



مجله علمی نظریه‌های اجتماعی مسئله‌های

شاپا: ۵۲۴۰-۲۵۳۸

فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۴

جنسیت و جهان‌های اجتماعی معاصر

صفحه ۱-۲۱

حمید پارسا؛ ابوالفضل اقبالی

غزالی و نگرش عرفانی به پیوستگی دین و سیاست؛ شیوه تأویل درونی نزد غزالی

صفحه ۲۲-۳۶

طیبه محمدی کیا

خوانش پسااستعماری قانون در اندیشه میرزا ملکم خان؛ با تأکید بر روزنامه «قانون»

صفحه ۳۷-۵۳

سید مصطفی طاهرزاده؛ هادی نوری

صورت‌بندی تحلیلی مهندسی فرهنگ بر اساس دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای

صفحه ۵۴-۷۵

محمد سهیل سرو

مطالعه مقایسه‌ای ارتباطات انسانی در جامعه مدنی هابرماس و مدینه فاضله فارابی

صفحه ۷۶-۹۷

حسین مهربانی فر؛ محمدعلی سلیمی

بازخوانی نظریه انحطاط مسلمانان علی شریعتی

صفحه ۹۸-۱۱۴

سیدمحسن ملاباشی؛ فائزه کمالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

(سال پانزدهم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۴)

تاریخ چاپ: تابستان 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)

اسماعیلی، زیبا

اشرفی، اکبر

اعلمی، زینب

امین، محسن

ایرانپور، حسین

حاج محمدی، حسین

حاجی حیدری، حامد

حسینی، علی

زالی، مصطفی

سهیل سرو، محمد

صادقی، الهه

علیزاده، رضا

غلامی، رضا

قائم نیک، محمدرضا

مبلغی، عبدالمجید

هزار جریبی، جعفر

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

- جنسیت و جهان‌های اجتماعی معاصر
صفحه ۲۱- ۱
حمید پارسانیا؛ ابوالفضل اقبالی
- غزالی و نگرش عرفانی به پیوستگی دین و سیاست؛ شیوه تأویل درونی نزد غزالی
صفحه ۳۶- ۲۲
طیبه محمدی کیا
- خوانش پسااستعماری قانون در اندیشه میرزا ملکم خان؛ با تأکید بر روزنامه «قانون»
صفحه ۵۳- ۳۷
سید مصطفی طاهرزاده؛ هادی نوری
- صورت‌بندی تحلیلی مهندسی فرهنگ بر اساس دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای
صفحه ۷۵- ۵۴
محمد سهیل سرو
- مطالعه مقایسه‌ای ارتباطات انسانی در جامعه مدنی هابرماس و مدینه فاضله فارابی
صفحه ۹۷- ۷۶
حسین مهربانی‌فر؛ محمدعلی سلیمی
- بازخوانی نظریه انحطاط مسلمانان علی شریعتی
صفحه ۱۱۴- ۹۸
سیدمحسن ملاباشی؛ فائزه کمالی



Gender and Contemporary Social Worlds

Hamid Parsania¹ , Abolfazl Eghbali² 

1. Professor, Department of sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: h.parsania@ut.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Women and Family Studies, Faculty of Social Sciences and Economy, Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: a.eghbali@alzahra.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 14 February 2025 Received in revised form: 20 May 2025 Accepted: 24 May 2025 Published online: 22 June 2025 Keywords: <i>Fundamental Methodology, Gender, Islam, Modernity, Social Worlds.</i>	Discussions surrounding women, gender, and their social manifestations have historically posed significant challenges for the Islamic world. Various intellectual and social approaches - each grounded in distinct semantic systems - have addressed these issues from different perspectives. A macroscopic analysis reveals that two dominant semantic paradigms, Islam and modernity, underlie these approaches. The present study aims to examine these perspectives, analyze their underlying semantic systems, and conceptualize gender-based approaches within the framework of social worlds. This is an applied study, methodologically situated in the domain of qualitative research. The conceptual framework is based on the theory of social worlds, and the fundamental methodology is employed to explore the development of these discourses in the theoretical and socio-political spheres of Iranian society. According to the findings, key components of the Islamic theory of gender include gender essentialism, the social extension of gender, social systematization based on couplehood, and gender as an existential capacity. The epistemological foundations of this social world are rooted in Javaheri jurisprudence and transcendental wisdom, while its non-epistemological (cognitive) contexts include the social and political developments of the Constitutional Era and the Islamic Revolution of Iran. In contrast, the feminist theory of gender is characterized by concepts such as gender constructionism, transsexuality, gender fluidity, gender as a mechanism of domination, and the rejection of gender's social extensions. Its epistemological contexts include Western feminist thought and the neo-religious and intellectual movements within Islamic societies, while its non-epistemological contexts in Iran are shaped by the legal inequalities between men and women and the political transformations of the 1970s.
Cite this article: Parsania, H. and Eghbali, A. (2025). Gender and Contemporary Social Worlds. <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(2): 1-21. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390502.1775	



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390502.1775>

1. Introduction

In contemporary Islamic thought, various approaches to gender and its social manifestations can be identified, each grounded in distinct semantic systems. A macroscopic analysis reveals the influence of two dominant semantic paradigms—Islam and modernity—underpinning these perspectives. Each of these paradigms shapes policymaking and governance practices in different ways, guiding decisions and policies related to social and cultural matters based on their unique conceptual frameworks. A precise and comprehensive understanding of these paradigms—along with an investigation into how they have evolved and been interpreted within the historical and geographical contexts of Islamic societies, particularly Iranian society—can provide deeper insights for critical engagement. Accordingly, this research seeks to examine these approaches, analyze their underlying semantic systems, conceptualize gender-oriented paradigms within the framework of "social worlds," and explore their existential foundations within the context of Islamic thought through the lens of fundamental methodology theory.

2. Methodology

This study is developmental in nature and methodologically situated within the domain of qualitative research. It employs the logic of fundamental methodology to analyze how gender-focused social worlds are constituted. Different theories, concepts, or methodologies can be used to examine the formation of scientific theories; one such framework is fundamental methodology, which may be defined as: "A set of foundational principles and axioms upon which a scientific theory is established, providing the structure and trajectory for scientific development—referred to as fundamental methodology."

3. Findings

Islam and modernity, as two major "social worlds," each offer distinct semantic systems for conceptualizing gender. The Islamic social world is a dynamic, expanding system embedded in the history and geography of global civilizations. Conversely, modernity—emerging in the Western context during the Renaissance and subsequent socio-political transformations—has become a globally influential paradigm, extending its reach into the intellectual and social structures of Islamic societies. In this research, the term "Islamic theory of gender" is used to represent the Islamic semantic system on gender, while "feminist theory of gender" refers to the semantic framework of modernity. After identifying the central components of both theories, the study proceeds to analyze their epistemological and non-epistemological existential contexts within the realm of contemporary Islamic thought using the framework of fundamental methodology.

