



مجله علمی نظریه‌های اجتماعی مسلمانان

شاپا: ۵۲۴۰-۲۵۳۸

فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

سال پانزدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۴

بازخوانی علم مدنی طوسی؛ راهی به سوی فهم لایه‌ای و چندبعدی از امر اجتماعی
صفحه ۱-۲۰
نعمت‌اله کرم‌اللهی

تبیینی نوین از انواع کنش عقلی براساس الگوی «اسفار اربعه» و امکان استفاده از این الگو در
فلسفه علوم اجتماعی
صفحه ۲۱-۴۱
ابراهیم خانی

تطورات گفتمان حجاب از مشروطه تا پایان پهلوی اول (سال‌های ۱۲۸۵-۱۳۲۰ شمسی)
صفحه ۴۲-۶۳
زینب اعلمی؛ مهدی حسین زاده؛ قاسم زائری

سیاست دوستی در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی
صفحه ۶۴-۸۰
طاهره شریف؛ ابراهیم برزگر؛ محمدباقر خرمشاد؛ نفیسه السادات قادری

رویکرد پدیدارشناختی دین ابوریحان بیرونی در آینه دین پژوهی جدید
صفحه ۸۱-۹۶
قربان علمی؛ صدیقه ابریشم کار

اصول بایسته برای بازتولید امت معیار در اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی
صفحه ۹۷-۱۱۷
سمیه برزو اصفهانی؛ روح الله شهیدی؛ علی راد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

(سال پانزدهم، شماره اول، بهار ۱۴۰۴)

تاریخ چاپ: بهار ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشگاه تهران (با مشارکت انجمن علمی انقلاب اسلامی ایران)

دوره انتشار: فصلنامه

شاپا چاپی: ۵۲۴۰-۲۵۳۸

شاپا الکترونیکی: ۳۲۱۶-۲۷۸۳

مدیر مسئول: غلامرضا غفاری

سردبیر: حمید پارسانیا

جانشین سردبیر: محسن صبوریان

مدیر داخلی: محمدحسین جمالزاده

ویراستاری فارسی: احسان عظیمی راد

ویراستاری انگلیسی: محمدحسین جمالزاده

صفحه‌آرایی: مؤسسه واژه پردازان

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

تلفن: ۰۲۱-۶۱۱۱۷۸۱۱

نمابر: ۰۲۱-۸۸۰۲۵۹۱۷

پست الکترونیکی: jstmt@ut.ac.ir

سامانه الکترونیکی: <https://jstmt.ut.ac.ir>

- نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان بر پایه آیین نامه شماره ۲۵۶۸۵/۱۱ مورخ ۹/۲/۱۳۹۸ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، یک نشریه علمی است که از فرایند هم ترازخوانی (Peer Review) و شیوه داوری دوسو ناشناس (Double- Blinded Refereeing) بهره می برد.

- نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان با همکاری انجمن علمی انقلاب اسلامی ایران بر اساس تفاهم نامه منعقد شده منتشر می شود.

- این مجله بنابر نامه شماره ۸۹/۳/۱۱۱۱۰۷۳۸۶ مورخه ۱۳۸۹/۱۲/۱۷ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

- ترجیحاً نسخه تایپ شده مقالات (براساس آنچه در شیوه نامه نگارش مقالات آمده است) از طریق سامانه مجله ارسال شود. مراحل بررسی مقاله از همین طریق به اطلاع خواهد رسید.

هیأت تحریریه:

❖ اعضای هیأت تحریریه بین المللی:

دکتر دلال عباس، استاد ادبیات مقارن و تمدن اسلامی دانشگاه لبنان

❖ اعضای هیأت تحریریه داخلی (به ترتیب حروف الفبا)

- دکتر تقی آزاد ارمکی، استاد جامعه شناسی دانشگاه تهران
- دکتر حسین بستان (نجفی)، دانشیار جامعه شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- دکتر یحیی بوذری نژاد، استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
- دکتر حمید پارسانیا، استاد گروه جامعه شناسی دانشگاه تهران
- دکتر محمود تقی زاده داوری، دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی
- دکتر محمدعلی توانا، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز
- دکتر غلامرضا جمشیدیه، استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
- دکتر حسین سوزنچی، استاد علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (ع)
- دکتر مجید کافی، دانشیار جامعه شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- دکتر حسن کچوییان، دانشیار جامعه شناسی دانشگاه تهران
- دکتر محمد لگنهاوزن، استاد فلسفه مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)
- دکتر علیرضا محسنی تبریزی، استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
- دکتر شمس الله مریجی، استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
- دکتر محمد هادی همایون، استاد دانشگاه امام صادق (ع)

درباره مجله:

نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران نشریه ای علمی است که در زمینه نظریه های اجتماعی اندیشمندان و متفکران مسلمان به صورت فصلنامه منتشر می شود.

این نشریه در حوزه علوم اجتماعی فعالیت می نماید و تازه ترین و جدیدترین یافته های علمی و پژوهشی پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه را به جامعه علمی معرفی می کند. متفکران مسلمان در سنت فکری خود واجد اندیشه ها و نظریات اجتماعی هستند که توجه به آنها می تواند در تولید علوم انسانی دینی و بومی اثرگذار باشد. از این رو این نشریه سعی دارد تا دیدگاه های مختلف در این حوزه را مورد توجه قرار دهد و مقالات علمی مرتبط با این رویکرد را منتشر سازد. فصلنامه علمی نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان در تلاش است اهداف زیر را تحقق بخشد:

۱. ایده های نوین برای بازسازی علوم اجتماعی بر اساس منابع فکر اسلامی
۲. ارائه بحث انتقادی اصیل پیرامون ماهیت علوم انسانی جدید و تعیین نسبت آن با دین
۳. بازخوانی و تفسیر ایده های متفکران شاخص مسلمان
۴. سنت های فکری، تاریخی و تمدنی تفکر اجتماعی مسلمین
۵. کاربردی سازی تجربی دانش اجتماعی مسلمین

داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

آخوندی، مجتبی

اقبال، ابوالفضل

انجم روز، سوزان

بستان نجفی، حسین

بیگلری، احمد

حاج محمدی، حسین

رهبر، عباسعلی

زارع، فهمیه

زاهد زاهدانی، سید سعید

سوزنچی، حسین

سیدی فر، سید علی

صبوریان، محسن

طاهری کل کشوندی، مسلم

فتوتیان، علی

قائمی نیک، محمدرضا

لبخندقی، محسن

شیونامه‌ی نگارش و ارسال مقالات

- فایل اصلی مقالات باید حتما بدون نام و مشخصات نویسندگان باشد و به دو صورت (Word) و (PDF) در سامانه بارگذاری شوند.
- اطلاعات کامل نویسنده یا نویسندگان مقاله (شامل: نام و نام خانوادگی، سمت و مرتبه علمی، ایمیل) در فایل جداگانه‌ای نوشته و در ردیف مربوطه بارگذاری شود.
- در نگارش مقالات ضمن رعایت آئین نگارش فارسی، حتی المقدور از کلمات فارسی برای بیان مطالب استفاده شود.
- مقاله روی کاغذ (A4) در محیط word 2003 و با ۳ سانتیمتر حاشیه از طرفین با فونت B nazanin 13 (لاتین Times New Roman) و پی‌نوشت‌ها B nazanin 11 (لاتین Times New Roman) تایپ و تنظیم شود.
- حجم مقالات بدون چکیده انگلیسی از ۲۰ صفحه (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز نکند (نقد کتاب کمتر از ۵ صفحه)، در ضمن مقالات بیش از ۷۵۰۰ کلمه، ارزیابی و داوری نخواهد شد و به نویسنده عودت داده خواهد شد.
- مقالات نباید در مجله‌های دیگر چاپ یا برای چاپ ارسال شده باشد.
- پذیرش اولیه مقاله ضرورتاً منوط به رعایت راهنمای نگارش مقالات و پذیرش نهایی و چاپ منوط به تأیید هیأت تحریریه و داوران است.
- چکیده مقالات (به فارسی و انگلیسی) باید شامل هدف مقاله، چارچوب نظری، روش کار و مهم‌ترین یافته‌های تحقیق باشد.
- در پایان چکیده، واژگان کلیدی مقاله بین ۵ تا ۸ واژه بیان شود.

راهنمای ارجاع دهی:

- ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل ارجاع میان‌متنی به شکل زیر آورده شود:

- منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد: [صفحه:؛ مثال: (روحانی، ۱۳۷۶: ۳۷۱).
- منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف؛ مثال: (Morgan, 1965: 17).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات در پایین هر صفحه آورده شود. توضیحات اضافی در انتهای مقاله در بخش یادداشت‌ها درج گردد. اگر ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها باشد، مثل متن مقاله، روش درون متنی خواهد بود.

راهنمای تنظیم فهرست منابع:

- فهرست منابع و مآخذ باید در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر تنظیم شود.
- در پایان مقاله (منابع)، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین به طور جداگانه به صورت زیر ارائه شود:
- کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله مجله: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ)، نام مقاله، نام مجله، شماره مجله، صفحه). درج کد DOI مقاله ضروری است)
- مقاله دایره‌المعارف: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ)، نام مقاله، نام دایره‌المعارف، (جلد و صفحه) محل نشر: نام ناشر.
- مقاله روزنامه: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ: روز، ماه، سال). عنوان مقاله. نام روزنامه، شماره‌ی صفحه.
- مقاله وب سایت: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ)، نام مقاله، بازایی شده در تاریخ (تاریخ بازایی به ترتیب روز، ماه، سال)، نام ناشر سایت، آدرس سایت.

فهرست

صفحه ۲۰- ۱	بازخوانی علم مدنی طوسی؛ راهی به سوی فهم لایه‌ای و چندبعدی از امر اجتماعی
نعمت اله کرم اللهی	
صفحه ۴۱- ۲۱	تبیین نوین از انواع کنش عقلی براساس الگوی «اسفار اربعه» و امکان استفاده از این الگو در فلسفه علوم اجتماعی
ابراهیم خانی	
صفحه ۶۳- ۴۱	تطورات گفتمان حجاب از مشروطه تا پایان پهلوی اول (سال‌های ۱۲۸۵-۱۳۲۰ شمسی)
زینب اعلی؛ مهدی حسین زاده؛ قاسم زائری	
صفحه ۸۰- ۶۴	سیاست دوستی در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی
طاهره شریف؛ ابراهیم برزگر؛ محمدباقر خرمشاد؛ نفیسه السادات قادری	
صفحه ۹۶- ۸۱	رویکرد پدیدارشناختی دین ابوریحان بیرونی در آینه دین‌پژوهی جدید
قربان علمی؛ صدیقه ابریشم کار	
صفحه ۱۱۷- ۹۷	اصول بایسته برای بازتولید امت معیار در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی
سمیه برزو اصفهانی؛ روح الله شهیدی؛ علی راد	



A Reappraisal of Tusi's Civil Science: Toward a Stratified and Three-Dimensional Comprehension of the Social Phenomenon

Nematollah Karamollahi 

1. Associated Professor of Sociology, Baqir-ul-Uloom University, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email:
Karamollahi@bou.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 30 December 2024 Received in revised form: 05 February 2025 Accepted: 07 February 2025 Published online: 21 March 2025 Keywords: <i>Nasir al-Din Tusi, Practical Wisdom, Principles and Types of Civil Science, Social Ontology, The social.</i>	This article undertakes a critical rereading of Nasir al-Din Tusi's conception of civil science, seeking to advance a layered and multidimensional understanding of "the social" through a descriptive-analytical approach. The study reveals that, within Tusi's philosophical framework, civil science - categorized under practical wisdom - concerns itself with conscious and voluntary human actions. Depending on the ontological origins of these actions, three distinct modalities of civil science may be identified. When human actions arise from the innate essence and nature of humanity, the resultant epistemological framework constitutes wise civil science, characterized by permanence, a reliance on demonstrative reasoning (burhan), and the production of the foundational stratum of social knowledge. When actions are grounded in the normative authority of prophets and Imams, religious civil science emerges, whose epistemic methodology is based on ijtihad. Alternatively, when human actions are shaped by social conditions and contractual arrangements, the resulting field of inquiry aligns with empirical civil science, which entails a pragmatic engagement with historical realities, the pursuit of collective interests, and the mitigation of harm. According to Tusi's scientific-cognitive model, "the social" exhibits a dual-layered structure—comprising fixed and mutable dimensions—and social knowledge itself is conceived as a dynamic and processual movement across these layers.
Cite this article: Karamollahi, N. (2025). A Reappraisal of Tusi's Civil Science: Toward a Stratified and Three-Dimensional Comprehension of the Social Phenomenon. <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(1): 1-20. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.304490.1366	



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.304490.1366>

1. Introduction

1_1. Statement of the Problem:

Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad Tusi (597-672 AH) is a prominent thinker in the Islamic world and a multi-dimensional scholar, whose contributions to explaining and systematizing various sciences, including "civil science," occupy a significant position. By utilizing the intellectual heritage of thinkers such as Plato, Aristotle, Al-Farabi, Ibn Maskuyyah, and Avicenna, he introduced valuable and unprecedented innovations in this field. His numerous works in practical wisdom, including *Nasiri's Ethics* and *Risala al-Imamah*, reflect his profound understanding of social and civil issues.

The central problem of this research is to comprehend the nature and typology of civil science within Tusi's thought. As a branch of practical wisdom, Tusi's civil science analyzes human voluntary actions that are grounded in "nature," "law," and "social contracts." Through the exploration of the concept of the "independent body of society," Tusi emphasizes the two-layered and three-dimensional nature of the social realm, positioning society as an entity beyond the mere algebraic sum of individuals, capable of being an independent subject of scientific knowledge. This perspective, initially articulated in the practical wisdom of Khawaja Tusi and especially in *Nasseri's Ethics*, forms the foundation of his civil science (Tusi, 1992: 213-214).

The aim of this research is to revisit these ideas and reinterpret them in light of contemporary needs, as the fundamental concepts proposed by Tusi can serve as a model for the study and analysis of the social domain. The innovative aspect of this article lies in the explanation of the three branches of civil science—jurisprudential, religious, and orthographic—from Tusi's perspective, each examining a different dimension of the social based on its own principles. These three levels complement each other and provide the foundation for a comprehensive study of human actions.

The research question is as follows: How can we reinterpret Tusi's civil science framework in a manner that accounts for the various dimensions of the social?

To answer this question, this research employs a descriptive-analytical method and draws upon Tusi's works to outline the philosophical foundations of civil science and analyze its three types within the social thought of al-Khajeh. The study, while acknowledging Tusi's civil science, aims to design a systematic model for understanding the dimensions of the social and to offer a foundation for future research in this field.

1-2. Research Background

The background of this research indicates that numerous works have been written on Tusi's thought in general, and his social thought in particular. These works can be categorized into the following four broad types:

- a) Traditional commentaries on *Nasseri's Ethics*
- b) General works on the state and thought of al-Khajeh Nasir al-Din
- c) Works on the political thought and philosophy of al-Khajeh Nasir al-Din
- d) Works on the social thought and theory of al-Khajeh Nasir al-Din

2. Methodology

The conceptual framework of this article revolves around defining the concepts of wisdom, practical wisdom, civil science, and "the social."

In the intellectual heritage of the Islamic world, wisdom is considered theoretical knowledge that leads to certainty about things through a demonstrative method. Declarative propositions are classified into two categories: theoretical wisdom and practical wisdom, depending on the subject under study. The subject of

theoretical wisdom pertains to impossible or involuntary phenomena, while practical wisdom, or human science (Al-Farabi, 1993: 141), refers to the study of human voluntary actions in general through a demonstrative method.

Practical wisdom is concerned with voluntary phenomena and beings—i.e., those whose existence depends on human will and action.

In the thought of Muslim philosophers, civil science refers to the knowledge of regulating social relations and examining the laws and behaviors of humans within society. As a branch of practical wisdom, its goal is to establish order, justice, and peaceful coexistence in society based on reason, ethics, and Sharia. Influenced by Islamic teachings and Greek philosophy, Muslim thinkers have developed the foundations of civil science to analyze social structures and guide society toward individual and collective happiness. In the theoretical literature of sociology, various categories are used to distinguish between social entities and individual existence. Among these, terms such as "society," "social world," "social system," and "the social" are prevalent. Of these, the term "the social" holds a broader semantic scope, encompassing other social categories. In its primary sense, "the social" refers to the totality of social interactions, structures, and meanings that shape human experiences and relationships.

In response to the research question, this study, employing a descriptive-analytical approach and relying on Tusi's works, aims to present a concise overview of the philosophical foundations of civil science and analyze its three types within al-Khajeh's social thought.

3. Findings

Tusi's civil science is grounded in specific principles and axioms. His philosophical system is based on the wisdom of *Masha'i* and certain innovations from *Ishraqi* wisdom. Accordingly, his civil science is founded upon principles such as the finality of creation, the hierarchy of existence, the hierarchy of reality, causality between phenomena, the proof of the human rational soul, the individuality of the rational soul, the unity of human species, and the rational and agent powers of humans, as well as the explanation of perfection, happiness, goodness, virtue, free will, and purposeful human actions.

A central principle in Tusi's civil science is the concept of "proving the independent form of society"—society, while composed of individuals, possesses a unique rule and form distinct from the characteristics of any individual within it.

In defining the typology of practical wisdom, Tusi emphasizes "good deeds and beautiful human actions." These actions, which shape a system of thought about human affairs, either originate from the essence of humanity or arise from situational and conventional states. If these conventional states result from group consensus, they are termed "customs and traditions." However, if they arise from the beliefs of influential figures such as prophets and Imams, they are referred to as "divine decrees."

Tusi categorizes human actions into three types based on their origins, thereby forming three levels of civil science:

- *Judgmental Civil Science* examines voluntary human actions rooted in nature and human creation, adhering to the method of proof to establish general laws aimed at human perfection and the public good.
- *Jurisprudential Civil Science* addresses actions based on contracts and societal agreements, focusing on the legal and conditional aspects of human actions.
- *Cultural Civil Science* refers to the study of customs, traditions, and cultural practices that shape social behavior.

Tusi's civil science, thus, operates across these three levels, each distinct in its identity, sources, and methods, and collectively contributing to a comprehensive understanding of social phenomena.

4. Discussion and Conclusion

Nasir al-Din Tusi offers a multi-dimensional and comprehensive model for understanding social actions and civil phenomena, which encompasses various dimensions of the social. The primary hypothesis of this research is that Tusi's civil science, with its three-fold structure, can serve as a framework for analyzing and reconstructing social sciences in the contemporary world.

The findings indicate that Tusi, with his jurisprudential and social perspective, organized civil science in a way that addresses both practical and cultural aspects, in addition to analyzing theoretical foundations. The first layer, examined by jurisprudential civil science, seeks to discover the general laws governing social actions. This layer serves as the fixed, unchanging dimension of civic life, addressing the fundamental aspects of the social.

The second layer, explored through Shariah civil science, focuses on social issues from the perspective of human happiness and welfare, both in this world and the hereafter.

The third layer, or civil discourse science, examines the customs, traditions, and specific social actions, considering the historical and cultural contexts of different societies. This layer adopts a realistic and critical approach to social developments, focusing on interests, benefits, and the prevention of harm. Thus, civil discourse science can be used as a tool for communication and cultural analysis, providing insights into societal values while maintaining the eternal validity of truth and Sharia. Tusi's framework is capable of accommodating pluralism and diversity, allowing for comparative studies of different societies while upholding universal principles.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: Complied with.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The author declares no conflict of interest.

References

- Aron, Raymond. (2003). *The Basic Stages of the Process of Thought in Sociology*. Translated by Baqir Parham, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Azadarmaki, Taqi. (2011). *The History of the Formation of Sociology*. Tehran: Samt.
- Birou, Alan. (1987). *Dictionary of Social Sciences*. Tehran: Kayhan. [In Persian]
- Durkheim, Emile. (2004). *Rules of Sociological Method*. Translated by Ali Mohammad Kardan, Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Farabi, Abu Nasr. (1970). *Kitab al-Haruf*. Beirut, Lebanon: Dar al-Mashreq.
- Farabi, Abu Nasr. (1989). *Opinions of the Virtuous City*. Cairo: Al-Hejazi Press.
- Farabi, Abu Nasr. (1991). *Kitab al-Mulla wa Nuss akhri*. Haqqaha wa Qadam al-Ilah by Mohsen Mahdi, Beirut: Dar al-Mashreq.
- Farabi, Abu Nasr. (1993). *Tahsil al-Saadah*. Beirut, Lebanon: Dar al-Manahil.
- Farabi, Abu Nasr. (2005). *Happiness from the Perspective of Al-Farabi*. Qom: Dar al-Huda.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press.
- Helli, Allameh. (1991). *Al-Jawhar Al-Nadhid*. Translated by Manouchehr Sanei Darah-Beidi, Tehran: Hekmat.

- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram. (2036). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Sader.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1952). *Al-Shifa*. With the efforts of Qanawati and others, Cairo.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1989). *Nine Essays in Wisdom and Nature*. Cairo, Egypt: Dar al-Arab.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1992). *Al-Mabahathat*. Qom: Bidar.
- Khani, Ibrahim. (2023). Presenting a New Argument for the Authenticity of Society. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 12 (1): 81-99.
- Krayb, Ian. (2010). *Social Theory, from Parsons to Habermas*. Translated by Abbas Mokhbar, Tehran: Ageh Publishing House. [In Persian]
- Masoumi Hamadani, Hussein & Mohammad Javad Anvari. (2012). *Master of Humanities*. Tehran: Miras Maktoob.
- Modarres Razavi, Mohammad Taqi. (2004). *Khawaja Nasir al-Din Tusi's Status and Works*. Tehran: Asatir.
- Mousavi, Seyyed Mahdi. (2015). *The Art of Oratory as a Method of Culture*. Conference on Religion and Cultural Theory, Qom: Theological Council of the Supreme Council of the Cultural Revolution.
- Parsania, Hamid. (1993). *Social Worlds*. Qom: Kitab Farda.
- Razavi, Seyyed Abolfazl. (2011). *Social Classes from the Perspective of Khawaja Nasir al-Din Tusi*. *Islamic Studies Quarterly (Philosophy and Theology)*, No. 2/85, Fall and Winter 2011.
- Salavati, Abdullah. (2011). *Khajeh-Pajuhi*. Tehran: Khaneh-e-Kitab.
- Sarukhani, Baqer. (1987). *Social Sciences Culture*. Tehran: Kayhan Institute.
- Schutz, Alfred. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.
- Sharani, Abolhasan. (1997). *Persian Commentary on Tajrid al-Itiqad*. Tehran: Islamiyeh.
- Shariati, Mohammad Hadi. (2025). *Formulation of the Political Theory of Religiosity*. PhD thesis, supervisor Nematullah Karamolahi, Baqir al-Uloom University.
- Shirazi, Qutb al-Din. (1989). *Durrat al-Taj*. Edited by Seyyed Mohammad Meshkow, Tehran: Hekmat.
- Tabarsi, Amin al-Islam Fadl ibn Hassan. (2001). *Religious Manners of the Al-Khazanat al-Mu'iniyah*. Translated by Ahmad Abedi, Qom: Zaer.
- Tabatabaei, Seyyed Javad. (2006). *An Introduction to the History of Political Thought in Iran*. Tehran: Kavir.
- Tabatabaei, Seyyed Javad. (2007). *The Decline of Political Thought in Iran*. Tehran: Kavir.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. (2007). *Tafsir al-Mizan*. Translated by Seyyed Mohammad Baqir Hamadani, vol. 6, Qom: Jamia Modarresin.
- Thaqafi, Seyyed Mohammad. (1993). *Sociological Theories of Muslim Scholars*. Tehran: Sociologists.
- Tusi, Nasir al-Din. (2001). *Basis of Quotation*. Reprinted by Mustafa Boroujerdi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Tusi, Nasir al-Din. (2002). *Nasseri Ethics*, Vol. 1. Iran, Tehran: Elmiyyah Islamiyah.
- Tusi, Nasir al-Din. (2002). *Tejrid al-Iteqad*. In *Kashf al-Murad fi Sharh Tejrid al-Iteqad*, corrected and commented by Hassanzadeh Amoli, Qom: Jamia Modarresin.
- Tusi, Nasir al-Din. (2007). *Explanation of Indications and Warnings*, Vol. 3, edited by Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom: Bostan Kitab.
- Tusi, Nasir al-Din. (2011). *Determinacy and Authority*. In *Collection of Essays of Khawaja Nasir al-Din Tusi*, corrected by Mohammad Taqi Modarres Razavi, Tehran: Tehran University Publications.
- Tusi, Nasir al-Din. (2011). *Rules of Beliefs*. In *Khawaja Pajouh* (a collection of articles written by a group of authors), edited by Abdullah Salavati, Tehran: Khaneh Kitab.
- Tusi, Nasir al-Din. (2011). *The Customs and Traditions of the Ancient Kings Regarding Taxation and Its Expenses*. In *Collection of Letters of Khajeh Nasir al-Din Tusi*, edited by Mohammad Taqi Modarres Razavi, Tehran: University of Tehran.
- Tusi, Nasir al-Din. (2012). *Nasseri Ethics*. Iran, Tehran: Iqbal Publishing.
- Tusi, Nasir al-Din. (2012). *Treatise on Finance*. In *Master of Humanities (Studies in the Life, Times, Philosophy and Science of Khawaja Nasir al-Din Tusi)*, selected and edited by Hossein Masoumi Hamedani and Mohammad Javad Anvari, Tehran: Miras Maktoob.
- Tusi, Nasir al-Din. (2016). *Chapters of Beliefs*. Edited by Mohammad Taqi Danesh-Pajouh, Tehran: University of Tehran.
- Tusi, Nasir al-Din. (2027). *Treatise on the Types of Wisdom*. In *Takhis al-Muhasal*, Beirut, Dar al-Adwaa.

بازخوانی علم مدنی طوسی؛ راهی به سوی فهم لایه‌ای و چندبعدی از امر اجتماعی

نعمت‌اله کرم‌اللهی  

۱. دانشیار جامعه‌شناسی، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، قم، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: Karamollahi@bou.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: این مقاله در پی بازخوانی علم مدنی حکیم نصیرالدین طوسی و گشودن راهی به سوی فهم امر اجتماعی است. روش: روش این مقاله توصیفی-تحلیلی است. یافته‌ها: در اندیشه‌خواه طوسی، علم مدنی در ذیل حکمت عملی به اعمال آگاهانه و ارادی انسان می‌پردازد. از این رو برحسب مبدأ کنش انسانی می‌توان قائل به انواع سه‌گانه علم مدنی شد. اگر محقق به کنش‌هایی توجه کند که مبدأ و منشأ آن‌ها ذات و طبیعت انسان باشد، محصول معرفتی او «علم مدنی حکمی» است که همیشه ثابت است که از روش برهان پیروی و لایه زیرین معرفت اجتماعی را تولید می‌کند. اگر مبدأ کنش‌ها وضع انبیا و امامان باشد، «علم مدنی شرعی» شکل می‌گیرد و روش آن اجتهادی است. اما اگر کنش‌های انسان ناشی از وضع و قرارداد اجتماعی باشد، مطالعه آن در صلاحیت «علم مدنی خطابی» است که مقصود از آن نگاه واقع‌گرایانه به حقایق تاریخی و دستیابی به مصالح، منافع و دفع ضرور است. نتیجه‌گیری: با توجه به الگوی علم‌شناختی حکیم طوسی، «امر اجتماعی» به مثابه هستی اعتباری، برحسب مبدأ کنش انسان دارای دو لایه ثابت و متغیر است و دانش اجتماعی نیز امری فرایندی و محصول حرکت در بین این لایه‌ها است؛ بنابراین برای مطالعه و تبیین لایه‌های امر اجتماعی می‌توان انواع سه‌گانه‌ای از علم مدنی را صورت‌بندی کرد.
کلیدواژه‌ها:	امر اجتماعی، حکمت عملی، حکیم نصیرالدین طوسی، علم مدنی حکمی، علم مدنی خطابی، علم مدنی شرعی.

استناد: : کرم‌اللهی، نعمت‌اله (۱۴۰۴). بازخوانی علم مدنی طوسی؛ راهی به سوی فهم لایه‌ای و چندبعدی از امر اجتماعی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۱): ۱-۲۰.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.304490.1366>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.304490.1366>

۱. مقدمه و بیان مسئله

حکیم نصیرالدین محمد بن محمد طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق)، یکی از متفکران برجسته جهان اسلام و عالمی ذو ابعاد است که تلاش‌های او در تبیین و نظام‌بخشی به دانش‌های مختلف از جمله «علم مدنی» جایگاه ویژه‌ای دارد. وی با بهره‌گیری از میراث علمی متفکرانی مانند افلاطون، ارسطو، فارابی، ابن مسکویه و ابن سینا توانست نوآوری‌هایی ارزشمند و کم‌سابقه در این حوزه ارائه دهد. در همین راستا آثاری چون «رساله الامامة»، «اخلاق محتشمی»، «اوصاف الاشراف»، «نصیحت‌نامه»، «خلافت‌نامه»، «رسم و آیین پادشاهان قدیم راجع به مالیات و مصارف آن» و... را در حکمت عملی و شاخه‌های آن به رشته تحریر درآورد. آثار متعدد او در زمینه حکمت عملی، مانند اخلاق ناصری و رساله الامامة، بیانگر نگاه ژرف او به مباحث اجتماعی و مدنی است.

به نظر می‌رسد حکیم طوسی علم مدنی را وارد مرحله جدیدی کرد و در صورت استمرار اندیشه او، شاید امروز شاهد شکوفایی بیشتر علم مدنی در میان مسلمانان بودیم. گرچه این طرح تاکنون ناتمام مانده است، اما اینک می‌توان با بازخوانی علم مدنی حکیم طوسی و شناخت قوت‌ها و ضعف‌های آن، صورت‌بندی نوینی متناسب با زمانه کنونی طراحی و ارائه کرد.

مسئله‌ای که این پژوهش به آن می‌پردازد، فهم ماهیت و گونه‌شناسی علم مدنی در اندیشه طوسی است. علم مدنی طوسی، به عنوان یکی از شاخه‌های حکمت عملی، به تحلیل کنش‌های ارادی انسان می‌پردازد که ریشه در «طبیعت»، «شریعت» و «قراردادهای اجتماعی» دارد. ضرورت این تحقیق در بازخوانی این اندیشه‌ها در پرتو نیازهای معاصر است؛ چرا که مفاهیم بنیادین مطرح‌شده توسط طوسی می‌توانند الگویی برای مطالعه و تحلیل واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی ارائه دهند. بازشناسی لایه‌های مختلف امر اجتماعی از دیدگاه طوسی، فرصتی را برای بازسازی این علم و ارائه صورت‌بندی نوین آن فراهم می‌آورد.

حکیم طوسی با طرح مسئله «هیئت مستقل اجتماع» و تأکید بر ماهیت دولایه‌ای و سه‌بعدی امر اجتماعی، اجتماع را موجودیتی فراتر از جمع جبری افراد تلقی می‌کند که می‌تواند موضوع مستقلی برای شناخت علمی باشد. این نگاه نخستین بار در حکمت عملی خواجه و به‌ویژه در اخلاق ناصری بیان شده و اساس علم مدنی او را شکل داده است^۱ (طوسی، ۱۳۷۱: ۲۱۳-۲۱۴).

نوآوری مقاله حاضر در تبیین سه‌گانه علم مدنی «حکمی»، «شرعی» و «خطابی» از دیدگاه طوسی است که هریک با توجه به مبانی خاص خود به مطالعه یکی از ابعاد امر اجتماعی می‌پردازند. این سه سطح مکمل یکدیگرند و می‌توانند زمینه‌ساز مطالعه‌ای جامع از کنش‌های انسانی باشند.

این پژوهش بر آن است تا به این سؤال پاسخ دهد که چگونه می‌توان منظومه علم مدنی حکیم طوسی را به گونه‌ای بازخوانی کرد که بتواند ابعاد امر اجتماعی را تبیین کند. در پاسخ به این سؤال، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و تکیه بر آثار طوسی مانند اخلاق ناصری و اساس الاقتباس، در پی ترسیم تصویری اجمالی از مبانی فلسفی علم مدنی و تحلیل انواع سه‌گانه آن در اندیشه اجتماعی خواجه است. این تحقیق ضمن بازشناسی علم مدنی طوسی، الگویی منظومه‌ای برای شناخت ابعاد امر اجتماعی طراحی می‌کند و بستری برای پژوهش‌های آتی در این حوزه فراهم می‌آورد.

۲. پیشینه تحقیق

در باره اندیشه‌های حکیم طوسی به طور عام و اندیشه اجتماعی او به طور خاص، آثار متعددی نگارش شده است که در یک گونه‌شناسی کلی می‌توان آن‌ها را به چهار گونه زیر تقسیم کرد:

الف) شروح سنتی بر اخلاق ناصری: از این جمله می‌توان به توضیح الاخلاق سلطان العلماء (۱۰۶۴ ق) اشاره کرد که به درخواست شاه صفی و با هدف قابل فهم‌سازی اخلاق ناصری برای همگان، آن را شرح داده است. این قبیل آثار صرفاً به بازنویسی و شرح واژگان و توضیح مطالب اخلاق ناصری اختصاص دارند و به منظومه فکری خواجه و استخراج و صورت‌بندی علم مدنی او نپرداخته‌اند.

۱. «موضوع این علم، هیئت اجتماع اشخاص انسانی است و اجتماع اشخاص انسانی در عموم و خصوص مختلف افتد» (طوسی، ۱۳۷۱: ۲۱۴).

ب) آثار کلی در باب احوال و اندیشه خواجه: نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو غلامحسین ابراهیمی دینانی (۱۴۰۰) از جمله این آثار است. دینانی در یک فصل از این کتاب، گزارشی از برخی از آرای اخلاقی و سیاسی خواجه آورده است. همچنین مجموعه مقالات خواجه‌پژوهی از عبدالله صلواتی (۱۳۹۰) و استاد بشر حسین معصومی همدانی (۱۳۹۱) در زمره این آثار قابل‌جانمایی هستند. از ۵۷ مقاله منتشرشده در دو کتاب اخیر، تنها مقاله سید جواد طباطبایی با عنوان «خواجه نصیر و فهم اغراض حکمت عملی یونان» به حکمت عملی خواجه پرداخته است. البته طباطبایی فهم شارحان مسلمان از جمله طوسی از حکمت و اندیشه سیاسی و مدنی یونانی را نادرست می‌داند. طباطبایی در دو اثر دیگر خود، فصولی را به اندیشه محقق طوسی اختصاص داده و به‌نوعی محقق طوسی را آغاز دوران انحطاط حکمت عملی ایران دانسته است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۷۵-۲۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۵۱-۲۷۴).

پ) آثار ناظر به اندیشه و فلسفه سیاسی خواجه: از جمله این آثار می‌توان به اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی مرتضی یوسفی‌راد، مقالات «کارهای سیاسی حکیم طوسی و هدف وی» قاسم تویسرکانی و «اجتماعات فاضله و غیرفاضله» علی‌اکبر علیخانی اشاره کرد. این قبیل آثار فقط دربرگیرنده تأملات حکیم طوسی در باب مسائل سیاسی هستند و به اندیشه وی در سایر حوزه‌های اجتماعی نپرداخته‌اند.

ت) آثار ناظر به اندیشه و نظریه اجتماعی خواجه: این قبیل آثار شامل مقالات یا فصولی از کتاب‌های ناظر به اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان هستند. برخی از این آثار عبارت‌اند از: «طبقات اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی» سید ابوالفضل رضوی (۱۳۸۹: ۱۱۶-۹۱)؛ «تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام» نوشته جمعی از محققان پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (۱۳۸۵: ۱۳۹-۱۷۱)؛ «تاریخ تکون جامعه‌شناسی» تقی آزادارمکی (۱۳۹۰: ۱۱۹-۱۳۴) و «نظریه‌های جامعه‌شناختی عالمان مسلمان» سید محمد ثقفی (۱۳۹۳: ۲۹۳-۳۱۷). در این آثار که قرابت بیشتری با موضوع نوشتار حاضر دارند، نویسندگان با اتخاذ رویکرد تاریخ‌نگاری اندیشه، بخش‌هایی از اندیشه اجتماعی حکیم طوسی را گزارش کرده‌اند، اما تصویری نظام‌واره از اندیشه اجتماعی و مبانی و گونه‌های علم مدنی خواجه ارائه نکرده‌اند و این هدفی است که نوشتار حاضر در پی تحقق آن است.

۳. مفهوم‌شناسی

۳-۱. حکمت

حکمت در میراث دانشی جهان اسلام، معرفتی نظری است که با روش برهانی، به شناخت یقینی اشیا می‌پردازد. گزاره‌های حکمی، بسته به موضوع مورد بررسی، به دو دسته «حکمت نظری» و «حکمت عملی» تقسیم می‌شوند. موضوع حکمت نظری پدیده‌های نامقدور یا غیرارادی، و موضوع حکمت عملی پدیده‌های مقدور یا هستی‌های ارادی است (فارابی، ۱۹۷۰: ۶۷).

۳-۲. حکمت عملی

حکمت عملی یا علم انسانی (فارابی، ۱۴۱۳ ق: ۱۴۱) دانشی است که با روش برهانی در پی مطالعه اشیا ی ارادی انسانی به‌صورت کلی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۹-۱۹۲). حکمت عملی حکمای مسلمان براساس قانون جهانی کنش انسانی بنا شده است. البته پیش از حکمایان مسلمان، حکمت عملی فقط بر فضیلت تمرکز داشته است (شریعتی، ۱۴۰۳: ۳۳).

می‌توان به زبان معاصر دانش اجتماعی، موضوع حکمت عملی را پدیده‌ها و هستی‌های ارادی دانست؛ یعنی هر آنچه تحقق آن متوقف بر اراده و کنش انسانی بوده و هست، اعم از اینکه مربوط به نسل‌های پیشین باشد یا حاصل کنش انسان‌های حاضر، مانند هنجارها، ارزش‌ها و واقعیت‌هایی نظیر جامعه‌پذیری، تقسیم‌کار، نقش، خرده‌نظام و نظام اجتماعی (پارسا، ۱۳۹۲: ۵۳).

حکمت عملی علاوه بر شناخت و تشخیص هستی‌های ارادی از غیرارادی، نوعی دسته‌بندی کلان از پدیده‌های انسانی را نیز ارائه می‌دهد و آن‌ها را در دو گونه «هستی‌های معتبر» در مقابل «هستی‌های نامعتبر» جانمایی می‌کند. اساساً غایت حکمت عملی و دانش‌های

انسانی-اجتماعی ذیل آن را باید همین ارائه دسته‌بندی دوگانه مهم دانست و انگیزه دستیابی به این غایت، گام‌های پیشینی آن، یعنی شناخت و صورت‌بندی هستی‌های ارادی را ضروری ساخته است. معیار محوری این گونه‌شناسی با ارجاع به مفهوم سعادت و مقدمات تحصیل آن تنظیم شده است. از این‌رو حکیمان مسلمان، مطالعه کنش انسانی در حکمت عملی را صرف دست‌یافتن بر معرفتی یقینی در این موضوعات نمی‌دانند، بلکه این معرفت را مقید به عمل برای دستیابی به سعادت و نیک‌بختی دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۱۰۵).

حکمت عملی به شناخت کنش‌های ارادی انسان و هدایت آن‌ها به سوی کمال می‌پردازد و شامل سه حوزه دانشی مکمل (تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن) است که به‌طور متقابل به هم پیوسته‌اند. تهذیب اخلاق به‌عنوان پایه‌ای برای مدیریت خانواده عمل می‌کند و فردی با فضایل اخلاقی می‌تواند خانواده‌اش را به‌درستی اداره کند. تدبیر منزل نیز به‌عنوان پلی میان فرد و جامعه عمل می‌کند و خانواده‌های سالم زمینه‌ساز تربیت انسان‌های مؤثر در جامعه هستند. درنهایت، سیاست مدن نتیجه این زنجیره است که با تهذیب اخلاق و مدیریت صحیح خانواده، به ایجاد جامعه‌ای منسجم و پایدار منجر می‌شود و رویکردی جامع به زندگی انسانی ارائه می‌دهد که هم فرد و هم جامعه را به‌سمت تعالی هدایت می‌کند.

۳-۳. علم مدنی

علم مدنی در اندیشه متفکران مسلمان به دانش تنظیم روابط اجتماعی و بررسی قوانین و رفتارهای انسان در جامعه اطلاق می‌شود. این علم یکی از شاخه‌های حکمت عملی است و هدف آن ایجاد نظم، عدالت و همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه براساس عقل، اخلاق و شریعت است. متفکران مسلمان با الهام از آموزه‌های اسلامی و فلسفه یونانی، مبانی علم مدنی را برای تحلیل ساختارهای اجتماعی و هدایت جامعه به‌سوی سعادت فردی و جمعی گسترش داده‌اند. فارابی به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران علم مدنی در جهان اسلام، این علم را در آراء اهل مدینه فاضله، تحصیل السعاده و احصاء العلوم شرح داده است. او معتقد بود که جامعه باید براساس عقل و فضایل اخلاقی مدیریت شود و هدف اصلی آن دستیابی به سعادت حقیقی باشد. از دید فارابی، موضوع علم مدنی بررسی اساس، ترکیب و انواع مجتمع بشری و غایت انسان و راه دستیابی به این غایت است (فارابی، ۱۴۱۳ ق: ۱۲).

ابن‌سینا نیز در آثار خود، از جمله در کتاب الشفاء، علم مدنی را به‌عنوان بخشی از حکمت عملی معرفی می‌کند. او بر اهمیت تربیت اخلاقی و نقش حاکمان در هدایت جامعه تأکید دارد و معتقد است قوانین اجتماعی باید براساس طبیعت انسانی و عقلانی تنظیم شوند (ابن‌سینا، ۱۹۵۲).

علم مدنی در اندیشه اندیشمندان مسلمان، پیوندی میان اخلاق، سیاست، و جامعه‌شناسی ایجاد می‌کند. هدف این دانش تحقق عدالت و سعادت جامعه براساس اصول عقلی و دینی است.

۳-۴. امر اجتماعی

در ادبیات نظری جامعه‌شناسی برای تمایزبخشی هستی اجتماعی از هستی فردی، از مقوله‌های مختلفی استفاده شده است. از جمله این مقوله‌ها می‌توان به «اجتماع»^۱، «جامعه»^۲، «امر اجتماعی»^۳، «جهان اجتماعی»^۴، «نظام اجتماعی»^۵ و «امر اجتماعی»^۶ اشاره کرد. هرکدام از این مقوله‌ها افزون بر داشتن تعریف خاص خود، ریشه در مبانی فلسفی خاصی نیز دارند؛ برای مثال، امیل دورکیم مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی رئالیستی و معرفت‌شناسی اثباتی و با تأکید بر عینیت هستی اجتماعی - بیرونی بودن - اصطلاح واقعیت اجتماعی را به‌عنوان

۱. Community

۲. Society

۳. Social Reality

۴. Social World

۵. Social System

۶. The Social

موضوع علم جامعه‌شناسی ارائه می‌کند. از دید دورکیم «واقعیت اجتماعی هرگونه شیوه عمل ثابت شده یا ثابت نشده‌ای است که بتواند از خارج فرد را مجبور سازد یا اینکه در عین داشتن وجود مخصوص و مستقل از تظاهرات فردی در سراسر جامعه معینی عام باشد» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳۷). آلفرد شوتز با ابتنا بر مبانی ایدئالیستی و معرفت‌شناسی تفسیری، با برجسته‌سازی ابعاد معنایی و ذهنی هستی اجتماعی، موضوع جامعه‌شناسی را جهان اجتماعی می‌داند. از دید شوتز «جهان اجتماعی یک جهان مشترک است که تمامی کسانی که در آن زندگی می‌کنند، به اشتراک می‌گذارند و از طریق این اشتراک، ما یکدیگر را درک می‌کنیم» (شوتز، ۱۹۶۷: ۸۲). به بیان دیگر، جهان اجتماعی یک ساختار ذهنی است که افراد آن را از طریق تعاملات روزمره و تجربه‌های مشترک ساخته‌اند.

از میان مقوله‌های ناظر به هستی اجتماعی، مقوله «امر اجتماعی» اصطلاحی است که واجد دامنه معنایی گسترده‌تری است و به نوعی می‌توان آن را مقوله‌ای عام و پوشش دهنده سایر مقوله‌های اجتماعی تلقی کرد. در یک معنای اولیه، امر اجتماعی به کلیت تعاملات، ساختارها و معانی اجتماعی شکل دهنده تجربیات و مناسبات انسانی اطلاق می‌شود. این مقوله دربرگیرنده پدیده‌های اجتماعی خرد (کنش اجتماعی) و کلان (ساختارهای اجتماعی) و نیز ذهنی (ارزش اجتماعی) و عینی (نهاد) را دربرمی‌گیرد. «امر اجتماعی شامل هر وضع، رابطه، رویداد یا هر واقعیتی خواهد بود که به هر صورت جنبه‌ای از حیات اجتماعی را متجلی می‌سازد» (ساروخانی، ۱۳۶۶: ۳۵۵).

۴. یافته‌ها؛ مبادی، چیستی و انواع علم مدنی در اندیشه حکیم طوسی

۴-۱. مبادی علم مدنی

حکیم طوسی هر علمی را متشکل از اجزائی مانند موضوع، مبادی و مسائل می‌داند. به نظر وی مبادی علوم که بنیان‌های معرفتی آن‌ها را شکل می‌دهند، قبل از علم و بیرون از علم مورد بحث قرار می‌گیرند. از دید او مبادی علم، قضایایی است که برهان‌های آن علم از آن‌ها به دست می‌آید، اما در آن علم بر آن قضایا برهان اقامه نمی‌شود. این عدم اقامه برهان، یا از جهت وضوح آن‌ها است یا اینکه آن قضایا از مسائل علم دیگری هستند که بلندپایه‌تر یا فروتر از این علم است (طوسی، ۱۳۸۰: ۴۲۷). خواجه با تأکید بر اهمیت فراوان این مبادی در علم، بر آن است که اگر صاحب علمی نظریه خود را بر این مبادی استوار کرده باشد، نمی‌تواند با کسی که آن مبدأ را انکار یا بنای دیگری را برای آن علم اتخاذ کرده باشد، نزاع کند (همان: ۴۲۹). این مبادی به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌شوند. مبادی عام شامل همه علوم یا چند علم می‌شود. مبدأ خاص نیز شامل جمیع اجزای یک علم یا بعضی از اجزای آن می‌شود. استعمال مبادی عام در علوم، یا بالفعل است یا بالقوه. استعمال بالقوه مبادی عام، به خاطر آشکار بودن معمولاً تصریح نمی‌شود، اما در صورت انکار یکی از واضحات از سوی شخصی معاند، از مبادی بالقوه سخن به میان می‌آید. اما برخی از مبادی بالفعل در علم به کار گرفته می‌شود. برخی از این مبادی عام بالفعل، در آغاز علوم و برخی نیز در اثنای مسائل بیان می‌شوند (همان: ۴۲۹). از دید حکیم طوسی، مسائل علوم که بر مبادی غیربیین مبتنی باشند، در حقیقت به صورت قیاس‌های شرطی اقترانی هستند، اگرچه به ظاهر ممکن است به صورت قیاس‌های حملی باشند. در این قیاس‌های شرطی، مقدم مشتمل بر وضع مبادی هستند و تالی آن‌ها دقیقاً همان مسائل اند؛ یعنی اگر مبادی حق باشند، مسائل لازم آن‌ها حق خواهند بود. از این رو نتایج این‌گونه علوم، به صورت یقین مشروط به وضع مبادی است (همان: ۴۳۴).

به نظر حکیم طوسی، همه دانش‌ها در مبادی عام خود نیازمند دانشی هستند که مبادی آن‌ها را روشن کند. این علم که متمم همه علم‌ها به صورت مطلق است، مقتضی اطلاق همه یقین‌هایی است که در علوم اکتساب می‌شود؛ بنابراین هیچ علمی بدون آن تمام نمی‌شود (همان: ۴۳۴). حکیم طوسی این علم را «مابعدالطبیعه» می‌داند که همه علوم به آن منتهی می‌شوند. البته وی خاطر نشان می‌کند که فلسفه مبادی و مقدمات علوم را تأمین می‌کند و هیچ‌یک از علوم جزء فلسفه نیستند (همان: ۴۳۸). خواجه در اخلاق ناصری می‌نویسد: «علم مابعدالطبیعه آن علم باشد که انتهای همه علوم با اوست و او را مبادی غیرواضح نتواند بود و مسائلی بود که در آن علم بحث از آن کنند و خود تمامیت این علم بر آن مقصور باشد» (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۷)؛ بنابراین تمام علوم و نظریه‌های علمی، مبتنی بر مبانی فلسفی هستند و

پیش از ورود به علم و نظریه‌پردازی در علم باید به این مبانی توجه ویژه شود. از این رو، حکیم طوسی در آثار مدنی خود اهتمام خاصی به مباحث فلسفی داشته و مبادی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی علم مدنی خود را منقح کرده است.

علم مدنی طوسی بر مبادی و اصول موضوعه‌ای استوار است که در آثار فلسفی خود به تفصیل از آن‌ها سخن گفته است. نظام فلسفی حکیم طوسی مبتنی بر حکمت مشاء و برخی از نوآوری‌های حکمت اشراق است. بر این اساس علم مدنی او بر اصولی مانند غایت‌مندی خلقت، سلسله‌مراتب هستی، ذومراتب‌بودن واقعیت، علیت میان پدیده‌ها، اثبات نفس ناطقه انسانی، تجرد نفس ناطقه، وحدت نوعی انسان، قوای عاقله و عامله انسان، تبیین کمال، سعادت، خیر و فضیلت، اثبات اختیار انسان و هدفمندی کنش‌های او استوار است. یکی از مبادی مهم علم مدنی خواجه که ظاهراً برای اولین بار مطرح کرده است، مسئله «اثبات هیئت-صورت-مستقل اجتماع در برابر اجزا و افراد» است. طوسی در تأملات خود در حکمت عملی دریافت که جامعه دارای هیئت مخصوصی فراسوی جمع جبری افراد است. از دید وی، اجتماع انسانی به دلیل ترکیب آن از افراد، دارای حکم و هیئت خاصی است که متفاوت با ویژگی تک‌تک افراد آن جامعه است (همان: ۲۷۹)؛ بنابراین این موضوع مستقل و دارای آثار می‌تواند متعلق شناخت انسان باشد و براساس آن دانش مستقل «حکمت مدنی» شکل بگیرد. بر این اساس نوشته است: «حکمت مدنی و آن علم این است که ... نظر بود در قوانین کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی. و موضوع این علم هیئتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل»^۱ (همان: ۲۵۴). خواجه در این فراز از اخلاق ناصری، بر وجود هیئت یا صورت اجتماعی فراسوی جمع جبری آحاد جامعه و تأثیر آن بر کنش‌های اجتماعی تأکید می‌کند. از دید حکیم طوسی، این هیئت از اجتماع انسانی که فراسوی مناسبات اجتماعی وجود دارد، موضوع حکمت مدنی را تشکیل می‌دهد. به بیان دیگر، علم مدنی ناظر به «امر اجتماعی»^۲ و اصالت و استقلال آن است.

۴-۲. چیستی علم مدنی

حکیم نصیرالدین طوسی در رساله اقسام الحکمة به صورت موجز و فهرست‌وار به ذکر ۴۴ قسم از اقسام حکمت و دانش پرداخته است (طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۵۲۶).

طوسی در تعریف حکمت و تقسیم کلی آن می‌نویسد: «چون علم و حکمت، دانستن همه چیزها است، چنان‌که هست، پس به اعتبار انقسام موجودات، منقسم شود به حسب آن اقسام، و موجودات دو قسم‌اند: یکی آنکه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد؛ و دوم آنچه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر این جماعت بود. پس علم به موجودات نیز دو قسم بود: یکی علم به قسم اول و آن را حکمت نظری خوانند؛ و دیگری علم به قسم دوم و آن را حکمت عملی خوانند» (طوسی، ۱۳۹۱: ۳۸).

طوسی در بیان ملاک و مبنای فلسفی انسان‌شناسی، برای تعریف و گونه‌شناسی حکمت عملی «اعمال پسندیده و افعال زیبای بشری» را مبنا قرار می‌دهد. از دید او این اعمال و افعال دارای انواع مختلف است و به همین دلیل، براساس گونه‌شناسی این افعال، دانش‌های اجتماعی مختلفی شکل گرفته است. به نظر طوسی، افعال و کنش‌های انسان لایه‌های مختلفی دارد که باید به درستی آن‌ها را از هم تفکیک کرد. از دید او اعمال پسندیده و افعال زیبای بشری که موجب شکل‌گیری یک نظام فکری درباره امور و احوال نوع بشری می‌شوند، یا از ذات و طبیعت انسان سرچشمه می‌گیرند یا از یک حالت وضعی و قراردادی پدید می‌آیند:

۱. آنچه از طبیعت انسان ناشی می‌شود، مقتضای عقول اهل بصیرت و سیاست و بینش است که با تحولات روزگار و دگرگونی آداب و روش‌ها دگرگون نمی‌شود و این همان اقسام «حکمت عملی» است. حکمت عملی یعنی شناخت مصلحت کارهای ارادی که از نوع انسان

۱. «خواجه نصیر در تشریح کیفیت تألیف افراد جامعه با یکدیگر و تحقق همبستگی اجتماعی به جایگاه ویژه محبت تصریح می‌کند... خواجه نصیر در مقایسه میان نقش عدالت و محبت در ایجاد همبستگی... تصریح می‌کند که اگر همبستگی و تألیف اجتماعی برآمده از محبت افراد جامعه به یکدیگر باشد، چنین اتحادی یک اتحاد طبیعی و حقیقی است، اما اگر صرفاً برآمده از التزام به قوانین عادلانه اجتماعی باشد یک اتحاد تصنعی و مصنوعی است» (خانی، ۱۴۰۱: ۹۳).

۲. The Social

صادر می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که به یک نظام فکری در مورد احوال زندگی دنیوی و اخروی منجر شود و موجب رسیدن به کمالی شود که انسان‌ها به‌سوی آن می‌روند.

حکمت عملی نیز بر دو قسم است:

۱. علم به مصالحی که مربوط به احوال شخصی هر فرد است.
 ۲. علم به مصالحی که مربوط به جمعیتی است که انسان با آنان به‌طور مشترک زندگی می‌کند. این گروه نیز به دو بخش تقسیم می‌شود:
 - ۲-۱. جمعیتی که با انسان در یک منزل به‌طور مشترک زندگی می‌کنند.
 - ۲-۲. جمعیتی که با انسان در یک مدینه (شهر، اقلیم، کشور) زندگی می‌کنند؛ بنابراین، حکمت عملی بر سه قسم است: تهذیب اخلاق، تدبیر منازل و سیاست مدن. منبع این سنخ از معرفت، عقل عملی است. انسان به‌واسطه عقل عملی «استنباط صناعات و استخراج قوانین و مصالح منزلی و مدنی کند تا تعیش او بر وجه افضل باشد» (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۱).
- سنخ دیگری از دانش اجتماعی نیز وجود دارد که اعمال و احوال دیگری از بشر را بررسی می‌کند که مبدأ پیدایش آن‌ها نه ذات و طبیعت انسان، بلکه قرارداد است. این سنخ دانش خود دو دسته است: اگر ناشی از اتفاق نظر عده‌ای باشد آن را «آداب‌ورسوم» گویند، اما اگر ناشی از رأی و عقیده شخص بزرگی مانند پیامبر و امام باشد، آن را «نوامیس الهی» گویند که خود بر سه دسته‌اند:
- الف) آنچه مربوط به تک‌تک افراد است مثل عبادات و احکام آن‌ها؛
- ب) آنچه مربوط به زندگی مشترک انسان با اهل منزل اوست، مثل ازدواج؛
- پ) آنچه مربوط به زندگی مشترک انسان با دیگر همشهریان و هم‌وطنان است، مثل حدود و تدابیر و سیاست‌ها.
- این سه را «علم فقه» می‌گویند؛ زیرا مبدأ پیدایش این سنخ اعمال و رفتار، تنها طبع انسانی نیست، «وضع و قرارداد» نامیده می‌شود و با تحولات و تبدلات دولت‌ها، ملت‌ها، زمانه و زندگی انسان‌ها، این قراردادها نیز تغییر می‌یابند. این سنخ از معرفت داخل در حکمت عملی نیست، اما اجمالاً در مباحث حکمت عملی می‌گنجد؛ زیرا نظر حکیم و فیلسوف فقط در تحقیق درباره قضایای عقلی و کلیات اموری است که زوال و انتقال به حریم آن‌ها می‌ندارد و با اندراس ملل و انصرام دول، مندرس و متبدل نمی‌شود (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۱). در اساس الاقتباس در باب شرایع و سنت‌ها آمده است: «این امور بر دو نوع هستند: کلیات و جزئیات. کلیات در شرایع عام غیرمکتوب - غیرآسمانی - اموری است که اندیشمندان، حکماً و عقلاً آن را می‌پذیرند. شرایع عام مکتوب، اموری است که کتب انبیا (ع) آن‌ها را بیان کرده‌اند. امور فرعی این‌ها اموری هستند که مجتهدان فقیه آن‌ها را از حالت قوت به فعلیت درآورده‌اند» (طوسی، ۱۳۸۰: ۶۰۹).
- براساس آنچه آمد، می‌توان گونه‌شناسی علم از منظر حکیم طوسی را در جدول زیر نشان داد.

تقسیم اولیه علم		تقسیم ثانوی	اجزای علم	گستره	ویژگی معرفتی
نظری		ریاضی			
		طبیعی			
		الهی			
عملی	ریشه در طبع دارد	علم تهذیب اخلاق		ثابت و تغییرناپذیر	حقیقتاً از اقسام حکمت و یقین‌آور است.
		علم تدبیر منازل			
		سیاست مدن			

در صناعت خطابه در اطراف آن بحث می‌شود.	به‌حسب جوامع تغییر کند				اتفاق رأی جماعت (آداب و رسوم)	ریشه در وضع دارد		
		علم فقه	مربوط به فرد	عبادات و احکام	براساس رأی بزرگ (واضع دارد) (علم نوامیس الهی)			
			مربوط به منزل					مناکحات معاملات
			مربوط به شهر و اقلیم					حدود و سیاست
اجمالاً از جمله حکمت است، اما تفصیلاً داخل در حکمت نیست.	به‌حسب واضع تغییر کند							

جدول ۱. گونه‌شناسی علم از منظر حکیم طوسی

۴-۳. انواع علم مدنی

با توجه به آنچه از حکیم طوسی آمد، می‌توان گفت براساس مبادی سه‌گانه کنش‌های انسانی، کنش‌های نوع انسان بر سه قسم است و از این طریق علوم عملی و انسانی به‌طور عام یا «علم مدنی» به‌طور خاص در سه سطح شکل گرفته است که از هویت، منبع و روش متفاوتی برخوردار است. در ادامه انواع سه‌گانه علم مدنی تشریح می‌شود:

۴-۳-۱. علم مدنی حکمی

علم مدنی به‌عنوان زیرمجموعه حکمت عملی به شناخت آن دسته از کنش‌های ارادی و آگاهانه انسان می‌پردازد که ریشه در طبیعت و خلقت انسان دارد. در این سطح «علم مدنی حکمی» تولید می‌شود که «نظر بود در قوانین کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۵۴)؛ بنابراین علم مدنی حکمی از سنخ علوم عقلی است که می‌بایست از روش حد و برهان پیروی کند (طوسی، ۱۳۸۰: ۳۷۴-۳۷۷) تا قوانین کلی که مقتضی مصلحت عموم و متوجه کمال حقیقی انسان است (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۵۴) حاصل شود.

حکیم طوسی مبنای فلسفی بحث فوق را بر اصل انسان‌شناختی «وحدت نوعی انسان» استوار کرده است؛ براساس این اصل، نفوس انسانی همه یک نوع‌اند و دارای طبیعت و فطرت واحد هستند. در این نظر، اختلاف در عوارض و برخی اخلاقیات و امزجه، اختلاف نفوس در امر عرضی است نه در ذات و در عوارض مفارق است نه در عرض لازم (طوسی، ۱۴۲۲ ق: ۲۸۱؛ شعرانی، ۱۳۷۶: ۲۵۸).

به نظر حکیم طوسی، اگر مبدأ «مصالح اعمال و محاسن رفتار» به‌مثابه موضوع مطالعه و شناخت، ریشه در طبیعت و سرشت انسان داشته باشد، به‌واسطه عقل صاحبان بصیرت و اهل تجربه می‌تواند شناسایی و تفصیل داده شود. از این‌رو سه دانش «اخلاق»، «تدبیر منزل» و «سیاست مدن» شکل می‌گیرد که حقیقتاً حکمت هستند؛ زیرا در آن‌ها تغییر و تحول به جهت اختلاف ادوار و تقلب سیر ایجاد نشود و چون ثابت و تغییرناپذیرند، از اقسام حکمت محسوب می‌شوند؛ زیرا «حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور که زوال و انتقال بدان متطرق نشود و باندراست ملل و انصرام دول مندرس متبدل نگردد» (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۰). از این بیان می‌توان فهمید که این دسته از دانش‌ها چون به کلیات و امور مشترک در طبیعت همه انسان‌ها می‌پردازند، یقینی هستند؛ بنابراین در این مورد طوسی به فارابی نزدیک می‌شود و حکمت عملی را در حد «کلیات» و نه جزئیات زندگی و حیات بشر، برآمده از عقل و مبتنی بر طبیعت و بدون شریعت ممکن می‌داند؛ از این‌رو، او کتاب اخلاق ناصری را از سنخ حکمت می‌داند و در مقدمه آن می‌نویسد: «مضمون کتاب مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلّتی تعلق ندارد. طلاب فواید را با اختلاف عقاید به مطالعه آن رغبت افتاد» (طوسی، ۱۳۹۱: ۳۵)؛ بنابراین، از علم مدنی حکمی نمی‌توان انتظار تحلیل و تبیین همه پدیده‌های اجتماعی را داشت، بلکه فقط به تحلیل «اصول» کنش‌های

انسانی و پدیده‌های اجتماعی مرتبط با نوع بشر و مشترک همه انسان‌ها، می‌پردازد. به این ترتیب این سطح از علم مدنی فقط به دنبال کشف واقعیت، مبتنی بر اصل مطابقت با واقع است. درواقع این سطح تبیین‌کننده لایه‌های زیرین معرفت اجتماعی و توضیح‌دهنده نیروها و سازوکارهای علی در نظام کنش انسان و بیان‌کننده ظرفیت‌ها و توانمندی‌های اجتماعی در ذات انسان است. از وظایف حکمت عملی، ساخت نظریه «مصلحت عمومی» و تعیین حدود و نسبت آن با مفهوم نفع خصوصی و چگونگی ارتباط آن با سعادت آدمی و تبیین رابطه اعتبار و تکوین است.

اما این تمام نظام حیات اجتماعی انسان نیست. آن لایه‌های زیرین که در درون خود قابلیت و ضرورتی را حمل می‌کنند، برای تحقق در جهان اجتماعی و تبدیل شدن به پدیده‌ای بالفعل، به عوامل بیرونی و علل اعدادی وابسته هستند؛ بنابراین امکان تحقق دسته‌ای از کنش‌های انسان و پدیده‌های اجتماعی بر پایه «وضع» و قرارداد وجود دارد که آن‌ها را باید در سطح دیگری از علم مدنی جستجو کرد. سطحی که بتواند به قلمرو جزئیات مصالح اعمال و محاسن رفتار و برنامه زندگی وارد شود و درعین حال بتوان به آن اعتماد کرد.

۴-۳-۲. علم مدنی شرعی

همان‌طور که آمد، گستره «علم مدنی حکمی» تمام جزئیات ساحت‌های ثابت و متغیر جهان اجتماعی را پوشش نمی‌دهد. لایه بنیادین برای تحقق اجتماعی نیازمند علل اعدادی است و به همین دلیل برخی از کنش‌های انسانی ریشه در قرارداد دارند و می‌بایست در سطح دیگری از علم مدنی که توانایی ورود به «قلمرو جزئیات مصالح اعمال و محاسن رفتار و برنامه زندگی» را دارد، بررسی شوند. در این صورت است که نوامیس الهی و علم فقه به کار می‌آید. فارابی نیز در باب نسبت حکمت عملی و فقه همین نظر را دارد. از دید وی کلیات بخش عملی «ملت» در فلسفه عملی مندرج است و تحت آن فلسفه عملی فقه و شریعت قرار دارد که جزئیات مباحث و مفاهیم کلی در علم مدنی را بیان می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱ م: ۴۶-۴۷ و ۵۲)؛ بنابراین فقه نه تنها ناظر به کلیات افعال و ملکات ارادی و عوارض کلی آن، بلکه ناظر به فروع قوانین و افعال مدنی است که به شرایط خاص و موقعیت‌های زمانی و مکانی و فردی و جمعی مرتبط است.

به عقیده حکیم طوسی، از آنجا که حیات و سعادت انسان و زندگی اجتماعی او به صورت توأمان به معاش و معاد گره خورده است، وجود احکام و قوانینی که افزون بر تعیین کلیات و امور انتزاعی حیات انسان، به سعادت انسان و مصلحت عموم در معاش و معاد توجه داشته باشد، امری ضروری است. طوسی از این بحث ضرورت بعثت انبیا را نتیجه می‌گیرد؛ چرا که نظام زندگی انسان و صلاح و سعادت عامه در دنیا و آخرت جز با پیامبران کامل نمی‌شود. حکیم طوسی در ادامه متذکر می‌شود که اگر توجه فقط به امور دنیوی و گذران روزمره معیشت زندگی باشد، می‌توان به جامعه ضروریه اکتفا کرد؛ چنان که در واقعیت برخی از جوامع این گونه هستند. اما اگر سعادت عامه و صلاح عموم مردم در دنیا و آخرت توأمان در نظر گرفته شود، در حیات اجتماعی به نبوت و احکام شریعت نیاز است (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۴۱).

