

فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام



پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

سال دوازدهم | شماره چهل و شش | زمستان ۱۴۰۴

شاپای چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳

شاپای الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

هنر قدسی به مثابه آلترناتیو سیاسی در برابر مدرنیته؛ خوانشی از دیدگاه سنت گرایان معاصر

■ سید سجاد آل سیدغفور

معناشناسی اختیار و اراده انسانی از نگاه امام خمینی و ویتگنشتاین متأخر

■ غلامرضا حسین پور

مبانی واقعیت اجتماعی و علم از منظر متفکران و جامعه شناسان مسلمان

■ ناصر خدایاری شوطی

تفاوت‌های ایدئولوژیک حسن‌البناء و راشد‌الغنوشی در مفهوم «حزب» و «ت‌حزب»

■ امین صادقی بکیانی

انسان متأله و منطق مقاومت: تأملی انسان‌شناختی در افق فلسفی نامه امام خمینی به گورباچف

■ سیدزکریا محمودی رجا، محمد محمودی کیا، عبدالله پیروزی

تطور گفتمان سیاسی گولن (تأملی در پیوند دین و جامعه)

■ محمد علی نظری

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.
سرمدیر: دکتر سیدصدرالدین موسوی جشنی، پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

مدیر اجرایی: انسیه مرادی
ویراستار: اعظم سلیمانی
صفحه آرا 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 بین المللی 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 پانویست هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به حضرت امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده گردد.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، 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 ۴۶ / زمستان ۱۴۰۴

فهرست مطالب

- ۱
هنر قدسی به مثابه آلترناتیو سیاسی در برابر مدرنیته؛ خوانشی
از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر
سید سجاد آل سیدغفور
- ۲۷
معناشناسی اختیار و اراده انسانی از نگاه امام خمینی و ویتگنشتاین متأخر
غلامرضا حسین پور
- ۵۳
مبانی واقعیت اجتماعی و علم از منظر متفکران و جامعه‌شناسان مسلمان
ناصر خدایاری شوطی
- ۷۹
تفاوت‌های ایدئولوژیک حسن‌البناء و راشدالغنوشی در مفهوم «حزب» و
«حزب»
امین صادقی بکیانی
- ۱۰۷
انسان متأله و منطق مقاومت: تأملی انسان‌شناختی در افق فلسفی نامه
امام خمینی (ه) به گورباچف
سید زکریا محمودی رجا، محمد محمودی کیا، عبدالله پیروزی
- ۱۳۳
تطور گفتمان سیاسی گولن (تأملی در پیوند دین و جامعه)
محمد علی نظری



Vol. 12 | Issue. 46 | 2025 |

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

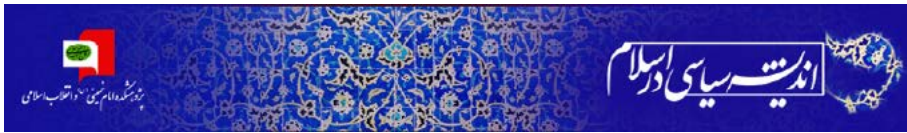
<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.579754.1514>

Sacred Art as a Political Alternative to Modernity: A Contemporary Traditionalist Perspective

Seyyed Sajjad Al-Seyyed Ghafoor 

PhD in Political Science, official researcher in the Quranic Interpretation Department, Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran. aleghafoor@isca.ac.ir

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /11 /13</p> <p>Revised: 2025 /12 /15</p> <p>Accepted: 2025 /12 /29</p> <p>Published Online: 2026 /01 /20</p>	<p>This article, with a focus on the views of contemporary traditionalists - particularly Seyyed Hossein Nasr, Ananda K. Coomaraswamy, and Frithjof Schuon - examines the position of sacred art as an alternative to modern and secular politics. Traditionalists, relying on the concept of the perennial philosophy (ḥikmat al-khālida), argue that sacred art is not merely an aesthetic phenomenon but an objective manifestation of the divine order and a reflection of political structures rooted in tradition. Through its symbolic language, this art serves as a bridge between the celestial realm (‘ālam al-malakūt) and the terrestrial world (‘ālam al-mulk), guiding society toward a transcendent order. In contrast, modern art is subjected to radical critique as an instrument that legitimizes the projects of secularism, humanism, and individualism. The article demonstrates how sacred art can function as a discourse of resistance against cultural colonialism and the crisis of meaning in the modern age, possessing the capacity to redefine the relationship between politics, religion, and society.</p> <p>Employing a descriptive-analytical method and through case studies of art and architecture in contemporary Iran (including the architecture of the Imam Reza (AS) Shrine, coffee-house painting, and revolutionary calligraphy), the article argues that sacred art is not a museum relic but a living language for articulating a civilizational alternative to the crises of the modern world.</p> <p>Keywords: Sacred Art, Traditionalism, Modernity, Politics, Secularism, Perennial Philosophy.</p>



هنر قدسی به‌مثابه آلترناتیو سیاسی در برابر مدرنیته؛ خوانشی از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر

سید سجاد آل سیدغفور 

دانش‌آموخته دکترای علوم سیاسی، محقق رسمی گروه تفسیر قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

aleghafoor@isca.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>این مقاله با تمرکز بر آرای سنت‌گرایان معاصر، به‌ویژه سید حسین نصر، آناندا کوماراسوامی و فریتهوف شووان، به بررسی جایگاه هنر قدسی به‌مثابه آلترناتیوی در برابر سیاست‌های مدرن و سکولار می‌پردازد. سنت‌گرایان، با اتکا به مفهوم حکمت خالده، استدلال می‌کنند که هنر قدسی صرفاً پدیده‌ای زیبایی‌شناختی نیست، بلکه تجلی عینی نظم الهی و بازتاب‌دهنده ساختارهای سیاسی مبتنی بر سنت است. این هنر، با زبان نمادین خود، میان عالم ملکوت و عالم مَلک پیوند برقرار می‌کند و جامعه را به‌سوی نظامی متعالی رهنمون می‌سازد. در مقابل، هنر مدرن به‌مثابه ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به پروژه‌های سکولاریسم، اومانیزم و فردگرایی، مورد نقدی بنیادین قرار می‌گیرد. مقاله حاضر نشان می‌دهد که هنر قدسی چگونه می‌تواند به‌عنوان گفتمانی مقاومتی در برابر استعمار فرهنگی و بحران معنویت در عصر مدرن عمل کند و ظرفیت بازتعریف نسبت میان سیاست، دین و جامعه را داشته باشد. این پژوهش با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با مطالعه موردی هنر و معماری در ایران معاصر - از جمله معماری حرم امام رضا(ع)، نقاشی قهوه‌خانه‌ای و خوشنویسی انقلابی - استدلال می‌کند که هنر قدسی نه پدیده‌ای موزه‌ای و متعلق به گذشته، بلکه زبانی زنده برای بیان آلترناتیوی تمدنی در برابر بحران‌های جهان مدرن است.</p> <p>کلیدواژه‌ها: هنر قدسی، سنت‌گرایی، مدرنیته، سیاست، سکولاریسم، حکمت خالده.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۶</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰</p> <p>صفحات: ۱-۲۷</p>

مقدمه

در جهان مدرن، هنر از کارکرد اصیل و قدسی خود فاصله گرفته و به ابزاری برای بیان ایدئولوژی‌های سکولار، مصرف‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی تبدیل شده است (شووان، ۱۳۹۴، ص. ۴۵). این تحول، برآیند یک انقطاع معرفت‌شناختی عمیق از حکمت جاویدان است که در سپهر اندیشه غرب رخ داده و هم‌زمان با فرایند گسترده سکولاریزاسیون در عرصه عمومی، هنر را از جایگاه رسانه‌ای برای تجلی امر متعالی، به کالایی برای ارضای امیال دنیوی و ابزاری در خدمت قدرت سیاسی تقلیل داده است. در این گذار تاریخی، زیبایی که زمانی جلوه‌ای از حقیقت مطلق و خیر اخلاقی تلقی می‌شد، به ذهنیتی صرفاً احساسی و سلیقه‌ای شخصی تبدیل شده است.

سنت‌گرایان معاصر، با اتکا به آموزه‌های ناب ادیان توحیدی و با تأکید بر حکمت خالده و هنر قدسی، به نقد بنیادین این روند پرداخته و هنر را به‌مثابه واسطه‌ای ضروری برای بازگشت به نظم الهی و سیاست مبتنی بر سنت معرفی می‌کنند. از نگاه آنان، هنر قدسی تنها یک پدیده زیبایی‌شناختی نیست، بلکه بازتابی از حقایق ازلی و ابزاری برای تربیت نفوس و تنظیم روابط اجتماعی بر اساس اصول متافیزیکی است (نصر، ۱۳۷۹، ص. ۲۳). این نگرش، هنر را از حاشیه به متن پروژه بازسازی اجتماعی بازمی‌گرداند و برای آن نقشی محوری در شکل‌دهی به تمدنی قائل است که مشروعیت خود را از امر قدسی وام می‌گیرد؛ بنابراین هنر قدسی در این پارادایم، نه یک فعالیت فراغتی که یک فریضه و یک فن مقدس است که غایت آن هدایت انسان به سوی کشف حقیقت درونی خود و انعکاس آن در ساختار جامعه است.

این مقاله در پی آن است که با عبور از نقد صرف، این خوانش سیاسی از هنر قدسی را به‌عنوان آلترناتیوی جدی و نظام‌مند برای نظم سیاسی مدرن مورد واکاوی قرار دهد. پرسش محوری آن است که چگونه نمادها، اشکال و ریتم‌های برآمده از هنر قدسی می‌توانند نه تنها ذهنیت فردی، بلکه نهادهای جمعی، روابط قدرت و در نهایت گفتمان مسلط سیاسی را دگرگون ساخته و مبانی یک نظم بدیل را پی‌ریزی کنند.

مسئله اصلی این پژوهش، بررسی امکان بازخوانی هنر قدسی به‌مثابه یک آلترناتیو سیاسی - فرهنگی در برابر هژمونی گفتمان مدرنیته و دولت - ملت‌های سکولار است. جهان‌نگری

مدرن، با محوریت انسان به عنوان معیار همه چیز (اومانیزم)، عقلانیت ابزاری را جایگزین خرد ناب قدسی کرده و سیاست را به عرصه‌ای صرفاً مادی برای تنازع منافع و اعمال قدرت تقلیل داده است. در چنین فضایی، هنر نیز یا به خدمت ایدئولوژی‌های زمینی درآمده است - همچون هنر پروپاگانداي حکومت‌های توتالیتار یا هنر متعهد چپ - یا در دام نسبی‌گرایی زیبایی‌شناختی و پوچ‌گرایی پست‌مدرن گرفتار آمده است؛ اما آیا هنر قدسی، با نظام نمادین، هندسه مقدس، اساطیر بنیادین و ساختار معنایی خود، می‌تواند مبانی نظم سیاسی بدیلی را پایه‌ریزی کند که در آن مشروعیت، از امر متعالی نشأت گیرد؟ این پرسش، هسته مرکزی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد. برای پاسخ به آن، باید به شواهد تاریخی و نظری متوسل شد: چگونه معماری مساجد و کلیساهای جامع، ساختار فضایی یک جامعه دینی را سازمان می‌داد؟ چگونه نقوش سنتی و خوشنویسی، جهان‌بینی توحیدی را در اذهان نهادینه می‌کردند؟ و چگونه موسیقی آیینی، نظم کیهانی را بازتاب داده و حس تعلق به حقیقتی برتر را تقویت می‌نمود؟

این پژوهش بر این فرض استوار است که هنر قدسی، به دلیل برخورداری از یک‌زبان نمادین جهان‌شمول و ریشه‌دار در حکمت ازلی، قادر است با تأثیر بر ناخودآگاه جمعی، مبانی یک تنوپولی یا شهر الهی را بنیان نهاد؛ جامعه‌ای که در آن، قانون، اخلاق، اقتصاد و فرهنگ، همگی بازتابی از یک حقیقت واحد و تغییرناپذیر هستند؛ بنابراین مسئله صرفاً زیبایی‌شناسی نیست، بلکه بررسی یک فناوری معنا‌ساز است که می‌تواند در تقابل با فناوری‌های معنا‌ساز دنیای مدرن، زمینه‌ساز ظهور یک آلترناتیو تمدنی گردد. این مقاله می‌کوشد با واکاوی این مکانیسم‌ها، گامی در جهت تبیین این امکان بدیل بردارد.

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که هنر قدسی از منظر سنت‌گرایان معاصر چگونه می‌تواند به عنوان یک آلترناتیو سیاسی در برابر مدرنیته عمل کند؟

فرضیه این است، به نظر می‌رسد هنر قدسی با ارائه یک نظام نمادین و زیبایی‌شناختی آلترناتیو، مشروعیت حکومت‌های سکولار را به چالش کشیده، حافظه تمدنی جوامع را احیا کرده و امکان بازسازی نظم سیاسی مبتنی بر امر متعالی و سلسله مراتب وجودی را فراهم می‌آورد.

مطالعات پیشین در حوزه هنر قدسی، با آثاری بنیادین و سترگ همراه بوده است.

پژوهش‌های کلیدی‌ای همچون آثار تیتوس بورکهارت در هنر مقدس در شرق و غرب و آناندا کوماراسوامی در حکمت هنر قدسی، سنگ بنای نظریه‌پردازی در این عرصه را نهاده‌اند. این متفکران به شکلی عمیق و نظام‌مند بر جنبه‌های زیبایی‌شناختی، نمادین و متافیزیکی هنر قدسی تمرکز کرده‌اند و به‌خوبی نشان داده‌اند که چگونه فرم‌های هنری سنتی - از معماری و نقاشی تا موسیقی و صنایع دستی - به‌مثابه زبان‌هایی رمزآلود، حقایق عالم بالا را منعکس کرده و نقش واسطه‌ای برای تعالی روح انسان ایفا می‌کنند. اگرچه این مبانی نظری بی‌تردید ضروری و اساسی‌اند و چهارچوبی استوار برای هرگونه بحث بعدی فراهم می‌آورند، اما باید اذعان کرد که پیوند مستقیم و صریح این مبانی با عرصه سیاست عملی و نقد ساختارهای قدرت در جهان مدرن، کمتر مورد توجه و واکاوی قرار گرفته است.

این شکاف در ادبیات موجود، به‌ویژه زمانی آشکار می‌شود که آثار سایر اندیشمندان سنت‌گرا مانند سید حسین نصر در معرفت و معنویت یا فریتهوف شووان در وحدت متعالی ادیان را نیز مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. اگرچه این نویسندگان به کرات بر نقش هنر در شکل‌دهی به یک کل تمدنی اشاره کرده‌اند، اما تحلیل سیستماتیک از هنر به‌عنوان یک ابزار سیاسی در تقابل با دولت - ملت‌های سکولار، عموماً مسکوت مانده است. به‌بیان‌دیگر، پیشینه پژوهش حاضر، غنی از مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است، اما در عرصه کاربردی سازی این مبانی برای نقد گفتمان مسلط سیاسی و ارائه یک آلترناتیو عینی، خلأیی محسوس وجود دارد.

پژوهش حاضر با وام‌گیری از این چهارچوب نظری غنی و اتکا به همان اصول جاودان حکمت خالده، در پی بسط و توسعه آن به حوزه بکر نظریه سیاسی است. این تحقیق بر آن است تا با عبور از توصیف صرف کارکردهای فردی و معنوی هنر قدسی، نشان دهد که چگونه این هنر، با ساخت معنا کردن در سپهر عمومی، ظرفیت ذاتی برای نقد رادیکال بنیادهای نظم سیاسی مدرن و همچنین ارائه مبانی یک بدیل تمدنی را در خود نهفته دارد. هدف، پر کردن این خلأ نظری با نشان دادن ظرفیت هنر قدسی برای تأسیس یک «سیاست قدسی» است.

۱. پیشینه تحقیق

مطالعه هنر قدسی در چهارچوب اندیشه سنت‌گرایی، پیشینه‌ای نسبتاً غنی اما نامتوازن دارد. از یک‌سو، آثاری بنیادین در تبیین مبانی متافیزیکی، نمادشناختی و زیبایی‌شناختی این هنر تألیف شده‌اند؛ از سوی دیگر، پیوند این مبانی با عرصه سیاست عملی و نقد ساختارهای قدرت مدرن، به‌ندرت به‌صورت نظام‌مند مورد کاوش قرار گرفته است.

الف) مطالعات بنیادین در باب هنر قدسی

نظریه‌پردازی در حوزه هنر قدسی عمدتاً مدیون اندیشمندان مکتب سنت‌گرایی یا حکمت خالده است. تیتوس بورکهارت در کتاب هنر مقدس در شرق و غرب با رویکردی تطبیقی، اصول مشترک هنر مقدس در سنت‌های مسیحی، اسلامی، هندی و بودایی را آشکار ساخت و نشان داد که چگونه فرم‌های هنری - از معماری تا موسیقی - همواره بازتاب‌دهنده نظم کیهانی و سلسله‌مراتب وجود بوده‌اند. آناندا کوماراسوامی در آثار خویش از جمله *The Transformation of Nature in Art* و حکمت هنر قدسی با تکیه بر سنت هندویی و بودایی، تمایز بنیادین هنر سنتی (که در خدمت امر متعالی است) از هنر مدرن (که خودبنیاد و فردگراست) را تبیین کرد. فریتهوف شووان در مقاله «اصول و معیارهای هنر قدسی» (۱۳۹۴)، بر نقش نماد و زبان رمزی به‌عنوان پل میان ملکوت و ملک تأکید ورزید. سید حسین نصر نیز در کتاب‌هایی مانند *Islamic Art and Spirituality* و هنر و معنویت اسلامی به تبیین مبانی هنر قدسی در جهان اسلام - با تأکید بر خوشنویسی، معماری مسجد و هندسه مقدس - پرداخت. در ایران، پژوهشگرانی همچون حسن بلخاری در «مبانی عرفانی و معنوی هنر و معماری اسلامی» (۱۳۹۰) و محمد شجاعی در «هنر قدسی و زیبایی‌شناسی مدرن: مطالعه تطبیقی آرای سنت‌گرایان و فیلسوفان معاصر» (۱۳۹۵) کوشیده‌اند تا آرای سنت‌گرایان را با رویکردی تطبیقی و بومی بازخوانی کنند. این آثار اگرچه از غنای نظری بالایی برخوردارند، اما عمدتاً در سطح معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی هنر باقی می‌مانند و کمتر به نسبت هنر قدسی با نهادهای قدرت، مشروعیت سیاسی و بدیل‌سازی در برابر دولت - ملت مدرن می‌پردازند.

ب) مطالعات مرتبط با سیاست و هنر قدسی (شکاف نظری)

پژوهش‌هایی که مستقیماً به نسبت هنر قدسی و سیاست پرداخته‌اند، اندک و اغلب غیر نظام‌مند هستند. برخی نویسندگان مانند رنه گنون (۲۰۰۱) به نقد تمدن مدرن از منظر سنت پرداخته‌اند، اما عمدتاً در سطح کلان فلسفی و بدون ارائه یک الگوی سیاسی عملی مبتنی بر هنر باقی مانده‌اند. در ایران، احمد گل محمدی در بحث جهانی‌شدن و هویت به کارکردهای سیاسی هنر در جوامع سنتی اشاره کرده، اما به‌طور خاص هنر قدسی را به‌مثابه «آلترناتیو» صورت‌بندی نکرده است. ناصر فکوهی در بستر انسان‌شناسی، مفهوم هتروتوپیا را در معماری سنتی ایران به کار برده که به فهم فضای سیاسی-قدسی نزدیک می‌شود، ولی باز هم گامی به‌سوی نظریه‌پردازی سیاسی بر نمی‌دارد. از سوی دیگر، مطالعات پسااستعماری (مانند ادوارد سعید، ۱۳۷۹؛ فرانتس فانون، ۱۳۸۰) به نقش فرهنگ و هنر در مقاومت علیه سلطه غرب توجه کرده‌اند، اما این آثار عمدتاً در چهارچوب سکولار و با غفلت از «امر قدسی» به‌عنوان منبع مشروعیت بدیل عمل می‌کنند. به‌عبارت‌دیگر، پیوند میان نقد معرفت‌شناختی سنت‌گرایان از هنر مدرن و نقد سیاسی-فرهنگی پسااستعماری از هژمونی غرب، تاکنون به نحو نظام‌مندی برقرار نشده است.

ج) نوآوری مقاله حاضر

با توجه به خلأ یادشده، مقاله حاضر برای نخستین بار کوشش می‌کند تا خوانشی سیاسی از هنر قدسی ارائه دهد و آن را نه صرفاً یک پدیده زیبایی‌شناختی یا معنوی، بلکه به‌عنوان آلترناتیوی تمدنی در برابر نظم سیاسی مدرن صورت‌بندی کند. نوآوری مقاله در سه سطح است:

سطح نظری: طراحی چهارچوبی مفهومی با استفاده از اصطلاحاتی چون «تئوپولی»، «دموکراسی قدسی و سیاست قدسی» که پیوند میان هنر، متافیزیک و قدرت را تبیین می‌کند
سطح روش‌شناختی: ترکیب رویکرد توصیفی-تحلیلی با مطالعه موردی در ایران معاصر (حرم امام رضا^ع)، نقاشی قهوه‌خانه‌ای و خوشنویسی انقلابی) برای نشان دادن ظرفیت عینی هنر قدسی در مقاومت و بدیل‌سازی.

سطح انتقادی: شناسایی نظام‌مند چالش‌های فراروی این آلترناتیو (کالایی‌شدن، موزه‌ای

شدن، بحران انتقال و به‌ویژه فقدان نظریه سیاسی) و ارائه راهبردهایی برای گذار به نوست‌گرایی که قادر به گفتگو با جهان مدرن باشد. به‌این ترتیب، مقاله حاضر نه صرفاً ادامه‌دهنده مسیر پیشینیان، بلکه گشاینده افقی جدید در نسبت‌شناسی هنر قدسی و سیاست است.

۲. روش تحقیق

پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی-نظری و از نظر ماهیت، توصیفی-تحلیلی است. این روش برای بررسی آرای سنت‌گرایان معاصر (سید حسین نصر، آناندا کوماراسوامی و فریتهوف شووان) و نسبت‌سنجی هنر قدسی با سیاست و مدرنیته انتخاب شده است؛ زیرا امکان توصیف دقیق دیدگاه‌ها و سپس تحلیل پیوندهای پنهان میان آن‌ها با مفاهیم سیاسی را فراهم می‌آورد.

گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای-اسنادی انجام شده است. منابع مورد استفاده شامل آثار اصلی اندیشمندان سنت‌گرا به زبان‌های فارسی و انگلیسی، همچنین تفاسیر و نقدهای مرتبط با اندیشه ایشان و همچنین برخی نظریه‌های مدرن در حوزه جامعه‌شناسی هنر و سیاست (برای نقد پارادایم سکولار) است.

تحلیل داده‌ها در چند گام صورت گرفته است:

۱. توصیف نظام‌مند مبانی نظری هنر قدسی (حکمت خالده، نمادگرایی و تمایز با هنر مدرن) بر اساس متون سنت‌گرایان؛

۲. استخراج دلالت‌های ضمنی این مبانی برای عرصه سیاست و حکومت، از طریق تحلیل نسبت میان نمادهای هنر قدسی و ساختارهای قدرت در تمدن‌های سنتی؛

۳. نقد هنر مدرن از منظر سکولاریزاسیون، کالایی شدن و بحران معنا، با تکیه بر آرای سنت‌گرایان و نیز مفاهیم برگرفته از نظریه‌پردازان مدرن (همچون وبر، بوردیو و لیوتار)؛

۴. مطالعه موردی سه نمونه از هنر قدسی در ایران معاصر، معماری حرم امام رضا(ع)، نقاشی قهوه‌خانه‌ای و خوشنویسی انقلابی؛ انتخاب این نمونه‌ها بر اساس معیارهایی همچون تنوع هنری (معماری، نقاشی و خوشنویسی)، دسترسی به اسناد معتبر و نقش برجسته آن‌ها در گفتمان فرهنگی-سیاسی ایران صورت گرفته است. تحلیل هر نمونه با رویکرد توصیفی-

تحلیلی و با تمرکز بر کارکرد نمادین، سیاسی و مقاومتی آن انجام شده است.

۵. آسیب‌شناسی و شناسایی چالش‌های فراروی هنر قدسی در جهان معاصر (کالایی شدن، موزه‌ای شدن، بحران انتقال و فقدان نظریه سیاسی نظام‌مند) به عنوان گام نهایی تحلیل اعتبار پژوهش از طریق تطبیق مستمر یافته‌ها با متون اصلی سنت‌گرایان و نیز بهره‌گیری از آرای پژوهشگران دیگر در حوزه‌های مرتبط تأمین شده است. همچنین توصیف شفاف گام‌های تحلیل، امکان‌بازینی و داوری را برای خواننده فراهم می‌آورد.

محدودیت پژوهش عمدتاً به کمبود منابع مستقیم در خصوص نسبت‌سنجی صریح هنر قدسی و سیاست در میان خود سنت‌گرایان بازمی‌گردد که پژوهش را ناگزیر به استنتاج و تفسیر دیدگاه‌های ضمنی ایشان ساخته است.

۳. مبانی نظری هنر قدسی در اندیشه سنت‌گرایان

۳-۱. حکمت خالده و هنر: بنیادهای متافیزیکی

از منظر سنت‌گرایان، هنر قدسی را می‌بایست به مثابه تجلی عینی و محسوس حکمت خالده فهمید که خود، معرفتی است جاودان و فراتاریخی، ریشه‌دار در عالم متعالی. این حکمت، به مثابه جوهری واحد، در کثرت سنن اصیل دینی و فرهنگی از مسیحیت و اسلام تا هندوئیسم و بودیسم متجلی شده است (شووان، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۳؛ نصر، ۱۳۷۹، ص. ۴۵). بر این اساس، هنر قدسی نه بر مبنای ذوق متغیر شخصی یا نوآوری فردی، بلکه بر طبق اصولی تغییرناپذیر و فراتاریخی صورت‌بندی می‌شود که سرچشمه‌ای ماوراءالطبیعی دارند (کوماراسوامی، ۱۳۸۴، ص. ۶۷). این اصول، در حقیقت، بازتاب عینی قوانین کیهانی و سلسله مراتب وجود هستند که ساختار عالم را سامان می‌بخشند.

نصر با تصریح بر این امر، هنر قدسی را زبان مرئی حکمت جاویدان می‌خواند و رسالت اصلی آن را یادآوری حقیقت فراموش‌شده و بازگرداندن انسان به اصل ازلی خویش می‌داند. (نصر، ۱۳۷۹، ص. ۵۶) از این رو، غایت غایی هنر قدسی، نمود دادن امر متعالی در قالب محسوسات و مادیات است، نه بیان حالات روان‌شناختی و عواطف گذرای هنرمند. این تمایز معرفت‌شناختی، نقطه گسست بنیادین پارادایم هنر قدسی از پارادایم هنر مدرن است (شجاعی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹).

۲-۳. نمادگرایی به مثابه زبان عالم غیب

هنر قدسی، به عنوان پلی میان عالم ملکوت و عالم ملک، از زبان نمادین بهره می‌گیرد. در این هنر، هر شکل، رنگ، نسبت و ساختار هندسی - از گنبد مساجد که نمادی از عرش الهی و وحدت وجود تلقی می‌شود، تا نقش ماندالا در سنت بودایی که نموداری از ساختار کیهان و سیر تکاملی روح به سوی وحدت اولیه است - در واقع بازتابی از حقایق متعالی به شمار می‌آید؛ حقایقی که فراتر از ادراک حسی مستقیم قرار دارند (Burckhardt, 1967, p.32; Coomaraswamy, 1934, p.54). این نظام نمادین، با فعال‌سازی حافظه متافیزیکی انسان، او را از غفلت زایدالوصف جهان مدرن رهایی می‌بخشد. شووان در تبیین این سازوکار معتقد است که نماد، در دقیق‌ترین تعریف، تجلی حقیقتی ماورایی در قالب دنیوی و محسوس است (شووان، ۱۳۹۴، ص ۷۸). هنر قدسی بدون نماد، همچون جسدی بی‌روح و فاقد حیات معنوی است. برای نمونه، در معماری اسلامی، کاربست هندسه مقدس و نقوش اسلیمی که ویژگی تکرار شونده‌گی و بی‌نهایت‌نمایی دارند، به‌طور عینی، نماد نظم الهی، ابدیت و تعالی از جهان مادی فانی هستند (بلخاری، ۱۳۹۰، ص. ۱۵۶). به همین ترتیب، در هنر مسیحی، تابلوهای نمادگرایانه دوره رنسانس اولیه، پیش از آنکه بازنمایی طبیعت گرایانه باشند، متنی تصویری برای بیان حقایق کتاب مقدس محسوب می‌شوند.

۳-۳. تفاوت‌های بنیادین هنر قدسی و هنر مدرن

بر پایه دیدگاه سنت‌گرایان، تمایزات پارادایمی بین این دو گونه هنری را می‌توان در چند محور اساسی صورت‌بندی کرد:

هنر قدسی: این هنر هترونوم و مبتنی بر اصولی الهی و فرافردی است. خاستگاه آن جمعی و جامعه‌محور بوده و ماهیتی نمادین و حامل معنا دارد. جهت‌گیری آن همواره معطوف به تعالی، فضیلت و بازگرداندن انسان به مرکز وجود خویش است. کارکرد آن، تربیت نفوس و ایجاد انسجام اجتماعی بر اساس اخلاق و معنویت است. اثر هنری در این پارادایم، وسیله‌ای برای تشبیه و فهم حقایق برتر به شمار می‌آید (نصر، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۲؛ Guénon, 2001, p. 75).

هنر مدرن: در مقابل، هنر مدرن خودبنیاد و متکی بر ابداع فردی و اصالت خلاقیت شخصی هنرمند است. این هنر ماهیتی فردگرا دارد و اثر هنری را به‌عنوان موجودیتی خودبسنده و غالباً معطوف به فرم محض تعریف می‌کند. هنر مدرن به‌طور ساختاری از معنویت و متافیزیک گسسته و در بهترین حالت به بازتاب بحران معنوی انسان مدرن می‌پردازد و در بدترین حالت، به خدمت ایدئولوژی‌های سکولار چون ناسیونالیسم، لیبرالیسم یا مارکسیسم درمی‌آید (کوماراسوامی، ۱۳۸۴، ص. ۲۱۰). در این فرایند، اثر هنری از بستر سنتی و کارکرد قدسی خود جدا شده و به کالایی برای مصرف در بازار هنر و شیئی قابل جمع‌آوری در موزه‌ها تبدیل می‌شود (بورکهارت، ۱۳۹۲، ص. ۹۸). این گذار از نماد به نشانه خودخواسته، بنیان زیبایی‌شناسی مدرن را تشکیل می‌دهد.

۳-۴. درآمد نظریه سیاسی نظام‌مند برای هنر قدسی

برای صورت‌بندی یک نظریه سیاسی نظام‌مند بر مبنای هنر قدسی، می‌توان از مفهوم تنوپولیس یا شهر الهی بهره گرفت؛ شهری که در آن، مشروعیت قدرت نه از خواست مردم یا قرارداد اجتماعی، بلکه از انطباق با نظم کیهانی و حقایق ازلی نشأت می‌گیرد. در این چهارچوب، هنر قدسی به‌مثابه فناوری سیاسی معنا‌ساز عمل می‌کند که با نهادینه کردن نمادهای متعالی در عرصه عمومی، بنیان مشروعیت حکومت را پی‌ریزی می‌کند. این نگاه، آلت‌رنا‌تیوی در برابر پارادایم مسلط دموکراسی لیبرال به شمار می‌رود؛ پارادایمی که در آن، سیاست امری صرفاً زمینی و مبتنی بر عقلانیت ابزاری تلقی می‌شود (Guénon, 2001, p. 112).

در چهارچوب این نظریه، نسبت هنر قدسی با مفاهیم مدرنی چون دموکراسی، نه از طریق طرد آن‌ها، بلکه از مسیر «بازتعریف متافیزیکی» ممکن می‌شود. برای نمونه، می‌توان از «دموکراسی قدسی» سخن گفت؛ الگویی که در آن، مشارکت عمومی نه بر پایه اصالت خواست فردی، بلکه در راستای تحقق خیر متعالی و در چهارچوب سلسله‌مراتب وجودی معنا می‌یابد. در این مدل، هنر قدسی با خلق فضایی عمومی آمیخته با امر قدسی، بستری برای تربیت اخلاقی - سیاسی شهروندان فراهم می‌آورد و اراده عمومی را به سوی حق مطلق هدایت می‌کند (بلخاری قهی، ۱۳۸۶، ص. ۲۰۱). این نظریه، درعین حال، پاسخی به

چالش فقدان چارچوب نظری نیز به شمار می‌رود؛ زیرا الگویی ارائه می‌دهد که در آن، زیبایی‌شناسی، متافیزیک و سیاست در قالب کلیتی منسجم با یکدیگر تلفیق می‌شوند و هنر قدسی نه به‌عنوان مقوله‌ای حاشیه‌ای، بلکه به‌مثابه ستون فقرات یک نظم سیاسی بدیل ظاهر می‌گردد.

۴. نسبت هنر قدسی با سیاست و حکومت

۴-۱. هنر به‌مثابه تجلی عینی نظم سیاسی - الهی

در تمدن‌های سنتی، هنر قدسی صرفاً یک فعالیت زیبایی‌شناختی نبود، بلکه بازتاب‌دهنده عینی و ملموس نظم کیهانی و سلسله‌مراتب وجود محسوب می‌شد. این نظم متافیزیکی، مستقیماً در ساختار اجتماعی و سیاسی متجلی می‌گشت و هنر، رسانه اصلی این تجلی بود. برای مثال، در معماری ایرانی-اسلامی، چیدمان سلسله‌مراتبی فضاها - از مسجد و مدرسه تا کاخ و بازار- بر اساس مفهوم مرکز (نماد وحدت وجود و توحید) و جهات اربعه (نماد کثرت در وحدت و گسترش خلقت) طراحی می‌شد. این ساختار، نه تنها کارکردی زیبایی‌شناختی، بلکه کارویژه‌ای سیاسی- الهی داشت و مشروعیت حکومت را به‌عنوان نگهبان این نظم مقدس تثبیت می‌کرد (Burckhardt, 1967, p. 89; نصر، ۱۳۷۹، ص. ۱۷۸). شهرسازی سنتی را می‌توان بازتابی زمینی از شهر آرمانی یا مدینه فاضله دانست که در آن هر جزء، جایگاهی مبتنی بر حکمت الهی داشت. موقعیت مسجد جامع در کالبد شهر، حکم قلب را در پیکره یک ارگانسم زنده داشت و بازارها، مدارس و محله‌ها نه بر اساس تمایزات طبقاتی- اقتصادی مدرن، بلکه بر پایه وحدت ارگانیک و تقسیم کار مبتنی بر سنت حول این مرکز معنوی سازمان می‌یافتند. این فضاسازی، نوعی هتروتوپیا به معنای فوکویی ایجاد می‌کرد. فضایی واقعی که هم‌زمان بازنمایی نمادین نظم کیهانی بود (فکوهی، ۱۳۸۵، ص. ۲۳۴). این معماری، شهروند را در فضایی غوطه‌ور می‌ساخت که به‌طور مداوم او را به یاد امر متعالی و جایگاهش در این نظم کلی می‌انداخت.

۴-۲. هنر قدسی و مشروعیت‌بخشی به حکومت: از نماد تا قدرت

حکومت‌های سنتی از ایران باستان تا خلافت اسلامی و امپراتوری روم مقدس با درکی ژرف

از روانشناسی جمعی، از هنر به مثابه یک فناوری نمادین برای نمایش، تثبیت و بازتولید مشروعیت خود بهره می‌بردند. معماری ایوان‌های عظیم (نماد شکوه و عظمت و واسطه‌گی میان زمین و آسمان)، کتیبه‌های قرآنی در کتیبه‌نگاری بناهای دولتی (نماد حاکمیت قانون الهی و نه قانون بشری) و تشریفات پیچیده درباری که سرشار از نمادها و آیین‌ها بود، همه در راستای ایجاد اسطوره سیاسی عمل می‌کردند (الیاده، ۱۳۷۵، ص. ۹۲).

هنر، این الگوی حکمرانی را در قالب‌هایی محسوس، باشکوه و قابل فهم برای عامه مردم - که اکثریت آنان بی‌سواد بودند - متجلی می‌ساخت. این فرایند را می‌توان نوعی هژمونی، به معنای گرامشی آن، دانست؛ هژمونی‌ای که نه از طریق زور صرف، بلکه با اقتناع فرهنگی و بهره‌گیری از نمادها اعمال می‌شد. برای نمونه، در دوره صفوی، گسترش هنرهای شیعی - همچون تعزیه و نقاشی قهوه‌خانه‌ای - در کنار معماری مساجد، به‌طور هم‌زمان به تحکیم پایه‌های مذهبی و سیاسی حکومت کمک شایانی کرد (فلاح، ۱۳۸۸، ص. ۱۱۱).

۳-۴. هنر قدسی در تقابل پارادایمی با دولت - ملت مدرن

دولت - ملت مدرن، به‌عنوان محصول نهایی سکولاریزاسیون و عقلانیت ابزاری، نیازمند بازتعریف مبانی مشروعیت و هویت‌سازی جدیدی بود. در این گذار، هنر از خدمت امر قدسی به خدمت ایدئولوژی‌های سکولار درآمد. مجسمه‌های سکولار از قهرمانان ملی، نقاشی‌های حماسی از صحنه‌های نبرد استقلال‌طلبانه و معماری بناهای دولتی با الهام از معماری کلاسیک روم (نماد عقلانیت و قانون‌مداری سکولار) یا سبک‌های مدرنیستی (نماد پیشرفت و توسعه‌طلبی)، همگی در خدمت ساختن هویت ملی و مشروعیت‌بخشی به دولت - ملتی بودند که خود را جایگزین نظم کهن می‌کرد (گل محمدی، ۱۳۹۰، ص. ۷۶).

هنر قدسی، با تأکید بر فراملی بودن، فراقومی بودن و جهان‌شمولی سنت - همچون امت اسلامی یا جامعه مسیحی جهانی - آلت‌رئاتیوی رادیکال در برابر این پارادایم مسلط ارائه می‌دهد (نصر، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۱). این هنر، مرزهای ملی مصنوع و قراردادی را به رسمیت نمی‌شناسد و در عوض، بر جامعه‌ای مبتنی بر ایمان مشترک و سنت واحد، یعنی امت، تأکید می‌ورزد. از این منظر، هنر قدسی نه تنها یک سبک هنری، بلکه ابزاری برای مقاومت متافیزیکی در برابر

انقطاع تاریخی ایجاد شده به واسطه مدرنیته است. این تقابل، در هستی‌شناسی اجتماعی هنر قدسی ریشه دارد؛ هستی‌شناسی‌ای که امت را به مثابه واقعیتی متافیزیکی و برتر از ملت فهم می‌کند و هنر را زبان بیان این واقعیت می‌داند (حکمت، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۴)؛ بنابراین بازخوانی هنر قدسی می‌تواند مبانی یک نظم سیاسی پسا سکولار را صورت‌بندی کند؛ نظمی که در آن، مشروعیت بار دیگر از امر متعالی سرچشمه می‌گیرد.

۵. نقد هنر مدرن از منظر سیاسی: از سکولاریزاسیون تا کالایی شدن

۱-۵. هنر مدرن به مثابه ابزار سکولاریزاسیون و تغییر پارادایم معرفت‌شناختی

فرایند مدرنیزاسیون در حوزه هنر را می‌توان نوعی انقلاب معرفت‌شناختی تلقی کرد که همگام و همسو با پروژه عظیم سکولاریزاسیون در عرصه عمومی پیش رفته است. این تحول را می‌توان در سه مرحله تاریخی ردیابی کرد: نخست، دوره رنسانس با محوریت انسان‌محوری (اومانیزم) که حتی در آثار مذهبی نیز بدن انسان و طبیعت را، به جای نمادهای متعالی، در مرکز توجه قرار داد؛ دوم، دوره مدرنیسم که با حذف نظام‌مند نمادهای دینی و جایگزینی فرم‌های انتزاعی و کارکردمحور، فضایی کاملاً سکولار خلق کرد؛ سوم، دوره معاصر که با ترویج نسبی‌گرایی اخلاقی و به چالش کشیدن هرگونه حقیقت متعالی، در خدمت پروژه جدایی دین از سیاست و عرصه عمومی قرار گرفته است (شووان، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۲؛ برگر، ۱۳۸۰، ص. ۶۷). این تحولات را می‌توان در چهارچوب مفهوم «افسون‌زدایی از جهان» وبر تحلیل کرد. برای مثال، تبدیل کلیساها به موزه یا مراکز فرهنگی، نماد بارز تصرف فضای مقدس از سوی گفتمان سکولار است. این فرایند، نوعی جابه‌جایی نمادین پدید آورده که در آن، اثر هنری از «نماد» - که به حقیقتی متعالی ارجاع می‌دهد - به «نشانه‌ای خودارجاع» تبدیل شده است (حکمت، ۱۳۹۲، ص. ۱۸۹).

۵-۲. هنر پست‌مدرن و تعمیق بحران معنا: از فروپاشی فراروایت‌ها تا بی‌اعتباری عرصه عمومی

هنر پست‌مدرن، با طرح شعارهایی چون «مرگ نویسنده» (بارت) و «برابری تفاسیر»، نه تنها راه را برای بحران معنا گشود، بلکه به ابزاری برای تضعیف هویت‌های دینی و ملی نیز تبدیل شد. این رویکرد، با ترویج بی‌اعتباری نسبت به همه فراروایت‌ها (لیوتار)، فضایی پدید

آورده است که در آن، هیچ معیار ثابتی برای تمایز میان حقیقت و خطا، زیبایی و زشتی و خیر و شر وجود ندارد (لیوتار، ۱۳۷۹، ص. ۴۵).

پرفورمنس‌ها و اینستالیشن‌های معاصر نیز غالباً فاقد هرگونه عمق متافیزیکی‌اند و صرفاً به بازتولید پوچی، شک و بی‌معنایی می‌پردازند. این نوع هنر، هرگونه روایت کلان - از جمله روایت دینی - را به چالش می‌کشد، اما خود قادر به ارائه هیچ آلترناتیو معناداری نیست. از این منظر، هنر پست‌مدرن نه تنها ناقد مدرنیته، بلکه در نهایت شریک جرم آن در تثبیت وضعیت موجود سرمایه‌داری متأخر است (جیمسون، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۳). این هنر، با تخریب هرگونه بنیان استوار معنایی، در عمل فضای عمومی را برای سیاست‌زدایی آماده می‌سازد.

۳-۵. هنر معاصر به مثابه کالا در نظام سرمایه‌داری: از ارزش نمادین تا بت‌وارگی کالایی

در نظام سرمایه‌داری متأخر، هنر به کالایی لوکس، ابزار سفته‌بازی مالی و نمایش طبقه اجتماعی تبدیل شده است. این فرایند را می‌توان با مفهوم کالایی شدن و بت‌وارگی کالا مارکس تحلیل کرد. گالری‌ها، موزه‌های خصوصی و حراجی‌های بین‌المللی مانند کریستی و ساتییز هنر را از کارکرد قدسی و حتی اجتماعی آن تهی کرده و به ابزار انباشت سرمایه و نمایش ثروت تبدیل کرده‌اند (نصر، ۱۳۷۹، ص. ۱۷۸). این کالایی شدن هنر، آن را به خدمت منطق سرمایه‌داری درآورده و هرگونه امکان مقاومت رادیکال و اصیل را از آن سلب کرده است. اثر هنری مدرن، به کالای نمادین تبدیل می‌شود که ارزش آن نه بر اساس محتوای معنوی، بلکه بر اساس نام هنرمند و منطق بازار تعیین می‌گردد. این پدیده، منجر به ظهور چیزی شده که بورديو آن را خشونت نمادین می‌نامد. نوعی سلطه‌گری که از طریق پذیرش ضمنی ارزش‌های بازار هنر اعمال می‌شود (بورديو، ۱۳۸۱، ص. ۹۸). از این منظر، نهادهای هنری معاصر از موزه‌ها تا دوسالانه‌ها به ابزارهای نظارت نمادین تبدیل شده‌اند که با تعریف مشروعیت هنری، در واقع در خدمت بازتولید نظم مسلط سرمایه‌داری عمل می‌کنند. این تحلیل، هنر مدرن را نه به‌عنوان قلمرو آزادی که به‌عنوان عرصه‌ای از مناسبات قدرت و سلطه نشان می‌دهد.

۶. هنر قدسی به‌منابۀ مقاومت در برابر استعمار فرهنگی: از هویت‌سازی تا دیپلماسی تمدنی

۱-۶. احیای هنرهای سنتی در جهان اسلام: تقویت هویت سیاسی و بازتعریف خود تمدنی

کشورهایی مانند ایران، ترکیه و مالزی با احیای نظام‌مند هنرهای سنتی از خوشنویسی و مینیاتور تا معماری اسلامی در پی مقاومت در برابر هجوم فرهنگی غرب و تقویت هویت مستقل فرهنگی سیاسی خود برآمده‌اند. این حرکت را می‌توان در چهارچوب نظریه هویت‌سازی پسااستعماری تحلیل کرد که در آن، بازگشت به سنت‌های بومی، پاسخی است به ضرورت بازتعریف خویشتن در برابر دیگری غربی (سعید، ۱۳۷۹، ص. ۸۹). این فرایند، صرفاً یک بازگشت نوستالژیک به گذشته نیست، بلکه تلاشی آگاهانه برای ارائه یک روایت آلترناتیو از تمدن در برابر جهانی‌سازی لیبرال است. برای مثال، تأسیس فرهنگستان هنر در ایران و حمایت نهادی از رشته‌هایی مانند خوشنویسی و تذهیب را می‌توان نمونه‌ای از سیاست‌گذاری فرهنگی مقاومتی دانست. این اقدامات، در راستای ایجاد آنچه می‌توان مدرنیته آلترناتیو نامید، صورت می‌گیرد مدلی از توسعه که در عین بهره‌گیری از دستاوردهای جهان معاصر، پای در سنت‌های اصیل تمدنی خود دارد (بلخاری قهی، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۷). این رویکرد، هنر قدسی را به ابزاری برای مقاومت نمادین در برابر یکسان‌سازی فرهنگی جهانی تبدیل می‌کند.

۲-۶. هنر قدسی و گفتمان ضداستعماری: از نقد معرفت‌شناختی تا مبارزه تمدنی

سنت‌گرایان، هنر قدسی را نه تنها یک انتخاب زیبایی‌شناختی، بلکه بخشی از پروژه بزرگ‌تر مبارزه فرهنگی - سیاسی علیه استعمار مدرن می‌دانند. از این منظر، سلطه فرهنگی غرب تنها از طریق بازگشت به اصول جاودان و فراتاریخی هنر قدسی قابل مقابله است (شووان، ۱۳۹۴، ص. ۹۸). این نبرد، در ژرفای خود، نبردی بر سر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است؛ نبردی که در آن، هنر قدسی به‌منابۀ آلترناتیوی در برابر پارادایم مسلط مدرنیته ظاهر می‌شود. این رویکرد را می‌توان با نظریه «استعمارزدایی از ذهن» نگوگی واثیونگو نیز مرتبط دانست. هنر قدسی، زبان یک تمدن زنده است و احیای آن، به‌منزله احیای حافظه تاریخی، هویت تمدنی و اعتمادبه‌نفس فرهنگی تلقی می‌شود (فانون، ۱۳۸۰، ص. ۱۴۵). در این راستا، هنر قدسی نه تنها بیانگر هویت، بلکه خود سازنده هویت نیز هست و توانایی ایجاد آنچه را

می‌توان «سوژه‌گی ضداستعماری» نامید، داراست. از این منظر، این نبرد عرصه‌ای برای به چالش کشیدن هژمونی فرهنگی غرب از طریق بازسازی یک نظام نمادین مستقل به شمار می‌رود.

۶-۳. هنر قدسی و دیپلماسی فرهنگی نوین: از قدرت نرم تا رقابت تمدنی

برخی حکومت‌ها، به‌ویژه ایران، از هنر قدسی به‌عنوان ابزاری کارآمد در دیپلماسی فرهنگی خود بهره می‌گیرند. این استفاده را می‌توان در چهارچوب نظریه «قدرت نرم» نای تحلیل کرد. برگزاری نمایشگاه‌های بین‌المللی هنر اسلامی در پایتخت‌های غربی، نه تنها نمایش‌دهنده توانمندی‌های فنی و زیبایی‌شناختی، بلکه بیانگر گفتمان سیاسی - دینی حاکم و ارائه‌دهنده الگویی تمدنی متفاوت است (نصر، ۱۳۷۹، ص. ۲۲۵). این اقدامات، هنر را به عرصه‌ای برای رقابت نرم و ارائه «روایتی جایگزین» از مدرنیته تبدیل می‌کند؛ روایتی که در آن، دین و معنویت محوریت دارند. از این منظر، دیپلماسی فرهنگی مبتنی بر هنر قدسی، شکلی از «سیاست بازنمایی» است که در آن، کشورهای اسلامی به بازتعریف تصویر خود در نظام بین‌الملل می‌پردازند (مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۹). این فرایند، امکان شکل‌گیری آنچه را می‌توان «جهانی‌سازی دوسویه» نامید، فراهم می‌سازد؛ جهانی‌سازی‌ای که نه بر پایه یکسان‌سازی فرهنگی، بلکه بر اساس گفت‌وگوی تمدن‌ها استوار است. این دیپلماسی فرهنگی، در ژرفای خود، تلاشی برای ایجاد نوعی «چندمرکزی‌گرایی فرهنگی» در نظام بین‌الملل و به چالش کشیدن انحصار غرب در تعریف مفاهیمی چون پیشرفت، مدرنیته و توسعه به شمار می‌رود.

۷. مطالعه موردی: هنر قدسی در ایران معاصر

۷-۱. معماری حرم امام رضا (ع) به‌مثابه نماد حکومت دینی

حرم امام رضا(ع) در مشهد - با گنبد طلایی نمادین، ایوان‌های عظیم، کتیبه‌های قرآنی فراگیر و چیدمان سلسله‌مراتبی فضاها - نه تنها یک مکان زیارتی، بلکه نماد عینی هنر قدسی است. این بنا تجلی‌بخش پیوند ناگسستنی هنر و دیانت در ایران است. گسترش پیوسته و برنامه‌ریزی شده این حرم در چهار دهه اخیر و تلفیق هوشمندانه معماری سنتی با فناوری‌های

مدرن در مقیاس بزرگ، نشان‌دهنده اراده سیاسی معطوف به نمایش تداوم سنت و حضور امر قدسی در قلب جهان مدرن و عرصه عمومی است. این مجموعه، یک شهر مقدس در مقیاس کوچک است که نظم سیاسی مبتنی بر سنت را در کالبد معماری متجلی می‌سازد.

۲-۷. نقاشی قهوه‌خانه‌ای: هنر مردمی در برابر هنر رسمی

نقاشی قهوه‌خانه‌ای - با مضامین عاشورایی و ملی - نمونه‌ای برجسته از هنر قدسی مردمی و غیردرباری است که در تقابل با هنر رسمی حکومت قاجار و در دوره‌ای بعد، هنر مدرن و غرب‌گرای عصر پهلوی قرار داشت. این هنر، بیانگر مقاومت فرهنگی طبقات فرودست و سنتی در برابر سیاست‌های هنری حکومت‌های مرکزی بود. این نقاشی‌ها، با روایت بصری واقعه عاشورا و رشادت‌های امامان شیعه، نه تنها حافظه جمعی شیعیان را تقویت می‌کردند، بلکه آن را در برابر روایت رسمی و سکولار تاریخ نیز قرار می‌دادند و بدین‌سان، به ابزاری برای بسیج اجتماعی و اعتراض سیاسی تبدیل می‌شدند.

۳-۷. خوشنویسی و انقلاب اسلامی: از زیبایی متعالی تا بیانیه سیاسی

خوشنویسی اسلامی - به‌ویژه خطوط نسخ و ثلث - در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، به‌گونه‌ای پویا از حوزه سنتی خود فراتر رفت و به ابزاری قدرتمند برای تبلیغ اندیشه‌های انقلابی و بسیج توده‌ها تبدیل شد. شعارهای خوشنویسی شده بر دیوارهای شهرها، اعلامیه‌ها و پوسترها، هنری را که همواره حامل قرآن و متون مقدس بود، به عرصه مبارزه سیاسی کشاند (نصر، ۱۳۷۹، ص. ۱۸۹). این پدیده نشان می‌دهد که چگونه یک هنر قدسی، در بستر یک جنبش اجتماعی بزرگ، می‌تواند کارکردی کاملاً سیاسی و انقلابی پیدا کند و اثربخشی خود را به‌عنوان رسانه‌ای قدرتمند به نمایش بگذارد. در این میان، زیبایی متعالی خط، بر شکوه، اعتبار و تأثیرگذاری پیام سیاسی می‌افزود.

۸. هنر قدسی و آینده‌گفتمان سیاسی: از آلت‌رناتیوسازی تا چالش‌های پیش رو

۸-۱. هنر قدسی به‌مثابه آلت‌رناتیو جهانی در برابر بحران‌های تمدنی

در عصر بحران‌های چندگانه زیست‌محیطی، اخلاقی و معنوی ناشی از پروژه مدرنیته، هنر قدسی می‌تواند به آلت‌رناتیوی جهانی در برابر الگوی توسعه غربی تبدیل شود. این هنر، با تأکید ذاتی بر توازن، هماهنگی با طبیعت - به‌مثابه مخلوق الهی - و احترام به حدود و امر متعالی، می‌تواند مبانی نظامی سیاسی نوینی را پی‌ریزی کند که نه بر محور رشد اقتصادی بی‌پایان و استثمار طبیعت، بلکه بر پایه تعادل، عدالت و معنا استوار است (کوماراسوامی، ۱۳۸۴، ص. ۲۳۴). از این منظر، هنر قدسی را می‌توان بخشی از «سیاست زیستی آلت‌رناتیو» دانست که در برابر سیاست زیستی مدرن قرار می‌گیرد. این نگرش، مبتنی بر نوعی «بوم‌شناسی مقدس» است که در آن، رابطه انسان با طبیعت نه بر پایه سلطه‌گری، بلکه بر اساس مسئولیت‌پذیری و نیابت الهی تعریف می‌شود (نصر، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۶). در چنین منظومه‌ای، هنر قدسی می‌تواند به بازتعریف مفاهیم بنیادین توسعه، پیشرفت و رفاه پردازد و الگویی از سیاست متعالی ارائه دهد که در آن، ابعاد مادی و معنوی حیات انسان در تعادل قرار می‌گیرند. این رویکرد، پاسخی است به آنچه می‌توان «بحران معنا» در سیاست مدرن نامید؛ بحرانی که در نظریه‌پردازی‌های فیلسوفانی چون چارلز تیلور و السدیر مکینتایر و نیز مورد توجه قرار گرفته است (تیلور، ۱۳۸۹، ص. ۲۰۱).

