامد. **خدمت به مردم:** غایت حکومت، خدمت به بندگان خدا و فراهم کردن رفاه و امنیت آنان است. در ذخیره‌الملوک، همدانی خدمت به مردم را «برترین عبادت» برای حاکمان می‌داند (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۵۸).

۳. **نسبت حکومت مطلوب با عرفان:** آنچه حکومت را از منظر همدانی «مطلوب» می‌کند، پیوند آن با عرفان است. زمامداری که در طریقت عرفانی تربیت یافته، می‌تواند میان مصالح مادی و معنوی جامعه تعادل برقرار کند. به این ترتیب، عرفان به مثابه نیرویی درونی، ضامن عدالت و اعتدال در سیاست می‌شود (Nasr, 1996, p. 150; Buehler, 2016, p. 87). حکومت مطلوب در اندیشه همدانی الگویی است از «حکومت اخلاقی - عرفانی» که در آن عدالت ستون سیاست است؛ اخلاق و پارسایی شرط زمامداری است؛ خدمت به مردم غایت همه اقدامات حکومتی است. این مدل نشان می‌دهد که در سنت صوفیه ایرانی، سیاست می‌تواند در پیوند با معنویت قرار گیرد و به سازوکاری برای تحقق خیر عمومی و رشد انسان تبدیل شود.

بدین سان، مفهوم «حکومت مطلوب» در اندیشه همدانی صرفاً بازتاب آموزه‌های اخلاقی یا عرفانی فردی نیست، بلکه تلاشی برای ارائه الگویی نظام‌مند در باب سیاست است که می‌تواند در نسبت دین، اخلاق و قدرت در جامعه اسلامی راهگشا باشد. اهمیت این نگاه در آن است که همدانی سه سطح فردی، اجتماعی و سیاسی را به هم پیوند می‌دهد: زمامدار نخست باید درون خویش عادل و اخلاقی باشد، سپس این فضیلت را در ساختار قدرت نهادینه کند و نهایتاً آن را در خدمت به خلق متجلی سازد. این طرح با بسیاری از نظریه‌های معاصر در باب «حکمرانی خوب» و «اخلاق سیاسی» هم‌افق است و می‌تواند خلأ موجود در پژوهش‌های سیاسی - اسلامی درباره تلفیق عرفان و سیاست را پر کند.

۱۰. اهداف و ویژگی‌های حکومت مطلوب در اندیشه همدانی

اهداف بنیادین حکومت مطلوب بررسی آثار همدانی نشان می‌دهد که اهداف بنیادین حکومت مطلوب از دیدگاه او شامل موارد زیر است:

۱. **اقامه عدالت:** عدالت اصل محوری سیاست است، زیرا عدالت «سایه توحید» و نشانه معرفت حقیقی است (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۲). بقای حکومت وابسته به رعایت انصاف در قضاوت، توزیع عادلانه بیت‌المال و حمایت از ضعفاست (Rafiqi, 2003, p. 61).

۲. **تربیت اخلاقی جامعه:** سیاست باید زمینه‌ساز رشد اخلاقی مردم باشد. زمامدار با رفتار نیکو، آموزش فضایل و فراهم کردن محیط سالم، جامعه را به سمت فضیلت هدایت می‌کند. این تربیت همان «سلوک جمعی» است که در امتداد سلوک فردی قرار می‌گیرد.

۳. **خدمت به خلق و رفع نیازهای عمومی:** همدانی به شاهان توصیه می‌کند که خدمت به مردم را بر هر امر دیگری مقدم دارند. رفاه اقتصادی، امنیت، آبادانی شهرها و دستگیری از مستمندان اهدافی هستند که حکومت موظف است برای تحقق آن‌ها اقدام کند (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۵۸).

۴. **پاسداری از شریعت و ارزش‌های دینی:** حکومت وظیفه دارد احکام شرع را پاس داشته و جامعه را در چهارچوب قانون الهی اداره کند. رعایت حدود الهی و مبارزه با فساد و ظلم از ارکان مهم سیاست مشروع است (Nasr, 1996, p. 150; Buehler, 2016, p. 87).

۵. **ایجاد امنیت و نظم اجتماعی:** حکومت مسئول تأمین امنیت راه‌ها، نظم در بازارها و آرامش عمومی است؛ زیرا بدون امنیت، عبادت و رشد معنوی نیز ممکن نیست (Rafiqi, 2003, p. 62). بررسی اهداف حکومت در اندیشه همدانی نشان می‌دهد که سیاست صرفاً ابزاری برای حفظ قدرت یا گسترش قلمرو نیست، بلکه مأموریتی اخلاقی - معنوی است. عدالت در این منظومه «اصل سامان‌دهنده» است و سایر اهداف در ذیل آن معنا می‌گیرند.

بررسی اهداف حکومت در اندیشه همدانی نشان می‌دهد که او سیاست را صرفاً ابزاری برای حفظ قدرت یا گسترش قلمرو نمی‌داند، بلکه آن را مأموریتی اخلاقی - معنوی تلقی می‌کند. در نگاه او، عدالت زیربنای همه اهداف است؛ زیرا بدون عدالت، نه تربیت اخلاقی جامعه امکان‌پذیر است، نه خدمت به خلق معنا دارد و نه پاسداری از شریعت و امنیت دوام

می‌یابد. به بیان دیگر، عدالت در این منظومه اصل سامان‌دهنده است و سایر اهداف در ذیل آن معنا می‌گیرند.

همدانی الگویی از «حکمرانی اخلاقی» ارائه می‌دهد که در آن، مشروعیت سیاسی نه از زور و منفعت، بلکه از عدالت، خدمت و پاسداری از ارزش‌های معنوی سرچشمه می‌گیرد. چنین الگویی می‌تواند بدیلی برای سیاست‌های قدرت‌محور باشد و در پیوند با نظریه‌های معاصر «حکمرانی خوب»^۱ بازخوانی شود.

۱۱. ویژگی‌های حکومت مطلوب در آثار همدانی

با استناد به ذخیره‌الملوک و دیگر رسائل او، حکومت مطلوب از دیدگاه همدانی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. **حاکم عادل و پارسا:** زمامدار باید درون خود را تهذیب کرده و هوای نفس را مهار کند تا در سیاست‌گذاری عادل باشد (همدانی، ۱۳۸۷).

۲. **مشورت با علما و ناصحان:** مشارکت دادن عالمان دین و بزرگان در تصمیم‌گیری‌ها نشانه خردمندی و فروتنی پادشاه است (Buehler, 2016).

۳. **پرهیز از استبداد و دنیاطلبی:** قدرت، امانتی الهی است و نباید به ابزاری برای ظلم یا رفاه شخصی زمامدار بدل شود.

۴. **شفافیت در امور مالی و اقتصادی:** جمع‌آوری مالیات باید منصفانه و صرف آبادانی و رفع نیازهای مردم باشد (Rafiqi, 2003).

۵. **پیوند ظاهر و باطن در مدیریت:** همدانی بر هماهنگی شریعت (ظاهر) و طریقت (باطن) در حکمرانی تأکید می‌کند؛ زمامدار باید هم در رفتار عمومی و هم در سیر باطنی نمونه باشد (Nasr, 1996).

اندیشه همدانی الگویی از «حکومت اخلاقی» در سنت عرفانی اسلام ارائه می‌دهد. در این الگو، عدالت، خدمت، امنیت و پاسداری از شریعت، اهداف بنیادین حکومت‌اند و تحقق آن‌ها منوط به پارسایی و معرفت زمامدار است. مطالعه دقیق آثار او نشان می‌دهد که عرفان

1. good governance

می‌تواند در خدمت نظریه سیاسی قرار گیرد و الگویی بومی برای مدیریت عادلانه و معنوی جامعه فراهم آورد.

بررسی ویژگی‌های حکومت مطلوب در آثار همدانی نشان می‌دهد که او در پی ترسیم الگویی از «سیاست اخلاقی - عرفانی» است که در آن، قدرت بدون تهذیب و معنویت مشروعیت نمی‌یابد. او با تأکید بر عدالت، مشورت، پرهیز از استبداد و شفافیت اقتصادی، سیاست را از سطح ابزاری صرف به سطح اخلاقی و معنوی ارتقا می‌دهد. این نگرش، سیاست را نه میدان رقابت برای منافع شخصی، بلکه عرصه‌ای برای خدمت به خلق و اقامه عدالت معرفی می‌کند.

نکته مهم آن است که همدانی پیوندی میان «ظاهر و باطن» برقرار می‌کند؛ یعنی سیاست بیرونی (اداره جامعه) را تداوم سلوک درونی (تهذیب و طریقت) می‌داند. به این ترتیب، زمامدار در اندیشه او «سالک صاحب مسئولیت» است که باید هم بر خویش حکومت کند و هم جامعه را سامان دهد.

این دیدگاه، عرفان را به عرصه سیاست می‌کشاند و از آن مدلی برای «حکومت اخلاقی» می‌سازد. تفاوت اصلی این الگو با بسیاری از نظریات سیاسی کلاسیک، در تقدم اخلاق و معنویت بر قدرت است. در واقع، مشروعیت حکومت نه از زور و نسب، بلکه از عدالت و پارسایی سرچشمه می‌گیرد. اهمیت تحلیل همدانی در روزگار ما نیز آشکار است؛ زیرا الگویی بومی و اسلامی از «حکمرانی خوب» عرضه می‌کند که می‌تواند در گفتگو با نظریات معاصر سیاست و مدیریت بازخوانی شود.

۱۲. کاربردهای عملی نظریه «عرفان سیاسی» میر سید علی همدانی

اندیشه سیاسی همدانی، برخاسته از سنت عرفانی اسلامی، صرفاً یک نظریه نیست؛ بلکه ظرفیت‌های عینی برای سامان‌دهی حیات فردی و اجتماعی دارد. مرور آثار او - به ویژه ذخیره الملوک و سبعین - نشان می‌دهد که همدانی در پی پیوند معنویت با اداره درست جامعه بوده است. مهم‌ترین کاربردهای عملی این نظریه عبارتند از:

۱. سیاست‌گذاری و حکمرانی اخلاقی: همدانی اصلاح باطن زمامدار را مقدم بر اصلاح

جامعه می‌داند؛ کسی که به «تزکیه نفس» نپردازد، توان اداره عادلانه مردم را نخواهد داشت (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۴۵). در سیاست امروز، این دیدگاه می‌تواند به شکل تدوین منشور اخلاق حرفه‌ای مدیران یا آموزش‌های اخلاقی در فرایند گزینش و ارزیابی مسئولان عملی شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵).

۲. **عدالت اجتماعی و نظام توزیع منابع:** تأکید همدانی بر رفع فقر، حمایت از ضعیفان و مبارزه با احتکار، الگویی برای سیاست‌های باز توزیعی و رفاهی است. اصولی مانند «نظارت مستمر بر بازار» و حمایت از اقشار کم‌درآمد، قابل پیاده‌سازی در نهادهای نظارتی و برنامه‌های هدفمند یارانه‌ای هستند (Rafiqi, 2003).

۳. **عمران و توسعه پایدار:** همدانی آبادانی زمین را بخشی از مسئولیت دینی حکومت می‌داند «وَأَسْتَعْمَرُكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱). این اصل می‌تواند در سیاست‌های امروزی الهام‌بخش حفظ محیط‌زیست، توسعه زیرساخت‌ها، حمایت از صنایع بومی و کشاورزی باشد (زرین کوب، ۱۳۸۲، ج ۲؛ Eaton, 2019).

۴. **شایسته‌سالاری و مدیریت منابع انسانی:** همدانی مشروعیت مدیران را وابسته به «کفایت و امانت» می‌داند (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۵۶). این اصل در قالب سازوکارهای شفاف برای گزینش و ارزیابی کارکنان و جلوگیری از رانت و استبداد قابل اجراست.

۵. **تعامل دین و جامعه مدنی:** همدانی خدمت به خلق را لب سلوک می‌داند و این آموزه ظرفیت بالایی برای تقویت سازمان‌های مردم‌نهاد، خیریه‌ها و شبکه‌های داوطلبی دارد که در کنار دولت، رفاه و اصلاح اجتماعی را پیش می‌برند (Buehler, 2016).

۶. **دیپلماسی فرهنگی و پیوند تمدنی:** تجربه همدانی در گسترش اسلام و صنایع در کشمیر و آسیای مرکزی، نمونه‌ای از دیپلماسی نرم مبتنی بر فرهنگ و اخلاق است. این الگو می‌تواند در شبکه‌های همکاری فرهنگی و اقتصادی میان جوامع مسلمان امروز به کار گرفته شود (Nasr, 1996).

۷. **آموزش و تربیت شهروندی:** رسائل اخلاقی همدانی، منبعی برای برنامه‌های آموزشی در زمینه حقوق متقابل حاکمان و مردم، مسئولیت‌پذیری و عدالت‌خواهی است. این آموزه‌ها می‌توانند در متون درسی و دوره‌های آموزشی مدیران گنجانده شوند و به ارتقای فرهنگ سیاسی کمک کنند.

عرفان سیاسی همدانی تنها یک منظومه فکری تاریخی نیست، بلکه یک الگوی عملی برای حکمرانی اخلاقی، عدالت محور و مردم دوست است که می تواند در جهان معاصر دوباره تفسیر و اجرا شود. او با پیوند میان سلوک عرفانی و مسئولیت اجتماعی، نشان می دهد که معنویت نه در خلوت گزینی، بلکه در اصلاح جامعه، آبادانی زمین و حمایت از خلق معنا پیدا می کند. کاربردهای عملی اندیشه او - از اصلاح درونی حاکمان تا توسعه پایدار، دیپلماسی فرهنگی و نظام عادلانه توزیع منابع - همگی ظرفیت آن را دارند که در قالب سیاست گذاری های مدرن بازآفرینی شوند.

عرفان سیاسی همدانی الگویی برای مدیریت فردی و سیاست گذاری کلان است که بر سه محور اصلی استوار است: معنویت و اخلاق، عدالت و خدمت به مردم و توسعه و رفاه عمومی. تحقق عملی این الگو مستلزم پژوهش میان رشته ای، بازخوانی انتقادی منابع و انطباق فعالانه این آموزه ها با مقتضیات روز است.

۱۳. پیامدهای حکومت مطلوب در اندیشه میر سید علی همدانی

در منظومه فکری همدانی، حکومت مطلوب صرفاً وسیله ای برای اداره قدرت نیست؛ بلکه بستری است برای بروز فضایل اخلاقی، گسترش عدالت و تعالی معنوی انسان. آثار او - به ویژه ذخیره الملوک - نشان می دهد که پیامدهای چنین حکومتی در هم افزایی میان معنویت، عدالت و رفاه شکل می گیرند.

۱. **استقرار عدالت اجتماعی:** اجرای عدالت، نخستین پیامد حکومت شایسته است. عدالت نزد همدانی فراتر از تقسیم حقوق و اموال است و شامل رفع تبعیض، تأمین امنیت و پاسداشت کرامت انسانی می شود (همدانی، ۱۳۸۷، ص. ۴۲). جامعه عادلانه جامعه ای است که در آن گروه ها و طبقات در تعامل متوازن و به دور از ظلم زندگی کنند (Buehler, 2016).

۲. **گسترش امنیت و آرامش عمومی:** حکومت مطلوب باید زمینه امنیت روانی و اجتماعی را فراهم کند. همدانی امنیت را نتیجه «سیاست همراه با عدالت» می داند و نه صرفاً قدرت نظامی (زرین کوب، ۱۳۸۲، ج ۲). امنیت، زمینه را برای عبادت، کار و خلاقیت فراهم می کند

۳. **رفاه اقتصادی و عمران:** یکی از پیامدهای مهم حکومت صالح، رونق معیشت و توسعه عمران است. همدانی در کشمیر بازارها و صنایع دستی را احیا و کشاورزی را سامان داد

(Rafiqi, 2003). اقتصاد در این دیدگاه بخشی از مسئولیت اخلاقی حاکمان برای تأمین نیازهای مردم است.

۴. **تعالی اخلاق و معنویت جمعی:** حکومت مطلوب بستری برای رشد فضایل اخلاقی و معنوی است؛ سیاست و قانون در خدمت تهذیب و ارتقای شخصیت انسانی قرار می‌گیرند (Nasr, 1996). خانقاه و نهادهای آموزشی حلقه اتصال میان معنویت و نظم اجتماعی‌اند.

۵. **تحکیم مشروعیت و همبستگی اجتماعی:** وقتی مردم در سایه عدالت و رفاه قرار گیرند و حاکمان را خدمت‌گزار خود ببینند، اعتماد و همبستگی اجتماعی افزایش می‌یابد و مشروعیت حکومت تقویت می‌شود (Eaton, 2019).

۶. **توسعه علم و فرهنگ:** حکومت صالح موجب شکوفایی مدارس، کتابخانه‌ها و صنایع فرهنگی می‌شود و غنای تمدنی ایجاد می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۵). همدانی خود نمونه‌ای زنده در این زمینه است، زیرا علاوه بر تألیف آثار عرفانی، در ترویج هنر و صنایع کشمیر نقش داشت.

۷. **الگوی تعامل صلح‌آمیز با دیگر ملت‌ها:** حکومت مطلوب بر صلح، گفتگو و احترام به اقوام و ادیان تأکید دارد و نشان می‌دهد که سیاست معنوی می‌تواند ابزاری برای گسترش تفاهم بین‌المللی باشد (Rafiqi, 2003).

پیامدهای حکومت مطلوب در اندیشه همدانی، مجموعه‌ای از آثار اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که غایت آن، تعالی انسان و آبادانی جامعه است. چنین حکومتی می‌تواند هم کرامت فردی و هم همبستگی جمعی را ارتقا دهد و الگوی پایداری برای مدیریت انسان‌محور در جهان معاصر عرضه کند.

کاربردهای عملی نظریه «عرفان سیاسی» همدانی نشان می‌دهد که اندیشه او تنها یک تأمل نظری نیست، بلکه چهارچوبی عملی برای تحقق حکمرانی اخلاقی، عادلانه و خدمت‌محور ارائه می‌دهد. اصلاح درون‌زماندار، عدالت اجتماعی، آبادانی و توسعه پایدار، شایسته‌سالاری، تعامل با جامعه مدنی، دیپلماسی فرهنگی و آموزش شهروندی، همگی جلوه‌هایی عینی از پیوند میان عرفان و سیاست‌اند.

تحلیل کلان این کاربردها بیان می‌کند که عرفان، در اندیشه همدانی، نه فقط ابزار تزکیه فردی، بلکه نیروی سازمان‌دهنده و اصلاح‌گر برای حکومت است. این نگرش سیاست را از

قدرت طلبی صرف و مناسبات مصلحتی فراتر می‌برد و مشروعیت حکومت را بر پایه اخلاق، عدالت و خدمت به خلق قرار می‌دهد.

از سوی دیگر، این کاربردها نشان می‌دهند که آموزه‌های همدانی قابلیت بازخوانی معاصر دارند؛ به طوری که می‌توان با بازاندیشی میان‌رشته‌ای و انطباق آموزه‌ها با شرایط امروز، مدل‌های بومی از حکمرانی اخلاقی، توسعه پایدار، عدالت اجتماعی و مدیریت انسانی فراهم آورد. به این ترتیب، نظریه «عرفان سیاسی» همدانی الگویی قابل استفاده برای سیاست‌گذاری، مدیریت و آموزش شهروندی ارائه می‌کند که می‌تواند به بازسازی اعتماد عمومی و تقویت همبستگی اجتماعی کمک کند.

نتیجه‌گیری

بررسی منسجم آثار و میراث میر سید علی همدانی نشان داد که او نه تنها یکی از بزرگ‌ترین مشایخ عرفان ایرانی - اسلامی است، بلکه در عرصه سیاست و اجتماع نیز اندیشه‌ای منسجم و راهبردی داشته است. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش به شرح زیر است:

۱. پیوند میان سلوک عرفانی و تدبیر سیاسی: همدانی با تکیه بر آموزه‌های توحیدی و معرفت‌شهودی، سیاست را از اخلاق و معنویت جدا نمی‌داند. در ذخیره‌الملوک و دیگر رسائلش، زمامداری را عبادتی اجتماعی تعریف کرد و عدالت، خدمت به خلق، عمران و رفاه را از لوازم حکومت مشروع دانست.

۲. مبانی نظری حکومت مطلوب: توحید و معرفت الهی، بنیان نظری اداره جامعه است. انسان‌شناسی عرفانی همدانی بر کرامت و استعداد معنوی همه افراد تأکید دارد. نسبت شریعت و طریقت در اندیشه او به گونه‌ای است که سیاست، اخلاق و سلوک در یک منظومه هماهنگ جای می‌گیرند.

۳. ویژگی‌های حکومت مطلوب در نگاه او:

- عدالت اجتماعی به عنوان زیربنای امنیت و آرامش جامعه؛
- شایسته‌سالاری و پرهیز از استبداد، همراه با نظارت بر رفتار کارگزاران؛
- عمران و رفاه به مثابه وظیفه دینی و اخلاقی حاکمان؛
- رعایت اخلاق، مهر و خدمت به خلق در همه سطوح مدیریتی.

۴. ابعاد تاریخی و فرهنگی اندیشه او: همدانی با سفرهای گسترده به کشمیر و آسیای مرکزی، عرفان اجتماعی و سیاست اخلاقی را در عمل به نمایش گذاشت. تأسیس خانقاه‌ها، آموزش صنایع و حمایت از عدالت اقتصادی، زمینه‌ساز شکل‌گیری فرهنگ دینی و هنری تازه در کشمیر شد. همچنین اندیشه‌های او بر برخی جریان‌های صوفیانه بعدی و اصلاح‌گران دینی در ایران و هند اثرگذار بوده است.

۵. رویکرد میان‌رشته‌ای پژوهش: اتکای پژوهش بر متون اصیل (از جمله ذخیره‌الملوک، سبعین، اوراد فتحیه و چهل رساله) در کنار مطالعات معاصر فارسی، عربی و انگلیسی نشان داد که فهم عرفان سیاسی همدانی تنها با بهره‌گیری از رویکرد میان‌رشته‌ای - تلفیق تاریخ، فلسفه، عرفان و علوم سیاسی - ممکن است.

۶. بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی همدانی با دیگر حکیمان و عارفان: مقایسه دیدگاه‌های او با فیلسوفانی چون نجم‌الدین رازی، خواجه نصیر طوسی، غزالی و حتی ابن‌خلدون می‌تواند ابعاد نوینی از نسبت عرفان و سیاست در سنت اسلامی را آشکار سازد.

۷. پیوند اندیشه همدانی با نظریه‌های معاصر عدالت و توسعه: بررسی امکان به‌کارگیری اصولی چون عدالت اجتماعی، شایسته‌سالاری و عمران در سیاست‌گذاری‌های امروز، به‌ویژه در جوامع اسلامی، می‌تواند کاربردی و بین‌رشته‌ای باشد.

در مجموع، همدانی الگویی ممتاز از «عرفان سیاسی» در تمدن اسلامی ارائه کرده است؛ عرفانی که نه تنها در پی تزکیه فردی است، بلکه در پی اصلاح ساختارهای قدرت و ارتقای رفاه عمومی نیز گام برمی‌دارد. آثار و سیره او نشان می‌دهد که پیوند میان معنویت و تدبیر اجتماعی می‌تواند به الگویی برای حکومت اخلاقی و خدمت‌گرا در جهان معاصر تبدیل شود.

منابع

- پور غلامعلی، محمد مهدی (۱۳۹۸). دیپلماسی عرفانی؛ نگاهی به آثار حضور «شاه همدان» در کشمیر. ادبیات عرفانی، ۱۱(۲۰)، ۱۰۷-۱۲۷.
<https://doi.org/10.22051/jml.2020.26907.1784>
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). تاریخ فرهنگ ایران. تهران: امیر کبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲). تاریخ ایران، از آغاز اسلام تا عصر صفویان. تهران: امیر کبیر.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۵). اندیشه سیاسی اسلامی. تهران: سمت.
- صفاران، الیاس و جعفری، سلیمه (۱۳۹۶). میر سید علی همدانی، شخصیتی جامع الاطراف. پژوهش در هنر و علوم انسانی، ۲(۸)، ۸۹-۱۰۲. <https://noo.rs/crbci>
- عابدی، محمد (۱۳۹۵). نقد و بررسی اندیشه سیاسی میر سید علی همدانی. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۴). زندگی‌نامه عرفا و بزرگان تصوف ایران. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- همدانی، میر سید علی (۱۳۸۷). ذخیره‌الملوک. تهران: نشر علم.
- همدانی، میر سید علی (۱۳۹۸). سبعین مناقب فی فضائل امیرالمؤمنین (ع). تهران: انتشارات دانشگاه.
- Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
<https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Brown, M. E. & Treviño, L. K. (2006). Ethical leadership: A review and future directions. *The Leadership Quarterly*, 17(6), 595-616.
- Buehler, A. F. (2016). Sufi epistemologies and social engagement: The Kabraviya school in historical perspective. *Journal of Islamic Studies*, 27(1), 85-101.

- Ciulla, J. B. (2014). *Ethics, the heart of leadership*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Eaton, R. M. (2019). *The Sufis of Kashmir: Influence on politics and society*. London: Routledge.
- Greenleaf, R. K. (2002). *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. (25th Anniversary Edition), New York: Paulist Press.
- Lapidus, I. M. (2002). *A history of Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lincoln, Y. S. & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Newbury Park, CA: Sage.
- Nasr, S. H. (1996). *Islamic life and thought: Essays on Islamic history, culture, and politics*. (pp. 147–152), Albany: State University of New York Press.
- Rafiqi, M. (2003). *Sufism in South Asia: Mir Sayyid Ali Hamadani and the spread of Islam*. *Journal of Islamic Culture*, 5(2), 59–72.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. Berkeley: University of California Press.



Vol. 12 | Issue. 45 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.544501.1446>

Resistance in the Mirror of the West: The Methodological Dependency of Fardid and Sayyid Qutb's Discourse on Modern Western Episteme¹

Mohammadreza Salehi Vasigh

PhD Candidate in Political Thought, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

Mo.rezasalehi@ut.ac.ir

Seyed Mahdi Sadatinejad

Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. MSADATINEJAD@ut.ac.ir

| Article Info | Abstract |
|---|--|
| <p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /05 /30</p> <p>Revised: 2025 /06 /13</p> <p>Accepted: 2025 /06 /18</p> <p>Published Online: 2025 /07 /22</p> | <p>The resistance discourses of Fardid and Sayyid Qutb, despite their apparently critical and anti-Western stance, demonstrate a fundamental contradiction in that they have failed to present an authentic opposition to the West. This research, drawing upon the theoretical framework of «inverted Occidentalism,» analyzes these two discourses and demonstrates how these thinkers were profoundly influenced by the very intellectual categories they claimed to combat. The methodology is based on critical analysis and comparative examination of epistemological structures in the works of these two thinkers. The findings reveal that Qutb, despite his harsh criticisms of the West, adopted a modernist and hegemonic approach against the West in reconstructing concepts such as jahiliyyah (ignorance), hakimiyyah (sovereignty), and aqidah (creed). This methodology was borrowed from Western colonialism and, instead of originating from within Islamic tradition, engaged in redefining ancient Islamic concepts in an entirely modernist manner. Fardid, through proposing the concept of Gharbzadagi (Westoxication) and critiquing technology, employed the very Western philosophical frameworks that he was supposed to critique. The concept of tawsil (authentication) versus tahsil (acquisition) that Fardid proposed was itself derived from modern dualities rather than from Islamic epistemology. The results demonstrate that these two thinkers produced a form of intellectual-cultural hegemony in the Islamic world that was fundamentally borrowed from the West. Instead of producing a genuine alternative, a new form of conservatism and fanaticism proliferated in the Islamic world, and both thinkers fell into the trap of Orientalism and Occidentalism, failing to create authentic consciousness for Islamic societies. Rather, they reproduced the same methodological violence and ideological perspective of the West.</p> <p>Keywords: Westoxication, modern jahiliyyah, modernism, inverted Occidentalism, the West.</p> |

1. Extracted from doctoral dissertation entitled: «Comparative Re-reading of the Political Views and Thoughts of Fardid and Sayyid Qutb: Critique of Modernity and Its Impact on Intellectual-Political Currents in Iran and Egypt.»



مقاومت در آینه غرب: وابستگی روش شناختی گفتمان فرید و سید قطب به اپیستمه مدرن غربی^۱

محمد رضا صالحی وثیق*

دانشجوی دکترای اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Mo.rezasalehi@ut.ac.ir

سیده مهدی ساداتی نژاد

استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. MSADATINEJAD@ut.ac.ir

| چکیده | اطلاعات مقاله |
|---|---|
| <p>گفتمان‌های مقاومتی فرید و سید قطب، علی‌رغم ظاهر انتقادی و مخالف غرب، نشان‌دهنده تناقضی بنیادین‌اند که مخالفتی اصیل با غرب ارائه نداده‌اند. پژوهش حاضر با تکیه بر چهارچوب نظری «غرب‌شناسی وارونه» به تحلیل این دو گفتمان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این متفکران عمیقاً تحت تأثیر همان مقوله‌های تفکری قرار گرفته‌اند که ادعای مبارزه با آن را داشتند. روش‌شناسی مبتنی بر تحلیل انتقادی و بررسی تطبیقی ساختارهای معرفتی در آثار این دو متفکر است. یافته‌ها نشان می‌دهد قطب علی‌رغم انتقادات تند از غرب، در بازسازی مفاهیمی چون جاهلیت، حاکمیت و عقیده، رویکردی مدرنیستی و هژمونیک علیه غرب اتخاذ کرده که این روش‌شناسی از استعمار غربی اقتباس شده و به‌جای سرچشمه‌گیری از درون سنت اسلامی، به شیوه‌ای کاملاً مدرنیستی به بازتعریف مفاهیم کهن اسلامی پرداخته است. فرید نیز با طرح مفهوم غرب‌زدگی و نقد تکنولوژی، از همان چهارچوب‌های فلسفی غربی استفاده کرده که قرار بود آن‌ها را نقد کند. مفهوم تأویل در مقابل تحصیل که فرید مطرح ساخت، خود برآمده از دوگانگی‌های مدرن بوده نه از معرفت اسلامی. نتایج نشان می‌دهد که این دو متفکر، در جهان اسلام، نوعی هژمونی فکری- فرهنگی ایجاد کرده‌اند که در بنیاد خود، وام‌گرفته از الگوهای غربی است. به‌جای تولید بدیل واقعی، شکل تازه‌ای از محافظه‌کاری و تعصب در جهان اسلام رواج یافته و هر دو متفکر در دام شرق‌گرایی و غرب‌گرایی افتاده و نتوانسته‌اند آگاهی اصیلی برای جوامع اسلامی خلق کنند، بلکه همان خشونت روش‌شناختی و نگاه ایدئولوژیک غرب را تکرار کرده‌اند.</p> <p>کلیدواژه‌ها: غرب‌زدگی، جاهلیت مدرن، مدرنیسم، غرب‌شناسی وارونه، غرب.</p> | <p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۳۱ - ۵۶</p> |

۱. مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بازخوانی تطبیقی آرا و اندیشه‌های سیاسی فرید و سید قطب: نقد مدرنیته و تأثیرات آن بر جریان‌های فکری- سیاسی ایران و مصر».

یکی از تناقض‌های اساسی عصر مدرن، شکل‌گیری گفتمان‌هایی است که در عین ادعای مقاومت رادیکال علیه هژمونی غرب، در عمق خود حامل همان ساختارهای معرفت‌شناختی هستند که ادعای مبارزه با آن‌ها را دارند. این پارادوکس در اندیشه دو متفکر مؤثر جهان اسلام معاصر - احمد فردید و سید قطب - به شکلی بارز تجلی می‌یابد. هر دو این اندیشمندان - با وجود فعالیت در بافت‌های جغرافیایی و فرهنگی متفاوت - برای مواجهه با مدرنیته غربی به تولید گفتمان‌هایی روی آوردند که در بنیاد، همان منطق دوگانه‌انگار، تقلیل‌گرا و احاطه‌گری را بازتولید می‌کرد که از ویژگی‌های اصلی اپیستم مدرن غربی است. این مسئله فراتر از یک تناقض صوری در سطح محتوا قرار دارد؛ بلکه نشان‌دهنده نفوذ عمیق ساختارهای معرفتی مدرن در لایه‌های ناخودآگاه اندیشه‌ای است که خود را در تقابل کامل با آن تعریف می‌کند. در این فرایند که آن را «استحاله معکوس» می‌نامیم، عناصر فرهنگی و معرفتی بومی تحت تأثیر چهارچوب‌های مفهومی مسلط دستخوش تحولی می‌شوند که ظاهری مقاومت‌گرا داشته باشد؛ اما در عمق خود بازتولیدکننده همان منطق هژمونیک باشد.

فردید با طرح مفهوم «غرب‌زدگی» و تقابل تأویل در مقابل تحصیل و سید قطب با بازتعریف مفاهیمی چون جاهلیت، حاکمیت و جهاد، هر دو به‌جای تولید بدیل معرفت‌شناختی، به بازسازی همان دوگانگی‌های مدرن پرداختند که قرار بود آن‌ها را برچینند. آن‌ها جهان را به «خودی/غیرخودی»، «مؤمن/کافر» و «اصیل/غیراصیل» تقسیم کردند و در این تقسیم‌بندی، منطق نفی‌گرا و تقابلی غرب مدرن را در قالب اسلامی درونی کردند. حاصل این فرایند، شکل‌گیری آن چیزی است که «آگاهی کاذب مقاومت» نامیده می‌شود؛ آگاهی‌ای که بر این باور استوار است که صرف مخالفت با غرب، اندیشمند را از تأثیرپذیری از ساختارهای معرفتی آن مصون نگه می‌دارد، درحالی که در عمق، همان منطق احاطه‌گر و یکسان‌سازی مدرن را بازتولید می‌کند.

این آگاهی کاذب نه تنها مانع تولید بدیل واقعی می‌شود، بلکه با ایجاد محافظه‌کاری ایدئولوژیک، راه را بر روی الهیات آزادی‌بخش اسلامی می‌بندد. پیامد این وضعیت، تولید

گفتمان‌هایی است که به‌جای ایجاد فضای گفتگومحور و کثرت‌گرا مطابق با روح سنت اسلامی، به تولید نوعی «هژمونی جدید» در جهان اسلام می‌پردازند که در ساختار خود مشابه همان هژمونی غربی است که ادعای مبارزه با آن را دارند. این پژوهش با تکیه بر چهارچوب نظری «غرب‌شناسی وارونه»^۱ و تحلیل عمیق ساختارهای معرفتی این دو متفکر، در پی آشکارسازی این تناقض اساسی و بررسی پیامدهای آن در شکل‌گیری گفتمان اسلامی معاصر است.

۱. پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه‌های پژوهشی نشان می‌دهد که در مطالعات فارسی‌زبان، پژوهش مستقلی که به‌طور مستقیم به تحلیل تطبیقی وابستگی روش‌شناختی گفتمان فردید و سید قطب به اپیستم مدرن غربی پرداخته باشد، یافت نشد. با این حال، مطالعات انجام شده در حوزه‌های مرتبط در ادبیات لاتین، زمینه‌ای مفهومی برای درک ابعاد این مسئله فراهم می‌آورند. این پژوهش‌ها اگرچه به‌طور مستقیم به محوریت اصلی مقاله حاضر نپرداخته‌اند، اما چهارچوب‌های نظری و یافته‌هایی ارائه می‌دهند که می‌تواند بستر تحلیلی مناسبی برای کاوش پارادوکس روش‌شناختی در گفتمان‌های مقاومتی فراهم آورد. در ادامه به مهم‌ترین این مطالعات اشاره می‌شود.

رساله چوداری با عنوان «مذاهب شک: دین، نقد و مدرنیته در جلال آل احمد و والتر بنیامین» (۲۰۱۳)، به تحلیل با مقایسه تطبیقی آثار آل احمد (به‌ویژه غرب‌زدگی) و والتر بنیامین، نشان می‌دهد که هر دو متفکر، با نقد «مدرنیته فاجعه‌بار» و «دین سنت‌گرایانه»، به دنبال بازتعریف رابطه انتقادی با سنت و مدرنیته بودند. آل احمد در غرب‌زدگی، استعمار فرهنگی را نه صرفاً به‌مثابه وابستگی سیاسی، بلکه به‌عنوان «خودمستعماری» اپیستمیک تحلیل می‌کند.

ازسوی دیگر، بنیامین با مفاهیمی چون «هستی‌شناسی مادی» و «آمادگی برای رستگاری»، چهارچوبی برای نقد «عقل ابزاری» مدرن ارائه می‌دهد که مشابه نقد قطب به «علم‌گرایی

1. occidentalism au rebours

سکولار» است. چادوری استدلال می‌کند که نقد آن‌ها از مدرنیته، به بازخوانی دوباره مسائل دینی انجامید و این بازخوانی خود در چهارچوب مدرنیته‌ای جهانی، اما نامتقارن صورت گرفت. با این حال، برخلاف رویکرد چادوری، پژوهش حاضر با استخراج تم‌های مشترک نقد اپیستم مدرن - مانند بحران هویت، استیلای تکنولوژی و بازگشت به سنت به مثابه ابزار مقاومت - می‌کوشد نشان دهد که گفتمان فردید و سید قطب، علی‌رغم تفاوت‌های ایدئولوژیک، در بنیان‌های روش‌شناختی به اپیستم غربی وابسته‌اند و این وابستگی را در قالب بازتعریف «سنت» و «مقاومت» بازتولید می‌کنند.

مطالعه میرسپاسی در کتاب *فراملی‌گرایی در اندیشه سیاسی ایران: زمینه و زمانه فردید*، تحلیلی جامع از بستر تاریخی و فکری شکل‌گیری اندیشه احمد فردید ارائه می‌دهد. میرسپاسی با بررسی تأثیرپذیری فردید از فلسفه هایدگر و تطبیق آن با نقد مدرنیته غربی، نشان می‌دهد که گفتمان فراملی‌گرایی فردید، با وجود مخالفت با غرب، عمیقاً در ساختارهای معرفتی همان مدرنیته ریشه دارد.

این پژوهش اهمیت ویژه‌ای در فهم پارادوکس روش‌شناختی دارد؛ پارادوکس این است که متفکران مقاومتی مانند فردید، ابزارهای نقد خود را از سنت فکری بهره می‌گیرند که با آن مخالفت دارند. بررسی میرسپاسی از «زمینه و زمانه» فردید همچنین چهارچوب مفهومی مناسبی برای تحلیل مشابه درباره سید قطب فراهم می‌کند و نشان‌دهنده الگوی مشترک وابستگی روش‌شناختی گفتمان‌های مقاومتی به اپیستم مدرن غربی است.

کتاب *دووال با عنوان غرب‌شناسی اسلام‌گرا: سید قطب و دیگری غربی*، نشان می‌دهد که نگاه قطب به «دیگری» مسیحی - اروپایی، فراتر از دوگانه‌سازی ساده شرق - غرب و «جوهر‌گرایی‌های متقابل» است و از پیچیدگی‌های تحلیلی برخوردار است. این رویکرد برای فهم چگونگی شکل‌گیری گفتمان‌های مقاومتی در مواجهه با مدرنیته غربی اهمیت ویژه‌ای دارد.

مطالعه دووال درباره گذار قطب، از سال‌های نخستین حضورش در قاهره تا مواضع رادیکال پایانی، بینشی عمیق درباره فرایند روش‌شناختی این متفکر ارائه می‌دهد. پژوهش او همچنین زمینه نظری مناسبی برای بررسی وابستگی روش‌شناختی گفتمان‌های مقاومتی - از جمله گفتمان‌های فردید و قطب - به اپیستم مدرن غربی فراهم می‌آورد و نشان‌دهنده

پارادوکس درونی این گفتمان‌هاست: آن‌ها هم‌زمان با مخالفت با مدرنیته، از ساختارهای معرفتی همان مدرنیته بهره می‌گیرند.

دمیکلیس در مقاله «آیا احیای اسلامی مصر واقعاً ضد هژمونیک بود؟ سید قطب و مسئله غرب‌شناسی اسلامی» (۲۰۱۹) با رویکرد تاریخی-انتقادی به بررسی احیای اسلامی مصر پرداخته و استدلال می‌کند که این جریان علی‌رغم ادعای ضد هژمونیک بودن، در واقع، بازتولیدکننده همان ساختارهای غربی است که مدعی مقاومت در برابر آن‌هاست. وی با تکیه بر مفهوم «اکسیدنتالیسم»^۱، نشان می‌دهد که سه گانه رشید رضا، حسن البنا و سید قطب در فرایند تدوین گفتمان اسلامی خود، ناخودآگاه از همان اپیستمه مدرن غربی که مخالف آن هستند، بهره‌برداری کرده‌اند.

پژوهش حاضر، اما با محوریت تحلیل تطبیقی فرید و سید قطب، فراتر از تحلیل منطقه‌ای دمیکلیس، به کشف الگوی جهان‌شمول پارادوکس مقاومت می‌پردازد. این مطالعه نشان می‌دهد که جریانات مقاومت ضد مدرن در جهان اسلام، صرف‌نظر از تفاوت‌های جغرافیایی و فرهنگی، از ساختار معرفتی مشترکی برخوردارند که آن‌ها را در وابستگی روش‌شناختی به اپیستمه مدرن غربی گرفتار می‌سازد. برخلاف تمرکز دمیکلیس بر بُعد سیاسی-اجتماعی، این پژوهش عمق اپیستمولوژیک این وابستگی را در دو قطب جغرافیایی مقاومت اسلامی (ایران و مصر) کاوش کرده و قانونمندی جهان‌شمول این پدیده را آشکار می‌سازد.

کاتوزیان و معظمی در مقاله «غرب‌زدگی: مصائب و محنت‌های آن» (۲۰۱۴)، تاریخچه مفهوم غرب‌زدگی را از قرن نوزدهم تا انقلاب اسلامی ایران ردیابی می‌کنند. به باور نویسندگان فرید، غرب‌زدگی را به‌عنوان یک مرحله تاریخی در فلسفه غرب و شرق معرفی می‌کند که از نفوذ معرفت‌شناسی یونانی در تفکر مدرن اروپایی سرچشمه می‌گیرد. او این مفهوم را به‌صورت یک دوره «نیپیلیسم منفعل» در فلسفه غرب و شرق می‌بیند که در نهایت با «غرب‌زدگی فعال» و بازگشت به تفکر معنوی و ایمانی جایگزین خواهد شد.

فرید در این دیدگاه، غرب‌زدگی را مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌داند که غرب پیش از شرق به پایان آن رسیده است. اگرچه نویسندگان مقاله به سید قطب اشاره‌ای نمی‌کنند، اما

تحلیلی که از فردید ارائه می‌دهند - تحلیلی که بر مفاهیم فلسفی غربی همچون نیهیلیسم نیچه و اگزیستانسیالیسم هایدگر تکیه دارد - نشان می‌دهد که گفتمان فردید، در سطح روش شناختی، به‌طور بنیادین وابسته به اپیستم مدرن غربی است.

۲. مبنای نظری: «غرب‌شناسی وارونه» و پارادوکس مقاومت معرفت‌شناختی

مبنای نظری پژوهش حاضر، کتاب *غرب‌شناسی وارونه* نوشته ایان بوروما و آویشای مارگالیت است. از نظر آن‌ها، غرب‌شناسی وارونه مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها و نگرش‌هایی است که در جهان غیر غربی در واکنش به غرب شکل گرفته و غرب را نه صرفاً به‌عنوان یک واقعیت جغرافیایی، بلکه به‌منزله نماد فساد معنوی، مادی‌گرایی، بی‌ریشگی فرهنگی و انحطاط اخلاقی تصویر می‌کنند. این نگرش‌ها که عمدتاً در پاسخ به مدرنیته غربی (و نه لزوماً خود غرب) پدید آمده‌اند، ریشه در سنت‌های فکری غرب دارند؛ سنت‌هایی که از قرون هجدهم و نوزدهم آغاز شده و سپس از طریق مناسبات امپریالیستی به سایر نقاط جهان گسترش یافته است (Buruma & Margalit, 2004, pp. 23-26).

غرب‌شناسی وارونه به‌عنوان مفهوم کانونی این پژوهش، پدیده‌ای پیچیده و متناقض را آشکار می‌سازد که در آن گفتمان‌های مقاومت‌گرا در مقابل غرب در عمل همان ساختارهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی را بازتولید می‌کنند که ادعای مخالفت رادیکال با آن‌ها را دارند. این پدیده فراتر از یک تناقض ساده است؛ بلکه نشان‌دهنده درنوردیدگی عمیق ذهنیت مدرن غربی در لایه‌های ژرف اندیشه‌ای است که خود را در تقابل کامل با آن تعریف می‌کند. *غرب‌شناسی وارونه* برخلاف شرق‌شناسی که غرب را به‌عنوان کانون تولید گفتمان مطرح می‌کند، از پیرامون‌ها سرچشمه می‌گیرد اما همان منطق دوگانه‌انگار، تفوق‌گرایانه را به کار می‌گیرد. این پدیده نه صرفاً واکنشی علیه غرب، بلکه درونی‌سازی عمیق نگاه غربی به خود و دیگری است. در این فرایند، گفتمان مقاومت همان نگاه ابزاری، تقلیل‌گرا و احاطه‌گر مهاجم را نسبت به خود و جهان اتخاذ می‌کند (Buruma & Margalit, 2004, pp. 4-9).

هسته اصلی این چهارچوب نظری در پارادوکس معرفت‌شناختی مقاومت نهفته است. این پارادوکس زمانی تجلی می‌یابد که گفتمان مقاومت، در عین مخالفت با محتوای

ایدئولوژی مسلط، ناخودآگاه فرم‌های معرفتی آن را درونی می‌سازد. فردید و قطب هر دو در دام این پارادوکس افتادند: آن‌ها با اتخاذ منطق دوگانه‌ای که جهان را به «خودی» و «غیرخودی» تقسیم می‌کرد، همان اپیستمه مدرن غربی را در قالب اسلامی بازتولید کردند که بر تقابل، تسلط و یکسان‌سازی استوار است. این فرایند را «استحاله معکوس» می‌نامیم؛ فرایندی که در آن عناصر فرهنگی بومی و کهن تحت تأثیر ساختارهای معرفتی مسلط دستخوش تحول می‌شوند تا ظاهری مقاوم‌گرا به خود بگیرند، اما در عمق خود حامل همان منطق هژمونیک باشند.

نقطه کانونی این چهارچوب در مفهوم «آگاهی کاذب مقاومت» متبلور می‌شود. این آگاهی زمانی شکل می‌گیرد که اندیشمند مقاوم بر این باور باشد که صرف مخالفت با غرب، او را از تأثیرپذیری از ساختارهای معرفتی آن مصون نگه می‌دارد؛ درحالی که در عمق، همان منطق نفی‌گرایانه و تقابلی مدرن غرب را درونی کرده است. چنین آگاهی کاذب موجب می‌شود که مقاوم نتواند تشخیص دهد نقد او بر غرب، خود با ابزارها و منطق معرفتی غربی صورت می‌پذیرد.

ابعاد عملیاتی این چهارچوب عبارتند از: ۱. جایگزینی معرفت تجربه‌محور سنتی با معرفت متنی - ایدئولوژیک که بر تأویل انحصارگرایانه متون مقدس استوار است. ۲. تبدیل روابط گفتگو محور سنتی به روابط قدرت عمودی که در آن حقیقت از بالا تعریف و تحمیل می‌شود. ۳. سکولاریزاسیون پنهان مفاهیم مقدس که در آن واژگان دینی کهن بار معنایی مدرن پیدا می‌کنند. این چهارچوب نظری امکان تحلیل عمیق تناقضات درونی فردید و قطب را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که چگونه هر دو، علی‌رغم ادعای بازگشت به اصالت، در واقع، حداکثر تجلی مدرنیته در جهان اسلام بودند. آن‌ها نه تنها نتوانستند بدیل معرفت‌شناختی تولید کنند، بلکه با ایجاد محافظه‌کاری ایدئولوژیک، مانع شکل‌گیری الهیات آزادی‌بخش اسلامی شدند که بتواند پاسخی اصیل به چالش‌های معاصر ارائه دهد.

۳. فردید: غرب‌زدگی به مثابه بازتولید خشونت معرفتی غرب

فردید، به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین منتقدان مدرنیته در ایران معاصر، پارادوکس «آگاهی کاذب مقاومت» را در کمال وضوح نمایان می‌سازد. وی با طرح مفهوم غرب‌زدگی و

نقد تکنولوژی، در واقع، از همان چهارچوب‌های فلسفی غربی استفاده کرد که قرار بود آن‌ها را نقد کند. مفهوم تأویل در مقابل تحصیل که فرید مطرح ساخت، خود برآمده از دوگانگی‌های مدرن بود نه برآمده از معرفت اسلامی. بدین ترتیب، فرید نه تنها نتوانست جایگزین معرفت‌شناختی واقعی ارائه دهد، بلکه در فرایند «استحاله معکوس»، همان خشونت روش‌شناختی را که ادعای مبارزه با آن داشت، در قالب گفتار ضد غربی بازتولید کرد.

۱-۳. مفهوم «غرب‌زدگی»: وام‌گیری از ساختارهای مفهومی غربی

فرید در طرح مفهوم غرب‌زدگی، این پدیده را به‌مثابه بیماری فراگیر فرهنگی تعریف می‌کند که جامعه ایرانی را از بنیان‌های اصیل خود جدا ساخته و در ورطه تقلید غیر انتقادی از الگوهای غربی فرو برده است. وی در پیوند با اندیشه هایدگر، غرب‌زدگی را تجلی فراموشی «هستی» می‌داند. هایدگر با طرح مفهوم رهاشدگی انسان و غیبت امر قدسی از عالم معاصر، به بحران بنیادین موقعیت معنوی انسان مدرن اشاره می‌نماید که فرید آن را از طریق مفهوم «گوشه‌نشینی خدای فردا» گسترش می‌دهد (فرید، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸). از منظر فرید، غرب‌زدگی موجب گسست از سنت و عقلانیت بومی می‌گردد و تقلید کورکورانه از غرب، حکمت بومی و معرفت سنتی را ویران می‌سازد. وی امپریالیسم یا «فرعونیت» را جزء ذاتی تمدن غربی تلقی می‌کند که تا زمان نیل انسان به «اراده همت» استمرار خواهد یافت. از نگاه فرید، بشریت غربی به داء تسلیم در برابر امپریالیسم مبتلا شده و راه‌هایی در خود آگاهی - که متمایز از هویت است - نهفته است (روزنامه رستاخیز، ۱۳۵۵)؛ اما تحلیل انتقادی این مفهوم آشکار می‌سازد که خود غرب‌زدگی محصول ساختارهای مفهومی غربی بوده و نمونه‌ای از نفوذ «نگاه احاطه‌گر» مدرن در اندیشه‌ای محسوب می‌شود که خود را در تضاد کامل با آن موضع‌گیری می‌کند.