طوسی در اخلاق ناصری نیز می‌گوید: «سیاست، بعضی تعلق به اوضاع دارد، مانند عقود و معاملات؛ و برخی تعلق به احکام عقلی، مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه؛ و هیچ کس را نرسد که بی‌رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید؛ چه تقدم او بر غیر، بی‌وسیلت خصوصیتی استدعای تنازع و تخالف کند. پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و آن شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند، و اوضاع او را ناموس الهی و در عبارات محدثان او را شارع خوانند و اوضاع او را شریعت... و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأیید الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود، و آن شخص را در عبارت قدما ملک علی الاطلاق گفته‌اند و احکام او را صنعت ملک و در عبارت محدثان او را امام و فعل او را امامت» (طوسی، ۱۳۹۱: ۲۵۳)؛ بنابراین حکمت و شریعت با هم و در یک وحدت هماهنگ می‌توانند عهده‌دار مدیریت جامعه و سیاست باشند و صاحب ناموس، کسی است که این دو را یک‌جا با هم دارد.

شاهد دیگری نیز بر این مدعا که حکمت و شریعت در کنار هم می‌توانند سیاست و جامعه را مدیریت کنند، این است که طوسی در جای دیگری از کتاب اخلاق ناصری، طبقه‌بندی دیگری از علوم آورده که تفاوت بسیاری با تقسیم اول کتاب دارد و آن تقسیم براساس انواع سعادت‌های انسان است.

۱. سعادات نفسانی: این علوم عهده‌دار آن است: علم تهذیب اخلاق؛ علم منطق؛ علم ریاضی؛ علم طبیعی؛ علم الهی؛
۲. سعادات بدنی: علم طب و علم نجوم؛
۳. سعادات مدنی: علوم شریعت (فقه، کلام، اخبار، تنزیل) و علوم ظاهر (مانند ادب، بلاغت، نحو کتابت، حساب و مساحت) (طوسی، ۱۳۹۱: ۱۵۴).

چنان‌که مشاهده می‌شود، زمانی که حکیم طوسی از علوم مرتبط با سعادت مدنی و مرتبط با حال ملت، دولت، امور معاش و جمعیت سخن می‌گوید، از علوم شریعت مانند فقه و کلام و اخبار و تفسیر قرآن و علوم ادبی که مقدمه فهم شریعت است، یاد می‌کند. نوامیس الهی یا شریعت عملی آن قسم از دانش مدنی است که به‌واسطه وضع پیامبران و امامان به چیستی و چگونگی کنش‌های انسان می‌پردازد. محقق طوسی در فصول می‌گوید که شریعت عبارت است از: ۱. کیفیت معاشرت، ۲. راستی معاملات، ۳. انتظام امور معاش (طوسی، ۱۳۳۵: ۳۴). از این‌رو محقق طوسی بسیاری از امور انسانی و اجتماعی را ناشی از قواعد و سنن می‌داند که به‌وسیله شرایع الهی نازل شده است. علم مدنی در این سطح، ذیل «علم فقه» شکل می‌گیرد که در آن به مناکحات، معاملات، سیاست و حدود پرداخته می‌شود. علم فقه چون کاملاً برآمده از طبیعت و سرشت انسان نیست، بلکه به‌واسطه وضع حاصل می‌شود، «به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول» تغییر می‌کند و متبدل می‌شود. «از این باب از روی تفصیل خارج افتد از اقسام حکمت [...] اما از روی اجمال داخل مسائل حکمت عملی باشد» (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۰-۴۱؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۶۱). از آنجا که غایت فقه، هنجارسازی و تعیین کنش‌های مکلفان در مدینه‌های مشخص و جزئی است، توان وضع فروع قوانین، برنامه‌ریزی و تعیین حدود کنش‌های مدنی را دارد. برخلاف تصور برخی از نویسندگان که این سخن حکیم طوسی را خلاف عقاید کلامی او می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۶۶)، حکیم طوسی در علم کلام، مسئله نسخ و تغییر احکام شرعی در زمان‌های گوناگون را از سوی خداوند تعالی امری جایز می‌داند و شاهد آن را حقانیت شرایع پس از حضرت موسی می‌داند (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۴۹). البته روشن است که مقصود از شریعت همان فروع دین است نه اصول دین؛ چنان‌که قطب‌الدین شیرازی متذکر می‌شود: «علم اصول قابل نسخ و تغییر نیست، نه به‌حسب یک دین و نه به‌حسب دین‌های مختلف، و علم فروع قابل نسخ است: هم به‌حسب یک دین [و] هم به‌حسب دین‌های مختلف» (شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۷۹). به نظر طوسی، بعد از انبیا هر شریعتی دارای مفسرانی است که براساس روش اجتهاد به تطبیق آن قوانین عام با نظام حیات و معاش مردم می‌پردازند (طوسی، ۱۳۷۶: ۶۰۳). «آنچه شرایع و سنن و سیاست شامل آن‌ها می‌شوند و مثل آنچه به حفظ شهرها و امور جنگ و صلح و قوانین خرج و دخل آن‌ها مربوط است. این قضایا یا قضایای کلی است که شارع با بیان اصول کلی آن‌ها را بیان می‌کند و اتباع او مثل مجتهدین فروع آن‌ها را بیان می‌کنند و یا قضایای جزئی است که اهل فن از جمله حکام و دیگر مسئولان جامعه به مآخذ آن‌ها و عمل به آن‌ها توسط اشخاص اشاره می‌کنند» (علامه حلی، ۱۳۷۰: ۲۸۶). از آنجا که این سطح علم مدنی مبتنی بر فهم متن و اجتهاد از نصوص و شریعت الهی است، نظام معرفتی متن‌محور شکل می‌گیرد که در آن محقق به دنبال فهم نصوص و کشف مراد شارع است. این سنخ از دانش اجتماعی که در ذیل «فقه» تولید می‌شود، دارای ظرفیت وسیعی در هنجارسازی اجتماعی و تدبیر جامعه است؛ چنان‌که حکیم طوسی در صناعت خطابه به آن تأکید می‌کند (طوسی، ۱۳۷۶: ۶۰۹).

۴-۳-۳. علم مدنی خطابی

آداب و رسوم یا فرهنگ به آن دسته از معرفت مدنی اطلاق می‌شود که در سطح جامعه و میان مردم مشهور شده است. از نظر حکیم طوسی، آداب و رسوم آن دسته از کنش‌هایی است که مبدأ آن وضع و اتفاق جماعت باشد (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۱). در کتب اهل لغت، آداب جمع ادب و در اصل به معنای دعا (فراخواندن) است و علت نامیده‌شدن آن را به ادب، فراخواندن مردم به نیکی‌ها و نهی از زشتی‌ها می‌دانند (ابن‌منظور، ۱۴۴۱، ج ۱: ۲۰۱). علامه طباطبایی نیز ادب را به معنای ظرافت عمل می‌داند و آداب، هیئت زیبا و پسندیده‌ای است که طبع و سلیقه چنین سزاوار می‌داند که هر عمل مشروعی که چه دینی باشد مانند دعا و چه مشروع، عقلی باشد مانند دیدار دوستان، بر طبق آن هیئت واقع شود. از دید علامه، جوامع مختلف به‌دلیل اختلافی که در مقاصد خاصه دارند، مختلف و

در نتیجه آداب و رسومشان نیز مختلف می‌شود؛ چه بسا آدابی که در نزد قومی پسندیده و در نزد قوم دیگری ناپسند است. این تفاوت به دلیل اختلافی است که در تشخیص کار نیک از بد دارند. از این رو آداب و رسوم با اخلاق تفاوت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۳۶۶).
براین اساس می‌توان از چند جهت میان آداب و رسوم و اخلاق تفاوت قائل شد:

۱. اخلاق از مسائل مربوط به روح انسانی بحث می‌کند، اما آداب مربوط به کنش اجتماعی و افعال بدنی است؛
۲. مسائل اخلاقی از حیث زمانی ثابت هستند و تغییر در آن‌ها راه ندارد، اما آداب در زمان‌های مختلف متغیر و متفاوت‌اند؛
۳. مسائل اخلاقی از نظر مکان نیز ثابت دارند و در هر شهر و هر کشوری یکسان هستند، اما آداب در شهرها و کشورهای مختلف تغییر می‌کنند و آداب هر منطقه مخصوص همان مکان است؛
۴. اخلاق علت است و آداب معلول و ثمره اخلاق است؛
۵. مسائل اخلاقی قابل استدلال عقلی هستند، اما برای آداب استدلالی عقلی وجود ندارد و تابع ذوق و سلیقه مردم هستند (عابدی، ۱۳۸۰: ۲۰۱).

منتسکیو آداب و رسوم را اعمالی می‌داند که حاکم بر اعمال اشخاص به عنوان افراد انسانی است. آرون نیز در توضیح کلام منتسکیو آداب را شیوه‌های عملی می‌داند که به وسیله اجتماع تنظیم شده باشد (آرون، ۱۳۸۲: ۴۷-۴۸). آلن بیرو نیز می‌نویسد: «آداب و رسوم^۱ شامل شیوه‌های زندگی، عادات و رسوم خاص یک ملت، مردم و یا یک جماعت می‌شود. آداب و رسوم همچنین دارای ابعاد الزام و رضای عمومی شرکت‌کنندگان در حیات اجتماعی نیز هست» (بیرو، ۱۳۶۶: ۲۳۲). در دانش، منطق گزاره‌هایی که چنین خصیصه‌ای داشته باشند، مشهورات، مقبولات و مسلمات نامیده می‌شوند.

به نظر حکیم طوسی، عموم مردم برای تبیین و تفسیر کنش و جهان اجتماعی خود بیش از آنکه از دانش‌های برهانی بهره گیرند، از «مشهورات» و «مقبولات» (دانش عامه^۲) کمک می‌گیرند. کنش و تصمیم عموم مردم جامعه براساس آرا و عقایدی صورت می‌گیرد که در جامعه از انتشار و شهرت و مقبولیت کافی برخوردار است و به تبع زندگی در جامعه، مردم نیز براساس همان رفتارها می‌کنند. این معانی و گزاره‌های معرفتی در یک نظام مشترک توسط مردم در تعاملات اجتماعی با دیگران منتشر شده است؛ بنابراین عموم مردم فرض را بر صحت آن‌ها گذاشته‌اند تا از طریق بتوانند امور معاش و معاد خود را تنظیم کنند (طوسی، ۱۳۸۰: ۴۸۸). این امور را می‌توان در صنعت «خطابه» مطالعه و بررسی کرد؛ بنابراین سطحی از دانش اجتماعی ذیل صنعت خطابه شکل می‌گیرد^۳ که به مطالعه کنش‌ها و پدیده‌های جزئی و روزمره می‌پردازد و نگاه انضمامی به حقایق تاریخی و اجتماعی دارد. براین اساس می‌توان «نظریه فرهنگی» متفکران مسلمان را استنتاج کرد. در نظر خواجه «خطابه، صنعتی علمی است که با وجود آن می‌توان جمهور مردم را به قدر امکان در اموری که باید تصدیق کنند، اقناع نمود» (همان: ۵۸۷). در خطابه برخلاف برهان و جدل به امور جزئی پرداخته می‌شود (همان: ۵۸۸) و در درجه اول برای «تصدیق» به کار می‌رود (همان: ۵۸۹). نکته قابل توجه اینکه در این سطح از علم مدنی، مقصود نه کشف واقعیت، بلکه دستیابی به مصالح، منافع و خیر و دفع شرور است (همان: ۶۰۷ و ۶۱۱-۶۱۴). به همین جهت غایت صنعت خطابه «ترجیح» است (همان: ۳۸۳) و از ظرفیت انتقادی، رهایی‌بخشی، اصلاحی و حتی تعالی برخوردار است. به عبارت دیگر، علم مدنی خطابی می‌تواند کنش‌ها و موقعیت‌های عملی را به موضوعاتی تبدیل کند که از منظر جامعه‌شناختی قابل مطالعه باشند.

در صنعت خطابه همچنین می‌توان به «نظریه ارتباطی» متفکران مسلمان دست یافت؛ چرا که وظیفه نهایی ارتباطات پذیرش مداوم یا غیرمداوم یک تفکر، باور، رفتار، محصول، تصمیم و... است (فرهنگی، ۱۳۷۴: ۶۵). در این صنعت، فرایند «تفهیم و تفاهم و تسهیم معنی»

^۱. Mores

^۲. Common Sense

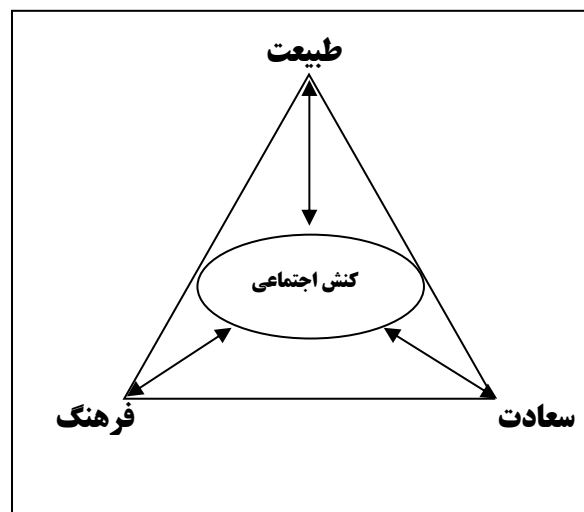
^۳. برای توضیحات بیشتر، ر.ک: سید مهدی موسوی، «صنعت خطابه به مثابه روش فرهنگ» ارائه شده در همایش ملی دین و نظریه فرهنگی، قم: کمیسیون حوزوی شورای انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۴.

فراهم است. در خطابه ضمن بیان معیار و ملاک پذیرش یا اصلاح باورها و تصمیمات، آموزش داده می‌شود که برای گفتگو و ارتباط با دیگران باید در احساسات و انگیزش‌ها سهیم شد و با اتکا بر مهارت‌های ارتباطی و زبانی به جهان معنایی آن‌ها نفوذ کرد. در این روش، ادعای تعمیم و جهان‌شمولی وجود ندارد، بلکه درصدد توضیح کنش‌ها در موقعیت‌ها به صورت عمیق و پرمایه و ترجیح بهترین کنش‌ها یا تفسیر از کنش‌ها و پدیده‌ها است. مشهورات نقش تعین‌های اجتماعی را دارد و به نوعی کنش‌های افراد جامعه را جهت‌دهی می‌کند. بخش عمده‌ای از جهان اجتماعی همان چیزی است که به واسطه مشهورات ساخته می‌شود و افراد به صورت هدفمند و در ارتباط با دیگران رفتار می‌کنند. این فرایند دائماً توسط مردم و از طریق ارتباط و گفتگو حفظ و بازتولید می‌شود.

یکی از منابع مهمی که حکیم طوسی در صنعت خطابه به آن توجه می‌دهد، اطلاع از تجارب گذشتگان است تا درک عمیق‌تری از مصالح جامعه به دست آید. او می‌نویسد: «به طور کلی در هر بابی، برحسب اخلاق، عادات و اغراض، اموری لازم است که مشیر حتماً باید از آن‌ها آگاه باشد تا قدرت حفظ مصلحت هریک را داشته باشد. نافع‌ترین امر در این باب، آگاهی از تجارب گذشتگان و روش سیاستمداران است» (طوسی، ۱۳۸۰: ۶۱۰). بر همین اساس حکیم طوسی خود رساله «رسم و آیین پادشاهان قدیم راجع به مالیات و مصارف آن»^۱ را می‌نویسد که در آن به تنظیم منطقی مسائل مرتبط با مالیات و امور اقتصادی دولت می‌پردازد.

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به تبیین حکیم طوسی از انواع سه‌گانه علم مدنی می‌توان گفت کنش اجتماعی و در نتیجه امر اجتماعی محصول سه ساحت از حقیقت و واقعیت است؛ بنابراین کنش اجتماعی واقعیتی چندساحتی است و در مطالعه و تبیین آن باید به همه ساحت‌های آن توجه کرد. هریک از این وجوه در فهم و تبیین کنش اجتماعی مهم هستند؛ چرا که افراد با توجه به طبیعت ذاتی و نوع تلقی از سعادت و زمینه‌های فرهنگی خاص اجتماعی خود به کنش می‌پردازند.



شکل ۱. لایه‌های مرتبط با کنش اجتماعی

از این رو علم اجتماعی، دریافتی بسیط و تک‌سطحی از امر اجتماعی نیست، بلکه محصول یک فرایند و حرکت در ابعاد مختلف امر اجتماعی است. براین اساس یک رویکرد خاص نمی‌تواند به‌تنهایی و به صورت کامل امر اجتماعی را تحلیل، توصیف، تبیین و ارزیابی کند، بلکه برای نفوذ به عمق هستی اجتماعی باید در یک فرایند «ژرفانگر» با گذار از نمودهای زیرین پدیده‌ها، به لایه‌های زیرین آن‌ها دست یافت.

^۱ طوسی، رسم و آیین پادشاهان قدیم راجع به مالیات و مصارف آن، در: مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین طوسی. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰؛ و در: استاد بشر (پژوهش‌هایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی). گزینش و ویرایش حسین معصومی همدانی و محمدجواد انواری. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۹۱.

در این مقاله، به تبیین انواع سه‌گانه علم مدنی از دیدگاه حکیم نصیرالدین طوسی پرداخته شد. یافته‌ها نشان می‌دهد حکیم طوسی با ارائه این تقسیم‌بندی، مدلی چندساحتی و جامع برای فهم کنش‌های اجتماعی و پدیده‌های مدنی به‌دست می‌دهد که قادر است ابعاد مختلف امر اجتماعی را دربرگیرد. به‌طور خاص، این سه‌گونه به‌ترتیب شامل «علم مدنی حکمی»، «علم مدنی شرعی» و «علم مدنی خطابی» هستند که هرکدام به جنبه‌های خاصی از امر اجتماعی می‌پردازند و در مجموع درک و تحلیل عمیقی از روابط اجتماعی و ساختارهای فرهنگی به‌دست می‌دهند.

فرضیه اصلی این تحقیق این بود که علم مدنی طوسی با توجه به ساختار سه‌گانه خود می‌تواند به‌عنوان چارچوبی برای تحلیل و بازسازی علوم اجتماعی در دنیای معاصر مورد استفاده قرار گیرد. یافته‌ها نشان داد طوسی با نگاهی حکمی و اجتماعی، علم مدنی را به‌گونه‌ای سازمان‌دهی کرده که می‌تواند علاوه بر تحلیل بنیان‌های نظری، به جنبه‌های عملی و فرهنگی نیز توجه کند.

لایه اول که در «علم مدنی حکمی» بررسی می‌شود، به دنبال کشف قوانین کلی حاکم بر کنش‌های اجتماعی است. این علم به‌عنوان بعد ثابت و نامتغیر حیات مدنی انسان عمل می‌کند و به تحلیل ابعاد شالوده‌ای و بنیادین امر اجتماعی می‌پردازد. به عبارت دیگر، این سطح از علم مدنی به‌طور عمده به شناخت کلیات و ساختارهای ثابت انسانی می‌پردازد که بر پایه آن، لایه‌های دیگر امر اجتماعی قابل فهم و تبیین هستند. براین اساس، جهان به سطح تجربی و مادی قابل مشاهده و روابط انسانی نیز به سطح روابط انضمامی و بیرونی فروکاسته نمی‌شوند.^۱ لایه دوم که موضوع مطالعه «علم مدنی شرعی» است، به بررسی مسائل اجتماعی از منظر سعادت و صلاح دنیا و آخرت می‌پردازد. علم مدنی شرعی دانشی است که به وضع قوانین، هنجارها و اصول رفتاری برای سعادت و صلاح عموم مردم در دنیا و آخرت می‌پردازد. در این سنخ از دانش مدنی بر حکایت‌گری دین و زبان گزاره‌ای معطوف به حقیقت و سعادت و فرونگاستن آن به عرصه ایمان و تجربه دینی شخصی و گروهی تأکید می‌شود و در آن، اصول الهی به‌عنوان منبع و مرجع اصلی قرار می‌گیرند.

لایه سوم یا «علم مدنی خطابی» به مطالعه آداب و رسوم و جزئیات کنش‌ها و پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد. این سطح از علم مدنی با توجه به شرایط تاریخی و فرهنگی جوامع مختلف، به بررسی امر اجتماعی در قالب آداب و اعتقادات می‌پردازد و در این راستا براساس مصالح و مفاسد، نگرشی واقع‌گرایانه و انتقادی به وضع موجود و تحولات اجتماعی دارد. این سنخ از علم مدنی توضیح‌دهنده بعد متغیر حیات مدنی انسان به‌صورت منظومه‌ای و تعاملی است و به رشد، رهایی، آزادی و بالندگی انسان و تحول تاریخ و بازسازی فرهنگ و جامعه از طریق خطابه، گفتگو و تعامل اجتماعی توجه دارد. از این رو، «علم مدنی خطابی» می‌تواند به‌مثابه ابزار مفاهمه و روش مطالعه و تحلیل فرهنگ باشد و به‌دلیل توجه به «وحدت نوعی بشر» و ابتنا بر مبانی حکمی و فطری ثابت، به اتخاذ موضع نسبی‌گرایانه و نفی ازلی و ابدی بودن حقیقت و شریعت نمی‌انجامد.

در این الگوی سه‌گانه، حکیم طوسی به پیوند و تعامل میان این سطوح توجه ویژه‌ای دارد. به‌ویژه در این مقاله نشان داده شده که علم مدنی طوسی نمی‌تواند در یک سطح منفرد مطالعه و تحلیل شود، بلکه برای درک عمیق‌تر امر اجتماعی باید تمامی این ابعاد در کنار یکدیگر مورد توجه قرار گیرد. به‌ویژه در مطالعه و ارزیابی وضعیت جوامع مختلف، باید این سه سنخ از علم مدنی در تعامل با یکدیگر بررسی شوند تا امکان تحلیل و واکاوی دقیق‌تری از ابعاد مختلف حیات اجتماعی انسان‌ها فراهم شود.

از این رو، حکیم طوسی منظومه سه‌گانه‌ای از علم مدنی را صورت‌بندی کرده است که براساس آن می‌توان به مطالعه امر اجتماعی پرداخت. عالم مدنی پس از شناخت «علم مدنی حکمی» و «علم مدنی شرعی» با «روش خطابه» به مطالعه کنش‌ها و پدیده‌های جزئی اجتماعی می‌پردازد؛ چرا که سطح اولیه علم مدنی ناظر به کلیات و کشف قواعد عام حاکم بر نوع کنش اجتماعی است و سطح دوم نیز به چگونگی وضع قوانین و صدور احکام توجه دارد. سطح سوم نیز با جزئیات و موضوعات سروکار دارد. در سطح فرهنگ و خطابه، معرفت نه

^۱ می‌توان گفت از دید حکیم طوسی، «امر اجتماعی» دارای «عمق هستی‌شناختی» است و در این میان، پدیده و مناسبات ظاهری و قابل مشاهده ریشه در ساختار شالوده‌ای آن دارند. این نوع نگاه به جهان اجتماعی در حوزه نظریه اجتماعی از سوی مکاتب نظری مختلف مانند ساختارگرایی، پساساختارگرایی، رئالیسم انتقادی و... مطرح شده است. برای توضیحات بیشتر ر.ک: کرایب، یان (۱۳۸۹). *نظریه اجتماعی، از پارسونز تا هابرماس*. ترجمه عباس مخبر، تهران: آگه.

به‌مثابه بازنمود کامل عالم، بلکه به‌منزله ابزاری برای تشخیص مصالح و مفاسد جامعه و انجام اعمال مختلف کنشگر اجتماعی است. از این رو در این سطح از علم مدنی، اصل کفایت عملی به همراه انسجام آن با شبکه دانش و سازگاری با سایر سطوح معرفت انسان بسیار تعیین کننده است. در این الگوی معرفتی، سنجش نظریه‌ها به معنای ارزیابی و سنجش تک‌گزاره‌ها و تناظر یک‌به‌یک آن‌ها با واقعیت نیست، بلکه با شبکه‌ای از معرفت و نظامی از نظریه‌ها مواجه هستیم. به این ترتیب در مقام سنجش، کل آن شبکه معرفت و نظام نظریه‌ای سنجیده می‌شود.

در این الگو چون به «وحدت نوعی انسان» توجه می‌شود، سطحی از علم مدنی جهان‌شمول تولید می‌شود که براساس آن می‌توان به مطالعه انتقادی و تطبیقی جوامع مختلف پرداخت و درعین حال به دلیل توجه به تغییر و دگرگونی حیات اجتماعی و تنوع جوامع، سطحی از کثرت‌گرایی در علم مدنی را ایجاد می‌کند که متناسب با اقتضائات و زمینه‌های فرهنگی آن جوامع است.

بررسی روابط میان این سطوح مختلف حیات انسان (طبیعت، سعادت و فرهنگ) و سازوکار تأثیرگذاری «علم مدنی حکمی» و «علم مدنی شرعی» بر «علم مدنی خطابی» و تأثیرپذیری «صناعت خطابه» از «برهان» و «شریعت» از مباحث مهم این بحث است که آن را می‌توان با استفاده از مباحث و آثار حکیم طوسی در تحقیقات علمی دیگر پی گرفت.

پیشنهاد می‌شود تحقیقات آینده به‌طور خاص به بررسی تطبیقی اندیشه‌های طوسی با دیگر اندیشمندان و مکاتب فکری معاصر بپردازند تا ظرفیت‌های مغفول این نظام فکری آشکار شود. همچنین بررسی بیشتر روش‌شناسی «علم مدنی خطابی» و کاربرد آن در تحلیل و تبیین تحولات فرهنگی و اجتماعی می‌تواند مسیر جدیدی برای مطالعات اجتماعی و فرهنگی ارائه دهد.

۶. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۷. سیاست‌گذاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۸. تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌دارد که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافع وجود ندارد.

۹. منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۲). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام. تهران: علمی و فرهنگی.
- آزادارمکی، تقی (۱۳۹۰). تاریخ تکون جامعه‌شناسی. تهران: سمت.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۸). تسع الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات. قاهره: دارالعرب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲ م). الشفاء، منطق، مدخل. به کوشش قنوتی و دیگران. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دارالصادر.
- بیرو، آلن (۱۳۶۶). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
- تقفی، سید محمد (۱۳۹۳). نظریه‌های جامعه‌شناختی عالمان مسلمان. تهران: جامعه‌شناسان.
- حلی، علامه (۱۳۷۰). الجوهر النضید (شرح بخش منطق تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی). ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.

- خانی، ابراهیم (۱۴۰۱). ارائه برهانی نوین بر اصالت جامعه متکی بر قاعده «فناء عرفانی» براساس اندیشه علامه طباطبایی و خواجه نصیرالدین طوسی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۱۲(۱)، ۸۱-۹۹. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2022.336733.1500>
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.
- رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۸۹). طبقات اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی. فصلنامه مطالعات اسلامی (فلسفه و کلام)، ۸۵، ۹۱-۱۱۶.
- ساروخانی، باقر (۱۳۶۶). فرهنگ علوم اجتماعی. تهران: مؤسسه کیهان.
- شریعتی، محمدهادی (۱۴۰۳). صورت‌بندی نظریه سیاسی دینداری از منظر حکمت اسلام. رساله دکتری. استاد راهنما: نعمت‌الله کرم‌الهی. دانشگاه باقرالعلوم (ع) شهرریور.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۶). شرح فارسی تجریدالاعتقاد. تهران: اسلامیه.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹). درة التاج. تصحیح سید محمد مشکوة. تهران: حکمت.
- صلواتی، عبدالله (۱۳۹۰). خواجه‌پژوهی. تهران: خانه کتاب.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵). درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر همدانی. جلد ششم. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، امین‌الاسلام فضل‌بن حسن (۱۳۸۰). الآداب الدینیة للخرزانه المعینیة. ترجمه احمد عابدی. قم: زائر.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۰). رسم و آئین پادشاهان قدیم راجع به مالیات و مصارف آن. در: مجموعه رسائل خواجه طوسی. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۱). اخلاق ناصری. تهران: اقبال.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۱). اخلاق ناصری. جلد اول. تهران: علمیه اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۰). اساس الاقتباس. بازنگاری مصطفی بروجردی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۲۲ ق). تجریدالاعتقاد، در: کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد. تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی. قم: جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۰). جبر و اختیار، در: مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین طوسی. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ ق). رساله اقسام الحکمة. در: تلخیص المحصل. بیروت: دارالاضواء.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۱). رساله مالیه، در: استاد بشر (پژوهش‌هایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه نصیرالدین طوسی). گزینش و ویرایش حسین معصومی همدانی و محمدجواد انواری. تهران: میراث مکتوب.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیهات. جلد سوم. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۳۵). فصول العقائد. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۰). قواعدالعقائد، در: خواجه‌پژوهی. به کوشش عبدالله صلواتی. تهران: خانه کتاب.
- فارابی، ابونصر (۱۹۷۰ م). کتاب الحروف. بیروت: دار المشرق.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۸ ق). آراء اهل المدينة الفاضله. قاهره: مطبعة الحجازی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱ م). کتاب الملة و نصوص اخرى. تصحیح محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳). تحصیل السعادة. بیروت: دارالمناهل.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۴). سعادت از نگاه فارابی. ترجمه علی اکبر جابری مقدم. قم: دارالهدی.
- کرایب، یان (۱۳۸۹). نظریه اجتماعی، از پارسونز تا هابرماس. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر آگه.
- مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۸۳). احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی. تهران: اساطیر.
- معصومی همدانی، حسین و محمدجواد انواری (۱۳۹۱). استاد بشر (پژوهش‌هایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه طوسی). تهران: میراث مکتوب.
- موسوی، سید مهدی (۱۳۹۴). صناعت خطابه به‌مثابه روش فرهنگ. همایش دین و نظریه فرهنگی. قم: شورای حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- Schutz, Alfred (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press.



A New Explanation of the Types of Rational Action Based on the Pattern of 'Four Journeys' (ASFĀR AL-ARBA'A) and the Possibility of Utilizing This Pattern in the Philosophy of Social Sciences*

Ebrahim Khani¹ 

1. Assistant Professor, Culture and Civilization Department, Faculty of Culture and Communications, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: e.khani@isu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 19 July 2024 Received in revised form: 22 February 2025 Accepted: 05 March 2025 Published online: 21 March 2025 Keywords: <i>Epistemology, Four Journeys, Four Journeys of Thought, Philosophy of Social Sciences, Rational Actions.</i>	This article seeks to demonstrate the efficacy of the "Four Journeys" model as an innovative methodological framework in the philosophy of science and the philosophy of the social sciences, using a research discourse approach. To this end, the concept of the Four Journeys in Islamic mysticism is first clarified, and it is then argued that the model represents a comprehensive cognitive framework, not confined solely to mystical or spiritual discourse. This claim is substantiated by analyzing and critiquing various types of rational action, showing that forms of analytical, essential, universal, descriptive, and synthetic reasoning align methodologically with the four stages of the Four Journeys. As such, the "Four Journeys of Thought" model may be regarded as a novel epistemological theory. Subsequently, in order to demonstrate the model's applicability within the philosophy of the social sciences, several prominent sociological theories are re-evaluated through the lens of the Four Journeys. Despite the significant methodological and theoretical differences among these thinkers, their intellectual trajectories can be mapped onto the logic of the Four Journeys, thereby enabling a unified framework for their comparison and interpretation.
Cite this article: Khani, E. (2025). A New Explanation of the Types of Rational Action Based on the Pattern of 'Four Journeys' (ASFĀR AL-ARBA'A) and the Possibility of Utilizing This Pattern in the Philosophy of Social Sciences. <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(1): 21-41. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.379404.1724	
 © The Author(s). DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.379404.1724 Publisher: University of Tehran Press.	

* This article was presented orally at the International Congress of Islamic Humanities in 2021 and was financially supported by this congress.

1. Introduction

1_1. Statement of the Problem:

Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad Tusi (597-672 AH) is a prominent thinker in the Islamic world and a multi-dimensional scholar, whose contributions to explaining and systematizing various sciences, including "civil science," occupy a significant position. By utilizing the intellectual heritage of thinkers such as Plato, Aristotle, Al-Farabi, Ibn Maskuyyah, and Avicenna, he introduced valuable and unprecedented innovations in this field. His numerous works in practical wisdom, including *Nasiri's Ethics* and *Risala al-Imamah*, reflect his profound understanding of social and civil issues.

The central problem of this research is to comprehend the nature and typology of civil science within Tusi's thought. As a branch of practical wisdom, Tusi's civil science analyzes human voluntary actions that are grounded in "nature," "law," and "social contracts." Through the exploration of the concept of the "independent body of society," Tusi emphasizes the two-layered and three-dimensional nature of the social realm, positioning society as an entity beyond the mere algebraic sum of individuals, capable of being an independent subject of scientific knowledge. This perspective, initially articulated in the practical wisdom of Khawaja Tusi and especially in Nasser's Ethics, forms the foundation of his civil science (Tusi, 1992: 213-214).

The aim of this research is to revisit these ideas and reinterpret them in light of contemporary needs, as the fundamental concepts proposed by Tusi can serve as a model for the study and analysis of the social domain. The innovative aspect of this article lies in the explanation of the three branches of civil science—jurisprudential, religious, and orthographic—from Tusi's perspective, each examining a different dimension of the social based on its own principles. These three levels complement each other and provide the foundation for a comprehensive study of human actions.

The research question is as follows: How can we reinterpret Tusi's civil science framework in a manner that accounts for the various dimensions of the social?

To answer this question, this research employs a descriptive-analytical method and draws upon Tusi's works to outline the philosophical foundations of civil science and analyze its three types within the social thought of al-Khajeh. The study, while acknowledging Tusi's civil science, aims to design a systematic model for understanding the dimensions of the social and to offer a foundation for future research in this field.

1_2. Objective

As previously noted, the primary aim of this article is to extend the methodological utility of the Four Journeys model to the fields of epistemology and the philosophy of the social sciences. Specifically, the article advances two interrelated claims. First, the Four Journeys model not only offers a comprehensive framework for understanding the stages of mystical ascension but also provides a precise analytical tool for examining cognitive processes and rational phenomena across various domains. Second, this model holds significant potential for application in the human and social sciences, where it can serve as a meaningful and impactful conceptual framework.

1_3. Questions

1. What logic and objective does mystical ascension have at each of the four stages of the Four Journeys?
2. How can the logic and objective of each stage of the Four Journeys also serve as a model in the stages of thought? In other words, how can the primary rational actions in understanding phenomena be aligned with the logic of the Four Journeys?
3. How can the logic of the mystical Four Journeys be employed to explain the stages of understanding social phenomena, and what is the relationship of this model with existing social theories?

1_4. Background

According to the research conducted, the application of the Four Journeys model as a cognitive framework has only one known precedent. In that instance, the author of the present article explored the correspondence between the stages of the Four Journeys and the stages of rational understanding in a paper titled “Examining the Logic of Mulla Sadra's Rational Four Journeys and Utilizing It to Present a Comprehensive and Novel Model for Explaining the Stages of Rational Thought.” However, the current study differs from that work in two important respects: first, it addresses the types of rational actions and their methodological alignment with the stages of the Four Journeys—a topic not examined in the previous paper; and second, it seeks to apply this model within the domain of the philosophy of social sciences, particularly in interpreting and analyzing social science theories. With regard to the classification of rational actions, two relevant prior studies can be noted. The first is the book *The Philosophy of Philosophy* by Professor Yahya Yazdanpanah, which offers an analysis of different types of rational action (Yazdanpanah, 2016, pp. 141–181); this article takes a critical stance toward some of its conclusions. The second is an article by Professor Hamid Parsania, in which he outlines various forms of rationality (Parsania, 2015, pp. 86–91). However, Parsania’s perspective and typology differ substantially from the approach taken here and are not directly aligned with the objectives of this article.

2. Methodology

This article adopts an interdisciplinary approach. In the philosophical sections, an analytical-philosophical method is employed to explain the types of rational action and their correspondence with the stages of the Four Journeys. In addition, the method of indicative research is applied to extend the application of the Four Journeys model into the field of social sciences. This method involves employing the foundational concepts and theoretical frameworks of one discipline in order to address research questions within another, thereby fostering conceptual cross-pollination and methodological innovation.

3. Findings

The findings of this article can be categorized into two main sections. The first concerns the correspondence between types of rational action and the Four Journeys model, while the second explores the alignment of certain methodologies and findings in the social sciences with the logic of the Four Journeys.

In the first section, the article defines each type of rational action and then elucidates its alignment with the corresponding stage of the Four Journeys. For instance, it is argued that the first and arguably most foundational form of rational action is analytical reasoning. This refers to the intellect’s effort to separate and abstract intertwined meanings perceived through sensory faculties in order to attain a purified understanding, free from extraneous elements and distractions. For example, when encountering a flower, one initially perceives its color, fragrance, delicacy, and other attributes as a unified whole. Analytical reasoning, however, isolates these components—such as color or fragrance—in order to comprehend their individual essences. Analogously, in the first mystical journey, the seeker aims to transcend veils of darkness and light to attain an unveiled, direct perception of Divine realities. Thus, analytical reasoning in the cognitive realm parallels the first journey in the mystical path.

Following this, once analytical reasoning has isolated pure meanings, essential reasoning emerges. This involves identifying the intrinsic and immediate qualities of those purified meanings. Just as distilled water must then be understood in terms of its fundamental properties—like its freezing or boiling point—so too does essential reasoning aim to grasp the essential nature of phenomena. In the Four Journeys model, this mirrors the second journey, wherein the mystic, having passed through the veils of creation, becomes absorbed in the direct witnessing of Divine manifestations.

The article further demonstrates how universal reasoning and descriptive reasoning correspond to the third journey, and how combinatory reasoning - which integrates understanding and aims at action - aligns with the fourth journey.

In the second part of the article, the model is extended to the field of the social sciences. It is shown how different methods and epistemological stances taken by social scientists correspond to various stages of the

Four Journeys. For example, when a researcher employs qualitative methods such as participatory observation within a hermeneutic framework to deeply engage with a social phenomenon, they are - according to this model - traversing the first and second journeys. In contrast, when a positivist or affirmatory researcher seeks to apply general laws to particular social cases, they are engaging in the third journey. Lastly, when social theorists make prescriptions or interventions aimed at improving or regulating social life, they can be understood as operating within the logic of the fourth journey.

Importantly, this alignment does not imply that these scholars have consciously derived their frameworks from the Four Journeys model. Rather, the point is that the model possesses the analytical capacity to retrospectively interpret and evaluate the structures of thought and inquiry found in various social theories. Through this descriptive lens, the strengths and limitations of each theoretical position can be illuminated according to its place within the four-stage journey. Consequently, if social theories are reinterpreted in detail through this model, it would allow for comparative analysis across diverse paradigms within a unified and coherent framework.

4. Conclusion

The conclusion of this article can be encapsulated in the formulation of the theory of the Four Journeys of Thought. As demonstrated throughout the discussion, the Four Journeys model extends beyond a framework for analyzing the stages of mystical practice; it functions as a comprehensive cognitive model capable of effectively explaining the progression of fundamental rational actions in the process of understanding phenomena. This contribution amounts to a novel theory in the field of epistemology - one that clarifies the roles of distinct rational operations in shaping human cognition with greater precision.

However, this article aimed not only to affirm the epistemological relevance of the Four Journeys model, but also to briefly illustrate its applicability to the domain of social sciences. By mapping certain components of prominent sociological theories onto the structure of the Four Journeys, the article highlights the model's potential for reinterpreting, analyzing, and critiquing a range of theories and paradigms in the social sciences. This alignment suggests that scholars in this field may benefit from employing the Four Journeys model as a methodological framework - both to describe the intellectual logic underlying social theories and to assess their internal coherence and limitations. Future research may further develop and refine this application through more detailed case studies and comparative analyses.

Funding: This article was presented orally at the International Congress of Islamic Humanities in 2021 and was financially supported by this congress..

Ethical Considerations: Complied with.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The author declares no conflict of interest.

References

- Azadarmaki, Taghi. (2007). *The history of social thought in Islam from its beginning to the contemporary period*. Tehran: Elm Publications.
- Avicenna. (1992). *Al-Mabahithat*. Qom: Bidar Publications.
- Avicenna. (2021). *Rasā'il of Avicenna*. Qom: Bidar Publications.
- Avicenna. (2023). *Al-Shifa*. Qom: Ayatollah Marashi Library.
- Barzegar, Ebrahim. (2010). Approaches to the localization of human sciences. *Methodology of Human Sciences*, (63), 29–54.
- Benton, Ted, & Craib, Ian. (2005). *Philosophy of social sciences* (Shahnaz Mosami Parast & Mahmoud Motahhed, Trans.). Tehran: Agha Publishing.

- Bourdieu, Pierre, Gibson, Nigel, & Morgan, Gareth. (2014). *Macro sociological theories and organizational analysis*. Tehran: Samt.
- Danai-Fard, Hassan. (2016). Methodology of sign studies in social and human sciences: Foundations, definitions, importance, approaches, and implementation stages. *Journal of Research in Seminars and Universities*, (86), 39–71.
- Farabi, Abu Nasr. (1996). *Opinions of the people of the virtuous city and their oppositions*. Beirut: Al-Hilal Library.
- Farabi, Abu Nasr. (2026). *The extracted chapters*. Tehran: Al-Zahra Publications.
- Gilson, Etienne. (2020). *Critique of western philosophical thought: From the middle ages to the early 20th century* (Ahmad Ahmadi, Trans.). Tehran: Samt Publications.
- Hasanzadeh, Davood. (2012). *Analysis of the four journeys and its foundations in Islamic mysticism* (Master's thesis). Imam Khomeini Institute, Qom.
- Hasanzadeh Amoli, Hasan. (1999). *Maml al-Himma in the commentary on Fusus al-Hikam*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance.
- Iman, Mohammad Taqi. (2017). *The philosophy of research methodology in human sciences*. Qom: Research Institute of the Seminary and University.
- Javadi Amoli, Abdollah. (2005). *The solid foundation of Imam Khomeini (RA)*. Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah. (2007). *The seal of the sealed*. Qom: Isranter Publications.
- Khani, Ebrahim. (2013). Evaluating the existential status of acquired knowledge in light of Mulla Sadra's theory of remote perception. *Journal of Sadrian Philosophy Research*, (2).
- Khani, Ebrahim. (2014). The divisibility of the essence of effort following the primacy of existence. *Journal of Ontological Researches*, (6).
- Khani, Ebrahim. (2018a). An examination of the logic of the four journeys of Mulla Sadra and its utilization for presenting a comprehensive and novel model in explaining the stages of rational thought. *Sadra's Thought Journal*, (91), 55–74.
- Khani, Ebrahim. (2018b). *Re-examining the foundations and structure of the ontological issue in transcendental wisdom based on the logic of mystical four journeys according to Qaysari's reading* (Doctoral dissertation). University of Isfahan, Isfahan.
- Khani, Ebrahim. (2020). *Traveling companion of Hussein: The four journeys of Ashura*. Qom: Ma'arif Publications.
- Khani, Ebrahim, & Farghani, Mohammad Kazem. (2014). The divisibility of the essence of effort following the primacy of existence. *Journal of Ontological Researches*, (6).
- Khani, Ebrahim, & Hoshangi, Hossein. (2013). Evaluating the existential status of acquired knowledge in light of Mulla Sadra's theory of remote perception. *Journal of Sadrian Philosophy Research*, (2).
- Khomeini, Ruhollah. (1991). *Adab al-Salat*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Khomeini, Ruhollah. (1997). *Misbah al-Hidaya to the Caliphate and Guardianship*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Mirahmadi, Mansour, & Mehrban, Ahmad. (2016). The capacities of tribalism in explaining political and social phenomena in the Islamic world. *Journal of Political and International Studies*, (48), 108–137.
- Moallemi, Hassan. (2017). *The background and plot of Islamic epistemology* (2nd ed.). Tehran: Research Institute for Culture and Islamic Thought.
- Mulla Sadra. (1981a). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah in the four rational journeys*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath.
- Mulla Sadra. (1981b). *Al-Shawahid al-Rububiyah in the methodological paths* (Seyed Jalal al-Din Ashtiani, Ed. & Com.). Mashhad: Universitynter for Publication.
- Mulla Sadra. (1984). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Newman, William Lawrence. (2010). *Social research methods: Quantitative and qualitative approaches* (Hassan Danai-Fard & Seyed Hossein Kazemi, Trans.). Tehran: Mehrban Publishing Institute.
- Panhai, Mohammad Hossein. (2014). Normative science and the localization of social sciences. *Cultural Strategy*, (28), 29–60.

- Parsania, Hamid. (2010a). *Critical methodology of Sadra's philosophy*. Qom: Ketab Farda Publications.
- Parsania, Hamid. (2010b). *Hadith of the measure*. Qom: Ma'arif Publications.
- Parsania, Hamid. (2012). *Social worlds*. Qom: Ketab Farda Publications.
- Parsania, Hamid. (2015). The relationship between the concept of reason in the Qur'an and narrations with reason in Islamic culture and history. *Ma'arif Quarterly*, (1), 83–112.
- Parsania, Hamid. (2016). *Ethics and mysticism*. Qom: Ketab Farda Publications.
- Qomshaei, Agha Mohammad Reza. (1999). *The collected works of Hakim Suhba*. Isfahan: Researchnter.
- Qaysari, Davood. (1996). *Commentary on Fusus al-Hikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Qaysari, Davood. (1998). *Qaysari's letters*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy Publications.
- Qaysari, Davood. (2004). *Commentary on the Taatiah of Ibn al-Farid al-Kubra*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ritzer, George. (2014). *Sociological theory* (Hoshang Nayeibi, Trans.). Tehran: Ney Publications.
- Sharet, Ivan. (2017). *Continental philosophy of social sciences* (Hadi Jalili, Trans.). Tehran: Ney Publications.
- Sideman, Steven. (2016). *The clash of ideas in sociology*. Tehran: Ney Publications.
- Soroush, Abdulkarim. (1997). *Lessons in the philosophy of sociology*. Tehran: Ney Publications.
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein. (1997). *Al-Mizan in Quran interpretation*. Qom: University Teachers Society Publications.
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein. (2008). *The principles of realism philosophy*. Qom: Boostan Ketab Institute.
- Yazdanpanah, Seyed Yadollah. (2016). *The philosophy of philosophy: Reflections on Islamic philosophy*. Qom: Ketab Farda Publications.

تبیینی نوین از انواع کنش عقلی براساس الگوی «اسفار اربعه» و امکان استفاده از این الگو در فلسفه علوم اجتماعی*

ابراهیم خانی^۱

۱. استادیار گروه فرهنگ و تمدن، دانشکده فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: e.khani@isu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در این مقاله به روش دلالت پژوهشی، کارآمدی الگوی «اسفار اربعه» به عنوان یک الگوی روشی نوین در فلسفه علم و فلسفه علوم اجتماعی نمایش داده می شود. به منظور تحقق این هدف، پس از روشن کردن معنای اسفار اربعه در عرفان اسلامی، در گام اول اثبات شده است که «اسفار اربعه» یک الگوی فراگیر شناختی است و منحصر در مباحث سلوکی و عرفانی نیست. برای تحقق این گام با تشریح و نقد انواع کنش های عقلانیت، نشان داده شده که به ترتیب انواع کنش های عقل تحلیلی، ذات یاب، کلی یاب، توصیفی و ترکیبی با مراحل چهارگانه اسفار اربعه مطابقت روشی دارند. در نتیجه می توان از الگوی «اسفار اربعه» اندیشه به عنوان نظریه ای نوین در حوزه مباحث معرفت شناسی یاد کرد. پس از تحقق این گام، برای نشان دادن کارآمدی این الگو در حوزه فلسفه علوم اجتماعی، به بازخوانی برخی از مشهورترین نظریات جامعه شناسی در قالب سفرهای چهارگانه این الگو پرداخته شده تا روشن شود علی رغم تفاوت های بسیار زیاد روشی و مبنایی میان این اندیشمندان می توان مراحل اندیشه ورزی آن ها را در قالب منطق اسفار اربعه جایابی کرد؛ ایده ای که در صورت پیگیری تفصیلی آن و مقایسه دقیق انواع نظریات براساس آن می توان به الگوی جدید و منسجمی برای عرضه و مقایسه انواع نظریات علوم اجتماعی دست یافت.
کلیدواژه ها:	اسفار اربعه، اسفار اربعه اندیشه، فلسفه علوم اجتماعی، کنش های عقلی، معرفت شناسی.

استناد: خانی، ابراهیم (۱۴۰۴). تبیینی نوین از انواع کنش عقلی براساس الگوی «اسفار اربعه» و امکان استفاده از این الگو در فلسفه علوم اجتماعی. نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۱): ۲۱-۴۱. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.379404.1724>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.379404.1724>

* این مقاله در کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی در سال ۱۴۰۰ به صورت شفاهی ارائه شده و مورد حمایت مالی این کنگره قرار گرفته است.

۱. مقدمه و بیان مسئله

در عرفان نظری و عملی اسلامی طرح‌ها و الگوهای مختلفی برای توضیح مراحل سلوک عرفانی ارائه شده است (حسن‌زاده، ۱۳۹۱: ۵۰). ولی یکی از کامل‌ترین این الگوها که به‌تدریج و با انباشت تجربه عملی و پختگی نظری، طرح و مورد توجه قرار گرفته الگوی اسفار اربعه است (حسن‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۳۰؛ خانی، ۱۳۹۷: ۱۵). هدف این مقاله تسری‌دادن مزیت‌های روشی این الگو به دو حوزه معرفت‌شناسی و فلسفه علوم اجتماعی است. درواقع مدعای این مقاله آن است که اولاً الگوی اسفار اربعه علاوه بر توانایی در تحلیل جامع مقاطع سلوک عرفانی، توانایی تحلیل دقیق مقاطع شناخت حصولی و عقلی سایر پدیده‌ها را نیز دارد. دوم آنکه می‌توان از این الگو به‌عنوان ایده‌ای کارآمد و اثرگذار در علوم اجتماعی و انسانی بهره برد.

برای اثبات این دو مدعا در گام نخست به تشریح معنای اسفار اربعه در عرفان اسلامی می‌پردازیم. پس از آشنایی با معنای هریک از این سفرهای چهارگانه، در گام بعدی در تبیینی نوین از انواع کنش‌های عقلی نشان داده می‌شود که ترتیب انواع کنش‌های عقل در مسیر شناخت پدیده‌ها منطبق بر الگوی اسفار اربعه است. درنتیجه الگوی اسفار اربعه الگویی فراگیر در شناخت عقلی و حصولی پدیده‌ها است. در گام سوم با اشاره اجمالی به تطبیق برخی از روش‌ها و یافته‌های اندیشمندان اجتماعی با مراحل اسفار اربعه، مقدمات بهره‌بردن از این الگوی معرفتی در توصیف و نقد اندیشه‌های اجتماعی را به‌عنوان ایده‌ای جدید و قابل تأمل در برابر انتظار پژوهشگران علوم اجتماعی قرار می‌دهیم تا در پژوهش‌هایی تفصیلی‌تر مجال شکوفایی ظرفیت‌های این الگو در علوم اجتماعی روشن‌تر شود.

این مقاله پژوهشی بین‌رشته‌ای است و فارغ از بخش‌های فلسفی که در آن از روش تحلیلی-فلسفی برای توضیح انواع کنش عقلی و تطبیق آن بر مراحل اسفار اربعه استفاده می‌شود، برای تسری الگوی روشی اسفار اربعه در حوزه علوم اجتماعی از روش «دلالیت پژوهی» استفاده می‌شود. در این روش از مفاهیم و نظریات بنیادین یک رشته در موضوعات پژوهشی دیگر استفاده می‌شود (دانایی‌فرد، ۱۳۹۵: ۳۹-۷۱).

۲. معنا و پیشینه اسفار اربعه

هدف از سلوک عرفانی ملاقات و شناخت شهودی حق تعالی است. عارفان در طول تاریخ به‌حسب تجربیات عملی و دقت‌های نظری به تشریح مقاطع و مراحل این سلوک الهی پرداخته‌اند و برای آن مراحل و الگوهای متعددی ارائه کرده‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۹۱: ۵۰؛ پارسانیا، ۱۳۹۵: ۲۱۷-۱۳۵). در این میان یکی از جامع‌ترین الگوهایی که با انباشت تجربه عملی و نظری عارفان مورد توجه ویژه قرار گرفت، الگوی اسفار اربعه است (حسن‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۳۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۱۳؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۸۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۳-۱۰۱). طبعاً این مقاله مجال طرح پیشینه تاریخی این الگو را ندارد و برای بررسی تفصیلی این موضوع می‌توان به رساله جامعی که در این زمینه نگاشته شده است مراجعه کرد. (حسن‌زاده، ۱۳۹۱) در این نوشتار، به‌عنوان گام نخست معنا و نقش هریک از این سفرهای چهارگانه در سلوک عارفان تشریح می‌شود تا در گام‌های بعدی بتوان نحوه تسری این الگو در حوزه معرفت‌شناسی و فلسفه علوم اجتماعی را پیگیری کرد. مشهورترین قرائت از معنای اسفار اربعه قرائت قیصری است که مورد توجه ملاصدرا در کتاب اصلی فلسفی او یعنی اسفار اربعه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱: ۱۳). طبق این قرائت، مقاطع چهارگانه سفر عرفانی به‌طور خلاصه با عناوین «سفر من الخلق الی الحق»، «سفر فی الحق مع الحق»، «سفر من الخلق مع الحق» و «سفر فی الخلق مع الحق» نام‌گذاری شده‌اند (قیصری، ۱۴۲۵ ق: ۵۵).

توضیح اجمالی این مراحل چهارگانه به این ترتیب است که سالک در پیمودن مراحل سلوک، ابتدا و در سفر اول تلاش می‌کند تا با گذر از کثرات و قطع تعلق از آن‌ها به درک حضوری و شهودی وحدت و لقای حق تعالی بار یابد. درواقع از مراتب خلقی عالم عبور کند و به ملاقات حق تعالی نائل شود. در این سفر، سالک حجاب‌های ظلمانی عالم ماده و حجاب‌های نورانی عوالم مثالی و عقلی را کنار می‌زند تا در پایان این سفر، در آستانه درک اسماء الهی قرار گیرد (قیصری، ۱۳۷۷: ۲۸-۳۱؛ قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۲۰۹). پس از طی این سفر، سالک در سفر دوم بدون آنکه درگیر حجب عوالم خلقی باشد و اسماء الهی را از پنجره حدود ماهوی و تقدیرات وجودی مخلوقات نظاره کند، بی‌واسطه غرق

در مشاهده ظهورات اسمائی حق تعالی می‌شود و لوازم ذات حق تعالی را حضوراً درک می‌کند. به بیان دیگر او در این سفر به درک خالصی از جهت حق عالم و ظهورات اسمائی حق می‌رسد بدون آنکه متعین به تقدیرات ماهوی باشد (قیصری، ۱۳۷۷: ۳۱-۳۲؛ قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۲۱۰). پس از درک تفصیلی اسماء الهی و تعینات علمی اسماء، در سفر سوم سلوک، سالک با توشه‌ای که از لقای مقام وحدت و لوازم ذاتی آن به همراه دارد، بار دیگر به عالم کثرات خلقی رجوع می‌کند، اما این بار برخلاف ادراک عمومی انسان‌هایی که چنین سلوکی نداشته‌اند، در عین درک کثرات، حضور و سریان وحدت در آن‌ها و تقوم کثرات به وحدت را به نحو عینی و آشکار در تمامی مراحل خلقت مشاهده می‌کند و به مقام جمع میان وحدت و کثرت در شهود عرفانی نائل می‌شود. به بیان دیگر در این سفر سالک با نگاهی الهی که در سفر دوم به آن رسیده است، به مخلوقات می‌نگرد و همه کثرت مخلوقات را از پنجره و منظر الهی می‌نگرد و به درکی جامع از هستی و ظهورات خلقی حق تعالی نائل می‌شود (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۲۱۱). آنگاه سالکی که با تکمیل این سه سفر عرفانی در شناخت توحیدی عالم کامل شده است، این آمادگی را به‌دست می‌آورد تا در سفر چهارم به دست‌گیری و هدایت سایر خلائق به‌طور تشریعی و تکوینی نائل آید و آنان را نیز از موطن غلبه کثرت به مقام لقاء وحدت حق تعالی راهنمایی و راهبری کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۶۱).

از آنجا که برای اثبات مدعیات مقاله، مطالب فراوانی باید طرح و مورد بررسی قرار گیرد، از توضیح تفصیلی‌تر مراحل اسفار اربعه خودداری می‌کنیم. دقت در بیان ارائه‌شده برای فهم کلیت معنای این چهار سفر و روشن شدن علت تقدم و تأخر این سفرها کفایت می‌کند.^۱

۳. تحلیل انواع کنش‌های عقلی براساس منطق اسفار اربعه

این بخش از مقاله درصدد اثبات این مدعا است که منطق اسفار اربعه یک الگوی فراگیر شناختی است که علاوه بر توانایی تحلیل مراحل شناخت شهودی و الهی عارفان، توانایی تحلیل دقیق فرایند شناخت مفهومی و عقلی سایر پدیده‌ها را نیز دارد. نویسنده در قالب مقاله‌ای دیگر، به تفصیل به اثبات این موضوع پرداخته است (خانی، ۱۳۹۷: ۵۵-۷۴). اما در این مقاله قصد داریم با محور قراردادن انواع کنش‌های عقلی در قالب بیانی تازه این مدعا را اثبات کنیم. در این مسیر ضمن اثبات مدعا، تحلیل دقیقی از ترتیب انواع کنش‌های عقلی نیز ارائه می‌شود که خود مستقلاً موضوع مهمی در حوزه مباحث معرفت‌شناسی است.

۳-۱. پیشینه مبحث انواع کنش‌های عقلی

ادراک عقلی در کنار ادراکات حسی، خیالی و شهودی یکی از اقسام منابع ادراکی انسان است که در فلسفه اسلامی مورد توجه قرار دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۰-۳۶۲؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۳۵۵-۳۸۷). سخن از حقیقت عقل از منظر هستی‌شناسانه و جایگاه آن در وجود انسان و نسبت آن با سایر ادراکات انسان بحثی بسیار دامنه‌دار و مفیدی است که اجزای آن را در مقاطع مختلف مباحث فلسفه اسلامی می‌توان مشاهده کرد و البته این مقاله مجال پرداختن به آن ندارد. آنچه در اینجا محل توجه است، معرفی انواع کنش عقلانیت در مسیر شناخت پدیده‌ها و نشان‌دادن مطابقت آن با الگوی اسفار اربعه است.

در سنت فلسفه اسلامی، مباحث معرفت‌شناسی و از جمله تحلیل انواع کنش‌های عقلی در لابه‌لای سایر مباحث هستی‌شناسی مورد بحث و بررسی دقیق و موشکافانه قرار می‌گرفت، اما تا قبل از علامه طباطبائی این مباحث معرفت‌شناسی تحت باب و سرفصلی مستقلی ارائه نمی‌شد. اقتضات زمانه در مواجهه با انواع فلسفه‌های غربی که عمدتاً دارای مسائل معرفت‌شناسی هستند سبب شده تا فیلسوفان معاصر اسلامی این موضوع را مستقل و ذیل سرفصل‌هایی مجزا بررسی کنند (معلمی، ۱۳۹۶: ۱۵). در این میان اصطلاح «انواع کنش‌های عقلی» اصطلاح نوپیدایی است که منظور از آن مجموعه فعالیت‌هایی است که انسان به‌صورت ارادی و خودآگاه با تکیه بر ظرفیت‌های قوه عاقله خود برای شناخت پدیده‌ها انجام می‌دهد.

۱. برای آشنایی تفصیلی با مبادی هستی‌شناسانه اسفار اربعه و اثبات وجاهت عقلی این اسفار می‌توان به این اثر مراجعه فرمایید: خانی، ابراهیم (۱۳۹۷). بازخوانی مسئله وجودشناسی در حکمت متعالیه براساس منطق اسفار اربعه. رساله دکتری. اصفهان: دانشگاه اصفهان.

تفصیلی‌ترین اثری که در بیانی نوآورانه و با تکیه بر میراث فلسفه اسلامی به تشریح انواع کنش عقلی پرداخته کتاب فلسفه فلسفه اثر سید یدالله یزدان‌پناه است. او در فصل چهارم این کتاب، کنش‌های عقلی را در قالب عناوین متعددی مانند عقل اولی، شهودی، تحلیلی، کلی‌یاب، توصیفی، شبیه‌ساز، استدلالی، انسجام‌بخش و... جایابی و تشریح می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۴۱-۱۸۱). حال آنچه در ادامه و در تطبیق انواع کنش عقلی با منطق اسفار اربعه ارائه می‌شود، فارغ از مشابهت‌هایی با بیان او، از برخی جهات حاوی نیم‌نگاهی انتقادی به اقسام مطرح‌شده توسط یزدان‌پناه است؛ چرا که معتقدیم منطق اسفار اربعه بستری دقیق‌تر برای تقسیم‌بندی و بالخصوص توضیح تقدم و تأخر اقسام کنش عقلی فراهم می‌آورد. البته برای جلوگیری از تشتت مباحث، نکات انتقادی نسبت به کتاب فلسفه فلسفه در پاورقی مورد اشاره قرار می‌گیرد.

همچنین در این موضوع، حمید پارسانیا نیز در آثار خود تقسیم‌بندی‌های متنوعی از انواع عقلانیت ارائه کرده است. از جمله در مقاله‌ای با عنوان «نسبت مفهوم عقل در قرآن و روایات با عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام» از منظر و حیثیات مختلف مانند هستی‌شناسی انواع عقلانیت، مراتب عقلانیت، کاربرد اقسام عقلانیت، عرصه حضور انواع عقلانیت و اعتبار انواع عقلانیت به ارائه جامعی از انواع تقسیم‌بندی‌های مفهومی، اصطلاحی و تاریخی عقلانیت می‌پردازد (پارسانیا، ۱۳۹۴: ۸۶-۹۱). همچنین در مقاله‌ای دیگر با تبیین معنای انواع اصطلاحات عقلانیت ایزاری، قدسی، حضوری، حصولی، عملی، نظری، عرفی، کلی، جزئی، تجربی و... تفاوت‌های مبنایی علم و عقلانیت را از خاستگاه حکمی-اسلامی با نگاه مدرن غربی تشریح می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۵۳-۶۷). با وجود این، مسئله مدنظر این مقاله با اقسامی که او مطرح می‌کند متفاوت است. به همین سبب هم با وجود گستره و دقتی که در بیان انواع معانی عقلانیت دارد، تصریح مستقیمی به بیشتر کنش‌های عقلی مطرح در این مقاله ندارد. درواقع همان‌طور که در بخش پایانی این مقاله روشن‌تر خواهد شد، اقسام کنش‌های عقلانی مدنظر در این مقاله نسبت به بسیاری از اقسام مذکور وضعیتی لایشرط دارد؛ یعنی در ذیل هریک از اقسام عقلانیت نظری، عملی، ایزاری، فلسفی، تجربی، نیمه‌تجربیدی، تفسیری، عرفی و... می‌توان نحوه حضور اقسام کنش‌های تحلیلی، کلی‌یاب، توصیفی و ترکیبی را مشاهده کرد. به همین خاطر نیز می‌توان مشابه بخش پایانی این مقاله، تلاش انواع اندیشمندان علوم اجتماعی که هریک با اتکا بر انواع مختلف و بعضاً متعارض عقلانیت به شناخت پدیده‌های اجتماعی پرداخته‌اند، در ذیل اقسام کنش‌های عقلی مطرح در این مقاله جایابی و مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌دهد.

پس از اشاره اجمالی به پیشینه مباحث، در ادامه به‌طور خلاصه به معنای هریک از اقسام کنش عقلی و سپس نحوه تطبیق آن با مراحل اسفار اربعه می‌پردازیم.