4. Conclusion

The contemporary landscape of Islamic thought features diverse discourses and paradigms on gender, each rooted in its own semantic system. This study examined two major paradigms—Islamic and modern—that structure conceptualizations of gender within their respective social worlds. The Islamic social world regarding gender is characterized by core concepts such as gender justice, contextual development and legislation, feminine capacity, primacy of human essence over gender, and inherent gender differences. At the symbolic level, this world is organized around a gender-oriented axis, while at the normative level, it emphasizes values such as chastity and gender boundaries, timely marriage, primacy of the family, gender-based division of roles, high fertility, rejection of gender-based domination, and women's social responsibility. The epistemological foundations of this worldview include Javaheri jurisprudence and transcendent theosophy, while its non-epistemological foundations in Iran include the Constitutional Revolution and the Islamic Revolution.

The modern social world, on the other hand, also offers a gender-focused paradigm, centered on key concepts such as equality, anti-domination, gender constructivism, historical oppression, gender similarity, and alienation. It encompasses multiple layers—symbols, values, and actions—with corresponding implications for gender roles. At the symbolic level, it is structured around feminism, and at the level of values and norms, it promotes equal rights for men and women, de-gendering of labor roles, selective

marriage, low fertility, and women's public participation. Its epistemological foundations include Western feminist thought and the neo-religious intellectual movements in Islamic societies, while non-epistemological foundations in Iran involve the legal inequalities between men and women and the political transformations of the 1970s.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: This article is derived from the Corresponding Author's PhD dissertation titled "Relations between woman and society" in University of Tehran.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

The Holy Quran

Abu Zaid, N. (2008). *The concept of the text*. Beirut: Al-Marqez Al-Shaqafi Al-Arabi Al-Dar Al-Bayda.

Alasvand, F. (2011). *Woman in Islam*. Qom: Women and Family Research Institute.

Ayatollahi, Z. (2007). *Women, religion and politics*. Tehran: Women's Cultural and Social Council.

Barrett, M., & Philips, A. (1992). *Destabilizing theory: Contemporary feminist debates*. London: Polity Press.

Barrett, M. (1989). *Women's oppression today*. Halton Press.

Ben, S. L. (1993). *The lenses of gender: Transforming the debate on sexual inequality*. New Haven: Yale University Press.

Bernard, J. (1981). The good provider role: Its rise and fall. *American Psychologist*.

Bostan, H. (2006). *Islam and gender differences*. Qom: Seminary and University Research Center.

Bostan, H. (2009). *Islam and sociology of the family*. Qom: Seminary and University Research Center.

Bostan, H. (2012). An attempt to provide an Islamic framework for the sociology of gender. *Islam and Social Sciences Quarterly*, 8.

Chalmers, A. (2008). *What is science* (S. Zibakalam, Trans.). Tehran: Samat.

Cheraghikotiani, I. (2009). *Family, Islam and feminism*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA).

Cohen, T. (2017). *The structure of scientific revolutions* (S. Zibakalam, Trans.). Tehran: Samat.

Connell, R. (2010). Transsexual women and feminist thought: Toward new understanding and new politics. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 37(4), 857–881.

De Beauvoir, S. (1975). *The second sex* (H. M. Parsley, Trans.). New York: Vintage Books.

Delphy, C. (2003). Rethinking sex and gender. In *Feminist theory reader: Local and global perspective*. New York: Routledge.

Faludi, S. (1993). If women are equal to men, then why? (Z. Zahedi, Trans.). *Women's Magazine*, 12.

Firestone, S. (1970). The dialectic of sex. In L. Nicholson (Ed.), *The second wave*. New York & London: Routledge.

Friedan, B. (1963). *The feminine mystique*. New York: Dell.

Gharavi, S. (2004). Introducing contemporary Mu'tazilites. *Hekmat-e Sina Quarterly*, 24–25.

Giddens, A. (2007). *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Habermas, J. (2014). *Globalization and the future of democracy* (K. Poladi, Trans.). Tehran: Center Publishing.

Ham, M., & Gamble, S. (2003). *A dictionary of feminist theories* (F. Mohajer & N. A. Khorasani, Trans.). Tehran: Tose Publishing.

Hashemian, S. M. H., Parsania, H., & Seyyed Mohseni, S. M. (2019). Implications of the theory of social worlds in reconstructing the discourse analysis of Laclau and Mouffe (Introduction to the theory of native discourse). *Quarterly Journal of Epistemological Studies at the Islamic University*, 4.

- Hurr Ameli, M. b. H. (1416 AH). *Shiite tools for details of Sharia issues*. Qom: Al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.
- Jackson, S. (1999). *Heterosexuality in question*. London: Sage.
- Jabri, M. A. (1991). *Heritage and modernity* (1st ed.). Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Jabri, M. A. (2013). *Introduction to the Holy Quran in the definition of the Quran* (4th ed.). Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- James, S. (2003). Feminism (A. Yazdani, Trans.). In *Feminism and feminist sciences: A collection of articles*. Qom: Women and Family Research Center.
- Javadi Ameli, A. (1990). *Thematic commentary on the Holy Quran: Vol. 12. Nature in the Quran* (M. R. Mostafapour, Ed.). Qom: Israa.
- Javadi Ameli, A. (2007). *Woman in the mirror of glory and beauty*. Qom: Israa Publications.
- Kersey-Matusiak, G. (2012). *Delivering culturally competent nursing care*. New York: Springer Publishing Company.
- Khomeini, S. R. (2009). *Sahifeh Noor*. Tehran: The Office of Editing and Publishing the Works of Imam (RA).
- Kulaini, M. I. Y. (1997). *Al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith for Printing and Publishing.
- Majlisi, M. B. (1993). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa Institute.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1993). *Anthropology in the Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Michel, A. (2003). *Women's social movement* (H. Zanjani Zadeh, Trans.). Mashhad: Nika.
- Millett, K. (1970). *Sexual politics*. Garden City, NY: Doubleday.
- Mirkhani, E. A. S. (2001). *A new approach to family relations*. Tehran: Safir Sobh.
- Moshirzadeh, H. (2003). *From movement to social theory*. Tehran: Shiraz.
- Motahari, M. (2003). *Women's rights system in Islam*. Tehran: Sadra.
- Motahhari, M. (2006). *An introduction to the Islamic worldview*. Tehran: Sadra.
- Myers, A. (2018). Trans terminology seems like it's changing all the time. *Slate Magazine*.
- Nouri Tabarsi, H. I. M. T. (1401 AH). *Mustadrak al-Wasayl and Mustanbat al-Masayel*. Qom: Al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.
- Oakley, A. (1976). *Woman's work: The housewife, past and present*. New York: Vintage Books.
- Parsania, H. (2005). A critical approach to Islamic philosophy on the relationship between reason and gender. *Hoora*, 14.
- Parsania, H. (2012). *Social worlds*. Qom: Kitab Farda.
- Parsania, H. (2013). Theory and culture: Fundamental methodology for the development of scientific theories. *Radaab Farhang*, 23.
- Parsania, H., & Eghbali, A. (2018). Fundamental methodology of feminist theory in Iran. *Journal of Methodology of Humanities*, 23.
- Parsania, H., & Soltani, M. (2011). Rereading the social worlds of phenomenological sociology based on transcendental wisdom. *Quarterly Journal of Cultural and Social Knowledge*, 1.
- Rauf, H. (1998). *Women's political participation* (M. Armin, Trans.). Tehran: Qatra.
- Reed, E. (1999). Does a woman's destiny determine her physical structure? (R. Danesh, Trans.). Tehran: Danesh.
- Richardson, D. (1996). *Theorizing heterosexuality: Telling it straight*. Buckingham, UK: Open University Press.
- Ritzer, G. (1995). *Sociological theory in the contemporary era* (M. Salasi, Trans.). Tehran: Elmi.
- Rowbotham, S. (1973). *Woman's consciousness, man's world*. New Orleans: Pelican.
- Saduq, M. I. A. (1413 AH). *Man la'ihadrah al-Faqih*. Qom: Qom Seminary Teachers' Association.
- Sadeghi-Fasaei, S., & Eghbali, A. (2010). Discursive reading of sexual controversies in Iran. *Women in Culture and Art Quarterly*, 12(1).
- Sadeghi-Fasaei, S., & Erfanmanesh, I. (2012). Situational analysis and discourse analysis of social theorizing of the ideal family model in Iran. *Quarterly Journal of Strategic Women's Studies*, 58.
- Salarifar, M. R. (2008). *Family in the perspective of Islam and psychology*. Qom: Bostan Ketab.