محور بنیادین نظریه غرب‌زدگی فرید بر تقابل دو نمط متافیزیکی از فهم الوهیت مبتنی است: از یک‌سو، انسان معاصر در قید اندیشه یونانی (ژئوس) و تجلی اسلامی آن (طاغوت) اسیر گشته؛ از سوی دیگر، سنت ایرانی کهن با محوریت اهورامزدا، تجسم حقیقت و خیر مطلق را عرضه می‌دارد که نشانه الوهیت متعالی تر تلقی می‌شود. این تقابل، شکاف اساسی میان دو کیهان‌شناسی و دو شیوه ارتباط انسان با امر مقدس را آشکار می‌نماید (فرید،

۱۳۸۱، ص. ۱۳۲). از همین رهگذر، بنیاد مفهومی غرب‌زدگی بر تقابل «اصالت» (شرق) در برابر «تقلید» (غرب) استوار است که بازتابی مستقیم از دوگانگی‌های کلاسیک اندیشه اروپایی مانند «سنت/مدرنیته» یا «خود/دیگری» محسوب می‌شود.

این ساختار مفهومی که در قرن نوزدهم میلادی به دست متفکرانی چون هگل و بعدها در جریان رمانتیسیم آلمانی شکل گرفت، جهان را بر اساس تقابل میان «اصیل» و «غیر اصیل» تقسیم می‌کند. فردید بدون آگاهی از این وابستگی معرفت‌شناختی، همان منطق دوگانه‌انگار را در قالب نقد غرب درونی کرد. وی نتوانست درک کند که صرف جابجایی قطب‌های این دوگانگی - یعنی قرار دادن شرق در موقعیت مثبت و غرب در موقعیت منفی - تغییری اساسی در ساختار معرفتی زیربنایی ایجاد نمی‌کند. در نتیجه، فردید به جای ارائه بدیل اسلامی که از درون سنت اسلامی و با لحاظ کثرت‌گرایی ذاتی آن سرچشمه گیرد، از همان چهارچوب‌های مفهومی غربی برای نقد غرب استفاده کرد و در عمل به بازتولید «غرب‌شناسی وارونه» پرداخت که بوروما و مارگالیت آن را یکی از تجلیات وابستگی ناخودآگاه به همان ساختارهایی دانستند که ادعای مقاومت علیه آن‌ها وجود دارد.

۲-۳. نقد تکنولوژی: تأثیرپذیری از هایدگر متأخر

بحران تکنولوژی مدرن و تأثیرات استحالته‌ای آن بر فرهنگ ایرانی، یکی از محورهای کلیدی اندیشه انتقادی فردید را تشکیل می‌دهد. وی در پیوند با تحلیل‌های هایدگر متأخر، تکنولوژی مدرن را نوعی «انکشاف تعرض‌آمیز» می‌داند که در آن، طبیعت و انسان صرفاً به منابعی برای استخراج و ذخیره انرژی تقلیل می‌یابند؛ رویکردی که تمامی موجودات را در حالت آماده‌باش دائمی برای بهره‌برداری ایزاری قرار می‌دهد. این تصور بنیادین در فضای معاصر به دو شکل متجلی می‌شود: نخست ذهنی‌سازی افراطی که هستی را به اراده و خواست سوژه انسانی فروکاهیده؛ دوم عینی‌سازی افراطی که کلیت وجود را به مجموعه‌ای از اشیای قابل محاسبه و بهره‌برداری تبدیل می‌کند (فرایندی که هایدگر آن را جوهر ماهوی تکنولوژی مدرن معرفی می‌کند) (شریعتی، ۱۴۰۱، ص. ۶۰). فردید نیز در همسویی با این دیدگاه، تکنیک را فراتر از یک ابزار صرف می‌بیند و آن را به‌عنوان روشی بنیادین برای انکشاف وجود و تعیین رابطه انسان با جهان در نظر می‌گیرد.

این موضع گیری فردید در حقیقت باز آفرینی مستقیم مفهوم گشتل^۱ هایدگری محسوب می شود، جایی که تکنولوژی نه به عنوان مجموعه ابزارها، بلکه به مثابه نظام کلان معرفتی تعریف می گردد که بنیادهای فرهنگی و معنوی جامعه را دستخوش دگرگونی ساختاری می نماید؛ اما واکاوی دقیق تر این مسئله، تناقض معرفت شناختی عمیقی را در اندیشه فردید عریان می سازد: وی بدون آگاهی انتقادی از این وابستگی، به طور کامل از چهارچوب مفهومی مارتین هایدگر تأثیر پذیرفته است. مفهوم هایدگری «تکنولوژی به مثابه گشایش نهایی» که تکنولوژی مدرن را شیوه ای از کشف جهان معرفی می کند که تمامی موجودات را به منزله ذخیره ای قابل استخراج و مصرف تلقی می نماید، دقیقاً همان چیزی است که فردید تحت عنوان «غرب به عنوان ماشین استحاله» باز تولید کرده است.

در این فرایند، فردید همان ساختار انتقادی دوگانه انگار را اتخاذ می کند که بر تضاد «تکنولوژی غربی» در مقابل «حقیقت اصیل شرقی» بنا شده است. این تقابل که در اندیشه هایدگر به صورت مواجهه بین «تکنیک مدرن» و «حقیقت بنیادی وجود» تجلی می یابد، در گفتمان فردید به شکل مقابله میان «غرب مکانیکی» و «شرق معنوی» متجسد می شود.

تناقض بنیادین در اینجا آشکار می شود: فردید در حالی تکنولوژی را به عنوان تجلی خشونت روش شناختی غرب نقد می کند که خودش دقیقاً از همان روش شناسی فلسفی غربی برای این نقد استفاده می نماید. وی قادر به تشخیص این واقعیت نیست که چهارچوب مفهومی مورد استفاده اش برای نقد تکنولوژی غربی، خود محصول همان سنت فکری است که مدعی مبارزه با آن است. این وضعیت را می توان نمونه ای از «استحاله معکوس» تلقی کرد که در آن، ابزارهای نقد خود حامل همان منطقی هستند که قرار است مورد نقد واقع شوند.

۳-۳. دوگانه «علم حضوری» در برابر «علم حصولی»: باز تولید دوگانه های مدرن

در مسیر جستجوی راه حل معرفت شناختی برای رهایی ایران از غرب زدگی، فردید دوگانه ای عرفانی را مورد بازخوانی و تأویل قرار می دهد و آن را محور پیشنهاد اپیستمولوژیک خود قرار می دهد. وی تمایز بنیادی میان «علم حصولی» (مفهومی) و «علم حضوری» (اشراقی) را

از متون ابن عربی برگرفته و علوم مدرن را تحت عنوان «علم حصولی غرب زده» موضع گیری می کند.

بر اساس تقسیم بندی ابن عربی، علم حصولی مبتنی بر حصول صورت موجودات در نفس مجرد است، در حالی که علم حضوری بر حضور مستقیم و بی واسطه معلوم نزد عالم استوار است. علم حضوری در این چهارچوب به سه نحو تجلی می یابد: علم شیء به ذات خویش، علم شیء به معلول خود و علم فانی به مفنی فیه که همان علم از طریق شهود محسوب می شود.

این تقسیم بندی به نحو ظریفی چالش های معرفت شناختی درون سنت عرفانی و فلسفی را آشکار می سازد، به ویژه در تبیین مسئله علم به غیر و چگونگی ارتباط عارف با متعلق شناخت (جهانگیری، ۱۳۹۰، ص. ۳۵۳). فردید با اتکا به این تمایز، هژمونی علم مدرن را به مصاف می طلبد.

فردید میان «تأویل» به عنوان دانش بنیادین و اصیل اسلامی که با علم حضوری همسان است و «تحصیل» به مثابه دانش سطحی و غربی که مبتنی بر علم حصولی است، تمایز قائل شد؛ اما بررسی انتقادی این دوگانگی آشکار می سازد که آن نه تنها فاقد بنیان محکم در معرفت شناسی اسلامی کلاسیک است، بلکه در حقیقت تکراری از دوگانه های مدرن غربی همچون «اصالت/تقلید» یا «حقیقت/ظاهر» به شمار می رود که در لباس مفاهیم اسلامی ارائه شده است. در سنت اسلامی اصیل، تمایز میان علم حضوری و علم حصولی عمدتاً جنبه روش شناختی داشته و هرگز به شکل ارزشی و تقابلی که فردید بدان شکل داد، مفهوم سازی نگردیده است.

فردید «تأویل» را به مثابه «حقیقت مطلق» تعریف کرد که در خود حاوی تمامی پاسخ های مورد نیاز برای مواجهه با مدرنیته است، در حالی که در سنت اسلامی، دانش همواره سیال و مبتنی بر اجتهاد، مناظره و تعامل پویا با واقعیت های متحول است. این مطلق گرایی معرفت شناختی که فردید عرضه می کند، بیشتر شبیه به ساختارهای ایدئالیستی آلمانی است تا شیوه اسلامی در تعامل با معرفت.

پیامد این رویکرد آن بود که فردید به جای احیای معرفت اسلامی با تمام ثروت و پیچیدگی آن، ساختارهای مطلق گرایانه غربی را درون گفتمان اسلامی درونی کرد. این

فرایند منجر به تولید نوعی «هژمونی جدید» گردید که در ظاهر اسلامی، اما در عمق حامل همان منطق احاطه گر و یکسان ساز مدرن بود که فردید مدعی مبارزه با آن بود. در این میان، تناقض اساسی آن است که وی در تلاش برای مقاومت در برابر غرب، به طور ناخود آگاه از همان ساختارهای دو گانه انگار غربی استفاده کرد که قطب های آن را جابجا نمود، بدون آنکه ساختار زیربنایی آن ها را دگرگون سازد.

۴-۳. ناتوانی در ارائه بدیل معرفت شناختی: تکرار ساختارهای هژمونیک غرب

علی رغم ادعای احیای «معرفت اسلامی اصیل»، فردید در نهایت نتوانست نظام معرفت شناختی جایگزینی ارائه دهد که واقعاً از درون سنت اسلامی سرچشمه گیرد و درعین حال پاسخگوی نیازهای عصر باشد. نقد او صرفاً ماهیت سلبی داشت و راه حل عملی جز «نفی غرب» ارائه نمی داد.

در حقیقت، زبان تحلیلی و ابزارهای مفهومی که فردید به کار می گرفت، کاملاً غربی بود و او نتوانست از این چهارچوب خارج شود. این ناتوانی در ارائه بدیل سازنده منجر به آن شد که گفتمان فردید به محافظه کاری و تعصب بینجامد. بدون ارائه راه حل مثبت، وی جامعه را به پذیرش «حوالت تاریخی» فراخواند، اما این تقدیری بود که با چشم مدرن و از طریق عینک غربی تعریف شده بود. او «حوالت تاریخی» را معادل «Geschick» هایدگر قرار داد.

میراث هژمونیک اندیشه فردید در انقلاب اسلامی ایران به وضوح نمایان شد. گفتمان او به ابزاری برای مشروعیت بخشی به قدرت های سنتی تبدیل شد که در عمل همان ساختارهای متمرکز و احاطه گر مدرن را در قالب اسلامی باز تولید کردند. فردید انقلاب اسلامی را مقدمه ای بنیادین برای «اعاده تاریخ به امت واحده آخر الزمان» تلقی می کند و در این زمینه اظهار می دارد: «انقلاب ایران با درک عمیق یک ضرورت تاریخی شکل گرفته است و آن اینکه باید عهد نوینی بست. این انقلابی است که بازگشت به تفکر آماده گری برای ظهور امام عصر و زمینه سازی برای انقلاب جهانی را در پیش گرفته است» (مددپور، ۱۳۷۲، ص. ۱۸۴).

این رویکرد فردید که انقلاب را در قالب روایت اسکاتولوژیک خاص تفسیر می کند، در واقع، نمونه ای از همان «تاریخ نگاری غایت شناختی» محسوب می شود که ریشه در فلسفه

تاریخ غربی - از هگل تا مارکس - دارد. این تفسیر خطی و هدفمند از تاریخ که انقلاب را به مثابه مرحله‌ای ضروری در جهت تحقق هدف نهایی تاریخ معرفی می‌کند، دقیقاً منطق پیشرفت‌گرایانه مدرن را در لباس مفاهیم اسلامی بازتولید می‌نماید. فردید بدین ترتیب، علی‌رغم ادعای مقاومت در برابر خطی‌نگری غربی، خود به تولید نوعی از «خطی‌نگری اسلامی» دست زد که در ساختار عمقی خود، حامل همان منطق حتمی‌گرا و احاطه‌گراست این پدیده آشکار ساز آن است که چگونه «آگاهی کاذب مقاومت» می‌تواند منجر به تولید نوعی هژمونی گردد که در ظاهر مخالف غرب، اما در عمق حامل همان منطق قدرت و تسلط است که مشخصهٔ اپیستمهٔ مدرن غربی محسوب می‌شود. فردید بدین ترتیب، علی‌رغم تمام ادعاهای مقاومت‌گرایانه، در نهایت به بازتولید کنندهٔ همان خشونت معرفتی تبدیل شد که ادعای مبارزه با آن را داشت. این تناقض نشان‌دهندهٔ آن است که صرف جابجایی محتوا بدون تغییر ساختار معرفتی، نمی‌تواند مقاومت حقیقی در برابر هژمونی ایجاد کند، بلکه منجر به تولید اشکال جدید همان هژمونی می‌شود.

۴. سید قطب: جاهلیت مدرن به مثابه هژمونی اسلامی شده

سید قطب، به عنوان یکی از تأثیرگذارترین متفکران اسلام سیاسی در قرن بیستم، نمونهٔ بارز دیگری از پارادوکس «آگاهی کاذب مقاومت» را در جهان اسلام معاصر به نمایش می‌گذارد. قطب با بازتعریف مفاهیمی چون جاهلیت، حاکمیت و جهاد، نه از درون سنت تفسیری اسلام، بلکه با منطق ایدئولوژیک - سیاسی مدرن عمل کرد. او جاهلیت را از مفهوم تاریخی محدود به وضعیت جهان‌شمول معاصر تبدیل کرد؛ تحولی که بیشتر شبیه به سکولاریزاسیون مفاهیم مسیحی در غرب بود تا احیای معرفت اسلامی. این روش‌شناسی که از استعمار غربی اقتباس شده بود، به جای آنکه از درون سنت اسلامی سرچشمه گیرد، به شیوه‌ای کاملاً مدرنیستی به بازتعریف مفاهیم کهن اسلامی پرداخت.

در فرایند استحالتهٔ معکوس، سید قطب در بازآفرینی این مفاهیم از همان روش‌شناسی استعماری غربی تقلید کرد: همان‌گونه که استعمارگران بریتانیایی، فرانسوی و ایتالیایی اساطیر و روایات قرون وسطایی را برای توجیه هژمونی خود بازتعریف می‌کردند - مانند بازآفرینی جنگ‌های صلیبی به دست فرانسه در الجزایر - قطب نیز مفاهیم پیش‌اسلامی و

صدر اسلام را به صورت ایدئولوژیک و ساده‌شده برای معاصر سازی به کار گرفت. این رویکرد نه تنها از سنت تفسیری غنی اسلامی فاصله گرفت، بلکه همان «نگاه احاطه‌گر» مدرن را که جهان را بر اساس دوگانگی‌های مطلق تقسیم می‌کند، در چهارچوب اسلامی درونی ساخت.

۱-۴. تأثیر پذیری از روش‌شناسی غربی علی‌رغم ادعای مخالفت با آن

روش قطب در باز تعریف مفاهیم اسلامی، ریشه در روش‌شناسی مدرن غربی داشت نه در سنت چند صدساله تفسیر و فقه اسلامی. او مفهوم «جاهلیت» را که در طول دوره عباسیان با ظرافت تئولوژیک و تنوع تفسیری توسعه یافته بود، به ابزاری سیاسی و کاملاً دوگانه‌انگار تقلیل داد.

سید قطب با اتکا به مفهوم «حاکمیت» و درنوردیدگی آن با رویکرد فلسفی‌ای، تفسیری از «جاهلیت» عرضه می‌کند که فراتر از مرجعیت تاریخی پیش از اسلام، ابعادی فراگیر و فراتاریخی به خود می‌گیرد. این مفهوم گسترده نه تنها جهان غیر اسلامی، بلکه هر جامعه مسلمانی را که حاکمیت الهی را انکار نماید، دربردارد.

از منظر او، جاهلیت مقوله‌ای جامع محسوب می‌شود که در هر حوزه‌ای از رفتار انسانی و در هر جامعه‌ای که قوانین اسلامی در آن اجرایی نگردد، قابل تشخیص است. بر اساس همین درک احاطه‌گر، او نه تنها غرب، بلکه جامعه مصر تحت حکومت ناصر را نیز در وضعیت جاهلیت می‌داند؛ زیرا دیکتاتوری ملی‌گرای سکولار ناصر مظهري از رد حاکمیت الهی تلقی می‌شود.

حاکمیت مبتنی بر انسان، بدان معناست که اراده انسان در مقابل قوانین بشری تسلیم شده و مانع اطاعت صحیح از اراده خدا و قانون الهی می‌گردد. سید قطب این وضعیت را «شرک» موسوم می‌سازد: «شریک کردن خدایان دروغین به خدا» (سید قطب، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۴).

این ساده‌سازی شدید، نشانه‌ای از تأثیر پذیری ناخودآگاه از رویکرد مدرنیستی غرب به تقلیل‌گرایی و یکسان‌سازی پیچیدگی‌های فرهنگی و معرفتی بود.

در سنت اسلامی کلاسیک، جاهلیت مفهومی تاریخی و محدود بود که به دوره خاصی اشاره داشت، اما سید قطب آن را به حکمی جهان‌شمول و فراتاریخی تبدیل کرد که هر

جامعه‌ای را می‌توان بر اساس آن قضاوت کرد. تناقض عمیق‌تر زمانی آشکار می‌شود که در نظر بگیریم او علی‌رغم انتقاد تند از فردگرایی غربی، خود به شکل خاصی از فردگرایی ایدئولوژیک روی آورد. او جامعه آینده را بر پایه «فرد انقلابی» - که خود نمونه آن بود - پایه‌ریزی کرد، رویکردی که در تضاد آشکار با رویکرد جمع‌گرای حسن البنا با تأکید بر شورا قرار داشت. این فردگرایی انقلابی، بازتابی مستقیم از نگاه مدرن غرب به «قهرمان انقلابی» بود که تاریخ را به حرکت درمی‌آورد. او بدین ترتیب، همان ساختار معرفتی را که در غرب مورد انتقاد قرار می‌داد، در قالب اسلامی بازتولید کرد.

۲-۴. تولید هژمونی جدید با ابزارهای غربی

میراث سید قطب پس از اعدام او در سال ۱۹۶۶ به‌ویژه از سوی برادرش محمد قطب در عربستان سعودی گسترش یافت و نوعی هژمونی جدید در جهان اسلام ایجاد کرد که ماهیتاً وام‌گرفته از ساختارهای قدرت غربی بود. همان‌گونه که هژمونی غرب بر پایه ترکیب «مسیحیت پروتستان و روح سرمایه‌داری» بنا شده بود، هژمونی قطبی بر پایه «اسلام سیاسی شده و ایدئولوژیک» استوار شد.

این هژمونی جدید همان ساختار متمرکز، احاطه‌گر و یکسان‌ساز را داشت که مشخصه اپیستم مدرن غربی است، اما در لباس اسلامی. مفهوم «حاکمیت الهی» در اندیشه قطب، بازتابی واضح از ایده‌های سیاسی مدرن غربی بود. او حاکمیت را به صورت مطلق و غیرقابل تفسیر تعریف کرد.

قطب در تبیین این حاکمیت مطلق، با استناد به آیات متعدد قرآن، از جمله آیه ۵۰ سوره قصص، آیه ۳۶ سوره احزاب و آیات ۱۸ و ۱۹ سوره جاثیه، مفهوم حاکمیت را به‌طور انحصاری برای خداوند ترسیم می‌کند. وی با قاطعیت متعلق به اپیستم مدرن غربی بیان می‌دارد: «قرآن فقط یک راه دارد» که این خود بازتاب همان منطق یک‌بعدی و انحصاری است که در ساختار معرفت‌شناختی غربی متجلی می‌شود. او همه امور زندگی (اعم از امور فردی و اجتماعی) را در چهارچوب تعالیم خدا و «راه» الهی محدود می‌کند (قطب، ۱۳۸۷، صص. ۲۳-۲۴).

این در حالی است که در فقه سنتی اسلامی، مفهوم حاکمیت همواره در چهارچوب «شورا» و «اجماع» شکل می‌گرفت و انعطاف‌پذیری لازم برای تعامل با واقعیت‌های متغیر

را داشت. این مطلق‌گرایی در تعریف حاکمیت، نشانه آشکار تأثیرپذیری از ساختارهای قدرت متمرکز و بوروکراتیک غربی بود که در آن قدرت از مرکز واحد تعریف و توزیع می‌شود.

بدین ترتیب، قطب به‌جای تولید بدیل معرفت‌شناختی که از درون سنت اسلامی سرچشمه گیرد، به تولید نسخه اسلامی همان هژمونی غربی پرداخت که ادعای مبارزه با آن را داشت. این فرایند دقیقاً مصداق چیزی است که بوروما و مارگالیت آن را غرب‌شناسی وارونه نامیدند: بازتولید ساختارهای غربی در قالب مقاومت علیه غرب.

۳-۴. سفر به آمریکا: نقطه عطف در رادیکالیزه شدن به شیوه غربی

تجربه قطب در آمریکا طی سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۰ نقشی کلیدی در شکل‌گیری رویکرد پارادوکسیکال غرب‌محور او ایفا کرد. او آمریکا را با مفاهیمی مانند «بربریت» و «نژادپرستی» تحلیل کرد، اما در نقد خود، ناخودآگاه از همان ابزارهای مفهومی غربی - مانند تقابل «تمدن/بربر» - استفاده کرد که قرار بود نقدشان کند.

قطب در تحلیل جامعه آمریکایی، آن را «کارخانه بزرگ» توصیف می‌کند که در آن انسان‌ها به ابزارهای تولید و انباشت ثروت تنزل یافته‌اند. این نگاه که جامعه را بر محور تقابل مادی/معنوی ارزیابی می‌کند، بازتاب وضوح همان دوگانه‌انگاری است که در قلب اپیستم‌مدن غربی قرار دارد.

قطب «وحشیگری تمدن» را مفهومی متمایز از خشونت بدوی معرفی می‌کند که در پیچیدگی‌های صنعتی و فناوری پنهان شده است. این چهارچوب نظری که تمدن را صرفاً بر مبنای دیکوتومی روحانیت/مادیت قضاوت می‌کند، خود محصول همان منطق طبقه‌بندی‌کننده و احاطه‌گر غربی است.

نظریه سقوط تمدنی که قطب مطرح می‌کند - مبنی بر اینکه جامعه‌ای می‌تواند جهان را فتح کند اما خویشتن را از دست بدهد - بازآفرینی مفهوم غربی «تضاد درونی تمدن» است؛ مفهومی که در اندیشه غربی، از اشپنگلر تا تاینی، مطرح شده بود (خالدی، ۱۳۹۳، صص. ۹۱-۱۰۰).

این تجربه نشان داد که قطب نتوانسته است از چهارچوب مفهومی غربی خارج شود، بلکه صرفاً قطب‌های آن را جابجا کرده است. قطب در نقد جامعه آمریکایی، به‌جای ارائه

بدیل اسلامی که از درون معرفت اسلامی شکل گرفته باشد، از کلیشه‌های غرب‌ستیزانه بهره برد که خود محصول همان نگاه دوگانه‌انگار غربی بود. او مفاهیمی مانند «فساد اخلاقی غرب»، «ماده‌گرایی» و «فردگرایی» را با همان زبانی که شرق‌شناسان غربی برای توصیف و تحقیر شرق به کار می‌بردند، علیه غرب به کار گرفت. این امر بیانگر درگیری عمیق ذهنی او در چهارچوب مفهومی غربی بود و نشان‌دهنده آن بود که او نتوانسته است خارج از این چهارچوب تفکر کند.

۴-۴. تناقض روش‌شناختی: ادعای ضد غربی با ابزارهای غربی

تناقض اساسی در اندیشه قطب در مقایسه آثار اولیه و انتهایی او به وضوح نمایان می‌شود. در کتاب عدالت اجتماعی در اسلام که در سال ۱۹۴۹ نوشت، قطب غرب را به دلیل فردگرایی افراطی و سرمایه‌داری بی‌رحم نقد می‌کند (قطب، ۱۳۷۹، صص. ۱۵-۱۳)، اما هم‌زمان همان ساختارهای مفهومی غربی را برای تحلیل جامعه اسلامی به کار می‌گیرد. او مفهوم «عدالت» را بر پایه مؤلفه‌هایی مانند «آزادی وجدان»، «برابری مطلق» و «مسئولیت متقابل» تعریف کرد که همگی ریشه در اندیشه لیبرال غربی دارند (قطب، ۱۳۷۹، صص. ۶۵-۴۸)، نه در فقه سنتی اسلامی که بر تعادل، انعطاف و تدرج تأکید دارد. تنها چند سال پس از این کتاب، قطب به کلی موضع خود را تغییر داد و به جای نقد ساختار یافته مدرنیته، به بازتولید همان خشونت روش‌شناختی غربی روی آورد که قبلاً آن را محکوم کرده بود.

او جهان را به دو بخش کاملاً متضاد «دارالاسلام» و «دارالحرب» (جاهلیت) تقسیم کرد. طبق دیدگاه قطب، مناطق خارج از حاکمیت اسلامی «دارالحرب» محسوب شده و روابط مسلمانان با آن‌ها یا مبتنی بر مقابله مسلحانه یا بر اساس پیمان‌های صلح تنظیم می‌شود. این تقسیم‌بندی موجب می‌شود که حتی در حالت صلح، اهالی غیرمسلمان این مناطق فاقد «ولاء» (وفاداری دینی) نسبت به جامعه اسلامی تلقی شوند (قطب، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۹)، همان‌گونه که استعمارگران جهان را به دو قسمت «متمدن/عقب‌مانده» تقسیم می‌کردند. این تحول، بیانگر تسلیم ذهنی او به همان ایدئولوژی دوگانه‌انگار غربی بود که ادعای مبارزه با آن را داشت. در نتیجه، اندیشه سید قطب در نهایت منجر به نوعی «برتری طلبی مذهبی» شد که ساختاری کاملاً مشابه هژمونی غرب داشت: همان منطق احاطه‌گر، همان نگاه ابزاری به دیگری و

همان خشونت روش شناختی که ادعای مقاومت علیه آن را داشت. قطب بدین ترتیب، نمونه بارزی از آن چیزی شد که «آگاهی کاذب مقاومت» نامیده می‌شود: اندیشمندی که در حین مبارزه با غرب، عمیق‌ترین تجلی همان منطق غربی در جهان اسلام تبدیل شد.

۵. مقاومت وابسته: مقاومت در آینه غرب

بررسی تطبیقی اندیشه فرید و سید قطب، پارادوکس عمیق «مقاومت وابسته» را در کمال وضوح آشکار می‌سازد. هر دو متفکر، علی‌رغم تفاوت‌های جغرافیایی، زمانی و محتوایی، در یک الگوی مشترک گرفتار آمدند: بازتولید همان ساختارهای معرفت‌شناختی غربی که ادعای مبارزه رادیکال با آن‌ها را داشتند. این همسانی ساختاری نه صرفاً تصادفی، بلکه نشان‌دهنده نفوذ عمیق اپیستم مدرن غربی در لایه‌های ناخودآگاه اندیشه مقاومت گراست. فرید و قطب هر دو با بازتعریف مفاهیمی چون جاهلیت، فساد، بدعت و غرب زدگی، گفتمانی کاملاً دوگانه‌انگار در برابر غرب ساختند که در ساختار خود مشابه کلیشه‌های غربی درباره شرق است. همان‌گونه که شرق‌شناسان غربی شرق را به‌عنوان «دیگری» تصویر می‌کردند - عقب‌مانده، غیرعقلانی، خرافی - این دو متفکر نیز غرب را با همین منطق دوگانه‌انگار، اما با قطب‌های معکوس تحلیل کردند: غرب مادی، بی‌روح، فاسد. این «معکوس‌سازی» نه تنها تغییری اساسی در ساختار معرفتی ایجاد نکرد، بلکه همان منطق نفی‌گرا و تقابلی مدرن را در قالب اسلامی تقویت کرد. بُعد دیگر این وابستگی در نحوه مدرنیزه کردن و ایدئولوژیک تبدیل کردن مفاهیم اسلامی نمایان می‌شود.

فرید مفاهیم پیچیده و چندلایه «علم حضوری» و «علم حصولی» را به ابزاری سیاسی برای نقد مدرنیته تقلیل داد، درحالی‌که در سنت اسلامی این مفهوم بخشی از طیف وسیع‌تر معرفت‌شناسی عرفانی بود نه ابزار تقابل ایدئولوژیک. قطب نیز مفهوم تاریخی «جاهلیت» را به حکمی جهان‌شمول و فراتاریخی تبدیل کرد که بتوان هر جامعه‌ای را بر اساس آن قضاوت کرد. این فرایند «سکولاریزاسیون پنهان» مفاهیم مقدس، مصداق همان کاری بود که مسیحیت پروتستان در غرب با مفاهیم مقدس خود انجام داده بود: تبدیل آن‌ها به ابزارهای سیاسی - ایدئولوژیک.

نکته حیاتی در اینجا آن است که این رویکرد، در واقع، پذیرش ضمنی چهارچوب‌های

فکری غربی بود. هر دو متفکر جهان را از طریق عینک مفاهیمی می‌دیدند که ریشه در ایستمه مدرن داشت: تقسیم جهان به دوگانگی‌های مطلق، نگاه ابزاری به متون مقدس، تحمیل وحدت ایدئولوژیک به جای پذیرش کثرت طبیعی. به‌عنوان مثال، در کتاب دشمن در آینه، یوبن تأکید می‌کند که روش‌های عقل‌گرایانه پسا-روشنگری، تصاویر کلیشه‌ای از بنیادگرایی اسلامی تولید می‌کنند، درحالی‌که این مکانیسم‌های تولید معنا را پشت نقاب ادعاهای علمی و عینی پنهان می‌سازند (Euben, 1999, 15). این نقد نشان می‌دهد که مشکل تنها در محتوای اندیشه نیست، بلکه در خود روش‌شناسی و ابزارهای شناختی نهفته است که این متفکران از آن استفاده کردند.

فردید و قطب نتوانستند درک کنند که آنچه به‌عنوان «گفتمان ضدهرژمونیک رادیکال» تلقی می‌کردند، در حقیقت «هرژمونی جدیدی» است که در چهارچوب‌های فکری غربی شکل گرفته و با سنت‌های چندگانه و کثرت‌گرای اسلامی در تضاد بنیادی قرار دارد. بُعد روش‌شناختی این پارادوکس در اتخاذ «نگاه احاطه‌گر» نمود یافت. هم فردید و هم قطب جهان را از منظر یک کل‌نگری ایدئولوژیک در نظر گرفتند که در آن تمام عناصر باید در چهارچوب واحد تعریف شوند. این نگاه که ریشه در کارتزینیسم^۱ و سوژه مدرن غربی دارد، با سنت کثرت‌گرایانه و گفتگو محور اسلام کلاسیک در تضاد بنیادی است. در سنت اسلامی، حقیقت از طریق تعامل میان دیدگاه‌های مختلف، اجتهاد جمعی و گفتگوی پیوسته شکل می‌گیرد، نه از طریق تحمیل رؤیت واحد از بالا. آن‌ها ناتوان از درک این نکته بودند که آگاهی واقعی نیازمند پذیرش کثرت و تنوع است، نه تحمیل وحدت ایدئولوژیک که خود بازتابی از منطق تمامیت‌خواه مدرن محسوب می‌شود.

۱. مکتب فلسفی رنه دکارت مبتنی بر شک منه‌جی و عقل‌گرایی که جهان را از طریق دوگانگی‌های مطلق (ذهن/ماده، سوژه/ایژه) تفسیر می‌کند. این رویکرد بر «سوژه مدرن» متکی است که خود را مرکز معرفت و حقیقت می‌داند و واقعیت را از منظر احاطه‌گر و کل‌نگرانه درک می‌کند.

جدول ۱: بررسی تطبیقی وابستگی روش‌شناختی فریدید و سید قطب

| ویژگی | فریدید | سید قطب | ریشه/موازی معرفت‌شناختی غربی | هژمونی جدید حاصل |
|------------------------------|---|--|--|--------------------------------------|
| چهارچوب مقاومت | غرب‌زدگی و تقابل علم حضوری و حصولی | جاهلیت و حاکمیت مطلق | دوگانگی‌های مدرن (اصالت/تقلید، خود/ دیگری) و فلسفه تاریخ غربی | محافظه‌کاری ایدئولوژیک |
| نقد مدرنیته | نقد تکنولوژی (وام گرفته از هایدگر متأخر) | نقد جامعه آمریکایی (با ابزارهای مفهومی غرب) | مفهوم گشتل هایدگر و دوگانگی متمدن/بربر | بازتولید خشونت معرفتی |
| رویکرد به متون مقدس و سنت | تقلیل علم حضوری/ حصولی به ابزار ایدئولوژیک | تبدیل قرآن به منشور انقلابی | سکولاریزاسیون پنهان مفاهیم مقدس (مانند پروتستانسیسم) | هژمونی فکری-فرهنگی |
| نگاه به دیگری/غرب | تقسیم جهان به شرق اصیل و غرب غیر اصیل | تقسیم جهان به دارالسلام و دارالحرب (جاهلیت) | منطق هویت غربی (دیالکتیک هگلی) و دوگانگی دوست/دشمن اشمیت | فاشیسم مذهبی/ تئوکراسی مدرنیزه |
| ناتوانی در ارائه بدیل | دعوت به پذیرش حوالت تاریخی | پایه‌ریزی جامعه بر پایه طلیعه پیشتاز و انقلابی | تاریخ‌نگاری غایت‌شناختی و قهرمان انقلابی مدرن | تصلب و رکود فکری |

۱-۵. چرا این گفتمان‌ها نتوانستند بدیل اصیل تولید کنند؟

ریشه ناتوانی فردید و قطب در تولید بدیل معرفت‌شناختی اصیل، در وابستگی ساختاری آن‌ها به همان چهارچوب‌های مفهومی نهفته است که ادعای تجاوز از آن‌ها را داشتند. این وابستگی در سه سطح قابل تشخیص است: سطح معرفت‌شناختی، سطح روش‌شناختی و سطح عملیاتی.

در سطح معرفت‌شناختی، هر دو متفکر از «منطق هویت» غربی تأثیر پذیرفتند که بر اساس آن، هر پدیده‌ای باید در تقابل با «دیگری» تعریف شود. این منطق که ریشه در دیالکتیک هگلی دارد، جهان را به صورت مجموعه‌ای از تقابل‌های مطلق در نظر می‌گیرد که در آن هر عنصر تنها در نفی دیگری معنا پیدا می‌کند. فردید «شرق اصیل» را تنها در تقابل با «غرب فاسد» تعریف کرد و قطب «اسلام حقیقی» را تنها در مقابل «جاهلیت مدرن» مفهوم‌سازی کرد. این رویکرد مانع از درک آن شد که هویت اسلامی نیازمند تقابل با دیگری نیست، بلکه از درون خود و در تعامل مثبت با واقعیت شکل می‌گیرد. در سطح روش‌شناختی، آن‌ها از «تفکر ابزاری» مدرن تأثیر پذیرفتند که متون مقدس و سنت را به مثابه منابعی برای تولید ایدئولوژی سیاسی در نظر می‌گیرد، نه به عنوان منابع زنده معرفت که در تعامل پیوسته با واقعیت معنا می‌یابند.

قطب قرآن را به «منشور انقلابی» تبدیل کرد و فردید سنت عرفانی و هایدگر را به «ابزار مقاومت فرهنگی» تقلیل داد. این رویکرد ابزاری، مشابه چیزی بود که پروتستانتیسم با کتاب مقدس انجام داده بود: تبدیل متن مقدس به سند سیاسی-ایدئولوژیک. در سطح عملیاتی، هر دو به تولید ساختارهای قدرت متمرکز و احاطه‌گر انجامیدند که در طبیعت خود مصداق هژمونی غربی بود که ادعای مبارزه با آن را داشتند. آن‌ها نتوانستند درک کنند که مقاومت واقعی نیازمند ایجاد فضاهای گفتگو محور و کثرت‌گراست که امکان تولید معرفت جمعی را فراهم آورد، نه تحمیل حقیقت از بالا.

۲-۵. پیامدهای این وابستگی: ترویج محافظه‌کاری و خشونت در جهان اسلام

پیامدهای گفتمان‌های فردید و سید قطب در جهان اسلام معاصر، تأییدی عملی بر فرضیه اصلی پژوهش حاضر محسوب می‌شود: این فرضیه که گفتمان‌های مقاومت‌گرا، زمانی که

از همان ساختارهای معرفتی تغذیه می‌کنند که با آن‌ها مبارزه می‌کنند، در نهایت منجر به بازتولید همان منطق هژمونیک می‌شوند.

میراث فردید در ایران پس از انقلاب اسلامی به مشروعیت بخشیدن به حکومتی با رویکرد «توکراسی مدرنیزه» انجامید که در ساختار خود مشابه دولت‌های ایدئولوژیک غربی بود. همان‌گونه که این دولت‌ها بر پایه ایدئولوژی واحد و تحمیل آن از بالا استوار بودند، نظام سیاسی پس از انقلاب نیز بر اساس تفسیر انحصاری از اسلام و نفی کثرت‌گرایی بنیان نهاده شد. این نظام، علی‌رغم اسلامی بودن، همان خشونت روش‌شناختی را اعمال کرد که مشخصه مدرنیته غربی است: یکسان‌سازی، نفی تفاوت، تحمیل وحدت ایدئولوژیک. میراث قطب نیز در جهان عرب و فراتر از آن به تولید جریان‌هایی انجامید که «اسلام سیاسی» را به ابزاری برای کسب قدرت تبدیل کردند. این جریان‌ها، به جای احیای روح اسلامی که بر رحمت، کثرت‌گرایی و گفتگو استوار است، به تولید نوعی «فاشیسم مذهبی» پرداختند که در ساختار خود مشابه جریان‌های فاشیستی غربی بود. آن‌ها همان منطق «دوست/دشمن» را که کارل اشمیت در اندیشه سیاسی غرب نظریه‌پردازی کرده بود، در قالب «مؤمن/کافر» بازتولید کردند.

نکته بنیادین در اینجا آن است که این پیامدها نه ناشی از انحراف از اندیشه فردید و قطب، بلکه نتیجه منطقی همان ساختارهای معرفتی است که آن‌ها بنیان نهادند. وقتی گفتمانی بر اساس تقابل مطلق، نفی دیگری و تحمیل وحدت ایدئولوژیک استوار شود، منجر به خشونت می‌شود، صرف‌نظر از اینکه محتوای آن دینی باشد یا سکولار.

۳-۵. نیاز به بازاندیشی در روش‌شناسی نقد مدرنیته با تکیه بر معرفت‌های بومی

تجربه فردید و قطب ضرورت بازاندیشی بنیادی در روش‌شناسی نقد مدرنیته را آشکار می‌سازد. این بازاندیشی نباید صرفاً در سطح محتوا، بلکه در سطح ساختارهای معرفت‌شناختی انجام پذیرد. نقد واقعی مدرنیته نیازمند آن است که از درون معرفت‌های بومی و با حفظ کثرت‌گرایی ذاتی آن‌ها صورت گیرد، نه از طریق وارد کردن مفاهیم مدرن به قالب‌های سنتی. معرفت‌های بومی ایرانی-اسلامی، برخلاف تصویری که فردید و قطب ارائه دادند، ذاتاً کثرت‌گرا، گفتگو‌محور و انعطاف‌پذیر هستند.

مفهوم «اجتهاد» در فقه، «کشف» در عرفان و «حکمت» در فلسفه ایرانی-اسلامی، همگی بر این اصل استوارند که حقیقت از طریق تعامل پیوسته با واقعیت و در چهارچوب گفتگوی جمعی کشف می‌شود. این رویکرد با منطق احاطه‌گر و تحمیلی مدرنیته در تضاد بنیادی قرار دارد.

بازاندیشی مورد نیاز باید بر اساس احیای این ظرفیت‌های معرفتی اسلام صورت گیرد، نه تقلید از الگوهای غربی. این امر نیازمند درک عمیق از تفاوت میان «نقد درونی» که از درون سنت شکل می‌گیرد و «نقد بیرونی» است که ساختارهای مفهومی خارجی را وارد سنت می‌کند.

۴-۵. گفتمان‌های جایگزین مبتنی بر «اپیستمه‌های چندگانه» و گفتگوی انتقادی سنت/مدرنیته

راه‌حل مسئله مطرح شده در این پژوهش، نه در نفی کامل مدرنیته و نه در پذیرش مطلق آن، بلکه در تولید گفتمان‌هایی نهفته است که بر «اپیستمه‌های چندگانه» و گفتگوی انتقادی میان سنت و مدرنیته استوار باشند. این گفتمان‌ها باید از سه ویژگی برخوردار باشند: کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی، گفتگومحوری روش‌شناختی و انعطاف‌پذیری عملیاتی. کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی به این معناست که پذیرفته شود معرفت از منابع مختلف سرچشمه می‌گیرد و هیچ منبع واحدی نمی‌تواند ادعای انحصار حقیقت داشته باشد. این رویکرد که با سنت ایرانی و روح اصیل اسلام مطابقت دارد، امکان تعامل سازنده میان معرفت‌های سنتی و مدرن را فراهم می‌آورد، بدون آنکه یکی به دیگری تقلیل داده شود. گفتگومحوری روش‌شناختی بدان معناست که حقیقت از طریق گفتگو و تعامل میان دیدگاه‌های مختلف کشف می‌شود، نه از طریق تحمیل از بالا. این امر نیازمند ایجاد فضاهای عمومی است که در آن‌ها امکان بحث آزاد و انتقادی وجود داشته باشد.

انعطاف‌پذیری عملیاتی نیز به این معناست که راه‌حل‌ها باید متناسب با شرایط زمانی و مکانی باشند و هیچ الگوی ثابت و مطلق وجود نداشته باشد. این رویکرد امکان تطبیق با تحولات زمان را فراهم می‌آورد، بدون آنکه بنیادهای اصیل از دست بروند. چنین گفتمان‌هایی تنها زمانی شکل خواهند گرفت که از تجربه گفتمان‌فردید و قطب‌درس گرفته شود و پارادوکس «مقاومت وابسته» که این پژوهش آشکار ساخته است،

به‌عنوان هشدار جدی در نظر گرفته شود. مقاومت واقعی نیازمند آگاهی عمیق از ساختارهای معرفتی است که در پس آن نهفته‌اند؛ وگرنه به بازتولید همان چیزی خواهد انجامید که با آن مبارزه می‌کند.

نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمان‌های فردید و سید قطب، با وجود تفاوت‌های ظاهری، پرده از یک پارادوکس کنایه‌آمیز برمی‌دارد: تلاش‌های آن‌ها برای مقاومت رادیکال در برابر غرب، در واقع بازتابی در آینه غرب بود که ناخواسته همان ساختارهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی را تداوم بخشید که ادعای برچیدن آن‌ها را داشتند. این جوهر «غرب‌شناسی وارونه» و «مقاومت وابسته» است؛ پدیده‌ای که در آن عناصر فرهنگی و معرفتی بومی تحت تأثیر چهارچوب‌های مفهومی مسلط دستخوش تحولی می‌شوند که ظاهری مقاومت‌گرا داشته باشد، اما در عمق خود بازتولیدکننده همان منطق هژمونیک باشد.

این وضعیت نشان‌دهنده تله‌ای پنهان در مقاومت فکری است. زمانی که متفکری تصمیم می‌گیرد در برابر یک نظام فکری مقاومت کند، ممکن است ناخودآگاه همان ابزارها و روش‌های تفکری را به کار گیرد که آن نظام آموزش داده است. این شبیه کسی است که برای فرار از قفس، از کلیدی استفاده می‌کند که خود قفس‌ساز در اختیارش گذاشته است چرا چنین اتفاقی می‌افتد؟ چون انسان‌ها در درون بافت‌های فرهنگی و معرفتی خاصی رشد می‌کنند که شیوه‌های تفکر، تحلیل و حتی مقاومت آن‌ها را شکل می‌دهد. این الگوهای ذهنی آن قدر عمیق هستند که حتی وقتی فرد آگاهانه می‌خواهد از آن‌ها فاصله بگیرد، باز هم ناخودآگاه از همان چهارچوب‌ها استفاده می‌کند.

آزادی فکری واقعی تنها با تغییر مواضع سیاسی یا انتقاد از نظام‌های موجود حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند کندوکاو در خود ابزارهای تفکر و کشف و تحول آن ساختارهای ذهنی است که اغلب نامرئی و خودکار عمل می‌کنند. تنها با این آگاهی بنیادین است که می‌توان به مقاومتی رسید که واقعاً مستقل و اصیل باشد. «آگاهی کاذب مقاومت» مانع از شکل‌گیری اندیشه‌ای رهایی‌بخش می‌شود.

با پذیرش چهارچوب‌های دوگانه‌انگار، تقلیل‌گرا و کلیت‌گرا - مانند تقابل «تأویل» فردید با «تحصیل» یا «جاهلیت» جهان‌شمول و «حاکمیت» مطلق قطب - نمی‌توان جایگزین‌های حقیقی ایجاد کرد. در عوض، آن‌ها اشکال جدیدی از هژمونی فکری و سیاسی را در جهان اسلام پرورش دادند که به تصلب ایدئولوژیک، نفی کثرت‌گرایی درونی و در نهایت، تداوم خشونت روش‌شناختی انجامید؛ خشونتی که خود بازتابی از منطق «دوست/دشمن» بود که ادعای مخالفت با آن را داشتند.

این امر به «تراژدی پیامدهای ناخواسته» در تاریخ اندیشه اشاره دارد. تلاش‌های فردید و سید قطب، هرچند با نیت خیر صورت گرفت، در نهایت به پیامدهایی چون تصلب ایدئولوژیک، خشونت و فقدان جایگزین‌های واقعی انجامید؛ نتایجی که احتمالاً با اهداف رهایی‌بخش نهایی آنان در تضاد بود.

این تجربه نشان می‌دهد پروژه‌های فکری، به‌ویژه آن‌هایی که تأثیر اجتماعی گسترده دارند، باید به‌طور جدی خوداندیشانه باشند. چنین پروژه‌هایی ناگزیرند مفروضات زیربنایی و پیامدهای احتمالی درجه دوم خود را بررسی کنند؛ زیرا نیت‌های والا به‌تنهایی برای تضمین نتایج مثبت کافی نیستند. بنابراین مقاومت اصیل نمی‌تواند صرفاً نفی واکنشی «دیگری» باشد، بلکه باید یک درگیری فعال، خودآگاهانه و عمیقاً انتقادی با بنیادهای فکری خود باشد. این امر مستلزم «استعمارزدایی تفکر» است؛ یعنی بررسی دقیق پیستم‌های زیربنایی که اندیشه را شکل می‌دهند تا اطمینان حاصل شود که ابزارهای نقد خود بقایای همان سیستم‌هایی نیستند که مورد نقد قرار می‌گیرند.

این رویکرد بر ضرورت احیای کثرت‌گرایی ذاتی اندیشه اسلامی، پذیرش گفتگوی روش‌شناختی و پرورش انعطاف‌پذیری عملیاتی تأکید می‌کند تا از چهارچوب‌های ایدئولوژیک خشک و جامد فراتر رود. تنها از طریق چنین تحول عمیق درونی، ریشه‌دار در مفاهیمی چون اجتهاد، کشف و حکمت، جوامع اسلامی می‌توانند سرزندگی فکری واقعی را پرورش دهند، به چالش‌های معاصر به‌طور اصیل پاسخ دهند و مسیری را به سوی استقلال فرهنگی و فکری حقیقی هموار سازند که از پارادوکس ماندگار مقاومت در آینه غرب فراتر می‌رود.

در حالی که مقاله حاضر بر اندیشه اسلامی تمرکز دارد، پارادوکس مقاومت وابسته پیامدهای گسترده تری دارد. این امر نشان می‌دهد که هر سنت فکری، هنگام درگیری با یک پارادایم جهانی غالب، در صورت عدم خودآگاهی معرفت‌شناختی کافی، خطر درونی‌سازی جنبه‌هایی از آن پارادایم را دارد. بدین ترتیب، یافته‌های مقاله فراتر از مطالعات اسلامی مرتبط می‌شود و به‌عنوان یک هشدار جهانی درباره ضرورت خودانتقادی معرفت‌شناختی مداوم برای سرزندگی فکری و استقلال واقعی در چشم‌انداز فکری جهانی متصل، اما اغلب هژمونیک، عمل می‌کند.