۳-۲. عقل تحلیلی

انسان با استفاده از قوای مختلف ادراکی خود به درک پدیده‌ها نائل می‌شود. اما این درک در ابتدا به‌صورت یک معجون ادراکی است که تمامی یافته‌های مختلف قوای ادراکی در آن با یکدیگر آمیخته‌اند؛ برای مثال، زمانی که انسان با یک گل مواجه می‌شود با قوه بینایی رنگ، با قوه بویایی رایحه و با قوه لامسه لطافت آن را حس می‌کند، اما تمامی این ادراکات به‌صورت هم‌زمان در قالب یک ادراک واحد شهود می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق: ۱۳۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۸: ۲۰۵-۲۱۱). پس از مرحله ادراک حسی، صورت این ادراکات تا حدودی در حافظه انسان باقی می‌ماند و این ماندگاری مجال اندیشیدن درمورد آن را فراهم می‌کند. در این مرحله است که به‌مرور عقل انسان مجال فعلیت می‌یابد و با مقایسه و تفکر روی انواع مشاهدات، تلاش می‌کند تا انواع عناصر و حیثیات آمیخته در این معجون مشاهده‌شده را از یکدیگر تفکیک کند؛ یعنی برخلاف ادراک حسی یا خیالی یک گل، که در آن رنگ، بو و لطافت و ده‌ها معنی دیگر با یکدیگر آمیخته‌اند، عقل به‌عنوان یک کنشگر ادراکی تلاش می‌کند میان این حیثیات مختلف تفکیک قائل شود و مثلاً حیثیت رنگ یا لطافت گل را از سایر حیثیت

گل تفکیک کند و به نحو مجزا آن را مورد توجه خود قرار دهد (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق، ۲۰۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۵۴-۱۵۷). این اولین و شاید اصیل‌ترین کنش قوه عقل در انسان است که می‌توان از آن با عنوان عقل تحلیلی یاد کرد.^۱

در معرفت‌شناسی اسلامی در میان قوای ادراکی فقط عقل است که می‌تواند به درک ناب و خالص حقایق راه یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۲-۳۶۰). منظور از درک خالص و ناب یعنی درکی از یک حقیقت که با هیچ امر دیگری آغشته نباشد؛ برای مثال اگر کسی بتواند عدد دو را بدون ملاحظه هیچ معدود خاصی مورد توجه قرار دهد به درک ناب و عقلی عدد دو رسیده است.^۲ البته از منظر معرفت‌شناسی اسلامی، درک عقلی، یک درک تشکیکی و طیفی است و بیشتر انسان‌ها تنها به مدارج نازل آن راه می‌یابند. از این منظر بیشتر انسان‌ها با اینکه برای خالص‌سازی ادراکات خود تلاش می‌کنند، معمولاً این مسیر را به‌طور کامل طی نمی‌کنند و در درک وهمانی از بیشتر حقایق متوقف می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۳۷۱ و ۳۷۲، ج ۳: ۳۶۵). درک وهمانی، درک یک حقیقت و معنا در ضمن و آغشته به سایر معانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۳؛ ۱۳۶۳: ۱۱۲-۱۱۳؛ خانی، ۱۳۹۲: ۵۷-۶۱). مانند درک کودکی که عدد دو را فقط در ضمن مصادیق عینی معدود مثل دو سیب می‌تواند تصور کند. در مقابل، تنها خواصی از انسان‌ها با تلاش و پیمودن مراحل سلوک فکری و همچنین تزکیه نفس از خواطر خیالی و امیال نفسانی می‌توانند به شهود حقایق عقلی و روحی به‌طور خالص‌شده آن راه یابند که در سنت فلسفه و عرفان اسلامی از آن‌ها تعبیر به حکیم می‌شود. به هر حال چه درباره عموم مردم که در سطح ادراکات وهمانی متوقف هستند و درک عقلی آن‌ها از معانی به‌طور کاملاً خالص رخ نمی‌دهد و چه در مورد خواص اهل علم که می‌توانند برخی معانی را به‌طور کاملاً ناب و خالص درک کنند، اولین و شایع‌ترین کنش عقلی کنش تحلیلی است. اگر انسان‌ها توانایی تحلیل و تمایز میان انواع معانی مندمج در ادراکات خود را نداشتند، امکان بهره‌وری از سایر کنش‌های عقلی که در فروع بعدی به آن اشاره می‌شود را نیز نداشتند و مانند حیوانات در سطح ادراک حسی، خیالی و وهمانی متوقف می‌شدند. اگر در مفاهیم اصلی و پایه‌ای علوم مختلف توجه کنیم، مشاهده می‌کنیم که بیشتر این مفاهیم حاصل تلاش عقلانیت تحلیلی است؛ برای مثال، مفاهیم وجود، وحدت، علیت، جوهر و صدها اصطلاح بنیادین در فلسفه اسلامی حاصل کنش عقل تحلیلی است. درواقع عقل تحلیلی با انباشت تلاش صدها ساله فیلسوفان متعدد توانسته به‌مرور به تفکیک و خالص‌سازی ظریف‌ترین معانی مندمج و آغشته در ادراکات انسان نائل شود.

۱. یزدان‌پناه قبل از طرح کنش تحلیلی از شهود عقلی سخن می‌گوید (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۱۷-۱۴۱ و ۱۵۴-۱۵۶). اما فارغ از ابهاماتی که به‌نظر می‌رسد هنوز در توضیح چستی شهود عقلی و تفکیک آن از سایر شهودات رایج در عرفان همچون شهود قلبی و روحی وجود دارد، به‌نظر می‌آید عقل شهودی به‌عنوان یک کنش عقلی در عرض سایر کنش‌های عقلانیت نیست، بلکه مقسمی است که در تمامی اقسام کنش عقلی حضور دارد و عقل با تکیه بر شهودی که حاصل اتحاد با حقایق است می‌تواند به تمامی انواع کنشی که به آن اشاره می‌شود مبادرت ورزد. از این رو برشمردن عقل شهودی به‌عنوان قسیم سایر انواع کنش عقلی به نظر دقیق نیست و نباید میان مقسم با اقسام خلط صورت گیرد. اما زمانی که به‌واسطه شهود عقلی، کنشگری عقل در قالب تفکر و تعقل آغاز می‌شود، می‌توان اولین کنش عقل را همین کنش عقل تحلیلی است. به بیان دیگر، برخلاف این مقاله که عقل تحلیلی را به‌عنوان اولین و شاید اصلی‌ترین کنش عقل معرفی می‌کند، در کتاب فلسفه فلسفه چنین تصریحی وجود ندارد و در عوض، شهود عقلی به‌عنوان اصلی‌ترین کنش مورد توجه قرار گرفته است؛ درحالی‌که به‌نظر می‌رسد اولین کنش عقل در مواجهه با ادراکات و شهوداتش، تلاش برای انتزاع و تفکیک میان معانی است که همان عقلانیت تحلیلی است.

۲. البته در تحلیل هستی‌شناسانه این فرایند میان فیلسوفان مسلمان اختلافات و تطوراتی وجود دارد. مشائین این فرایند را یک فرایند صرفاً ذهنی می‌دانستند که در قالب نظریه تقصیر و انتزاع ذهنی از آن یاد می‌شود (خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۲۲). اما ملاصدرا به‌تفصیل اثبات می‌کند که این فرایند صرفاً یک تلاش ذهنی نیست و حاصل ارتقا و اشتداد وجودی ادراک از مرحله ادراک حسی به ادراک عقلی است؛ یعنی وجود انسان هر قدر از تجرید و شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد، به درک خالص‌تری از حقایق دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۲-۱۵۶ و ج ۳: ۳۶۵).

۳-۳. عقل ذات‌یاب^۱

پس از آنکه در کنش عقل تحلیلی، معانی از یکدیگر تفکیک شدند برای انسان این امکان پدید می‌آید تا آن معنای خالص شده از اغیار و آمیختگی‌ها را به‌طور ایزوله و متمرکز مورد توجه و ادراک خود قرار دهد و دریابد که این حقیقت دارای چه ویژگی‌های ذاتی است. منظور از ویژگی‌های ذاتی، ویژگی‌هایی است که برای خود یک حقیقت است و به‌خاطر همراهی و آغشته‌شدن آن با سایر امور بر او عارض نشده است و به تعبیر فلسفی واسطه در عروض ندارد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۲۱۴). مثلاً مادامی که آب در فرایند تقطیر به‌طور کامل خالص نشود نمی‌توان به ویژگی‌های ذاتی آن به‌طور دقیق دست یافت چون ممکن است ویژگی‌های آب به‌خاطر همراهی ناخالصی‌ها باشد. همین‌طور در فرایند شناخت و اندیشه نیز مادامی که توسط عقل تحلیلی معانی و حقایق به‌طور کامل از یکدیگر تفکیک نشوند نمی‌توان به ویژگی‌های اصیل و ذاتی یک حقیقت دست یافت. به‌طور مثال در فلسفه اسلامی و در یک فرایند هزارساله فیلسوفان مسلمان به کمک عقل تحلیلی به‌مرور توانستند به تحلیل و تفکیک دقیق میان معنای اصالت وجود و اصالت ماهیت دست یابند و در نتیجه در حکمت صدرایی احکام ذاتی^۲ وجود مورد شناخت قرار گرفت (ایزوئسو، ۱۳۶۰: ص ۴۸ و ۵۵). البته این مثال به این معنی نیست که تحلیل و خالص‌سازی موضوعات همواره یک امر دشوار و نیازمند یک بستر تاریخی است بلکه در بسیاری از فرایندهای روزانه تفکر، عقل تحلیلی با اندک تأمل و دقتی می‌تواند فرایند خالص‌سازی را طی کند. همچنین گاهی ممکن است شهود، الهام یا قوه حدس جایگزین مسیر تفکر و پیمودن سفر اول برای رسیدن به خالص ذوات باشد چنانچه در عرفان نیز گاه سالک بدون پیمودن منازل سلوک، در اثر جذبه‌ای ربانی و بدون طی منازل جلوه‌ای ناب از حقیقت را شهود می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۷۸).

به‌علاوه ممکن است در قبال این تحلیل از مسیر تفکر این شبهه مطرح شود که اگر عقل از همان ابتدا وجود ذات و حقیقتی را در پس مصادیق جزئی شهود نکرده باشد، چگونه می‌تواند به خالص‌سازی آن از عوارض مبادرت ورزد و لذا باید عقل ذات‌یاب را مقدم بر عقل تحلیلی دانست؛ درحالی‌که این شبهه را می‌توان براساس تفکیک درک اجمالی و تفصیلی ذوات پاسخ داد. عقل با تکیه بر قدرت شهود خود، ابتدا به‌صورت اجمالی و مبهم به درک مبدأ و ذاتی که منشأ آثار شده پی می‌برد اما درک تفصیلی، خالص و خودآگاه این ذوات در مرحله عقل ذات‌یاب، تنها پس از مرحله نخست و جداکردن اغیار به کمک کنش عقل تحلیلی امکان‌پذیر است. درواقع در این مرحله، کشف عوارض ذاتیه یعنی اموری که بدون واسطه بر آن موضوع حمل می‌شوند نیز محقق می‌شود.

۳-۴. عقل کلی‌یاب

پس از آنکه عقل به درک خالص از یک معنا دست یافت و توانست لوازم ذاتی آن را درک کند، در گام بعدی می‌تواند نحوه حضور و سریان آن معنای واحد را در مصادیق متعدد دریابد. انصاف معانی به کلیت در این مرحله رخ می‌دهد. مفهوم کلی یعنی مفهومی که بر مصادیق متعدد صدق می‌کند؛ برای نمونه زمانی که فردی در فرایند عقل تحلیلی و عقل ذات‌یاب به درک نسبتاً خالصی از معنای انسانیت راه یافت، با مشاهده افراد مختلف انسانی درمی‌یابد که آن معنای واحد بر تمامی این افراد صدق می‌کند و در نتیجه انسانیت یک مفهوم کلی است. البته اینکه به‌لحاظ هستی‌شناسانه چگونه یک معنای واحد بر مصادیق متعدد حمل می‌شود، یکی از مسائل چالش‌برانگیز تاریخ فلسفه است (ژیلسون، ۱۳۹۹: ۱۱). از منظر حکمت صدرایی، کلیت مفاهیم عقلی عمدتاً ریشه در کلیت و سعه وجودی حقایق عقلی دارد. حقایق

۱. یکی از وجوه تمایز تبیین انواع کنش در این مقاله با انواع کنش در کتاب فلسفه فلسفه این است که در آن، از کنش مجزایی با نام کنش ذات‌یاب در حیطه عقل نظری یاد نمی‌شود؛ درحالی‌که براساس توضیحات این فرع روشن می‌شود که می‌توان میان کنش عقل تحلیلی و کنش عقل کلی‌یاب از کنش مجزایی به‌عنوان کنش عقل ذات‌یاب یاد کرد که کارکرد ویژه خود را دارد و به سایر کنش‌ها قابل تقلیل نیست. در فروع بعدی روشن خواهد شد که این کنش با سفر دوم اندیشه همراهی و مطابقت تام دارد.

۲. منظور از «ذاتی» در این تعبیر ذاتی باب ایساغوجی نیست که مخصوص ماهیات است و از ساحت وجود به دور است، بلکه منظور ذاتی باب برهان است که در برابر محمول بالضمیمه است؛ یعنی معانی و مفاهیمی که بدون نیاز به انضمام خارجی شیء دیگری، از صمیم یک حقیقت قابل انتزاع است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۳۳۹ و ۳۶۳).

و موجودات عالم عقل به خاطر شدت و سعه وجودی بر موجودات مادی و خیالی احاطه و اشراف وجودی دارند و درواقع موجودات مثالی و مادی ظل و ظهور حقایق عقلی در مراتب مادون هستی هستند. حال این حقیقت هستی‌شناسانه در دامنه ادراک ذهنی انسان به صورت کلیت مفهومی منعکس و ادراک می‌شود^۱ (خانی، ۱۳۹۳: ۸۵-۱۰۸؛ ۱۳۹۲: ۵۳-۶۲).

۳-۵. عقل توصیفی

قوه ادراک عقلی پس از آنکه توسط عقل تحلیلی و ذات‌یاب به درک معانی متعددی دست یافت و توسط عقل کلی‌یاب توانست این معانی را در ضمن مصادیق متعدد ادراک کند، می‌تواند در کنشی جدید به توصیف نحوه ترکیب انواع معانی در موجودات عینی بپردازد. تشخیص و تفرد موجودات عینی معمولاً حاصل معجون و ترکیب خاص و وجودی از معانی و حقایق مختلف است.^۲ برای نمونه یک فرد انسانی فقط مصداق معنای کلی انسانیت نیست، بلکه صدها معنای دیگر نیز به نحو جزئی و با ترکیبی خاص که مختص وجود اوست، بر او صدق می‌کند. عقل توصیفی با مشاهده این معانی متعدد در ضمن یک فرد خارجی، می‌تواند به توصیف نحوه ترکیب و همراهی این معانی در مزاج شخصیتی آن مصداق خاص بپردازد؛ مثلاً اگر از او پرسیده شود که فلان فرد کیست، پاسخ می‌دهد که او یک انسان، یک ایرانی، یک مرد، یک دانشجو، یک بلندقد، یک زیبارو، یک ورزشکار و... است و در این مسیر درواقع با کمک عقل توصیفی، نحوه ترکیب انواع معانی در معجون شخصیتی او را توصیف می‌کند. درواقع برخلاف عقل تحلیلی که تلاشش در جهت جداکردن معانی از یکدیگر بود، عقل توصیفی تلاش می‌کند نحوه همراهی و ترکیب این معانی را در تقویم و تشخیص موجودات خارجی توضیح دهد. به بیان دیگر در این کنش، عقل تنها گزارشگر و اذعان‌کننده به نحوه ترکیب معانی در مصادیق خارجی است و خود دست به ترکیب این معانی در قالب مزاجی جدید نمی‌زند.

۳-۶. عقل ترکیبی

عقل پس از آنکه در گام‌های قبلی به درک معانی خالص شده و لوازم هریک از معانی و نحوه سریان و ترکیب آن‌ها در مصادیق عینی خارجی راه یافت، می‌تواند در کنشی جدید با نام عقلانیت ترکیبی، اقدام به ترکیب این معانی و ساخت معجون‌های جدید معنایی کند. درواقع عقل ترکیبی برخلاف عقل توصیفی صرفاً گزارشگر نحوه ترکیب معانی در مصادیق خارجی نیست، بلکه خود در کنشی ابداعی و خلاقانه دست به ترکیب معانی در صورت‌های جدیدی می‌زند و از این طریق به حقایق و علوم جدیدی دست می‌یابد که برآمده از شهود بی‌واسطه و مستقیم از حقایق نیست (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۰۰)؛ برای مثال یک فیلسوف پس از آنکه در گام‌های قبلی تفکر به مفاهیمی مانند علیت، ضرورت، امکان و... و لوازم آن‌ها راه یافته است، در کنش عقل ترکیبی با ترکیب این معانی در قالب برهان امکان و وجوب به اثبات وجود علة العلل می‌پردازد؛ بدون اینکه از قبل در دامنه شهود خود آگاهانه آن را درک کرده باشد یا فیزیکدانی مانند انیشتین با ترکیب قوانین ریاضی و فیزیکی

۱. یزدان‌پناه برای توضیح کنش عقل کلی‌یاب از مسئله انتقال و حرکت صعودی از درک جزئی و همانی به سمت درک کلی عقلی استفاده می‌کند و توضیح می‌دهد که عقل صاعد با حرکت و انتقال وجودی از مصداق جزئی و مادی به سمت حقیقت فرامادی به درک معنای کلی دست می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۶۱)؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد حرکت از مصداق جزئی به سمت حقیقت فرامادی در همان موطن کنش عقل تحلیلی صورت می‌پذیرد؛ چنان‌که طبق مبنای صدرایی، تجرید معانی را فراتر از یک تقصیر و انتزاع ذهنی حاصل حرکت وجودی می‌داند (همان). درنتیجه این کنش عقلی-تحلیلی است که به لحاظ هستی‌شناسانه حاصل عقل صاعد است. در مقابل و برخلاف نظر او، کنش عقل کلی‌یاب دقیقاً در مسیر برعکس این حرکت رخ می‌دهد؛ یعنی پس از آنکه عقل در حرکت صعودی به درک حقیقت خالص شده دست یافت، با رجوع مجدد به موطن کثرات جزئی آن حقیقت را در این مصادیق حاضر و ساری می‌یابد و با درک صدق آن حقیقت بر این مصادیق جزئی، آن حقیقت عقلی را به وصف کلیت متصف می‌کند. در فروع بعدی روشن خواهد شد که این کنش مطابق سفر سوم از اسفار اربعه اندیشه است.

۲. البته برخلاف نظر ابن‌سینا که تشخیص و تفرد افراد یک نوع واحد را با عروض اعراض مختلف به ذات کلی توضیح می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۷۴)، از منظر صدرایی تشخیص به وجود خارجی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۲۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۸۷-۴۱۱). اما در مقام جمع این دو بیان می‌توان گفت عروض وجودی و نه ذهنی، حقایق مختلف بر یک حقیقت کلی سببی موجب ظهور تکرر افرادی آن در عالم ماده می‌شود؛ یعنی در عین اینکه تشخیص به وجود است، اما تکرر این افراد با تقید خارجی و وجودی آن حقیقت سببی در قبال وجود و نه مفهوم اعراض مختلف در قوس نزول هستی پدید می‌آید. براین اساس طبق نظر ابن‌سینا، عروض اعراض موجب تشخیص افرادی است، اما طبق نظر صدرا این عروض یک عروض وجودی است و نه مفهومی.

که قبلاً توسط کنش‌های عقلانیت تحلیلی و توصیفی در تاریخ علم ریاضیات و فیزیک به‌دست آمده است، به اثبات قانون نسبیتی راه می‌یابد که حاصل تجربه و شهود مستقیم او نیست و صرفاً توسط عقلانیت ترکیبی به آن راه یافته است.^۱ البته عقل برخلاف قوه واهمه و تخیل، در کنش ترکیبی، هر معنا یا صورتی را با معانی و صورت‌های دیگر ترکیب نمی‌کند، بلکه متناسب با اقتضائات ذاتی معانی و صور و کشف لوازم ضروری آن‌ها دست به این ترکیب می‌زند؛ چنان‌که یک مهندس پس از درک ذوات، لوازم و عوارض هریک مصالح ساختمانی در کنش عقل ترکیبی، نحوه ترکیب مصالح برای ساخت یک بنا را طبق موازین عقلی طراحی می‌کند.

۷-۳. عقل مشوب و همانی

در معرفت‌شناسی اسلامی، علاوه بر عقل خالص که مصون از خطاست، نوعی ادراک عقلی ناخالص نیز مورد توجه است که از آن با عنوان عقل و همانی یاد می‌شود. عقل و همانی عقلی مشوب و آمیخته به اوهام خیالی است و در آن معانی نه به‌صورت خالص، بلکه در ضمن مصادیق جزئی درک می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۱۳؛ ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۰-۳۶۲). حال نکته‌ای که در این فرع مورد تأکید است، این است که تمامی کنش‌هایی که در فروع پیشین اشاره شده، توسط عقل مشوب و همانی نیز امکان تحقق دارد. توجه به این نکته از این‌رو اهمیت دارد که حتی انسان‌هایی که معمولاً درگیر عقل و همانی و ناخالص هستند، همچنان و ضرورتاً از کنش‌های مذکور در فرایند اندیشه و تفکر خود ولو به نحو ناقص استفاده می‌کنند و البته به‌خاطر درک معانی در ضمن صور امکان خطای ادراکی در اقسام کنش‌های مذکور برای آن‌ها وجود دارد.

۸-۳. مناسبت مراحل کنش عقلی با مراحل اسفار اربعه

اگر از سویی الگوی اسفار اربعه و نحوه تقدم و تأخر مراحل چهارگانه آن مورد توجه قرار گیرد و از سوی دیگر انواع کنش عقلی و نحوه تقدم و تأخر مراحل آن مورد توجه قرار گیرد، روشن می‌شود که میان این دو الگو مطابقت کاملی وجود دارد. از سویی مراحل چهارگانه اسفار اربعه براساس مراحل کنش عقلی قابل توجیه عقلانی است و از سوی دیگر می‌توان مراحل کنش عقلی را نیز براساس الگوی اسفار اربعه بهتر تشریح کرد. از این‌رو در ادامه به نحوه مطابقت این دو الگو خواهیم پرداخت.

۱-۸-۳. کنش عقل تحلیلی در سفر اول از اسفار اربعه

همان‌طور که در ابتدای مقاله اشاره شد، منطق سفر اول از اسفار اربعه گذر از کثرات و خرق حجب مادی و خلقی برای رسیدن به لقای الهی است. این منطق با منطق کنش عقل تحلیلی کاملاً مشابه است. عقل تحلیلی نیز در گام نخست شناخت عقلی تلاش می‌کند با جداکردن اغیار و زوائدی که به‌تکثر افراد یک حقیقت منجر می‌شوند، به درک خالص و بی‌پیرایه‌ای از آن حقیقت دست یابد که طبعاً در حالت خالص‌شده آن، واحد و غیر متکثر است. به بیان دیگر، آمیختگی میان معانی حجابی است که عقل تحلیلی با پاره‌کردن این حجاب درصدد لقا و مشاهده معنای بی‌پیرایه و خالص‌شده است.

۲-۸-۳. کنش عقل ذات‌یاب در سفر دوم از اسفار اربعه

سالک پس از آنکه در سفر اول از حجاب‌های خلقی رهایی یافت، در سفر دوم به شهود بی‌واسطه اسماء الهی راه می‌یابد و اسماء حسنای الهی را در موطن وحدت بدون تقید و آمیختگی با تقدیرات متکثر مصادیق خلقی مشاهده می‌کند. حال به همین وزن پس از آنکه عقل

۱. یزدان‌پناه در کتاب فلسفه فلسفه از کنش مجزایی به‌عنوان کنش عقل ترکیبی یاد نمی‌کند؛ درحالی‌که به‌نظر می‌رسد یکی از کنش‌های اصلی عقلانیت کنش عقل ترکیبی است و سایر اقسام کنشی که یزدان‌پناه آن را تحت عناوین عقل استدلالی، عقل انسجام‌بخش، عقل نظریه‌پرداز و عقل احتمال‌دهنده توضیح می‌دهند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۶۴-۱۷۵)، همگی از فروع کنش عقل ترکیبی است و باید در ذیل آن توضیح داده شود. همچنین ایشان از کنش‌های دیگری نیز با عنوان کنش‌های عقلی یاد می‌کنند که در اینجا به آن‌ها نمی‌پردازیم؛ زیرا به‌نظر می‌رسد کنش‌های اصلی عقلانیت همین اقسام مذکور است و سایر کنش‌ها پیامدها و لوازم همین کنش‌های اصلی است و عدم تفکیک کنش‌های اصلی از فرعی و تفریع دقیق آن‌ها به‌عنوان یک نقد بر کتاب مذکور وارد است.

تحلیلی به تفکیک سایر معانی زائد از یک معنا مبادرت ورزید، درکنش عقل ذات‌یاب به شهود و درک آن معنای خالص شده می‌پردازد و ذاتیات و لوازم آشکار آن را درمی‌یابد.

۳-۸-۳. کنش عقل کلی‌یاب و عقل توصیفی در سفر سوم از اسفار اربعه

سالک پس از آنکه به درک بی‌واسطه از اسماء الهی در سفر دوم دست یافت، مجدد به عوالم خلقی رجوع می‌کند، اما این بار در پرتو نور الهی به درکی عمیق از مخلوقات نائل می‌شود و نحوهٔ سریان، حضور و ترکیب انواع اسماء حسنای الهی را در تقدیر وجودی مخلوقات متکثر مشاهده می‌کند. حال به همین وزن عقل کلی‌یاب نحوهٔ حضور، سریان و صدق معانی عقلی در ضمن مصادیق جزئی را می‌یابد و عقل توصیفی نیز نحوهٔ ترکیب این معانی در ضمن مصادیق جزئی را گزارش می‌کند.

۳-۸-۴. کنش عقل ترکیبی در سفر چهارم از اسفار اربعه

سالک پس از آنکه در سه سفر نخست به درک جامعی از حقایق توحیدی و نحوهٔ سریان آن در جمیع مراتب آفرینش دست یافت، می‌تواند در سفر چهارم در حوزهٔ حکمت و عرفان عملی به ارشاد و دستگیری خلاق پرده‌دار و با شناخت جامعی که از جایگاه هر سالک دارد، راه پیمودن این مسیر را به آن‌ها بیاموزد. حال به همین وزن عقل پس از آنکه در کنش‌های عقل تحلیلی، ذات‌یاب، کلی‌یاب و توصیفی به شناخت جامعی از پدیده‌های پیرامون خود دست یافت، می‌تواند در قالب کنش عقل ترکیبی با رویکردی ابداعی و خلاقانه و البته با ملاحظهٔ لوازم ذاتی هر معنا، اقدام به ساخت ترکیبات معنایی جدیدی کند و از این طریق به یافته‌های جدیدی دست یابد.

درواقع همان‌طور که سفر چهارم سالک فراتر از یک سفر کمالی نوعی تصرف عالمانه در هستی برای تسهیل مسیر سالکان حق است، کنش عقل ترکیبی نیز فراتر از شناخت و آنالیز پدیده‌های پیرامونی، نوعی ترکیب خلاقانه و عالمانه میان معانی برای تسهیل عملی و ارتقای کیفیت حیات خود و دیگران است.

۳-۸-۵. اسفار اربعهٔ اندیشه

براساس توضیحاتی که در فروع پیشین ارائه شد، می‌توان در قالب یک نظریهٔ نوین از اصطلاح «اسفار اربعهٔ اندیشه» استفاده کرد و نشان داد مراحل طبیعی و صحیح اندیشه و تفکر عقلانی مطابق الگوی اسفار اربعه دارای چهار مرحلهٔ اساسی است. براین اساس برای شناخت صحیح و جامع هر پدیده‌ای باید چهار گام زیر را پیمود. درواقع همان‌طور که در طول تاریخ عارفان تقریرهای متفاوتی از منازل سلوک ارائه کرده‌اند که یکی از بهترین و جامع‌ترین آن‌ها الگوی اسفار اربعه است، در حوزهٔ اندیشه‌ورزی نیز می‌توان کنش‌های عقلی را در منازل و مراحل مختلفی تبیین و طبقه‌بندی کرد. این مقاله درصدد نشان‌دادن مزیت‌های الگوی اسفار اربعهٔ اندیشه در قالب نظریه‌ای نوین برای طبقه‌بندی و مراحل اندیشه‌ورزی است.

نخست با کمک عقل تحلیلی تلاش شد موضوع مورد مطالعه از اغیار و زوائد پیرایش شود و سپس با کمک عقل ذات‌یاب، درک عمیقی از ذاتیات و لوازم آن موضوع به‌دست آید. در گام سوم با کمک عقل کلی‌یاب و توصیفی، نحوهٔ حضور و سریان آن حقیقت در ضمن مصادیق جزئی درک شد و دریافتیم که آمیخته‌شدن هر امر خارجی با موضوع مورد مطالعه چگونه احکام و آثار آن را تغییر می‌دهد و در صورتی خاص متعین می‌کند و در گام چهارم پس از شناخت جامع از موضوع مدنظر، با توجه به نیازها و اقتضائات فردی و اجتماعی و مادی و معنوی از این شناخت در عرصهٔ عمل بهره گرفته شد.

پرداختن تفصیلی‌تر به نظریهٔ اسفار اربعهٔ اندیشه لوازم متعددی دارد، از جمله نشان‌دادن کارآمدی آن در قالب مثال‌های متنوع علمی، گردش‌بودن این مراحل، آثار و پیامدهای ناقص یا کامل پیمودن این مراحل و... . برخی از این موارد، پیش‌تر در مقاله‌ای دیگر مورد بررسی قرار گرفته است (خانی، صادقی حسن‌آبادی و امام جمعه، ۱۳۹۷: ۵۵-۷۴). همچنین نویسنده در قالب دو پژوهش مجزا، دو نمونه از کارآمدی این الگو را در شناخت پدیده‌های معرفتی و اجتماعی بررسی کرده است. نخست در رسالهٔ دکتری براساس الگوی اسفار اربعه به بازخوانی تفصیلی مسئلهٔ وجودشناسی در حکمت صدرایی پرداخته و مزیت‌های این الگو را به نمایش گذاشته است (خانی، ۱۳۹۷). ثانیاً در قالب کتابی مناسک عاشورایی و پیامدهای اجتماعی آن را براساس الگوی اسفار اربعه تحلیل کرده است (خانی، ۱۴۰۰).

۴. استفاده از الگوی اسفار اربعه در فلسفه علوم اجتماعی

منطق اسفار اربعه اندیشه پیش از آنکه یک نظریه هنجاری درمورد روش اندیشیدن باشد، نظریه‌ای توصیفی است؛ یعنی مدعی است که اساساً مکانیسم طبیعی اندیشیدن براساس انواع کنش‌های عقلانیت، مطابق با الگوی اسفار اربعه کار می‌کند؛ بنابراین اگر این نظریه درست باشد، باید بتوان فرایند تفکر اندیشمندان مختلف در حوزه‌های مختلف از جمله علوم اجتماعی را براساس آن توضیح داد و البته کاستی‌ها و نواقص فرایند اندیشه آن‌ها را نیز براساس این الگو شناسایی کرد.

از این‌رو طرح نظریه «اسفار اربعه اندیشه» در عین اهمیت فی‌نفسه، مقدمه‌ای برای طرح چگونگی استفاده از این الگو در حوزه فلسفه علوم اجتماعی است؛ امری که می‌تواند به ارائه الگوی نوینی در مطالعات و تحقیقات فلسفه علوم اجتماعی منجر شود. برای تحقق این هدف در ادامه نشان داده می‌شود که می‌توان رهاورد مکاتب و نظریات علوم اجتماعی را براساس این منطق دسته‌بندی و بازخوانی انتقادی کرد و درنهایت روش تحقیق جامع و شفاف‌تری را برای مطالعات اجتماعی پیشنهاد کرد.

البته این بدان معنا نیست که جامعه‌شناسان از این الگو به‌صورت خودآگاه استفاده کرده‌اند یا تقدم و تأخر مراحل آن را همواره رعایت کرده‌اند، بلکه صرفاً قصد داریم با جایی برخی روش‌ها و یافته‌های آن‌ها در قالب این منازل و سفرهای چهارگانه، ذهن مخاطب را اجمالاً با حضور این منطق در تاریخ اندیشه اجتماعی آشنا و فعال کنیم. در این مسیر، به دلیل مجال اندک باقیمانده از مقاله اشاره‌وار به برخی از مشهورترین نظریات اجتماعی و نسبت اجمالی آن‌ها با منطق اسفار اربعه اشاره می‌شود و طبعاً مجال نقد و بررسی تفصیلی‌تر این تطبیقات، پژوهش‌های دیگری می‌طلبد. درواقع ادامه مقاله صرفاً حاوی یک ایده‌پژوهی با ذکر مثال‌هایی کلی و مختصر در تطبیق برخی از مراحل اندیشه‌های اجتماعی با منطق اسفار اربعه است که می‌توان در قالب پژوهش‌هایی تفصیلی آن را دنبال کرد.

۴-۱. نمونه‌هایی از سفر اول اندیشه در علوم اجتماعی

جامعه‌شناسی مانند هر علم دیگری دارای موضوع و مسائلی خاص خود است و طبق منطق اسفار اربعه اولین گام شناخت هر پدیده، خالص‌سازی موضوع آن از اغیار و زوائد است؛ کاری که کنش عقل تحلیلی عهده‌دار انجام آن است. با این ملاحظه می‌توان تلاش فکری نظریه‌پردازان مختلف علوم اجتماعی برای پیراستن موضوع مطالعات اجتماعی را بازخوانی کرد. براین اساس بخشی از میراث اندیشه اجتماعی به سفر اول اندیشه اختصاص می‌یابد و در این سفر، هر اندیشمند براساس مبانی نظری و روشی خود به پیراستن موضوع مورد مطالعه در حوزه علوم اجتماعی می‌پردازد.

از این منظر، اختلافی که میان مکتب اثباتی و تفسیری درمورد موضوع مورد مطالعه در علوم اجتماعی وجود دارد، به تفاوت این دو مکتب در پیمودن سفر نخست اندیشه بازمی‌گردد. مکتب اثباتی موضوع مورد مطالعه خود را واقعیت اجتماعی می‌داند که دارای هویتی عینی، طبیعی، خارجی، سخت و ساختارمحور می‌داند و از طریق روش‌های کمی نظیر روش‌های پیمایشی، آزمایشی و... به دنبال خالص‌کردن و دستیابی به موضوع مورد مطالعه در علوم اجتماعی است (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳: ۱۵ و ۵۷؛ بنتون و کرایب، ۱۳۹۶: ۳۷ و ۵۶؛ نیومن، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۷۵). در مقابل، مکتب تفسیری موضوع مورد مطالعه خود را کنش اجتماعی می‌داند که دارای هویتی ذهنی، اعتباری، معنا و غایت‌محور، عاملیت‌محور و کیفی می‌داند. از همین‌رو روش خالص‌سازی موضوع مورد مطالعه نیز در این مکتب با روش تحقیق‌های کیفی نظیر مشاهده مشارکتی با دغدغه‌های پدیدارشناسانه و همدلانه، برای دستیابی به جوهره پدیده اجتماعی صورت می‌پذیرد (بنتون و کرایب، ۱۳۹۵، ۱۴۹؛ بوریل و مورگان، ۱۳۹۳: ۳۰۷-۳۱۹؛ نیومن، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۹۵)؛ برای مثال انواع روش‌هایی که مردم‌شناسان برای رسیدن به درک خالصی از فرهنگ عرفی، دانش عمومی و انواع روال‌ها و ملاحظات مردم عادی جامعه به‌کار می‌گیرند تا بدون آمیختن مشاهدات مشارکتی خود با ارزش‌ها و عقاید شخصی به درک خالصی از موضوع مورد مطالعه دست یابند، شامل سفر اول اندیشه آنان می‌شود (ریتزر، ۱۳۹۳: ۵۴۹-۵۲۵).

زمانی که یک پژوهشگر انتقادی تلاش می‌کند از روبنای پدیده‌های اجتماعی به سمت زیربناهای آن حرکت کند یا زمانی که تلاش می‌کند با گذر از ایدئولوژی‌ها و آگاهی‌های کاذب به شناخت امر اجتماعی نائل شود (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳: ۲۱-۳۵ و ۵۱-۵۵؛ پارسانیا، ۱۳۹۱: ۷۹)، در حقیقت در حال پیمودن سفر اول اندیشه و خالص‌سازی موضوع مورد مطالعه خویش است.

همین‌طور زمانی که ابن‌خلدون با حذف تفاوت‌ها و جزئیات پدیده‌های اجتماعی به سمت نظریه‌عصبیت به‌عنوان جوهره و عامل اصلی تحولات اجتماعی در نظریه خود در حال حرکت است (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۳۲۴)، در حال پیمودن سفر اول اندیشه خویش است. همچنین زمانی که علامه طباطبایی با روشی فلسفی-تحلیلی در حال تأمل در مورد انواع اعتبارات حیات بشری است تا از میان کثرت بی‌شمار آن به سمت اعتبارات بنیادین حیات بشر حرکت کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۴)، درواقع در حال پیمودن سفر اندیشه در قالب نظریه اعتباریات است.

از این‌رو گام نخست شناخت امر اجتماعی براساس کنشگری عقل تحلیلی صورت می‌پذیرد. البته اینکه عقل تحلیلی این مسیر را به کمک روش‌های تجربی، پدیدارشناسانه، فلسفی، نقلی، شهودی و... انجام دهد، وابسته به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی او دارد؛ به‌طور مثال متأثر از غلبه رویکردهای تجربه‌گرایانه در قرن نوزدهم، مؤسسان علم جامعه‌شناسی مدعی شدند که تمامی مراحل اندیشه باید متکی بر روش‌ها و شواهد تجربی باشد (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳: ۵۷-۶۲). اما در سنت علم اسلامی علاوه بر روش‌های تجربی، سایر روش‌های فلسفی، شهودی و وحیانی نیز در هریک از مقاطع اسفار اربعه اندیشه از حجیت و کارکرد مطلوبی برخوردارند.

۴-۲. نمونه‌هایی از سفر دوم اندیشه در علوم اجتماعی

طبق منطق اسفار اربعه، سفر دوم موعد کنشگری عقل ذات‌یاب و رسیدن به درک خالص و بی‌پرده از موضوع مورد مطالعه است. براین اساس پژوهشگر اجتماعی زمانی که براساس مبانی نظری و روشی خود، موضوع مورد مطالعه را از اغیار و زوائد پیراست، در گام دوم تلاش می‌کند تا آن پدیده اجتماعی را از نزدیک و بدون حجاب‌های مختلفی که از منظر او ممکن است مانع شناخت پدیده اجتماعی شود به‌دقت شناسایی کند؛ برای نمونه تلاشی که ماکس وبر برای دستیابی به تیپ ایدئال انواع کنش‌های اجتماعی و شناخت لوازم معنایی آن انجام می‌دهد، شامل سفر اول و سفر دوم اندیشه است؛ یعنی او ابتدا با کمک عقل تحلیلی به پیراستن زوائد کنش‌های اجتماعی می‌پردازد و پس از دستیابی به انواع کنش‌های سنتی، عاطفی، عقلی و ارزشی تلاش می‌کند معنا و لوازم ذاتی هریک از این کنش‌ها را تبیین و تفسیر کند (سیدمن، ۱۳۸۶: ۷۵-۸۳؛ ریتزر، ۱۳۹۳: ۱۸۲). مشابه آن، تلاش برای دستیابی به اقسام اصلی مدن در اندیشه فارابی و توضیح ویژگی‌های اصلی هریک از مدن فاضله، ضاله، فاسقه و جاهله در گام اول و دوم اندیشه اجتماعی او جای می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۷-۱۲۹). به همین‌وزان پس از آنکه یک پژوهشگر انتقادی با گذر از روبناها و آگاهی‌های کاذب سعی در شناخت عمیق زیربنای پدیده‌های اجتماعی دارد، درواقع در سفر دوم اندیشه قرار دارد (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳: ۵۱-۵۵).

پژوهشگر اثباتی نیز پس از آنکه با روش‌های ویژه خود مرحله جمع‌آوری داده را به پایان رساند، در گام دوم اندیشه تلاش می‌کند با پردازش این داده‌ها براساس قواعد آماری به شناخت خالصی از رابطه متغیرهای اجتماعی در قالب یک قانون دست یابد (ایمان، ۱۳۹۶: ۱۰۷). یا زمانی که پارسونز به تشریح چهار ضرورت کارکردی هر نظام اجتماعی می‌پردازد، درواقع در سفر دوم اندیشه خود در حال شناخت کارکردهای ذاتی و لوازم اصلی هر نظام و ساختار اجتماعی است (ریتزر، ۱۳۹۳: ۳۲۶).

در منطق روشی برخی پدیدارشناسان، تعلیق و در پرائنتر گذاشتن وجود یک پدیده و تلاش برای راه‌یافتن به معنای پدیدار شده آن در ذهن کنشگر (شرت، ۱۳۹۶: ۱۱۲)، درواقع نوعی پیمودن سفر اول و دوم اندیشه و تلاش برای رسیدن به معنای خالص پدیدار شده در ذهن کنشگر است.

همچنین زمانی که ابن‌خلدون در حال تلاش برای فهم عمیق معنای عصبیت و تبیین نقش و لوازم آن در ظهور و افول تمدن‌هاست، در سفر دوم اندیشه خود قرار دارد (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۳۲۵). همین‌طور زمانی که علامه طباطبایی با گذر از کثرت اعتبارات به اعتبارات بنیادین

حیات بشر دست می‌یابد و سعی در تحلیل چیرستی و چرایی هریک از آن‌ها دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۱۲۶-۱۵۲)، در سفر دوم از نظریه اعتباریات قرار دارد.

۴-۳. نمونه‌هایی از سفر سوم اندیشه در علوم اجتماعی

طبق الگوی اسفار اربعه سفر سوم، موعد بازگشت مجدد به موطن کثرات و درک نحوه سریان و حضور حقیقت خالص شناسایی شده در متن مصادیق متکثر و متعدد است؛ به‌طور مثال پس از آنکه یک پژوهشگر اثباتی به درک قوانین علی-معلولی میان پدیده‌ها در سفر دوم دست یافت، در سفر سوم اندیشه تلاش می‌کند با تعمیم این قوانین به سایر پدیده‌های مشابه به پیش‌بینی و تبیین علی-معلولی آن‌ها بپردازد (ایمان، ۱۳۹۶: ۱۰۷)؛ به‌طور مثال پس از آنکه دورکیم به روابط میان انواع وضعیت‌های همبستگی اجتماعی و انواع خودکشی دست می‌یابد (ریتزر، ۱۳۹۳، ۱۴۲-۱۳۵)، می‌تواند در سفر سوم اندیشه این قانون را در ضمن مصادیق متکثر حیات‌های اجتماعی جستجو کند و به آن‌ها تعمیم و تسری دهد. همین‌طور زمانی که مارکس در سفر دوم اندیشه اختلاف و تضاد میان طبقه سرمایه‌دار و طبقه کارگر را علت ضروری انقلاب اجتماعی تلقی می‌کند، در سفر سوم اندیشه مارکسیستی، بروز مصادیقی عینی از چنین انقلاب‌هایی را در آینده جهان پیش‌بینی می‌کند (سیدمن، ۱۳۹۵: ۴۶).

البته درمورد مکتب تفسیری می‌توان گفت این مکتب به‌نوعی در سفر اول و دوم اندیشه متوقف می‌شود و قصد تسری و تعمیم‌دادن کشفیات خود به سایر پدیده‌ها را ندارد (نیومن، ۱۳۸۹: ۱۹۰-۱۹۵؛ سروش، ۱۳۷۶: ۱۲۰). اما از آنجا که مکانیسم تفکر عقلی معمولاً در سفر دوم متوقف نمی‌شود، می‌توان ملاحظه کرد که به‌طور غیررسمی همچنان تعمیم نتایج پژوهشگران تفسیری از طریق سایر اندیشمندان صورت می‌پذیرد؛ به‌طور مثال زمانی که پژوهشگر تفسیری به درک خالصی از معنای پرستش و نحوه ساخت اعتبارات و مناسک آن در یک قبیله می‌رسد، گاه این تفسیر توسط خود او و یا دیگران به سایر جوامع دینی نیز تعمیم داده می‌شود یا حداقل به‌عنوان یک فرضیه برای تحلیل چرایی وجودی آیین‌های دینی در سایر جوامع مورد توجه قرار می‌گیرد.

همچنین زمانی که پژوهشگر در حال بازخوانی ظرفیت‌های اندیشه ابن‌خلدون در تبیین نظری پدیده‌های سیاسی-اجتماعی جهان اسلام است، درواقع در حال پیمودن سفر سوم از اسفار اندیشه در قالب نظام فکری ابن‌خلدون است (میراحمدی، ۱۳۹۵: ۱۰۸-۱۳۷). فارابی نیز پس از تشریح انواع ناب مدن در سفر دوم، در سفر سوم اندیشه خود تصریح می‌کند که عالم مدنی باید از طریق تجربه، نحوه تسری و صدق این قواعد خالص و کلی را در مصادیق عینی بیاموزد (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۹-۴۵). همچنین علامه طباطبایی پس از تشریح اعتبارات بنیادین و فراگیر حیات بشر در سفر دوم اندیشه، در سفر سوم اندیشه خود در موارد متعددی به تطبیق و تعمیم این قواعد در تفسیر پدیده‌های اجتماعی جامعه مؤمنان یا کافران در تفسیر المیزان می‌پردازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۹۴-۱۳۵).

یکی از مثال‌ها و مصادیق مهم سفر سوم اندیشه اجتماعی موضوع بومی‌سازی نظریات علوم اجتماعی است (پناهی، ۱۳۹۳: برزگر، ۱۳۸۹)؛ به‌طور مثال نظریات متعدد اجتماعی که در مغرب‌زمین تولید شده است در صورتی برای سایر جوامع قابل استفاده است که با وضعیت خاص و شرایط تاریخی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آن‌ها قابل تطبیق باشد. حال فارغ از اینکه به‌لحاظ مبانی نظری و روشی چه میزان از این نظریات قابلیت تطبیق با شرایط بومی سایر جوامع از جمله جامعه ایران را دارند و فارغ از ارزش دآوری درمورد این فرایند، بومی‌سازی یک نظریه مربوط به سفر سوم اندیشه اجتماعی است؛ یعنی پس از آنکه یک پژوهشگر در سفر اول و دوم اندیشه به درک ناب و خالصی از یک نظریه اجتماعی دست یافت می‌تواند در سفر سوم میزان تسری و تعمیم آورده‌های آن نظریه را در قبال جامعه و فرهنگ بومی خود بررسی کند.

۴-۴. نمونه‌هایی از سفر چهارم اندیشه در علوم اجتماعی

طبق منطق اسفار اربعه، پس از آنکه در سه سفر نخست یک موضوع به‌طور کامل در موطن وحدت و کثرت شناسایی شد، نوبت استفاده از این شناخت در مرحله عمل فرامی‌رسد. براین اساس توصیه‌های هنجاری اندیشمندان اجتماعی که پس از تکمیل شناخت آن‌ها از حیات

اجتماعی ارائه می‌شود، به سفر چهارم اندیشه آنان اختصاص می‌یابد؛ برای مثال پژوهشگر اثباتی پس از آنکه در سه سفر نخست به فهم قوانین اجتماعی و نحوه تسری و تعمیم آن در ضمن پدیده‌های گذشته، حال و آینده رسید، می‌تواند با مشورت‌دادن به سیاستمداران، پیشنهادها و دستورالعمل‌هایی برای بهبود و کنترل وضعیت جامعه ارائه کند (ایمان، ۱۳۹۶: ۹۳ و ۱۰۶).

پژوهشگر انتقادی که بیش از سایر مکاتب علوم اجتماعی به دنبال تغییر، اصلاح و رهایی بخشی است (بوریل و مورگان، ۱۳۹۳: ۵۱-۵۵)، پس از آنکه نظریه خود را در سه سفر اول به‌طور کامل صورت‌بندی کرد، در سفر چهارم به‌عنوان یک کنشگر، مصلح یا رهبر انقلابی برای مدیریت جریان‌های اجتماعی وارد حوزه عمل می‌شود.

رویکردهای تفسیری نیز هرچند بیشتر در سفر اول و دوم اندیشه متوقف هستند و قصد تعمیم یا تغییر ندارند، اما همان‌طور که در فرع پیشین اشاره شد، حاصل دستاوردهای آنان از طریق خودشان یا سایر پژوهشگران به سفر سوم و چهارم راه می‌یابد؛ به‌طور مثال پس از آنکه روشن شد چگونه در طول تاریخ یک قاعده و معنای خاص اعتباری در متن فرهنگ یک جامعه ساخته و تثبیت شده است، می‌توان راه‌های تغییر یا اصلاح آن قاعده و معنای بر ساخته را نیز در سفر چهارم شناخت و اجرایی کرد.

در اندیشه اجتماعی فارابی نیز پس از آنکه مراحل سه‌گانه شناخت انواع مدن پیموده می‌شود، او تصریح می‌کند که یک عالم مدنی مانند یک طبیب باید برای اصلاح بیماری‌های اجتماعی اقدام کند و این وظیفه عالم مدنی سفر چهارم اندیشه او تلقی می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۴-۲۴).

همچنین نقشی که برخی از عالمان جهان اسلام همچون خواجه نصیرالدین طوسی، محقق کرکی، شیخ بهایی، میرزای قمی، میرزای شیرازی و... در مشورت و کنترل رفتار سیاست‌مداران زمانه خویش ایفا کرده‌اند (پارسا، ۱۳۸۹ الف: ۷۵-۹۷)، حاصل سفر چهارم اندیشه اجتماعی و سیاسی آن‌ها است. در این میانه مصداق بارز سفر چهارم در اندیشه اجتماعی-اسلامی، سیر علمی و عملی امام خمینی ره است. ایشان پس از اینکه مدارج سلوک عملی و عرفانی خود و همچنین مدارج سلوک نظری خود در فلسفه، عرفان، فقه، تفسیر و معارف اسلامی را در قالب سه سفر نخست به‌طور کامل پیمودند، با اقتداری عرفانی و علمی گامی استوار در سفر چهارم نهادند و در حقیقت انقلاب اسلامی ایران رهاورد سفر چهارم سلوک عملی و علمی امام خمینی (ره) است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۱۱). به بیان دیگر امام براساس معرفتی که در سه سفر نخست علمی و عملی خود در شناخت شهودی و نظری پدیده‌ها به‌دست آورده بود، در سفر چهارم خود به‌عنوان یک مصلح و منتقد اجتماعی، بنیادی‌ترین تغییر اجتماعی در قرن بیستم را محقق کرد.

۵. نتیجه‌گیری

نتیجه این مقاله را می‌توان در قالب نظریه «اسفار اربعه اندیشه» نام‌گذاری کرد. براساس مباحث ارائه‌شده در این مقاله، الگوی اسفار اربعه فراتر از الگویی برای تحلیل مراحل سلوک عملی عارفان، یک الگوی فراگیر شناختی است که می‌تواند ترتب انواع اصلی کنش عقلی برای شناخت پدیده‌ها را به‌خوبی توضیح دهد. این دستاورد اصالتاً نظریه‌ای در حوزه معرفت‌شناسی است که براساس آن، نقش انواع کنش عقلی در شناخت پدیده‌ها با شفافیت بیشتری روشن می‌شود. اما در این مقاله تلاش شد علاوه بر اثبات این نظریه در حوزه معرفت‌شناسی، نحوه استفاده از آن در حوزه علوم اجتماعی به نحو اجمالی در حد یک ایده قابل بررسی بیان شود و با جابجایی بخش‌های مختلف برخی از نظریات جامعه‌شناسی در الگوی اسفار اربعه، امکان کارآمدی این الگو در بازخوانی، روش‌شناسی، تحلیل و نقد انواع نظریات و مکاتب علوم اجتماعی به‌عنوان یک ایده‌پژوهی در اختیار پژوهشگران این حوزه قرار گیرد تا پژوهشگران در پژوهش‌های تفصیلی از این الگو برای توصیف و نقد انواع مکاتب علوم اجتماعی بهره گیرند.

۶. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۷. سپاسگزاری و حمایت مالی

این مقاله در کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در سال ۱۴۰۰ به صورت شفاهی ارائه شده و مورد حمایت مالی این کنگره قرار گرفته است.

۸. تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌دارد که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

۹. منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۶). تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام از آغاز تا دوره معاصر. تهران: علم.
- ابن سینا (۱۳۷۱). المباحثات. قم: بیدار.
- ابن سینا (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
- ابن سینا (۱۴۰۴). الشفاء. قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۰). بنیاد حکمت سبزواری. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۶). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹). رهیافت بومی‌سازی علوم انسانی. روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۶ (۶۳)، ۵۴-۲۹.
- بنتون و کرایب (۱۳۸۴). فلسفه علوم اجتماعی (بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی). ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد. تهران: آگه.
- بوریل، گیسیون و مورگان، گارت (۱۳۹۳). نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان. تهران: سمت.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹ الف). حدیث پیمان. قم: معارف.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۹ ب). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۵). اخلاق و عرفان. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۴). نسبت مفهوم عقل در قرآن و روایات با عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام. دوفصلنامه علوم قرآن و تفسیر معارج، ۱۱ (۱)، ۸۳-۱۱۲.
- پناهی، محمدحسین (۱۳۹۳). علم بهنجار و بومی‌کردن علوم اجتماعی. فصلنامه راهبرد فرهنگ، ۷ (۲۸)، ۵۹-۲۹.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). بنیان مرصوص امام خمینی (ره). قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- حسن‌زاده، داوود (۱۳۹۱). باب حطه در قرآن و روایات: تحلیل اسفار اربعه و مبانی آن در عرفان اسلامی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد تربیت محقق عرفان. قم: موسسه امام خمینی (ره).
- خانی، ابراهیم (۱۳۹۷). بازخوانی مبانی و ساختار مسئله وجودشناسی در حکمت متعالیه براساس منطق اسفار اربعه عرفانی طبق خوانش قیصری. رساله دکتری. اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- خانی، ابراهیم، صادقی حسن‌آبادی، مجید، و امام جمعه، مهدی (۱۳۹۷). بررسی منطق اسفار اربعه ملاصدرا و استفاده از آن برای ارائه الگویی فراگیر و نوین در تبیین مراحل اندیشه عقلانی. مجله خردنامه صدرا، ۹۱، ۵۵-۷۴.
- خانی، ابراهیم (۱۴۰۰). همسفر حسین، اسفار اربعه سلوک عاشورایی. قم: معارف.
- خانی، ابراهیم، و فرقانی، محمدکاظم (۱۳۹۳). وحدت مقسومی ماهیت سعی به تبع اصالت وجود. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۳ (۶)، ۹۵-۱۰۸.
- خانی، ابراهیم، و هوشنگی، حسین (۱۳۹۲). ارزشیابی وجودی علم حصولی در پرتو نظریه ادراک از دور ملاصدرا. نشریه حکمت صدرایی، ۱ (۲)، ۵۳-۶۲.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221992.1392.1.2.5.3>
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰). آداب الصلاة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- دانایی فرد، حسن (۱۳۹۵). روش‌شناسی مطالعات دلالت پژوهی در علوم اجتماعی و انسانی: بنیان‌ها، تعاریف، اهمیت، رویکردها و مراحل اجرا. فصلنامه حوزه و دانشگاه، ۲۲(۸۶)، ۳۹-۷۱.
- ریترز، جورج (۱۳۹۳). نظریه جامعه‌شناسی. ترجمه هوشنگ نایی. تهران: نشرنی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۹). نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع. تهران: نشرنی.
- سیدمن، استیون (۱۳۹۵). کشاکش آرا در جامعه‌شناسی. تهران: نشرنی.
- شرت، ایون (۱۳۹۶). فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشرنی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: موسسه بوستان کتاب.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵). فصول منتزعه. تهران: انتشارات الزهراء.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضله و مضادتها. بیروت: مكتبة الهلال.
- قمشه‌ای، آقا محمدرضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار حکیم صهبا. اصفهان: کانون پژوهش.
- قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: علمی-فرهنگی.
- قیصری، داوود (۱۳۷۷). رسائل قیصری. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- قیصری، داوود (۱۴۲۵). شرح القیصری علی تأیید ابن الفارض الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۹۶). پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ملاصدرا (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- میراحمدی، منصور، و مهربان دافساری، احمد (۱۳۹۵). ظرفیت‌های عصیبت در تبیین نظری پدیده‌های سیاسی اجتماعی در جهان اسلام. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۸(۲)، ۱۰۸-۱۳۷.
- نیومن، ویلیام لاورنس (۱۳۸۹). روش‌های پژوهش‌های اجتماعی: رویکردهای کمی و کیفی. ترجمه حسن دانایی‌فرد و سید حسین کاظمی. تهران: مؤسسه کتاب مهربان نشر.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۵). فلسفه فلسفه: تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی. قم: کتاب فردا.



The Evolution of the Veiling Discourse from the Constitutional Revolution to the End of Pahlavi I Era (1906 - 1941)*

Zeinab Aalami¹ , Mehdi Hoseinzadeh Yazdi² , Qasem Zaeri³ 

1. Ph.D. Candidate in Muslim Social Knowledge, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Z.aalami@ut.ac.ir
2. Associate Professor of Islamic Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: Ma.hoseinzadeh@ut.ac.ir
3. Assistant Professor of Sociology, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Qasem.zaeri@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 22 September 2024 Received in revised form: 07 January 2025 Accepted: 08 January 2025 Published online: 21 March 2025 Keywords: <i>Anti-veiling discourse, Constitutional Revolution, Pahlavi I, Pro-veiling Discourse, Veiling Transformations.</i>	The issue of unveiling has been one of the most pressing socio-cultural challenges in Iranian society. Beyond its incompatibility with Iranian-Islamic cultural values, it has generated significant social, political, and national consequences for the Islamic Republic. Understanding this phenomenon within its historical context—particularly its early manifestations in Iran—is therefore of critical importance. This study explores the discursive transformations of veiling from the Constitutional Revolution to the end of the reign of Reza Shah, within the framework of discursive conflict. The study adopts a discourse analysis approach grounded in the theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. The findings indicate that during the early Constitutional era, a pro-veiling discourse prevailed. However, anti-veiling voices increasingly framed Western-style dress reform around four central themes: freedom, chastity, education, and religious reinterpretation. This framing destabilized the dominant discourse, leading to the emergence of five defensive sub-discourses: Qur'anic-jurisprudential veiling, Weakness-Oriented veiling, Woman-Centered veiling, socio-political veiling, and Legalistic veiling. A central binary emerged—"domesticity and veiling" versus "social participation and unveiling"—reflecting the deepening discursive polarization. With the rise of the Pahlavi regime, the anti-veiling discourse gained institutional support, especially through civil registration and public education systems. The 1935 Mandatory Unveiling Law effectively neutralized public debate by coercively imposing one side of the discourse.
Cite this article: Aalami, Z.; Hosseinzadeh yazdi, M. and Zaeri, Q (2025). The Evolution of the Veiling Discourse from the Constitutional Revolution to the End of Pahlavi I Era (1906 - 1941). <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(1): 42-63. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.382237.1734	



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.382237.1734>

* This article is derived from the first author's PhD dissertation titled "Developments in the Hijab Discourse in Iran after the Revolution".

1. Introduction

The transformation of the hijab has been one of the most contentious socio-cultural issues in Iran's modern history. This study investigates the discursive evolution of hijab from the Constitutional Revolution (1906) to the end of the first Pahlavi era (1941), a period that witnessed the initial confrontation between the traditional hijab discourse and the emerging anti-hijab discourse. The developments of this era had profound implications for later debates on hijab in Iran.

2. Research Method

This study employs discourse analysis based on the theoretical framework of Laclau and Mouffe. According to this model, discursive transformations unfold through five phases: crisis of the dominant discourse, competition over new myths, discursive hegemony, consolidation of a new social order, and the emergence of internal otherness (Hoseinzadeh, 2016). Key concepts such as availability, credibility, instruments of power, and antagonism were used in the analysis (Jorgensen & Phillips, 2022).

3. Findings

During the Constitutional period, four major intellectual currents emerged regarding the hijab:

1. **Western-oriented intellectuals** (e.g., Akhundzadeh, Mirza Agha Khan Kermani, Sedigheh Dowlatbadi) advocated for full abandonment of hijab and the adoption of Western cultural norms.
2. **Moderate reformers** (e.g., Nasim-e Shomal, Mokhber-ol-Saltaneh Hedayat) supported selective reforms like women's education but maintained a more reserved stance on hijab.
3. **Modernist clerics** (e.g., Mohammad Sadegh Fakhri al-Islam, Seyyed Asadollah Kharaghani) sought to reconcile Islamic values with modern concepts like freedom and equality.
4. **Traditionalist clerics** opposed change, allowing only limited education for women in religious and domestic affairs.

These currents sparked discursive struggles along four principal axes:

- **Freedom and Equality:** Anti-hijab advocates described hijab as a symbol of imprisonment, though thinkers like Akhundzadeh retained patriarchal assumptions by supporting freedom for unmarried women only. Hijab proponents responded in two ways: some (e.g., Sheikh Fazlollah Nouri) rejected Western liberty altogether, while others distinguished between unrestricted freedom and Islamic human-centered liberty.
- **Education:** Critics portrayed hijab as an obstacle to women's intellectual development. Proponents accepted education but restricted it to areas aligned with domestic and religious duties.
- **Chastity:** Anti-hijab discourse redefined chastity as a moral quality unrelated to clothing. Defenders emphasized a strong link between hijab and chastity, citing moral decay in Western societies as cautionary examples.
- **Religion and Clergy:** While some critics challenged the religious legitimacy of hijab, others attempted theological reinterpretation. In contrast, defenders cited Qur'anic texts and traditions to assert hijab's integral role in Islamic practice.

These debates led to the development of five sub-discourses within the pro-hijab camp (Jafarian, 2001):

1. **Qur'anic-Jurisprudential Veiling** – Emphasized religious legitimacy through scriptural sources.
2. **Weakness-Oriented Veiling** – Highlighted natural gender differences.
3. **Woman-Centered Veiling** – Portrayed hijab as protective of women's dignity and rights.
4. **Socio-Political Veiling** – Cast hijab as a cultural defense mechanism against Western imperialism.
5. **Legalistic Veiling** – Advocated for state enforcement of hijab regulations.

With the ascent of Reza Shah, anti-hijab discourse gained practical traction through state mechanisms such as the Civil Registration Office (requiring unveiled photos) and girls' schools. The 1935 unveiling decree marked the height of this institutional effort, enforced through a combination of cultural influence and coercion.

4. Conclusion

The discursive struggle over hijab during this period resulted in a polarized framework: hijab symbolizing domestic seclusion and unveiling associated with public participation. While the anti-hijab discourse found some traction among urban middle-class circles, it failed to gain widespread societal acceptance. Instances of resistance—from the Goharshad Mosque uprising to everyday acts of defiance during the unveiling mandate, and the mass return to hijab following Reza Shah's abdication—demonstrate the discourse's limitations (Zaeri & Yousefinejad, 2019). Its failure to reflect the pluralistic realities of Iranian society and its confrontational stance toward religion and the clergy ultimately facilitated the resurgence of the pro-hijab discourse.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: This article is derived from the first author's PhD dissertation titled "Developments in the Hijab Discourse in Iran after the Revolution".

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflict of interest.

References

- Abiar, Z., Karami-Pour, A., & Sharifi, S. (2020). Theoretical challenges of hijab in post-revolutionary Iran: An analysis of existing approaches to hijab and modesty. *Journal of Islam and Social Sciences*, 12(23), 238-217.
- Akhundzadeh, M. F. (1955). *Letters of Kamal al-Dawlah to Prince Jalal al-Dawlah*. Tehran: Bina.
- Adamiyat, F. (1978). *Thoughts of Mirza Agha Khan Kermani*. Tehran: Payam.
- Ashna, H. (1992). *Violence and culture*. Tehran: The National Library and Archives of Iran.
- Emami, S. M. (2013). A critical framework for policy research on the issue of hijab in the Islamic Republic of Iran, based on the theory and model of secularization of Iranian society. *Journal of Islam and Social Studies*, 1(1).
- Farmanfarmaian, M. M. (2004). *Under the father's gaze - Memoirs of Mehrmah Farmanfarmaian from the inner courtyard*. Tehran: Kavir.
- Jafarian, R. (2001). *Hijabi treatises: Sixty years of scientific efforts against the innovation of unveiling*. Qom: Dalil Ma.
- Jafarian, R. (2004). *The story of veiling in Iran before the revolution*. Tehran: Islamic Revolution Documents Center.
- Javadani Moghaddam, M. (2019). An examination of the evolution of hijab discourse in the sphere of politics and culture in Iran. *Nashriyeh Sepehr Siasat*, 6(2), 133-210.
- Javadi, H., Marashi, M., & Shekarloo, S. (1992). The encounter of women and men in the Qajar era (Two treatises on the education of women and the faults of men). Tehran: Jahan.
- Jorgensen, M., & Phillips, L. (2022). *Discourse theory and method* (H. Jalili, Trans.). Tehran: Nashr Ney.
- Khalili, M. (2006). *Hijab and the thought of hijab*. Tehran: Pazhooheshgah Farhang va Andisheh Islami.
- Kermani, M. A. (2000). *Three letters* (B. Choubineh, Ed.). Essen: Nima Verlag.
- Kermani, M. A. (n.d.). *One hundred speeches* (M. J. Mahjoub, Ed.). Bijaa: Sherkat Ketab.
- Kasraei, M. S., & Pouzeshi Shirazi, A. (2009). Laclau and Mouffe's discourse theory as an effective tool in understanding and explaining political phenomena. *POLITICAL QUARTERLY*, 39(3), 678-713.
- Motahari, M. (2009). *Sexual ethics in Islam and the West*. Tehran: Sadra.
- Motahari, M. (2016). *The issue of hijab*. Tehran: Sadra.
- Mousavi, S. (2021). *A theoretical introduction to critique of historiography on women*. Tehran: Golazin.
- Najmabadi, A. (2017). *Women with moustaches and men without beards: Gender anxieties in Iranian modernity* (A. Kamel & I. Vaghefi, Trans.). Tehran: Tisa.
- Rezvani, H. (1983). *The decrees of Agha Sheikh Fazlollah Nouri*. Tehran: Tarikh Iran.