- Sinclair, K. (2013). *About whoever: The social imprint on identity and orientation*. [Paperback].
- Steinem, G. (1970). Women's right. Presented at Women's Rights Workshop, New York.
- Tabarsi, F. I. H. (1408 AH). *Makarem al-Akhlaq*. Beirut: Dar al-Hura'a.
- Tabataba'i, M. H. (1370). *Al-Mizan fi al-Tafsir al-Quran*. Tehran: Allama Tabataba'i Scientific Foundation.
- Vincent, B. (2020). *Non-binary genders: Navigating communities, identities, and healthcare*. Bristol, UK: Policy Press.
- Ziba'nejad, M. R. (2012). *Gender identity and roles*. Qom: Women and Family Research Institute.

جنسیت و جهان‌های اجتماعی معاصر

حمید پارسانیا^۱ ، ابوالفضل اقبالی^۲ 

۱. استاد گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: h.parsania@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه مطالعات زنان و خانواده، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: a.eghbali@alzahra.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مباحث مربوط به زن، جنسیت و امتدادهای اجتماعی آن چالش تاریخی جهان اسلام بوده و هست و رویکردهای مختلف فکری و اجتماعی که هریک مبتنی بر نظام‌های معنایی خاصی هستند، مواضعی را نسبت به این پرسش اتخاذ کرده‌اند. در یک واکاوی کلان‌نگر می‌توان ردپایی از دو نظام معنایی عمده اسلام و تجدد در پس‌زمینه این رویکردها مشاهده کرد. پژوهش حاضر درصدد مطالعه این رویکردها و تحلیل نظام‌های معنایی آن‌ها و صورت‌بندی رویکردهای معطوف به جنسیت در چارچوب جهان‌های اجتماعی است. این پژوهش در زمره تحقیقات کاربردی است و به‌لحاظ روشی در حیطه تحقیقات کیفی دسته‌بندی می‌شود. چارچوب مفهومی مطالعه حاضر، نظریه جهان‌های اجتماعی و روش به‌کاررفته برای شناخت نحوه تشکیل این گفتمان‌ها در ساحت نظری و اجتماعی جامعه ایران، روش‌شناسی بنیادین است. براساس یافته‌های این پژوهش، ذات‌انگاری جنسیتی، امتداد اجتماعی جنسیت، نظام‌سازی اجتماعی مبتنی بر زوجیت و جنسیت به‌مثابه ظرفیت وجودی، از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظریه اسلامی جنسیت است و فقه جواهری و حکمت متعالیه زمینه وجود معرفتی آن و تحولات اجتماعی و سیاسی عصر مشروطه و نیز انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی این جهان اجتماعی در ایران هستند. همچنین برساخت‌گرایی جنسیتی، فراجنسیت‌گرایی، جنسیت به‌مثابه امر سیال، جنسیت به‌عنوان ابزار سلطه و نفی امتدادهای اجتماعی جنسیت از مؤلفه‌های محوری نظریه فمینیستی جنسیت است. تفکرات فمینیستی در غرب و جریان فکری نواعتزال و روشنفکری در جوامع اسلامی به‌عنوان برخی از زمینه‌های وجودی معرفتی و تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در قوانین ایران و تحولات سیاسی دهه هفتاد در کشور، زمینه‌های وجود غیرمعرفتی این جهان اجتماعی در ایران بودند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۳۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱	
کلیدواژه‌ها:	
اسلام، تجدد، جنسیت، جهان‌های اجتماعی، روش‌شناسی بنیادین.	
استناد: پارسانیا، حمید؛ اقبالی، ابوالفضل (۱۴۰۴). جنسیت و جهان‌های اجتماعی معاصر. نظریه‌های متفکران مسلمان، ۱۵ (۲): ۱-۲۱	
https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390502.1775	



۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از منابع بسیار مهم هویت که اخیراً به‌جد مورد تهدید قرار گرفته «جنسیت» است. جنسیت تصویری از زنانگی یا مردانگی نزد فرد ایجاد می‌کند و ارزش‌های متناسب با هویت جنسیتی را در روند جامعه‌پذیری او درونی می‌سازد. این ارزش‌های جنسیتی نقشی بسیار تعیین‌کننده در ابعاد مختلف زندگی فرد ایفا می‌کنند که یکی از آن‌ها معطوف به نقش فرد در خانواده است. خانواده و نحوه مواجهه با آن در امتداد هویت جنسیتی دختر و پسر تعریف می‌شود. در گذشته که مرزهای هویت جنسیتی در دختران و پسران مستحکم‌تر و پررنگ‌تر بود، نهاد خانواده نیز کمتر در معرض آسیب‌ها و چالش‌ها و در مسیر فروپاشی و زوال قرار داشت؛ زیرا ارزش‌های ناظر به جنسیت و صفات ویژه زن و مرد در این فرایند به‌عنوان حامی و مقوم نهاد خانواده عمل می‌کردند. ارزش‌هایی نظیر غیرت، مسئولیت‌پذیری، سخاوت، اقتدار و... در پسران مقوم نقش پدری و همسری در آنان برای حضور باکیفیت در فضای خانواده بود و صفات پسندیده‌ای نظیر حیا، عفت، وفاداری، تبعیت، کدبانوگری، مادری و... ضامن کیفیت حضور دختران در کسوت زن خانه قرار می‌گرفت.

زنانگی و مردانگی تا سالیان متمادی اموری ذاتی و مبتنی بر طبیعت انسان‌ها تلقی می‌شد و شیوه زیست فردی و اجتماعی متناسب با جنسیت را در طول تاریخ شکل داده بود (Giddens, 2007: 238). ادبیات رایج در نظریه‌های فلسفی و اجتماعی در طول تاریخ نیز غالباً مبتنی بر طبیعی‌بودن منشأ زنانگی و مردانگی و بدیهی‌بودن این مفاهیم بود (Harding, 1998: 9). اما از حدود دو قرن پیش و با ظهور و گسترش نظریه‌های فمینیستی به‌ویژه در موج دوم و نقد ایده زنانگی ذاتی (Rowbotham, 1972: 28)، این الگو به چالش کشیده شد. آن‌ها بر این عقیده تأکید می‌کنند که زنانگی و مردانگی نه یک مفهوم زیستی و فیزیولوژیک، بلکه امری اجتماعی و برساخته فرهنگ و تاریخ است (Friedan, 1963: 135; Millett, 1970: 129). آن‌ها معتقدند جنسیت‌گرایی عاملی تعیین‌کننده در جایگاه فرودست زنان در طول تاریخ بوده و برای تغییر این وضعیت و کسب موقعیت اجتماعی برابر با مردان باید بر انسانیت به‌مثابه امر مشترک در زن و مرد تأکید کرد (Barrett & Philips, 1992). جمله معروف سیمون دوبووار که می‌گوید «زنان متولد نمی‌شوند بلکه ساخته می‌شوند» (De Beauvoir, 1975: 85) دلالت بر همین ایده فمینیستی دارد.