منابع

- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۳۹۳). آمریکا از دیدگاه سید قطب. ترجمه مصطفی اربابی، تهران: نشر اندیشه اسلامی.
- روزنامه رستاخیز (۱۳۵۵/۲۰/۷ و ۱۳۵۵/۸/۱۱). مصاحبه علیرضا میدی با احمد فردید. بازیابی شده از <http://fardidtexts.blogfa.com/post/14>
- شریعتی، احسان. (۱۴۰۱). سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر: نقد خوانش احمد فردید، ترجمه امیر رضایی، تهران: نی.
- فردید، سید احمد (۱۳۹۵). غرب و غرب‌زدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگار و مکر لیل و نهار زده آخرالزمان کنونی: جلسه ۱ تا ۱۲، به اهتمام بنیاد حکمی فلسفی بنیاد فردید، تهران: فرنو.
- فردید، سید احمد (۱۳۸۱). دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان. به کوشش محمد مددپور، تهران: نظر.
- قطب، سید (۱۳۷۹). عدالت اجتماعی در اسلام: مباحثی در زمینه‌های: جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت. ترجمه سید هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، تهران: کلبه شروق.
- قطب، سید (۱۳۸۷). فی ظلال القرآن. ترجمه مصطفی خرم دل، تهران: احسان، چاپ دوم. (۷ جلدی)

- قطب، سید (۱۳۹۳). *نشانه‌های راه*. ترجمه محمود محمودی، تهران: مرکز نشر اندیشه اسلامی.
- مددپور، محمد (۱۳۷۲). *خودآگاهی تاریخی*. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- Baruma, I. & Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the eyes of its enemies* (N. Isola, Trans). London: Atlantic Books.
- Chaudhary, A. S. (2013). *Religions of doubt: Religion, critique, and modernity in Jalal Al-e Ahmad and Walter Benjamin*. (Doctoral dissertation). Columbia University.
- Demichelis, M. (2019). Was Egyptian Islamic revivalism really counter-hegemonic? Sayyid Qutb and the problem of Islamic Occidentalism. *ReOrient*, 5(1), 47–72. <https://doi.org/10.13169/reorient.5.1.0047>
- Duvall, N. (2019). *Islamist Occidentalism: Sayyid Qutb and the Western Other*. Berlin/London: Gerlach Press.
- Euben, R. L. (1999). *Enemy in the mirror: Islamic fundamentalism and the limits of modern rationalism: A work of comparative political theory*. Princeton University Press.
- Katouzian, H. & Moazami, M. (2024). Weststruckness: Its trials, and its tribulations. *Iran Namag*, 7(1), 192–215. <https://www.irannamag.com/wp-content/uploads/2024/03/Homa-Katouzian-and-Morad-Moazami.pdf>
- Mirsepassi, A. (2017). *Transnationalism in Iranian political thought: The life and times of Ahmad Fardid*. Cambridge University Press.



Vol. 12 | Issue. 45 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.538432.1443>

A Reflection on “Shuracracy” and Its Feasibility in System-Building Based on the New Islamic Civilization

Mansour Anbarmoo

Ph.D. in Political Science, Islamic Azad University(SRBIAU), Tehran, Iran.

Mansour_anbarmoo@yahoo.com

| Article Info | Abstract |
|---|---|
| <p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /05 /30</p> <p>Revised: 2025 /06 /13</p> <p>Accepted: 2025 /06 /18</p> <p>Published Online: 2025 /07 /22</p> | <p>This research aims to theoretically equip the New Islamic Civilization (NIC) paradigm with the foundational principles of Shura-cracy and to formulate a novel, inwardly-derived political knowledge framework to facilitate civilizational advancement. While the establishment of religious democracy and the realization of the NIC remain paramount objectives for the Islamic Republic, the current trajectory suggests an imperative for theoretical reassessment and advanced conceptualization to enter the civilization-building process. Stagnation arising from an uncritical reliance on inherited intellectual frameworks and the avoidance of critical questioning poses significant challenges. This study proposes Consultocracy as a novel, Shari’ah-based theoretical foundation, synthesized from jurisprudential (Fiqhi), theological (Kalami), and textual heritage sources, to construct a new theory for the Islamic Republic’s trajectory toward the NIC horizon. Consultocracy is presented as an intrinsically Islamic possibility possessing distinct characteristics, including reliance on a robust Fiqh-legal methodology, and facilitating the distribution of power within the public sphere to realize religious democracy— aspects that have hitherto remained underexplored. The central research question is: What is the systemic and potential capacity of Consultocracy in governance aligned with the NIC framework? To ascertain this, a methodology rooted in the history of thought, contemporary civilizational readings in Iran, and foundational political theories is employed to analyze the system-building dimensions of Consultocracy.</p> <p>Keywords: New Islamic Civilization, Consultocracy, Islamic Republic, Shuracracy, System-Building, Political Epistemology</p> |



تأملی بر شوراگرایی و امکان‌مندی آن در نظام‌سازی مبتنی بر تمدن نوین اسلامی

منصور عنبرمو

دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

Mansour_anbarmoo@yahoo.com

| چکیده | اطلاعات مقاله |
|---|---|
| <p>نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، از جمله نظریات قابل تأمل در حوزه اندیشه سیاسی است. این نظریه، تحلیلی جدید از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران را مطرح نموده و از این رو، مورد نقد و بررسی شماری از اندیشمندان قرار گرفته است. خوانش تاریخ اندیشه سیاسی در ایران از منظر زوال، سید جواد طباطبایی را به تدوین این نظریه و سرانجام، به نتیجه «انحطاط ایران» رهنمون ساخته است. نظریه زوال، افزون بر اینکه در کتاب <i>زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران</i>، ارائه و منتشر شده، در سایر آثار طباطبایی بسط و گسترش یافته و از دوران باستان تا دوره معاصر تاریخ ایران را نیز دربر گرفته است. این نظریه حاصل چینش چند مؤلفه بنیادین در دستگاه فکری اوست که در این پژوهش در قالب عناوین «تعارض در تلقی یونان به مثابه زادگاه اندیشه سیاسی»، «ناسازواری فلسفه فارابی با دستگاه فکری طباطبایی»، «فارابی و افلاطون الهی» و «تناقض‌گویی طباطبایی در مورد ارسطو - افلاطون الهی» مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. این مقاله با استفاده از روش پژوهش کیفی و اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی، بیانگر این نتیجه است که مؤلفه‌های بنیادین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، بر تعارض و تناقض در نظریه‌پردازی سید جواد طباطبایی دلالت دارند.</p> <p>کلیدواژه‌ها: اندیشه سیاسی در ایران، یونان باستان، نظریه زوال، سید جواد طباطبایی، فارابی، افلاطون الهی.</p> | <p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۳۱-۵۶</p> |

مقدمه

هدف پژوهش حاضر، بازخوانی رویکردهای تمدن‌ساز در ایران معاصر، بررسی و نقادی نظریه‌های سیاسی مرتبط با تمدن نوین اسلامی و معرفی نظریه شوراگرایی به‌عنوان یک «امکان»^۱ در حوزه دانش سیاسی اسلام است. تحقق تمدن نوین اسلامی یکی از اهداف غایی حکمرانی جمهوری اسلامی بوده و نقش مهمی در راهبری حرکت فکری و عملی سیاست‌ها و رویکردها نسبت به جامعه ایران داشته است.

گفتمان اسلام سیاسی، مانند سایر گفتمان‌های فعال در ایران معاصر همچون گفتمان باستان‌گرایی ناسیونالیستی، گفتمان چپ و گفتمان ملی‌گرا، «تمدن‌سازی» را یکی از سرفصل‌های عمده سیاست‌گذاری قرار داده و با تکیه بر پیشینه نظری، جهت‌گیری‌هایی همچون مردم‌سالاری دینی، تجویز «الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، «گام‌های اول و دوم انقلاب اسلامی» و مراحل تمدن‌سازی را ترسیم و مورد بحث قرار داده است. در سیر خطی ترسیم شده برای تحقق تمدن نوین اسلامی، پنج مرحله شامل «انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، جامعه اسلامی و تمدن اسلامی» طراحی شده است (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۲/۶).

مروری کلی بر وضعیت موجود ایران و کشورهای اسلامی، حاکی از این مسئله است که نوعی تردید و ناکامی در زمینه تحقق تمدن اسلامی وجود دارد و مجموعه این تمهیدات، نتوانسته است چشم‌انداز تمدنی را روشن نماید. تا جایی که به بیان رهبر انقلاب، هنوز مسیر و مراحل زیادی تا تحقق مراحل اولیه تمدن نوین اسلامی وجود دارد^۲ (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۶/۶).

به نظر می‌رسد علاوه بر مسیر و نظریه‌های موجود، از نظریه پشتیبانی که متناسب با تغییرات و ملاحظات نوین جامعه ایران باشد، نیز می‌توان استفاده نمود. در حال، ممکن

1. alternative

۲. «... توانستیم یک انقلاب اسلامی - یعنی یک حرکت انقلابی - به وجود بیاوریم، توانستیم بر اساس آن یک نظام اسلامی به وجود بیاوریم؛ خیلی خوب تا اینجا توفیق حاصل شده که خوب خیلی هم مهم است؛ لکن بعد از این، ایجاد یک دولت اسلامی است؛ یعنی تشکیلات مدیریتی اسلامی برای کشور؛ ما در این قضیه هنوز خیلی فاصله داریم تا به مقصود برسیم» (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۶/۶)..

است نظریه‌ای برای تأسیس انقلاب اسلامی و تحقق برخی مراحل اولیه تمدن نوین اسلامی، واجد شرایط باشد، اما برای ایجاد تمدن لزوماً کفایت نظری نداشته باشد؛ از این رو باید با در نظر داشتن تحولات نظری در قالب همان گفتمان مسلط، به ایده‌پردازی و آزمون‌گزاردن نظریه‌های دیگر، اقدام نمود. با توجه به چالش‌های معطوف به نظریه بنیادین جمهوری اسلامی و تردید در قابلیت‌های تمدن‌ساز آن، می‌توان از نظریه شوراکراسی به‌عنوان یک «امکان» و نظریه مکمل، بهره لازم را برد.

تمدن‌سازی از سرفصل‌های مهم جریان‌های سیاسی و نظام‌های حاکم بر ایران بوده؛ به‌نحوی که در یک صدسال اخیر، با چندین نسخه از تمدن‌سازی مشتمل بر تمدن اسلامی، تمدن بزرگ، تمدن غربی، تمدن نوین اسلامی و البته تجویزهای خردتر شامل تسخیر تمدن فرهنگی (فخرالدین شادمان)، غرب‌زدگی (جلال آل‌احمد)، شرق‌گرایی (داریوش شایگان) و انحطاط و افول تمدن‌ها مواجه بوده‌ایم. پیشینه آرمان تمدن اسلامی در اسلام و ایران، به‌پیش از استقرار اسلام سیاسی در ایران بازمی‌گردد که مشتمل بر مباحث مشترک میان ایران، کشورهای عربی، حوزه شبه‌قاره و عثمانی است (جعفریان، ۱۴۰۲، ص. ۱۰).

روشن است برخی از این ایده‌ها منجر به «نظام‌سازی» شده و توانسته‌اند نوعی نظام سیاسی تأسیس نمایند؛ با این حال، به نظر می‌رسد این نظام‌سازی، در برابر تحولات جهان مدرن به‌خصوص پردازش عناصر مردم سالارانه، فاقد خصلت پایداری و تداوم^۱ بوده است. اساساً یکی از معضلات این دست نظریه‌های سیاسی تمدن‌ساز در جهان اسلام و ایران، ناتوانی در نظریه‌سازی جامع، ایده‌پردازی و انتقال و توزیع مسالمت‌آمیز جریان قدرت، تخصیص منابع و باز توزیع منافع در این بستر است. فرضیه این پژوهش این است که شوراکراسی با ماهیت درون دینی، با استفاده از ابزار فقه و سازوکار شورا مبتنی بر اجماع و ایجاد نوعی قرارداد عمومی، می‌تواند این معضل ناپایداری را حل و خلاً حل مسئله‌ای تمدن‌سازی در ایران را مرتفع نماید.

۱. پیشینه پژوهش

در خصوص موضوع پژوهش، اگرچه پژوهش مستقلی صورت نگرفته، با این حال برخی پژوهش‌ها همچون موارد زیر از نظر خود، اشاراتی به بحث داشته‌اند. محمدجواد لاریجانی (۱۳۷۴)، عطاالله مهاجرانی (۱۳۷۵)، محمدباقر خرمشاد (۱۳۹۲) سید عباس صالحی (۱۳۹۸) و سید صادق حقیقت و احمد رهدار (۱۳۹۴) تمدن نوین اسلامی را نقشه راه و مسیری در امتداد انقلاب اسلامی و غایتی در راستای بسط عقلانیت اسلامی تحلیل می‌نمایند. در حوزه مباحث تحلیلی تمدنی، رسول جعفریان در کتاب *گفتمان تمدن اسلامی در دوره پهلوی* تلاش دارد بر مبنای تاریخ‌گذاری ایده‌ها، ایده و گفتمان تمدن اسلامی را در دوره پهلوی مورد مطالعه قرار دهد. نویسنده تلاش کرده است ایده تمدن اسلامی را در پاره‌ای از مهم‌ترین کتاب‌ها و مقالات مرور و تأثیرات و تأثرات این ایده‌ها را در حوزه مشترک تمدنی عربی، شبه‌قاره و عثمانی بررسی نماید.

سید امیرحسین دهقانی در کتاب *نظریه‌های احیا و بازسازی تمدن اسلامی* تلاش کرده است داده‌هایی در خصوص نخستین کتاب‌هایی که درباره تمدن اسلامی در غرب یا جهان اسلام قرن نوزدهم میلادی نوشته شده، جمع‌آوری نماید و واکنش‌های مسلمانان به تمدن غرب را نیز اعم از غرب‌گرایی تا نقد غرب بررسی نماید. دهقانی بر این اساس، سیر تاریخی طرح‌هایی که بازسازی یا احیای تمدن اسلامی را دنبال می‌کردند عبارت است از نظریه‌های بازسازی آموزش (رفاعه طهطاوی)، احیای خلافت اسلامی (کواکبی و رشید رضا)، احیای اندیشه اسلامی (اقبال و مطهری)، احیای سیستم اسلامی (سید قطب)، دعوت اسلامی (حسن البنا)، احیای جهاد اسلامی (محمد عبدالسلام فرج)، بازسازی میراث اسلامی (حنفی، جابری و ارکون) و احیای سنت اسلامی (حسین نصر).

همچنین باید به کتاب‌هایی همچون *اندیشه تمدن نوین اسلامی* از سید محمدمهدی میرباقری، *تمدن‌زایی شیعی* اثر اصغر طاهرزاده، *نظریه تمدن جدید اسلامی* و *تمدن برتر* نوشته موسی نجفی، *علم و تمدن در اسلام* از سید حسین نصر و *مهندسی تمدن اسلامی؛ موانع و الزامات* تألیف عبدالعلی رضایی اشاره کرد؛ آثاری که هر یک از منظرهای تاریخی، فلسفی و کارکردی به تبیین و تحلیل تمدن نوین اسلامی پرداخته‌اند. همچنین محمدهادی

همایون (۱۳۹۲ و ۱۳۹۸) کوشیده است با افزودن رویکرد مهدوی به بحث تمدن، مبانی و پایه‌های چهل‌گانه تمدن در نگاه اسلامی را- به‌ویژه در چهارچوب مهدویت و جریان انتظار و ظهور- در قالب چهل مبحث کلان صورت‌بندی و تبیین کند.

۲. روش تحقیق

برای توضیح و فهم موضوع پژوهش، باید از روش‌هایی بهره گرفت که تأثیر و تأثر و تعامل اندیشه، جامعه و واقعیت‌های اجتماعی را مورد تأکید قرار می‌دهند. روش تحقیق در پژوهش حاضر از زاویه تهیه، تحلیل و تألیف داده‌ها، روش تفسیری - تاریخی در چهارچوب تاریخ فکری^۱ است. تاریخ فکری نظام‌های ذهنی و فکری که معنایی از تاریخ یک فکر را در قالب زمینه‌ها و رویدادهای مرتبط بحث می‌کند، برجسته می‌نماید.

موضوع تاریخ فکری، مطالعه روشنفکران، ایده‌ها و الگوهای فکری است (هیوز، ۱۳۷۳، ص. ۳۴). تاریخ فکری تلاش دارد مقام اندیشه‌ها را در متن جامعه‌ای که خاستگاهشان بوده، با عنایت به تأثرات و مناسبات متفکر معلوم کند. مفروض تاریخ فکری این است که اندیشه نمی‌تواند مجرد از زمینه‌های سیاسی و فرهنگی و مانند آن باشد (حقیقت، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۶). به همین منظور با مرور تتبعات متفکران ایرانی در کنار رصد تحولات تاریخی منتهی به تمدن، سبک تفکر^۲ و منطق درونی شوراگرایی و تمدن نوین اسلامی، مورد بحث و ملازمت این نظریه‌ها با مبانی شوراگرایی مورد سنجش قرار خواهد گرفت.

۳. مبانی نظری

فهم ماهیت شوراگرایی و امکان‌سنجی انطباق لوازم آن با تمدن‌سازی و حکمرانی در ایران پساتمدنی، موضوعی چندوجهی است که نیازمند صورت‌بندی چهارچوب‌های نظری بدیع خواهد بود. از این منظر، لازم است تضمینات سیاسی شوراگرایی و تمدن نوین اسلامی به‌صورت توأمان مورد فهم قرار گیرد.

1. intellectual history
2. style of thought

۳-۱. شورا کراسی

شورا کراسی^۱ در معنای حکمرانی شورا سالار (ولایت شورا)، نوعی سامان سیاسی و اجتماعی جامعه مسلمانان و سازوکاری است که شورا را نهاد عمومی قانون‌گذار و تعیین‌کننده تمامی مناسبات جمعی در جامعه اسلامی در نظر می‌گیرد و با توجه به فراگیری و همه‌جانبه‌نگری منبعت از شورا، آن را در مرتبه‌ای فراتر از دموکراسی، اعتبار می‌بخشد. به بیان دیگر، شورا کراسی نوعی پردازش سیاسی و اجتماعی حول نص و عرف (عقل درون دینی) است که بر مبنای جایگاه شورا و ترتیبات سیاسی و اجتماعی منتج از آن ترسیم شده است. در این معنا، نهاد شورا در رأس و واجد تصمیمات الزام‌آور در اداره سیاسی و اجتماعی است و «ولایت شورا» ارجح بر ولایت فرد و ولایت شورایی است.

شورا کراسی در آرای توفیق محمد الشاوی اسلام‌شناس مصری در قالب نظریه عمومی شورا به‌مثابه بنیادی اساسی در حوزه اصلاح‌طلبی دینی، صورت‌بندی و عرضه شده است. الشاوی، به شورا به‌مثابه یک «نهاد قانون‌گذار» می‌نگرد و شورا منبع تضمین عدالت اجتماعی، ارتقای بلوغ سیاسی و در مرتبه‌ای بالاتر از دموکراسی است (الشاوی، ۱۹۹۵، ص. ۴۹).

برای الشاوی، شورا، اساس آزادی افراد اجتماع، حق فطری فراگیر، جمعی و قاعده قرآن برای اداره همه شئون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و سازمانی جامعه اسلامی است، به صورتی که قواعد و ضوابط و احکام فرعی باید از آن صادر شود. الشاوی شورا را نه یک قاعده منسوخ در گذشته بلکه به شکل تاریخ‌مند، الگویی مناسب برای تطورات آتی جامعه اسلامی فرض می‌نماید. الشاوی شورا را «عروة وثقی» و در مقام عامل استحکام‌بخش جامعه اسلامی می‌نامد و - از آنجا که مبانی شورا منبعت از قرآن و شریعت است - مهم‌ترین مبدأ نظام‌سازی و به‌مثابه، دستور کار ایجاد قانون محسوب می‌شود. تلقی الشاوی از شورا به‌مثابه امری جامع‌الاطراف، انسانی، اجتماعی و اخلاقی و قرآنی و سیاسی است (الشاوی، ۱۹۹۵، ص. ۳۳).

وی بر آن است که شورا نه هدف بلکه روشی برای تحقق ارزش‌های اساسی جامعه همچون آزادی، عدالت‌شناسایی می‌شود؛ بنابراین شورا برای جمیع افراد اعم از گروه‌ها و اقلیت‌ها حق گفتگوی آزاد و مناقشه‌پیرامون ادله و استدلال‌های همه شرکت‌کنندگان را

1. shuracracy

فراهم می‌کند؛ زیرا گفتگو نه بر اراده اکثریت در دموکراسی‌ها، بلکه بر مدار ارزش موجود در هر رأی از حیث حق و عدالت استوار است (فیرحی، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۶).

تثبیت اجتهاد جمعی به جای اجتهاد فردی در فقه سیاسی و تحقق «فقه الشورا» به «فقه الامه»، غایت نظریات الشاوی است (الشاوی، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۹). اساساً ضرورت طرح شورا از سوی الشاوی در دوره معاصر، در غیریت با دو مفهوم استبداد و دموکراسی قابل فهم است. به این صورت که از نظر الشاوی خطر استبداد حکام امروزی از حکام گذشته به مراتب سهمگین تر است، زیرا آن‌ها امکان استفاده از شریعت را به نفع خود دارند و از آن برای توجیه سلطه، محروم کردن جامعه از حقوق عمومی و خصوصی استفاده می‌کنند؛ به همین جهت شورا در ساحت سیاسی برای مدت مدیدی تعطیل شد، اما در دیگر شئون مذهبی و فقهی، علما و مجتهدان به دلیل فقدان دخالت حکومت، شورا باقی ماند و مورد پرورش قرار گرفت. الشاوی در جای دیگری گونه جدیدی از این استبداد رأی را حتی در شرایط انتخاب حاکم اسلامی مذموم، منافی فقه اسلامی و موجب تعطیلی احکام اسلامی برمی‌شمرد (الشاوی، ۱۳۷۷، ص. ۱۷۵).

در خصوص غیریت بخشی شورا کراسی با دموکراسی نیز الشاوی بر آن است که شورای اسلامی محلی است برای مشارکت آزادانه همه افراد اجتماع بر اساس عدالت و مساوات و ارجح بر دموکراسی‌های امروزی. اسلوب شورای اسلامی در اعطای آزادی کامل به افراد جامعه فارغ از جایگاه طبقاتی، قومی و شغلی است (الشاوی، ۱۹۹۳، ص. ۳۵۶).

ابعاد و اقسام شورا در نظریه شورا کراسی

الشاوی، شورا را در حوزه سیاسی، اجتماعی، مذهبی و سایر شئون مربوط به جامعه بسط می‌دهد. وی حدود و ثغور شورا را همچون عبدالرازق حوزه‌ای از مسائل می‌داند که «دین درباره آن‌ها دخالتی نکرده است، نه شناسایی کرده و نه انکار نموده است، نه بدان‌ها فرمان داده و نه از آن‌ها نهی کرده است؛ بلکه آن‌ها را برای ما قرار داده است تا به احکام عقل خود و تجربه‌های امت‌ها و قواعد سیاسی رجوع کنیم» (عبدالرازق، ۱۹۲۵، ص. ۱۶۴) به نظر می‌رسد التزام به اصل شورا نیز به نوعی بازگشت به همین کلام باشد؛ چون در سایه این اصل، تعیین شکل حکومت و قواعد اداره آن با عقل انسان‌ها، مشخص می‌شود (الشاوی، ۱۹۹۳، ص. ۳۵۴).

از منظر الشاوی واژه شورا نشانگر دو مفهوم است؛ یکی عام و دیگری خاص. مفهوم عام شورا هرگونه هم‌فکری و تبادل نظر را در برمی‌گیرد، هرچند که فاقد جنبه الزامی باشد. مفهوم محدود و خاص شورا، نشانگر پیمانی الزامی است که از سوی مجموعه‌ای از افراد (جماعت) صادر می‌شود. وی درصدد است تا نظریه خود را پیرامون مفهوم عام شورا سامان دهد. هدف او از این تلاش، این است که از متون دینی، نظریه و روشی استخراج کند که بین حفظ شریعت و التزام آن از سویی و نقش مردم از سوی دیگر جمع نماید. ایده اصلی الشاوی این است که شورا، اصل و روشی است که اسلام در همه ابعاد حیات جمعی آن را به رسمیت شناخته است. الشاوی با واکاوی فقهی و تاریخی مفهوم شورا از صدر اسلام تا به امروز، اصطلاحات متعلق به شورا در ادبیات اسلامی را مترادف نمی‌داند و بر آن است که باید میان واژگان شورا، تشاور و استشاره تمایز قائل شد. الشاوی به سه نوع ماهیت و کاربرد اصلی شورا اشاره می‌کند:

- نخست استشاره / مشورت اختیاری که امری اخلاقی است و در حوزه مسائل و امور خصوصی و شخصی بدان توصیه شده است و پیروی از آن، جنبه الزامی ندارد. این قسم، شامل مشورت در امور عمومی که اختیار آن به یک نفر یا یک نهاد و گروه واگذار شده، نیز می‌شود.

- شورایی اجتماعی که مربوط به امور عمومی بوده و منتهی به اتخاذ تصمیم و قراردادی اجتماعی می‌شود. این قسم از شورا واجب و پیروی از نتیجه آن الزامی است.
- تشاور در فقه و اجتهاد که ما بین دو قسم اول قرار می‌گیرد.

الشاوی بر این باور است که کسانی که حکم به عدم وجوب شورا و غیر الزامی بودن آن داده‌اند، تنها به قسم نخست نظر داشته‌اند، اما حکم خود را به قسم دوم نیز تعمیم داده‌اند. در مقابل، کسانی که حکم به وجوب مطلق شورا کرده‌اند، برخلاف گروه اول عمل کرده و حکم قسم دوم را به قسم اول سرایت داده‌اند. از این رو، تفکیک و تمایز میان این اقسام امری ضروری است (میرموسوی، ۱۳۷۸، ص. ۲۵۱).

فقه الشورا در تشیع

الشاوی بر این باور است که امامت در فقه، همانند امامت در حکومت، مبتنی بر رضایت توده مردم و انتخاب از سوی یک شورای آزاد است. استدلال او درباره شوری بودن امامت در فقه آن است که امامت شخصیت‌هایی همچون ابوحنیفه، شافعی، مالک و احمد بن حنبل نه به دست سلاطین تعیین یا شناسایی شد، بلکه این جمهور و توده مردم بودند که بر اساس شناخت و اعتماد خود، از آنان پیروی کردند و آنان را در مقام امام پذیرفتند (الشاوی، ۱۹۹۳، ص. ۳۷۰).

علاوه بر این، امامت فقها صرفاً در امر افتاست و این موجب جدایی و استقلال شریعت از حکومت و استقلال علما از حکام است (الشاوی، ۱۹۹۳، ص. ۳۷۰). او در اینجا تعریضی به دیدگاه شیعه درباره امامت دارد و بر آن است که نظریه ولایت فقیه امام به دلیل اعتبار انتخاب مردم به جای وصیت، گام بسیار مهمی در تقریب فقه شیعه و فقه سنت برداشته است. دیدگاه وی در این باره در صورتی صحیح است که نظریه امام را ولایت انتخابی فقیه بدانیم (کدیور، ۱۳۷۶، ص. ۵۸).

تمایز امامت سیاسی با امامت فقهی

الشاوی بر آن است که چون ولایت سیاسی بر اساس شورا است و شرط اجتهاد برای زمامدار لازم نیست، لذا اطلاق «امام» بر حاکم جایز نیست. بحث دیگر این است که آیا جمع روایات در الگوی آرمانی لازم است یا خیر؟ به نظر وی در دوران خلافت راشدین نمونه‌ای از این جمع وجود داشته، ولی در شرایط فعلی ممکن نیست؛ خصوصاً با پیشرفت‌ها و پیچیدگی‌های جهان امروز، تخصص در فقه با تخصص در امر اداره سیاست قابل جمع نیست؛ بنابراین او بر آن است که در شرایط جدایی ولایت سیاسی از امامت فقهی، بایستی یک موازنه دقیق بین عمل فقها در عرصه فقه و اجتهاد و ولایت حکام در عرصه سیاست وجود داشته باشد؛ به گونه‌ای که امامان فقهی کلام آخر را در حوزه شریعت و فقه مطرح کنند و سلاطین حرف آخر را در عرصه سیاست بزنند (الشاوی، ۱۹۹۳، ص. ۳۸۳). به هر حال، او بر تفکیک دو حوزه فوق‌الذکر دارد. حتی در صورتی که فقیه جامع‌الشرایط عهده‌دار ولایت سیاسی باشد حوزه اختیارات وی را شامل مسائل مربوط به شریعت نمی‌داند.

فقه الشورا؛ مقدمه‌ای برای تحقق فقه الامة

الشواوی در تاریخ‌نگاری خود از شورا، از وجود «شورای مرسل» به‌عنوان تبلور اجماع امت به‌جای اجتماع مجتهدان و مجلسی که عالمان اسلامی، محدودیت فرمانروایان بر خودشان را دفع می‌نمودند، یاد می‌کند. هدف این شورا، برقراری «اجماع امت» است به معنای التزام امت به رأیی از میان آرای مختلف اجتهادی است. او بر آن است که «عالمان اسلامی، هیچ‌گاه مجالسی تشکیل نداده‌اند؛ زیرا عالمان از سلاطین بیم دارند و اگر مجلسی بنا نهند سلطان با نیروهای نظامی خود بر آن یورش می‌برد و آنان را بر آنچه خود می‌خواهد مجبور می‌سازد» ماهیت و شورای مرسل این است که «یکی از عالمان در بغداد می‌گوید رأی من چنین است، آن دیگری در حریمین می‌گوید رأی من چنان است، سومی در قاهره رأی خود را می‌گوید، این آرا مورد تبادل نظر و ارزیابی اهالی و علما و مردم واقع می‌شود» از نظر او به‌این ترتیب «اجماع امت» شکل می‌گیرد، نه «اجماع مجتهدان» (الشواوی، ۱۳۷۷، ص. ۲۰۱).

اجتهاد شورایی و نظریه ولایت فقیه

الشواوی نظریه ولایت فقیه امام خمینی را همان نظریه اهل سنت در خصوص مجتهد بودن امام می‌داند و تمایل دارد نوعی «اجتهاد جمعی» - مانند آنچه در مجلس خبرگان رهبری ایران تجلی یافته است - در فقه اهل سنت نیز بروز می‌یابد:

... این نظریه تازگی ندارد و همان نظریه اهل سنت است که شرط می‌کنند امام باید مجتهد باشد، پس تفاوتی وجود ندارد. با وارد کردن این نظریه در مذهب شیعه این مذهب را از تنگنایی که به‌موجب غیبت (امام معصوم) در آن واقع شده بود و نمی‌دانست چگونه خارج شود، بیرون آورده است؛ یعنی راه خروج را بر ما گشوده است به این نحو که می‌گوید: ای مردم، عالمی را انتخاب کنید تا امامتان باشد. ما تاکنون تسلیم این تنگنا شده‌ایم و اصلاً آن را تنگنا نمی‌دانیم، چون مجتهدی وجود ندارد... ما هم امیدواریم با چیزی شبیه به ولایت فقیه بتوانیم همین‌گونه کنیم، اما به این شرط که من می‌گویم فقه یا اجتهاد ما باید جمعی باشد؛ یعنی مجلس اجتهاد داشته باشیم، البته نه به این معنا که حکومت چنین مجلسی را تأسیس کند مانند (مجمع الفقه) ... به‌این ترتیب، اجتهاد به نظر من جمعی شده است و این کاری است که شما (ایرانیان) کرده‌اید و همان‌طور

که می‌گویید مجلسی متشکل از مراجع و مجتهدان تأسیس کرده‌اید، این به این معنا است که آنان به رأی جمعی، نه فردی نائل می‌گردند (الشاوی، ۱۳۷۷، ص. ۱۸۴).

۳-۲. رویکردها به تمدن‌سازی در ایران معاصر

مفاهیم «تمدن اسلامی» و «تمدن ایرانی» واژگانی مدرن هستند و به تبع تمدن‌نگاری غربی وارد ادبیات سیاسی و مذهبی ایرانیان شده‌اند (جعفریان، ۱۴۰۲، ص. ۹). تمدن اسلامی، گرایش جدیدی است که از قرن نوزدهم به این سوی باب شده است. در وهله نخست، مستشرقین اروپایی بودند که مفهوم تمدن اسلامی را ذیل «دانش تمدن اسلامی» صورت‌بندی نمودند و به تدریج این آثار در میان اعراب، هندی‌ها و ایرانیان ترجمه و خصلتی بومی یافت (جعفریان، ۱۴۰۲، ص. ۱۱).

تمدن‌سازی در ایران معاصر، موضوعی است که به شکل یک سرفصل در میان جریان‌های سیاسی و مذهبی و نظام‌های سیاسی وجود داشته است و ردپای آن در روندهای تاریخی معاصر مشهود است. اگرچه تمدن‌سازی در ایران معاصر را غالباً پیرامون دو انگاره کلان تمدن بزرگ و تمدن نوین اسلامی صورت‌بندی می‌نمایند؛ مباحثی از قبیل «جامعه بی‌طبقه» چپ، «جامعه توحیدی» مدنظر محافظه‌کاران مذهبی و «تمدن شرق» در تنقیح بحث، تأثیرگذار بودند.

در واقع، یکی از بسترهای منازعه سه‌گفتمان اسلام‌گرا، باستان‌گرای ناسیونالیست و چپ را می‌توان پیرامون موضوع تمدن‌سازی صورت‌بندی نمود که هر کدام واجد تعامل، تعارض و سایش‌های فکری بر یکدیگر بودند. تمدن نوین اسلامی، از جمله برساخته‌های نظری متأخر در جهان اسلام است که از سوی رهبران اسلام‌گرا در مصر، ایران و برخی دیگر کشورهای اسلامی عرضه شد. تمدن‌سازی را می‌توان حاصل برهمکنش مدرنیته و امواج اسلام‌گرایی در قالب مهندسی اجتماعی - الهیاتی جامعه مسلمانان دانست. امکان و امتناع تمدن‌سازی در ایران در دو ساحت ایجابی و سلبی قابل بحث است:

رویکرد ایجابی

در زمینه تمدن‌سازی در ایران معاصر، دو رویکرد کلان قابل تمییز است. رویکرد ایجابی که بر نظام‌سازی و احیای تمدن استوار است. سرفصل‌هایی همچون «پیوند با تمدن غربی»،

«احیای تمدن اسلامی»، «بازسازی تمدن نوین اسلامی»، «تمدن بزرگ» و «احیای تمدن شرق» در زمره رویکردهای ایجابی به تمدن، دسته‌بندی شده‌اند.

ایده «پیوند با تمدن غربی و چسبندگی با ملزومات آن»، ایده تجدد ایرانی، بستر مهمی بود برای طرح یکی از جدی‌ترین گفتمان‌های سیاسی در ایران معاصر که تلاش داشت نوعی تجویز سیاسی مبتنی بر پیاده‌سازی راهبردهای تجدد اروپایی در ایران در حوزه مذهب، ادبیات، سیاست و جامعه‌پردازی ایجاد نماید. نماینده عمده این جریان را می‌توان سید حسن تقی‌زاده و میرزا ملکم خان دانست. ملکم خان، ضرورت تمدن‌سازی در ایران را از مجرای «فهم آیین تمدن غرب، پیوند با مبانی و فهم علوم عقلی آن‌ها» صورت‌بندی می‌نمود (محیط طباطبایی، ۱۳۲۷، صص. ۱۵-۹).

در مباحث ذیل «احیای تمدن اسلامی» نوعی گفتمان تجددگرای اسلامی و اشاره به تلاش‌های جریان‌های اسلام‌گرا برای احیای انگاره‌های سیاسی و اجتماعی مذهب اسلام در ایران معاصر وجود دارد. کانون تلاش‌های این جریان را باید در برابر گفتمان باستان‌گرای ناسیونالیستی، گفتمان غرب‌گرا و گفتمان چپ، صورت‌بندی نمود.

طیف‌های متنوعی از گروه‌های مذهبی از جمله ناصر مکارم شیرازی در دوره پهلوی دوم، نماینده ترویج احیای تمدن اسلامی هستند (جعفریان، ۱۴۰۲، ص. ۸۹) وی در مجموعه سخنرانی‌هایی میان سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۳۷ نظرات خود را در خصوص کارکرد دین در جامعه، آزادی، زنان، سیاست و تمدن ایراد نمود. از نظر وی علم بدون ایمان پیشیزی ارزش ندارد. وی در خصوص جایگاه دین و علم معتقد بود «دین اعلم‌تر است از علم و دین علم می‌آورد. هر دو باید باشند، زمان می‌گذرد و مردم هرچه با علم شوند، به دین می‌گرainند» (جعفریان، ۱۴۰۲، ص. ۹۳).

بازسازی تمدن نوین اسلامی، گزاره نوینی است که پس از انقلاب اسلامی از سوی رهبران و جریان مذهبی انقلابی، به‌عنوان ترکیبی از گزاره‌های اسلامی و ایرانی مطرح شد. فقه شیعه، مهم‌ترین ابزار تمدن نوین اسلامی برای ایده‌پردازی و جامعه‌پردازی ایرانیان در دوره کنونی است.

رهبر انقلاب، شارح متأخر ایده تمدن نوین اسلامی است. از نظر او، تمدن‌سازی اسلامی مستلزم طی شدن مراحل مشخصی است و فرایند شکل‌گیری تمدن اسلامی از مجرای ایجاد انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، جامعه اسلامی و درنهایت ابداع تمدن اسلامی

حاصل می‌گردد. رهبر انقلاب، تمدن اسلامی را به دو بخش ۱. ابزاری شامل علم، اختراع، صنعت، سیاست، اقتصاد و...؛ ۲. نرم‌افزاری شامل مسئله خانواده، سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، نوع خوراک و... تقسیم می‌کند (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

حوزه «یگانگی تمدن شرق» نیز با وجود شباهت و همبستگی با رویکرد بومی‌گرا، از منظر تأکیدی بر عظمت تمدن شرق و مقدمه‌بودگی (مادربودگی) این تمدن بر سایر تمدن‌ها دارد، قابلیت تمایزگذاری را داراست. داریوش شایگان مهم‌ترین شارح این بحث است (شایگان، ۱۳۸۲، ص. ۳۴).

رویکرد سلبی

در باب عدم امکان تمدن و تمدن اسلامی، مجموعه نظریات و ایده‌هایی در ایران معاصر قابل بحث است. ایده‌هایی پیرامون «افول تمدن غرب»، «بومی‌گرایی»، «تسخیر تمدن فرنگی» و «سنت‌گرایی» که نشانگر رویکردی سلبی به تمدن‌سازی است.

بومی‌گرایی^۱ نوعی تفکر/گفتمان التقاطی است که بر اساس ثنویت با دیگری و غیریت با بیگانه بنا شده و دارای زمینه‌ها و مبانی سیاسی، مذهبی و فلسفی است. بومی‌گرایی دارای هستی‌شناسی ذات‌گرایانه است و مشتمل بر نفی غرب، پرهیز از غرب‌زدگی، افول و انحطاط غرب می‌شود (بروجردی، ۱۳۹۶، ص. ۴۹).

از مشخصه‌های عمده بومی‌گرایی، تلاش برای بازگشت، بازآوری و احیای رسوم، باورها و ارزش‌های بومی و همچنین مقابله با خطرهای خارجی است. از حیث تاریخی، در ایران پس از انقلاب مشروطه، با هجوم ارزش‌های غیربومی و گسترش تجددخواهی، مسئله «هویت» و «کیستی» جامعه ایرانی برجسته شد؛ به گونه‌ای که گویی فرهنگ، هویت و باورهای ملی در معرض زوال قرار گرفته و دستخوش تهاجم فرهنگی غرب شده است. در چنین فضایی بود که جریان بومی‌گرایی با آثار و نقدهای برخی روشنفکران، از جمله احمد کسروی و فخرالدین شادمان، آغاز شد و سرانجام با انتشار کتاب مشهور غرب‌زدگی

1. nativism

اثر جلال آل احمد وارد دوره جدیدی از تبلور و گسترش خود گردید. یکی از مظاهر بومی‌گرایی، مواجهه فلسفی با تمدن غرب بود که در کتاب تسخیر تمدن فرنگی اثر فخرالدین شادمان جلوه یافته است. شادمان با نگاهی واقع‌بینانه و از منظر توسعه و پیشرفت، بر ضرورت شناخت تمدن غرب، یادگیری علوم و درنهایت بومی‌سازی فنون آن تأکید می‌کند. کتاب او که در سال ۱۳۲۶ با عنوان تسخیر تمدن فرنگی تألیف شده، افزون بر نقد تمدن غرب، هوادار پیشرفت و مدافع زبان و ادبیات فارسی است. به‌زعم وی، تسخیر تمدن فرنگی مستلزم عناصری چون عقل، تدبیر، اراده قوی و عزمی راسخ است (شادمان، ۱۳۲۶، ص. ۳۵).

سنت‌گرایی^۱ نیز مکتبی فکری است که تلاش می‌کند به‌نقد دو مبنای تفکر مهم، یعنی مدرنیته و بنیادگرایی پردازد و از منظری سلبی، به تمدن غربی و تأسیس تمدن اسلامی بنگرد. سنت‌گرایی از این حیث که امکان هرگونه جمعی بین دین و مدرنیته (تجدد) را نفی می‌کند، از مهم‌ترین مباحث حوزه دین، سیاست و تمدن است. از مهم‌ترین شاخص‌های جریان سنت‌گرا می‌توان به مواردی همچون قائلیت به فلسفه قاره‌ای، زمینه‌گرایی، فربه بودن اندیشه فلسفی و محدودیت در اندیشه سیاسی، تقدم نظر بر عمل، سنت‌گرا و مخالفت با تجددگرایی اشاره کرد.

رنه گنون،^۲ جورجیو دی سانتیلانا،^۳ سید حسین نصر، آناندا کوماراسوامی،^۴ فریتهوف شووان،^۵ تیتوس بورکه‌هارت^۶ و مارتین لینگز^۷ از مهم‌ترین نمایندگان سنت‌گرایی در دوره معاصر هستند. سید حسین نصر از نمایندگان ایرانی این جریان معتقد است، بر اساس آیات و روایات، قلمرو سیاست را نمیتوان از قلمرو دین جدا کرد. وی ضمن اشاره به اینکه در طول تاریخ اسلام نهاد خلافت و سپس سلطنت در اهل سنت پدیدار گشت، معتقد است: تشیع خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، ولی سلطنت یا پادشاهی را چون شکلی از

1. traditionalism
2. René Guénon
3. Giorgio de Santillana
4. Ananda Coomaraswamy
5. Frithjof Schuon
6. Titus Burekhardt
7. Martin Lings

حکومت است که در دوران غیبت کمترین نقص را دارد پذیرفت (علیخانی، ۱۳۸۹، ص. ۴۲۵).

۳-۳. سنخ‌شناسی نظریه‌های سیاسی مبتنی بر تمدن‌سازی

با توجه به دو رویکرد مهم امکان و امتناع تمدنی، عقل سیاسی ایرانی برای تسهیل و ساخت تمدن نوین اسلامی نیز نظریات و رویکردهای متنوعی طرح‌بندی کرده است که در اینجا تلاش می‌شود به آن‌ها پرداخته شود.

نظریه‌های سیاسی معطوف به اسلام

نظریه‌های معطوف به اسلام‌گرایی که واجد سویه‌های سیاسی و اجتماعی در جامعه ایران هستند، مشتمل بر نظریه‌های اسلام قرآنی، اسلام سیاسی و اسلام فرهنگی^۱ مجموعه‌ای از آرا حول تنظیم‌گری امور جامعه بر مبنای غایت‌نگری تمدنی است. اسلام قرآنی، جریان فکری متقدم بر اسلام سیاسی در ایران معاصر است که متأثر از دو حوزه قرآن‌گرایی شبه‌قاره هند و جریان عربی قرآن‌گرا، بر نظام‌سازی سیاسی در ایران بر مبنای آیات قرآن و زدودن عرف و فقه از سیاست تأکید داشت. قرآن‌گرایی جریانی فکری است که با تأکید بر «قرآن بسندگی» قائل به تضییق محدوده قرآن در ساحت دین‌داری است.

جریان قرآن‌گرا از آنجایی که قرآن را مرجع صدور احکام اسلامی می‌داند و در نص به‌صراحت از شورا به‌صورت مکرر اشاره شده است، از قائلان نظریه شورا محسوب می‌شوند. قرآنیون بافهم و استخراج منطق سیاسی قرآن، قائل به تفسیر سیاسی کتاب به جهت ساماندهی به معضلات سیاسی و اجتماعی موجود جامعه هستند. الگوی سیاسی این جریان، نوعی «دموکراسی مشورتی» است که برگرفته از آیات متناظر بر شورا است. این رویکرد، نوعی سبک تفکر و ادبیات غنی در عرصه سیاست تولید کرد. مکتب و سبک قرآن‌گرایان در جامعه ایران، معطوف به ارائه راه‌حل‌های سیاسی و اجتماعی و نفی سلطنت و شخص‌پرستی است (خان‌محمدی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۴).

۱. اسلام فرهنگی، رویکردی است که به دنبال صورت‌بندی فهم فرهنگی از اسلام به‌جای فهم‌های سنتی، ایدئولوژیک و شرق‌شناسانه است. نوید کرمانی و بسام طیبی از مهم‌ترین شارحان این رویکرد هستند. از منظر اسلام فرهنگی، محدودیت‌های بسیاری بر سر راه سیاسی‌سازی اسلام وجود دارد که در نهایت سبب تصنعی شدن و تحمیلی شدن این طرح‌واره در واقعیت کشورهای اسلامی شود (ر.ک به: مجاهدی، ۱۳۸۴).

در حالی که اسلام سیاسی برای برپایی تمدن اسلامی مدنظر خود از ابزار فقه استفاده می‌نماید و در نخستین ایده‌پردازی خود، با طرح نظریه ولایت فقیه به عنوان نظریه‌ای برای حکومت در عصر غیبت، به سراغ فعال نمودن ظرفیت‌های تمدن‌ساز فقه رفت. با وجود اینکه ایده ولایت فقیه پیشینه‌ای نسبتاً طولانی در فقه شیعه داشت، هرگز تفسیری حکومتی از آن ارائه نشده بود و دامنه اقتدار آن در حوزه عمومی از مواردی مانند قضاوت و اجرای حدود فراتر نمی‌رفت (کدیور، ۱۳۷۶، ص. ۹۳). بروجردی ایده رهبری سیاسی و اداره حکومت را از حوزه اقتدار فقیه، خارج و ادله را از اثبات اینکه حتی فقیه قادر باشد به نیابت از امام عصر، نماز جمعه اقامه کند، ناتوان می‌دانست (میرموسوی، ۱۳۹۵، ص. ۱۳۸).

امام خمینی نخستین فقیهی بود که ولایت فقیه را به معنای حکومت فقیه تفسیر کرد و از امکان تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت سخن گفت. نظریه ولایت فقیه و ولایت مطلقه فقیه و تجربه جمهوری اسلامی را باید امکان‌های نظری و عملی اسلام سیاسی در ایران دانست. نظام‌سازی و طراحی نظام اقتصادی، سیاسی و مانند آن بر پایه فقه یکی از مهم‌ترین رویکردهای اسلام سیاسی بود.

به‌طورمثال، محمدباقر صدر با نگارش کتاب *اقتصادنا* در این مسیر پیش‌قدم شد و با رویکردی اجتماعی به فقه کوشید مکتبی اقتصادی برای اسلام تدارک ببیند. با انقلاب اسلامی و قوت گرفتن ایده اسلامی‌سازی، فقه سیاسی ابداع شد و وضعیت تورم فقه و متعاقب آن فقه‌الدوله، فقه‌النظام و فقه حکومتی رواج بیشتری یافت. الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، گام دوم انقلاب و تمدن نوین اسلامی نیز در همین بستر قابل‌بررسی است.

نظریه‌های سیاسی معطوف به سلطنت

نظریه سلطنت اسلامی (سلطنت مشروعه) اشاره به تفکیک امور شرعی از امور عرفی و واگذار کردن آن به دست یک مسلمان صاحب صلاحیت (سلطان) بود که نظریه رایج فقهای شیعه تا پایان عصر قاجار تلقی می‌شود. در این تفسیر نهاد دین از جایگاهی بالاتر از نسبت به نهاد سیاست برخوردار است. در این نظریه، فقها با تقسیم امور به دو دسته شرعی و عرفی، دامنه اقتدار فقیه را به امور شرعی محدود می‌دانند. محقق کرکی، شیخ فضل‌الله نوری، شیخ انصاری و بروجردی در کنار سید حسین نصر از مهم‌ترین شارحان «سلطنت مشروعه» هستند.

ایده سلطنت مستقله، ایده مدنظر میرزا محمدتقی خان فراهانی بود که تلاش داشت دولتی ملی بر مدار پادشاه ایجاد کند و شاه محور سیاست باشد (فیرحی، ۱۴۰۰، ص. ۵۹).

نظریه‌های سیاسی معطوف به ولایت

در اغلب نظریه‌های فقهی تشیع، رویکردی نخبه‌گرایانه و فردی (اعم از سلطان و فقیه) بر مردم حاکم است. نظریه سلطنت اسلامی، نظریه مبتنی بر مکتب تعطیل، ولایت شورایی، ولایتعهدی و ولایت فقها در زمره این نمونه‌ها قرار دارند. ولایت شورایی مبتنی بر انتخاب نیست و بر مبنای انتصاب از سوی فرد یا جامعه استوار است. ولایت شورایی در قانون اساسی جمهوری اسلامی، شورای رهبری متشکل از سه یا پنج فقیه جامع‌الشرایط به رسمیت شناخته شده بود که در سال ۱۳۶۸ پس از بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی حذف گردید. در نظریه «ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید» که به شورای مجتهدین شیعی نیز مشهور است اگرچه شرط فقاہت با قید اضافی مرجعیت تقلید لحاظ شده است، اما به جای یک فقیه، شورایی از مراجع تقلید، ولایت امر و تصدی امور امت را به عهده می‌گیرند. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۵۸ شورای رهبری متشکل از سه یا پنج مرجع واجدالشرایط رهبری با شرایطی به رسمیت شناخته شده بود.

ولایت عامه، با این حال، نظریه‌ای متفاوت است. بنیان‌های نظریه ولایت عامه را باید منبث از دو بحث شامل نظریه ولایت عامه میرزا حسین نائینی و نظریه نظام شورایی سید محمود طالقانی دانست. ولایت عامه مبتنی بر شبکه فکری ضد استبداد و بهره‌گرفتن از شورا برای مهار استبداد بود که رویکردی بدیع در فقه شیعه به شمار می‌رفت. این دو تلاش شایانی برای تفکیک موضوع استبداد از مستبد نمودند و با استفاده از ظرفیت شورا، تمرکز مواجهه را بر وضعیت استبدادی به جای مبارزه با مستبد قرار دادند. مراحل شکست استبداد از نظر ولایت عامه شامل مواردی همچون لزوم شناسایی ماهیت استبداد؛ لزوم اهمیت چستی استبداد تا کیستی مستبد؛ ریشه داشتن استبداد در جهل و راه‌حل در آزادی جریان اطلاعات؛ چگونگی نفی استبداد و یافتن جایگزین استبداد است (فیرحی، ۱۴۰۰، ص. ۸۵).