۸-۲. هنر قدسی و گذار از سکولاریسم: به سوی فضای عمومی پساسکولار

با افول نسبی گفتمان سکولاریسم در بسیاری از نقاط جهان از جمله ظهور پست‌سکولاریسم در غرب هنر قدسی می‌تواند به بازتعریف رابطه دین و سیاست در عرصه عمومی کمک کند. این هنر قادر است فضایی عمومی ایجاد کند که در آن امر قدسی نه به‌عنوان یک امر خصوصی، بلکه به‌عنوان واقعیتهای زنده و مؤثر، حضور سیاسی و اجتماعی خود را بازباید (حکمت، ۱۳۹۲، ص. ۲۳۴). ظهور معماری‌های جدید دینی در غرب مانند مساجد و کلیساهای معاصر که به سنت بازمی‌گردند، نشانه‌ای از این تحول است. این تحول را می‌توان در چهارچوب نظریه فضای عمومی پساسکولار یورگن هابرماس تحلیل کرد. در این فضا، هنر قدسی می‌تواند به ایجاد آنچه عقلانیت ارتباطی دینی نامیده می‌شود، کمک

کند (هابرماس، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۸). از این منظر، هنر قدسی نه تنها یک بیان زیبایی‌شناختی، بلکه شیوه‌ای از عقلانیت نمادین است که می‌تواند در گفتگوی عمومی حضور یابد. این نگاه، هنر قدسی را از حاشیه به مرکز پروژه بازتعریف مدرنیته بازمی‌گرداند.

۳-۸. چالش‌های پیش رو: از کالایی شدن تا بحران انتقال

۸-۳-۱. کالایی شدن هنر قدسی در بازار جهانی

خطر تبدیل هنر قدسی به یک کالای آگروتیک، تزئینی و بی‌خاصیت که صرفاً برای مصرف موزه‌ها، کلکسیونرهای ثروتمند و گردشگری فرهنگی تولید می‌شود. این پدیده را می‌توان با مفهوم استثمار نمادین تحلیل کرد که در آن، محتوای متعالی هنر قدسی تهی شده و تنها پوسته ظاهری آن به‌عنوان کالایی لوکس به فروش می‌رسد (بورديو، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۵). چالش‌های فراروی هنر قدسی در جهان معمور پیچیده و چندبعدی است. کالایی شدن هنر قدسی تنها به خرید و فروش آثار محدود نمی‌شود، بلکه به تغییر ماهوی کارکرد اثر هنری می‌انجامد. برای نمونه، تبدیل یک تابلوی خوشنویسی از وسیله تذکر به کالای سرمایه‌ای در حراجی‌های بین‌المللی، نه تنها ارزش متعالی آن را مخدوش می‌کند، بلکه آن را به ابزاری برای نمایش منزلت اجتماعی و انباشت سرمایه تبدیل می‌نماید (بورديو، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۶). این فرایند با قانون‌زدایی از هنر همراه است که در آن، معیارهای بازار جایگزین معیارهای متافیزیکی می‌شود.

۸-۳-۲. تقلیل هنر قدسی به فولکلور و موزه‌گذاری

جدا سازی هنر از بستر زنده، پویا و کارکردی سنتی و تبدیل آن به یک پدیده صرفاً تاریخی و موزه‌ای که ارتباطی ارگانیک با زندگی روزمره و نظام سیاسی حاضر ندارد. این فرایند که از آن به موزه‌ای سازی سنت یاد می‌شود، هنر قدسی را از نقش زنده و تأثیرگذارش در جامعه تهی می‌کند (Assmann, 2011, p. 89). موزه‌ای شدن و فولکلوریسیم نیز خطری جدی است. وقتی هنر قدسی از بستر زنده و کارکردی خود جدا و در ویتترین موزه‌ها قرار می‌گیرد، به نمودی از مرگ تبدیل می‌شود. نمونه بارز آن، نمایش آثار هنر اسلامی در موزه‌های غرب است که فارغ از بستر معنوی و آیینی خود، صرفاً به‌عنوان اشیای

عجیب و غریب شرقی عرضه می‌شوند (Assmann, 2011, p. 94). این روند، هنر را از نقش فعال خود در جامعه تهی می‌کند.

۸-۳-۳. بحران انتقال و نهادهای آموزشی

فقدان نظام آموزشی منسجم و عمیق که بتواند به‌طور هم‌زمان، هم فنون ظریف و هم مبانی متافیزیکی و معنوی هنر قدسی را به نسل جدید منتقل کند، یکی از چالش‌های اساسی تداوم این سنت به شمار می‌رود. آموزش‌های کنونی غالباً بر تکنیک متمرکزند و از حکمت هنر غفلت می‌کنند (شووان، ۱۳۹۴، ص. ۱۳۴). این شکاف را می‌توان «بحران انتقال» نامید؛ بحرانی که تهدیدی جدی برای استمرار سنت محسوب می‌شود. بحران انتقال، در واقع ناشی از نوعی گسست معرفتی در نظام آموزشی است. بررسی تطبیقی نشان می‌دهد که در نظام‌های سنتی، استاد نه تنها فنون هنری، بلکه حالات باطنی، سلوک معنوی و آداب خلق اثر را نیز به شاگرد منتقل می‌کرد؛ حال آنکه آموزش آکادمیک مدرن، این بُعد را نادیده می‌گیرد و هنر را عمدتاً به مهارت فنی فرو می‌کاهد (شووان، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۲).

۸-۳-۴. دشواری ترجمه نمادها به زبان مدرن

چگونگی بیان زبان نمادین هنر قدسی در جهانی که نمادها را سطحی فهمیده یا به کلی فراموش کرده است، یکی از بزرگ‌ترین موانع برای تأثیرگذاری گسترده آن است. این چالش، مستلزم توسعه هرمنوتیک اجتماعی جدیدی است که بتواند میان سنت و دنیای معاصر پل بزند (ریکور، ۲۰۰۴، ص. ۱۵۶). ترجمه نمادها نیز چالشی بزرگ است؛ اینکه چگونه می‌توان زبان نمادین هنر قدسی را به مخاطبی که در جهانی کمی شده زندگی می‌کند، منتقل کرد. این امر مستلزم توسعه هرمنوتیک اجتماعی جدیدی است که بتواند پلی میان سنت و دنیای معاصر برقرار سازد (ریکور، ۲۰۰۴، ص. ۱۶۷). سرانجام، فقدان نظریه سیاسی نظام‌مند، مانع تبدیل هنر قدسی به آلت‌ناتنیوی عملی در گفتمان سیاسی معاصر شده است.

۵-۳-۸. فقدان نظریه سیاسی نظام‌مند: از خلأ تئوریک تا مانع تحقق عملی

فقدان یک چهارچوب نظری جامع و نظام‌مند که بتواند پیوندهای ساختاری میان هنر قدسی و مفاهیم بنیادین سیاست مدرن را تبیین کند، به‌عنوان مانعی جدی در مسیر تبدیل شدن هنر

قدسی به یک آلترناتیو عملی در گفتمان سیاسی معاصر عمل می‌کند. این خلأ تئوریک، خود را در چند سطح نشان می‌دهد.

در سطح نخست، عدم تفکیک مفهومی دقیق میان «سیاست قدسی» به‌عنوان یک نظم آرمانی و «الهیات سیاسی» به‌مثابه توجیه دینی حکومت‌های موجود مشاهده می‌شود. این ابهام، امکان نقد ساختاری نظام‌های سیاسی موجود را تضعیف می‌کند (بلخاری قهی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۴).

در سطح دوم، فقدان زبان مشترک برای گفتگو با گفتمان‌های مسلط سیاسی مشهود است. مفاهیمی چون «نظم کیهانی» و «سلسله‌مراتب وجود» که در هسته نظریه سیاسی هنر قدسی قرار دارند، چگونه می‌توانند با مفاهیم مدرنی چون حقوق بشر، دموکراسی مشارکتی و عدالت توزیعی ارتباط برقرار کنند؟ این گسست زبانی، هنر قدسی را در حاشیه گفتمان سیاسی نگه می‌دارد (نصر، ۱۳۷۹، ص. ۲۸۹).

در سطح سوم، عدم ارائه مکانیسم‌های نهادی برای تحقق عینی این نظریه وجود دارد. چگونه می‌توان نظم سیاسی مبتنی بر هنر قدسی را در قالب نهادهای حکمرانی مدرن صورت‌بندی کرد؟ این پرسش همچنان بی‌پاسخ مانده است. برای نمونه، چگونه می‌توان نمادگرایی قدسی را با کارکردگرایی نهادی در ساختارهای اداری تلفیق کرد؟ (Guénon, 2001, p. 112).

در سطح چهارم، فقدان پاسخ به نقدهای مدرنیته مشهود است. نظریه سیاسی هنر قدسی هنوز پاسخی روشن به پرسش‌های بنیادین عصر روشنگری، همچون نسبت امر قدسی با آزادی فردی و کثرت‌گرایی فرهنگی، ارائه نداده است. این ناتوانی در تعامل انتقادی با مدرنیته، ظرفیت رقابتی این نظریه را محدود ساخته است (شجاعی، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۸).

در نهایت، عدم توسعه روش‌شناسی پژوهش بینارشته‌ای، مانع تولید دانش نظام‌مند در این حوزه شده است. چگونه می‌توان با تلفیق روش‌شناسی علوم سیاسی، تاریخ هنر و حکمت سنتی، به تولید نظریه‌ای جامع دست یافت؟ این پرسش روش‌شناختی همچنان بی‌پاسخ مانده و توسعه این حوزه دانشی را با چالش مواجه ساخته است (کوماراسوامی، ۱۳۸۴، ص. ۳۱۲). برای غلبه بر این چالش‌ها، نیاز به توسعه «نوسنت‌گرایی آگاهانه» وجود دارد؛ رویکردی که از یک‌سو به اصول اصیل سنتی وفادار باشد و از سوی دیگر بتواند با مسائل جهان معاصر

وارد گفتگو شود. این امر مستلزم بازخوانی انتقادی سنت و توسعه زبانی نظری جدیدی است که هم از تقلیل‌گرایی مدرنیستی و هم از بنیادگرایی سنتی اجتناب کند.

نتیجه‌گیری

هنر قدسی در دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، هرگز تنها یک پدیده زیبایی‌شناختی و منزوی نبوده است، بلکه همواره آلترناتیوی سیاسی-تمدنی در برابر مدرنیته و ابزار مشروعیت‌بخشی به حکومت‌های مبتنی بر سنت به شمار می‌رود. این هنر با تأکید ریشه‌ای بر امر متعالی و سلسله‌مراتب وجود، به بازسازی نظم الهی در عرصه سیاست، جامعه و حتی محیط‌زیست یاری می‌رساند. در عین حال، هنر قدسی می‌تواند به مثابه گفتمان مقاومتی قدرتمند در برابر استعمار فرهنگی، یکسان‌سازی جهانی و بحران معنویت در عصر مدرن عمل کند. آینده سیاسی جهان شاید بیش از آنکه در میزگردهای دیپلماتیک و پیمان‌های اقتصادی تعیین شود، در کارگاه‌های خوشنویسان، در نقش‌ونگار معماران مساجد، در ضربان قلم موی نگارگران آیینی و در دل جوامعی در حال شکل‌گیری باشد که این هنر را نفس زندگی خود می‌دانند. با وجود این، این مسیر با چالش‌های عملی جدی، از جمله کالایی شدن، موزه‌ای شدن و نهادینه نشدن آموزش اصیل روبروست که غلبه بر آن‌ها مستلزم نه تنها اراده سیاسی، بلکه خلق نهادهای جدید آموزشی-فرهنگی و بازگشتی اصیل به سرچشمه‌های زلال حکمت خالده است.

منابع

- الیاده، میرچا (۱۳۷۵). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- برگر، پیتر (۱۳۸۰). افسون زدایی از جهان. ترجمه فرید فدائی، تهران: فرزانه روز.
- بلخاری، حسن (۱۳۸۶). حکمت، هنر و زیبایی (مجموعه مقالات). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بلخاری، حسن (۱۳۹۰). مبانی عرفانی و معنوی هنر و معماری اسلامی. تهران: سوره مهر.
- بوردیو، پیر (۱۳۸۱). تمایز: نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی. ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ثالث.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۹۲). هنر مقدس (اصول و روش‌ها). ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- تیلور، چارلز. (۱۳۸۹). سکولاریسم. ترجمه مرتضی مردیها، تهران: ثالث.
- جیمسون، فردریک. (۱۳۸۵). پست‌مدرنیسم یا منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر. ترجمه عطا هودشتیان، تهران: هزاره سوم.
- سعید، ادوارد. (۱۳۷۹). شرق‌شناسی. ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شجاعی، محمد (۱۳۹۵). هنر قدسی و زیبایی‌شناسی مدرن: مطالعه تطبیقی آرای سنت‌گرایان و فیلسوفان معاصر. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شووان، فریتهوف (۱۳۹۴). اصول و معیارهای هنر. در: هنر و معنویت (مجموعه مقالات). ترجمه و تدوین انشاءالله رحمتی، تهران: فرهنگستان هنر.
- فانون، فرانسیس (۱۳۸۰). دوزخیان روی زمین. ترجمه علی شریعتی، تهران: قلم.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۵). تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی. تهران: نی.
- فلاحت، محمد (۱۳۸۸). هنر و معماری صفوی: بازتابی از حکمت شیعی. اصفهان: خاک.
- کوماراسوامی، آناندا (۱۳۸۴). حکمت هنر قدسی. ترجمه صالح طباطبایی، تهران: فرهنگستان هنر.
- گل محمدی، احمد (۱۳۹۰). جهانی‌شدن، فرهنگ. هویت. تهران: نی.

- لیوتار، ژان-فرانسوا (۱۳۷۹). وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره دانش. ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: گام نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: صدرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۹). هنر و معنویت اسلامی. ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سروش.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۵). دین و نظم طبیعت. ترجمه انشالله رحمتی، تهران: نی.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۶). دگرگونی ساختاری حوزه عمومی. ترجمه جمال محمدی، تهران: افکار.

- Assmann, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press.
- Burckhardt, T. (1967). *Sacred Art in East and West*. Perennial Books.
- Coomaraswamy, A. K. (1934). *The Transformation of Nature in Art*. Dover Publications.
- Guénon, R. (2001). *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*. Sophia Perennis.
- Nasr, S. H. (1987). *Islamic Art and Spirituality*. State University of New York Press.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. The University of Chicago Press



Vol. 12 | Issue. 46 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.571069.1494>

Semantics of Human Self-willing and Will from the Perspective of Imam Khomeini and the Late Wittgenstein

Gholamreza Hosseinpour 

Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran. Reza_hossein_pour@yahoo.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /11 /07</p> <p>Revised: 2025 /12 /11</p> <p>Accepted: 2025 /12 /18</p> <p>Published Online: 2026 /01 /20</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, <i>Zakhireh-ye Moluḡ</i> and <i>Sab‘in</i>, 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>



معناشناسی اختیار و اراده انسانی از نگاه امام خمینی و ویتگنشتاین متأخر

غلامرضا حسین پور^۱

استادیار گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

Reza_hossein_pour@yahoo.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>این مقاله به بررسی و تحلیل معنای اختیار و اراده انسانی از منظر امام خمینی و ویتگنشتاین متأخر می‌پردازد و تلاش دارد تا اندیشه‌های این دو متفکر را مقایسه کند. در سنت اسلامی، بحث اختیار انسان از ریشه‌های کلامی برخوردار است، اما امام خمینی با رویکردی فلسفی-عرفانی به این مسئله پاسخ می‌دهد و نگاه او بیشتر معطوف به تبیین حدود و ثغور اختیار انسان است. در مقابل، ویتگنشتاین متأخر به مسئله اراده انسانی از منظر فلسفی، بدون توجه به جنبه‌های دینی، نگاه می‌کند. درحالی که امام خمینی در رساله خود به تبیین اختیار پرداخته است، دغدغه اصلی ویتگنشتاین تحلیل معنای «اراده کردن» است. امام با اتخاذ رویکردی میانه در مسئله جبر و تفویض، انسان را مختار در اعمال خود می‌داند و مانع‌هایی همچون علیت، علم و اراده الهی را به‌عنوان محدودکننده اختیار انسان نمی‌بیند. درعین حال، ویتگنشتاین متأخر اراده کردن را معادل سعی کردن می‌داند و آن را به‌طور بنیادی با افعال دیگری چون قصد کردن و باور کردن پیوند می‌دهد. امام از ارادی بودن اراده انتقاد می‌کند، درحالی که ویتگنشتاین نیز معتقد است که سخن گفتن از «اراده کردن اراده» فاقد معنا است. از دیدگاه امام، اراده و تصمیم از افعال نفس هستند، اما ویتگنشتاین متأخر معتقد است که اراده به‌عنوان تصمیم گرفتن است نه عمل؛ و تنها یک پدیده مشهود است.</p> <p>کلیدواژه‌ها: امام خمینی، ویتگنشتاین متأخر، اختیار، اراده، قصد.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۶</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰</p> <p>صفحات: ۲۷-۵۲</p>

مقدمه

اصولاً بحث از حدود و ثغور اختیار انسانی در طول تاریخ فلسفه و کلام اسلامی و همچنین تبیین و تحلیل معنای اراده انسانی در طول تاریخ فلسفه مغرب زمین، از مباحث بسیار دشوار و قابل تأمل کلامی و فلسفی بوده و همچنان هم هست. در این مقاله، ابتدا به تبیین معنای اختیار انسانی در سنت فلسفه و کلام اسلامی پرداخته‌ام و این مفهوم را از زبان حکیم و عارف معاصر، امام خمینی (۱۳۶۸-۱۲۸۱) بررسی می‌کنم. اندیشه‌های عرفانی، فلسفی و اصولی امام خمینی اغلب تحت تأثیر حجاب معاصرت و سیاست قرار گرفته و مانع از درک درست این اندیشه‌ها شده است. سپس معنای اراده انسانی را در سنت فلسفه تحلیلی و از زبان فیلسوف و حکیم معاصر اتریشی-انگلیسی، لودویگ ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹)، تبیین می‌کنم. در نهایت، هدف این مقاله مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی و ویتگنشتاین در خصوص اختیار و اراده انسانی است. اساساً مباحثی که تحت عنوان «جبر و اختیار» در طول تاریخ تفکر اسلامی شکل گرفته‌اند، با مباحث مطرح شده تحت عنوان «جبر و تفویض» متفاوتند. اگر در پی اثبات اختیار یا همان مبدأ بودن اختیاری نفس در تحقق افعال انسان باشیم، در مقابل آن جبر قرار دارد و نقیض آن محسوب می‌شود؛ لذا سخنان ما نیز حول محور «جبر و اختیار» خواهد بود (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۱)؛ اما اگر به دنبال فهم فاعل صدوری افعال و کشف نسبت فعل خود با خداوند باشیم، یا خدا را فاعل مستقیم افعال منسوب به خود می‌دانیم (جبر) یا خود را فاعل مستقل افعال خویش می‌دانیم (تفویض یا رها بودن) یا به دنبال مسیری میانه هستیم (الامر بین الامرین). در این صورت سخنان ما بر محور «جبر و تفویض» قرار دارد (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۲). در واقع آنچه موجب اتخاذ موضع در این باب شده، مسئله صفات الهی بوده است؛ یعنی برخی برای تحفظ بر صفتی، به جبر و برخی برای تحفظ بر صفتی دیگر به تفویض و برخی نیز برای تحفظ به همه صفات الهی، به نظریه «الامر بین الامرین» گرایش پیدا کردند. بحث از نحوه انتساب معاصی به خداوند نیز در این بین مؤثر بوده است، در حقیقت، بحث از فهم جایگاه خداوند به همراه صفات او در تحقق فعل انسانی، علت گرایش به مسالک مختلف جبر و تفویض و الامر بین الامرین بوده است (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۲).

اما از منظر ویتگنشتاین، در سنت فلسفه تحلیلی، اندیشه و اراده دو جنبه اساسی و مکمل در شرایط انسانی هستند. اندیشه ما می‌کوشد جهان را بازنمایی کند، درحالی‌که از طریق اراده خود در جهان عمل می‌کنیم. به‌هرحال، اندیشه و اراده به‌منزله جنبه‌های بنیادین در شرایط انسانی، جایگاهی اصلی در فلسفه داشته‌اند و دارند. اندیشه و اراده نه تنها جنبه‌هایی در شرایط انسانی هستند بلکه از نظر مفهومی با انبوهی از پدیده‌های دیگر مانند آزادی، عمل، مسئولیت، حقیقت، دانش، زبان، ذهن و بدن و... مرتبط‌اند. ازاین‌رو، جای تعجب نیست که ویتگنشتاین در باب موضوعات اندیشه و اراده مطالب فراوان و مهمی نوشته است. در دوران متقدم تفکرش، ویتگنشتاین جوان عمدتاً به اندیشه می‌پرداخت و اظهارات او درباره اراده نیز در این دوره، هم موجز و هم تا حدی بدبینانه بود. او در واقع منکر این امر بود که انسان همیشه به چیزهایی عمل می‌کند. ویتگنشتاین ماهیت بازنمودی اندیشه را امری کاملاً منطقی می‌دانست؛ به این معنا که اندیشه نه با پدیده‌های روان‌شناختی سروکار دارد و نه با پدیده‌های جامعه‌شناختی؛ زیرا هر دوی این پدیده‌ها ممکن و تجربی هستند (Teichmann, 2015, IX).

۱. پیشینه پژوهش

در زمینه مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی با ملاصدرا و نیز علامه طباطبایی درباره اختیار و اراده انسانی، پژوهش‌هایی انجام شده است. از جمله می‌توان به مقاله «نقد و بررسی دیدگاه صدرالمتهلین و امام خمینی در پاسخ به شبهه تسلسل اراده انسان» (۱۳۹۸) نوشته محسن اصلانی و زهرا مصطفوی و نیز مقاله «بررسی تطبیقی اراده و اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی» (۱۳۸۸) اثر فاطمه کاملی اشاره کرد. بااین‌حال، تاکنون پژوهشی مستقل در باب مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی با فیلسوفان غیرمسلمان - به‌ویژه متفکرانی که در پارادایمی متفاوت قرار دارند، مانند لودویگ ویتگنشتاین - منتشر نشده است. در خصوص مقایسه دیدگاه‌های ویتگنشتاین با متفکران مسلمان در مسئله اراده نیز تنها مقاله‌ای با عنوان «واکاوی اراده آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین مقدم» (۱۳۹۹) به قلم مرضیه صادقی و مرتضی زارع گنجارودی به چشم می‌خورد که آن نیز ناظر به آرای علامه جعفری و دوره متقدم ویتگنشتاین است.

پژوهش حاضر، نخست به مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی و ویتگنشتاین در باب اختیار و اراده انسان می‌پردازد و سپس به تحلیل و مقایسه دو دوره فلسفی ویتگنشتاین، یعنی دوره متقدم و متأخر، توجه می‌کند. مقایسه دو متفکر که در دو پارادایم فکری متفاوت قرار دارند اما به مسئله‌ای مشترک می‌پردازند، این امکان را فراهم می‌آورد که نخست، ریشه‌های اختلاف در مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آنان شناسایی شود؛ دوم، ظرایف و دقایق هر دیدگاه با دقت بیشتری تحلیل گردد؛ سوم، نقاط قوت و کاستی‌های هر رویکرد به گونه‌ای سنجیده ارزیابی شود. برای نمونه، مسئله «ارادی بودن اراده» از محورهای مهم این مقایسه است؛ موضوعی که از منظر امام خمینی شبهه‌ای قابل پاسخ در چهارچوب فلسفی - عرفانی تلقی می‌شود، اما از نظر ویتگنشتاین متأخر اساساً مسئله‌ای برآمده از سوءفهم زبانی و در نتیجه فاقد معنای معتبر فلسفی است. امام خمینی در مواجهه با مسئله جبر و اختیار - که ریشه‌ای کلامی دارد - تبیینی فلسفی - عرفانی ارائه می‌کند و عزم، اراده، قصد و تصمیم را از افعال نفس می‌داند؛ در حالی که ویتگنشتاین، فارغ از چهارچوب‌های الهیاتی، در تحلیل مفهوم اراده بر کارکردهای زبانی آن تمرکز می‌کند. از منظر او، اگر «اراده کردن» همان «تصمیم گرفتن» تلقی شود، آنچه قرار است منشأ تحقق فعل باشد، نمی‌تواند خود یک «فعل» به معنای علی آن باشد، بلکه صرفاً پدیده‌ای است که فاعل آن را تجربه یا مشاهده می‌کند.

۲. معناشناسی اختیار انسانی از نگاه امام خمینی

در لسان علمای شیعه، روایتی از امام صادق^(ع) منقول است که فرمودند: «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین». این روایت معرکه آرای فیلسوفان و متکلمان در باب مسئله جبر و اختیار شده است. در واقع آنچه در این روایت نفی شده، اعتقاد به مکتب کلامی مجبره - یا جبریه یا اهل جبر - و مکتب کلامی مفوضه - یا اهل تفویض - است. اهل جبر به «عموم فرقه‌هایی که قائل به فاعل مختار نبوده و افعال را از بندگان نفی می‌کنند، مانند جهمی، نجاریه، کلاییه، اهل حدیث و اشاعره» (خمینی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص. ۱۱۹۳) اطلاق می‌شود. اهل تفویض نیز «می‌پندارند که به خویش واگذار شده‌اند و ایشان بدون توفیق الهی هم بر هر کار خیری قادر می‌باشند» (خمینی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص. ۱۳۳۵). بدین‌سان پرواضح است که ریشه مسئله

جبر و اختیار از مسائل کلامی است که به مباحث فلسفی هم کشانده شده است. امام خمینی معتقد است که در باب مسئله جبر و اختیار، اساساً دلیلی بر تعبیر «لا جبر و لا تفویض» اقامه نشده است، بلکه فقط از ابطال مسائل جبر و تفویض، می‌توانیم بفهمیم که «لا جبر و لا تفویض» باید قابل اثبات باشد و لذا از خود روایت نمی‌توانیم در مورد این مسئله بهره‌ای ببریم، چون به تعبیر امام، «از مجملات» است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۰۹).

۲-۱. معنای جبر و تفویض

معنای جبر در عنوان «جبر و تفویض» اخص از معنای جبر در عنوان «جبر و اختیار» است؛ زیرا جبر در بحث جبر و تفویض نه جبر مطلق بلکه صرفاً انتساب بی‌واسطه افعال موجودات امکانی به خداوند است و حتی شامل اجبار خداوند نمی‌شود، چه رسد به جبر فلسفی (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۳). امام ریشه اعتقاد به جبر را نگاه:

عده‌ای از عقلای عالم برای تنزیه و تقدیس حق از شرک در افعال و به خاطر ظواهر کثیری از آیات، مانند: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» و «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» و غیر این‌ها از آیاتی که بر این مطلب دال است و اخبار مثل: «لا حول و لا قوة إلا بالله» معتقدند بین اشیاء معلولیت و علیت نبوده و مبدأ همه چیز یک وجود واجب با قدرت است و از سایر اشیاء سلب قدرت نموده و هیچ فعلی را هم از انسان نمی‌دانند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۱۰)

نتیجه این اقوال، به تعبیر امام، این است که

هیچ فعلی از هیچ‌کسی صادر نمی‌شود و تمام اشیاء را بدون واسطه، خدا خلق فرموده است و صدور افعال از اشیاء مثل این است که کسی باری را حمل کند و شما او را نبینید و کسی هم به دروغ دست زیر بار گرفته بدون اینکه سنگینی بار روی دست او باشد و شما چون غیر او را نمی‌بینی از روی غفلت می‌گویی؛ بار را او حمل می‌کند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۱۱)

معنای تعبیر فوق این است که همه اشیاء و صفات و افعال، هر یک مستقلاً مخلوق خداوند هستند و در واقع اهل جبر معتقدند که شخص جاهل گمان می‌کند که انسان موجود افعال است، درحالی‌که محل خلق افعال از سوی خداست و لذا در همه امور اوضاع از این قرار است و اختصاصی به بندگان خدا ندارد. بدین معنا، اگر وسیع‌تر ببینیم، در عالم هیچ

چیزی مبدأ چیز دیگری نیست و اگر تنگ‌تر نظر کنیم، بحث به افعال بندگان خدا اختصاص می‌یابد. در حقیقت، امام معتقد است که بر اساس مسلک جبر، همه اشیاء این گونه‌اند، اما چون متکلمان از افعال بندگان خدا بحث می‌کنند؛ لذا بحث را در حوزه افعال بنده مطرح کرده‌اند. در مقابل اهل جبر، اهل تفویض قرار دارند که ظاهراً منشأ نظریه تفویض، تحفظ بر صفت «عدالت الهی» و پرهیز از انتساب شرور و گناهان به ساحت الهی است (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۵۸). به باور امام خمینی، اهل تفویض معتقدند مسئله به نحو «تفویض و تسلیم امر» است و معنای تفویض نیز این است که اشیاء در ایجاد مستقل هستند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۱۱). اساساً وقتی نسبت چیزی را که بر دیگری مترتب است، با خداوند در نظر می‌گیریم، ابتدا دو حالت متصور است: ۱. جبر یا همان عدم علیت اشیاء و فاعلیت بی‌واسطه خداوند؛ ۲. تفویض یا همان سببیت و علیت استقلالی اشیاء (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص. ۳۵۳).

۲-۲. دلایل ابطال جبر و تفویض

یکی از دلایلی که امام در رد و ابطال اعتقاد اهل جبر اقامه می‌کند، این است که چون وجود در تحقق اصیل بوده و بسیط است و جنس و فصل ندارد و از جانب ذات خود دارای مراتب است و مشکک به تشکیک خاصی است؛ لذا هر مرتبه ناقصی باید به مرتبه پیش از خود تعلق ذاتی داشته باشد و خالی از آن نباشد، به گونه‌ای که اگر به مرتبه‌ای دیگر غیر از آن مرتبه پیشین تعلق یابد، موجب انقلاب ذاتی محال خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۳۳)؛ بنابراین از منظر امام، اگر کسی به جبر اشاعره قائل شود و خداوند را فاعل همه افعال در عالم بداند، در حقیقت مراحل تشکیکی نظام هستی را نادیده گرفته، وجود را از مراتب عالی به مراتب پایین آورده بی‌آنکه از سلسله وجودات عبور دهد (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، صص ۴۱۰-۴۰۹)؛ اما یکی از دلایلی که امام در رد و ابطال اعتقاد اهل تفویض اقامه می‌کند، این است که اساساً استقلال یک موجود در ایجاد و به وجود آوردن زمانی معقول است که آن موجود بتواند مانع همه نیستی‌های ممکن نسبت به معلول شود - یعنی در واقع علت تامه آن معلول باشد - و یکی از نیستی‌های ممکن نسبت به معلول، عدم آن معلول به واسطه عدم فاعل و مقتضای آن است و در شأن هیچ ممکن از ممکنات - خواه مجرد یا مادی - نیست

که مانع این نیستی شود؛ زیرا در غیر این صورت، ممکن بالذات به واجب بالذات تبدیل می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص ۳۲-۳۱).

۳-۲. اثبات الامر بین الامرین

بدین‌سان از منظر امام، بعد از آنکه دانسته شد تفویض - که همان استقلال ممکن در ایجاد و فاعلیت است - و جبر - که همان نفی تأثیر از موجود است و اشتغال بی‌واسطه و مستقیم حق تعالی در افعال و آثارش - محال‌اند، طریقه «الامر بین الامرین» روشن می‌شود. طریقه «الامر بین الامرین» در لسان امام به این معناست که موجودات امکانی مؤثرند، اما مستقل نیستند و دارای فاعلیت و علیت و تأثیر غیرمستقل هستند. در دار تحقق، فاعل مستقلی غیر از خداوند تعالی وجود ندارد و سایر موجودات همان‌طور که در اصل وجود خود غیرمستقل و ربط محض‌اند و وجودشان عین فقر و تعلق و صرف ربط است، در صفات و آثار و افعال خود نیز چنین‌اند؛ لذا با اینکه دارای صفات و آثار و افعال‌اند، اما در هیچ‌یک مستقل نیستند (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۳۶)؛ اما امام در عین حال، همه خیرات و حسنات و کمالات و سعادات را منسوب به خداوند و شرور و گناهان و نقایص و شقاوت‌ها را منسوب به ممکنات می‌داند. او معتقد است که شرور و نقایص لوازم ذوات معلول‌ها هستند بدون آنکه جعلی در میان باشد؛ زیرا جعل فقط به وجود متعلق است و لذا همه خیرات مجعول بوده و مبدأ جعل در آن‌ها نیز حق تعالی است؛ اما شروری که در عالم طبیعت ظلمانی است، زائیده برخورد مادیات و تنگنایی عالم طبیعت بوده و همه آن‌ها به عدم وجود یا عدم کمال آن بازمی‌گردند و مطلق عدم‌ها متعلق جعل قرار نمی‌گیرند بلکه اعدام مضاف نیز از لوازم مجعول و تنگنایی عالم نیستی‌اند و همه آن‌ها به ممکن بازمی‌گردند. بدین‌سان همه خیرات بالذات از جانب خداوندند و بالعرض منسوب به ممکنات و شرور بالذات از جانب ممکنات‌اند و بالعرض منسوب به خداوند (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص ۳۹-۳۸).

امام در اثبات «الامر بین الامرین» می‌گوید که افعال انسان یا از روی اختیار و علم و شعور صادر می‌شوند یا از روی قوه میل و طبع و در هر دو صورت منشأ آثار، وجود است. در واقع از نظر امام، تمام افعال و خواص و آثار از روی جبر و از روی تفویض صادر نمی‌شود، زیرا اگر چنین‌نگوییم یا باید قائل شویم که وجود، بسیط نیست و در عالم مبدأ آثار غیر از

حقیقت وجود چیز دیگری هم هست یا باید بگوییم وجود مستقلی هست که ربطی به مبدأ المبادی ندارد و هر دو سخن باطل است؛ زیرا منشأ آثار و مبدأ آن‌ها تمام هویت ذات وجود است و تمام هویت وجود، همان هویت مبدأ بودن برای آثار است و چون چنین است، پس وجودی که منشأ آثار است، وجود ربطی و تعلقی و غیرمستقل است. بنابراین بدون اینکه دو نسبت در میان باشد و فعل و اثر نسبتی به مبدأ المبادی و نسبت دیگری به وجود غیرمستقل ممکن که منشأ آن است داشته باشد، فعل و اثر به یک نسبت به هر دو منسوب است و در عین حال که ممکن فاعل است، حق هم فاعل است و ظهور فاعلیت حق به ممکن. در حقیقت، این نظام عالم به تمام هویت ذات عین علم فعلی حق تعالی است و ظهور و بروز علم در مرتبه ذات به علم در مرتبه فعل است و همان گونه که این نظام با هویت خود، عین بروز و ظهور علم است، عین فعالیت و ظهور و بروز فعل او نیز هست (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۲۱).

۴-۲. بی‌معنایی ارادی بودن اراده

امام، در رساله *الطلب و الاراده*، به تقریر شبهه‌ای در باب اراده پرداخته که آن را دشوارترین شبهه دانسته است. این شبهه به تقریر امام از این قرار است: اگر اراده انسانی از خارج به واسطه اسباب و علل وارد شده و به اراده قدیم منتهی شود، اراده بنده بدون دخالت بنده، واجب‌التحقق بوده و او در اراده‌اش مضطر و مجبور خواهد بود و لازمه آن، اضطرار در فعل بنده خواهد بود، زیرا اگر علت تامه چیزی اضطراری شد، آن چیز هم اضطراری خواهد شد؛ و اگر اراده بنده به واسطه اراده خود او به وجود آید، نقل کلام به همان اراده او می‌کنیم که یا به تسلسل می‌انجامد یا مستلزم اضطرار و جبر خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۴۷). امام در پاسخ به این شبهه می‌گوید که افعال اختیاری صادر از نفس، بر دو نوع هستند؛ نوع اول، افعالی هستند که به واسطه ابزار جسمانی مانند نوشتن و ساختن صادر می‌شوند. در این موارد، نفس اولاً و بالذات فاعل حرکت است و ثانیاً و بالعرض فاعل اثری است که از حرکت حاصل می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۵۳)؛ بنابراین مثلاً بنا فقط سنگ‌ها و چوب‌ها را از محلی به محل دیگر حرکت می‌دهد و با ایجاد نظم خاصی، هیئت خاص ساختمانی شکل می‌گیرد و این هیئت ساختمانی بالعرض فعل انسان است و آنچه حقیقتاً فعل انسان

است، حرکت عضلات بوده و به واسطه آن در اجسام قرار می‌گیرد. در این افعال میان نفس مجرد و فعل، واسطه‌ها و مقدماتی از تصور تا قصد و تحریک عضلات وجود دارد.

اما نوع دوم افعال از نظر امام، افعالی هستند که بدون واسطه یا به واسطه شیء غیر جسمانی صادر می‌شوند، مانند برخی از تصورات که به واسطه فعالیت و ایجاد نفس تحقق می‌یابند، مثلاً اینکه نفس سازنده جزئیات است؛ بنابراین نفس با اینکه به واسطه علم و اراده و اختیار سازنده جزئیات است، اما این مقدمات به نحو تفصیلی - مانند مقدمات افعالی که به واسطه ابزار جسمانی موجودند - موجود نیستند؛ زیرا خلق صور در نفس، نیازی به تصور آن صور، تصدیق فایده آن‌ها و شوق و عزم و تحریک عضلات ندارد بلکه اساساً واسطه‌گری این واسطه‌ها میان این صور و میان نفس ممکن نیست؛ زیرا بدیهی است که تصور نمی‌تواند مبدأ تصور دیگری باشد بلکه خودش محصول خلاقیت نفس است (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۵۴)

به تعبیر امام، اساساً نفس، مجرد است و امر مجرد، در مرتبه ذات خود، واجد همه فعلیاتی است که در معلولات او وجود دارند. لذا خلاقیت نفس نیازی به تصور دیگری ندارد بلکه واجدیت ذاتی نفس در مرتبه تجرد ذاتی وجودی آن برای خلاقیت نفس کافی است، همان‌طور که نفس نیازی به اراده و عزم و قصدی زائد بر خودش ندارد. بدین‌سان عزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفس بوده و مسیر آن‌ها مسیر شوق و محبت - که از امور انفعالی‌اند - نیست. در حقیقت، نفس مبدأ اراده و تصمیم است و مبدئیت آن به واسطه ابزار جسمانی نیست بلکه نفس بدون واسطه جسمانی آن‌ها را به وجود می‌آورد و لذا آن چیزهایی که از جهت صدور از نفس چنین هستند، ممکن نیست میان آن‌ها و میان نفس، اراده زائدی وجود داشته باشد که بدان‌ها تعلق گیرد. در واقع از نظر امام، نفس به واسطه علم و شعوری که در مرتبه ذاتش هست و به واسطه عزم و اراده و اختیاری که در آن مرتبه حاصل شده، آن‌ها را به وجود می‌آورد، زیرا نفس مبدأ آن‌ها بوده و فاعل الهی نسبت به آن‌هاست؛ اما از آنجا که نفس تا زمانی که متعلق به بدن است، مجرد غیر تام است، لازم نیست دائماً فاعلیت داشته باشد بلکه اگر فرض شود تجرد تام برای او حاصل شده، مبدأ صور ملکوتی خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص. ۵۶ - ۵۵).

۵-۲. ضرورت علی و اختیار انسان

پس از بحث از بی‌معنایی ارادی بودن اراده، نوبت به اشکال دیگری می‌رسد که از دیرباز سبب چالشی جدی میان متکلمان و فیلسوفان شده است. این اشکال ناشی از قاعده مشهور فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد؛ یک شیء تا واجب نشود، به وجود نمی‌آید» در بحث علت و معلول - یعنی ضرورت علی - است (خمينی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص. ۷۷۸). امام در رساله *الطلب و الاراده*، این شبهه را این‌گونه مطرح می‌کند: از آنجا که در فلسفه آمده که یک شیء تا واجب نشود، به وجود نمی‌آید؛ و وجوب شیء تحقق آن را ضروری و عدم تحقق آن را ممتنع می‌کند؛ پس بر این اساس، تحقق صدور فعل از فاعل آن واجب خواهد بود و فعلی که چنین باشد، فاعل آن در ایجاد آن، مضطر بوده و ناگزیر از انجام آن است (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص. ۵۶-۵۷).

اما مفاد قاعده فوق بر اساس نظر امام، این است که هر ممکنی نسبت به وجود و عدم، مساوی است و هیچ‌گونه ترجیح و اولویتی نسبت به هیچ‌یک از دو طرف ندارد. تا زمانی که علت تامه یک شیء به وجود نیاید، آن شیء یا به عرصه وجود نمی‌گذارد. همچنین هر گاه علت تامه یک شیء به وجود آمد، عدم تحقق معلول، ممتنع خواهد بود. با نفی امتناع، وجوب و ضرورت برای معلول ثابت می‌شود (خمينی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص. ۸۴۸).

به باور امام، این قاعده با مختار بودن فاعل مختار منافاتی ندارد، زیرا مقتضای این قاعده این است که ممکن تا واجب نشود، موجود نمی‌شود و علت تامه با اقتضای خود معلول را واجب کرده و آن را به وجود آورده است؛ بنابراین فعالیت فاعل مختار با اراده و اختیار خود بوده و فعل را واجب کرده و آن را به وجود آورده است؛ و این امر بر اختیار فاعل تأکید می‌کند و به عبارت دیگر، علت موجب است؛ لذا وقتی موجب یا علت، فاعل مختار باشد، با اختیار خود، واجب می‌کند. لذا معقول نیست ایجابی که به واسطه اختیار است، علت و منشأ اضطرار باشد و وجوب اجباری که از جانب علت ایجاد می‌شود، محال است در خود علت مؤثر باشد (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص. ۶۰-۶۱).

به تعبیر صدرالمألهین شیرازی (۱۰۴۵-۹۷۹ق)، وجود به اختیار، نه تنها منافاتی با اختیار ندارد بلکه بر آن تأکید می‌کند؛ زیرا تمام‌ترین نوع سبب‌ها، آن است که وجود مسبب، با آن واجب شود و نیز تمام‌ترین نوع اختیارها هم آن است که مقصود و مراد، با آن واجب شود (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص. ۲۸۲).

۶-۲. علم و اراده الهی و اختیار انسان

شبهه و اشکال دیگری که امام، در باب اختیار انسان مطرح می‌کند، به مسئله ارتباط علم و اراده الهی و اختیار انسان بازمی‌گردد. در واقع، سخن بر سر منافات داشتن اختیار انسان با علم پیشین و اراده ازلی خداوند است. اصل شبهه، به تعبیر امام، از این قرار است: نظام عالم ... تابع اراده خداوند تعالی و قضای اوست و سلسله وجود در غیب و شهود، به اراده ازلی و واجب بالذات منتهی می‌شود که تخلف مراد از این اراده ازلی ممکن نیست، لذا ضروری است که آنچه از بنده صادر می‌شود با قضای پیشین و اراده ازلی الهی صادر شود که در این صورت بنده در افعال خود مضطر است و به ظاهر مختار (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص. ۶۳).

در واقع بر اساس استدلال فوق، اولاً اراده ذاتی و ازلی خداوند به ایجاد همه ممکنات پیش از تحقق، تعلق گرفته است. ثانیاً اراده انسان نیز از جمله امور ممکنی است که اگر اراده الهی به تحقق آن باشد، تحقق می‌پذیرد و گرنه امکان وجود نخواهد یافت؛ لذا فاعلیت انسان نسبت به اراده، به اراده خدا بازمی‌گردد. ثالثاً هرگاه اراده الهی به تحقق اراده تعلق گیرد، بدون تردید محقق می‌شود؛ زیرا اراده الهی، تخلف‌ناپذیر است. پس انسان نمی‌تواند حتی مانع فاعلیت خدا شده و به این اعتبار نیز تأثیری در تحقق فعل داشته باشد (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص. ۸۹۸).

همچنین فعل هر فاعلی بر اساس علم الهی تحقق می‌یابد و هیچ فاعلی نمی‌تواند خارج از علم الهی، فعلی را محقق کند و باوجود قضای پیشین الهی نسبت به تمام حقایق عالم نیز جایی برای اختیار بندگان باقی نمی‌ماند. درعین حال، با توجه به آنکه قدرت الهی - همانند اراده او - همواره به نحو ضرورت به یک گزینه تعلق می‌گیرد، چگونه می‌توان صدور اختیاری افعال را در خداوند تصویر کرد؟ (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۳، صص. ۹۲۰-۹۱۹).

اما پاسخ امام به شبهات فوق، این است که علم و اراده خداوند بر مبنای ترتیب علی و معلولی به نظام هستی تعلق گرفته است و علم و اراده به علت در عرض معلول و به معلول بدون واسطه، تعلق نگرفته تا گفته شود که فاعل در فعل خود مضطر است. در واقع بدین معنا، هر کس کیفیت ربط موجودات بر مبنای ترتیب سببی و مسببی به حق تعالی را بشناسد، خواهد دانست که این موجودات با اینکه ظهور حق تعالی هستند، آثار خاصی نیز دارند. لذا انسان با اینکه فاعل مختار است، سایه فاعل مختار ازلی نیز هست و فاعلیت او سایه فاعلیت حق تعالی است (امام خمینی، ۱۳۸۷، صص. ۶۵-۶۴). در واقع از منظر امام، در صورتی که علم، اراده و قضای الهی مستقیماً و بی واسطه به افعال امکانی نظام هستی تعلق بگیرند، موجب اضطراب خواهند شد، اما تعلق این صفات به افعال امکانی بر اساس نظام علی - معلولی بوده و به همراه واسطه است؛ لذا تعلق علم، اراده و قضا به افعال امکانی موجب اضطراب نخواهد شد. در حقیقت، زمانی تعلق علم و اراده و قضای الهی با اختیاری بودن فعل فواعل امکانی منافات دارد که هر یک از این صفات به ذات فعل اختیاری بدون وصف اختیاری بودن تعلق گرفته باشند، اما هر یک از این صفات به فعل انسانی با وصف اختیاری بودن تعلق گرفته اند؛ بنابراین تعلق هر یک از این صفات به فعل انسانی نه تنها موجب اضطراب نیست، بلکه موجب تأکید اختیار نیز هست.

به باور امام، این گونه نیست که همه آنچه در عالم هست، مستقیماً از ناحیه خداوند صادر شده باشد بلکه خداوند علت مخلوق اول و مخلوق اول علت مخلوق دوم و ... است. مخلوق اول نیز حقیقتی بسیط، روحانی، یگانه و جامع هر کمال و جمالی است؛ بنابراین با توجه به اینکه صفات الهی خود مبدأً فعلی برای تحقق افعال هستند و با واسطه علل طولی به افعال امکانی تعلق می گیرند، نافی انتساب افعال به علت مستقیم خود نیستند. در واقع از منظر امام، اراده الهی به نظام اتم تعلق گرفته و نظام اتم زمانی محقق می شود که فعل به صورت اختیاری از انسان صادر شود (خمینی، ۱۳۹۸، ج ۳، صص ۹۴۰-۹۳۸).

۳. معناشناسی اراده انسانی از نگاه ویتگنشتاین متأخر

دیدگاه‌های ویتگنشتاین در باب اراده در طول نوشته‌های فلسفی‌اش تغییر پیدا کرد، هر چند مضامین مشترکی وجود دارند که در این تطور یافت شوند. دیدگاه‌های متقدم او

در باب اراده و عمل ارادی به شدت متأثر از ایدئالیسم آرتور شوپنهاور^۱ بود، اما او بعدها در دوران متأخر فلسفی خود برخی از جنبه‌های اصلی آن برداشت از اراده را کنار گذاشت (Alvarez, 2017, p. 491).

۳-۱. بی‌معنایی اراده کردن اراده

اساساً یکی از اهداف ویتگنشتاین متأخر در پژوهش‌های فلسفی، این است که نشان دهد یک حرکت بدنی زمانی ارادی است که ناشی از عمل اراده کردن - یعنی اراده^۲ - باشد. نکته‌های فقرات ۶۱۱ تا ۶۲۱ از پژوهش‌های فلسفی، این اندیشه را ابتدا با ترسیم این روش که تمایل داریم در مورد ماهیت و نقش اراده کردن در روایات فلسفی از اعمال ارادی فکر کنیم و سپس با به چالش کشیدن پیش‌فرض‌هایی که زیربنای آن تصویر را تشکیل می‌دهند، زیر سؤال می‌برند (Alvarez, 2017, p. 491). در واقع ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی بحث از اراده را با اظهارات ضد شوپنهاوری زیر آغاز می‌کند: «کسی می‌خواهد بگوید: «اراده کردن نیز صرفاً یک تجربه است» («اراده» نیز فقط «اندیشه» است). وقتی می‌آید، می‌آید و من نمی‌توانم آن را پدید آورم» (۶۱۱).

ویتگنشتاین با به چالش کشیدن این تصور که «من می‌توانم اراده کردن را پدید آورم»، به اظهارات فوق پاسخ می‌دهد. از یک سو، می‌توانیم عبارت «من می‌توانم/نمی‌توانم آن را پدید آورم» را برای تمایز میان انواع تغییراتی که در بدنم هنگام عمل رخ می‌دهد - مانند حرکت دست هنگام بلند کردن آن - و انواع تغییراتی که به سادگی برایم اتفاق می‌افتد - مانند فروکش کردن صدای تپش شدید قلب - به کار ببریم؛ اما خطاست که اراده کردن را به منزله کاری که هم می‌توانم پدید آورم و هم نمی‌توانم پدید آورم در نظر بگیریم؛ زیرا نمونه‌ای از این هر دو نوع تغییر وجود ندارد. از سوی دیگر، می‌توانیم عبارت «پدید آوردن» را به معنای بهره‌برداری از یک سازوکار یا یک ارتباط علی شناخته شده برای ایجاد یک اثر به کار ببریم. از این نظر، ویتگنشتاین اشاره می‌کند که می‌توانم اراده کردن را پدید آورم؛

1. Arthur Schopenhauer (1788 -1860)

2. volition

برای مثال، می‌توانم با پریدن در آب، اراده کردن برای شنا کردن را پدید آورم. درست است که نمی‌توانم اراده کردن را اراده کنم؛ یعنی «سخن گفتن از اراده کردن اراده معنا ندارد»؛ زیرا اراده کردن نام یک عمل نیست و بنابراین نام هیچ عملی از اعمال ارادی نیز نیست (فقره ۶۱۳). با این حال، اظهار «نمی‌توانم آن را پدید آورم» که نشان می‌دهد انسان اسیر رویدادهاست، راهی گمراه‌کننده برای بیان این نکته دستوری است.

اما چرا وسوسه می‌شویم این شکل گمراه‌کننده از واژه‌ها را به کار ببریم؛ یعنی بگوییم نمی‌توانیم اراده کردن را پدید آوریم؟ پاسخ گیج‌کننده ویتگنشتاین این است که چون می‌خواهیم خود اراده کردن را به‌منزله «پدید آوردن بی‌واسطه غیرعلی» در نظر بگیریم (فقره ۶۱۳). این یک عبارت گیج‌کننده و احتمالاً یک تناقض است؛ زیرا اگر علت چیزی نیست، پس چه چیزی را پدید می‌آورد؟ اما احتمالاً منظور ویتگنشتاین این است که روشی را نشان دهد که شوپنهاور و خود او در زمان تفکر متقدمش در باب اراده به‌منزله امری «بی‌واسطه» و «غیرعلی» فکر می‌کردند؛ زیرا گمان می‌کردند هیچ شکافی میان «عمل واقعی و بی‌واسطه اراده» و «عمل بدن» برای ارتباط «پیوند علیت» وجود ندارد (Hyman, 2011, pp. 453-454). اگر اراده کردن به غلط پدید آوردن غیرعلی تصور شود، می‌توان به‌سادگی اصطلاح «پدید آوردن» را رها کرد و چنین گفت: «اگر اعضای از اراده خود را حرکت دهیم، اراده کردن علت حرکت بدنی است»، اما اگر کسی چنین کند، در این صورت باید فعل شناخته شده اراده یا رویداد ذهنی را - که ادعا می‌شود اراده را تعیین می‌کند - سر جای خود محکم نگه داشت و سپس باید نشان داد که اگر چنین فعل یا رویدادی انجام می‌شود یا رخ می‌دهد و حرکتی که اراده را مجاب می‌کند، به دنبال نتایج علی می‌آید، برای انجام شدن یک عمل ارادی کافی است یا دست‌کم مؤلفه لازم یک شرط کافی است (Hacker, 2000, Part I, p. 217).

بدین‌سان ویتگنشتاین خاطر نشان می‌کند که ما دوست داریم که درباره اراده کردن به‌عنوان یک پدیده خارق‌العاده فکر کنیم؛ زیرا این چیزی است که اعمال را ارادی می‌کند و با این حال، چیزی در کنترل من نیست، چیزی نیست که من بتوانم آن را پدید آورم و با اراده پدید آورم؛ زیرا من نمی‌توانم «اراده کردن را اراده کنم» (فقره ۶۱۳). به این معنا، به نظر می‌رسد که اراده کردن «یک تجربه» باشد که «وقتی می‌آید، می‌آید و من نمی‌توانم آن

را پدید آورم» (فقره ۶۱۱) و درعین حال، کاری است که من نمی‌توانم آن را انجام ندهم، همان‌طور که وقتی سعی می‌کنم، می‌توانم بدنم یا یک سنگ را حرکت ندهم: «می‌توان گفت: «من اراده می‌کنم، اما بدنم از من اطاعت نمی‌کند» - اما نه: «اراده من از من اطاعت نمی‌کند» (آگوستین)» (فقره ۶۱۸). باید نتیجه بگیریم که این امر، فهمیدن این مسئله را که چگونه هر عملی می‌تواند به معنایی مهم ارادی باشد، بسیار دشوار می‌کند، با توجه به اینکه آنچه قرار است اعمال را ارادی کند، اعمال مبهم و عجیب اراده کردن هستند.