امروزه در فضای تفکر اسلامی، رویکردهای مختلفی درباره جنسیت و امتدادهای اجتماعی آن وجود دارد که هریک مبتنی بر نظام‌های معنایی خاصی هستند. در یک واکاوی کلان‌نگر می‌توان ردپایی از دو نظام معنایی عمده اسلام و تجدد در پس‌زمینه این رویکردها مشاهده کرد. این رویکردها هرکدام در فضای سیاست‌گذاری و حکمرانی کشور نیز مابه‌ازاهایی دارند و تصمیمات و تمهیداتی را درباره مسائل اجتماعی و فرهنگی جامعه مبتنی بر رویکرد خود اتخاذ می‌کنند. شناخت دقیق و عمیق این رویکردها و نحوه تقویم و تکوین آن‌ها در فضای تاریخی و جغرافیای جوامع اسلامی از جمله جامعه ایران می‌تواند به مواجهه جامع‌نگر با آن‌ها منجر شود. براین‌اساس پژوهش حاضر، این رویکردها و تحلیل نظام‌های معنایی آن‌ها و صورت‌بندی رویکردهای معطوف به جنسیت را در چارچوب جهان‌های اجتماعی مطالعه و با استفاده از نظریه روش‌شناسی بنیادین، زمینه‌های وجودی آن‌ها را در فضای تفکر اسلامی تبیین می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

برخی از آثار و پژوهش‌های انجام‌گرفته در قلمرو موضوعی مطالعه حاضر عبارت‌اند از:

صادقی و عرفان‌منش (۱۳۹۱) در پژوهش «وضع‌شناسی و تحلیل گفتمان نظریه‌پردازی‌های اجتماعی از الگوی خانواده مطلوب در ایران» ضمن بازخوانی متون و طبقه‌بندی آن‌ها و به روش تحلیل گفتمان، به بازنامایی دو الگوی خانواده مدرن مدنی و ایرانی-اسلامی که حاصل دو طیف غالب از نظریه‌پردازی‌های مطالعات اجتماعی خانواده در ایران هستند، پرداختند. پارسا و اقبالی (۱۳۹۷) در مقاله «روش‌شناسی بنیادین اندیشه فمینیستی در ایران» عنوان کردند که تحولات معرفت‌شناختی در حوزه علم که به تغییر رویکرد پوزیتیویستی به معرفت علمی منجر شد و ظهور فلسفه‌های وجودگرا که رویکردهای ذات‌گرایانه به انسان و هستی را به چالش کشید، از مهم‌ترین زمینه‌های وجودی معرفتی اندیشه فمینیستی در غرب هستند و نقد موقعیت نابرابر اجتماعی زنان در مقایسه با مردان و به‌چالش کشیدن علوم اجتماعی

و انسانی مردانه، از زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی فمینیسم در غرب است. همچنین ورود اندیشه‌های فمینیستی به ایران به بهانه‌های غیرمعرفتی و غیربومی صورت گرفته و نتیجه آن ناسازگاری این نظریه با فرهنگ جامعه ایرانی بوده است. صادقی و اقبالی (۱۳۹۹) در «خوانش گفتمانی از مناقشات امر جنسی در ایران» به این نتیجه رسیدند که عرصه سیاست‌گذاری امر جنسی در ایران محل مناقشه نظری دو رویکرد عمده تربیت جنسی و آموزش جنسی است. رویکرد اول با ابتدا بر مبانی دینی، ایده تربیت جنسی با محوریت اخلاق جنسی را پیگیری می‌کند و مفاهیمی مانند هویت جنسی، ازدواج آسان و بهنگام، حجاب و خویشتن‌داری و... را در زیست جنسی جامعه ایرانی بر ساخت و امر جنسی را در شبکه‌ای از عناصر زیستی و فرهنگی مطالعه می‌کند که در آن، گاهی مواجهه با امر جنسی نه تنها زدودن ابهام، بلکه حتی افزودن بر آن نیز هست. رویکرد دوم نیز با ابتدا بر ادبیات لیبرالیستی جامعه بین‌المللی، بر ضرورت آموزش جنسی با محوریت دانش و آگاهی جنسی تأکید دارد و دال‌ها و مفاهیمی مانند تمایز همجنس‌گرایی و همجنس‌بازی، احترام به حقوق اقلیت‌های جنسی، تمایز جنس و جنسیت، نفی ازدواج کودکان و... را بر ساخت می‌کند.

زیبایی‌نژاد (۱۳۸۹) در کتاب هویت و نقش‌های جنسیتی به یکی از مؤلفه‌های سبک زندگی زنان یعنی نقش اجتماعی آنان پرداخت. او در این کتاب ضمن بررسی تفاوت‌ها و تمایزات تکوینی و تشریعی زن و مرد، دیدگاه اسلام را درخصوص تفکیک جنسیتی نقش‌های خانوادگی و اجتماعی میان زن و مرد ارائه کرد. همچنین دیدگاه‌های علوم اجتماعی و روان‌شناسی را در باب نقش‌های جنسیتی زنان مورد بررسی قرار داد. علاسوند (۱۳۹۰) در کتاب زن در اسلام، وجوه مختلف شخصیت و زندگی زن مسلمان را بررسی کرد. او در جلد اول این کتاب به بررسی مبانی دینی نگاه به زن و مقایسه آن با دیدگاه‌های غربی پرداخت و در جلد دوم به تبیین مؤلفه‌های نقش جنسیتی زنان در خانواده و اجتماع مبادرت ورزید. علاسوند نقش‌های مادری و همسری و وظایف زن در درون خانه و خانواده را از دیدگاه اسلامی دارای اولویت و اهمیت بسیار زیادی دانست و توضیح داد نقش‌های اجتماعی و سیاسی زنان در درجه دوم اهمیت و با شرط عدم تعارض با نقش‌های اولیه زنان موضوعیت می‌یابند. مطالعه آیت‌اللهی (۱۳۸۶) با عنوان زن، دین، سیاست، به یکی از مؤلفه‌های سبک زندگی زن مسلمان تحت عنوان مشارکت سیاسی پرداخت. او با بررسی تاریخی حضور اجتماعی زنان مسلمان در عرصه‌های گوناگون، مشارکت سیاسی زنان را یک وظیفه و تکلیف دانست و تبیین کرد که در مسائل سیاسی و اجتماعی بدون در نظر گرفتن نقش تأثیرگذار زنان نمی‌توان راه به جایی برد.