نظریه‌های سیاسی معطوف به جمهوری

در میان نظریه‌های این حوزه می‌توان به ایده‌هایی مانند جمهوری سلطنتی، جمهوری ولایتی، جمهوری دموکراتیک اسلامی، جمهوری دموکراتیک خلق، جمهوری اسلامی و جمهوری پارلمانی دموکراتیک اشاره کرد. ایده جمهوری سلطنتی اشاره به نظام سیاسی مدنظر رضاشاه و گروه برلینی‌ها^۱ است که در اوان حکومت وی مطرح شد. در واقع، رضاشاه قصد داشت از محل ترکیب نظام جمهوری و سلطنت مورد تأکید مراجع مذهبی - که مخالف سرسخت تأسیس جمهوری در ایران بودند - به نظام سیاسی میانه‌ای برسد که بتواند اهداف سیاسی خود را تأمین نماید. جمهوری ولایتی ترکیبی از نظام جمهوری و ولایت فقیه است که ذیل نظام جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۸ به صورت رسمی تأسیس شد.

شارح این رویکرد، محسن کدیور از نواندیشان دینی معاصر است و معتقد است که به سبب ناسازگاری جمهوریت و ولایت، چاره‌ای جز انتخاب میان حکومت جمهوری اسلامی منهای ولایت فقیه یا حکومت ولایتی انتصابی مطلقه فقیه منهای جمهوریت و مشروطیت ندارد (کدیور، ۱۳۸۸، ص. ۲۹).

ایده جمهوری دموکراتیک اسلامی، اشاره به پیشنهاد مهدی بازرگان در صورت‌بندی نظام سیاسی پس از انقلاب اسلامی و رقیب نظام جمهوری اسلامی دارد. استدلال وی در این خصوص این بود که «جمهوری اسلامی مدنظر ما، جمهوری دموکراتیک است و جمهوری دموکراتیک واقعی و حقیقی نیز اسلامی است» (بازرگان، ۱۳۵۷/۱۱/۴).

در باب جمهوری دموکراتیک خلق نیز اسلام سیاسی در ایران معاصر، به خصوص از دهه ۱۳۴۰، خود را به صورت سه گفتمان معجزا با طیف‌های متفاوت در قالب اسلام فقهاتی، اسلام لیبرال و چپ اسلامی نشان داده است.

چپ اسلامی که میراث سایش ایدئولوژی اسلام با مارکسیسم است، در دنیای اسلام با آرای حسن حنفی و در ایران با بخشی از حزب توده، مجاهدین خلق و احمد نخشب شناخته

۱. «برلینی‌ها» اشاره به گروهی از روشنفکران ایرانی در تبعید ساکن در آلمان دارد که در فاصله انقلاب مشروطه تا سلطنت رضاشاه به نشر نظرات خود عموماً در مجله‌های کاوه و باختر امروز پرداختند. تقی‌زاده، جمال‌زاده، کاظم‌زاده ایرانشهر، تربیت، حکیمی و ارانی از اصلی‌ترین اعضای این گروه بودند (ر.ک به: Mirsepassi, 2021).

می‌شود. نظام سیاسی مدنظر چپ، نوعی انترناسیونالیسم مبتنی بر تحزب و سلسله‌مراتب سیاسی است که تعلق سیاسی به مارکسیسم روسی دارد. یکی از کارکردهای جریان چپ تبدیل دین به ایدئولوژی بود و الگوی سیاسی آن‌ها نیز نوعی جمهوری دموکراتیک توده‌ای (خلق) بر مبنای سیستم تحزب بود.

الگوی سیاسی احزاب مارکسیستی، نوعی جمهوری دموکراتیک خلق مبتنی بر تحزب و سلسله‌مراتب سازمانی بود که در او ان انقلاب اسلامی از سوی برخی گروه‌های مارکسیستی عرضه شد. این الگو به‌ویژه در کتاب جمهوری دموکراتیک خلق، منتشر شده در سال ۱۳۵۸ از سوی انتشارات «نبرد برای رهایی طبقه کارگر»، به‌صورت مبسوط تبیین شده است. جمهوری پارلمانی دموکراتیک سکولار نیز نظام سیاسی نواندیشان دینی ایرانی و برگرفته از واقعیت‌های عینی بعد از انقلاب اسلامی است. در حقیقت، تجربه جمهوری اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در دهه‌های ۱۳۸۰ و ۱۳۹۰ شمسی، جمعی از روشنفکران و نواندیشان دینی همچون حسن اشکوری، عبدالکریم سروش، ابوالفضل قدیانی، محسن کدیور و یاسر میردامادی را بر آن داشت تا نوعی نظام سیاسی در ایران را بر مبنای ارزش‌های دموکراتیک و سکولاریسم سیاسی صورت‌بندی کنند (کدیور، ۱۳۸۸، ص. ۲۹).

به نظر می‌رسد ذیل نظریه جمهوری، نظریه وکالت (مالکیت مشاع) نیز قابل طرح است. مهدی حائری یزدی، شارح اصلی این نظریه است. رویکرد مالکیت مشاع، حکومت را نوعی وکالت از سوی شهروندان می‌داند که از مالکیت عموم آن‌ها بر کشور و فضای سیاسی سرچشمه می‌گیرد. این مالکیت اشاره به حقی دارد که همگان در جامعه به‌طور مشترک دارا هستند و تصرف دیگری بر آن، در گرو رضایت همه دارندگان است؛ مانند مالکیت افراد نسبت به سرزمین و کشور.

دربانی دیگر، آن‌چنان که تأسیس‌کنندگان یک شرکت تعاونی، با تعیین هیأت مدیره و مدیرعامل آن را اداره می‌کنند، شهروندان نیز با تعیین حکومت و کارگزاران آن به آن‌ها وکالت می‌دهند تا از سوی آنان به شیوه‌ای حکیمانه و مبتنی بر خرد، آن را اداره کنند. از این‌رو، حکومت، چیزی جز وکالت شهروندان نیست و چگونگی و قوانین و تصمیم‌سازی نیز بر اساس خواست و نظر آن‌ها، تعیین، تصویب و اجرا می‌شود (حائری یزدی، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۵).

نظریه‌های سیاسی معطوف به دموکراسی

دموکراسی ملی و دولت ملی دموکراتیک (مشروطه) نظام سیاسی پس از انقلاب مشروطه تا روی کار آمدن سلطنت پهلوی (۱۳۰۴-۱۲۸۵) نوعی دولت ملی دموکراتیک بود که محصول هم‌راستایی روشنفکران و روحانیت ضد استبداد و تجددخواه می‌نمود. در واقع، علمایی مانند آخوند خراسانی و میرزای نائینی، با متدلوژی حقوقی-فقهی این‌طور تبیین می‌نمودند که انقلاب مشروطه و دولت مدرن برخلاف دیانت نیست، بلکه در راستای دیانت اسلامی است (فیرحی، ۱۴۰۰، ص. ۷۹).

از این‌رو، انقلاب مشروطه را عرصه پیوند مذهب، دموکراسی و تجدد می‌دانند که از بطن قانون اساسی قابل استخراج است. نظریه دموکراسی اسلامی نیز، خوانشی درون دینی از دموکراسی از جانب نواندیشان فقهی است برای صورت‌بندی یک نظام سیاسی دموکراتیک از اسلام با تمرکز بر فقه بازاندیشانه. فقه اساساً دانشی سیاسی است که واجد امکانات بسیاری است که اگرچه سال‌هاست بر مبنای سنتی اقتدارگرایانه شکل گرفته، اما به سبب کار ویژه‌اش یعنی پیوند میان نص و زندگی، نمی‌توان نادیده گرفته شود. دغدغه نواندیشان فقهی اغلب توسعه‌مند و ملی است تا دینی. این رویکرد معتقد است فقه، با پیشینه تاریخی، قواعد پخته‌ای برای سیاست‌ورزی دارد. باور به این خوانش بر مقدمات و پیش‌فرض‌های زیر استوار است:

- گذار به تجدد و دموکراسی در ایران از مسیر خوانشی دموکراتیک از اسلام و فقه می‌گذرد، مانند تجدد غربی که ریشه‌های الهیاتی داشت.

- نصوص و آموزه‌های دینی و شریعت اسلام، ظرفیت خوانش دموکراتیک را دارند.

- خوانش دموکراتیک از اسلام سنتی نوپا دارد و از عصر مشروطه و در پرتو تلاش مجتهدان مشروطه‌خواه مانند آخوند خراسانی و میرزای نائینی شکل گرفته و در این راستا باید آن را بازخوانی و تقویت کرد (فیرحی، ۱۳۷۷، ص. ۸).

در پایان این بخش می‌توان به نظریه‌های سیاسی دیگری مانند امارت اسلامی نیز اشاره کرد. امارت اسلامی نوعی از نظام سیاسی غیردموکراتیک و بنیادگراست که تلاش دارد نظام‌سازی را بر اساس معیارهای مشخص و انحصاری مذهبی، صنفی و قومی ترتیب دهد. در سال‌های اخیر برخی جریان‌های سیاسی محافظه‌کار در ایران مانند جریان آکادمی در قم

به خصوص سید محمد مهدی میرباقری، نسبت به تحول نظام سیاسی ایران به امارت اسلامی با برند حکومت اسلامی، تمایلاتی نشان داده‌اند. در نمودار زیر تلاش شده است دسته‌بندی صورت گرفته در حوزه تمدن سازی همراه با نظریه‌های سیاسی بحث شده، مورد اشاره قرار گیرد:



نمودار ۱. گونه‌شناسی نظریه‌های سیاسی معطوف به تمدن در ایران معاصر

۴. کاربست شوراگرایی به‌مثابه امکانی تمدن‌ساز

ترسیم نظام سیاسی با استفاده از ظرفیت شورا، ظرفیت نظری مطلوبی برای افق تمدن نوین اسلامی با توجه به تجربیات سیاسی دوره معاصر، به‌منظور بازفهمی امکانات سیاسی شورا و تجهیز نظام سیاسی به آن است. یکی از مهم‌ترین نظریه‌های سیاسی مبتنی بر آموزه‌های اسلام که دارای ظرفیت‌های مطلوب به‌منظور ایجاد یک سیاسی و اجتماعی است، نظریه شورا است. تمدن اسلامی از حیث تأکید بر زندگی اجتماعی و ایجاد یک سامان فکری، نیاز به لوازم سیاسی، تجهیزات نوین فکری در ساحت اداره جامعه و بازسازی ساختمان قدرت در جمهوری اسلامی و سایر راهبردهای کلان و خرد را دارد.

شوراگرایی با تکیه بر پیوند فعال با جامعه و ایجاد اجماع و همبستگی جمعی، می‌تواند روند طبیعی تمدن‌سازی - از مراحل جامعه‌سازی و نظام‌سازی - پیموده و تقویت کند. شوراگرایی، به‌مثابه یک امکان نظری و عملی، از ظرفیت‌های مهمی برای کمک به تحقق تمدن نوین اسلامی برخوردار است؛ از جمله: برخورداری از ظرفیت فقهی؛ پیوند با حوزه عمومی؛ وجود زمینه‌های نظری شوراگرایی در برخی نظریه‌های شورایی در ایران مانند ولایت عامه، نظام شورایی و زندگی شورایی؛ تصریح وجود شورا به‌مثابه یک نهاد اولی و ولایت‌مندی شورا؛ واقع‌بودگی شورا در محدوده شریعت اسلام و درون دینی بودن مبانی آن؛ الزام‌آور بودن شورا، درون دینی بودن شوراگرایی و اتکا بر فقه شورا؛ وجود ظرفیت‌های فکری در خصوص شوراگرایی؛ وجود برخی نهادهای سنتی همچون دین اسلام و روحانیت شیعی به‌عنوان حامل مفهوم شورا؛ رواج زندگی جمعی و فرهنگ یاری‌گری در ایران به‌عنوان پیش‌زمینه تحقق شوراگرایی؛ مجاورت شورا در ناحیه جامعه به‌جای چسبندگی با نظام سیاسی؛ گسترده‌گی شورا به هر دو ساحت سیاست‌گذاری^۱ و سیاست‌گزاری^۲ (اجرایی) و شورا به‌مثابه محمل بسط حاکمیت مردم.

ظرفیت نظام ساز و تمدن ساز شوراگرایی مبتنی بر فقه

الشاوی معتقد است التزام شورا به شریعت مانع از تحول حکومت اسلامی به دیکتاتوری

1. leadership
2. administration

است. وی در یک تقسیم‌بندی، حکومت شورایی را به دو نوع حکومت شورایی «کامله» (التزام کامل به شورا) و «ناقصه» (کاربرد شورا صرفاً در تشریح و فقه)، تقسیم می‌نماید. از نظر مؤلف، تاریخ دولت‌های اسلامی طبق این نظر به دو بخش قابل تقسیم است: نخست حکومت کامل شورایی و دیگری حکومت‌هایی که در آن شورا به‌طور ناقص (تنها در عرصه تشریح و فقه) وجود داشته است. در دسته اول، حاکمان بر اساس تصمیم متخذ از ناحیه شورا، به‌عنوان جانشین امت عهده‌دار فرمانروایی می‌شوند و مشروعیت این شورا در صورتی است که افراد به‌طور کاملاً آزادانه در آن شرکت کنند؛ هرچند این آزادی بایستی در چهارچوب شریعت باشد در غیر این صورت حکومت را شده نبوده و بایستی برای تبدیل آن به راشده تلاش کرد.

الشاوی سعی کرده است با استناد به اصل شورا، پایه‌ای برای اصل آزادی در اسلام تأسیس کند. از نظر وی، شناسایی اصل شورا، مستلزم شناسایی شخصیت مستقل و آزاد افراد به‌طور پیشینی است؛ بنابراین اصل آزادی از یک امر ایجابی (مانند شورا) استنباط می‌شود نه از اصل عدم ولایت و فرمانروایی، در مرتبه بعدی نسبت به آزادی و حقوق افراد قرار خواهد گرفت.

وی بر آن است: «جوهر شورا در اسلام آزادی است. چون بنیان شورا بر این است که آزادی افراد اصیل است و به همین جهت، حق ابراز نظر خود را همانند دیگران دارا هستند و حق انتقاد دیدگاه دیگران و تعیین حکام را دارا هستند و هرگاه کسی از آزادی بهره‌مند نباشد، نظر او نیز ارزشی ندارد و لذا مفهومی برای مشارکت او در مشاوره و هم‌فکری و تبادل نظر قابل تصور نیست» (الشاوی، ۱۳۷۷، ص. ۱۸۷).

از نظر او، شورا در قرآن به‌عنوان اساس قانون‌گذاری دولت معرفی شده و آیات قرآن نیز بر وجوب التزام به آن در امور اجتماعی تصریح دارند. بر این اساس، شورا مرجع بشری در فقه و قانون‌گذاری به شمار می‌آید و می‌تواند منشأ شکل‌گیری نهادهای مختلف دولتی و غیردولتی متناسب با مقتضیات ملی و قومی مسلمانان باشد. به باور وی، از آنجاکه شریعت و اجتهاد اسلامی تکثر مذاهب و تعدد آرای فقهی را به رسمیت شناخته‌اند، تنوع اشکال دولت‌ها و نهادهای عمومی در جهان اسلام - به شرط آنکه مبتنی بر شورا باشند - مشروع است و به هر فرد و جامعه مسلمان این آزادی را می‌دهد که از میان گزینه‌های گوناگون در

ساختار داخلی حکومت، شکل مناسب با شرایط خود را برگزیند (الشاوی، ۱۹۹۳، ص. ۱۶). برای الشاوی موضوع شورا یکی از موضوعات اصیل و عمیق و گسترده فقه اسلامی است و ثمره آن منحصر در فقه اسلامی نبوده بلکه در حقوق عمومی و حقوق بین‌الملل نیز کاربرد فراوانی دارد.

دو قلمرو اصلی شورا، یکی فقه اسلامی است و یکی نظام سیاسی و به دلیل استقلال حوزه شریعت از حکومت در تاریخ اسلام، شورا در فقه، اصالت خود را حفظ کرده است؛ هر چند در حوزه سیاست این اصل تعطیل گردید و به فراموشی سپرده شد.

براین اساس، مباحث شورا در فقه به دو بخش تقسیم می‌شود؛ یکی بحث از اجماع و اجتهاد در فقه است که جایگاه آن در علم اصول است و دوم بحث از نقش آن در گزینش زمامداران و نظارت بر ایشان است که جایگاه آن در مبحث نظام حکومت و دولت، در علم فروع است.

از نظر الشاوی، نظام‌سازی و وضع قوانین اجتماعی مانعی برای اجرای شورا نخواهد بود؛ زیرا منشأ قانون، خود شورا است و سازوکار تحقق شورا در جامعه بر پایه «تفاهم و تضارب آرا» استوار است. این سازوکار از خلال مراحل مشخص صورت می‌گیرد: نخست شناسایی حق داشتن و ابراز نظر برای همگان؛ دوم به رسمیت شناختن حق بحث، گفتگو و تبادل آرای موافق و مخالف با هدف اقتناع و اقتناع؛ سوم رسیدن به مرحله «اتفاق نظر عمومی»^۱ (الشاوی، ۱۹۹۳، ص. ۳۵۵).

از نظر او، شورا ذاتاً هدف نهایی نیست، بلکه مشروعیت آن‌ها در این است که وسیله‌ای برای تحقق عدالت و تنفیذ مقاصد شریعت و اجرای آن‌ها هستند. از این رو، شورا باید تابع شریعت باشد. مبنای قرآنی شورا از نظر الشاوی، آیات سوره شورا، سوره آل عمران و آیات ناظر بر امر به معروف و نهی از منکر است (آل عمران: ۱۱۰؛ توبه: ۱۷، ۱۱۲؛ لقمان: ۱۷).

۱. در آرای الشاوی اجماع الجمهور یا اجماع الامه (اغلبیه) که در مقابل اجماع خاص قرار دارد. مراد الشاوی از اجماع خاص در اینجا کسب اتفاق نظر حول یک موضوع از سوی جمع محدود یا افراد در موضوعی از موضوعات جهان اسلام است (اجماع الشعب فی قطر واحد من اقطار امه السلامیه) شامل اجماع خلفای راشدین، اجماع صحابه یا اجماع امه مدینه المنوره (ر.ک به: الشاوی، ۱۹۹۳، ص. ۱۶۲).

از نظر او شورا تنها سازوکار تنظیم و اجرای قواعد امر به معروف و نهی از منکر در جامعه است (الشاوی، ۱۹۹۳، صص. ۶۸، ۵۸) و امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی چیزی جز جلوگیری از تحمیل اراده افراد و حاکمان به ملت بدون کسب توافق عمومی از مجرای شورا است. او تلاش دارد، ثابت کند امر به معروف و نهی از منکر، تنها از طریق شورا قابل اجراست و به این ترتیب شورا به عنوان مقدمه لازم برای تحقق آن است. وی معتقد است، بدون شورا راه برای سوءاستفاده از این اصل و تجاوز حاکمان به حقوق مردم یا افراد به حقوق یکدیگر باز می‌شود (الشاوی، ۱۹۹۳، ص. ۶۲)؛ بنابراین از منظر دانش سیاسی، شورا کراسی واجد امکانات مهمی به منظور نظام‌سازی و تمدن‌سازی است؛ از جمله:

- بهره‌مندی از امکانات متخذه از اسلام و متدولوژی فقهی - حقوقی؛
- درون دینی بودگی و ابتنا به شریعت اسلامی؛
- هدف‌مندی در جهت گستراندن حوزه عقل سیاسی در قلمرو فقه؛
- تسهیل‌گری جریان توزیع قدرت در حوزه عمومی (تخصیص منابع و توزیع منافع جمعی)؛
- شورا کراسی به مثابه یک گسست میان نظریات سیاسی اسلامی (اطاعت، اولی الامر و ولایت)؛
- فلسفه شورا نه معطوف به خطاکاهی و مشورت، بلکه حکم واجب؛
- معطوف به نظام‌سازی و حکومت؛
- حل مسئله استبداد و تعادل میان زندگی دموکراتیک و زیست دینی (آزادی)؛
- تثبیت مردم‌سالاری دینی در ساحت سیاسی.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش گردید رویکردهای ناظر بر تمدن‌سازی در ایران معاصر، نظریات سیاسی و همچنین روند تاریخی و نظری تمدن‌سازی در یک‌صد سال اخیر مورد بررسی قرار گیرد. امر سیاسی در ایران معاصر، پیرامون سلطنت و ولایت صورت‌بندی شده است و ترسیم نظام سیاسی با استفاده از ظرفیت شورا کراسی، نه تنها ادبیات جدیدی به حکمرانی در ایران اضافه می‌نماید، بلکه ظرفیت نظری مطلوبی برای افق تمدن‌نوین اسلامی با توجه به تجربیات سیاسی

دوره معاصر، به‌منظور بازفهمی امکانات سیاسی شورا و تجهیز نظام سیاسی به آن است. تمدن‌سازی می‌تواند بر محمل‌های مختلف رئالیسم (زور)، منافع مشترک و باور (فرهنگ) استوار گردد و شوراگرایی، صورت‌بندی حکمرانی مبتنی بر تمدن خواهد بود تا حکمرانی مبتنی بر نظم (قدرت و زور). با توجه به تجربه‌های پیشین و همچنین حضور جریان‌های مردم‌سالار در غرب، «شوراگرایی» می‌تواند در حوزه اندیشه سیاسی به‌عنوان یکی از ظرفیت‌های قابل‌دسترس برای پیشبرد ایده تمدن نوین اسلامی مطرح شود. از این منظر، شوراگرایی زمینه‌ای قابل‌تأمل برای ارائه برداشتی باورمند و درعین‌حال دموکراتیک از مفهوم تمدن فراهم می‌کند. تمدن‌سازی، اگر به ابزارهای در اختیار همچون نظریه شورا، آزادی، عقلانیت و ارتقای باورمندی مجهز شود، قادر است در رفع کاستی‌های موجود و پاسخگویی به نیازهای مشخص نیز نقش آفرین باشد.

منابع

- بازرگان، مهدی (۱۳۵۷/۱۱/۴). «به جمهوری اسلامی، صفت دمکراتیک را باید اضافه کرد». (مصاحبه) روزنامه کیهان.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۶). *روشنفکران ایرانی و غرب؛ سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی*. ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
- جعفریان، رسول (۱۴۰۲). *گفتمان تمدن اسلامی در دوره پهلوی*. تهران: علم.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۵). *حکمت و حکومت*. بی‌جا، بی‌نا.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۲). *تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی*. پژوهش سیاست‌نظری، ۱۴، ۱۴۳-۱۶۳.
- <https://political.ihss.ac.ir/Article/11845/FullText>
- حقیقت، سید صادق و رهدار احمد (۱۳۹۴). *تمدن و سیاست: ظرفیت‌سنجی سیاست برای ایجاد تمدن نوین اسلامی*. دو فصلنامه اندیشه سیاسی اسلام، ۱، ۱۶۷-۱۹۳.
- <https://h7.cl/1f3zU>
- خان محمدی، یوسف (۱۳۹۲). *تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- خرمشاد، محمدباقر (۱۳۹۲). انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی و تمدن نوین اسلامی. راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳)، ۱۲۷-۱۵۴. https://www.jsfc.ir/article_15329.html
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای (۱۳۹۱/۷/۲۳). زنجیره تمدن سازی اسلامی. <https://khl.ink/f/21246>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای (۱۳۹۵/۲/۶). بیانات در دیدار اعضای شورای عالی «مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت». <https://khl.ink/f/32895>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای (۱۳۹۶/۶/۶). بیانات در دیدار طلاب حوزه‌های علمیه استان تهران. <https://khl.ink/f/37528>
- دهقانی، سید امیرحسین (۱۴۰۳). نظریه‌های احیا و بازسازی تمدن اسلامی. تهران: سروش.
- رضایی، عبدالعلی (۱۳۹۱). مهندسی تمدن اسلامی؛ موانع و الزامات. نشر کتاب فردا.
- الشاوی، توفیق محمد (۱۳۷۷). گفتگو با دکتر توفیق محمد الشاوی. حکومت اسلامی، ۳(۴)، ۱۵۶-۱۸۶.
- الشاوی، توفیق محمد (۱۹۹۳ م). فقه الشوری و الاستشاره. داراولوفاء المنصوره.
- الشاوی، توفیق محمد (۱۹۹۵). الشوری اعلى مراتب الدمیقراطیه. قاهره: دارالزهرا للاعلام العربی.
- شادمان، فخرالدین (۱۳۲۶). تسخیر تمدن فرنگی. بی جا، بی نا.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۲). آسیا در برابر غرب. تهران: امیر کبیر.
- صالحی، سید عباس (۱۳۹۸). گام دوم انقلاب و تمدن نوین اسلامی. حوزه، ۳۶(۱۸۱)، ۴-۱۱. <https://noo.rs/A2fOY>
- طاهرزاده، اصغر (۱۳۸۹). تمدن زایی شیعه. قم: لب المیزان.
- عبدالرازق، علی (۱۹۲۵). الاسلام و اصول الحکم. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزیع.
- علیخانی، علی اکبر و [همکاران...]. اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول. (۲۲ جلدی)
- فیرحی، داود (۱۳۷۷). چشم انداز زندگی شورایی. علوم سیاسی، ۱(۲)، ۲-۵. https://psq.bou.ac.ir/article_12010.html

- فیرحی، داود (۱۳۸۸). توفیق محمد الشاوی و نظریه عمومی شورا در اسلام. فصلنامه سیاست، ۳۹(۱)، ۱۹۷-۲۱۶. https://jppq.ut.ac.ir/article_20149.html
- فیرحی، داود (۱۴۰۰). دولت مدرن و بحران قانون؛ چالش قانون و شریعت در ایران معاصر. تهران: نی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۸). از مشروطه سلطنتی تا جمهوری ولایتی. <https://kadivar.com/5757>
- کدیور، محسن (۱۳۷۶). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: طرح نو.
- لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۴). تمدن نوین بر اساس عقلانیت اسلامی. فصلنامه مجلس و پژوهش، ۱۷، ۱۱-۲۳. <https://ensani.ir/fa/article/185215>
- مجاهدی، محمدمهدی (۱۳۸۴). معرفی و نقد کتاب اسلام میان فرهنگ و سیاست. نشریه مطالعات ملی، ۲۱(۶)، ۱۴۳-۱۵۸. <https://noo.rs/b3NUA>
- محیط طباطبایی، محمد (۱۳۲۷). مجموعه آثار میرزا ملکم خان. کتابچه غیبی.
- مهاجرانی، سید عطاالله (۱۳۷۵). تمدن نوین اسلامی. راهبرد، ۱۲، ۱-۶. <https://noo.rs/BIOFr>
- میرباقری، سید محمدمهدی (۱۳۹۴). اندیشه تمدن نوین اسلامی. تهران: انتشارات تمدن نوین اسلامی.
- میرموسوی، علی (۱۳۷۸). تأملی در فقه شوری و مشورت. فصلنامه علوم سیاسی، ۱(۴)، ۲۴۳-۲۵۶. https://psq.bou.ac.ir/article_8611.html
- میرموسوی، علی (۱۳۹۵). بنیاد اندیشه سیاسی در اسلام (از تکوین تا تدوین). قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- نجفی، موسی (۱۳۹۳). نظریه تمدن جدید اسلامی؛ فلسفه تکامل تمدن اسلامی و جوهر افول یابنده تمدن غرب. تهران: نشر آرما.
- نجفی، موسی (۱۳۹۸). تمدن برتر (نظریه تمدنی بیداری اسلامی و طرح عالم دینی). تهران: نشر آرما.
- نصر، سید حسین (۱۴۰۲). علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- همایون، محمدهادی (۱۳۹۲). تاریخ تمدن و ملک مهدوی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق^(ع).

- همایون، محمدهادی (۱۳۹۸). چهل ستون تمدن. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق^(ع).

- هیوز، هنری استیوارت (۱۳۷۳). آگاهی و جامعه. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

- Mirsepassi, Ali. (2021). The discovery of Iran: Taghi Arani, a radical cosmopolitan. Stanford University Press.



Vol. 12 | Issue. 44 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.524431.1428>

The Relationship Between Political Discourses and Cultural-Artistic Policymaking in the Islamic Republic of Iran (Case Study of Cinematic Policies)

Mohammad Kamilizadeh

Assistant Professor of Political Science, Institute for Humanities and Social Sciences (Jahad Daneshgahi), Tehran, Iran. mohammadkamilizadeh@gmail.com

Article Info

Article Type:

Research Article

Received:

2025 /05 /19

Revised:

2025 /05 /26

Accepted:

2025 /06 /08

Published Online:

2025 /07 /22

Abstract

In this research, using the Critical Discourse Analysis (CDA) method, we analyze and interpret the discursive framework of the country's cinematic policies based on high-level documents in this field, identifying and analyzing the most dominant discourses governing the Islamic Republic of Iran's cinematic policies over the past 44 years. To achieve this goal, we divided Iran's cinematic eras post-Islamic Revolution into four decades and evaluated and analyzed the cinematic approaches, programs, and policies, along with their dominant discourses, separately using the Discourse Analysis approach. A review of four decades of cinematic policymaking and its dominant discourses shows that the field of Iranian cinema policymaking, much like the country's political and managerial sphere, has always been an arena of struggle between two currents: those in favor of, and those opposed to, the cinematic policies of the time. Similar to what we have witnessed in the arena of macro political-discursive conflicts in the country, in the arena of cinematic policy-discursive conflicts, the current opposing the government and the ruling political discourse has always called for a change in the discourse and the policy track for cinema; a current whose opposition has consistently challenged cinema policymakers and cultural officials of the time, and has even sometimes endangered the interests of filmmakers.

Keywords: Cultural policymaking, critical discourse analysis, political discourses, artistic policies, Islamic Republic of Iran.



نسبت میان گفتمان‌های سیاسی با سیاست‌گذاری فرهنگی - هنری در جمهوری اسلامی ایران (مطالعه موردی سیاست‌های سینمایی)

محمد کمالی زاده

عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران، ایران.

mohammadkamalizadeh@gmail.com

| چکیده | اطلاعات مقاله |
|--|--|
| <p>در این تحقیق با روش تحلیل گفتمان انتقادی، به تحلیل و تفسیر گفتمانی سیاست‌های سینمایی حاکم بر کشور بر مبنای اسناد بالادستی این حوزه پرداخته و مهم‌ترین گفتمان‌های حاکم بر سیاست‌های سینمایی جمهوری اسلامی ایران در ۴۴ سال گذشته را مورد شناسایی و تحلیل قرار داده‌ایم. برای رسیدن به این هدف، ادوار سینمایی ایران را در بعد از انقلاب اسلامی به چهار دهه تقسیم کرده و رویکردها، برنامه‌ها و سیاست‌های سینمایی هر دهه و گفتمان‌های حاکم بر آن‌ها را با بهره‌گیری از رویکرد تحلیل گفتمان به تفکیک مورد ارزیابی و تحلیل قرار دادیم. مروری بر چهار دهه سیاست‌گذاری سینمایی و گفتمان‌های حاکم بر آن نشان می‌دهد که عرصه سیاست‌گذاری سینمای ایران نیز تا حد زیادی همانند عرصه سیاسی و مدیریتی کشور، همواره میدان کشاکش دو جریان موافق و مخالف سیاست‌های سینمایی وقت بوده است. همانند آنچه در عرصه منازعات سیاسی- گفتمانی کلان در کشور شاهد بوده‌ایم در عرصه منازعات سیاسی - گفتمانی حوزه سینما نیز همواره جریان مخالف دولت و گفتمان سیاسی حاکم، خواستار تغییر گفتمان و ریل سیاست‌گذاری سینما بوده است؛ جریانی که مخالفتش همواره سیاست‌گذاران سینمایی و مسئولین فرهنگی وقت را با چالش مواجه کرده و حتی بعضاً منافع سینماگران را به خطر انداخته است.</p> <p>کلیدواژه‌ها: سیاست‌گذاری فرهنگی، تحلیل گفتمان انتقادی، گفتمان‌های سیاسی، سیاست‌های هنری، جمهوری اسلامی ایران.</p> | <p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۵۷- ۸۸</p> |

مقدمه

سینما به‌عنوان رسانه‌ای پویا و قدرتمند در انتقال مفاهیم، باورها و عناصر فرهنگی، سیاسی و اخلاقی همواره مورد توجه دولت‌ها و حکومت‌ها بوده و آن‌ها همیشه بر تولید آثار سینمایی تأثیری انکارناپذیر داشته‌اند. این تأثیرگذاری بیش از هر چیز خود را در قالب سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و هنری نشان می‌دهد، سیاست‌هایی که به‌نوبه خود متأثر از ساختارها و گفتمان‌های سیاسی حاکم در هر دوره هستند. با مروری بر سینمای بعد از انقلاب اسلامی در ایران می‌توان ردپای این سیاست‌گذاری‌ها را در محتوا و ساختار آثار سینمایی به‌خوبی مشاهده کرد، سیاست‌هایی که یا به‌صورت صریح و قانونی - در قالب دستورالعمل‌ها و آیین‌نامه‌های فرهنگی/هنری - یا به‌صورت تلویحی/تضمنی و در قالب توصیه‌ها و رهنمودها بر تولید آثار هنری در هر دوره تأثیرگذار بوده‌اند. تحلیل محتوایی این سیاست‌ها و قوانین نشان‌دهنده تحول گفتمانی در سیاست‌گذاری سینمای ایران در چهار دهه گذشته است.

سیاست‌گذاری فرهنگی - هنری در جمهوری اسلامی ایران، همانند بسیاری دیگر از کشورهای جهان، متأثر از گفتمان یا فرهنگ سیاسی غالب در کشور در طول ۴۴ سال گذشته بوده است و به‌تبع تغییر ادوار و تغییر در گفتمان‌های سیاسی، شاهد تغییر در گفتمان‌های فرهنگی - هنری، در حوزه سینما بوده‌ایم. در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی قوانین و سیاست‌های کلان خاص سینما تدوین و تصویب نشده و نتیجه آن ابلاغ چندین آیین‌نامه مرتبط با سینما در هیأت وزیران و ده‌ها دستورالعمل در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به‌عنوان متولی اصلی این حوزه بوده است.

با توجه به کثرت آیین‌نامه‌ها و قوانین فرهنگی، جمهوری اسلامی ایران را می‌توان دولت حداکثری در عرصه سیاست‌های فرهنگی قلمداد کرد. شورای عالی انقلاب فرهنگی به‌عنوان مرجع عالی سیاست‌گذاری، تعیین خط‌مشی تصمیم‌گیری، هماهنگی و هدایت امور فرهنگی و آموزشی و پژوهشی کشور در چهارچوب سیاست‌های کلی نظام محسوب شده است که تصمیمات آن لازم‌الاجرا و در حکم قانون است.

شورای عالی انقلاب فرهنگی، بدین ترتیب، خود را در جایگاه تعریف نگرش کلی در خصوص مبانی، اهداف و اصول فعالیت‌ها و سیاست‌های فرهنگی کشور می‌بیند و از این‌روست که «اصول سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران» را در سال ۱۳۷۱ به تصویب رسانده

است. این سند شرحی است بر مبانی، اهداف، اولویت‌ها و سیاست‌هایی که به فعالیت‌های دولت در زمینه فرهنگ چهارچوب و جهت می‌دهند (وحید، ۱۳۸۶، صص. ۳۰۱-۳۰۰). دیدگاه تدوین‌کنندگان «اصول سیاست فرهنگی» مبتنی بر نگاهی از بالا به پایین و مبتنی بر سیطره دولت بر تمامی عرصه‌های فرهنگی کشور است. براین اساس، بخش گسترده‌ای از فعالیت‌های فرهنگی ماهیتی دولتی یافته و فعالیت بخش خصوصی نیز در این حوزه به شدت وابسته به دولت باقی مانده است (وحید، ۱۳۸۲، ص. ۱۵).

در این تحقیق به دنبال آن هستیم تا با روش تحلیل گفتمان انتقادی، به تحلیل و تفسیر گفتمانی سیاست‌های سینمایی حاکم بر کشور بر مبنای اسناد بالادستی این حوزه پرداخته و مهم‌ترین گفتمان‌های حاکم بر سیاست‌های سینمایی جمهوری اسلامی ایران در ۴۴ سال گذشته را از منظر نسبتی که با گفتمان‌های سیاسی حاکم بر هر دوره پیدا می‌کنند، مورد شناسایی و تحلیل قرار دهیم. از این‌رو، سؤال اصلی ما در این مقاله این است که نسبت میان مهم‌ترین گفتمان‌های حاکم بر سیاست‌گذاری‌های هنر سینما در جمهوری اسلامی ایران با گفتمان‌های سیاسی حاکم کدام‌اند؟

۱. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی در زمینه سیاست فرهنگی و سینمای ایران انجام شده، اما اغلب این مطالعات از رویکرد توصیفی یا نهادی استفاده کرده‌اند و کمتر به تحلیل گفتمان پرداخته‌اند. فدایی در کتاب سودای سیمرخ به بررسی تاریخی سیاست‌های سینمایی پرداخته است، اما از منظر تحلیل گفتمانی فراتر نرفته است. اسدزاده در پایان‌نامه خود از منظر جامعه‌شناسی هنر، به بررسی مدیریت فرهنگی در ایران پرداخته و به شکل‌گیری گفتمان‌های مختلف در عرصه فرهنگ اشاره کرده است. غلامپور آهنگر در مقاله «منشأ سیاست‌ها در سیاست‌گذاری برای سینمای ایران» (۱۴۰۱) نقش مرجعیت در سیاست‌گذاری فرهنگی را بررسی کرده، ولی تمرکز او بر فرایندهای نهادی و حقوقی بوده است.

پژوهش حاضر تلاش می‌کند با بهره‌گیری از تحلیل گفتمان انتقادی، خلأ تحلیلی در حوزه بازنمایی معنایی سیاست‌های سینمایی را پر کند و نشان دهد که چگونه منازعات گفتمانی، خطوط اصلی سیاست فرهنگی سینما را در ایران ترسیم کرده‌اند.

۰۲. روش تحقیق

رویکرد این پژوهش از حیث رهیافت، تحلیل گفتمان است. تحلیل گفتمان در دو حوزه زبان‌شناسی و فلسفه سیاسی شکل گرفته و مورد بررسی قرار می‌گیرد. در حوزه زبان‌شناسی، این رویکرد به ظهور تحلیل انتقادی گفتمان انجامید؛ جریانی که بنیان‌گذاران آن عمدتاً دارای گرایش‌های مارکسیستی بودند. در این میان، نظریه تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف از مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین چهارچوب‌های نظری محسوب می‌شود.

در حوزه فلسفه سیاسی نیز، فوکو نخستین بار مبحث تحلیل گفتمان را مطرح ساخته و ارنستو لاکلاو و شنتال موفه کسانی بودند که تحلیل گفتمانی را در این عرصه به کمال خود رساندند. در این رویکرد، این نهادهای مولد معنا و بازتولیدکننده گفتمان‌اند که در کانون توجه قرار می‌گیرند؛ از این رو، زمینه‌های تولید متن و روابط میان متن، قدرت و ایدئولوژی بسیار حائز اهمیت‌اند.

همچنین در این پژوهش، برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش تحلیل متن استفاده شده است. بدین ترتیب که قوانین و سیاست‌ها (دستورالعمل‌ها) به عنوان متنی قابل مشاهده و مطالعه در نظر گرفته شده و محتوای آن‌ها بر اساس میزان ارتباط و تأثیرپذیری از گفتمان سیاسی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. برای نشان دادن تأثیر گفتمان سیاسی در تولید آثار سینمایی از نظریه گفتمان لاکلاو و موفه به مثابه روشی برای تحلیل گفتمان‌های سیاسی اجتماعی استفاده می‌شود.

۰۳. مبانی نظری پژوهش

پایه نظری این پژوهش بر مبنای تحلیل گفتمان انتقادی، به ویژه رویکرد ارنستو لاکلاو و شنتال موفه و همچنین تحلیل قدرت/دانش میشل فوکو استوار است. نظریه لاکلاو و موفه نظام مفاهیم خاص خود را دارد؛ یکی از این مفاهیم مفصل‌بندی^۱ است. در مفصل‌بندی، عناصر، نمادها، واژه‌ها، اشخاص و رویدادها در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند. در یک گفتمان، مفصل‌بندی نشانه‌ها حول یک دال مرکزی^۲ سامان می‌یابد.

1. articulation
2. nodal point

دال مرکزی یا دال برتر هسته مرکزی گفتمان است که سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند. علاوه بر این، گفتمان‌های مختلف می‌کوشند دال خود را برجسته سازند و به آن معنا دهند. به عبارتی، هر گفتمان دال‌های شناوری دارد که نیروهای اجتماعی و گروه‌های مختلف سیاسی برای انتساب مدلول مورد نظر خود به آن با هم رقابت می‌کنند. هر گفتمان بر مبنای ساختار نظام معنایی خود، مدلول سازگار با این نظام معنایی را برجسته می‌سازد و مدلول‌های دیگر را به حاشیه می‌راند (تاجیک و روزخوش، ۱۳۸۷، ص. ۹۷).

در این تحقیق، اسناد سیاست‌گذاری سینمایی، آیین‌نامه‌ها، سخنرانی‌ها، مصوبات و رویه‌های رسمی، به‌مثابه متون گفتمانی در نظر گرفته شده‌اند. هر یک از این متون، حامل دال‌های خاصی هستند که در جهت تثبیت معنا در فضای سیاسی- فرهنگی کشور عمل می‌کنند. با تحلیل این اسناد می‌توان به گفتمان‌های حاکم پی برد و تعامل آن‌ها را با ساختار قدرت تحلیل کرد.

میشل فوکو نیز مفهوم قدرت را نه صرفاً به‌عنوان چیزی تحمیل شده از بالا، بلکه به‌عنوان چیزی مولد می‌فهمد. در نگاه او، قدرت در فرایندهای دانایی و تولید حقیقت جریان دارد. نهادهای فرهنگی مانند وزارت ارشاد، بنیاد فارابی و دیگر سازمان‌های سیاست‌گذار، نقش مهمی در تولید معنا، تعیین هنجار و ایجاد «نظم گفتمانی» دارند. این نهادها سوژه‌های فرهنگی را از طریق زبان، ضوابط و سیاست‌ها شکل می‌دهند.

۴. یافته‌های تحقیق

در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان دوره‌های سیاست‌گذاری سینمایی در ایران را متناظر با دولت‌های برآمده از انقلاب اسلامی دسته‌بندی کرد؛ اما در نگاهی واقع‌گرایانه‌تر، می‌توان حداقل بازه زمانی ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی تا پایان دهه ۱۳۶۰ را در یک دوره قرار داد و دوران‌های پس از آن را نیز بر اساس دهه‌بندی ادامه داد. با توجه به این نکته تقسیم‌بندی ما شامل چهار دوره خواهد بود که از آغاز دهه ۱۳۶۰ تا پایان دولت روحانی در ۱۴۰۰ را در بر خواهد گرفت. در چهارچوب این تقسیم‌بندی ممکن است شاهد حضور دولت‌های مختلفی در طول یک دهه باشیم که به‌تبع آن وزیران ارشاد و معاونان سینمایی هر دوره نیز تغییر کرده و بعضاً شاهد تغییر در برخی از قوانین و آیین‌نامه‌های بالادستی هم بوده‌ایم.

۵. دهه ۱۳۶۰: گفتمان سینمای دینی - انقلابی

پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ نتیجه استعاری شدن^۱ غیریت‌سازی^۲ با گفتمان پهلوی در میان گفتمان‌های سیاسی مختلف بود. به عبارت دیگر، در سایه مفاهیمی که برگرفته از سنت اسلامی و تجدد بود، فضایی استعاری به وجود آمد که بسیاری از گروه‌های سیاسی فعال در صحنه انقلاب، آمال و آرزوهای خود را در حاشیه‌رانی از گفتمان پهلوی جستجو کردند و در تثبیت گفتمان انقلاب اسلامی زنجیره هم ارزی تشکیل دادند (بشیریه، ۱۳۹۷، صص. ۴۶-۲۷).

با آغاز جنگ تحمیلی، نشانه جنگ نیز به مفصل‌بندی گفتمان انقلاب اسلامی وارد شد و در اثر الزامات و اقتضائات جنگ و سیاست دفاعی کشور، آرمان‌گرایی اسلامی نیز منزلت خود را تثبیت نمود (برزین، ۱۳۷۷، صص. ۵۸-۵۳) و گفتمان انقلاب اسلامی با سیطره نیروهای اسلام‌گرا به تدریج در طول سال‌های دهه ۱۳۶۰، عملاً منسجم، یکدست و هژمونیک گردید. در این دوره سیاست‌گذاری با محوریت نشانه عدالت اجتماعی مفصل‌بندی شد و نظام معنایی آن با دولتی کردن فرایند سیاست‌گذاری تثبیت شد. از سوی دیگر، جنگ تحمیلی - که به نشانه‌ای محوری در بی‌قراری‌های اجتماعی و سیاسی بدل شد و تحریم‌های بین‌المللی و کاهش درآمدهای نفتی را نیز به همراه آورد - موجب گردید نظم‌های مختلف عرصه سیاست‌گذاری، از جمله اقتصاد، فرهنگ، سیاست، آموزش و پرورش و حوزه‌های مشابه، به شدت از این شرایط تأثیر بپذیرند. در نتیجه، دولت ناگزیر بود کنش‌های سیاستی خود را متناسب با این وضعیت باز تنظیم و تدبیر کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶). سیاست‌گذاری‌های سینمایی نیز متأثر از سایر سیاست‌ها در عرصه کلان فرهنگ و هنر در چنین فضای گفتمانی به تدریج شکل گرفته و سینمای ایران را برای فعالیت در فضای جدید آماده ساختند.

با استقرار جمهوری اسلامی، سیاست‌گذاران سینمایی با تأسی و به پشتوانه نظر رهبر انقلاب اسلامی از سوءظن اولیه به این صنعت - هنر گذر کردند و درصدد بهره‌مندی از این رسانه در جهت تقویت و گسترش ارزش‌های اسلامی برآمدند؛ بنابراین از همان ابتدا، امور سینمایی

1. be metaphorical
2. antagonism

کشور مستقر در وزارت فرهنگ و آموزش عالی که بعدها به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تغییر نام داد، وظیفه سیاست‌گذاری اعلامی و غیر اعلامی در حوزه سینما را بر عهده گرفت. از نظر برخی صاحب‌نظران، سیاست فرهنگی دهه ۱۳۶۰ را می‌توان سیاست حمایت - هدایت نامید؛ بدین گونه که دولت از فیلم‌ها حمایت مالی می‌کرد و در عین حال با تهیه دفترچه سینمایی، اعمال نظام ارزشیابی و نمره دهی به فیلم‌ها در جهت نوعی اسلامی‌سازی، جریان فیلم‌سازی را هدایت می‌کرد.

در سال‌های بعد با تثبیت نظام و شکل‌گیری دولت‌های مختلف، سیاست‌های سینمایی دیگری نیز در هر دولت طراحی و به اجرا گذاشته شد. این سیاست‌ها متناسب با رویکردها، اولویت‌ها و سلیب فرهنگ و سیاسی هر دولت و در بسیاری از موارد متأثر از شرایط سیاسی، اجتماعی و گاه بحران‌هایی بود که دولت‌ها با آن مواجه می‌شدند. بر این اساس، تغییرات خرد و کلانی که در هر دوره با روی کار آمدن دولت‌های مختلف در عرصه‌های گوناگون رقم خورد، اثر و نشان خود را در سیاست‌گذاری سینمایی نیز بر جای گذاشت.

گفتمان حاکم بر بیانات رهبر و بنیان‌گذار انقلاب اسلامی که در قانون اهداف و وظایف وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز بازتاب یافته است، حاکی از نوع نگاهی به سینما در دهه ۱۳۶۰ است که می‌توان آن را گفتمان تعلیمی - تربیتی به سینما دانست. در چهارچوب چنین گفتمانی ما شاهد شکل‌گیری سیاست «هدایت، حمایت و نظارت» در سینمای ایران به‌منظور تحقق سینمای دینی - انقلابی هستیم. این گفتمان هنری در تمایز و ضدیت با گفتمانی ساخته می‌شود که سینما را تنها ابزاری برای سرگرمی می‌بیند. به‌زعم رهبر انقلاب اسلامی و سیاست‌گذاران آن دوره، سینمای دینی - انقلابی در غیریت‌سازی با سینمای طاغوتی - غربی است که بر اصول لذت‌طلبی، فحشا، سرگرمی، ابتدال و... بنا شده بود.

بدین ترتیب، ساختار شکنی و حاشیه‌رانی از نشانه‌های گفتمان سابق و از بین بردن هژمونی آن گام نخست تدوین این متون سیاستی قرار گرفت. دال مرکزی گفتمان سیاست‌گذاری فرهنگی - هنری در این دوره را می‌توان «استقلال فرهنگی» و «ترویج هنر اسلامی» دانست. مهم‌ترین مؤلفه‌های این گفتمان عبارتند از: غیریت‌سازی با سینمای غربی و سینمای دوره پهلوی؛ تأکید بر مضامین دفاع مقدس، ارزش‌های انقلابی و مفاهیم شیعی؛ و همچنین پیگیری سیاست‌های سه‌گانه «هدایت، حمایت و نظارت» در چهارچوب فعالیت‌های بنیاد فارابی.

بر مبنای چهارچوب نظری لاکلاو و موفه، برای ایجاد یک اسطوره جدید، صرفاً غیریت‌سازی با گفتمان سابق کافی نیست و ناچار باید نظم نمادین جدید بازسازی شده و نشانه جدیدی در جامعه تثبیت شود؛ بنابراین در کنار غیریت‌سازی و نفی و حاشیه‌رانی، نشانه‌های گفتمان سابق در چهارچوب هنر و سینمای دینی - انقلابی برجسته‌سازی گردید و در صدد بود تا در ضدیت با زنجیره هم‌ارزی «هنر وابسته»، «فحشا»، «انحراف»، «خیانت»، «وابستگی»، «بی‌بندوباری»، «استعمار»، «تباهی» و... زنجیره هم‌ارزی «اخلاق»، «مصلح اسلام»، «مصلح کشور»، «هدایت»، «نظارت»، «تربیت»، «استقلال فرهنگی»، «ارزش‌های اسلامی» و... مورد تأکید قرار گرفت و سیاست سینمایی جدید حول این «واژه‌ها و مفاهیم پربسامد» مفصل‌بندی شد و سایر سیاست‌ها، اهداف، رویه‌ها و... با محوریت آن انسجام یافتند.