حرکت بعدی ویتگنشتاین بررسی و برچیدن پیش‌فرض‌هایی است که این تصویر بر آن‌ها استوار است. ابتدا، او توجه ما را به این واقعیت جلب می‌کند که این اظهارات وابسته به تفسیر عبارت «با اراده کردن چیزی پدید می‌آید» به معنایی خاص هستند، معنایی که گویا در آن می‌توانیم مثلاً با اراده کردن حرکات مناسب، موجب حرکت اعضا و جوارح خود شویم ولی نمی‌توانیم عمل اراده کردن را با اراده کردن آن پدید آوریم، اما اولاً ما موجب حرکات اعضا و جوارح خود با اراده کردن آن‌ها برای وقوع نمی‌شویم، در واقع روشن نیست که چیزی وجود دارد که ما با اراده کردن آن برای وقوع، آن را پدید می‌آوریم و ثانیاً به معنایی که در آن می‌توانیم هر چیزی را پدید آوریم - مانند حرکت اعضا و جوارح یا دل درد خود - می‌توانیم عمل اراده کردن را نیز پدید آوریم. این معنایی است که در آن چیزهایی را، کمابیش به صورت مستقیم، در عمل کردن یا با عمل کردن پدید می‌آوریم؛ من با حرکت دادن یک صندلی باعث حرکت آن می‌شوم و می‌توانم با پرخوری باعث دل درد شوم. به همین ترتیب، می‌توانم عمل اراده کردن برای شنا را پدید آورم، مثلاً با پریدن به داخل آب (فقره ۶۱۳) (Alvarez, 2017, p. 492).

الیزابت آنسکم - شاگرد ویتگنشتاین - در قصد به نکته‌ای مرتبط اشاره می‌کند: مردم گاهی می‌گویند که می‌توان با عمل اراده، دست خود را به حرکت درآورد، اما نه یک قوطی کبریت را؛ اما اگر منظورشان این است که «اراده کن یک قوطی کبریت حرکت کند و نمی‌شود»، پاسخ این است «اگر اراده کنم دستم به این شکل حرکت کند، نمی‌شود» و اگر منظورشان این است که «من می‌توانم دستم را حرکت دهم اما نه قوطی کبریت را» پاسخ این است که من می‌توانم قوطی کبریت را حرکت دهم - نه چیز ساده‌تری را (Anscombe, 1957, p. 52).

بدین سان ثابت می‌شود این تصور - که ما نمی‌توانیم اراده را، یا حرکت چیزهایی فراتر از بدن خود را، «با اراده کردن» پدید آوریم، اما می‌توانیم حرکات اعضای خود را از آن طریق پدید آوریم - ناشی از فهم آشفته و مبهم عبارت «با اراده کردن پدید آوریم» است. وقتی این آشفتگی برطرف و آن عبارت ابهام‌زدایی شود، روشن می‌شود که یا همه چیزها را - مانند حرکات بدن خود و همچنین اعمال اراده را - می‌توانیم با اراده کردن پدید آوریم یا اصلاً هیچ چیزی را و به همین ترتیب، مضافاً این تصور که اراده کردن نوع خاصی از عمل است، خطاست و با این اندیشه ترغیب می‌شود که در همان زمان که نمی‌توانیم بدن خود یا یک میز را حرکت دهیم، نمی‌توانیم اراده نکنیم. ویتگنشتاین اشاره می‌کند که «به معنایی که در آن نمی‌توانم اراده نکنم، نمی‌توانم هم سعی کنم اراده کنم» (فقره ۶۱۸) و «فقط در آن حد همواره می‌توانم اراده کنم که هرگز نمی‌توانم سعی کنم اراده کنم» (فقره ۶۱۹)، چون اراده کردن واقعاً یک عمل نیست؛ بنابراین چیزی نیست که بتوانم سعی کنم، یا نتوانم انجام دهم (Alvarez, 2017, p. 492). این رشته تفکر به نتیجه‌گیری‌ای می‌رسد که رنگ‌وبوی شوپنهاوری آگاهانه‌ای دارد؛ همان نکته‌ای که ویتگنشتاین بیان می‌کند: «اراده کردن، اگر نوعی آرزو کردن نباشد، باید خود عمل باشد. نمی‌توان اجازه داد که هیچ‌جا از عمل وایستد» (فقره ۶۱۵) و ویتگنشتاین به این امر این‌گونه پاسخ می‌گوید که اگر عمل باشد، عمل به معنای متعارف واژه چنین است؛ بنابراین اراده کردن چیزی مانند صحبت کردن، نوشتن، راه رفتن، بلند کردن و تصور کردن چیزی و غیره است؛ زیرا این‌ها نیز کاری است که می‌توانیم آزادانه انجام دهیم و همچنین سعی کردن برای صحبت کردن، نوشتن، راه رفتن، تصور کردن و غیره. در حقیقت، عمل اراده کردن به معنای دقیق کلمه ناپدید می‌شود و ما می‌مانیم و عملی که تبیین آن فرض می‌شود (Hyman, 2011, p. 455).

۳-۲. تحلیل معنای سعی کردن

در حقیقت، ویتگنشتاین با اظهارات فقرات فوق به این امر اشاره می‌کند که اراده کردن باید با سعی کردن برابر باشد. بدین سان یک تلاش جایگزین برای محکم نگه داشتن فعل اراده که ظاهراً به‌طور مستقیم موجب ایجاد یک حرکت بدنی می‌شود، با تمام توان خود بر مفهوم سعی کردن تکیه می‌کند؛ زیرا اولاً ما چیزی را می‌خواهیم که در ذهن رخ می‌دهد؛ چراکه

سعی می‌کنیم ماهیت حرکاتی را تبیین کنیم که مستقیماً از نفس خودمان نشأت می‌گیرند. ثانیاً این امر ذهنی هر چه هست، باید چیزی باشد که عامل فعل آن را انجام می‌دهد، نه چیزی که صرفاً برای او اتفاق می‌افتد. در غیر این صورت، ویژگی‌های متمایز فاعلیت ارادی را که ما سعی می‌کنیم برای اراده ذخیره کنیم، ظاهراً - بر اساس نظریات مبتنی بر عصب‌شناسی و جنبشی - ناپدید می‌شوند. آنچه ما به دنبال آن هستیم، فعل اراده است. ثالثاً به‌رغم تصورات و تأملات شوپنهاوری ویتگنشتاین متقدم، از آنجا که می‌دانیم همیشه در به انجام رساندن چیزی که قصد می‌کنیم، کامیاب نمی‌شویم، چیزی می‌خواهیم که بتواند در چهارچوب ذهن رخ دهد که ممکن است - اما نباید - منجر به عمل شود. آنگاه می‌توانیم واقعاً بگوییم که اراده چنین و چنان کردیم اما نتوانستیم آن را به انجام برسانیم. در نهایت، باید چیزی باشد که بتوان تصور کرد وقتی به‌صورت ارادی یک عمل فیزیکی را انجام می‌دهیم، علت حرکات بدنی‌ای است که رخ می‌دهند (Hacker, 2000, Part I, pp. 220-221).

اساساً سعی کردن و قصد کردن از جنس اراده کردن هستند، همان‌طور که باور کردن و قضاوت کردن از جنس اندیشیدن‌اند. برخی از فیلسوفان، سعی کردن را به‌منزله فرایند ذهنی ضروری برای عمل ارادی یا از روی قصد مطرح کرده‌اند. مثلاً اگر تعابیر «چند دقیقه سعی کرد قوطی را باز کند» و «چند دقیقه قصد کرد قوطی را باز کند» را با هم مقایسه کنیم، می‌فهمیم که مسلماً سعی کردن بیشتر از قصد کردن شبیه فعلی به نظر می‌رسد که در یک فرایند است. ویتگنشتاین می‌نویسد: «وقتی دستم را بلند می‌کنم، معمولاً سعی نمی‌کنم آن را بلند کنم» (فقره ۶۲۲)؛ اما برخی نیز معتقدند که هرچند تعبیر «من سعی کردم دستم را بلند کنم» گمراه‌کننده است، صادق است نه کاذب یا بی‌معنا؛ همان‌طور که وقتی کسی دستش را به‌صورت عادی بالا می‌آورد، این تعبیر را به کار می‌برد (Teichmann, 2015, pp. 98-99).

۳-۳. معنای بیان قصد

ویتگنشتاین این تصور را که اراده بلند کردن دستم همان تصمیم به بلند کردن آن است، این چنین در نظر می‌گیرد: توصیف زیر را درباره یک عمل ارادی بررسی کنید: «من این تصمیم را می‌گیرم که زنگ را در ساعت ۵ بزنم و وقتی ۵ را اعلام می‌کند، دستم این حرکت را انجام می‌دهد». - آیا این توصیف صحیح است و نه این یکی: «... و وقتی ۵ را اعلام کرد، دستم را بلند می‌کنم»؟ - انسان می‌خواهد توصیف اول را تکمیل کند: «و ببینید!

وقتی ۵ می شود، دستم بلند می شود؛ و این «و ببینید!» دقیقاً چیزی است که به اینجا تعلق ندارد. وقتی دستم را بلند می کنم نمی گویم «ببینید، دستم دارد بلند می شود!» (فقره ۶۲۷).

اندیشه ویتگنشتاین در اینجا دوباره متأثر از شوپنهاور است. در واقع اگر اراده کردن همان تصمیم گرفتن باشد، عملی که قرار است باعث چیزی شود، اصلاً نمی تواند عمل واقعی باشد، بلکه تنها پدیده‌ای است که من مشاهده می کنم. اگر اراده کردن چیزی متفاوت از عمل بدن بود و این دو از طریق پیوند علیت به هم مرتبط می شدند - چه آرزو یا خواسته باشد، چه تصمیم، احساس حرکتی، یا تصویر خاطره‌ای از یک احساس حرکتی - آنگاه این اراده کردن نمی توانست حرکت دستم محسوب شود (Hyman, 2011, p. 457).

بدین سان ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی می نویسد: «وقتی مردم درباره امکان پیش آگاهی از آینده صحبت می کنند، همیشه واقعیت پیش‌بینی حرکت‌های ارادی خود را فراموش می کنند» (فقره ۶۲۹) و در فقره ۶۳۱ توجه ما را به این دو نوع ادعا جلب می کند: «الان می خواهم دو دوا بخورم» و «تا نیم ساعت دیگر مریض خواهم شد» و با این استدلال که تفاوت میان آن‌ها قابل توضیح نیست، می گوید: «اینکه در حالت اول من عامل هستم و در حالت دوم صرفاً ناظر. یا اینکه در حالت اول پیوند علی را از درون می بینم، در دومی از بیرون» و می افزاید: «بر اساس مشاهدات رفتارم نبود که گفتم می خواهم دو دوا بخورم. مقدمات این اظهار متفاوت بودند. منظورم اندیشه‌ها، اعمال و غیره بود که منجر به آن شدند» (فقره ۶۳۱).

آنسکم این نکته را در قصد تکامل می بخشد و اولین و آخرین اظهارات اندک این کتاب به بررسی تفاوت‌های میان اظهارات این دو نوع ادعا اختصاص دارد. او، از این نظر ویتگنشتاین که هر دو پیش‌بینی هستند، استفاده می کند و بیان می کند که تفاوت میان آن‌ها این است که اظهارات نوع اول بیان قصد هستند، درحالی که اظهارات نوع دوم «تخمین آینده» هستند؛ اما تفاوت میان آن‌ها چیست؟ نظر خود آنسکم این است که تفاوت میان آن‌ها در سه ویژگی نهفته است؛ نحوه موجه بودن هر یک از آن اظهارات، آنچه برای هر نوعی یک تناقض محسوب می شود و ماهیت اشتباهات در هر حالت. این‌ها همچنین ویژگی‌های توصیفات کارهایی هستند که فرد از روی قصد انجام می دهد.

اولین ویژگی، منعکس کننده فقره ۶۳۱ و همچنین این فقره است: «پیش‌بینی من (در بیان قصدم) همان بنیاد پیش‌بینی او از کاری که من انجام خواهم داد را ندارد و نتایجی که

باید از این پیش‌بینی‌ها گرفته شود کاملاً متفاوت است؛ زیرا ادعای آنسکم این است که درحالی‌که پیش‌بینی‌های متعارف با ارائه شاهد موجه هستند - و این شامل پیش‌بینی عمل شخص دیگری بر اساس بیان قصد آن‌ها می‌شود - بیان قصد شخص با ارائه دلایل عمل کردن موجه است. مراد آنسکم این است که وقتی از یک عامل خواسته می‌شود عمل یا قصد آینده خود را توجیه کند، او به جنبه‌ای از آن عمل اشاره می‌کند که «توصیف مطلوب بودن» آن را ارائه می‌دهد، اما هیچ چیزی مانند آن نمی‌تواند وارد توجیه یک پیش‌بینی متعارف شود. بدین‌سان آنسکم می‌گوید که اندیشه‌ها و اعمالی که منجر به بیان قصد می‌شوند، به رابطه میان عمل پیشنهادی و خیر مربوط هستند. افزون بر این، او می‌گوید که یک پاسخ درست به پرسش «چرا این کار را می‌کنی؟» در راستای «من از کاری که می‌کردم آگاه نبودم» نشان می‌دهد که آن عمل از روی قصد نبوده است (Alvarez, 2017, p. 498).

حال، باید پرسید که آیا ویتگنشتاین درباره نحوه تعریف عمل ارادی سخنی ایجابی برای گفتن دارد یا نه؟ پاسخ این پرسش با این اندیشه که او آن را «تصویر نادرستی از فرایندهای موسوم به بازشناسی» می‌نامد، مشخص می‌شود؛ یعنی تصویری که بر اساس آن، فرد یک چیز را با مقایسه انطباق آن با تصویر خاطره و شناسایی آن چیز به این نحو بازشناسی می‌کند. او می‌نویسد: اگر از من بپرسند «آیا امروز صبح وقتی وارد اتاقان شدید، میزتان را شناختید؟» - بی تردید باید بگویم «مطمئناً» و با این حال، گمراه‌کننده خواهد بود که بگویم عمل بازشناسی انجام شده است. البته میز برای من عجیب نبود؛ از دیدن آن تعجب نکردم، همان‌طور که اگر میز دیگری یا چیز غریب دیگری آنجا بود، تعجب می‌کردم (فقره ۶۰۲) بدین‌سان بازشناسی چیزی نباید متضمن عمل بازشناسی یا تصویر خاطره از چیزی باشد؛ ممکن است فقط متضمن دیدن چیزها در یک مکان آشنا - بدون احساس تعجب - باشد؛ ممکن است متضمن توانایی تأیید این امر باشد که مثلاً این میز همان میزی است که با فکر کردن به آن و چیزهای مشابه انتظار می‌رود ببینیم.

به همین ترتیب، ویتگنشتاین اکنون می‌گوید عمل ارادی نباید متضمن «عمل اراده» یا تصویر خاطره‌ای از یک احساس حرکتی باشد؛ این نیز ممکن است فقط متضمن رفتاری آشنا - بدون احساس تعجب - باشد. لذا ویتگنشتاین در ادامه جمله آخر فقره ۶۲۷ - نمی‌گویم «ببینید، دستم دارد بلند می‌شود!» - می‌گوید: «پس می‌توان گفت: حرکت ارادی با نبود

تعجب مشخص می‌شود» (فقره ۶۲۸). سپس، با دنبال کردن بیشتر این اندیشه، می‌گوید که می‌توانم حرکات ارادی را بدون انجام این کار «بر اساس مشاهدات رفتارم» پیش‌بینی یا پیش‌گویی کنم (فقره ۶۳۱).

اما حرکت ارادی همیشه با نبود تعجب مشخص نمی‌شود. مثلاً ممکن است وقتی موفق شدم برای اولین بار گوش‌هایم را تکان دهم متعجب شوم. افزون بر این، ما معمولاً از حرکات و واکنش‌های غیرارادی خود متعجب نمی‌شویم. مثلاً من معمولاً از اینکه در پایان یک دویدن شدید نفس نفس می‌زنم، تعجب نمی‌کنم و از ضربان قلبم هم تعجب نمی‌کنم، یا وقتی پلک می‌زنم یا عطسه می‌کنم تعجب نمی‌کنم. درست است که من اغلب می‌توانم حرکات ارادی خود را بدون انجام آن «بر اساس مشاهدات رفتارم» پیش‌بینی کنم، اما همین امر اغلب در مورد واکنش‌های غیرارادی صادق است. مثلاً ممکن است بتوانم پیش‌بینی کنم که وقتی دوست یا والدین بیمارم بمیرند، بدون تکیه بر شواهدی از این دست، احساس غم و اندوه خواهم کرد؛ بنابراین تردید وجود دارد که آیا تحلیلی از عمل ارادی می‌تواند بر اساس این اندیشه‌ها ابداع شود یا نه (Hyman, 2011, p. 457-458).

۳-۴. رابطه عمل و حرکت

به اعتقاد برخی از شارحان ویتگنشتاین، او نمی‌تواند میان عمل و حرکت تمایز قائل شود، یا نحوه ارتباط آن‌ها را در نظر بگیرد. مثلاً فرض کنید دستم را بلند می‌کنم؛ عمل من، بلند کردن دستم و حرکت دستم چه ارتباطی دارند؟ برخی از فیلسوفان به صراحت ادعا کرده‌اند که آن‌ها یکسان هستند. او این ادعا را به صراحت بیان نمی‌کند، اما مانند بسیاری از اسلاف خود، از جمله شوپنهاور، عمل و حرکت را با هم خلط می‌کند. این امر به وضوح در فقره ۶۲۸ که عمل ارادی را با نبود تعجب پیوند می‌دهد، آشکار می‌شود.

بدین معنا، میان عمل ارادی بلند شدن از رختخواب و بلند شدن غیرارادی دست من تفاوت وجود دارد؛ اما یک تفاوت مشترک میان اعمال ارادی و غیرارادی وجود ندارد. ظاهراً تفاوتی که ویتگنشتاین متوجه نمی‌شود، این است که بلند شدن از رختخواب یک عمل است، درحالی‌که بلند شدن غیرارادی دست من یک حرکت است. ممکن است ویتگنشتاین درست بگوید که یک تفاوت مشترک میان اعمال ارادی و غیرارادی وجود

ندارد، اما تفاوت میان بلند شدن از رختخواب و بلند شدن دست من، تفاوت میان عمل و حرکت است و نه تفاوت میان دو نوع عمل (Hyman, 2011, pp. 466-467). لذا عمل و حرکت امور متفاوتی هستند؛ زیرا اگر چیزی بالا یا پایین آورده شود یا حرکت کند یا حرکت داده شود، بالا بردن یا پایین آوردن آن یک عمل است، درحالی که حرکت چیزی که بالا می‌رود یا پایین می‌آید، انفعال است؛ بنابراین اگر متوجه تفاوت میان بلند کردن دست و بالا رفتن دست نشویم، تمایز میان فعال بودن و انفعال را متوجه نمی‌شویم. کشتن مصداق عمل است، درحالی که مردن مصداق انفعال و فرقی نمی‌کند که چه چیزی بالا یا پایین بیاید یا کشته شود. اگر با حرکت دستم، لیوان را روی انگشت کوچکم بالا ببرم، بالا بردن دست من از بالا بردن لیوان من متمایز نیست، به‌رغم آنکه دست جزئی از بدن من است، درحالی که لیوان این‌طور نیست. خودکشی از مرگ متمایز نیست، اما کشته شدن از مرگ متمایز است. بدین لحاظ، اگر دستم را بالا بیاورم، این عمل چه ارتباطی با حرکت دستم به سمت بالا دارد؟ پاسخ این است که این عمل - بالا بردن دست من - ایجاد حرکت است و علت آن، عامل یعنی من است؛ بنابراین اگر این اصطلاح را بپذیریم، می‌توانیم بگوییم که عمل من که دستم را بالا می‌برم، علت نتیجه این عمل من است. همان‌طور که برخی از فیلسوفان در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ معتقد بودند، عمل کردن علت عمل نیست، علت ایجاد رویداد است. از این‌رو، پاسخ پرسش ویتگنشتاین در فقره ۶۲۱ - اگر این واقعیت که دستم بلند می‌شود را از بلند کردن دستم کم کنم، چه چیزی باقی می‌ماند؟ - اراده کردن یا آرزو کردن یا خواستن یا سعی کردن نیست، اما هیچ چیزی هم نیست، نبود تعجب هم نیست. آنچه باقی می‌ماند، این واقعیت است که من آن را انجام دادم، این واقعیت است که من علت اتفاق افتادن حرکت دستم هستم (Hyman, 2011, p. 468).

از این منظر، ویتگنشتاین در تفکیک فعل و انفعال از یک سو و امور ارادی و غیرارادی از سوی دیگر، توفیق نمی‌یابد. او نمی‌تواند ببیند که ارادی بودن فقط یک ویژگی فعال بودن نیست بلکه ویژگی منفعل بودن نیز هست و لذا عمل و حرکت را با هم خلط می‌کند. او اسطوره‌شناسی ایدئالیستی را که زمانی پذیرفته بود کنار می‌گذارد، اما این ادعای شوپنهاور را حفظ می‌کند که اراده کردن - برخلاف امید داشتن، خواستن یا مشورت کردن - از عمل ارادی متمایز نیست (Hyman, 2011, p. 470).

مقایسه دیدگاه‌ها

۱. در سنت اسلامی ما، بحث از اختیار انسان در تحقق افعال خود، ما را به مسئله جبر و اختیار و بحث از نسبت فعل انسان با خداوند، ما را به مسئله جبر و تفویض یا امر بین الامرین می‌کشاند. در واقع آنچه موجب اتخاذ این مواضع شده، مسئله صفات الهی بوده است؛ یعنی برخی برای تحفظ بر صفتی، به جبر و برخی برای تحفظ بر صفتی دیگر به تفویض و برخی نیز برای تحفظ به همه صفات الهی، به نظریه «الامر بین الامرین» گرایش پیدا کرده‌اند؛ یعنی ریشه این مباحث اساساً کلامی است، اما امام خمینی پاسخی فلسفی - عرفانی به این مسئله می‌دهد و لذا در این میان، نگاه امام بیشتر ناظر به حدود و ثغور اختیار انسان است، اما ویتگنشتاین به مسئله اراده انسانی فارغ از جنبه‌های دینی می‌نگرد.

۲. با اینکه رساله اصلی امام در باب اختیار معنون به اراده است، اما بنای امام بیشتر تبیین اختیار آدمی است تا تحلیل معنای اراده انسان؛ مسئله‌ای که دغدغه اصلی ویتگنشتاین است. در واقع امام با اتخاذ رویکردی میانه در مسئله جبر و تفویض، نهایتاً انسان را در اعمال خود مختار دانسته و ضرورت علی و علم و اراده و قدرت الهی را مانعی در مختار بودن آدمی تلقی نمی‌کند؛ اما آنچه ویتگنشتاین به دنبال آن است، تحلیل معنای اراده کردن است که آن را با سعی کردن برابر می‌داند؛ زیرا سعی کردن و قصد کردن را از جنس اراده کردن می‌داند، همان‌طور که باور کردن و قضاوت کردن را از جنس اندیشیدن تلقی می‌کند.

۳. امام ارادی بودن اراده را شبهه تلقی کرده و معتقد است که چون نفس، مجرد است و امر مجرد، در مرتبه ذات خود، واجد همه فعلیاتی است که در معلولات او وجود دارند؛ لذا خلاقیت نفس نیازی به تصور دیگری ندارد بلکه واجدیت ذاتی نفس در مرتبه تجرد ذاتی وجودی آن برای خلاقیت نفس کافی است، همان‌طور که نفس نیازی به اراده و عزم و قصدی زائد بر خودش ندارد. ویتگنشتاین متأخر نیز معتقد است که اراده «وقتی می‌آید، می‌آید و من نمی‌توانم آن را پدید آورم». در واقع از نظر ویتگنشتاین، سخن گفتن از اراده کردن اراده معنا ندارد، صرفاً به این دلیل که اراده کردن نام یک عمل نیست؛ بنابراین نام هیچ عملی از اعمال ارادی نیز نیست.

۴. از نظر امام، عزم و اراده و تصمیم و قصد از افعال نفس بوده و مسیر آن‌ها مسیر شوق و محبت - که از امور انفعالی‌اند - نیست. بدین معنا، نفس مبدأ اراده و تصمیم است و مبدئیت

آن به واسطه ابزار جسمانی نیست بلکه نفس بدون واسطه جسمانی آن‌ها را به وجود می‌آورد و لذا آن چیزهایی که از جهت صدور از نفس چنین هستند، ممکن نیست میان آن‌ها و میان نفس، اراده زائدی وجود داشته باشد که بدان‌ها تعلق گیرد؛ اما از نظر ویتگنشتاین - در معنای بیان قصد که متأثر از شوپنهاور است - اگر اراده کردن همان تصمیم گرفتن باشد، عملی که به اصطلاح قرار است باعث چیزی شود اصلاً نمی‌تواند عمل باشد بلکه فقط می‌تواند پدیده‌ای باشد که من مشاهده می‌کنم. اگر اراده کردن چیزی متفاوت با عمل بدن بود و این دو با پیوند علیت به هم مرتبط می‌شدند - خواه آرزو و خواسته باشد یا تصمیم یا یک احساس حرکتی یا تصویر خاطره‌ای از یک احساس حرکتی - نمی‌توانست مثلاً حرکت دستم محسوب شود.

۵. به باور امام، ضرورت علی با مختار بودن فاعل مختار منافاتی ندارد؛ زیرا فعالیت فاعل مختار با اراده و اختیار خود بوده و فعل را واجب کرده و آن را به وجود آورده و لذا این امر بر اختیار فاعل تأکید می‌کند. بدین معنا، هر یک از صفات علم و اراده و قضای الهی نیز به فعل انسانی با وصف اختیاری بودن تعلق گرفته‌اند و تعلق هر یک از این صفات به فعل انسانی نه تنها موجب اضطراب نیست، بلکه موجب تأکید اختیار نیز هست؛ اما ویتگنشتاین متأخر اساساً به ارائه توصیفی از مفاهیم عمل ارادی و از روی قصد می‌پردازد و لذا معتقد به بی‌فایده بودن تبیین درون‌نگرانه از قصد است؛ یعنی بی‌فایده بودن این تصور که قصد، یک احساس خاص و یک تجربه درونی است.

منابع

- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اصلانی، محسن و مصطفوی، زهرا (۱۳۹۸). نقد و بررسی دیدگاه صدرالمآلهین و امام خمینی در پاسخ به شبهه تسلسل اراده انسان. *تحقیقات کلامی*، ۷(۲۴)، ۸۹-۱۰۴.
- https://www.tkalam.ir/article_39925.html
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۷). *الطلب و الارادة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید حسن (۱۳۹۸). *تحریر اختیار؛ شرحی بر رساله «طلب و اراده» حضرت امام خمینی*. پژوهش و نگارش سید مرتضی حسینی کاشانی و سید مجتبی حسینی کاشانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید حسن (۱۳۹۱). *فرهنگ جامع فرق اسلامی*. تهران: انتشارات اطلاعات.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۸ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: منشورات طلیعة النور.
- کاملی، فاطمه (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی اراده و اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی. *کارشناسی ارشد*، قم: دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- صادقی، مرضیه و زارع گنجارودی، مرتضی. (۱۳۹۹). واکاوی اراده آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم. *اندیشه دینی*، ۲۰(۷۴)، ۶۷-۸۸.
- <https://doi.org/10.22099/jrt.2020.5684>
- Alvarez, M. (2017). Wittgenstein on action and the will. In H.J. Glock & J. Hyman (Eds.), *A companion to Wittgenstein*. Wiley Blackwell.
- Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hacker, P. M. S. (2000). *Wittgenstein: Mind and will* (Vol. 4 of *An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, Part I: Essays). Blackwell.

- Hyman, J. (2011). Action and the will. In O. Kuusela & M. McGinn (Eds.), *The Oxford handbook of Wittgenstein*. Oxford University Press.
- Ludwig Wittgenstein. (2009). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans. Rev. 4th ed. P. M. S. Hacker & J. Schulte, Eds.), London: Blackwell Publishing.
- Teichmann, Roger (2015), *Wittgenstein on Thought and Will*, New York and London: Routledge.



Vol. 12 | Issue. 46 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.547672.1451>

foundations of Social reality and Science from the perspective of four Muslim thinkers: Ali Shariati, Seyyed Hossein Nasr, Ismail Raji Faruqi and Said Nursi

Naser Khodayari Shuti 

Faculty Member, Department of Basic Human Sciences - Faculty of Paramedical Sciences - Tabriz University of Medical Sciences. .

Nasser.khodayar@gmail.com.

Article Info

Abstract

Article Type:

Research Article

Received:

2025 /10 /04

Revised:

2025 /12 /03

Accepted:

2025 /12 /10

Published Online:

2026 /01 /20

Social reality and the diverse approaches to it have long attracted the attention of philosophers and sociologists. The aim of this article is to examine the foundations of social reality from the perspectives of four contemporary Muslim thinkers: Dr. Shariati, Dr. Nasr, Dr. Raji Faruqi, and Said Nursi. Explaining the underlying causes of divergence among their perspectives on social reality plays a significant role in how social phenomena are analyzed. Given the nature of the research, data collection has been carried out through library and documentary methods, employing a descriptive-analytical approach. This study is considered both fundamental and applied in nature. The findings—based on a substantive and comparative examination of the works of two Iranian thinkers, a Palestinian sociologist residing in the United States, and a Turkish scholar—show that the Muslim thinkers’ perspectives on science and social reality, both in form and content, are not entirely independent of Western sociology. Nevertheless, there exist fundamental differences between the two approaches. The holistic outlook of Muslim thinkers toward both physical and metaphysical dimensions, their conception of the natural world, and their acceptance of social reality in relation to divine revelation stand in contrast to the predominantly physicalist orientation of Western philosophers and sociologists. This contrast ultimately leads to the formation of distinct foundational assumptions and results in a different portrayal of social reality.

Keywords: Ismail Raji Faruqi, Said Nursi, Seyyed Hossein Nasr, Ali Shariati, Foundations, Social Reality.



مبانی واقعیت اجتماعی و علم از منظر چهار متفکر مسلمان متفکر مسلمان: علی شریعتی، سید حسین نصر، اسماعیل راجی فاروقی و سعید نورسی

ناصر خدایاری شوطی

استادیار علمی گروه علوم پایه غیرپزشکی دانشکده پیراپزشکی دانشگاه علوم پزشکی تبریز، تبریز، ایران.

Nasser.khodayar@gmail.com.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>واقعیت اجتماعی و رویکردهای متنوع به آن همواره مورد توجه فیلسوفان و جامعه‌شناسان بوده است. هدف این مقاله، بررسی مبانی واقعیت اجتماعی از دیدگاه چهار متفکر مسلمان معاصر؛ شریعتی، نصر، راجی فاروقی و سعید نورسی است. تبیین علل ریشه‌ای تفاوت دیدگاه‌های آنان درباره واقعیت اجتماعی، نقش مهمی در نحوه تحلیل پدیده‌های اجتماعی ایفا می‌کند. با توجه به ماهیت پژوهش، گردآوری داده‌ها به‌صورت کتابخانه‌ای و اسنادی انجام شده و روش تحقیق توصیفی - تحلیلی است. این پژوهش از نوع بنیادی - کاربردی به شمار می‌آید. یافته‌های مطالعه که بر پایه بررسی ماهوی و تطبیقی آثار دو متفکر ایرانی، یک جامعه‌شناس فلسطینی ساکن آمریکا و یک متفکر ترک‌تبار استوار است، نشان می‌دهد نگرش متفکران مسلمان به علم و واقعیت اجتماعی، از نظر صورت و محتوا، مستقل از تأثیر جامعه‌شناسی غربی نیست؛ باین‌حال، میان این دو رویکرد تفاوت‌های اساسی وجود دارد. نگاه کل‌نگر متفکران مسلمان به ابعاد فیزیکی و متافیزیکی، تلقی آنان از جهان طبیعت و پذیرش واقعیت اجتماعی در پیوند با وحی الهی، در مقابل تأکید متفکران و جامعه‌شناسان غربی بر فیزیک‌گرایی صرف، به شکل‌گیری تفاوت‌های بنیادین و در نتیجه ارائه تصویری متفاوت از واقعیت اجتماعی انجامیده است.</p> <p>کلیدواژه‌ها: اسماعیل راجی فاروقی، سعید نورسی، سید حسین نصر، علی شریعتی، مبانی، واقعیت اجتماعی.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۹</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰</p> <p>صفحات: ۵۳- ۷۸</p>

مقدمه

نوشتار پیش رو، مبانی واقعیت اجتماعی^۱ و علم از منظر چهار متفکر مسلمان یعنی شریعتی، نصر، راجی فاروقی^۲ و سعید نورسی^۳ را مورد بررسی قرار داده است. به طور کلی متفکران مسلمان، ضمن بررسی واقعیت‌های اجتماعی جوامع اسلامی در پی این هستند تا انجام این کار را با دیدگاه و روش‌ها و مفاهیم مختص به خود و جامعه خودشان انجام دهند. نقطه مشترک جامعه‌شناسان مسلمان و غیر آن، فهم و توضیح واقعیت است. سؤالات کلیدی که جامعه‌شناسان باید بررسی کنند عبارتند از: نقش واقعی باورها و اعمال اسلامی در جوامع آن‌ها چیست؟ اسلام چگونه در بستر تغییرات عمیق اجتماعی و سیاسی بازتفسیر می‌شود؟ مسلمانان از چه نوع منابع و استراتژی‌هایی برای هماهنگ‌تر کردن اسلام با مدرنیته استفاده می‌کنند؟ و در نهایت، «مدرنیته» و «سکولاریزاسیون» برای مسلمانان چه معنایی دارد؟ (Wiktör Mack, 2011, pp. 406-407). در ایران ملکم خان در ریشه‌های تفکر اجتماعی‌اش، برای تحول جامعه ایرانی، از مجتهدین و روحانیون مایه می‌گذارد و مایل است رابطه‌ای صمیمانه با این گروه، داشته باشد و روی خط مشترک واحدی، به سوی هدف ترقی‌خواهانه پیش رود. وی اصولاً سعی فراوانی در مسلمان نشان دادن نامسلمانان داشت (فشاهی، ۱۳۵۲).

تلاش‌های فکری در زمینه علم اسلامی و به‌طور خاص جامعه‌شناسی اسلامی، به دهه هفتاد میلادی بازمی‌گردد. این مباحث نخستین بار در ایران و پیش از انقلاب اسلامی، هم‌زمان با روند نهادینه‌شدن جامعه‌شناسی، مطرح شد. در این میان، جامعه‌شناس ایرانی علی شریعتی برای نخستین بار اصطلاح «جامعه‌شناسی اسلام» را به کار برد و از پیشگامان این حوزه به شمار می‌آید (زیباکلام و مظفرپور، ۱۹۹۲، صص. ۹۷-۹۴). بی‌تردید، کانون اصلی بحران را باید در نوع رویکرد به دین، نگرش سکولار و نسبت میان علم و اسلام جستجو کرد. در این چهارچوب، جامعه‌شناسی اسلامی را می‌توان در چهار دیدگاه متمایز دسته‌بندی کرد: نخست، مطالعه اسلام با بهره‌گیری از روش‌ها، دیدگاه‌ها و مفاهیم غربی؛ دوم، بررسی پویایی‌های درونی

1. Social fact
2. Ismail al-Faruqi
3. Said Nursi

اسلام با استفاده از روش‌شناسی غربی؛ سوم، رویکردی که می‌توان آن را «جامعه‌شناسی ایدئولوژیک اسلام» نامید و رسالت اسلامی‌سازی علوم را بر عهده جامعه‌شناسی اسلام می‌گذارد؛ چهارم، رویکردی که دانش، روش و مفاهیم برآمده از خود اسلام را مبنا قرار می‌دهد (Tekin, 2017). در این میان، کارل پوپر از جمله متفکرانی است که نقدی فلسفی بر این نوع فهم وارد کرد. او تأکید می‌کند کسانی که در پی رهایی از جزم‌اندیشی دینی بودند، گاه علم را جایگزین دین کردند و بدین ترتیب، خود به‌نوعی جزم‌گرایی علمی دامن زدند؛ رویکردی که وی آن را به‌شدت نقد می‌کند (پوپر، ۱۹۹۴، صص. ۸۳-۸۲).

ماکس وبر، اندیشه کنت را این‌چنین نقد می‌کند؛ پوزیتیویسم فرد، ذهن و رفتار او را به‌عنوان موضوع اصلی علم جامعه‌شناسی نادیده می‌گیرد. چنین رویکردی از نظر تلاش برای پنهان کردن موضوع از مطالعه و بررسی، هم واقع‌گرایانی که دورکیم نمایندگی می‌کند و هم - بیش از آن - طرفداران نظریه ضدپوزیتیویسم، به نمایندگی از وبر، مورد انتقاد قرار دادند (Halfpenny, 1982). اختلاف عمده دورکیم و وبر در شیوه بررسی پدیده‌های اجتماعی است؛ وبر «تفهم تفسیری» را برای مطالعه در علم جامعه‌شناسی برمی‌گزیند و دورکیم روش علوم طبیعی را. وبر از نظر موضوع و روش، علوم طبیعی و انسانی را از یکدیگر متمایز می‌داند، اما دورکیم علوم را تنها از حیث موضوع از هم جدا می‌کند (صادقی، ۱۳۷۴).

انجام پژوهش از منظرهای آتی ضروری به نظر می‌رسد؛ علم الزاماً غربی و سکولار نیست و دین نیز الزاماً غیرعلمی نیست. همچنین میان وضع موجود و وضع مطلوب، امکان برقراری رابطه وجود دارد و می‌توان واقعیت‌های اجتماعی مرتبط با افق‌های دینی و اسلامی را تصور کرد و در جهت تحقق آن‌ها گام برداشت. پژوهش حاضر از این جهت اهمیت دارد: نخست آنکه روش علمی منحصر به روش پوزیتیویستی نیست؛ چنان‌که سید حسین نصر بر وجود «علم مقدس» تأکید می‌کند. دوم آنکه منظور از علم در دیدگاه اسلامی، صرفاً علوم برگرفته از قرآن و سنت نیست، بلکه میان علوم دینی و علوم مدرن (پوزیتیویستی) نوعی یگانگی برقرار است. اگر میان این دو حوزه علمی همکاری شکل گیرد، حاصل آن تجلی حقیقت خواهد بود؛ و دستیابی به این مقصود، تنها از رهگذر توجه به مبانی واقعیت اجتماعی امکان‌پذیر است. کارهای پژوهشی حاضر، علی‌رغم ارزش بسیار قابل توجهشان،

مسئله واقعیت اجتماعی و لوازم آن را به صورت ریشه‌ای و تطبیقی و با توجه به مبانی‌شان مورد بررسی قرار نداده‌اند. شاید به همین دلیل، امید جوامع مسلمان برای افروختن چراغ علم هر روز کم‌فروغ‌تر شده و وضع موجود، به عنوان واقعیت اجتماعی، بدون توجه به انطباق آن با وضع مطلوب، مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، این مباحث می‌تواند در ایجاد پل ارتباطی میان وضع موجود و وضع مطلوب مفید و کارساز باشد.

علت آنکه جوامع مسلمان نمی‌توانند در همه زمینه‌ها تابع غرب باشند، این است که هر جامعه انسانی، محصول تعلقات، گرایش‌ها، نیازها، خواست‌ها، جهان‌بینی‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای خاص خود است؛ بنابراین در مطالعات جامعه‌شناختی باید تفاوت‌های جوامع انسانی نسبت به یکدیگر، با توجه به این ویژگی‌ها، مدنظر قرار گیرد (قربانی، ۱۳۹۱).

برای این پژوهش می‌توان اهداف مختلفی را برشمرد، از جمله:

۱. طرح برخی مباحث جدید در میان اندیشمندان جهان اسلام در زمینه روش، موضوع و ارائه مفاهیم تازه در حوزه علوم انسانی که دارای ریشه غربی هستند؛
 ۲. آشنایی با تعاملات فکری و دادوستد دانشمندان جهان اسلام با اندیشمندان غربی، به‌ویژه در حوزه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی؛
 ۳. بررسی تأثیر جامعه‌شناسی غربی بر افکار و اندیشه‌های متفکران مسلمان، حتی اگر در مقام نقد علوم و نظریه‌های اجتماعی غرب باشد؛
 ۴. ایجاد زمینه‌ای برای مقایسه میان علوم انسانی مورد نظر غرب و جهان اسلام.
- اما پرسش اصلی این است: رویکرد چهار متفکر مسلمان، یعنی شریعتی، سید حسین نصر، اسماعیل راجی فاروقی و سعید نورسی، نسبت به واقعیت اجتماعی و علم چیست و این رویکردها چه تفاوت‌ها و تشابه‌هایی با یکدیگر دارند؟

۱. پیشینه پژوهش

اصطلاح «واقعیت اجتماعی» به امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، نسبت داده می‌شود. در مرکز آثار دورکیم، تلاش برای ایجاد یک روش‌شناسی علمی دیده می‌شود که بتواند به جای تمرکز بر فرد، پدیده‌های اجتماعی را به‌طور عینی مشاهده و تحلیل کند. برای تحقق این هدف، پدیده‌های اجتماعی‌ای باید وجود داشته باشند که از افراد مستقل و قابل

تشخیص باشند. از این رو، دور کیم مفهوم واقعیت‌های اجتماعی را مطرح کرد. یک واقعیت اجتماعی می‌تواند شامل رفتار، قاعده، وظیفه یا حتی مجازات اجتماعی باشد که خارج از فرد وجود دارد و بر او تحمیل می‌شود (صادقی، ۱۳۷۴).

از منظر دور کیم، واقعیت اجتماعی دارای زیرساخت‌هایی است که عبارتند از: جامعه‌گرایی، نگاه این‌دنیایی یا سکولاریستی، گرایش ایدئالیستی و ماتریالیستی، باور به استقلال واقعیت اجتماعی از فرد و در نهایت اعتقاد به کارکردگرایی و تکامل‌گرایی. دور کیم جامعه را همچون موجودی زنده می‌دید که فراتر از افراد قرار دارد و اجزای آن همگی در خدمت کلتی هستند که بقای نظام را تضمین می‌کند. جامعه‌شناسی او علمی بود که به همه نهادهای اجتماعی، از جمله دین، از منظری سکولار می‌نگریست (مدقق و شرف‌الدین، ۱۳۹۳).

رویکردهایی که درباره واقعیت اجتماعی مطرح شدند، در جوامع اسلامی نیز بازتاب یافتند. پس از دهه ۱۹۷۰ میلادی، متفکران مسلمان در چهارچوب تحولات نوین علمی به این جمع‌بندی رسیدند که میان علم و دین نه تنها تعارضی وجود ندارد، بلکه اساساً نباید نیز وجود داشته باشد. عاملی که موجب برجسته‌تر شدن مطالعات علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی در سطح جهانی شده، توجه به دین به‌طور عام و اسلام به‌طور خاص است (Tekin, 2017). چگونگی شکل‌گیری پارادایم علم دینی همواره مورد توجه جامعه‌شناسان و اندیشمندان مسلمان بوده است. در الگوی پیشنهادی برخی از آنان، مؤلفه‌های پارادایم علوم انسانی با استناد به آیات قرآن در دو بُعد مورد بررسی قرار گرفته‌اند: بُعد نخست، ناظر به جهان‌بینی و شامل مفروضات هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است؛ و بُعد دوم، مربوط به فرآیندهای حوزه‌های معرفت‌شناسی و روش‌شناسی را در برمی‌گیرد (کافی، ۱۴۰۳، ص. ۳۰). به اعتقاد عطاس، هدف اصلی اسلامی‌سازی دانش باید پالایش ذهن و اندیشه مسلمانان از دانشی باشد که به باورهای سکولار آلوده شده است. از منظر او، برخی مفاهیم بنیادین همچون دین، انسان، اطلاعات، حکمت، عدالت، نجابت و عالم در فرایند اسلامی‌سازی دانش نیازمند بازخوانی و تفسیر مجدد هستند (Al-Attas, 1993, p.28).

با این حال، جامعه‌شناسی اسلامی به‌نوعی به‌عنوان جایگزینی برای رویکردهای جامعه‌شناختی غربی و اندیشه‌های اجتماعی آگوست کنت مطرح شده است (Fletcher, et al, 2024). این مسئله که جامعه‌شناسان مسلمان چه برداشتی از واقعیت دارند، از پرسش‌های

اساسی در این حوزه به شمار می‌آید. جامعه‌شناسی اسلامی، ضمن بررسی واقعیت‌های اجتماعی در جوامع اسلامی، می‌کوشد این بررسی را بر اساس دیدگاه‌ها، روش‌ها و مفاهیم خاص خود انجام دهد. نقطه مشترک میان جامعه‌شناسی اسلامی و دیگر رویکردهای جامعه‌شناختی، فهم و تبیین واقعیت اجتماعی است. در چنین چهارچوبی، وظیفه دانشمند اجتماعی مسلمان، تحلیل و ارزیابی شکاف میان وضع موجود و وضع مطلوب خواهد بود (Wiktor Mack, 2011, p.409).

یکی از مهم‌ترین و درعین حال کمتر مورد توجه قرار گرفته در مطالعه علم و رشته‌های علمی، حیثیت معرفت‌شناختی آن‌هاست. پرسش‌هایی از این دست که یک دانش تا چه اندازه واقع‌نماست و نحوه تحصیل آن چگونه است، از جمله مسائل اساسی در این حوزه به شمار می‌آیند. برای پاسخ به این پرسش‌ها، لازم است نسبت دانش - به‌مثابه یک رشته علمی - با «معرفت» به‌طور دقیق روشن شود. بر اساس چهارچوب فلسفه اسلامی، معرفت عبارت است از «انکشاف معلوم برای عالم». این انکشاف متوقف بر حقیقتی به نام «علم» است؛ بدین معنا که در هر معرفت سه رکن اساسی حضور دارد: «عالم»، «معلوم» و «علم» (منفرد مهدی ۱۳۹۳).

اگر پروژه اسلامی‌سازی علوم اجتماعی چیزی بیش از صرفاً تزئین علوم اجتماعی سکولار با تأیید حقایق دینی و ارجاع به منابع دینی باشد، حداقل سه تز رایج باید رد شود: افسانه تحقیق صرفاً عینی‌سازی؛ دوم این عقیده تجربه‌گرایانه/طبیعت‌گرایانه که هر چیزی را که می‌توان شناخت، می‌توان منحصراً از طریق روش‌های علوم تجربی/طبیعی شناخت؛ و سوم، مفروضات متافیزیکی تقلیل‌گرایانه مادی‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه که با آموزه‌های صحیح دینی در تضاد هستند و مانع از درک الهیاتی می‌شوند (Lengenhansen, 2020, p.7).

۰۲. روش تحقیق

پژوهش حاضر با بررسی سه محور «مسائل»، «رویکردها» و «مبانی» در اندیشه‌های اجتماعی چهار متفکر مسلمان معاصر انجام شده است. در ذیل این محورها، موضوعات خردی همچون نسبت علم و دین، ایدئولوژی، مبانی جامعه‌شناسی، واقعیت خارجی، دین و جامعه، تمایز میان جامعه‌شناسی علمی و جامعه‌شناسی اعتقادی و همچنین نسبت علوم دینی و علوم

مدرن و تبیین عدم تهاافت میان آن دو بررسی شده است. همچنین از خلال این مباحث، به وجوه اشتراک و افتراق اندیشه‌های اجتماعی این متفکران اشاره شده است. این تحقیق از نوع بنیادی است و با رویکردی تحلیلی - تطبیقی انجام گرفته است. روش گردآوری داده‌ها نیز کتابخانه‌ای بوده است. در این پژوهش، اندیشه‌های متفکران ایرانی، ترک و عرب - به ترتیبی که پیش‌تر ذکر شد - مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند.

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱-۱. علی شریعتی

۳-۱-۱-۱. توحید فردی و اجتماعی - سیاسی

نظرات شریعتی در کتابی به نام جامعه‌شناسی اسلامی بیان شده است. شریعتی از ضرورت بازگشت به توحید اجتماعی-سیاسی سخن می‌گفت. «... و می‌بینیم که آموزش توحید، در مکتب‌خانه‌ها پایان می‌یابد و از آن‌پس اگر از آن سخنی هست، تنها در جمع حکمای الهی و عرفای ربانی است و آن‌هم به صورت مباحثی کلامی و فلسفی و ذهنیات پرت از زندگی و بیگانه با مردم و بیشتر، اثبات وجود خدا و نه توحید» (شریعتی، ۱۳۹۰، صص. ۵-۶). توحید در دیدگاه شریعتی به معنای وحدت انسانی، برابری و نفی تمامی تبعیض‌هاست:

... اسلام، مکتب فردی و اجتماعی و مادی و معنوی‌اش را، بر مبنای توحید نهاد... اعتقاد به توحید، زیربنای وحدت بشری و وحدت طبقاتی انسانی و نیز به معنای بنای یک وحدت عام در هستی است که در آن، انسان، در مسیر طبیعت، تکامل پیدا می‌کند. توحید اسلامی، نه تنها زیربنای فلسفی و مذهبی است، بلکه زیربنای فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و زندگی‌شناسی بشری نیز هست... (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۲۹)

۳-۱-۲. دین امری فرهنگی و اجتماعی نه امری خصوصی

در خصوص جامعه ایران، نخستین فرض شریعتی درباره دین آن بود که دین را امری فرهنگی و اجتماعی، فراتر از یک «امر خصوصی» تلقی می‌کرد. این تصور ساده‌انگارانه است که گمان شود شریعتی از پیامدهای تاریخی «درآمیختن شریعت و دولت» بی‌اطلاع بوده است. آگاهی‌های تاریخی متعارف، او را - در مقام یک روشنفکر مسئول - بر آن

می‌داشت که از واقعیت خاص ساخت اجتماعی دین در تاریخ و جامعه ایران غفلت نورد (فراستخواه، ۱۳۹۰، صص. ۷۵-۷۴).

از نظر وی، ترجمه مفاهیم کلیشه‌ای و تکرار صرف آن‌ها دستاوردی برای ما نخواهد داشت. آنچه اهمیت دارد، توجه به ارزش‌ها و رفتارهایی است که در بستر جامعه خود ما شکل گرفته‌اند و با ماهیت ساختار اجتماعی، ساختار معنوی و چهارچوب‌های رفتاری آن سازگارند؛ همچنین باید واکنش‌های روان‌شناختی افراد نسبت به این مؤلفه‌ها را نیز مدنظر قرار داد. از این منظر، مفاهیمی چون «امت»، «امامت»، «عدالت»، «شهادت»، «تقیه»، «تقلید»، «صبر»، «غیب»، «شفاعت»، «مهاجرت»، «کفر» و «شرک» در قیاس با مفاهیم مشابه در جامعه‌شناسی اروپایی، بار معنایی عمیق‌تر و زمینه‌مندتری دارند (شریعتی، ۱۳۶۰، صص. ۹۹-۹۸).

۳-۱-۳. ایدئولوژی و ارزش و ارزیابی واقعیت خارجی

از دید شریعتی، ایدئولوژی عبارت است از نوع نگرش متفکر نسبت به ارزش واقعیت‌های خارجی، ارزیابی آن‌ها و همچنین اعتقاد به اینکه این واقعیت‌ها چه ناهنجاری‌هایی دارند و چگونه می‌توان آن‌ها را تغییر داد و به شکل ایدئال درآورد. بر اساس این تعریف، متفکر صاحب ایدئولوژی، در صورتی که با ناهنجاری یا ضد ارزش مواجه شود، تلاش می‌کند آن‌ها را به سوی ارزش تغییر دهد؛ امری که مستلزم شناخت دقیق ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها و نیز راه‌های تبدیل ضد ارزش به ارزش است (احمدی آهنگر، ۱۳۷۹، ص. ۹۹). شریعتی رابطه میان جهان محسوس و غیر محسوس را با الهام از آیات قرآنی چنین توضیح می‌دهد: جهان‌بینی توحیدی طبیعت با ترکیبی از نشانه‌ها (آیات) و قوانین (سنن) شکل گرفته است. استفاده از واژه «نشانه» در مورد طبیعت اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا در آیات و نشانه‌ها دو خصیصه اصلی دیده می‌شود: نمایاندن و مشخص نمودن (شریعتی، ۱۳۹۰، صص. ۲۲-۲۰).

۳-۱-۴. شریعتی؛ جامعه و تاریخ

شریعتی هر چند تأکید می‌کند که از منظر توحیدی، در تاریخ، جامعه و انسان، تعدد و تضاد پذیرفته نیست، اما خود او انسان را موجودی مرکب از «روح الهی» و «گل» می‌داند، یعنی موجودی متضاد. به همین ترتیب، جامعه و تاریخ نیز بر اساس دیالکتیک شکل گرفته‌اند؛

جامعه، مانند تاریخ، مرکب از دو طبقه به نام‌های هاییل و قایل است و مبارزه میان این طبقات برای همیشه ادامه خواهد داشت. در این شرایط، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان توحید که در هسته اندیشه شریعتی قرار دارد را با دیالکتیک جمع کرد (شریعتی، ۱۳۹۰، صص. ۲۴-۲۳). در نگاه اجمالی به سؤال فوق، می‌توان گفت شریعتی با الهام از نظریه تضاد طبقاتی مارکس و بدون پذیرش پایه‌های ماتریالیسم تاریخی، کوشید تا روایتی رادیکال و انقلابی از اسلام ارائه دهد (نژاد ایران، ۱۴۰۲).