با مروری بر کارهای صورت گرفته در این عرصه، به نظر می‌رسد وجه تمایز همه آن‌ها با پژوهش حاضر در ارائه صورت‌بندی از مناقشات نظری درباره نسبت زن و جامعه در تفکر اسلامی معاصر است. پژوهش‌های صورت گرفته در این عرصه هر یک درصدد ارائه تحلیل و خوانش خود درباره موضوع مشارکت اجتماعی زنان از نگاه اسلامی هستند، اما پژوهش حاضر قصد دارد تمامی این مناقشات و مباحثات درباره حضور اجتماعی زنان را صورت‌بندی و تحلیل گفتمانی کند.

۳. روش‌شناسی پژوهش

مطالعه حاضر در زمره پژوهش‌های توسعه‌ای قرار دارد و به لحاظ روشی در حیطه تحقیقات کیفی دسته‌بندی می‌شود. همچنین با بهره‌گیری از منطق روش‌شناسی بنیادین، نحوه تکوین جهان‌های اجتماعی معطوف به جنسیت را توضیح می‌دهد. برای توضیح چگونگی شکل‌گیری یک نظریه علمی می‌توان از مفاهیم، نظریات یا روش‌شناسی‌های متفاوتی بهره برد؛ برای مثال، ایمره لاکاتوش (۱۹۷۰) با انتشار کتاب روش‌شناسی برنامه‌های پژوهش علمی تحولات علم را بر مبنای برنامه‌های پژوهشی توضیح داد و کوشید تا تفسیری از ساختار فعالیت علمی ارائه دهد. مفهوم دیگری که با کتاب ساختار انقلاب‌های علمی توماس کوهن (۱۹۷۰) مطرح شد، پارادایم است. کوهن که منتقد دیدگاه‌های انباشتی تاریخ‌نگاری علم است، پارادایم را به عنوان مفهومی مطرح می‌کند که طرفداران یک علم عادی و متعارف، با تکیه بر پیش‌فرض‌ها و مقدمات، به فعالیت علمی در آن مشغول‌اند (کوهن، ۱۳۹۶: ۳۹) و تداوم علم متعارف وابسته به تداوم پارادایم است (چالمرز، ۱۳۸۷: ۱۰۹). با این حال از نظر او پارادایم جدید با پارادایم قبل از انقلاب قیاس‌ناپذیر است (همان: ۱۲۵). یکی دیگر از این نظریات و روش‌ها، روش‌شناسی بنیادین است که در تعریف آن می‌توان گفت: «مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی براساس آن شکل می‌گیرد، چارچوب و

مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین یاد می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۷۵). براین اساس در تکوین و شکل‌گیری یک اندیشه باید به سه حوزه توجه شود:

حوزه نخست، ابعاد منطقی و معرفتی اندیشه است. هر اندیشه‌ای، ابتدا در ذات خود با تعدادی از صورت‌ها و تأییدات و تصدیقات اولیه توأمان می‌شود که اگر بدیهی یا ضرورتاً درست نباشند، به مثابه اصل موضوعی با مصادره که در نظام معرفتی متفاوتی برای عالم به اثبات رسیده است، لحاظ می‌شود (همان: ۱۰). مبانی و اصول موضوعه هر علم را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: مبانی هستی‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی و مبانی مربوط به سایر علوم (همان: ۱۱). براین اساس هر تفکر یا نظام معرفتی بنا به ذات خودش، برخوردار از جمیع لوازم و مناسبات منطقی است. تکوین هر نظریه مبتنی بر بعضی پیش‌فرض‌ها و نقاط عزیمت معرفتی و روش‌شناختی است و ملازمات منطقی مربوط به خود را دارد. این یعنی یک نظریه در قلمرو فرهنگ بدون وابستگی به مبانی و اصول موضوعه خود قادر به شکل‌گیری نیست (همان).

حوزه دوم، ابعاد وجودی اجتماعی هر اندیشه است که خود به دو قسمت عمده بسترهای معرفتی و غیرمعرفتی قابل تفکیک هستند. در این حوزه، تأثیر خود عالم از زمینه‌های اجتماعی تشریح می‌شود؛ زیرا ژرف‌ترین سطوح فرهنگی و اجتماعی، همان سطوحی هستند که متکفل تفسیر انسان و جهان‌اند. بسترهای وجودی غیرمعرفتی نیز زمینه‌هایی هستند که می‌توانند فعالیت علمی عالم را در جهتی خاص رونق بخشند یا افول دهند؛ برای مثال در فرهنگ‌هایی که حقیقت‌های علمی بدون لحاظ شناخت فردی و اجتماعی و ملاحظات مربوط به آن رسمیت پیدا می‌کنند و اندیشه‌ها و درنگ‌های فلسفی و عقلانی و نیز دریافت‌های شهودی و وحیانی در میان اندیشمندان و صاحب‌نظران آن‌ها حیات دارند، اثربخشی زمینه‌های وجودی معرفتی بسیار بیشتر و پویاتر است. به عبارت دقیق‌تر، زمینه‌های غیرمعرفتی متأثر از بسترهای معرفتی در راستای خلق نظریه فعال می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۰).

اما حوزه سوم، مربوط به پس از شکل‌گیری نظریه یا اندیشه است. درواقع یک نظریه پس از شکل‌گیری در تعامل با محیط معرفتی و اجتماعی خود قرار می‌گیرد و خود به همراه آثاری که به دنبال می‌آورد، به زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی تاریخی ملحق می‌شود. بدین ترتیب می‌تواند مسائل علمی جدیدی را ایجاد کند یا امکان نظریات علمی نوینی را پدید آورد.

۴. چارچوب مفهومی پژوهش

پژوهش حاضر به لحاظ مفهومی مبتنی بر نظریه جهان‌های اجتماعی است و فضای تفکر اسلامی معاصر را از منظر رویکردی به جنسیت، با جستجو در بنیادهای معرفتی و نظام‌های معنایی حاکم بر گفتارها و اقوال موجود در قالب جهان‌های اجتماعی زنده و پویا صورت‌بندی می‌کند. در نظریه جهان‌های اجتماعی که مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه تقویم یافته است، جهان اجتماعی هنگامی متولد می‌شود که نظامی معنایی توسط اراده افراد، به لحاظ اجتماعی تحقق پیدا می‌کند و در فرایندی تاریخی، الزامات اجتماعی خود را شکل می‌دهد. به این ترتیب ماهیت آن بر ساخت انسانی است و ذیل سایه اراده و آگاهی انسان قابل تعریف است (هاشمیان و همکاران، ۱۳۹۸).

براساس نظریه جهان‌های اجتماعی، انسان در امتداد صیورورت وجودی که دارد به عرصه آگاهی وارد می‌شود و در این عرصه با صورت‌های علمی که حقایقی مجرد و ثابت هستند اتحاد وجودی پیدا می‌کند. این اتحاد در عین وحدت از مراتبی برخوردار است که به سامان‌دهی رفتار انسان منجر می‌شود. به کمک این صیورورت وجودی که انسان طی می‌کند، صور علمی به افق رفتار و سپس به ساخت فعالیت‌های روزانه وارد می‌شود. معناهایی که انسان در صیورورت جوهری خود به اتحاد با آن‌ها دست پیدا می‌کند، از آنجا که از لحاظ وجودی مجرد هستند، از یک سو موجب افزایش دامنه تجرد و نامادیت و کمال انسان می‌شوند و از سوی دیگر علی‌رغم کثرتی که در جهان فردی و مادی دارند، از رهگذر وحدت با یک ذات مجرد، با هم اتحادی می‌کنند که با تکرر و تعداد آن منافاتی ندارد (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۴۵).