مهم‌ترین مصادیق این گفتمان در عرصه عینی و انضمامی سینمای ایران را باید ساخت و نمایش فیلم‌هایی مانند «مهاجر» (ابراهیم حاتمی‌کیا) و «توبه نصح» (محسن مخملباف) دانست که بازتابنده ارزش‌های گفتمان انقلاب اسلامی بودند. همچنین باید از تشکیل جشنواره فیلم فجر به‌عنوان نهاد تثبیت‌کننده گفتمان رسمی در این دوران یاد کرد.

با مروری بر «قانون اهداف و وظایف وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی» (مصوب سال ۱۳۶۵)^۱ به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متون سیاستی این دهه در حوزه فرهنگ و هنر، به‌خوبی می‌توان دال‌های گفتمانی حاکم بر سیاست‌های فرهنگی - هنری دهه ۱۳۶۰ را در یکی از مهم‌ترین اسناد و قوانین بالادستی آن دوره به‌خوبی مورد شناسایی و تحلیل قرار داد.

در ماده یک این قانون و در بیان اهداف مدنظر جمهوری اسلامی ایران از تشکیل این وزارتخانه آمده است:

۱. رشد فضائل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوی؛
۲. استقلال فرهنگی و مصونیت جامعه از نفوذ فرهنگ اجانب؛
۳. اعتلای آگاهی‌های عمومی در زمینه‌های مختلف و شکوفایی استعدادها و روحیه تحقیق، تتبع و ابتکار در جامعه؛

۱. قانون فوق مشتمل بر چهارده ماده و هفت تبصره در جلسه روز سه‌شنبه دوازدهم اسفندماه یک هزار و سیصد و شصت و پنج مجلس شورای اسلامی تصویب و در تاریخ ۱۳۶۶/۲/۲۳ به تأیید شورای نگهبان رسیده است..

۴. رواج فرهنگ و هنر اسلامی؛

۵. آگاهی جهانیان نسبت به مبانی و مظاهر و اهداف انقلاب اسلامی؛

۶. گسترش مناسبات فرهنگی با ملل و اقوام مختلف به خصوص مسلمانان و مستضعفان

جهان؛

۷. فراهم آمدن زمینه‌های وحدت میان مسلمین.

آنچه با عنوان «استقلال فرهنگی و مصونیت جامعه از نفوذ فرهنگ اجانب» در هدف دوم آمده است، بیانگر همان رویکردی است که با عنوان فرهنگ و هنر بومی و ملی از آن یاد شد و خود را در قالب هنر مکتبی (دینی- انقلابی) به عنوان هنر تراز انقلاب اسلامی در این دهه نشان می‌دهد.

هدف چهارم یعنی «رواج فرهنگ و هنر اسلامی» نقش معنادهی به هدف دوم را ایفا می‌کند و در واقع، همان دالی است که مدلول آن را باید در استقلال فرهنگی جستجو کرد. بر مبنای همین دو هدف، دال مرکزی گفتمان حاکم بر سیاست‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی را باید «استقلال فرهنگی به معنای ترویج هنر اسلامی» تعریف نمود که در عرصه سینما به معنای غلبه ارزش‌های گفتمانی دینی و انقلابی و بالتبع در گسست و ضدیت گفتمانی با ارزش‌های غربی و پیشانقلابی مفصل‌بندی شده و به سینمای بعد از انقلاب ایران جهت‌گیری و معنایی جدید می‌بخشد.

استقلال فرهنگی و تأکید بر «ارزش‌های اسلامی» که در اینجا مورد تأکید قرار گرفته است، ریشه در دیدگاه‌های امام خمینی درباره سینما دارد. دیدگاه‌های امام خمینی در این زمینه در قالب تأکید بر فیلم‌های ایرانی و مخالفت با فیلم‌های خارجی نمود یافته است:

من غالباً فیلم‌هایی که خود ایرانی‌ها درست می‌کنند به نظرم بهتر از دیگران است. مثلاً فیلم «گاو» آموزنده بود؛ اما حالا این فیلم‌ها باید حتماً از امریکا و یا از اروپا بیاید با یک بی‌بندوباری تا روشنفکران غربزده شاد شوند. فیلم‌هایی که از خارج به ایران می‌آید اکثراً استعماری است. لذا فیلم‌های خارجی استعماری را حذف کنید مگر صد در صد صحیح باشد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، صص.

(۲۹۲-۲۹۱)

«... فیلم‌هایی آموزنده باشد... فیلم‌هایی که از خارج می‌آید درست تفتیش بشود ... آنها با شیطنت ممکن است به اینجا فیلم‌هایی را بفرستند که بخواهند فاسد کنند جوان‌های ما را. اینها باید هم‌هشان اداره بشود، درست بشود، اسلامی بشود، روی مقصد کشور باشد، روی مصالح کشور باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص. ۳۲۶).

«باور کنیم که خودمان دارای یک فرهنگ بزرگ انسانی با ارزشهای اسلامی هستیم و ... ساختن تئاتری که مطابق با اخلاق انسانی - اسلامی باشد زحمت دارد و سینما هم اگر بخواهد چنین باشد نیازمند به صرف مدت‌ها وقت است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، صص. ۲۱۸-۲۱۷).

استقلال فرهنگی و ممانعت از استعمار فرهنگی از طریق ایجاد محدودیت برای پخش فیلم‌های خارجی که هم در بیانات امام و هم در سیاست‌های وزارت ارشاد تأکید قرار گرفته بود، در اساسنامه بنیاد فارابی نیز به گونه‌ای دیگر مورد تأکید قرار گرفته و از جمله وظایف و اهداف این نهاد سینمایی عنوان شده است: «با تأمین، آماده‌سازی و عرصه فیلم‌های خارجی مناسب و همسو با سیاست‌های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران به دگرگونی تدریجی ذائقه فرهنگی مخاطبین سینما یاری می‌رساند» (تبصره ۴، ماده ۱).

۶. دهه ۱۳۷۰: تحولات گفتمانی و ظهور سینمای ملی

دهه ۱۳۷۰ دوره‌ای پرتنش در عرصه سیاسی - اجتماعی بود؛ دورانی که با پایان جنگ و آغاز بازسازی اقتصادی در دولت هاشمی رفسنجانی آغاز شد و سپس با شکل‌گیری موج اصلاح‌طلبی در دولت محمد خاتمی ادامه یافت. در این دوره، دو گفتمان رقیب در عرصه سیاسی کشور - اصولگرایان و اصلاح‌طلبان - برجسته شدند و این دوگانه، فضای سیاست‌گذاری سینما را نیز تحت تأثیر و سیطره خود قرار داد. گفتمان اصولگرا پیوسته بر «پاسداری از ارزش‌های انقلابی، دینی و اخلاقی» در سینما تأکید داشت و خواستار پرهیز از نمایش ناسازگار با این ارزش‌ها بود. در مقابل، گفتمان اصلاح‌طلب در تلاش بود حقوق مدنی، خواسته‌های اجتماعی و تنوع فکری را در سینما بازتاب دهد.

نتیجه این تقابل، دوره‌ای از منازعات آشکار فرهنگی بود. برخی نمونه‌های شاخص در این دهه شامل موارد زیر هستند: استعفای وزیران فرهنگ (مانند خاتمی و مهاجرانی) که هر یک اختلاف خود را با جریان رقیب علناً بیان کردند؛ توقیف و بازبینی چند فیلم مهم؛ فشار و

تهدید بر سینماگران منتقد؛ حملاتی به سینماها و... این اقدامات همگی نشانه‌هایی از تقابل و ستیز میان گفتمان‌ها بودند.

در حقیقت، هر دو طرف سیاست‌های خود را «خواسته مردم» معرفی کردند: اصولگرایان ادعا می‌کردند مردم خواهان حفظ ارزش‌های انقلابی در سینما هستند و اصلاح‌طلبان خواستار بیان مطالبات سیاسی- اجتماعی بودند و اما در حقیقت امر آنچه مردم و مخاطبان سینمای ایران خواستار تحقق آن در حوزه فیلم و سینما بوده‌اند، ترکیبی از ارزش‌های انقلابی، دینی، اخلاقی و ارزش‌های سیاسی- اجتماعی بوده است.

به گونه‌ای که از میان فیلم‌های برگزیده دولت در دهه ۱۳۷۰ و در دو مقطع زمانی قبل و بعد از سال ۱۳۷۶، که به ترتیب هر یک از گفتمان‌های اصولگرا و اصلاح‌طلب غلبه داشته‌اند، تنها دو فیلم از «کرخه تا راین» و «آژانس شیشه‌ای» توانسته‌اند در رتبه نزدیک‌تری به انتخاب مردم قرار گیرند (هر دو فیلم در رتبه سوم جدول فروش سال‌های ۱۳۷۲ و ۱۳۷۷ قرار گرفتند) سیاست‌گذاران گفتمان اصولگرا که بر پاسداری از ارزش‌های انقلابی، دینی، اخلاقی در سینما تأکید می‌کردند، فیلم از کرخه تا راین را فیلم برگزیده خود در جشنواره سال ۱۳۷۱ اعلام کردند. آژانس شیشه‌ای نیز در دوره حاکمیت گفتمان اصلاح‌طلب، از سوی سیاست‌گذاران طرفدار این گفتمان که به ارزش‌های سیاسی- اجتماعی و مطالبات جامعه مدنی توجه داشتند، «بهترین فیلم» جشنواره در سال ۱۳۷۶ معرفی شد.

تحلیل متن هر دو فیلم، نشان داد که فیلم‌های مذکور ضمن تأکید بر حفظ آرمان‌های انقلابی و ارزش‌های دینی- اخلاقی بر لزوم تحقق ارزش‌های سیاسی- اجتماعی در جامعه نیز تأکید کرده‌اند. این دو فیلم ضمن آنکه بر ارزش‌های مثبتی چون «نماز»، «ایثار»، «شهادت»، «دفاع مقدس»، «جهاد»، «فداکاری و گذشت»، «عشق به امام و رهبر»، «حجاب»، «قناعت»، «ساده‌زیستی»، «نجابت»، «عشق به خانواده»، «حقیقت‌طلبی»، «توحید»، «وفاداری»، «صبر»، «مهربانی» و «کمک» تأکید می‌کرده‌اند، خواستار تحقق ارزش‌هایی نظیر «امنیت»، «ثبات»، «آرامش»، «گفتگو»، «مدارا»، «تحمل یکدیگر»، «حق انتقاد و اعتراض»، «محو خشونت»، «واقع‌گرایی»، «عدالت اجتماعی»، «رعایت حقوق فردی»، «نبود تبعیض طبقاتی»، «حق انتخاب» و «حق تعیین سرنوشت» نیز در جامعه بوده‌اند.

در سطح کلان، اسناد بالادستی نظیر «اصول سیاست فرهنگی ۱۳۷۱» که در شورای عالی انقلاب فرهنگی به تصویب رسیده بود، همچنان نقش چهارچوب دهنده کلیدی داشت. علاوه بر آن، سیاست‌های کلی نظام در فرهنگ (موضوعی که در میانه دهه ۱۳۸۰ ابلاغ شد) و مفادی از برنامه سوم و چهارم توسعه اقتصادی کشور، بر فعالیت‌های فرهنگی - هنری از جمله سینما تأثیر گذاشتند؛ اما در عمل، ناهمسوئی گفتمانی، اجرای منسجم یک سیاست سینمایی واحد را دشوار می‌کرد.

سیاست‌های ایجابی و بایدهای سیاست‌گذاران سینمایی در نیمه دوم دهه ۱۳۷۰ و پس از تشکیل دولت دوم خرداد، متضمن تأکید بر مضامین زیر بود: توجه به مسائل سیاسی و اجتماعی، تأکید بر نقش و رسالت اجتماعی و سیاسی سینما، پرداختن به خواسته‌های مردم در فیلم‌ها، نمایش موضوعات و مشکلات حقیقی ملت ایران، جسارت در بیان سینمایی، دفاع از آزادی بیان و عقیده، اتکای سینما به مردم، حمایت از فضایی باز و آزاد، شکستن دایره موضوعات مکرر، کاهش دخالت‌های سلیقه‌ای، عدم تقسیم سینماگران به خودی و غیر خودی، حذف سلیقه‌های مدیران و معاونت سینمایی، نمایش فیلم‌های توقیف شده، کاهش دخالت دولت، حذف نظارت‌های مزاحم، عدم اعمال نظر فرهنگی، پذیرش خطای فیلم‌سازان، پرهیز از سیاست‌زدگی، جلوگیری از جهت‌گیری‌های جناحی و قانونمند کردن فعالیت‌های هنری (اسدزاده، ۱۳۸۳).

تأکید سیاست‌گذاران بر توجه ویژه سینمای ملی به مسائل اجتماعی و سیاسی و قائل شدن رسالت سیاسی - اجتماعی برای سینما، همراه با تشویق هنرمندان به همگامی با ملت و نیز کاهش یا حذف برخی موانع و محدودیت‌های فیلم‌سازی - به ویژه حذف شرط تصویب فیلم‌نامه پیش از ساخت - موجب شکل‌گیری فضایی بازتر در سینمای ایران شد؛ به گونه‌ای که فیلم‌سازان توانستند در گزینش مضمون فیلم‌ها آزادانه‌تر عمل کنند، عرصه‌های تازه‌تری را برای بیان دیدگاه‌های خود بیازمایند و به طرح مسائل و معضلاتی بپردازند که تا پیش از آن امکان طرح آن‌ها در سینما وجود نداشت.

در دوره جدید همچنین رویکرد فیلم‌سازان به خط قرمزها و نبایدها بیشتر شد و موضوعاتی تصویر شدند که به آن‌ها موضوعات دوم خردادی و جسورانه اطلاق می‌شد: عشق زمینی، روابط دختر و پسر، مثلث عشقی، اشاره به تقابل‌های سیاسی و جناحی، بازنگری در احکام

حقوقی، وقایع سیاسی روز، تغییر آرمان‌ها و ارزش‌ها، نقد جنگ هشت‌ساله، خشونت و فساد و ناهنجاری‌های جامعه و مانند اینها مضامینی بودند که در فیلم‌های دوره جدید امکان بروز پیدا کردند.

مهم‌ترین دال‌های گفتمانی این دهه را باید «سینمای ملی» با تأکید بر هویت ایرانی-اسلامی و نقد سیاست‌های سلبی دهه ۱۳۶۰ و حرکت به سمت سیاست‌های ایجابی دانست. دال‌هایی که در عرصه اجرا بعضاً به تقابل گفتمان‌های اصولگرا و اصلاح‌طلب در عرصه سینما (مانند بحران توقیف فیلم‌ها) انجامید.

۷. دهه ۱۳۸۰: گفتمان مهندسی فرهنگی

دهه ۱۳۸۰، با روی کار آمدن دولت‌های نهم و دهم- شامل سال‌های پایانی دولت دوم اصلاحات و سپس دو دولت احمدی‌نژاد- شاهد تحولاتی عمیق در گفتمان سینمایی کشور بود. نیمه نخست دهه ۱۳۸۰ (۱۳۸۰ تا ۱۳۸۴) تا حد زیادی در امتداد گفتمان اصلاح‌طلبی پیش رفت؛ دورانی که با امید به گشایش‌های فرهنگی، حضور پررنگ‌تر بخش خصوصی و حمایت از تنوع در تولیدات سینمایی شناخته می‌شود.

گفتمان حاکم بر سیاست‌گذاری فرهنگ و هنری در این دوره را باید همان گفتمان اصلاحات (با تأکید بر اصلاحات تدریجی) دانست. از نظر حاملان اصلاح‌طلبی از پایین و مدنی، فرایندهای اصلاحی و تدریجی حداقل سه مزیت اساسی نسبت به فرایندهای انقلابی و ناگهانی دارند.

اول با انجام اصلاحات و تغییرات تدریجی، آرام و صلح‌آمیز «انسجام و همبستگی اجتماعی» جامعه به هم نمی‌خورد. در چنین شرایطی، حتی اگر اصلاحات تدریجی منجر به تغییرات بنیادی شود، از آنجا که قدم به قدم و در زمانی طولانی صورت می‌گیرد. این تغییرات بنیادی با واکنش جدی مخالفان اصلاحات روبرو نمی‌شود.

دوم در فرایندهای اصلاحی آنچه در جامعه موجود است از اعتبار نمی‌افتد و قصد ویرانی آن‌ها در کار نیست. بلکه تغییرات بر مبنای اصلاح «آنچه هست» استوار است. این بدان معناست که اصلاحات متکی به روش‌های سیاسی عمل‌گرایانه است و از نظریه‌های انتزاعی و ایده‌آلی سرمشقی نمی‌گیرد. به همین دلیل گفته می‌شود که اصلاح‌طلبی از این رو زاویه

نزدیک به این اندیشه محافظه‌کاری است که همه سیستم‌ها و نسخه‌های فکری بشری مستعد عیب‌اند. لذا بریدن از گذشته و اقدام به عمل انقلابی، به معنای ورود به منطقه‌ای ناشناخته و بدون نقشه است.

سوم اصلاح‌طلبی بر اساس روش عملی و مبتنی بر آزمون و خطا پیش می‌رود. به بیان دیگر، ترقی و پیشرفت از طریق اصلاحات صورت می‌گیرد که پیامدهای آن قابل مشاهده و ارزیابی مستمر است (جلائی‌پور، ۱۳۸۱، صص. ۱۱۵-۱۱۱).

در خصوص قوانین و دستورالعمل‌ها در این دوره باید بر دو سیاست اصلی «مشور اخلاقی سینمای ایران» و «تخصصی کردن فعالیت‌ها» تأکید داشت. همچنین دستورالعمل‌ها در خصوص توسعه زیرساخت‌ها از جمله سیاست‌های اصلی «ساخت شهرک‌های سینمایی و استودیوهای سینمایی»، «ساخت و نوسازی سالن‌ها و پردیس‌های سینمایی» و سیاست‌های فرعی «افزایش تولید بیشتر» مرتبط با این شاخص سینمای ملی بوده و حدود ۴۴ درصد از سیاست‌های اعلامی این دوره را شامل می‌شود (فدایی و آقابابایی، ۱۴۰۰).

این دوره هم‌زمان با اجرای قانون برنامه سوم توسعه کشور بود. روح حاکم بر قانون سوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۳۸۳-۱۳۷۹) روح گردش از تصدی به نظارت است. در فصل اختصاص یافته به «فرهنگ و هنر، ارتباطات جمعی و تربیت بدنی» دولت خود را به حمایت از بخش‌های غیردولتی، سازمان‌های غیردولتی، تشکل‌های غیر دولتی و جلب مشارکت اشخاص حقیقی و حقوقی وابسته به بخش خصوصی موظف نموده است (وحید، ۱۳۸۲، ص. ۱۴).

سیاست‌گذاران و مدیران فرهنگی در این دوره به دنبال تحقق منویات برنامه سوم توسعه در حوزه‌های فرهنگی و هنری در چهارچوب گفتمان اصلاح‌طلبی و دال‌های آن بودند. گفتمانی که با پایان عمر دولت اصلاحات، عمر آن نیز به پایان رسید و با تشکیل دولت جدید با دال‌های گفتمانی این دولت جایگزین گردید.

از میانه دهه ۱۳۸۰ به بعد، تغییر دولت موجب گسستی گفتمانی شد: توجه به ارزش‌های دینی-انقلابی و مظاهر هویتی مذهبی (مخصوصاً مفهوم «جهاد فرهنگی» و «تهاجم فرهنگی» به عنوان هشدار علیه فرهنگ غربی) بار دیگر شدت گرفت. نیمه دوم دهه ۱۳۸۰ چنان بود که اهمیت «هویت دینی»، «عدالت‌خواهی»، «مقاومت» و «نفرت از استکبار» به عنوان

دال‌های کلیدی گفتمان جدید فرهنگی دولت نهم مطرح شدند و این رویکرد در برخی آیین‌نامه‌های سینمایی نیز بازتاب یافت اگرچه با تغییر مجدد وزیر ارشاد در دولت دهم احمدی‌نژاد در سال ۱۳۸۷، اندکی از این تأکیدها کاسته شد و «ارتباطات فرهنگی» جایگزین تعبیر «تهاجم فرهنگی» شد؛ اما ماهیت کلی گفتمان همچنان بر اولویت گسترش ارزش‌های انقلابی - مذهبی بود (اسدزاده و آشنا، ۱۳۹۹).

بررسی متن‌ها و اسناد موجود درباره گفتمان فرهنگی دولت نهم نشان می‌دهد که تمام تلاش دولت نهم در عرصه فرهنگ معطوف به شکل‌گیری گفتمانی است که مبتنی بر فرهنگ اسلامی باشد؛ زیرا احمدی‌نژاد و حامیان‌ش اعتقاد داشتند که در دوران اصلاحات گفتمانی لیبرال و ضد دینی در ایران حاکم بود و عملاً گفتمان اسلامی را به حاشیه کشانده بود؛ بنابراین تمام تلاش خود را در جهت استقرار گفتمان دینی به کار گرفتند؛ بنابراین دال مرکزی در عرصه فرهنگ، حاکمیت مدیریت فرهنگی اسلامی بود که مهم‌ترین مؤلفه‌های آن تشکیل دولت اسلامی، برگشت به ارزش‌های اولیه انقلاب، صدور انقلاب، مقابله با تهاجم فرهنگی، تمیزی فرهنگی و ثنویت بود (فرخی و جهانگیری، ۱۴۰۰).

سیاست‌گذاران فرهنگی این دوره آشکارا اعلام می‌کنند «ما متعهد نیستیم سینما رشد کند بلکه متعهدیم سینمای مطلوب رشد کند. در بقیه حوزه‌های فرهنگ و هنر هم همین‌طور است. چون اگر دنبال کیفیت نباشیم زیان خواهیم دید» (اسدزاده و آشنا، ۱۳۹۹، ص. ۲۶۵) آنان خواسته خود را «مطرح کردن فرهنگ ایرانی و اسلامی» بیان کرده و نقطه اوج و بلوغ آن را در جامعه امام زمانی می‌دانند. آن‌ها معتقدند «ما مأمور هستیم تا به سمت جامعه امام زمانی حرکت کنیم و فعالیت‌هایی که انجام می‌دهیم در سمت و سوی باشد که در آن انسان صالح پرورش یابد» (اسدزاده و آشنا، ۱۳۹۹، ص. ۲۶۵).

در این دوره شاهد ارائه گزاره‌هایی هستیم نظیر اینکه «درصدیم سینمای ایران را به نقطه رضایت امام زمان (عج) برسانیم»، «افراد خدمتگزار در سینما چون حاجیان خانه خدا ارزشمندند»، «سینما باید اخلاق، انسانیت و استکبارستیزی را رواج بدهد»، «افق نهایی ما رسیدن به فرهنگ مهدوی است» (اسدزاده و آشنا، ۱۳۹۹، ص. ۲۶۵).

دال مرکزی «سینمای ارزشی» در این دوره را می‌توان «بازگشت به آرمان‌های انقلاب» دانست؛ رویکردی که با محدودسازی مضامین اجتماعی - انتقادی و اعمال سیاست‌های

سلبی، از جمله توقیف برخی فیلم‌ها، همراه شد. فیلم‌های این دهه نیز متأثر از این کشمکش بودند. به موازات آثار مدرن‌تر و اجتماعی در اوایل دهه ۱۳۸۰ (مانند زیر نور ماه میر کریمی)، خروجی دولت دهم شامل آثاری با لحن حماسی و «سینمای ارزشی» بیشتر شد. حتی تلاش‌هایی برای تقویت جایگاه سینمای ایران در عرصه بین‌المللی (مثلاً در قالب جشنواره‌های جهانی) با همان محور مردمی - ارزشی انجام می‌شد.

در این دوره نیز اسناد بالا دستی همچنان کارکرد داشتند؛ اما از دهه ۱۳۸۰ به بعد بیشتر «آیین‌نامه‌ها» و «بسته‌های سیاستی» دولتی محتوای سینمایی را شکل دادند. در این دوره شاهد تصویب و ابلاغ دو آیین‌نامه و دستورالعمل مهم در حوزه سیاست‌های سینمایی هستیم: آیین‌نامه «شورای عالی سینما» و «دفترچه سیاست‌های سینمای ایران» که همچون نسخه‌ای اجرایی از گفتمان وقت دولت حاکم بود.

در برهه زمانی بعد از انتخابات سال ۱۳۸۸، یعنی در سال ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰ دو فیلم مهم در این عرصه ساخته شد. فیلم‌هایی که شاید بتوان آن‌ها را نخستین تمرین رسمی سینمایی بخشی از جریان اصولگرا برای استفاده از هنر هفتم در راستای روایت تاریخ معاصر سیاسی با لحن اصولگرایی دانست. فیلم «پایان‌نامه» به کارگردانی حامد کلاهداری و تهیه‌کنندگی روح‌الله شمقدری که در سال ۱۳۸۹ اکران شد، روایتی از حوادث بعد از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ بود. علاوه بر این، فیلم «قلاده‌های طلا» در سال ۱۳۹۰ به کارگردانی ابوالقاسم طالبی نیز حواشی بسیاری داشت.

در مرداد ماه ۱۳۹۱ جواد شمقدری، معاون وقت امور سینمایی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی دولت دهم در گفتگو با خبرگزاری ایسنا اظهار کرد که سازمان سینمایی حدود یک میلیارد تومان به این فیلم کمک مالی کرده است. شمقدری گفت که طالبی از وی خواسته تا پایان اکران عمومی، خبری از سوی سازمان سینمایی مبنی بر حمایت از این فیلم صادر نشود، چون معتقد بود برخی از این خبر سوءاستفاده‌های خود را خواهند کرد و دوباره با نسبت دادن آن به جریان انحرافی برای انکار آن در دسر درست خواهند کرد؛ با این حال، بی‌تردید مهم‌ترین رخداد سینمای ایران در این دوره، اکران فیلم «جدایی نادر از سیمین» و کسب جایزه اسکار از سوی آن بود. نمایش فیلم واکنش‌های مختلفی از سوی جامعه هنرمندان، سیاستمداران و... داشت. فرج‌الله سلحشور کارگردان مجموعه تلویزیونی یوسف پیامبر، در

واکنشی ابراز داشت: «جدایی نادر از سیمین یک فیلم در ضدیت اعتقادات مردم و توهین به فرهنگ و خانواده در ایران است و برای همین نمی‌توان گفت که این فیلم برای ایران و برای ما افتخار آورده است» (خبرآنلاین، ۱۳۹۰).

علیرضا سجادیپور، مدیر کل اداره نظارت و ارزشیابی معاونت سینمایی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز گفت: «خود مردم به دلیل سیاسی بودن جوایز خارجی، اعتماد چندانی به این جایزه‌ها ندارند و باید دلیل کم بودن بازتاب را از خود مردم سؤال کنید» (کافه سینما، ۱۳۹۰/۱۰/۲۸).

۸. دهه ۱۳۹۰: گفتمان آشتی و اعتدال

دهه ۱۳۹۰ تحت تأثیر دولت روحانی (همسو با جریان اعتدال و اصلاح‌طلبی) قرار داشت. بعد از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۹۲ که به پیروزی و ریاست جمهوری حسن روحانی منتهی شد، محوریت گفتمان در سیاست جمهوری اسلامی ایران بر پایه نگاه به خارج، تنش‌زدایی و واقع‌گرایی مستقر شد.

استراتژی دولت روحانی را نوعی میانه‌روی و تعامل در سیاست داخلی و خارجی تشکیل می‌داد که در گفتمان دولت قبل محذوف بود و از همین حیث روحانی با برجسته‌سازی این نقاط فضای غیریت‌سازی هویت مستقل گفتمانی را برای خود رقم زد. روحانی در اولین اظهارات خود در تبیین گفتمان اعتدال و سیاست خارجی تصریح می‌کند: «اعتدال بدون آرمان‌گرایی در کنار واقع‌گرایی امکان‌پذیر نیست» (همشهری آنلاین، ۱۳۹۳).

نتایج یک تحقیق، دال‌های شناور گفتمان روحانی را این‌گونه بیان کرده است: دیپلماسی تنش‌زدا، اعتدال‌گرایی، تعامل‌گرایی، سیاست‌های نئولیبرال، رشد اقتصادی، توسعه برون‌زا، میانه‌روی، واقع‌گرایی و واقع‌بینی، جنگ اقتصادی، اقتصاد مقاومتی، اقتصاد درون‌زا (ضیاءالدینی و مختاریان‌پور، ۱۴۰۲).

در حوزه گفتمان فرهنگی ایشان آنچه می‌توان گفت تداوم برخی دال‌های گفتمان اصلاح‌طلبی با تأکید بر رویکردهای اعتدالی و خردورانه است. به‌عنوان نمونه حسن روحانی در برنامه مناظرات انتخابات ریاست جمهوری در پانزدهم اردیبهشت ۱۳۹۶ می‌گوید: «ما اگر می‌خواهیم فرهنگ کشور را توسعه دهیم باید زیربناهای لازم را نیز ایجاد کنیم که اولین

مسئله از ساخت زیربنا، رعایت اخلاق است و نباید حق الناس را زیر پا بگذاریم... برای ایجاد فرهنگ، آزادی لازم باید وجود داشته باشد». بر مبنای تحلیل گفتمانی لاکلاو و موفه استفاده از فرهنگ و آزادی به منظور بهره‌برداری از این دال خالی در فرهنگ سیاسی اصولگرایان و تأکید بر تمایز اعتدالیون با آنهاست.

از دیدگاه اعتدالیون (روحانی) نهادینه کردن فرهنگ تنها از گذرگاه آزادی امکان‌پذیر بوده و با رهنمودهای دستوری نمی‌توان فرهنگ‌سازی نمود و اصولاً فرهنگ دستور‌پذیر نیست و اشاره به سیالیت آن دارند. او می‌گوید: «اگر می‌خواهیم در مسائل سیاسی و اجتماعی به اهدافمان برسیم باید افکار مختلف راه رسمیت بشناسیم. وقتی برخی افکار در کشور ما اساساً به رسمیت شناخته نمی‌شوند و نمی‌گذاریم احزاب به صورت عادلانه فعالیت کنند چه انتظاری می‌توان داشت؟ شما ببینید در این انتخابات چه کسانی در فضای مجازی آزادند و کاری به آن‌ها ندارند و چه کسانی هر روز به دلایل و بهانه‌های مختلف احضار می‌شوند. آیا ما از این طریق می‌خواهیم در جامعه عدالت‌گستری کنیم؟ اگر می‌خواهیم در جامعه به شرایط مناسب سیاسی برسیم باید احزاب از حقوق مساوی برخوردار باشند».

بر مبنای تحلیل گفتمان، «ما» که «افکار مختلف را به رسمیت می‌شناسیم» در مقابل «آن‌هایی» قرار می‌گیرند که «این‌طور نبوده و انحصار‌گرند». «ما» به وجود «افکار مختلف» در کشور قائلیم و معتقدیم که «احزاب باید به صورت عادلانه-ای» فعالیت کنند در صورتی که «آن‌ها دیگران را هر روز به بهانه‌ای احضار می‌نمایند». در این عبارات غیریت‌سازی به شکل برجسته‌ای نمود پیدا می‌کند و هویت «ما» در مقابل «آن‌ها» حجم بیشتری می‌یابد. دال برتر به منظور حفظ اساس نظام سیاسی کشور تساوی احزاب از حقوق مساوی و به رسمیت شناختن فعالیت آن‌هاست.

بر مبنای تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه واژگان و عبارات کلیدی متن عبارتند از: انتقادپذیری، اخلاق‌مداری، آزادی بیان، تساوی حقوق اقوام، مخالفت با انحصارگرایی، تساهل، پذیرش قرائت‌های گوناگون، تنش‌زدایی در سیاست خارجی، صداقت گفتمانی و... این دال‌ها حول دال مرکزی آزادی مفصل‌بندی شده‌اند و گویندگان متن سعی نمودند تا با استفاده حداکثری از واژگانی که دلالت بر عمل‌گرایی و عینیت‌گرایی دارند اقدام به جذب مخاطب خود نمایند.

در برخی از موارد نیز گویندگان متن سعی نمودند تا با استفاده از برخی واژه‌های ایدئولوژیک بر مخاطبین طیف مقابل خود و دین‌باوران نیز تأثیرگذاری نمایند. گویندگان متن سعی فراوانی نمودند تا با استفاده از کلماتی که قابلیت فهم برای عامه را داشته و بار ایدئولوژیک ندارند خود را در کنار مردم نشان داده و نشان دهند در مواردی هم نتوانسته‌اند رضایت مردم را جلب نمایند و وجود برخی از انحصارگرایان بوده است که مشکلاتی را ایجاد نموده‌اند (ملکی و عیوضی، ۱۳۹۹).

سیاست‌های سینمایی این دهه، مخصوصاً بر مبنای بسته‌های سیاستی منتشره در سال‌های ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴، به دنبال آن بود تا برخی از دال‌های همین گفتمان را در سینمای ایران نیز نهادینه کرده و در همین چهارچوب گفتمانی، خط‌مشی و راهبرد مشخصی برای مدیریت سینمای کشور در این دوران ترسیم نماید.

مهم‌ترین مفاهیم دفترچه سینمایی عبارت بودند از: «... امیدوارم به آشتی مردم با سینما؛ به شکل‌گیری اقتصاد سینما؛ به ورود بخش خصوصی به عرصه سینما؛ امیدوارم به پایان رانت خواری و ویژه خواری؛ به حرکتی پرشتاب به سوی عدالت فرهنگی...» (حیدر خلیلی، ۱۳۹۳، ص. ۴) این مفاهیم و دال‌های گفتمانی با سه محور اصلی مردم‌گرایی، مبارزه با فساد و عدالت فرهنگی گره خورده‌اند. تأکید بر اقتصاد سینما و جایگاه بخش خصوصی در این اقتصاد را نیز باید در راستای مردم‌گرایی تعریف و تحلیل نمود.

سیاست‌گذاران سینمایی در این دوره به دنبال آن بودند - حداقل در عرصه شعار و گفتمان- که با کاستن از نقش و جایگاه دولت در عرصه سینما، بر حضور مردم در این عرصه، از مدیریت اقتصاد و صنعت سینما گرفته تا آشتی با سینما بیفزایند. رویکرد و گفتمان آن‌ها در این زمینه در تقابل با گفتمان و عملکرد دولت گذشته قابل فهم و بررسی خواهد بود. از منظر منتقدین سینمای دولت‌های نهم و دهم، سیاست‌گذاری سینمایی در این دولت‌ها به سمت نوعی دولت‌سالاری و خروج مردم و بخش خصوصی از اقتصاد سینما حرکت کرده و نتیجه آن نیز دور شدن مردم از سینما بوده است. در تقابل با این گفتمان، رویکرد سیاست‌گذاران سینمایی دولت روحانی آن بود تا استقلال بیشتری به صنعت سینما داده شده و مردم نقش محوری در اداره سینمای ایران بر عهده بگیرند.

در کنار این مفاهیم، تأکید بر «شورای بین‌المللی سازمان سینمایی» نیز در چهارچوب سیاست‌های کلی دولت تدبیر و امید قابل تحلیل خواهد بود. تلاش در جهت جذب مخاطب خارجی برای سینمای ایران و حضور موفق‌تر فیلم‌های ایرانی در بازارهای سینمایی جهان اگرچه از گذشته تا امروز همواره یکی از دغدغه‌ها و برنامه‌های مسئولین سینمای کشور بوده است، اما تلاش در جهت تشکیل چنین شورایی، در این مقطع زمانی را می‌توان در تداوم تأکید این دولت بر توسعه سیاست خارجی و حل چالش‌های کشور در این حوزه ارزیابی کرد.

تأکید بر تشکیل چنین شورایی که عملاً هیچ‌گاه تشکیل نشد، نشانه‌ای از علاقه مسئولین وقت سینمایی کشور برای بهره‌برداری از موقعیت‌های پیش آمده در فضای سیاست خارجی کشور است، همچنان که مصادف با برجام و برخی گشایش‌های بین‌المللی، شاهد تلاش فعالان و مسئولین در سایر حوزه‌های اقتصادی، فرهنگی، علمی و... برای بهره‌برداری از فضای ایجاد شده پس‌اثر برجامی بودیم.

در بسته سیاستی جدید سینمایی که در سال ۱۳۹۴ رونمایی شد نیز شاهد تداوم و تکرار برخی از این مفاهیم هستیم. «صیانت از فرهنگ و هویت دینی و ملی و گسترش اعتماد، امید، عدالت، تنوع و تکثر فرهنگی»، «ارتقای کیفی تولیدات سینمایی و سمعی و بصری از نظر مضمونی، محتوایی و فنی و افزایش مخاطبان»، «پشتیبانی و حمایت از تولید آثار سینمایی و سمعی و بصری به‌وسیله بخش خصوصی و غیردولتی» و... در کنار تأکید بر «حضور بین‌المللی سینمای ایران» با هدف «تعامل سازنده و ارتقای جایگاه و منزلت ایران و ایرانی در جهان» و «گسترش ارتباطات و مبادلات جهانی سینمای ایران» از جمله رویکردهایی هستند که در تداوم همان گفتمان پیشین به‌عنوان سیاست‌های سینمایی این دولت اعلام شده‌اند.

اعتماد، امید، عدالت، تنوع و تکثر فرهنگی و... از جمله مفاهیم مورد تکرار در گفتمان رئیس‌جمهور وقت بودند که به عرصه سیاست‌های سینمایی نیز سرایت کرده بود. تأکید بر پیوند میان مردم و سینما در این بسته سیاستی، در ادامه سیاست‌های اعلامی سال ۱۳۹۳، با مفاهیمی چون حمایت از بخش خصوصی و غیردولتی مورد تکرار قرار گرفته است.

یکی از مهم‌ترین فیلم‌های این دهه، فیلم فروشنده ساخته جدید اصغر فرهادی بود. هفتمین فیلم سینمایی اصغر فرهادی برای او در هشتمین دوره جوایز اسکار، جایزه اسکار بهترین فیلم خارجی زبان را به همراه داشت.

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی مروری بر چهار دهه سیاست‌گذاری سینمایی و گفت‌وگوهای حاکم بر آن نشان می‌دهد که عرصه سیاست‌گذاری سینمای ایران نیز تا حد زیادی همانند عرصه سیاسی و مدیریتی کشور، همواره عرصه کشاکش دو جریان موافق و مخالف سیاست‌های سینمایی وقت بوده است. همانند آنچه در عرصه منازعات سیاسی - گفت‌وگوانی کلان در کشور شاهد بوده‌ایم در عرصه منازعات سیاستی - گفت‌وگوانی حوزه سینما نیز همواره جریان مخالف دولت و گفت‌وگوهای سیاسی حاکم، خواستار تغییر گفت‌وگوهای سینما و ریل سیاست‌گذاری سینما بوده است؛ جریانی که مخالفتش همواره سیاست‌گذاران سینمایی و مسئولین فرهنگی وقت را با چالش مواجه کرده و حتی بعضاً منافع سینماگران را به خطر انداخته است. استعفای چهار وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در چهار دهه اخیر، انحلال سینما، حمله به سینماها، توقیف برخی فیلم‌ها و از پرده پایین کشیده شدن بعضی از آن‌ها را می‌توان نمونه‌ای از مواجهه مخالفان با سیاست‌های سینمایی در این چهار دهه دانست. عمده این نزاع‌ها و اختلاف‌های سینمایی و هنری، نزاع‌ها و تخصیص‌های سیاسی متعارف میان جریان‌های سیاسی مهم کشور بود که در چهارچوب و قالب (ظاهر) نزاع‌های گفت‌وگوانی خود را بروز و ظهور می‌دادند.

این نزاع‌ها در حالی رخ داده است که در تمام این سال‌ها و از سوی دولت‌های مختلف شاهد تلاش سیاست‌گذاران برای دستیابی به سینمایی ملی و متناسب با آرمان‌های انقلاب اسلامی بوده‌ایم. نتایج این تلاش‌ها که در قالب سیاست‌های سینمایی در چهار دهه اخیر (۱۳۶۰ تا ۱۳۹۰) ارائه شده است ما را به چند دلالت گفت‌وگوانی رهنمون می‌کند:

نخست آنکه در دوران پس از انقلاب اسلامی، با دال‌ها و مفاهیم گفت‌وگوانی متعددی درباره معنای «سینمای ایران» در دوره جدید روبرو بوده‌ایم؛ مفاهیمی که عدم اجماع بر سر آن‌ها سبب شده است تا نتوان از یک گفت‌وگو یا آرمان واحد در رأس سیاست‌گذاری سینمای ایران سخن گفت. اصطلاحاتی همچون سینمای اسلامی، سینمای ملی، سینمای دینی، سینمای مذهبی، سینمای عرفانی، سینمای معناگرا، سینمای مستقل، سینمای ارزشی، سینمای مصلحانه، سینمای دفاع مقدس، سینمای امید، سینمای اجتماعی، سینمای سیاسی، سینمای فاخر، سینمای تجربی، سینمای مخاطب‌محور یا سینمای استراتژیک و... اگرچه در برخی موارد قابلیت تبدیل شدن به یک ژانر مستقل را داشته‌اند، اما عمدتاً در جایگاه مفاهیم گفت‌وگوانی اثرگذار بر

سینمای ایران مطرح بوده و سیاست‌های سینمایی هر دوره را حول خود سازمان‌دهی کرده‌اند. دوم آنکه علی‌رغم تعدد و تشتت مفاهیم و دال‌های گفتمانی در حوزه سیاست‌گذاری سینمای ایران، تقریباً تمامی سیاست‌گذاران این حوزه در پی طراحی و تدوین چهارچوبی برای تبیین «سینمای ملی» بوده‌اند؛ سینمایی که از یک‌سو ریشه در هویت بومی و ارزش‌های ایرانی - اسلامی داشته باشد و از سوی دیگر، در قالب یک هنر - صنعت، بتواند اقتصاد سینمای ایران را به‌عنوان سینمایی مستقل هدایت و تقویت کند. سیاست‌گذاران سینما و مدیران بنیاد فارابی از نخستین سال‌های شکل‌گیری سینمای نوین ایران، در اندیشه تولید «فیلم ایرانی» و تحقق رؤیای «سینمای اسلامی - ملی» بوده‌اند. ایده ایجاد «سینمای ایرانی - اسلامی» از همان ابتدا در افق فکری سیاست‌گذاران جدید سینما حضور داشته و ایشان، خود سینما را ذاتاً مغایر با ارزش‌های دینی تلقی نمی‌کرده‌اند.

سوم آنکه علی‌رغم اجماع نسبی بر ایجاد نوعی «سینمای ملی»، اما در تعریف معنا و حدود این سینما، همانند بسیاری دیگر از مفاهیم گفتمانی نظیر عدالت، آزادی، استقلال، اقتصاد ملی، فرهنگ ملی و... اجماعی میان سیاست‌گذاران سینما در دوره‌های مختلف وجود نداشته است. اگرچه اغلب سیاست‌گذاران سینمای ایران در اندیشه ایجاد سینمای ملی بوده‌اند، اما تحلیل سیاست‌های سینمایی دولت‌های پس از انقلاب، همچنان که در این تحقیق نیز شاهد بودیم، نشان می‌دهد متولیان سینمای ایران، هر کدام با تعریف خاص خود در اندیشه دستیابی به سینمای ملی بوده‌اند. به عبارت دیگر، هر کدام از سیاست‌گذاران و مدیران سینما بسته به تعلق سیاسی، فکری و ارزشی خود و زیست گفتمانی خود، سینمای ملی را توصیف کرده و برای تحقق آن سیاست‌گذاری کرده‌اند.

چهارم آنکه در طول چهار دهه گذشته همچنان که شاهد روی کار آمدن دولت‌های مختلف از جریان‌های سیاسی گوناگون با سیاست‌ها و رویکردهای متفاوت در حوزه‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... بوده‌ایم، در عرصه سینما نیز گفتمان‌های متنوع و متفاوتی بر سیاست‌ها و مدیریت سینمایی کشور حاکم بوده است که هر کدام از آن‌ها در تناسب با سیاست‌ها و گفتمان اصلی حاکم بر دولت وقت قرار داشته‌اند.

به عبارت دیگر، در طول چهار دهه گذشته به جای آنکه شاهد غلبه و تسلط نوعی گفتمان ملی و مورد اجماع همگانی در عرصه سینمای کشور باشیم که نتیجه آن اعمال سیاست‌های

واحد سینمایی باشد، شاهد تنوع سیاستی و مجموعه‌ای از دال‌های متنوع و بعضاً متضاد گفتمانی در این عرصه هستیم که هم به هرج و مرج سیاستی در عرصه سینمای کشور انجامیده است و هم همانند سایر حوزه‌های اقتصادی کشور، اقتصاد هنر و سینمای ایران را با چالش تعدد و تنوع قوانین و بالتبع بی‌ثباتی و بی‌سرانجامی مواجه کرده است.

پنجم آنکه تعارض‌ها و نزاع‌های سیاسی و جناحی هنگامی که به عرصه گفتمانی تعمیم می‌یابد جا را برای هر نوع تعامل و رقابت منصفانه و دموکراتیک تنگ خواهد کرد. در دست داشتن «قدرت» سیاسی این حق را به صاحبان آن قدرت می‌دهد که در عرصه فرهنگی و هنری (سینمایی) نیز، گفتمان خود را گفتمان برتر معرفی کرده و به‌عنوان تحقق خواست و اراده مردم، در جهت تحمیل آن به جامعه، مخصوصاً صنف سینمای کشور، تلاش کنند. قالب کردن این گفتمان‌ها و سیاست‌ها به‌عنوان خواست و اراده در عرصه عمل بعضاً به نتایجی کاملاً مخالف رأی و دیدگاه مردم منتهی شده است.

منابع

- اسدزاده، مصطفی (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی سیاسی سینمای ایران در دهه ۷۰ شمسی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- اسدزاده، مصطفی و آشنا، حسام‌الدین (۱۳۹۹). تحلیل سیاست‌گذاری سینمای پس از انقلاب با تأکید بر سیاست‌های بنیاد سینمایی فارابی. مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی، ۱۰(۳۴)، ۲۵۲-۲۷۱. https://sspp.iranjournals.ir/article_44777.html
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- بشیریه، حسین (۱۳۹۷). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی ایران. تهران: نگاه معاصر.
- برزین، سعید (۱۳۷۷). جناح‌بندی سیاسی در ایران از دهه ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۶. تهران: مرکز.
- تاجیک، محمدرضا و روزخوش، محمد (۱۳۸۷). بررسی نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری ایران از منظر تحلیل گفتمان. مسائل اجتماعی ایران، ۱۶(۶۱)، ۸۳-۱۲۸. <https://noo.rs/YlxuQ>

- جلائی پور، حمیدرضا (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی با تأکید بر جنبش اصلاحی دوم خرداد. تهران: طرح نو.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۳). نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی. فصلنامه علوم سیاسی، ۲۸(۲)، ۱۸۱-۲۱۰. <https://noo.rs/2UNuJ>
- حیدر خلیلی، رمضانعلی (به کوشش) (۱۳۹۳). رویکردها، راهبردها و سیاست‌های سازمان سینمایی دولت تدبیر و امید. تهران: اداره کل روابط عمومی سازمان سینمایی و امور سمعی و بصری.
- https://www.farhang.gov.ir/ershad_content/media/image/2014/06/180083_orig.pdf?t=635386032799754917
- خبر آنلاین (۱۳۹۰/۱۲/۱۶). دختر سلحشور به فرهادی تبریک گفت. <https://www.khabaronline.ir/news/202525>
- عبدالهی ضیاءالدینی، مسعود و مختاریان پور، مجید (۱۴۰۲). تحلیل گفتمان دولت‌های سازندگی تا اعتدال: واکاوی نظری خلأ گفتمان حکمرانی در دولت‌های جمهوری اسلامی ایران. مطالعات مدیریت دولتی ایران، ۶(۲)، ۶۵-۹۲.
- <https://doi.org/10.22034/jipas.2023.325392.1339>
- غلامپور آهنگر، ابراهیم (۱۴۰۱). منشأ سیاست‌ها در سیاست‌گذاری برای سینمای ایران. نشریه مطالعات راهبردی فرهنگ، ۲(۱)، ۷۷-۱۰۰.
- <https://doi.org/10.22083/scsj.2022.152897>
- فدایی، مجید و آقابابایی، احسان (۱۴۰۰). مطالعه سیاست‌های سینمایی در ایران با محوریت سینمای ملی (۱۳۵۸-۱۳۹۲). فصلنامه سیاست‌گذاری عمومی، ۷(۴)، ۱۸۹-۲۱۰.
- <https://doi.org/10.22059/jppolicy.2021.84829>
- فدایی، مجید (۱۴۰۰). سودای سیمرخ: پژوهشی در سیاست‌های سینمایی بعد از انقلاب اسلامی (از ابتدای انقلاب تا سال ۱۳۹۲). اصفهان: فراهستی.
- فرخی، علیرضا و جهانگیری، جهانگیر (۱۴۰۰). گفتمان فرهنگی دولت نهم و دهم. جامعه پژوهی فرهنگی، ۱۲(۲)، ۱۱۱-۱۳۴.
- <https://doi.org/scs.2021.28557.2143/10.30465>

- کافه سینما (۱۳۹۰/۱۰/۲۸). سلحشور و سجادپور هم به جایزه فرهادی واکنش نشان دادند
https://caffecinema.com/?option=com_content&view=article&id=4765:1390-10-28-02-10-16&catid=36:aricles&Itemid=58
- ملکی مرتضی و عیوضی محمدرحیم (۱۳۹۹). تحلیل گفتمان سیاسی دولت یازدهم جمهوری اسلامی ایران در سیاست داخلی. فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۱۰(۱)، ۱۲۵-۱۵۴.
<https://priw.ir/article-1-1004-fa.html>
- وحید، مجید (۱۳۸۲). از فرهنگ سیاست‌گذاری تا سیاست‌گذاری فرهنگی، سیاست‌گذاری و فرهنگ در ایران امروز. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر.
- وحید، مجید (۱۳۸۶). بحثی در سیاست‌گذاری فرهنگی. فصلنامه سیاست، ۳۷(۳)، ۲۸۷-۳۰۶.
https://jppq.ut.ac.ir/article_18973.html
- همشهری آنلاین (۱۳۹۲/۳/۲۳). توازن واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی در سیاست خارجی دولت یازدهم.
<https://www.hamshahronline.ir/news/222984>



Vol. 12 | Issue. 45 | 2025 |

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

<https://10.22034/jpti.2025.518681.1448>

Thoughts Research of Religious Peace-Oriented in Today's Iran

Rahman Mohammadzade 

PhD in Iranology, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

mohamadzade1980@ut.ac.ir

Roghaye Nasiriniya 

Graduate of Information Technology Engineering, Payam Noor University, Parand, Tehran, Iran.

roghienasirinia@gmail.com

Article Info

Article Type:

Research Article

Received:

2025/06/02

Revised:

2025/06/19

Accepted:

2025/06/28

Published Online:

2025/07/22

Abstract

This study adopts an intellectual-historical approach using the Layered Method in Thought Studies to explore the religious peace-oriented thought in contemporary Iran (the Islamic Republic period). The research proceeds through three main stages: Pre-thought analysis, which clarifies the conceptual framework, background, and key indicators of religious pacifism; Thinker identification, focusing on major figures such as Na'matollah Salehi Najafabadi, Mehdi Bazargan, Mohammad Mojtahed Shabestari, Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, Abdolkarim Soroush, Mohsen Kadivar, Mohammad Jafar Amir-Moezzi, and Ali Akbar Alekhani; Thought analysis, which examines their works on peace, violence, and coexistence. The findings show that religious peace-oriented ideas in Iran emerged amid post-revolutionary political and social crises, the Iran–Iraq war, ideological interpretations of religion, and the tension between idealism and political realism. According to these thinkers, the main causes of violence and non-peacefulness in Iranian society include political conflicts, militant interpretations of Islam, legitimization of violence through jurisprudential rules, official and absolutist readings of religion, ideological rigidity, infiltration of pre-Islamic violent culture, epistemological confusions in understanding religion, and “sacred ignorance.” In response, they propose various solutions such as unity, religious democracy, ethical interpretation of war and peace in Shi'i thought, pluralism, and the development of a theology of peace.