۳-۱-۵. شریعتی و نقد جامعه‌شناسی پوزیتیویستی

از آنجایی که شریعتی به محدودیت‌هایی مانند تاریخ، جغرافیا، ناسیونالیسم، فرهنگ و زبان در فرایند کسب معرفت اشاره کرده است، می‌توان گفت که وی به اهمیت جامعه‌شناسی معرفت و نیز نقد دیدگاه‌های مطلق‌انگارانه پوزیتیویست‌ها توجه داشته است. او با تلفیق آموزه‌های جامعه‌شناسی غربی و آموزه‌های مذهبی خود، در پی تبیین دیدگاه مکتب اسلام نسبت به محیط اجتماعی و جامعه اطراف بود. شریعتی برای ارائه جامعه‌شناسی مکتبی خود، در نخستین گام، آن را در تقابل با جامعه‌شناسی پوزیتیویستی قرار داد. وی بر این باور بود که بینش مکتبی، نسبت به جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، توان تحلیلی بیشتری در تحلیل تحولات اجتماعی دارد (علویان و همکاران، ۱۴۰۱). به نظر شریعتی، با ارائه دیدگاهی اجتماعی و سیاسی از دین که انسان‌گرا بوده و عقلانیت، انسان‌دوستی، آزادمنشی، عدالت‌طلبی، تحول‌خواهی و پیشرفت را ترویج می‌کند، جامعه ایرانی می‌توانست هم‌زمان با حفظ بخش پاکیزه، معقول و مفید زندگی مرسوم مذهبی خود، دچار تغییر و توسعه نیز شود (فراستخواه، ۱۳۹۷).

۳-۱-۶. شریعتی و تمایز بین دانستن و شناختن

شریعتی میان «دانستن»، «شناختن» و «فهمیدن» تمایز قائل شده است. از نظر او، کسی که تفاوت بین شناختن و دانستن را درک نکند، نه واقعاً چیزی را می‌داند و نه می‌تواند بر چیزی علم داشته باشد، حتی اگر از علمای برجسته و علامه باشد. به همین دلیل، باید میان «عالم اسلامی» و کسی که صرفاً «اسلام را می‌شناسد» تفاوت قائل شد. بسیاری هستند که با وجود تسلط علمی بر اسلام، واقعاً آن را نمی‌شناسند؛ و بالعکس، کسانی که اسلام را

می‌شناسند، لزوماً در زمره علما قرار نمی‌گیرند (شریعتی، ۱۹۹۲، ص. ۱۸). او که تفاوت میان دو مفهوم «علم» و «شناخت» را ارزیابی کرده است، این‌گونه بیان می‌کند: شناخت، درک یک دکتربین یا نظریه، معنای نهفته در یک نظریه، دین یا ایدئولوژی، به‌گونه‌ای است که آن را با گوشت و پوست و استخوان تجربه و لمس کنیم (شریعتی، ۱۹۹۲، صص. ۲۱-۲۰).

۳-۱-۷. شریعتی و جامعه‌شناسی اعتقادی

بر اساس دیدگاه شریعتی، دو نوع جامعه‌شناسی قابل تصور است: جامعه‌شناسی اعتقادی و جامعه‌شناسی علمی. به نظر او، جامعه‌شناسی قرن نوزدهم نمونه‌ای از جامعه‌شناسی اعتقادی به شمار می‌آید. سن‌سیمون، کارل مارکس، پرودن، لوکچ و دیگر متفکران مشابه، نمایندگان این نوع جامعه‌شناسی هستند. این نوع جامعه‌شناسی در چارچوب قالب‌هایی عمل می‌کند که پیش‌تر از طریق ایدئولوژی‌ها و باورها تعیین شده‌اند؛ از این رو، نتیجه پژوهش محقق از پیش مشخص است. در چنین شرایطی، علم و عالم به‌منزله خدمتکار و ابزار یک باور و ایدئولوژی درمی‌آیند. سؤال این است: وظیفه علم چیست؟ آیا علم باید صرفاً به خاطر علم باشد یا اینکه باید در خدمت ایمان و ایدئولوژی قرار گیرد؟ شریعتی در پاسخ به این پرسش، راه سوم می‌دهد (تسلیمی تهرانی، ۱۴۰۱، ص. ۲۴۵). راه سوم مورد نظر شریعتی، پس از مرحله تحقیق، مسئولیتی را متوجه محقق می‌سازد. شریعتی این راه سوم را نه با عنوان «علم برای ایمان» و نه «علم برای علم»، بلکه به‌عنوان علمی که برای رساندن حقیقت و بیان واقعیت مسئول است، مطرح می‌کند (فراستخواه، ۱۳۹۷).

جدول شماره ۱ مسائل و رویکردها و مبانی جامعه‌شناختی علی شریعتی

مسئله	رویکرد	مبانی
توحید	توحید یعنی؛ وحدت انسانی، برابری و نفی تمامی تبعیض‌ها	بلکه اساس فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و شناخت زندگی بشری نیز به شمار می‌رود.
دین	دین امری فرهنگی و اجتماعی است نه امری خصوصی	ما باید به سراغ ارزش‌ها و رفتارهایی برویم که در جامعه خود شکل گرفته و با ماهیت ساختار اجتماعی، ساختار معنوی و چهارچوب‌های رفتاری آن سازگار هستند.
ایدئولوژی و ارزش و ارزیابی واقعیت خارجی	ایدئولوژی عبارت است از نوع اعتقاد متفکر نسبت به ارزش واقعیت خارجی و ارزیابی این واقعیت خارجی.	بر اساس جهان‌بینی توحیدی طبیعت، با ترکیبی از یک سری نشانه‌ها (آیات) و قوانین (سنن) شکل گرفته است.
جامعه و تاریخ	جامعه و تاریخ بر اساس دیالکتیک تأسیس گردیده است.	شریعتی با الهام از نظریه تضاد طبقاتی مارکس و بدون پذیرش احساس ماتریالیسم تاریخی، سعی در ارائه روایتی رادیکال و انقلابی از اسلام داشت.
پوزیتیویسم	شریعتی و نقد جامعه‌شناسی پوزیتیویستی	بینش مکتبی در مقابل جامعه‌شناسی پوزیتیویستی از توان بیشتری برای تحلیل تحولات اجتماعی برخوردار است.
تمایز بین دانستن و شناختن	شریعتی بین دانستن، شناختن و فهمیدن تمایز قائل شده است.	شناخت یک نظریه، معنای نهفته در یک نظریه، دین یا ایدئولوژی را با گوشت و پوست و استخوان لمس کردن است.
جامعه‌شناسی	دو نوع جامعه‌شناسی می‌تواند وجود داشته باشد؛ جامعه‌شناسی علمی و اعتقادی. جامعه چگونه واقعیتی است و اینکه آن را از منظر اعتقادی چگونه می‌شناسد؟	عالم فردی است که مسئولیت روشنگری را نیز بر عهده دارد. انسان ایدئال شریعتی از سه ویژگی برخوردار است درستی، نیکی و زیبایی؛ به عبارت دیگر، دانش، اخلاق و هنر. او نماینده خداوند است.

۴. سید حسین نصر

۴-۱. سنت و مدرنیته

از عنوان یکی از کتاب‌های نصر می‌توان دریافت که او در دنیای مدرن، نماینده اسلام سنتی است. سنتی‌ها، مفهوم «سنت» را به دو معنا به کار می‌برند: نخست، هر آنچه از طریق وحی و به معنای مقدس به انسان رسیده است و دوم، تفسیر آن پیام و نحوه ظهور آن در طول تاریخ. نصر، به عنوان فردی سنتی، نه تنها اسلام سنتی، بلکه دیگر ادیان با ریشه آسمانی و همچنین دیگر سنت‌های مقدس را در دنیای مدرن، در قالب یک سنت می‌سنجد. بر اساس دیدگاه او، اسلام سنتی و علوم دینی - مانند قرآن، حدیث و حتی تصوف - در عرصه هنر، زندگی اجتماعی، فرهنگ و علوم زندگی تبلور یافته‌اند و تأثیر آن‌ها در این حوزه‌ها همچنان ادامه دارد. از نظر نصر، بسیاری از بنیادگرایان معاصر که مدرنیسم را رد می‌کنند، برخی از ویژگی‌های مهم آن را، حتی با وجود مخالفت، می‌پذیرند و به نحوی از آن بهره‌مند می‌شوند (Nasr, 1989, p. 21).

۴-۲. علم و دین

نصر، به عنوان اندیشمندی مسلمان، در طرح و بسط رابطه علم و دین، هم به ابعاد معرفت‌شناسانه، هم به رابطه علم و دین از نظر گزاره‌های توصیفی، تبیینی و اهداف و هم به ابعاد اخلاقی نسبت علم و دین توجه کرده است. به زعم او، انسان جدید در اثر حاکمیت اخلاق غیردینی بر نفس خود، هرچه بیشتر در پی تأمین منافع زمینی خویش است. در این مسیر، طبیعت را بیگانه با خویش می‌پندارد و با بهره‌برداری نامشروع از آن، تلاش می‌کند. این وضعیت، رابطه مسالمت‌آمیز انسان و طبیعت را به بیگانگی، تضاد و خصومت بدل می‌کند؛ اما دین واقعی قادر است اصول اخلاقی را القا کرده و ضوابطی برای رفتار انسان برقرار کند (احمدی، ۱۳۸۹). به زعم نصر، معرفت‌شناسی جدید که مبتنی بر حس‌گرایی و عقل‌باوری در حوزه نظری است، چنان بر فکر انسان امروزی تسلط یافته که هر آنچه ماوراء طبیعت انگاشته شود، به اموری انتزاعی، اثبات‌ناپذیر و سرانجام غیرواقعی تقلیل می‌یابد. از این رو، ضروری است دوباره به سنت‌های اصیلی که در همه ادیان وجود دارد بازگشت تا بر پایه امور مطلق و حقیقت یگانه حق، عقلانیت بازتعریف شود. نصر از زاویه

تفاوت میان دو نوع عقلانیت، به دو محصول متفاوت یعنی علم جدید و علم سنتی می‌پردازد. عقل جزئی، به‌عنوان ابزار علم جدید، معرفتی کاملاً پویا، متغیر و نامقدس فراهم می‌کند، درحالی‌که علم سنتی، با تکیه بر مابعدالطبیعه تغییرناپذیر، مقدس است و موجودات را به‌عنوان آیات و نشانه‌های خداوند می‌نگرد (نصر، ۱۳۹۷).

۴-۳. علم جدید و کاستی آن

نصر به یکی از نقیصه‌های علم جدید چنین اشاره می‌کند: علوم جدید در تبیین پدیده‌های مادی و طبیعی نیز قابل‌خداشه‌اند؛ زیرا برخی عناصر مؤثر در طبیعت را نادیده می‌گیرند. این علوم مبتنی بر بیان متافیزیکی دینی و استواری نیستند و تعمیم‌های متافیزیکی آن‌ها نارواست. علوم جدید نه تنها به عوارض پدیده‌های مادی توجه کرده‌اند و از جوهر و کنه آن‌ها غفلت نموده‌اند، بلکه به نظام فاعلی و غایی اشیاء نیز بی‌توجهی کرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۹، ص. ۲۵). نصر، پیش از هر چیز، با معرفی علم غربی به‌عنوان علم جهانی و تنها علم مخالف است. به نظر او، علم غربی که در موقعیت داوری بر همه علوم قرار گرفته، خود نیز بر یک سنت استوار بوده است (Nasr, 1989, p. 22-23).

به نظر نصر، علم غربی تقلیل‌گرا، سکولار، مکانیکی، سودگرا و تکاملی است. پشت برنامه علم مدرن، فلسفه‌ای قرار دارد که آن را شکل داده و بر اساس آن، دنیای فیزیکی - یعنی پارامترهای مکان، زمان، ماده، حرکت و انرژی - از وابستگی به هستی‌اعلی‌مستقل شده و حداقل تا اندازه تاریخ پیدایش کائنات از قدرت خداوندی رها می‌نماید. علم فیزیک که پایه علم مدرن را تشکیل می‌دهد، به الگوی دیگر علوم نیز تبدیل شده است. تقلیل‌گرایی علمی یکی از قدرتمندترین عناصر دنیای مدرن است. به نظر می‌رسد تقلید بسیاری از رشته‌های علمی از علم مدرن، نوعی احساس حقارت به همراه دارد؛ به گونه‌ای که علوم اجتماعی و انسانی که ماهیتی کمی و قطعی ندارند، ناچار هستند تا حد امکان از روش‌های علوم فیزیکی پیروی کنند (قانع و حسینی، ۱۳۹۴، صص. ۱۱۰-۱۰۷). یکی دیگر از ارکان علم مدرن، تکاملی بودن آن است. اگر نظریه تکامل قابل رد شود، ساختار دنیای مدرن با تمامی ابعادش فرومی‌ریزد و انسان‌ها مجبور خواهند شد دخالت حکمت‌اعلی‌خداوند متعال در آفرینش جاندارانی را که در زمین و دریاها مشاهده می‌کنیم بپذیرند.

نظریه تکامل نه تنها یک نظریه غربی نیست، بلکه به عنوان یک واقعیت علمی آموزش داده می شود و مخالفان آن به عنوان مذهبی و مرتجع برجسب گذاری می شوند (آسوده، ۱۳۹۴، صص. ۱۳۴-۱۳۳).

۴-۴. علم اسلامی یکی از آلترونیوهای علم غربی

به نظر نصر، علم اسلامی تنها یکی از الگوهای جایگزین علم مدرن غربی است. او اصطلاح «دانش اسلامی» را دست کم در دو معنا به کار برده است. معنای نخست، دانشی است که از قرن دوم هجری به بعد در جوامع مسلمان شکل گرفته و رشد یافته و شامل علومى مانند ریاضیات، نجوم، زمین شناسی، جغرافیا، فیزیک، تاریخ طبیعی، کیمیاگری، شیمی و طب است؛ یعنی مجموعه ای که بسیاری از علوم سنتی را در برمی گیرد. معنای دوم، علم مقدس است که از دیدگاه نصر، برآیند جنبه روان شناختی دانش است و به عنوان جانشینی برای دانش های مدرن غربی ظهور یافته است. نصر چستی پروژه علم مقدس را در کتاب های خود تحت عنوان نیاز به معرفت مقدس و نیاز به دانش مقدس به طور مفصل مورد بحث قرار داده است. از منظر او، چیزی که تحت عنوان ساینیتیا ساکرا بیان شده، در شکل درست خود همان دانش نهایی واقعیت است و جز متافیزیک نیست. متأسفانه واژه «متافیزیک» دارای دلالت های ضمنی نادرست است؛ زیرا پیشوند «متا» به معنای تعالی اشاره دارد، اما در کاربرد رایج، بر دانش یا نوعی اطلاعات که پس از فیزیک می آید دلالت می کند. در حالی که از دیدگاه نصر، متافیزیک اصول همه علوم را پوشش می دهد و نوعی دانش و حکمتی اصیل است که پیش از همه آنها مطرح شده است (نصر، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۳). نصر با این نگاه، تفاوتی بین وحی ای که بر انسان نازل می شود و وحی کیهانی که در طبیعت و موجودات هست، قائل نمی شود و تأکید می کند که هر دو نوع وحی، الهی هستند (نصر، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۰).

۴-۵. پدیده های اجتماعی و ذهنیت مشترک نصر و شریعتی

در مورد اینکه توحید مرکز هستی است، بین دیدگاه نصر و شریعتی نوعی قرابت وجود دارد. اگرچه نصر، در مورد جامعه شناسی به استحکام شریعتی اظهار نظر نکرده است، ولی به دلیل ذهنیت مشترک هر دو، او هم در این زمینه نظرات مشابهی را بیان کرده است. حقایق

و پدیده‌های اجتماعی و تاریخی، یک آیه‌اند و این آیات اشاره به واقعیت خیلی عمیق‌تر اشیاست. جامعه نیز همچون طبیعت دارای ظاهر و باطنی است. در مجموع می‌توان از بیانات نصر مفهوم یک جامعه‌شناسی اسلامی و طرفدار اسلام را استنباط نمود.

به نظر نویسنده، انسان دین‌دار سنتی، برخلاف انسان متجدد غربی - که خود را به کسی یا چیزی وامدار نمی‌داند - همواره با آگاهی از حقوق خالق و حقوق دیگران که آفریده او هستند زندگی می‌کند. او با تأکید بر دین اسلام نشان می‌دهد که این دین، در عین عقلانیت، با عقل‌باوری افراطی (استدلال‌گرایی) و طبیعت‌گرایی شدید، مخالف است؛ همچنین در عین توجه به تقدس موجود در نظام طبیعی، با انسان‌باوری افراطی - که صرفاً به دل‌مشغولی به انسان‌ها و کمال بخشیدن آنان محدود می‌شود - نیز مخالفت دارد (نصر، ۱۳۸۶). اصول فکری سنت‌گرایی از نظر نصر عبارتند از: حکمت خالده، وحدت متعالی و کثرت‌گرایی دینی (البته با تبیینی متفاوت از سنت‌گرایی جان هیک)، عرفان و تصوف‌گرایی، سلطنت دینی، نقد روشن‌فکری و مدرنیته و اعتقاد به علم و هنر سنتی و قدسی (خسروپناه، ۱۳۹۰).

جدول شماره ۲: سید حسین نصر، توحید، فیزیک و متافیزیک

مسئله	نوع نگاه	مبانی
سنت و مدرنیته	نه فقط اسلام سنتی، بلکه همه سنت‌های مقدس در دنیای مدرن، در درون یک سنت قابل ارزیابی است.	در جهان تنها علم، علم غربی نیست. علم غربی که در موقعیت داوری همه علوم قرار گرفته است، در واقع خودش نیز بر یک سنت استوار بوده است.
رابطه علم و دین	انسان جدید در اثر حاکمیت اخلاقی غیردینی بر نفسش، بیشتر درصدد تأمین منافع زمینی خویش است و در این مسیر طبیعت را با خویشتن بیگانه می‌انگارد.	نیاز است تا دوباره به سنت‌های اصیلی که در همه ادیان وجود دارد، بازگشت تا بر پایه امور مطلق و حقیقت یگانه حق به بازتعریف عقلانیت دست یافت. عقل جزئی به‌عنوان ابزار علم جدید به معرفتی کاملاً پویا و متغیر و نامقدس دست می‌یابد، درحالی‌که علم سنتی با دست‌آویزی به مابعدالطبیعه تغییرناپذیر، مقدس است و به موجودات همچون آیه و نشانه خداوند می‌نگرد.

مسئله	نوع نگاه	مبانی
علم جدید	علوم جدید در تبیین رایج از پدیده‌های مادی و طبیعی نیز قابل خدشه‌اند، زیرا بعضی عناصر مؤثر در طبیعت را نادیده می‌گیرند.	پشت برنامه علم مدرن بر مبنای فلسفه‌ای که آن را شکل داده، دنیای فیزیکی یعنی پارامترهای مکان، زمان، ماده و حرکت و انرژی از وابستگی به هستی اعلی، مستقل و حداقل به‌اندازه تاریخ پیدایی کائنات از قدرت خداوندی رها می‌گردد و سعی بر مطلق نمودن مطالعه ریاضی طبیعت دارد.
علم اسلامی	علم اسلامی فقط یکی از الگوهای آلترناتیو علم مدرن غربی است.	متافیزیک اصول همه علوم را پوشش داده و یک دانش و حکمتی اصیل است که قبل از همه آن‌ها مطرح شده است.
واقعیت و پدیده اجتماعی	در مورد اینکه توحید مرکز و جامع هستی است، بین دیدگاه نصر و دیدگاه شریعتی نوعی قرابت وجود دارد.	حقایق و پدیده‌های اجتماعی و تاریخی، یک آیه‌اند و این آیات اشاره به واقعیت خیلی عمیق‌تر اشیاست.

۵. اسماعیل راجی فاروقی (اسلامی کردن علم)

۵-۱. دوگانگی سیستم آموزشی جامعه و اسلامیزه کردن سیستم

رجایی فاروقی، متفکر مسلمان آمریکایی با تبار فلسطینی که رهبری پروژه تحقیقاتی «اسلامی کردن علم» را در انستیتوی بین‌المللی اندیشه اسلامی بر عهده داشت، ریشه بسیاری از مشکلات چندجانبه امت اسلامی را در آموزش و به‌ویژه در بن‌بست‌های ناشی از آموزش دوگانه سیستم اسلامی و غربی می‌داند. به گفته او، این سیستم موجب بیگانگی نسل جوان و قطع ارتباط آن‌ها با منابع فرهنگی گذشته شده است. بدون تردید، سرچشمه وضعیت بحرانی امت و مرکز نیروی آن، سیستم آموزشی فعلی است؛ منبع تولید این «بیماری» نیز همین سیستم است. فاروقی معتقد است مکان‌هایی که باید این بیماری و استمرار آن از پیکره جامعه اسلامی دور شود، مدارس و دانشگاه‌ها هستند. سیستم آموزشی موجود، یک آزمایشگاه غربی است که در آن جوان مسلمان منزوی و تحقیر می‌شود و گاهی به شکل

یک کاریکاتور درمی آید. در این شرایط، رابطه یک مسلمان با گذشته خود قطع می شود و تعلق خاطری که یک جوان به طور طبیعی نسبت به یادگیری میراث گذشتگان دارد، در معرض نابودی قرار می گیرد. با این حال، برای مثبت جلوه دادن اسلام و بروز دادن آن به عنوان دینی کاربردی در جهان امروز، فرصت ها و شرایطی در بدنه سیستم فعلی وجود دارد که از ضعف ها و نقاط نفوذپذیر آن می توان بهره برد (اویلی، ۱۴۰۰، ص. ۵۹).

راه حل فائق آمدن بر این از خودبیگانگی، از نظر معماران پروژه «اسلامی کردن علم»، از میان برداشتن دوگانگی در سیستم آموزشی از طریق اسلامیزه کردن آن است (اویلی، ۱۴۰۰، ص. ۶۰)؛ اما چگونه می توان به این هدف دست یافت؟ از منظر فاروقی، دو راهکار برای نیل به این هدف وجود دارد. راه حلی که فاروقی برای این مسئله دشوار ارائه می دهد، بخشی از فرایند کلان اسلامیزه کردن جامعه است و شامل تعریف و ترسیم تمامی علوم و میراث دانش بشری از زاویه دید اسلام می شود (اویلی، ۱۴۰۰، ص. ۷۶). به عبارت دیگر، علوم مدرن باید در چهارچوب ارزش ها و اهداف اسلامی به کار گرفته شوند و صرفاً به عنوان منابع یا مأخذ مورد استفاده نباشند؛ بلکه باید به گونه ای بازتعریف شوند که با ارزش های اسلامی سازگار باشند. در این صورت، اسلامیزه کردن علم چیزی جز فرایند پاک سازی و بازبینی علوم از منظر اسلامی نخواهد بود. وقتی به وضعیت علوم اجتماعی و جامعه شناسی نگاه می کنیم، این دو نیز جزو رشته هایی هستند که باید از نو تعریف شوند. جامعه شناسی اسلامی، حتی در استفاده از منابع غربی، باید تابع این دیدگاه و چهارچوب اسلامی باشد.

۵-۲. راجی فاروقی و جامعه شناسی اسلامی

فاروقی، با تفاوتی که با شریعتی و نصر دارد، به جای ارائه یک جامعه شناسی کاملاً جدید، یک «جامعه شناسی اسلامی» مبتنی بر ریشه های غربی ارائه می کند. به این معنا که تحقیقاتی که جامعه شناسان و دانشمندان غربی در مورد جوامع اسلامی انجام داده اند، تنها پس از کنترل و پالایش می توانند مورد استفاده قرار گیرند. نکته دوم در پروژه اسلامیزه کردن علم، یک شرط اساسی است که موجب کارآمدی آن در ساختار امت اسلامی و به عنوان یک سبک فکری، عملی، علمی، فردی و اجتماعی در تمام ابعاد زندگی می شود. «علم اسلامی» یا «اسلامیزه کردن علم»، ضمن آنکه اسلام را با وحی قدرتمند و با ظرفیت بالا پیوند

می‌دهد، کارکرد عقل را بی‌اثر نمی‌کند؛ بلکه روشی ارائه می‌دهد که مقاصد، اهداف و ارزش‌های وحیانی را ارزیابی و درک می‌کند. علم اسلامی هم شامل دانش علمی و هم دانش روش‌شناسی است. در این منبع علمی، ارزش‌ها و اهداف ربانی و همچنین مسائل و مشکلات مربوط به زندگی فردی، اجتماعی، محیطی، طبیعت، فطرت و قوانین، به‌طور عقلانی مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرند (اوپلی، ۱۴۰۰، ص. ۷۷).

۵-۳. فاروقی و شرط مهم اسلامی کردن علم

از منظر فاروقی، اسلامی کردن علم به‌خودی‌خود یک مرحله مهم محسوب نمی‌شود. موفقیت این پروژه در دو مرحله، به‌عنوان پیش‌فرض در نظر گرفته می‌شود. در مرحله اول، باید علوم جدید و میراث اسلامی به‌خوبی فراگرفته شوند. در مرحله دوم، مسائل و مشکلات اساسی تعیین شده و سپس با بهره‌گیری از علوم جدید و علوم اسلامی برای حل آن‌ها اقدام می‌شود. نقطه حساس و چالش‌برانگیز این دو مرحله، مدلی است که از طریق آن ارتباط بین دانش اسلامی و علوم جدید و مدرن برقرار می‌شود. علوم جدید بدون ایجاد تغییرات لازم، آمادگی خدمت به اهدافی که در میراث اسلامی مطرح شده‌اند را ندارند. به همین سبب، «اسلامیزه کردن علم»، یا به بیان واضح‌تر، اسلامیزه کردن رشته‌های علمی - یعنی سازگار کردن حدود ۲۰ رشته علمی با دیدگاه اسلامی و تهیه منابع و کتاب‌های درسی جدید برای دانشگاه‌ها - مهم‌ترین وظیفه به‌شمار می‌رود. فاروقی معتقد است که تاکنون هیچ اندیشمند مسلمانی گام‌های عملی و مهمی برای درک شرایط یاد شده و ارائه راه‌های تحقق و عملی کردن این الگوها برنداشته است. نخستین کسانی که متوجه این چالش میان دیدگاه اسلامی و علوم مدرن بوده‌اند، نسل ما هستند؛ کسانی که اجازه نداده‌اند چراغ این مسئله در حیات فکری آن‌ها خاموش شود (اوپلی، ۱۴۰۰، صص. ۷۸-۷۹).

جدول شماره ۳: اسماعیل راجی فاروقی و علم و واقعیت‌های جوامع اسلامی

مسئله	نوع نگاه	مبانی
آموزش در جوامع اسلامی	آموزش دو گانه سیستم اسلامی و غربی مشکل اساسی جوامع اسلامی	سیستم آموزشی موجود، یک آزمایشگاهی غربی است و رابطه یک مسلمان با گذشته خود در اینجا قطع می‌شود.
جامعه‌شناسی اسلامی	بجای جامعه‌شناسی کاملاً جدید، یک جامعه‌شناسی با ریشه غربی را باید عنوان کرد.	«علم اسلامی» دانش علمی و دانش روش است. در منبع علم اسلامی، ارزش‌ها و اهداف ربانی، مشکلات و مسائل مربوط به زندگی، فرد، جامعه، محیط، طبیعت، فطرت و قوانین، به‌طور عقلانی مورد تحقیق و بحث و بررسی قرار می‌گیرد.
اسلامی کردن علم	علوم جدید بدون ایجاد، آمادگی خدمت به اهدافی که در میراث اسلامی از آن بحث شد را ندارد.	اسلامیزه کردن رشته‌های علمی، یا خیلی بهتر از این، سازگار نمودن ۲۰ رشته علمی با دیدگاه اسلام و تهیه منابع و کتب درسی جدید مربوط در دانشگاه‌ها مهم‌ترین وظیفه است.

۶. نوری و مسئله دین و واقعیت اجتماعی

از منظر سعید نوری، نقش علوم دینی در روشنایی وجدان و نقش علوم و فنون در نورانیت عقل غیرقابل انکار است. با این دو بال، دانشجو قادر به پرواز است. هرگاه این دو بال - دین و علم - از یکدیگر جدا شوند، در بال اول تعصب و در بال دوم شک و تردید پدید می‌آید (Faiz, 2023, p.58).

۶-۱. تفکیک تمدن غرب، به بخش علم و فرهنگ

اگرچه مباحث مربوط به علم اسلامی و جامعه‌شناسی اسلامی عمدتاً به نیمه دوم قرن بیستم بازمی‌گردد، اما برخی ابعاد این مباحث ریشه‌هایی بسیار قدیمی تر دارند. این مباحث معمولاً حول پرسشی شکل می‌گیرند: «غرب در چه زمینه‌ای و تا چه اندازه‌ای مورد قبول است؟» به این سؤال دو نوع پاسخ داده شده است. گروهی که به اصطلاح غرب‌زده هستند، غرب

را به‌عنوان یک مجموعه کامل فرهنگی، تمدنی و علمی می‌دانند و بر این باورند که باید همه آن را بدون کم‌وکاست پذیرفت. در مقابل، گروهی کاملاً محتاط وجود دارد که تمدن غربی را به دو بخش فرهنگ و علم تقسیم می‌کند؛ به بخش فرهنگی پاسخ منفی و به بخش علمی تا حد امکان، پاسخ مثبت می‌دهد. سعید نورسی و پیروان سنت فکری-اسلامی او از این گروه دوم حمایت کرده‌اند.

۶-۲. نوری و یگانگی علوم دینی و علوم مدرن (پوزیتیویستی)

نورسی با سخنان فوق، از یگانگی علوم دینی و علوم مدرن (پوزیتیویستی) دفاع کرده است. از منظر او، علوم دینی روشنایی‌بخش ضمیر و وجدان و راهگشای آن هستند، درحالی‌که علوم مدرن راهنمای عقل انسانی‌اند. اگر بین این دو گروه علمی همکاری برقرار شود، نتیجه آن تجلی حقیقت خواهد بود؛ اما پرسشی که در این میان اهمیت دارد این است که افکاری که در روزگار خود پیشرفته محسوب می‌شدند، امروزه چه فایده‌ای می‌توانند داشته باشند؟ همانند نصر، نورسی نیز به نظریه جامعیت و متافیزیک در هستی معتقد است. از این منظر، از جهان کوچک (انسان) تا جهان کبیر (عالم هستی)، همه موجودات یک‌دست خلق شده و تابع اصل پیوستگی و ارتباط متقابل هستند (Faiz, 2023, p.60). در این قرائت، هر چیز به چیز دیگری ارجاع داده می‌شود؛ تمام عالم به‌عنوان یک کتاب، شامل نشانه‌ها و آیات است که هر یک به چیزی فراتر از خود اشاره دارند (Faiz, 2023, pp.61-62).

۶-۳. نوری و تفاوت کارکرد علوم دینی و علوم مدرن پوزیتیویستی

نظریه نورسی در مورد هستی، علوم دینی و پوزیتیویستی را که ظاهراً از همدیگر متفاوت به نظر می‌رسند را از یک منظر بررسی می‌کند. از این نظر، علوم مدرن تلاش مقدسی است برای حل معمای کتاب تکوین و با علوم دینی در جهت خدمت به هدف واحدی است (Faiz, 2023, p.64-65).

جدول شماره ۴ سعید نورسی و علم مدرن و علم سنتی

مسئله	نوع نگاه	مبانی
رابطه علم و دین	یگانگی علوم دینی و علوم مدرن	تقسیم تمدن غربی به دو بخش فرهنگ و علم و جواب خیر به اولی و جواب آری به دومی
علوم دینی و علوم مدرن	علوم گروه اول روشنائی بخش ضمیر و وجدان و راهگشای آن و علوم گروه دوم، راهنمای عقل انسانی است.	دوگانگی آموزش علوم مدرن و سنتی، موجب دوگانگی در جامعه گردیده است.
کارکرد علوم دینی و علوم مدرن پوزیتیویستی	به علت تفاوت کارکرد علوم دینی و علوم مدرن پوزیتیویستی، انتظار چالش و تضاد بین آنها بی مورد است.	علوم مدرن تلاش مقدسی است برای حل معمای کتاب تکوین، با علوم دینی در جهت خدمت به هدف واحدی است.

نتیجه گیری

متفکران مسلمان که مناقشات فکری خود را درباره علم و واقعیت اجتماعی در قالب پروژه‌هایی همچون جامعه‌شناسی اسلامی، علم اسلامی و اسلامی کردن علم مطرح می‌کنند، حداقل در سه مسئله به دنبال موفقیت هستند: الف) برای فهم واقعیت‌های فیزیکی و اجتماعی و معنا بخشیدن به آن‌ها و تصویرسازی مناسب، باید یک منظر بومی-اسلامی طراحی شود؛ ب) فاصله بین ایدئال‌ها و واقعیت‌های جوامع اسلامی باید پر شود؛ ج) رشته‌های علمی مدرن غربی باید از فیلتر دیدگاه علوم و میراث اسلامی عبور داده شوند.

علم اسلامی، همان‌طور که منتقدان نیز بیان کرده‌اند، علمی در حال شکل‌گیری است. حتی اگر پایه‌های هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی آن استوار شده باشد، هنوز طرح عملی‌ای که بتواند آن را به اجرا درآورد، فاقد چهارچوب مفهومی و روش‌شناختی لازم است. برای دستیابی به موفقیت در این مسیر، باید از هر دو منبع علمی-مدرن و سنتی اسلامی-استفاده

کرد و راهکارهای عملی‌سازی آن را از این منابع استخراج نمود. باین حال، هرچند از منظر هستی‌شناسی اسلامی تضادی میان دین و علم وجود ندارد، مشکلاتی که فهم مدرن ایجاد می‌کند، همچنان به قوت خود باقی است. برای غلبه بر این مشکلات، به‌جای استفاده از مفاهیمی که صرفاً دین را تداعی می‌کنند، بهتر است از مفاهیمی نسبتاً خنثی‌تر بهره گرفته شود.

در این زمینه، برخی جامعه‌شناسان، جامعه‌شناسی ژرفا، جامعه‌شناسی عمق یا جامعه‌شناسی سمبلیک را پیشنهاد می‌کنند؛ زیرا جامعه‌شناسی اسلامی با بیان لایه‌های مختلف واقعیت، از واقعیت‌های آشکار و قابل مشاهده به سمت واقعیت‌های پنهان و باطنی حرکت کرده و در پی کشف جریان‌ها در عمق است. در مورد ارتباط دین و علم، توجه به این نکته نیز مفید است که جامعه‌شناسی اسلامی در قرآن به‌عنوان یک علم حاضر و موجود نیامده و همچنین یک علم صرفاً مبتنی بر ارزش‌های دینی نیست. جامعه‌شناسی اسلامی، جامعه‌شناسی متکی بر دید واقعی اسلام است و نقطه آغاز یک چشم‌انداز جامع و کثرت‌گرا محسوب می‌شود. کاربرد این جامعه‌شناسی صرفاً در توضیح و تبیین ارزش‌ها، قوانین و هنجارهای دینی نیست، بلکه در ایجاد و ساماندهی ساختار اجتماعی نیز نقش دارد. چنانکه در تفاوت ارزش‌ها و واقعیت‌های اجتماعی جای مناقشه‌ای نیست، به همین ترتیب، در زمینه اسلامی کردن علم سکولار نیز جای مناقشه چندانی باقی نمی‌ماند.

منابع

- آسوده، اسحاق. (۱۳۹۴). تحلیل نظریه تکامل و بررسی پیامدهای آن از منظر سید حسین نصر. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۱۷(۱)، ۱۳۱-۱۵۲.
- <https://doi.org/10.22091/pfk.2015.569>
- احمد آهنگر، غلامحسین (۱۳۷۹). دیدگاه دکتر شریعتی در باب ایدئولوژی اسلامی. مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه‌های دکتر علی شریعتی، ویژه‌نامه دانشگاه فردوسی مشهد.
- احمدی، فاطمه (۱۳۸۹). بررسی و نقد علم مقدس از نگاه نصر. حکمت معاصر، ۱(۲)، ۱-۲۷.
- https://wisdom.ihcs.ac.ir/issue_24_27.html

- تسلیمی طهرانی، رضا (۱۴۰۱). شریعتی و بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی (بررسی نحوه ارتباط اندیشه‌های شریعتی و تفکرات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی). *مطالعات فرهنگ - ارتباطات*، ۲۳(۵۷)، ۲۲۱-۲۴۸. <https://doi.org/10.22083/jccs.2020.221897.3030>
- پوپر، کارل (۱۹۹۴). *اسطوره چهارچوب*. ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰). تبیین و تحلیل علم قدسی در سنت‌گرایی دکتر سید حسین نصر. *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۱۷(۶۷)، ۷-۳۳.
- https://method.rihu.ac.ir/issue_52_91.html
- زیباکلام، صادق و مظفر پور، مختار (۱۳۹۵). علوم انسانی اسلامی در ایران. *واکاوی نقش جریان‌های فکری پیش از انقلاب در شکل‌گیری آن*. سیاست، ۴۶(۱)، ۸۷-۱۰۷.
- https://journals.ut.ac.ir/article_57323.html
- شریعتی، علی (۱۳۹۰). *مجموعه آثار ۶ (حج)*. تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴). *ما و اقبال*. تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰). *مجموعه آثار ۱۹ (حسین وارث آدم)*. تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۹۰). *اسلام‌شناسی*. تهران: قلم.
- صادقی، شهرزاد (۱۳۷۴). *مقایسه نظریه تغییر اجتماعی ماکس وبر و امیل دورکیم*. *کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس*.
- علویان، مرتضی، قنبری، لقمان و عزیزیان، امید (۱۴۰۱). تحلیل اندیشه و عملکرد شریعتی با روش جامعه‌شناسی معرفت بر اساس تعینات اجتماعی کارل مانهایم. *اندیشه سیاسی در اسلام*، ۹(۳۳)، ۵۷-۸۰. https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_171370.html
- فراستخواه، مقصود (۱۳۹۷). *شریعتی، جامعه‌شناسی دین و ایدئولوژی*. مهر نامه. قابل دسترسی در: <https://farasatkah.blogsky.com/1390/03/21/post-47>
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۵۲). *فلسفه تحقیقی «اگوست کنت» و ملکم خان و ناظم الدوله* از کتاب *اندیشه، آزادی و مشروطه*. نگین مهر، (۱۰۱)، ۲۳-۲۷. <http://noo.rs/QGGhK>
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۱). *نقش آموزه‌های اسلامی در علوم انسانی و اجتماعی با نظر به امکان جامعه‌شناسی اسلامی*. *مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی*، (۵)، ۵۳۱-۵۵۴. <http://noo.rs/uff7v>

- قمی اویلی، محمد (۱۴۰۰). بررسی و نقد دیدگاه‌های دکتر اسماعیل راجی الفاروقی درباره اسلامی سازی علوم. نسیم خرد، ۷(۱)، ۶۳-۸۴.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24764302.1400.7.1.5.1>
- کافی، مجید (۱۴۰۳). ماهیت علم در پارادایم اسلامی. روش‌شناسی علوم انسانی، ۳۰(۱۱۸)، ۲۳-۴۲. <https://doi.org/10.30471/mssh.2024.9925.2521>
- قانع، رشید و حسینی، سید حسن (۱۳۹۴). نقد و بررسی چالش‌های علم مدرن از دیدگاه سید حسین نصر. فلسفه علم، ۵(۱)، ۱۰۱-۱۱۲.
https://philosophy.ihcs.ac.ir/article_1730.html
- مدقق، محمد داود و شرف‌الدین، سید حسین (۱۳۹۳). روش‌شناسی نظریه اجتماعی امیل دورکیم. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۵(۱)، ۷۰-۴۳.
<https://marefatefarhangi.nashriyat.ir/node/169>
- منفرد، مهدی (۱۳۹۳). تبیین مسئله علم و بازگشت علم حصولی به علم حضوری در تفکر علامه طباطبائی. اندیشه علامه طباطبائی، ۱(۱)، ۱۱۳-۱۳۰.
https://tat.atu.ac.ir/article_1326.html
- نژادایران، محمد (۱۴۰۲). تأثیر نظریه تضاد طبقاتی مارکس بر خوانش رادیکال و انقلابی شریعتی از مذهب. جستارهای فلسفه دین، ۱۱(۱)، ۱۹۵-۲۲۱.
https://journal.philor.org/article_708552.html
- نصر، سید حسین (۱۳۹۷). نیاز به معرفت مقدس. ترجمه حسن میان‌داری، تهران: طاها.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶). اسلام سنتی در دنیای مدرن. ترجمه محمد صالحی، تهران: سهروردی.
- Al-Attas, S. M. (1993). *Islam and secularism* (2nd impression). Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Faiz M. (2023). Said Nursi's Thoughts and Its Contribution in Mainstreaming Moderation at Islamic Higher Education in Indonesia. *Jurnal Tamaddun Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, 11(2),51-67.
<https://doi.org/10.24235/tamaddun.v11i2.14936>

- Fletcher, R. Et al. (2024). *The investigation of reality by the French philosopher Auguste Comte*. *Britannica*. Last updated.
- Halfpenny, P. (1982). *Positivism and sociology: Explaining social life*. Routledge.
- Lengenhansen, M. (2020). Objectivity and values in the Islamic social sciences. *The Journal of Socio-Political Thought of Islam*, 2(1), 5–24.
<https://doi.org/10.22034/jspt.2020.180751>
- Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the sacred order*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Shariati, A. (1992). *Islamic Sciences*. Istanbul: Nahar Publishing.
- Tekin, M. (2017). Sociology of Islamic sociology: Comparative strategies of Emile Durkheim and Max Weber between positive and interpretive social sciences. *Journal of Islamic Sociology*, 28(3), Article 17.
<https://www.ucursos.cl/inap/2009/2/SOG201/1/>
- Wiktor-Mach, D. (2011). On secularization, modernity and Islamic revival in the post-Soviet context. *Polish Sociological Review*, 175(3), 393-410.
<https://www.jstor.org/stable/41275214>



Vol. 12 | Issue. 46 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.536614.1441>

The Ideological Differences between Hassan al-Banna and Rashid al-Ghannushi on the Concepts of «Party» and «Partisanship»

Amin Sadeghi Bekiani 

PhD in Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran.

aminsadeghibakyani@gmail.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /10 /24</p> <p>Revised: 2025 /11 /15</p> <p>Accepted: 2025 /11 /27</p> <p>Published Online: 2026 /01 /20</p>	<p>This article employs an interpretive- inductive approach with a qualitative comparative method, to investigate and contrast the perspectives of two prominent thinkers of the Muslim Brotherhood movement: Hassan al-Banna (the founder) and Rashid al-Ghannushi (leader of the new generation). The study focuses on their concepts of «party» (Hizb) and «partisanship» (Tahazzub) within the Islamic political system. The central research question is whether the ideological differences between these two thinkers, reflecting the intellectual evolution of the Muslim Brotherhood across two distinct historical periods, can be attributed to temporal, spatial, and politico-social transformations. The research findings, derived from content analysis of primary works and secondary sources, indicate that while both thinkers emphasize the unity of the Islamic Ummah and the comprehensiveness of Islam, Hassan al-Banna, within the context of colonial Egypt, adopted a negative stance toward partisanship, viewing it as a factor of division and weakening for the Islamic community. In contrast, Rashid al-Ghannushi, operating in the political climate of Tunisia following his exile and in response to democratic developments, regards partisanship as a legitimate tool for political participation and power acquisition within the framework of Islamic values. These differing perspectives stem more from the political and social transformations of their respective intellectual and practical environments, as well as a changing understanding of the role of parties in modern societies, rather than fundamental ideological disagreements. Consequently, the evolution of the Muslim Brotherhood's thought from a resistance movement to an institution-building political force demonstrates a form of ideological flexibility in confronting new political realities.</p> <p>Keywords in Latin: Akhvān al-Muslimīn, Hasan al-Banā, Rāshid al-Ghannūshī, Party, Partisanship Islamic Political Thought, Ideological Comparison.</p>



تفاوت‌های ایدئولوژیک حسن‌البنّا و راشد‌الغنوشی در مفهوم «حزب» و «ت‌حزب»

امین صادقی بکیانی

دکتری علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

aminsadeqibakyani@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۲</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۶</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰</p> <p>صفحات: ۷۹-۱۰۶</p>	<p>این مقاله با رویکرد تفسیری- استقرایی و با بهره‌گیری از روش کیفی تطبیقی، به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های دو متفکر برجسته جنبش اخوان‌المسلمین، حسن‌البنّا (بنیان‌گذار) و راشد‌الغنوشی (نماینده نسل جدید)، درباره مفاهیم «حزب» و «ت‌حزب» در نظام سیاسی اسلامی می‌پردازد. پرسش اصلی پژوهش آن است که آیا تفاوت‌های ایدئولوژیک میان این دو متفکر که بازتاب‌دهنده تحولات فکری اخوان‌المسلمین در دو دوره تاریخی متفاوت است را می‌توان ناشی از شرایط زمانی، مکانی و تحولات سیاسی- اجتماعی دانست. یافته‌های پژوهش که بر اساس تحلیل محتوای آثار اولیه و منابع ثانویه به‌دست آمده‌اند، نشان می‌دهند که اگرچه هر دو متفکر بر وحدت امت اسلامی و جامعیت اسلام تأکید دارند، حسن‌البنّا در بستر شرایط استعماری مصر، نگرشی منفی نسبت به ت‌حزب اتخاذ کرده و آن را عامل تفرقه و تضعیف جامعه اسلامی می‌دانست. در مقابل، راشد‌الغنوشی در فضای سیاسی تونس پس از دوران تبعید و در مواجهه با تحولات دموکراتیک، ت‌حزب را ابزاری مشروع برای مشارکت سیاسی و دستیابی به قدرت در چهارچوب ارزش‌های اسلامی تلقی می‌کند. این تفاوت دیدگاه‌ها بیش از آنکه ناشی از اختلافات بنیادین ایدئولوژیک باشد، ریشه در تحولات سیاسی و اجتماعی محیط‌های فکری و عملی این دو متفکر و نیز تغییر در فهم نقش احزاب در جوامع مدرن دارد. از این‌رو، تحول اندیشه اخوان‌المسلمین از یک جنبش مقاومتی به یک نیروی سیاسی نهادساز، بیانگر نوعی انعطاف‌پذیری ایدئولوژیک در مواجهه با واقعیت‌های نوین سیاسی است.</p> <p>کلیدواژه‌ها: اخوان‌المسلمین، حسن‌البنّا، راشد‌الغنوشی، حزب، ت‌حزب، اندیشه سیاسی اسلامی، تطبیق ایدئولوژیک.</p>

جنبش اخوان المسلمین به عنوان یکی از قدیمی ترین و تأثیرگذارترین جریان های سیاسی اسلامی در قرن بیستم و بیست و یکم، جایگاه برجسته ای در تاریخ سیاسی و اجتماعی جهان اسلام دارد. این جنبش در سال ۱۹۲۸ میلادی به دست حسن البنا در شهر اسماعیلیه مصر بنیان گذاری شد و به سرعت دامنه فعالیت های خود را به دیگر کشورهای عربی و اسلامی گسترش داد (دکمیجان، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۷). اخوان المسلمین به مثابه یک جنبش فراملی اسلام گرا، در بسیاری از کشورهای اسلامی به عنوان بزرگ ترین گروه اپوزیسیون شناخته می شود و از ریشه های عمیقی در فرهنگ دینی و ساختارهای اجتماعی و سیاسی جوامع مسلمان برخوردار است. این جنبش در شرایطی شکل گرفت که جوامع اسلامی، به ویژه مصر، با بحران های سیاسی، اجتماعی و هویتی ناشی از استعمار و زوال اقتدار دینی مواجه بودند. هدف اصلی اخوان المسلمین، بازگرداندن تعالیم اسلام به عرصه زندگی عمومی و نهادینه سازی ارزش های اسلامی در ساختارهای حکومتی بود (عنایت، ۱۳۵۸، ص. ۲۴۱). حسن البنا، بنیان گذار اخوان، در تبیین رسالت این جنبش تصریح می کند که «مأموریت اصلی ما، مبارزه با شهوات و کامجویی هایی است که ریشه امت اسلامی را سست کرده و آن را از زعامت پیامبر و رهبری قرآن دور ساخته است» (رزق، ۱۳۷۳، ص. ۴۲).

با گذشت نزدیک به یک قرن از تأسیس اخوان المسلمین، تحولات چشمگیری در اندیشه و عملکرد این جنبش رخ داده است. اگرچه اخوان در مراحل اولیه، بیش از آنکه یک تشکل حزبی باشد، خود را جنبشی فراگیر در خدمت منافع عمومی امت اسلامی می دانست و نگاه انتقادی به تحزب و تکثر حزبی داشت (هوسمی، ۱۳۸۳)، اما در گذر زمان و در پرتو تحولات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام، به تدریج به سوی فعالیت های سازمان یافته و مشارکت حزبی سوق یافت. این تغییر رویکرد به ویژه در شاخه های غیر مصری اخوان، همچون جنبش النهضة تونس به رهبری راشد الغنوشی، نمود بیشتری یافته است.

بررسی مفهوم «حزب» و «تحزب» در اندیشه اخوان المسلمین از دو منظر نظری و عملی اهمیت دارد. از نظر نظری، این مسئله به شناخت دقیق تر ایدئولوژی و تحولات فکری یکی از مهم ترین جریان های سیاسی اسلامی یاری می رساند. از منظر عملی نیز، چنین تحلیلی

می‌تواند به فهم روند تحولات سیاسی در جهان اسلام و نقش جنبش‌های اسلامی در فرایند دموکراتیک‌شدن کشورهای اسلامی کمک کند. افزون بر این، این موضوع امکان تمایزگذاری دقیق‌تر میان دیدگاه‌های نسل نخست اخوانی - مانند حسن‌البنّا - و نسل جدید - مانند راشد الغنوشی - را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که چگونه شرایط زمانی و مکانی در شکل‌گیری این تفاوت‌های ایدئولوژیک نقش داشته است.

براین اساس، سؤال اصلی مقاله حاضر آن است که دیدگاه‌های حسن‌البنّا و راشد الغنوشی درباره جایگاه حزب و تحزب در نظام سیاسی اسلامی چیست و احزاب سیاسی از منظر آنان دارای کارکردی مثبت‌اند یا منفی؟ اهداف پژوهش عبارتند از: شناسایی و تحلیل دیدگاه حسن‌البنّا درباره مفهوم حزب و تحزب؛ بررسی نگرش راشد الغنوشی به تحزب در نظام سیاسی اسلامی؛ مقایسه شباهت‌ها و تفاوت‌های اندیشه این دو متفکر اخوانی و تحلیل عوامل مؤثر بر شکل‌گیری این تفاوت‌ها، از جمله شرایط زمانی، مکانی و تحولات سیاسی.

این مقاله با رویکرد قیاسی (از کل به جزء) سازمان‌دهی شده است؛ بدین صورت که ابتدا مفهوم حزب و تحزب در اندیشه اسلامی و دیدگاه‌های مختلف مسلمانان در این زمینه بررسی می‌شود، سپس دیدگاه حسن‌البنّا و در ادامه اندیشه راشد الغنوشی تحلیل می‌شود و در نهایت، وجوه اشتراک و افتراق این دو دیدگاه به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. پیشینه پژوهش

در جدول زیر مقالات مرتبط به همراه یافته‌های آن‌ها ذکر و در ادامه نسبتشان به مقاله حاضر مشخص شده است:

شماره	عنوان مقاله	یافته
۱	شاخصه‌های بنیادین تمدن اسلامی در اندیشه حسن البنا (۱۴۰۳)	مقاله به بررسی بنیادهای تمدنی اسلام در اندیشه حسن البنا می‌پردازد و بر جامعیت اسلام در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی تأکید می‌کند.
۲	سلفی‌گری در اندیشه عقیدتی و کلامی جماعت اخوان المسلمین (۱۳۹۷)	مقاله بررسی می‌کند که سلفی‌گرایی چگونه در ساختار اندیشه‌ای اخوان المسلمین جای گرفته و چه تأثیری بر تفکر کلامی این جریان داشته است.
۳	اخوان المسلمین در عراق (۱۳۹۰)	مقاله به شکل‌گیری و حضور اخوان المسلمین در عراق و تأثیر آن بر تحولات سیاسی و اجتماعی این کشور پرداخته است.
۴	اندیشه اخوان المسلمین و دولت محمد مرسی؛ بررسی وجوه افتراق و اشتراک (۱۴۰۱)	مقاله به تحلیل اندیشه اخوان المسلمین در دوره ریاست جمهوری محمد مرسی می‌پردازد و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن را با اندیشه بنیان‌گذاران اولیه این جریان بررسی می‌کند.
۵	بررسی تطبیقی آرای حسن البنا و مصطفی السباعی در مورد حکومت (۱۳۹۵)	این مقاله دیدگاه دو رهبر اخوان (البنا و السباعی) درباره حکومت اسلامی را مقایسه می‌کند.
۶	اخوان المسلمین مصر: از بنیادگرایی اسلامی تا مشارکت دموکراتیک (۱۳۸۸)	مقاله به تحول اخوان از یک جنبش ایدئولوژیک به یک قدرت سیاسی دموکراتیک می‌پردازد.
۷	بررسی تحولات اندیشه دولت اسلامی نزد اخوان المسلمین از آغاز جنبش تا پس از انقلاب ۲۰۱۱ مصر (۱۳۹۳)	مقاله به تحولات اندیشه‌ای اخوان در مورد دولت اسلامی پرداخته و تحول آن را پس از ۲۰۱۱ تحلیل می‌کند.
۸	بررسی نقش اخوان المسلمین در تحولات سیاسی سوریه (۱۹۵۴-۲۰۱۵م) (۱۳۹۴)	بررسی نقش اخوان المسلمین در تحولات سیاسی سوریه و تأثیر آن بر جریان‌های مخالف حکومت بشار اسد.