جهان‌های اجتماعی به این دلیل که مبتنی بر اراده انسان هستند، ماهیتی اعتباری دارند. به عبارت دیگر ساختار و نظم آن‌ها تکوینی و طبیعت‌بنیاد نیست، بلکه در نتیجه اراده و آگاهی انسان حاصل می‌شوند. صورت‌های علمی به واسطه انسان، از ساخت مجرد و ثابت خود به قلمرو زمین و زمان و به عرصه حرکت و سیلان راه می‌یابند و ساختار و نظم مشخصی را در میان افراد ایجاد می‌کنند که از رهگذر آن وارد

حیات اجتماعی شده‌اند. این نظم و ساختار پدیدآمده، از آنجا که در بستر آگاهی و انتخاب انسانی ایجاد شده‌اند، صورتی ارادی و اعتباری دارند (همان: ۱۲۳). برخورداری از لایه‌های متعدد و داشتن سطوح مختلف، از ویژگی‌های مهم این جهان اجتماعی است که با پدیده‌های اجتماعی از لحاظ سطح‌بندی در تناسب قرار دارد. به عبارت دیگر، جهان اجتماعی در سطح نماد، سطح هنجار، سطح ارزش و باور، دارای نظامی لایه‌ای و سلسله‌مراتبی است. همچنین سلسله‌مراتب میان لایه‌لایه جهان‌های اجتماعی از دیگر ویژگی‌های مهم آن است. واقعیت این است که اجزای متصل جهان اجتماعی نقشی واحد و شبیه به یکدیگر در تحقق و تضمین حیات اجتماعی ندارند، بلکه این‌گونه است که برخی از آن‌ها دارای نقش حیاتی هستند؛ به‌گونه‌ای که حذف یا تغییر هریک از آن‌ها به حذف یا تغییر نظام اجتماعی می‌انجامد. بعضی دیگر نیز نقش کمرنگ‌تری دارند؛ بنابراین برای برخی از اجزا می‌شود جایگزین پیدا کرد و برای برخی دیگر هیچ جایگزینی نمی‌تواند وجود داشته باشد (همان: ۱۳۸).

با تکیه بر مبانی حکمت صدرایی، نظیر حرکت جوهری، تشکیک وجود و... این نظریه به نحو مطلوبی امکان توضیح تطورات نظام‌های معنایی را در خود دارد. تکوین هر جهان اجتماعی جدید منوط به بسط دانش و ارادهٔ جدیدی است که در مقاطع مختلف تاریخ به‌وسیلهٔ انسان‌هایی خلق می‌شوند که به نحو وجودی با آن‌ها اتصال و اتحاد دارند؛ اگرچه این موجود خلق‌شده با جهان اجتماعی موجود در نسبتی متعارض تعریف خواهد شد. هنگامی که یک نظام معنایی به‌طور کامل مستقر می‌شود، سبب حل شدن افراد در آن صورت‌هایی نمی‌شود که از رهگذر وجود آن‌ها به قلمرو تاریخ وارد شده‌اند. به این ترتیب الزامات معانی و صورت‌های تمدنی وابسته به این است که افراد در موقف تاریخ خود بایستند (هاشمیان و همکاران، ۱۳۹۸). پیدایش جهان جدید، منوط به بسط شناخت و آگاهی نوین است و امکان دارد جهان اجتماعی مستقر و موجود، جواز بسط و امتداد آن را صادر نکند. در چنین شرایطی تعارض و تمایز در ساحت معانی به نحو تخصم اجتماعی ظاهر می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۱۸۵).

۵. یافته‌های پژوهش

اسلام و مدرنیته به‌مثابهٔ دو جهان اجتماعی عمده، هریک معانی خاصی را ناظر به جنسیت ارائه می‌کنند. اسلام و جهان اجتماعی دینی نظام معنایی قدرتمندی است که در دل تاریخ و جغرافیای جهان در حال حرکت و امتداد و گسترش است. مدرنیته و تجدد نیز جهان اجتماعی نوین و قدرتمندی است که با رنسانس و تحولات اجتماعی-سیاسی پس از آن در جغرافیای غرب ظهور کرد و در حرکت تاریخی و جغرافیایی خود به پهنهٔ عالم بسط و سرایت یافت و امروزه به جهان اجتماعی قدرتمندی در تاریخ و جغرافیای اسلامی تبدیل شده است. در این پژوهش برای تبیین نظام معنایی اسلام در حوزهٔ جنسیت، از عنوان «نظریهٔ اسلامی جنسیت» و برای تبیین نظام معنایی تجدد، از عنوان «نظریهٔ فمینیستی جنسیت» استفاده شده است. در ادامه پس از بیان مؤلفه‌های اصلی و محوری نظریهٔ اسلامی و فمینیستی جنسیت، به تحلیل زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی هریک از این جهان‌های اجتماعی در فضای تفکر اسلامی معاصر به روش بنیادین پرداخته می‌شود.

۵-۱. نظریهٔ اسلامی جنسیت

۵-۱-۱. مؤلفه‌های محوری

نظریهٔ جنسیت در اندیشهٔ اسلامی دارای مؤلفه‌های اصلی و عناصر مفهومی زیر است.

الف) ذات‌گرایی جنسیتی

منظور از ذات‌گرایی در اینجا همان ابتدای جنسیت بر تکوین است. این سطور در مقام طرح مناقشات فلسفی دربارهٔ جنسیت‌مندی نفس انسان نیست. اینجا عبارت ذات‌گرایی مسامحتاً در مقابل برساخت‌گرایی که ایده‌ای پست‌مدرن و فمینیستی است، اخذ شده است. در نگاه اسلامی به جنسیت، ایدهٔ مرکزی این است که زن و مرد در ساحت آفرینش و خلقت دارای تفاوت‌ها و تمایزات تکوینی هستند که «با توجه به اصل گوناگونی راه‌های رسیدن به کمال در میان انسان‌ها، این تفاوت‌های تکوینی نه منشأ نابرابری و تبعیض، بلکه نشان از حکمت و تدبیر خداوند است تا شرایطی ایجاد شود که زن و مرد، هم در مسیر کمال، متناسب با شرایط و ویژگی‌های خاص خود طی طریق کنند و هم برای

یکدیگر نقش مکمل را ایفا کنند» (رثوف، ۱۳۷۷: ۷۶؛ میرخانی، ۱۳۸۰: ۹۴). در جهان‌بینی توحیدی این باور به نحو بنیادین وجود دارد که اشتراک در هدف خلقت زن و مرد با مشابهت راه‌های رسیدن به هدف و کمال لازم و ملزوم نیستند. براین اساس، جنسیت به معنای شاکله وجودی زنانه و مردانه و امتدادهای رفتاری و نگرشی آنان در تفکر اسلامی واجد ذات و نفس‌الامر است و ریشه در تکوین و سرشت انسان دارد. به عبارت دیگر زن و مرد هریک دارای ویژگی‌های ذاتی و تکوینی مختص خود هستند که در تمام فرهنگ‌ها و جوامع ثابت است و معنای واحد دارد. اگرچه این سخن به معنای انکار تکرهای فردی میان مردان و زنان و نیز نفی تأثیر جامعه و محیط در تقویت یا تضعیف صفات جنسیتی آنان نیست.