Keywords: Peace, Religion, Contemporary Iran, Religious Thought, Tolerance, Coexistence.



اندیشه‌شناسی صلح‌گرایی دینی در ایران امروز

رحمان محمدزاده

دانش‌آموخته دکتری ایران‌شناسی، دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

mohamadzade1980@ut.ac.ir

رقیه نصیری نیا

دانش‌آموخته مهندسی فناوری اطلاعات، دانشگاه پیام نور پرند، تهران، ایران.

roghienasirinia@gmail.com

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|-------------------|-------|
| نوع مقاله: پژوهشی | |
| تاریخ دریافت: | |
| ۱۴۰۴/۰۳/۱۲ | |
| تاریخ بازنگری: | |
| ۱۴۰۴/۰۳/۲۹ | |
| تاریخ پذیرش: | |
| ۱۴۰۴/۰۴/۰۷ | |
| انتشار آنلاین: | |
| ۱۴۰۴/۰۴/۳۱ | |
| صفحات: | |
| ۸۹ - ۱۱۶ | |

این پژوهش با رویکردی اندیشه‌پژوهانه و با به‌کارگیری روش «لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی»، به واکاوی و تحلیل اندیشه‌های صلح‌گرایی دینی در ایران معاصر (دوره جمهوری اسلامی) می‌پردازد. در این چهارچوب، نویسندگان سه مرحله اصلی را دنبال کرده‌اند: پیش‌اندیشه‌شناسی؛ شامل تبیین مفاهیم، زمینه‌ها و شاخص‌های نظری صلح‌گرایی دینی. اندیشمندشناسی؛ شناسایی متفکران شاخص این جریان مانند نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، مهدی بازرگان، محمد مجتهد شبستری، سید مصطفی محقق داماد، عبدالکریم سروش، محسن کدیور، محمدجعفر امیرمحللاتی و علی‌اکبر علیخانی. اندیشه‌شناسی؛ تحلیل محتوای آثار آنان درباره صلح، خشونت و همزیستی. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اندیشه‌های دینی صلح‌گرا در بستر بحران‌ها و منازعات سیاسی-اجتماعی پس از انقلاب، جنگ ایران و عراق، قرائت‌های ایدئولوژیک و رسمی از دین و تضاد میان آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی سیاسی شکل گرفته‌اند. از دید این متفکران، علل اصلی خشونت و ناصحی در جامعه عبارتند از: منازعات سیاسی، قرائت جنگ‌طلبانه از اسلام، توجه خشونت با قواعد فقهی، قرائت رسمی و مطلق‌گرایانه از دین، ایدئولوژی‌گرایی، رسوخ خشونت جاهلی در فرهنگ دینی، خلط‌های معرفت‌شناختی در فهم دین و جهل مقدس. در برابر این مشکلات، راهکارهایی چون وحدت، دموکراسی دینی، تفسیر اخلاقی از جنگ و صلح بر پایه آموزه‌های شیعی، پلورالیسم و توسعه الهیات صلح پیشنهاد شده است.

کلیدواژه‌ها: صلح، دین، ایران امروز، اندیشه‌های دینی، مدارا، همزیستی.

مقدمه

در دوران جمهوری اسلامی، اندیشه‌های صلح‌گرا با رویکردهای متنوعی مانند فلسفی، عرفی، سکولار، تلفیقی و... از سوی اندیشمندان و متفکران این حوزه‌ها مطرح شده است. متفکران اندیشه‌های دینی صلح‌گرا در دوران بروز مشکلات و بحران‌هایی چون منازعات سیاسی - اجتماعی، جنگ، تنش‌های سیاسی با غرب به‌ویژه با آمریکا، با استدلال‌های خود، صلح، مدارا و همزیستی را به افراد، گروه‌ها و جریان‌های سیاسی و اجتماعی توصیه می‌کنند. مسئله این پژوهش، شناخت محتوای این اندیشه‌ها، زمینه‌های شکل‌گیری و مبانی آن‌هاست. براین اساس، پرسش اصلی این است که اندیشه‌های صلح‌گرای دینی در دوره جمهوری اسلامی کدام‌اند و چه ابعادی دارند؟ در راستای پاسخ به این پرسش باید به پرسش‌های فرعی دیگری نیز پاسخ داد: این اندیشه‌ها از چه زمان و چگونه شکل گرفته‌اند؛ اندیشمندان و متفکران آنچه کسانی بوده و هستند؛ چه مباحثی را در این زمینه مطرح کرده‌اند؛ استنادات آن‌ها به چه منابعی بوده است؛ ایده‌ها و پیامدهای محوری آنان در این باره کدام‌اند و درنهایت، چه راهکارهایی را برای صلح‌گرایی و همزیستی در جامعه توصیه و تجویز می‌کنند؟

در این پژوهش مقصود از «اندیشه» معنای خاص آن است که عبارت است از: «مباحث کمابیش منسجم برآمده از یک نظام معرفتی که با رویکردهای هنجاری، تجویزی، تبیینی، تفسیری و سنجشی به مسائل و موضوعات حوزه تخصصی مربوطه می‌پردازد و دغدغه اصلی آن، حل مسائل یا پیشرفت در یکی از حوزه‌های تخصصی انسانی و اجتماعی است» (علیخانی، ۱۴۰۱، صص. ۴۴-۴۵). براین اساس، مقصود از «اندیشه‌های دینی صلح‌گرا» در این پژوهش عبارت است از: مباحث معرفتی منسجمی که روابط صلح‌آمیز، همزیستی، رواداری، تساهل و تسامح را بر اساس آموزه‌های دین اسلام، شامل آیات قرآن کریم، سیره پیامبر(ص) و روایات ائمه معصوم بر تعاملات سیاسی - اجتماعی و زندگی انسان‌ها توصیه و تجویز می‌کنند. مقصود از «ایران امروز»، دوره جمهوری اسلامی است.

۱. پیشینه پژوهش

بر اساس جستجوهای انجام شده، تاکنون پژوهش مستقلی با عنوان «اندیشه‌های دینی صلح‌گرا» صورت نگرفته است؛ با این حال، برخی از پژوهش‌ها به صورت غیرمستقیم با این

موضوع ارتباط دارند که می‌توان آن‌ها را به شرح زیر دسته‌بندی کرد.

دسته نخست: پژوهش‌هایی که موضوعاتی مانند جهاد و صلح در اسلام، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، تساهل و رواداری در اسلام را بررسی نموده‌اند. این دسته از پژوهش‌ها، به مفهوم و ابعاد صلح در اسلام و فقه شیعه پرداخته و تلاش کرده‌اند تا با استناد به آیات قرآن کریم، سیره پیامبر^(ص) و روایات ائمه شیعه، چهره‌ای رحمانی و صلح‌گرا از اسلام معرفی کنند (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲؛ فیرحی، ۱۳۸۸؛ سودمندی، ۱۳۹۳؛ رشاد، ۱۳۹۸؛ ایازی، ۱۴۰۰؛ حقیقت، ۱۴۰۰؛ علیخانی، ۱۳۹۳؛ محقق داماد، ب ۱۳۹۸؛ آرایش و همکاران، ۱۴۰۱).

دسته دوم: پژوهش‌هایی که صلح و همزیستی در اندیشه انقلاب اسلامی (اسلامی، ۱۳۹۵؛ حق‌گو و شکوهی، ۱۳۹۹) و استکبارستیزی و صلح در سیاست خارجی جمهوری اسلامی (دهقانی فیروزآبادی و روحی، ۱۳۹۷) و صلح و همزیستی از منظر امام خمینی (سیمبر و همکاران ۱۳۹۵؛ فوزی، ۱۳۹۶؛ برخورداری، ۱۳۹۹) را بررسی کرده‌اند.

پژوهش حاضر تلاش می‌کند که بر اساس چهارچوب و روش لایه‌ای در اندیشه پژوهی، اندیشه‌های دینی صلح‌گرا در دوران جمهوری اسلامی ایران را مورد بررسی و تحلیل قرار دهد؛ متفکران و پژوهشگران آنان را در حد توان و بر مبنای شاخص‌های کیفی و کمی اندیشه‌ای، شناسایی و معرفی کند و در نهایت، اندیشه‌ها و پژوهش‌های آنان را در ارتباط با صلح‌گرایی دینی در جامعه ایران، به‌طور نظام‌مند، شناسایی، دسته‌بندی و تحلیل نماید.

۲. روش تحقیق

در این مقاله، از روش تحقیق «لایه‌ای در اندیشه پژوهی» استفاده شده است که به‌موجب آن، پژوهش در سه مرحله صورت می‌گیرد که فهم و شناخت اندیشه را برای پژوهشگران میسر می‌سازد. ممکن است تمام مراحل، لایه‌ها و گام‌های تعیین شده در این روش، در مورد همه اندیشه‌ها و متفکران، موضوعیت نداشته باشد یا اینکه فرصت و امکان بررسی همه آن‌ها به دست نیاید. مراحل پنج‌گانه عبارتند از:

مرحله نخست، پیش‌اندیشه‌شناسی: این مرحله به‌مثابه نقشه راه است که مطابق با آن حرکت کرده و موارد تعیین شده در طول تحقیق به کار می‌رود. شاخص‌شناسی اندیشه؛ مسئله‌شناسی اندیشه؛ گونه‌شناسی الگوهای پژوهش و انتخاب الگوی مناسب و تعیین سطح

تحقیق از لایه‌های مرحله نخست است (علیخانی، ۱۴۰۱، صص. ۷۵-۹۱). در این لایه پژوهشگر باید سطح تحقیق را در قالب یکی از الگوها و در پنج سطح، توصیف، تحلیل، تبیین، تفسیر و نقد یا ترکیبی از همه موارد مشخص کند. الگوی تعیین شده در این پژوهش، در دو سطح توصیف و تحلیل اندیشه‌هاست (علیخانی، ۱۴۰۱، صص. ۹۰-۹۱).

مرحله دوم، اندیشمندشناسی: این مرحله شناخت خود اندیشمند است که به‌عنوان حلقه واسط میان مرحله اول به دوم، پیش‌اندیشه‌شناسی به اندیشه‌شناسی است. در این مرحله، اندیشمندان و متفکران دارای اندیشه‌های دینی صلح‌گرا، شناسایی و معرفی می‌شوند (علیخانی، ۱۴۰۱، صص. ۱۰۸-۹۳).

در این مرحله به معرفی متفکران اندیشه‌ای صلح‌گرا در دوران جمهوری اسلامی که اندیشه‌های آنان موضوع این تحقیق است می‌پردازیم. در ابتدای این مبحث لازم است به این نکته اشاره کنیم که نگارنده در این تحقیق، دو شاخص برای معرفی منادیان جریان تعیین کرده است که بر اساس روش و یافته‌های پژوهش است. ممکن است در زمینه این جریان، عاملان دیگری نیز وجود داشته باشند یا در آینده به‌عنوان عاملان جدید معرفی شوند؛ با این حال، آنچه از نظر راقم این سطور مبنای شناخت و معرفی عاملان قرار گرفته، دارا بودن شاخص‌های کیفی و کمی اندیشه منادیان خرده‌جریان است که شامل موارد زیر می‌شود:

۱. **شاخص‌های کیفی:** از آنجاکه رویکرد این پژوهش اندیشه‌ای است، کسانی به‌عنوان منادیان این اندیشه‌ها در نظر گرفته می‌شوند که دارای نظام اندیشه‌ای باشند. ممکن است افرادی نیز در محافل و نشست‌ها درباره صلح سخن گفته یا یادداشت‌های مطبوعاتی نوشته باشند، اما آنچه در این تحقیق به‌عنوان شاخص‌های کیفی نظام اندیشه‌ای برای منادیان مدنظر است، عبارتند از:

۱. در یک نظام معرفتی کلان‌تر ریشه دارد.
۲. در قالب استانداردهای علمی مطرح می‌شود.
۳. مشکلات، مسئله‌ها و بحران‌های جاری جامعه- در حوزه تخصصی هر اندیشه‌ای- محور آن است.

۴. مباحث آنان صبغه و رویکرد هنجاری، تجویزی و حل مسئله دارند.
 ۵. به علل و ریشه‌های مشکلات، عقب‌ماندگی و انحطاط در موضوع مورد بحث می‌پردازند (علیخانی، ۱۴۰۱، صص. ۴۴-۴۵).

۲. **شاخص کمی:** شاخص دوم برای انتخاب منادیان، تعداد آثار منتشر شده آن‌هاست. کسانی را به‌عنوان منادیان اندیشه‌ای جریان صلح محسوب کرده‌ایم که آثار علمی در قالب کتاب، مقاله علمی و ... در زمینه صلح منتشر کرده باشند یا دارای آثار جایگزین در حوزه صلح باشند.

مرحله سوم، اندیشه‌شناسی: این مرحله بدنه اصلی پژوهش را تشکیل می‌دهد و دو مرحله پیشین، صرفاً مقدمه و زمینه‌ای برای فهم بهتر این مرحله محسوب می‌شوند. لایه‌های این مرحله که آشکارا به محتوای اندیشه متفکر یا متفکران مورد مطالعه می‌پردازد عبارتند از: مباحثات اندیشه، مسئله‌شناسی اندیشه، هدف‌شناسی اندیشه و ارائه راهکار (علیخانی، ۱۴۰۱، صص. ۱۲۱-۱۰۹).

۳. اندیشه‌های دینی صلح‌گرا در ایران امروز

۳-۱. متفکران و پژوهشگران اندیشه‌های صلح‌گرا با رویکرد دینی

بر اساس یافته‌های این پژوهش، برخی از متفکران و پژوهشگرانی که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم به موضوع صلح‌گرایی از منظر اسلام پرداخته‌اند، عبارتند از: نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، مهدی بازرگان، محمد مجتهد شبستری، سید مصطفی محقق داماد، عبدالکریم سروش، محسن کدیور، محمدجعفر امیرمحلّاتی و علی‌اکبر علیخانی.

۴. زمینه‌ها و شرایط سیاسی اجتماعی ظهور اندیشه‌های دینی صلح‌گرا

در گام نخست، اوضاع و شرایط سیاسی - اجتماعی ایران که اندیشه‌های دینی صلح‌گرا در پاسخ به مسئله‌های برخاسته از آن پدیدار شده‌اند، بررسی می‌شود. این شرایط در ادامه تشریح می‌گردند.

۴-۱. تضادهای ایدئولوژیک خشونت‌زا میان جریان‌های سیاسی

در دوران پیش از انقلاب، مهم‌ترین عامل ائتلاف و وحدت نیروهای درگیر در انقلاب، تعارض با شاه و حکومت پهلوی بود؛ پس از پیروزی انقلاب، این ائتلاف به سرعت از هم گسست و ساختارهای معنایی متفاوتی از قدرت سیاسی، جامعه، اقتصاد و فرهنگ بازتولید شد و عرصه را به ناهمگونی و منازعات سیاسی - اجتماعی جریان‌ها، گروه‌ها و طیف‌های مختلف سیاسی اعم از اسلام‌گرا، ملی - مذهبی، لیبرال و چپ‌گرای مارکسیسم سوق داد. اگرچه تکثر و تعدد نیروهای سیاسی و اجتماعی نویدبخش ایجاد فضای باز سیاسی و گامی به سوی دموکراسی بود، منازعات سیاسی در ماه‌های نخست پس از انقلاب منجر به رادیکال شدن و افزایش خشونت‌های سیاسی و اجتماعی شد.

یکی از مهم‌ترین علل ایجاد چنین اوضاعی، «تضادهای ایدئولوژیکی و فکری» بود که در مسائلی مثل، شورای انقلاب، دولت موقت، آزادی مطبوعات، پیش‌نویس قانون اساسی، انتخابات ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی، انقلاب فرهنگی و ماجرای گروگان‌گیری سفارت آمریکا خود را نشان می‌داد (بنی‌صدر، ۱۳۸۰، صص. ۱۱۸-۱۱۳).

هرچند در این دوره، قدرت سیاسی در اختیار دو جریان لیبرال - مذهبی (نهضت آزادی) و اسلام‌گرا (حزب جمهوری اسلامی) بود، گروه‌های دیگر نیز درگیر منازعات سیاسی می‌شدند که گاه منجر به خشونت‌های سیاسی و حتی فیزیکی، مانند شکنجه، قتل و ترور شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی، می‌شد (فوزی، ۱۳۸۶). در این باره می‌توان به اقدامات رادیکال و خشونت‌آمیز گروه‌های چپ‌گرا و مارکسیستی و برخی از اسلام‌گراهای تندرو مانند سازمان مجاهدین خلق و گروه فرقان اشاره کرد.

۴-۲. جنگ ایران و عراق

با آغاز جنگ میان ایران و عراق در سال ۱۳۵۹، منازعات سیاسی میان گروه‌ها و جریان‌ها وارد گام جدیدی شد. مشارکت همه گفتمان‌ها، جریان‌ها و گروه‌های موجود در صحنه جنگ، به معنای توافق آن‌ها بر سر معنا و واقعیت نهایی آن نبود. «جنگ»، هم‌زمان نه‌اجمی با هدف تجزیه بخشی از تمامیت سرزمینی ایران (گفتمان ملی‌گرا)، منازعه‌ای امپریالیستی علیه انقلاب (گفتمان چپ‌گرا)، مبارزه جبهه کفر علیه جبهه حق (گفتمان اسلام سیاسی) و

نظایر آن تفسیر می‌شد. با آنکه ادامهٔ جنگ، تبعات و مشکلات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای کشور در پی داشت، اما روند موجود، حاکی از تلاش مؤثر گفتمان «اسلام سیاسی» برای تحلیل جنگ بود که کم‌کم حول مفاهیمی مانند «جنگ کفر علیه اسلام»، «مقاومت»، «شهادت»، «بسیجی» و... شکل می‌گرفت.

منازعه بر سر مفهوم جنگ، به‌صورت بخشی از منازعه گفتمان‌ها بر سر تعیین محتوای نظم سیاسی نیز محسوب می‌شد که به شکل معناداری در نحوهٔ برخورد نیروها با مسئله جنگ و طولانی شدن یا نشدن آن پس از آزادسازی خرمشهر تأثیرگذار بود. از نگاه جریان «اسلام فقاهتی» یا انقلابیون، هر تلاشی برای تأثیر گذاشتن بر سرنوشت جنگ، از طریق سیاسی و به‌منظور ایجاد صلح و پایان آن، به‌عنوان حرکتی لیبرالی، سازشکارانه و غیرانقلابی، ارزیابی و مورد واکنش قرار می‌گرفت. این واکنش‌ها به پیوستگی عمیق‌تر جنگ با گفتمان انقلابی کمک می‌کرد که تقریباً تا پایان جنگ ادامه داشت (همتی و دلاوری، ۱۳۹۴).

۳-۴. تفوق جریان سیاسی اسلام‌گرا و به حاشیه رفتن رقبا

با برکناری بنی‌صدر و تفوق جریان اسلام‌گرا یا مکتبی‌ها، سایر جریان‌های سیاسی دیگر مانند لیبرال‌ها، ملی‌گراها و چپ‌گراها مارکسیسم، به‌عنوان «دگرهای غیرقانونی» از صحنهٔ سیاسی این دوره حذف شدند و عرصهٔ سیاسی برای کنشگری آن‌ها فراهم شد؛ بنابراین دورهٔ تکثرگرایی سیاسی، جای خود را به یکدست شدن سیاسی و کم‌کم خارج شدن رقبا از صحنهٔ سیاست داد که گامی مهم، در جهت استقرار نظام جمهوری اسلامی به حساب می‌آمد (دلاوری و همکاران، ۱۳۹۹).

فضای سیاسی کشور پس از حوادث سال ۱۳۶۰، همواره تحت تسلط دو جناح چپ و راست اسلامی و در قالب دو سازمان اصلی، یعنی حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی بود که می‌توان آن‌ها را نیای دو جریان اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی دانست (شادلو، ۱۳۸۶، ص. ۲۱).

گروه‌های اسلام‌گرا با عناوینی همچون «اسلام سیاسی»، «مکتبی» و «فقاہتی»، توانستند با مفصل‌بندی گفتمان سیاسی خود حول دو مفهوم «اسلامیت» و «جمهوریت» در سایهٔ مفهوم سومی به‌عنوان «ولایت فقیه»، به‌منزلهٔ گفتمان هژمون، عرصهٔ سیاسی را در اختیار خود بگیرند.

گفتمان اسلام سیاسی به دنبال «غیریت‌سازی»، «برخورد قاطع با غرب» و «استکبارستیزی»، «خدمت به ایران از طریق اسلام» و «صدور انقلاب» بود که به‌عنوان دستاورد «آرمان‌گرایی پسا‌جنگ» محسوب می‌شد (فوزی، ۱۳۹۰).

۴-۴. دوگانگی آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی سیاسی در دوران سازندگی

پس از پایان جنگ، زمینه‌طرح نگرش‌های جدید از سوی جریان‌های اسلام‌گرا و بازنگری در برخی شعارها و مواضع در شرایط سیاسی و اقتصادی کشور فراهم شد. از سوی دیگر، پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و شکست کمونیسم و با غلبه لیبرالیسم در فضای «گفتمان جهانی»، برخی جریان‌ها تحت تأثیر این فضای فکری، به دفاع از لیبرالیسم و سکولاریسم اسلامی و نقد برخی از مبانی فکری حکومت دینی پرداختند.

رقابت سیاسی در این دوره میان دو جریان سیاسی «اصول‌گرا» و «اصلاح‌طلب» بود. درحالی‌که هر دوی این جریان‌ها بر آرمان‌های انقلاب تأکید داشتند، اصول‌گراها سیاست‌هایی مانند حمایت و تقویت دولت در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و اتخاذ رویکرد رادیکال علیه منتقدان سیاسی و غرب، به‌ویژه آمریکا، در پیش گرفتند. درسوی‌دیگر، جناح اصلاح‌طلبان، خواستار سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی و حتی اقتصادی بازتر و گفتگو با غرب و نگاهی تساهل و تسامح‌آمیز به حاکمیت ارزش‌های دینی در جامعه بودند (فوزی، ۱۳۹۰). چنین فضای دوگانه‌ای علاوه بر ایجاد «تحکم» و «انسداد سیاسی»، منازعات سیاسی و اجتماعی میان افراد و جریان‌ها را تشدید می‌کرد که تا انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ تداوم داشت.

۴-۵. عدم نهادسازی سیاسی در دولت اصلاحات

با روی کار آمدن دولت اصلاحات، مطالبات جدیدی در عرصه سیاست، با مشارکت نیروهای اجتماعی جدید از قبیل روشنفکران دینی، دانشجویان، زنان و جوانان ایجاد شد. هم‌زمان شاخص‌هایی همچون دسترسی به اطلاعات و سطح تحصیلات و میل به مشارکت سیاسی افزایش یافت. در عرصه جهانی، فروپاشی شوروی، جان تازه‌ای به «موج دموکراتیزاسیون» بخشید که از دهه هفتاد میلادی آغاز شده بود. در داخل ایران و در عرصه روشنفکری دینی،

طیفی از اندیشمندان مباحث جدیدی مطرح ساختند؛ برخی از کنشگران سیاسی در قالب گروه‌های سیاسی و مذهبی مثل مجمع روحانیون مبارز، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و دفتر تحکیم وحدت، وارد فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی شدند (اباذری و روزخوش، ۱۳۹۶). در این دوره، ادبیات سیاسی- اجتماعی جدیدی با مفاهیمی مانند اصلاحات، توسعه سیاسی، قانون‌گرایی، حقوق شهروندی، عدالت و کرامت انسانی و در حوزه فرهنگ؛ «مشارکت فرهنگی»، «گفتگوی فرهنگی»، «ارتباطات میان فرهنگی» و نظایر آن، ظهور کرد؛ در این دوران، به‌جز گروه‌های نزدیک به یکی از دو جناح «اصلاح‌طلب» و «اصول‌گرا»، هیچ امکانی برای فعالیت تشکیلاتی سایر گروه‌های سیاسی مهیا نشد و سیاست‌ورزی در قالب جناحی با برخی فرازوفرودها ادامه یافت؛ هرچند، در میان اصلاح‌طلبان، در مجموع احزاب بیشتری تقویت شدند. با وجود تأکید اصلاح‌طلبان و شخص سید محمد خاتمی بر مهیا کردن امکان فعالیت سیاسی قانونی برای همه گروه‌های سیاسی، این شعار هیچ‌گاه قابلیت تحقق نیافت و کم‌کم در دوران اصلاحات به محاق رفت.

به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، اگرچه دوران اصلاحات، شرایط گفتگو و ترک منازعات سیاسی داخلی میان افراد، جریان‌ها، گروه‌ها و احزاب فراهم شد، کم‌کم نوعی دوگانگی میان مفاهیم اصلاح‌طلبی از یک‌سو و «جریان انقلابی» پدید آمد که زمینه‌ساز تندروی و خشونت‌آمیز شدن فضای سیاسی و اجتماعی دوره اصلاحات شد که می‌توان به حوادثی مانند حادثه کوی دانشگاه، قتل‌های زنجیره‌ای، دستگیری، حبس و شکنجه برخی از روشنفکران اشاره کرد. چنین اوضاعی، زمینه شکل‌گیری گفتمان جدیدی با عنوان «گفتمان عدالت‌محور یا اصول‌گرای اسلامی» را فراهم نمود (مقصودی و راهبر، ۱۳۹۴).

۶-۴. تداوم منازعات سیاسی داخلی و بدینی به غرب در دولت اصول‌گرا

دولت نهم موسوم به دولت اصول‌گرا، پس از انتخابات سال ۱۳۸۴ و با ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد تشکیل شد. اهداف و شعارهای این دولت با محوریت مبارزه با فساد و عدالت اجتماعی و حمایت از اقشار ضعیف و حاشیه‌شهری و روستایی، یادآور بازگشت آرمان‌ها و اصول انقلاب و جنگ بود.

دولت نهم، در دو جبهه داخلی و خارجی با چالش‌هایی مواجه بود که ریشه در دولت‌های گذشته داشت. موضع‌گیری و انتقادهای تند دولت نهم علیه دولت‌های پیشین، به «دگرسازی» و «غیریت‌سازی» در عرصه سیاسی داخلی انجامید که تقریباً تا پایان دولت دهم نیز تداوم داشت. در عرصه سیاست خارجی، دولت‌های نهم و دهم و جریان حامی آن، با یک بی‌اعتمادی تاریخی نسبت به غرب (که حاصل ایدئولوژی بدبینی و تضاد با غرب و اسرائیل به‌عنوان دگرهای خارجی بود) مواجه بود.

به‌طور کلی، سیاست خارجی این دوره «تهاجمی - تقابلی» بود که با وجود رادیکال بودن آن، همواره یک الگوی ثابت بیشتر نداشت. پیامدها و نتایج چنین سیاست‌هایی در مورد مسئله پرونده هسته‌ای ایران، صدور سه قطعنامه شورای حکام، یک بیانیه و چهار قطعنامه شورای امنیت سازمان ملل علیه جمهوری اسلامی ایران بود که تحریم‌های اقتصادی و فشارهای سیاسی برای کشور در پی داشت (حاجی یوسفی، ۱۳۸۹).

۴-۷. مسئله پرونده هسته‌ای ایران

«دولت تدبیر و امید» یا دولت اعتدال با اولویت سیاست خارجی «تعامل و گفتگو با غرب» بر اساس احترام متقابل آغاز به کار کرد و با رویکرد جدید و تکیه بر عمل‌گرایی انتقادی در بازتعریف اصول هویت‌بخش، اعم از استقلال‌جویی، عدالت‌جویی و مقاومت و اولویت دادن به منافع ملی در برابر مصالح اسلامی، بر صلح‌آمیز بودن برنامه هسته‌ای جمهوری اسلامی تأکید داشت و خواهان قبول حق غنی‌سازی در چهارچوب مقررات شد (مشیرزاده، ۱۳۹۷). تلاش دولت اعتدال در گفتگو با طرف‌های خارجی، در مسیر شفاف‌سازی فعالیت‌های هسته‌ای و عمل به تعهدات در چهارچوب قوانین بین‌المللی بود و در نهایت، پس از ۲۳ ماه گفتگوهای پیوسته، در تیرماه ۱۳۹۴ به توافق برجام^۱ انجامید.

از دیگر اقدامات و برنامه‌های دولت مصالحه‌گر و اعتدالی روحانی، «ائتلاف امید» یا «ابتکار صلح هرمز»^۲ مبتنی بر دکترین امنیتی و حفظ صلح و ثبات در منطقه خلیج فارس در سال ۱۳۹۸ بود. از نظر دولت تدبیر و امید، این گونه توافقات بین‌المللی، بر پایه اصول مهمی

1. Joint Comprehensive Plan Of Action (JCPOA)
2. Hormuz Peace Endeavor

همچون پابندی به تعهدات، گفتگو، احترام متقابل، عدم تجاوز، حل و فصل مسالمت آمیز اختلافات صورت می‌گرفت (رضاپورقوشچی و مقصودی، ۱۳۹۸)؛ این وضعیت چندان پایدار نبود و با آغاز دوباره منازعات و اختلافات سیاسی میان موافقان و مخالفان برجام، تنش‌های سیاسی و تحریم‌های اقتصادی علیه جمهوری اسلامی ایران بیشتر شد. برخی از دلایل ایجاد فضای ناصح پس از توافق برجام عبارتند از:

۱. به کارنگرفتن استراتژی صلح و مدارا با رقبای داخلی و بین‌المللی از سوی جناح‌ها و گروه‌های سیاسی؛
۲. خط‌مشی استکبارستیزی و خاصه آمریکاستیزی، به‌عنوان یکی از گفتمان‌های غالب پس از پیروزی انقلاب اسلامی تا امروز؛
۳. رویکرد آرمان‌گرایی انقلابی که با اولویت دادن به مصالح انقلابی-اسلامی، مروج ایدئولوژی مقاومت و عدم به‌کارگیری صلح و سازش است (قنبرلو، ۱۳۹۶).

۵. مسئله‌شناسی اندیشه‌های دینی صلح‌گرا

در این بخش که شاید اصلی‌ترین بخش از اندیشه‌پژوهی است، به مسائل و دغدغه‌های متفکران اندیشه‌های دینی صلح‌گرا خواهیم پرداخت. اندیشه‌ها در مواجهه با معضلات، بحران‌ها و مشکلات پدید می‌آیند و اندیشمندان، ابتدا با شناسایی آن‌ها، راهکارهایی جهت حل آن ارائه می‌دهند. برخی از مسئله‌های اندیشه‌های دینی صلح‌گرا عبارتند از:

۵-۱. منازعات و اختلاف‌های سیاسی میان افراد و گروه‌ها

مهدی بازرگان از جمله متفکرانی است که منازعات و اختلاف‌های سیاسی میان افراد، گروه‌ها و جریان‌ها در ایجاد فضای ناصح در دوره جمهوری اسلامی مسئله فکری آن‌ها بود. به اعتقاد بازرگان تا پیش از انقلاب اسلامی میان افراد و گروه‌ها و جریان‌های سیاسی درگیر انقلاب، هماهنگی، همکاری، ائتلاف و وحدت کلمه حاکم بود. او در توصیف اوضاع سیاسی-اجتماعی این دوره، مفهوم «حرکت رو به مرکز»^۱ (از مفاهیم علم فیزیک) را به کار می‌گیرد؛ باین‌حال، پس از پیروزی انقلاب و تشکیل دولت موقت، میان آن‌ها،

1. centripetal

پراکندگی، تفرقه، مخالفت، تخاصم و طرد، جایگزین آن شد که بازرگان آن را «حرکت گریز از مرکز»^۱ تعبیر می‌کرد (بازرگان، ۱۳۶۳، صص. ۱۴-۱۱).

بازرگان مخالفت و انتقاد قانونی را نفی نمی‌کند و حتی آن را ضامن بقای یک نظام عادلانه و استمرار آن را برای تعالی و شکوفایی جامعه، لازم می‌داند (بازرگان، ۱۳۸۹، ج ۱، صص. ۱۲۷-۱۲۶). از نظر او یکی از پیامدهای اختلاف‌ها و منازعات میان افراد و گروه‌ها پس از انقلاب، «تفوق و انحصار حزبی گروه‌های اسلام‌گرا یا مکتبی بود»^۲ (بازرگان، ۱۳۶۳، ص. ۱۲۸). به باور بازرگان، سلب حیثیت از مخالفان، ادعای برتری، سلطه، تملک بر جان و ایمان مردم، نماد بارز «استعلا» بوده و بسیار بدتر از استثمار، استعمار و یک پله بالاتر از استکبار است؛ همان خصلتی که در قرآن به فرعون و فرعونیان تشبیه و توصیف شده است^۳ (بازرگان، ۱۳۶۳، ص. ۱۳۷).

به نظر بازرگان، شکل‌گیری روحیه «بیگانه‌ستیزی» و «استکبارستیزی» در عرصه سیاست خارجی از دیگر اثرات رویکرد انقلابی گروه‌های اسلام‌گرا بود؛ چیزی که در مکتب و مرام «مارکسیسم بین‌الملل»، مبارزه با امپریالیسم و آمریکاستیزی تعبیر می‌شد که باید با آنتی‌تز انقلاب نابود می‌شد.

از نظر او، اوج چنین رویکردی در رخداد تسخیر سفارت آمریکا بود که نوعی جو «انزجار»، «استعجاب» و «ابهام» علیه انقلاب اسلامی در عرصه بین‌الملل پدید آورد و در بُعد داخلی؛ تخاصم و تفرقه میان افراد و گروه‌های سیاسی، رادیکالیسم انقلابی، انحصارگری، مکتب‌گرایی، نفی ملی‌گرایی، ترویج و استقبال از فرهنگ شهادت و ایثارگری، ستیزه‌جویی را نهادینه کرد (بازرگان، ۱۳۶۳، صص. ۱۰۵-۹۶). بازرگان ضمن اشاره به آثار و پیامدهای منفی چنین رویکردی در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برای کشور، آن را «خودویرانگری» می‌نامد (بازرگان، ۱۳۸۹، ج ۱، صص. ۱۸۲-۱۸۱).

1. centrifuge

۲. درباره تقسیم‌بندی دو گروه مکتبی و غیر مکتبی، در روزنامه جمهوری اسلامی مورخه ۱۳۶۰/۱۱/۲۴، چنین آمده است: «شورای انقلاب را می‌توان به دو جریان تقسیم کرد؛ یکی جریان معتمد به خط فقاقت و اسلام و دیگری، جریان بی‌اعتقاد به خط فقاقت یا لااقل بی‌اعتنای به آن...».

۳. قصص (۲۸): ۴

۵-۲. بازخوانی جنگ طلبانه اسلام

یکی از مسئله‌هایی که متفکران اندیشه‌های دینی صلح‌گرا در باب آن اندیشه‌ورزی نموده‌اند، «بازخوانی جنگ طلبانه اسلام» است تا اسلام را دین شمشیر معرفی کنند و متفکرانی مثل صالحی نجف‌آبادی، مهدی بازرگان، محقق داماد، محسن کدیور و علی‌اکبر علیخانی به آن پرداخته‌اند. در این باره دو دیدگاه کلی وجود دارد:

دیدگاه نخست: متفکرانی که با مراجعه به متون دینی شامل آیات قرآن، سیره پیامبر (ص) و امامان شیعه و با روش استنباط عقلی، به موضوع صلح‌گرایی دینی می‌پردازند. این گروه از اندیشمندان با کندوکاو درباره‌ی واژه‌ی «جهاد» در قرآن و با استفاده از روش «تفسیری»^۱ و «استنباط عقلی»، تلاش می‌کنند تا چهره‌ای رحمانی از اسلام معرفی نمایند. آن‌ها با بررسی سایر منابع دینی، شامل سیره پیامبر (ص) و احادیث امامان شیعه معتقدند که مفهوم جهاد، بسیار گسترده‌تر از واژه‌هایی همچون «قتال» و «ارهاب» است. از نظر اینان، بر مسئله جهاد، قواعدی مترتب است که در زمان جنگ، لازم‌الاجراست. نمونه‌هایی از آن قواعد شامل موارد ذیل است:

۱. مطابق با فطرت و وجدان انسان و قواعد فقهی، اسلام مخالف جهاد ابتدایی است؛ چراکه در اجتماعات بشری، اساساً صلح حالت اصلی و طبیعی است و جنگ، حالت عَرَضی و ثانوی (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۴۰؛ ۱۳۴۱؛ ۱۳۷۶). همچنین منابع اسلام، کرامت انسانی را به‌عنوان یک اصل مهم در نظام آفرینش و دین اسلام نشان می‌دهد (علیخانی، ۱۳۸۵) که تحت هیچ شرایطی از انسان زدوده نمی‌شود، یعنی کرامت انسانی را بخشی از ذات انسان می‌داند که هم‌زمان با دمیده شدن روح الهی در انسان، در وجود او تجلی پیدا کرد (علیخانی، ۱۴۰۰، صص. ۸۶-۸۲، ۶۹-۶۷).

۲. بررسی قواعد و احکام اسلام، نشان می‌دهد که همه جنگ‌ها در اسلام، از نوع «دفاعی» بوده‌اند که از این نوع جهاد با عنوان «جهاد دفاعی اخلاقی» نیز یاد شده است (کدیور،

۱. درباره تقسیم‌بندی دو گروه مکتبی و غیر مکتبی، در روزنامه جمهوری اسلامی مورخه ۱۳۶۰/۱۱/۲۴، چنین آمده است: «شورای انقلاب را می‌توان به دو جریان تقسیم کرد؛ یکی جریان معتمد به خط فقاقت و اسلام و دیگری، جریان بی‌اعتقاد به خط فقاقت یا لااقل بی‌اعتنای به آن...».

۱۴۰۳). براین اساس، جنگ صرفاً در راه خدا و رضای خالق و دفاع از جان و مال و دفع فتنه دشمن مجاز است؛ نه به منظور کشورگشایی، تعرض، انتقام‌جویی، جاه‌طلبی و برتری‌جویی استکباری (بازرگان، ۱۳۶۳، صص. ۱۶۲-۱۵۷). دامن زدن به هرگونه برخورد خشونت‌آمیز در روابط بین‌الملل ناقض حقوق انسان‌هاست؛ زیرا در دین اسلام، خشونت ذاتاً یک عمل غیراخلاقی و غیرقانونی است که هیچ دلیل و توجیهی نمی‌تواند آن را موجه و مشروع کند (علیخانی، ۱۳۹۳، ص. ۱۶).

۳. در اسلام، جنگ برای تحمیل عقیده و دین نیز جایز نیست؛ زیرا عقیده یک امر درونی و فطری است که با زور و تحمیل به دیگری حاصل نمی‌شود^۱، بلکه فقط با موعظه و حکمت باید صورت گیرد (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲، صص. ۲۷-۱۵؛ بازرگان، ۱۳۶۳، صص. ۱۵۷-۱۶۲).

۴. دین اسلام صلح و هم‌زیستی را نه تنها با کفاری که مزاحمتی برای مسلمانان ایجاد نکرده‌اند، نهی نمی‌کند^۲ بلکه به هم‌زیستی بین‌المللی نیز دعوت می‌کند (بازرگان، ۱۳۸۹، ج ۲، صص. ۲۷۱-۲۶۸؛ علیخانی، ۱۳۹۳، صص. ۳۰-۲۷).

۵. در دین اسلام، صلح به‌عنوان یک اصل زیربنایی و بنیادی در روابط اجتماعی است که باید در ایجاد و نگهداری آن کوشید. پس تا زمانی که بیگانگان خواهان صلح و هم‌زیستی با مسلمانان باشند، باید بر اساس آن عمل کنند و تخلف از آن جایز نیست^۳. حتی اگر دشمن مهاجم، مدتی بعد به صلح تمایل نشان داد، باید از آن استقبال کرده و تلاش کنند میان طرف‌های درگیر، صلح را برقرار نمایند^۴ (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۹۷، صص. ۴۵۲-۴۴۶).

دیدگاه دوم با استناد به مبانی «حقوق اسلامی» و با رهیافت «حقوق بشر دوستانه اسلامی» به مسئله بازخوانی جنگ‌طلبانه اسلام می‌پردازد که از سوی سید مصطفی محقق داماد مطرح شده است (محقق داماد، الف ۱۳۹۸، صص. ۷۱-۶۹). او با تفکیک میان «حقوق بشر» و «قوانین بشر دوستانه»، معتقد است حقوق بشر، ناظر بر انسان‌گرایی و قوانین مبتنی بر انسان‌محوری

۱. بقره: ۲۵۶.

۲. ممتحنه: ۸.

۳. انفال: ۶۱.

۴. حجرات: ۹.

اومانيسم) است؛ اما قوانين انسان دوستانه، به «اصالت انساني» و «كرامت انساني» او ارتباط دارد (محقق داماد، ۱۳۷۵).

۳-۵. به کارگیری برخی از قواعد فقهی در تجویز کشتار

از نظر مصطفی محقق داماد، گاهی برخی از قواعد فقهی در اسلام مانند قاعده «ضرورت» بر اعمال برخی از مقررات جنگ تأثیر منفی گذاشته و سبب شده است از سوی برخی رجال سیاسی یا مذهبی، دستورات دینی در صدور جواز خشونت و حتی کشتار صادر شود؛ به طوری که ارتکاب برخی اعمال ممنوعه، مثل به کارگیری تسلیحات کشتار جمعی در جنگ و اهداف غیرنظامی اعم از قتل غیرنظامیان در شهرها و روستاها و نیز تخریب محیط زیست را تحت شرایطی مجاز می شمارد.

در این باره برخی با استناد به آیه ۶۰ سوره انفال بر این باورند که ساخت، تجهیز و به کارگیری تسلیحات کشتار جمعی، حتی در شرایط غیر ضروری نیز مجاز است (زکریایی، ۱۳۷۹، صص. ۵۷-۵۱)^۱. با اطلاق آیه مزبور، آیات دیگری همچون آیه ممنوعیت «اعتداء» و «فساد»، دارای قید و شرط خواهند بود؛ بنابراین آیه مذکور نمی تواند مجوز استفاده از تسلیحات کشتار جمعی را صادر کند؛ زیرا در دین اسلام، هدف نمی تواند وسیله را توجیه کند. هدف از تشکیل حکومت در اسلام، احیا و اقامه حق و دفع باطل، تحقق عدالت و حفظ کرامت انسان هاست (محقق داماد و اخگری بناب، ۱۴۰۰).

۴-۵. قرائت رسمی از دین

از دیگر مسائل و علل ایجاد شرایط ناصح و تولید خشونت سیاسی و اجتماعی در جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی، «قرائت رسمی از دین» است که از سوی محمد مجتهد شبستری مطرح شده است. از نظر او، قرائت رسمی از دین، قرائتی مطلق و جهان شمول و بی بهره از دانش هرمنوتیک و انتقادی از دین ارائه می دهد و دین را دارای نظام ثابت و جاودانه در

۱. تلفیقی از کمونیسیم و سوسیالیسم است که علی اکبر علیخانی آن را مطرح کرده است. او کمونیسیم را وجه سیاسی مارکسیسم و سوسیالیسم را بخش اقتصادی و اجتماعی آن می داند (علیخانی، ۱۴۰۲).

امور سیاسی، اقتصادی و حقوقی برآمده از فقه تفسیر می‌کند. این نوع قرائت، مدعی است که وظیفه حکومت در میان مسلمانان، اجرای احکام اسلام نه بر اساس رویکرد عقلایی، بلکه صرفاً مبتنی بر کتاب و سنت است؛ چنین قرائتی از دین، با روند صحیح دموکراسی و مشارکت سیاسی تعارض خواهد داشت که به دنبال «تئوریزه کردن خشونت» در جامعه علیه نسل جوان، اعم از زنان، متفکران، اندیشمندان، دگراندیشان، هنرمندان و دانشگاهیان است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۰، صص. ۳۸-۳۰؛ ۱۳۷۵، صص. ۳۴-۱۱؛ پورفرد، ۱۴۰۰).

۵-۵. ایدئولوژی‌گرایی

در بحث ایدئولوژی‌های خشونت‌گرا به اندیشه‌های بازرگان، سروش و علیخانی پرداخته‌ایم. افراد، گروه‌ها و جریان‌های سیاسی که دیدگاه‌ها و مرام ایدئولوژیک دارند می‌توانند یکی از علل ایجاد وضعیت ناصح و خشونت در اشکال مختلف باشند. از نظر متفکران اندیشه‌های دینی صلح‌گرا، ریشه افراط‌گرایی، تندروی و خشونت‌های ایدئولوژیک در جامعه و فرهنگ سیاسی ایران و پدیده‌هایی مثل «غیریت‌سازی»، «دوقطبی‌سازی «خود - دیگری» و «خودی - غیرخودی» و «تفرزایی» را در چند علت اصلی زیر می‌توان دسته‌بندی کرد: اول اینکه «انگیزه‌های اسلامی» در قالب دین ایدئولوژیک که چهره‌ای خشن، خشک، عقل‌ستیز و غیریت‌ساز از اسلام به تصویر می‌کشند. به تعبیر سروش، این نوع تلقی از دین، دستاوردی جز «لاغر کردن و به زندان افکندن» آن نخواهد داشت؛ چراکه اساساً دین، بسی فربه‌تر و گسترده‌تر از ایدئولوژی است (سروش، ۱۳۷۲).

دوم اینکه ایدئولوژی کُمسوسیالیسم یا همان فرهنگ ریشه‌دار چپ مارکسیستی و کمونیستی که به‌طور عمیق وارد جامعه ایران شده و فرهنگ، دین، مذهب و نگرش‌های سیاسی اجتماعی ایران را تحت تأثیر قرار داده است. به اعتقاد علیخانی این ایدئولوژی به تدریج در ذهن و ضمیر ایرانیان وارد شده و کاملاً بومی جلوه کرده است (علیخانی، ۱۴۰۲، صص. ۲۶۴-۲۵۵).

۶-۵. رسوخ خشونت جاهلی در فرهنگ اسلام

یکی از مسائل بنیادینی که علیخانی مطرح کرده، رسوخ خشونت‌های عصر جاهلیت در فرهنگ اسلامی پس از رحلت پیامبر^(ص) است. به باور او، باوجود اینکه در قرآن و سنت، راهبردهای فراوانی برای صلح و هم‌زیستی وجود دارد و همه آیات جنگ و جهاد در قرآن، دفاعی است و هیچ آیه‌ای اجازه آغاز هیچ جنگ و خشونتی را نمی‌دهد و همه جنگ‌های پیامبر^(ص) صرفاً دفاعی بوده است؛ اما از زمان رحلت ایشان تا به امروز، جهان اسلام با انواع جنگ‌ها، خشونت‌ها و خونریزی‌ها به اسم اسلام درگیر بوده که تا به امروز ادامه یافته است. علیخانی در کتاب اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز در تلاش است نشان دهد رویکردهای خشونت‌آمیز، از دوره جاهلیت وارد اسلام شده و در سده‌های بعد و در پیوند با کانون‌های قدرت و ثروت، خود را بازتولید کرده و استبداد حاکمان نقش اساسی در آن داشته است (علیخانی، ۱۳۹۳، صص. ۲۴۰-۲۳۴). او ریشه‌های افراطی‌گری، تندروی و خشونت در برخی کشورهای اسلامی را در فرهنگ این کشورها می‌داند که ربطی به اسلام اولیه به معنی قرآن و سنت ندارد. باین حال، طبیعی است که افراد و گروه‌های سیاسی از ظرفیت و قابلیت دین و مقدسات در جهت تحریک مردم، جلب و جذب طرفداران و توجیه رفتارهای خود استفاده کنند (Alikhani, 2022).

۷-۵. خلط‌های معرفت‌شناختی در فهم دین

از دیگر علل گسترش خشونت و افراط‌گرایی در جوامع دینی و در جهان اسلام، خطاهای نظری، مفهومی و معرفت‌شناختی است که از سوی سروش، کدیور و علیخانی مطرح شده است. در این باره، سروش ریشه چنین اعمالی را در عدم تفکیک میان ذاتیات و عرضیات دین می‌داند (سروش، ب ۱۳۷۷). او همچنین معتقد است که تلقی «اکثری از دین» به جای «دین اقلی» سبب بروز این مشکلات شده است؛ زیرا دین با تمام جامعیت خود (کتاب و سنت) در اختیار ما قرار ندارد، بلکه با نواقص جدی همراه بوده و به همان صورت ناقص و ناخالص به دست ما رسیده است.

معرفت دینی و علمی بشر در حال افزایش است و آیندگان شاید بسی آن را پیراسته‌تر و دقیق‌تر از گذشته به دست آورند (سروش، الف ۱۳۷۷). علیخانی از ده خلط مفهومی - معرفتی

در فهم دین سخن می‌گوید که منشأ خشونت و افراط‌گرایی شده که عبارتند از: عدم تفکیک بین اسلام و مسلمانان؛ عدم تفکیک بین اسلام و فرهنگ اسلامی؛ عدم تفکیک بین اسلام و علوم اسلامی؛ عدم تفکیک بین اسلام تاریخی و اسلام فراتاریخی؛ عدم تفکیک بین اسلام دنیوی و اسلام اخروی؛ عدم تفکیک بین اسلام نظام‌مند و اسلام متناقض؛ عدم تفکیک بین اسلام و مسائل کشورهای اسلامی؛ عدم تفکیک بین اسلام و موضوعات عقلی و انسانی؛ عدم تفکیک بین شخص پیامبر (ص) و مؤمنان و عدم تفکیک بین شرایط حضور پیامبر (ص) با شرایط غیر حضور (علیخانی، ۱۴۰۲، صص. ۲۶۴-۲۵۵).