شماره	عنوان مقاله	یافته
۹	یادداشت‌های صدرالاشراف (زعمای جمعیت اخوان المسلمین در مکه و دعا به پادشاه ایران) (۱۳۵۰)	بررسی نقش اخوان المسلمین در جریان‌های سیاسی اسلامی در ایران و مکه.
۱۰	مقایسه تأثیر سیر تحول فکری - تشکیلاتی بر کنشگری حزب الله لبنان و اخوان المسلمین مصر (۱۳۹۶)	مقایسه تأثیر اخوان المسلمین و حزب الله بر تحزب و ساختار سیاسی.
۱۱	بررسی سیر رشد و ساختار تشکیلاتی جنبش اخوان المسلمین (بین سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۵۲ م) (۱۳۹۰)	تحلیل تاریخی ساختار تشکیلاتی اخوان المسلمین و تحول اندیشه‌های سیاسی آن.
۱۲	نظریه دولت در اندیشه حسن البنا (۱۳۸۱)	بررسی دیدگاه حسن البنا درباره ماهیت دولت اسلامی و جایگاه اسلام در نظام سیاسی.
۱۳	زمینه‌ها و موانع هویت بنیاد همکاری جمهوری اسلامی ایران با احزاب و جنبش‌های اسلامی سنی... (۱۳۹۷)	تحلیل روابط ایران با جنبش‌های سنی و بررسی موانع همکاری میان آن‌ها.
۱۴	مقایسه انقلاب اسلامی ایران و انقلاب ۲۰۱۱ مصر در پرتو بررسی دو جریان روحانیت ایران و اخوان المسلمین مصر (۱۳۹۴)	مقایسه انقلاب اسلامی ایران با انقلاب ۲۰۱۱ مصر و تحلیل نقش روحانیت و اخوان المسلمین در این تحولات.
۱۵	سیر تحول ایدئولوژیک اخوان المسلمین مصر و چالش‌های پیش‌رو (۱۳۹۲)	مقاله به دو تحول اساسی در اخوان المسلمین می‌پردازد: ظهور سید قطب و شکل‌گیری جریان اسلامی میانه‌رو.
۱۶	تحولات آرای اخوانی‌ها: از حسن البنا تا راشد الغنوشی (۱۳۹۳)	مقاله به تحلیل تطبیقی آرای حسن البنا، سید قطب، یوسف قرضاوی و راشد الغنوشی در زمینه حکومت اسلامی می‌پردازد.
۱۷	اصلاح و نوسازی دولت در جهان اسلام: تأملی در آرا حسن البنا و راشد الغنوشی (۱۳۹۶)	این پژوهش در پی نشان دادن رویکرد اندیشه‌ای حسن البنا و راشد الغنوشی نسبت به اصلاح و نوسازی دولت در جهان اسلام و به‌ویژه در جوامع مصر و تونس بوده است.

پژوهش‌های فوق در ۶ دسته به شرح زیر دسته‌بندی شده‌اند و شکاف هر دسته با مقاله حاضر توضیح داده شده است:

۱. اندیشه سیاسی و فکری اخوان المسلمین

شکاف: لزوم مقایسه با اندیشه‌های دیگر جنبش‌های اسلامی (مانند النهضه تونس) احساس می‌شود.

۲. تحولات سیاسی و تحزب اخوان المسلمین

شکاف: ضرورت تحلیل تطبیقی با جنبش‌های مشابه (مانند النهضه تونس) مطرح است.

۳. نقد و شکست اخوان المسلمین در مصر

شکاف: بررسی نقش رسانه و جامعه مدنی در این شکست نیازمند تعمیق است.

۴. روابط بین‌المللی اخوان المسلمین

شکاف: تحلیل روابط ایران و اخوان المسلمین در دوره‌های مختلف، همچنان ضروری است

۵. تحول اندیشه سیاسی اخوان المسلمین

شکاف: بررسی چگونگی تطبیق نظریه دولت اسلامی با واقعیت‌های دموکراتیک، مورد نیاز است

۶. تحزب در اندیشه اخوان المسلمین

شکاف: تحلیل نحوه تطبیق نظریه تحزب با واقعیت‌های سیاسی، لازم است. با این اوصاف، ضرورت تحلیل تطبیقی اخوان المسلمین با جنبش‌های مشابه، مانند النهضه تونس، برجسته می‌شود.

۲. مبانی نظری

۲-۱. تعریف مفهوم حزب و تحزب

احزاب سیاسی یکی از پدیده‌های نوین در دوران معاصر به شمار می‌آیند. حزب در اصطلاح به گروهی از شهروندان با آرمان‌ها و اهداف مشترک و دارای سازمان‌دهی منظم گفته می‌شود که با تکیه بر حمایت مردم، برای به دست گرفتن قدرت دولتی یا مشارکت در آن فعالیت می‌کنند (ابوالحمد، ۱۳۸۲، ص. ۴۰۷). به گفته موریس دورژه، احزاب سیاسی مولود آیین‌های انتخاباتی و پارلمانی هستند و توسعه آنان توأمان صورت گرفته است (دورژه، ۱۳۵۴، ص. ۱۳۷). در تعریفی دیگر از حزب آمده است حزب به‌طور کلی به گروهی از افراد

گفته می‌شود که بر اساس ایدئولوژی، منافع و اهداف مشترک سازمان‌دهی شده و در پی دستیابی به قدرت سیاسی هستند (الحداد، ۲۰۲۱، ص. ۴۵). در مفهوم اسلامی، این واژه اغلب با مفهوم تفرقه و تشتت مرتبط بوده است (خضرا، ۲۰۱۷، ص. ۸۹).

تحزب نیز به تشکیل یا عضویت در حزب اشاره دارد. در اسلام، تحزب از دیدگاه‌های مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما بیشتر در اندیشه‌های جدید، حزب به‌عنوان یک ابزار سیاسی برای مبارزه با استعمار و اجرای اهداف اسلامی مطرح شده است (منصور، ۲۰۱۹، ص. ۱۲۱).

۲-۲. تحزب در اسلام

در اسلام، مسئله تحزب از دو منظر اصلی مورد بررسی قرار گرفته است. در میان صاحب‌نظران مسلمان، چه متقدمین و چه متأخرین، افرادی وجود دارند که با استدلال‌های خود، مشروعیت دینی احزاب را زیر سؤال برده‌اند. این مخالفت‌ها به‌ویژه در میان اندیشمندان عرب سنی مشاهده می‌شود. برخی از مهم‌ترین برهان‌های مخالفان تحزب به شرح زیر است:

- تحزب مورد نکوهش شریعت قرار گرفته و موجب رواج تباهی، برخی محرمات و عامل تفرقه و خدشه‌دار شدن جماعت مسلمین است.

- تعصبات و جانب‌داری‌های حزبی با آموزه‌های اسلام و استقلال و آزادی عقاید فردی مغایرت دارد.

- تحزب و حزب سابقه‌ای در صدر اسلام و در مبانی فقهی و کلامی اسلامی ندارد.
- خاستگاه تحزب، تفکر انسان‌محور، مادی و معنویت‌ستیز دموکراسی غربی سکولار و غیردینی است.

برخلاف دیدگاه مخالفان، دیدگاه غالب‌تر در میان اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه نواندیشان دینی، موافقت با حزب و تحزب است. این گروه به‌ویژه با تأکید بر استدلال‌های عقلی و کارکردهای ایجابی تحزب، بر مشروعیت دینی آن تأکید دارند (اخوان‌کاظمی، ۱۳۸۸، صص. ۱۹-۲۵).

در رابطه با «دیدگاه مخالفان و موافقین با مشروعیت دینی تحزب»، دیدگاه موافقین به سه دسته تقسیم می‌شود: اصولی یا بنیایی، معتدل و مشروط. شرط‌گذاری موافقین مشروط برای تحزب به مراتب سخت‌گیرانه‌تر و مضیق‌تر بوده و خوش‌بینی آن‌ها نسبت به تحزب کمتر از

دو دیدگاه قبلی است. از سوی دیگر، مهم‌ترین دلایل مشروعیت دینی تحزب از منظر نحله «موافقین معتدل» به شرح زیر است:

- کارآمدی و کارکردهای مثبت احزاب، عامل صحت تحزب؛
- عدم تردید در فلسفه وجودی احزاب به‌عنوان ابزار و سازوکاری تجربه شده برای نظارت بر قدرت؛
- احزاب، راهکاری برای اهتمام به امور مسلمین و تحقق اصل شورا و مشورت (اخوان کاظمی، ۱۳۸۸، صص. ۴۰-۳۹).

در قرن بیستم، با ظهور جنبش‌های اسلامی و فشارهای استعماری، اسلام به‌عنوان یک نظام کل‌گرا و سیاسی مطرح شد و اسلام‌گرایان از احزاب به‌عنوان ابزاری برای مقابله با استعمار و بازسازی اسلامی نظام‌ها بهره گرفتند (Wiktorowicz, 2017, p. 67).

اندیشمندان برجسته‌ای در جهان اسلام درباره مسئله حزب و تحزب اظهار نظر کرده‌اند. سید قطب در آثار خود، به‌ویژه در کتاب *عدالت اجتماعی در اسلام*، احزاب را نماد تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و غیر اسلامی می‌داند. او معتقد بود که اسلام با هر گونه تقسیم‌بندی اجتماعی و سیاسی مخالف است و باید اسلام کل‌گرا و یکپارچه باشد (Marks, 2016a, p. 85). راغب السرجانی، اسلام را یک دین سیاسی می‌داند، اما احزاب را یک ضرورت مدرن می‌پذیرد. او تأکید دارد که اسلام نه تحزب را رد می‌کند و نه آن را می‌پذیرد، بلکه شرایط را تعیین‌کننده می‌داند (الحداد، ۲۰۲۱، ص. ۱۴۵). یوسف قرضاوی در آثار خود، اسلام را با دموکراسی و تحزب سازگار می‌داند. او معتقد است که اسلام با هر گونه نظام سیاسی که بر پایه عدالت و شورا باشد، سازگار است. این دیدگاه، اسلام را با تحزب مدرن سازگار می‌کند (السعیدانی، ۲۰۱۸، ص. ۱۵۵).

۳. تاریخچه و تحول مفهوم حزب و تحزب

در تاریخ اسلام، مفهوم «حزب» در دوران نبوی و خلافت به‌صورت منفی دیده می‌شد، اما با گذشت زمان و ظهور جنبش‌های سیاسی در قرون وسطی و مدرن، این مفهوم دچار تحول شد. در قرن بیستم، با ظهور اسلام سیاسی و جنبش‌هایی مانند اخوان المسلمین، مفهوم «حزب اسلامی» شکل گرفت. این تحول تحت تأثیر فشارهای استعماری، تغییرات اجتماعی و فرهنگی بود (Marks, 2016a, p. 72).

جدول عوامل تأثیرگذار بر مفهوم تحزب در اسلام^۱

بعد	توضیح
نفوذ غرب	مفهوم حزب در اسلام تحت تأثیر اندیشه‌های غربی شکل گرفت.
مقاومت در برابر استعمار	جنبش‌های اسلامی از احزاب به‌عنوان ابزاری برای مقابله با استعمار بهره گرفتند.
تحولات دینی و فرهنگی	با گذشت زمان، اسلام به‌عنوان یک دین سیاسی مطرح شد و نیاز به ابزارهای سیاسی مانند حزب بیشتر احساس شد.
تجارب تبعید و فشار سیاسی	تجربه تبعید راشد الغنوشی در مصر و فرانسه، باعث تغییر دیدگاه او نسبت به احزاب شد.
تحولات دموکراتیک	با انقلاب‌های عربی، اسلام سیاسی نیاز به سازوکارهای جدید سیاسی را احساس کرد و این تغییر در دیدگاه‌های اخوان‌المسلمین و النهضه مشهود است.

۴. حسن‌البناء و تأسیس اخوان‌المسلمین

۴-۱. زندگی و زمانه حسن‌البناء

حسن‌البناء در سال ۱۹۰۶ در شهر محمودیه، در محله مسیل واقع در دلتای نیل مصر، به دنیا آمد. پدرش، عبدالوهاب‌البناء، قاری قرآن و عالم دینی بود و نقش مهمی در شکل‌گیری شخصیت مذهبی او ایفا کرد. (Wiktorowicz, 2017, p. 23) البناء در دبیرستان سوئسی-فرانسوی اسکندریه تحصیل کرد و سپس در دانشکده دارالمعلمین (معلم‌آموزی) در قاهره فارغ‌التحصیل شد. دوران زندگی او تحت تأثیر تحولات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام قرار داشت؛ از جمله سقوط خلافت عثمانی، حضور استعمار در کشورهای اسلامی و گسترش ایدئولوژی‌های غربی مانند سوسیالیسم و سکولاریسم (Marks, 2016b, p. 45) جوانی او

۱. تهیه شده به وسیله نویسنده

هم‌زمان با اوج‌گیری جنبش ناسیونالیسم مصری بود و وی با علاقه به این جنبش پیوست و در تظاهرات و اعتصابات آن شرکت می‌کرد. او در این باره گفته است که باوجود دل‌بستگی عمیق به تصوف و نیایش‌های دینی، از آغاز باور داشته که خدمت به وطن فریضه‌ای واجب و غیرقابل انکار و نوعی جهاد است (Harris, 1964, p. 114). البنا در چنین شرایطی، نقش هدایت‌گر و تربیت‌کننده‌ای را در برابر آنچه فراموشی ارزش‌های اسلامی در جامعه مصر می‌دانست، بر عهده گرفت.

۲-۴. جنبش‌های اجتماعی زمان حسن البنا و تأثیر آن بر فکر ایشان

در دهه‌های اول قرن بیستم، مصر شاهد تحولات اجتماعی و سیاسی فراوانی بود. ازجمله این تحولات، نفوذ استعمار بر مصر، رشد جنبش‌های ملی‌گرایانه و حضور فعال اندیشمندان سکولار در عرصه سیاست بود (Marks, 2016a, p. 47). البنا در این فضای سیاسی و فکری دریافت که تنها راه نجات جامعه، بازگشت به اسلام است. جنبش اصلاح‌طلبانه نوسلفی که خود اسلام را به‌عنوان منبع اصلاح اجتماعی می‌دید، تأثیر زیادی بر فکر البنا گذاشت. همچنین فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی در دیگر کشورهای اسلامی، مانند هند و ترکیه، به‌ویژه نقش ملا محمدعلی جلیلی در هند، بر اندیشه او اثرگذار بود (خضرا، ۲۰۱۷، ص. ۶۵). البنا از این جنبش‌ها الهام گرفت و اسلام را به‌عنوان سیستمی جامع در ابعاد سیاسی، اجتماعی و اخلاقی مطرح کرد.

۳-۴. تأسیس اخوان المسلمین

حسن البنا در سال ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸ م در شهر اسماعیلیه، گروهی را با نام «اخوان المسلمین» تأسیس کرد. این گروه در آغاز به‌عنوان انجمنی تبلیغی و تربیتی فعالیت خود را شروع کرد، اما به‌سرعت به جنبشی اسلامی و فراگیر تبدیل شد (Wiktorowicz, 2017, p. 32). اهداف اصلی اخوان، بازگرداندن اسلام به عرصه زندگی روزمره، مقابله با استعمار و تقویت هویت اسلامی در جامعه بود. او در نامه‌های بعدی خود تأکید کرد که اخوان حرکتی اسلامی و کل‌گراست که نه تنها به دین و عبادت، بلکه به تمامی ابعاد زندگی می‌پردازد (Wickham, 2020, p. 78). در سال‌های بعد، اخوان المسلمین به یکی از قدرتمندترین نهادهای سیاسی - اجتماعی در مصر و منطقه تبدیل شد. وی اسلام را نظامی جامع می‌دانست

و حزب‌گرایی را مفهومی نامرتب با اسلام تلقی می‌کرد. از نظر او، اسلام «نظامی» است که همه جنبه‌های زندگی را دربر می‌گیرد و در چهارچوب آن نیازی به احزاب سیاسی وجود ندارد (ابراهیم‌پور، ۱۴۰۳، ص. ۸۹). بر همین اساس، او اخوان‌المسلمین را یک حرکت اسلامی می‌دانست، نه یک حزب سیاسی (Wickham, 2020, p. 135).

حسن‌البناء از احزاب سیاسی موجود در مصر انتقاد شدیدی داشت. او احزاب را ابزاری در خدمت منافع شخصی و طبقاتی می‌دانست که مصالح ملی و دینی را به بهای تأمین منافع خود واگذار می‌کنند (منصور، ۲۰۱۹، ص. ۱۰۲). او معتقد بود که احزاب باعث تفرقه و تضعیف جامعه می‌شوند و اسلام به‌عنوان یک نظام واحد، جایگاهی برای این‌گونه تقسیم‌بندی‌ها نمی‌دهد. این دیدگاه باعث تنش بین اخوان‌المسلمین و دولت‌های حاکم شد و در نهایت منجر به محدودیت‌های فزاینده‌ای علیه اخوان گردید (Wickham, 2020, p. 112).

۴-۴. رویکرد‌البناء به حزب و تحزب

در زمینه آزادی فعالیت‌های سیاسی، حسن‌البناء دیدگاهی نسبتاً سخت‌گیرانه داشت. یکی از مشهورترین مواضع او در این زمینه، مخالفت صریح با احزاب سیاسی مصر بود. وی از فاروق اول، پادشاه مصر، خواست تمامی احزاب موجود را منحل کند؛ زیرا از نظر او حزب‌گرایی موجب تباهی اخلاق، ازهم‌گسیختگی روابط اجتماعی و بر جای گذاشتن آثار سوء در زندگی عمومی و خصوصی مردم شده است. بر این اساس، او بر انحلال کامل احزاب تأکید داشت تا همگان در چهارچوب یک حزب واحد ملی - اسلامی فعالیت کنند. ال‌بناء حتی به ائتلاف احزاب نیز رضایت نمی‌داد؛ چرا که هرگونه ائتلاف را ذاتاً شکننده می‌دانست و راه‌حل اساسی را صرفاً در انحلال کامل احزاب می‌دید (ال‌بناء، ۱۳۸۸). او نظام پارلمانی مصر را ناقص و غیرقابل اعتماد می‌دانست و بر این باور بود که نظام پارلمانی فاقد مبانی اخلاقی و اسلامی نمی‌تواند در خدمت عدالت و منافع عمومی قرار گیرد (خضرا، ۲۰۱۷، ص. ۸۹). حسن‌البناء اسلام را منبع اصلی قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری معرفی می‌کرد و معتقد بود «شورای اسلامی» باید جایگزین پارلمان‌های سکولار شود. این دیدگاه به بروز تعارضی عمیق میان اخوان‌المسلمین و دولت‌های ملی‌گرا و سکولار مصر انجامید (Wiktorowicz, 2017, p. 67).

ال‌بناء می‌گوید نظام پارلمانی بر پایه مسئولیت حاکم و احترام به اراده امت استوار است

و در این نظام، امری که مانع وحدت امت و هم‌صدایی آن شود، وجود ندارد؛ همچنین گروه‌گرایی و اختلاف، شرطی اساسی در آن به شمار نمی‌آید. از نظر او، هرچند برخی معتقدند یکی از ارکان نظام پارلمانی تحزب است، اما این امر صرفاً عرفی رایج بوده و مبنایی ضروری برای این نظام محسوب نمی‌شود؛ بنابراین امکان اقتباس از نظام پارلمانی بدون وجود نظام حزبی و بی‌آنکه خللی در قواعد اصلی آن وارد آید، وجود دارد (البنّا، ۱۴۰۴).

حسن‌البنّا نظام پارلمانی را ذاتاً مانع وحدت امت نمی‌دانست؛ به‌ویژه آنکه به گفته او، حیات اجتماعی در امت اسلامی از اصول و رویکردهای عمومی واحدی برخوردار است. باین حال، از نظر وی، حزب‌گرایی، تفرقه و اختلاف، در تجربه نظام‌های پارلمانی اروپا و دیگر کشورها امری ملازم و رایج بوده است؛ چراکه اروپا بر ویرانه‌های تفرقه و کشمکش بنا شده و اختلافات خونین و مستمر میان ملت‌ها و حاکمان، زمینه پیدایش نظام‌های سیاسی آن را بر پایه تضاد مشرب‌ها و اختلاف آرا فراهم آورده است. در مقابل، او معتقد بود که خداوند امت اسلامی را از چنین وضعیت آشفته‌ای حفظ کرده و آن را به برکت وحدت و سماحت اسلام از آشوب و اضطراب مصون داشته است. برایناساس، البنّا از نظر اصولی با اصل تحزب مخالفتی نداشت؛ بلکه آنچه او را به مخالفت با تعدد و تکثر احزاب وامی‌داشت، اوضاع و شرایط خاص آن روزگار مصر بود؛ شرایطی که کشور تحت سایه اشغال انگلستان قرار داشت (مرادی، ۱۳۸۱).

حسن‌البنّا در پیام خود احزاب سیاسی را از عوامل زوال تمدن اروپا دانست. باین حال، او دو بار نامزدی در انتخابات پارلمانی را پذیرفت و بر سازگاری ذاتی نظام پارلمانی با قانون اساسی مبتنی بر نظام اسلامی تأکید ورزید. باوجوداین، البنّا سرسختانه با آزادی فعالیت احزاب سیاسی مخالفت می‌کرد و آن‌ها را تهدیدی بالقوه برای وحدت اسلامی به شمار می‌آورد (تمیمی، ۱۳۸۰). البته البنّا، علی‌رغم آنکه در رساله «بین‌الامس و الیوم» در سال ۱۹۳۸ اعلام کرد که اخوان‌المسلمین حزب سیاسی نیست، اما چندی بعد اعلام کرد که اخوان حزب سیاسی سالمی است (ابراهیم، ۱۳۸۵، صص. ۴۲-۳۶) و این با دیدگاه حسن‌البنّا که تحزب را «سرچشمه شرارت‌ها و مفسد سیاسی و اجتماعی (می‌داند) و با اصول قطعی اسلام ناسازگار است» تناقض دارد (رادگودرزی، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۸). درنهایت باید گفت البنّا همواره اخوان‌المسلمین را یک «حرکت اسلامی» و نه یک «حزب سیاسی» توصیف کرد (Wiktorowicz, 2017, p. 55) او معتقد بود که اخوان فراتر از یک سازمان سیاسی عمل می‌کند و وظیفه‌اش تربیت افراد، اصلاح

جامعه و مقابله با استعمار است. با این حال، با گذشت زمان و افزایش فشارهای سیاسی، اخوان وارد عرصه سیاست شد و به یک قدرت سیاسی واقعی تبدیل شد (Marks, 2016a, p. 89). در نتیجه، اخوان از منظر عمل، بیشتر شبیه یک حزب عمل کرد، اما از منظر ایدئولوژیک، همواره خود را یک حرکت اسلامی کل گرا معرفی کرد.

۵. راشد الغنوشی و تحولات ایدئولوژیک جنبش النهضه تونس

۱-۵. زندگی و زمانه راشد الغنوشی

راشد الغنوشی در سال ۱۹۴۱ در شهر حمام لیف، در منطقه قابس تونس به دنیا آمد. تحصیلات دبستانی و دبیرستانی خود را در همان شهر گذراند. او در آغاز دهه ۶۰ برای ادامه تحصیلات عالی به قاهره رفت، اما پس از یک سال و نیم به دلیل تیرگی روابط تونس و مصر و همچنین پیدایش تحول فکری نسبت به حوادث داخلی مصر، به سوریه نقل مکان کرد. الغنوشی در سال ۱۹۶۸ با مدرک عالی از دانشکده دمشق فارغ التحصیل شد و سپس برای تکمیل تحصیلات خود به پاریس رفت، اما یک سال بعد به علت شرایط خانوادگی تحصیل را رها کرد و به تونس بازگشت تا به عنوان مدرس فلسفه مشغول به کار شود. فعالیت‌های اسلامی او از نیمه دهه ۷۰ آغاز شد و در اواخر همین دهه چندین بار بازداشت شد. در تابستان ۱۹۸۱ به ده سال زندان محکوم شد، اما در اوت ۱۹۸۴ آزاد گردید (الغنوشی، ۱۳۸۹، ص. ۱۱ به نقل از قاسمی و فرجی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷).

در مصر، با فعالان اخوان المسلمین و اندیشمندان اسلامی مانند سید قطب آشنا شد و این ارتباطات تأثیر زیادی بر فکر سیاسی او گذاشت. در سوریه نیز با جنبش‌های اسلامی محلی مانند جبهه ملی اسلامی آشنا شد و در فرانسه، از نزدیک با چالش‌های مسلمانان در جوامع غربی آشنا گردید (العویدی، ۲۰۲۰، ص. ۴۳). این تجربه‌های بین‌المللی به الغنوشی کمک کرد تا نگاهی جهانی و عملی به رابطه اسلام و دموکراسی داشته باشد.

۲-۵. جنبش‌های اجتماعی زمان الغنوشی و تأثیر آن بر فکر ایشان

زمان زندگی راشد الغنوشی تحت تأثیر تحولات مهمی قرار داشت، از جمله شکست نظام سکولار در تونس، شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی در کشورهای عربی، انقلاب اسلامی ایران

(۱۹۷۹) و بهار عربی (۲۰۱۱-۲۰۱۰) (السعيدانی، ۲۰۱۸، ص. ۶۷). در دهه ۱۹۷۰، جنبش‌های اسلامی در مصر، سودان و ایران بازخوانی اسلام را به‌عنوان یک سیستم سیاسی و اجتماعی مطرح کردند. این جنبش‌ها تأثیر قابل توجهی بر الغنوشی داشتند و او را به سمت تأسیس یک حرکت اسلامی در تونس سوق دادند (Marks, 2016a, p. 72). در دهه ۱۹۸۰، تحت فشار حکومت زین‌العابدین بن علی، فعالیت جنبش اسلامی در تونس ممنوع شد و این فشارها موجب تبعید الغنوشی و همراهانش گردید. این تجربه باعث شد او نگاهی واقع‌گرایانه‌تر به رابطه اسلام و دموکراسی پیدا کند و از دیدگاهی ایدئولوژیک به سمت رویکردی سیاسی و دموکراتیک حرکت کند (الحداد، ۲۰۲۱، ص. ۸۹).

۳-۵. تأثیر اخوان المسلمین مصر و حسن البنا بر الغنوشی

راشد الغنوشی تحت تأثیر فکر اخوان المسلمین و به‌ویژه حسن البنا قرار داشت. البنا در دهه ۱۹۲۰ با تأسیس اخوان المسلمین، اسلام را به‌عنوان یک سیستم جامع سیاسی، اجتماعی و اخلاقی مطرح کرد. الغنوشی نیز این دیدگاه را در تونس دنبال کرد و اسلام را به‌عنوان چهارچوبی برای تغییر اجتماعی و سیاسی مطرح کرد (Marks, 2016a, p. 85). با این حال، الغنوشی به مرور از دیدگاه سخت‌گرایانه اخوان المسلمین فاصله گرفت و به سمت یک رویکرد دموکراتیک حرکت کرد. در تبعید در مصر، با فعالان اخوانی آشنا شد و این تجربه به او کمک کرد تا فکر خود را تکامل دهد (Wiktorowicz, 2017, p. 121). البنا تأکید داشت که اسلام باید در تمامی ابعاد زندگی حضور داشته باشد و این دیدگاه اساس فکر الغنوشی را تشکیل داد.

۴-۵. تأسیس جنبش النهضه

الغنوشی پیش از تشکیل «النهضه»، زمانی که در قالب «جنبش گرایش اسلامی» فعالیت می‌کرد، به همراه یاران خود متنی را با عنوان «فرصت منحصر به فرد در برابر تونس» منتشر کرد که در آن، اعضای این جنبش بی‌پروا تأیید خود را نسبت به اصل دموکراسی بیان داشتند و اعلام کردند که متعهد می‌شوند هر حکومت برخواسته از انتخابات مشروع را به رسمیت بشناسند، حتی اگر این حکومت، کمونیستی باشد (بورجا، ۱۳۹۲، ص. ۴۵).

جنبش النهضه در آوریل ۱۹۷۲ تأسیس شد، اما عملاً در سال ۱۹۷۸ میلادی به صحنه سیاسی

وارد شد و موجودیت خود را اعلام کرد. این جنبش در آغاز با عناوین مختلفی فعالیت کرد: «جمعیت محافظت از قرآن»، «جماعت اسلامی (حرکت اسلامی)»، «جنبش رویکرد اسلامی» و «جبهه نجات اسلامی»؛ و نهایتاً با عنوان فعلی خود، یعنی جنبش النهضة، فعالیت‌هایش را ادامه داد. «جنبش الاتجاه الاسلامی» در ۶ ژوئن ۱۹۸۱ طی یک کنفرانس مطبوعاتی، مهم‌ترین مبانی خود را تشریح کرد که برجسته‌ترین آن‌ها عبارتند از: رد اصول سکولاریسم؛ تأکید بر ارتباط و پیوند با تمام مسلمانان جهان؛ عدم به رسمیت شناختن قومیت عربی؛ و نگرش به مسئله فلسطین به‌عنوان نتیجه انحراف تمدنی و فرهنگی (قاسمی و قاسمی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۸).

راشد الغنوشی به‌عنوان بنیان‌گذار و رهبر جنبش النهضة، نقش کلیدی در ترویج ایدئولوژی اسلامی و مقابله با حکومت سکولار تونس داشت. در آغاز، النهضة به‌عنوان یک جنبش تبلیغی و اجتماعی فعالیت می‌کرد، اما به‌سرعت به یک قدرت سیاسی تبدیل شد (السعیدانی، ۲۰۱۸، ص. ۱۰۲). در سال ۱۹۸۷، حکومت زین‌العابدین بن علی فعالیت النهضة را ممنوع کرد و الغنوشی به تبعید رفت. در دهه ۱۹۹۰، این جنبش به‌صورت غیررسمی در تونس فعالیت داشت و در سال ۲۰۱۱، پس از انقلاب تونس، رسماً به‌عنوان یک حزب سیاسی ثبت شد (Marks, 2016b, p.115). الغنوشی در این مسیر، اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی مطرح کرد، اما با گذشت زمان، رویکرد او به سمت دموکراسی و مشارکت فعال در نظام سیاسی تونس تغییر یافت.

۵-۵. رویکرد الغنوشی به حزب و تحزب

الغنوشی در ابتدا احزاب سیاسی موجود در تونس را ناکارآمد و مادی‌گرا می‌دید و بر این باور بود که اسلام باید منبع اصلی قانون‌گذاری و سیاست باشد. با این حال، در دهه ۲۰۰۰، دیدگاه او تغییر کرد و او به سمت مشارکت در نظام چندحزبی حرکت کرد (الحداد، ۲۰۲۱، ص. ۱۳۴). در سال ۲۰۱۱، با فروپاشی حکومت بن علی، النهضة وارد صحنه سیاست شد و در انتخابات شرکت کرد. این اقدام باعث انتقادهایی از سوی گروه‌های اسلامی سنتی شد، اما الغنوشی معتقد بود که دموکراسی ابزاری برای تحقق عدالت اسلامی است (Marks, 2016a, p. 122). این تحول موجب شد تا حزب النهضة به یک حزب سیاسی معتبر در تونس تبدیل شود؛ اما در عین حال، میان اسلام‌گرایان سنتی و اصلاح‌طلبان تنش‌هایی پدید آورد. او نیز برخلاف

حسن البنا معتقد است که باید به احزاب اجازه تشکل و عضوگیری در حکومت اسلامی را داد. استدلال او این است که احزاب پاسخی به فریضه امر به معروف و نهی از منکر هستند و بنابراین نباید از تشکیل آن‌ها جلوگیری کرد (الغنوشی، ۱۳۸۱، ص. ۴۲۰).

او در زمینه حقوق گروه‌های غیر اسلامی و حتی ملحد، نسبت به تشکیل حزب و تلاش در راه دفاع از منافع خود نیز دید گشاده‌تری دارد و اگرچه معتقد است که آن‌ها از حقوق شهروندی کامل برخوردار نخواهند بود، اما با وجود این، معتقد است که آن‌ها می‌توانند به صورت سازمان‌یافته در جهت پیشبرد دیدگاه‌ها و منافع خود عمل کنند (عبادی و شریعتی، ۱۳۹۳).

راشد الغنوشی دو کارکرد مثبت برای احزاب در حکومت اسلامی برمی‌شمارد. از نظر وی، کارکرد تشکیلاتی و کارکرد تربیتی، در مجموع دو نقش اساسی و مثبت احزاب به شمار می‌آیند. در کارکرد تشکیلاتی، احزاب وظیفه سازمان‌دهی نیروهای اجتماعی و حل مسئله انتقال قدرت را بر عهده دارند. به باور الغنوشی، سازمان‌دهی توده‌ها در قالب احزابی که دارای مبانی، اهداف و منافع مشترکند، دست کم مناسب‌ترین راه برای کارآمد ساختن آنان در برابر استبداد سیاسی است. از طریق این سازوکار، مردم همچنان به مثابه نهادی برای اندرز، راهنمایی و تذکر به حاکم در آغاز انحرافش باقی می‌مانند؛ و اگر این شیوه مؤثر واقع نشود، به نهادی برای اعمال فشار و اعلام مخالفت تبدیل می‌شوند. چنانچه حاکم همچنان بر مسیر خود اصرار ورزد، با اتکا به همین سازوکار و از طریق رأی عدم اعتماد رهبران احزاب و تشکل‌های مردمی در مجلس شورا - یا همان اهل حل و عقد - از قدرت برکنار می‌شود. از نظر الغنوشی، رها کردن توده‌ها سرانجام به استبداد سیاسی و تهی شدن مفاهیم بنیادین حکومت اسلامی، مانند شورا، امر به معروف و نهی از منکر، بیعت و اهل حل و عقد، از محتوای واقعی خود می‌انجامد و آن‌ها را به شعارهایی توخالی و بی‌پشتوانه بدل می‌سازد (الغنوشی، ۱۳۸۱، صص. ۲۱۵-۲۱۴).

از نظر الغنوشی کارکرد مثبت دیگر احزاب، کارکرد تربیتی است. در اسلام، احزاب فقط چهارچوب‌های سیاسی نیستند که به حل چالش‌هایی همچون چالش انتقال قدرت بسنده کنند؛ بلکه پیش و پس آن، نهادهایی هستند که برای تربیت ملت از طریق بالا بردن سطح هوشیاری، آگاهی و برخورداری از ارزش‌های اخلاقی و ایجاد این آمادگی در آن‌ها که واقعاً ملتی شایسته برای بردوش کشیدن رسالت اسلام در زمینه‌های توحید، عدالت،

مسئولیت، امانت‌داری، مهربانی، جهاد، خودبستگی و نظارت بر حکومت باشند (الغنوشی، ۱۳۸۱، صص. ۴۲۰-۴۱۳).

۶-۵. تحول از حرکت اسلامی به تحزب در اندیشه راشد الغنوشی

الغنوشی در ابتدا، جنبش اسلامی را به‌عنوان یک قدرت اجتماعی و تبلیغی می‌دید، اما با تجربه‌های تبعید و فشارهای داخلی و خارجی، نگاه او به سمت یک سازمان سیاسی و حزبی تغییر کرد. این تحول به‌مرور رخ داد و تحت تأثیر تحولات دموکراتیک در تونس و فشارهای بین‌المللی بود (Marks, 2016b, p. 140). در سال ۲۰۱۱، النهضه به‌صورت رسمی به یک حزب سیاسی تبدیل شد و الغنوشی اعلام کرد که اسلام با دموکراسی سازگار است. این تحول بزرگ، باعث شد تا النهضه به یکی از مهم‌ترین نهادهای سیاسی در تونس تبدیل شود (السعیدانی، ۲۰۱۸، ص. ۱۵۵).

راشد الغنوشی یکی از دلایل تحزب جنبش النهضه را دستیابی به اهداف خود در برقراری نظام دموکراتیک می‌داند و تشکیل این حزب را واکنشی به سرکوب‌های رژیم سکولار و اقتدارگرا می‌شمرد. او معتقد است: «چون دیگر حکومت سکولاریسم را از طریق سرکوب تحمیل نمی‌کند، بنابراین دیگر لزومی ندارد که النهضه یا هیچ‌یک از دیگر بازیگران عرصه تحولات تونس، فعالیت سیاسی خود را صرف دفاع یا حراست از دین کنند» (الغنوشی، ۲۰۱۶) به‌نوعی وی دموکراسی و آزادی را مقدم بر دعوت دینی می‌داند و معتقد است این آزادی است که شرایط را برای دعوت دینی فراهم می‌کند. الغنوشی در این رابطه می‌گوید: «اسلام‌گرایان خواستار تحقق عرصه‌های مختلف آزادی از جمله: انتخابات سالم با تکرار احزاب می‌باشند تا از این راه زمینه‌ای برای حضور، تأثیر و انجام اقدامات تبلیغی برای دعوت به سوی خدا به وجود بیاید» (الغنوشی، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۱).

وی در پاسخ به خبرنگار لوموند می‌گوید: «ما معتقدیم که اسلام سیاسی، هرچند ما ملاحظاتی در مورد این عبارت غربی داریم، واکنش به دو چیز بود. اول، علیه دیکتاتوری و بعد علیه افراط‌گرایی سکولار. انقلاب سال ۲۰۱۱ نه تنها دیکتاتوری را پایان داد بلکه افراط‌گرایی سکولار را هم پایان داد ... دیگر هیچ توجیهی برای اسلام سیاسی در تونس نیست. افزون بر این، مفهوم اسلام سیاسی با افراط‌گرایی گروه‌هایی نظیر القاعده و داعش

تغییر چهره داد. به همین ترتیب، ضرورت شفافیت تفاوت میان دموکراسی اسلامی که ما مدعی آن هستیم و افراط‌گرایی جهادی که می‌خواهیم میان خود با آن فاصله نهیم را نشان می‌دهد. ما مسلمانان دموکرات هستیم که دیگر مدعی اسلام سیاسی نیستیم» (فرهادیان، ۱۳۹۸) در سال ۲۰۱۶ جنبش اسلام‌گرای النهضه تونس، دهمین کنگره خود را با حضور باجی قائد السبسی، رئیس‌جمهوری آن کشور برگزار کرد. تصمیمات اعلام شده از سوی این کنگره، نقطه عطفی در تاریخ جنبش اسلامی تونس به شمار می‌آید. تشکیل این کنگره با اعلام نهایی جدایی فعالیت سیاسی و اسلامی در این جنبش و تبدیل آن به حزب همراه بود که زمینه‌های ذهنی آن به‌طور پراکنده طی ماه‌های گذشته از سوی مسئولان آن ایجاد شده بود. به‌زعم آن‌ها، این تغییر آشکار در حقیقت به‌نوعی چرخش فکری در نگرش و مواضع سیاسی النهضه به شمار می‌آید. الغنوشی رهبر النهضه در این کنگره اعلام داشت: النهضه از جریان اسلام سیاسی خارج و از یک جنبش عقیدتی به یک حزب سیاسی تبدیل شده است (ایسنا، ۱۳۹۵/۰۳/۱).

البته میرعلی این‌گونه تغییرات در الغنوشی را کاملاً تاکتیکی ارزیابی می‌کند: دلیل این امر را باید در اندیشه سیاسی راشد الغنوشی جستجو کرد. تبیین اندیشه و الگوی عملی وی در جامعه تونس در دوره معاصر که بیداری اسلامی موجی جدید به خود گرفته است، می‌تواند الگویی برای دیگر کشورهای اسلامی اهل سنت باشد تا با پرهیز از فعالیت‌های رادیکالی و تکفیری در جامعه اسلامی، در برابر رژیم‌های خودکامه خود مقابله و مبارزه نمایند (میرعلی، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۲).

۶. یافته‌ها (مقایسه حسن البنا و راشد الغنوشی)

۶-۱. شباهت‌های ایدئولوژیک در مفهوم «حزب» و «تجزیب»

الف) دیدگاه مشترک نسبت به اسلام به‌عنوان نظام کل‌گرا: هر دو اندیشمند اسلام را یک نظام کل‌گرای سیاسی، اجتماعی و اخلاقی می‌دانند. هر دو بر این باورند که اسلام تنها یک دین نیست، بلکه چهارچوبی جامع برای زندگی سیاسی و اجتماعی است.

ب) تأکید بر وحدت مسلمانان: هر دو اندیشمند از تفرقه و تشتت به‌شدت انتقاد کرده و بر لزوم وحدت امت اسلامی تأکید دارند. آن‌ها معتقدند که اسلام با حزب‌گرایی غربی و سکولار که منجر به تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و منافع‌گرایانه می‌شود، مخالف است.

ج) تأثیر اخوان المسلمین مصر بر الغنوشی: الغنوشی تحت تأثیر اندیشه‌های اخوان المسلمین و به‌ویژه حسن البنا قرار داشت. این ارتباطات باعث شد تا او نیز اسلام را به‌عنوان یک نظام سیاسی و اجتماعی مطرح کند و اهدافی مشابه با اخوان برای جامعه تونس تعیین کند.

۲-۶. تفاوت‌های اصلی در مفهوم «حزب» و «تحزب»

الف) دیدگاه حسن البنا: تحزب ناوابسته به اسلام

- حسن البنا همواره اخوان المسلمین را یک حرکت اسلامی و نه یک حزب سیاسی توصیف کرد. او معتقد بود که اسلام یک نظام واحد و کل گراست که نیازی به احزاب ندارد - البنا اسلام را ناهارمون با نظام‌های غربی می‌دید و احزاب را ابزاری برای منافع شخصی و طبقاتی می‌دانست.
- او به‌عنوان یک اسلام‌گرای نوآور، اسلام را به‌عنوان یک چهارچوب اخلاقی و سیاسی مطرح کرد، اما هرگز وارد نظام چندحزبی نشد.

ب) دیدگاه راشد الغنوشی: تحزب به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به قدرت

- الغنوشی در ابتدا احزاب را یک پدیده غربی و ناسازگار با اسلام می‌دید، اما با گذشت زمان و تجربه تبعید در مصر و فرانسه، نگاهش تغییر کرد و احزاب را ابزاری برای دستیابی به قدرت و تحقق اهداف اسلامی دانست.
- او در دهه ۲۰۰۰، اسلام را با دموکراسی سازگار دانست و احزاب را ابزاری برای مشارکت در نظام چندحزبی معرفی کرد.
- در سال ۲۰۱۱، جنبش النهضه به‌صورت رسمی به یک حزب سیاسی تبدیل شد و راشد الغنوشی اعلام کرد که اسلام با دموکراسی سازگار است.

ج) تغییر در نقش جنبش اسلامی

- راشد الغنوشی جنبش النهضه را به یک حزب سیاسی تبدیل کرد و آن را در نظام چندحزبی تونس شرکت داد.
- حسن البنا اخوان را یک اندیشه ایدئولوژیک و تبلیغی معرفی کرد.

۳-۶. عوامل مؤثر بر تفاوت‌های ایدئولوژیک

الف) شرایط زمانی و تاریخی

- حسن البنا در دهه ۱۹۲۰ مصر زندگی می‌کرد، جایی که نفوذ استعمار و غرب برجسته بود و نیاز به مقاومت فرهنگی و سیاسی با آن احساس می‌شد.

- الغنوشی در دهه ۱۹۸۰ تونس زندگی می‌کرد، جایی که نظام دیکتاتوری بن‌علی وجود داشت و نیاز به تغییر نظام سیاسی احساس می‌شد.

ب) تجربه تبعید و تأثیرات بین‌المللی

- البنا هرگونه تعامل با نظام‌های غربی را رد کرد و همواره بر اسلام‌گرایی خالص تأکید داشت. البنا در محیطی زندگی می‌کرد که استعمار فرانسه و انگلیس در کشورهای اسلامی قوی بود و این شرایط، او را به دوری از نظام‌های غربی سوق داد.

- الغنوشی در تبعید در مصر با فعالان اخوانی آشنا شد و این تجربه باعث شد تا نگاه واقع‌گرایانه‌ای به حزب و دموکراسی داشته باشد.

ج) تحولات دموکراتیک و سیاسی در تونس

- الغنوشی در تونس، در مواجهه با نظام دیکتاتوری بن‌علی، در سال ۲۰۱۱، با ورود النهضه به فرایندهای سیاسی، اعلام کرد که اسلام با دموکراسی سازگار است و این تغییر، نتیجه تجربه‌های سیاسی و فشارهای داخلی و خارجی بود.

- البنا هیچ‌گاه وارد چنین فرایندهایی نشد و اخوان را یک حرکت اسلامی معرفی کرد.

د) تأثیر اخوان المسلمین و اسلام سیاسی

- الغنوشی تحت تأثیر اندیشه‌های اخوان المسلمین و به‌ویژه حسن البنا قرار داشت، اما در نهایت از دیدگاه سخت‌گرایانه آن‌ها فاصله گرفت و به سمت یک رویکرد دموکراتیک حرکت کرد.

جدول مقایسه‌ای دیدگاه‌های حسن‌البناء و راشد الغنوشی درباره حزب و تحزب

ردیف	رویکرد	البناء	الغنوشی
۱	دیدگاه اولیه نسبت به حزب	حزب را ابزاری غربی و ناسازگار با اسلام می‌دید.	در ابتدا حزب را ناسازگار با اسلام می‌دید.
۲	تحول دیدگاه	هیچ‌گاه وارد عرصه سیاسی و حزبی نشد.	با گذشت زمان، تحزب را ابزاری برای دستیابی به قدرت دانست.
۳	تحزب در نظام سیاسی	اسلام به‌خودی‌خود یک نظام است و نیازی به احزاب نیست.	اسلام می‌تواند در کنار دموکراسی و تحزب عمل کند.
۴	نگاه به دموکراسی	دموکراسی غربی را ناوابسته به اسلام می‌دید.	دموکراسی را با اسلام سازگار دانست.
۵	تأثیر تبعید	تبعید نداشت، درون نظام سیاسی مصر حضور داشت.	تبعید در مصر و فرانسه، نگاهش را تغییر داد.
۶	نگاه به وحدت مسلمانان	احزاب باعث تفرقه و تضعیف جامعه می‌شوند.	احزاب می‌توانند ابزاری برای تحقق عدالت اسلامی باشند.
۷	نگاه به تحزب در اروپا	احزاب اروپایی را نتیجه تقسیم‌بندی‌های طبقاتی می‌دانست.	احزاب را در جوامع مدرن می‌پذیرفت.

یافته‌های تحقیق در قالب پاسخ به سؤالات مطروحه در مقدمه و بیان مسئله ارائه می‌شود. «دیدگاه‌های حسن‌البناء و راشد الغنوشی درباره جایگاه حزب و تحزب در نظام سیاسی چیست و آیا احزاب سیاسی از دیدگاه آنان دارای کارکرد مثبت یا منفی هستند؟» حسن‌البناء و راشد الغنوشی دو شخصیت کلیدی در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی هستند که دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به حزب و تحزب دارند. این تفاوت‌ها ریشه در شرایط زمانی، مکانی،

تاریخی و فرهنگی دارند. حسن البنا (بنیان‌گذار اخوان المسلمین) احزاب سیاسی را ابزاری غربی و ناسازگار با اسلام می‌دانست. او معتقد بود که اسلام یک نظام کل‌گرای سیاسی، اجتماعی و اخلاقی است و نیازی به احزاب ندارد. از دیدگاه وی، احزاب باعث تفرقه و تضعیف وحدت مسلمانان می‌شوند. او همواره اخوان المسلمین را یک حرکت اسلامی و نه یک حزب سیاسی توصیف کرد. او بر این باور بود که اسلام باید منبع اصلی قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری باشد و شورای اسلامی باید جایگزین پارلمان‌های سکولار شود.

راشد الغنوشی (رهبر جنبش النهضه تونس) در ابتدا احزاب را پدیده‌ای غربی و ناسازگار با اسلام می‌دید، اما با گذشت زمان و تجربه‌های تبعید در مصر و فرانسه، نگاهش تغییر کرد و حزب را ابزاری برای دستیابی به قدرت و تحقق اهداف اسلامی دانست. در دهه ۲۰۰۰، الغنوشی اسلام را با دموکراسی سازگار دانست و احزاب را وسیله‌ای برای مشارکت در نظام چندحزبی معرفی کرد. او معتقد بود که اسلام یک سیستم سیاسی است، اما می‌تواند با چهارچوب‌های دموکراتیک همگام شود. در سال ۲۰۱۱، جنبش النهضه رسماً به یک حزب سیاسی تبدیل شد و الغنوشی اعلام کرد که اسلام با دموکراسی سازگار است. این تحول باعث شد النهضه به یکی از مهم‌ترین نهادهای سیاسی تونس تبدیل شود. در مقایسه، از دیدگاه حسن البنا، حزب و تجزیب کارکرد منفی دارند، درحالی‌که از دید راشد الغنوشی، حزب و تجزیب می‌توانند کارکرد مثبت داشته باشند، به شرطی که بر پایه ارزش‌های اسلامی باشند. سؤال دیگری که مطرح می‌شود این است: «آیا تفاوت‌های ایدئولوژیک بین حسن البنا و راشد الغنوشی در مفهوم «حزب» و «تجزیب» ناشی از شرایط زمانی، مکانی و تحولات سیاسی است؟» پاسخ مثبت است. البنا در دوره استعمار و نفوذ غرب در مصر زندگی می‌کرد و اسلام را به‌عنوان یک نظام کل‌گرا مطرح کرد؛ اما الغنوشی در دوره دیکتاتوری بن‌علی در تونس زندگی می‌کرد و با ظهور بهار عربی و فشارهای داخلی و خارجی، نگاه خود را به تجزیب و دموکراسی تغییر داد و احزاب را ابزاری برای دستیابی به قدرت و اجرای اهداف اسلامی دانست. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده تحول اندیشه سیاسی اسلامی در قرن بیستم و بیست‌ویکم است. درحالی‌که البنا اسلام را به‌عنوان یک نظام جامع و جهان‌نگر معرفی کرد، الغنوشی تلاش کرد آن را با چهارچوب‌های دموکراتیک تطبیق دهد.

نتیجه گیری

این تفاوت‌ها نشان‌دهنده تحول اندیشه سیاسی اسلامی در دو دوره مختلف است. البنا در دوره استعمار و مقاومت فرهنگی در مصر زندگی می‌کرد، در حالی که الغنوشی در دوره‌ای از تحولات دموکراتیک و انقلاب‌های عربی در تونس فعالیت داشت. در حالی که البنا اسلام را به‌عنوان یک نظام جامع و جهان‌نگر مطرح کرد، الغنوشی اسلام را با چهارچوب‌های دموکراتیک تطبیق داد. یافته‌های پژوهش نشان داد که حسن البنا و راشد الغنوشی در برخی اصول بنیادین، دیدگاه‌های مشترک فراوانی دارند: ۱. هر دو اندیشمند، اسلام را نظامی کل‌گرا می‌دانند که تمامی ابعاد زندگی را دربر می‌گیرد. ۲. هر دو تفرقه و تشتت را امری مغایر با اسلام می‌دانند و بر وحدت مسلمانان تأکید دارند. ۳. هر دو تحت تأثیر اندیشه‌های اخوان المسلمین بوده‌اند و الغنوشی به‌ویژه از فلسفه سیاسی حسن البنا تأثیر پذیرفته است. این مشترکات نشان می‌دهد که بنیان‌های اندیشه سیاسی اخوان المسلمین در دو نسل متفاوت، از پیوستگی فکری و ایدئولوژیک برخوردار است. باین حال، تفاوت‌های عمده‌ای نیز میان این دو اندیشمند، به‌ویژه در مفهوم «حزب» و «تحزب»، مشاهده می‌شود. چهار محور اصلی اختلاف عبارتند از: ۱. نگاه کلی به حزب، ۲. نگرش به دموکراسی، ۳. جایگاه تحزب در نظام سیاسی، ۴. فعالیت عملی حزبی. این تفاوت‌ها بیانگر تحول اندیشه سیاسی اسلامی در دو دوره تاریخی متفاوت است. البنا در دوره استعمار و مقاومت فرهنگی در مصر می‌زیست؛ اما الغنوشی در فضای تحولات دموکراتیک و انقلاب‌های عربی در تونس فعالیت داشت. البنا اسلام را به‌عنوان نظامی جامع و جهان‌نگر مطرح می‌کرد، در مقابل، الغنوشی کوشید آن را با چهارچوب‌های دموکراتیک تطبیق دهد.

منابع

۱۰۲
- ابراهیم پور، رضا (۱۴۰۳). شاخصه‌های بنیادین تمدن اسلامی در اندیشه حسن البنا. *مطالعات میان‌رشته‌ای تمدنی انقلاب اسلامی*، ۳ (۹)، ۷۹-۱۰۴.

https://jms.ihu.ac.ir/article_209473.html

- ابراهیمی، انور (۱۳۹۰). اخوان المسلمین در عراق. *پژوهش در تاریخ*، ۲ (۱)، ۱۱۲-۱۲۴.

https://pdtsj.ut.ac.ir/article_70617.html

- ابراهیم، محمد (۱۳۸۵). *اخوان المسلمین*. تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.