- Rowbotham, S. (2011). *Women in struggle: Feminism and social action* (H. Sabaghi, Trans.). Tehran: Shirazeh.
- Salami, G., & Najmabadi, A. (2010). *Nahzat Nesvan Shargh*. Tehran: Shirazeh.
- Salah, M. (2020). *The unveiling of hijab: Backgrounds, consequences, and reactions*. Tehran: Institute for Political Studies and Research.
- Sadeghi, F. (2017). *The unveiling: A re-reading of a modern intervention*. Tehran: Negah Mosaer.
- Shakib Rokh, F., & Zandieh, H. (2021). The evolution of the thought of hijab protesters from the Nasserite era to the second Pahlavi (1227-1320 SH). *Islam History*, 44, 62-87.
- Sanasarian, E. (2005). *The women's rights movement in Iran: Revolt, decline, and suppression from 1280 to the 1979 revolution* (N. A. Khorasani, Trans.). Tehran: Akhtaran.
- Taj al-Saltaneh. (2023). *Memoirs of Taj al-Saltaneh* (M. Hosseini, Ed.). Tehran: Chehel Kalagh.
- Talebov Tabrizi, A. (2018). *Masalek al-Mohseneen*. Tehran: Entesharat Omid Farda.
- Torkaman, M. (1983). *Letters, announcements, and newspapers of the martyred Sheikh Fazlollah Nouri*. Tehran: Rasa.
- Tavakoli-Targhi, M. (2016). *Native modernity and rethinking history*. Tehran: Pardis Danesh.
- Vafaei, E., Kaveh, A., & Saeed, S. (2019). Discourse analysis of the hijab issue using PADM method in the press of the constitutional era (With emphasis on the Iranshahr newspaper). *Journal of Islamic Studies of Women and Family*, 10, 173-192.
- Zaeri, G. (2014). The Archaeology of Bi-Hijābi (Unveiling) in Iran. *Woman in Development & Politics*, 12(2), 153-186.
- Zaeri, G., & Yousefinejad, F. (2019). An examination of the revision of the "unveiling" law in the period of 1320-1322 focusing on individual and institutional resistance. *Woman in Development & Politics*, 17(2), 173-192.
- Zahed, S. S., & Kaveh, M. (2012). National Discourses on Dress in Iran. *Quarterly of Social Studies and Research in Iran*, 1(4), 49-74.
- Zahedi, Z. (2011). Factors and consequences of unveiling. *The Islamic Journal Of Women and The Family*, 4(9), 131.

تطورات گفتمان حجاب از مشروطه تا پایان پهلوی اول (سال‌های ۱۲۸۵-۱۳۲۰ شمسی)*

زینب اعلمی^۱، مهدی حسین‌زاده یزدی^۲، قاسم زائری^۳

۱. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، گروه علوم اجتماعی اسلامی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Z.aalami@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم اجتماعی اسلامی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: Ma.hoseinzadeh@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Qasem.zaeri@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بی‌حجابی یکی از مهم‌ترین چالش‌های جامعه ایران به حساب می‌آید که علاوه بر ناسازگاری فرهنگی با ارزش‌های ایرانی-اسلامی، پیامدهای اجتماعی، سیاسی و ملی برای جمهوری اسلامی رقم می‌زند. مطالعه این پدیده در بستر تاریخی به‌ویژه شناخت مراحل اولیه ظهور آن در ایران اهمیت ویژه‌ای دارد. در همین راستا هدف پژوهش حاضر، بررسی تغییرات گفتمانی حجاب از دوران مشروطه تا انتهای پهلوی اول در بستر تنازعات گفتمانی آن است. رویکرد نظری و روشی پژوهش تحلیل گفتمان، مبتنی بر نظریه لاکلا و موف است. یافته‌های پژوهش نشان داد اوایل مشروطه تنها گفتمان حاکم حجاب‌گرایی بود، اما گفتمان حجاب‌ستیزی، تغییر در سبک پوشش را با الگوپذیری از مد و پوشاک غربی حول چهار محور اصلی آزادی، عفاف، علم‌آموزی و بازتفسیر دین صورت‌بندی کرد که موجب تزلزل در گفتمان حجاب‌گرایان شد. بازسازی نظری گفتمان مذکور به شکل‌گیری خرده‌گفتمان‌های حجاب قرآنی-فقهی، ضعیف‌پندارانه، زن‌ستایانه، سیاسی-اجتماعی و درنهایت خرده‌گفتمان حجاب قانونی انجامید. دوگانه خانه‌نشینی همراه با حجاب یا حضور اجتماعی با کشف حجاب، نتیجه حاصل از تنازعات گفتمانی شکل گرفته بود. درنهایت روی کارآمدن حکومت پهلوی قابلیت‌های دسترسی متعددی به‌ویژه از طریق دو نهاد ثبت‌احوال و مؤسسات آموزشی برای استیلای گفتمان حجاب‌ستیزی ایجاد کرد و با قانون کشف حجاب اجباری، حجاب‌گرایی، مشروطه.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۹	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱	
کلیدواژه‌ها:	
پهلوی اول، تغییرات حجاب، گفتمان حجاب‌ستیزی، گفتمان حجاب‌گرایی، مشروطه.	اختلافات گفتمانی را یک‌جانبه و در عمل بی‌اثر کرد.

استناد: : اعلمی، زینب؛ حسین‌زاده یزدی، مهدی؛ زائری، قاسم (۱۴۰۴). تطورات گفتمان حجاب از مشروطه تا پایان پهلوی اول (سال‌های ۱۲۸۵-۱۳۲۰ شمسی). نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۱): ۴۲-۶۳. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.382237.1734>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.382237.1734>

* مقاله حاضر از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان «تطورات گفتمان حجاب در ایران پس از انقلاب» استخراج شده است.

۱. مقدمه و بیان مسئله

بی‌حجابی یکی از مهم‌ترین مسائل فرهنگی جامعه ایران در دوران پس از انقلاب است، علاوه بر ناسازگاری این پدیده با ارزش‌های سنتی و دینی جامعه ایران، پیامدهای منفی متعددی برای آن می‌توان برشمرد. بی‌حجابی نه تنها مباحث فرهنگی مانند اخلاق و نظم جنسی جامعه (مطهری، ۱۳۸۸) و بحران‌های خانوادگی (زاهدی، ۱۳۹۰) را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بلکه چون حجاب پس از انقلاب و از سال ۱۳۵۸ به صورت قانون رسمی کشور ایران درآمد، بی‌حجابی می‌تواند به منافع ملی از حیث امنیت نرم جمهوری اسلامی (امامی، ۱۳۹۲) و بین‌المللی از حیث نماد تمدنی فرهنگی ایران اسلامی (محبوبی‌منش، ۱۳۸۶) نیز خدشه وارد کند.

در دهه‌های اخیر، پروژه عادی‌سازی فرهنگی، روندی روبه‌رشد در جامعه جهانی داشته است (de Vries, 2019) و جامعه ایران با وجود بنیان‌های فرهنگی اصیل خود که ریشه در پوشیدگی و حجب و عفاف دارد، از موج فراگیر آن بی‌تأثیر نمانده است (آبیاری و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۱۸ و ۲۱۹) روند افزایش بدحجابی یا بی‌حجابی در ایران پس از وقایع ۱۴۰۱ به نقطه اوج خود رسید. در پاییز ۱۴۰۱، گفتمان حجاب‌ستیزی توانست با تقویت جنبشی که برای مبارزه با اصل حاکمیت جمهوری اسلامی شکل گرفته بود، مهم‌ترین ابزار خود را «کشف حجاب» قرار دهد و با شعار «زن، زندگی، آزادی»، هژمونی‌ای نسبی برای اقلیت فرهنگی جامعه رقم بزند. در نتیجه بی‌حجابی بیش از پیش پروبلماتیک شد.

شناخت گفتمان بی‌حجابی و چگونگی هژمونی‌یافتن آن در میان بخشی از مردم در وقایع اخیر، متکی به مطالعه آن در بستر تاریخی به‌ویژه شناخت مراحل اولیه ظهور آن در ایران است. از آنجا که گفتمان‌های جدید بر خرابه‌ها و آثار برجای‌مانده از گفتمان‌های تاریخی قرار می‌گیرند و کاملاً بدیع و تازه نیستند (حسینی‌زاده، ۱۳۹۵)، مطالعه تاریخ تنازعات گفتمانی حجاب‌گرایان و حجاب‌ستیزان از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ زیرا فهم و شناخت گفتمان هژمونیک بر پایه میراث گذشتگان ممکن است؛ برای مثال در اغلب این دوره‌ها گفتمان حجاب‌ستیزی غالباً حول دال مرکزی «تمدن و ترقی» و حجاب‌گرایان حول دال مرکزی «عفاف» مفصل‌بندی شده؛ درحالی‌که دال‌های شناور آن به فراخور شرایط تغییراتی داشته است. به همین سبب چگونگی «تداوم معنا در عین گسست» (Derrida, 1967) را در این گفتمان‌ها می‌توان واکاوی کرد.

نظم گفتمانی حجاب در ایران، متأثر از تغییر و تحولات فرهنگی و به‌ویژه تغییرات سبک پوشش، صورت‌بندی‌های متفاوتی نیز به خود گرفته است. در یک صورت‌بندی کلی می‌توان از دو گفتمان دینی و لیبرالی در نسبت با حجاب نام برد (زاهد و کاوه، ۱۳۹۱) که پس از تأثیرپذیری ایرانیان از فرهنگ غربی تاکنون چالش‌های پایان‌ناپذیر بر سر مسئله حجاب داشته‌اند و خواهند داشت. با آنکه از دوران صفویه، به دلیل ارتباط با اروپاییان، تغییرات اندکی در حوزه پوشش مردم قابل مشاهده است، اما اولین بار این موضوع در دوران قاجار به‌ویژه در دوران مشروطیت به یکی از مهم‌ترین محورهای تنازع گفتمانی تبدیل شد و پس از آن در دوران رضاخان، اولین اعمال قدرت حکومت در نسبت با پوشش مردم به وقوع پیوست. مهم‌ترین ویژگی مداخله دولت مدرن در این دوره، اجبار به حذف چادر و پوشش سر زنان است که با نام کشف حجاب از آن یاد می‌شود (جاودانی‌مقدم، ۱۳۹۸: ۱۲۰). در چنین شرایطی روحانیت و اغلب مردم که ذیل سنت و گفتمان دینی می‌اندیشند، در دفاع از حجاب و پوشش دینی، مقاومت‌های متنوعی^۱ از خود بروز می‌دهند. با همین مقاومت‌ها، پروژه کشف حجاب شکست خورد و پس از برکناری رضاخان، از قانون نسخ شد (زائری و یوسفی‌نژاد، ۱۳۹۸). نظر به اهمیت تغییرات پوشش و حجاب در آن دوران که موجب جهت‌گیری گفتمان‌ها در نسبت با حجاب و تخاصمات درازمدت میان آن‌ها شد؛ به‌نحوی که تاکنون این منازعات ادامه‌دار بوده است. پژوهش حاضر بر تغییرات گفتمانی حجاب و تنازعات گفتمانی آن، در دوران مشروطه تا انتهای پهلوی اول متمرکز می‌شود.

۱. از جمله این مقاومت‌ها توسط خود بانوان رقم خورد. زنان مجموعه‌ای از راهبردها نظیر مقاومت مثبت و نوآوری در طراحی لباس، مقاومت منفی و درگیری فیزیکی با مأموران شهربانی، مهاجرت، خانه‌نشینی و پذیرش محرومیت اجتماعی و نیز شکوایت‌نویسی به مراجع قانونی و نظایر آن را در مقابله با سیاست بی‌حجابی در پیش گرفتند (زائری و یوسفی‌نژاد، ۱۳۹۸: ۱۷۳).

۲. پیشینه پژوهش

سوابق مطالعات در این زمینه را می‌توان در دو دسته بررسی کرد: اول منابعی که شامل اسناد و رسایل تاریخی می‌شوند؛ از جمله جعفریان (۱۳۸۰) با جمع‌آوری ۳۳ یادداشت و رساله در دفاع از حجاب در میانه سال‌های ۱۲۹۰ تا ۱۳۴۸ ضمن مقدمه‌ای تحلیلی، اسناد دست‌اولی برای این موضوع فراهم کرد. همچنین آشنا (۱۳۷۱) و صلاح (۱۳۹۹) در کتاب‌های خود ضمن ارائه اسناد تاریخی به روایت و تحلیل واقعه کشف حجاب رضاخانی پرداختند.

دسته دوم به تحلیل‌های جامعه‌شناسانه و تاریخی می‌پردازد. صادقی گیوی (۱۳۹۶) کشف حجاب را از منظر عاملیت زنانه و بحران مشروعیت رضاخانی بررسی کرد. زائری (۱۳۹۳) با استفاده از رویکرد گفتمان فوکویی، کشف حجاب را به سنت و تجدد غربی مرتبط کرد. همچنین زائری و یوسفی‌نژاد (۱۳۹۸) به مقاومت‌های فردی و نهادی علیه قانون کشف حجاب پرداختند. اندیشکده برهان (۱۳۹۸) در پژوهشی تاریخی به بازخوانی واقعه مذکور پرداخت و مواضع روشنفکران و روحانیت در آن دوره را در فصلی مختصر مطرح ساخت. رویکرد نظری سه پژوهش اخیر به مقاله حاضر نزدیک است.

پژوهش‌های دیگر نظیر جوادی یگانه و عزیزی (۱۳۸۸) و وفایی و کاوه (۱۳۹۸) نیز به بررسی گفتمان حجاب و تحلیل اشعار و مطبوعات مرتبط با این موضوع پرداخته‌اند. پژوهش مرتبط دیگر توسط شکیب رخ و زندیه (۱۴۰۰) نگاشته شد که به سیر تحول اندیشه معترضان به حجاب از عصر ناصری تا پهلوی دوم پرداخت. با وجود شباهت‌هایی میان پژوهش‌های مذکور با نوشتار حاضر، تمرکز اغلب پژوهش‌های پیشین بر جریان مخالفان حجاب و حتی تاریخ رسمی کشف حجاب است. مقاله حاضر با ارائه رویکردی گفتمانی و نیز به دلیل توجه به تنازعات و تخصیصات میان دو گفتمان رقیب و به‌ویژه تبیین گفتمان مقاومت در برابر تغییر (حجاب‌گرایان)، از آن‌ها روایتی جامع‌تر و متمایز ارائه می‌کند.

۳. ملاحظات روشی - نظری

در این پژوهش برای دستیابی به اهداف و پاسخ به سؤالات، از رویکرد تحلیل گفتمان استفاده می‌شود. به گفته یورگنسن و فیلیپس، تحلیل گفتمان باید مجموعه‌ای کامل شامل بنیان‌های نظری و روش‌شناختی در نظر گرفته شود که شامل مفروضات فلسفی درباره زبان و نقش آن در ساخت اجتماعی جهان است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۴۰۱: ۱۲). نظریه پردازان گفتمان به بررسی شرایط تاریخی امور علاقه دارند و از پژوهش‌های تاریخی برای درک پدیده‌ها استفاده می‌کنند. در این پژوهش از نظریه گفتمان لاکلا و موف استفاده می‌شود که گفتمان را به حوزه‌های جامعه و سیاست بسط می‌دهد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۴). به نظر آن‌ها گفتمان فقط شامل گزاره‌های زبانی نیست و دیگر نشانه‌ها مانند صندوق رأی و رسانه‌ها نیز پدیده‌های گفتمانی محسوب می‌شوند (کسرای و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۴۳). گفتمان به عنوان یک نظام بزرگ‌تر، سایر نظام‌ها و پدیده‌های اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در تعامل با گفتمان‌های دیگر قابل تحلیل است (جوادی یگانه و کشفی، ۱۳۸۶: ۷۸).

از آنجا که در این پژوهش تغییرات گفتمانی حجاب از دوران مشروطه تا پایان پهلوی اول مدنظر است، مراحل پیدایش و سقوط گفتمان‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد که در این پنج مرحله می‌توان خلاصه کرد:

بحران گفتمان مسلط: با وقوع بحران‌های اجتماعی، گفتمان مسلط قدرت خود را در تفسیر و مدیریت جامعه از دست می‌دهد و رقبای جدید ظهور می‌کنند.

رقابت برای ارائه اسطوره جدید: گروه‌های رقیب تلاش می‌کنند اسطوره‌هایی ایجاد کنند که هویت جدیدی برای جامعه به ارمغان بیاورند و واقعیت را از نو تفسیر کنند.

برتری یک گفتمان: یکی از گفتمان‌ها به دلیل توانایی خود در تفسیر بحران‌ها بر دیگران برتری پیدا می‌کند و گفتمان مسلط جدید می‌شود.

ایجاد نظم اجتماعی جدید: گفتمان جدید مفاهیم خود را به‌عنوان حقیقت معرفی و نظم جدیدی ایجاد می‌کند که بقایای گفتمان

پیشین را نیز در خود دارد.

غیریت‌سازی درونی: پس از تثبیت، گفتمان مسلط به بخشی از جامعه محدود می‌شود و نارضایتی‌های جدیدی را به همراه دارد (حسینی‌زاده، ۱۳۹۵). همچنین مفاهیم قابلیت دسترسی^۱، قابلیت اعتبار^۲، ابزارهای قدرت و خصومت^۳ و غیریت‌سازی^۴ گفتمانی از مفاهیم پرکاربرد تحلیل گفتمان در پژوهش حاضر هستند. به‌ویژه سعی شده است محورهای اصلی در منازعات گفتمانی حجاب‌گرایان و حجاب‌ستیزان در این مقاله تشریح شود.

۴. مشروطه، تغییرات پوشش و بحران گفتمان مسلط

گفتمان حجاب در ایران پیش از آشنایی با مدرنیته، تنها گفتمان غالب بود و ریشه‌های آن نه‌تنها در اعتقادات دینی، بلکه در فرهنگ و سنت‌های ایران پیش از اسلام نیز وجود داشت. در دوره قاجار، نوع پوشش زنان بسته به موقعیت جغرافیایی و طبقه اجتماعی متنوع بود. زنان طبقات بالای شهری بیشتر چادر، چاقچور و روبنده می‌پوشیدند؛ درحالی‌که زنان روستایی به‌دلیل نوع فعالیت‌های خارج از خانه، پوشش سبک‌تری داشتند (زائری، ۱۳۹۳: ۱۶۰-۱۶۱). با ورود مدرنیته به ایران و آشنایی با فرهنگ غربی، تغییراتی در پوشش زنان آغاز شد. نخست این تغییرات در اندرونی زنان رخ داد و سپس به لباس‌های بیرونی منتقل شد. ناصرالدین‌شاه پس از بازدید از اروپا، زنان را تشویق کرد تا لباس‌هایشان را شبیه به رقاصان باله اروپایی کنند. به این ترتیب، «شلیته و شلوار» به سبک لباس‌های باله در میان زنان ایران رایج شد؛ هرچند هنوز تغییری در لباس‌های بیرونی رخ نداده بود (صلاح، ۱۳۹۹: ۷۵؛ اندیشکده برهان، ۱۳۹۸: ۲۹).

تغییرات در لباس‌های بیرونی با تأسیس اولین مدارس دخترانه هم‌زمان بود (صلاح، ۱۳۹۹: ۷۶). در این دوره، زنان طبقات بالای اجتماعی با تقلید از سبک پوشش و رفتار زنان اروپایی، خود را روشنفکر و موقر می‌دانستند (اندیشکده برهان، ۱۳۹۸: ۳۰). تغییرات در حجاب زنان چادری نیز دیده می‌شد. در اواخر دوره قاجار، نقاب سنتی کنار گذاشته شد و چادرهای نازک‌تر جایگزین چادرهای ضخیم‌تر شدند. در دوره پهلوی، زنان چادری با حذف روبنده و جایگزینی پیچه، بخش‌هایی از صورت و گردن خود را نمایان کردند که این شکل جدید پوشش، از حدود شرعی مرسوم در دوره قاجار فاصله داشت (شکیب رخ و زندیه، ۱۴۰۰: ۴۰).

تغییرات پوشش زنان تا قبل از مشروطه تدریجی و محدود به درباریان و طبقات بالای جامعه بود، اما در آستانه مشروطه، مسئله حجاب به موضوع گفتمانی مستقلی تبدیل شد و در گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی آن زمان جایگاه مهمی یافت.

تغییرات پوشش زنان تا قبل از مشروطه تدریجی و محدود به درباریان و طبقات بالای جامعه بود. اما در آستانه مشروطه، حجاب به موضوع گفتمانی مستقلی تبدیل شد و در گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی آن زمان جایگاه مهمی یافت. البته حجاب و پوشش زنان درهم‌تنیدگی عمیقی نیز با دیگر مسائل زنان مطرح در آن برهه تاریخی داشت؛ مسائلی مانند آموزش و تعدد زوجات و... که مهم‌ترین عامل برانگیختن آن‌ها متأثر از دغدغه عقب‌ماندگی از تمدن بود. همچنین طرح دو اصل اساسی مشروطه یعنی آزادی و برابری، چالش‌های جدید و در پی آن نظریات جدیدی را در این زمینه پدید آورد. اما پرداخت مشخص به موضوع حجاب در میان مسائل مختلف زنان پیچیدگی‌ها و دشواری‌های خودش را داشت و تنازعات گفتمانی میان مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان را تشدید می‌کرد.

با این وصف چهار جریان نسبت به حجاب به‌صورت مستقل از مسئله زنان قابل‌شناسایی است: ۱. روشنفکرانی که سرتاپا غربی‌شدن و بی‌حجابی را ترویج می‌کردند. افرادی مانند آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، صدیقه دولت‌آبادی، ایرج میرزا و میرزا ملکم‌خان در این دسته جای می‌گرفتند؛ ۲. روشنفکرانی که تمایلات تجددگرایانه داشتند، اما در زمینه حجاب، موافق تغییر پوشش ایرانیان نبودند؛ شاعران و

۱. Availability: استفاده از منابع معنایی یا دال‌ها در یک گفتمان خاص برای ساخت هویت‌ها و معانی.

۲. Credibility: میزان پذیرش و باورپذیری یک گفتمان یا دال توسط مخاطبان براساس سازگاری آن با انتظارات و شرایط اجتماعی.

۳. Antagonism: تقابل و تضاد میان گفتمان‌ها یا هویت‌هایی که امکان هم‌زیستی در یک نظم گفتمانی را ندارند و یکدیگر را به چالش می‌کشند.

۴. Otherness: فرایند تعریف هویت «خودی» از طریق تمایز و مرزبندی با «دیگری» که اغلب به به‌حاشیه‌راندن یا تقابل با دیگری منجر می‌شود.

نواندیشانی نظیر نسیم شمال، اشرف‌الدین گیلانی و مخبرالسلطنه هدایت که معتقد به آموزش زنان بودند و به تقبیح تعدد زوجات می‌پرداختند، اما در زمینه حجاب سکوت می‌کردند یا مدافع آن بودند؛ ۳. متدینان و روحانیانی که مشروطه‌خواه بودند و بسیاری از اندیشه‌های غربی (مانند آزادی و مساوات و برخی حقوق زنان) را اسلامیزه کردند، اما نسبت به پوشش غربی و وضعیت اخلاق در غرب غیریت‌سازی کردند. محمد صادق فخرالاسلام و سید اسدالله خرقانی و همچنین برخی از زنان پیشرو و نواندیش مانند بی‌بی خانم استرآبادی نویسنده کتاب معایب الرجال، این گفتمان را نمایندگی می‌کنند؛ ۴. متدینان و روحانیانی که تجددستیز بودند و دفاع سرسختانه‌ای از حجاب داشتند. جهت‌گیری این چهار گروه در ارتباط با دیگر مسائل زنان به‌ویژه مسئله آموزش و تعلیم آن‌ها متفاوت است. به غیر از گروه چهارم که علم‌آموزی محدود (در محدوده احکام دینی و تدبیر منزل) را برای زنان توصیه می‌کردند، گفتمان‌های دیگر همراهی بیشتری با تغییرات و تحولات از خود نشان می‌دادند. بدین ترتیب مشخص می‌شود که مسئله «حجاب» به‌عنوان سوژه‌ای مستقل و مناقشه‌برانگیز در میان گفتمان‌های مختلف نقش بازی می‌کرد. مطبوعات و محافل شعرخوانی از ابزارهای قدرت برای هردو گفتمان به حساب می‌آمد. البته تا پیش از ظهور رضاخان، نشریاتی که در داخل چاپ می‌شدند، به دلیل محدودیت‌های فرهنگی و مخالفت‌های قشر مذهبی، به‌ویژه ممانعت‌ها و برخوردهای سیاسی و حکومتی نمی‌توانستند به‌صورت مستقیم به مسئله پوشش زنان ایرانی بپردازند^۱، اما پس از حکومت پهلوی این موضوع برعکس شد و در کنار نشریات، مدارس دخترانه و انجمن‌های زنانه نیز به‌عنوان ابزارهای فرهنگی قدرت در خدمت گفتمان حجاب‌ستیزی قرار گرفتند.

۱-۴. حجاب و منازعات گفتمانی

در تحلیل گفتمان لا کلا و موف، اسطوره به‌عنوان نوعی گفتمان عمل می‌کند که هدف آن تثبیت معنا و ایجاد یک کلیت گفتمانی منسجم است. با این وصف مخالفان حجاب، برای تبیین موضع خود ذیل اسطوره «متمدن‌سازی جامعه ایران با تغییر پوشش و ظواهر»، نظریه خود را بر چهار محور (آزادی، عفاف، تعلیم و تربیت، اصلاحات دینی) تبیین کردند که موجب بی‌قراری در گفتمان مسلط شد و با واکنش حول این مفاهیم، منازعات گفتمانی شکل گرفت.

۱-۱-۴. منازعه حجاب، آزادی و مساوات

مخالفان کشف حجاب، با استعاره‌سازی‌های منفی از حجاب و به‌ویژه چادر، آن را همچون قفس و زندانی که زنان در آن «مانند اسیرند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۳۰-۱۳۱) و به «حبس ابدی» (آخوندزاده، ۱۳۳۴: ۴۲) محکوم شده‌اند، تعبیر می‌کردند که تنها با برداشتن آن می‌توانند به آزادی دست یابند. از سوی دیگر آزادی که یکی از شعارهای اصلی مشروطه‌خواهان متأثر از انقلاب فرانسه بود، در نسبت با مسئله زنان، در کنار نشانه‌هایی از قبیل حقوق زنان، نفی تعدد زوجات و مساوات قرار می‌گرفت. اما این اصطلاح بیش از آنکه مساوات زنان را از مردان طلب کند، به‌جهت مبارزات سیاسی غالب در آن دوران، حقوق زنان را از حاکمیت و در رابطه‌ای نو با سیاست و از طریق هویت شهروندی زنان به‌عنوان دوستداران وطن مطالبه می‌کند (روباتام، ۱۳۹۰: ۴۶؛ سلامی و نجم‌آبادی، ۱۳۸۹).

روشنفکرانی چون آخوندزاده که خواهان استقرار دو اصل آزادی و مساوات به‌ویژه در مورد زنان بود اعتقاد داشت تا زمانی که زنان ازدواج نکرده‌اند باید آزاد باشند و پس از ازدواج به‌دلیل حفظ ناموس، باید از ارتباط با بیگانگان خودداری کنند. آخوندزاده بر این باور است که گشاده‌روبودن قره‌العین نیز مطابق همین حکم است و بدین ترتیب ارتباط مستقیمی میان نفی حجاب و آزادی زنان برقرار می‌کند^۲ (موسوی،

۱. برخورد با روزنامه کاوه و تعطیلی نشریه جهان زنان به جهت مقاله مریم رفعت‌زاده در انتقاد به حجاب نیز شواهدی بر این موضوع‌اند (جهان زنان، ۱۳۰۰، شماره ۵، ۹).

۲. اما دو نکته این ادعا را نقض می‌کند. نخست اینکه مسئله کشف حجاب زنان در آموزه‌های بابی‌ها، حداقل تا پیش از ازدواج، پذیرفته شده بود. البته به غیر از قره‌العین و بعد از کشف حجاب مذکور در اجتماع بابی‌ها، گزارشی مبنی بر پیروی دیگر زنان بابی در این امر نشده است (زائری، ۱۳۹۳: ۱۶۷). مهم‌تر اینکه از منابع بابی‌ها چنین برمی‌آید که کشف حجاب توسط قره‌العین نه تنها ارتباطی با مسئله آزادی زنان نداشت، بلکه واکنش‌های تند را نیز از سوی بابی‌ها برانگیخت؛ برای مثال، ملاحسین بشرویه پس از شنیدن خبر واقعه بدشت، با فریاد اعتراض گفت که اگر او آنجا بود، خاطیان را با شمشیر مجازات می‌کرد و به نقل دیگر اظهار داشت که اهل بدشت باید حد زده شوند. پس از این واقعه، بسیاری از هواداران بابی‌ها از این جنبش روی برگرداندند (میر، ۱۳۷۲: ۴۳۱)؛ بنابراین روشن است که کشف حجاب قره‌العین در اجتماع بدشت ارتباطی با مسئله مساوات و آزادی زنان نداشت و او به‌عنوان یکی از رهبران بابی‌ها، در راستای اعلام دین جدید و گسست کامل از اسلام، نقاب از چهره برداشت.

۱۴۰۰: ۶۷). همچنین از منظر روشنفکران، یکی از فواید بی‌حجابی، ازدواج‌های انتخابی توسط زن و مرد است که موجب عشق و صمیمیت میان آن‌ها می‌شود^۱ (تاج‌السلطنه، ۱۴۰۲: ۱۷۶-۱۷۷). کرمانی متأثر از مستشرقان و سیاحان اروپایی معتقد است حجاب زنان، زبان‌هایی در هنجارها و کردارهای جنسیتی مردان از جمله «بچه‌بازی و غلام‌بارگی» را نیز به وجود آورده است^۲ (موسوی، ۱۴۰۰: ۸۳).

به این ترتیب می‌توان مشاهده کرد که مفهوم مساوات در اندیشه روشنفکرانی مانند آخوندزاده و کرمانی به معنای برابری کامل زن و مرد نبود، بلکه بیشتر به اصلاح برخی مناسبات اجتماعی مانند لغو تعدد زوجات و ترویج ازدواج‌های تک‌همسری محدود می‌شد، بدون آنکه به چالش کشیدن سلسله‌مراتب موجود در روابط بین زن و مرد را در نظر بگیرند؛ چنان‌که در مورد حجاب نیز آخوندزاده معتقد بود پس از ازدواج زنان برای حفظ ناموس در خانه بمانند. این زاویه دید نشان می‌دهد گفتمان حجاب‌ستیزی نه تنها برون‌زا بود، بلکه گفتمانی مردم‌دار نیز به حساب می‌آید؛ زیرا در این رویکرد، زمانی که با آزادی پوشش، منافع مردان به خطر می‌افتاد، این آزادی مجدد محدود می‌شد.

مدافعان حجاب در نسبت با مفهوم آزادی به دو صورت موضع‌گیری می‌کردند: اول گروهی از متدینان و تجددستیزان که مفهوم آزادی غربی را به‌ویژه در نسبت با موضوع زنان و حجاب، کاملاً منفی تلقی کردند و در تعارض کامل با اصول و اندیشه اسلامی دانستند. در رأس این تفکر شیخ فضل‌الله نوری قرار داشت. «قانون آزادی عقاید» را با «افتتاح قمارخانه‌ها و اشاعه فواحش و کشف مخدرات و اباحه منکرات» هم‌معنا می‌دانست (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۳). این گروه «حریت و آزادی زنان» را با نشانگانی مانند «اختلاط زن و مرد»، «مستلزم فساد و فحشا و کثرت زنا»، «مایه برآوردن پرده عصمت و عفت زن‌های ایرانی» و «خرابی دنیا و آخرت آن‌ها» همخوان تعریف می‌کردند (برای مثال بنگرید به جعفریان، ۱۳۸۰: ۱۵۵، ۳۰۰). آن‌ها معتقدند «اروپاییان صدمه بزرگی به زن‌های خود وارد آورده و این مخلوق لطیف را به سبب این حریت و آزادی که به آن‌ها ارزانی داشتند، در بدی‌ها انداختند؛ چه این‌ها، زن‌ها را به بازارها فرستاده که به جوان‌ها مخالطت و مجالست نمایند» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۹۸). آن‌ها در نهایت آزادی زنان در معنای غربی‌اش را نه به صلاح زنان^۳ و نه به مصلحت جامعه می‌دانند و چنین نتیجه می‌گیرند که «آزادی مطلق زن و تساوی آن‌ها در همه شئون با مرد، صلاح هیئت جامعه نیست» (همان: ۱۷۶). در این تفکر برابری نیز با احکام شرع متعارض تلقی می‌شود و «سخن گفتن از تساوی حقوق به انکار مسلمات اسلامی می‌انجامد» (حسینی‌زاده، ۱۳۹۵).

اما گروه دوم با ساخت‌زدایی از مفهوم آزادی غربی، میان «آزادی مطلقه حیوانی» و «آزادی مبتنی بر حقوق انسانی» تفاوت قائل می‌شوند (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۹۶) و معتقدند حجاب با «آزادی ممدوح زنان» (همان: ۱۳۰) نه تنها تعارضی ندارد، بلکه به جهت رعایت «حقوق اساسیه انفرادی و اجتماعی و ناموس تناسل را که اولین ناموس قومیت است»، «غایت علم و آزادی» است و در مقابل، هرگونه بی‌حجابی به حکم «علم و آزادی مذموم و ممنوع است» (همان: ۱۳۱). این نوع تعبیر از آزادی که اتفاقاً مؤید حجاب تلقی می‌شود و «شرف، فضیلت و حریت زن» را ضمانت می‌کند (همان: ۲۵۹)، در میان مشروطه‌خواهان مدافع حجاب بیشتر مورد توجه است؛ برای مثال میرزا محمدحسین نائینی، شناخته‌شده‌ترین نظریه‌پرداز دینی مشروطه، اطمینان می‌دهد که «حریت به معنای بی‌حجاب بیرون آمدن زنان نیست و مساوات برای فرستادن نوامیس خود بی‌حجاب به بازار نخواهد بود» (نائینی، ۱۳۲۷: ۴۳۰-۴۳۲). البته این درک از حریت و آزادی پیش از اجرایی شدن و به روی زمین آمدن ایده مشروطه بود؛ زیرا گفتمان‌ها پس از پیروزی و عملیاتی شدن از خصلت استعاره‌ای و عام‌گرایانه فاصله می‌گیرند و در این مورد نیز نشان داده شد مشروطه در نهایت به سمت آزادی‌های خاص غربی متمایل شد.

۱. در جواب این شبهه، مدافعان بر روایت‌هایی که اجازه دیدن دختر به خواستگار را می‌دهد استناد می‌کنند (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱۷۵ و ۲۷۲). از سوی دیگر، آمار افزایش طلاق در کشورهای غربی و اروپایی را ناقض این استدلال می‌دانند که ازدواج‌های موفق در وضعیت بی‌حجابی بیشتر است (همان: ۲۰۵ و ۳۱۶).

۲. البته در ارتباط با این موضوع اختلاف آرا هست. برخی معتقدند تمایلات مردان ایرانی به بچه‌بازی یا امردبازی در آن برهه تاریخ، بیشتر در میان سلاطین و ملوک بوده و به همین میزان، بلکه بیشتر ناهنجاری‌های جنسی در دیگر کشورهای اروپایی وجود داشته است (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۱۱) و همین موضوع ناقض بر چنین تفاسیری است. از سوی دیگر افسانه نجم‌آبادی با وجود پذیرش غلبه فرهنگ همجنس‌گرایی در میان مردان ایرانی پیش از رواج مدرنیته، این ایده را به چالش کشیده است که این موضوع با مسئله حجاب زنان در ارتباط نیست، بلکه وی میل به امردبازی را فرعی از میل به ناهمجنس در نظر نمی‌گرفت، بلکه به‌سان چیزی مشتق شده از میل به همجنس می‌دانست (نجم‌آبادی، ۱۳۹۶: ۲۴).

۳. اسدالله خرقانی نویسنده رساله رد کشف حجاب می‌نویسد: «زن آزاد مساوی با مرد، نه مهریه دارد نه وجوب کسوت و نقه و مسکن بر دمه مرد باید باشد؛ زیرا که لوازم زناشویی از التذاذ و راحتی و اولاد قائم به طرفین است. باید هرکس لوازم حیاتی خود را اداره نماید، نه دیگری» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

۴-۱-۲. منازعه حجاب-تعلیم- تربیت

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، موضوع حجاب در ارتباطی تنگاتنگ با مسئله علم‌آموزی زنان مطرح می‌شد. ایده اصلی این بود که علت عقب‌ماندگی ایرانیان از قافله تمدن به دلیل نبود تعلیم و تربیت صحیح جامعه است^۱ و جامعه نیز اصلاح نمی‌شود تا زمانی که مادران باسواد و بااخلاق شوند (طباطبایی واعظ و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۱۹؛ باغدار دلگشا، ۱۴۰۰). پس علم‌آموزی زنان به دلیل آنکه آن‌ها «آموزگاران و مربیان اولیه اطفال» هستند بسیار لازم می‌نمود (روزنامه مجلس، ۱۶ شوال ۱۳۲۴: ۳). این ایده توسط گفتمان‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته بود؛ به‌صورتی که هم با رویکردهای روشنفکری و تجددخواهانه همراهی داشت و هم به‌واسطه آیات و روایات مؤید علم‌آموزی زنان (به‌ویژه روایت طلب العلم فریضة علی کل مؤمن و مؤمنه)، در میان متدینان و روحانیان پذیرفته شده بود. غلبه گفتمانی مذکور به صورتی بود که از یک سو تاج‌السلطنه، فرزند روشنفکر و تجددگرای ناصرالدین‌شاه، در کتاب خاطرات خود عمیقاً به این موضوع باور دارد^۲ و از سوی دیگر ابوعبدالله زنجانی از عالمان و حوزویان نیز در رساله حجابیه چنین می‌گوید: «تربیت زن، اول وسیله ترقی و تهذیب و تربیت ملت است» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱۷۶).

مخالفان حجاب، مانع اصلی تعلیم و تربیت زنان را حجاب و خانه‌نشینی آن‌ها قلمداد می‌کردند: «به قسمی این پرده‌داری، زنان ایران را از کشف دقیق، تعلیم آداب، و کسب شرف و علوم منع کرده که آن‌ها را کاملاً از درجه آدمیت دور و از حظوظ زندگی محروم ساخته است» (کرمانی، بی‌تا: ۱۷۰). مجله ایرانشهر در تحلیل علل ازدواج پسران تحصیل‌کرده ایرانی با دختران اروپایی و خارجی را این‌گونه توصیف می‌کند: «علت شیوع این مسئله دو جهت است: اول حجاب و دوم جهالت که آن هم ثمره حجاب است» (صلاح، ۱۳۹۹: ۹۵).^۳

در مقابل مدافعان حجاب، نه‌تنها آن را مانعی جهت علم‌آموزی، تربیت و اخلاق بانوان نمی‌دیدند، بلکه از آن به‌عنوان «اصولی از اصول ادب» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۵۹) نام می‌بردند و با استناد به کتاب‌های تاریخی‌ای مانند «خیرات حسان» و «تذکره الخواتین» از زنان مسلمان «ادیبه، شاعره، عاقله و کاتبه» (همان: ۱۵۵ و ۲۶۲) یاد می‌کنند. از منظر آن‌ها باید به‌واسطه حجاب «این معلمات پدران آئینه ملت را از مسمومات به روح اخلاق دور نموده و آنان را از آمیزش با مردان در مجامع عمومی که شاید منجر به مضرات آدابی ایشان شود، نهی نمود» (همان: ۲۸۶).^۴

اما گفتمان مسلط در میان مدافعان حجاب، درک متفاوتی از علم‌آموزی زنان با آنچه مقصود حجاب‌ستیزان بود دارد. در شرايطی که گفتمان حجاب‌ستیزی علم‌آموزی را در راستای ترویج اندیشه تجددگرایی و به‌ویژه «دستیابی زنان به آزادی» (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۷۸) وسیله قرار داده بود، حجاب‌گرایان با رویکردی تجددستیزانه و به‌جهت اعتقاد به تفاوت‌های نقشی میان زن و مرد، برای نوع و نحوه علم‌آموزی زنان، محدودیت‌هایی را قائل‌اند، آن‌ها با تبیین تفاوت میان علوم ضروریه برای زنان (شامل علوم احکام اولیه دینی، علوم تدبیر منزل و تربیت اطفال و اخلاق) و علومی که درنهایت به اشتغالات مردانه منجر خواهد شد، بخش اول را مفید و لازمه برای رشد و پیشرفت می‌دانند و «سایر

۱. البته ایده اشتغال و کارکردن زنان به‌عنوان نیمی از نیروی کار جامعه در راستای جبران عقب‌ماندگی‌ها و رسیدن به قافله تمدن نیز به‌عنوان هدف ثانویه از علم‌آموزی زنان و لزوم کشف حجاب مطرح می‌شد؛ یعنی زن بیش از هر چیز بابت مادر بودن و در مرحله دوم به‌عنوان بخشی از نیروی کار جامعه، باید به عرصه اجتماعی قدم می‌گذاشت. این ایده نیز با مخالفت جدی علما و متدینان روبه‌رو می‌شد. آن‌ها اولاً بر وضعیت اقتصادی نامناسب جامعه که حتی مردان امکان کارکردن ندارند چه رسد به زنان (جعفریان، ۱۳۸۳: ۱۵۲) تأکید می‌کنند و در مرحله بعد تفاوت‌های نقشی مبتنی بر تفاوت‌های خلقت زن و مرد دلیل مخالفت خود قرار می‌دهند (همان: ۲۸۶). همچنین برخی از علما به اشتغال زنان روستایی توجه نشان می‌دهند و می‌گویند اگر کار زنان موجب تمدن می‌شد که وضعیت روستاهای ما باید بهتر از شهرها می‌بود (همان: ۱۵۶). البته برخی از علما نیز معتقدند اگر شغل و کار زنان به صورتی باشد که منافی حجاب و عفت آن‌ها نباشد، ایرادی بر آن نیست (همان: ۳۶۳).

۲. «تمام اشخاصی که مؤسس کارهای بزرگ تاریخی بوده‌اند، اولاد مادرهایی بوده‌اند که در ظل حمایت و توجه مادران با علم و پدران تجددپرور با اطلاع پرورش یافته و به این واسطه در صنایع و اختراعات پیش‌قدم و به عالم تمدن خدمتگزار واقعی بوده‌اند» (تاج‌السلطنه، ۱۴۰۲: ۱۹ و ۲۰).

۳. این موضوع هم در روزنامه‌ها و نشریات و هم از طریق شعر و هنر به مردم منتقل می‌شد؛ نقاب بر رخ زن سد باب معرفت است / کجاست دست حقیقت که فتح باب کند (ایرج میرزا، ۱۳۵۰: ۱۳)؛ دانش آموز و ز اوضاع جهان آگه شو / و این نقاب سیه از روی مبارک بردار (لاهوئی، ۱۳۵۷: ۲۸)

۴. شاعرانی چون نسیم شمال نیز تضادی میان حجاب و علم‌آموزی نمی‌بینند: یک چادری از عفت و ناموس به سر کن / آنگاه برو مدرسه تحصیل هنر کن (نسیم شمال، ۱۳۷۱: ۳۰۹).

علوم و معارفی» را که توسط مخالفان حجاب و طرفداران آزادی پوشش زنان تجویز می‌شود «یا به کلی بی‌فایده و بی‌مایه» یا «بی‌اندازه مضر و مایه بوار و هلاک آن‌ها» توصیف می‌کنند (جعفریان، ۱۳۸۰: ۳۰۱-۳۰۲). آن‌ها صریحاً می‌پرسند: «علم جغرافی و اسلحه‌سازی و کشتی‌رانی و نظام جنگ و وظایف سلحشوری یا علم آسمان‌پیمایی برای زنان چه سودی خواهد داشت» و معتقدند «این قسمت از علم و دانش صنعتی به اقتضای خشت طبیعت مخصوص مردان دهر» بوده است (همان: ۲۸۶). همچنین روزنامه مجلس تأکید می‌کند که تربیت زنان در اموری که وظیفه شخصی آن‌ها است واجب است، اما در امور خاصه رجال از قبیل علوم سیاسی، فعلاً مداخله ایشان اقتضا ندارد (روزنامه مجلس ۱۶ شوال ۱۳۲۴: ۴).^۱

گفتمان حجاب‌گرایی در همین چارچوب، راهکارهایی برای علم‌آموزی زنان همراه با حفظ حجاب مطرح می‌کند؛ از جمله این پیشنهادها این است که «ممکن است زن بی‌علم، نزد زن‌های عالِمات رفته، علوم ضروریه معادیه و معاشیه و دینی و دنیویه را تحصیل نماید» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۶۱) یا در صورت عدم دسترسی به زنان معلم، «می‌تواند معارف و علوم لازمه ضروریه خود را نزد پدر یا برادر یا سایر محارم یا زن‌های عالمه دیگر فراگیرد»^۲ (همان: ۳۱۴)؛ زیرا «هر زنی لااقل به‌موجب تصریح کتب سماوی ده نفر مرد محرم دارد این... کفایت نیست که محتاج به معاشرت با بیگانگان نشود»^۳ (همان: ۱۲۹). در چنین شرایطی نیاز نیست دولت برای تعلیم و تربیت زنان خود را به «زحمت» اندازد، بلکه با توجه «به اهمیت تربیت مردها، مناسب این بود که احرار معترض، تربیت رجال را عنوان نموده» تا اول آن‌ها در «حوزه و جرگه انسانیت» داخل شوند (همان: ۱۵۴).^۴ البته رفتن به «مدرسه نسوان» و تحصیل علم به «قدر حاجت» و همراه با حجاب نیز مورد توجه برخی طرفداران حجاب قرار گرفته بود (جعفریان، ۱۳۸۰: ۳۱۴).^۵

۳-۱-۴. منازعه حجاب و عفت

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، هر گفتمانی برای پیروزی در میدان رقابت‌ها سعی می‌کند اصول پیشنهادی خود را به‌گونه‌ای بیان کند تا با اصول مورد بنیادین جامعه، سازگار نشان داده شود و از آنجا که اصل بنیادین عفاف، یکی از مبنایی‌ترین و همگانی‌ترین اصول در جامعه ایران است، به‌عنوان دال تهی گفتمان‌ها نقش بازی می‌کند. گفتمان‌های مختلف و متعارض در زمینه حجاب سعی می‌کردند بر مبنای این اصل، ایده خود را توجیه کنند. درحالی‌که تصور اولیه از مفهوم عفاف، درهم‌تنیدگی با نشانگان حجاب بود، مخالفان حجاب، سعی داشتند با ساخت‌زدایی از این نشانگان، تصور اجتماعی در این مقوله را تغییر دهند. آن‌ها در وهله اول، ارتباط میان عفاف و حجاب را زیر سؤال بردند و چنین بازنمایی می‌کردند که حجاب مقوله‌ای جدا از عفت است و آنچه ضروری است عفاف و پاک‌دامنی است، نه حجاب.^۶ درواقع عفاف در گفتمان حجاب‌ستیزان، نقش مفهوم قابلیت اعتبار در نظریه لاکلا و موف را بازی می‌کند؛ زیرا نظریات نوظهور برای هژمونیک‌شدن همواره به پابندی به اصول عامی که مورد پذیرش اکثریت است نیازمندند (فایرسپینو، ۲۰۲۲).

شالوده‌دوای گفتمانی بر سر حجاب، روایت از زن غربی بود. مخالفان کشف حجاب، زنان اروپایی را نماد فساد و بی‌اخلاقی معرفی می‌کردند؛ برای مثال میرزا فتح‌گرم‌رودی در سال ۱۸۳۹ پس از دیدار از انگلستان، اختلاط زنان و مردان اروپایی در اماکن عمومی را نشانه‌ای از فروپاشی نظام‌های اخلاقی و سیاسی دانست و آزادی زنان انگلیسی را با نداشتن غیرت و پاک‌دامنی برابر دانست (توکلی ترقی، ۲۰۰۱: ۶۵-۷۰).

۱. شاعران مدافع حجاب نیز این مقصود را این‌گونه به نظم آورده‌اند: علم آموز ولی علم زنان نی مردان / فرض شد علم ز پیغمبر نیکوسیرت (اسماعیل دهقان به نقل از جوادی یگانه و عزیزی، ۱۳۸۸)؛ تا توانی بی دانش برو آموز ادب / لیک آن علم که آخر نرساند ضررت (واحدی به نقل از همان).

۲. دفاعیه چاپ‌شده در نشریه الاسلام.

۳. دفاعیه حجاب منتشرشده در نشریه الاسلام.

۴. رساله شریقه لزوم حجاب، چند نفر از مسلمین مشروطه‌خواه.

۵. رساله رد کشف حجاب، سید اسدالله خرقانی.

۶. حجابیه در پاسخ به مقاله حبیل‌المتمین در نشریه الاسلام.

۷. زنان را عفت و عصمت ضرور است / نه چادر لازم و نه چاقچور است (ابرج میرزا، ۱۳۵۰: ۷۸).

در مقابل، تجددگرایان ایرانی، حجاب زنان را نماد عقب‌ماندگی ایران می‌دانستند و از زنان اروپایی که بدون حجاب، پاک‌دامن و نجیب هستند، تمجید می‌کردند و علت این امر را در تعلیم و تربیت دختران می‌دانستند. به روایت میرزا صالح شیرازی «عجیب‌تر اینکه با وجود آنکه زنان روی نمی‌پوشند، مطلقاً فرصت به ارتکاب اعمال ناشایست ندارند. اگرچه خوب و بد همه‌جا هست، لکن تربیتی که به زنان می‌کنند، تقاضای اعمال قبیحه نمی‌کند» (توکل‌ی طرقي، ۱۳۹۵: ۱۹۰).

پس از آنکه عفاف را به‌عنوان یک امر درونی بی‌ارتباط با پوشش دانستند، پا را فراتر نهادند و سعی کردند القا کنند که بی‌عفتی در سایه حجاب و چادر رخ می‌دهد و «هزارها مفاسد اخلاقیه از همین روی‌بستن زن‌ها در این مملکت نشر داده شده است» (تاج‌السلطنه، ۱۴۰۲: ۱۷۷).

وضعیت زنان روستایی و عشایر که اغلب پوشش صورت و دست نداشتند، نیز مایه استناد این جریان است: «در دهات و ایلات که حجاب نیست، امراض مقاربتی هیچ نیست؛ عصمت و عفت آن‌ها بیشتر از زن‌های شهری است» (نشریه حبل‌المتین به نقل از جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۷۲).

در مقابل، مدافعان حجاب، مهم‌ترین فلسفه حجاب را در همین مقوله عفاف و سلامت و نظم جنسی جامعه تلقی می‌کردند و از درهم‌تنیدگی ناگزیر بی‌حجابی و فحشا سخن می‌گویند: «اصولاً بی‌حجابی خود سبب شیوع فحشا و در معرض قرارگرفتن زنان بوده و عامل اصلی شیوع طلاق دانسته شده است» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۰۵).

آن‌ها شواهد متعددی از انحطاط اخلاقی و افزایش فساد و فحشا در جوامع غربی و اروپایی در دست داشتند که اغلب از طریق سفرنامه‌های ایرانیان به غرب یا از ترجمه آثار عربی در دفاع از حجاب اسلامی به‌ویژه آثار مصری^۲ به‌دست آمده بود؛ برای مثال آن‌ها از رواج فحشا و منکر در فرانسه (همان: ۲۹۸) و شیوع فحشا و طلاق در روسیه (همان: ۲۱۹) سخن می‌گویند که موجب افزایش خودکشی و دیگرکشی به‌خاطر معاشقه‌ها در ایتالیا و فرانسه (همان: ۱۷۴) و کاهش ازدواج و مولید در کشورهایی مانند فرانسه (همان: ۲۹۹) شده است. آن‌ها حتی وضعیت کنونی ایران پس از آشنایی با فرهنگ غربی و تغییر در سبک پوشش زنان و آزادی آن‌ها در نسبت با گذشته را شاهی بر مدعای خود می‌آورند: «بین با اینکه هنوز حامیان حریت و آزادی زن‌های ایرانی به مقصد و مرام خود کاملاً نائل نشده‌اند، تا چه اندازه فساد جامعه مخدرات اسلامی را فراگرفته؛ چقدر فواحش و زن‌های بدعمل در بین آن‌ها پیدا شده» (همان: ۲۸۳).

آن‌ها در پاسخ به عدم رواج فساد و فحشا در میان روستاییان یا مردم برخی مناطق و دیگر ادیان، با وجود بی‌حجابی زنانشان، ابتدا با تفاوت‌گذاری میان بی‌حجابی بسیط (بی‌حجابی طبیعی ساده ایلایاتی عصر فطرت) و بی‌حجابی مرکب «که به توارث از عالم بربریت و عادات بدویت به اروپاییان امروزی رسیده است» معتقدند در وضعیت بی‌حجابی بسیط، اصولاً با عوامل دیگر، از جمله «پاکی اخلاق»، «غیرت خانواده‌ها بر نوامیس» و «تحت حدود قانون و قبیله و شوهر» فساد در آنجا کنترل می‌شود (همان: ۱۱۱ و ۱۵۶). اما آن‌ها معتقدند در شرایط کنونی ایران فقط «حکم حجاب» است که می‌تواند «باعث تقلیل زنا» شود؛ زیرا «ابداً حد جاری نیست» (همان: ۱۵۴).

۴-۱-۴. منازعه حجاب، دین و روحانیت

گفتمان حجاب‌ستیزی در این مناقشه، دو راهبرد مختلف را پی گرفته بود. برخی از حجاب‌ستیزان، از ریشه دین را تمسخر می‌کردند و رابطه میان اسلام و حجاب را می‌پذیرفتند. آنان برای رهایی زن ایرانی از «کفن سیاه»^۳، راه‌حل را در تبعیت از سنت و فرهنگ ایران باستان معرفی می‌کردند و با تحریف تاریخ در زمینه وضعیت پوشش زنان در ایران باستان، مردم را به بی‌حجابی ترغیب می‌کردند. میرزا آقاخان کرمانی نیز

۱. در پس پرده ناموس نهان شو زیرا / چادر و پیچه حجاب زن بدکار نشد (ملک‌الشعرا بهار، ۱۳۹۹: ۱۰۲۹).

۲. مگر نه در دهات و بین ایلات / همه روباز باشند آن جمیلات؛ چرا بی‌عصمتی در کارشان نیست / رواج عشو در بازارشان نیست (ایرج میرزا، ۱۳۵۰: ۸۳).

۳. به‌ویژه نقدهای محمدفرید وجدی، به کتاب قاسم امین اغلب مورد استناد مدافعان حجاب در ایران نیز بود.

۴. این عبارت رایج بوده است؛ برای نمونه میرزاده عشقی، در منظومه «کفن سیاه» این استعاره را استفاده کرده است (جوادی یگانه و عزیزی، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

پرده‌پوشی را به حکم آیه حجاب، مختص زنان عرب می‌دانست تا اساس عفت و عصمت تا حدودی در میانشان استوار شود. به‌زعم او رواج حجاب همان‌قدر که به حال تازیان مفید افتاد، در میان ایرانیان موجد زیان‌های بسیاری شد (آدمیت، ۱۳۵۷).

برخی از این روشنفکران سخن از اصلاح دین و نیاز به پروتستانیسم اسلامی می‌زنند؛ برای مثال آخوندزاده یکی از اصلی‌ترین اصلاحات دینی را در نسخ آیه حجاب و سپس رفع تعدد زوجات می‌داند: «کسانی که بعد از این از اخلاف ما در دین اسلام پروتستانیسم خواهند شد و در جمیع مسائل فقهیه ما تغییر و تزئید معمول خواهند داشت و آیه حجاب را منسوخ خواهند کرد» غیرت‌سازی این گفتمان با مذهب، اعتبار آن را از توده‌ها دور می‌ساخت.

اما گروهی دیگر از حجاب‌ستیزان با ارائه تفسیری نوین از دین و تأکید بر عدم تناقض اندیشه دینی و آیات قرآن با بی‌حجابی به اعتیاریابی در میان جامعه متدین ایرانی اهتمام داشتند. تمسک آن‌ها به آیات و روایات و بحث در رابطه حلیت کشف حجاب صورت و دست‌ها، غالباً با این هدف صورت می‌گرفت که اثبات شود آنچه حجاب مرسوم زنان ایرانی است با حقیقت آنچه اسلام خواسته در تضاد است. البته اغلب آن‌ها در نهایت به ترویج پوشش زنان غربی و رفع کامل حجاب دینی متمایل می‌شدند که فاصله زیادی با خواسته اولیه آن‌ها (کشف حجاب صورت و دست‌ها) داشت.

همچنین تفاوت قائل شدن میان دین حقیقی اسلام و آنچه روحانیت در این زمینه ترویج می‌کند، یکی از راهبردهای مهم در راستای اسلامی تلقی کردن بی‌حجابی بود. به این ترتیب ایجاد فاصله میان مردم و روحانیت برای ایجاد فهم جدیدی از دین لازم می‌نمود.^۱ به همین جهت در میان دفاعیه‌های حجاب، هم‌زمان دفاع از نهاد روحانیت نیز صورت گرفته است. استنادکردن به آیات و روایات و تدقیق در معانی آن‌ها به نحوی که الزام حجاب به صورت حداکثری (یعنی پوشش کل بدن شامل وجه و کفین) اثبات شود در همین جهت مطرح می‌شود؛ برای مثال نویسنده رساله صواب الخطاب فی اتقان الحجاب پس از بیان تفسیر آیات سوره مبارکه نور می‌گوید: «مبرهن شد که احتجاب و تستر زنان گفته رسول خدا (ص) بوده، نه گفته عالمان و واعظان» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱۸۹).

پس از طرح مناقشات مذکور میان دو گفتمان حجاب‌گرایان و حجاب‌ستیزان، می‌توان نتیجه گرفت برخلاف حجاب‌ستیزان که سعی دارند به طرق مختلف اثبات کنند کشف حجاب تنها راه سعادت، ترقی و مدنیت است، زیرا آزادی، علم و اخلاق جامعه را تأمین و تقویت خواهد کرد، حجاب‌گرایان با عدم پذیرش آزادی در معنای غربی آن و رد ارتباط میان علم‌آموزی و کشف حجاب، معتقدند «علمای علم اجتماع بشری متفق هستند که اروپا دارای مدنیت اخلاقی نیست» (همان: ۱۷۰) و در ارتباط با غرب فقط باید صنعت و فناوری آن را بپذیریم (طالبوف، ۱۳۹۷).

۴-۵. بازسازی نظری گفتمان حجاب: مقاومت در برابر تغییر

در نهایت نظریه‌های جدید در ارتباط با پوشش زنان موجب شد گفتمان مدافعان حجاب، به بازسازی نظری^۲ ایده خود بپردازد و در مقام دفاع فلسفی، فقهی، اجتماعی و علمی از حجاب برآید؛ به نحوی که بیش از ۳۳ رساله در دفاع از حجاب در قالب کتاب یا نشریات چاپ شد که پیشینه مطالعاتی بی‌سابقه‌ای در این زمینه تولید کرد. خرده‌گفتمان‌های زیر در این دفاعیه‌ها قابل‌شناسایی هستند.

خرده‌گفتمان حجاب قرآنی-فقهی: دفاع قرآنی-فقهی از مقوله حجاب، یکی از پررنگ‌ترین گفتمان‌های آن دوران را شکل می‌دهد؛ زیرا چنان‌که گفته شد، حجاب‌ستیزان، مبانی دینی و فقهی این موضوع را به چالش کشیده بودند و حجاب را مقوله‌ای عربی می‌دانستند که روحانیان و آخوندها، آن را برای زنان لازم فرض کرده‌اند. به همین جهت ذکر و تفسیر آیات قرآن به‌ویژه آیات حجاب در سوره نور (۳۰ و ۳۱) و احزاب (۵۸ و ۵۹)، بخش مهمی از رساله‌های حجابیه آن دوران را دربرمی‌گیرد. جالب آنکه برای تبیین وجوب حجاب آن هم به وضع حداکثری آن یعنی وجوب وجه و کفین، فراتر از آیات مشهوره مذکور، آیات متعددی که غیرمستقیم به مبحث حجاب مرتبط‌اند،

۱. فقیه شهر به رفع حجاب مایل نیست / چرا که هرچه کند حبله در حجاب کند؛ چو نیست ظاهر قرآن به وفق خواهش او / رود به باطن و تفسیر ناصواب کند (ایرج میرزا، ۱۳۵۰: ۱۳).

۲. گفتمان‌های مقاوم برای بازسازی مشروعیت خود، باید به‌صورت موقت معناهایی را تثبیت کنند که توانایی بسیج و حفظ انسجام اجتماعی را داشته باشند. این تثبیت در برابر گفتمان هژمون انجام می‌شود که تلاش می‌کند معانی را نهایی جلوه دهد.

در این رساله‌ها به چشم می‌خورد؛ به‌گونه‌ای که نزدیک به سی آیه قرآن در تبیین این حکم فرعی دین به‌کار رفته است؛ از جمله آیات ۲۶ و ۲۷ سوره مبارکه نسا، آیات ۵۳ احزاب، ۵۷ احزاب و ۶۱ احزاب، آیه ۶۰ سوره نور، ۳۲ احزاب، آیه ۲۵ سوره مبارکه قصص، آیه ۱۲ سوره ممتحنه، آیه ۵۵ سوره احزاب، آیه ۳۲ سوره مبارکه اسرا، آیه ۳۴ سوره نسا، آیه ۱۸ سوره نور، آیات ۲۷ و ۲۸ سوره نور و... از سوی دیگر بحث اصلی در ارتباط با تفسیر عبارت «الا ما ظهر منها» (سوره نور آیه ۳۱) است که آنچه مجاز شمرده است تا زنان از نامحرم نباشند وجه و کفین نیست، بلکه چادر و لباس رویین است (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱۸۶) و با روایات متعددی این موضوع را تأیید و تأکید می‌کنند (بنگرید به همان: ۲۴۶ و ۲۴۷). همچنین آیات مربوط به زنان پیامبر که آن‌ها را به عدم خروج از خانه و سخن گفتن با نامحرم از پشت پرده امر می‌کند به همه زنان مسلمان تعمیم می‌یابد (با این توجیه که آنان که از لغزش‌ها مصون بودند، چنین امر شدند. پس بر زنان عادی به‌مراتب پرده‌نشین و خانه‌نشین واجب‌تر است) (همان: ۹۳).

همچنین یکی از استدلال‌های پرتکرار در این رویکرد، «سیره قطعی مسلمانان» از ابتدا تاکنون است؛ به‌نحوی که آن‌ها معتقدند اگر هیچ‌یک از آیات و روایات مذکور نبود و ما فقط دلیلی مانند «دیده‌نشدن حتی یک بی‌حجاب در بلاد مسلمین تا قبل از این دوران مگر در میان روستایی‌ها» را در دست داشتیم برای اثبات وجوب حجاب کافی بود (همان: ۲۳۸). آن‌ها به‌ویژه بر سیره عملی اهل بیت پیامبر از جمله حضرت زهرا، حضرت زینب و دیگر بانوان کر بلا تأکید می‌کنند (همان: ۱۰۱-۱۰۵، ۳۰۳).

خرده‌گفتمان حجاب ضعیفه‌پندار^۱: برخی از نوشته‌های آن دوران در دفاع از حجاب، بر ضعیف‌بودن جنس زن از منظر آیات و روایات و حتی علوم جدید تکیه می‌کنند. این قبیل مدافعان معتقدند حجاب بر زنان واجب شد چون آن‌ها به‌جهت خلقت ناقص زنانه، توانایی و امکان اثرگذاری اجتماعی ندارند. علم‌آموزی برای آن‌ها لازم نیست یا تنها در حدی که بتوانند به احکام عبادی بپردازند کافی است. برخی از آن‌ها هدف از وجوب حجاب را ایجاد قیود بیشتر برای عدم خروج از منزل می‌دانند: «یکی از بزرگ‌ترین مفاصل دنیای ترقی و مضار عالم تمدن، مسئله رفع حجاب است... زیرا افراد ناقصه ملت هرچه قیود ورود آن‌ها در جامعه تمدن بیشتر باشد، ترقی مملکت سیر سریع خود را بهتر خواهد نمود»^۲ (همان: ۲۲۴).

در رساله طومار عفت (۱۳۰۶-۱۳۰۷) نویسنده می‌گوید: «مسلم است که زنان، کم‌عقل‌تر و رقیق‌القلب‌تر از مردان هستند. پس اختلاط و بیرون آمدن و مطلع شدن آن‌ها از حوادث و وقایع مؤلمه مؤثره بسا می‌شود که اسباب تأثر و تألم آن‌ها شود؛ و بدین واسطه مورث انحراف امزجه و مریض شدن آن‌ها بشود» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۳۵۸).

این گفتمان که با توجیهات دینی و روایی^۳، جنس زنانه را در مرتبتی پایین‌تر از خلقت مردانه توصیف می‌کند، در میان اکثریت جامعه پذیرفته تلقی می‌شود؛ حتی در میان برخی از زنان روشنفکر مانند بی‌بی خانم استرآبادی صاحب رساله معایب الرجال نیز این تفکر به چشم می‌خورد (جوادی و همکاران، ۱۳۷۱: ۱۱۵)^۴ و به‌طور مشخص ناقص‌العقل‌بودن زنان گفتار رایجی است. البته این گفتار در طی زمان کمرنگ‌تر شد؛ به‌ویژه در دهه ۱۳۵۰ با ظهور شخصیت‌هایی مانند شهید مطهری، شریعتی و نهایتاً امام خمینی، در میان اندیشمندان و مصلحان اجتماعی و عامه مردم رو به افول رفت.

خرده‌گفتمان حجاب زن‌ستا: رساله‌های زن‌ستایانه اگرچه رویکرد غالب نیستند، استدلال‌های نسبتاً متفاوتی در فلسفه حجاب ارائه می‌دهند. از جمله تأکید بر نقش مهم مادری و تربیت اطفال، با این رویکرد که اهمیت این کار کمتر از کارهای مردانه نیست (جعفریان،

۱. شاید این ضعیفه‌پنداری زنان در وهله اول زن‌ستیزانه به‌نظر آید، اما برای درک درست از زمینه‌های اجتماعی-فرهنگی آن برهه تاریخی نمی‌توان از منظر امروزی قضاوت کرد و به‌راحتی برچسب زن‌ستیزی را به آن اطلاق کرد.