تفاوت‌های تکوینی زن و مرد آن‌ها را به هیچ وجه در جایگاه نقصان یا زیادت قرار نخواهد داد. اما باید توجه کرد که آموزش و تربیت و جامعه‌پذیری هرگز نمی‌تواند گرایش‌های فطری انسان و تمایلات طبیعی متفاوت زن و مرد را از بین ببرد و مخالف آن را رقم بزند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۶؛ بستان، ۱۳۹۱: ۶۸). نهایتاً قادر خواهد بود میزان آن تمایل فطری را کاهش یا افزایش دهد. به این ترتیب چون دست خلقت و تکوین، زن و مرد را برای فعالیت در میدان‌های مختلفی آماده کرده و استعدادهای متفاوتی را در نهاد آن‌ها قرار داده است، اصرار بر تشابه نقش زن و مرد از اساس خطا و انحراف است. باید توجه داشت که تفاوت زن و مرد در صفات، استعدادها و نقش‌ها هیچ بار ارزشی‌ای ندارد و مطلوب بودن یا نبودن در ارتباط با نسبت میان اهداف و کارکردهای عناصر تعریف می‌شود. این تفاوت‌ها هستند که نیاز متقابل زن و مرد را می‌سازند و زمینه‌ساز تعامل و ارتباط متقابل می‌شوند. پس برای تمهید زمینه رشد اجتماعی افراد باید بر نقش‌های مکمل و متفاوت این دو تأکید کرد.

ب) امتداد اجتماعی جنسیت

در نگرش اسلامی، تفاوت‌های ذاتی و تکوینی در خلقت زن و مرد حاکی از طرحی حکیمانه از سوی خداوند و مبتنی بر زوجیت است. این تفاوت‌های ذاتی و ظرفیت‌های اختصاصی که در هریک از زن و مرد قرار گرفته است، دلالت بر وجود یک سازوکار مشخص برای زندگی اجتماعی انسان‌ها دارد. به این ترتیب متفکران مسلمان با استناد به اصل تناسب تکوین و تشریع بر امتداد هنجارین هست‌ها به بایست‌ها تأکید دارند؛ برای مثال، علامه طباطبائی، آیت‌الله مطهری و آیت‌الله مصباح یزدی از متفکران قائل به این دیدگاه هستند که اصرار دارد تمام تفاوت‌های حقوقی را معلول تفاوت‌های طبیعی بدانند. این سخن بدان معنا است که ما تفاوت‌های طبیعی را در رتبه پیشین و علت برای تمام احکام متفاوت زن و مرد می‌دانیم؛ به این دلیل که احکام شرعی مبتنی بر وجود مصلحت‌های واقعی در متعلق خود هستند. نمی‌توان تفاوت احکام را به امری غیرواقعی موکول کرد و تنها چیزی که صلاحیت دارد منشأ احکام متفاوت زن و مرد شود، تفاوت‌های تکوینی آن‌ها است (طباطبائی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۱۷۵؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۵۶).

در نگرش دینی، نقش‌های خانوادگی و اجتماعی زن و مرد مشابه و در طول یکدیگر نیستند، بلکه در نسبتی متكامل و هم‌افزا با یکدیگر طراحی شده‌اند. بسیاری از مسئولیت‌ها و نقش‌ها وجود دارند که فقط زن از عهده برمی‌آید و بهتر است به او واگذار شوند و بسیاری از نقش‌ها و وظایف نیز وجود دارند که فقط مرد می‌تواند آن‌ها را ایفا کند و شایسته آن است که انجام‌دادن آن‌ها را به دوش گیرد. زن و مرد هرکدام نیمه یک پیکرند و صرفاً از رهگذر هم‌افزایی و تعامل سازنده با یکدیگر و تقسیم نقش‌ها براساس عدالت و حکمت می‌توان جان تازه‌ای به رگ‌های این پیکر بی‌جان تزریق کرد (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶). افزون بر آنکه تشکیل خانواده از اهداف آفرینش است، ساختار خاص خانواده نیز زمینه‌ای فطری دارد و براساس ادبیات تناسب تفسیر می‌شود. تفکیک نقش‌ها براساس تکوین و در نسبت با هم و در راستای مکمل بودن زن و مرد در جهان آفرینش است (زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۱: ۲۰). اسلام نظام اجتماعی مطلوب خود را بر پایه سه رکن «سعادت»، «عدالت» و «فطرت» پایه‌ریزی کرده و براساس این سه رکن، برخی تفاوت‌های جنسیتی را قائل شده است؛ به این معنا که تمایزات جنسیتی در اسلام از سویی در تفاوت‌های فطری و طبیعی ریشه دارند و از سوی دیگر در راستای تأمین سعادت حقیقی فرد و جامعه مقرر شده‌اند؛ ضمن آنکه اصل عدالت بر همه این تمایزها حاکم است (بستان، ۱۳۸۸: ۵۵). به بیان دیگر اسلام در نظام اجتماعی خود، نه تنها بسیاری از تمایزات جنسیتی را می‌پذیرد، بلکه عدالت جنسیتی حقیقی را در گرو همین تمایزها می‌داند (بستان، ۱۳۸۵: ۳۴).

یکی از امتدادهای اجتماعی جنسیت را می‌توان در خانواده و نقش‌های خانوادگی زن و مرد ردگیری کرد. خانواده و مناسبات حاکم بر آن در نگرش اسلامی بسیار متأثر از جنسیت و تفاوت‌های ویژه و تکوینی زن و مرد طراحی و ساخت‌یابی شده است. صرف‌نظر از اهمیت خانواده در نگرش دینی (حرعاملی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲۰: ۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۰۳: ۲۲۲؛ کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۵: ۲۳۱؛ طبرسی، ۱۴۰۸ ق: ۲۱۲؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۱ ق، ج ۹: ۱۰۶، ح ۱۰۳۶۵) و جایگاه محوری و تعیین‌کننده آن در نظام اجتماعی اسلامی (سالاری‌فر، ۱۳۸۷: ۶؛ چراغی کوتیانی، ۱۳۹۳: ۱۰۳) می‌توان گفت در طراحی مناسبات خانواده، موضوع جنسیت و تفاوت‌های تکوینی زن و مرد بسیار مؤثر بوده است.