- ابراهیم محمد و دیگران (۱۳۸۵). جمعیت اخوان المسلمین مصر. تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۸۲). مبانی سیاست. تهران: توس.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۸). حزب و تحزب در اندیشه اسلامی. فقه و اصول، ۴۱ (۱)، ۴۲-۱۱. <https://doi.org/10.22067/fiqh.v0i0.3146>
- البناء، حسن (۱۳۸۸). پیام بیداری. ترجمه مصطفی اربابی، تهران: احسان.
- البناء، حسن (۱۴۰۴ ق). مجموعه الرسائل الامام الشهيد حسن البناء، الناشر: المكتبة التوفيقية.
- اصلانی، فیروز و مرندی، الهه (۱۳۹۳). بررسی تحولات اندیشه دولت اسلامی نزد اخوان المسلمین از آغاز جنبش تا پس از انقلاب ۲۰۱۱ مصر. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۴ (۱)، ۱۱۳-۱۳۶. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2014.57078>
- امانی، مجتبی (۱۴۰۱). اندیشه اخوان المسلمین و دولت محمد مرسی؛ بررسی وجوه افتراق و اشتراک. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۳ (۳)، ۸۷-۱۱۲. <https://doi.org/10.29252/piaj.2022.226069.1209>
- ایسنا (۱۳۹۵/۳/۱). جنبش النهضه تونس رسماً از اخوان المسلمین جدا شد. <https://www.isna.ir/news/95030100072>
- ایماندار، حمید و مصطفوی‌فرد، حامد (۱۳۹۷). سلفی‌گری در اندیشه کلامی جماعت اخوان المسلمین. آینه معرفت، ۱۸ (۱)، ۱۵۰-۱۲۱. https://scj.sbu.ac.ir/article_97090.html
- تقوی سنگدهی، سیده لیلا و وحیدفر، سعیده (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی آرای حسن‌البناء و مصطفی السباعی رهبران اخوان المسلمین مصر و سوریه در مورد حکومت. مطالعات تاریخ اسلام، ۸ (۳۱)، ۴۵-۶۴. <https://journal.pte.ac.ir/article-1-48-fa.html>
- تقوی سنگدهی، سیده لیلا و وحیدفر، سعیده (۱۳۹۴). بررسی نقش اخوان المسلمین در تحولات سیاسی سوریه (۱۹۵۴-۲۰۱۵ م). تاریخ‌نامه خوارزمی، ۳ (۱۰)، ۷۴-۹۸. <http://noo.rs/4GVOZ>
- تمیمی، عظام (۱۳۸۰). بنیان‌گذار اخوان المسلمین و اندیشه دموکراسی. پگاه حوزه، (۲۶) <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/3814/92266/92266>

- بورجا، فرانسوا (۱۳۹۲). اسلام سیاسی، نگاهی به تاریخ و اندیشه حرکت نهضت تونس. ترجمه سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- الحداد، لطفی (۲۰۲۱). راشد الغنوشي: من الإسلام السياسي إلى الديمقراطية. المؤسسة الجامعية للدراسات.
- حمیدی، سمیه و زنگنه، پیمان (۱۳۹۶). مقایسه تأثیر سیر تحول فکری - تشکیلاتی برکنشگری حزب الله لبنان و اخوان المسلمین مصر. دانش سیاسی، ۱۳(۲)، ۱۳۵-۱۶۲.
<https://doi.org/10.30497/pk.2018.2166>
- خضرا، محمد عبدالوهاب (۲۰۱۷). حسن البناء و فلسفة الدعوة. بیروت: دارالکتاب العربی.
- دارا، جلیل و کرمی، مصطفی (۱۳۹۴). مقایسه انقلاب اسلامی ایران و انقلاب ۲۰۱۱ مصر در پرتو بررسی دو جریان روحانیت ایران و اخوان المسلمین مصر. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۴(۱۴)، ۴۱-۶۹.
https://journals.atu.ac.ir/article_1766.html
- دکمیجان، هرایر (۱۳۸۳). اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب. ترجمه حمید احمدی، انتشارات کیهان.
- دورژه، موریس (۱۳۵۴). اصول علم سیاست. ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: فراکلین.
- رادگودرزی، معصومه (۱۳۹۲). سیر تحول ایدئولوژیک اخوان المسلمین مصر و چالش‌های پیش رو. پژوهش‌های روابط بین‌الملل، ۷(۳)، ۱۱۲-۱۵۶.
https://www.iisajournals.ir/article_41923.html
- رزق، جابر (۱۳۷۳). دولت و سیاست در اندیشه شهید حسن البناء. ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، تهران: اطلاعات.
- السعیدانی، منذر (۲۰۱۸). النهضة و التحول الديمقراطي في تونس. تونس: دار الفكر العربي
- صدر، محسن (۱۳۵۰). یادداشت‌های صدرالاشراف (زعماى جمعیت اخوان المسلمین در مکه و دعا به پادشاه ایران). وحید، ۸۹، ۲۵۰-۲۵۴.
<http://noo.rs/7bH2l>
- شهمرادی، نادر (۱۳۹۵). لهجه جدید اسلام گرایان در تونس. روزنامه ایران، شماره ۶۲۲۶.
<https://www.magiran.com/article/3368211>
- عبادی، محسن و شریعتی مزینانی، سارا (۱۳۹۳). تحولات آرای اخوانی‌ها، از حسن البناء تا راشد الغنوشي. جستارهای سیاسی معاصر، ۵(۱۲)، ۶۵-۸۶.

https://politicalstudy.ihcs.ac.ir/article_1410.html

- عنایت، حمید (۱۳۵۸). سیری در اندیشه سیاسی عرب. تهران: امیر کبیر.
 - العویدی، سمیر (۲۰۲۰). راشد الغنوشی: رؤية إسلامية و سياسية. تونس: مرکز الدراسات العربیه
 - الغنوشی، راشد (۱۳۸۱). آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی. ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- الغنوشی، راشد (۱۳۸۹). تاریخچه و اندیشه‌های حرکت النهضه تونس در گفتگو با شیخ راشد الغنوشی، بخش هفتم، قرائات سیاسی، ترجمه سید هادی خسروشاهی.

- الغنوشی، راشد (۲۰۱۶/۵/۱۸). الغنوشی: اقتربت لحظة الفراق بیني و بین الاخوان المسلمین.

صحيفة نيسان. <https://nesan.net/?id=51024>

- الغنوشی، راشد (۱۳۸۷) گفتگو با شیخ راشد الغنوشی اندیشمند اسلامی و رئیس جنبش نهضت تونس. پژوهش‌های منطقه‌ای، (۱)، ۱۹۷-۲۰۷. <http://noo.rs/Khys8>

- فرهادیان، محمدحسین (۱۳۹۵). النهضه تونس؛ از «حرکت» تا «حزب». شعوبیا. <https://shouba.ir>

- فرهی، عبدالله و آئینه‌وند، صادق (۱۳۹۰). بررسی سیر رشد و ساختار تشکیلاتی جنبش اخوان المسلمین (بین سال‌های ۱۹۲۸ تا ۱۹۵۲ م). مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۷ (۴)،

<http://noo.rs/UC9Ak>. ۳۴-۴۵

- قاسمی، بهزاد و قاسمی، مصطفی، (۱۳۹۵). خوانشی از اندیشه امام خمینی و راشد الغنوشی پیرامون اسلام سیاسی. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۶ (۲۰)، ۱۰۱-۱۲۰. <http://noo.rs/C2zjz>

- قاسمی، بهزاد و مهدی فرجی (۱۳۹۶). اصلاح و نوسازی دولت در جهان اسلام: تأملی در آرا حسن‌البنّا و راشد الغنوشی. مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ۳ (۵)، ۱۰۱-۱۲۶.

https://mam.journals.miu.ac.ir/article_2433.html

- گوهری مقدم، ابوذر و اسلامی، محمد (۱۳۹۷). زمینه‌ها و موانع هویت بنیاد همکاری جمهوری اسلامی ایران با احزاب و جنبش‌های اسلام‌گرای سنی (مطالعه موردی اخوان المسلمین مصر و عدالت و توسعه ترکیه). روابط خارجی، ۱۰ (۲)، ۱۶۳-۱۹۶.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085419.1397.10.2.6.6>

- مرادی، مجید (۱۳۸۱). نظریه دولت در اندیشه سیاسی حسن‌البنّا. علوم سیاسی، ۵ (۱۹)،

<http://noo.rs/MEdCt>. ۱۰۲-۸۳

- مسعودنیا، حسین و نجف پور، سارا (۱۳۸۸). اخوان المسلمین مصر: از بنیادگرایی اسلامی تا مشارکت دموکراتیک. رهیافت های سیاسی و بین المللی، (۱۹)، ۱۴۱-۱۶۵.

<http://noo.rs/bwBeX>

- میرعلی، محمدعلی (۱۳۹۷). اندیشه سیاسی راشد الغنوشی و تأثیر آن بر تحولات سیاسی تونس. سیاست متعالیه، ۶(۲۲)، ۱۶۸-۱۴۹. <https://doi.org/10.22034/sm.2018.33557>.

- منصور، احمد صبحی (۲۰۱۹). حسن البناء: رؤية إسلامية في السياسة والمجتمع. مؤسسه الدراسات الإسلامیه.

- هوسمی، علیرضا (۱۳۸۳). شکل گیری، اهداف و استراتژی اخوان المسلمین. دانش پژوهان، (۵). <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/5801/58686/58686>

- Harris, C. P. (1964). *Nationalism and Revolution in Egypt: The Role of The Muslim Brotherhood*. New York: Hyperion Press.

- Marks, M. (2016a). Rached Ghannouchi and the Future of Political Islam in Tunisia. Middle East Report. Available at: <https://www.merip.org>

- Marks, M. (2016b). *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda Party*. Oxford University Press.

- Wiktorowicz, Q. (2017). *Hasan al-Banna and the Modern Islamist Movement*. Palgrave Macmillan.

- Wickham, C. R. (2020). *Islamism Revisited: Hasan al-Banna and the al-Ikhwan al-Muslimun*. Columbia University Press. Available at: <https://cup.columbia.edu>



Vol. 12 | Issue. 46 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.566077.1482>

The Divine-Oriented Human and the Logic of Resistance: An Anthropological Inquiry within the Philosophical Horizon of Imam Khomeini's Letter to Gorbachev

Seyyed Zakaria Mahmoudiraja 

Assistant Professor of Political Science, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran, (Corresponding author) z.mahmudiraja@scu.ac.ir

Mohammad Mahmoudikia 

Assistant Professor of Political Thought in Islam, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. mmahmoudikia@yahoo.com

Abdullah Pirouzi 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. piroziabdola@yahoo.com

Article Info

Abstract

Article Type:

Research Article

Received:

2025 /11 /17

Revised:

2025 /11 /28

Accepted:

2025 /12 /06

Published Online:

2026 /01 /20

In contemporary political and theological thought, the human condition and its relation to resistance have acquired fundamental importance amid the crisis of modern rationality. Focusing on Imam Khomeini's (r.a.) letter to Mikhail Gorbachev, this study offers a philosophical rereading of the concept of the theologically oriented human as the anthropological foundation of the theology of resistance. The core issue addressed in this study lies in how the deadlock of the self-sufficient, material conception of the human within the horizon of modernity becomes, in Imam Khomeini's thought, the ground for a transformation in the understanding of humanity, meaning, and political action through which resistance is elevated from a merely reactive practice to an existential and theocentric horizon. Methodologically, the study adopts a qualitative approach based on network oriented thematic analysis in conjunction with Quentin Skinner's intentional hermeneutics. Through this analytical process, more than one hundred initial themes were identified and systematically organized into four overarching axes: the theologically oriented human and the theology of resistance; fitrah and monotheistic rationality; the critique of materialist anthropology and the horizon of sacred meaning; and Islam as a system of epistemic and social salvation. The findings demonstrate that within this framework, the theologically oriented human does not function as a merely ethical ideal, but rather as the pivotal axis that integrates meaning, power, and justice within individual and social life. Accordingly, the theology of resistance is articulated as a coherent theoretical possibility for confronting the crisis of the modern human and the semantic and existential ruptures that accompany it.

Keywords: Theology of resistance, Tawhidi (unity-centered or monotheistic) anthropology, Imam Khomeini, Gorbachev, thematic analysis, Quentin Skinner.



انسان متأله و منطق مقاومت: تأملی انسان‌شناختی در افق فلسفی نامه امام خمینی به گورباچف

سیدزکریا محمودی رجا ^۱

استادیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول). z.mahmudiraja@scu.ac.ir

محمد محمودی کیا ^۲

استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

mmahmoudikia@yahoo.com

عبدالله پیروزی ^۳

استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

piroziabdola@yahoo.com

چکیده	اطلاعات مقاله
در اندیشه سیاسی و الهیاتی معاصر، مسئله انسان و نسبت او با مقاومت در بستر بحران عقلانیت مدرن، اهمیتی بنیادین دارد. این پژوهش با تمرکز بر نامه امام خمینی به گورباچف، به بازخوانی فلسفی صورت‌بندی «انسان متأله» به‌مثابه مبنای انسان‌شناختی الهیات مقاومت می‌پردازد. مسئله اصلی پژوهش ناظر بر این پرسش است که چگونه بن‌بست انسان مادی خودبنیاد در افق مدرنیته، زمینه‌ساز دگرگونی در فهم انسان، معنا و کنش سیاسی در اندیشه امام خمینی می‌شود و مقاومت را از سطح کنشی و واکنشی، به افقی وجودی و توحیدی ارتقا می‌دهد. روش تحقیق، کیفی و مبتنی بر تحلیل مضمون شبکه‌ای، همراه با هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر است. در این فرایند، بیش از یک‌صد مضمون اولیه استخراج شد که در قالب چهار محور فراگیر- «انسان متأله و الهیات مقاومت»، «فطرت و عقلانیت توحیدی»، «نقد انسان‌شناسی مادی» و «افق معنای قدسی و اسلام به‌مثابه نظام نجات معرفتی و اجتماعی»- سامان یافت. یافته‌ها نشان می‌دهد که در این چهارچوب، انسان متأله نه صرفاً یک آرمان اخلاقی، بلکه مدار پیوند معنا، قدرت و عدالت است و الهیات مقاومت بر این بنیان، به‌مثابه امکانی نظری برای مواجهه با بحران انسان مدرن صورت‌بندی می‌شود.	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۷</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰</p> <p>صفحات: ۱۳۲- ۱۰۷</p>
کلیدواژه‌ها: الهیات مقاومت، انسان‌شناسی توحیدی، امام خمینی، گورباچف. تحلیل مضمون، اسکینر.	

مقدمه

یکی از منازعات بنیادین در اندیشه سیاسی معاصر، نزاع بر سر چیستی انسان و حدود توان او در کنش تاریخی و سامان‌دهی زندگی جمعی است. در افق مدرنیته، این منازعه با تثبیت قرائتی از انسان به‌مثابه فاعل خودبنیاد حقیقت، به سود عقلانیتی پایان یافته است که سیاست و حکمرانی را از هرگونه نسبت ذاتی با امر قدسی منفک می‌سازد. این چهارچوب، انسان نه حامل معنا، بلکه تولیدکننده آن تلقی شد و عقلانیت، با گسست از ساحت وجودی و قدسی خود، به ابزاری برای مدیریت و مهار واقعیت فروکاسته گردید (فلاح‌پیشه و نوروزی، ۱۳۹۶، ص. ۵۹). پیامد این دگرگونی، استقرار عقلانیت سکولار به‌مثابه منطق مسلط بر علم، سیاست و نظم اجتماعی است. در نتیجه این تحول، مدرنیته به‌مثابه پروژه‌ای هستی‌شناختی، نظم سیاسی را بر مبنای گسست از متافیزیک بازتعریف کرد و صورت‌بندی‌هایی چون اومانیزم، سکولاریسم و لیبرالیسم به اشکال نهادی این انفصال تاریخی بدل شدند (میرباقری، ۱۳۹۶؛ عروتی موفق، ۱۳۹۵، ص. ۵۲؛ محمودی کیا، ۱۴۰۳، ص. ۱۰۱). در چنین افقی، مفهوم «مقاومت» نیز از معنای وجودی و انسان‌شناختی خود تهی شد و عموماً به کنشی واکنشی، ابزاری و در نهایت قابل‌جذب در منطق قدرت مسلط تقلیل یافت. در برابر این صورت‌بندی، انقلاب اسلامی ایران به‌مثابه رخدادی متمایز در تاریخ معاصر قابل‌تحلیل است؛ رخدادی که با نفی مبانی عقلانیت سکولار، امکان بازتعریف نسبت میان ایمان، انسان و قدرت سیاسی را فراهم ساخت (فوکو، ۱۴۰۴، صص. ۳۰-۲۵؛ محمدی، ۱۳۹۶). با این حال، مسئله اصلی در تفسیر این انقلاب آن است که آیا باید آن را صرفاً نوعی دگرگونی سیاسی - ایدئولوژیک دانست، یا آنکه با جابجایی عمیق‌تری در بنیان‌های انسان‌شناختی و عقلانیت سیاسی روبرو هستیم؛ جابجایی‌ای که پیامدهای مستقیمی برای فهم مقاومت و شیوه‌های حکمرانی به همراه دارد (جعفری، ۱۳۹۵، ص. ۷۵). در این میان، جایگاه امام خمینی به‌عنوان رهبر و نظریه‌پرداز انقلاب، واجد اهمیتی محوری است. در اندیشه ایشان که ریشه در سنت عرفان شیعی دارد، انسان صرفاً موجودی تاریخی و محدود به مناسبات مادی تلقی نمی‌شود، بلکه «انسان متأله»‌ای است که از رهگذر اتصال به حقیقت توحیدی، توان معنابخشی به عمل، کنش تاریخی و سامان سیاسی را کسب می‌کند. بر این اساس، حکومت در این دستگاه فکری نه صرفاً سازوکاری اجرایی، بلکه جلوه‌ای تاریخی از سلوک جمعی توحیدی و تجلی اجتماعی ایمان محسوب

می‌شود. دلالت‌های این تلقی انسان‌شناختی به صورت فشرده و نمادین در نامه امام خمینی به میخائیل گورباچف متجلی شده است. این نامه را می‌توان نه یک هشدار دیپلماتیک، بلکه مداخله‌ای فلسفی در مواجهه با بن‌بست انسان‌شناسی مدرن دانست که با نقد بنیادهای فلسفه مادی، امکان بازاندیشی در نسبت میان انسان، حقیقت و امر قدسی را پیش روی مخاطب می‌نهد. در این افق نظری، مقاومت نه به مثابه کنشی تقلیل یافته به سیاست، بلکه به عنوان پیامد نوع خاصی از فهم انسان و نسبت وجودی او با خداوند معنا می‌یابد. از این رو، مسئله محوری پژوهش حاضر تبیین تمایز میان انسان‌شناسی مدرن و انسان‌شناسی توحیدی در اندیشه امام خمینی و بررسی دلالت‌های آن برای بازفهم مفهوم مقاومت است.

۱. پیشینه تحقیق

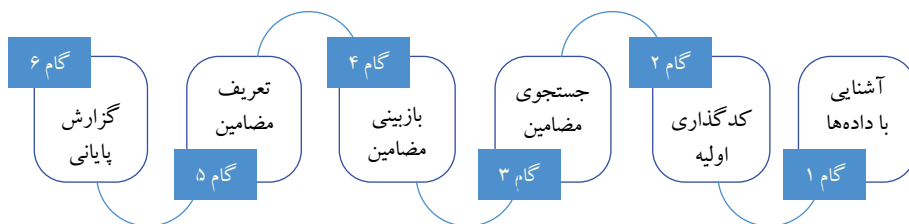
پژوهش‌های متعددی اندیشه امام خمینی را در نسبت با دین و سیاست بررسی کرده‌اند. در این میان، برخی مطالعات با تمرکز بر نامه امام به میخائیل گورباچف، این متن را فراتر از یک پیام سیاسی دانسته و آن را واجد دلالت‌های فلسفی و معرفتی تلقی کرده‌اند. درویشی سه‌تلائی (۱۳۸۷) با ارائه قرائتی کلان از سیاست متأله، این نامه را به مثابه نقدی بر بحران‌های معرفتی فلسفه مادی و محدودیت‌های عقل خودبنیاد تفسیر می‌کند؛ بی‌آنکه وارد صورت‌بندی نظام‌مند انسان‌شناختی یا تبیین نسبت آن با مفهوم مقاومت شود. در سطح انسان‌شناسی، پژوهش‌ها نشان می‌دهند که در اندیشه امام، انسان موجودی الهی و برخوردار از حرکت وجودی است و کنش اجتماعی و سیاسی او تنها در افق توحید معنا می‌یابد (ناصح و اسدی، ۱۳۹۵؛ رسولی شربانی و همکاران، ۱۳۹۲؛ میرزایی، ۱۳۹۰). در همین چهارچوب، سیاست به مثابه جلوه تحقق کمال انسانی تفسیر شده است. همچنین نامه امام به گورباچف در آثار تفسیری - الهیاتی، به عنوان نقدی بنیادین بر ماتریالیسم و نفی ساحت روحانی انسان خوانده شده است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸؛ سلیمی، ۱۳۹۵؛ مهرابی کوشکی، ۱۴۰۰) ولایت فقیه را صورت نهایی انسان‌شناسی توحیدی دانسته، در پیوند با مقاومت نیز، برخی مطالعات آن را برخاسته از عقلانیت الهی و فطرت پویا دانسته و متکی بر انسان‌شناسی توحیدی تفسیر کرده‌اند (همدانی و ملکوتیان، ۱۴۰۱؛ احمدپور، ۱۴۰۱).

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رهیافت هرمنوتیکی اسکینر و تحلیل مضمون، نامه امام خمینی به گورباچف را در مقام یک کنش فلسفی - معرفتی بررسی می‌کند و نشان می‌دهد چگونه در این متن، انسان‌شناسی توحیدی به تولید عقلانیتی معطوف به مقاومت می‌انجامد که در آن، «انسان متأله» به‌مثابه فاعل عقلانی کنشگر صورت‌بندی می‌شود.

۲. روش تحقیق و ابزار تجزیه و تحلیل

پژوهش حاضر با رویکردی تفسیری - توسعه‌ای در صدد واکاوی منطق انسان‌شناختی و بنیان‌های معرفتی نامه امام خمینی به میخائیل گورباچف است؛ نامه‌ای که در افق فلسفه سیاسی و تمدنی انقلاب اسلامی، نه صرفاً در مقام گفتاری دیپلماتیک، بلکه به‌منزله متنی فلسفی و تاریخی ظاهر می‌شود که مبانی عقلانیت مقاوم و شخصیتی «انسان متأله» را بازتاب می‌دهد. این نوشتار در پی آن است تا با اتکای به روش کیفی تحلیل مضمون و رهیافت هرمنوتیک قصد‌گرای کوئینتن اسکینر، به کشف لایه‌های پنهان و تکوین یافته معنا در متن نامه پرداخته و نسبت آن را با بنیادهای انسان‌شناسی توحیدی و منطق مقاومت در برابر ساختار معرفتی و سیاسی غرب آشکار سازد. این نامه، در سطح نظری، نماد تمایز دو پارادایم معرفت‌بنیاد و قدرت‌بنیاد است؛ جایی که امام خمینی در درون گفتمان مدرنیته متأخر، از مسیر بازخوانی حقیقت انسان، عقل و خدا، به افشای بُن‌فلسفی بحران معنای غرب می‌پردازد (هاشم‌پور و حقیقی، ۱۳۹۹، ص. ۲۲۲). در این چهارچوب، روش گردآوری داده‌ها بر سه محور سامان‌یافته است: الف) بررسی منابع فلسفی و انسان‌شناختی مرتبط با اندیشه امام خمینی و مبانی حکمرانی توحیدی؛ ب) مطالعه اسنادی متن کامل نامه امام به گورباچف همراه با زمینه تاریخی، اجتماعی و معرفتی صدور آن برای فهم بستر بحران فلسفی شوروی؛ ج) استخراج داده‌های معرفتی و زبانی برای بازتولید شبکه مضامین در متن نامه و تکوین مدل تفسیری انسان متأله. در تحلیل داده‌ها، روش تحلیل مضمون بر اساس مدل شش مرحله‌ای اجرا شد که به‌صورت زیر در شکل مربوط درج شده است:

شکل ۱: مراحل انجام تحقیق مبتنی بر تحلیل مضمون (Clarke & Braun, 2013)



آشنایی با داده‌ها، کدگذاری اولیه، جستجوی مضامین، بازبینی مضامین، تعریف مضامین و گزارش نهایی. این فرایند با تمرکز بر گزاره‌های کلیدی متن نامه انجام گرفت تا از خلال تکرارهای معنایی، شبکه مفهومی متن در سه سطح «مضامین پایه»، «مضامین سازمان‌دهنده» و «مضمون فراگیر» استخراج شود. از نظر چهارچوب نظری، رهیافت هرمنوتیکی قصدگرای اسکینر به‌عنوان دستگاه تفسیر انتخاب شد؛ زیرا با جداسازی از دو رویکرد متن‌محور و زمینه‌محور، امکان تحلیل گفتار سیاسی در بستر تاریخی و نیت معرفتی گوینده را فراهم می‌سازد (Skinner, 2002, p.76؛ تولی، ۱۳۸۳، ص. ۶۵؛ حقیقت، ۱۳۹۳). اسکینر معنا را محصول پیوند میان کنش زبانی، موقعیت تاریخی و منطق گفتمانی عصر می‌داند؛ از این رو، در تحلیل نامه امام خمینی، سه مرحله روش او لحاظ شد: ۱. بررسی متون و آثار مؤلف برای بازسازی شبکه مفاهیم متأله و نسبت آن با سنت فلسفی صدرایی و عرفانی؛ ۲. بازآفرینی زمینه تاریخی-اجتماعی صدور نامه در مقطع افول ایدئولوژی ماتریالیستی شوروی و بحران معنا در عقلانیت مدرن؛ ۳. فهم نظریات مؤلف از خلال ساختار گفتاری نامه که نیت آن فراخوانی به تحول هستی‌شناختی و بازگشت بشر به مقام الهی است (Skinner, 1981, p.2)؛ محمودی کیا، ۱۴۰۳، ص. ۸۴). اسکینر همچنین با نقد افسانه تداوم مفاهیم، نشان می‌دهد که معنای مفاهیم سیاسی در متن کنش زبانی و در وضعیت‌های بحرانی معنا متولد می‌شود (اسکینر، ۱۳۹۹، ج ۱، صص. ۱۱۳-۱۱۰؛ قاسمی، ۱۳۹۹، ص. ۴۷). بدین ترتیب، تحلیل نامه در پی فهم عملکرد گفتار امام خمینی در بافت تاریخی مشخص و کشف نیت معرفتی نهفته در نوع خطاب‌ها و مفاهیم فلسفی آن است، نه صرفاً در تفسیر گزاره‌های الهیاتی سطحی. رهیافت هرمنوتیکی اسکینر در این پژوهش با روش تحلیل مضمون تلفیق شد تا با حفظ منطق تفسیر نیت و زمینه، بتوان شبکه معنایی «انسان متأله و مقاومت معرفتی» را در متن استخراج کرد و از سطح نشانه‌های ظاهری

به سطح منطق زبانی و کنش گفتاری امام خمینی گذر نمود. بدین سان، تلفیق دو رویکرد تحلیل مضمون و هرمنوتیک اسکینر - سازوکاری را فراهم می‌سازد برای تحلیل ادبی، فلسفی و تاریخی متن که در ادامه مقاله در بخش یافته‌ها و تفسیر نهایی بسط داده خواهد شد. در این مرحله صرفاً به چگونگی انجام تلفیق اشاره شد و از بیان نتایج پرهیز می‌گردد تا انسجام بحث نظری و مسئله‌محور حفظ شود.

۳. مفهوم‌شناسی

۳-۱. الهیات مقاومت

الهیات مقاومت به منزله افقی تمدنی در دستگاه معرفتی اسلام انقلابی فهم می‌شود؛ افقی که در آن، مقاومت نه واکنشی مقطعی به سلطه، بلکه تعیین تاریخی نسبت امر الهی و امر انسانی است. این الهیات از معرفت توحیدی برمی‌خیزد؛ معرفتی که انسان را حامل مأموریتی و جودی برای تحقق قسط، نفی استکبار و رهایی از بندگی قدرت مادی معرفی می‌کند (میرباقری، ۱۳۹۶؛ غفاری هشتچین و همکاران، ۱۴۰۰، صص. ۲۴-۲۳). از این رو، مقاومت را صورت تاریخی دفاع از معنا در برابر زمین‌گرایی مدرن می‌داند (کیا و همکاران، ۱۴۰۱، صص. ۶۲-۶۴). از حیث تمدنی، الهیات مقاومت پاسخی به بحران عقل ابزاری و سکولاریسم مدرن است و در گفتمان محور مقاومت، به مثابه امتداد اجتماعی انقلاب اسلامی، چهارچوبی برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی فراهم می‌سازد؛ تمدنی که نه بر انباشت مادی، بلکه بر عقلانیت توحیدی و عدالت تاریخی استوار است (هاشم‌پور و حقیقی، ۱۳۹۹، ص. ۲۲۲؛ عراقی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۸). در سطح معرفتی، این الهیات با نقد اومانیزم سکولار و نفی جبرگرایی تاریخی، از یک سو خودبنیادی انسان مدرن را فرو می‌کاهد و از سوی دیگر انسان را کنشگر و مسئول تحقق حقیقت می‌داند؛ بنیانی که بر عقل ایمانی جهت‌دار و تعهد تاریخی استوار است (میرباقری، ۱۳۹۶؛ نصراصفهانی و همکاران، ۱۴۰۲، صص. ۱۳۵-۱۳۶؛ محمودی رجا و همکاران، ۱۳۹۵). در بُعد فرهنگی، الهیات مقاومت فرهنگ را میدان تکوین ایمان و حافظه جمعی امت می‌فهمد و مقاومت فرهنگی را کنشی آگاهانه در برابر استحاله هژمونیک غرب می‌داند که با احیای حافظه قدسی و بازسازی سبک زندگی توحیدی پیوند دارد (غفاری هشتچین و همکاران، ۱۴۰۰، صص. ۲۳-۲۴). در نسبت با مسئله پژوهش، الهیات مقاومت زیست‌جهان‌معنایی «انسان

متأله» را تبیین می‌کند؛ انسانی که منطق مقاومت را در خویش متحقق می‌سازد و به عقلانیتی نو، یعنی عقلانیت مقاوم، دست می‌یابد. از همین منظر، نامه امام خمینی به گورباچف را می‌توان بیانیه‌ای دانست که افول انسان خودبنیاد مدرن و گشایش افق انسان مقاوم را در سطح فلسفی - سیاسی اعلام می‌کند.

۳-۲. انسان‌شناسی متأله

انسان‌شناسی در دستگاه معرفتی فلسفه تمدن، جایگاهی بنیادین و تعیین‌کننده دارد؛ زیرا هم بنیان معرفتی و ارزشی علوم انسانی را شکل می‌دهد و هم چهارچوب معنابخشی به کنش، نهاد و فرهنگ را فراهم می‌آورد. از این رو، انسان‌شناسی به‌مثابه دانشی فلسفی - اجتماعی، با تبیین ماهیت و غایت انسان، شالوده نظریه‌پردازی‌ها و نظام‌های تمدنی را می‌سازد و تلقی از عدالت، آزادی و معنای زندگی را جهت‌دهی می‌کند (سلطانی و همکاران، ۱۳۹۸، صص. ۱۱-۱۰؛ کمالی‌زاده و باقری‌دولت‌آبادی ۱۴۰۰، ص. ۵۴).

بحران معرفتی جهان مدرن را می‌توان در فروکاست انسان به موجودی تجربه‌گرا، سودمحور و فاقد غایت قدسی ردیابی کرد؛ کاهشی که انسان را از مقام وجودی خویش جدا ساخته و او را به ابزاری در نظم مادی بدل کرده است (محمودی‌رجا و آل سیدعفور، ۱۴۰۴، صص. ۱۵۹-۱۳۳). از منظر فلسفه تمدن، هرگونه نقد تمدن غرب یا احیای تمدن اسلامی ناگزیر از بازخوانی «تصویر انسان» آغاز می‌شود؛ چراکه تلقی از هستی، به‌طور ضروری به تلقی از انسان و ابزارهای معرفت او می‌انجامد و عقل، وحی، قلب و حس در امتداد این مدل انسان‌شناختی معنا می‌یابند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص. ۲۲۴؛ محمدی‌رجا، ۱۴۰۴؛ میرزایی و خسروپناه، ۱۳۸۹، ص. ۴۷). در سیر تاریخی اندیشه، سه رویکرد کلان در تعریف انسان شکل گرفته است: انسان‌شناسی عقلی، تجربی و الهی. رویکرد عقلی کمال انسان را در تعادل عقلانی و اخلاقی جستجو می‌کند، انسان‌شناسی تجربی با تقلیل انسان به ساحت زیستی و طبیعی، تبیین او را به داده‌های حسی محدود می‌سازد و در مقابل، انسان‌شناسی الهی با اتکا بر معرفت توحیدی، انسان را موجودی ذومراتب، واجد ساحت‌های جسمانی و روحانی و برخوردار از شأن خلافت الهی معرفی می‌کند (فلاح‌پیشه و نوروزی، ۱۳۹۶، صص. ۶۳-۶۲؛ دیرکس، ۱۳۸۹، صص. ۷۲-۷۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۱؛ پارسانیا، ۱۳۸۳، صص. ۱۳۷-۱۳۶).

در بطن انسان‌شناسی الهی، مفهوم «انسان متأله» دلالتی متمایز می‌یابد. انسان متأله صرفاً انسانی اخلاقی یا دین‌دار نیست، بلکه انسانی است که عقل، اراده، کنش و تاریخ‌مندی او در نسبت فعال با توحید سامان‌یافته است. تأله در این معنا، وضعیتی وجودی و معرفتی است که در آن عقل از صورت ابزاری و خودبنیاد خارج شده و به عقل قدسی ارتقا می‌یابد و اراده انسان در افق غایت الهی معنا می‌گیرد (محمودی رجا، ۱۴۰۴).

انسان‌شناسی اسلامی در امتداد این معنا، انسان را مظهر جامع اسماء الهی، حامل امانت الهی و فاعل مسئول در تاریخ می‌داند (سلطانی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲۵). انسان در این دستگاه دارای دو ساحت پیوسته طبیعت و فطرت است؛ فطرتی که میل به حق و خیر را نهادینه کرده و جهت حرکت انسان به سوی کمال را تعیین می‌کند (مقیم، ۱۳۹۱، ص. ۸). عقل، وحی و فطرت در انسان متأله به وحدتی کارکردی می‌رسند و از خلال ارتقای معرفت نفس به معرفت رب، امکان سامان‌یابی کنش فردی و جمعی فراهم می‌شود. چنین انسانی، نه منزوی از اجتماع است و نه منحل در ساختار قدرت، بلکه واجد قابلیت کنش تمدنی و مسئولیت اخلاقی است؛ امری که در تأکید قرآن بر فطرت الهی و کرامت ذاتی انسان تبیین شده است (کمالی‌زاده و باقری دولت‌آبادی، ۱۴۰۰، ص. ۵۳). براین اساس، انسان متأله مفهومی انسان‌شناختی است که خدامحوری در معرفت، غایت‌مندی کنش، کرامت ذاتی و جامعیت وجودی را توأمان در خود جمع می‌کند و انسانی را بازنمایی می‌کند که فاعل معنا، حامل رسالت قدسی و برخوردار از توان مقاومت در برابر تقلیل‌گرایی‌های مدرن است (محمودی رجا، ۱۴۰۴، ص. ۱۳۰). در مجموع، انسان‌شناسی توحیدی با محوریت انسان متأله، چهارچوبی فلسفی - معرفتی برای فهم انسان ارائه می‌دهد که در آن، انسان با عقل قدسی و اختیار آگاهانه، مسیر صعود از طبیعت به کمال الهی را در ساحت تاریخ و اجتماع می‌پیماید.

۴. یافته‌های توصیفی

۴-۱. انسان‌شناسی سیاسی متأله در اندیشه امام خمینی

در نظام معرفتی امام خمینی، انسان سیاسی پیش از آنکه کنشگری تاریخی باشد، حقیقتی وجودی است؛ موجودی ذومراتب که در بستر حرکت جوهری از مراتب ناسوت تا لاهوت در جریان قبض و بسط دائمی معنا زیست می‌کند. در این سیر وجودی، فطرت نخستین حد ظهور سیاست است: جوهر توحیدی نهفته در ذات انسان که میل ذاتی به حق و عدالت دارد و به مثابه مبنای انسان‌شناسی امام، بنیاد هر نظام سیاسی تلقی می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۲؛ محمودی کیا، ۱۴۰۳، ص. ۹۹). از درون فطرت، عقل قدسی زاده می‌شود؛ نیرویی که معرفت را از سطح ادراک ابزاری فراتر برده و آن را به «عقل متأله» بدل می‌سازد؛ عقلی که خدا-مرکز است و حقیقت را در نسبت با مبدأ می‌فهمد. در اندیشه امام خمینی، فعلیت یافتن عقل قدسی نقطه آغاز گشایش ساحت دوم وجودی انسان است؛ ساحتی که در آن، کنش انسانی از سطح طبیعت و مصلحت عبور کرده و به افق معنا و هدایت وارد می‌شود. این گشایش وجودی، خود را در مفهوم «مقاومت» متجلی می‌سازد؛ مقاومتی که نه واکنشی صرف به فشارهای بیرونی، بلکه ظهور عقل نورانی در میدان تراحم نیروهای درونی و بیرونی انسان است. از این منظر، مقاومت حرکتی وجودی از نقص به کمال و از ظلمت طبیعت به نور معناست و کنش سیاسی را از سطح واکنش به مرتبه سلوک ارتقا می‌دهد (مقیمی، ۱۳۹۱، صص. ۱۴-۱۳). بر همین اساس، مقاومت در اندیشه امام انسان را از فیزیک قدرت به متافیزیک آزادی منتقل می‌کند و جوهر سیاست را از مناسبات سلطه به مناسک هدایت دگرگون می‌سازد. باین حال، این حرکت وجودی اگر فاقد نقطه اتکای الهی باشد، در سطح اخلاق فردی یا کنش‌های مقطعی متوقف می‌ماند. از این رو، عقل قدسی و مقاومت توحیدی تنها در نسبت با «ولایت» به کمال می‌رسند؛ نسبتی که در آن، پیوند انسان با خداوند در ساحت تاریخی و اجتماعی عینیت می‌یابد.

ولایت در اندیشه امام خمینی نه صرفاً یک اصل سیاسی، بلکه مدار تربیت انسان سیاسی است؛ حلقه‌ای که فطرت مخموره را به عقل قدسی متصل می‌کند و مسیر تکامل وجودی انسان را در بستر اجتماع سامان می‌بخشد. در این چهارچوب، کنش سیاسی از اراده فردی و محاسبه قدرت فاصله می‌گیرد و به استمرار قوس صعود فطرت در میدان تاریخ بدل می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۸، صص. ۷۹-۷۸؛ محمودی کیا، ۱۴۰۳، صص. ۱۷-۱۶). بدین سان، «انسان متأله»

در مقام فاعل ولایی تاریخ پدیدار می‌شود؛ انسانی که سیاست را نه عرصه تصرف، بلکه ساختی از تعهد و هدایت می‌فهمد. تجسد اجتماعی ولایت، به پیدایش «حکومت توحیدی» می‌انجامد؛ نظامی قدسی که ساختار بیرونی هدایت فطرت جمعی است. در چنین نظامی، سیاست شکل تاریخی سلوک انسان متأله می‌شود و مختصات انسان سیاسی مطلوب آشکار می‌گردد: عقل متأله به عنوان مبنای تصمیم‌گیری، عدالت به مثابه توازن میان فطرت و طبیعت، آزادی در معنای رهایی از غیر الله و مشارکت ولایی به عنوان ظهور وحدت فطری انسان در سطح اجتماع (عروتی موفق، ۱۳۹۵، صص. ۵۵-۵۳). در این چهارچوب، فرد و امت، عقل و عشق و فطرت و ولایت در یک پیوند سیال و معنادار به هم می‌رسند. در نتیجه، انسان سیاسی متأله در اندیشه امام خمینی، تجسد عینی جهان‌بینی توحیدی در عرصه تاریخ است؛ فاعلی معنوی که از فطرت آغاز می‌کند، با عقل قدسی تعقل می‌ورزد، در مقاومت وجودی زیست می‌کند و در پرتو ولایت به تحقق جمعی می‌رسد (محمودی کیا، ۱۴۰۳، صص. ۲۴-۲۰). بر این اساس، سیاست در مکتب امام خمینی نه شاخه‌ای از فلسفه عمل و نه صرفاً مدیریت قدرت، بلکه امتداد سلوک معرفتی انسان متأله است؛ منطقی که انسان و جامعه را از «نظام سلطه» به «نظام نجات» رهنمون می‌سازد و مقاومت را به مثابه کنش هدایت‌گر تاریخ معنا می‌کند.

۲-۴. کدگذاری متن نامه امام خمینی به گورباچف

در گام نخست تحلیل مضمون، متن کامل نامه امام خمینی به گورباچف با اتکا به مسئله پژوهش و مفهوم «انسان متأله» و بر اساس رهیافت هرمنوتیکی قصدگرایانه اسکینر، به عنوان یک واحد معنایی کلان کدگذاری شد. در این مرحله، گزاره‌های ناظر به نسبت انسان، خدا، معرفت و ماده استخراج گردید. در نتیجه کدگذاری باز، بیش از یک‌صد کد اولیه به دست آمد که به منظور تمرکز تحلیلی و رعایت محدودیت حجمی مقاله، پالایش شدند. از میان آن‌ها، ۲۰ مضمون محوری بر اساس سه معیار مشخص انتخاب گردید: شدت دلالت گفتمانی، نقش مفهومی در صورت‌بندی انسان‌شناختی متن و ارتباط مستقیم با مسئله اصلی پژوهش یعنی پیوند انسان متأله و منطق مقاومت. این مضامین نه بر پایه بسامد صرف، بلکه بر اساس کارکرد کنشی و جایگاه آن‌ها در شبکه معنایی متن برگزیده شده‌اند. این فرایند در ادامه آورده شده است:

الف) مضامین اولیه نامه امام به گورباچف^۱

مضمون	عین گویه از متن نامه
فروپاشی مبنای خداگریز قدرت	«... در سیاست اسلاف خود دایر بر «خدا زدایی» و «دین زدایی» از جامعه که تحقیقاً بزرگ‌ترین و بالاترین ضربه را بر پیکر مردم کشور شوروی وارد کرده است، تجدیدنظر نمایید؛ و بدانید که برخورد واقعی با قضایای جهان جز از این طریق میسر نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۰).
بحران انسان بی‌غایت مدرن	«... مارکسیسم جوابگوی هیچ نیازی از نیازهای واقعی انسان نیست؛ چراکه مکتبی است مادی و با مادیت نمی‌توان بشریت را از بحران عدم اعتقاد به معنویت که اساسی‌ترین درد جامعه بشری در غرب و شرق است، به در آورد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۱).
ناتوانی عقل ابزاری در درمان جامعه	«شما اگر بخواهید در این مقطع تنها گره‌های کور اقتصادی سوسیالیسم و کمونیسم را با پناه بردن به کانون سرمایه‌داری غرب حل کنید، نه تنها دردی از جامعه خویش را دوا نکرده‌اید که دیگران باید بیابند و اشتباهات شمارا جبران کنند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، صص. ۲۲۱-۲۲۰).
گذار از مادی‌گرایی به خدامداری	«باید به حقیقت رو آورد. مشکل اصلی کشور شما مسئله مالکیت و اقتصاد و آزادی نیست. مشکل شما عدم اعتقاد واقعی به خداست... مبارزه طولانی و بی‌هوده با خدا و مبدأ هستی و آفرینش است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۱).
زوال تاریخی ایدئولوژی مادی	«برای همه روشن است که از این‌پس کمونیسم را باید در موزه‌های تاریخ سیاسی جهان جستجو کرد؛ چراکه مارکسیسم جوابگوی هیچ نیازی از نیازهای واقعی انسان نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۱).
خطر جایگزینی مادیت غربی به‌جای الحاد شرقی	«از شما جداً می‌خواهم که در شکستن دیوارهای خیالات مارکسیسم، گرفتار زندان غرب و شیطان بزرگ نشوید... آخرین لایه‌های پوسیده هفتادسال کثرتی جهان کمونیسم را از چهره تاریخ و کشور خود بزداید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۱).

۱. نامه تاریخی امام خمینی را هیأت منتخب ایشان، متشکل از جوادی‌آملی، محمدجواد لاریجانی و مرضیه حدیده‌چی (دب‌اغ)، در ۱۳ دی ۱۳۶۷ در مسکو به میخائیل گورباچف تحویل دادند. با توجه به محدودیت حجم مقاله، در اینجا تنها به ۲۰ مضمون مهم آغازین متن نامه پرداخته می‌شود.

مضمون	عین گویه از متن نامه
تلاقی فطرت و حقیقت در تجربه دینی	«وقتی از گلدسته‌های مساجد بعضی از جمهوری‌های شما پس از هفتادسال بانگ «الله اکبر» و شهادت به رسالت حضرت ختمی مرتبت... به گوش رسید، تمامی طرفداران اسلام ناب محمدی را از شوق به گریه انداخت» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۲).
نقد حس‌گرایی به‌مثابه مبنای انسان‌شناسی مادی	«مادیون معیار شناخت در جهان‌بینی خویش را «حس» دانسته و چیزی را که محسوس نباشد از قلمرو علم بیرون می‌دانند... درحالی که معیار شناخت در جهان‌بینی الهی اعم از حس و عقل می‌باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۲).
اثبات تجرد نفس و آگاهی قدسی	«ماده و جسم هر چه باشد از خود بی‌خبر است... در صورتی که به عیان می‌بینیم که انسان و حیوان از همه اطراف خود آگاه است... پس در حیوان و انسان چیز دیگری است که فوق ماده است و با مردن ماده نمی‌میرد و باقی است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۳).
فطرت کمال‌جو و میل به مطلق	«انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد... اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۳).
میل ذاتی به‌حق و بقاء	«انسان می‌خواهد به «حق مطلق» برسد تا فانی در خدا شود. اصولاً اشتیاق به زندگی ابدی در نهاد هر انسانی نشانه وجود جهان جاوید و مصون از مرگ است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۳).
انسان به‌مثابه خلیفه آگاه	«می‌داند کجاست؛ در محیطش چه می‌گذرد؛ در جهان چه غوغایی است... پس در حیوان و انسان چیز دیگری است که فوق ماده است و با مردن ماده نمی‌میرد و باقی است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۳).
دعوت به معرفت عقلی - وحیانی	«اگر جنابعالی میل داشته باشید در این زمینه‌ها تحقیق کنید، می‌توانید دستور دهید که صاحبان این‌گونه علوم... به نوشته‌های فارابی و بوعلی سینا... مراجعه کنند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، صص. ۲۲۴-۲۲۳).

مضمون	عین گویه از متن نامه
عقل قدسی و استقلال از ماده	«تا معلوم گردد که حقیقت علم همانا وجودی است مجرد از ماده و هرگونه اندیشه از ماده منزه است و به احکام ماده محکوم نخواهد شد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، صص. ۲۲۴-۲۲۳).
پیوند هستی، علم و نور	«به کتاب‌های سهروردی... در حکمت اشراق مراجعه نموده... که جسم و هر موجود مادی دیگر به نور صرف که منزه از حس می‌باشد نیازمند است؛ و ادراک شهودی ذات انسان از حقیقت خویش مبرا از پدیده حسی است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۴).
اسلام به‌مثابه افق نجات معرفتی	«از شما می‌خواهم درباره اسلام به‌صورت جدی تحقیق و تفحص کنید... ارزش‌های والا و جهان‌شمول اسلام می‌تواند وسیله راحتی و نجات همه ملت‌ها باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۵).
عقلانیت توحیدی در برابر عقل ابزاری	«راستی مذهبی که ایران را در مقابل ابرقدرت‌ها چون کوه استوار کرده است مخدر جامعه است؟ آیا مذهبی که طالب اجرای عدالت در جهان و خواهان آزادی انسان از قیود مادی و معنوی است مخدر جامعه است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۵).
تفکیک دین توحیدی از مذهب ابزاری	«آری، مذهبی که وسیله شود تا سرمایه‌های مادی و معنوی کشورها... در اختیار ابرقدرت‌ها قرار گیرد و بر سر مردم فریاد کشد که دین از سیاست جدا است مخدر جامعه است؛ ولی این دیگر مذهب واقعی نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۵).
فراخوان به بازگشت وجودی از ماده به معنا	«بار دیگر به دو جهان‌بینی مادی و الهی بیندیشید... جهان غیب، مانند وجود خداوند تعالی و وحی و نبوت و قیامت را یکسره افسانه می‌دانند، درحالی‌که معیار شناخت در جهان‌بینی الهی اعم از حس و عقل است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۲).
اسلام به‌عنوان جایگزین خلأ انسان‌شناختی مدرن	«جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان بزرگ‌ترین و قدرتمندترین پایگاه جهان اسلام به‌راحتی می‌تواند خلأ اعتقادی نظام شمارا پر نماید... کشور ما همچون گذشته به حسن هم‌جواری و روابط متقابل معتقد است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۶).

ب) مضامین فراگیر و سازمان‌دهنده نامه امام به گورباچف

مضمون فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده
انسان متأله به‌مثابه بنیاد الهیات مقاومت	۱. کرامت ذاتی و استقلال از ماده؛ ۲. آگاهی شهودی و حضور در حق؛ ۳. پیوند معرفت نفس و معرفت حق؛ ۴. تجرد روح و بقای وجودی؛ ۵. مقاومت به‌مثابه ساحت هستی‌شناختی انسان خدامحور؛ ۶. انسان به‌عنوان واسطه تحقق عدالت و معنا در تاریخ
فطرت و طریق معرفت؛ بنیان عقلانیت توحیدی	۱. فطرت کمال‌جو و میل به مطلق؛ ۲. عقل قدسی در برابر عقل ابزاری؛ ۳. علم مجرد به‌مثابه وجود غیرمادی؛ ۴. سنت معرفت عقلی و حیانی در حکمت اسلامی؛ ۵. تمایز علم حضوری و علم حسی؛ ۶. بازگشت به معنا از رهگذر خودشناسی
نقد انسان‌شناسی مادی و افق معنای قدسی	۱. بحران عقل ابزاری و فقدان معنا؛ ۲. زوال ایدئولوژی الحادی و پایان غایت‌باوری مادی؛ ۳. محدودیت حس در تولید معرفت؛ ۴. ناتوانی نظام‌های مادی در بازسازی انسان؛ ۵. تضاد میان علم تجربی و غایت انسانی؛ ۶. انسان بی‌غایت به‌مثابه نشانه فروپاشی تمدنی
اسلام به‌مثابه نظام نجات معرفتی و اجتماعی	۱. مذهب حقیقی به‌مثابه افق آزادی معرفتی؛ ۲. عدالت و توحید به‌عنوان منطق مقاومت اجتماعی؛ ۳. اسلام به‌منزله نظام عقلانی جامع (وحی + عقل + فطرت)؛ ۴. بازگشت وجودی از ماده به معنا؛ ۵. دعوت به تفکر فلسفی و احیای عقلانیت اسلامی؛ ۶. جمهوری اسلامی به‌عنوان تداوم تاریخی عقلانیت و حیانی

در گام دوم تحلیل، مضامین اولیه بر اساس روابط مفهومی، تداوم معنایی و پیوستگی دلالی در قالب خوشه‌های درونی بازآرایی شدند. این خوشه‌ها که از هم‌نشینی گزاره‌های هم‌میدان در سه ساحت غایت، معرفت و وجود پدید آمدند، به تدریج شبکه‌ای از معانی را شکل دادند که در آن، محورهای انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و الهیات مقاومت به‌عنوان سه ساحت بنیادین اندیشه مطرح در نامه امام خمینی به گورباچف آشکار شدند. حاصل

این مرحله، بیست و چهار مضمون سازمان دهنده بود که در چهار خوشه معنایی کلان تجمیع شدند؛ هر خوشه در واقع بازتاب یکی از ابعاد تکوین یافته مفهوم انسان متأله در ساختار گفتمانی نامه محسوب می‌شود. در مرحله نام گذاری نهایی، هر خوشه بر اساس بُعد مسلط معنایی خود به صورت یک مضمون فراگیر تعریف شد تا میدان معنایی آن در نسبت با کل ساختار متن و رویکرد انسان‌شناختی امام روشن گردد.

۳-۴. یافته‌های تحلیلی

یافته‌های پژوهش بر پایه مضامین اولیه، فراگیر و سازمان دهنده استخراج شده از متن نامه امام خمینی به گورباچف و با اتکا به روش تحلیل هرمنوتیکی قصد گرایانه اسکینر به دست آمده‌اند. این یافته‌ها حاصل بازخوانی نامه به مثابه کنشی گفتمانی در افق تاریخی و انسان‌شناختی خاص آن هستند که در زیر آورده شده است.

۱-۳-۴. انسان متأله و الهیات مقاومت

در خوانش هرمنوتیکی نامه امام خمینی به گورباچف، این متن نه صرفاً نوشته‌ای عقیدتی یا بیانیه‌ای سیاسی، بلکه کنشی زبانی - عقلی است که در یک لحظه تاریخی خاص، به منازعه‌ای بنیادین در باب «حقیقت انسان» وارد می‌شود. امام در شرایطی سخن می‌گوید که به تعبیر خود ایشان، سیاست رسمی جهان مدرن بر «خدازدایی» و «دین زدایی» از جامعه استوار شده و این رویکرد «تحقیقاً بزرگ‌ترین و بالاترین ضربه را بر پیکر مردم» وارد آورده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۱۹). بر این اساس، نامه را نمی‌توان واکنشی احساسی یا تبلیغی دانست، بلکه باید آن را پاسخ عقلانی به بحرانی تلقی کرد که در نتیجه حذف امر قدسی از بنیان اندیشه و سیاست پدید آمده است؛ بحرانی که نقطه کانونی آن، فروکاستن انسان به فاعلی خودبسند در جهان مادی است. در این افق، امام مستقیماً با انسان‌شناسی مسلط مدرن وارد گفتگو می‌شود؛ انسان‌شناسی‌ای که در مارکسیسم، به عنوان مکتبی مادی‌گرا، صورت‌بندی نظری منسجم‌تری یافته است. از منظر مارکسیستی، انسان محصول مناسبات مادی و تاریخی است و رهایی او نیز در چهارچوب دگرگونی ساختارهای اقتصادی تعریف می‌شود. امام این مبنا را به صراحت به چالش می‌کشد و تصریح می‌کند: «مارکسیسم جوابگوی هیچ نیازی از نیازهای

واقعی انسان نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۱). گزاره‌ای که در خود نامه نیز بر ناتوانی این مکتب در پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی و وجودی انسان تأکید دارد. لذا مسئله اصلی در تحلیل امام، نه توزیع مالکیت است و نه صورت‌بندی قدرت سیاسی، بلکه بنیان انسان‌شناختی‌ای است که این ساختارها بر آن بنا شده‌اند. این نکته، آنجا روشن‌تر می‌شود که امام تأکید می‌کند: «مشکل اصلی کشور شما مسئله مالکیت و اقتصاد و آزادی نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۱). بدین سان، الهیات مقاومت نه واکنشی سیاسی، بلکه پاسخی عقلانی به بحران انسان‌شناختی مدرنیته است. امام هشدار می‌دهد که اگر بحران سوسیالیسم صرفاً با «پناه بردن به کانون سرمایه‌داری غرب» پاسخ داده شود، «نه تنها دردی از جامعه خود را دوا نکرده‌اید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۱)؛ زیرا هر دو نظام، در نفی افق قدسی و تقلیل انسان به مادیت مشترکند. لذا راه برون‌رفت از بن‌بست مدرن، نه اصلاح ساختارهای مادی، بلکه تحول در تلقی از حقیقت انسان است. امام مشکل اصلی را «... مبارزه طولانی و بیهوده با خدا و مبدأ هستی و آفرینش» می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۱). در این نقطه، انسان مثاله به‌مثابه یک‌تر انسان‌شناختی ظاهر می‌شود: انسانی که مقاومت او، نه از سر ستیز ایدئولوژیک، بلکه از وفاداری عقلانی به حقیقت وجودی خویش برمی‌خیزد.