۲. رساله لب اللباب فی فلسفه الحجاب (۱۳۰۵) میرزا علی اکبر رضوی قمی.

۳. مثلاً میرمحمدهاشم مرندی خویی (۱۳۰۴) به این روایت‌ها استناد می‌کند: «آفریده شده‌اند مردان از زمین و جز این نیست که همت ایشان در زمین است و آفریده‌شده زن از مردان و جز این نیست که همت زن در مردان است. حبس کنید زنان خود را ای مردمان» و «زنان نادان و سراسر عیب‌اند؛ پس نادانی‌شان را مستور دارید با سکوت، و عیب ایشان را بیوشانید با خانه‌ها» (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱۹۰ و ۱۹۳).

۴. «هرچند مرتبه مردان به مقتضای ادله و برهان و آیات قرآن از زنان برتری و بالاتری دارند... ولی نه هر مردی از هر زنی فزون‌تر است و نه هر زنی از هر مردی فروتر»

۱۳۸۰: ۲۹۹) به دفاع از حجاب اسلامی می‌پردازند؛ برای مثال با دلایل زیر: امکان علم‌آموزی زنان با حفظ حجاب و عفت و عدم اختلاط با مردان، وجود زنان عالمه و محببه در دوره‌های گذشته تمدن اسلامی، دشواری‌های حضور اجتماعی زنان محببه و عدم تکلیف الهی به کارهای پرمشقت بر انسان‌ها خاصه زنان، تشریح و توضیح حقوق زنان در اسلام اعم از حق ارث و طلاق و مخالفت با ظلم به زنان در اندیشه اسلامی. نمونه‌هایی از این گفتارها را در ذیل آورده‌ایم:

محمدحسن ابن فضل‌الله حائری مازندرانی، صاحب یکی از زن‌ستایانه‌ترین رساله‌ها با عنوان «حجاب پرده دوشیزگان» (حائری مازندرانی، ۱۳۰۴) نه تنها حجاب را حافظ فطرت اولیه آن‌ها^۱، یا ضامن زیبایی^۲ زنان می‌داند، بلکه هواخواهان رفع حجاب را در حقیقت، خواهان ظلم به زنان تلقی می‌کند. وی همچنین منشأ فساد را «شبهت بی‌پایان مردان» می‌داند و معتقد است «بهترین وسیله از برای انقطاع مردها از فجور و فحشا... همین حجابی است که یک دسته از مردها به نام آزادی زنان خواهان رفعش می‌باشند» (همان: ۲۲۰). در این رویکرد، حجاب «اصلی از اصول ادب»، ضامن «شرف و فضیلت و حریت زن» و موجب «کرامت» او معرفی می‌شود^۳ (همان: ۲۵۹).

رساله طومار عفت، نمونه دیگر چنین دفاعی از حجاب زنان است که آن را ضامن استقلال و آزادی زنان می‌داند: «حجاب ضروری زنان است برای صلاح نوع انسانی عموماً و صلاح زن خصوصاً، برای اینکه در حجاب ضمانت استقلال و کفالت حریت زن خواهد بود»^۴ (همان: ۳۶۳). همچنین نویسنده ضمن توصیفی از وضعیت نامتناسب زنان در غرب، به برتری جایگاه زنان در اسلام از این باب اشاره می‌کند «همان فرمود که تکلیف زنان و فراهم کردن معیشت ایشان با مردان است. مرد باید کسب کند و متکفل احوال زن شود و زن باید نگهداری خانه و مال شوهر و رعایت حال او کند و از مقال بیرون نرود. چون آن طرف را گفت، این طرف را هم فرمود. نه مثل زنان اروپا که باید مخارج شوهر را بدهند» (همان: ۳۶۴).

گفتمان زن‌ستایانه حجاب، به روایت‌ها و احادیثی که حقوق زنان در آن مطرح شده است اشاره داشت؛ از جمله این روایت‌ها در رساله‌های آن‌ها به چشم می‌خورد: «ملعون است، ملعون است کسی که عیال خود را ضایع گذارد» و «بهترین شما کسی است که به اهل و عیال خود بهتر رفتار کند و من از همه شماها بهتر رفتار می‌کنم» (همان: ۳۱۸). این گفتمان اگرچه در ابتدا کم‌رنگ بود، اما در طی زمان گستردگی بیشتری یافت.

خرده‌گفتمان حجاب سیاسی-اجتماعی: در نظریه لا کلا و موف برای شکست گفتمان مسلط، گفتمان‌های مقاوم باید مشروعیت و طبیعی بودن آن را زیر سؤال ببرند. این کار با افشای تناقض‌ها و محدودیت‌های گفتمان هژمون صورت می‌گیرد. این خرده‌گفتمان که اغلب توسط علمای مشروطه‌خواه طرح می‌شد، حجاب را ذیل تهاجم فرهنگی غرب فهم می‌کرد و به افشای پیامدها و تناقض‌های آن می‌پرداخت. آن‌ها علت طرح بحث حجاب را مقایسه وضعیت کنونی ایران «به بعضی از دول غیراسلامی به عنوان تمدن و تعالی در رشته صنایع و تمدن و مکتب» می‌دانستند و به همین دلیل معتقد بودند عده‌ای از روشنفکران و تجددگرایان به حجاب «اعتراض سیاسی نموده‌اند» (همان: ۱۵۱). بسیاری از مدافعان حجاب در آن برهه تاریخی، به عنوان ضرورتی ملی در مواجهه با استعمار غرب به جانب‌داری از حجاب می‌پرداختند و آن را فقط الزامی دینی تلقی نمی‌کردند (موسوی، ۱۴۰۰: ۹۱). به همین جهت، با برشمردن آثار منفی بی‌حجابی در همان کشورها سعی داشتند اثبات کنند افول فرهنگی و اخلاقی تمدن غرب نزدیک است و نباید ثروت و مکتب و پیشرفت‌های مادی آن‌ها ما را به اشتباه اندازد. آثار

۱. «تکلیف به حجاب فی الجمله تکلیف به یک فطرت اولیه زنان که ناشی از عفت ذاتی ایشان است بوده؛ چه آنکه در آن زمان با اختلاف طبقاتشان در دین و آیین، کم یا بیش از افق احتجاب دور نبودند و این تکلیف برخلاف فطرت اولیه عالم نساوان نیست تا اینکه ذاتاً در عداد مظالم شمرده شود» (همان: ۲۱۳).

۲. «پرده رقیق نازکی که چهره دوشیزگان را از آفات باد و خاک و آفتاب و گرما و سرما نگاه دارد و در حقیقت حافظ زیبایی که بهترین متاع ایشان است» (همان: ۲۱۴).

۳. «دفاعیه نشریه الاسلام (۱۳۰۵-۱۳۰۷) محسن فقیه شیرازی.

۴. رساله طومار عفت (۱۳۰۶-۱۳۰۷) شیخ یوسف نجفی گیلانی.

بی‌حجابی در اروپا و غرب از این قبیل‌اند: کثرت فحشا و زنا^۱، افزایش امراض مقاربتی^۲، کاهش ازدواج^۳ و کاهش جمعیت^۴، افزایش طلاق^۵، افزایش خودکشی و دیگرکشی و ریخته‌شدن خون بسیار در مسائل ناموسی^۶، تعدی به حقوق شخصی و دیگران^۷. همچنین دائماً توجه می‌دهند که آثار سوء بدحجابی در ایران به‌مراتب بدتر از اروپا خواهد بود؛ زیرا نه‌تنها آثار منفی‌ای که در اروپا ذکر شد بر آن‌ها مترتب است، بلکه به‌دلیل «بی‌تربیتی و بداخلاقی زن‌ها و جوان‌ها» و «فقر و فلاکت مردم» اوضاع بدتر هم خواهد شد. از سوی دیگر حجاب جزو «احکام واجبه دینی» در ایران اسلامی است و بی‌حجابی موجب تفرقه و تشتت کلمه و ملیه خواهد شد؛ درحالی‌که در اروپا جزو احکام دینی نیست و اروپا نیز اگر تاکنون به‌واسطه افزایش فساد و فحشا افول نکرده به‌جهت پیشرفت‌های مادی و ثروت و مکنت آن است (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۱۹ و ۲۸۴).

خرده‌گفتمان حجاب قانونی: یکی از گفتارهای جالب توجه در دفاعیه‌های حجاب، گفتار حجاب قانونی است. در این گفتمان حجاب نه به‌عنوان یک تکلیف فردی زنانه، بلکه به‌عنوان یک واجب اجتماعی، که وجود یا نبود آن سعادت و شقاوت جوامع را متأثر می‌سازد مورد توجه قرار می‌گیرد و از آنجا که «برداشتن حجاب نسوان مضر به جامعه و باعث تفرقه کلمه است»^۸ (همان: ۲۲۵)، «ملل بزرگ و متمدن دنیا در اعصار گذشته، احتیاج به قانون حجاب در شرافت و سعادت جامعه احساس نموده و اهتمام به آن داشتند» (همان: ۱۶۹). آن‌ها اغلب با اشاره به داستان‌های شکست و انحطاط اسپانیا و روم و یونان قدیم، به این نتیجه می‌رسند که «یکی از عامل‌های قوی زوال یک ملت از صفحه عالم، فساد و انحطاط اخلاق آن ملت است، یکی رفع حجاب و اختلاط جنسین است» (همان). در این تفکر وضع قانون برای حجاب الزامی است؛ زیرا بی‌حجابی موجب افزایش فحشا در جامعه خواهد شد. البته که همیشه استثنائاتی وجود خواهد داشت: «بی‌حجاب مصون از فحشا وجود دارد. باحجاب مبتلا به فساد هم ممکن است. این قسم امور برای وضع قانون میزان نتواند شد»^۹ (همان: ۱۲۵).

نویسنده رساله لب اللباب می‌گوید نه‌تنها باید درمورد حجاب قانونی باشد، بلکه باید قانون کسانی را که در اشاعه فحشا و بی‌حجابی قلم می‌زنند نیز تعقیب کند (همان: ۲۲۳). همچنین در جوابیه الاسلام به قانونی اشاره شده است که در آن دوران (سال‌های ابتدایی حکومت پهلوی) زنان را از بی‌حجابی احتمالی منع می‌کرد: «حجاب زن‌ها که یکی از امتیازات بزرگ اسلامی است، به حال خود باقی است و اگر گاه‌گاهی گوشه و کنار زنی از حدود وظایف دینی و مملکتی خود تجاوز کند، به‌فوریت مأمورین پلیس آن‌ها را جلب کرده، به کیفر می‌رسانند» (همان: ۳۱۴).

۱. این پیامد بی‌حجابی بلااستثنا در تمام دفاعیه‌های حجاب در آن دوران مورد توجه قرار گرفته است (جعفریان، ۱۳۸۰).
۲. «پس بی‌حجابی زنان و اختلاط ایشان با مردان مؤذی است بر زنا. چنانچه همواره زنا تولید نشده مگر از دیدن زن و مرد یکدیگر را؛ و از تجربه گذشته که استقرار نطفه مردان متعدد در طهر واحد و اختلاط آن‌ها در ارحام زنان، مورث مرض کوفت و سفلیس می‌باشد» (همان: ۱۹۷).
۳. برای نمونه در جوابیه نشریه الاسلام چنین آمده است: چه این عوامل قویه موجب آن است که اغلب جوان‌ها تأهل اختیار نمی‌کنند و خود را از متاعب تحصیل معاش و گرفتاری اهل و عیال نجات می‌دهند. لذات آنیه و تمتعات موقتی را که از مباشرت با فواحش می‌برند، بر ازدواج مقدم می‌دارند و از عواقب وخیم آن‌ها غفلت می‌نمایند (همان: ۲۹۹).
۴. این موضوع به‌کرات مورد توجه مدافعان حجاب قرار گرفته است؛ برای نمونه در رساله صواب الخطاب فی اتقان الحجاب اهمیت این موضوع چنین ذکر شده است: «پس کدام مفسده است که فساد آن بیشتر از انقطاع نسل بنی‌آدم گردد» (همان: ۱۹۸). همچنین نیاز به عبرت از وضعیت رشد جمعیت در فرانسه و دیگر کشورهای اروپایی در جوابیه‌های الاسلام (همان: ۲۹۹) و رساله شریفه حجاب (همان: ۱۳۰) آمده است.
۵. برای نمونه در رساله حجاب پرده دوشیزگان چنین می‌خوانیم: «چنانچه شیوع طلاق از سوء تأثیر حجاب می‌شود، بایستی در آمریکا و اروپا این ننگ کاملاً باطل و منسوخ باشد. با اینکه این امر شیع در این دوقطبی که مرکز بی‌پر�گی و آزادی زنان است، هر سال در نمو و ازدیاد است.» (همان: ۲۱۶).
۶. برای نمونه رجوع کنید به رساله حجاب پرده دوشیزگان (همان: ۲۱۸ و ۲۱۹).
۷. برای مثال در رساله شریفه حجاب، نویسنده در همه جوامع دست‌درازی از یک مرد بیگانه به یک زن بیگانه را جنایت یا اقلاً قبیح می‌شمارد و به‌ویژه اگر زن صاحب زوج باشد و این اتفاق را تعدی به حقوق غیر می‌داند و می‌گوید نتیجه آزادی زنان و تبرجات و آمیزش با بیگانه موجب این تعدی در حقوق شخصی خواهد شد (همان: ۱۲۳).
۸. رساله لب اللباب فی فلسفه الحجاب.
۹. رساله شریفه حجاب.

همچنین در این گفتمان امر به معروف و نهی از منکر علما و مردم مذهبی نسبت به پدیده بی‌حجابی، لازم شمرده می‌شود: «حجاب یکی از صفات مختصه و علامات خاصه زن‌های مسلمة بوده، و همیشه این امر به‌طوری اهمیت داشته که اگر یکی از علمای اعلام و حصون اسلام در کوچه و بازار مصادف می‌شد با یک نفر زن بی‌حجاب، فوراً او را به پوشیدن صورت و رخساره امر می‌فرمود و برگشادن رو سرزنش و توبیخ می‌کرد. و این رویه در زمان ما هم مشاهد و محسوس است» (همان: ۲۵۹).

وجود این گفتمان در شرایطی که زمزمه‌های قانون اجباری شدن کشف حجاب در دولت رضاخان وجود داشت، نشان از ریشه‌داشتن در مبانی دینی و اعتقادی دارد و نشان می‌دهد مدافعان حجاب، به اجتماعی بودن این حکم الهی توجه ویژه داشتند. البته این گفتمان بعد از افول پهلوی اول و پس از آنکه قید اجباری از قانون کشف حجاب برداشته شد، بیش از پیش جرئت طرح‌شدن یافت و به گفتاری جدی در نیاز به مداخله حکومت در پوشش اسلامی تبدیل شد (نک: زائری و یوسفی‌نژاد، ۱۳۹۸: ۱۸۹).

۵. ظهور رضاخان و استیلای گفتمان حجاب‌ستیزی

روی کارآمدن رضاخان و برقراری حکومت مدرن و غرب‌گرای پهلوی نقطه عطفی در تاریخ معاصر ایران در ارتباط با تحولات و تغییرات پوشش به حساب می‌آید. رضاخان اگرچه مجری قانون کشف حجاب بود، چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، قانون مدنظر وی از دهه‌ها قبل، شروع به گفتمان‌سازی کرده بود.

اسناد دولتی در حکومت رضاخان و نحوه فرهنگ‌سازی برای ترغیب مردم به کشف حجاب مؤید همان گزاره‌هایی است که پیش‌تر به‌عنوان محورهای اصلی گفتمان حجاب‌ستیزی شناسایی شد؛ به‌نحوی که نظم معانی در مفصل‌بندی گفتمانی حجاب‌ستیزان، حول دال مرکزی تمدن و ترقی مفاهیمی چون آزادی، علم و تربیت، عفت درونی و باستان‌گرایی^۱ را تداعی می‌کرد. انتخاب دانشسرای عالی به‌عنوان محل برگزاری جشن کشف حجاب، به‌عنوان نماد علم و تربیت، اتخاذ فصل سرما (۱۷ دی‌ماه) تا با جایگزین شدن کلاه و پالتو، غرض از کشف حجاب، تشویق مردم به رفتارهای منافی عفت تلقی نشود^۲، انتخاب عنوان روز «آزادی زن» برای ۱۷ دی‌ماه ۱۳۱۴ و درنهایت استفاده از ادبیات ترقی و تمدن توسط شخص اول حکومت^۳ در جشن مذکور نشان‌دهنده همخوانی کامل ایده کشف حجاب با گفتارهای رواج یافته از دوران مشروطه است.

علاوه بر آن، ابزارهای فرهنگی قدرت که از پیش از مشروطه به کمک مخالفان حجاب آمده بودند، پس از روی کارآمدن دولت دست‌نشانده انگلیسی رضاخان قوت گرفتند. همچنین پس از اجرایی‌شدن قانون کشف حجاب اجباری در سال ۱۳۱۴، این موضوع با ابزارهای سرکوب و خشونت نیز کنترل شد.

در نظریه لا‌کلا و موف برای توضیح چگونگی تبدیل یک اسطوره به گفتمان مسلط یا تصور اجتماعی از مفهوم قابلیت دسترسی نیز استفاده می‌شود. این در دسترس بودن موجب می‌شود تا بخش زیادی از جامعه آن را بپذیرند، نه به آن جهت که محتوایش را دوست دارند، بلکه چون این گفتمان نظمی است که جایگزین مناسبی برای بی‌نظمی موجود و بحران عمومی شناخته می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۹۵: ۳۶). در همین راستا، پس از روی کارآمدن رضاخان، دو نهاد می‌توان شناسایی کرد که قابلیت دسترسی به این موضوع را در میان شرایط سنتی-مذهبی جامعه ایران ایجاد کنند: یکی نهاد ثبت‌احوال و دیگری مؤسسات آموزشی و مدارس دخترانه دولتی.^۴

۱. برای نمونه در نامه متحد‌الامال وزارت معارف به شهرستان‌ها در تاریخ ۲۵ آذر ۱۳۱۴ آمده است: «مخصوصاً باید سعی نمایید که گوشزد شود لباسی که امروزه نسوان عالم می‌پوشند، همان لباسی است که از قدیم‌الایام در مملکت ایران معمول و تا دو قرن بعد از صدر اسلام نیز متداول بوده است و به همان ترتیبی است که در شریعت مقدس اسلام در موقع عبادت مانند صلو و حج امر شده است و باید که صورت و کفین باز و گشاده باشد» (آشنا، ۱۳۷۱: ۲-۴). همچنین برای نمونه‌های دیگر بنگرید به همان: ۱۸۵ و ۱۵۶).

۲. درواقع دولت تلاش داشت تا نه تنها عفت و پاک‌دامنی را از حجاب جدا کند، بلکه بی‌حجابی را هم معنای عقیف بودن تلقی کند (صادقی، ۱۳۹۶: ۳۲). نمونه‌ای دیگر که در بخشنامه دولت آمده است: «باید سعی نمایید که زنان بدنام و فاسد در مجامع خانم‌های شرافتمند راه نیابند و به لباس آنان ملبس نشوند» (صلاح، ۱۳۹۹: ۲۷۰). در دومین کنگره بین‌المللی زنان شرق نیز عفاف وجهه ممیزه زنان شرقی از غربی مطرح شده بود و ماده ۱۷ تصویب‌شده در این کنوانسیون بین‌المللی همین پیام را می‌رساند (سلامی و نجم‌آبادی، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

۳. تعبیر رضاشاه در این روز این بود که زن از قفس حجاب رهایی جسته و در جامعه ملل متمدن داخل می‌شود (صلاح، ۱۳۹۹: ۱۴۱).

ظهور بروکراسی مدرن در دوره پهلوی و صدور سجل احوال و شناسنامه‌های عکس‌دار، برای اولین بار، یکی از تغییراتی است که در طی زمان، قابلیت دسترسی به بی‌حجابی را افزایش داد؛ زیرا داشتن شناسنامه عکس‌دار به این معنا بود که چهره زن باید نمایان باشد. این موضوع به تدریج سبب می‌شد پوشاندن چهره منسوخ شود (صادقی، ۱۳۹۶: ۸۳).

۵-۱. مدارس دخترانه دولتی و تسهیل بی‌حجابی

اولین مدرسه دولتی دخترانه در ایران در سال ۱۳۰۳ توسط دولت رضاشاه تأسیس شد. پیش از آن، مدارس خصوصی مانند «دبستان ناموس» توسط طوبی آزموده (تأسیس ۱۲۸۶ ش) و «دوشیزگان» توسط بی‌بی خانم (تأسیس ۱۲۸۵ ش) وجود داشتند. همچنین مدارس اقلیت‌های مذهبی و مبلغان مذهبی نیز فعال بودند که برخی از آن‌ها مانند مدرسه آمریکایی و مدرسه ریشاردخان فرانسوی، سبک زندگی و پوشش غربی را ترویج می‌کردند. به نقل از یک نویسنده اروپایی، برخی دختران در این مدارس بدون حجاب حضور داشتند، اما در کوچه همچنان از چادر استفاده می‌کردند (اندیشکده برهان، ۱۳۹۸: ۳۱).

مریم فیروز از تجربه خود در مدارس غرب‌گرا می‌نویسد: «در مدرسه آواز می‌خواندیم و می‌رقصیدیم» (فرمانفرمایان، ۱۳۸۳: ۷۵). با این حال، علمای دینی مانند شیخ فضل‌الله نوری به دلیل رابطه تنگاتنگ این مدارس با غرب، آن‌ها را رد کردند. آن‌ها معتقد بودند مدارس دخترانه بیشتر به غرب‌گرایی و ترویج پوشش غربی می‌پردازند تا علوم مفید (جعفریان، ۱۳۸۰: ۲۰۵).

دولتی‌شدن مدارس دخترانه و حمایت از بی‌حجابی تنها پس از روی کار آمدن رضاشاه ممکن شد. اسناد نشان می‌دهد این مدارس نقشی کلیدی در ترویج بی‌حجابی داشتند و معلمان و دانش‌آموزان اولین هدف تغییر لباس بودند (آشنا، ۱۳۷۱: ۲؛ شکیب رخ و زندیه، ۱۴۰۰). ضمناً علاوه بر دو نهاد مذکور، قانون اتحاد شکل البسه (تصویب در ۶ دی ۱۳۰۷)، و سپس قانون استفاده از کلاه پهلوی (صدور قانون در ۱۳۱۴)، برگزاری دومین کنگره زنان شرق در ایران و تشکیل کانون‌های بانوان و روزنامه‌های آنان، حمایت سازمان‌دهی شده از زنان مکشفه در خیابان‌ها از دیگر روش‌هایی بودند که قبل از ابلاغ رسمی قانون کشف حجاب، برای ترویج گفتمان مذکور و عملیاتی‌سازی بی‌حجابی قابلیت دسترسی ایجاد کردند.

۵-۲. ظهور خاص‌گرایی و تناقضات گفتمانی پس از پیروزی حجاب‌ستیزان

گفتمان‌ها برای اینکه بتوانند از پذیرش عامه برخوردار شوند، به استعاره‌سازی در راستای عام‌گرایی دست می‌زنند؛ به‌طور مثال دو نشانه استعاره‌ای عام‌پسند در جامعه ایرانی، مفهوم آزادی و نیز عفاف بود که گفتمان حجاب‌ستیزی به‌خوبی در تبلیغات خود از آن‌ها استفاده می‌کرد، اما پس از چیره‌شدن، فاصله‌گیری و غیریت‌سازی درونی نسبت به فضای استعاره‌ای و عام آغاز می‌شود. همان‌طور که مستدل شد، دال مرکزی این گفتمان را می‌توان ترقی و تمدن نامید که از مسیر آزادی زنان به‌ویژه آزادی در پوشش می‌بایست محقق شود. همچنین در ارتباط با مفهوم عفاف‌زدایی از حجاب و تلاشی که در استعاره‌سازی‌ها و شعرها و محافل در این زمینه شکل گرفت، همگی در تناقضات عملی درگیر شدند.

به بیان مخبرالسلطنه هدایت «قیح‌ترین زندگی پاریس و مراکز فواحش، امروز مرکز زندگی تهران شده است» (به نقل از جعفریان، ۱۳۸۰: ۵۰). همچنین علی اصغر حکمت در مورد تبعات این واقعه می‌نویسد: «بلافاصله بعد از مراسم ۱۷ دی در تهران، دو امر پیش آمد که یکی به حد افراط و دیگری به حد تفریط بود. از یک طرف بعضی زن‌های معلوم‌الحال به کافه‌ها و رقص‌خانه‌ها هجوم آورده و همه در مرئی و منظر جوانان بلهوس، به رقص پرداخته و...» (نقض اسطوره عفاف همراه بی‌حجابی). وی ادامه می‌دهد: «و از طرف دیگر، مأمورین شهربانی و پلیس‌ها... برحسب دستور وزارت کشور، به زنان بی‌خبر مزاحم شده و آن‌ها را به اجبار وادار به کشف حجاب می‌کردند و حتی چادر و نقاب آن‌ها را پاره می‌کردند» (نقض اسطوره آزادی همراه بی‌حجابی).

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در دوران قاجار، گفتمان حجاب تحت تأثیر سنت و دین از قدرت زیادی برخوردار بود، اما با گذشت زمان، تغییرات تدریجی در پوشش ایجاد شد. در دوران مشروطه، گفتمان تجددخواهی با الگوبرداری از مد و پوشاک غربی، حجاب را مانعی برای پیشرفت می‌دانست و با تبلیغات منفی علیه آن، نهاد روحانیت تضعیف شد. این شرایط به ظهور نظریات جدید درباره حجاب منجر شد که بر آزادی، عفاف، علم‌آموزی و بازتفسیر دین تأکید داشتند. در این دوران، گفتمان حجاب نیز به بازسازی خود پرداخت و بر کارکردهای اجتماعی و سیاسی حجاب و عواقب بدحجابی متمرکز شد. ظهور انواعی از خرده‌گفتمان‌ها در دفاع از حجاب (مانند خرده‌گفتمان‌های فقهی، قانونی، اجتماعی و زن‌ستایانه و ضعیفه‌پندارانه) برای اولین بار نتیجه تنازعات و تخاصمات گفتمانی بود. پس از روی کار آمدن دولت پهلوی اول و حمایت از بی‌حجابی از طریق ابزارهای فرهنگی و اقدامات قانونی، گفتمان بی‌حجابی توانست پس از واقعه کشف حجاب در سال ۱۳۱۴ در برخی بخش‌های جامعه غالب شود؛ زیرا صرف در دسترس بودن می‌تواند پیروزی یک گفتمان خاص را تضمین کند.

به نظر می‌رسد قانون کشف حجاب توانست با قبح‌شکنی و عادی‌سازی تا حدی بعد سنتی حجاب در جامعه را تضعیف کند، اما به جهت روشنگری‌های صورت گرفته توسط علما و قشر مذهبی جامعه، این امر در میان متدینان نفوذ نداشت. شکسته شدن سنت‌های عرفی که با ناموس و غیرت و ایرانیت در هم تنیدگی داشت، در جمله نقل شده از رضاخان نیز به چشم می‌خورد. او به همسرش گفته بود: «دلش می‌خواست که دنیا روی سرش خراب شود و نبیند که زنش بی‌حجاب جلوی مردم می‌رود، اما به‌خاطر آینده کشور مجبور است بگذارد این کار واجب صورت بگیرد» (اندیشکده برهان، ۱۳۹۸: ۶۳). این نشان‌دهنده جایگاه سنتی حجاب فارغ از مبانی دینی آن در میان مردم آن زمانه بود که با تضعیف این بعد از فرهنگ و در شرایطی که تنها خانواده‌های متدین و مذهبی بودند که در مقابل آن مقاومت کردند، به تدریج حجاب به صورت یک حساسیت و علامت برای شناخت ایمان و اسلامیت اشخاص و خانواده‌ها درآمد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۵۹).

البته هژمونی هرگز مطلق یا تام نیست و هیچ‌گاه یک بلوک مسلط یا گفتمان هژمونیک نمی‌تواند همه نیروهای اجتماعی را جذب کند و بنابراین همواره مخالفت‌ها و نارضایتی‌هایی وجود خواهد داشت. تاریخ مقاومت‌های مردمی از واقعه گوه‌رشاد گرفته تا مقاومت‌های فعالانه در دوران هفت سال کشف حجاب اجباری و بازگشت زود هنگام اغلب مردم به حجاب و چادر پس از افول حکومت رضاشاه نشان می‌دهد گفتمان حجاب‌ستیزی نتوانست در میان مردم محبوبیت لازم را کسب کند، بلکه بیشتر به واسطه قابلیت دسترسی به‌ویژه از طریق ابزار سرکوب رواج یافته بود. باین حال همراهی بخشی از مردم به واسطه تصویری بود که گفتمان‌های مسلط و رقیب به صورت توأمان برای مردم ایجاد کرده بودند. هم‌نشینی حجاب با پرده‌نشینی و مستوریت از یک سو و عدم امکان عملی آموزش زنان محجبه موجب شده بود گفتمانی در میان مردم حاکم شود که زنان را در دوگانه خانه‌نشینی و حضور اجتماعی مختار می‌کرد و به همین دلیل استقبال برخی از زنان طبقات متوسط در محیط‌های شهری از کشف حجاب، طبیعی بود.

البته در نهایت ناتوانی عملی از بازنمایی واقعیت متکثر و پیچیده جامعه توسط گفتمان بی‌حجابی و ستیز مستقیم با دین و روحانیت، به عنوان رکن اصلی فرهنگ ایران، زمینه بی‌قراری‌های جدید در گفتمان مسلط و امکان بازگشت گفتمان پیشین را فراهم می‌آورد. شاید بتوان گفت تصور اجرای حجاب قانونی برآمده از بازاندیشی‌های گفتمان حجاب‌گرایی یکی از مسائلی بود که نیاز به حضور حکومتی اسلامی را جامعه دینی ایران در میان قشر مذهبی و خصوصاً نهاد حوزه تقویت می‌کرد.

۷. ملاحظات اخلاقی

مقاله حاضر از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان «تطورات گفتمان حجاب در ایران پس از انقلاب» استخراج شده است.

۸. سیاست‌گذاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۹. تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

۱۰. منابع

- آبیاری، زهرا، کرمی‌پور، الله‌کرم، و شریفی، سعید (۱۳۹۹). چالش‌های نظری حجاب در ایران پس‌انقلاب: تحلیلی بر رویکردهای موجود از حجاب و عفاف. *دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی*، ۱۲(۲۳)، ۲۱۷-۲۳۸.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۳۴). *مکتوبات کمال‌الدوله به شاهزاده جلال‌الدوله*. تهران: بینا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷). اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. تهران: پیام.
- آشنا، حسام‌الدین (۱۳۷۱). خشونت و فرهنگ. تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- ایرج میرزا، جلال‌الممالک (۱۳۵۰). دیوان کامل ایرج میرزا. به اهتمام محمدجعفر محجوب.
- اندیشکده برهان (۱۳۹۸). کشف حجاب (بازخوانی واقعه تاریخی کشف حجاب و متحدالشکل سازی لباس در دوره پهلوی اول). تهران: دیدمان.
- امامی، سید مجید (۱۳۹۲). چارچوبی انتقادی برای سیاست‌پژوهی مسئله حجاب در جمهوری اسلامی ایران، منطبق بر نظریه و الگوی عرفی شدن جامعه ایران. *فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی*، ۱(۱)، ۱۱۵-۱۳۵.
- باغدار دلگشا، علی (۱۴۰۰). زن در ایران نو (واکاوی مسائل اجتماعی زنان). تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- بهار، محمدتقی (۱۳۹۹). دیوان کامل اشعار ملک‌الشعرا بهار. تهران: نگاه.
- تاج‌السلطنه (۱۴۰۲). *خاطرات تاج‌السلطنه*. با مقدمه، تصحیح و شرح محمد حسینی. تهران: چهل کلاغ.
- ترکمان، محمد (۱۳۶۲). رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شهید فضل‌الله نوری. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- توکلی طوقی، محمد (۱۳۹۵). *تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ*. تهران: پردیس دانش.
- جاودانی مقدم، مهدی (۱۳۹۸). بررسی سیر تطور گفتمان حجاب در سپهر سیاست و فرهنگ ایران. *نشریه سیاست‌پژوهی ایرانی*، ۶(۲)، ۱۳۳-۲۱۰. <https://doi.org/10.22034/sej.2019.667450>
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳). داستان حجاب در ایران پیش از انقلاب. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۰). رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. قم: دلیل ما.
- جوادی یگانه، محمدرضا و عزیزی، فاطمه (۱۳۸۸). زمینه‌های فرهنگی و ادبی کشف حجاب در ایران؛ شعر مخالفان و موافقان. *نشریه جامعه‌شناسی ایران*، ۱۰(۱)، ۱۰۰-۱۳۷.
- جوادی یگانه، محمدرضا و کشفی، سید علی (۱۳۸۶). نظام نشانه‌ها در پوشش. *مطالعات راهبردی زنان (کتاب زنان)*، ۱۰(۳۸)، ۶۲-۸۷.
- جوادی، حسن، مرعشی، منیژه، و شکرلو، سیمین (۱۳۷۱). *روایتی زن و مرد در عصر قاجار (دو رساله تألیف نسوان و معایب الرجال)*. تهران: کانون پژوهش تاریخ زنان ایران و شرکت جهان.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۹۵). اسلام سیاسی در ایران. قم: دانشگاه مفید.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۳). *نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی*. فصلنامه علوم سیاسی، ۲۸، ۶۲-۸۷.
- خلیلی، محمد (۱۳۸۵). حجاب و تفکر حجاب. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- روباتام، شیلا (۱۳۹۰). زنان در تکاپو: فمینیسم و کنش اجتماعی. ترجمه حشمت‌الله صباغی. تهران: شیرازه.
- رضوانی، هما (۱۳۶۲). *لوايح آقا شيخ فضل الله نوري*. تهران: نشر تاریخ ایران.
- زائری، قاسم (۱۳۹۳). *دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران*. زن در توسعه و سیاست، ۱۲(۲)، ۱۵۳-۱۸۶.
- زائری، قاسم و یوسفی‌نژاد، فاطمه (۱۳۹۸). بررسی چگونگی تجدیدنظر در قانون «کشف حجاب» در مقطع ۱۳۲۰-۱۳۲۲ با تکیه بر مقاومت‌های فردی و نهادی. *فصلنامه زن در توسعه و سیاست*، ۱۷(۲)، ۱۷۳-۱۹۲.
- زاهد، سید سعید و کاوه، مهدی (۱۳۹۱). *گفتمان‌های پوشش ملی در ایران*. فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱(۴)، ۴۹-۷۴.
- زاهدی، زکيه (۱۳۹۰). عوامل و پیامدهای بی‌حجابی. *پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده*، ۴(۹)، ۱۳۱.
- ساناساریان، الی (۱۳۸۴). جنبش حقوق زنان در ایران، طغیان، افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۵۷. ترجمه نوشین احمدی خراسانی. تهران: اختران.
- سلامی، غلامرضا و نجم‌آبادی، افسانه (۱۳۸۹). *نهضت نسوان شرق*. تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- صلاح، مهدی (۱۳۹۹). کشف حجاب (زمینه‌ها، پیامدها و واکنش‌ها). تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.

- صادقی، فاطمه (۱۳۹۶). کشف حجاب: بازخوانی یک مداخله مدرن. تهران: نگاه معاصر.
- شکیب رخ، فاطمه و زندیه، حسن (۱۴۰۰). سیر تحول اندیشه معترضان به حجاب از عصر ناصری تا پهلوی دوم (۱۲۲۷-۱۳۲۰ ش). فصلنامه علمی پژوهشنامه تاریخ اسلام، ۱(۴۴)، ۲۹-۴۸. <http://journal.isihistory.ir/article-1-1213-fa.html>
- طباطبایی واعظ، بشری و زرقانی، سید مهدی، و باحقی، محمدجعفر (۱۳۹۹). گونه‌شناسی نوشتارهای مطبوعاتی زنان در دوره مشروطه. مجله ادبیات پارسی معاصر، ۱۰(۱)، ۲۱۱-۲۳۱.
- طالبوف تبریزی، عبدالرحیم (۱۳۹۷). مسالک المحسنین. تهران: امید فردا.
- فرمانفرمایان، مهرماه (۱۳۸۳). زیر نگاه پدر (خاطرات مهرماه فرمانفرمایان از اندرونی). تهران: کویر.
- کسرایی، محمد سالار و پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸). نظریه گفتمان لاکلا و موف ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی. فصلنامه سیاست، ۳۹(۳)، ۷۱۳-۶۷۸.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۲۰۰۰). سه مکتوب. به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه.
- کرمانی، میرزا آقاخان (بی‌تا). صد خطابه. ویراست محمدجعفر محبوب. بی‌جا: شرکت کتاب.
- موسوی، سارا (۱۴۰۰). پیش درآمدی نظری بر نقد تاریخ‌نگاری درباره زنان. تهران: گل آذین.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). مسئله حجاب. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب. تهران: صدرا.
- محبوبی منش، حسین (۱۳۸۶). تحلیل اجتماعی مسئله حجاب. مطالعات راهبردی زنان (کتاب زنان)، ۱۰(۳۸)، ۸۸-۱۳۴.
- نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۲۷). تنبیه الامه و تنزیه المله در رسایل مشروطیت: مشروطه به روایت موافقان و مخالفان، ۱۳۹۰. جلد ۲. غلامحسین زرگری‌نژاد. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- نجم‌آبادی، افسانه (۱۳۹۶). زنان سیبیلو و مردان بی‌ریش: نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی. ترجمه آتنا کامل و ایمان واقفی. تهران: تیسرا.
- وفایی، احسان و امیرکاوه، سعید (۱۳۹۸). تحلیل گفتمان موضوع حجاب به روش پدام در مطبوعات عصر مشروطه (با تأکید بر نشریه ایرانشهر). نشریه مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۶(۶)، ۶۵-۸۶.
- یورگنسن، ماریان و فلیپس، لوتیز (۱۴۰۱). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشرنی.
- Fiorespino, L. (2022). The People as Hegemonic Construction: Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's Radical Democracy. In: *Radical Democracy and Populism. Philosophy and Politics - Critical Explorations*, vol 18. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-84969-6_7
- De Vries, B. *The Right to be Publicly Naked: A Defence of Nudism*. Res Publica 25, 407–424 (2019). <https://doi.org/10.1007/s11158-018-09406-z>
- Tavakoli Targhi, M. (2001). *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Histpriography*. New York: Palgrave.



The Politics of Friendship in the Political Thought of Khwaja Nasir al-Din Tusi

Tahereh Sharif¹ , Ebrahim Barzegar² , MohammadBagher Khorramshad³ , Nafise sadat Ghaderi⁴ 

1. PH.D Candidate in Political Science, Department of Theology and Political science, Faculty of Law, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: t.sharif1385@gmail.com
2. Professor, Department of Political Science and Law, Allame Tabatabaei University, Invited professor in Department of Theology and Political Science, Faculty of Law, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: barzegar@atu.ac.ir
3. Professor, Department of political science and law, Allame Tabatabaei University, Invited professor in Department of Theology and Political Science, Faculty of Law, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: mb.khorramshad@gmail.com
4. Assistant professor, Department of Theology and Political science, Faculty of Law, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: ghaderinafise@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 04 December 2024 Received in revised form: 01 February 2025 Accepted: 17 March 2025 Published online: 21 March 2025 Keywords: Arendt, Derrida, Imam Khomeini, Khwaja Nasir al-Din Tusi, Kindness Politics of Friendship.	Civil friendship among human beings is a noble virtue, a prerequisite for human flourishing, and a defining characteristic present since the dawn of history. As Carl Schmitt asserts, the essence of politics lies in the friend-enemy distinction, inherently inciting conflict. In recent centuries, discourses of hostility have expanded within the Islamic world, with movements such as Wahhabism and jihadist-takfiri factions exemplifying this tendency. Given that conflict appears foundational and that one of the main responsibilities of politics is conflict resolution through friendship, this study aims to conceptualize and advance the idea of a "politics of friendship" in Iran and across Muslim societies. To this end, the thought of Khwaja Nasir al-Din Tusi—an influential thinker from the Islamic Golden Age—is revisited. Tusi emphasized love in political thought, considering it superior to justice, and offering great potential for grounding a politics of friendship. The findings suggest that Tusi's political philosophy can be adapted to contemporary contexts through a theoretical model of political and civil friendship. This model incorporates insights from Western thinkers such as Hannah Arendt and Jacques Derrida, as well as elements from the thought of Imam Khomeini.
Cite this article: Sharif, T.; Barzegar, E.; Khorramshad; MB. and Ghaderi, N. (2025). The Politics of Friendship in the Political Thought of Khwaja Nasir al-Din Tusi. <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(1): 64-80. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.385008.1748	



1. Introduction

1-1. Statement of the Problem

Today, many societies are engulfed in violence, war, and terror, and atrocities such as genocide continue to unfold. The persistence of conflict in the Islamic world—exacerbated by takfiri groups operating on the basis of enmity—underscores the need for politics to resolve such tensions. A forgotten dimension of political practice is friendship, a concept that remains largely absent from scientific and academic discourse. Khwaja Nasir al-Din Tusi was an ethical thinker and politically astute philosopher who recognized his responsibilities in a time of widespread conflict and moral decay. By entering the Ilkhanid political system, he assumed leadership over the scientific and cultural domains. Under his influence, the Mongols transitioned from destroyers to patrons of Islamic science and culture. After the fall of Baghdad, Tusi leveraged Mongol authority to empower Shi'a Islam, revitalizing religious endowments and promoting the status of Shi'a scholars. Consequently, the 6th and 7th centuries AH became a golden era in Islamic intellectual history. Tusi also emerged as a prominent commentator on Greek philosophy and a leading statesman of his time (Tabatabaei, 2021: 300).

1-2. Research Question

How does the politics of friendship emerge within the intellectual framework of Khwaja Nasir al-Din Tusi?

1-3. Hypothesis

The hypothesis posits that the components of political friendship in Tusi's thought include public happiness, power, equality, acceptance of difference and the other, responsible friendship, and love—all of which form the foundation for a politics of friendship.

1-4. Purpose of the Study

This research aims to re-examine and contemporize Tusi's theories, tapping into their potential to shape a modern politics of friendship that can inform policymaking in both the Islamic world and the global arena.

2. Methodology

This study employs a qualitative approach consistent with the interpretive paradigm. It seeks to uncover meaning through a dialogical engagement between researcher and text (Iman, 2017: 150–154). Qualitative inquiry here is methodologically plural, employing a mix of techniques, notably the "interrogation of the text" approach innovated by Mohammad Baqir al-Sadr (Manouchehri, 2015: 161–163).

3. Literature Review

Several recent studies have addressed themes related to friendship in Islamic philosophy. Hamleh Dari and Fazeli (2023) explored the causes and objects of friendship in the views of Ghazzali and Tusi. Abolhasani Niaraki (2022) examined the evolution of the concept of love in the works of Farabi and Tusi. Her earlier work (2021) analyzed the role of love and friendship in civic ethics through Tusi's lens. Kashani et al. (2020) explored the voluntariness of love in early human experience. Zaghari et al. (2020) compared political ethics in the views of Tusi and Nizam al-Mulk. Yousefi Rad (2022) systematized Tusi's political thought in his monograph, while Noorian (2015) conducted a comparative study of Tusi and Nizam al-Mulk's statecraft. Bayat Sarmadi (2022) examined love and friendship in the thought of Ibn Miskawayh and Tusi. Although the centrality of friendship in Tusi's work is acknowledged, no comprehensive study has yet explored his concept of a "politics of friendship." This research addresses that gap by:

1. Constructing a theoretical framework that blends classical Islamic and contemporary Western views on friendship (e.g., Derrida, Arendt).
2. Utilizing qualitative content analysis and a directed interpretive strategy.
3. Systematizing and localizing Tusi's thought for present-day political application.

4. Findings

Tusi's political philosophy embraces religious and ethnic plurality. For example, he accepted Sunni functionaries and showed regard for Arabs in Iraq. His vision of an ideal society is one built upon love and mutual care. Altruism, as he describes it, stems from virtuous self-love—not narcissism—and extends outward to form genuine friendships. Tusi believed that love and friendship are key to social cohesion, preventing societal fragmentation. Maintaining solidarity, however, requires acceptance of religious, cultural, ethnic, and linguistic differences. In his view, true power arises from cooperation, and the politics of friendship is a natural outcome of human sociability.

Love, for Tusi, is more foundational than justice in sustaining society. When love and friendship prevail, the need for distributive justice may diminish. His concept of equality is tied to justice and equitable access to public goods, aligning with the principles of the politics of friendship. He also emphasized responsibility within civil relationships—ruler to subjects, teacher to student, citizen to citizen. This responsible friendship forms the ethical backbone of his vision for political society. Ultimately, love represents the highest political unity, one that links affection, honesty, and even divine union. Tusi advocates for overcoming selfish tendencies through the prioritization of others—an act that enables the emergence of a politics grounded in friendship.

5. Conclusion

A thorough analysis of Tusi's texts reveals that all dimensions of the politics of friendship can be drawn from his thought. By adapting his ideas through a contemporary theoretical framework, this research lays the groundwork for friendship-based policymaking within the Islamic Republic and the broader Muslim world. Tusi's philosophy presents a path toward mitigating violence, terrorism, and radicalism through a political ethic centered on love, compassion, and unity—offering a more humane and peaceful image of Islam to the world.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: Complied with.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflict of interest.

References

- Abolhasani Niyaraki, F. (2021). Goodness-centered civic ethics based on love and friendship from the perspective of Khajeh Nasir. *Research Journal of Ethics*, 14(53), Autumn. [In Persian]
- Abolhasani Niyaraki, F. (2023). Explanation of the historical transformation of the Platonic-Aristotelian doctrine of friendship and love in the thought of Farabi and Tusi (in the field of human relations). *History of Philosophy*, 13(4). [In Persian]
- Alavipour, M., & Borhani, M. (2011). Classical friendship and contemporary solidarity. *Political and International Approaches*, 2(5). [In Persian]
- Alavipour, M. (2016). Derrida's critique of narratives of friendship in the history of political thought. *Political and International Approaches*, 7(46), Summer. [In Persian]
- Amin, H. (2004). *Ismailiyon va Mogol va Khajeh Nasir al-Din Tusi* [Ismailis, Mongols, and Khajeh Nasir al-Din Tusi]. Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopedia, Qom. [In Persian]
- Arendt, H. (2011). *The human condition* (M. Alia, Trans.). Ghoghnu, Tehran. (Original work published 1958) [In Persian]
- Arendt, H. (2015). *The life of the mind* (M. Alia, Trans.). Ghoghnu, Tehran. (Original work published 1978) [In Persian]

- Azizollahi, F. (2017). *Intellectual friendship and social solidarity: A comparative study of the views of Jacques Derrida and Jürgen Habermas* (Master's thesis, Kharazmi University, Tehran). [In Persian]
- Barzegar, I. (2014). *Imam Khomeini's political thought: Politics as Sirat*. Samt, Tehran. [In Persian]
- Barzegar, I. (2023). *Sirat, policy making, and political understanding in the thought of Ayatollah Khamenei*. Islamic Revolution Publications, Tehran. [In Persian]
- Bayat Sarmedi, V. (2022). *The concept of friendship in the political thought of Ibn Miskawayh of Ray and Khajeh Nasir al-Din Tusi* (Master's thesis, Allameh Tabatabaei University, Tehran). [In Persian]
- Hamledari, S., & Fazli, S. A. (2023). A comparative study of the views of Ghazali and Khajeh Nasir al-Din Tusi on the cause and object of friendship. *Social Theories of Muslim Thinkers*, Faculty of Social Sciences, University of Tehran. [In Persian]
- Haqiqat, S. S. (2012). *Methodology of political science*. University of Mofid, Qom. [In Persian]
- Hosseini, M. S. F. A., & Hosseini, G. (2007). *Introduction to Muslim philosophers: Khajeh Nasir al-Din Tusi*. Kanun-e Andishe Javan, Tehran. [In Persian]
- Imam Khomeini. (2010). *Sahifeh Noor* (Vols. 1–22). Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Tehran. [In Persian]
- Iman, M. T. (2017). *Philosophy of research methodology in the human sciences* (4th ed.). Research Institute of Seminary and University, Qom. [In Persian]
- Kalbasi, H., Elyan, M., & Mehrabi, E. (2016). A comparative study of the ethical thoughts of Aristotle and Khajeh Nasir al-Din Tusi. *Philosophy of Religion*, 13. [In Persian]
- Kashani, A., Rokui, M., & Nasrtian, M. (2020). The role of human will in affection from the perspective of Islamic ethics. *Philosophy of Religion*, 9(1), Autumn/Winter. [In Persian]
- Manouchehri, A. (2005). Friendship in political philosophy. *Research in Political Science*, 1. [In Persian]
- Manouchehri, A. (2015). *Approach and method in political science*. Samt, Tehran. [In Persian]
- Mortezavi, R. (2009). *Derrida's political philosophy* (Master's thesis, University of Isfahan). [In Persian]
- Nouriyani, H. (2015). *A comparative study of the views of Khajeh Nizam al-Mulk Tusi and Khajeh Nasir al-Din Tusi* (Master's thesis, Islamic Azad University, Tehran Central Branch). [In Persian]
- Pourjavadi, N., & Pourjavadi, Z. (2000). *The scholar of Tus*. University Publication Center, Tehran. [In Persian]
- Razavi, S. A. (2010). Social classes in the view of Khajeh Nasir al-Din Tusi. *Islamic Studies*, 42(2), Autumn/Winter. [In Persian]
- Tabatabaei, S. J. (2021). *The decline of political thought in Iran*. Minuye Kherad, Tehran. [In Persian]
- Tusi, Kh. N. (1982). *Awsaf al-Ashraf* [Characteristics of the Nobles]. Imam Publications, Mashhad. [In Persian]
- Tusi, Kh. N. (1992). *Akhlaq-e Nasiri* [Nasir's Ethics]. Islamic Scientific Publications, Tehran. [In Persian]
- Yousefi Rad, M. (1999). *The theory of the state in the political thought of Khajeh Nasir al-Din Tusi* (Master's thesis, Baqer al-Olum Higher Education Institute, Tehran). [In Persian]
- Yousefi Rad, M. (2004). The place of politics in the works of Khajeh Nasir al-Din Tusi. *Political Science Journal*, 25. [In Persian]
- Yousefi Rad, M. (2022). *The political thought of Khajeh Nasir al-Din Tusi*. Boustani-e Ketab, Qom. [In Persian]
- Zaghari, T., Bakhshayeshi Ardastani, A., & Ashraf, A. (2020). Political ethics from the perspective of two Islamic thinkers: Khajeh Nasir al-Din Tusi and Khajeh Nizam al-Mulk. *Journal of Political Studies of the Islamic World*, 10(3), Autumn. [In Persian]
- Zokayi, M. S. (2020). *The art of conducting qualitative research: From problem identification to writing*. Agaah, Tehran. [In Persian]

سیاست دوستی در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی

طاهره شریف^۱، ابراهیم برزگر^۲، محمدباقر خرمشاد^۳، نفیسه السادات قادری^۴

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: t.sharif1385@gmail.com
۲. استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، استاد مدعو واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: barzegar@atu.ac.ir
۳. استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، استاد مدعو واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: mb.khorramshad@gmail.com
۴. استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: ghaderinafise@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	دوستی مدنی بین انسان‌ها فضیلت والا و پیش شرط سعادت و وجه ممتازی است که به اندازه تاریخ بشر قدمت دارد. جوهره سیاست به تعبیر اشمیت در دوگانه دوستی-دشمنی خلاصه می‌شود. درواقع نفس سیاست منازعه برانگیز است. در قرون اخیر در جهان اسلام، ادبیات منازعه و ستیزه‌جویی بسط و گسترش یافته است. مصداق عینی این ادعا کنش‌های فرقه‌هایی مانند وهابیت و گروه‌های جهادی-تکفیری در منطقه است. از آنجا که اصل بر منازعه و وظیفه سیاست حل منازعه مبتنی بر دوستی است، پژوهش حاضر درصدد بسط «سیاست دوستی» در ایران و میان ملت‌های مسلمان است. برای نیل به این مقصود، فضای فکری متفکر مؤثر عصر زرین اندیشه اسلامی یعنی خواجه نصیرالدین طوسی را به دلیل اهمیتی که به محبت در سیاست می‌دهد و آن را بالاتر از عدالت می‌داند و ظرفیت خوبی برای پرورش سیاست دوستی دارد، با نگاهی نو قرائت می‌کند. پرسش اصلی این جستار آن است که سیاست دوستی در دستگاه فکری اندیشمند چگونه شکل می‌گیرد. فرضیه آن است که عناصر شکل‌دهنده سیاست دوستی در دستگاه فکری خواجه نصیر نظیر خوشبختی عمومی، قدرت، برابری، پذیرش تفاوت، پذیرش دیگری، دوستی مسئولانه و عشق بستر شکل‌گیری سیاست دوستی را فراهم می‌کند. یافته پژوهش این است که اندیشه سیاسی خواجه نصیر براساس الگوی نظری طراحی شده در زمینه دوستی سیاسی و مدنی قابلیت معاصر سازی دارد. این پژوهش با بهره‌گیری از نظرات اندیشمندان مغرب‌زمین در زمینه این سیاست دوستی (آرنت و دریدا) با جرح و تعدیل و نیز دوستی، محبت. یک شاخص از امام خمینی سازه نظری را طراحی کرده است.

کلیدواژه‌ها: آرنت، امام خمینی، خواجه نصیرالدین طوسی، دریدا، سیاست دوستی، محبت.

استناد: شریف، طاهره؛ برزگر، ابراهیم؛ خرمشاد، محمدباقر و قادری، نفیسه سادات (۱۴۰۴). سیاست دوستی در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۱): ۶۴-۸۰. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.385008.1748>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.385008.1748>

۱. مقدمه و بیان مسئله

امروزه سایه خشونت، جنگ و ترور بر سر بسیاری از جوامع وجود دارد و جهان شاهد فجایع غم‌انگیزی مانند نسل‌کشی است. وجود فضای منازعه و دشمنی در جهان اسلام به واسطه کنش‌های خشونت‌آمیز گروه‌های تکفیری مبتنی بر اصل منازعه است. وظیفه سیاست حل منازعه است. امر مغفول و کمرنگ‌شده سیاست، دوستی است. این امر در مجامع علمی و آکادمیک نیز مورد توجه واقع نشده و ادبیات آن نحیف است.

خواجه نصیرالدین طوسی اندیشمند معطوف به اخلاق و آگاه به زمانه بود. وی مسئولیت خود را به‌عنوان یک فیلسوف شریعت‌مدار و عمل‌گرا در زمانه مملو از جنگ و دشمنی و بی‌اخلاقی درک کرد. او با ورود به دستگاه سیاسی ایلخانان، مدیریت صحنه علمی و فرهنگی را برعهده گرفت. به‌مرور مغولان در خدمت علم، فرهنگ و تمدن اسلامی درآمدند. بعد از فتح بغداد، خواجه نصیر از مغولان برای تقویت اسلام شیعی بهره گرفت. او روحانیان و دانشمندان شیعه را از سراسر جهان گرد هم جمع کرد و اعتبار علمی و اجتماعی آن‌ها را به جایگاه رفیعی رساند و با بازگرداندن اوقاف شیعیان، نیروی اقتصادی آن‌ها را تقویت کرد؛ بنابراین قرن ششم و هفتم هجری قمری از جهت فرهنگی و علمی یکی از پراوازه‌ترین دوره‌های تاریخ در دنیای اسلام شد. همچنین خواجه یکی از بزرگ‌ترین شارحان فلسفه یونانی و از خوشنام‌ترین کارگزاران حکومتی این دوره از تاریخ ایران است (طباطبایی، ۱۴۰۰: ۳۰۰). «دوستی» و «محبت» و مفاهیم نزدیک به آن، یکی از محوری‌ترین موضوعات فلسفه سیاسی بود که مورد توجه خواجه نصیرالدین طوسی بود و به نگارش رساله اخلاق فلسفی انجامید.

۲. اهداف پژوهش

اوضاع دنیای امروز و به‌ویژه جهان اسلام از لحاظ میزان خشونت‌ها با زمینه و زمانه خواجه نصیر دارای شباهت‌هایی است؛ چنان‌که ضرورت بازخوانی و معاصرسازی نظریات وی و ظرفیت خوب برای پرورش سیاست دوستی در اندیشه‌اش محسوس است. در معاصرسازی، مفروض ما این است که اگر متفکر در عصر حاضر زنده بود و با این پرسش‌ها در باب سیاست دوستی مواجه می‌شد، چه پاسخی به آن‌ها می‌داد. ممکن است در نگاه اول این فاصله‌پرنشندی باشد، اما بدون سنت و میراث اسلامی و ایرانی خود نمی‌توانیم فکر کنیم. البته این شکاف باید توسط محققان پر شود که پژوهش حاضر با فن استنتاج آن‌ها را وادار به نطق در عصر معاصر کرده است. هدف اصلی پژوهش بازطراحی توأم با نوآوری سیاست دوستی است که می‌تواند مبنای سیاست‌سازی و سیاست‌گذاری در دنیای اسلام و عرصه بین‌المللی شود. پرسش این مطالعه آن است که سیاست دوستی در دستگاه فکری خواجه نصیر چگونه شکل می‌گیرد. به‌نظر می‌رسد عناصر شکل‌دهنده سیاست دوستی در نظام فکری خواجه نصیر قدرت، برابری، پذیرش تفاوت، پذیرش دیگری، دوستی مسئولانه و عشق بستر شکل‌گیری این سیاست دوستی را فراهم می‌سازد.

۳. پیشینه پژوهش

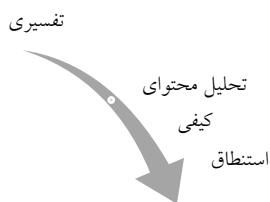
ذیل مقوله دوستی در اندیشه سیاسی منابع و آثار متعددی وجود دارد، اما بررسی منابعی که به اندیشه سیاسی خواجه نصیر و محبت و دوستی در اندیشه وی پرداخته‌اند مدنظر این پژوهش است. حمله‌داری و فاضلی (۱۴۰۲) در «بررسی تطبیقی دیدگاه غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی درباره سبب و متعلق دوستی» دو مقوله مهم سبب و متعلق دوستی را در اندیشه دو متفکر مطالعه کردند. ابوالحسنی نیارکی (۱۴۰۱) در «تبیین دگردیسی تاریخی آموزه درسی و محبت افلاطونی-ارسطویی در اندیشه فارابی و طوسی» در پی تبیین تحول تاریخی نظریه دوستی در فلاسفه دوره اسلامی با تمرکز بر آرای فارابی و خواجه نصیر بود. ابوالحسنی نیارکی (۱۴۰۰) در مقاله «اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و دوستی از منظر خواجه نصیر» به بررسی جایگاه محبت و دوستی در اخلاق اجتماعی از نظر طوسی پرداخت. کاشانی، رکعی و نصرتیان (۱۳۹۹) در مطالعه «نقش اراده انسان در محبت از منظر اخلاق اسلامی» ارادی یا غیرارادی بودن محبت‌ورزی پس از فراهم‌شدن مقدمات و مراحل محبت در انسان را بررسی کردند و دریافتند بیشتر حکما محبت را در این مرحله غیرارادی دانسته‌اند. مقاله «اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام الملک» نوشته زاغری و همکاران (۱۳۹۹) اخلاق سیاسی را از دید

خواجه نظام الملک و خواجه نصیر بررسی کردند. کتاب اندیشه سیاسی خواجه نصیر از مرتضی یوسفی راد (۱۴۰۱) به دنبال احیای تفکر سیاسی خواجه، سامان‌دهی آرا و نظریات وی و روشن کردن بخشی از تاریخ تفکر سیاسی اسلام بود. مسئله نوریان (۱۳۹۴) در پایان‌نامه «بررسی تطبیقی آرای خواجه نظام الملک و خواجه نصیرالدین طوسی» هدف این بود که اقدامات دو متفکر در جهت تعدیل فضا و پایداری نظام سیاسی و همچنین در روابط حاکم با مردم مطالعه شود. پایان‌نامه «مفهوم دوستی در اندیشه سیاسی ابن مسکویه رازی و خواجه نصیرالدین طوسی» به قلم بیات سرمدی (۱۴۰۱) به دنبال بررسی اندیشه‌های اخلاقی دو متفکر مسلمان با محوریت محبت و دوستی بود. با مرور آثار نوشته‌شده با موضوع اندیشه سیاسی و سیاست دوستی، محوریت آن در اندیشه خواجه نصیر آشکار است، اما تاکنون پژوهشی با موضوع سیاست دوستی در اندیشه سیاسی وی صورت نگرفته است. شکاف‌ها و نوآوری این پژوهش با سایر پژوهش‌های این حوزه، اول طراحی یک سازه نظری ترکیبی از نظریات اندیشمندان معاصر هانا آرنت و ژاک دریدا است که دغدغه دوستی داشته‌اند. دوم با استفاده از رویکرد کیفی، تحلیل محتوای جهت‌دار و بهره‌گیری از فن استنتاج، داده‌ها تحلیل می‌شود. درنهایت با معاصرسازی زبان طوسی، سیاست دوستی در فلسفه سیاسی وی دستگاه‌مند و براساس الگوی نظری بومی‌سازی می‌شود. به بیان ساده‌تر، محقق در مقام مفسر و با سؤال از متفکر، براساس روش قیاسی و استفاده از چارچوب نظری، متون وی را با تحلیل محتوای کیفی مطالعه و روزآمدسازی می‌کند. همچنین پژوهش‌های این حوزه را یک گام روبه‌جلو برده است.

۴. روش پژوهش

رویکرد پژوهش حاضر کیفی است و ریشه در پارادایم تفسیری دارد و ملازم آن است. در روش‌شناسی کیفی محقق به دنبال کشف معناست (ایمان، ۱۳۹۶: ۱۵۰-۱۵۴). پژوهش کیفی به معنای استفاده از روشی واحد نیست، بلکه بهره‌برداری از ترکیب روش‌های کیفی است (منوچهری، ۱۳۹۴: ۱۶۱-۱۶۳). در پژوهش کیفی رابطه محقق و متن دیالکتیکی یا رفت‌وبرگشتی است. محقق در این روش نه تنها از داده‌ها، متن و فرایند پژوهش فاصله نمی‌گیرد، بلکه همواره نقشی فعال دارد (ذکایی، ۱۳۹۹: ۵۳). در مرحله بعدی روش تحلیل محتوای جهت‌دار با طراحی نظام پرسش‌ها استفاده شد.

روش تحقیق، استنتاج از متن است. روشی که محمدباقر صدر در کتاب اقتصادنا و دیگر آثار خود از آن بهره برده و اصل آن از عبارت تجویزی امام علی (ع) «ذلک القرآن فاستنطقوها» است. در استنتاج، ابتدا پرسش‌ها از منابع نظری غرب در موضوع خاص استخراج می‌شود، اما پاسخ آن پرسش‌ها از منابع و متفکران غربی اخذ نمی‌شود. سپس نظام پرسش‌های استخراج‌شده بر متون دینی و آرای متفکران اسلامی عرضه می‌شود و درنهایت پژوهشگر می‌کوشد خود پاسخ فرضی آنان در قبال این پرسش‌ها را تدوین کند. گویی در نشست علمی، مصاحبه‌ای حضوری بین متفکران برقرار شده است و پرسش و پاسخ و به عبارت بهتر استنتاج صورت می‌گیرد. این فرایند ظرافت‌های کوچکی دارد که باید مدنظر قرار گیرد. در این پژوهش، به دلیل کلاسیک بودن متفکر موردی و سختی ادراک و فهم واژه‌ها، محقق (مفسر) با طراحی سازه نظری ترکیبی و روش ترکیبی بر قدرت حساسیت نظری خود در پژوهش می‌افزاید. نظام پرسش‌ها منطبق با شاخص‌های شکل‌دهنده سیاست دوستی در دستگاه فکری اندیشمند مورد مطالعه، تدوین و استخراج می‌شود.



نمودار ۱. الگوی روشی پژوهش

۵. ملاحظات مفهومی و نظری

دوستی مدنی یکی از مفاهیم و موضوعات محوری مرتبط با زندگی انسان‌ها است که در دوره‌های مختلف مکاتب فکری متعدد مورد توجه اندیشمندان و متفکران بوده است. اما در عصر جدید، اندیشمندان تلاش کرده‌اند تا با بازخوانی انتقادی اندیشه سیاسی مدرن، ضمن احیای مقوله‌های فراموش شده اندیشه سیاسی کلاسیک، بازتعریفی از آن‌ها ارائه کنند. در همین راستا این جریان با نوشته‌های نیچه در باب دوستی آغاز و با هانا آرنت و ژاک دریدا ادامه یافت و هر یک به نحوی خاص توجه خود را به دوستی معطوف داشته‌اند. از میان اندیشمندان معاصر حوزه دوستی هانا آرنت و ژاک دریدا به دلیل درک چالش‌های عصر مدرن و موسع بودن گستره دوستی‌شان در سیاست، برای طراحی سازه نظری انتخاب شده‌اند.

هانا آرنت، فیلسوف سیاسی برجسته قرن بیستم، دوستی را به عنوان یک عنصر مهم در فهم زندگی سیاسی و عمومی کانون توجه قرار می‌دهد. برخلاف مفهوم دوستی در زندگی خصوصی، آرنت به ارتباط دوستی در فضای عمومی و نقش آن در شکل دهی به سیاست و جامعه می‌پردازد. اولین گام در جهت فهم سیاست دوستی در اندیشه هانا آرنت مفهوم زندگی عمل‌ورزانه و ارجحیت آن بر زندگی نظرورزانه است. دوستی در نظر آرنت دقیقاً در قلمرو عمومی یا به تعبیر وی فضای مشترک شکل خواهد گرفت (آرنت، ۱۳۹۰: ۱۵۰).