مسئله دیگری که مطرح می‌شود، تضاد میان مبانی فکری نواندیشان دینی و سنت‌گرایان مستنبط از کتاب و سنت است؛ تضادی که از یک سو بر پارادایم سنتی کلامی و فقهی و از سوی دیگر بر تفسیر عقلانی و حقوق بشری از دین اصرار دارد. در این زمینه دو نکته قابل طرح است: نخست آنکه سنت‌گرایان، به دلیل عدم اصلاح اندیشه اقتدارگرایانه گذشته، از طرح مبانی معرفتی سازگار با ساختار سیاسی دموکراتیک ممانعت می‌کنند؛ بنابراین جلوگیری از گذار به ساختارهای دموکراتیک، خود یکی از عوامل خشونت‌زا محسوب می‌شود (سروش، الف، ۱۳۷۷).

دوم آنکه ممکن است میناشناسی سنت‌گرایانه - اعم از هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، دین‌شناختی و خداشناسی - مبتنی بر صلح، همزیستی و مدارا نباشد. برای نمونه، در مبانی خداشناختی باید دید تلقی آنان از خداوند چیست: «شدیدُ العقاب» است یا «کَتَبَ عَلَی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»؟ همچنین در تصویر آنان از دنیا، این جهان نه مزرعه آخرت، بلکه عرصه کيفر مجرمان و خطاکاران معرفی می‌شود. تجلی چنین برداشت‌ها و تصویرسازی‌هایی از خداوند و جهان در رفتار پیروان، می‌تواند زمینه‌ساز خشونت و افراط‌گرایی دینی شود (کدیور، ۱۳۷۹، صص. ۷۹۸-۷۸۴).

۵-۸. کج‌اندیشی و جهل مقدس از دین

از نظر محقق داماد، یکی از دلایل شکل‌گیری تفسیرهای خشونت‌آمیز از اسلام «جهل دینی و کج‌اندیشی مذهبی» یا «جهل مقدس» است. جهلی که بر اثر آن، عده‌ای به نام خدا، اقدام به خون‌ریزی و کشتار انسان‌ها می‌کنند. این رفتارهای خشونت‌آمیز، مبتنی بر تئوری‌هایی

هستند که موجب پوشیده ماندن تمام جنبه‌های زیبایی و رحمانی دین اسلام و متعاقب آن، منزوی ساختن آن شده است.

به اعتقاد او، زمینه‌های تاریخی چنین تفاسیر خشونت‌آمیزی از اسلام، از دوران زمامداری امپراتوری عثمانی و بر مبنای دیدگاه «النَّصْر بِالرُّعْب» بوده است. مطابق با دیدگاه مزبور، با کشتار و خونریزی، باید در دل دشمن، ترس و وحشت ایجاد کرد و پس از آن، قدرت را قبضه کرد. چنین دیدگاهی، کسب قدرت و گسترش اسلام را به هر طریق ممکن، تئوریزه می‌کند (محقق داماد، الف ۱۳۹۸، صص. ۱۶۹-۱۶۷).

از نظر او، در ایران نیز عده‌ای بر طبل خشونت می‌کوبند و هنگامی که کسی از اسلام رحمانی، صلح و هم‌زیستی بر اساس قاعده قرآنی تولی سخن می‌گویند، مواضع تندی علیه آن پیش می‌گیرند. چنین رفتارهایی، نتیجه کژاندیشی و کج‌فهمی دینی آنهاست (محقق داماد، ۱۳۹۲، صص. ۵۷-۳۱).

۶. راهکارهای متفکران اندیشه‌های دینی صلح‌گرا

بر اساس چهارچوب نظری و روش تحقیق لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی، متفکران اندیشه‌های دینی صلح‌گرا پس از شناخت و تشخیص علل ایجاد ناصالح و خشونت در جامعه، راهکارهایی جهت حل آن‌ها و برقراری صلح و همزیستی میان انسان‌ها، توصیه و تجویز کرده‌اند که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۶-۱. وحدت

در سال‌های اولیه پس از انقلاب، درگیری و اختلاف میان افراد و گروه‌های سیاسی یکی از مسئله‌های مهم متفکران اندیشه‌های دینی صلح‌گرا بوده است که بازرگان و اعضای سازمان نهضت آزادی آن را «احتیاج روز» می‌نامند (توسلی، ۱۳۸۴، ص. ۵۵). راه‌حلی را که بازرگان برای رفع آن ارائه می‌دهد، می‌توان در دو بُعد نظری و عملی از هم جدا نمود. در بُعد نظری بر مفهوم «وحدت» بر اساس آموزه‌های دینی تأکید می‌کند و در این باره با استناد بر کلمه طیبه «لا اله الا الله»، راه‌های رسیدن به الله واحد و تشکیل امت واحده را در گرو حل اختلافات و درگیری‌های میان افراد و گروه‌ها می‌داند. او برای حل معضل اختلافات در

جامعه، سیره پیامبر اسلام و آیین «رَحْمَةٌ لِّلْعَالَمِینَ» با دشمنان اسلام و روش وفق و مدارای حضرت علی^(ع) با مخالفان (حتی با ابن ملجم) را به عنوان الگوی حکمرانی و سیاست ورزی معرفی می‌کند (بازرگان، ۱۳۶۳، صص. ۸۱-۸۰).

۶-۲. کاربست احکام جنگ و صلح بر اساس آموزه‌های شیعی

یکی از راهکارهای متفکران دینی صلح‌گرا در باب جهاد، به کارگیری دیدگاه‌های انتقادی بر اساس آموزه‌های شیعی است. قواعد فقهی شیعی، به نقش سیره پیامبر^(ص) و امامان شیعه در بازنمایی معانی آیات مشابه قرآن استناد کرده است. تحقیق و صدور احکام فقهی در مورد احکام جهاد و دفاع نیز تابعی از این قواعد کلی است (فیرحی، ۱۳۸۷).
با توجه به تفاوت‌های اصولی میان دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت درباره جهاد، امروزه نقش متفکران نواندیشی دینی بر اساس نگرش‌های انتقادی در فقه شیعی اهمیت بسزایی دارد. در این باره بر مسئولیت مهم و سنگین فقها و طرح مباحث نواندیشی دینی و با رویکرد انتقادی، اجتهادی و بازنگری در متون فقهی تأکید می‌شود. در این باره فقها باید، متون فقهی را با نص قرآن و سیره پیامبر^(ص) و امامان معصوم مطابقت داده، ناخالصی‌های آن را جدا کنند تا چهره واقعی و انسانی جهاد اسلامی را به جهانیان بنمایانند (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲، صص. ۱۲-۱۱؛ ۱۳۸۸، ص. ۴۲).

۶-۳. پلورالیسم

از متفکران اندیشه‌های دینی صلح‌گرا که در باب پلورالیسم مباحث جدی مطرح کرده‌اند، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و محسن کدیور را می‌توان نام برد. سروش در ابتدا بحث «پلورالیسم» را با «پلورالیسم دینی» آغاز می‌کند و سپس به «پلورالیسم سیاسی» می‌رسد که پیش‌زمینه مباحث مربوط به «دموکراسی» است.

سروش در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت می‌کوشد تا نشان دهد فهم ما از متون دینی ضرورتاً متنوع و متکثر است و قائل به فهم واحد از آن نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال نیز هست؛ چراکه اساساً متن دین صامت است و ما همواره در فهم و تفسیر متون دینی، از انتظارات، پرسش‌ها و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم که خارج از دین

تولید می‌شوند و چون هیچ تفسیری بدون اتکا بر انتظارات، پرسش‌ها و پیش‌فرض‌هایی ممکن نیست، ناچار تفاسیر متنوعی از آن داده می‌شود (سروش، ۱۳۷۴).

پلورالیسم دینی مسیری به گفتگوی ادیان و مذاهب، باور به کثرت عقاید و باورها، تساهل و مدارا نسبت به عقاید و باورهای دیگران و عدم اجبار به پذیرش عقاید خود به دیگری است؛ بنابراین پذیرش پلورالیسم دینی به‌عنوان یک واقعیت، به عدم انحصارطلبی حقیقت و در نتیجه منجر به تناسب و سازگاری دین با سیالیت تجربه دینی خواهد شد (مجتهد شبستری و همکاران، ۱۳۷۴).

از نظر متفکران دینی صلح‌گرا، جامعه مستعد پلورالیسم سیاسی، جامعه‌ای بدون تفسیر و مفسران رسمی و بر اساس عقل کثرت‌اندیش (تجربت‌اندیش) و نه وحدت‌کیش، سرشار از مدارا و تساهل سیاسی و حزبی و برخوردار از جریان آزاد اطلاعات است (سروش، الف، ۱۳۷۶، ص. ۴۸؛ ب، ۱۳۷۶؛ سروش و کدیور، ۱۳۷۸).

۶-۴. تولید و توسعه الهیات صلح

یکی از اساسی‌ترین پیش‌نیازهای نظریه‌پردازی درباره صلح، شکل‌دهی و گسترش «الهیات صلح» است؛ مفهومی که محمدجعفر امیرمحلّاتی آن را مطرح کرده و به باور او، الهیات صلح در سه ساحت سامان می‌یابد:

۱. اخلاق مهارجنگ که همان صلح‌ابتدایی یا صلح منفی است. منابع معرفتی در باب اخلاق مهارجنگ، شامل میراث تاریخی و علمی - فرهنگی ایران (رحیمی نژاد، ۱۴۰۲، صص. ۱۱-۲۶) و همچنین منابع دینی مانند قرآن کریم، سنت پیامبر (ص) و سیره امامان معصوم هستند (امیرمحلّاتی، ۱۳۹۹، ج ۱، صص. ۲۹-۲۶).

۲. اخلاق عفو، عذر و بخشایش یا صلح میانه (نفرت‌زدایی که به نقطه صفر صلح می‌رسد) است که در عین قبول ضرورت اخلاق، هرگونه خشونت، جنگ و نفرت در زندگی انسان را نفی می‌کند (امیرمحلّاتی، ۱۳۹۷، صص. ۳۴-۱۲).

۳. اخلاق دوستی، همان صلح مثبت یا صلح متعالی است. در این ساحت، به پارادایم «دوستی» به‌عنوان پارادایم تمدنی مورد نیاز انسان می‌پردازد که در سایه آن، نظام اخلاق برتر و به‌تبع آن، نظام برتر دینی قابل تعریف خواهد بود (امیرمحلّاتی، ۱۳۹۶، صص. ۴۸-۳۲).

چرا که جنگ‌ها جان انسان‌ها را می‌گیرند، ایدئولوژی‌های نفرت‌محور، روح آدمی را از بین می‌برند و نادوستی‌ها؛ معنای زندگی و خوشبختی را از ساحت زندگی، ذهن، دل و جان زایل می‌کند (امیرمحلّاتی، الف، ۱۴۰۰، صص. ۶۳-۷۴؛ امیرمحلّاتی، ب، ۱۴۰۰، صص. ۳۷۷-۳۶۴).

نتیجه‌گیری

امروزه عوامل شکل‌دهنده فضای ناصالح و انواع خشونت در جامعه ایران، متنوع و متکثرند و با اهداف و انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، قومی و فرهنگی بروز می‌یابند؛ عواملی که پیامدهای منفی داخلی و بین‌المللی قابل توجهی برای کشور به همراه داشته‌اند. رویکرد دینی صلح‌گرا با تکیه بر مبانی معرفتی و اخلاقی، هرگونه خشونت و کشتار را مردود می‌شمارد و می‌کوشد نخست با استناد به متون بنیادین اسلامی، خوانشی رحمانی از دین ارائه کند و سپس راهکارهایی برای ایجاد، تقویت و نهادینه‌سازی صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جامعه توصیه و تجویز نماید. با این حال، وجود کانون‌های قدرت و ثروت و نیز برداشت‌های خشونت‌آمیز برخی افراد و گروه‌های سیاسی - اجتماعی، موانعی جدی در مسیر تحقق و نهادینه شدن چنین رویکردی در جامعه ایجاد کرده است. علاوه بر این، تحولات سریع در عصر جهانی‌سازی در ابعاد سیاسی، اجتماعی و فناوری، امکان وقوع جنگ و انواع خشونت در مناطقی از جهان، بیش از گذشته احساس می‌شود. عوامل مذکور، از جهتی امکان عملی شدن راهکارهای معرفتی اسلام را سهل و از سوی دیگر دشوار ساخته است؛ بنابراین جایگاه و اهمیت متفکران دینی صلح‌گرا در جامعه آشکار خواهد شد و ضرورت دارد که سیاست‌گذاران فرهنگی کشور، توجه ویژه‌ای برای رشد و بالندگی چنین اندیشه‌هایی در آینده داشته باشند.

منابع

- آرایش، حسن، منصوری، مهرا و رحیمی عماد، سید رضا (۱۴۰۱). نظریه جنگ عادلانه، اسلام و صلح. مجله پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، ۴(۳۶)، ۹۳-۱۰۳.
<http://noo.rs/KY3ZQ>
- ابادری، یوسف و روزخوش، محمد (۱۳۹۶). چپ اسلامی و توسعه لیبرالی در ایران؛ مورد مطالعه: سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی. فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۶(۱)، ۴۱-۶۶.
<https://doi.org/10.22059/jisr.2017.61830>
- اسلامی، روح‌الله (۱۳۹۵). پدیدارشناسی صلح در اندیشه انقلاب اسلامی ایران. فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، ۹(۹)، ۷-۳۴.
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_44286.html
- امیرمحلّاتی، محمدجعفر (به کوشش) (۱۳۹۶). دوستی به مثابه جهان‌بینی؛ نگرشی نوین به مقوله دوستی در تمدن اسلامی و سیاست جهانی. تهران: انتشارات هرمس.
- امیرمحلّاتی، محمدجعفر (به کوشش) (۱۳۹۹). امام حسین پژوهی برای جهان معاصر. تهران: نشر نگاه معاصر.
- امیرمحلّاتی، محمدجعفر (به کوشش) (۱۳۹۷). عذر و عفو: نگاهی تطبیقی. در: امیرمحلّاتی (به کوشش)، تهران: نشر نگاه معاصر.
- امیرمحلّاتی، محمدجعفر (الف) (۱۴۰۰). هزینه‌های نجومی نادوستی. تهران: انتشارات پندار تابان
- امیرمحلّاتی، محمدجعفر (ب) (۱۴۰۰). دوستی در سپهر اندیشگی شرق و غرب. تهران: طرح نو.
- یازوی، سید محمدعلی (۱۴۰۰). اصل کرامت انسانی به مثابه قاعده‌ای فقهی. تهران: سرایی بازرگان، مهدی (۱۳۶۳). انقلاب ایران در دو حرکت. تهران: نهضت آزادی ایران.
- بازرگان، مهدی (۱۳۸۹). بازیابی ارزش‌ها. تهران: بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.
- برخوردار، یاسر (۱۳۹۹). کاربرد راهبرد مدارای سیاسی در الگوی حکمرانی نظام جمهوری اسلامی ایران از دیدگاه شهید مطهری. فصلنامه علمی راهبرد، ۲۹(۲)، ۳۱-۵۵.
<https://dor.isc.ac/dor:20.1001.1.10283102.1399.29.2.2.2>

- بنی صدر، ابوالحسن (۱۳۸۰). *خاطرات ابوالحسن بنی صدر (اولین رئیس جمهوری ایران)*. به کوشش حمید احمدی، فرانکفورت؛ برلین انقلاب اسلامی: انجمن مطالعات و تحقیقات تاریخ شفاهی ایران.
- پورفرد، مسعود (۱۴۰۰). *نقدی بر معرفت‌شناسی و تعیین‌های اجتماعی - سیاسی شبستری. فصلنامه علمی - پژوهشی سیاست متعالیه*، ۹(۳۴): ۶۱-۸۲.
<https://doi.org/10.22034/sm.2021.532996.1721>
- توسلی، محمد (۱۳۸۴). *بازرگان؛ راه پاک. مجموعه مقالات همایش علمی فرهنگی بزرگداشت مهندس بازرگان. تهران: کویر.*
- حاجی یوسفی، امیرمحمد (۱۳۸۹). *ریشه‌های سیاست خارجی تعاملی - تقابلی ایران در دوره ریاست جمهوری دکتر احمدی‌نژاد. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، ۲۲، ۱۰۹-۱۳۲.
<https://noo.rs/um6Lr>
- حق‌گو، جواد و شکوهی، سعید (۱۳۹۹). *دو گانه صلح و عدالت در اندیشه رهبران انقلاب اسلامی و نوگرامی‌های روابط بین‌الملل. پژوهش‌های سیاست اسلامی*، ۸(۱۷): ۳۱۷-۳۴۶.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23455705.1399.8.17.12.4>
- حقیقت، سید صادق (۱۴۰۰). *جهاد ابتدایی از دیدگاه فقه شیعه. فصلنامه علمی پژوهشی شیعه‌شناسی*، ۱۹(۷۵): ۷-۳۰.
<https://doi.org/10.22034/shistu.2022.533738.2090>
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۹ق). *محاضرات فی اصول الفقه. قم: انصاریان.*
- دلاوری، ابوالفضل، کاظمی، عباس و نازاریان، سید محمد وهاب (۱۳۹۹). *زندگی روزمره و منازعه سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی؛ از ۲۲ بهمن تا ۳۰ خرداد ۱۳۶۰. پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۱۵(۴): ۹۷-۱۴۲.
<https://doi.org/10.22034/ipsa.2020.419>
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال و روحی، مهدی (۱۳۹۷). *نسبت استکبارستیزی با صلح و مذاکره در منابع سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام*، ۵(۱۵): ۵۷-۸۰.
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_66123.html
- رحیمی نژاد، مرتضی (۱۴۰۲). *اخلاق مهار جنگ. (پیشگفتار و ویراستاری محمدجعفر امیرمحلّاتی)*. تهران: روزنه.

- رشاد، علی اکبر (۱۳۹۸). *آسیب شناسی ادبیات اجتماعی معاصر با درنگی در باب خشونت و مدارا*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- رضاپور قوشچی، محمدرضا و مقصودی، مجتبی (۱۳۹۸). تحلیل الگو و سازوکارهای مصالحه سیاسی در ایران؛ گذار از خصومت به رقابت. *جستارهای سیاسی معاصر*، ۱۰(۲)، ۵۷-۷۹. <https://doi.org/10.30465/cps.2019.4346>
- روزنامه خرداد (۱۳۷۸/۵/۱۷). با کسی که حرف حساب به گوشش نمی‌رود، چاره‌ای جز خشونت نیست. ۱(۱۸۹).
- زکریایی، محمدعلی (۱۳۷۹). *گفتمان تئوریزه کردن خشونت*. تهران: جامعه ایرانیان.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). فربه‌تر از ایدئولوژی. *مجله کیان*، ۱۴، ۲-۲۰. <https://ensani.ir/fa/article/21034>
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. تهران: انتشارات صراط.
- سروش، عبدالکریم (الف ۱۳۷۶). *صراط‌های مستقیم: سخنی در پلورالیسم دینی؛ مثبت و منفی*. *مجله کیان*، ۲، ۱۶-۳۶. <https://ensani.ir/fa/article/25032>
- سروش، عبدالکریم (ب ۱۳۷۶). *مدارا و مدیریت*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (الف ۱۳۷۷). *دین اقلی و اکثر*. *مجله کیان*، ۴۱، ۲-۹. <https://ensani.ir/fa/article/journal-number/6274>
- سروش، عبدالکریم (ب ۱۳۷۷). *ذاتی و عَرَضی در دین*. *مجله کیان*، ۴۲، ۴-۱۹. <https://ensani.ir/fa/article/26016>
- سروش، عبدالکریم و کدیور، محسن (۱۳۷۸). *مناظره درباره پلورالیسم دینی*. تهران: روزنامه سلام.
- سودمندی، عبدالمجید (۱۳۹۳). *جنگ و صلح در اسلام*. تهران: کویر.
- سیمر، رضا، جعفری، علی اکبر و پاینده، عظیمه (۱۳۹۵). *نقش صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در بازآفرینی حرکت احیاگرانه اسلامی با تکیه بر نظرات امام خمینی*، فصلنامه ژرفا پژوه، ۳(۸ و ۹)، ۱۵۱-۱۶۹. https://tarikhname.ri-khomeini.ac.ir/article_41619.html

- شادلو، عباس (۱۳۸۶). جستاری تاریخی پیرامون تکثرگرایی در جریان اسلامی و پیدایش جریان راست و چپ مذهبی. تهران: وزرا.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۴۰). دفاع خونین یا نهضت امام حسین (ع). درس‌هایی از مکتب اسلام، ۳(۵)، ۵۰-۵۵.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۴۱). دفاع خونین یا نهضت امام حسین (ع). مجله مکتب تشیع، ۹، ۱۶۱-۱۷۸. <https://noo.rs/Y2QJU>
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۷۶). تفسیر آیه محاربه و احکام فقهی آن. مجله نامه مفید، ۹، ۶۰-۱۰۶. <https://noo.rs/ZO4jg>
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۲). جهاد در اسلام. تهران: نی.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۸). نامه سرگشاده درباره کنفرانس طائف و مسئله جنگ: نامه صالحی نجف‌آبادی به هاشمی رفسنجانی، تهران: امید فردا.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۹۷). پژوهش‌های تاریخی و حدیثی. تصحیح و تحقیق محمدعلی کوشا، تهران: کویر.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۵). کرامت انسانی و خشونت در اسلام. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۳، ۹۹-۱۲۱. https://www.ipsajournal.ir/article_54.html
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۳). اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز؛ چالش جهان مدرن برای زندگی؛ چالش‌ها و راهبردها. تهران: به آفرین.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۴۰۰). اخلاق اجتماعی در نهج‌البلاغه. تهران: خانه کتاب.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۴۰۱). روش لایه‌ای در اندیشه پژوهی. تهران: نشر نگاه معاصر.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۴۰۲). صلح ایرانی: در جستجوی مسیرهای صلح در ایران. تهران: همرخ نگاشت.
- فوزی، یحیی (۱۳۹۶). بنیان‌های صلح و همزیستی در اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی. فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، ۱۱، ۷-۲۹. https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_53737.html
- فوزی، یحیی (۱۳۸۶). استراتژی و عملکرد سازمان مجاهدین خلق در برخورد با جمهوری اسلامی. پژوهشنامه متین، ۹(۳۵ و ۳۴)، ۸۹-۱۱۲.

<https://dor.isc.ac/20.1001.1.24236462.1386.9.3435.5.9>

- فوزی، یحیی (۱۳۹۰). ابعاد، روند و عوامل مؤثر بر تحولات سیاسی در ایران بعد از انقلاب اسلامی. فصلنامه سیاست، ۴۱(۴)، ۱۹۳-۲۰۴.

https://jppq.ut.ac.ir/article_29848.html

- فیرحی، داود (۱۳۸۸). مبانی جهاد و دفاع در فقه شیعه. در: آرامش و دوستی در ادیان ابراهیمی، عبدالرحیم گواهی و دکتر غلامرضا اعوانی (به کوشش)، تهران: نشر علم.

- فیرحی، داود (۱۳۸۷). مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی. فصلنامه سیاست، ۳۸(۱)، ۱۳۱-۱۵۹. https://jppq.ut.ac.ir/article_26951.html

- قنبرلو، عبدالله (۱۳۹۶). ریشه‌های بازتولید مخاصمه ایران و آمریکا پس از توافق هسته‌ای. مجله جستارهای سیاسی معاصر، ۸(۲)، ۴۹-۷۲. <https://noo.rs/t9ifL>

- کدیور، محسن (۱۳۷۹). دغدغه‌های حکومت دینی. تهران: نی.

- کدیور، محسن (۱۴۰۳). خدای اخلاقی و قداست زندگی: مطالعه تطبیقی قرآن و کتاب مقدس. Kadivar.com

- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). هرمنوتیک کتاب و سنت. تهران: طرح نو.

- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۰). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.

- مجتهد شبستری، محمد، صدری، محمود، صدری، احمد و فرهادپور، مراد (۱۳۷۴). پلورالیسم دینی. مجله کیان، ۲۸، ۳-۲۵.

<https://ensani.ir/fa/article/journal-number/5937>

- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۵). تدوین حقوق بشردوستانه بین‌المللی و مفهوم اسلامی آن. فصلنامه تحقیقات حقوقی، ۱(۱۸)، ۱۴۷-۲۰۹.

https://lawresearchmagazine.sbu.ac.ir/article_56666.html

- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۲). فاجعه جهل مقدس: گفتارهایی در تحلیل حادثه عاشورای حسینی. تهران: سخن.

- محقق داماد، سید مصطفی (الف) (۱۳۹۸). حقوق بشردوستانه بین‌المللی؛ رهیافتی اسلامی. تهران: سخن.

- محقق داماد، سید مصطفی (ب) (۱۳۹۸). در دادگاه جهل مقدس. تهران: سخن.

- محقق داماد، سید مصطفی و اخگری بناب، نادر (۱۴۰۰). دامنه قاعده ضرورت بر مقررات جهاد در فقه اسلامی. فصلنامه علمی حقوق اسلامی، ۱۸(۶۸)، ۷-۳۶.

https://hoquq.iict.ac.ir/article_244426.html

- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۷). از گفتمان انقلاب اسلامی تا گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی. فصلنامه سیاست خارجی، ۳۲(۴)، ۴۳-۶۴.

https://fp.ipisjournals.ir/article_34886.html

- مقصودی، مجتبی و راهبر، اهورا (۱۳۹۴). نگرش انتقادی از درون به اصلاح طلبی در جمهوری اسلامی ایران؛ درس‌هایی برای مصالحه. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۱(۱)، ۲۱۳-۲۳۸.

https://www.ipsajournal.ir/article_285.html

- همتی، ایرج، دلاوری، ابوالفضل (۱۳۹۴). استراتژی جنگ و رفتار سیاست خارجی: درآمدی بر تبیین فرایند و فرجام جنگ ایران و عراق. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۰(۳)، ۲۳۵-۲۶۵.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735790.1394.10.3.7.2>

- Alikhani, A. (2022). Islam and the nature of endless violence in the Middle East. PRIME: International Peace Research Institute, Meiji Gakuin University, (45), 117-129.



Vol. 12 | Issue. 44 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.521237.1419>

The Effects of Monopolism on the Imbalance of Justice and Liberty: An Introduction to the Islamic Republic

Mehdi Naderi

Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author).

Mahdinaderi35@gmail.com

Mohammad Mahmoudi Pol Sefidi

Ph.D. Candidate in Political Science, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.

bahmani.b1357@gmail.com

| Article Info | Abstract |
|---|--|
| <p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /05 /19</p> <p>Revised: 2025 /06 /02</p> <p>Accepted: 2025 /06 /09</p> <p>Published Online: 2025 /07 /22</p> | <p>The struggle and uprising against the rulers of the Qor in order to form a government is considered a genuine idea in the Shiite school. In the confrontation between the jurists and the rulers of the Qor, the issue of enjoining good and forbidding evil has been discussed, one of the most important of which is paying attention to the jurisprudential and historical foundations in this domain. One of the most important historical periods of Islamic Iran is the third period (13421357-) of the Pahlavi government, when the three major authorities of the Qom domain took important measures regarding the performance of the government in the form of enjoining good and forbidding evil based on jurisprudential foundations and historical conditions. Overall, all three major authorities (Ayatollah Golpayegani, Marashi Najafi, and Imam Khomeini (may Allah have mercy on them)) despite differences in their methods of struggle and jurisprudential expression, shared the same opinion in principle of supporting the Islamic movement, opposing the Pahlavi regime, and the necessity of forming an Islamic government, and played a decisive role in legitimizing and winning the Islamic Revolution. The present study uses a descriptive-analytical and citational method to analyze the relationship between the jurisprudential principles of three Qom authorities (Ayatollah Golpayegani, Marashi Najafi, and Imam Khomeini (may Allah have mercy on him)) and the principles of the Islamic Revolution. The findings of the study indicate that the three great authorities consider enjoining good (establishing the Islamic system) and forbidding evil (overthrowing the tyrant) as the basis for the uprising and Islamic Revolution. Therefore, since the early 1940s, the jurisprudential basis of Imam Khomeini (may Allah have mercy on him) has emphasized the uprising against the Pahlavi regime, and especially since the beginning of the 1940s, they began to fight against the monarchy, and since the mid-1940s, they have been seriously seeking an uprising against the oppressive rule and its overthrow. Ayatollah Golpayegani and Marashi Najafi also agreed with Imam Khomeini in overthrowing the tyrant and establishing the Islamic government.</p> <p>Keywords: Jurisprudential principles, authorities, Qom seminary, enjoining good, forbidding evil, Islamic Revolution</p> |



دوره ۱۲ | شماره ۴۴ | تابستان ۱۴۰۴

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.521237.1419>

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

تحلیل فقهی-تاریخی مواضع مراجع قم نسبت به انقلاب اسلامی (بر اساس فریضه امر به معروف و نهی از منکر) (۱۳۵۷-۱۳۴۲)

حسین ارجینی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول) arjini4@gmail.com

سید ابراهیم معصومی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. masomi6228@kashanu.ac.ir

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|---|---|
| نوع مقاله: پژوهشی | در تاریخ معاصر ایران، مواضع فقها و مراجع تقلید در قبال حکومت‌ها همواره از مباحث پیچیده و بحث‌برانگیز بوده است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که چگونه در بستر نهضت اسلامی، با وجود اشتراک در مبانی فقهی، رویکرد مراجع در مراحل آغازین مبارزه متفاوت بود؛ اما در نهایت به همگرایی کامل انجامید. این پژوهش با رویکردی کیفی و روش تحلیل هرمنوتیکی-تاریخی، به بررسی تأثیر فریضه «امر به معروف و نهی از منکر» بر مواضع فقهی-سیاسی مراجع عظام حوزه علمیه قم، شامل امام خمینی، سید محمد رضا گلپایگانی و سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی می‌پردازد. هدف اصلی پژوهش، واکاوی گفتمان‌های فقهی-سیاسی حاکم بر مواضع این مراجع با تمرکز بر تفاوت در استنباط از این فریضه است. یافته‌ها نشان می‌دهد که مواضع مراجع در دوران نهضت اسلامی در چهارچوب دو گفتمان قابل تحلیل است: نخست، گفتمان انقلابی به رهبری امام خمینی که امر به معروف را مبنای قیام علیه حکومت جائر می‌دانست؛ دوم گفتمان فقهی-سنتی که با تأکید بر مراتب تدریجی این فریضه، کنش سیاسی را در چهارچوب احتیاط فقهی تفسیر می‌کرد. نوآوری پژوهش در تبیین این نکته است که با تغییر شرایط سیاسی-اجتماعی، به‌ویژه از سال ۱۳۵۶ به بعد، این دو گفتمان به هم نزدیک شده و به همگرایی کامل رسیدند؛ به‌گونه‌ای که مراجع سنتی نیز حکومت پهلوی را «بزرگ‌ترین منکر» دانسته و اقدام عملی برای برپایی حکومت اسلامی را وظیفه شرعی خود تلقی کردند. این همگرایی فکری، زمینه‌ساز وحدت عمل در برابر رژیم استبدادی و پیروزی انقلاب اسلامی شد. است. |
| تاریخ دریافت: | |
| ۱۴۰۴/۰۲/۲۹ | |
| تاریخ بازنگری: | |
| ۱۴۰۴/۰۳/۱۲ | |
| تاریخ پذیرش: | |
| ۱۴۰۴/۰۳/۱۹ | |
| انتشار آنلاین: | |
| ۱۴۰۴/۰۴/۳۱ | |
| صفحات: | |
| ۱۱۷-۱۳۸ | |
| کلیدواژه‌ها: امر به معروف و نهی از منکر، نهضت اسلامی، امام خمینی، گلپایگانی، مرعشی نجفی، فقهی-سیاسی. | |

تحولات سیاسی و اجتماعی ایران از دههٔ چهل تا پیروزی انقلاب اسلامی همواره موضوع پژوهش‌های گسترده بوده است. در این میان، نقش روحانیت و به‌ویژه مراجع حوزهٔ علمیه قم، جایگاه ویژه‌ای دارد. باین‌حال، بسیاری از تحلیل‌ها عمدتاً بر دسته‌بندی‌های سیاسی‌ای همچون «انقلابی»، «میان‌رو» یا «قاعدین» تمرکز یافته‌اند؛ دسته‌بندی‌هایی که هر چند تا اندازه‌ای می‌توانند رویکرد مراجع را نشان دهند، اما اغلب از تبیین مبانی فقهی و نظری مواضع آنان غفلت کرده‌اند. این کاستی سبب شده است نوآوری‌ها و عمق اندیشه فقهی حاکم بر حوزه در آن مقطع تاریخی به‌درستی فهم و ارزیابی نشود.

این پژوهش با هدف پر کردن این خلأ، به تحلیل فقهی-تاریخی مواضع امام خمینی، گلپایگانی و مرعشی نجفی در قبال مهم‌ترین رویدادهای نهضت اسلامی می‌پردازد. نوآوری این مقاله در این است که به‌جای صرفاً بررسی تاریخی وقایع، بر یک مبنای فقهی مشترک، یعنی فریضه امر به معروف و نهی از منکر، تمرکز کرده و نشان می‌دهد که مواضع این سه مرجع بزرگ، چگونه در طول زمان، بر اساس این فریضه و با توجه به استنباط متفاوت از شرایط، شکل گرفته است. در واقع، این تحقیق تلاش می‌کند تا به این پرسش کلیدی پاسخ دهد که چرا با وجود اعتقاد مشترک به وجوب امر به معروف و نهی از منکر، رویکردهای مراجع در مراحل اولیه مبارزه متفاوت بود و چگونه در نهایت به همگرایی کامل رسید.

بر اساس این چهارچوب نظری، مقاله ابتدا به بررسی گفتمان فقهی-سیاسی امام خمینی می‌پردازد که از همان ابتدا، امر به معروف را به‌مثابه یک ابزار انقلابی برای قیام علیه حکومت جائر تحلیل کرد. سپس مواضع گلپایگانی و مرعشی نجفی، در چهارچوب گفتمان فقهی-سنتی مورد واکاوی قرار می‌گیرد که بر مراتب تدریجی و شروط فقهی این فریضه تأکید داشت. در نهایت، با تحلیل وقایع کلیدی مانند قیام ۱۹ دی ۱۳۵۶، نشان داده می‌شود که چگونه با شدت یافتن ظلم و فراهم شدن زمینه اجتماعی، هر سه گفتمان در یک مسیر واحد و با یک هدف مشترک، یعنی براندازی نظام استبدادی و استقرار حکومت اسلامی، به هم رسیدند. این تحلیل عمیق، به تقویت وجه تحلیلی مقاله می‌افزاید و ریشه‌های فقهی انقلاب اسلامی را به‌روشنی نمایان می‌سازد.

۱. پیشینه تحقیق

در بررسی تاریخ فکری و سیاسی انقلاب اسلامی، مواضع مراجع شیعه در قبال حکومت پهلوی همواره از موضوعات مهم پژوهشی بوده است. اغلب مطالعات در این زمینه را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

تحلیل‌های جامعه‌شناختی و تاریخی

مرجعیت شیعه معمولاً بر اساس مواضع عملی و سیاسی به جریان‌های مختلف تقسیم می‌شود. کتاب در شناخت حزب قاعدین زمان اثر عمادالدین باقی، با رویکردی انتقادی، روحانیت را به دو گروه «مبارز» و «قاعد» (غیرمبارز) تقسیم می‌کند و بیشتر بر رفتار سیاسی تأکید دارد تا مبانی فقهی.

رسول جعفریان در کتاب *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران*، روحانیت را در سه دسته «محافظه‌کار»، «میان‌رو» و «انقلابی» قرار می‌دهد؛ اما اختلافات فقهی میان این جریان‌ها را به تفصیل بررسی نمی‌کند. همچنین روح‌الله حسینیان در سه سال ستیز مرجعیت شیعه، با تمرکز بر وقایع سال‌های ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۳، نقش مراجع را توصیف می‌کند، بی‌آنکه به تحلیل مبانی نظری و فقهی آنان بپردازد.

پژوهش‌های متمرکز بر فقه و سیاست

در مقایسه با مطالعات جامعه‌شناختی، دسته‌ای از پژوهش‌ها با رویکردی فقهی و نظری، تلاش کرده‌اند تا مبانی فقه سیاسی و جایگاه فقیه در ساختار قدرت را تبیین کنند. با این حال، این آثار نیز کمتر به تحلیل تطبیقی و جزئی مواضع مراجع در قبال نهضت اسلامی پرداخته‌اند. کتاب *ولایت فقیه و حاکمیت مردم اثر عباسعلی عمید زنجانی*، از نخستین پژوهش‌های نظام‌مند در زمینه نظریه ولایت فقیه است که این نظریه را به‌عنوان یک الگوی حکومتی تحلیل می‌کند و ابعاد سیاسی و اجتماعی آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. با وجود اهمیت نظری آن، این اثر مستقیماً به تفاوت دیدگاه‌های فقهی مراجع قم در قبال مبارزات سیاسی نپرداخته و بیشتر جنبه نظری و کلان دارد. کتاب *تاریخ فقه و فقهها* نوشته ابوالقاسم گرجی، نیز سیر تاریخی تحول فقه شیعه را بررسی می‌کند و در چهارچوبی تاریخی به ظهور فقه سیاسی می‌پردازد. با این حال،

به دلیل ماهیت کلی و توصیفی اثر، تحلیل دقیق و مقایسه‌ای مواضع مراجع در دوره انقلاب اسلامی در آن صورت نگرفته است.

پژوهش حاضر با رویکردی فقهی-تحلیلی، تلاش می‌کند از این چهارچوب‌های کلی فراتر رود و به پرسشی کلیدی پاسخ دهد که آثار پیشین به آن نپرداخته‌اند: چگونه تفاوت در استنباط فقهی از فریضه امر به معروف و نهی از منکر، منجر به تفاوت در مواضع سیاسی مراجع شد؟ تفاوت اساسی این مقاله با پژوهش‌های پیشین در سه نکته است:

۱. تمرکز بر مبنای فقهی مشترک میان مراجع، نه صرفاً دسته‌بندی سیاسی آنان؛ ۲. تحلیل تفاوت در استنباط از شرایط و مراتب فریضه به‌عنوان عامل اختلاف در مواضع؛ ۳. ارائه خوانش فقهی-تاریخی از یک فریضه خاص، نه بررسی کلی فقه سیاسی. این رویکرد، امکان تبیین عمیق‌تر و دقیق‌تر پیوند میان فقه، سیاست و رفتار اجتماعی مراجع را فراهم می‌کند.

۲. چهارچوب نظری

در تحلیل مواضع مرجعیت و روحانیت از دههٔ چهل تا پیروزی انقلاب اسلامی، چهارچوب‌های نظری متعددی ارائه شده است (ارجینی، ۱۳۹۱، صص. ۶۵-۶۰). برخی پژوهشگران از سه جریان عمده در میان مراجع یاد کرده‌اند: ۱. جریان «محافظه‌کار» و «غیرسیاسی» مانند آیات خوانساری، شاهرودی و اراکی؛ ۲. جریان «میان‌رو» که از مبارزهٔ قهرآمیز پرهیز داشتند، مانند آیات گلپایگانی، شریعتمداری، نجفی، میلانی و خویی؛ ۳. جریان «انقلابی» که در پی براندازی رژیم پهلوی به رهبری امام خمینی بودند. با این حال، این دسته‌بندی‌ها مطلق و خالی از اشکال نیست و در بسیاری موارد، مرزهای میان این جریان‌ها در عمل چندان روشن و ثابت نبوده است (ارجینی، ۱۳۹۱، صص. ۶۸-۶۵).

چهارچوب‌بندی‌های ارائه شده از مرجعیت و روحانیت بیشتر با نگاه جامعه‌شناختی است، هرچند با رویکرد جامعه‌شناختی می‌توان تا حدودی به تحلیل جریان مرجعیت و روحانیت پرداخت؛ اما این رویکرد دارای اشکالات فراوانی است و به نظر می‌رسد اگر چهارچوب‌بندی مرجعیت با توجه به مبانی فقهی صورت گیرد، تحلیل دقیقی از مواضع آن‌ها می‌توان ارائه داد. بررسی مبانی فقهی مراجع حوزهٔ علمیه قم در نسبت با انقلاب اسلامی، می‌تواند تبیین دقیقی از جایگاه این رخدادهای فقه سیاسی شیعه ارائه دهد. در کتب فقهی، باب مستقلی

برای ادلهٔ وجود یا جواز انقلاب در عصر غیبت وجود ندارد؛ زیرا شرایط تقیه‌ای حاکم، امکان طرح چنین مباحثی را فراهم نمی‌کند. با این حال، اطلاقات ادلهٔ برخی ابواب از میراث غنی فقه شیعه قابل استناد است. از این رو، با اتکا به ادلهٔ مباحثی چون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حرمت اطاعت و همکاری با حاکمان جائز، نفی سلطه کفار، ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و ولایت فقیه، می‌توان برای جواز یا وجود انقلاب در عصر غیبت استدلال کرد.

بر همین اساس، به لحاظ فقهی و طبق حکم اولیه بر مبنای نصوص وارده، دیدگاه جواز یا وجود انقلاب، دیدگاهی مهم در فقه سیاسی شیعه محسوب می‌شود؛ دیدگاهی که مبانی فقهی مراجع قم همچون آیات گلپایگانی، مرعشی نجفی و امام خمینی نیز بر آن استوار است. در مقابل این دیدگاه، نظر دیگری - هر چند در اقلیت - مطرح شده است. بر اساس این نظر، با توجه به حاکمیت اهل سنت، فضای تقیه‌ای و نیز برخی روایات صادره از ائمه (ع)، انقلاب در عصر غیبت جایز نیست و باید منتظر ظهور حضرت ولی عصر (عج) بود تا ایشان حاکمیت‌های جائز و طاغوتی را از میان بردارد.

از این منظر، نسبت‌سنجی مبانی فقهی مراجع قم با انقلاب اسلامی و توجه به احکام اولیه، می‌تواند تحلیل دقیقی از مواضع آنان در مسائل مختلف دوران مبارزات انقلاب اسلامی به دست دهد.

تفاوت مواضع فقها به شناخت از مسائل سیاسی - اجتماعی، ظرفیت‌ها و تأثیر برخی رخدادهای سیاسی و حتی شخصیت افراد برمی‌گردد که همه این مسائل در شکل‌گیری دیدگاه فقها بر اساس احکام ثانویه تأثیرگذار بوده است. از این رو، همان‌گونه که افراد در یک مقطع زمانی دارای موضع‌گیری‌های متفاوتی بودند، یک فرد نیز در صورت تغییر شرایط در دوره‌های مختلف دارای مواضع متفاوتی خواهد بود.

۲-۱. مبانی امر به معروف و نهی از منکر در نصوص اسلامی

قرآن کریم، امت مسلمان را به دلیل برپایی فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر، «بهترین امت» معرفی می‌کند (آل عمران: ۱۱۰). در آیه‌ای دیگر نیز بیان می‌شود که کسانی که به قدرت می‌رسند، افرون بر اقامهٔ نماز و پرداخت زکات، به اجرای این فریضه الهی می‌پردازند

(حج: ۴۱). همچنین قرآن کسانی را که این وظیفه را انجام می دهند، صاحب ولایت بر دیگران می داند (توبه: ۷۱).

آیات قرآن نه تنها مسلمانان را به انجام این فریضه دستور می دهد، بلکه ترک کنندگان آن را نیز مورد نکوهش قرار می دهد. در همین راستا، قرآن با اشاره به نفرین بنی اسرائیل توسط حضرت داود^(ع) و حضرت عیسی^(ع) (مائده: ۷۸)، علت آن را افزون بر ارتکاب معصیت، ترک فریضه‌ی امر به معروف و نهی از منکر معرفی می کند: «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده: ۷۹).

در روایات نیز، این فریضه الهی «اشرف فرایض» و «سیره انبیا و روش صالحان» نامیده شده است. با اقامه آن، سایر واجبات اقامه، کسب‌ها حلال، ظلم‌ها رد و زمین آباد می شود (حر عاملی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۱۱۹؛ حرانی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۸). این واجبی است که با آن ضمن دعوت به اسلام، از ظلم‌ها جلوگیری و با ظالم مخالفت می شود (حر عاملی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۱۳۰). پیامبر^(ص) نیز به‌طور کلی خیر و سعادت امت را در عمل به این دو فریضه الهی می داند (حر عاملی، ۱۴۱۱، ج ۱۶، ص ۱۲۳).

۲-۲. بررسی مبانی فقهی مراجع قم در فریضه امر به معروف و نهی از منکر

در کتب فقهی به صورت مستقل، بابتی برای ادله و جوب یا جواز انقلاب در عصر غیبت نیامده است. این موضوع بیشتر به دلیل عدم شکل‌گیری این مفهوم به صورت مدون در فقه سنتی است؛ چراکه «انقلاب» به عنوان یک مفهوم سیاسی-اجتماعی در دوران معاصر مطرح شده و مباحث مرتبط با آن به سایر ابواب فقهی، مانند جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، مربوط می شود. از این رو، با استناد به اطلاقات ادله این ابواب و نیز مباحثی چون حرمت اطاعت از حاکمان جائز و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، می توان برای جواز یا وجوب انقلاب استدلال کرد. از این منظر، دیدگاه جواز یا وجوب انقلاب، به لحاظ فقهی، رویکردی اصیل در فقه سیاسی شیعه محسوب می شود.

تفاوت مواضع فقها در این زمینه، نه در اصل وجوب این فریضه، بلکه در درک آن‌ها از شرایط و اولویت‌بندی مراتب آن است. این موضوع به شناخت آن‌ها از مسائل سیاسی-اجتماعی، ظرفیت‌ها و حتی شخصیت افراد بازمی‌گردد که در شکل‌گیری دیدگاه فقها بر

اساس احکام ثانویه تأثیرگذار بوده است. در ادامه، مبانی فقهی سه مرجع بزرگ حوزه قم در مورد این فریضه و رویکردهای متفاوت آنها بررسی می‌شود.

۳-۲. گفتمان فقهی - سیاسی امام خمینی: امر به معروف به مثابه قیام علیه طاغوت

امام خمینی با رویکردی اجتماعی و توسعه یافته به فریضه امر به معروف و نهی از منکر، به دنبال گسترش مفهوم «معروف» و «منکر» است. ایشان معتقد است که هدف اصلی این فریضه، اصلاح جامعه است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص. ۲۶۸) که این هدف را مشترک با همه انبیا می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص. ۲۱۷). ایشان دایره این فریضه را فراتر از منکرات فردی مانند پخش موسیقی یا روزه‌خواری علنی می‌داند و آن را شامل منکرات بزرگ‌تری چون پایمال کردن حقوق ضعیفان یا از بین بردن حیثیت اسلام می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۸). از دیدگاه ایشان، «اقامه عدالت» به عنوان بزرگ‌ترین معروف و «حکومت جور» به عنوان بزرگ‌ترین منکر معرفی می‌شود که انگیزه اصلی قیام امام حسین^(ع) را شکل داده است.

از این منظر، ظهور حضرت ولیعصر^(عج) نیز با هدف برقراری عدالت و از بین بردن حکومت‌های ستمگر است. برخلاف نظر برخی فقها که احتمال تأثیر را از شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند، امام خمینی این شرط را با دقت بیشتری مطرح می‌کند. از نظر ایشان، وجوب این فریضه تنها در صورتی ساقط می‌شود که یقین یا اطمینان به عدم تأثیر وجود داشته باشد، نه صرفاً ظن به آن. حتی اگر فرد بداند که نهی از منکر او در حال حاضر تأثیری ندارد؛ اما احتمال تأثیر آن در آینده وجود داشته باشد، این فریضه واجب است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۰).

ایشان مراتب امر به معروف و نهی از منکر را به ترتیب، قیام قلمی و قولی (زبانی) و در صورت لزوم، قیام عملی و حتی مبارزه مسلحانه می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۴۱۵) و سازش با حاکمان ستمگر را به معنای باز گذاشتن دست آنان برای ظلم به دیگران دانسته و آن را مخالف با سیره انبیا می‌شمارد. ایشان در نهایت، از ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر، وجوب قیام و انقلاب علیه حاکم ظالم را استنباط می‌کند و این فریضه را به یک گفتمان اسلام سیاسی و انقلابی تبدیل می‌کند (روحانی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۲۶۷).

۴-۲. گفتمان فقهی- سنتی گلپایگانی: امر به معروف با رویکرد تدریجی

گلپایگانی، فریضه امر به معروف و نهی از منکر را یکی از ارکان اساسی آموزه‌های اسلامی می‌داند؛ فریضه‌ای که عزت، شرافت و پیشرفت جامعه به آن وابسته است (گلپایگانی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص. ۵۱۴). وی همچنین این فریضه را شرط بنیادین برای مقابله با ظلم و ایستادگی در برابر ستمگران تلقی می‌کرد (صابری همدانی، ۱۳۸۳، صص. ۳۹-۳۸).

با این حال، رویکرد ایشان در اجرای این فریضه، با رویکرد امام خمینی متفاوت بود و بیشتر در چهارچوب گفتمان سنتی و تدریجی قرار می‌گرفت. ایشان امر به معروف را دارای سه مرتبه می‌داند: ۱. مرتبه اول تذکر زبانی؛ ۲. مرتبه دوم تهدید و مشاجره؛ ۳. مرتبه سوم شدیدترین مرتبه که اقداماتی مانند قتل و قطع عضو را در برمی‌گیرد. ایشان معتقد است که اجرای مرتبه سوم به وسیله هر فردی ممکن نیست؛ زیرا منجر به هرج و مرج و فساد در جامعه می‌شود. از این رو، اجرای این اقدامات که نیازمند اعمال ولایت و سلطه است، تنها در صلاحیت فقیه است و منوط به اذن و اجازه اوست (صابری همدانی، ۱۳۸۳، صص. ۶۳، ۴۴-۴۳). این رویکرد، دلیلی بر احتیاط و گام به گام بودن مواضع ایشان در ابتدا بود.