۲-۳-۴. فطرت و عقلانیت توحیدی؛ اساس معرفت الهی

در افق مفهومی نامه امام خمینی به گورباچف، طرح مسئله فطرت و عقلانیت توحیدی ناظر به بازسازی بنیان معرفت انسانی است. امام بحران معرفتی مدرن را در انحصار معیار شناخت به حس می‌بیند؛ انحصاری که موجب می‌شود هر آنچه محسوس نیست، از قلمرو علم خارج گردد. این نقد در خود نامه به‌صراحت بیان می‌شود؛ آنجا که امام یادآور می‌شود «مادیون معیار شناخت را در جهان‌بینی ... را «حس» دانسته» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۲) و غیرمحسوس را غیرعلمی تلقی می‌کند. در مقابل، جهان‌بینی الهی عقل را در کنار حس، معیار معتبر شناخت می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۲). در این چهارچوب، تأکید ایشان بر تجرد نفس واجد دلالتی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. امام با اشاره به بداهت خودآگاهی، نشان می‌دهد که ماده از خود بی‌خبر است، حال آنکه انسان از خود، رنج‌ها و خواست‌های خویش آگاه است؛ از این رو، در انسان چیزی فراتر از ماده وجود دارد

که با مرگ جسم از میان نمی‌رود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۲۳). این استدلال، بنیان انسان‌شناسی مادی را از درون با چالش مواجه می‌سازد. بر همین مبنا، علم نیز شأنی فراتر از ابزار تصرف پیدا می‌کند. امام علم را حقیقتی نوری می‌فهمد که با تجرد پیوند دارد و تنها در افق عقل متصل به معنا قابل فهم است. در این دستگاه، عقل منفک از فطرت، به عقل ابزاری فروکاسته می‌شود و توان درک حقیقت را از دست می‌دهد؛ اما عقل متصل به فطرت، امکان معرفت الهی را فراهم می‌سازد (محمودی کیا، ۱۴۰۳، صص ۲۰-۱۶).

۳-۳-۴. نقد انسان‌شناسی مادی و افق معنای قدسی

نامه امام خمینی به گورباچف را می‌توان مواجهه‌ای بنیانی با نوعی خاص از انسان‌شناسی دانست که شالوده معرفتی و تمدنی جهان مدرن بر آن استوار شده است. امام، ریشه بحران‌های معاصر را نه در تعارض‌های سطحی سیاسی یا ناکارآمدی‌های اقتصادی، بلکه در خطایی بنیادین در تعریف حقیقت انسان صورت‌بندی می‌کند؛ خطایی که انسان را در چهارچوب فرایندهای مادی و مناسبات عینی فرو می‌کاهد. تصریح ایشان مبنی بر اینکه «مشکل اصلی کشور شما مسئله مالکیت و اقتصاد و آزادی نیست، مشکل شما عدم اعتقاد واقعی به خداست» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۲۱)، ناظر به همین سطح عمیق‌تر بحران است؛ سطحی که در آن مسئله اصلی، گسست انسان از افق قدسی و تقلیل او به موجودی صرفاً مادی است. در افق انسان‌شناسی مادی، انسان نه به‌مثابه موجودی معناجو و متعالی، بلکه به‌عنوان عنصری در شبکه تولید، مصرف و قدرت تعریف می‌شود. چنین تعریفی، به‌طور ساختاری، از تبیین ابعاد آگاهی، اندیشه و طلب کمال در انسان ناتوان است. امام این فروکاست را خطایی بنیادین می‌داند؛ زیرا انسان به‌نحو بدیهی از خویش آگاه است، حال آنکه ماده، به‌عنوان ماده، «از خود بی‌خبر است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۲۳). این تمایز، دلالتی روشن بر وجود ساحتی فرامادی در حقیقت انسان دارد و نشان می‌دهد که تقلیل انسان به سطحی صرفاً زیست‌شناختی یا تاریخی، به معنای نادیده گرفتن بنیادی‌ترین مؤلفه‌های هویتی اوست. براین اساس، امام بحران معنویت در جهان معاصر را پدیده‌ای تصادفی یا صرفاً فرهنگی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را پیامد مستقیم انسان‌شناسی مادی می‌داند؛ انسان‌شناسی‌ای که پیوند انسان بامعنا، غایت و حقیقت متعالی را انکار کرده است. این بحران، به‌رغم تفاوت‌های نهادی و

ایدئولوژیک، شرق و غرب را به‌طور هم‌زمان دربر گرفته است و نشان می‌دهد که اختلاف میان نظام‌های مادی، اختلافی عرضی است، نه بنیانی (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، صص. ۲۴-۱۸)؛ از این رو، امام هشدار می‌دهد که عبور از سوسیالیسم به سرمایه‌داری، مادامی که تعریف انسان مادی باقی بماند، تغییری در سرنوشت بشر ایجاد نمی‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، صص. ۲۲۲-۲۲۱).

پیامدهای این انسان‌شناسی فروکاسته، در سطح تمدنی به‌روشنی آشکار می‌شود. هنگامی که انسان صرفاً موجودی مادی تلقی گردد، سیاست به مدیریت منافع محدود می‌شود و اخلاق به ابزاری برای تنظیم رفتارهای اجتماعی تحویل می‌گردد. در چنین نظامی، کرامت انسانی، آزادی و عدالت، معنا و بنیان وجودی خویش را از دست می‌دهند و به مفاهیمی صرفاً کارکردی بدل می‌شوند. امام، با عبور از این افق، بر ضرورت گشودن افق معنای قدسی تأکید می‌کند؛ افقی که در آن، انسان نه صرفاً کنشگری عقلانی، بلکه موجودی مسئول در برابر حقیقت فهم می‌شود و کنش او - از جمله کنش سیاسی - در پرتو این مسئولیت معنا می‌یابد. بر این اساس، نقد انسان‌شناسی مادی در نامه امام خمینی، صرفاً نفی یک نظریه فلسفی یا اجتماعی خاص نیست، بلکه تلاشی برای احیای بنیان‌های معنایی تمدن به شمار می‌آید. بازگشت به افق قدسی به معنای نفی عقل یا تجربه نیست، بلکه به منزله بازجای‌گذاری آن‌ها در نسبت با حقیقت انسان است؛ نسبتی که در آن عقل و تجربه ذیل معنا سامان می‌یابند، نه در تقابل با آن. از این منظر، نامه امام، با عبور از سطح جدال‌های ایدئولوژیک، مسئله انسان را به‌عنوان محور اصلی تمدن مدرن بازتعریف می‌کند و امکان‌های بدیلی برای فهم آینده انسانی پیش می‌نهد؛ آینده‌ای که بدون بازاندیشی در انسان‌شناسی، تحقق آن ممکن نخواهد بود.

۴-۳-۴. اسلام به‌مثابه نظام نجات معرفتی و اجتماعی

در منطق هرمنوتیکی نامه امام خمینی به گورباچف، اسلام نه به‌عنوان ایدئولوژی رقیب نظام‌های مسلط، بلکه به‌مثابه نظامی نجات‌بخش در ساحت معرفت و اجتماع طرح می‌شود. امام با جابجا کردن آگاهانه کانون مناقشه از سطوح سیاسی و اقتصادی به لایه‌های بنیادین معرفتی و انسان‌شناختی، مسئله اصلی تمدن مدرن را نه در ناکارآمدی مقطعی ساختارها، بلکه

در گسست عقل از معنا، غایت و مسئولیت متافیزیکی انسان شناسایی می‌کند. از این منظر، بحران مدرنیته ریشه در تقلیل عقل به کارکرد ابزاری و فروکاست کنش انسانی به منطق سود و سلطه دارد. بر همین اساس، دعوت امام به تحقیق جدی در اسلام (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۵) نه دعوتی تبلیغی یا ایدئولوژیک، بلکه فراخوانی عقلانی برای بازاندیشی در مبانی معرفتی و الگوی انسان‌شناختی حاکم بر تمدن مدرن است؛ فراخوانی که در آن، اسلام به‌مثابه منظومه‌ای جامع برای بازپیوند عقل، معنا و حیات اجتماعی عرضه می‌شود. در این چهارچوب، بحران انسان معاصر بیش از آنکه حاصل نابرابری‌های اقتصادی یا تعارض‌های سیاسی باشد، پیامد شکاف ساختاری میان عقل، ارزش و زیست‌جهان اجتماعی است؛ شکافی که ترمیم آن مستلزم بازتعریف نسبت انسان با حقیقت و مسئولیت تاریخی خویش است. در امتداد این رویکرد، امام اسلام را نه مجموعه‌ای از احکام پراکنده یا هویتی صرفاً فرهنگی، بلکه نظامی یکپارچه می‌فهمد که توان پاسخ‌گویی هم‌زمان به نیازهای معرفتی، اخلاقی و اجتماعی انسان را داراست. تأکید ایشان بر محدود بودن افق انسان‌شناختی مکاتب مادی و فروکاست آن‌ها به ساحت‌های اقتصادی و تاریخی زیست بشر (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۱)، ناظر به همین تفاوت بنیادین است؛ تفاوتی که از نگاه امام، در مکاتب مادی از جمله مارکسیسم موجب تعریف تقلیل‌یافته‌ای از انسان و ناتوانی در درک تمام‌ساحتی حقیقت وجودی او می‌شود (سلیمی، ۱۳۹۵، صص. ۲۷-۲۹). از این رو، نجات در منطق امام، صرفاً به معنای رهایی از فقر یا استثمار نیست، بلکه به معنای عبور از تقلیل انسان به موجودی صرفاً مادی، تاریخی و ابزارمند است.

اسلام در این افق، ظرفیتی دارد که می‌تواند پیوند گسسته میان معنا و زندگی اجتماعی را بازسازی کند. برخلاف الگوهای سکولار که دین را به حوزه‌ای خصوصی محدود می‌سازند، اسلام امکان حضور معنا را در عرصه‌های مختلف حیات جمعی فراهم می‌آورد، بی‌آنکه به ابزاری ایدئولوژیک برای قدرت فروکاسته شود. از همین رو، امام هم‌زمان با نقد سکولاریسم، نسبت به مذهب ابزاری نیز هشدار می‌دهد؛ مذهبی که به جای گشودن افق رهایی‌بخش برای انسان، در خدمت تثبیت نظم‌های مسلط قرار می‌گیرد. این تمایز، اسلام را نه به‌مثابه ابزار سیاست، بلکه به‌عنوان بدیلی معرفتی و اخلاقی برای سامان‌دهی زندگی فردی و جمعی مطرح می‌سازد. در سطح اجتماعی و تمدنی، اسلام به‌مثابه نظام نجات، امکان بازتعریف مفاهیمی

چون آزادی، عدالت و کرامت انسانی را فراهم می‌کند. آزادی در این چهارچوب، نه رهایی از هر قید معنوی، بلکه رهایی از اسارت در منطق تقلیل‌گرای مادی است؛ و عدالت، نه صرفاً توزیع منابع، بلکه استقرار نظامی هماهنگ با حقیقت وجودی انسان. چنین برداشتی، سیاست را از سطح مدیریت تکنیکی فراتر می‌برد و آن را به عرصه‌ای برای تحقق معنا در حیات جمعی بدل می‌سازد. براین اساس، اسلام در نامه امام خمینی به گورباچف به مثابه پیشنهادی تمدنی عرضه می‌شود که هدف آن گشودن افق نجات انسان از بن‌بست‌های معرفتی و اجتماعی مدرنیته است؛ نجاتی که نه در نفی دستاوردهای بشری، بلکه در بازجای‌گذاری آن‌ها در افق حقیقت انسانی معنا می‌یابد.

نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی ایران را می‌توان فراتر از یک جابجایی سیاسی، ظهور نوعی بازخوانی انسان‌شناختی در تاریخ معاصر دانست؛ بازخوانی‌ای که با رهبری امام خمینی، نسبت انسان با حقیقت، قدرت و آزادی را در افقی تازه صورت‌بندی کرد. در این رخداد، انسان دیگر صرفاً کنشگری اجتماعی یا موضوع سیاست نیست، بلکه به مثابه موجودی برخوردار از ساحت قدسی و فاعلیت معنابخش در تاریخ بازتعریف می‌شود. از این منظر، انقلاب اسلامی لحظه‌ای است که در آن امکان تاریخی «انسان مثاله» به عنوان افقی بدیل در برابر انسان فروکاسته مدرن آشکار می‌گردد. بر پایه یافته‌های این پژوهش، اندیشه سیاسی امام خمینی واجد نوعی منطق درونی است که از تلفیق عرفان، فلسفه و شریعت شکل می‌گیرد و به بازتعریف عقلانیت می‌انجامد. عقل قدسی در این چهارچوب، نه نفی عقل ابزاری، بلکه ارتقای آن در نسبت با فطرت و معناست؛ عقلی که می‌تواند مبنای سامان‌بخشی حیات اجتماعی قرار گیرد، بی‌آنکه در دام خودبنیادی یا سلطه‌محوری فروغلتد. بدین سان، سیاست در منطق امام نه عرصه اعمال قدرت صرف، بلکه ساحتی از تجلی معرفت قدسی در نظم اجتماعی فهم می‌شود. در این افق مفهومی، مقاومت در اندیشه امام خمینی صرفاً واکنشی سیاسی یا تدبیری موقت تلقی نمی‌شود، بلکه صورتی از عقلانیت وجودی است که در برابر نفی معنا، فروکاست انسان به ماده و گسست اخلاق از حقیقت شکل می‌گیرد. «الهیات مقاومت» بر همین اساس، مفهومی است که پیوند میان انسان‌شناسی الهیاتی و کنش تاریخی را تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه وفاداری به حقیقت می‌تواند در عرصه سیاست و جامعه

صورت عینی بیابد، بی آنکه به ایدئولوژی بسته یا الگوی تحکمی فرو کاسته شود. از مجموع این تحلیل‌ها می‌توان دریافت که پروژه فکری امام خمینی واجد پیوستاری مفهومی است که در آن، انسان‌شناسی، عقلانیت، کنش سیاسی و افق تمدنی در انفصال از یکدیگر فهم نمی‌شوند. منطق حاکم بر این پیوستار، نه بر انباشت قدرت یا مهار تکنیکی جامعه، بلکه بر بازسازی معنا در نسبت انسان با حقیقت استوار است. بدین‌سان، نمودهای مختلف اندیشه امام، از مقاومت تا الهیات سیاسی و حکمرانی توحیدی، در بنیاد خود ریشه در فهم خاصی از فطرت، عقل و غایت انسان دارند که از ساحت فردی به عرصه اجتماع و تاریخ امتداد می‌یابد. نامه امام به گورباچف در چهارچوب این تحلیل، به‌مثابه بیانیه‌ای فلسفی-تمدنی تفسیر می‌شود که افق اندیشه امام را از سطح ملی به سطح جهانی گسترش می‌دهد. این نامه نه برنامه‌ای اجرایی، بلکه دعوتی به بازاندیشی در مبانی معرفتی انسان مدرن است؛ دعوتی برای رهایی عقل از تقلیل‌گرایی سکولار، اخلاق از نسبی‌گرایی و سیاست از مادیت. بدین‌سان، گفتار امام در این نامه را می‌توان ادامه منطقی همان پروژه‌ای دانست که انقلاب اسلامی در ساحت تاریخی آن را گشود. نتیجه نهایی پژوهش آن است که «انسان متأله» در اندیشه امام خمینی، هسته مفهومی الهیات مقاومت و پیش‌فرض نظری هرگونه صورت‌بندی از حکمرانی توحیدی است. این حکمرانی نه به‌عنوان الگویی کامل و از پیش تحقق‌یافته، بلکه به‌مثابه افقی نظری برای بازتنظیم نسبت انسان، عقل و قدرت قابل فهم است. در این افق، فاعلیت سیاسی امتداد ادراک قدسی تلقی می‌شود و عدالت، صورت اجتماعی پابندی به حقیقت معنا می‌یابد. بر این اساس، اهمیت اندیشه امام خمینی در روزگار معاصر، نه صرفاً در ارائه پاسخ‌هایی قطعی، بلکه در گشودن امکان تفکری بدیل نهفته است؛ تفکری که در آن، انسان بار دیگر به‌عنوان مبدأ معنا و مسئول تاریخ شناخته می‌شود. چنین افقی نشان می‌دهد که منطق مقاومت و حکمرانی توحیدی، پیش از آنکه نسخه‌ای اجرایی باشد، افق بازسازی عقلانیت و معنا در جهان معاصر است.

منابع

- احمدپور، علی (۱۴۰۱). نقش فطرت و طبیعت انسان در سیر صعودی و نزولی او از دیدگاه امام خمینی. *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۱۲(۲)، ۹-۲۹
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2022.318562.1440>
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۹). *بینش‌های علم سیاست: در باب روش*. ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸). شرح حدیث «جنود عقل و جهل». تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- پارسایان، حمید (۱۳۸۳). *علم و فلسفه*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه.
- تولی، جیمز (۱۳۸۳). روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی. ترجمه غلامرضا بهروز لک. *علوم سیاسی*، ۷(۲۸)، ۸۴-۵۷. <http://noo.rs/wFhGI>
- جعفری، سید اصغر (۱۳۹۵). نقش امام خمینی در شکل‌گیری قطب قدرت اسلامی. *مطالعات سیاسی جهان اسلام*، ۵(۲)، ۱۰۳-۷۵.
https://psiw.journals.ikiu.ac.ir/article_917.html
- جوادی عاملی، عبدالله (۱۳۷۸). *آوای توحید*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- جوادی عاملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر انسان به انسان*. قم: انتشارات اسراء.
- حقیقت، صادق (۱۳۹۳). *روش‌شناسی علوم سیاسی*. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- درویشی سه تلانی، فرهاد (۱۳۸۷). نامه امام خمینی به گورباچف. *مطالعات انقلاب اسلام*، ۴(۱۳)، ۴۸-۲۷. <https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1847-fa.html>
- دیرکس، هانس (۱۳۸۹). *انسان‌شناسی فلسفی*. ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
- رسولی شریانی، رضا، جمشیدی‌راد، محمدصادق و خودروان، حسن (۱۳۹۲). تبلور انسان‌شناسی صدرایی در نهضت امام خمینی. *حکمت صدرایی*، ۲(۱)، ۴۲-۳۱.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221992.1392.2.1.4.3>

- سلطانی، مصطفی، فرمانیان، مهدی و روحی، نبی‌الله (۱۳۹۸). بنیان‌های فکری تمدن نوین اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری. *مطالعات راهبردی ناجا*، ۴ (۱۴)، ۵۵-۲۹.
<https://www.sid.ir/paper/270256/fa>
- سلیمی، عبدالله (۱۳۹۵). دعوت توحیدی (نامه تاریخی حضرت امام خمینی به میخائیل گورباچف). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عراقی، عبدالله (۱۳۹۴). نقش حزب الله لبنان در امنیت منطقه غرب آسیا با تأکید بر حمایت و پشتیبانی جمهوری اسلامی ایران. *سیاست دفاعی*، ۲۴ (۹۳)، ۱۰۱-۱۴۲.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.10255087.1394.24.93.6.8>
- عروتنی موفق، اکبر (۱۳۹۵). مبانی هستی‌شناسی اندیشه سیاسی امام خمینی. *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ۶ (۲۱)، ۶۷-۵۱.
<https://doi.org/10.22084/rjir.2017.1779>
- غفاری هشتچین، زاهد، محمدی، زهره و نیکونهاد، ایوب (۱۴۰۰). سناریوهای پیشروی آینده محور مقاومت بر اساس عدم قطعیت‌های بحرانی. *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، ۱۱ (۴۱)، ۱۹-۴۰.
<https://doi.org/10.22084/rjir.2021.24637.3358>
- فلاحت‌پیشه، حشمت‌الله و نوروزی، مجتبی (۱۳۹۶). مبانی انسانی پیشرفت سیاسی از دیدگاه اسلام. *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، ۶ (۲۳)، ۵۹-۸۳.
<https://doi.org/10.22054/qps.2018.17133.1480>
- فوکو، میشل (۱۴۰۴). ایران روح یک جهان بی‌روح. ترجمه نیکو سرخوش، تهران: نی.
- قاسمی، علی (۱۳۹۹). فهم مسئله اصلی اندیشه سیاسی سعدی. *رهیافت سیاسی بین‌المللی*، ۱۲ (۲)، ۴۱-۶۸.
<https://doi.org/10.29252/pij.2021.100835>
- کمالی‌زاده، محمد و باقری‌دولت‌آبادی، علی (۱۴۰۰). مبانی نظری و شاخص‌های جامعه اسلامی در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، ۱۰ (۴)، ۱۷۵-۱۹۹.
<https://doi.org/20.1001.1.23222573.1400.10.4.8.4>
- کیا، حسین، فرخ نژاد، رضا و خیامی، عبدالکریم (۱۴۰۱). راهبردهای ارتباطی برای تحقق تمدن نوین اسلامی ایرانی. *مطالعات میان‌رشته‌ای تمدنی انقلاب اسلامی*، ۱ (۲)، ۶۱-۷۸.
<https://doi.org/10.28211685/CIR.2204.1033.1.2.3>

- محمدی، منوچهر (۱۳۹۶). انقلاب اسلامی ایران: زمینه‌ها، پیامدها و دستاوردها. تهران: سمت
- محمودی رجا، سیدزکریا (۱۴۰۴). الگوی اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای برای تحقق عدالت فرهنگی در بستر تنوع قومی جمهوری اسلامی ایران. تهران: مؤسسه انقلاب اسلامی.
- محمودی رجا، سید زکریا، باقری دولت آبادی، علی و راوش، بهنام (۱۳۹۵). بررسی محور مقاومت و آینده نظام سلطه با استفاده از نظریه نظام جهانی. *مطالعات بیداری اسلامی*، ۷ (۱۴)، ۲۸۷. <https://doi.org/20.1001.1.23225645.1397.7.14.1.6>
- محمودی رجا، سیدزکریا و آل سیدغفور، سیدمحسن (۱۴۰۴). هویت اسلامی در تنگنای تکفیر؛ واکاوی انتقادی بحران و چشم‌انداز نوین تقریب مذهبی بر محور اندیشه‌های شیخ شلتوت. *نظریه‌های اجتماعی متفکران اسلامی*، ۱۵ (۴)، ۱۳۳-۱۵۹. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.399291.1813>
- محمودی کیا، محمد (۱۴۰۳). تأملی بر مبانی شناخت در اندیشه سیاسی امام خمینی. *پژوهشنامه متین*، ۲۶ (۱۰۴)، ۱۱۰۸۱. <https://doi.org/10.22034/matin.2023.396245.2161>
- مقیمی، غلامحسین (۱۳۹۱). مبانی انسان‌شناختی اندیشه سیاسی امام خمینی (نظریه استهدایی فطری). *طلوع نور*، ۱۰ (۳۹)، ۲۶۵. <https://ensani.ir/fa/article/author/62222>
- مهربانی کوشکی، راضیه (۱۴۰۰). مبانی انسان‌شناختی اندیشه سیاسی امام خمینی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹۶). در شناخت غرب. قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی فجر ولایت.
- میرزایی، جلال (۱۳۹۰). مبانی انسان‌شناسی در اندیشه سیاسی امام خمینی. *پژوهش‌های اسلامی*، ۵ (۷)، ۱۵۱-۱۶۶. <https://doi.org/10.22103/jir.2012.441>
- میرزایی، رضا و خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). چستی انسان‌شناسی. *انسان‌پژوهی دینی*، ۷ (۲۴)، ۶۳۳۵. https://jir.uk.ac.ir/article_441.html
- ناصح، علی احمد و اسدی، مجید (۱۳۹۵). انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی. *پژوهشنامه متین*، ۱۸ (۷۱)، ۱۲۹-۱۴۳. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1395.18.71.7.6>

- نصر اصفهانی، محسن، گرانی، زهرا و علیاری، حسن (۱۴۰۲). بررسی تأثیر شکل‌گیری و گسترش قدرت محور

مقاومت اسلامی بر افول هژمونی آمریکا در منطقه غرب آسیا. *مطالعات بیداری اسلامی*، ۲۱ (۱)، ۱۴۸-۱۲۹. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23225645.1402.12.1.6.0>

- هاشم پور، پیروز و حقیقی، علی محمد (۱۳۹۹). رابطه انقلاب اسلامی ایران و محور مقاومت در هویت بخشی. *پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، ۱۰ (۴)، ۲۴۲-۲۱۱.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23222980.1399.10.4.1.8>

- همدانی، محمد علی و ملکوتیان، مصطفی (۱۴۰۱). نقش مبانی انسان‌شناسی امام خمینی در طراحی الگوی تراز مذاکره با دشمن. *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۱۹ (۷۰)، ۸۰-۵۵.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085834.1401.19.70.6.0>

-Clarke, V. & Braun, V. (2013) Teaching thematic analysis: Overcoming challenges and developing strategies for effective learning. *The Psychologist*, 26(2), 120123-. <https://uwe-repository.worktribe.com/output/937596>

-Skinner, Q. (1981). *Machiavelli: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

-Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press



Vol. 12 | Issue. 46 | 2025 |

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

<https://10.22034/jpti.2026.566715.1485>

The Evolution of Fathullah Gülen’s Political Discourse: Reflections on the Religion–Society Nexus

Mohammad Ali Nazari 

Assistant Professor, Department of Philosophy, Theology, and Islamic Studies, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. m.a.nazary@iaau.ac.ir

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /11 /25</p> <p>Revised: 2025 /12 /18</p> <p>Accepted: 2025 /12 /25</p> <p>Published Online: 2026 /01 /20</p>	<p>The Gülen political–social discourse emerged in the 1970s around the central signifier of “service” (hizmet) and gradually evolved into a transnational religious–social movement. Within this discourse, service to society is articulated through concepts such as modern education, science, Islamic ethics, and intercultural dialogue, forming a coherent chain of equivalence. By synthesizing Islamic teachings with modern values, the Gülen discourse seeks to reconcile religious faith with scientific advancement while emphasizing pragmatism, social responsibility, and the active role of civil society. From the 1990s onward, the movement significantly expanded its educational, academic, and philanthropic activities beyond Turkey, extending its reach to Central Asia, Europe, the United States, and Africa. Employing Laclau and Mouffe’s discourse theory, this study examines the transformation of the Gülen discourse in the context of hegemonic crises and sustained political pressure, addressing how the discourse has undergone processes of change, contestation, and reconstruction over time. The findings demonstrate that, in response to power struggles and discursive exclusion, the Gülen discourse has strategically rearticulated its religious and cultural foundations. In contrast to the authoritarian discourse of the Erdoğan government—characterized by a crisis of meaning—the movement has sought to maintain internal cohesion and diasporic legitimacy through the reconstruction of its discursive order and a renewed emphasis on service, education, and dialogue.</p> <p>Keywords: Discourse; Fathullah Gülen; Turkey; Representation; Religion and Society</p>



تطور گفتمان سیاسی فتح‌الله گولن (تأملی در پیوند دین و جامعه)

محمد علی نظری 

استادیار گروه فلسفه، الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

m.a.nazary@iau.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
گفتمان سیاسی گولن از دهه ۱۹۷۰ با محوریت «خدمت» شکل گرفت. دال مرکزی این گفتمان، خدمت به جامعه است که از طریق مفاهیمی چون آموزش مدرن، علم، اخلاق اسلامی و گفتگوی بین‌فرهنگی تعریف شده و زنجیره‌ای از هم‌ارزی‌های معنایی را پدید آورده است. گفتمان گولن با تلفیق آموزه‌های اسلامی و ارزش‌های مدرن، تلاش می‌کند میان ایمان دینی و پیشرفت علمی آشتی برقرار کند. از دهه ۱۹۹۰، این جنبش با گسترش فعالیت‌های آموزشی، دانشگاهی و خیریه، دامنه نفوذ خود را فراتر از ترکیه و به مناطق مختلفی از جمله آسیای میانه، اروپا، آمریکا و آفریقا گسترش داد. این پژوهش با بهره‌گیری از تحلیل گفتمان لاکلاو و موف، به بررسی تحول گفتمان گولن در بستر بحران‌های هژمونیک و فشارهای سیاسی می‌پردازد و می‌کوشد پاسخ دهد که این گفتمان چگونه در طول زمان دچار تغییر، بحران و بازسازی شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این گفتمان، آموزه‌های دینی و فرهنگی خود را در مواجهه با منازعات قدرت و طرد گفتمانی بازتعریف کرده است و در تقابل با گفتمان اقتدارگرای دولت اردوغان که با بحران معنایی مواجه شده، تلاش کرده است از طریق بازسازی نظم گفتمانی و تأکید مجدد بر خدمت، آموزش و گفتگو، انسجام و اعتبار دیاسپورای خود را حفظ کند.	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۴</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰</p> <p>صفحات: ۱۶۲ - ۱۳۳</p>
کلیدواژه‌ها: گفتمان، فتح‌الله گولن، ترکیه، بازنمایی، دین و جامعه.	

مقدمه

در دهه‌های اخیر، گفتمان‌های دینی-مدنی در جهان اسلام به یکی از مهم‌ترین عرصه‌های منازعه فکری و سیاسی تبدیل شده‌اند و می‌کوشند نسبت میان دین، جامعه، قدرت سیاسی و مدرنیته را بازتعریف کنند. گفتمان گولن یا «جنبش خدمت» از دهه ۱۹۷۰ در ترکیه شکل گرفت و با تأکید بر مفاهیمی چون خدمت، آموزش، اخلاق اسلامی و گفتگوی بین‌فرهنگی، بدیلی در برابر سکولاریسم دولتی کمالیستی و اسلام‌گرایی سیاسی قدرت‌محور ارائه داد. با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، دامنه فعالیت‌های خود را به مناطق مختلفی از جمله اروپا، آمریکا، آسیا و آفریقا گسترش داد. تحولات سیاسی ترکیه، به‌ویژه از اوایل دهه ۲۰۱۰ و پس از کودتای نافرجام ۲۰۱۶، جنبش گولن را وارد مرحله‌ای بحرانی کرد. در این دوره، گفتمان مسلط دولت ترکیه، این جنبش را از یک کنشگر مشروع اجتماعی به «دیگری تهدیدآمیز» بازتعریف نمود و دال مرکزی «خدمت» دچار دگرگونی معنایی و طرد شد. این وضعیت نشانه بروز بحران هژمونیک و فروپاشی نسبی نظم گفتمانی پیشین جنبش بود که پیامدهای آن در سطح مشروعیت اجتماعی، انسجام درونی و بازتعریف هویت جنبش آشکار شد.

گفتمان جنبش گولن چگونه در بستر تحولات سیاسی و فشارهای هژمونیک، دچار تغییر، بحران و بازسازی شده است. به بیان دیگر، دال‌های مرکزی، زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت و شیوه‌های مفصل‌بندی معنایی در گفتمان گولن چگونه در طول زمان دگرگون شده‌اند و این دگرگونی‌ها چه نسبتی با منازعه قدرت، طرد گفتمانی و بازتعریف مشروعیت دارند. بخش عمده‌ای از مطالعات موجود، یا جنبش گولن را صرفاً از منظر جامعه‌شناختی، امنیتی یا تاریخی بررسی کرده‌اند، یا تمرکز خود را بر پیامدهای سیاسی تقابل آن با دولت ترکیه نهاده‌اند؛ درحالی‌که تحلیل منسجم و زمان‌مند تحول گفتمانی این جنبش، به‌ویژه با بهره‌گیری از چهارچوب نظری پسااختارگرایی لاکلاو و موف، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

از این‌رو، مسئله محوری پژوهش حاضر، فهم منطق درونی تحول گفتمان گولن است؛ اینکه چگونه یک گفتمان دینی-مدنی با ادعای خدمت، اخلاق و آموزش، ابتدا به هژمونی نسبی دست می‌یابد، سپس در مواجهه با بحران‌های سیاسی و رقابت‌های قدرت دچار طرد و بی‌قراری می‌شود و در نهایت می‌کوشد از طریق بازسازی نظم گفتمانی، قابلیت دسترسی و اعتبار خود را - این بار عمدتاً در بستر دیاسپورا - احیا کند. تبیین این فرایند، نه تنها برای

فهم ماهیت و سرنوشت جنبش گولن ضروری است، بلکه می‌تواند الگویی تحلیلی برای بررسی سایر جنبش‌های دینی-مدنی معاصر در جهان اسلام فراهم آورد که در معرض بحران‌های مشابه هژمونیک و مشروعیتی قرار دارند.

ضرورت علمی پژوهش

بررسی تطور اندیشه سیاسی و گفتمان جنبش گولن از منظر تحلیلی-نظری دارای اهمیت ویژه‌ای است؛ زیرا این جنبش به‌عنوان یکی از نمونه‌های برجسته جنبش‌های دینی-مدنی معاصر، قرائتی بدیل از نسبت دین، جامعه و مدرنیته ارائه کرده است. باوجود نفوذ گسترده آن، اغلب پژوهش‌ها به توصیف تاریخی یا پیامدهای سیاسی و امنیتی محدود شده و تحلیل گفتمانی تحول اندیشه سیاسی گولن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بهره‌گیری از نظریه گفتمان لاکلاو و موف امکان بررسی پویای مفاهیمی چون دال مرکزی، هژمونی و بحران گفتمانی را فراهم می‌سازد و جنبش گولن را به‌مثابه گفتمانی در حال تحول تحلیل می‌کند. این رویکرد، به‌ویژه در تحلیل تحول معنای دال «خدمت» در شرایط فشار سیاسی و ترد گفتمانی، به فهم عمیق‌تری از بازسازی یا فروپاشی هژمونی‌های دینی کمک می‌کند. ازاین‌رو، این پژوهش با پیوند دادن اندیشه سیاسی، تحلیل گفتمان و تحولات سیاسی-اجتماعی ترکیه، الگویی تحلیلی برای مطالعه تعامل دین، جامعه مدنی و قدرت سیاسی ارائه می‌دهد که قابلیت تعمیم به سایر جنبش‌های دینی-مدنی معاصر را نیز دارد.

فرضیه

گفتمان گولن در واکنش به بحران‌های هژمونیک و فشارهای سیاسی، دچار تحول شده و از طریق بازسازی نظم گفتمانی و بازتعریف مفاهیم کلیدی، در پی حفظ مشروعیت و تثبیت موقعیت خود بوده است. این گفتمان با تأکید بر انعطاف‌پذیری مفهومی و بهره‌گیری از ابزارهای رسانه‌ای و آموزشی، تلاش کرده قابلیت دسترسی و جذب مخاطبان خود را افزایش دهد. در این چهارچوب، تغییر استراتژی‌های گفتمانی - از جمله حرکت به سوی رویکردهای محافظه‌کارانه‌تر یا تعاملی‌تر - بخشی از راهبرد جنبش برای مقابله با فشارهای بیرونی و تداوم حضور اجتماعی و سیاسی آن به شمار می‌آید.

۱. پیشینه تحقیق

یاووز در کتاب *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*، گفتمان گولن را نوعی «اسلام مدرن و عقلانی» معرفی می‌کند که می‌کوشد میان ایمان دینی و پیشرفت علمی آشتی برقرار کند. وی نشان می‌دهد که گولن با تأکید بر «اخلاق خدمت» توانسته است پایگاه اجتماعی گسترده‌ای در طبقه متوسط شهری ترکیه ایجاد نماید. توشال در کتاب *Passive Revolution* گفتمان گولن را بخشی از پروژه بزرگ‌تر «اسلام نولیبرال» می‌داند که در چهارچوب نظام سرمایه‌داری جهانی توانسته است چهره‌ای نرم و سازگار از اسلام ارائه کند. از نظر او، این جنبش نه در برابر قدرت، بلکه درون ساختار قدرت عمل می‌کند. چنین سایا در مقاله‌ای در نشریه *Middle Eastern Studies*، تحول گفتمان جنبش گولن از «اسلام مدنی» به «قدرت سیاسی» را بررسی کرده و نشان می‌دهد که پس از دهه ۲۰۱۰ میلادی، این جنبش از گفتمان اخلاقی فاصله گرفته و به بازیگر سیاسی در برابر حزب عدالت و توسعه تبدیل شد. بلیچی در اثر خود *Finding Mecca in America*، به جهانی شدن گفتمان گولن و انتشار مدارس و رسانه‌های مرتبط با این جنبش در خارج از ترکیه اشاره می‌کند. وی جنبش را نمونه‌ای از «اسلام دیاسپورایی» می‌داند که با بهره‌گیری از گفتمان گفتگوی تمدن‌ها، چهره‌ای جهانی از اسلام عرضه کرده است. نوروزی (۱۳۹۱) با رویکردی تحلیلی، تاریخچه جنبش گولن و راهکارهای نظری و عملی آن برای سازگاری اسلام با مدرنیته و گسترش جهانی را بررسی کرده است. میراحمدی و رضایی (۱۳۹۴) گفتمان گولن را اسلامی هویت‌محور، مدرن و فرهنگی معرفی کرده‌اند که از سیاست‌ورزی مستقیم فاصله می‌گیرد و اصلاح فردی، اجتماعی و فرهنگی را از مسیر آموزش و گفتگو دنبال می‌کند. شعیب (۱۳۹۷) تأکید دارد که با توجه به نقش پررنگ گولن در سیاست، جامعه و اقتصاد ترکیه و تقابل فکری آن با اسلام انقلابی ایران، بررسی ماهیت و تأثیرگذاری این جریان اهمیت ویژه‌ای دارد. مجیدی (۱۳۹۵) با به کارگیری چهارچوب چهار مرحله‌ای اسپرینگر، دیدگاه گولن درباره چالش‌های جهان اسلام، فقر، تفرقه و افراط‌گرایی و راهکارهایش برای ایجاد آرمان‌شهری مبتنی بر تغییرات اخلاقی، آموزش، دموکراسی و تساهل را تحلیل کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که جنبش گولن برای تحقق این اهداف، شبکه‌ای گسترده

از فعالیت‌های آموزشی، اقتصادی و تبلیغاتی در سطح جهانی ایجاد کرده است. ترابی و پیروزر (۱۳۹۶) دیدگاه گولن را با یوسف قرضاوی مقایسه کرده‌اند. نتایج نشان می‌دهد گولن دین و دولت را جدا از سیاست و مبتنی بر سکولاریسم می‌داند، درحالی‌که قرضاوی جدایی دین از سیاست را ناسازگار با اسلام می‌بیند. هر دو به دموکراسی و نقش زنان در جامعه مدنی توجه دارند؛ اما قرضاوی رعایت کامل شئون اسلامی را پیش شرط حضور زنان می‌داند. همچنین گولن بر نوع‌ثمنی‌گری و تأکید بر قومیت و نژاد تمرکز دارد، درحالی‌که قرضاوی بر امت واحده اسلامی و اصالت مبانی اسلامی تأکید می‌کند.

۲. تفاوت و شباهت (شکاف تحقیقاتی)

مرور ادبیات نشان می‌دهد مطالعات مربوط به جنبش گولن عمدتاً در چهار حوزه تاریخی-توصیفی، جامعه‌شناختی-آموزشی، سیاسی-امنیتی و الهیاتی متمرکز بوده‌اند. با وجود این تنوع، پژوهش‌های موجود با سه خلأ اساسی مواجه‌اند: نخست، غفلت از تحلیل جنبش گولن به مثابه یک گفتمان اندیشه سیاسی در حال تحول و تمرکز بیش‌ازحد بر آن به عنوان بازیگر سیاسی یا شبکه نهادی؛ دوم، فقدان نگاه زمان‌مند و فرایندی به تحولات گفتمانی جنبش و گسست تحلیلی میان دوره پیش از بحران و پس از آن؛ سوم، نبود تحلیل نظری منسجم مبتنی بر چهارچوب گفتمان لاکلاو و موف برای بررسی مفاهیمی چون دال مرکزی «خدمت»، مفصل‌بندی معنایی، هژمونی، طرد و بازسازی گفتمانی. از این رو، شکاف اصلی پژوهش در فقدان تحلیلی نظری، گفتمانی و تاریخی از تحول اندیشه سیاسی جنبش گولن نهفته است؛ شکافی که پژوهش حاضر می‌کوشد با ارائه الگویی تحلیلی برای فهم منازعات هژمونیک در جنبش‌های دینی-مدنی معاصر آن را پر کند.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر روش، کیفی و از حیث شیوه گردآوری داده‌ها، اسنادی-کتابخانه‌ای است. داده‌های پژوهش شامل متون گفتمانی مرتبط با جنبش گولن است که به صورت هدفمند گردآوری شده‌اند. این متون در دو سطح منابع اولیه و ثانویه سامان‌دهی شده‌اند. منابع اولیه شامل آثار مکتوب، سخنرانی‌ها، پیام‌ها و بیانیه‌های فتح‌الله گولن و متون رسمی

و رسانه‌ای وابسته به جنبش در دوره‌های زمانی مختلف و ارجاع به وب سایت رسمی این سازمان است. منابع ثانویه نیز شامل کتاب‌ها، مقالات علمی- پژوهشی، پایان‌نامه‌ها و گزارش‌های تحلیلی مرتبط با موضوع پژوهش است که برای زمینه‌سازی نظری و تاریخی و تکمیل تحلیل مورد استفاده قرار گرفته‌اند. انتخاب متون بر اساس نمونه‌گیری هدفمند و با توجه به ارتباط مستقیم با مفاهیم کلیدی پژوهش و بازنمایی دوره‌های مختلف تحول گفتمان جنبش (شکل‌گیری، هژمونی نسبی، بحران و بازسازی) انجام شده است. داده‌های گردآوری شده پس از سازمان‌دهی اولیه، مبنای تحلیل گفتمانی پژوهش قرار گرفته‌اند.

۴. چهارچوب مفهومی

تحلیل گفتمان^۱ بر اساس الگوی لاکلاو و موف با تمرکز بر «مفصل‌بندی‌های گفتمانی»، «دال‌های مرکزی» و «مرزهای معنایی» به بررسی چگونگی ساختار و تحول گفتمان‌ها می‌پردازد. تحلیل گفتمان یکی از روش‌های کیفی و پر کاربرد در دنیای معاصر تلقی شده و درک ما بر اساس یک چهارچوب گفتمانی شکل و مبنای تحلیل ما واقع می‌شود، گفتمان‌ها نظام معنایی هستند که باورهای ما را نسبت به واقعیت‌های مختلف سیاسی و اجتماعی را شکل و محتوا می‌دهند (بخشایشی، ۱۳۸۸، ص. ۶۳). فوکو نظریه گفتمان را مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌های تحلیلی - نظری در چهارچوب‌های تاریخی و زمینه محور برای تحلیل صورت‌بندی‌های گفتمانی دانسته است (Torfing, 1999, p.12). گفتمان یک نظریه ضد معرفت‌شناسی است هرچند به معنی بی‌توجهی به دانش یا حقیقت نیست، بلکه به ارتباط تأثیر واقعیت‌های اجتماعی مانند قدرت بر تارک اندیشه می‌پردازد (نش، ۱۳۹۱، ص. ۵۲). یورگنسن و فیلیپس معتقدند گفتمان به تبدیل عناصر به وقته‌ها از طریق تقلیل چندگانگی معنایی‌شان به یک معنای کاملاً تثبیت مورد توجه قرار می‌دهد (سلطانی، ۱۳۸۴، ص. ۷۹). لاکلاو و موف اعمال، گفتار و پدیده‌ها زمانی معنادار و قابل فهم می‌شوند که در چهارچوب گفتمانی خاص قرار بگیرند (تاجیک، ۱۳۷۹، ص. ۱۶)؛ زیرا امور و اشیای فراگفتمانی بی‌شکل و به تبع آن برای ما، غیر قابل فهم و دریافت هستند (سلطانی، ۱۳۸۴، ص. ۷۴). لاکلاو ریشه نظریه گفتمان

را در سه جریان عمده فلسفی قرن بیستم شامل مباحثی همچون فراروایت‌ها یا روایت‌های بزرگ لیوتار^۱، رویکرد بنیادستیزانه‌ای ریچارد رورتی^۲ و رویکردهای جوهرشناسانه ژاک دریدا^۳ می‌شود (مارش و استوکر، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۶).

شیوه تفکر، بنای جامعه و عمل اجتماعی، محصول مفصل‌بندی‌های هژمونیک سیاسی است. نظام رابطه‌های اجتماعی نیز برآمده از گفتمان‌ها و پدیده‌ای سیاسی است؛ بنابراین گفتمان‌هایی که جامعه را می‌سازند و به فهم ما از جهان نظم می‌بخشند در ذات خود سازه‌هایی سیاسی‌اند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹، ص. ۲۹). قدرت از نظر لاکلاو و موف، عبارت است از «قدرتِ تعریف کردن و تحمیل این تعریف در برابر هر آنچه آن را نفی می‌نماید» (نش، ۱۳۹۱، ص. ۴۹) و در منازعات سیاسی، آن گفتمانی پیروز خواهد بود که به ابزارهای قدرت بیشتری دسترسی داشته باشد. نورمن فرکلاف برای توضیح این مطلب از مفهوم «قدرت پشت گفتمان» استفاده کرده است (Fairclough, 2001, p.53). عناصر و مفاهیم نظریه گفتمان لاکلاو و موف شامل موارد زیر می‌گردد.

۱. **دال مرکزی و حوزه گفتمانی**^۴: هسته منظومه گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد، مفاهیمی که در درون یک گفتمان سازمان‌دهی می‌شوند، گرد یک دال مرکزی ایجاد می‌شوند (هوارث، ۱۳۷۷، ص. ۱۶۵). عناصری که همواره امکان ورود به ساخت گفتمانی و تغییر شکل‌بندی آن را دارند در فضایی بسر می‌برند که از سوی لاکلاو و موف حوزه گفتمان گونگی خوانده می‌شود که مانع اشباع معانی می‌شوند و دال را ترغیب به شناور بودن می‌نمایند (Laclau & Mouffe, 1985, p.112).

1. Jean-François Lyotard
2. Richard Rorty
3. Jacques Derrida
4. Field of discourse
5. nodal point

۲. زنجیره هم ارزی^۱ و خصومت و غیریت^۲: زنجیره هم ارزی به پیوند میان دال‌ها (واژه‌ها، مفاهیم یا نشانه‌ها) اشاره دارد که همگی در برابر یک دال یا گفتمان رقیب، در یک صف واحد قرار می‌گیرند. خصومت و غیریت نیز همچون مفهوم بی‌قراری، از آنجاکه وجود یک گفتمان را تهدید می‌کند و همواره آن را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد، به امکانی، تصادفی و موقتی بودن پدیده‌ها و گفتمان‌ها اشاره دارد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹، صص. ۲۴-۲۶).

۳. خصومت و غیریت^۳: خصومت و غیریت نیز همچون مفهوم بی‌قراری، از آنجاکه وجود یک گفتمان را تهدید می‌کند و همواره آن را در معرض فروپاشی قرار می‌دهد، به امکانی، تصادفی و موقتی بودن پدیده‌ها و گفتمان‌ها اشاره دارد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹، صص. ۲۴-۲۶).

۴. مفصل‌بندی^۴: مفصل‌بندی کنشی است که میان عناصر مختلف مانند مفاهیم، نمادها، اعمال و...، چنان رابطه‌ای ایجاد می‌کند که هویت اولیه آن‌ها دگرگون شده، هویتی جدید بیابند (تاجیک، ۱۳۸۳، ص. ۴۶). گذار از عنصرها به وقته‌ها هیچ‌گاه به‌طور کامل متحقق نمی‌شود (Laclau & Mouffe, 1985, p.110). گفتمان‌ها پیوسته در تلاش‌اند تا تفاوت‌های موجود را پنهان کنند و جامعه را یکدست نشان دهند. این کار، به‌وسیله ایجاد یک زنجیره هم‌ارزی انجام می‌شود. زنجیره هم‌ارزی بدین معناست که در فرایند مفصل‌بندی، نشانه‌های اصلی در یک زنجیره معنایی با نشانه‌های دیگر ترکیب می‌شوند و در مقابل یک غیر که به نظر می‌رسد آن‌ها را تهدید می‌کند، قرار می‌گیرند. محتوا از طریق تعدد و تقاضاهایی که یک رابطه هم‌ارزی میان آن تقاضاها (و دال‌های یک گفتمان) اتحاد ایجاد کرده است فراهم می‌گردد (Laclau & Mouffe, 2001, p.41).

۵. تحلیل تغییرات زمانی گفتمان بحران یا تثبیت هژمونی: یک منطق سیاسی مشخص و برآمده از کنش «مفصل‌بندی» است که طی آن یک نیروی اجتماعی ویژه (یک طبقه، گروه یا حزب سیاسی خاص) به بازنمایی یا تسخیر مقام «کل جامعه» نائل می‌شود و گفتمان

1. equivalence relation
2. hostility and otherness
3. hostility and otherness
4. articulation

نتیجه کردارهای هژمونیک مفصل‌بندی است (Torfing, 1999, p.102). هژمونیک شدن یک نشانه به این معناست که معنای آن در سطح وسیعی در افکار عمومی مورد پذیرش قرار گرفته است یا در واقع نوعی انسداد هر چند موقتی در معنای نشانه به وجود آمده است. در این حالت هژمونی حاصل می‌شود (سلطانی، ۱۳۸۴، ص. ۸۳).

۶. بازسازی نظم گفتمانی و قابلیت دسترسی و اعتبار! اگر جامعه در شرایط بی‌نظمی و بحران فراگیر قرار بگیرد، اینکه یک گفتمان خود را قادر به برقراری نظم جلوه دهد به پذیرش آن در افکار عمومی بسیار کمک می‌کند^۲ و «قابلیت اعتبار»^۳ یعنی سازگاری اصول پیشنهادی گفتمان با اصول بنیادین جامعه است. همواره در تمامی جوامع، اصول عامی وجود دارد که مورد پذیرش اکثریت است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹، ص. ۳۸). قابلیت دسترسی و اعتبار مفهوم قابلیت دسترسی برای بیان میزان موفقیت یک گفتمان به کار می‌رود. «به اعتقاد بابی سعید، امکان پیروزی یک گفتمان به علت ویژگی‌های ذاتی آن نیست، بلکه صرفاً به این دلیل است که گفتمان تنها ساخت منسجم در دنیای کاملاً آشفته به نظر می‌رسد». منظور از اعتبار نیز تأکید بر این نکته است که اصول اساسی یک گفتمان با اصول اساسی یک گروه اجتماعی ناسازگار نباشد (حقیقت، ۱۳۸۵، ص. ۵۱۵).

هدف	توضیح	مرحله
تعیین محور معنایی گفتمان	کشف نشانه‌هایی که سایر معناها حول آن سازمان یافته‌اند.	۱. شناسایی دال مرکزی
فهم مرزهای معنایی گفتمان	یافتن مفاهیمی که با دال مرکزی هم‌معنا یا متقابل‌اند.	۲. استخراج زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت
موقتی بودن پدیده‌ها	خصومت و غیریت، بی‌قراری، تهدید گفتمان‌ها	۳. طرد و غیریت

1. accessibility, reliability
2. Laclau
3. credibility

مرحله	توضیح	هدف
۴. مفصل‌بندی	شناسایی گفتمان‌های رقیب یا حذف‌شده به‌وسیله گفتمان اصلی	درک سازوکار قدرت و طرد
۵. تحلیل تغییرات زمانی گفتمان	بررسی نحوه تحول معنای دال‌ها در گذر زمان	تشخیص بحران یا تثبیت هژمونی
۶. بازسازی نظم گفتمانی	ترکیب یافته‌ها در قالب ساختار گفتمانی جنبش گولن	استخراج مدل گفتمان نهایی

۵. مرحله اول شناسایی دال مرکزی و حوزه گفتمانی

در تحلیل گفتمان، «دال مرکزی» به‌مثابه عنصر کانونی عمل می‌کند که سایر دال‌ها و مفاهیم در نسبت با آن مفصل‌بندی شده و انسجام معنایی گفتمان را تضمین می‌کند. بررسی نظری و شواهد میدانی مرتبط با جنبش گولن نشان می‌دهد که واژه ترکی حِزْمَت^۱ واجد جایگاه دال مرکزی در این گفتمان است. این مفهوم که معمولاً به «خدمت» ترجمه می‌شود، ناظر بر کنشی ایثارگرانه و معطوف به خیر عمومی است (https://fgulen.com, 23 October 2024) و فراتر از تلقی‌های صرفاً دینی یا سیاسی معنا می‌یابد. خدمت در گفتمان گولن، اگرچه ریشه در ایمان دینی دارد، اما در عرصه کنش اجتماعی (https://fgulen.com, 23 January 2024) و در قالب فعالیت‌هایی همچون آموزش، امور خیریه و گفتگوی بین‌فرهنگی و بین‌دینی تجلی می‌یابد و به‌عنوان مسیری برای تقرب به خدای متعال تفسیر می‌شود.

گفتمان خدمت در جنبش گولن فاقد ساختار متمرکز رسمی، سازمان سلسله‌مراتبی سخت، تشریفات آیینی خاص یا نمادهای ظاهری متمایز است. مشارکت کنشگران این جنبش عمدتاً داوطلبانه و مبتنی بر مسئولیت اخلاقی و نه در چهارچوب کسب قدرت سیاسی یا منافع اقتصادی تعریف می‌شود (https://fgulen.com, 23 January 2024). در این چهارچوب، «خدمت به بشریت» به‌عنوان هسته هنجاری آموزه‌های گولن، با مفاهیمی نظیر کرامت انسانی، احترام متقابل، گفتگو، آموزش و علم پیوند می‌یابد. هدف اصلی این

1. Hizmet

گفتمان، پرورش کنشگران اجتماعی متعهدی است که از طریق کنش اخلاقی، عقلانی و مبتنی بر دانش، در فرایند اصلاح و بازسازی اجتماعی مشارکت کنند.

مفهوم خدمت در مقیاس فراملی نیز بسط یافته و در قالب شبکه‌ای از مدارس، مؤسسات آموزشی، مراکز فرهنگی و ابتکارات گفتگوی بین‌دینی در کشورهای مختلف نهادینه شده است. این الگوی کنش اجتماعی، تلفیقی از انسان‌گرایی اخلاقی و منابع معرفتی اسلامی را بازنمایی می‌کند. در متون بنیادین و مطالعات میدانی جنبش گولن، خدمت به منزله یک «نقشه فرهنگی مرکزی» عمل می‌کند که سایر مفاهیم محوری گفتمان، از جمله آموزش مدرن، اخلاق دینی، گفتگوی بین‌فرهنگی و فعالیت‌های خیرخواهانه، حول آن سامان می‌یابند. از این رو، کنش خدمت در این گفتمان با مشروعیت اجتماعی و تولید سرمایه اجتماعی برای پیروان جنبش پیوندی تنگاتنگ دارد (Fitzgerald, 2017, p.4).