ژاک دریدا با پی‌فکنی هرگونه سنت متافیزیک غربی، سیاست دوستی را به عنوان طرحی نو در انداخت. از مهم‌ترین مقوله‌هایی که ذهن دریدا را به خود مشغول کرد و دغدغه اصلی وی در گشودن مرزهای فلسفه به سوی سیاست بود، مسئله دوستی است. دوستی در نمونه سنتی خود، همواره با طرد دیگری همراه است، اما دریدا تلاش می‌کند این مفهوم را بازتعریف کند تا از یک رابطه انحصاری به رابطه‌ای بازتر تبدیل شود؛ بنابراین دوستی وی مبتنی بر پذیرش دیگری است. با پذیرش دیگران راه برای پذیرش تفاوت‌ها نیز هموار می‌شود. به این ترتیب دایره دوستی در نظر دریدا نسبت به ارسطو که دوستی را مبتنی بر شباهت‌ها و امر اجتماعی می‌دانست گسترده‌تر است.

براساس نظریات این دو که به سیاست دوستی در دوره معاصر پرداخته‌اند و با سیاست دوستی کلاسیک مدنظر ارسطو متفاوت است، عناصر شکل‌دهنده «سیاست دوستی» اخذ و تعریف می‌شود.

۱. پذیرش دیگری: بدین معنا که وجود دیگری بدیهی و ناگزیر است. آنچه اهمیت دارد نحوه مواجهه ما با دیگری است. نحوه مواجهه نیز در گرو نحوه نگاه و بازنمایی دیگری در زندگی ماست. از نظر او محور دوستی پذیرش دیگری است. دوستی جا را برای دیگری باز می‌کند و به دیگری خوشامد می‌گوید (دریدا، ۱۹۹۷: ۱۱؛ مرتضوی، ۱۳۹۶: ۲۹)؛

۲. پذیرش تفاوت: در نظریه دریدا پذیرش تفاوت‌ها مهم‌ترین عنصر دوستی است؛ به این معنا که دوستی واقعی با پذیرش تفاوت‌ها است که تحقق می‌یابد و به جای تأکید بر شباهت‌ها مانند ارسطو پذیرش تفاوت‌ها را حیاتی می‌داند (دریدا، ۱۹۹۷: علوی‌پور، ۱۳۹۰: ۱۲). همچنین به نظر آرنت، دوستی در سیاست می‌تواند راهی برای احترام به تفاوت‌ها و پرهیز از خشونت باشد. به عبارت دیگر، دوستی به معنای درک و پذیرش تفاوت‌ها در کنار برابری سیاسی است؛

۳. قدرت: قدرت از نظر آرنت یک مفهوم فیزیکی نیست؛ مفهومی انتزاعی و ذهنی است. آن چیزی است که حیطه عمومی انسان‌هایی را که در فضای عمومی با هم عمل می‌کنند شکل می‌دهد و شرط بقای قدرت را «باهم‌بودن انسان‌ها برای عمل کردن» می‌داند (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۷-۳۰۵). قدرت فقط در جایی گسترش می‌یابد که افراد متعددی «به هم پیوندند و با قول و قرار، عهد و پیمان، بیعت دوجانبه خود را به هم گره بزنند» (آرنت، ۱۹۶۵: ۱۸۱)؛

۴. برابری و برادری: آرنت معتقد است برابری یکی از اصول اساسی فضای عمومی و زندگی سیاسی است و می‌تواند در دوستی وجود داشته باشد. او بر این باور بود که برابری در فضای عمومی یعنی همه افراد به عنوان شهروندان مستقل و برابر در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت دارند و صدای آنان در این عرصه به حساب می‌آید (نیکسون، ۲۰۱۵: ۱۷۰-۱۷۴). در دستگاه فکری دریدا جنسیت، قومیت، تفاوت‌های مذهبی و سیاسی جایگاهی ندارد و انسانیت و برابری انسانی ارزش و اهمیت دارد (دریدا، ۱۹۷۶: ۱۶۴)؛

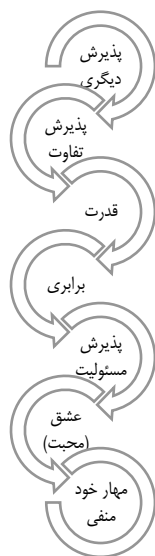
۵. پذیرش مسئولیت (دوستی مسئولانه): عنصر مهم دیگر در نظر دریدا است. وی اعتقاد دارد باید دیگری را به رسمیت شناخت و در مقابلش مسئول بود. دریدا به تأسی از نیچه که آزادی و مسئولیت را از ضروریات دوستی می‌شمارد که با اولویت‌بخشیدن دیگری نسبت به خود، خود را در مقابل دیگری مسئول می‌داند (عزیزاللهی، ۱۳۹۶: ۴۵ به نقل از دریدا ۱۹۸۸)؛

۶. عشق: دریدا دوستی را عشقی بی‌قیدوشرط می‌داند و نه دوست‌داشتن در ازای دوست داشته‌شدن (دریدا، ۱۹۹۷: ۸). عشق مطلقى که دریدا از آن سخن می‌گوید، با خصوصیات خوب اخلاقی یا ظاهری توصیف نمی‌شود، بلکه او در جستجوی یگانگی مطلق است. به نظر دریدا تعریف عشق این‌گونه است: «عشق به تو چون هستی» (عزیزاللهی، ۱۳۹۶: ۳۱). وی خواستار نوع گسترده‌ای از دوستی و عشق سیاسی است که همه افراد، فارغ از جنسیت، ملیت، طبقه یا دین، در آن جای داشته باشند.

به دلیل محدودنکردن الگوی نظری به متفکران غربی، اخذ شاخصی که بتواند گستره «سیاست دوستی» را افزایش دهد، خالی از لطف نیست؛ بنابراین «مهار خود منفی» که می‌تواند در ارتباط با دگرپذیری، دگردوستی و مقدم‌دانستن دیگری بر خود قرار گیرد انتخاب شد؛

۷. مهار خود منفی: خود منفی به خودی گفته می‌شود که از «خود حقیقی» یا «فطرت الهی» انسان فاصله گرفته و در بند تمایلات نفسانی، غرایز حیوانی و دلبستگی به دنیا گرفتار شده است. این نوع خود، برخلاف «خود مثبت» یا «خود الهی»، به دنبال منافع شخصی و ارضای شهوات است و از مسئولیت‌پذیری اخلاقی و اجتماعی دور می‌شود. امام خمینی معتقد است این خود «حب نفس» است که رأس همه خطاها (امام خمینی ۱۳۸۹، ج ۱۶: ۱۶۳) و ریشه بسیاری از مشکلات اجتماعی مانند اختلاف، نزاع، درگیری و دشمنی است که از طریق خودفراموشی و نسیان خود مهار می‌شود. با مهار «خود منفی» در جامعه از فضای نزاع کاسته می‌شود و دوستی جای آن را می‌گیرد.

براساس شاخص‌های کشف‌شده از دستگاه فکری متفکران، با دگرپذیری و پذیرش تفاوت‌ها در دیگران هر نوع غیریت‌سازی که به منازعه منجر شود کنار نهاده می‌شود. پس از پذیرش دیگران می‌توان در یک فضای عمومی و مشترک با هم بود. قدرت که در دل دوستی مدنظر آرنت وجود دارد، شاخص دیگری است. در فضای عمومی و دوستی، تمامی انسان‌ها فارغ از نژاد، جنسیت، مذهب یا یکدیگر برابرند. مسئولیت‌پذیری در برابر دیگری از ضروریات دوستی نزد دریدا است. همچنین عشق به دوست نه به‌خاطر چیزی، بلکه به‌خاطر خود دوست نیز از مفاهیم مهم نزد دریدا است. در مهار خود منفی، انسان با خودفراموشی و ارجح‌دانستن دیگری بر خود دایره دوستی را گسترش می‌دهد. مجموع این شاخص‌ها زنجیره‌وار به‌عنوان یک الگوی نظری برای سیاست‌سازی دوستی می‌تواند مدنظر قرار گیرد. در گام دوم براساس الگوی نظری تدوین شده، نظام پرسش‌ها طراحی می‌شود.



نمودار ۲. الگوی تحلیلی پژوهش

۵-۱. نظام پرسش‌ها

۱. آیا در دستگاه فکری متفکر دگرخواهی پذیرفته شده است؟
 ۲. پذیرش تفاوت‌ها چطور به سیاست دوستی منجر می‌شود؟
 ۳. قدرت چگونه به سیاست دوستی در اندیشه سیاسی متفکر منجر می‌شود؟
 ۴. مفهوم برابری در فلسفه سیاسی اندیشمند چه ارتباطی با سیاست دوستی دارد؟
 ۵. مسئولیت در دوستی چگونه به سیاست دوستی می‌انجامد؟
 ۶. عشق در اندیشه سیاسی متفکر چگونه منجر به سیاست دوستی می‌شود؟
 ۷. مهار خود منفی چگونه اسباب ایجاد سیاست دوستی را فراهم می‌کند؟
- * پاسخ به پرسش‌ها در قالب مداخل و سبدها پیگیری خواهد شد.

۶. بسامدهای واژه دوستی

در این بخش بسامدهای واژه دوستی به دلیل فاصله زمانی با متفکر و نزدیک شدن به ذهن وی واژگان مورد استفاده خواجه طوسی بررسی می‌شود.

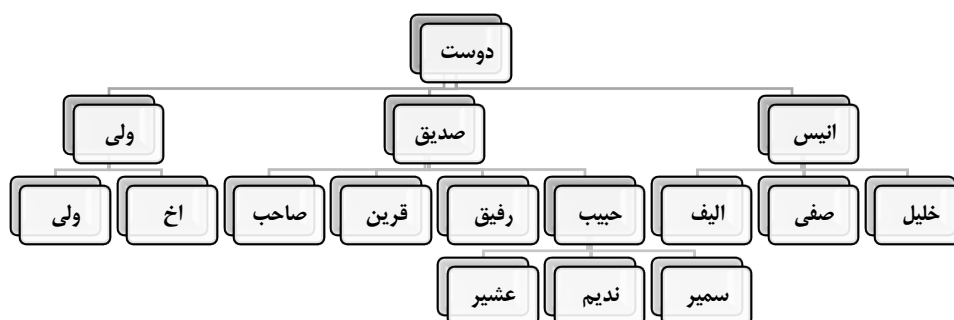
صدیق: دوست صادق و واقعی؛ کسی که هرگز به زبانش چیزی ادعا نمی‌کند مگر آنکه قلباً آن را قبول داشته، در عمل نیز آن را به انجام رساند.

الیف (الفت، تألیف، تألف): دوست خوش‌رو و خوش‌مشرّب؛ اتصال چیزی به چیز دیگر یا چیزهای دیگر.

اخ (اخوت): برادری که رابطه خونی دارد؛ اخ برای شما کسی است که از پدر مادر شما یا یکی از آن‌ها زاده شده باشد.

رفیق: یار؛ اشاره به سازگاری و همگرایی بدون خشونت دارد.

انیس (مونس، انس): دوست خوش‌خلق و خوش‌برخورد؛ به ظهور و بروز چیزی و هر تجلی به‌جز توحش (امیر محلاتی، ۱۴۰۰: ۲۹۷-۳۰۳).



۷. یافته‌های پژوهش

براساس سازه نظری پژوهش، در پرسش از متفکر موردی و اخذ پاسخ‌ها از وی، پاسخ‌های وی تحلیل می‌شود.

۷-۱. دوستی مبتنی بر پذیرش دیگری

خواجه نصیر طوسی از اهمیت دوستی با خود در دوستی با دیگران سخن گفته است: «اما خیر فاضل که از ذات خود متمتع بود و بدان مسرور، هر آینه ذات خود را دوست دارد و غیر او ذات او را هم دوست دارد» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۷۳). همچنین وی اعتقاد دارد که دوستی با دیگران یا دگردوستی بر خوددوستی مقدم است. «محبت دیگران بر محبت خود مرتب باشد» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۷۳). براین اساس به نظر خواجه نوعی نوع دوستی فراگیر در عالم اسلامی مشهود است. نوع دوستی و دگردوستی در اندیشه خواجه طوسی به معنای وسیع، پذیرش دیگری است.

خواجه طوسی شرط بقای اجتماع را نیاز افراد جامعه به دیگری می‌داند که برای رسیدن به کمال و سعادت که غایت جامعه است نیازمند یکدیگرند «و چون اشخاص نوع انسان در بقای شخص و نوع به یکدیگر محتاج‌اند و وصول ایشان به کمال بی بقا ممتنع، پس در وصول به کمال محتاج یکدیگر باشند و چون این چنین بود، کمال و تمام هر شخصی به دیگر اشخاص نوع او منوط بود» (طوسی ۱۴۱۳ ق: ۲۵۵). خواجه داشتن الفت و هم‌رایی با آحاد مردم را براساس طبع مدنی انسان می‌داند. آن چیزی که دو نفر با زبان متفاوت یا مذهب متفاوت را به یکدیگر پیوند می‌دهد، سنت واحد است. براین اساس اگرچه زبان یا مذهب یا ملیت افراد متفاوت باشد، اما با یک وجه مشترک مانند سنت واحد می‌توان جامعه و فضای مشترک با دیگران تشکیل داد «با آنکه حکمت الهی در اجتماع انسان بر الفت است و هم‌رایی و بر ضد تنافر، چون انسان مدنی است، طبعاً و باید افراد آنان به یاری یکدیگر حوائج خویش را برآورند» (طوسی ۱۳۷۲: ۴۸۲).

واقعه مهم عصر خواجه نصیر حمله مغول‌ها بود. خواجه نصیر با پذیرش دیگری و دگرخواهی و بسط سیاست دوستی توانست در دستگاه هلاکوخان جایگاه بالایی بیابد و به پیشرفت علم کمک قابل توجهی بکند. محمد مدرسی زنجانی در کتاب سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد: «طوسی علاوه بر منزلت علمی، توانست بر هولاکو نیز تأثیر گذارد و به تدریج بر عقل وی چیره گردد و این خون‌خوار را رام کند و وی را متوجه اصلاح امور اجتماعی و فرهنگی و هنری نماید» (امین ۱۴۲۵ ق: ۳۹۶-۳۹۷). درواقع هنر خواجه نصیرالدین طوسی این بود که می‌دانست با هر کس به چه زبانی سخن بگوید.

براساس مداخل بالا متفکر پاسخ داد در دستگاه فکری اش دگرخواهی مذهبی مانند کارگزاران سنی مذهب، نژادی مانند نژاد عرب عراق پذیرفته شده است. اصلاً به نظر وی در اجتماع با دیگران است که نظام مطلوب شکل می‌گیرد و براساس محبت قوام می‌یابد. نوع دوستی یا به عبارت بهتر خواستن خیر دیگری به‌خاطر دیگری است و محبت درواقع به فضیلت تعلق می‌گیرد که فرد ابتدا در خود پیدا می‌کند و دوستی تسری این رابطه با دیگری است. این نوع خوددوستی درواقع فضیلت است و نه خودخواهی مذموم (ابوالحسنی نیارکی، ۱۴۰۲: ۱۳۴).

۷-۲. دوستی مبتنی بر پذیرش تفاوت

خواجه نصیر در رتبه‌بندی انواع دوستی از محبت اخیار نام می‌برد و بیان می‌دارد آن‌ها از تخالف و نزاع که منشأ آن از تفاوت‌ها و تمایزات است، به‌دور هستند. به نظر خواجه در محبت اخیار هیچ‌گونه مخالفت و توجه به تفاوت‌ها وجود ندارد. «محبت اخیار چون از انتظار منفعت و لذت حادث نشده باشد، بلکه موجب آن، مناسبت جوهر بود و مقصد ایشان خیر محض و التماس فضیلت باشد، از شائبه مخالفت و منازعات منزله ماند و نصیحت یکدیگر و عدالت در معامله که مقتضای اتحاد بود به تبعیت حاصل آید و این بود معنی آنچه حکماً گفته‌اند در حد صدیق که صدیق تو، شخصی بود که او تو باشد در حقیقت و غیر تو به شخص» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۶۸).

خواجه نصیر وجود تفاوت و عیب را در دوستان بدیهی می‌داند و توصیه می‌کند اگر در دوست خود عیبی مشاهده کردید، باید آن را پذیرفت و با لطافت به او گوشزد کرد و مانند طیب بر بیمار با وی مهربان بود. «و چون بر دوست عیبی بیند، با او موافقت باید نمود. موافقتی لطیف

که در ضمن او باشد ارشاد و تنبیه او، چه طبیب به تدبیر غذائی معالجه کند رنجی را که تا استاد بر شق و قطع آن اقدام نماید» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۸۹).

طوسی در پاسخ به اینکه پذیرش تفاوت‌ها چطور به سیاست دوستی منجر می‌شود، پاسخ می‌دهد که محبت و دوستی موجب همبستگی میان افراد و مانع گسست و ایجاد شکاف پیوندهای اجتماعی می‌شود. وجود و تداوم همبستگی نیازمند پذیرش تفاوت‌های قومی، فرهنگی، دینی مذهبی و زبانی است؛ بنابراین با پذیرش تفاوت‌ها می‌شود همبستگی، وحدت و اتحاد را حفظ کرد و سیاست دوستی را گسترش داد.

۷-۳. دوستی مبتنی بر قدرت

پرسش این شاخص این است که قدرت چگونه در دل سیاست دوستی خواجه نصیر قرار می‌گیرد؟ درواقع فضای مشترک باهم بودگی انسان‌ها محل شکل‌گیری سیاست دوستی است. قدرت به معنای باهم‌بودن در مکان مشترک در فضای فکری خواجه با «اجتماع داشتن»، «مجتمع شدن»، «اتحاد»، «وحدت» و «تعاون» تقارن دارد.

خواجه نصیر در باب چهارم رساله اخلاق محتشمی با شروع آیه «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» درباره لزوم داشتن اتحاد صحبت به میان می‌آورد. در ادامه ذیل این آیه از آیات ۱۵۳ سوره انعام، ۱۰۵ سوره آل عمران، ۱۱۸ سوره هود و ۴۶ انفال بر عدم اختلاف و نزاع تأکید می‌نماید؛ زیرا تفرقه و اختلاف مانع شکل‌گیری سیاست دوستی می‌شود. (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۱۹)

حقیقت محبت، طلب اتحاد است با چیزی که اتحاد با آن در تصور طلب کمال باشد (یوسفی راد، ۱۴۰۱: ۱۳۶). از نظر خواجه نصیر طوسی محبت و دوستی مداوم، اتحاد و انسجامی طبیعی در اجتماع پدید می‌آورد. ریشه محبت، انس و الفتی است که در طبیعت انسان‌ها نهاده شده است و ارتباطات اجتماعی و نظام اجتماعی نیز به آن وابسته است. «پس محبت طلب شرف و فضیلت و کمال بود و هرکه این طلب در او بیشتر بود، شوق او به کمال زیاده بود و وصول بدان بر او سهل‌تر» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۱۹).

خواجه طوس برای مسلمانان با بهره‌گیری از روایت، عبارت «ید واحده» را به کار می‌برد و تمام مسلمانان را متحد و یکی می‌داند. در برابر مخالفان خود «لمسلمون ید واحدة علی من سواهم. ذو الوجهین لا یكون: جمله کسانی که تسلیم کرده باشند یکدست‌اند بر مخالفان خود» (طوسی، ۱۳۷۷: ۳۷). رحمت و نعمت در اجتماع و باهم‌بودن است و هرکه از اجتماع جدا شود، حتی از رحمت الهی دور و وارد جهنم می‌شود؛ بنابراین برای تأکید از روایات، احادیث و کلام بزرگان بهره می‌گیرد: «جمعیت رحمت بود و پراکنده شدن عذاب، دست رحمت خدا بر سر جماعت بود. هرکه از میان جماعت مفارقت کند، مرگ او بر جاهلیت بود. هر که در بهشت مقیم گردد، ملازم جماعت باشد» (طوسی، ۱۳۷۷: ۳۶).

اندیشمند در پاسخ به پرسش ابتدایی این‌گونه پاسخ می‌دهد که فضای باهم‌بودن و به دنبال آن به‌وجودآمدن اتحاد و یکرنگی قدرتی را میان آحاد جامعه شکل می‌دهد که می‌تواند برای سیاست دوستی فضاگشایی کند. این قدرت که توأم با همکاری و تعاون است، از نظر خواجه نصیر در مدینه و اجتماعات دینی-مذهبی شکل می‌گیرد؛ بنابراین براساس سرشت اجتماعی انسان، در باهم‌بودن و داشتن قدرت سیاست دوستی شکل خواهد گرفت؛ به‌طوری‌که حفظ محبت را در روابط میان مردم به جهت نقش آن در تمدن مهم می‌داند؛ چرا که به باور وی محبت نقشی اساسی در «محافظة نظام تألف دارد» (یوسفی راد، ۱۴۰۱: ۱۳۶).

۷-۴. دوستی مبتنی بر برابری

برابری در منظومه فکری خواجه نصیر با مفاهیمی مانند «برادری»، «عدالت»، «مساوات» و «معدلت» پیگیری خواهد شد. به نظر خواجه نصیرالدین، در جامعه‌ای که محبت و دوستی جریان داشته باشد، رابطه مردم با مسئولان روابط پدر و فرزندی و روابط شهروندان با یکدیگر برادرانه و مشفقانه خواهد بود. از نگاه وی اگر این‌گونه نباشد، فساد و هرج و مرج بر جامعه مستولی خواهد شد. «باید که محبت ملک، رعیت را محبتی بود ابوی، و محبت رعیت او را بنوی و محبت رعیت با یکدیگر اخوی، تا شرایط نظام میان ایشان محفوظ بماند... تا عدالت به توفیت حظ و حق هر یک قیام نموده باشد و نظام ثبات یافته. والا اگر زیادت و نقصان راه یابد و عدالت مرتفع گردد، فساد ظاهر شود و ریاست ملک،

ریاست تغلبی گردد و محبت به مبغضت بدل شود و موافقت مخالفت کرد و الفت به نفرت و تودد به نفاق و هر کسی خیر خود خواهد و اگرچه بر ضرر دیگران مشتمل بود تا صداقت باطل گردد و هرج و مرج که ضد نظام بود پدید آید» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۶۹).

۷-۴-۱. رابطه محبت و عدالت

عدالت از عوامل دیگری است که سبب همبستگی در جامعه و شکل‌گیری یک نظام سیاسی و حتی بقای آن می‌شود. عدالت با ایجاد وحدت (قدرت در دوستی) موجب حفظ نظام می‌شود و صفتی است که هم افراد جامعه و هم اجتماع افراد و نهادهای آن به آن متصف‌اند و مادامی که چنین باشد، آنان به اكمل فضایل نائل آمده‌اند؛ زیرا عدالت اكمل فضایل است و اگر اجتماعات بشری دچار فقدان محبت شوند، تنها عامل بقای نظام آن‌ها عدالت است (یوسفی راد، ۱۴۰۱: ۱۳۹).

خواجه نصیر عدالت یا معدلت پادشاه و رعایت حال مردم را ضروری می‌داند؛ زیرا قوام مملکت به برقراری عدالت است. وی چند نوع عدالت را برمی‌شمارد که وظیفه و مسئولیت حاکم برقراری آن است. «بر پادشاه رعایت حال رعیت حفظ قوانین معدلت لازم است. آنگاه وی قوانین و شرایط معدلت را شرح می‌دهد: «شرط اول معدلت، آن بود: که اصناف خلق را با یکدیگر متکافی دارد» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۳۰۵). «شرط دوم در معدلت، آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند و مرتبه هر یکی بر یکی بر قدر استحقاق و استعداد تعیین کند» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۳۰۵) «و شرط سیم در معدلت، آن بود که چون از نظر در تکافی اصناف و تعدیل مراتب فارغ شود، سویت میان ایشان در قسمت خیرات مشترک نگاه دارد» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۳۰۸). براین اساس همه خلق باید یکسان نگریسته شوند و در تقسیم خیرات عمومی باید برابری رعایت شود.

از دیدگاه خواجه نصیر، وجود محبت در اجتماع مهم‌تر از وجود عدالت است. همچنین وجود عدالت برای حفظ نظام را به دلیل فقدان محبت می‌داند و توضیح می‌دهد در یک جامعه، وجود محبت بر وجود عدالت ارجحیت دارد. «احتیاج به عدالت که اكمل فضایل انسانی است، در محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است. چه اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی و محبت از اسباب اتحاد. پس بدین وجوه فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۱۸).

در نتیجه استنتاج از متون خواجه مفهوم برابری در فلسفه سیاسی وی، با عدالت، مساوات، معدلت و تقسیم خیرات عمومی در جامعه تقارن دارد و موجب ایجاد مودت و مهربانی می‌شود و با سیاست دوستی مرتبط می‌شود. از طریق برقراری عدل و خیرات مشترک می‌توان سیاست دوستی را در جامعه بسط داد. حتی وجود محبت در جامعه مهم‌تر از عدالت است. به عقیده وی اگر میان مردم رابطه محبت و دوستی حاکم باشد، دیگر جامعه نیازی به انصاف ندارند.

۷-۵. دوستی مبتنی بر پذیرش مسئولیت

خواجه نصیر با تعیین مراتب دوستی نوعی از مسئولیت را در میان مرتبه اهل خیر نسبت به یکدیگر و نسبت به جامعه دینی به تصویر می‌کشد. مسئولیت مدنظر وی حضور در جامعه، ایجاد انس و دوستی مدنی است. خاصیت فضیلت‌مندی محبت اهل خیر، حضور در اجتماعات و انس گرفتن با مردم است. «چون انس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خود بود، پس کمال این نوع محبت، در اظهار این خاصیت است که این خاصیت مبدأ محبتی است که مستدعی تمدن و تألف است» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۶۴).

وی حضور مردم با یکدیگر در نمازهای پنج‌گانه را نوعی مسئولیت نسبت به آحاد مردم با یکدیگر و سپس به جامعه دینی دانسته است که موجب انس و تألیف قلوب می‌شود. «و این انس و محبت که طبیعی است و حکمت حقیقی نیز شرافت آن را تأیید می‌کند و شرایع و آداب محمود نیز مردم را به آن دعوت می‌کنند و از این سبب بر اجتماع مردم در عبادات و ضیافت تحریر فرموده‌اند... تا چون در روزی پنج بار مردمان در یک موضع مجتمع شوند، با یکدیگر مستأنس باشد که از درجه انس به درجه محبت رسند» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۲۳). مجتمع شدن، مستأنس شدن و محبت داشتن سه مفهومی است که خواجه در یک بافت متنی قرار می‌دهد؛ بنابراین موجب گسترش فضای دوستی سیاسی می‌شود.

طوسی در توصیه به اهل شمشیر یا نظامیان نیز مسئولیت‌هایی را تصریح می‌کند و در این تواصی دستور به یکدلی و شفقت می‌دهد. شفقت و یکدلی از معانی موجود در شبکه معنایی دوستی است. توصیه خواجه به آن‌ها دوستی است. «اهل شمشیر می‌بایست چهار شرط را رعایت کنند: با پادشاه یکدل باشند، جز به فرمان او عمل نکنند، بر یکدیگر مشفق باشند و مردانی کاردان بوده و آداب سلاح را آموخته باشند» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۱۰۶).

خواجه نصیر برای معلم و متعلم نیز مسئولیت و حق تعریف کرده است و به نظر وی محبت و دوستی شاگرد نسبت به استاد والاتر از محبت و دوستی اولاد نسبت به پدر خود است (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۳۸). متفکر در بخش هشتم کتاب انیس الطالبین وظایف معلم را در محبت و دوستی تشریح می‌کند. «نیز از وظایف معلم این است که بر شاگردان خود دلسوز و مهربان باشد» (طوسی، ۱۳۷۰: ۴۰). پس به عقیده خواجه در پاسخ به پرسش محقق وجود مسئولیت و وظیفه در دوستی مدنی در نظام فکری خواجه با مسئولیت راعی نسبت به رعیت، حاکم به مردم و برعکس، معلم نسبت به متعلم، شاگرد نسبت به استاد، وظایف مسلمانان نسبت به یکدیگر و آحاد جامعه صورت‌بندی می‌شود. دوستی مسئولانه خواجه می‌تواند بستر گسترش سیاست دوستی را در جامعه اسلامی و میان ملل اسلامی فراهم سازد.

۶-۷. دوستی مبتنی بر عشق و محبت

اگرچه طوسی برای مفهوم‌سازی دقیق محبت، میان آن با واژه‌هایی مانند عشق، مودت و صداقت تمایز قائل شده است، اما در این پژوهش بر مبنای شبکه معنایی دوستی و بسامدهای آن تمامی این مفاهیم در یک بافت متنی قرار می‌گیرد.

خواجه نصیر طوسی، عشق را نیز افراط در محبت، و مودت را خاص‌تر از آن معرفی می‌کند و علت عشق را یا فرط طلب لذت یا فرط طلب خیر می‌خواند (طوسی ۱۴۱۳ ق: ۲۶۱). عشق رابطه‌ای است میان دو تن (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۶۱). طوسی منتها درجه دوستی را یگانگی و اتحاد می‌داند. آن یگانگی‌ای که منشأش طلب خیر باشد، از نظر او قابل ستایش است.

از نظر خواجه عشق دو نوع مذموم و محمود دارد و این تقسیم‌بندی حاصل تفاوت دیدگاه در ستودن و نکوهش عشق است. «پس عشق دو نوع بود: یکی مذموم که از فرط طلب لذت خیزد. دوم محمود که از فرط طلب خیر خیزد و از جهت التباس فرق میان این دو سبب باشد اختلافی که میان مردم در مدح و ذم عشق بود» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۲۰).

عشق از نوع یگانگی و اتحاد، به نظر خواجه انتهای درجه دوستی است و شرافت هر موجودی بر مبنای وحدتی است که به آن رسیده است؛ چنان‌که خواجه می‌گوید: «و دیگر حکما به محبت اعتراف کرده‌اند و سریان عشق را در جملگی کائنات شرح داده و چون حقیقت محبت طلب اتحاد بود به چیزی که اتحاد با او در تصور طالب کمال باشد و ما گفتیم که کمال و شرف هر موجودی به حسب وحدتی است که بر او فایض شده است» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۱۸).

در تقسیم‌بندی محبت در اندیشه خواجه نصیر براساس تنوع علل دوستی، ویژگی‌های آن متفاوت می‌شود: «اقسام محبت در نوع انسان دو گونه بود: یکی طبیعی و دیگری ارادی. اما محبت طبیعی مانند محبت مادر به فرزند که اگر نه این نوع محبت در طبیعت مادر مفلوج بودی، فرزند را تربیت ندادی و بقاء نوع صورت‌نستی» (طوسی، ۱۳۷۷: ۲۱۸).

متفکر در پاسخ به پرسش محقق عشق را از نوع یگانگی و اتحاد می‌داند که انتهای درجه دوستی سیاسی است. بر این اساس خواجه نصیر پاسخ داد عشق، صداقت و محبت رابطه مستقیم دارند و دامنه سیاست‌سازی دوستی گسترش می‌یابد. حتی به نظر او از عشق و محبت میان یکدیگر می‌توان به توحید رسید و دوستی الهی را به دست آورد.

۷-۲. دوستی مبتنی بر مهار خود منفی

طوسی در خوددوستی، نوعی از خودگذشتگی و نفی خویش را با احسان کردن به دیگری به تصویر می‌کشد. «هرکس نفس خود را دوست دارد احسان کند. پس هرکس خواهد که با نفس خود احسان کند. چون اسباب دوستی یا خیر است یا لذت یا نفع، و کسی که میان این اقسام تفصیل نکند و بر رجحان یکی بر دیگری واقف نشود، نداند که با نفس خود چگونه احسان باید کرد» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۳۳).

خواجه نصیرالدین دوستان را مانند خود می‌داند که در خوبی‌ها وی را شریک خود می‌کند؛ حتی به میزانی که تلاش می‌کنند درجه معرفت یکدیگر را افزایش دهند. در سخنان طوسی، فراموشی و مهار خود منفی و ذم حب نفس به جایی می‌رسد که دوستان را چون خود می‌داند: «اصداً را به منزله نفس خود داند و ایشان را در خیرات خویش شریک شمرد و معارف و آشنایان را به منزله دوستان دارد و جهد کند که ایشان را از حد معرفت به درجه صداقت رساند به قدر امکان، تا تأیید خیر در نفس خود و رؤسا و اهل و عشیره و اصداً نگاه داشته باشد» (طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۲۹)؛ بنابراین متفکر در پاسخ به پرسش این شاخصه پاسخ داد مهار خود منفی با ترجیح دادن دوست بر خود و همچنین شریک کردن دوست در خیرات امکان شکل‌گیری سیاست دوستی وجود دارد.

۸. نتیجه‌گیری و پیشنهادها

در میان متفکران مسلمان برخلاف فیلسوفان یونانی، توجه به مقوله دوستی مدنی کمتر است و غالباً در پردازش از این مفهوم از مقوله‌های کمکی مانند اخلاق، محبت و انس بهره گرفته می‌شود. با این همه کمبود منابع به معنای آن نیست که مسلمانان از این مفهوم غافل‌اند و آن را به هیچ گرفته‌اند. خواجه نصیر به مباحث مرتبط با محبت و دوستی پرداخته و در درگاه پادشاهان نوآوری جدی به وجود آورده است. محقق در مقام مفسر در عناصر شکل‌دهنده سیاست دوستی به استنتاج و پرسش از متفکر پرداخت و نتایج این‌گونه حاصل شد. طوسی کیفیت محبت در بین افراد اجتماع را سبب محفوظ ماندن شرایط نظام می‌داند. او عقیده دارد انسان‌ها به دلیل نیازهای ذاتی خود به یکدیگر وابسته‌اند و بدون همکاری نمی‌توانند زندگی کنند. از نگاه او، جامعه به واسطه دوستی میان اعضایش به وحدت و استحکام می‌رسد. به همین سبب حضور افراد در اجتماع به اعتقاد وی عامل ایجاد قدرت و اتحاد مطلوب می‌شود. با هم بودن افراد و اتحادشان در مدینه، به دلیل مدنی‌الطبع بودنشان ایجاد قدرت می‌کند و به این صورت انس، الفت و دوستی به وجود می‌آید. وی در مقایسه محبت با عدالت، محبت میان افراد را از عدالت برتر می‌داند. به باور طوسی، حکومتی که بر پایه عدالت و دوستی پایدارتر و موفق‌تر خواهد بود و دوستی میان حاکم و مردم موجب می‌شود که مردم به حاکم اعتماد و از او اطاعت کنند؛ زیرا احساس می‌کنند که حاکم به منافع آن‌ها علاقه‌مند است. طوسی در عناصری مانند پذیرش تفاوت‌ها و پذیرش دیگری، آن‌هایی را که متفاوت با ما هستند می‌پذیرد. وی در دستگاه هلاکو از کاردانان اهل سنت که دیگری مذهب شیعی معرفی می‌شوند، بهره می‌گیرد. خواجه نصیر در مبحث روابط، حقوق و تکالیف متقابل حکومت و مردم و روابط مردم با همدیگر، به ضرورت وجود محبت در این ارتباطات شدیداً تأکید دارد و معتقد است در این صورت عدالت در غایت حد و بهره خود ادا می‌شود و ثبات سیاسی و نظم تأمین می‌شود و هرج و مرج به حکومت راه نمی‌یابد. هرج و مرج و بروز نزاع و دشمنی زمینه گسترش دوستی را کم‌رنگ یا نابود می‌کند.

به نظر وی، واسطه ارتباط شاه با رعیت نیز محبت است. پادشاه با رعیت در شفقت و مهربانی و لطف و تربیت و تعهد، باید مانند پدری مشفق باشد؛ همچنان که رعیت نیز مانند پسری عاقل، در اطاعت، احترام و تعظیم به پدر، نباید چیزی را فروگذارد. از سوی دیگر، مردم و رعایا هم در اکرام و احسان به یکدیگر باید مانند برادرانی همراه و موافق باشند تا عدالت در روابط سلطان با رعیت و رعیت با سلطان و رعایا با یکدیگر، به بهترین شکل ممکن و در حقانیت تمام ادا شود. در این فضا است که سیاست دوستی مبتنی بر دوستی مسئولانه شکل می‌گیرد. خواجه طوسی عشق را عشق به تو چون هستی می‌داند نه عشق به تو به جهت منفعت و لذتی که داری. از نظر وی اعلی درجه محبت و دوستی یگانگی و اتحاد با معشوق است؛ به طوری که این یگانگی سبب نیل به عشق و محبت الهی نیز می‌شود. جایگاه محبت و به معنای حاضر دوستی سیاسی در نظر خواجه تا جایی است که انواع مدینه فاضله و غیرفاضله (جاهله) را براساس میزان محبت تقسیم‌بندی می‌کند. طوسی کیفیت محبت و دوستی در مدینه میان افراد اجتماع را سبب حفظ نظام می‌داند. به اعتقاد وی، در جامعه‌ای که دوستی سیاسی

جریان دارد محبت و انس نسبت به خداوند نیز وجود دارد. خواجه با مهار خود منفی، مذمت حب نفس و توجه به دیگری را شادی با شادی دوست و ناراحتی از غم دوست می‌داند. همچنین کمک و همکاری در کار دوست نیز نوعی دیگر از توجه به دوست و از خودگذشتگی در دوستی است. خواجه با از خودگذشتگی و مهار خود مذموم، راه را برای دیگری می‌گشاید و دوستی را می‌گستراند.

برای جمع‌بندی می‌توان گفت تمامی سبدهای سیاست دوستی با تحلیل متون خواجه نصیرالدین طوسی پر می‌شود. همچنین با معاصرسازی و روزآمدسازی نظریات وی براساس الگوی نظری طراحی شده و فهم سیاست دوستی، بستر سیاست‌سازی دوستی در نظام اسلامی و فراتر از آن جهان اسلام فراهم خواهد شد. با تألیف قلوب و سیاست دوستی خواجه نصیر می‌توان از بروز نزاع، درگیری، ترور و عملیات انتحاری در کشورهای مسلمان کاست و چهرهٔ مهربان اسلام را برای جهانیان به تصویر کشید.

۹. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۱۰. سپاسگزاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۱۱. تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافع وجود ندارد.

۱۲. منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۰). وضع بشر. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- آرنت، هانا (۱۳۹۴). حیات ذهن. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- امیر محلاتی، محمدجعفر (۱۴۰۰). دوستی در سپهر اندیشگی شرق و غرب. تهران: طرح نو.
- امیر محلاتی، محمدجعفر (۱۳۹۹). دوستی به مثابه جهان‌بینی. تهران: هرمس.
- امام خمینی (۱۳۸۹). صحیفه نور جلد ۱ تا ۲۲. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- امین، حسن (۱۴۲۵ ق). اسماعیلیون و مغول و خواجه نصیرالدین طوسی. قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی مذهب اهل بیت (ع).
- ایمان محمدتقی (۱۳۹۶). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. چاپ چهارم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۴۰۰). اخلاق نیکو محور مدنی مبتنی بر محبت و دوستی از منظر خواجه نصیر. پژوهشنامه اخلاق، ۵۳(۱)، ۷۲-۵۳.
- ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۴۰۲). تبیین دگردیسی تاریخی آموزه دوستی و محبت افلاطونی ارسطویی در اندیشه فارابی و طوسی (در عرصه روابط انسانی). تاریخ فلسفه، ۱۳(۴)، ۱۲۹-۱۵۲.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۳). اندیشه سیاسی امام خمینی؛ سیاست به مثابه صراط. تهران: سمت.
- برزگر، ابراهیم (۱۴۰۲). صراط، سیاست‌سازی و سیاست فهمی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای. تهران: انقلاب اسلامی.
- بیات سرمدی، وحید (۱۴۰۱). مفهوم دوستی در اندیشه سیاسی ابن مسکویه رازی و خواجه نصیرالدین طوسی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران.
- پورجوادی، نصرالله، و وسل، ژیا (۱۳۷۹). دانشمند طوسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حسینی، سید فضل‌الله، و میناگر، غلامرضا (۱۳۸۶). آشنایی با فیلسوفان مسلمان (خواجه نصیرالدین طوسی). تهران: کانون اندیشه جوان.
- حمله‌داری، سعیده، و فاضلی، سید احمد (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی دیدگاه غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی دربارهٔ سبب و متعلق دوستی. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۲(۴)، ۲۹-۱۵. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.350144.1562>
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.
- ذکایی، محمدسعید (۱۳۹۹). هنر انجام پژوهش کیفی: از مسئله‌یابی تا دگارش. تهران: آگاه.

- رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۸۹). طبقات اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی. مطالعات اسلامی، ۴۲(۲)، ۹۱-۱۱۶.
- زاغری، طاهره، بخشایشی اردستانی، احمد، و اشرفی، اکبر (۱۳۹۹). اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام الملکی. فصلنامه علمی پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۱۰(۳)، ۶۵-۹۸.
- طباطبایی، سید جواد (۱۴۰۰). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: مینوی خرد.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱). اوصاف الاشراف. مشهد: امام.
- طوسی خواجه نصیر (۱۴۱۳ ق.). اخلاق ناصری. چاپ اول. تهران: علمیه اسلامی.
- طوسی خواجه نصیرالدین (۱۳۷۷). اخلاق محتشمی. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۳۱ ق.). جامع المقدمات. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۰). انیس الطالبین. قم: حاذق.
- علوی‌پور، محسن (۱۳۹۸). دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی غرب. تهران: روزنه.
- علوی‌پور، محسن، و بحرانی، مرتضی (۱۳۹۰). دوستی کلاسیک و همبستگی معاصر. فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۲۵، ۱۳۷-۱۶۲.
- علوی‌پور، محسن (۱۳۹۵). نقد دریدا بر روایت‌های دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی. فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۷(۴)، ۱۱۰-۱۴۳.
- عزیزالهی، فهیمه (۱۳۹۶). دوستی فکری و همبستگی اجتماعی: بررسی مقایسه‌ای آرای ژاک دریدا و یورگن هابرماس. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی. دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دانشگاه خوارزمی. تهران.
- کاشانی، انسیه، رکعی، محمد، و نصرتیان، مهدی (۱۳۹۹). نقش اراده انسان در محبت از منظر اخلاق اسلامی. اخلاق وحیانی، ۱۰(۲)، ۶۵-۹۰.
- <https://doi.org/10.22034/ethics.2021.127077>
- کلباسی، حسین، الهیان، مجتبی، و محرابی، الهام (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی اندیشه اخلاقی ارسطو و خواجه نصیرالدین طوسی. فلسفه دین، ۱۳(۳)، ۳۷۹-۴۰۶.
- <https://doi.org/10.22059/jpht.2016.60277>
- مرتضوی، رحمان (۱۳۸۸). فلسفه سیاسی دریدا. پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه غرب. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه اصفهان.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۴). رهیافت و روش در علوم سیاسی. تهران: سمت.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۴). دوستی در فلسفه سیاسی. دوفصلنامه پژوهش علوم سیاسی، ۱، ۱۰۹-۱۳۰.
- نوریان، حامد (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی آراء خواجه نظام الملک توسی و خواجه نصیرالدین طوسی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی. دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز. تهران.
- یوسفی راد، مرتضی (۱۳۷۹). نظریه دولت در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی. موسسه آموزش عالی باقرالعلوم. تهران.
- یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۳). جایگاه سیاست در آثار خواجه نصیرالدین طوسی. فصلنامه علوم سیاسی، ۷(۲۵)، ۲۳۱-۲۴۶.
- یوسفی راد، مرتضی (۱۴۰۱). اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی. قم: بوستان کتاب.
- Ardent.Hanna, (1965). *On Revelation*. New York: Viking.Rev.ed.
- Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology*. trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1997). *Politics of Friendship*. Trans. George Collins. London: Verso.
- Nixon, John (2015). *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, London: Bloomsbury Academic.



The Phenomenological Approach of Religion from the Viewpoint of Abu Rayhan Al-Biruni in the Mirror of New Religious Studies

Ghorban Elmi¹ , Sedigheh Abrishamkar² 

1. Professor of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

Email: gelmi@ut.ac.ir

2. Assistant Professor, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email:

Sed.abrishamkar@alumni.ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 06 November 2024 Received in revised form 22 February 2025 Accepted: 25 February 2025 Published online: 21 March 2025 Keywords: <i>Abu Rayhan al-Biruni, Comparative study of religions, Phenomenology of religion, Religious studies.</i>	Abu Rayhan al-Biruni (973–1048 CE) stands out as one of the few Muslim scholars who approached religious studies with notable innovation. A distinguishing feature of his scholarship is his phenomenological method in understanding diverse religious traditions. Given the significance of examining his theological perspective—particularly within the framework of the phenomenology of religion—and the lack of focused research in this domain, the present study aims to explore his theological views and his method of engaging with various religions. Using a comparative approach, this research draws upon al-Biruni's major works and his most significant contributions to the study of religion, alongside contemporary scholarship analyzing his perspectives. The findings suggest that al-Biruni's religious approach closely parallels modern methodologies in the study of religion, especially in the field of religious phenomenology. He undertook a cautious and objective comparative analysis of religions, consciously avoiding bias. In his encounters with the "religious other," al-Biruni adopted an empathetic and non-judgmental stance, striving to understand each religion from the standpoint of its adherents. He viewed truth as a pluralistic concept, accessible to all of humanity, and regarded all religions as potential paths to salvation.
Cite this article: Elmi, G; Abrishamkar, S (2025). The Phenomenological Approach of Religion from the Viewpoint of Abu Rayhan Al-Biruni in the Mirror of New Religious Studies. <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(1): 81-96. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.384362.1741	



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.384362.1741>

1. Introduction

1-1. Statement of the Problem

Abu Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni al-Khwarizmi (973–1048 CE) is among the few scholars in the Islamic world who, in addition to mastering various scientific disciplines, studied different cultures and religions from the perspective of a religious scholar. His approach closely resembles that of contemporary phenomenologists of religion, and he provided valuable historical information about the customs and sects of various nations and religious traditions.

Al-Biruni adhered to the principle of scientific impartiality in his research, striving to examine facts as they appeared, and thereby minimizing the influence of cultural and social biases (Azad Aramaki, 1993: 30). He evaluated the truth or falsehood of narratives with objectivity, refraining from hastily rejecting ideas that may have seemed unacceptable in his own time (Nasr, 1963: 161). As a Muslim scholar, he conducted some of the most rigorous research on non-Islamic religious traditions. After him, no other scholar approached the study of Hindu thought with comparable impartiality until the late medieval and early modern periods. In the nineteenth century, European scholars drew inspiration from the path he had pioneered (Lawrence, 2000: 285).

This study aims to examine al-Biruni's perspective on religions through a comparative lens. To this end, following a review of contemporary approaches to the academic study of religion—particularly the phenomenology of religion—we will compare al-Biruni's phenomenological method with those of modern scholars in the field.

1-2. Purpose

This study aims to investigate Abu Rayhan al-Biruni's phenomenological perspective on religion through a systematic approach. It draws upon his key works that reflect his approach to religious studies, as well as recent scholarship that has examined his religious views, employing a comparative methodology. The research then juxtaposes his perspective with contemporary approaches in the academic study of religion and seeks to answer the following questions:

1. Can al-Biruni's approach to religion be classified as phenomenological?
2. What are the similarities and differences between his approach and those of contemporary scholars in the study of religion?

The hypotheses of this study are as follows:

1. A review of al-Biruni's writings and the scholarly literature about him suggests that his attitude toward religion is phenomenological, empathetic, and non-judgmental.
2. His approach—particularly in his presentation of Indian (Hindu) religious thought in *Kitab al-Hind*—closely parallels the methodologies employed by modern phenomenologists of religion.

1-3. Background

Numerous studies have explored the ideas and intellectual contributions of Abu Rayhan al-Biruni. Some have only briefly touched upon his methodology in the humanities; others have examined his cultural perspectives or his general approach to culture and religion. A number of works have addressed the relationship between al-Biruni and the phenomenology of religion, including:

- Karamipour and Nasiri (2017). *Abu Rayhan Biruni: Phenomenology, Methodology, and Anthropology of Religion*;
- Kamarzaman (2003). *Al-Biruni: The Father of Comparative Religion*;
- Ahsan Al-Hadi (2015). *Biruni's Contribution to the Comparative Study of Religion*;
- Nourhaniseh Senin et al. (2019). *Understanding the "Other": The Case of Al-Biruni*;
- Ataman (2002). *Biruni's Approach to Other Religions, with an Analysis of the Blending of Gadamer's Horizons*.

Despite these contributions, none of these studies have specifically focused on articulating al-Biruni's phenomenological approach to religion or on comparing his perspective with contemporary approaches in the academic study of religion.

2. Methodology

The methodology of this study is descriptive and comparative. It involves describing and analyzing Abu Rayhan Biruni's approach to other religions, followed by a comparison with the perspectives of contemporary religious scholars. The data collection method is primarily library-based. Initially, Biruni's key works that discuss his views on various religions and cultures were examined. Subsequently, his perspectives were compared with modern approaches to religious studies, particularly within the phenomenology of religion.

3. Findings

A few years before Orientalists began systematically studying different religions and cultures, Abu Rayhan employed a method in religious studies that closely resembles modern approaches used by contemporary scholars, particularly in the field of phenomenology of religion. Among the notable similarities are the following: To thoroughly research Hindu customs, religion, and culture, Abu Rayhan learned Sanskrit, adopting a method akin to that of modern religious scholars; in composing his works, he first gathered historical facts about various religions like a historian and then, from a phenomenological perspective, critically examined, analyzed, and compared them. Similar to Cantwell Smith, he defines religion as a collection of accumulated traditions and beliefs, arguing that the accumulation of Hindu religious traditions has created a distinct religious identity. By investigating the accumulated traditions in Hinduism, he regards this religion as a "religious other," approaching it free from value judgments. Given Abu Rayhan's pluralistic view of religion, he does not claim exclusive possession of truth for himself or his co-religionists.

4. Conclusion

The primary conclusion of this research is that Abu Rayhan was a methodical religious scholar who studied religions comparatively through a phenomenological approach. His perspectives largely align with those of modern religious studies, particularly in the field of phenomenology of religion. In his engagement with other religions, he employed an empathetic and non-judgmental method, striving to understand each religion from the viewpoint of its adherents. Furthermore, he regarded truth as pluralistic and accessible to all humanity, thereby considering all religions as sources of salvation. This scholarly methodology has firmly established his reputation as a phenomenologist.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: Complied with.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflict of interest.

References

- Abu Rayhan Al-Biruni (1973). *Tahgig ma lil Hind min magulah fi al agl aw mardhulah* (Akbar Dana Seresht, Trans.). Tehran: Ibn Sina. [In Persian]
- Abu Rayhan Al-Biruni (2007). *Al-athar al-baqiyah an al-qurun al-khaliyah* (Akbar Dana Seresht, Trans., 5th ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Adamson, Peter, & Hullmeine, Paul (2024). Albiruni on Greek and Indian philosophy: Divine action and reincarnation. *Oriens*, 52(1-2), 88–111. <https://doi.org/10.1163/18778372-12340033>
- AhsanulHadi, Muhammad (2015). Burinu's contribution to the comparative study of religion. *VFAST Transactions on Islamic Research*, 3(1), 1–9.

- Alwani, Mehdi, Budlai, Hasan, & Khanbashi, Mohammad (2014). Explaining the concept of epoche in phenomenological research and its use in entrepreneurship. *Rahbord*, 23(71), 217–241. [In Persian]
- Arvind Sharma (1983). *Studies: Alberuni's India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Ataman, Kemal (2002). *Understanding Other Religions: Al-Biruni and Gadamer's "Fusion of Horizons"*. Washington, D.C.: Library of Congress Cataloging-in-Publication.
- Azad Aramaki, Taqi (1993). Social thought of Abu Rihan Biruni and Ibn Khaldoun. *Kihan Farhani*, 104, 27–31. [In Persian]
- Azarnoosh, Azartash (1973). History and ancient culture of Iran in Al-athar al-baqiyah. In *Essays on al Biruni* (pp. 182–260). High Council of Culture and Arts. [In Persian]
- Dehkhoda, Ali Akbar (1973). *Biography of the famous genius of Iran, Abu Rihan Mohammad bin Ahmad Khwarazmi, Biruni* (2nd ed.). Tehran: Tahori. [In Persian]
- Douglas, Alan (1991). Phenomenology of religion (Bahauddin Khorram Shahi, Trans.). *Farhang*, 11, 33–67. [In Persian]
- Eslami Ardakani, Seyed Hassan (2021). Origin, application, and position of phenomenology of religion. *Ayane Pajuhesh*, 32(6), 73–95. [In Persian]
- Kamaruzzaman, Kamar Oniah (2003). Al-Biruni: Father of comparative religion. *Intellectual Discourse*, 11(2), 113–138.
- Karmipour, Allah Karam, & Nasiri, Wali Allah (2016). Abu Rihan Biruni: Phenomenology, methodology and anthropology of religion. *Philosophy of Religion*, 14(1), 145–177.
- Khatami, Mahmoud (2003). *Phenomenology of religion* (1st ed.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Lawrence, Bruce B. (2000). Biruni, Aburahan. In *Encyclopedia Iranica* (Vol. IV, Fasc. 3, pp. 285–287).
- Mojtabai, Fethullah (2001). *Religion research* (1st ed.). Tehran: Hermes Publications in collaboration with International Center for Dialogue of Civilizations. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hossein (1963). *An introduction to Islamic cosmological doctrines: Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina* (1st ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Pals, Daniel (2003). *Seven theories about religion* (Mohammad Aziz Bakhtiari, Trans., 1st ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Patterson, Michael, Husker, William, & Reichenbach, Bruce (2009). *Reason and religious belief* (Ebrahim Soltani & Arash Naraghi, Trans., 6th ed.). Tehran: Tarh-e-no. [In Persian]
- Safa, Zabihullah (1973). Abu Rihan Biruni's life and works. Publications of the Ministry of Culture and Arts. [In Persian]
- Sajjadi, Seyyed Jafar (1973). Abu Rihan, an Iranian scientist and the world's greatest genius. In *Essays on al Biruni* (pp. 310–364). High Council of Culture and Arts. [In Persian]
- Senin, Nurhanisah, Grine, Fadila, Wan Ramli, Wan Adli, Mohd, Khambali, Hambali, Khadijah, & Ramlan, Siti Fairuz (2019). Understanding the 'other': The case of Al-Biruni (973–1048 AD). *International Journal of Ethics and Systems*, 35(3), 392–409.

رویکرد پدیدارشناختی دین ابوریحان بیرونی در آینه دین پژوهی جدید

قربان علمی^۱، صدیقه ابریشم کار^۲ 

۱. استاد ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: gelmi@ut.ac.ir

۲. استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: Sed.abrishamkar@alumni.ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	ابوریحان بیرونی از معدود اندیشمندان مسلمان است که می‌توان او را به‌عنوان یک دین‌پژوه با رهیافتی مشابه با رویکردهای نوین معرفی کرد. یکی از ویژگی‌های او در دین‌پژوهی این است که با رویکردی پدیدارشناسانه به بررسی ادیان مختلف پرداخته است. در زمینه بررسی رویکرد پدیدارشناختی دین وی، پژوهشی مستقل با این عنوان صورت گرفته است. این پژوهش با هدف بررسی دیدگاه‌ها و نوع مواجهه او با ادیان مختلف انجام شده است و با روش تطبیقی و مقایسه‌ای و با بهره‌گیری درست از آثار برجسته ابوریحان بیرونی و مهم‌ترین نظرات او که ناظر به بحث دین‌پژوهی است، همچنین با استفاده از تحقیقات جدید، به بررسی دین‌شناسی ابوریحان و نوع مواجهه او با سایر ادیان می‌پردازد. مهم‌ترین نتیجه این پژوهش آن است که رویکرد دینی ابوریحان، شباهت زیادی به رویکردها و رهیافت‌های جدید در دین‌پژوهی، به‌ویژه در زمینه پدیدارشناسی دین دارد. براین اساس او با رویکردی پدیدارشناسانه، به بررسی مقایسه‌ای ادیان پرداخته است. در بررسی ادیان با احتیاط و به دور از تعصب برخورد کرده و در مواجهه با «دیگری دینی» روشی همدلانه و فارغ از ارزش داوری به‌کار گرفته است. به‌علاوه در بررسی ادیان سعی کرده است تا به دین آن‌ها از منظر متدینان آن دین بنگرد. او حقیقت را امری متکثر می‌داند که در اختیار دین‌پژوهی.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱	
کلیدواژه‌ها:	ابوریحان بیرونی، ادیان تطبیقی، پدیدارشناسی دین، تفاهم و همدلی، تمام افراد بشر است؛ بنابراین همه ادیان را نجات‌بخش تلقی می‌کند.

استناد: علمی، قربان؛ ابریشم کار، صدیقه (۱۴۰۴). رویکرد پدیدارشناختی دین ابوریحان بیرونی در آینه دین‌پژوهی جدید. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۱): ۸۱-۹۶.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.384362.1741>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.384362.1741>

۱. مقدمه و بیان مسئله

ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی (۳۶۲-۴۴۰ هـ) یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان جهان اسلام و از معدود افرادی است که بر حوزه‌های مختلف علوم تسلط داشته است. علاوه بر این، او در برخی از آثار خود نظیر ماللهند و الآثار الباقیه و نیز برخی از نوشته‌های خود، از منظر یک دین‌پژوه و با روشی پدیدارشناسانه به مطالعه مقایسه‌ای بین فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون پرداخته و اطلاعات تاریخی ارزشمندی درباره سنن و مذاهب ملت‌ها و ادیان مختلف به دست می‌دهد.

تاکنون کتاب‌ها و مقالات زیادی درباره جنبه‌های مختلف علمی ابوریحان تألیف شده و به معرفی وی به عنوان منجم، تقویم‌شناس، ریاضی‌دان، جغرافی‌دان، تاریخ‌نگار، گاه‌نگار و طبیعی‌دان پرداخته شده است. هرچند مقالاتی درباره دیدگاه وی در مواجهه با ادیان دیگر و روش‌های مقایسه‌ای و انسان‌شناختی بیرونی وجود دارد، اما رویکرد پدیدارشناسانه وی درباره دین، تا اندازه‌ای مغفول مانده است. این پژوهش با رویکردی مقایسه‌ای به بررسی دیدگاه ابوریحان در مورد ادیان می‌پردازد. برای این منظور، پس از بررسی دیدگاه‌های برخی از دین‌پژوهان معاصر، درباره پدیدارشناسی دین، به مقایسه رویکرد پدیدارشناختی ابوریحان با دیدگاه‌های جدید دین‌پژوهی می‌پردازیم.

ابوریحان فارغ از دیدگاه‌های کلامی و فلسفی، ادیان مختلف را از منظر متدینان توصیف می‌کند. او مانند یک مورخ ادیان، ابتدا به گردآوری اطلاعات تاریخی در مورد ادیان می‌پردازد و سپس آن‌ها را مورد مقایسه قرار می‌دهد. اگر با روایتی مواجه شود که از نظر او صحت تاریخی آن مورد تردید است، خود را در مقام نویسنده‌ای بی‌نظر و خالی از هرگونه تعصب می‌بیند و صحت و سقم مطلب را فارغ از ارزش داوری بیان می‌کند و آنچه را که مطابق با عصر و اعتقادات خود نیست باطل و مردود نمی‌شمارد. او در مواجهه با «دیگری دینی» آن‌گونه سخن می‌گوید که گویی برای وی آشکار است که دیگری دینی در سنت دینی متفاوتی زیست می‌کند و فهم آن «دیگری» از فهم ما در مورد حقانیت متفاوت است و راهی متفاوت با ما برای تحقق رستگاری دینی و معنوی می‌پیماید.

با توجه به اینکه می‌توان ابوریحان بیرونی را به عنوان یک دین‌شناس معرفی کرد، بررسی رویکرد او، به‌ویژه در زمینه پدیدارشناسی دین، بسیار اهمیت دارد. از آنجا که بررسی رویکرد ابوریحان بیرونی به ادیان تا حدی مغفول مانده و تاکنون پژوهشی مستقل، به‌ویژه در زبان فارسی، در این زمینه صورت نگرفته است، خلأ چنین پژوهشی در این زمینه مشهود است. مهم‌ترین هدف نگارش این مقاله، بررسی رویکرد پدیدارشناسانه ابوریحان بیرونی در مواجهه با ادیان است. این پژوهش با نگاهی روشمند و با بهره‌گیری درست از آثار برجسته ابوریحان و مهم‌ترین نظرات او که ناظر به بحث دین‌پژوهی است، همچنین با استفاده از تحقیقات جدید، به بررسی رویکرد پدیدارشناسی دین او می‌پردازد و به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد:

۱. آیا رویکرد ابوریحان بیرونی به دین، پدیدارشناسانه است؟

۲. رویکرد او به دین، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با رویکردهای دینی جدید دارد؟

این پژوهش با رویکردی تطبیقی و مقایسه‌ای، دیدگاه پدیدارشناسانه ابوریحان بیرونی را در مورد ادیان بررسی می‌کند و سپس با رویکردهای جدید دین‌پژوهی مورد مقایسه قرار می‌دهد.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های زیادی درباره آثار و احوال ابوریحان بیرونی تألیف شده است که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: در مجموعه مقالات به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق: بررسی‌هایی درباره ابوریحان (۱۳۵۲)، نویسندگان علاوه بر معرفی عام و شامل ابوریحان بیرونی، به بررسی و تبیین آرای فکری و دینی او نیز پرداختند. پرویز اذکایی در ابوریحان بیرونی، افکار و آرا (۱۳۷۴)، علاوه بر بررسی و معرفی ویژگی‌های علمی ابوریحان بیرونی، در بخش‌هایی از کتاب به‌طور پراکنده به دیدگاه‌های کلامی، آرای فلسفی و دین‌شناسی او نیز اشاره کرد. ذبیح‌الله صفا در احوال و آثار ابوریحان بیرونی (۱۳۵۲) در بخش عمده مباحث کتاب به نظریات فیزیکی، زمین‌شناسی و طبیعی بیرونی و در بخش‌هایی از کتاب به مباحث کلامی، آرای فلسفی و مقایسه ادیان از دیدگاه بیرونی پرداخت. شرعی جوزجانی در ابوریحان بیرونی، دانشمند

پیشاهنگ (۱۳۷۵) در یک بخش نسبتاً کوتاه جهان بینی و اندیشه های اجتماعی بیرونی را بررسی کرد. دهخدا در شرح حال نابغه شهیر ایران، ابوریحان، محمد بن احمد خوارزمی بیرونی (۱۳۵۲) مقام بلند او را در علوم ریاضی، هیئت، علوم طبیعی و ادبی مطالعه کرد. علی الشابی در زندگی نامه بیرونی (۱۳۵۲) در میان فصول مختلف اشاراتی به دیدگاه های جامعه شناسانه و مردم شناسانه ابوریحان انجام داد. برزو قادری در پانتجلی (۱۳۹۲) در مقدمه کتاب به بیان ارزش کار بیرونی در هندشناسی پرداخت.

علاوه بر این، اندیشمندانی مانند سید حسین نصر، مهدی محقق، اکبر داناسرشت، جلال الدین همایی، احمد آرام، منوچهر ستوده، ایرج افشار و نیز مستشرقانی نظیر ادوارد زائو که به ترجمه و تصحیح آثار ابوریحان پرداخته اند، مقدمه هایی کمابیش مفصل بر ترجمه و تحقیق خود بر این کتاب ها نگاشته اند. در این مقدمه ها نیز نگاهی مختصر به افکار و اندیشه های ابوریحان صورت گرفته است.

برخی از مقالاتی نیز که به بررسی آرای فکری ابوریحان پرداخته اند عبارت اند از: «اندیشه های اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن خلدون» از آزاد ارمکی (۱۳۷۶) که به اندیشه اجتماعی ابوریحان بیرونی پرداخت. نصیری (۱۳۹۷) در «مقایسه دیدگاه های ابوریحان بیرونی و کلیفورد گیرتز در مردم شناسی دین» رویکرد ابوریحان بیرونی را در مورد انسان شناسی دین بررسی کرد.

کرمی پور و نصیری در (۱۳۹۶)، «ابوریحان بیرونی: پدیدارشناسی، روش شناسی و انسان شناسی دین»، کامارزمان^۱ (۲۰۰۳) در مقاله «البیرونی: پدر دین تطبیقی»، احسن الهادی^۲ (۲۰۱۵) در «سهم بیرونی در مطالعه تطبیقی دین» و نورهانیه سنین^۳ و همکاران (۲۰۱۹) در مقاله «درک دیگری: مورد البیرونی» به بررسی روش مقایسه ای و انسان شناسی بیرونی پرداختند. آدامسون و هولمیان^۴ (۲۰۲۴) در مطالعه «نظر البیرونی درباره فلسفه یونانی و هندی: فعل الهی و تناسخ» فعل الهی و تناسخ را در فلسفه یونان و هند مطالعه کردند. باین حال در هیچ یک از این مقالات، رویکرد پدیدارشناختی دین ابوریحان بیرونی تبیین نشده است.

هدف آتامان^۵ (۲۰۰۲) در اثر خود با عنوان «رویکرد بیرونی نسبت به سایر ادیان، با تحلیلی از آمیختگی افق های گادامر» بررسی امکان تشخیص روشی از گفتگوی هرمنوتیکی بود که می تواند با بررسی فلسفه های دو متفکر مهم از فرهنگ های گوناگون و در دوره های مختلف، بیرونی و گادامر، به بحث و گفت و گوی فرهنگ ها و پیروان ادیان کمک کند. موضوع این اثر، دین شناسی یا پدیدارشناسی دین بیرونی نیست. نویسنده تنها برای ورود به بحث در مقدمه فصل اول اشاره می کند که روش بیرونی مقایسه ای، پدیدارشناسی و مبتنی بر گفتگو است و عباراتی چند از هوسرل، اسمارت و... آورده و شواهدی بسیار اندک از ماللهند ارائه می دهد.