۵-۲. گفتمان فقهی- سنتی مرعشی نجفی: امر به معروف در چهارچوب شروط فقهی

مرعشی نجفی نیز فریضه امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به پنج شرط اصلی می‌داند: آگاهی از معروف و منکر، احتمال تأثیرگذاری، اصرار شخص مقابل بر منکر، نداشتن عذر شرعی و عدم ضرر جانی یا مالی برای آمر و ناهی (مرعشی نجفی، ۱۳۶۵، ص. ۵۰۰). ایشان پس از ذکر این شروط، مراتب این فریضه را به سه دسته انکار قلبی، زبانی و عملی تقسیم می‌کند. با توجه به این شروط، ایشان نیز در ابتدا بر مراتب اولیه و نصیحت تمرکز داشت؛ اما با فراهم شدن شرایط و درک وضعیت جدید، ایشان نیز به تدریج به حمایت از اقدامات عملی تر روی آورد و شکل‌گیری نظام اسلامی را یکی از مراتب نهایی و عالی این فریضه دانست. مواضع ایشان در طول زمان، نشان‌دهنده تطبیق مبانی فقهی با شرایط تاریخی بود.

با توجه به مبانی فقهی مطرح‌شده، می‌توان به تحلیل دقیق‌تر مواضع این سه مرجع پرداخت تا مشخص شود تفاوت در مواضع این مراجع، نه به دلیل اختلاف در اصل فریضه امر به معروف و نهی از منکر، بلکه به دلیل تفاوت در گفتمان فقهی-سیاسی آن‌ها بود.

- **گفتمان انقلابی امام خمینی:** ایشان با گسترش مفهوم فریضه، «حکومت جور» را منکر اصلی و «برپایی حکومت اسلامی» را معروف اصلی تلقی می‌کرد. وی با تأکید بر نبود یقین نسبت به بی‌تأثیری اقدامات، از همان آغاز شرایط را برای اقدام عملی و براندازی مناسب دید و به همین دلیل رویکردی قاطعانه و انقلابی در پیش گرفت (روحانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۳۱۸)

- **گفتمان سنتی گلپایگانی و مرعشی نجفی:** این دو مرجع در ابتدا بیشتر در چهارچوب فقه سنتی عمل می‌کردند. آن‌ها با وجود اعتقاد به وجوب امر به معروف، اولویت را به مراتب پایین‌تر (مانند تذکر و نصیحت) می‌دادند و در خصوص اجرای مراتب عالی، شرط «اذن فقیه» یا «عدم ضرر» را جدی می‌گرفتند. این رویکرد، آن‌ها را در ابتدا محتاط‌تر از امام نشان می‌داد.

درنهایت، با شدت گرفتن اقدامات رژیم و بیداری عمومی مردم، گفتمان فقهی مراجع نیز تحول پیدا کرد. گلپایگانی و مرعشی نجفی با مشاهده جنایات رژیم (مانند واقعه ۱۹ دی ۵۶) و فراهم شدن زمینه اجتماعی برای قیام، به این نتیجه رسیدند که مراتب اولیه امر به معروف دیگر کافی نیست و شرایط برای اقدام عملی (بزرگ‌ترین مرتبه امر به معروف) مهیا شده است. در نتیجه، آن‌ها با صدور بیانیه‌هایی، با صراحت بیشتری از هدف نهایی یعنی استقرار نظام اسلامی حمایت کردند. این تحول، در واقع، نشان‌دهنده این است که مبنای فقهی هر سه مرجع یکسان بود؛ اما درک آن‌ها از شرایط که مبنای حکم ثانویه است، در طول زمان تغییر کرد و به همگرایی مواضع انجامید.

۳. تحلیل فقهی - تاریخی مواضع مراجع قم نسبت به لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی بر

اساس فریضه امر به معروف و نهی از منکر

مواضع مراجع قم در برابر لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، نقطه عطفی در نهضت اسلامی بود و آغازگر دوره‌ای از مبارزات علنی روحانیت علیه رژیم پهلوی شد. تحلیل این مواضع، نه صرفاً از منظر تاریخی، بلکه بر اساس مبانی فقهی و گفتمان‌های متفاوت فقهی - سیاسی آن‌ها، می‌تواند وجوه جدیدی از تحولات آن دوره را آشکار سازد. هرچند هر سه مرجع بزرگ حوزه علمیه قم، یعنی امام خمینی، گلپایگانی و مرعشی نجفی، با این لایحه مخالفت کردند؛ اما وجه تمایز اصلی در رویکرد و گفتمان فقهی آن‌ها بود که در نهایت منجر به تفاوت در شیوه و شدت عملشان شد.

۳-۱. گفتمان فقهی-سیاسی امام خمینی در موضوع لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی

امام خمینی با رویکردی ریشه‌ای و انقلابی به فریضه امر به معروف و نهی از منکر، تصویب‌نامه انجمن‌های ایالتی و ولایتی را نه یک خطای سیاسی صرف، بلکه یک منکر بزرگ و خطر جدی علیه «اساس اسلام و استقلال کشور» تلقی کرد. ایشان برخلاف رویکردهای سنتی که امر به معروف را غالباً به مسائل فردی محدود می‌کرد، این فریضه را به یک گفتمان سیاسی تبدیل کرده و بر اصلاح ساختار حاکمیت تأکید داشت. مواضع ایشان در این دوره به روشنی وجه تحلیلی و سیاسی داشت و بر اساس مراتب امر به معروف و نهی از منکر قابل تبیین است. ایشان ابتدا با روش‌های نرم‌تر، مانند نصیحت و موعظه، تلاش کرد تا از وقوع این منکر بزرگ جلوگیری کند. به همین منظور، در پیام‌های تلگرافی به شاه و نخست‌وزیر وقت، لایحه را خطری برای اسلام دانست و خواستار اصلاح آن شد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، صص. ۸۱-۸۰). این رویکرد، در واقع، اجرای مرتبه اولیۀ این فریضه، یعنی تذکر لسانی بود. با این حال، زمانی که دولت به این تذکرات بی‌توجهی کرد، گفتمان امام وارد مرحله جدیدی شد. ایشان با تهدید به اقدام عملی و قیام عمومی، به صراحت از مراتب بالاتر این فریضه سخن گفت. امام، علم را تهدید کرد که اگر لایحه لغو نشود، علمای اسلام دربارهٔ او اعلام موضع خواهند کرد و حتی تهدید کرد که «مراجع اسلام، علمای دین و پیشوایان مذهب در هر زمانی با تکیه بر اسلام با قلدرها مقابله کرده‌اند. امروز هم هر دست خیانتکاری که برای لطمه زدن به اسلام دراز شود با قدرت اسلام قطع می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۸۷).

این اظهارات نشان‌دهندهٔ برجستگی گفتمان اسلام سیاسی در اندیشهٔ ایشان است. امام در این مرحله، حکومت را در برابر دین قرار می‌دهد و معتقد است که در صورت عدم پاسخگویی، وظیفه شرعی، قیام و اقدام عملی است. ایشان به صراحت می‌گوید: «اگر با نشر مطالب شد، با گفتگو شد، با فرستادن اشخاص شد فیها؛ و اگر نشد، ناچار هستند قیام و اقدام کنند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۱۱۵). این بیان، ماهیت انقلابی و ساختارشکنانه گفتمان ایشان را نمایان می‌سازد که هدف نهایی آن براندازی حکومت جائر بود، هر چند در آن مقطع به دلیل عقب‌نشینی دولت، وارد این مرحله نشد.

۳-۲. گفتمان فقهی - سنتی مراجع: رویکرد تدریجی در امر به معروف

در مقابل گفتمان امام خمینی، مواضع گلپایگانی و مرعشی نجفی، با وجود مخالفت صریح، در چهارچوب گفتمان فقهی - سنتی قابل تحلیل است. این دو مرجع نیز بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر تأکید داشتند؛ اما رویکرد آن‌ها در اجرای این فریضه تدریجی و محتاطانه بود و بیشتر بر مبنای حکم ثانویه و شرایط زمانی عمل می‌کردند.

گلپایگانی و لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی

گلپایگانی نیز با تکیه بر مراتب فریضه امر به معروف و نهی از منکر، ابتدا با ارسال نامه به شاه، تصویب‌نامه را مخالف موازین شرعی دانست (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص. ۲۶). ایشان نیز مانند امام خمینی، از دولت خواست تا شروط «مرد بودن» و «مسلمان بودن» را به صراحت ذکر کند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص. ۲۸)؛ اما تفاوت تحلیلی در اینجاست که مواضع ایشان تا پایان این ماجرا بر همان مرحله اولیه امر به معروف، یعنی تذکر و نصیحت باقی ماند. ایشان در نامه‌های خود، مسئولیت عواقب بعدی را متوجه نخست‌وزیر می‌داند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۳۸-۳۶) و در پی عقب‌نشینی دولت، بر لغو صریح مصوبه در روزنامه‌ها تأکید می‌کند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۴۴-۴۵).

این اقدامات نشان می‌دهد که ایشان در چهارچوب فقه سنتی، تلاش خود را تا مرحله‌ای پیش برد که به نتیجه رسید و ضرورتی برای ورود به مراتب عالی‌ه و اقدام عملی که مستلزم پیامدهای شدیدتری بود، ندید. در حقیقت، در گفتمان اسلام سنتی و تدریجی ایشان، تذکرات شفاهی و کتبی برای انجام وظیفه شرعی کافی بود، مگر آنکه شرایط به گونه‌ای تغییر می‌کرد که راهی جز اقدام عملی باقی نمی‌ماند (حیدری، ۱۳۸۷، ص. ۸۳).

مرعشی نجفی و لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی

مرعشی نجفی نیز، موضع خود را بر اساس مبنای امر به معروف و نهی از منکر بنا نهاد. ایشان این تصویب‌نامه را غیر شرعی دانست و خواستار لغو صریح آن شد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۴۷-۴۸، ۲۹). مواضع ایشان نیز در این مرحله، عمدتاً در مرتبه تذکر باقی ماند. ایشان در پاسخ به پرسش تجار و کسبه، این لایحه را جایز ندانست و اعلام کرد که «در مدت

اقامت خود در بیمارستان به اولیای امور تذکر داده و مجدداً به وظیفه شرعی خود عمل نموده...» (دوانی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص. ۳۴).

وجه تحلیلی این بخش از مقاله، تبیین دقیق این نکته است که چرا مواضع این دو مرجع با امام متفاوت بود. این تفاوت، نه به دلیل عدم اعتقاد به وجوب امر به معروف، بلکه به دلیل تفاوت در استنباط از شرایط بود. در گفتمان فقهی- سنتی، شرط احتمال تأثیر و عدم ضرر، در اجرای مراتب بالاتر امر به معروف، بسیار پررنگ است. از این رو، مراجع با این گفتمان، تنها در صورتی به اقدام عملی روی می‌آوردند که شرایط را مهیای تأثیر گذاری می‌دیدند و درک می‌کردند که تذکر دیگر کافی نیست.

نهایت اینکه تحلیل مواضع مراجع در برابر لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، به روشنی تفاوت دو گفتمان اصلی در حوزه علمیه را آشکار می‌کند.

گفتمان اسلام سیاسی (امام خمینی): که امر به معروف را یک ابزار انقلابی برای براندازی حکومت جائز می‌داند و از همان ابتدا، حتی در مراحل اولیه مبارزه، به مراتب عالیه آن اشاره می‌کند.

گفتمان اسلام غیرسیاسی یا سنتی (گلپایگانی و مرعشی نجفی): که امر به معروف را بیشتر در چهارچوب مراتب تدریجی می‌بینند و با تکیه بر تذکر و نصیحت، به دنبال اصلاح امور هستند، مگر اینکه شرایط به گونه‌ای تغییر کند که اقدام عملی، تنها راه باقی مانده باشد.

۴. تحلیل فقهی-تاریخی مواضع مراجع قم در موضوع انقلاب سفید و تحولات پس از آن

با آغاز طرح «انقلاب سفید» که رژیم شاه به دنبال کسب مشروعیت قانونی برای آن از طریق رفراندوم بود، مواضع مراجع قم وارد مرحله جدیدی از تقابل با حکومت شد. این رویداد که به عقیده بسیاری، ابعاد خطرناک تری برای اسلام و استقلال کشور داشت، آزمون دیگری برای تفاوت گفتمان‌های فقهی- سیاسی حاکم بر حوزه بود. در این مقطع نیز، هر سه مرجع بزرگ قم با این طرح مخالفت کردند؛ اما وجه تحلیلی این مقاله نشان می‌دهد که موضع گیری آن‌ها ریشه در استنباط متفاوت از فریضه امر به معروف و نهی از منکر داشت و به نوعی، نمایانگر تفاوت میان گفتمان انقلابی و گفتمان سنتی بود.

۱-۴. گفتمان انقلابی امام خمینی: انقلاب سفید به مثابه منکر اصلی

در گفتمان فقهی-سیاسی امام، انقلاب سفید به عنوان یک توطئه حساب شده علیه «اساس اسلام» و «استقلال کشور» شناخته شد. ایشان با تشخیص این منکر بزرگ، وظیفه علما را قیام و اقدام عملی برای مقابله با آن دانست. این رویکرد، نه یک واکنش صرف، بلکه یک تحلیل عمیق فقهی-سیاسی بود که فراندوم را به عنوان یک منکر مشروعیت بخش به حکومت جائر و در نتیجه، تهدیدی مستقیم برای احکام اسلامی می دانست. امام در جمع مراجع و علمای قم، حوادث جاری را توطئه‌ای علیه اسلام نامید و از آنان خواست تا میزان مقاومت خود را بسنجند (روحانی، ۱۳۸۸، ج ۱، صص. ۲۵۸-۲۵۸). ایشان با تحریم فراندوم، اولین اقدام عملی را در چهارچوب فریضه نهی از منکر انجام داد و اعلام کرد که در صورت هرگونه تجاوز به اسلام، «تا آخرین لحظه‌های زندگی‌ام از نوامیس اسلام و مسلمین دفاع می‌کنم» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۱۶۲).

این موضع‌گیری نشان می‌دهد که در گفتمان امام، «زندگی در سایه ستمگران» خود یک منکر است و برای رفع آن باید «از هر لحاظ آماده» بود. حمله رژیم به مدرسه فیضیه در دوم فروردین ۱۳۴۲، این تحلیل را تأیید کرد و بهانه را برای تشدید مبارزه فراهم آورد. امام این واقعه را آشکارکننده ماهیت دستگاه دانست و در پیامی به علمای تهران، به وضوح اعلام کرد که «اصول اسلام در معرض خطر... تقیه حرام است؛ و اظهار حقایق، واجب «وَلَوْ بَلَغَ مَا بَلَغَ» است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۱۷۸). این جمله کلیدی، نمایانگر جهش گفتمان امام از مرحله تذکر و نصیحت به مرحله قیام و اقدام عملی بود. ایشان با بیان اینکه تقیه در برابر منکری چون حکومت جائر که قصد محو آثار اسلام را دارد، حرام است، وظیفه «اقدام جمعی برای رفع منکرات» را به طور قاطع مطرح کرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۱۷۳).

۲-۴. گفتمان فقهی-سنتی مراجع: از نصیحت تا یأس از تأثیر

در این مقطع، مواضع گلپایگانی و مرعشی نجفی، با وجود همراهی در مخالفت، از لحاظ تحلیل فقهی متفاوت بود و در چهارچوب گفتمان سنتی آن‌ها قابل فهم است. این گفتمان، به شدت بر مراتب تدریجی امر به معروف و شرط تأثیر گذاری تأکید داشت.

گلیایگانی و انقلاب سفید: گلیایگانی در اعلامیه‌ای، رفراندوم را «مخالف احکام شرعی» و «موجب نگرانی علما» ارزیابی کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص. ۵۷). وی همچنین با تأکید بر حق «نصیحت» و «خیرخواهی»، انجام این وظیفه را تکلیف شرعی خود دانست. این رویکرد کاملاً با تحلیل فقهی او از مراتب امر به معروف همخوانی داشت؛ زیرا گلیایگانی در گام نخست می‌کوشید از طریق روش‌های مسالمت‌آمیز و تذکر، منکر را برطرف سازد. با این حال، پس از حمله به مدرسه فیضیه و مشاهده بی‌تأثیری این روش‌ها، تحول در درک ایشان از شرایط رخ می‌دهد. جمله «انما اشکوا بئى و حزنى الى الله» (جز غم و اندوهم را به خدا نمی‌گویم) که ایشان در پاسخ به پیام‌های تسلیت به کار برد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۹۸، ۹۲، ۷۹)، نشان‌دهنده یأس از تأثیر‌گذاری تذکرات است. این ناامیدی، در گفتمان فقهی- سنتی که احتمال تأثیر را شرط وجوب امر به معروف می‌دانست، به معنای سقوط تکلیف برای اقدام بیشتر است.

گلیایگانی در نامه‌ای به میلانی، به صراحت بیان می‌کند که «حق نصیحت و خیرخواهی» را ادا کرده است؛ اما این اقدامات در گوش هیأت حاکمه هیچ تأثیری نداشته است (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۱۱۷-۱۱۱). این امر، تفاوت عمده این گفتمان با گفتمان امام خمینی را که در همین شرایط، اقدام عملی را واجب می‌دانست، آشکار می‌سازد. مرعشی نجفی و انقلاب سفید: مرعشی نجفی نیز در واکنش به انقلاب سفید، اقدامات دولت را «خارج از مسیر قوانین اسلامی» توصیف کرد (مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۶۶). ایشان نیز در ابتدا بر مبنای نصیحت و با صدور بیانیه‌های متوالی به مسئولان هشدار داد؛ اما نکته قابل توجه در مواضع ایشان، همگرایی با گفتمان انقلابی است. مرعشی نجفی، با عبور از صرف نصیحت، موضع خود را بر اساس دفاع از اسلام بنا نهاد و به صراحت از آمادگی برای شهادت سخن گفت. ایشان با اشاره به «اتحاد نظر مراجع تقلید»، اعلام کرد که «تا پای شهادت در برابر اقدامات غیرانسانی و ناجوانمردانه مقاومت خواهند کرد» (مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۶۷).

این موضع، هرچند که همچنان مردم را به حفظ آرامش دعوت می‌کرد؛ اما از لحاظ گفتمانی به رویکرد امام خمینی بسیار نزدیک بود. نهایت اینکه تحلیل مواضع مراجع در برابر انقلاب سفید، به خوبی تفاوت گفتمان‌های اسلام سیاسی و اسلام سنتی را برجسته می‌سازد:

امام خمینی، «انقلاب سفید» را نه صرفاً یک برنامه سیاسی یا اقتصادی، بلکه منکری ساختاری و تهدیدی برای اساس اسلام و استقلال کشور ارزیابی کرد و بر این اساس، اقدام عملی و حتی قیام علیه آن را وظیفه‌ای شرعی و واجب دانست.

گلبایگانی: در ابتدا بر اساس گفتمان سنتی و با اتکا به «نصیحت»، اقدام نمود و زمانی که این روش را بی‌تأثیر دید، از آن فاصله گرفت.

مورعی نجفی: با وجود آغاز از همان گفتمان سنتی، به سرعت به سمت همگرایی با گفتمان انقلابی حرکت کرد و بر ضرورت «دفاع از اسلام» و «مقاومت تا پای شهادت» تأکید کرد.

۵. تحلیل فقهی-تاریخی مواضع مراجع قم در موضوع قیام ۱۵ خرداد و تحولات پس از آن

قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، اوج رویارویی فقهی-سیاسی مراجع قم با رژیم پهلوی بود. در این مقطع، مواضع فقهی مراجع که پیش‌تر در جریان لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی و انقلاب سفید شکل گرفته بود، به وضوح نمایان شد. تحلیل این مواضع، به جای تمرکز صرف بر وقایع، تفاوت گفتمان اسلام سیاسی و اسلام سنتی را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه یک فریضه مشترک فقهی (امر به معروف و نهی از منکر)، منجر به رویکردهای متفاوتی در عمل شد.

۵-۱. گفتمان انقلابی امام خمینی: قیام ۱۵ خرداد، اوج امر به معروف

در گفتمان امام خمینی، قیام و مبارزه مسلحانه بالاترین مرتبه فریضه امر به معروف و نهی از منکر محسوب می‌شود. از این منظر، وقایع منتهی به ۱۵ خرداد، از جمله تلاش رژیم برای محدود کردن مبلغان در ماه محرم، مصداق بارز یک منکر بزرگ بود که با نصیحت و تذکر برطرف نمی‌شد. امام با این تحلیل، به صراحت از مراتب بالاتر این فریضه سخن گفت. ایشان در پاسخ به اقدامات رژیم، تأکید کرد که «... ما هم باید با یاری خدا مخالفین دین را سرنگون کنیم؛ حالا هر مقامی می‌خواهد باشد؛ خواه شاه مملکت، خواه دولت...» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۲۳۲). این جملات، نشانگر یک تحلیل فقهی مشخص است: وقتی حاکمیت، خود به منکر اصلی تبدیل می‌شود، وظیفه شرعی براندازی آن است. امام با شناخت عمیق از شرایط، تلاش کرد تا دیگر علما را نیز به این موضع‌گیری انقلابی سوق دهد. نامه ایشان به

آیت‌الله خوانساری و اعتراض به «خانه‌نشین شدن» او، شاهدهی بر این مدعاست. امام خواستار فراخوانی مردم به قیام بود تا «ریشه‌ی شاه و دولت را از میان برداریم» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۲۳۸).

این رویکرد، نه یک واکنش لحظه‌ای، بلکه مبتنی بر نظریه فقهی ایشان درباره ولایت فقیه و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی بود. سخنرانی روز عاشورای امام در مدرسه فیضیه، اوج این گفتمان بود. ایشان با پیوند وقایع عاشورا به شرایط روز، رژیم شاه را با «دستگاه یزید» مقایسه کرد و اقدام آن را مقابله با اساس اسلام خواند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۲۴۳). دستگیری ایشان در سحرگاه ۱۵ خرداد، به دلیل همین تحلیل ریشه‌ای و تلاش برای بسیج عمومی بر پایه یک فریضه فقهی بود. امام، قیام ۱۵ خرداد را به‌درستی یک نقطه عطف و سرآغاز نهضت اسلامی روحانیت نامید که «اسطوره قدرت ستم‌شاهی را در هم شکست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص. ۲۶۷). این تحلیل، نشان می‌دهد که در گفتمان ایشان، قیام ۱۵ خرداد نه یک شورش کور، بلکه نتیجه منطقی و شرعی یک امر به معروف بزرگ بود.

۲-۵. گفتمان فقهی-سنتی مراجع: از نصیحت به سوی مقاومت فعال

در مقابل، مواضع گلپایگانی و مرعشی نجفی در برابر قیام ۱۵ خرداد، در ابتدا با همان گفتمان فقهی-سنتی آغاز شد؛ اما با توجه به شدت وقایع، به سمت یک مقاومت فعال حرکت کرد. این حرکت، نشانگر تحول در درک آن‌ها از شرایط و مصادیق امر به معروف و نهی از منکر بود.

گلپایگانی و قیام ۱۵ خرداد

گلپایگانی پس از قیام ۱۵ خرداد، ضمن ابراز تأسف از وقایع، اقدامات رژیم را «توطئه‌ای خطرناک برای اضمحلال اسلام و استقلال کشور» توصیف کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۱۳۴-۱۳۳). ایشان نیز مانند امام خمینی، به رژیم هشدار داد که «ملت شیعه با کشتار و تهدید از دین و مذهب خود دست نخواهند کشید» (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۱۲۳-۱۲۲).

وجه تحلیلی در این بخش، تبیین این نکته است که مواضع ایشان، با وجود شدت یافتن، همچنان در چهارچوب فقه سنتی باقی ماند. ایشان اعتراض‌های روحانیت را «برآمده از وظایف

شرعی» در قالب «نصیحت و اعتراض» اعلام نمود (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۱۳۳-۱۳۴).

این نگاه، با تحلیل امام که امر به معروف را به یک واجب انقلابی تبدیل کرده بود، متفاوت است. در گفت‌وگو با گلپایگانی، مسئولیت اعتراض و نصیحت بر عهده روحانیت بود، در حالی که در گفت‌وگو با امام، وظیفه قیام و براندازی بر عهده همگان، از جمله مردم، قرار داشت. با این حال، شدت جنایات رژیم، مواضع ایشان را به سمت مقاومت فعال سوق داد، هر چند به صورت کامل با گفت‌وگو با امام خمینی همگرا نشد (مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص. ۳۵۶).

مرعشی نجفی و قیام ۱۵ خرداد

مرعشی نجفی، با انتشار اعلامیه‌ای از «ربودن» امام خمینی خبر داد و با قاطعیت تأکید کرد که «تا آخرین قطره خون خود از حریم اسلام و قرآن دفاع» خواهد کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۱۱۹). این موضع‌گیری، نشانگر همگرایی فزاینده گفت‌وگو با امام خمینی بود. ایشان نیز در بیانیه‌های خود به «نصیحت‌های مکرر» علما اشاره کرد و گفت که با وجود این تذکرات، رژیم به «کشتار مردم بی‌گناه» دست زده است (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۱۲۸-۱۲۶).

این امر، برای ایشان به مثابه از بین رفتن شرط تأثیرگذاری نصیحت و واجب شدن اقدام عملی بود. نقطه اوج این همگرایی، در پاسخ ایشان به سؤال طلاب درباره جایگاه علمی امام خمینی بود. ایشان، امام را «یکی از مراجع تقلید جهان تشیع، از استوانه‌های روحانیت اسلام و از افتخارات جهان تشیع» معرفی کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۱۵۷).

این اقدام در شرایطی که رژیم به دنبال محاکمه امام بود، حمایت فقهی - سیاسی مهمی از سوی ایشان به شمار می‌آمد و نشان می‌داد که فریضه امر به معروف و نهی از منکر، آن‌ها را به سمت وحدت عملی در برابر منکر بزرگ یعنی رژیم پهلوی سوق داده است (مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۸۰، صص. ۲۸۳).

تحلیل وقایع ۱۵ خرداد بر اساس مبانی فقهی، نشان‌دهنده تفاوت گفت‌وگویی میان مراجع زیر است:

گفت‌وگو با امام خمینی: قیام ۱۵ خرداد را به عنوان مرتبه نهایی امر به معروف تحلیل کرد و ریشه شاهنشاهی را منکر اصلی دانست. این گفت‌وگو به دنبال براندازی بود.

گفتمان گلپایگانی: با وجود محکوم کردن اقدامات رژیم، بر وظیفه «نصیحت و اعتراض» تأکید داشت و مواضعش را از همان چهارچوب فقه سنتی بیان می کرد.

گفتمان مرعشی نجفی: به سرعت به سمت همگرایی با گفتمان انقلابی امام حرکت کرد و با اعلام آمادگی برای دفاع و حمایت قاطع از امام، نشان داد که فریضه امر به معروف و نهی از منکر، می تواند مبنای وحدت عمل در برابر حاکمیت جائز باشد.

۶. تحلیل فقهی-تاریخی مواضع مراجع قم درباره کاپیتولاسیون بر اساس فریضه امر به معروف و نهی از منکر

موضوع کاپیتولاسیون در سال ۱۳۴۳، به عنوان یک منکر بزرگ سیاسی، نقطه عطفی در تاریخ مبارزات روحانیت بود. این لایحه نه تنها حاکمیت ملی را نقض می کرد، بلکه در نگاه فقهی، مصداق بارز سلطه کفار بر مسلمانان و نفی عزت اسلامی بود. مواضع مراجع قم در قبال این واقعه، تفاوت گفتمان اسلام سیاسی و اسلام سنتی را به وضوح نشان می دهد و ثابت می کند که چرا هر یک از مراجع، با وجود اعتقاد مشترک به فریضه امر به معروف و نهی از منکر، رویکردهای متفاوتی را اتخاذ کردند.

۶-۱. گفتمان انقلابی امام خمینی: کاپیتولاسیون، بزرگترین منکر ساختاری

گفتمان فقهی امام خمینی، کاپیتولاسیون نه یک منکر فردی، بلکه منکری ساختاری تلقی می شد که حاکمیت و استقلال کشور را به طور کامل نابود می کرد. ایشان این قانون را «سند بردگی ملت ایران» و «اقرار به مستعمره بودن کشور» ارزیابی نمود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۴۰۹).

این تحلیل، فراتر از یک موضع سیاسی، یک فتوای فقهی بر اساس قاعده «نفی سیل» بود که به موجب آن، هرگونه سلطه و تسلط کفار بر مسلمانان حرام است. ایشان بر اساس همین مبنای فقهی، دیگر شروط امر به معروف و نهی از منکر را ساقط شمرد. وی معتقد بود که در شرایطی که «اصل دین در خطر باشد»، دیگر جایی برای رعایت شروطی مانند «احتمال تأثیر» یا «ایمن بودن از ضرر» نیست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص. ۳۵).

به همین دلیل، در سخنرانی معروف خود، به صراحت از مردم خواست تا «زنجیرهای اسارت» را پاره کنند و از ارتش خواست که مانع از چنین اقداماتی شود. ایشان پا را فراتر گذاشت و از مسئولان رده بالا خواست که «دولت را سرنگون سازند و نمایندگانی که به آن رأی داده اند را از مجلس بیرون برانند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص. ۴۱۲).

این موضع گیری نشان دهنده اوج گفتمان اسلام سیاسی در اندیشه امام خمینی است. ایشان نه تنها به نصیحت و تذکر بسنده نکرد، بلکه با تشخیص منکر اصلی، یعنی سلطه استعماری و ساختار حکومتی فاسد، بالاترین مرتبه فریضه نهی از منکر، یعنی قیام و براندازی را واجب شمرد. این رویکرد، در بستر سنتی حوزه های علمیه، نشان دهنده بازخوانی تازه ای از نسبت دین و سیاست از سوی ایشان بود؛ بازخوانی ای که بر مسئولیت علما در مبارزه با نظام طاغوتی تأکید داشت (حسینیان، ۱۳۸۴، ص. ۵۷۸).

۲-۶. گفتمان فقهی - سنتی مراجع: از نصیحت تا محدودیت عمل

در مقابل، مواضع گلپایگانی و مرعشی نجفی در این دوره، با وجود مخالفت صریح، در چهارچوب گفتمان فقهی - سنتی قابل تحلیل است. این دو مرجع نیز به وجوب امر به معروف و نهی از منکر اعتقاد داشتند؛ اما رویکرد آن ها در شرایط پس از تبعید امام خمینی، تحت تأثیر محدودیت های موجود و درک فقهی آن ها از مراتب و شروط این فریضه قرار گرفت.

گلپایگانی و کاپیتولاسیون

گلپایگانی پس از تبعید امام، به دلیل از بین رفتن شرایط برای اقدامات عملی، مبارزه خود را در چهارچوب تذکر و نصیحت دنبال کرد. این موضع گیری، نمایانگر گفتمان اسلام سنتی و تدریجی ایشان در آن برهه است. به عنوان مثال، در موضوع قانون خانواده، ایشان در نامه ای به رئیس مجلس سنا، آن را «مخالف اصول قطعی اسلام، آیات صریح قرآن و قانون اساسی» دانست و صرفاً خواستار اعلام رسمی عدم رسمیت آن در روزنامه ها شد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص. ۳۰۰).

این رویکرد، نشان می دهد که گلپایگانی، با وجود اعتقاد به نهی از منکر، به دلیل عدم زمینه برای اقدام مؤثر، همچنان بر مرتبه اولیه این فریضه تأکید داشت. این تفاوت، ریشه در اختلاف

فقهی آن‌ها بر سر شروط و وجوب امر به معروف و نهی از منکر داشت. در گفتمان سنتی، زمانی که احتمال تأثیرگذاری از بین می‌رفت و ضرر غیر قابل تحمل بود، تکلیف ساقط می‌شد، در حالی که امام خمینی چنین نبود (مقدس نجفی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۸).

مرعشی نجفی و کاپیتولاسیون

مرعشی نجفی، با صدور اعلامیه‌ای، قانون کاپیتولاسیون را محکوم کرد و آن را «قانونی وحشیانه برای به بردگی کشیدن یک ملت محروم» خواند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۲۶۰-۲۵۷). ایشان همچنین در بیانیه‌ای دیگر، اقدامات رژیم و تبعید امام را «ظالمانه و مخالف با شرع مقدس اسلام» دانست و به هیأت حاکمه هشدار داد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۲۶۲-۲۶۱).

وجه تحلیلی در این بخش، تبیین این نکته است که مواضع مرعشی نجفی در این مقطع، با وجود شدت یافتن، همچنان در چهارچوب مبارزه با مفاسد رژیم و نه قیام برای براندازی قرار داشت. ایشان پس از تبعید امام، در پاسخ به طلاب و مبلغان، وظیفه آن‌ها را یادآوری «امر به معروف و نهی از منکر» به عموم دانست (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۲۸۲-۲۸۱).

این موضع‌گیری، نشان می‌دهد که ایشان، در شرایط سخت پس از تبعید امام، به دنبال حفظ مبانی فکری مبارزه از طریق تذکر و نصیحت بود و تلاش می‌کرد که گفتمان امر به معروف و نهی از منکر، در میان روحانیون زنده بماند.

تحلیل مواضع مراجع قم در موضوع کاپیتولاسیون، تفاوت گفتمانی آن‌ها را برجسته می‌کند - **گفتمان انقلابی (امام خمینی):** کاپیتولاسیون را یک منکر ساختاری و ناقض استقلال کشور تحلیل کرد و بالاترین مرتبه نهی از منکر، یعنی قیام برای سرنگونی دولت را واجب دانست. این تحلیل، نشان‌دهنده نوآوری در استنباط فقهی و تبدیل فریضه امر به معروف به ابزار انقلاب بود. **گفتمان سنتی (گلبایگانی و مرعشی نجفی):** با وجود محکومیت این قانون، مواضع خود را در چهارچوب مبارزه با مفاسد رژیم، تذکر و نصیحت دنبال کرد. این رویکرد، ریشه در فهم آن‌ها از شروط و وجوب امر به معروف، به‌ویژه شرط تأثیرگذاری و نبود زمینه برای اقدام عملی داشت (احمدی، ۱۳۸۱، ص. ۱۶۹).

۷. تحلیل فقهی - تاریخی مواضع مراجع قم از سال ۱۳۵۶ تا پیروزی انقلاب اسلامی

وقایع سال ۱۳۵۶، به‌ویژه انتشار مقاله توهین‌آمیز در روزنامه اطلاعات و قیام ۱۹ دی قم، نقطه عطفی در تاریخ مبارزات روحانیت بود. در این مقطع، مواضع فقهی مراجع به اوج خود رسید و گفتمان‌های فقهی - سیاسی که پیش‌تر با احتیاط و تدریج پیش می‌رفتند، به‌وضوح به‌سوی همگرایی کامل حرکت کردند. در این مرحله، «امر به معروف و نهی از منکر» دیگر صرفاً یک فریضه نظری نبود، بلکه به مبنایی عملی برای براندازی حکومت و استقرار نظام اسلامی تبدیل شد.

۷-۱. گفتمان انقلابی امام خمینی: حکومت جائر، بزرگ‌ترین منکر

از دیدگاه امام، وقایع سال ۱۳۵۶ تأییدکننده تحلیل ایشان از رژیم شاه به‌عنوان منکر اصلی بود. ایشان این واقعه را نه یک خطای مقطعی، بلکه نتیجه ذاتی یک حکومت فاسد دانست که به گفته ایشان، «سرچشمه تمامی فسادها» بود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۲۹۶). امام، با اتکا به مبانی فقهی خود، نهی از منکری چون «سلطنت شاه» را بر همگان، به‌ویژه علما، واجب شمرد و هرگونه مخالفت با آن را «خیانت به اسلام» قلمداد کرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۱۶۲). این تحلیل، بیانگر جهش گفتمان انقلابی امام به عالی‌ترین مرتبه فریضه «امر به معروف و نهی از منکر» است. ایشان برپایی «حکومت عادلانه اسلامی» را بزرگ‌ترین معروف و نابودی «سلسله پهلوی» را بزرگ‌ترین منکر دانسته و هرگونه مخالفت با این هدف را زیان‌بار برای اسلام و کشور ارزیابی کرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص. ۴۵۵). وی با استناد به مراتب فریضه امر به معروف، اقدام عملی و اعتصابات عمومی را برای سرنگونی رژیم ضروری شمرد و بر این باور بود که «با اعتصابات، سرنگونی ظالم و پیروزی نزدیک است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص. ۴۵۶).

این مواضع، به‌خوبی وجه تحلیلی مقاله را در تبیین ریشه‌های فقهی مبارزه امام خمینی تقویت می‌کند و نشان می‌دهد که اقدامات ایشان، ریشه در یک نظریه فقهی مشخص داشت.

۷-۲. گفتمان فقهی - سنتی مراجع: همگرایی با گفتمان انقلابی

در این مقطع، گفتمان‌های فقهی - سنتی گلپایگانی و مرعشی نجفی، با تحول در درک از

شرایط، به سمت همگرایی کامل با گفتمان انقلابی امام خمینی حرکت کردند. با توجه به شدت سرکوب و جنایات رژیم، این مراجع به این نتیجه رسیدند که دیگر تذکر و نصیحت کافی نیست و شرایط برای اقدام عملی فراهم شده است.

کلیپاگانی و وقایع سال ۱۳۵۶

کلیپاگانی که پیش‌تر بر رویکرد تدریجی و نصیحت تأکید داشت، پس از وقایع سال ۱۳۵۶، به این تحلیل رسید که «بزرگ‌ترین منکر» در حال حاضر، حکومت رژیم شاه است. ایشان با ابراز انزجار از توهین به روحانیت، اعلام کرد که مسئولیت تمامی این حوادث فجیع متوجه مسئولان وقت است (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۴۱۲-۴۱۱).

این موضع‌گیری، نشان‌دهنده گذار از مبارزه با مفسد جزئی به مقابله با منکر اصلی بود. در پی جنایات رژیم در تبریز، ایشان خواستار «اجرای احکام اسلامی» شد و این امر، بیانگر ورود ایشان به مرحله نهایی فریضه امر به معروف بود، یعنی اقدام عملی برای احیای معروف بزرگ (اجرای احکام اسلامی و برقراری نظام اسلامی) (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۴۵۴-۴۵۳).

نامه ایشان به ازهری، نخست‌وزیر وقت که در آن اعلام کرد «حفظ سلطنت نه خواسته ملت و نه به مصلحت کشور است» و تأکید بر اینکه مردم «به چیزی جز پایان حکومت استبدادی و استقرار نظام اسلامی راضی نخواهند شد»، اوج این همگرایی گفتمانی را نشان می‌دهد (صابری همدانی، ۱۳۹۱، ص. ۵۷). این موضع‌گیری، دقیقاً همسو با تحلیل امام خمینی بود و ثابت می‌کند که با فراهم شدن شرایط، این دو گفتمان کاملاً به یکدیگر نزدیک شدند (امامی، ۱۳۸۲، ص. ۸۴).

مرعشی نجفی و وقایع سال ۱۳۵۶

مرعشی نجفی نیز با ابراز تأسف از کشتار مردم در قیام ۱۹ دی، مصادر امور را مسئول دانست (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۴۸). ایشان با اشاره به تعطیلی دروس و نماز جماعت به نشانه تنفر، اعلام «عزای ملی» کرد و اظهار امیدواری کرد که مسئولان «تنه پیدا کرده» و از این گونه «ظلم و تعدی‌ها» پرهیز کنند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص. ۶۴۹).

مهم‌ترین نشانه همگرایی گفتمان ایشان، در اعلامیه مشترک مراجع قم در اواخر خرداد ۱۳۵۷ نمایان شد. در این اعلامیه که مرعشی نجفی نیز از امضاکنندگان آن بود، روحانیت هدف نهایی مبارزات را «کسب آزادی‌های مشروع و قانونی، لغو قوانین ضد اسلامی و ایجاد یک نظام عادلانه» اعلام کرد (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص. ۶۵۰). این اعلامیه به‌وضوح نشان می‌دهد که مواضع ایشان، از صرف تذکر و نصیحت، به سمت هدف‌گذاری برای تغییر ساختاری و «ایجاد یک نظام عادلانه» حرکت کرده است.

تحلیل مواضع مراجع از سال ۱۳۵۶ تا پیروزی انقلاب اسلامی، به‌وضوح تفاوت و سپس همگرایی گفتمان‌ها را نشان می‌دهد:

امام خمینی: از همان آغاز گفتمان اسلام سیاسی، حکومت جائز را «منکر اصلی» و براندازی آن را «واجب» می‌دانست.

گلپایگانی و مرعشی نجفی: با گفتمان فقهی - سنتی، در ابتدا بر نصیحت و تذکر تأکید داشتند؛ اما با شدت یافتن ظلم و فراهم شدن شرایط اجتماعی، به این تحلیل رسیدند که دیگر نصیحت کافی نیست و وظیفه شرعی، اقدام عملی برای برپایی نظام اسلامی است (مدنی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص. ۲۶۹).

این تحلیل، به‌وضوح نشان می‌دهد که در سال‌های پایانی انقلاب، سه رویکرد فقهی - سیاسی، بر یک مبنای مشترک (امر به معروف و نهی از منکر) و در یک جهت واحد (براندازی نظام شاهنشاهی و استقرار نظام اسلامی) به هم رسیدند. این امر، نشان می‌دهد که چگونه یک فریضه فقهی، در شرایط تاریخی مشخص، به موتور محرک یک انقلاب بزرگ تبدیل شد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، مواضع سه مرجع بزرگ حوزه علمیه قم، یعنی امام خمینی، گلپایگانی و مرعشی نجفی را، نه صرفاً از منظر تاریخی، بلکه بر اساس مبانی فقهی مشترک و گفتمان‌های فقهی - سیاسی متفاوت تحلیل کرد. دستاورد اصلی این تحقیق، نشان دادن این نکته است که باوجود تفاوت در رویکردها، فریضه امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان مبنای اصلی قیام و انقلاب علیه حاکمیت جائز عمل کرد و در نهایت به همگرایی کامل مواضع مراجع انجامید. در طول سال‌های مبارزه، سه رویکرد فقهی - سیاسی قابل مشاهده بود:

گفتمان انقلابی (امام خمینی): از همان ابتدا، امام با رویکردی اجتماعی و توسعه یافته، امر به معروف و نهی از منکر را از یک فریضه فردی به یک مبنای سیاسی برای قیام علیه حکومت جائز تبدیل کرد. از دیدگاه ایشان، «حکومت جور» به عنوان بزرگ‌ترین منکر و «اقامه عدالت و حکومت اسلامی» به عنوان بزرگ‌ترین معروف شناخته شد. ایشان با تشخیص این منکر بزرگ، به صراحت بالاترین مرتبه این فریضه، یعنی اقدام عملی و براندازی را در شرایط مختلف واجب شمرد و این موضوع، وجه تمایز اصلی ایشان با سایر مراجع بود.

گفتمان فقهی - سنتی (گلیایگانی و مرعشی نجفی): این دو مرجع بزرگ، در چهارچوب فقه سنتی، بر مراتب تدریجی فریضه امر به معروف و نهی از منکر تأکید داشتند. رویکرد آن‌ها در ابتدا بر «تذکر، نصیحت و اعتراض» به مفاسد رژیم متمرکز بود و با توجه به شروط فقهی، همچون احتمال تأثیر و عدم ضرر، در مراحل اولیه از اقدام عملی فاصله گرفتند.

با این حال، نوآوری این پژوهش در نشان دادن تحول و همگرایی این گفتمان‌هاست. وقایع مهم انقلاب اسلامی، به ویژه از سال ۱۳۵۶ به بعد، باعث شد که مراجع با رویکرد سنتی نیز به این تحلیل برسند که دیگر تذکر و نصیحت کافی نیست. با شدت یافتن ظلم و سرکوب و فراهم شدن زمینه اجتماعی برای قیام، درک آن‌ها از «حکم ثانویه» تغییر کرد. در این مقطع، گلیایگانی و مرعشی نجفی نیز، با تشخیص اینکه رژیم شاه به بزرگ‌ترین منکر تبدیل شده است، به صراحت خواستار پایان حکومت استبدادی و استقرار نظام اسلامی شدند؛ بنابراین این تحقیق نشان می‌دهد که اولاً قیام و انقلاب اسلامی، ریشه در یک مبنای اصیل فقهی یعنی فریضه امر به معروف و نهی از منکر داشت. ثانیاً تفاوت مواضع مراجع در طول مبارزات، نه به دلیل اختلاف در اصل وجوب این فریضه، بلکه به دلیل تفاوت در استنباط از شرایط زمانی و مکانی و اولویت‌بندی مراتب آن بود. ثالثاً در مراحل نهایی انقلاب، هر سه گفتمان فقهی در یک جهت واحد و با هدف مشترک، یعنی براندازی حکومت جائز و استقرار نظام اسلامی، به هم رسیدند. این همگرایی فکری، عامل اصلی در وحدت و پیروزی نهایی انقلاب اسلامی بود.

منابع

- احمدی، محمدرضا (گردآورنده) (۱۳۸۱). *خاطرات آیت‌الله محمدعلی گرامی*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ارجینی، حسین (۱۳۹۱). بررسی چهارچوب‌های نظری درباره مواضع جریان‌های حوزوی نسبت به انقلاب (۱۳۵۷ - ۱۳۴۰)، *فصلنامه علمی مطالعات انقلاب اسلامی*، ۹(۳۰)، ۷۸-۵۹.
- <https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1314-fa.html>
- امام خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امامی، محمدمهدی (۱۳۸۲). *زندگینامه آیت‌الله العظمی گلپایگانی به روایت اسناد*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- باقی، عمادالدین (۱۳۶۲). *در شناخت حزب قاعدین زمان*. تهران: دانش.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵). *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران، ۱۳۲۰ - ۱۳۵۷*. قم: مؤلف، چاپ ۶.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت^(ع) لاحیاء التراث.
- حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴). *تحف العقول*. قم: جامعه مدرسین.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۲). *سه سال ستیز مرجعیت شیعه (۱۳۴۱-۱۳۴۳)*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۴). *چهارده سال رقابت ایدئولوژیک شیعه در ایران (۱۳۴۳-۱۳۵۶)*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حیدری، اصغر (۱۳۸۷). *حزب خلق مسلمان ایران از ظهور تا سقوط*. تهران: کیهان.
- دوانی، علی (۱۳۶۰). *نهضت روحانیون ایران*. تهران: مؤسسه خیریه و فرهنگی امام رضا^(ع).
- روحانی، سید حمید (۱۳۸۱). *نهضت امام خمینی*. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ ۵.
- روحانی، سید حمید (۱۳۸۸). *نهضت امام خمینی*. تهران: چاپ و نشر عروج، چاپ ۱۷.

- صابری همدانی، احمد (۱۳۹۱). الهدایة الی من له الولاية. تقرير ابحاث آیت الله محمدرضا گلکلیپایگانی، قم: دارالقرآن الکریم.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷). انقلاب اسلامی و ریشه های آن. تهران: کتاب سیاسی.
- گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵). تاریخ فقه و فقها. تهران: سمت.
- گلکلیپایگانی، سید محمدرضا (۱۳۷۲). مجمع المسائل. قم: دارالقرآن، چاپ ۴.
- مدنی، سید جلال الدین (۱۳۸۶). تاریخ سیاسی معاصر ایران. قم: انتشارات اسلامی، چاپ ۱۴.
- مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۳۶۵). رساله توضیح المسائل. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ ۵۱.
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی (۱۳۷۴). اسناد انقلاب اسلامی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ ۲.
- مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات (۱۳۸۸). حضرت آیت الله العظمی سید شهاب الدین مرعشی نجفی به روایت اسناد ساواک، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات. (۳ جلدی)
- مرکز بررسی اسناد تاریخی (۱۳۷۸). قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مرکز بررسی اسناد تاریخی (۱۳۸۰). مدرسه فیضیه به روایت اسناد ساواک. تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی.
- مقدس نجفی، محمدهادی (۱۳۸۷). تقریرات الحدود و التعزیرات لأبحاث آیت الله محمدرضا گلکلیپایگانی. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

Political Thought in Islam

Vol. 12 | No. 45 | 2025 |

Table of contents

- 1 Political Mysticism in the Thought of Mīr Sayyid ‘Alī Hamadānī: A Study on the Aims and Ideal Form of Government
Mehdi Bideli, Mohammad Mehdi Naderi, Abdolreza Bay, Khosrow Mazraei
- 31 Resistance in the Mirror of the West: The Methodological Dependency of Fardid and Sayyid Qutb’s Discourse on Modern Western Episteme
Mohammadreza Salehi Vasigh, Seyed Mahdi Sadatinejad
- 57 A Reflection on “Shuracracy” and Its Feasibility in System-Building Based on the New Islamic Civilization
Mansour Anbarmoo
- 89 The Relationship Between Political Discourses and Cultural-Artistic Policymaking in the Islamic Republic of Iran (Case Study of Cinematic Policies)
Mohammad Kamilizadeh
- 117 Thoughts Research of Religious Peace-Oriented in Today’s Iran
Rahman Mohammadzade, Roghaye Nasiriniya
- 139 A jurisprudential-historical analysis of the positions of Qom authorities regarding the Islamic Revolution of Iran (1963 -1978)
hosein arjini, seyed ebrahim masoumi

Political Thought in Islam

Vol. 12 | 45 | 2025 |



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 Haghhighat; 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. Abdolmir 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

The Political and Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran:
The Conflict between Antagonism and Agonism

■ **Mansoor Ansari and Mehdi Pirzadi**

A Critique of the Reading of the History of Political Thought in Iran
(Reflection on the Theory of Decline)

■ **Gholamreza Behdarvand Yani**

A comparative review of the position of women in the works of
Jalal Al-Ahmad and Ali Shariati

■ **Hekmat Rahimi, Mohammadreza Mohammadjani and Seyed ahmadreza Dastgheib**

The bilateral relationship between sovereignty
and the people and national unity
Islam and Salafi Islam

■ **Zahed Ghafari Hashjin and Ghodsi Alizadeh Seylab**

The effects of monopoly on the imbalance of dual of
justice and freedom; An income on the Islamic Republic of Iran

■ **Mahdi Naderi and Mohammad Mahmoudi Paul Sefidi**

Content analysis of the philosophical foundations of the theory of
political progress based on the opinions and views of
His Holiness Ayatollah Khamenei

■ **Mohammad ali Nazari**

Political Thought in Islam