از منظر فتح‌الله گولن، خدمت نه صرفاً یک الزام عبادی، بلکه راهبردی اجتماعی برای تحول و پیشرفت جامعه محسوب می‌شود (https://fgulen.com, 19 March 2015). وی با پیوند دادن تعهد مذهبی به مسئولیت اجتماعی، بر ضرورت تغییر اجتماعی از طریق خدمت داوطلبانه، سخاوتمندانه و اخلاق‌محور تأکید می‌کرد. گولن بر این باور بود که جوامع اسلامی باید جایگاه علمی و معرفتی خود را بازیابند و مسلمانان در تمامی حوزه‌ها، از علوم طبیعی و مهندسی تا هنر و فرهنگ، به پیشرفت دست یابند (https://gulenmovement.com, 31 March 2012). این منظومه فکری زمینه‌ساز گسترش قابل توجه مدارس و نهادهای آموزشی وابسته به جنبش گولن در ترکیه و سایر کشورها شد. وی در آثار و سخنرانی‌های خود، در چهارچوب گفتمان «خدمت»، بر ارزش‌های نوین اسلامی، اهمیت علم و آموزش و امکان تعامل سازنده میان دین و مدرنیته تأکید می‌ورزید (درشتی، ۱۳۹۵، ص. ۶۴).

در چهارچوب نظری لاکلاو و موف، دال مرکزی عنصری است که سایر دال‌ها در نسبت با آن معنا یافته و حذف یا تضعیف آن به فروپاشی انسجام گفتمانی می‌انجامد. در گفتمان جنبش گولن، مفهوم «خدمت» به‌طور مشخص واجد این کارکرد است؛ زیرا افزون بر حضور پرتکرار در آثار و گفتارهای گولن، نقش اصل تفسیرکننده سایر مفاهیم کلیدی را نیز ایفا می‌کند. برای مثال، «آموزش» در این گفتمان نه کنشی فنی یا ابزاری،

بلکه شکلی از «خدمت به انسان» تلقی می‌شود؛ «گفتگو» به‌مثابه خدمتی در جهت تقویت صلح و همزیستی اجتماعی بازتعریف می‌گردد و «اخلاق» در قالب خدمت به تزکیه فردی و اجتماعی معنا می‌یابد. این کارکرد تفسیری نشان می‌دهد که مفهوم خدمت، بنیان انسجام معنایی گفتمان جنبش گولن را تشکیل می‌دهد و بدون آن، پیوند مفهومی میان عناصر گفتمان دچار گسست می‌شود.

۶. مرحله دوم: زنجیره هم‌ارزی و زنجیره تفاوت‌ها

در تحلیل گفتمان، «زنجیره هم‌ارزی» به مجموعه‌ای از مفاهیم اطلاق می‌شود که با دال مرکزی هم‌ارز شناخته شده و معنایی مشترک پیدا می‌کنند، درحالی‌که «زنجیره تفاوت» به شاخص‌هایی اشاره دارد که گفتمان مورد نظر را از سایر گفتمان‌ها متمایز می‌سازند. در گفتمان جنبش گولن، دال مرکزی «خدمت» است و زنجیره هم‌ارزی آن شامل مفاهیمی نظیر اسلام اخلاقی، آموزش مدرن، گفتگوی بین‌فرهنگی، توسعه اجتماعی، نوع‌دوستی و زندگی برای دیگران می‌شود که همگی به‌عنوان پیش‌نیازهای تحقق خدمت به جامعه تعریف شده‌اند (https://fgulen.com, 22october 2013).

گفتمان جنبش گولن در طول چند دهه فعالیت خود دستخوش تحولات مداوم شده است. گسترش فعالیت‌ها در ترکیه، منطقه و عرصه بین‌الملل، نقش مهمی در بازسازی و توسعه این گفتمان ایفا کرده است. گولن نگران محدودیت دانش جوانان ترکیه از اسلام بود که ناشی از کمبود آموزش دینی در مدارس و کنترل دولت بر یادگیری دین بود. وی ترکیب آموزش، دین و اخلاق را زیربنای ساختن جامعه‌ای صالح می‌دانست و از دهه ۱۹۹۰ به بعد، این نگرش را به‌صورت عملی با تأسیس مدرسه خصوصی، مراکز آموزشی و خوابگاه‌ها در ترکیه پیاده کرد. برخی منابع رسمی گزارش می‌دهند که در آن دوره حدود ۱۵۰ مدرسه خصوصی و ۱۵۰ مرکز آموزشی جانبی در ترکیه فعال بوده‌اند (https://fgulen.com, 2 December 2009)؛ و در سال ۱۹۹۷، شمار مؤسسات آموزشی جنبش با هزاران دانش‌آموز در ترکیه و خارج از آن به حدود ۲۵۰ مورد رسیده بود (درشتی، ۱۳۹۵، ص. ۸۲).

گولن با اتکا به منابع اسلامی - قرآن، حدیث و زندگی صحابه - سعی کرد مفاهیم دینی را به شیوه‌ای معاصر و تلفیقی با دانش و اخلاق، به جوانان منتقل کند. هدف او از این «جنبش آموزشی» نه اسلام‌گرایی سیاسی، بلکه تربیت مسلمانانی هم‌زمان متعهد دینی و آشنا با علوم مدرن و جهان معاصر بود (https://fgulen.com, 22 October 2013). در این چهارچوب، آموزش سالم و اخلاقی وسیله‌ای برای ایجاد سرمایه اجتماعی و توسعه هم برای فرد مسلمان و هم برای جامعه تلقی می‌شد (https://fgulen.com, 2 December 2009).

از منظر تحلیل گفتمانی، دال «خدمت» نقش نقطه تکیه‌گاهی را ایفا می‌کند که امکان ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی و تمایز از گفتمان‌های رقیب را فراهم می‌سازد. زنجیره تفاوت جنبش گولن شامل شاخص‌هایی است که جهت تمایز از سایر گفتمان‌ها به کار می‌رود، مانند «ما نه صرفاً سیاسی هستیم» یا «ما خدمتیم نه قدرت‌طلب». در این گفتمان، مفاهیم آموزش، علم، گفتگو و اخلاق در برابر گفتمان‌های رقیب - مانند اسلام سیاسی حزبی، سکولاریسم دولتی یا قدرت‌طلبی - مفصل‌بندی شده و به‌عنوان اشکال متنوع «خدمت» تعریف می‌شوند. به این ترتیب، زنجیره هم‌ارزی و تفاوت جنبش گولن به صورت زیر قابل ترسیم است:

• **زنجیره هم‌ارزی:** خدمت → آموزش → علم → گفتگو → اخلاق اسلامی

• **زنجیره تفاوت:** تمایز از اسلام سیاسی حزبی، سکولاریسم دولتی، قدرت‌طلبی

گولن معتقد بود که اسلام و دموکراسی با یکدیگر تضاد ندارند و دین نباید با ایدئولوژی سیاسی یکسان‌سازی شود. او دموکراسی را فرایندی در حال تکامل می‌دانست (https://fgulen.com, 30 May 2006)؛ و بر لزوم لحاظ کردن بعد معنوی و اخلاقی انسان در آن تأکید می‌کرد. در فلسفه او، مردم‌سالاری دینی امکان‌پذیر است و اراده مردم می‌تواند در چهارچوب اصول اسلامی با حاکمیت مطلق خداوند همخوانی داشته باشد (https://fgulen.com, 30 March 2015). یکی از اصول کلیدی در آموزه‌های گولن، مفهوم شورا و مشورت در تصمیم‌گیری است (https://fgulen.com, 25 January 2009). به‌نحوی که شهروندان هم در تصمیم‌گیری مشارکت داشته و نظرشان شنیده شود و حقوق اقلیت نیز رعایت گردد (https://fgulen.com, 25 March 2015).

او اسلام را با ارزش‌هایی چون عدالت، برابری، حرمت زندگی، حق مالکیت، آزادی عقیده و آزادی بیان سازگار می‌دانست. بر رد افراط‌گرایی و خشونت دینی تأکید داشت و اسلام را دعوتی به «تمدن اخلاقی» و «مسئولیت‌پذیری فردی» می‌دانست، نه ابزاری برای حکومت اجباری یا سرکوبگرانه. او معتقد بود که هنگامی که دین به ابزار قدرت سیاسی تبدیل شود، هم دین آسیب می‌بیند و هم سیاست معنای اخلاقی خود را از دست می‌دهد (https://fgulen.com, 21 November 2007).

گولن بر ضرورت یادگیری از تجربه دموکراسی‌های غربی و «اسلامی‌سازی» آن‌ها تأکید داشت، به طوری که اصول اخلاقی اسلامی در ساختار دموکراسی لحاظ شود. او اهمیت گفتگوی تمدن‌ها و همزیستی مسالمت‌آمیز را یادآور می‌شد و تلاش داشت دموکراسی را در بستر اخلاقی و معنوی توسعه دهد. این نهادها، همراه با شبکه‌های اقتصادی و اجتماعی، نشان‌دهنده تلاش جنبش برای تلفیق ارزش‌های دینی با مدرنیته هستند و به شکل‌گیری قدرت نرم جهانی جنبش کمک می‌کنند (https://fgulen.com, 25 January 2009). هدف اصلی جنبش گولن در حوزه آموزش، ایجاد شبکه‌ای از مدارس و مؤسسات آموزشی با کیفیت بالا در ترکیه و سطح بین‌الملل است که دانش‌آموزان را در علوم پایه، زبان‌های خارجی و فرهنگ مدرن پرورش می‌دهند (درشتی، ۱۳۹۵، ص. ۸۲).

زنجیره هم‌ارزی زمانی شکل می‌گیرد که دال‌های متفاوت، در تقابل با «دیگری» مشترک، معنای هم‌سنگ پیدا کنند. در دوره هژمونی نسبی جنبش گولن، مفاهیمی نظیر آموزش، اخلاق، مدارا، گفتگوی بین‌ادیانی، جامعه مدنی و توسعه انسانی در یک زنجیره هم‌ارز قرار گرفتند؛ زیرا همگی در برابر دال‌های رقیب مانند سیاست‌زدگی دینی، خشونت ایدئولوژیک و تمرکزگرایی دولت مفصل‌بندی می‌شدند. این هم‌ارزی، در سطح مصداقی، در گسترش شبکه مدارس، مؤسسات فرهنگی و رسانه‌ای جنبش بازتاب یافت؛ نهادهایی که اگرچه از نظر کارکرد اجتماعی متفاوت بودند، اما همگی در گفتمان جنبش به‌عنوان شکل‌های متنوع «خدمت» معرفی شدند و از این منظر، زنجیره هم‌ارزی سازوکاری عملی برای گسترش نفوذ اجتماعی جنبش بود (نظری و سلیمی، ۱۳۸۶، ص. ۸۰).

۷. مرحله سوم: «طرد» و «غیریت‌سازی» در تحول گفتمان جنبش گولن

در چهارچوب نظری لاکلاو و موف، هژمونی گفتمانی نه از طریق اجماع کامل، بلکه از رهگذر طرد و غیریت‌سازی شکل می‌گیرد. هر گفتمان برای تثبیت معنا و ایجاد انسجام درونی، ناگزیر است مرزهایی نمادین ترسیم کند که در آن، «ما» در تقابل با «دیگری» تعریف می‌شود. از این منظر، طرد نه یک پدیده حاشیه‌ای، بلکه شرط امکان شکل‌گیری هویت گفتمانی است. در گفتمان اولیه جنبش گولن، طرد و غیریت‌سازی به صورت حداقلی و نرم اعمال می‌شد. این گفتمان، با مفصل‌بندی دال مرکزی «خدمت» در زنجیره‌ای از دال‌های هم‌ارز مانند آموزش، اخلاق، گفتگو و تساهل، کوشید خود را در تقابل مستقیم با «دیگری سیاسی» تعریف نکند. در این مرحله، غیریت‌سازی بیشتر معطوف به الگوهای افراطی اسلام‌گرایی سیاسی و سکولاریسم سخت‌گیر دولتی بود، بی‌آنکه منجر به منازعه آشکار هژمونیک شود. همین الگوی طرد حداقلی، امکان دستیابی به هژمونی نسبی در جامعه مدنی را برای جنبش فراهم ساخت. با تشدید رقابت‌های قدرت و تغییر آرایش گفتمانی در نظم سیاسی ترکیه، منطلق طرد دچار دگرگونی بنیادین شد. در این مرحله، گفتمان مسلط دولتی با بازتعریف جنبش گولن به‌مثابه «دیگری تهدیدآمیز»، فرایند غیریت‌سازی رادیکال را فعال کرد. در نتیجه، دال مرکزی «خدمت» از یک دال مشروعیت‌بخش اجتماعی به یک دال مناقشه‌برانگیز تبدیل شد و در زنجیره‌ای جدید از دال‌های منفی مفصل‌بندی گردید. این طرد گفتمانی، صرفاً حذف یک بازیگر سیاسی نبود، بلکه تلاشی برای فروپاشی هویت گفتمانی جنبش و سلب امکان بازتولید معنا از آن محسوب می‌شد.

از منظر لاکلاو و موف، چنین وضعیتی نشانه بروز بحران هژمونیک است؛ وضعیتی که در آن، دال‌های شناور تثبیت پیشین خود را از دست می‌دهند و میدان گفتمان دچار بی‌قراری می‌شود. در این شرایط، جنبش گولن با نوعی طرد مضاعف مواجه شد: از یک سو طرد از نظم سیاسی رسمی و از سوی دیگر تضعیف پیوندهای هم‌ارزی درون گفتمانی. پیامد این وضعیت، گسست در انسجام هویتی و ضرورت بازاندیشی در مفصل‌بندی‌های پیشین بود. در مرحله پسینی، به‌ویژه در فضای دیاسپورا، تلاش‌هایی برای بازسازی گفتمان از طریق بازتعریف طرد و غیریت‌سازی مشاهده می‌شود. در این بازسازی، «دیگری» نه دولت خاص،

بلکه مفاهیمی چون اقتدارگرایی، سرکوب و نقض حقوق بشر معرفی می‌شود و گفتمان جنبش می‌کوشد با ایجاد زنجیره‌های هم‌ارزی جدید، بار دیگر امکان هژمونیک شدن را - هرچند در مقیاسی محدودتر و فراملی - احیا کند. این امر نشان می‌دهد که طرد و غیریت‌سازی نه تنها عامل فروپاشی، بلکه می‌تواند ابزار بازتولید و بازآرایی گفتمانی نیز باشد. برجسته‌سازی مفهوم طرد و غیریت‌سازی نشان می‌دهد که تحول گفتمان جنبش گولن را نمی‌توان صرفاً نتیجه فشار سیاسی یا تصمیمات راهبردی دانست؛ بلکه این تحول، محصول منازعه هژمونیک بر سر معنا، مشروعیت و هویت است. از این منظر، طرد گفتمانی نقش کلیدی در گذار جنبش از هژمونی نسبی به بحران و سپس تلاش برای بازسازی گفتمان ایفا می‌کند و فهم آن، برای تحلیل سرنوشت جنبش‌های دینی - مدنی معاصر ضروری است

۸. مرحله چهارم: مفصل‌بندی

در نظریه گفتمان لاکلاو و موف، مفصل‌بندی به فرایندی اطلاق می‌شود که در آن عناصر زبانی و معنایی مختلف در یک کل منسجم پیوند می‌خورند و گفتمان را شکل می‌دهند (Lakoff & Johnson, 1985, p. 105). براین اساس، جنبش گولن با پیوند دادن مفاهیم دینی، مدرن و اخلاقی، نوعی نظم گفتمانی نو در میان مسلمانان ترکیه ایجاد کرده است که می‌توان آن را «اسلام خدمت‌محور» نامید (Kocak, 2013, p. 92). گفتمان گولن از طریق مفصل‌بندی سه حوزه معنایی اصلی ساختاری منسجم می‌سازد: دین و اخلاق، مدرنیته و علم^۱ و خدمت اجتماعی و آموزش^۲.

گفتمان جنبش گولن، اسلام، مدرنیته و علم را از طریق مفهوم حزمت مفصل‌بندی می‌کند و سنتزی می‌آفریند که هم ناسیونالیسم سکولار و هم اسلام‌گرایی سیاسی را به چالش می‌کشد. در این چهارچوب، «خدمت» فراتر از فعالیت خیریه یا موقت است و

1. islamic ethics
2. modern science
3. social service & education

به معنای تلاشی آگاهانه، داوطلبانه و مستمر برای بهبود فرد و جامعه مبتنی بر ارزش‌های اسلامی و انسانی است (Tee, 2021, p.90). خدمت در گفتمان گولن سبک زندگی، اخلاق روزمره و رفتار اجتماعی را در برمی‌گیرد و با تقوا، خودسازی، رشد معنوی و پیشرفت مادی و اجتماعی پیوند دارد (نظری و سلیمی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۰). به عبارت دیگر، خدمت تجلی «اسلام فعال و انسانی» (Rumi Forum, 2008, November 14) است؛ اسلام نه صرفاً فردی یا عبادی، بلکه در زندگی روزمره و در تعامل با جامعه. زمینه‌های تاریخی و فرهنگی شکل‌گیری گفتمان گولن در بافت ناامن آناتولی، فروپاشی عثمانی و تجربه‌های دوران جنگ سرد ریشه دارد. سیاست‌های کمونیستی و دولت‌محورانه نوردی، زمینه تقویت گرایش‌های مشابه در گولن را فراهم کرد؛ او بنیاد ترکیه را برای مقابله با کمونیسم تأسیس نمود (Yavuz & Esposito, 2003, p.22). جنبش گولن در یک بافت جهانی متغیر شکل گرفت. جنگ سرد و تقسیمات ایدئولوژیک، جهانی شدن، توسعه شبکه‌های ارتباطی و فشارها و فرصت‌های اقتصادی و اجتماعی جهانی، زمینه فعالیت غیرسیاسی او را فراهم ساخت. در این شرایط، دال مرکزی گفتمان او یعنی «خدمت و آموزش»، به جای سیاست‌ورزی مستقیم، در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی گسترش یافت و آموزه‌های دینی در چهارچوب اسلام مدنی، گفتگوی بین‌فرهنگی و مشارکت اجتماعی بازتعریف شد (Aras, 2017, p. 112; Yavuz, 2009, p.78).

گولن بر این باور است که دولت باید در خدمت مردم باشد و هدف آن خلق جامعه‌ای سالم و اخلاقی است، نه تصاحب قدرت سیاسی (https://fgulen.com, 18 August 2019). دین هدایتگر اخلاق و معنویت جامعه و نه ابزار حکومت است. دولت باید محیط امن و فرصت رشد اخلاقی و معنوی فراهم کند و فعالیت‌های اجتماعی و مدنی باید در چهارچوب قانون و نظم اجتماعی انجام شود. آموزش و پرورش، مدارس و مؤسسات خیریه ابزار اصلی ارتقای جامعه‌اند و هدف، تربیت «نسل طلایی» (https://fgulen.com, 22 October 2013). با اخلاق و دانش است که بتواند جامعه را بدون دخالت مستقیم قدرت سیاسی بهبود دهد (Aras, 2017, p. 115). دموکراسی از نظر گولن، تنها محدود به ساختار سیاسی یا انتخابات نیست؛ بلکه رعایت حقوق بشر، آزادی‌های دینی و بیان و عدالت اجتماعی اهمیت دارد. دموکراسی باید اخلاقی، مسئولانه و متکی بر شهروندان آگاه باشد (https://fgulen com, 19 August 2019).

جامعه مدنی، انجمن‌ها، مدارس و فعالیت‌های داوطلبانه ستون‌های دموکراسی واقعی هستند و دین می‌تواند حامی عدالت اجتماعی و دموکراسی اخلاقی باشد، اما نباید ابزار قدرت شود (https://fgulen.com, 22 October 2013). گولن خشونت افراطی اسلام‌گرایان را محکوم می‌کند و آن را در تضاد با آموزه‌های اسلامی می‌داند (نظری و سلیمی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۰).

بر اساس نظریه لا کلاو و موف، هر گفتمان برای تثبیت خود ناگزیر است نیروها و معنایی که انسجام آن را تهدید می‌کنند طرد کند (Laclau & Mouffe, 1985, p.130). در گفتمان گولن، این فرایند شامل اسلام‌گرایی حزبی، سکولاریسم کمالیستی و پس از ۲۰۱۳، دولت ترکیه (FETÖ) است. هم‌زمان، منطق تفاوت امکان جذب عناصر متکثر بدون فروپاشی گفتمان را فراهم می‌کند. پذیرش تفاوت‌های فرهنگی، مذهبی و ایدئولوژیک، گفتگو با ادیان دیگر و فعالیت در جوامع غیر اسلامی نمونه‌ای از این است. بدین ترتیب، تفاوت‌ها در چهارچوب دال مرکزی «خدمت» مدیریت شده و از رادیکال‌شدن گفتمان جلوگیری کرده است (Yavuz, 2013, p. 13).

۹. مرحله پنجم: تحلیل تغییرات زمانی گفتمان بحران یا تثبیت هژمونی

در نظریه لا کلاو و موف، هر گفتمان در طول زمان دچار تغییرات زمانی می‌شود که می‌تواند شامل تثبیت نسبی (هژمونی) یا بحران و فروپاشی گفتمان باشد (Laclau & Mouffe, 1985, p.115). تحلیل تغییرات زمانی نشان می‌دهد که چگونه دال‌های مرکزی و زنجیره‌های هم‌ارزی با موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی تعامل می‌کنند و هژمونی موقت یا شکست گفتمان را رقم می‌زنند. برای جنبش گولن، روند تغییرات گفتمانی را می‌توان به سه مرحله اصلی تقسیم کرد.

۱. **مرحله شکل‌گیری اولیه (۲۰۰۰-۱۹۸۰):** در این مرحله، دال مرکزی «خدمت» حول فعالیت‌های آموزشی و اخلاقی شکل گرفت و به تدریج زنجیره هم‌ارزی «آموزش، علم، گفتگو، اخلاق» تثبیت شد.

۲. **مرحله هژمونی نسبی (۲۰۱۳-۲۰۰۰):** در این دوره، گفتمان خدمت توانست نفوذ اجتماعی و بین‌المللی پیدا کند. مدارس، مؤسسات خیریه، رسانه‌ها و شبکه‌های گفتگو، به‌مثابه ابزارهای تثبیت هژمونی عمل کردند. تا اواسط دهه ۲۰۰۰، جنبش گولن به یک

بازیگر اجتماعی غالب تبدیل شده بود و خدمت به عنوان دال اصلی، کنش‌های متنوع را سازمان‌دهی و حمایت‌نخبگان را جذب می‌کرد.

۳. **مرحله بحران و طرد (۲۰۱۳ به بعد):** با گذر زمان، روابط جنبش گولن و دولت ترکیه تحت رهبری رجب طیب اردوغان دچار تنش‌های جدی شد. در ابتدا، روابط میان گولن و اردوغان دوستانه بود و هر دو طرف از حمایت یکدیگر بهره می‌بردند؛ اما از حدود سال ۲۰۱۰ به بعد، این روابط به‌طور فزاینده‌ای رو به تنش رفت، به‌طوری‌که اردوغان و دولت ترکیه جنبش گولن را متهم به تلاش برای سرنگونی حکومت و دخالت در سیاست‌های کشور کردند. در سال ۲۰۱۶، پس از وقوع کودتای نظامی ترکیه، اردوغان جنبش گولن را به‌عنوان عامل اصلی کودتا معرفی کرد و پیروان گولن را به‌طور گسترده‌ای مورد تعقیب و سرکوب قرار داد. این اتهام‌ها به‌شدت موجب شد که جنبش گولن به یک موضوع بحث‌برانگیز و جنجالی در سیاست ترکیه تبدیل شود. گولن هرگونه دست داشتن در کودتا را رد کرد و این موضوع به بحران میان طرفداران جنبش و دولت ترکیه دامن زد. گولن متهم شده بود که جنبشی را سازمان‌دهی کرده تا حکومت سکولار ترکیه را که مصطفی کمال آتاتورک در سال ۱۹۲۳ پایه‌گذاری کرده و تبدیل به جمهوری شده بود تغییر دهد و آن را به حکومتی دین‌سالار تبدیل کند (درشتی، ۱۳۹۵، ص. ۳۱). بحران اصلی پس از سال ۲۰۱۳ اتفاق افتاد، زمانی که دولت ترکیه جنبش گولن را به‌عنوان «سازمان تروریستی فتو (FETÖ)» معرفی کرد و گفتمان خدمت را طرد کرد. در این مرحله، دال «خدمت» به‌وسیله گفتمان دولت بازتعریف شد و به دال «خیانت» تبدیل شد (Yavuz, 2013, p. 240). این بازتعریف، نمونه بارز شکست هژمونی گفتمان و ظهور بحران گفتمانی است (Laclau & Mouffe, 1985, p. 115). تحلیل تغییرات زمانی نشان می‌دهد که گفتمان جنبش گولن در آغاز شکل‌گیری، تثبیت نسبی هژمونیک پیدا کرد، اما مواجهه با نیروهای طردشده و تغییر معنای دال مرکزی (خدمت - خیانت) باعث فروپاشی نسبی گفتمان شد. این روند دقیقاً با منطق لاکلاو و موف درباره هژمونی موقت و بحران گفتمان مطابقت دارد. جنبش گولن بین حرکت اجتماعی، دینی و سیاسی میانجی است و تغییرات نهادی و ساختاری را تجربه کرده است؛ بنابراین دال مرکزی «خدمت» در مرحله بحران به دال «خدمت = خیانت / تهدید» تبدیل شد (Fitzgerald, 2017).

با گذر زمان، روابط جنبش گولن و دولت ترکیه تحت رهبری رجب طیب اردوغان دچار تنش‌های جدی شد. در ابتدا، روابط میان گولن و اردوغان دوستانه بود و هر دو طرف از حمایت یکدیگر بهره می‌بردند؛ اما از حدود سال ۲۰۱۰ به بعد، این روابط به‌طور فزاینده‌ای رو به تنش رفت، به‌طوری‌که اردوغان و دولت ترکیه جنبش گولن را متهم به تلاش برای سرنگونی حکومت و دخالت در سیاست‌های کشور کردند. در سال ۲۰۱۶، پس از وقوع کودتای نظامی ترکیه، اردوغان جنبش گولن را به‌عنوان عامل اصلی کودتا معرفی کرد و پیروان گولن را به‌طور گسترده‌ای مورد تعقیب و سرکوب قرار داد. این اتهام‌ها به شدت موجب شد که جنبش گولن به یک موضوع بحث‌برانگیز و جنجالی در سیاست ترکیه تبدیل شود. گولن هرگونه دست داشتن در کودتا را رد کرد و این موضوع به بحران میان طرفداران جنبش و دولت ترکیه دامن زد. گولن متهم شده بود که جنبشی را سازمان‌دهی کرده تا حکومت سکولار ترکیه را که مصطفی کمال آتاتورک در سال ۱۹۲۳ پایه‌گذاری کرده و تبدیل به جمهوری شده بود تغییر دهد و آن را به حکومتی دین سالار تبدیل کند (درشتی، ۱۳۹۵، ص. ۳۱).

در نظریه لاکلاو و موف، دال‌های شناور مفاهیمی هستند که در شرایط بحران هژمونیک، معنای تثبیت‌شده خود را از دست می‌دهند. پس از ۲۰۱۶، مفاهیمی مانند «خدمت»، «مدرسه» و حتی «شبکه اجتماعی» در گفتمان رسمی دولت ترکیه به دال‌هایی شناور تبدیل شدند که معنای آن‌ها میان دو گفتمان رقیب در نوسان بود. به‌عنوان مثال، «مدرسه» که پیش‌تر نماد آموزش اخلاق‌محور تلقی می‌شد، در گفتمان رقیب به نشانه نفوذ و تهدید امنیتی بازتعریف شد. این تغییر معنایی نشان می‌دهد که بحران جنبش، نه صرفاً نهادی یا سیاسی، بلکه بحرانی گفتمانی بر سر تصاحب معنا بوده است.

۱۰. مرحله ششم: بازسازی نظم گفتمانی و قابلیت دسترسی و اعتبار

طبق نظریه لاکلاو و موف، هر گفتمان زمانی پایدار می‌شود که عناصر پراکنده و دال‌های مختلف را حول یک دال مرکزی مفصل‌بندی کند و نظم گفتمانی منسجمی ایجاد کند. این فرایند را می‌توان بازسازی نظم گفتمانی نامید (Laclau & Mouffe, 1985, p.120). بعد از کودتای نافرجام سال ۲۰۱۶ در ترکیه، جنبش گولن به شدت تحت فشار حکومت قرار

گرفت و موقعیت آن در داخل ترکیه دچار بحرانی عمیق شد. این بحران باعث شد جنبش نتواند همان هژمونی (رهبری گفتمانی) خود را در فضای داخلی ترکیه حفظ کند و به تدریج موقعیت اصلی خود را به سطح دیاسپورا (مهاجران، شعب بین‌المللی، خارج از ترکیه) منتقل کند. در این فرایند، جنبش مجبور شد به بازتعریف هویت، ساختار و مأموریت خود پردازد تا در محیط جدید (اروپا، آمریکا و دیگر کشورها) دوام یابد. از منظر نظریه گفتمان، این وضعیت به معنای فروپاشی نسبی هژمونی گفتمان داخلی کشور و سپس «مفصل‌بندی مجدد» در بستر دیاسپورا است؛ یعنی گفتمان دیگر عمدتاً معطوف به فضای داخلی ترکیه نیست، بلکه در یک فضای مهاجرتی/خارجی بازتعریف می‌شود. رابطه خود با دولت رو به نابودی چشمگیر قرار داد، مرکز ثقل از ترکیه به اروپا-آمریکا منتقل شد، فرهنگ جامعه پنهان‌کاری در تبعید به میزان قابل توجهی در هم شکست، شاخه‌های حزب در اروپای غربی و ایالات متحده با آزادی نسبی اجتماع و بیان تغییر شکل دادند، این درخواست‌ها برای شفافیت، پاسخگویی تنها پس از کودتای نافرجام، زمانی که مرکز ثقل حزب از ترکیه به اروپا-آمریکا منتقل شد، بلندتر شد (https:// Springer, 25 August 2025) این دیاسپورا در جنبش گولن در اروپا و آمریکا باید خود را با مقررات محلی، حقوقی، محیط جدید وفق دهد، فرهنگی از بازتعریف گفتمان در زمینه بین‌المللی بازنمایی سازد (Giga Hamburg, May 2019). طرد گفتمانی جنبش گولن از نظم سیاسی ترکیه، مصداق روشن غیریت‌سازی رادیکال در چهارچوب لاکلاو و موف است. در این فرایند، جنبش از یک کنشگر مشروع جامعه مدنی به «دیگری تهدیدآمیز» بازنمایی شد. این غیریت‌سازی، زنجیره هم‌ارزی پیشین جنبش را از هم گسست و امکان بازتولید دال مرکزی «خدمت» را در فضای داخلی ترکیه محدود کرد. در نتیجه، جنبش ناگزیر به بازسازی گفتمان خود در فضای دیاسپورا شد؛ جایی که تلاش شد زنجیره‌های هم‌ارزی جدیدی حول مفاهیمی چون حقوق بشر، آزادی‌های مدنی و عدالت شکل گیرد.

۱۱. اتهامات سیاسی، ارتباط با نهادهای قدرت

اگرچه در بسیاری از پژوهش‌ها جنبش گولن به‌عنوان الگویی از «اسلام مدنی» و شبکه‌ای آموزشی-خیرخواهانه معرفی شده است، نگاه انتقادی نیز بخش مهمی از فهم دقیق این

جنبش را تشکیل می‌دهد؛ زیرا گفتمان و عمل‌ورزی گولن در بستر مناسبات قدرت سیاسی ترکیه با چالش‌های جدی مواجه بوده است. از منظر سیاسی، دولت ترکیه جنبش گولن را نه صرفاً یک نهاد اجتماعی- فرهنگی، بلکه یک بازیگر با نفوذ در نهادهای حکومتی تلقی کرده است. به گزارش دویچه‌وله، کارشناسان ترکیه معتقدند که جنبش گولن در ساختارهای اداری، نظامی، قضایی و رسانه‌ای نفوذ داشته و حتی این نفوذ از سوی برخی ناظران به عنوان «تلاش برای کسب قدرت و تغییر ساختار سکولار ترکیه» تعبیر شده است (https://dw, 16 August 2016). در نقد دیگر، رسانه‌های بین‌المللی گزارش داده‌اند که اتهامات دولت ترکیه درباره نقش جنبش گولن در کودتای ۲۰۱۶ و تلاش برای سرنگونی حکومت، به سرکوب گسترده پیروان جنبش و تعطیلی مدارس و مؤسسات مرتبط انجامیده است؛ اتهاماتی که گولن و هوادارانش آن‌ها را سیاسی و ابزار سرکوب مخالفان دانسته‌اند (https://Ap News, 22 October 2024).

تحقیقات مستقل نیز نشان می‌دهند که ادعای «نفوذ در قوه قضاییه» و استفاده از این نفوذ برای اعمال فشار بر قضات و دادستان‌ها در ترکیه، یکی از محورهای اصلی نقد علیه جنبش بوده است؛ به‌ویژه زمانی که دولت اقدامات قضایی را علیه افراد منتسب به گولنیسم به‌عنوان ابزار فشار سیاسی به کار گرفت (https:// Turkish Minute, 28 November 2024). همچنین برخی منتقدان جنبش گولن را به تلاش برای ایجاد شبکه‌ای موازی در داخل ساختارهای قدرت متهم کرده‌اند، به‌گونه‌ای که این شبکه از طریق جذب هواداران در پست‌های حساس، در عمل در ساختارهای سیاسی کشور نفوذ می‌کرده است. بر اساس گزارش‌های تحلیلی، این رفتار در فضای سیاسی ترکیه منجر به تردیدهایی درباره استقلال سیاسی و معناداری نهادهای رسمی شده است؛ نقدی که نشان می‌دهد جنبش نمی‌تواند صرفاً یک بازیگر غیرسیاسی باقی بماند (https:// Middle East Monitor, 29 March 2014). این نقدها، گرچه از منظر دولت ترکیه و بخشی از پژوهشگران مطرح شده‌اند، نباید به‌صورت تقلیل‌یافته یا یک‌جانبه پذیرفته شوند، بلکه می‌توان آن‌ها را بخشی از منازعه گفتمانی بر سر معنا و مشروعیت در ترکیه دانست. در چهارچوب نظری لاکلاو و موف، غیریت‌سازی که در دولت ترکیه علیه جنبش رخ داده، نشان می‌دهد که چگونه یک‌صدا یا گفتمان معین می‌تواند به «تهدید» تبدیل شود و از عرصه مشروع خارج گردد. همین تنش گفتمانی است

که باعث شد دال مرکزی «خدمت» در گفتمان جنبش گولن پس از ۲۰۱۶ دچار بحران معنا و بازتعریف منفی شود و به نقطه‌ای از اختلاف‌های هژمونیک بدل گردد.

نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمان جنبش گولن با استفاده از چهارچوب نظری لاکلاو و موف، نشان می‌دهد که این جنبش توانسته است با استقرار یک دال مرکزی معنایی، یعنی «خدمت»، شبکه‌ای پیچیده از مفاهیم و ارزش‌ها را حول محورهای اخلاقی، آموزشی و اجتماعی سامان دهد. دال «خدمت» نه تنها به‌عنوان محور هویت گفتمانی عمل می‌کند، بلکه امکان تلفیق آموزه‌های دینی با ارزش‌های مدرن و الزامات اجتماعی را فراهم ساخته است. این ویژگی، جنبش گولن را از جریان‌های ایدئولوژیک بسته و جریان‌های صرفاً سیاسی متمایز می‌کند و نشان می‌دهد که هژمونی معنایی موفق، علاوه بر انسجام داخلی، نیازمند ظرفیت مدیریت تفاوت‌ها و تنوع اجتماعی است.

تحلیل زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت در گفتمان جنبش، نشان می‌دهد که این جنبش توانسته است مفاهیم کلیدی مانند آموزش، اخلاق، گفتگو، توسعه اجتماعی و علم را به‌گونه‌ای در کنار دال مرکزی «خدمت» قرار دهد که هم‌زمان موجب تقویت انسجام داخلی و بازتولید مشروعیت در عرصه عمومی شده است. هم‌ارزی این مفاهیم باعث ایجاد یک هویت مثبت و پذیرفته‌شده شد، درحالی‌که زنجیره تفاوت، مرزهای معنایی و تفکیک از رقبای گفتمانی را تثبیت نمود. به‌عبارت‌دیگر، موفقیت گفتمان جنبش گولن در ایجاد یک نظام معنایی پویا، متکی بر توانایی آن در مدیریت هم‌زمان اتحاد و تفاوت است.

تحولات زمانی گفتمان جنبش نیز بیانگر انعطاف‌پذیری و سازگاری آن با تغییرات اجتماعی و سیاسی است. دوره‌های شکل‌گیری اولیه، گسترش هژمونی نسبی و مواجهه با بحران‌های سیاسی، هر یک فرصت‌هایی برای بازتعریف و بازآرایی معنایی فراهم کردند. به‌ویژه بحران سال ۲۰۱۳، نشان داد که طرد گفتمانی و تحولات سیاسی می‌توانند نقطه عطفی برای بازتولید و بازآرایی معنا باشند؛ به‌طوری‌که گفتمان جنبش با بازسازی زنجیره‌های هم‌ارزی و تعریف دشمن جدید، توانست هژمونی خود را در قالبی متفاوت و در سطح

فراملی حفظ کند. این فرایند، نمونه‌ای عملی از نظریه لاکلاو و موف درباره چگونگی بازتولید هژمونی در مواجهه با فشارهای خارجی و داخلی است.

یکی از ابعاد نوآورانه این تحلیل، بررسی مفصل‌بندی گفتمان و ظرفیت آن در تلفیق آموزه‌های دینی با ارزش‌های مدرن است. گفتمان جنبش گولن با ایجاد پیوند میان خدمت اجتماعی، آموزش، اخلاق و علم، توانسته است یک نظام معنایی انعطاف‌پذیر و درعین‌حال منسجم ایجاد کند که قابلیت بازتولید در شرایط متغیر را دارد. این ویژگی، اهمیت مفصل‌بندی را در شکل‌دهی به گفتمان‌های موفق نشان می‌دهد و به‌طور ضمنی بیان می‌کند که انسجام معنایی و قابلیت تغییرپذیری در کنار هم شرط لازم برای بقای هژمونی گفتمانی هستند.

در سطح جهانی، تحلیل نشان داد که گفتمان جنبش بافت بین‌المللی و تحولات جهانی مانند جهانی‌شدن، توسعه شبکه‌های آموزشی و ارتباطی و فشارهای اقتصادی و اجتماعی را به فرصت‌هایی برای بازتولید مشروعیت و گسترش نفوذ تبدیل کرده است. توانایی گفتمان در تعامل با محیط جهانی، نه تنها به تثبیت هویت و انسجام داخلی کمک کرده، بلکه امکان گسترش نفوذ اجتماعی، فرهنگی و آموزشی را در سطح جهانی فراهم ساخته است. این قابلیت تطبیق، بیانگر ظرفیت‌های جنبش برای ترکیب آموزه‌های دینی با الزامات جهان معاصر و فراهم‌آوری یک الگوریتم معنایی برای مقابله با چالش‌های بین‌المللی است.

در پایان، می‌توان گفت که جنبش گولن، نمونه‌ای برجسته از چگونگی تعامل بین دال‌های مرکزی، زنجیره‌های هم‌ارزی و تفاوت، مفصل‌بندی و تغییرات زمانی و مکانی در یک گفتمان موفق است. این تحلیل نشان می‌دهد که مطالعه جنبش‌های دینی - مدنی بدون توجه به سازوکارهای گفتمانی، بازتولید معنا و تعامل با محیط اجتماعی - سیاسی، ناقص خواهد بود. نظریه لاکلاو و موف، با ارائه چهارچوبی برای درک این فرایندها، امکان تحلیل دقیق و بدیع هژمونی معنایی و سازوکارهای مشروعیت‌بخشی را فراهم می‌آورد. به‌طور خلاصه، گفتمان جنبش گولن نشان می‌دهد که موفقیت یک جنبش دینی - مدنی، محصول توانایی آن در ایجاد انسجام درونی، مدیریت تفاوت‌ها، انعطاف‌پذیری در مواجهه با بحران‌ها و تعامل هوشمندانه با محیط جهانی است.

محدودیت‌های تحقیق

۱. محدودیت منابع و دسترسی به داده‌ها: یکی از اصلی‌ترین محدودیت‌های این تحقیق، دسترسی محدود به منابع داخلی و اسناد رسمی مرتبط با جنبش گولن بود. بسیاری از اطلاعات موجود در رسانه‌ها و منابع ثانویه ارائه شده‌اند که ممکن است با جهت‌گیری‌های خاص همراه باشند و تحلیل را به‌نوعی محدود کنند.
۲. تمرکز بر تحلیل گفتمان: این پژوهش عمدتاً بر تحلیل گفتمان مبتنی است و از روش‌های میدانی مانند مصاحبه‌های عمیق یا مطالعات موردی گسترده کمتر بهره گرفته است. در نتیجه، تفسیر برخی از رفتارها و رویکردهای عملی جنبش ممکن است به‌صورت کامل منعکس نشده باشد.
۳. محدودیت زمانی و مکانی: تحلیل گفتمان در این تحقیق عمدتاً بر دوره زمانی خاص و برخی کشورها و مناطق تمرکز داشته است؛ بنابراین نتیجه‌گیری‌ها ممکن است به‌طور کامل قابل تعمیم به همه مناطق و دوره‌های زمانی نباشد.
۴. محدودیت زبانی و ترجمه: بسیاری از منابع اصلی جنبش به زبان ترکی و انگلیسی بوده و استفاده از ترجمه‌ها ممکن است باعث فقدان دقت معنایی در برخی مفاهیم کلیدی شده باشد.

پیشنادهایی برای پژوهش‌های آتی

۱. تحقیقات میدانی گسترده: پژوهش‌های آینده می‌توانند با انجام مصاحبه‌های عمیق با اعضای جنبش، کارشناسان و جامعه محلی، داده‌های غنی‌تری جمع‌آوری کنند تا تحلیل گفتمان با واقعیت‌های عملی و تجارب فردی تقویت شود.
۲. مطالعه تطبیقی با سایر جنبش‌ها: بررسی گفتمان جنبش گولن در مقایسه با دیگر جنبش‌های دینی-مدنی در سطح ملی و بین‌المللی می‌تواند به شناسایی عوامل مشترک موفقیت یا شکست هژمونی معنایی کمک کند.
۳. تحلیل تأثیرات اجتماعی و اقتصادی: پژوهش‌های آینده می‌توانند بر پیامدهای اجتماعی، آموزشی و اقتصادی فعالیت‌های جنبش تمرکز کنند تا اثرات ملموس آن بر جامعه و سیستم‌های آموزشی و اقتصادی روشن‌تر شود.

۴. کاربرد روش‌های چندروشی: ترکیب تحلیل گفتمان با سایر روش‌های پژوهشی مانند مطالعات شبکه اجتماعی، تحلیل محتوا و روش‌های کمی می‌تواند عمق و اعتبار یافته‌ها را افزایش دهد.

۵. بررسی تأثیر فناوری و جهانی‌شدن: با توجه به نقش شبکه‌های اجتماعی و فناوری در گسترش نفوذ جنبش، پژوهش‌های آتی می‌توانند بر چگونگی تعامل گفتمان با محیط دیجیتال و جهانی تمرکز کنند و سازوکارهای بازتولید معنا در عصر فناوری را تحلیل کنند

منابع

- بخشایشی اردستانی، احمد. (۱۳۸۸). تحلیل گفتمانی در بازاندیشی اجتماعی. مجله سیاست، ۳۹ (۱)، ۵۷-۶۶. https://journal.ut.ac.ir/article_20144.html
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۳). گفتمان، پادگفتمان و سیاست. تهران: مؤسسه توسعه علوم انسانی.
- ترابی، یوسف و پیروزفر، مهدی (۱۳۹۶). نوعثمانی‌گری و نوسلفیت: مقایسه موردی فتح‌الله گولن و یوسف القرضاوی. جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، ۵ (۱۱)، ۱۷۵-۱۹۶. <https://doi.org/10.22070/iws.2018.2654.1476>
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۹). اسلام سیاسی در ایران. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید
- درشتی، فیروزه (۱۳۹۶). جنبش گولن. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.
- مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۸۴). روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۴). قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران. تهران: نشر نی.
- مجیدی، حسن و پیروزفر، مهدی (۱۳۹۵). دین و دولت در اندیشه فتح‌الله گولن بر اساس چهارچوب تحلیلی اسپرینگز. پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۶ (۲)، ۱۷۹-۲۰۵. <http://priw.ir/article-1-304-fa.html>
- محمدرضا تاجیک. (۱۳۷۹). گفتمان و تحلیل گفتمانی. تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان

- میر احمدی، منصور و رضائی پناه، امیر (۱۳۹۴). گفتمان اسلام گرایی فرهنگی فتح الله گولن (اسلام به مثابه هویت و فرهنگ). *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، (۳۰۲)، ۱۰۹-۱۹۴.

<http://noo.rs/bLjfl>

-نش، کیت (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*. ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: نشر کویر.

-نظری، علی اشرف و سلیمی، برهان (۱۳۹۶). دولت ترکیه و چالش گولنیسم: ابعاد سیاسی و غیر دموکراتیک جنبش گولن. *فصلنامه دولت پژوهی*، ۳ (۹)، ۱۵۷-۱۹۳.

<https://doi.org/10.22054/tssq.2017.9586.61>

- نوروزی فیروز (۱۳۹۱). اسلام ترکی تقابل با اسلام انقلابی مروری بر اندیشه‌های فتح الله گولن. *رهیافت انقلاب اسلامی*، ۶ (۱۹)، ۶۱-۷۸.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/964025>

- هورات، دیوید (۱۳۷۷). *نظریه گفتمان*. ترجمه سید علی اصغر سلطانی. علوم سیاسی، (۲)،

<http://noo.rs/PQu°m>. ۱۵۶-۱۸۳.

-Aras, B. (2017). *The Hizmet movement and its global dimension*. Istanbul: SETA

-Bilici, M. (2018). *Finding Mecca in America: How Islam is becoming an American religion*. Chicago: University of Chicago Press.

-Çetinsaya, G. (2014). Political Islam in Turkey: A case study of Fethullah Gülen movement. *Middle Eastern Studies*, 50(5), 780-798.

https://www.researchgate.net/publication/325092303_Political_Islam_in_Turkey

- Fairclough, Norman.(2001). *Language and Power*. 2nd Edition. London: Longman.

-Fitzgerald, S. T. (2017). Conceptualizing and understanding the Gülen movement. *Sociology Compass*, 11(3). UNC Charlotte Pages.

-Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Toward a radical democratic politics*. London: Verso.

-Laclau, E. & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and socialist strategy: Toward a radical democratic politics* (2nd ed). London: Verso.

- Rumi Forum. (2008, November 14). Hizmet: From futuwwa tradition to the emergence of movement in public space. <https://rumiforum.org/hizmet-from-futuwwa-tradition-to-the-emergence-of-movement-in-public-space/>
- Tee, C. (2021). The Gülen movement: Between Turkey and international exile. In [Book Title] (pp. 85–109). Leiden: Brill.
- Torfing, Jacob. (1999). *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Tuğal, C. (2009). *Passive revolution: Absorbing the Islamic challenge to capitalism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Yavuz, M. H. (2013). *Toward an Islamic enlightenment: The Gülen movement*. Oxford University Press.
- Yavuz, M. H. & Esposito, J. L. (Eds). (2003). *Turkish Islam and the secular state: The Gülen movement*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Yavuz, M. H. (2009). *Secularism and Muslim democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- <https://apnews.com/article/turkey-erdogan-gulen-attempted-coup-cleric-d41050930ec515ce8291fd91c84b25a6>
- <https://fgulen.com/af/fethullah-gulens-books/man-in-the-vortex-of-depression/white-and-black>
- <https://fgulen.com/af/fethullah-gulens-books/man-in-the-vortex-of-depression/our-own-sky-dome>
- <https://fgulen.com/af/fethullah-gulens-life-af/about-fethullah-gulen-and-the-gulen-movement-af/fethullah-gulens-intellectual-side?>
- <https://fgulen.com/af/in-media/fethullah-gulen-was-recognized-in-2008-as-top-intellectual?>
- <https://fgulen.com/en/conference-papers-en/gulen-conference-in-washington/hizmet-from-futuwwa-tradition-to-the-emergence-of-movement-in-public-space?>
- <https://fgulen.com/en/conference-papers-en/peaceful-coexistence/the-relevance-of-fethullah-gulens-thoughts-for-democratic-reforms-in-the-muslim>

world

[-https://fgulen.com/en/fethullah-gulens-life-en/a-civilian-response-to-ethno-religious-conflict-the-gulen-movement-in-southeast-turkey/the-hizmet-discourse-of-the-gulen-movement?](https://fgulen.com/en/fethullah-gulens-life-en/a-civilian-response-to-ethno-religious-conflict-the-gulen-movement-in-southeast-turkey/the-hizmet-discourse-of-the-gulen-movement?)

<https://fgulen.com/en/fethullah-gulens-life-en/fethullah-gulen-and-the-gulen-movement-in-100-questions/how-do-fethullah-gulen-and-his-followers-view-democracy?>

<https://fgulen.com/en/press/columns-en/a-theology-of-dialogue?>

[-https://fgulen.com/en/press/columns-en/fethullah-gulen-and-islamic-scholarships-contribution-to-democracy-1](https://fgulen.com/en/press/columns-en/fethullah-gulen-and-islamic-scholarships-contribution-to-democracy-1)

[-https://fgulen.com/en/press/columns-en/hakan-yesilova-turkish-review-on-hizmet-exceptionalism](https://fgulen.com/en/press/columns-en/hakan-yesilova-turkish-review-on-hizmet-exceptionalism)

[-https://fgulen.com/en/recent-articles-en/a-comparative-approach-to-islam-and-democracy?](https://fgulen.com/en/recent-articles-en/a-comparative-approach-to-islam-and-democracy?)

[-https://link.springer.com/article/10.1007/s11562-025-00586-z](https://link.springer.com/article/10.1007/s11562-025-00586-z)

[-https://pages.charlotte.edu/scott-fitzgerald/wp-content/uploads/sites/413/2017/03/Fitzgerald-2017-Sociology_Compass.pdf?](https://pages.charlotte.edu/scott-fitzgerald/wp-content/uploads/sites/413/2017/03/Fitzgerald-2017-Sociology_Compass.pdf?)

[-https://www.dw.com/fa-irAA/a-19478840?](https://www.dw.com/fa-irAA/a-19478840?)

[-https://www.fgulen.com/en/fethullah-gulens-life-en/fethullah-gulen-and-the-gulen-movement-in-100-questions/what-kind-of-a-role-does-fethullah-gulen-attribute-to-consultation-in-the-framework-of-rulers-and-the-ruled-relationships?](https://www.fgulen.com/en/fethullah-gulens-life-en/fethullah-gulen-and-the-gulen-movement-in-100-questions/what-kind-of-a-role-does-fethullah-gulen-attribute-to-consultation-in-the-framework-of-rulers-and-the-ruled-relationships?)

[-https://www.giga-hamburg.de/en/publications/giga-focus/the-guelenists-in-exile-reviving-the-movement-as-a-diaspora?](https://www.giga-hamburg.de/en/publications/giga-focus/the-guelenists-in-exile-reviving-the-movement-as-a-diaspora?)

[-https://www.gulenmovement.com/the-hizmet-movement-a-good-partner-in-dialogue.html?](https://www.gulenmovement.com/the-hizmet-movement-a-good-partner-in-dialogue.html?)

[-https://www.middleeastmonitor.com/20140329-myths-and-facts-about-turkeys-guelen-movement](https://www.middleeastmonitor.com/20140329-myths-and-facts-about-turkeys-guelen-movement)

[-https://www.turkishminute.com/2024/11/28/turkish-govt-accused-of-using-links-to-gulen-to-exert-pressure-on-judiciary-members](https://www.turkishminute.com/2024/11/28/turkish-govt-accused-of-using-links-to-gulen-to-exert-pressure-on-judiciary-members)

Political Thought in Islam

Vol. 12 | No. 46 | 2026 |

Table of contents

- 1 Sacred Art as a Political Alternative to Modernity: A Contemporary Traditionalist Perspective
Seyedsajjad Aleseydeghafour
- 27 Semantics of Human Self-willing and Will from the Perspective of Imam Khomeini and the Late Wittgenstein
Golamreza Hosseinpour
- 53 The foundations of social reality, and science from the perspective of Muslim thinkers and sociologists
Nasser Khodayari Shoti
- 79 The Ideological Differences between Hassan al-Banna and Rashid al-Ghannushi regarding the Concepts of «Party» and «Partisanship»
Amin SadeqiBakvani
- 107 The Divine-Oriented Human and the Logic of Resistance:
An Anthropological Inquiry within the Philosophical Horizon of Imam Khomeini's Letter to Gorbachev
Seyyed Zakariya Mahmoudiraja, Mohammad Mahmoudikeya, Abdoallah Pirozi
- 133 The Evolution of Gülen's Political Discourse:
(Reflections on the Religion–Society Nexus)
ali Nazary



Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

Political Thought in Islam

| Vol. 12 | No. 46 | 2026 |

Printed ISSN: 2538-3183

Online ISSN: 2538- 3191

Sacred Art as a Political Alternative to Modernity:
A Contemporary Traditionalist Perspective

■ **Seyedsajjad Aleseydeghafour**

Semantics of Human Self-willing and Will from the Perspective of
Imam Khomeini and the Late Wittgenstein

■ **Golamreza Hosseinpour**

The foundations of social reality, and science from the perspective of
Muslim thinkers and sociologists

■ **Nasser Khodayari Shoti**

The Ideological Differences between Hassan al-Banna and Rashid
al-Ghannushi regarding the Concepts of «Party» and «Partisanship»

■ **Amin SadeqiBakyani**

The Divine-Oriented Human and the Logic of Resistance:
An Anthropological Inquiry within the Philosophical Horizon of
Imam Khomeini's Letter to Gorbachev

■ **Seyyed Zakariya Mahmoudiraja, Mohammad Mahmoudikeya, Abdoallah Pirozi**

The Evolution of Gülen's Political Discourse:
(Reflections on the Religion–Society Nexus)

■ **Ali Nazary**

Political Thought in Islam