اثر داود عبدالفتاح بتچلر^۶ (۲۰۱۵) با عنوان بیرونی دانشمند برجسته عصر طلایی تمدن اسلامی به معرفی ابوریحان به عنوان نخستین دانشمند مسلمان با دیدگاه مدرن علمی می پردازد.

با اینکه آثار زیادی توسط نویسندگان ایرانی و برخی از مستشرقان درباره ابوریحان نگاشته شده، آن ها بیشتر بر اموری تمرکز داشته اند که خارج از موضوع پژوهش کنونی است: برای مثال، پاره ای از این پژوهش ها فقط به صورت پراکنده به روش شناسی او در حوزه مطالعات علوم انسانی پرداخته اند. برخی به بازخوانی فرهنگی دیدگاه های ابوریحان و برخی به بررسی موردی دیدگاه های وی در حوزه فرهنگ و دین پرداخته اند. البته این نویسندگان در لابه لای نوشته های خود، گاهی به رویکرد بیرونی در مورد دین اشاره می کنند و شباهت نگرش وی را به دیدگاه های نوین دین پژوهی بیان می کنند.

تمایز این مقاله با پژوهش هایی که در مورد ابوریحان بیرونی صورت گرفته این است که هیچ کدام از این پژوهش ها به طور خاص بر موضوع پدیدارشناسی دین ابوریحان بیرونی تمرکز نکرده اند. مقاله کرمی پور و نصیری که عنوانی مشابه با عنوان این مقاله دارد، تنها در بخشی کوتاه و به صورت کلی و اطلاع رسانی، به رویکرد پدیدارشناسانه او پرداخته و در سایر بخش ها، ویژگی های دیگر دین پژوهی او را مورد بررسی قرار

1. Kamaruzzaman

2. AhsanulHadi

3. Nurhanisah

4. Adamson, Hullmeine

5. Ataman

6. Davoud Abdul-Fattah Batchelor

داده است. آتامان و نورهانیه سنین و همکاران نیز به پدیدارشناسی دین بیرونی و مقایسه آن با دین‌پژوهی جدید پرداخته‌اند. با توجه به خلأ پژوهشی مستقل درباره این موضوع، این مقاله با تمرکز بر رویکرد پدیدارشناختی ابوریحان، با ارائه شواهد و مستندات، به معرفی ابوریحان بیرونی به‌عنوان نخستین پدیدارشناس دین می‌پردازد و دیدگاه‌های وی را با رویکردهای جدید پدیدارشناسان دین به مقایسه می‌گذارد.

۳. روش پژوهش

روش این پژوهش تطبیقی و مقایسه‌ای است. بدین ترتیب که ضمن توصیف رویکرد ابوریحان بیرونی به سایر ادیان و بررسی رهیافت‌های وی در این باره، رویکرد او با دین‌پژوهان معاصر مورد مقایسه قرار می‌گیرد. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش به‌صورت کتابخانه‌ای است. برای این منظور ابتدا آثار مهم ابوریحان بیرونی نظیر تحقیق ماللهند و الآثار الباقیه و نیز برخی دیگر از آثار او که حاوی دیدگاه‌هایش درباره ادیان و فرهنگ‌های مختلف است، بررسی شده و پس از گردآوری داده‌ها، به مقایسه دیدگاه‌های وی با رویکردهای جدید دین‌پژوهی، به‌ویژه در زمینه پدیدارشناسی دین پرداخته شده است.

۴. مبانی نظری

پدیدارشناسی دین به معنی توصیف دین از دریچه چشم دینداران است. از این رو، خود پدیده‌های دینی باید سخن بگویند و پدیدارشناس نباید به صدق و کذب دعاوی ادیان کاری داشته باشد و ارزش‌گذاری‌ها و پیش‌داوری‌های خود را در توصیف پدیده‌ها دخالت دهد (مجتبایی، ۱۳۸۰: ۴۲)؛ بنابراین هدف پدیدارشناس دین این است که ماهیت دین، آن‌چنان‌که واقعاً توسط پیروان خود آن دین تجربه می‌شود، آشکار شود (پترسون و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۶). پس باید ایمان مؤمنان را به‌عنوان تنها «واقعیت دینی» پذیرفت؛ زیرا تمرکز اصلی و اولی در پدیدارشناسی دین، بررسی این موضوع است که مؤمنان ایمانشان را چگونه فهمیده‌اند و پس از توصیف «اعتقاد مؤمنان»، پژوهشگر می‌تواند به ارزیابی‌های تطبیقی بپردازد (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۲۵).

هدف این تحقیق بررسی رویکرد ابوریحان بیرونی به دین و مقایسه آن با رویکرد دین‌پژوهان جدید است. با بررسی آثار ابوریحان بیرونی ملاحظه می‌کنیم که ابوریحان با رویکردی پدیدارشناسانه، به بررسی عمیق سایر ادیان از منظر معتقدان هر دینی پرداخته و به نتیجه رسیده که در همه دین‌ها حقیقتی واحد وجود دارد و این حقیقت در هر دینی به‌گونه‌ای متجلی شده است. او همچنین در مواجهه با «دیگری دینی» به موضوع حقانیت و نجات از منظر سایر ادیان پرداخته و سپس مانند دین‌پژوهان معاصر به مقایسه اعتقادات مذهبی و آداب و رسوم اقوام و ملل مختلف دست یازیده است. شیوه‌ای که ابوریحان در تحقیقات خود به‌کار گرفته، به روش دین‌پژوهان جدید بسیار نزدیک است.

۴-۱. پدیدارشناسی دین

پدیدارشناسی، مکتبی فلسفی است که ریشه آن به اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ میلادی برمی‌گردد و نقطه شروع آن را می‌توان به ادموند هوسرل^۱، فیلسوف آلمانی نسبت داد. پدیدارشناسی یک جنبش رادیکال جدید در فلسفه غرب با این هدف بود که روشی جایگزین برای رسیدن به حقیقت معرفی کند؛ زیرا فلسفه از ابتدا یک روش یکسان را برای رسیدن به حقیقت به‌کار می‌برد. پس از هوسرل، پدیدارشناسی که در آغاز نهضتی فلسفی بود، در دین‌شناسی نیز به‌کار گرفته شد؛ زیرا در رویکرد تاریخی، توجه کمتری به ذات دین صورت می‌گرفت. البته ناگفته نماند که برخی از مورخان و نیز پدیدارشناسان دین معتقد بودند تاریخ و پدیدارشناسی دین در مقابل یکدیگر نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند و علم واحدی را به نام علم ادیان تشکیل می‌دهند (داگلاس، ۱۳۷۱: ۳۷).

پدیدارشناسی دین که ریشه‌ای در فلسفه و ریشه‌ای در الهیات دارد، روش نسبتاً تازه‌ای برای فهم دین و کوشش در جهت پرهیز از هرگونه تحریف و تحمیل باورهای خویش به مفاهیم و معتقدات دینی است. پدیدارشناسان هنگام تعریف دین دو نکته را هم‌زمان در ذهن دارند: نخست اینکه با تعریف‌های خود، ناخواسته به دینداران توهین نکنند؛ دوم آنکه دین‌پژوهی را به‌مثابه امری مستقل طرح کنند و به امری حاشیه‌ای مبدل نسازند. همچنین آن را برآمده از عرصه دیگری مانند جامعه‌شناسی، اقتصاد یا سیاست ندانند. با این نگاه آن‌ها می‌کوشند

نخست مفروضات آشکار و پنهان در تعاریف دیگران از دین را مشخص کنند و سپس از مفروضات خودشان تا جای ممکن فاصله بگیرند و دین را آن گونه که بر متدینان جلوه گر می شود، تعریف و توصیف کنند.

عصاره این روش آن است که از آگاهی خود یا دیگران، بی طرفانه و بدون قضاوت خبردار شویم و بکوشیم از همه موانع فهم از جمله پیش فرض ها و مهم تر از آن قضاوت های خویش، خود را فارغ کنیم تا حقیقت آن گونه که هست و بدون کژتابی در ذهن ما جلوه گر شود. بعدها کسانی مانند نینیان اسمارت،^۱ میرچا الیاده،^۲ ویلفرد کنتول اسمیت،^۳ ژان لوک ماریون،^۴ و امانوئل لویانس،^۵ روش پدیدارشناسی را از سنت فلسفی گرفتند و آن را در عرصه دین به کار بستند. درواقع دو عامل در گسترش پدیدارشناسی دین مؤثر بود: یکی مطالعات هوسرل و روش پدیدارشناسانه او و دیگری تقابل با دیدگاه دین ستیزانه علوم اجتماعی که دین را امری فرعی یا فرافکنی شخصی می دانست. از این منظر پدیدارشناسی دین در برابر دیدگاه های تقلیل گرای علوم اجتماعی و روان شناسی شکل گرفت (اسلامی اردکانی، ۱۴۰۰: ۷۵-۷۷).

۲-۴. پدیدارشناسی دین از منظر دین پژوهان معاصر

اگرچه به نظر می رسد دین پژوهی علمی از اواخر قرن ۱۸ م. به صورت یک رهیافت عقلی و علمی آغاز شده است، اما تقریباً اواخر قرن ۱۹ میلادی بود که پژوهشگران مطالعات دینی، دین را به عنوان یک موضوع، مورد مطالعه علمی قرار دادند. این نگاه علمی به دین، از نتایج رویکرد عقلانی و علمی دوران روشنگری است.

فریدریش ماکس مولر^۶ نخستین شخصیت بزرگ در قرن ۱۹ میلادی است که می خواست چیزی را که «علم دین» می نامید، رشد دهد. مولر معتقد بود تاریخ دین، یک علم توصیفی و عینی است که از شیوه مطالعات کلامی و فلسفی دین پیروی نمی کند. او هدف دین شناسی را توصیف منسجم همه پدیدارهای مختلف دین می داند. او معتقد بود این جمله معروف گوته که «هرکس فقط یک زبان می داند، هیچ زبانی را نمی شناسد»، درباره دین نیز کاربرد دارد. از این رو باید با رویکردی جدید به موضوع دین نظر افکند و به جای به کارگیری روش متکلمان که تنها دین خود را درست می دانند و می خواهند اشتباه ادیان دیگر را اثبات کنند، رویکردی کمتر طرفدارانه را در پیش بگیریم. این رویکرد باید در جستجوی عناصر، الگوها و اصولی باشد که بتوان آن ها را در ادیان همه زمان ها و مکان ها به طور یکسان یافت؛ یعنی با جمع آوری واقعیت های گوناگون ادیان، از قبیل رسوم، آیین ها و باورها در سراسر جهان و سپس ارائه نظریه هایی که آن ها را تعلیل کند، مانند زیست شناس یا شیمی دانی که کوشش می کند تا عملکرد طبیعت را تبیین کند (پالس، ۱۳۹۴: ۲۲). هدف ماکس مولر از این جمله، شروع مطالعات مقایسه ای ادیان بود که در نیمه قرن نوزدهم، یعنی در همان اوج شکوفایی جریان های مادی گرایانه پوزیتیویستی آغاز شد.

میرچا الیاده نیز به عنوان پدیدارشناس دین، نظریه ای جدید مطرح کرد که براساس آن، برای تبیین دین باید دو دیدگاه جداگانه را با هم ترکیب کنیم. نخست اینکه دین پژوهان باید مانند سایر مورخان، واقعیت ها را جمع آوری و مرتب کنند، توسعه دهند، آن ها را نقد کنند و برای یافتن علل و نتایج آن بکوشند. کوشش آن ها از این لحاظ تاریخ ادیان نامیده می شود. با وجود این، مطالعه دین نمی تواند صرفاً تاریخی باشد. دین را تنها زمانی می توان فهمید که با رویکرد پدیدارشناسی با آن مواجه شویم و این بدان معنی است که به مطالعه مقایسه ای صورت های دینی، عقاید و آیین های مختلف بپردازیم. اگرچه تاریخ نویسان درمورد مطالعه مقایسه ای، به ویژه برای کشف مشابهت ها نظر خوبی ندارند، الیاده معتقد است می توان برخی از صورت های عام و الگوهای خاص پدیده های دینی را فارغ از زمان و مکان با الگوهای دینی دیگر مقایسه کرد (همان: ۲۴۱-۲۴۲).

ویلفرد کنتول اسمیت، که روش پدیدارشناسی را از سنت فلسفی گرفت و آن را در عرصه دین به کار بست، معتقد است ایمان، ارتباط یا تجربه درونی شخص با امر متعالی است و در مقابل، سنت انباشته مواد و موضوعاتی هستند که می توان آن ها را مشاهده کرد؛ مواردی نظیر

1. Roderick Ninian Smart
2. Mircea Eliade
3. Wilfred cantwell smith
4. Jean-Luc Marion
5. Emmanuel Levinas
6. Friedrich Max Müller

معابد، متون مقدس، نظام‌های الهیاتی، آداب و رسوم و... . او همچنین می‌گوید شواهد بسیاری وجود دارد که درواقع بودایی‌ها، هندوان، مسلمانان و دیگران خدا را شناخته‌اند و می‌شناسند (نظریه و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۴۷، ۱۵۱).

جان هیک^۱ در نقد انحصارگرایی دینی، معنای جامعی از کثرت‌گرایی مطرح کرد. با گسترش رویکرد کثرت‌گرایی، موضوع نجات‌بخشی در ادیان نیز دچار تحولاتی شد. هیک همهٔ ادیان را به یک اندازه نجات‌بخش می‌داند. بدین جهت از نظر هیک همهٔ ادیان مساوی هستند و هیچ دینی بر دین دیگر برتری ندارد. او نجات را به حقانیت گره می‌زند و همهٔ ادیان را نجات‌بخش می‌داند؛ به شرط آنکه انسان‌ها در آن سنت دینی از خودمحوری، به حقیقت‌محوری و خدامحوری متحول شوند (هیک، ۱۳۸۱: ۶۴-۶۵).

در راستای پذیرش کثرت‌گرایی دینی و واقعیت تنوع ادیان، موضوعی که مورد توجه قرار می‌گیرد این است که باید پذیرفت که «دیگری دینی» در سنت دینی دیگری زیست می‌کند. فهم او دربارهٔ حقیقت با فهم ما متفاوت است و ممکن است مسیری که او برای رسیدن به رستگاری انتخاب می‌کند با مسیر ما متفاوت باشد. در چنین مواردی ممکن است حتی تلقی او از مسئلهٔ نجات در تقابل کلی با تلقی ما باشد؛ بنابراین برای فهم «دیگری»، باید در قالب سنت فکری خودش و از زاویهٔ نگاه او نگریست (قربانی، ۱۳۹۹: ۳۴۵).

آلن داگلاس^۲ ویژگی‌های پدیدارشناسی دین را چنین معرفی می‌کند:

الف) رهیافت مقایسه‌ای و نظام‌مند: یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های پدیدارشناسی دین، رویکرد مقایسه‌ای است. از این رو، بسیاری از دین‌پژوهان، پدیدارشناسی دین را همان دین‌پژوهی مقایسه‌ای می‌دانند. با وجود این، حتی آن دسته از محققانی که این همسانی و مشابهت را قبول ندارند، معتقدند پدیدارشناسان، با توجه به تنوع زیاد پدیدارهای دینی، تنها پس از تطبیق و مقایسه است که می‌توانند به ساختار و ماهیت آن‌ها دست یابند؛

ب) رهیافت تجربی: براساس این رویکرد، پدیدارشناسان دین باید فارغ از استنباط‌ها و احکام پیشینی، به تحقیق درمورد دین بپردازند. در این رهیافت، پژوهشگر پس از جمع‌آوری اسناد و شواهد، به وسیلهٔ داده‌های تجربی و به روش استقرایی، به کشف اسرار پدیدارهای دینی می‌پردازد. از این روش به عنوان روش علمی و عینی نیز یاد می‌کنند؛

پ) رهیافت تاریخی: پدیدارشناسان دین معتقدند از آنجا که همهٔ وقایع دینی، تاریخی هستند و هیچ پدیداری را نمی‌توان خارج از تاریخ آن فهمید؛ بنابراین پدیدارشناس دین باید با استفاده از پژوهش‌های تاریخی، از پدیدارهای دینی آگاه شود؛

ت) رهیافت توصیفی: رویکرد خود را پدیدارشناسی توصیفی دین قلمداد می‌کنند و می‌گویند برداشت آن‌ها دربارهٔ طبقه‌بندی، نوع‌شناسی و ساختار ادیان، توصیفی است. آن‌ها گاهی بین گردآوری و توصیف پدیدارهای دینی که علمی و عینی است و تعبیر معنای آن‌ها که تا حدی ذهنی است، تفاوت قائل می‌شوند؛

ث) تعلیق: تعلیق در پدیدارشناختی عبارت است از در پراتنز نهادن اعتقادات و پیش‌فرض‌های ذهنی که معمولاً بر پدیدارها تحمیل می‌شوند و بر تفاهم و درک همدلانه تأکید دارد. براین اساس، پدیدارشناس دین باید برای توصیف پدیدارهای دینی، آن‌گونه که در حیات متدینان جلوه‌گر شده‌اند، همهٔ پیش‌فرض‌های ذهنی خود را در باب اینکه چه چیز «واقعی» است به تعلیق درآورد و سعی کند با نمودهای دینی همدلی کند (داگلاس، ۱۳۷۱: ۵۳-۵۹).

بنابراین روش تحقیق در پدیدارشناسی، بر تعبیر و تفسیر پژوهش‌گران تکیه نمی‌کند، بلکه بیشتر بر توصیفاتی از تجارب متدینان ادیان مختلف استوار است. براین اساس پژوهشگر تجارب پیشین خود را تا جایی که ممکن است، اگرچه به صورت موقت، کنار می‌نهد و این کار را برای خلق فضایی تازه درمورد پدیدهٔ مورد بررسی انجام می‌دهد (الوانی و همکاران، ۱۳۹۳: ۲۱۹-۲۲۰).

1. John Hick

2. Alan Douglas

۵. یافته‌های پژوهش؛ ابوریحان بیرونی و پدیدارشناسی دین

مطالعاتی که ابوریحان بیرونی دربارهٔ ادیان مختلف انجام داده است و همچنین دیدگاه اندیشمندانی که درمورد آرا و افکار او تحقیق کرده‌اند، به اصل بی‌طرفی علمی در تحقیقات وی اشاره می‌کنند. او می‌کوشد تا واقعیت‌ها را همان‌گونه که در عالم واقع قابل‌رؤیت است، بررسی کند. از این‌رو کمتر دچار تعصب فرهنگی و اجتماعی می‌شود. ابوریحان با اینکه در معرض خطر ارزش‌گذاری دینی، جهت‌شناخت جامعهٔ هندی قرار داشت، ولی با تکیه بر اصول و مبادی علمی اصرار می‌ورزید تصویر دقیقی از تحولات جامعهٔ هندی برای خوانندگان خود ارائه دهد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۲: ۳۰).

ابوریحان در سفر به هند، به مطالعهٔ زندگی هندوان پرداخت و یک رسالهٔ کامل علمی با عنوان ماللهند پدید آورد. باید اذعان داشت که می‌توان این اثر را به‌عنوان کتابی در زمینهٔ علم دین با رویکرد پدیدارشناسی معرفی کرد. او در مقدمهٔ این اثر، از اینکه مسلمانان آثار زیادی دربارهٔ ادیان نظیر یهودیت و مسیحیت تألیف کرده‌اند، اما هیچ کتابی دربارهٔ هندوویزم ننوشته‌اند، شکایت می‌کند و تصمیم می‌گیرد خود دست به تألیف چنین اثری بزند (نک: بیرونی، ۱۳۵۲: ۵).

از آنجا که بیرونی صحت کتاب‌هایی را که مسلمانان دربارهٔ هند نوشته بودند رد می‌کند، از اتکا به گزارش‌های پیشین پرهیز می‌کند. او در سراسر ماللهند به منابع مهم و معتبر سانسکریت در رابطه با الهیات و فلسفه، از جمله سانکهایه سوتره، بهگودگیتا و همچنین پورانه‌ها استناد می‌کند. ابوریحان در این کتاب به موضوع دین و فلسفهٔ هندی و مسائل مربوط به آن، همچنین به علوم هندی اعم از مسائل جهان‌شناختی و جغرافیایی و موضوعات مربوط به تاریخ و تقویم و مقیاس‌ها و آداب‌ورسوم طبقات مختلف جامعهٔ هندویی می‌پردازد. او به‌عنوان یک دانشمند مسلمان بهترین تحقیقات را درمورد سنت‌های دینی غیراسلامی انجام داده است. پس از او تا اواخر قرون وسطی و اوایل دورهٔ مدرن، هیچ‌کس به‌عنوان یک محقق بی‌طرف در تاریخ تفکر هندو از او پیروی نکرد. در قرن نوزدهم، دانشمندان اروپایی به مطالعهٔ بیشتر برای راهی که او آغاز کرده بود، برانگیخته شدند (Lawrence, 2000: 285).

او آثار الباقیه مانند یک پدیدارشناس دین درمورد روزهای شادی و غم اقوام مختلف و نیز شناخت اوقات ادیان و مذاهب سخن می‌گوید. پیش از آنکه بیرونی به بیان این موضوعات، به‌طور منسجم بپردازد، این‌گونه مطالب به‌صورت پراکنده در کتاب‌های تاریخی و رساله‌های نجومی و برخی آثار مذهبی ملل ثبت شده بود. ابوریحان پس از جمع‌آوری این اطلاعات، با دقت در آن‌ها به مقایسهٔ این اقوال با مقیاس‌های تاریخی می‌پردازد (بیرونی، ۱۳۸۶: ۲۵).

ابوریحان هرگاه لازم می‌داند افسانه‌های ملی یا عقاید مذهبی اقوامی را بیان کند که از نظر او صحت تاریخی آن‌ها مورد تردید است، خود را در مقام نویسنده‌ای بی‌نظر و خالی از هرگونه تعصب قرار می‌دهد؛ به‌طور مثال درمورد پادشاهان ایران می‌نویسد از آنجا که هدف او فقط بیان گاه‌شماری‌ها است و نه انتقاد اخبار، هر آنچه را از طریق هیربدان و موبدان نقل شده بود، بیان می‌کند؛ حتی سخنانی که عقل آن‌ها را باور نمی‌کند و دل از شنیدن آن گریزان است (آذرنوش، ۱۳۵۲: ۱۷۱). او حتی هنگامی که با شواهد قدما دربارهٔ موجودی عجیب‌وغریب یا واقعهٔ خارق‌العاده‌ای مواجه می‌شد، همیشه با توسل و اشاره به این اصل که زمان دارای ادوار است، سعی می‌کند صحت‌وسقم مطلب را با بی‌نظری قضاوت کند و آنچه را که با قیاس با وضع عالم طبیعت در عصر خود مطابق نیست، مردود و باطل نشمارد (نصر، ۱۳۴۲: ۱۶۱).

مواجههٔ ابوریحان به‌عنوان یک فرد مسلمان با فلاسفهٔ هندو نیز نشان از رویکرد پدیدارشناسانهٔ وی دارد. او با فلاسفهٔ هندو، با مهربانی به بحث و مناظره پرداخته است و برای اینکه به برتری طلبی و خودخواهی دچار نشود، هر جا از نقطه‌ای تاریک دربارهٔ زندگی هندوان گفتگو می‌کند، همان موضوع را با عادات و رسوم دورهٔ جاهلیت عرب به مقایسه می‌گذارد (دهخدا، ۱۳۵۲: ۷۳).

ابوریحان وقتی به ایده‌های بهگودگیتا دسترسی پیدا می‌کند، دین و فلسفهٔ هند را در کتاب ماللهند، به نگارش درمی‌آورد. سخنان او درمورد دین و فلسفهٔ هند، ترجمهٔ تحت‌اللفظی بهگودگیتا نیست، بلکه به صورت‌های مختلفی از آن نقل قول می‌کند. گاهی هم‌زمان ترجمهٔ تحت‌اللفظی و ایدئولوژیک است، گاهی تنها تطابق ایدئولوژیکی دارد و گاهی نیز مطالبی بیان می‌کند که به‌نظر می‌رسد نه مطابقت

تحت اللفظی و نه ایدئولوژیک با به‌گودگیتا ندارد (Arvind, 1983: 3-5). بی‌طرفی ابوریحان در این کتاب تا بدان جاست که خواننده کتاب او ممکن است صفحات بسیاری از آن را مطالعه کند و هیچ‌گونه اثری از اینکه کتاب را یک نویسنده مسلمان نوشته باشد، در آن نیابد. ابوریحان در مورد رویکرد پدیدارشناسانه‌اش در همان ابتدای مآله‌ها توضیح می‌دهد که تمام کتاب‌های ملل و نحل با حب و بغض نوشته شده‌اند و او تصمیم گرفته است کتابی در این زمینه بنویسد که در آن بی‌طرفی به صورت کامل رعایت شده باشد. از نظر او این کتاب می‌تواند به کسانی که می‌خواهند عقاید هندوان را نقد کنند و نیز کسانی که می‌خواهند با آن‌ها معاشرت کنند، کمک خواهد کرد. او در ادامه به صراحت بیان می‌کند که کتاب او جدلی نبوده و می‌خواسته که حقایق را همان‌طور که خود هندوها ارائه می‌کنند، بیان کند: «کتاب من تنها یک ثبت تاریخی ساده از حقایق است. دیدگاه هندوان را دقیقاً همان‌گونه که هست در برابر خواننده قرار می‌دهم و با نظریه‌های مشابه یونانیان مقایسه می‌کنم. همچنین عقاید هندوان را با عقاید صوفیه و فرق مسیحی به مقایسه می‌گذارم» (بیرونی، ۱۳۵۲: ۵).

مواجهه فارغ از ارزش دآوری او در مورد سایر ادیان نیز قابل ملاحظه است؛ به طور مثال در آثار الباقیه، اشارات مکرر به دین زرتشتی دارد. توصیف تفصیلی او از اعیاد زرتشتی بسیار ارزشمند و حاوی اطلاعات زیادی در مورد باورهای زرتشتی و همچنین در مورد خرافات رایج ایرانیان است. در همین راستا اگرچه ابوریحان با عقاید مانویان همدلی نمی‌کند، اما علاقه شگفت‌انگیزی به نوشته‌های مانوی از خود نشان می‌دهد. او کلمه به کلمه قسمت مهمی از شاپورگان مانوی را نقل می‌کند و تأکید می‌کند که از آنجا که مانوی نیازی به جعل تاریخ نداشته است، می‌توان به سخنان او اعتماد کرد. او همچنین در مواضع متعددی به شرح و نقد عالمانه و بدون ارزش دآوری تقویم یهود می‌پردازد و در شرح جشن‌های مسیحیان، اطلاعات ارزشمند درباره مسیحیان شرق ایران به دست می‌دهد که ظاهراً توسط خبرچینان مسیحی ارائه شده است (Lawrence, 2000: 286).

با اینکه ابوریحان به عنوان یک مسلمان نمی‌تواند تثلیث را در مسیحیت بپذیرد، اما معتقد است کلمات اب و ابن را می‌توان در معنای استعاری به کار گرفت. او بدین گونه آن‌ها را از موضوع تثلیث تبرئه می‌کند. در این زمینه می‌گوید: «ولد و ابن در زبان عربی به یکدیگر نزدیک هستند و با آنکه ولادت و پدربودن از ساحت حق دور است، ولی در لغت غیر عرب، این اطلاق جایز است؛ به طوری که در خطاب کلمه پدر، مثل کلمه آقا و بزرگ‌تر است» (بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۳).

۵-۱. مقایسه رویکرد پدیدارشناختی دین ابوریحان بیرونی با دین پژوهان معاصر

۵-۱-۱. شباهت‌ها

ابوریحان سال‌ها پیش از آنکه شرق‌شناسان برای نخستین بار ادیان و فرهنگ‌های مختلف را مطالعه کنند، روشی را در دین‌پژوهی به کار گرفت که شباهت زیادی به رویکردهای نوین دین‌پژوهان به‌ویژه در زمینه پدیدارشناسی دین دارد. در ادامه به بررسی و تحلیل برخی از این موارد، در مقایسه با رویکردهای جدید می‌پردازیم.

ابوریحان پیش از آنکه ماکس مولر، به عنوان بنیان‌گذار مطالعات علمی ادیان، از جمله معروف‌گفته درباره زبان استفاده کند، برای اینکه بتواند در مورد آداب و رسوم و دین و فرهنگ هندوان به خوبی تحقیق کند، ابتدا به فراگرفتن زبان سانسکریت پرداخت. این در حالی بود که چنین کاری در دوره‌ای که ابوریحان می‌زیست، کاری عجیب می‌کند. ابوریحان با روشی مشابه روش دین‌پژوهان معاصر سعی می‌کند تا مانعی را که اختلاف زبان بین ملت‌های مختلف ایجاد کرده از میان بردارد (سجادی، ۱۳۵۲: ۲۹۶).

ابوریحان مانند روش الیاده، برای نوشتن الآثار الباقیه در مورد تاریخ ملت‌ها و ایام مشهور و اعیاد آن‌ها، نخست مانند یک مورخ، واقعیت‌های تاریخی و مربوط به سایر ادیان را جمع‌آوری کرده و سپس با نگاهی پدیدارشناسانه به نقد و بررسی و مقایسه آن‌ها پرداخته است. در مقدمه کتاب می‌گوید: «بهترین راه برای این منظور، شناسایی اخبار و تاریخ مردم در قرون گذشته است و تنها راه موجود این است که این اخبار را از اهل کتاب و ملل و اصحاب آرا و نحل به دست آوریم. او تأکید می‌کند برای این کار باید ابتدا فکر خود را از عوامل زیان‌آوری، نظیر

تعصب و پیروی از میل و خواهش نفس، پاک کرد و سپس آرا و گفته‌های آن‌ها را با یکدیگر مقایسه نمود» (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۵). ابوریحان این روش را بهترین راه برای رسیدن به حقیقت و ازمیان بردن شبهه و تردید می‌داند.

ابوریحان پیش از آنکه کنترل اسمیت دین را مجموعه‌ای از سنت انباشته و ایمان معرفی کند، با تمرکز بر قالب سنت دینی هندوان، به نتیجه می‌رسد که این انباشت تاریخی سنت‌های دینی هندوان است که برای آن‌ها هویت دینی متمایزی از دیگران ساخته است. اینکه ابوریحان، دینداری کاست‌ها، طبقات هندو، قربانی، زیارت، خوراک و پوشاک، صدقه، ازدواج و تولد و قوانین کیفری هندوها را توضیح داده و بررسی کرده بیانگر آن است که او نیز دینداری را شامل دو بخش ایمان و سنت انباشته می‌داند. او در بیان اعتقادات دینی هندیان، مردم را به دو دسته خواص و عوام تقسیم می‌کند. تعریفی که او از دین مردم عوام می‌کند شبیه تعریف کنترل اسمیت است که به سنت انباشته اشاره می‌کند. او در این زمینه می‌گوید: «از آنجا که دین طبقه عوام اشتیاق آن‌ها به محسوسات است، با اقوال و آرای مختلفی مواجه می‌شویم که هریک بر عقیده خود پافشاری می‌کنند؛ چنان‌که در ملل دیگر هم همین‌طور است و در فرق مسلمانان هم می‌بینیم» (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۷). او همچنین با اینکه در زمانه‌ای می‌زیست که حاکمان مسلمان، هندوان را مردمی بت‌پرست می‌پنداشتند و به شهرها و معابد هند به‌صورت غنائمی گران‌بها می‌نگریستند، اعتقاد داشت هندوان به‌ویژه خواص هندو خداپرست هستند و خدا را به‌خوبی می‌شناسند و خدای آن‌ها صفاتی نظیر خدای مسلمانان دارد (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۴).

با اینکه در دوره ابوریحان، مسلمانان عموماً رویکردی انحصارگرایانه به دین داشتند و تنها پیروان اسلام را شایسته نجات می‌دانستند و برای دیگران سرانجامی دوزخی ترسیم می‌کردند، ابوریحان مانند پدیدارشناسان امروزی، ضمن نگاهی کثرت‌گرایانه به دین، به‌لحاظ نجات‌شناختی بر این باور نیست که حق مطلق فقط در اختیار او و هم‌مسلمانان اوست. او در این زمینه می‌گوید: «همه قوای بشر بیست‌وپنج عدد است و معارف بشری بر این بیست‌وپنج قوه بنا شده است و هر کس به‌طور کامل و با برهان بر این قوا معرفت حاصل کند، هر دینی را که می‌خواهد بگزیند؛ زیرا سرانجام وی نجات است» (بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۸). او در ماللهند با روشی کاملاً متفاوت با ملل و نحل‌نویسان و مانند پژوهشگران معاصر دین، به دین هندوان از زاویه نگاه خودشان نگریسته است و با بررسی سنت انباشته در آیین هندو، به این آیین به‌عنوان یک دیگری دینی می‌نگرد. او درعین حال که به دین خود متعهد است، با دیگری دینی با گشودگی رفتار می‌کند و می‌گوید: «این کتاب، کتاب احتجاج و جدل نیست، بلکه حکایتی است که کلام هندیان را آن‌چنان‌که هست در آن نقل می‌کنم» (بیرونی، ۱۳۵۲: ۵). او در بیان آداب‌ورسوم و عقاید سایر ادیان می‌گوید: «می‌خواهم آنچه را در کتاب‌های احکام آن‌ها آمده است بیان کنم؛ حتی اگر آن گفته‌ها از نظر ما درست نباشد، اما قصد دفاع از این عقاید را ندارم» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۱۸۱).

نمونه دیگر اندیشه کثرت‌گرایی ابوریحان را در برخورد با زکریای رازی می‌توان نشان داد. می‌دانیم رازی تنها فیلسوفی است که به‌دلیل اعتقاد به قدمای خمسه و نفی نبوت و گرایش به مانویت و اعتقادات ایران باستان، از سوی متفکران عصر خود مطرود بود، اما ابوریحان با اینکه در مواردی آرای رازی را رد می‌کند، از آثار و افکار وی پاسداری می‌کند و حتی فهرستی بر آثار رازی می‌نویسد تا از گزند حوادث در امان بماند. این نشان می‌دهد که از نظر او رقیب و مخالف الزاماً دشمن نیست، بلکه می‌توان در تعالی فکر، به او توجه کرد (صفا، ۱۳۵۲: ۱۴۷). روش تحقیق ابوریحان درباره ادیان، شباهت زیادی به رهیافت‌هایی دارد که آلن داگلاس درباره پدیدارشناسی دین معرفی می‌کند:

الف) مقایسه‌ای: ابوریحان مانند دین‌پژوهان معاصر که معتقدند دین پژوه پس از گردآوری واقعیت‌های تاریخی باید به مطالعه مقایسه‌ای با سایر صورت‌های دینی بپردازد، به‌صورت مقایسه‌ای و نظام‌مند به بررسی ادیان مختلف پرداخته است. با توجه به اینکه او به بررسی و مقایسه ادیان و آیین‌هایی که در زمان وی رواج داشت، پرداخته است، می‌توان اذعان کرد که ابوریحان نخستین پژوهشگر دین در زمینه مقایسه ادیان است. او درصدد بود مانند دین‌پژوهان کنونی که به مطالعات تطبیقی ادیان می‌پردازند، جزئیات مربوط به ادیانی را که در آن زمان برای وی شناخته شده بودند، ردیابی کند و موضوعاتی را که با یکدیگر شباهت یا همسانی داشتند و یا در ادیان مورد نظر وی، مشترک بودند، مورد بررسی قرار دهد؛

ب) تجربی: او پیش از آنکه پدیدارشناسان به رهیافت تجربی در این زمینه پی ببرند، مسائل کلی طبیعی را با برهان ریاضی و جزئیات را به وسیله تجربه و استقرا ثابت می‌کند. ابوریحان در مسائل طبیعی به هیچ وجه به تقلید و بیان سخنان دیگران اکتفا نمی‌کرد و تا چیزی به وسیله تجربه و آزمایش حسی بر خود او کشف نمی‌شد، آن را باور نمی‌کرد.

او فقط موضوعاتی را قابل اعتماد می‌دانست که مستند به شواهد ریاضی یا تجربی بودند و به خاطر ذهن دقیق و ریاضی‌وار همه چیز را با عدد و رقم می‌پذیرفت. مطالعاتش براساس روش و چارچوب علمی بود و صحت و وسقم هر واقعه‌ای را تنها زمانی می‌پذیرفت که خودش آن را بررسی می‌کرد. او برای یافتن منابع موثق درباره علوم، کوشش زیادی می‌کرد. احتیاط او در برگزیدن روایات و اخبار و نیز دقتی که در بازشناختن صحیح از ناصحیح دارد، آن چنان عالمانه است که نظیر آن‌ها را تنها باید از اندیشه ریاضی او یا از نویسندگان منتقد قرن ۱۹ و ۲۰ میلادی اروپایی انتظار داشت (آذرنوش، ۱۳۵۲: ۱۶۸)؛

پ) تاریخی: ابوریحان همان‌طور که الیاده معتقد است که دین‌پژوه باید ابتدا مانند یک مورخ، به جمع‌آوری و مرتب کردن واقعیت‌ها بپردازد و آن‌ها را نقد کند و به دنبال یافتن علل و نتایج آن‌ها باشد، واقعیت‌های تاریخی را از طریق مشاهده و سند جمع‌آوری می‌کند، منابع آن‌ها را ذکر می‌کند، آن‌ها را مورد سنجش و بررسی قرار می‌دهد، نقد می‌کند و برای یافتن علل و نتایج آن‌ها می‌کوشد. او از این نظر مانند یک مورخ ادیان عمل می‌کند؛

ت) توصیفی: ابوریحان هزار سال پیش در آغاز مالهند و در آنجا که می‌گوید این کتاب درصدد جدل و احتجاج نیست، بلکه نقلی است از کلام هندیان، همان‌گونه که هست، به روش توصیفی خود اشاره می‌کند. او در پی آن نیست که به بررسی و تبیین حق و باطل عقاید و آداب و رسوم هندوان بپردازد، بلکه با روشی همدلانه و با لحنی بی‌طرفانه به توصیف پدیده‌های فرهنگی، دینی و فلسفی به زبان هندوها می‌پردازد. او گاهی از مرحله توصیف فراتر می‌رود و به بررسی ماهیت پدیدارهای دینی می‌پردازد؛

ث) تفاهم و تعلیق و درک همدلانه: اگرچه روش‌شناسی بدون ارزش دآوری در علوم انسانی به‌طور عام، و مطالعات دینی به‌طور خاص، ثمره دوره روشنگری تلقی می‌شود، ابوریحان بیرونی مانند یک پدیدارشناس دین به دنبال توصیف پدیده‌های دینی بوده و قضاوت و پیش‌داوری‌ها را از طریق در پرائنتر نهادن، به‌صورت تعلیق درآورده و مضامین مشابهی را در مطالعات خود درباره فرهنگ‌های بیگانه به‌کار برده است.

او به مطالعه ویژگی‌های مهم ادیان به شیوه علمی و عینی و بدون پیش‌داوری پرداخته و سعی کرده است انصاف را نسبت به ادیان مورد نظر رعایت کند. ابوریحان مانند دین‌پژوهان معاصر، آداب و رسوم هندوان را مورد مطالعه قرار داده و در بیشتر آثار خود به مطالعه مقایسه‌ای این موارد با سایر ادیان و مذاهب پرداخته است. نوع مواجهه او با ادیان و برخورد او با دیدگاه‌های گوناگون و درک متقابل و رواداری و مدارای او، از درخشان‌ترین بخش‌های تاریخ‌پژوهی و دین‌پژوهی او است. این روش علمی شهرت او را در جایگاه یک پدیدارشناس به‌خوبی تثبیت کرده است.

۵-۲. تفاوت‌ها

با اینکه ابوریحان درصدد بود با رویکرد پدیدارشناسی، به مطالعات تطبیقی ادیان بپردازد و جزئیات مربوط به ادیانی را که در آن زمان برای وی شناخته شده بودند، بررسی کند و بدون ارزش دآوری به بررسی مقایسه‌ای آن‌ها بپردازد، در برخی موارد روشی متفاوت در پیش می‌گیرد. برخی از این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

الف) پدیدارشناسی دین درصدد است تا به توصیف دقیق مظاهر دینی و پدیدارها بپردازد و به دنبال کشف روابط علی و معلولی نیست، اما ابوریحان برای برخی پدیده‌ها به دنبال بیان علت است؛ به‌طور مثال استدلال می‌کند که نفرت در میان هندوها نسبت به مسلمانان امری طبیعی است. تا زمانی که علت این موضوع را بیان نمی‌کند و تفسیر موضوع را به شنونده می‌سپارد، یک مشاهده پدیدارشناختی است. اما ابوریحان مانند یک انسان‌شناس یا جامعه‌شناس مدرن، به دنبال کشف آن چیزی است که موجب این نفرت شده است (Ataman, 2002: 38-39). او دلایل مختلفی را برای این تنفر بیان می‌کند (نک: بیرونی، ۱۳۵۲: ۲۵-۲۶)؛

ب) با اینکه روش او بدین گونه است که خوانندگان حقایق را همان گونه که هست، درک کنند. اما هیچ گاه تظاهر به ارائه روشی بدون پیش فرض برای فهم، نمی کند. وقتی درباره علل یک موضوع سخن می گوید، به صورت تلویحی بیان می دارد که اگر زمینه های خاصی را که رویدادها در آن رخ می دهد در نظر نگیریم، نمی توانیم فهمی صحیح از آن واقعه به دست آوریم. اگر کسی به دنبال درک تنفر میان هندوها و مسلمانان در قرن ۱۱ میلادی در هند باشد، نمی تواند پیشینه (زمینه تاریخی) مشکل را نادیده بگیرد. به عبارت دیگر، در رویگرد ابوریحان به بررسی سنت های دینی، هم زیستی رشته های پدیدارشناختی و تاریخی، عنصری ضروری برای یک تحلیل واقعی است (Ataman, 2002: 41-42)؛

پ) با اینکه رویگرد او به سایر ادیان، توصیفی و عاری از ارزش داوری است، اما این رویگرد در رابطه با مذاهب اسلامی، کمتر آشکار می شود. همچنین او با وجود اینکه می کوشد بدون پیش داوری و با روشی همدلانه به توصیف اعتقادات طبقه عوام هندو بپردازد، هر جا که احساس می کند که آرا و اعتقادات آن ها با عقل سلیم سازگار نیست، با جملاتی نظیر «همه این آرا ناصواب است و حق مسئله این است که امثال این خرافات ناپسند و خلاف عقل نزد عوام هندوان بسیار است»، به نقد این شیوه تفکر و عملکرد می پردازد (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۷-۱۸)؛

ت) برخی آداب و رسوم و اعتقادات ایرانی را باطل می شمارد. گاهی نیز آنچه مربوط به ایران و ایرانی بود با واژه ها و عبارت هایی مانند تعصب، حماقت، جهل نفی می کند (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۵۶). او در الآثار الباقیه بعد از اینکه تعدادی از جشن ها و ماه های فارسی را معرفی می کند، ادامه می دهد: «من بر سر آن بودم تا هنگامی که در نقل ماه های پارسی هستم، تنها به حکایت آن بپردازم و از نزد خویش چیزی بر آن نیفزایم. اما از آنجا که کذب و محالات و آرای ناپسند بسیار در آن راه یافته است، اگر در جایی از تصحیح این اقوال لب فروبندم ترک نصیحت کرده ام» (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۴۷).

۶. نتیجه گیری

مهم ترین نتیجه این پژوهش عبارت است که ابوریحان یک دین پژوه صاحب روش است که با رویکردی پدیدارشناسانه به بررسی مقایسه ای ادیان پرداخته است و دیدگاه های وی تا حد زیادی به رویکرد دین پژوهی نوین شباهت دارد. برخی از این شباهت ها عبارت اند از:

او سعی کرده است تا مانند دین پژوهان کنونی که به مطالعات تطبیقی ادیان می پردازند، به صورت مقایسه ای به بررسی ادیان بپردازد و با نگاهی پدیدارشناسانه، به نقد و بررسی شباهت ها و تفاوت های آن ها اشاره کند.

روش ابوریحان در توصیف ادیان، در بیشتر مواقع، روشی همدلانه و به دور از تعصب و ارزش داوری است. او در بیان باورهای دینی و فرهنگی اقوام مختلف بدون ترجیح یکی بر دیگری، به نقاط قوت و ضعف آن ها می پردازد.

ابوریحان مانند یک پدیدارشناس دین به توصیف پدیده های دینی پرداخته و سعی کرده است قضاوت و پیش داوری ها را از طریق در پرانتز نهادن، به صورت تعلیق درآورد و انصاف را نسبت به ادیان مورد نظر رعایت کند.

مطالعات ابوریحان براساس روش و چارچوب علمی بوده است. او در برگزیدن روایات بسیار احتیاط می کرد و بسیار عالمانه و روشن بینانه عمل می کرد. از این منظر می توان او را با منتقدان اروپایی قرن ۱۹ و ۲۰ میلادی مقایسه کرد.

برای بیان واقعیت های تاریخی، به جمع آوری مشاهدات و اسناد می پرداخت و پس از ذکر منابع، آن ها را مورد سنجش و بررسی و نقد قرار می داد و از این نظر مانند یک مورخ ادیان عمل می کرد.

ابوریحان در مواجهه با دیگری دینی معتقد است دیگری دینی در سنت دینی متفاوتی زیست می کند و راهی متفاوت برای رسیدن به رستگاری دینی و معنوی می پیماید. از این رو معتقد به نجات بخشی تمام ادیان است.

ابوریحان می کوشد تا واقعیت ها را همان گونه که در عالم واقع قابل رؤیت است، بررسی کند. از این رو کمتر دچار تعصب فرهنگی و اجتماعی می شود.

۷. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۸. سیاست‌گذاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۹. تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافع وجود ندارد.

۱۰. منابع

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۵۲). تاریخ و فرهنگ کهن ایران در الآثار الباقیه، در بررسی‌هایی دربارهٔ ابوریحان، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۸۲-۲۶۰.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۲). اندیشهٔ اجتماعی ابوریحان بیرونی و ابن‌خلدون. کیهان فرهنگی، ۱۰۴، ۲۷-۳۱.
- اسلامی اردکانی، سید حسن (۱۴۰۰). خاستگاه، کاربرد و جایگاه پدیدارشناسی دین. آینهٔ پژوهش، ۳۲(۶)، ۷۳-۹۵.
- الوانی، سید مهدی؛ محمد خانباشی؛ حسن بولادی (۱۳۹۳). تبیین مفهوم اپوخه در پژوهش‌های پدیدارشناختی و کاربرد آن در حوزهٔ کارآفرینی. راهبرد، ۲۳(۷۱)، ۲۴۱-۲۱۷.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۳۵۲). ماله‌مند. ترجمهٔ اکبر داناسرشت. تهران: ابن‌سینا.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۳۸۶). الآثار الباقیه. ترجمهٔ اکبر داناسرشت. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- پالس، دانیل (۱۳۸۲). هفت نظریه در باب دین. ترجمهٔ محمد عزیز بختیاری. چاپ اول. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، و رایشنباخ، بروس (۱۳۸۸). عقل و اعتقاد دینی. ترجمهٔ ابراهیم سلطانی و آرش نراقی. چاپ ششم. تهران: طرح‌نو.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۲). پدیدارشناسی دین. چاپ اول. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
- داگلاس، آلن (۱۳۷۱). پدیدارشناسی دین. ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی. فرهنگ، ۱۱، ۳۳-۶۷.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۵۲). شرح‌حال نابغهٔ شهیر ایران، ابوریحان محمد بن احمد خوارزمی بیرونی. چاپ دوم. تهران: طهوری.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۵۲). ابوریحان دانشمند ایرانی و بزرگ‌ترین نابغهٔ جهان، در بررسی‌هایی دربارهٔ ابوریحان. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۳۶۴-۳۱۰.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲). احوال و آثار ابوریحان بیرونی. تهران: انتشارات ادارهٔ کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.
- کرمی‌پور، الله‌کرم و نصیری، ولی‌الله (۱۳۹۶). ابوریحان بیرونی: پدیدارشناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی دین. فلسفهٔ دین، ۱۴(۱)، ۱۴۵-۱۷۷.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۸۰). دین‌پژوهی. چاپ اول. تهران: انتشارات هرمس با همکاری «مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها».
- نصر، حسین (۱۳۴۲). نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت (خلاصه‌ای از آرای اخوان‌الصفا، بیرونی و ابن‌سینا راجع به جهان). چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران.
- Adamson, Peter; Hullmeine, Paul, (2024). Albiruni on Greek and Indian Philosophy: Divine Action and Reincarnation, *Oriens*, Vol. 52, No. 1-2, 88-11, <https://doi.org/10.1163/18778372-12340033>.
- AhsanulHadi, Muhammad, (2015). Burinu's Contribution to the Comparative Study of Religion, *VFAST Transactions on Islamic Research*, 3 (1), 1-9.
- Arvind Shirma (1983). *Studies "Alberuni,s India*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden
- Ataman, Kemal (2002). *Understanding Other Religions: Al-Biruni and Gadamer's "Fusion of Horizons"*. Washington, D.C.: *Library of Congress Cataloging-in-Publication*.
- Kamaruzzaman, Kamar Oniah, (2003). Al-Biruni: Father of Comparative Religion, *Intellectual Discourse*, 11(2), 113-138.
- Lawrence, Bruce B. (2000). *Biruni, Aburahan, Indology, Encyclopdia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 3. 285-287
- Senin, Nurhanisah; Grine, Fadila; Wan Ramli, Wan Adli; Mohd, Khambali & Hambali, Khadijah; and Ramlan, Siti Fairuz (2019). Understanding the 'other': the case of Al-Biruni (973-1048 AD), *International Journal of Ethics and Systems*, 35 (3) 392-409.



Essential Principles for Reviving the Ideal Ummah in the Exegetical Thought of Sayyid Jamal al-Din al-Asad Abadi

Somaye Borzoo Isfahahni¹ , Roohollah Shahidi² , Ali Rad³ 

1. Phd student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Farbi faculty, University of Tehran, Qom, Iran. Email:

somaye.borzoo@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Farbi faculty, University of Tehran, Qom, Iran.

(Corresponding Author) Email: shahidi@ut.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Farbi faculty, University of Tehran, Qom, Iran. Email:

ali.rad@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 01 January 2025 Received in revised form: 16 March 2025 Accepted: 18 March 2025 Published online: 21 March 2025 Keywords: <i>Idial Ummah, Interpretive Thought of Seyyed Jamal al-Din al-Asad Abadi, Islamic Community, Muslim Community, Muslim Unity.</i>	Sayyid Jamal al-Din al-Asadabadi was a prominent intellectual of the modern era, active during a period marked by foreign domination over Islamic lands and widespread socio-political upheaval among Muslim societies. His approach to Qur'anic interpretation signaled the emergence of a socio-reformist paradigm—commonly described as contemporary, guidance-oriented, and educational in nature—which significantly influenced subsequent exegetes. This study aims to extract and analyze Qur'anic references and insights within Sayyid Jamal's writings to reconstruct his vision of Qur'anic thought concerning the foundations of civilizational progress and the attributes of a reformed Ummah. Employing an analytical-descriptive methodology, the research demonstrates that Sayyid Jamal viewed the early Islamic Ummah as a model of spiritual and social excellence. He endeavored to revive this ideal by reinterpreting Qur'anic verses and identifying the key drivers of national advancement. The study ultimately proposes fifteen principles for achieving an ideal Ummah, classified into theoretical and practical dimensions. Central to Sayyid Jamal's thought is the pivotal role of Qur'anic scholars and exegetes, who, beyond intellectual and theoretical competence, are called to active societal engagement. These scholars must first comprehend the pressing challenges facing their communities and then strive to address them across political, educational, and social arenas.
Cite this article: Borzoo Isfahahni, S. , Shahidi, R. and Rad, A. (2025). Essential Principles for Reviving the Ideal Ummah in the Exegetical Thought of Sayyid Jamal al-Din al-Asad Abadi. <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(1): 97-117. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387425.1762	



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387425.1762>

1. Introduction

1-1. Problem Statement

Sayyid Jamal al-Din al-Asadabadi advanced groundbreaking and influential ideas in the field of Qur'anic exegesis (tafsīr) during the modern era, significantly shaping the hermeneutical approaches of later interpreters. Although he did not produce a comprehensive or independent Qur'anic commentary, his exegetical thought can be systematically reconstructed through a critical examination of Qur'anic references and interpretive insights dispersed throughout his writings. At the core of al-Asadabadi's thought was the belief that the early Muslim community (al-Ummah al-Ūlā) represented the ideal model of Qur'anic fidelity, attaining civilizational elevation (ta'ālī) and social perfection (takāmul) through their earnest implementation of divine guidance.

1-2. Purpose

This study aims to identify and systematize the foundational principles for reconstructing the "Ideal Ummah" (al-Ummah al-Mi'yār) within the exegetical framework of Sayyid Jamal al-Din al-Asadabadi.

1-3. Research Question

What are the essential principles for reviving the Ideal Ummah according to Sayyid Jamal al-Din al-Asadabadi?

1-4. Hypothesis

Al-Asadabadi proposed a dual-axis framework for the reconstruction of the Ideal *Ummah*, integrating epistemic-theoretical principles—such as a hermeneutics of civilizational advancement—with practical-behavioral principles focused on sociopolitical reform. This model aims to emulate the excellence of the early Islamic *Ummah*.

1-5. Background

Previous scholarship on Sayyid Jamal al-Din al-Asadabadi has primarily focused on two main areas:

1. His role in Islamic revivalism (*al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah*) and his broader intellectual legacy—including critiques of colonialism and advocacy of pan-Islamism.
2. His exegetical methodology in relation to both classical and modern *tafsīr* traditions.

Notable studies include:

Shiroudi (2019), *Sayyid Jamal al-Din al-Asadabadi and the Foundations of Islamic Civilizational Revival*; Highlights al-Asadabadi's call for a religiously grounded caliphate (*khilāfah dīniyyah*) as the foundation for cultivating a virtuous and just society.

Asdaqpur (2019), *An Analysis of Sayyid Jamal al-Din al-Asadabadi's Qur'anic Views* (and the related 2016 article, *His Exegetical Opinions and Their Social Dimensions*); Emphasizes his reformist vision centered on Islamic unity (*waḥdat al-ummah*), employing documentary analysis to identify Qur'anic conditions and obstacles to communal solidarity.

Al-Dughamin (2005, 2007) *Modernist Trends in Sayyid Jamal's Qur'anic Thought* examines his hermeneutical objectives and methodological innovations. *His Impact on Contemporary Exegesis* traces his influence on later reformers such as Muḥammad 'Abduh and Rashid Riḍā, while engaging with contemporary critiques.

Gap in the Literature: Despite these valuable contributions, prior studies tend to either:

- Focus on his philosophy of history, particularly concerning civilizational decline and revival; or
- Analyze his exegetical style and hermeneutics in relative isolation from their practical applications.

Contribution of This Study: This research bridges the existing gap by integrating both dimensions. It:

- Reconstructs Sayyid Jamal's Qur'anically derived principles for civilizational excellence; and
- Systematizes his applied model for societal reform, offering a holistic understanding of his vision for an ideal *Ummah* grounded in both theory and praxis.

2. Methodology

This study adopts a descriptive-analytical methodology to systematically examine the works of Sayyid Jamal al-Din al-Asadabadi, with the aim of extracting Qur'anic references and theoretical propositions related to the factors of civilizational advancement (*asbāb takāmul al-umam*). The primary source material comprises Qur'anic citations and exegetical insights drawn from the nine-volume collection *Al-A'māl al-Kāmilah* (The Complete Works). These data were subjected to rigorous analysis and subsequently synthesized into a coherent theoretical framework.

3. Findings

Theoretical Principles for Reconstructing the Ideal Ummah

Al-Asadabadi's framework outlines the following epistemic and normative foundations:

1. **The Sufficiency of Islam for Civilizational Perfection:** Islam offers a comprehensive system for achieving societal excellence.
2. **The Law-Governing Nature of History:** The rise and decline of civilizations occur according to divine laws (*sunan ilāhiyyah*).
3. **Divine Testing of Believers:** Trials (*ibtilā'*) serve as mechanisms for communal purification and refinement.
4. **Agency and Determinism:** The collective destiny depends on human choice and effort (*jihād al-nafs wa al-ijtimā'*).
5. **Divine Promises of Revival:** Hope (*rajā'*) is rooted in Qur'anic eschatological assurances.

Applied Principles for Societal Reform

For practical implementation, Al-Asadabadi emphasizes:

1. **Unity (*waḥda*)** as a theological and political imperative.
2. **Civilizational Superiority (*tafawwuq ḍārī*)** achieved through intellectual and military preparedness.
3. **Race-Blind Meritocracy (*shā'istukrāsiyya*):** A rejection of ethnic chauvinism in favor of merit-based advancement.
4. **Qur'anic Governance (*ḥukm al-Qur'ān*):** Institutionalizing divine injunctions within political structures.
5. **Justice (*'adāla*) and Consultation (*shūrā*)** as fundamental operational norms.

Scholarly Engagement (*dukhūl al-'ulamā' fi al-siyāsa*): The active involvement of 'ulamā' in shaping policy and governance.

4. Conclusion

Sayyid Jamal's Paradigm

Sayyid Jamal's framework asserts that Islam's ontological supremacy makes the attainment of civilizational excellence possible, though not inevitable. Central to reversing societal decline (*inhiṭāt*) is human agency, particularly the active role of scholars ('ulamā').

This study reconstructs his revival model along two main axes:

1. **Theoretical Axis:** An epistemology of progress firmly rooted in the Qur'an.
2. **Practical Axis:** Institutional reforms that require:
 - **Scholars as Public Intellectuals:** Combining *ijtihād* (independent legal reasoning) with active political engagement.
 - **Elite-Popular Mobilization:** Strategic coordination among scholars, political leaders, and the broader populace.

The Dual Role of the 'Ālim:

- **Epistemic:** Employing Qur'anic hermeneutics (istinbāt) to diagnose and interpret civilizational challenges.
- **Political:** Enacting solutions through legitimate governance practices (siyāsa shar'īyya).

Only such “scholar-reformers” (‘ulamā’ muṣliḥūn) possess the capacity to restore the ideal of the Ummah as modeled during the Salaf era.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: Complied with.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflict of interest.

References

- Asadabadi, Jamaluddin. (2002). *Islam and science with the appendix of Qada and Qadr and the translation of Ernest Renan's speech* (Hadi Khosrowshahi, Trans.). Shrooq Hut.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002a). *The three religions united in al-mubadad and al-ghaya (memoirs of Jamal al-Din al-Husaini al-Afghani [opinions and thoughts])* (Hadi Khosrowshahi & Mohammad Pasha Makhzoumi, Eds.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002b). *Al-Ijaz fi Ijaz al-Khattab, Sound of Teaching and Al-Iqaz (Reminiscences of Jamal al-Din al-Husaini al-Afghani [opinions and thoughts])* (Hadi Khosrowshahi & Mohammad Pasha Makhzoumi, Eds.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002c). *Natinoal intolerance and religious intolerance (memoirs of Jamal al-Din al-Husaini [opinions and thoughts])* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002d). *Arrad Ali Al-Dahrin* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002e). *The Sunnah and the Shia and the ignorance of the nation (memoirs of Jamal al-Din al-Hasani al-Afghani [opinions and thoughts])* (Hadi Khosrowshahi & Mohammad Pasha Makhzoumi, Eds.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002f). *About religion and philosophy (a collection of essays and articles)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002g). *Da'wa al-Islam al-Din wa al-Haqayq al-Alamiya (memoirs of Jamal al-Din al-Husaini al-Afghani [opinions and thoughts])* (Hadi Khosrowshahi & Mohammad Pasha Makhzoumi, Eds.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002h). *Tafsir Mafsir treatise (a collection of treatises and essays)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002i). *Nicheriyeh's treatise on the truth of the Nicherian religion and the state of the Nicherians (a collection of treatises and articles)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin. (2002j). *Issues about education and training (a collection of letters and articles)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002a). *The means of al-Hafz al-Mulk (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002b). *Hope and desire for glory (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002c). *Bigotry* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002d). *Ethnicity and Islamic religion (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.

- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002e). *Nasraniyyah and Islam and the people (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002f). *Al-Wahda al-Islamiyyah* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002g). *Al-Wahda and al-Siyadah (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002h). *Allah's Test for the Believers* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002i). *Decline of the Muslims and their stagnation and the cause of zalak (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002j). *Rizal al-Dawla and al-Batan al-Mulk (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002k). *The Sunan of Allah in the Nations and the Adaptations on the Muslims (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002l). *Qada and Qadr (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002m). *God's lack of wisdom in the love of Muhammad al-Haqq* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002n). *For virtues and vices and their effects (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002o). *Past and present symptoms and treatment of causes (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadabadi, Jamaluddin, & Abdo, Muhammad. (2002p). *And we do not wish to bless those who are weak on earth and make them righteous and make them inheritors (Urwa al-Waghti)* (Hadi Khosrowshahi, Ed.). Al-Sharrooq International School.
- Asadeqpour, Mohammad. (1995). Seyyed Jamaluddin Asadabadi's interpretative opinions and its social dimensions. *Religion and the Contemporary World*, (5), 19–36.
- Asadeqpour, Mohammad. (2018). *Examining the Quranic views and attitudes of Seyyed Jamaluddin Asadabadi*. Aminnagar.
- Al-Daghamin, Ziad Khalil Muhammad. (2005). Innovation in the Quranic view of Sayyid Jamal (Ali Khayyat, Trans.). *Specialized Journal of Theology and Law*, (17), 215–248.
- Al-Daghamin, Ziad Khalil Muhammad. (2007). Seyyed Jamal's influence on the interpretation approach in the contemporary era (Ali Khayyat, Trans.). *Specialized Journal of Theology and Law*, (25), 165–175.
- Shiroudi, Mohammad Sajad. (2018). Seyyed Jamaluddin Asadabadi and the fields of revival and development of Islamic civilization. *Scientific Journal of Islamic Civilization and Religious Studies*, (2), 68–83.
- Tayeb Hosseini, Seyed Mahmoud, Khorasani, Ali, Akbari Karmazdi, Mohammad, & Madbar (Islamic), Ahmad. (2017). *Hermeneutics: Basics, resources, rules, methods, attitudes*. Islamic Science and Culture Research Institute.

اصول بایسته برای بازتولید امت معیار در اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی

سمیه برزو اصفهانی^۱، روح الله شهیدی^۲، علی راد^۳

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: somaye.borzoo@ut.ac.ir
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: shahidi@ut.ac.ir
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: Ali.rad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	سید جمال الدین اسدآبادی، از اندیشه‌وران سده معاصر، در روزگاری می‌زیست که بیگانگان بر کشورهای اسلامی تسلط یافته بودند و شرایط اجتماعی مسلمانان آشفته بود. اندیشه‌های او در باب فهم و تفسیر قرآن، هم سرآغاز رویکرد و گرایش اجتماعی است که از آن با نام گرایش عصری، هدایتی و تربیتی نیز یاد می‌شود و هم جریان‌ساز بوده و تأثیری شگرف بر مفسران پس از خود دارد. مسئله اصلی این پژوهش، بازبانی و تحلیل مستندات و داده‌های قرآنی در آثار سید جمال است تا اندیشه قرآنی او را درباره اصول تعالی امت‌ها و مصادیق امت تکامل یافته بازسازی کند. یافته‌های پژوهش که به روش تحلیلی-توصیفی انجام گرفت، نشان می‌دهد سید جمال امت نخستین اسلام را امتی باشکوه و تعالی یافته می‌داند و درصدد است با بازخوانی آیات قرآن و دستیابی به اسباب تعالی امت‌ها، امت نخستین را بازسازی کند. دستاورد این پژوهش بازسازی پانزده اصل دستیابی به امت معیار در دو حیطه نظری و رفتاری است. از اصول مهم در اندیشه سید جمال، جایگاه عالمان و مفسران قرآن است که بایستی افزون بر حکمت، خبرگی و احاطه علمی در مسائل نظری، در حیطه اجرا نیز وارد شوند. عالمان نخست باید از چالش‌های اجتماعی آگاهی یابند و درصدد رفع آن در ساحت‌های گوناگون سیاسی، تربیتی و اجتماعی برآیند.

کلیدواژه‌ها: جامعه اسلامی، امت معیار، اندیشه
تفسیری سید جمال الدین اسدآبادی،
اجتماع مسلمانان، وحدت مسلمین.

استناد: : برزو اصفهانی، سمیه؛ شهیدی، روح الله؛ راد، علی (۱۴۰۴). اصول بایسته برای بازتولید امت معیار در اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۱): ۹۷-۱۱۷. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387425.1762>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387425.1762>

۱. مقدمه و بیان مسئله

اسدآبادی اندیشه‌های نوین و جریان‌سازی در دانش تفسیر قرآن در روزگار معاصر پدید آورد (طیب حسینی، ۱۳۹۶: ۳۹۳ و ۵۴۴) و بر رویکرد مفسران پس از خود تأثیر بسزایی گذاشت (خلیل زیاد محمد الدغامین، ۱۳۸۶). هرچند از سید جمال تفسیری مستقل از قرآن برجای نمانده است، می‌توان از طریق ردیابی و بازخوانی آیات قرآن و داده‌های تفسیری در آثارش به اندیشه‌های قرآنی‌اش دست یافت. در باور اسدآبادی، امت نخستین معیار و مصداق پایبندی و عمل به آموزه‌های قرآن بود و به همین سبب به شکوه، تعالی و تکامل دست یافتند. مسئله اصلی این پژوهش دستیابی به اسباب تعالی امت‌ها در اندیشه سید جمال با بررسی خوانش او از آیات قرآن است تا اندیشه او را در یک ساختار منطقی بازسازی کند، اما در پی ارزیابی دیدگاه او نیست.

هدف این پژوهش، بازبانی اصول رسیدن به امت معیار و تکامل‌یافته در اندیشه تفسیری سید جمال است و سؤال اصلی آن این است که در اندیشه تفسیری سید جمال، امت معیار کدام است. سؤالات فرعی تحقیق نیز عبارت‌اند از: اصول نظری امت معیار در اندیشه تفسیری سید جمال چیست؟ اصول رفتاری امت معیار در اندیشه تفسیری سید جمال چیست؟

۲. پیشینه پژوهش

پژوهشگران پژوهش‌های زیادی را درباره منظومه فکری سید جمال الدین در عرصه‌های گوناگون، جریان‌سازی و نقش او در بیداری اسلامی، دفاع یا نقد اندیشه‌هایش انجام داده‌اند. در این نوشتار، تمرکز بر مطالعاتی است که به دو محور «عوامل پیشرفت تمدن‌ها» و «روش تفسیری» وی می‌پردازند.

یافته‌های مقاله «سید جمال الدین اسدآبادی و زمینه‌های احیا و پیشرفت تمدن اسلامی» (شیروودی، ۱۳۹۸) نشان داد سید جمال به ضرورت تشکیل خلافت با ماهیت دینی باور داشت و جامعه فضیلت‌مند را ترسیم کرد.

کتاب بررسی آرا و نگرش‌های قرآنی سید جمال الدین اسدآبادی (اصدق‌پور، ۱۳۹۸) و مقاله استخراج‌شده از آن «آرای تفسیری سید جمال الدین اسدآبادی و ابعاد اجتماعی آن» (اصدق‌پور، ۱۳۹۵) پژوهش دیگری است که آرمان اصلاحی سید جمال را ایجاد جامعه اسلامی مبتنی بر وحدت می‌داند. پژوهشگر در این تحقیق به روش تحلیلی اسنادی در تفسیر آیات قرآن مقتضیات و موانع وحدت را تبیین کرده است. الدغامین در پژوهش‌های «نواندیشی در نگره قرآنی سید جمال» (زیاد خلیل محمد الدغامین، ۱۳۸۴) و «تأثیر سید جمال بر رویکرد تفسیر در دوره معاصر» (خلیل زیاد محمد الدغامین، ۱۳۸۶) به تبیین اهداف و مبانی تفسیری سید جمال، تأثیر او بر مفسرانی مانند عبده و رشیدرضا، تفاوت سید جمال با آن‌ها و نقد دیدگاه‌های مخالفانش پرداخت.

تمایز مطالعات پیشین با پژوهش حاضر در این است که آن‌ها یا با رویکرد فلسفه تاریخ از علل تعالی تمدن‌ها در اندیشه سید جمال سخن گفته‌اند یا چگونگی دیدگاه تفسیری او را بررسی کرده‌اند، اما این نوشتار با ترکیب این دو رویکرد، آثار وی را با رویکرد تفسیری و چگونگی بهره‌گیری او از آیات قرآن بازخوانی و دیدگاه او را درباره چگونگی دستیابی به جامعه متمدن بازبانی می‌کند. دستاورد این پژوهش بازسازی اصول امت معیار در دو سطح نظری و عملی است که در حیطه نظری به شش اصل بنیادین و در حیطه عملی به نه اصل کاربردی دست می‌یابد.

۳. روش تحقیق

پژوهش پیش‌رو به روش توصیفی-تحلیلی به جستجو در آثار سید جمال می‌پردازد تا تمام داده‌های قرآنی سید جمال را درباره اسباب تکامل امت‌ها بازباید. برای این منظور آیات قرآن و داده‌های نظری سید جمال درباره تفسیر و چگونگی تعالی امت‌ها از کتاب نه‌جلدی الأعمال الکاملة مطالعه و تحلیل شد و نتایج آن در یک ساختار منطقی ارائه می‌شود.

۴. شرح مفاهیم

۴-۱. امت معیار

منظور از امت معیار، امت متمدن است که بر پایه آیات قرآن دارای اصول بنیادین هستند. در اندیشه سید جمال، امت نخستین یعنی صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و تابعین با پایبندی و عمل به این اصول مصداق مهم این امت هستند که توانستند حکومت ایجاد کنند و مناطق زیادی را تحت تصرف خود درآورند و به تعالی و تمدن دست یابند.

۴-۲. اندیشه تفسیری

سید جمال در نگاشته‌های خود از آیات قرآن بهره می‌گیرد و بر پایه آن تلاش می‌کند اسباب کمال و انحطاط امت‌ها را بیابد. چگونگی استنادش به آیات قرآن اندیشه تفسیری او را آشکار می‌سازد. سید جمال گاه به فرازی از آیات و گاه به یک یا چند آیه قرآن استناد می‌کند. در این پژوهش، فرازهای استنادی سید جمال بیان شده و به آدرس آیات کامل اکتفا شده است.

۵. یافته‌های پژوهش: هدفمندی دانش تفسیر؛ عرضه امت معیار

سید جمال به عنوان یک مصلح با خوانش و فهم قرآن به دنبال دستیابی به امت مطلوب است تا امت نخستین اسلام را بازسازی کند و مسلمانان معاصر را از خطر انحطاط برهاند. می‌توان بایسته‌های امت مطلوب را در باور او در دو حیطه نظری و عملی بخش‌بندی کرد.

۵-۱. حیطه نظری

حیطه نظری یا اصول بنیادین جنبه‌های اندیشه‌ای، معرفت‌شناسانه، انتزاعی و اعتباری دارد. پژوهش حاضر شش اصل بنیادین امت معیار را از نگاشته سید جمال باز یافت که جنبه‌های هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و انگیزشی دارد و در ادامه از آن‌ها سخن خواهد رفت.

اصل اول: بایستگی و بسندگی اسلام برای کمال

سید جمال در نگاشته‌های گوناگون با بهره‌گیری از آیات ذکر و تذکر، سیر در زمین و سنت‌های الهی درصدد اثبات برتری دین اسلام بر سایر ادیان و بسندگی آن برای کمال افراد و امت‌ها است؛ هرچند نکات دیگر را نیز در قالب این آیات بیان می‌کند. آیات سیر در زمین و سنت‌های الهی در اصل قانونمندی تاریخ خواهد آمد و دیگر آیات در اینجا تقریر می‌شود.

مقاله «النصرانیة و الإسلام و أهلها» با آیه ۳۷ سوره قاف آغاز می‌شود و از تغییر روش مسلمانان و مسیحیان سخن می‌گوید که سبب انحطاط مسلمانان و ترقی مسیحیان شد. گویا نویسنده دو نکته را از مصادیق ذکر به‌شمار می‌آورد. نخست، نقش بنیادین دین و عمل به آموزه‌های آن در دستیابی به شکوه؛ دوم، اکتسابی بودن کمال یا انحطاط. نویسنده با نگاه تاریخی به گذشته و حال مسلمانان و مسیحیان، عامل شرایط آشفته مسلمانان را دوری از آموزه‌های دین تحلیل می‌کند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ه: ۱۱۶-۱۲۱). همچنین آیه ۵۵ سوره ذاریات آغازگر نگاشته «فضایل و رذایل و اثرهما» است که فرمان به تذکر و یادآوری می‌دهد. گویی سید جمال بر آن است که مصادیقی از تذکر سودمند برای مؤمنین را یادآوری کند. مطالب او در اینجا به شیوه‌های گوناگون از نقش دین در کمال انسان و پیامدهای بی‌دینی سخن می‌گوید (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ن: ۱۴۶-۱۵۶).

گویی نویسنده اصل باورمندی و عمل به آموزه‌های دین یا دوری از آن را عامل اصلی صعود یا فروپاشی امت‌ها، یکی از سنت‌های الهی و تذکری سودمند می‌داند که مطالعه تاریخ و سیر در زمین آن را به اثبات می‌رساند.

اصل دوم: قانونمندی تاریخ

در باور سید جمال، بر پایه آیات سنت‌های الهی و سیر در زمین، صعود، فروپاشی، تبدیل و تغییر امت‌ها قانونمند است و نشان از حکمت و عدل الهی دارد.

سید جمال نگاشته «ماضی الامة و حاضرها و علاج عللها» را با آیه ۶۲ سورة احزاب از آیات سنت‌های الهی آغاز می‌کند و بر آن است تا دوران شکوهمند آغازین مسلمانان و شرایط نابسامان امروز آن‌ها را براساس عمل یا ترک قوانین دین و وقوع بدعت که اصلی در دین ندارد، تحلیل کند. اسلام اصول استوار و قواعد محکم و حکیمانه‌ای دارد که مبانی اجتماعات بشری و راه‌های حفظ آن را بیان می‌کند و باورمندانش را به همه فروع مدنیت رهنمون می‌سازد، سبب الفت میان نفس‌ها و پاک‌کننده دل‌ها از پلیدی‌ها است و انسان را در همه آنچه در اجتماعات بشری به آن نیاز دارد، کفایت می‌کند. آدمی فقط از طریق آموزه‌های دین می‌تواند به شکل کامل و بایسته به مدنیت و قوانین تاریخ دست یابد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ص: ۱۰۷-۱۱۵). در نگاشته‌ای دیگر، با استناد به این آیه از سنت‌های ثابت الهی سخن می‌گوید. بر پایه این سنت، بقا و رشد امت‌ها با آراسته‌شدن به فضایل و انحطاط آن‌ها با خالی‌شدن از فضایل روی می‌دهد و در این میان دین اساس دستیابی به فضایل است (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ک: ۲۱۳؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ ب: ۲۴۰).

نگارنده در آغاز سطور، «اسباب حفظ الملك» آیات ۴۶ سورة حج و ۱۱ سورة انعام را می‌نگارد که از آیات سیر در زمین است و در این مقاله سبب‌های حفظ یا فروپاشی حکومت‌ها را بیان می‌کند. اهمیت اسباب حفظ ملک تا بدان جاست که کوتاهی در هریک از آن‌ها پایه‌های حکومت‌ها را نااستوار می‌کند و مقدمات فروپاشی آن‌ها را فراهم خواهد ساخت. در باور او، مطالعه و سیر تاریخ اثبات‌کننده نقش بنیادین دین در کمال و سعادت بشر است. صاحبان عقل و بصیرت با پیگیری حوادث عالم و امت‌های گذشته، تدبر در چگونگی دگرگونی امت‌ها و عبرت از قصه‌های خداوند در کتاب قرآن درمی‌یابند که اسلام قوانین پایداری و انحطاط امت‌ها را بیان کرده است. نویسنده راه‌داشتن ظلم در ساحت کبريایی الهی را نیز بر این اساس تحلیل می‌کند و از فراز «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف/۴۹) به عنوان شاهد بر مطلب بهره می‌برد. خداوند حکیمی که رحمت او بر خشم او پیشی گرفته است؛ برای هر حادثه‌ای در جهان هستی سببی قرار داده و هیچ عملی از سوی او بدون علت و بیهوده نیست. به همین جهت ظلم در ساحت او راه ندارد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۰-۲۰۱). سید جمال هنگام بیان علل انحطاط امت‌ها در مقاله «فضایل و رذایل» با استناد به فراز «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ» (روم/۴۲) از نقش اساسی دین در دستیابی به فضایل و اعتدال در اصول اخلاقی یاد می‌کند و این مهم را از اسباب بایسته و بنیادین سعادت بشر معرفی می‌کند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ن: ۱۵۴).

گویی آیات سیر در زمین، بشر را به پی‌جویی و فراگیری اسباب و علت‌های صعود، فروپاشی و تبدیل امت‌ها فرامی‌خواند و از انسان می‌خواهد از این طریق به عدل الهی دست یابد. سیر در زمین نشان از راه‌یافتن ظلم در ساحت الهی دارد و نشان می‌دهد فقط با آگاهی و عمل به دستورهای دین می‌توان به سعادت دست یافت و چگونگی عملکرد افراد در امت‌ها، چگونگی کمال یا انحطاط امت‌ها را رقم خواهد زد.

اصل سوم: باور به سنت الهی امتحان مؤمنان

نویسنده با استناد به آیات ۲ و ۳ سورة عنکبوت، امتحان مؤمنان را یکی از سنت‌های الهی می‌داند. مؤمنان باید بدانند که ایمان فقط به ادعا، سخن و توهم نیست، بلکه باید آثار ایمان در افکار، اراده‌ها و اعمالشان آشکار شود. خداوند عادل مؤمنان را در ادعای ایمان خود امتحان می‌کند تا بر آن‌ها روشن شود که فقط ادعای ایمان دارند یا ایمانشان حقیقی است.

ایمان رهاکردن نفس، ثروت و شهوات و قراردادن آن تحت اوامر الهی است و هنگامی امکان‌پذیر است که مؤمنان به خدا و رسول بیش از خود محبت داشته باشند. فرد مؤمن به نداکننده ایمان، بلافاصله و بدون عذر و بهانه پاسخ می‌دهد و این از نشانه‌های ایمان است (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ح: ۱۹۷-۱۹۸). نویسنده ادعای ایمان مسلمان زمان خود را به چالش می‌کشد؛ چرا که آن‌ها در برابر شرایط آشفته و حکومت بیگانگان بر خود بی‌اعتنا هستند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ز: ۱۶۷).

اصل چهارم: وابستگی سرنوشت افراد و جامعه به انتخاب و تلاش

سید جمال ورود اندیشه‌های جبرگرایانه را از اسباب مهم شرایط آشفته مسلمانان می‌داند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ه: ۱۲۰-۱۲۱). در باور او، دستیابی به سعادت و کمال یا انحطاط و فروپاشی برای افراد و امت‌ها امری اکتسابی است و جبری و تصادفی نیست و فقط عمل براساس

آموزه‌های دین، سعادت را برای بشر رقم می‌زند. گویی بیان این اندیشه از مصادیق ذکر است؛ از آن رو که این سخن را با آیه ۳۷ سوره قاف آغاز می‌کند.

اسدآبادی هدف از نزول پیامبران، ارسال کتاب‌های آسمانی و عمل به آموزه‌های دین را براساس رحمت الهی و توانایی انتخاب انسان تحلیل می‌کند. انسان برای بهره‌وری از استعدادها و قابلیت‌های روحی و جسمی خود و دستیابی به سعادت نیازمند مربی و هدایتگر است تا به واسطه تربیت، عادات و ملکات اخلاقی در او ایجاد شود و این مهم به واسطه آموزه‌های دین صورت می‌گیرد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳: ۱۱۸-۱۱۶؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۰-۲۰۱). مطالب پیش گفته روشن کرد که از یک سو چگونگی باورها و اعمال افراد امت، چگونگی کمال یا انحطاط امت را ترسیم می‌کند و اختیار، انتخاب و تلاش انسان در سرنوشت افراد و امت‌ها نقشی حیاتی دارد. از دیگر سو آگاهی و عمل به آموزه‌های دین در دستیابی به سعادت نقش بنیادین دارد. از این رو خداوند براساس رحمت خود آموزه‌های دین را از طریق پیامبران برای دستیابی به سعادت هم در سرای دنیا و هم در سرای آخرت به‌سوی بشر فروفرستاد.

اصل پنجم: امیدواری و طلب مجد

نویسنده با استناد به فرازهای «إِنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف/ ۸۷) «وَمَنْ يَقْنُطْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ» (حجر/ ۵۶) طلب مجد (میل به برتری) و امل (امید و اعتماد به نفس) برای دستیابی به هدف را از خصوصیات آفرینش، تقدیر و قضای خداوند، نعمت فطری انسان چه به شکل فردی و چه به شکل جمعی می‌داند که او را بر سایر موجودات برتری می‌بخشد. شاید استناد دیگر سید جمال به فراز «ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (یس/ ۳۸) دلیلی برای تقدیری دانستن این ویژگی فطری برای انسان است.

طلب مجد تلاش برای دستیابی به هر آن چیزی است که در عالم انسانی فضیلت و کمال شمرده می‌شود. مقصود از امل، رجا یا امید است که سبب تلاش، پایداری و شکیبایی در برابر سختی‌ها برای دستیابی به هدف (مجد و رفعت) می‌شود و مراد از آن آرزو (الامنیة و التشهی) نیست که انسان فقط در خیالات خود و بدون تلاش، آرزوی رسیدن به مقصود داشته باشد. طلب مجد و امید تا زمانی که انسان زنده است در او جریان دارد؛ چرا که حد و اندازه‌ای برای کمال انسان نیست. اگر انسان در رسیدن به مجد دچار چالش شود، در خود ناتوانی می‌یابد و چه‌بسا برای دفاع از شرف، طلب مجد و کرامت جان دهد.

سید جمال در پیوند توحید با امیدواری، متعلق امید را خداوند قادر بی‌انتها معرفی می‌کند. مستقل دانستن اراده، توانایی و اتکا به آن بدون توجه به قدرت مطلق از سوی بشر، هنگام مواجهه با سختی‌ها و دست‌نیافتن به اهداف، فساد و تباهی در طلب مجد و امید را به همراه دارد. اما اگر انسان به تلاش خود اتکا نداشته باشد و بر این باور باشد که خداوند قادر مطلق پشتوانه اوست، هیچ‌گاه به ناامیدی مبتلا نمی‌شود (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ب: ۱۶۹-۱۷۵).

اصل ششم: وعده‌های امیدبخش الهی

سید جمال به آینده‌ای روشن برای مسلمانان و برون‌رفت از شرایط نابسامان‌شان امیدوار است. این عقیده، هم ریشه در مبنای اعتقادی دارد و هم عملکرد مسلمانان نشان از آن دارد.

نویسنده برای اثبات مبنای اعتقادی خود در نگاشته‌های گوناگون، به آیه ۱۰۵ سوره انبیاء (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ک: ۲۱۱؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ ب: ۲۳۹)، آیه ۵ سوره قصص (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ع: ۲۰۶-۲۰۸) و فرازهای «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» (نور/ ۵۵) (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۵)، «وَوَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ» (روم/ ۴۷)، «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون/ ۸)، «لَيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكُفًى بِاللَّهِ شَهِيدًا» (فتح/ ۲۸) (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ک: ۲۱۱؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ ب: ۲۳۹) استناد می‌کند که وعده نصرت و پیروزی به مؤمنان و صالحان می‌دهد و در میان مسلمانان نخستین، تحقق یافته است. تا زمانی که تلاوت قرآن در میان مسلمانان باقی و قرآن امام و راهنمایشان است، حقیقت از بین نخواهد رفت و نابودی در این امت راه نخواهد داشت. این وضعیت آشفته عارضه‌ای است که بر مسلمانان وارد شده و از بین خواهد رفت.

او ادیان یهودی، مسیحی و اسلام را حقیقت واحد می‌داند که پیروان آن‌ها فقط به نام این ادیان نامیده شده‌اند و حقیقتاً به آن عمل نمی‌کنند. به همین سبب آیه ۲۸ سورة فتح برای این ادیان تحقق نیافته است (اسدآبادی، ۱۴۲۳ الف: ۲۳۹).

خلوص در ایمان، یقین به وعده‌های نصرت الهی را به همراه دارد و تحقق آن به پابندی مسلمانان به وحدت، بیزاری از ذلت و امیدواری به وعده‌های الهی بسته است. همچنین امید به وعده‌های الهی در آیات قرآن، سبب طلب مجد و تسلیم‌نشدن در برابر ظلم و ذلت در مؤمنان می‌شود. بدین‌سان اندیشمندان دینی باید تلاش خود را برای وحدت و اصلاح بین مسلمانان به کار گیرند و بدانند کسانی که خداوند قلب‌های آن‌ها را با ایمان گشوده است، حرکت می‌کنند و به یاری و نصرت الهی یقین دارند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ن: ۱۵۶؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ز: ۱۶۷؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ب: ۱۷۵).

عملکرد مسلمانان نیز امیدوارکننده و نشان می‌دهد که آماده دریافت حق هستند. کسانی که آماده دریافت حق هستند، طبق فراز «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًا مُّشِدًّا» (الکھف/۱۷) خداوند آن‌ها را هدایت خواهد کرد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ه: ص ۱۲۱؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ک: ص ۲۱۶).

براساس آنچه گذشت، برخی آیات در اندیشه سید جمال مصادیق گوناگون دارد که گاهی در گذشته و گاهی در آینده جریان می‌یابد؛ برای نمونه آیات ۱۰۵ سورة انبیا و ۴۷ روم، هم برای مسلمانان نخستین تحقق یافته است و هم وعده امیدبخش خداوند به مسلمانان در صورت عمل به آموزه‌های اسلام و پابندی به وحدت در آینده است.

۵-۲. حیطه رفتاری

حیطه رفتاری شامل اصول کاربردی‌ای است که معطوف به مقام عمل و اجرا هستند و در خارج تحقق می‌یابند. این پژوهش با مطالعه و تحلیل داده‌های قرآنی در آثار سید جمال به نه اصل در حیطه رفتاری دست یافت. اسدآبادی به رکن بودن وحدت و برتری جویی تصریح دارد که پایه‌های امت مطلوب را بنا می‌کنند و بدون آن‌ها رسیدن به کمال اجتماعی ممکن نیست (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ز: ۱۶۵). سایر اصول غیررکن هستند که در این نوشتار پس از این ارکان آمده‌اند.

اصل اول: پابندی به وحدت

وحدت از اصول بایسته امت معیار در نگاه اسدآبادی است و پایه‌های آن را استوار می‌سازد. از سنت‌های خداوند در اجتماعات بشری این است که بهره امت‌ها از وجود به میزان بهره آن‌ها از وحدت بسته است و رشد، عظمت، تعالی و برتری امت‌ها به واسطه اتحاد مؤمنان با یکدیگر پدید می‌آید (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ز: ۱۶۳). سید جمال درباره وحدت در نگاشته‌های گوناگون، هم به آیات مختلف و برخی روایات بدون بیان سند استناد می‌کند و هم مقتضیات وحدت را شرح می‌دهد. آیات و روایاتی شاهد بر این بحث را می‌توان به دو گونه ایجابی و سلبی تقسیم کرد.

آیات و روایات ایجابی نیز به دو بخش قابل تقسیم هستند. بخش نخست فراز «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/۱۰۳) (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ط: ۱۲۲؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۱) و حدیث «یدالله مع الجماعة» است که مسلمانان را به صورت مستقیم به وحدت فرامی‌خواند. بخش دوم از گونه نخست فرازهای «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات/۱۰) و «وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَاتِلُوا آلَتَيْ تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَفِيَّ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» (حجرات/۹) است که پایه‌های اتحاد امت را پی‌ریزی می‌کند و روابط میان مسلمان را استوار می‌سازد. نویسندگان با اشاره به آیه ۲ سورة مائده، همکاری در بر و تقوی را براساس وحدت تحلیل می‌کند. همکاری در گفتار حق و برافراشتن پرچم امت، برترین همکاری در باور اوست (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ز: ۱۶۵). او از مسلمانان می‌خواهد که تعصب دینی خود را در وحدت به کار گیرند و در بر و تقوی با یکدیگر همکاری کنند، نه در اثم و عدوان (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ج: ۱۳۹). استناد به روایات «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُمَا بَعْضاً» «لَا تَقَاطَعُوا وَلَا تَدَابِرُوا وَلَا تَحَاسَدُوا كَوْنُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَاناً» و «لو دعيت الى حلف الفضول لفعلت» از پیامبر (صلی الله علیه و آله) از دیگر استنادات او در این بخش است.

گونه دوم فرازهای «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» (آل عمران/ ۱۰۵) (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳: ۱۶۵-۱۶۶) و «أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال/ ۴۶) (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳: ۱۵۷؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳: الف: ۲۰۱) است که سلبی هستند و مسلمانان را از اختلاف و تفرقه بازمی‌دارند.

مقتضیات وحدت

وحدت، موضوعی پرتکرار در نگاشته‌های سید جمال است که گاهی به صورت مستقیم از آن سخن گفته و آن را موضوع مقالات خود قرار داده است و گاه مقتضیات وحدت را بیان می‌کند.

الف. دیانت مشترک

در باور نویسنده، ارتباط در آموزه‌های اسلام بر پایه فراز «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات/ ۱۳) نه برحسب، نسب و ملیت، بلکه بر پایه اعتقادات مشترک است که محکم‌ترین ارتباط میان مسلمانان را پی‌ریزی می‌کند و تسلیم‌نشدن در برابر بیگانگان و جلوگیری از سلطه آن‌ها را به دنبال دارد. براساس فراز پیش‌گفته، امتیاز فقط از آن متقین است. کسانی که در حفظ و دفاع از شریعت از دیگران سبقت گیرند. مسلمان به دلیل تدابیر اسلام، هم بی‌میل به تعصب بر ملیت و نژاد هستند و هم با استناد به حدیث پیامبر (صلی‌الله علیه و آله) «لیس منّا من دعا إلى عصبیة و لیس منّا من قاتل علی عصبیة و لیس منّا من مات علی عصبیة» آن را ناروا می‌دانند و این امر در اعتماد به خداوند، حاکم برتر و فرمانروای آسمان‌ها و زمین نهفته است که همه قدرت‌ها در برابر عظمت او ناچیز به شمار می‌آیند. حاکم امت مسلمان کسی است که مسلمان یقین به اجرای دستورهای الهی از سوی او برای حفظ حق و از بین بردن شر دارند. اطمینان و اتکا به چنین حاکمی آن‌ها را از تعصب بر ملیت و نسب بی‌نیاز می‌سازد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳: ۱۰۳-۱۰۶؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳: ج: ۳۲۶-۳۲۳).

نویسنده با استناد به فراز پیش‌گفته، شیعیان و اهل سنت را به وحدت فرامی‌خواند و نزاع آن‌ها را بر برتری امام علی (علیه‌السلام) یا خلفا نزاعی بی‌حاصل می‌داند که سودی به حال آن‌ها ندارد و امام علی (علیه‌السلام) و خلفا نیز از این نزاع خشنود نیستند (اسدآبادی، ۱۴۲۳: ۱۵۲). آنچه گذشت نشان داد ارتباط دینی محکم‌ترین ارتباط میان مسلمانان است که مایه وحدت، بازدارنده از نژادپرستی و از مؤلفه‌های امت معیار نزد سید جمال است.

ب. کسب فضایل و دوری از رذایل

از نگاه نویسنده، کمال یا نقص انسان اکتسابی است و کمال او در به دست آوردن فضایل و نقص او در آلوده شدن به رذایل نهفته است. فضایل پایه اتحاد، انسجام و هماهنگی اعضای یک ملت را بنیان می‌نهد، بدنه امت را از ورود جریان بیگانه حفظ می‌کند و مانع انحلال آن می‌شود. نویسنده با استناد به سخن پیامبر (صلی‌الله علیه و آله) «إنما بعثت لأتمم مکارم الأخلاق» برترین امت در دستیابی به فضایل را مسلمانان می‌داند و با استناد به آیه ۱۱۷ سوره هود، مصلحان را کسانی می‌داند که در پی دستیابی به فضایل هستند. شاید او بیان این مطلب را از مصادیق ذکر می‌داند، به سبب آنکه سخن خود را با آیه ۵۵ سوره ذاریات آغاز می‌کند.

اهمیت فضایل در پایداری امت بدین سبب است که امت مانند یک شخص واحد می‌شوند و افراد افزون بر ساختار کلی امت در برابر هیچ فردی کوتاهی نمی‌کنند. همچنین افراد دارای فضیلت بر مدار حق حرکت می‌کنند و حرکت بر مدار حق سبب حفظ حقوق سایرین و مانع تجاوز به آن‌ها خواهد شد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳: ن: ۱۴۹-۱۵۲).

ج. ارزشمند دانستن فضایل و مدح راستین

از دیگر مقتضیات وحدت و شاخصه‌های امت مطلوب، ارزشمند دانستن ارزش‌ها نزد عموم افراد امت است که سبب برانگیخته شدن اراده‌ها برای انجام ارزش‌ها، وحدت، تجدید قدرت و پیشرفت می‌شود و مانعی برای پایداری ظلم ظالمان است. خداوند برای تأیید مدح و ستایش حق در آیه ۴ سوره شرح بر پیامبر (صلی‌الله علیه و آله) خود منت گذاشته و در آیه ۱۱ سوره ضحی اجازه داده است که از نعمت اعمال نیکو سخن گویند.

از سنت‌های الهی این است که اراده بشر پس از دو مرحله بر انجام یک عمل قرار می‌گیرد. در مرحله نخست، انسان غایت و هدفی را تصور می‌کند که بهره آن به او بازمی‌گردد و در مرحله دوم یقین یا ظن قوی می‌یابد که آن هدف و غایت برای او سودمند است. در این میان مدح و ستایش ارزش‌ها نقشی مؤثر در برانگیختن اراده‌ها دارد. سید جمال میل به ستایش حق را میلی فطری، نیرومندترین میل‌ها و سبب برتری انسان بر سایر موجودات می‌داند که خداوند بر بنیان حکمت خود در درون انسان قرار داد و در ایجاد وحدت و دستیابی به امت مطلوب نقشی بسزا دارد. قید حق و راستین، این نوع ستایش را از مدح و ستایش‌های باطل و دروغین متمایز می‌سازد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ م: ۱۸۵-۱۸۱).

د. تعصب معتدل

نویسنده تعصب را از صفات درونی انسان و روح کلی امت می‌داند که سبب شکل‌گیری شعوب و حمایت افراد از حقوق یکدیگر می‌شود. انسجام و وحدت امت را در پی دارد و اگر مانند سایر صفات به اعتدال درآید و بر شالوده صحیح پی‌ریزی شود، از مقدس‌ترین، بافضیلت‌ترین و سودمندترین اخلاق است. چنین می‌نماید که بیان فراز «اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ» (اعراف/۳) در آغاز مقاله نشان از تعصب معتدل در اندیشه نویسنده دارد و مسلمانان را از نزدیک شدن به بیگانگان بازمی‌دارد.

در اندیشه نویسنده، تعصب صحیح دو شرط استوار دارد. یکی آنکه بر پایه حدیث پیامبر (صلی‌الله‌علیه و سلم) «لَيْسَ مِنْ دَعَا إِلَى عَصْبِيَّةٍ» بنیان آن بر عقاید و دین، نه نسب یا ملیت نهاده شود. دیگر آنکه براساس فراز «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ» (النساء/۱۳۵) به اعتدال باشد و افراط و تفریط در آن راه نیابد؛ چرا که کوتاهی در آن سستی، تفرقه و مساعدشدن زمینه برای تجاوز بیگانگان و افراط در آن ظلم و تعدی را به همراه دارد.

از فضایل اسلام، فرمان به تعصب دینی براساس عقاید مشترک میان مسلمانان همراه با عدالت است؛ زیرا عدالت تعصب دینی را به اعتدال و کمال می‌رساند. اسلام پیروان خود را به رعایت تقوی، حفظ حدود و حفظ حرمت ادیان توصیه می‌کند و از ظلم بر سایر ملت‌ها بازمی‌دارد؛ به گونه‌ای که هنگام برتری اسلام، ادیان دیگر اختیار دارند که به دین اسلام درآیند یا با آزادی در اعتقادات خود و پرداخت مقداری مالیات در کشورهای اسلامی زندگی کنند. اعتدال در تعصب در آموزه‌های اسلامی بی‌نظیر است و در هیچ‌یک از امت‌ها و ادیان به دست نمی‌آید. استدلال‌های عقلی و مطالعه تاریخ نیز نشان از تأثیرات مثبت تعصب دینی در پایداری امت‌ها و از میان برداشتن اختلافات دارد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ج: ۱۳۱-۱۳۹).

اصل دوم: برتری جویی

اتحاد و برتری جویی (وفاق و الغب) دو ستون قوی و دو رکن استوار در دیانت اسلامی است که تلاش برای به‌ثمررساندن آن بر مسلمانان واجب شده است. دستیابی امت‌ها به عظمت به میزان تلاششان برای برتری جویی و چیره‌شدن بر سایر امت‌ها بستگی دارد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ز: ۱۶۳-۱۶۵).

می‌توان فرمان به فتح و آمادگی نظامی را از مؤلفه‌های برتری جویی در اندیشه سید جمال برشمرد. فرمان به فتح از مؤلفه‌های نظری این اصل است. آموزه‌های اسلام برخلاف مسیحیت دعوت به کسب قدرت، فتح، پیروزی و سرافرازی دارد. این دین پیروان خود را از پذیرفتن هر قانونی که با شریعت ناسازگار است، بر حذر می‌دارد و آنان را به نپذیرفتن ولایت بیگانگان سفارش می‌کند. همچنین از پیروان خود می‌خواهد که بر علوم نظامی و دانش‌هایی مانند طبیعت، شیمی، وزنه‌کشی، مهندسی و... تسلط یابند.

اصل سوم: آمادگی نظامی

فرمان اسلام به قدرت نظامی و آمادگی دفاعی بر پایه فراز «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال/۶۰)، هم به عنوان یک اصل مستقل برای دستیابی به امت معیار در اندیشه سید جمال قابل‌بررسی است و هم می‌توان آن را از مؤلفه‌های رفتاری مهم در برتری جویی و غلبه برشمرد که مانع ورود بیگانگان می‌شود. سید جمال فراز پیش‌گفته را با فراز «فَمَا لَهُمْ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» (نساء/۷۸) پیوند می‌دهد و این پیوند را این‌گونه تفسیر می‌کند که این فرمان خداوند، غافلان را آگاه می‌سازد و به فراموشکاران یادآوری می‌کند (اسدآبادی و

عبده، ۱۴۲۳ ه: ۱۱۸؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۳). همچنین نویسنده سبب امر قرآن به آمادگی دفاعی را بر پایه فراز پسین «تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» ارباب و ترساندن دشمنان می‌داند نه خون و خونریزی (اسدآبادی، ۱۴۲۳ ز: ۱۲۸).

برای حکیم و نادان روشن است که ملت‌ها باید با توجه به شرایط زمان، خود را در مقابل هجوم بیگانگان آماده سازند و غفلت در این امر خسارت‌های زیان‌باری به بار می‌آورد. آگاهان از آموزه‌های اسلام تصور می‌کنند مسلمانان در کسب قدرت و اختراع آلات جنگی از سایر ملت‌ها پیش‌تاز هستند، اما عملکرد مسلمانان رنگی از این آموزه‌ها ندارد. سستی آن‌ها را فراگرفته و بیگانگان به دلیل نداشتن آلات و فنون نظامی بر آن‌ها چیره شده‌اند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ه: ۱۱۸؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۳).

اصل چهارم: حاکم عالم و بی‌میل به نژاد

این اصل هم به‌عنوان یک اصل مستقل قابل بررسی است و هم از وظایف عالم به‌شمار می‌آید. در باور سید جمال امت اسلام بایستی حکومت واحد داشته باشند یا حاکمان کشورهای گوناگون اسلامی باید با یکدیگر متحد شوند. انتخاب زمامدار برای مردم به وقوف بر احکام شریعت، قدرت بر اجرای آن و رضایت امت بسته است و شرایطی مانند خضوع در برابر مردم، وراثت به جنس، قبیله، قدرت بدنی، قدرت مالی در انتخاب زمامدار بی‌اثر است (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ د: ۱۰۵-۱۰۶).

اصل پنجم: به‌کارگیری آموزه‌های قرآن

خوانش و مطالعه آموزه‌های قرآن برای رسیدن به امت مطلوب کافی نیست، بلکه باید هم به این آموزه‌ها عمل کرد و هم افراد و امت‌ها آیات قرآن را ملاک ارزیابی و محاسبه اعمال خود و امت قرار دهند.

سید جمال عظمت مسلمانان را در قرن‌های نخستین بازگو می‌کند و آن‌ها را معیار و مصداق پایبندی و عمل به آموزه‌های قرآن می‌داند و دستیابی آن‌ها به شکوه و قدرت را بر این اساس تحلیل می‌کند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ و: ۱۵۷-۱۵۸). نویسنده آیات ۴۴ و ۴۵ سوره توبه را قضا و حکم الهی می‌داند که نشان می‌دهد عطا جان و مال در راه ایمان و عمل به نقش‌های خود به‌صورت خودجوش از نشانه‌های ایمان است (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ح: ۱۹۷).

او از سنجش اعمال براساس قرآن و زنده‌بودن قرآن در میان مسلمانان به‌دلیل فراز «وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره/۷۴) سخن می‌گوید. کسی را که قرآن مدح و ستایش کند، ستوده راستین است و کسی را که بر او خشم گیرد، زشتکار واقعی است. کتاب خدا در میان مسلمانان منسوخ نشده است. پس مسلمانان باید آن را بر اعمال خود حاکم سازند و اعمال خود را با کتاب خداوند ارزیابی کنند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ و: ۱۶۲).

سید جمال با اشاره به آیات قرآن عملکرد مسلمانان معاصر خود را با آیاتی از قرآنی که درباره ایمان حقیقی و ایمان توهمی سخن می‌گوید، به چالش می‌کشد و روشن می‌کند عملکرد هم‌کیشان رنگ و بویی از ایمان ندارد و دلیل شرایط آشفته آن‌ها خود آن‌ها هستند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ک: ۲۱۴-۲۱۵).

از آنچه گذشت چند نکته به‌دست می‌آید. نخست آنکه سید جمال تأکید بر عمل به آموزه‌های قرآن و ارزیابی پیاپی اعمال افراد و امت‌ها با آیات قرآن دارد. دیگر آنکه مسلمانان نخستین مصداق پایبندی به آموزه‌های قرآن هستند. سوم آنکه مسلمانان معاصر از ایمان حقیقی فاصله زیاد و تنها تصور و توهم ایمان دارند.

اصل ششم: عدالت

از دیگر اصول امت مطلوب، عطاکردن حق و قراردادن هر چیز و هرکس در جایگاه مناسب خود است و همان عدلی است که خداوند در فراز «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل/۹۰) به آن فرمان می‌دهد. نویسنده عدل را از صفات برتر الهی و حکمتی می‌داند که خداوند حکیم عادل و لطیف خبیر آن را در فراز «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/۲۶۹) قرین خیر کثیر قرار داده و به‌واسطه آن بر بندگان خود منت گذارده است.

این مطلب از اسباب مهم حفاظت، برقراری نظم، استواری پایه‌های قدرت و تحکیم ملک است. حکمتی است که آسمان‌ها و زمین به واسطه آن پابرجا است. خروج از اعتدال در هر جای عالم انحطاط و فروپاشی را به همراه دارد. ظلم و ستم نیز خروج از اعتدال در جامعه بشری است که موجب فروپاشی جامعه می‌شود. به همین دلیل خداوند به عدل تأکید و از ظلم باز می‌دارد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۴).

اصل هفتم: شایسته‌سالاری

شایسته‌سالاری، هم به عنوان اصلی مستقل و هم به عنوان یکی از مؤلفه‌های عدالت قابل بررسی است. سید جمال تجهیزات دفاعی و وسایل جنگی را برای حراست از یک ملت کافی نمی‌داند و با استناد به آیه ۱۱۸ سوره آل عمران و فراز «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ» (ممتحنه ۱) حفاظت را نیازمند انتخاب صحیح افراد با عنوان «بطانة الملك» برای انجام امور مهم مملکت می‌داند. او سردمداران را از اعتماد به افرادی که شایستگی اعتماد ندارند، باز می‌دارد.

این افراد باید در زمان صلح و امنیت کوشش کنند تا پایه‌های حکومت را با گستراندن بساط راحتی، ساختن حکومت بر قواعد عدل، وادارکردن کارگزاران خود بر رعایت حدود شریعت و مراقبت از روابط مملکت با سایر ممالک اجنبی پایدار سازند. ویژگی مهم این گروه افزون بر تدبیر، عقل و مهارت، احساس عاطفی و قلبی با ملت است؛ چرا که افرادی می‌توانند به این امور مهم اهتمام ورزند که قلب‌هایشان آکنده از عشق به ملت باشد. مواجهه آن‌ها هنگام چالش‌های ملت مانند زمانی است که خود دچار بیماری و درد هستند.

در چگونگی انتخاب این افراد باید از قانون فطرت و ناموس طبیعت پیروی کرد؛ چرا که پیروی از این قانون، اندیشه را از خطا حفظ می‌کند و دقایق و ظرایف را آشکار می‌سازد. انواع خطاهای کلی یا جزئی که در عالم انسانی به وقوع می‌پیوندد، به علت انحراف از قانون فطرت و سنت‌هایی است که خداوند در جهان آفرینش قرار داده است.

از احکام ثابت این است که شفقت، رحمت و تعصب به دولت و کارگزاران هنگامی پدید می‌آید که افراد دارای اصلی استوار در امت باشند و این همان قانون فطرت است که خداوند انسان را بر بنیان آن آفرید و آیه ۳۰ سوره روم به آن اشاره دارد. گویی مقصود او از این اشاره این است که سنت‌های الهی منطبق با فطرت انسان هستند.

براین اساس ولی امر دولت باید امور مهم امت را به یکی از این دو گروه بسپارد. گروهی که در ملیت متصل به دولت و از ضعف میرا هستند یا گروهی که در دین با آن‌ها اشتراک دارند. البته ادیانی چنین شایستگی‌ای را دارند که در آن‌ها دیانت مشترک مبنای ملیت افراد قرار گیرد و اسلام از چنین امتیازی برخوردار است. بیگانگان حتی با داشتن صداقت به سبب نداشتن احساس عاطفی از چنین شایستگی‌ای برخوردار نیستند و در صورت نیت‌های نادرست، امت را به انحطاط می‌کشاند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ی: ۱۷۶-۱۷۸؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۰-۲۰۱).

اصل هشتم: بهره‌گیری از مشورت

خداوند در فراز «وَاَوْزُهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران/ ۱۵۹) به پیامبر خود با آنکه معصوم از اشتباه است، مشورت را می‌آموزد و به آن ارشاد می‌کند. در فراز «وَأْمُرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری/ ۳۸) مؤمنان را برای استفاده از مشورت مدح و ستایش می‌کند. نویسنده با استناد به آیه ۶۸ سوره مؤمنون، خوانندگان را به تفکر و بصیرت فرامی‌خواند.

نویسنده در اهمیت مشورت از دو مقدمه بهره می‌گیرد. در مقدمه نخست، آفرینش اجتماعی حیات انسان را با استناد به آیه ۱۳ سوره حجرات یادآور می‌شود. در مقدمه دوم از ناتوان بودن هر انسان و آگاهی و علم اندک او سخن می‌گوید که سبب می‌شود به‌تنهایی نتواند از فواید آگاهی یابد و زبان‌ها را بشناسد. براین اساس مشورت و استفاده از عقل سایرین اهمیت زیادی در زندگی انسان دارد و برای حاکمان، استفاده از این اصل از اهمیت فزون‌تری برخوردار است. حاکمان به میزان وسعت سلطنت خود به مقدار افزون‌تری باید از این اصل بهره گیرند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۱-۲۰۳).

اصل نهم: ورود علما در صحنه اجتماع

سید جمال با استناد به آیات ۱۰۴ سورة آل عمران و ۱۲۲ سورة توبه بر آن است که نجات از شرایط نابسامان مسلمانان، در گرو ورود عالمان به صحنه اجتماع است. عالم در اندیشه او فقط یک نظریه‌پرداز و تبیین‌گر باورها نیست، بلکه افزون بر غنای علمی و نظریه‌پردازی به صحنه اجتماع وارد می‌شود، از چالش‌ها آگاهی می‌یابد و در عرصه سیاست و تربیت گام برمی‌دارد.

نویسنده بر پایه این آیات معتقد است تا زمانی که قرآن در میان مسلمانان تلاوت می‌شود، سنت پیامبر، سیره خلفای راشدین و سلف صالح در میان آن‌ها هست، امید به اصلاح مسلمانان وجود دارد و شرایط نامساعد آن‌ها پایدار نخواهد ماند. این شرایط امتحان الهی و به دلیل کوتاهی مسلمانان در انجام وظایف خود است. راهکار خروج از این چالش و بحران این است که علمای اسلام به وظایف خود عمل کنند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۴-۲۰۵). او وجود گروهی را در هر ملت که کارشان تعلیم و آموزش سایر افراد ملت باشد، از عوامل سعادت بشر و از ارکان اسلام به‌شمار می‌آورد (اسدآبادی، ۱۴۲۳ د: ۱۹۶).

شاید بتوان فراز «لَيَنْفَقَهُوْا فِي الدِّيْنِ» را اشاره به غنای علمی عالم و فرازهای «وَلْيَنْذِرُوا قَوْمَهُمْ» و «يَدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» را اشاره به نقش اجتماعی عالم در اندیشه سید جمال برشمرد. گفتارهای سید جمال درباره این اصل را می‌توان در دو بخش ویژگی‌های عالمان و وظایف عالمان بررسی کرد.

الف. ویژگی‌های عالمان

سید جمال از علما با نام خبیر حکیم، راسخان در علم، حافظ شریعت، روح و فرماندهان امت محمدی، امناء الدین، حاملان عرش و اوصیای خدا بر مؤمنان یاد می‌کند که پرچم اسلام را برافراشته می‌سازند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۴-۲۰۵؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ب: ۱۷۵). که وظیفه افزون‌تر و حساس‌تری نسبت به سایر افراد دارند. مفسر نیز در اندیشه او از شمار عالمان است که می‌تواند در قالب تفسیر قرآن مسلمانان را از این چالش‌رها سازد. البته نویسنده تصریحی به همانندی عالم و مفسر ندارد، ولی از اقدامات و فحوای سخنان او چنین برمی‌آید که او مفسر را از مصادیق بسیار مهم عالم می‌داند.

اندیشه همسانی عالم و مفسر، اسدآبادی را بر آن داشت که هنگام انتشار اخبار تفسیر سید احمدخان برای همراهی و اصلاح شرایط مسلمانان به‌سوی او بشتابد؛ چرا که مفسر در دوران سالخوردگی و پختگی سنی قرار دارد و تجربیات زیادی کسب کرده و سفرهای فراوانی به سرزمین‌های غربی داشته است و هم تفسیر خود را جهت اصلاح مسلمانان معرفی می‌کند. او هنگام آشنایی با آن تفسیر و نیافتن مؤلفه‌های تفسیر و مفسر مطلوب، به نقد آن همت می‌گمارد و درمی‌یابد که نه این تفسیر برای اصلاح مسلمانان نوشته شده و نه آن مفسر مصلح است. هدف از نوشتن این تفسیر، از بین بردن اعتقادات مسلمانان و خدمت به بیگانگان است و در این زمان که مسلمانان در بحران به سر می‌برند، بیماری خطرناکی است که به سقوط جامعه کمک می‌کند.

او هنگام نقد تفسیر سید احمدخان در نگاشته تفسیر مفسر، تصور خود را از تفسیر مطلوب به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد مفسر مطلوب در نزد او همان عالم حکیم خبیر و اصلاحگر چالش‌های مسلمانان است. از طریق این نگاشته می‌توان به طرح تفسیری و بایسته‌ها و نبایدهای تفسیری در اندیشه سید جمال دست یافت.

در باور سید جمال، مسلمانان در انتظار افکار عالی، حکمت حکیم، تدبیر یک فرد خبیر و مجددی هستند تا عقل‌ها و نفوس را اصلاح کند، دوباره آن‌ها را تربیت نیکو کند و سبب رستگاری مسلمانان شود. این انتظار بر دو اساس استوار است: نخست آنکه پریشان‌حالی، ضعف و سستی در تمام طبقات از ویژگی‌های جوامع مسلمان است. دیگر آنکه انحطاط به شکل کامل در میان مسلمانان راه نخواهد داشت؛ چرا که یقین دارد خداوند حق مطلق است و دیانت راستی و شریعت برحق را نابود نخواهد کرد (اسدآبادی، ۱۴۲۳ ح: ۱۹۱-۱۹۶).

اسدآبادی، از علما زمان خود به دلیل یادگیری غیرکاربردی علوم نقد می‌کند که علوم مورد نیاز را می‌آموزند، اما از غایت و هدف علوم بی‌بهره‌اند. علم نحو می‌آموزند، اما بر صحبت کردن، نوشتن و فهم مطالب عربی توانایی ندارند؛ درحالی‌که غایت و هدف علم نحو توانایی بر این امور است. علم معانی و بیان برای آن است که فراگیرنده آن خطیب و شاعر شود، اما فراگیران این علم در میان مسلمانان بهره‌ای از این غایت نبرده‌اند. هدف از یادگیری علم منطق، شناخت حق از باطل است، ولی با وجود رواج این علم، خرافات در میان علما مسلمانان رواج

بسیار دارد. علم حکمت باید به فراگیرنده توانایی دهد تا اسباب، علل، لوازم و ملزومات موجودات خارجی را بیابد؛ درحالی که حکمای مسلمانان از این امور غافل اند (اسدآبادی، ۱۴۲۳ ی: ۱۳۲).

ب. وظایف عالم

مفسر مطلوب در باور سید جمال مفسری است که با تفسیر آیات قرآن مشکلات و چالش‌های مسلمانان را در حوزه‌های گوناگون از میان بردارد. از این نوع تفسیر امروزه با عناوین عصری، اجتماعی، هدایتی و تربیتی یاد می‌شود. در اصل و چگونگی تفسیر عصری میان دانشمندان این فن نظرات متعدد و گاه ناسازگاری وجود دارد. وظایف و نقش‌های عالم و مفسر را در اندیشه سید جمال می‌توان در دو عرصه سیاسی، و تربیتی و اجتماعی بخش‌بندی کرد. از نقش سیاسی عالم در اصل چهارم سخن رفت و اینک از نقش تربیتی و اجتماعی عالم سخن خواهیم گفت.

آگاهی‌بخشی

علما باید جاهلان و غافلان را به واجبات و فرائض دین آگاه سازند. عقل‌ها را با معارف حق آراسته سازند، مسیر سعادت را به بشر بیاموزند و او را از انواع بدعت‌ها، انحرافات و عادات ناپسند که منطبق بر کتاب خدا نیست، برهانند. توجه‌دادن به عقاید صحیح، وحدت کلمه میان مسلمانان را در پی خواهد داشت که موجب جلوگیری از نفوذ و تسلط بیگانگان می‌شود. از نگاه او، تا زمانی که ملت و جوامع از عقاید حق و راستین برخوردار باشند، مرگ در آن‌ها راه ندارد. شاهد این مطلب دولت عثمانی و انجمن عروۃ‌الوثقی است که خود بنیان‌گذار آن در مصر بود.

آن‌ها باید صفات فاضله و فواید آن، اخلاق پست و زیان‌های آن را برای مردم بازگو کنند. روح و معانی قرآن را در میان مردم زنده کنند و مردم را به‌سوی پیمان الهی فراخوانند که تخلف در آن راه ندارد. همچون غزالی اصول ثابت دین را به مسلمانان بیاموزند، سنن سلف صالح و نعمت‌های الهی بر گذشتگان را به مسلمانان یادآوری کنند. عاقبت نیکو در صورت استقامت و عاقبت نافرجام در صورت نافرمانی را برای آن‌ها بازگو کنند. بر پایه آیه ۲۶ سورة زمر، قصه امت‌های پیشین و قضای الهی در صورت نافرمانی را برای آن‌ها بیان کنند (اسدآبادی، ۱۴۲۳ ط: ۵۷-۶۳؛ اسدآبادی، ۱۴۲۳ و: ۱۰۱-۱۰۳؛ اسدآبادی، ۱۳۹۸: ۱۴۱؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ل: ۱۴۶-۱۴۸؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ک: ۲۱۶؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۴-۲۰۵).

انگیزه‌بخشی

یکی از وظایف علما، انگیزه‌بخشی و امیدبخشیدن به مسلمانان است. مفسر باید ناامیدی را در میان مسلمانان با بیان وعده‌های الهی مانند «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» (نور/۵۵) از میان بردارد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ الف: ۲۰۴-۲۰۵).

اصلاح و ساخت امت

مفسر مطلوب در باور سید جمال تمام کوشش خود را برای تربیت و اصلاح مسلمانان به کار می‌گیرد و تلاش می‌کند امت اسلام به شرایط ترقی و نخستین خود بازگردند. در حوزه نخبگان و افراد تأثیرگذار، فرمانروایان را با عبرت‌دادن از گذشتگان و با توکل به خدا بیدار می‌سازد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ و: ۱۶۲). علمای امت اسلام را با مرکزیت بیت‌الله الحرام با یکدیگر متحد می‌کند تا بتوانند دین را تقویت و از تجاوزات حفظ کنند و نیازهای ملت را برآورده سازند. از دیگر مزایای اتحاد علما، امکان گسترش دانش، روشنگری، فهم و حفظ دین از بدعت است. در صورت ایجاد بدعت، با اتحاد علما می‌توان قبل از انتشار میان توده مردم آن را پاک کرد (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ط: ۱۲۶-۱۲۷). مفسر مطلوب تدابیر لازم برای وحدت مسلمانان بر بنیان قرآن را به کار می‌گیرد. رابطه دینی را احیا می‌کند و اختلافات مسلمانان را با فراخواندن به‌سوی دین از میان برمی‌دارد. امر به معروف و نهی از منکر می‌کند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ط: ۱۲۶-۱۲۷؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ و: ۱۴۷؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ک: ۲۱۶؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ب: ۱۶۹-۱۷۵).

به عمل واداشتن مسلمانان از دیگر تدابیر اوست. به مسلمانان می‌آموزد نخستین نشانه کسی که ایمان در قلب او وارد شده است، تقدیم مال و جان خود در این راه بدون هیچ‌گونه عذر و بهانه است و هرگونه عذر در کوتاهی از یاری راه خداوند، نشانه نفاق و دوری از خداوند است. سید جمال دفاع از ملت مسلمان را بر هر مسلمانی واجب و لازم می‌داند (اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ و: ۱۴۷؛ اسدآبادی و عبده، ۱۴۲۳ ک: ۲۱۶).

از نگاه او، علما باید در میان عموم مردم و پیگیر وقایع باشند و از شرایط روز جامعه آگاهی یابد؛ چرا که از دیگر نقش‌های علما این است که منافع امت را بلافاصله و در هر جا اعلام کنند. آن‌ها باید دوست امت را از دشمن بشناسانند و لباس تبلیس پاره کنند. از کمینگاه‌های شر و شقاق خبر دهند تا افراد از آن اجتناب کنند. بیماران را به طبیبان ماهر، جاهلان را به رهبری عالمان و فقرا را به جایگاه‌های کسب ثروت هدایت کنند (اسدآبادی، ۱۴۲۳ ح: ۲۰۱).

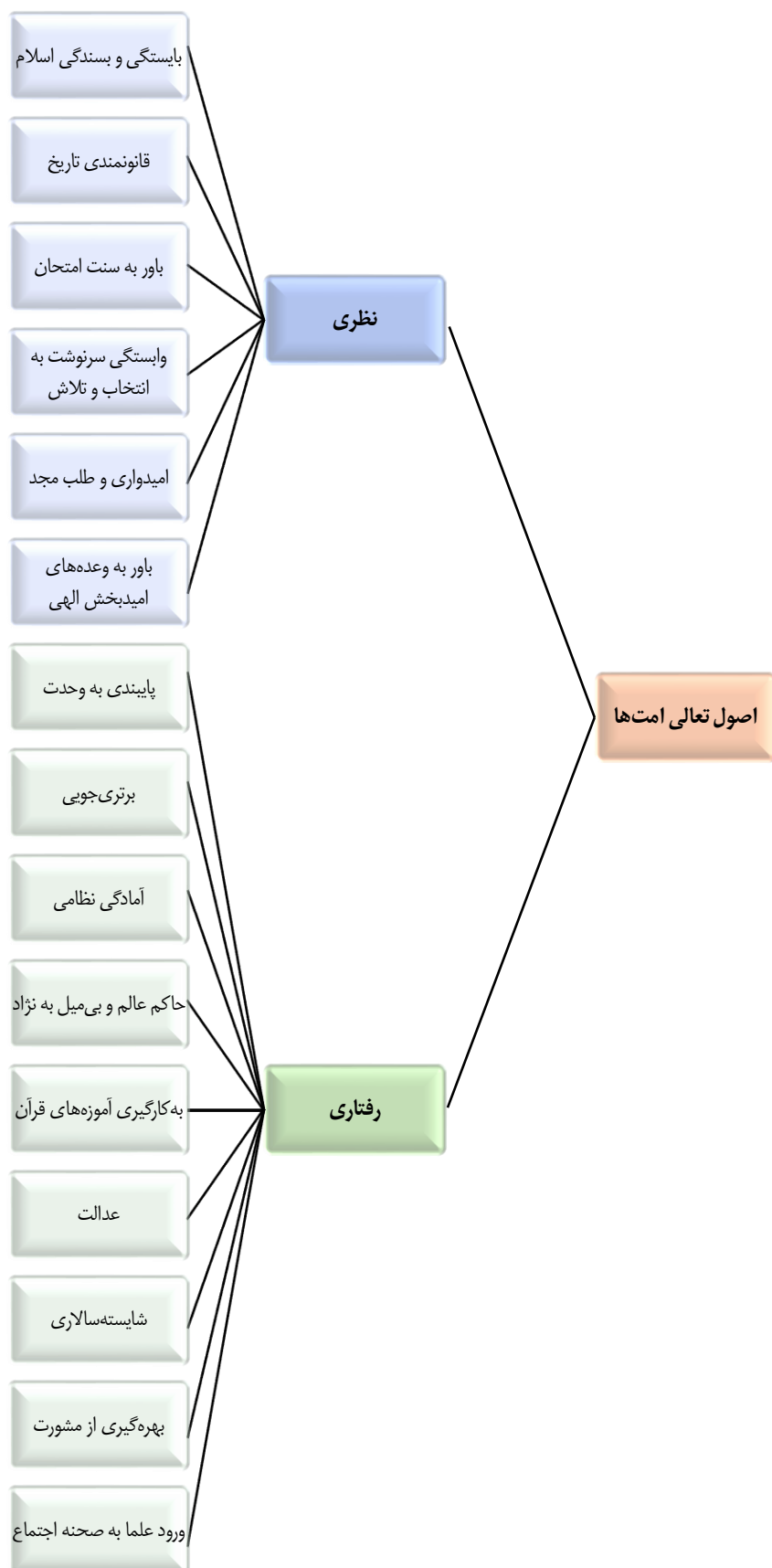
۶. نتیجه‌گیری

سید جمال‌الدین اسدآبادی بنیان‌گذار رویکرد اجتماعی، تربیتی و عصری در دانش تفسیر در سده معاصر است. به دلیل تأثیرگذاری سید بر جریان‌های علمی، فرهنگی و سیاسی بازسازی اندیشه او به‌ویژه اندیشه‌های قرآنی‌اش اهمیت بسزا دارد. در باور سید، اسلام برترین دین است و دستیابی به تعالی یا انحطاط تصادفی و جبری نیست؛ چراکه از یک‌سو تاریخ قانونمند است و از دیگر سو انسان‌ها و به‌ویژه علما در تعالی یا انحطاط خود و امت خویش نقشی بنیادین دارند. چگونگی تلاش و انتخاب آن‌ها، چگونگی تعالی یا انحطاط او را رقم می‌زند.

پژوهش حاضر اصول دستیابی به تکامل در اندیشه سید جمال را بازسازی کرد و آن را در دو حیطه نظری و عملی بخش‌بندی کرد. این فرایند نشان داد سید جمال با خوانش، فهم و تفسیر آیات قرآن بر آن است که امتی دارای اندیشه استوار، آگاه و عمل‌کننده به آموزه‌های قرآن و آراسته به فضایل اخلاقی رقم بزند؛ فضایی که هم در سطح فردی مانند باور به کرامت انسان، هم در سطح جمعی مانند پابندی به وحدت و ارزشمند دانستن ارزش‌ها و هم در ساحت سیاسی مانند آمادگی نظامی جریان دارد تا امت نخستین بازسازی شود و مسلمانان به مسیر کمال بازگردند.

عالم و مفسر قرآن در اندیشه او نقشی بایسته در تعالی امت‌ها دارد و فقط یک تئورسین و نظریه‌پرداز نیست، بلکه از شرایط زمان خود آگاه و عالم حکیم خبیر و راسخ در علم و اصلاحگر شرایط است. عالم و مفسر در ساحت نظری باید افزون بر احاطه علمی بر اندیشه‌های دینی، از چالش‌های مسلمانان آگاهی یابد و پاسخ چالش‌های کلان جامعه را از قرآن کشف کند. در ساحت عمل با دیگر عالمان، حاکمان و مردم در تعامل باشد و در عرصه سیاست و حاکمیت کشور وارد شود و یافته‌های خود را به مرحله اجرا درآورد. چنین عالمانی باید با همفکری با دیگر علما برای چالش‌های پیش‌رو راهکار بیابند، در وحدت و یکپارچه نگاه‌داشتن مسلمانان تمام کوشش خود را در سطح عموم مردم و در سطح خواص اعم از سیاسیون و اندیشمندان به کار گیرند و این‌گونه امت را به مسیر کمال و تعالی هدایت کنند.

اصول دستیابی به تکامل و تعالی امت در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی که می‌تواند به بازتولید امت معیار منجر شود را می‌توان در قالب نمودار زیر نمایش داد.



۷. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۸. سیاست‌گذاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۹. تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

۱۰. منابع

قرآن کریم

- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۳۹۸). اسلام و علم به ضمیمه قضا و قدر و ترجمه سخنانی ارنست رنان. کلبه شروق.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ الف). الادیان الثلاثة متفقة فی المبدأ و الغایة. مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ ب). الاعجاز فی إيجاز منبر الخطبة صوت التعليم و الإيقاظ. مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ ج). التعصب الجنسی و التعصب الديني (خاطرات جمال‌الدین الحسيني الافغانی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ د). الرد على الدهرين (الرسائل فی الفلسفة و العرفان). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ هـ). السنة و الشيعة و مطامع الملوك فی جهل الأمة مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ و). درباره دين و فلسفه (مجموعه رسائل و مقالات). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ ز). دعوة الاسلام الدين و الحقائق العلمية (خاطرات جمال‌الدین الحسيني الافغانی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ ح). رسالة تفسير مفسر (مجموعه رسائل و مقالات). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ ط). رسالة نیچریه در حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان. مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۴۲۳ ی). مسائل درباره تعلیم و تربیت (مجموعه رسائل و مقالات). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ الف). اسباب الحفظ الملك (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ب). الأمل و طلب المجد (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ج). التعصب (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ د). الجنسية و الديانة الاسلامية (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ هـ). النصرانية و الاسلام و اهلها (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ و). الوحدة الاسلامية (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ز). الوحدة و السيادة (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ح). امتحان الله للمؤمنين (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ط). انحطاط المسلمين و سكونهم و سبب ذلك (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ی). رجال الدولة و بطانة الملك (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ک). سنن الله فی الامم و تطبيقها على المسلمين (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ل). قضا و قدر (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ م). كم حكمة الله فی حب المحمدة الحققة (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ن). لفضائل و الرذائل و اثرهما (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.
- اسدآبادی، جمال‌الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ص). ماضی الامة و حاضرها و علاج عللها (عروة الوثقی). مكتبة الشروق الدولية.

اسدآبادی، جمال الدین؛ وعبد، محمد (۱۴۲۳ ع). و نُريدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ (عروة الوثقى). مكتبة الشروق الدولية.

اصدق‌پور، محمد (۱۳۹۵). آرای تفسیری سید جمال الدین اسدآبادی و ابعاد اجتماعی آن. دین و دنیای معاصر، ۳(۲)، ۱۹-۳۶.

اصدق‌پور، محمد (۱۳۹۸). بررسی آرا و نگرش‌های قرآنی سید جمال الدین اسدآبادی. تهران: امین‌نگار.

الدغامین، خلیل زیاد محمد (۱۳۸۶). تأثیر سید جمال بر رویکرد تفسیر در دوره معاصر. مجله تخصصی الهیات و حقوق، ۲۵، ۱۶۵-۱۷۵.

شیروودی، محمدسجاد (۱۳۹۸). سید جمال الدین اسدآبادی و زمینه‌های احیا و پیشرفت تمدن اسلامی. نشریه علمی تمدن اسلامی و دین‌پژوهی، ۸(۲)،

۶۸-۸۳. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.26764830.1398.1.2.4.6>

طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۶). تفسیرشناسی: مبانی، منابع، قواعد، روش‌ها و گرایش‌ها. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



University of Tehran

Social Theories of Muslim Thinkers

Journal of Social Theories of Muslim Thinkers

Volume 15, Issue 1, March 2025

A Reappraisal of Tusi's Civil Science: Toward a Stratified and Three-Dimensional Comprehension of the Social Phenomenon

Pages 1-20

Nematollah Karamollahi

A New Explanation of the Types of Rational Action Based on the Pattern of 'Four Journeys' (ASFĀR AL-ARBA‘A) and the Possibility of Utilizing This Pattern in the Philosophy of Social Sciences

Pages 21-41

Ebrahim khani

The Evolution of the Veiling Discourse from the Constitutional (۱۹۴۱ - ۱۹۰۶) Revolution to the End of Pahlavi I Era

Pages 42-63

Zeynab Aalami; Mahdi Hosseinzadeh yazdi; Qasem Zaeri

The Politics of Friendship in the Political Thought of Khwaja Nasir al-Din Tusi

Pages 64-80

Tahereh Sharif; Ebrahim Barzegar; MohammadBagher Khorramshad;; Nafisesadat Ghader

The Phenomenological Approach of Religion from the Viewpoint of Abu Rayhan Al-Biruni in the Mirror of New Religious Studies

Pages 81-96

Ghorban Elmi; Sedigheh Abriishamkar

Essential Principles for Reviving the Ideal Ummah in the Exegetical Thought of Sayyid Jamal al-Din al-Asad Abadi

Pages 97-117

Somaye Borzoo Isfahahni; Roohullah Shahidi; Ali Rad