پ) نظام‌سازی اجتماعی مبتنی بر زوجیت

در جهان‌بینی اسلامی قاعده‌ای با عنوان زوجیت وجود دارد که عنصری محوری در شناخت هستی و صیورت آن محسوب می‌شود. زوجیت تدبیر حکیمانه خداوند برای حرکت تکاملی هستی و انسان در بستر تلائم و اتحاد است که در سطح فردی به تکوین خانواده، امتداد نسل و رشد و تکامل افراد منجر می‌شود (قرآن کریم، روم: ۲۱؛ شوری: ۱۱؛ نحل: ۷۲) و در سطحی بالاتر اتحاد نفوس و جهان‌های اجتماعی افراد را رقم می‌زند. برخلاف نگاه ماتریالیستی که منطبق حرکت را با دوگانه‌های متضاد و نسبت انکاری تز و آنتی‌تز توضیح می‌دهد، صیورت هستی در ادبیات اسلامی با دوگانه‌های متکامل و نسبت ایجابی «ازواج» اتفاق می‌افتد. در چنین فضایی هم‌افزایی جایگزین رقابت می‌شود. زوجیت نه تنها مبنایی هستی‌شناسانه برای فهم قوانین حاکم بر خلقت است، بلکه گاه در مقام طراحی نظام‌های اجتماعی و بیان قواعد آن به نحوی هنجارین نیز قرار می‌گیرد؛ بنابراین زوجیت را می‌توان بستر و قاعده حرکت تاریخی جوامع و تنظیم‌کننده نیروهای انسانی معطوف به آن قلمداد کرد. نظریه اسلامی جنسیت انحصاراً دو جنس زن و مرد را مبنای نظام‌سازی اجتماعی در نظر می‌گیرد و جنسیت را خارج از این دوگانه تعریف نمی‌کند. براساس نهاد تکوین و طبیعت، انسان از بدو خلقت یا مرد است یا زن و هر پدیده دیگری در این میان نوعی اختلال در طبیعت محسوب می‌شود. نهادها و نظام‌های اجتماعی مطلوب اعم از خانواده و ازدواج، قانون، فرهنگ، تربیت، اقتصاد و... نیز بر همین مبنای جامعه دوجنسی و متشکل از زنانگی و مردانگی قوام می‌یابند.

ت) جنسیت به مثابه ظرفیت وجودی

در نظام معنایی اسلامی، جنسیت یک قابلیت وجودی و منشأ ایجاد جایگاه، نقش، حقوق، تکالیف، مسئولیت‌ها و کارکردهای مختلف متناسب با جنسیت است. وجود دو جنسیت متفاوت، به معنای تحقق دو گونه قابلیت وجودی و در نتیجه وجود دو جایگاه، دو نقش، دو گونه حقوق، تکلیف و مسئولیت است که در عین تفاوت، در اصل انسانیت و داشتن قوای وجودی، رسیدن به مراتب معنویت، رشد و کمال با یکدیگر مساوی‌اند و از این منظر، هیچ‌گونه برتری و امتیازی بر یکدیگر ندارند. اساساً برتری و امتیاز، وصف انسان است نه وصف جنسیت. برتری و امتیاز در انسان مربوط به کمیت و کیفیت علم و عمل براساس حقوق، تکالیف و مسئولیت‌ها در جهت قرب الهی است. به این ترتیب، اسلام اعتقاد به تبعیض جنسیتی، فاصله جنسیتی، جنسیت برتر، جنسیت پست و هر تعبیر دیگری را که حاکی از برتری یک جنس بر جنس دیگر است مردود می‌داند و در نقطه مقابل، معتقد به عدالت جنسیتی است. وجود دو جنسیت متفاوت به معنای وجود دو زمین متفاوت برای عمل به تکالیف و مسئولیت‌هایی است که در یک زمین با زمین دیگر متفاوت است.

۲-۱-۵. زمینه‌های وجودی

نظریه اسلامی جنسیت به عنوان یکی از جهان‌های اجتماعی و نظام‌های معنایی زنده و پویا در جوامع اسلامی از جمله ایران، مبتنی بر یک زمینه وجودی معرفتی و یک بستر وجودی غیرمعرفتی تکوین و تقویم یافته است. در ادامه به تبیین زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی این نظریه در ایران می‌پردازیم.

الف) زمینه‌های وجودی معرفتی

اولین و مهم‌ترین زمینه معرفتی تکوین نظریه اسلامی جنسیت در فضای تفکر اسلامی معاصر، «فقه جواهری» است که پویایی‌های درونی دستگاه روشی آن، قابلیت‌ها و ظرفیت‌های ویژه‌ای را در اختیار این گفتمان برای ارائه تصویری جدید از زن و جنسیت قرار می‌دهد. عنصر

«حجیت شرعی» و استناد به متن دینی در مواجهه با مسائل مستحدثه از موضوع زنان در دوران مدرن برای این گفتمان به‌مثابه رسالتی مهم در نگرهبانی و پاسداری از میراث هزارساله فقه اسلامی تلقی می‌شود. آنچه دغدغه متفکران و اندیشمندان این گفتمان به‌شمار می‌رود، مقابله با سخنانی است که از منطق استناد به دین به دور است و در چارچوب مسائل حجیت که در اصول فقه بحث می‌شود نمی‌گنجد. امام خمینی (ره) به‌عنوان مهم‌ترین متفکر این جهان اجتماعی در عصر کنونی، در عین اینکه تخطی از فقه جواهری را جایز نمی‌دانست، تذکر می‌داد که «زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند... روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ۲۹۲). امام خمینی (ره) درصدد ارائه الگویی از فقه جواهری بود که قابلیت گفتگو با مسائل دنیای مدرن را داشته باشد و البته دستخوش استحاله نیز نشود؛ یعنی برخلاف جریان روشنفکری و فمینیستی که درصدد استحاله فقه از رهگذر «تجدد فقهی» بودند، امام راحل (ره) با موقعیت ثبوتی و اثباتی انکارناپذیری که در فقه جواهری داشت، حکومت دینی و اندیشه فقهی را با واقعیت‌های عینی آشنا کرد. روشن است که در پروژه فکری ایشان، نه تنها سخنی از تخریب فقه و ساختارهای آن نبود، بلکه فقه بازآرایی و بازسازی می‌شد، اندیشه‌های گذشته بازتفسیر می‌شد و قرائت‌های جدیدی پدید می‌آمد.

همان‌طور که مبانی فلسفی غرب در گفتمان زن غربی اشراب شده‌اند، مفروضات و مبانی معرفتی و فلسفی اسلامی نیز امتداد تعیین‌کننده‌ای در نظریه اسلامی جنسیت دارند. به این ترتیب دومین زمینه وجودی معرفتی این جهان اجتماعی «حکمت متعالیه» است. مبانی نظری و فلسفی صدرایی جهان را به امور مادی تقلیل نمی‌دهد و به انسان از دو منظر ثبات و تغییر نگاه می‌کند و دانش و شناخت را مانند نفس انسان دارای حدود جسمانی و بقای روحانی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳). براین اساس مبانی حکمت صدرایی ظرفیت‌های ویژه‌ای را در اختیار این جهان اجتماعی برای اتخاذ مواجهه جدید و پویاتر از گذشته با زن قرار می‌دهد.

ب) زمینه‌های وجودی غیر معرفتی

زمینه‌های وجودی غیر معرفتی تکوین جهان اجتماعی اسلامی و نظریه اسلامی جنسیت در ایران به دو دوره تاریخی مهم ارتباط پیدا می‌کند: دوران پیش و پس از انقلاب اسلامی. در دوران پیش از انقلاب اسلامی که به‌لحاظ تاریخی وسعت بیشتری نیز دارد، حوزه علمیه تهران یکی از محوری‌ترین و پویاترین کانون‌های شیعی بود. حوزه‌های علمیه شیعیان در نسبتی تقابلی با جریان روشنفکری متجدد، مسیر متفاوتی را با سایر حوزه‌های علمی جهان اسلام در پیش گرفتند. در عرصه فقه و مطالعات فقهی نیز جریان فقه شیعه موفق شد بر رویکرد فقهی اخباری فائق شود و نقش عقل را در استنباط‌های فقهی و قواعد حقوقی تقویت کند (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۷۴). فعال شدن فقه اجتماعی در ایران عصر قاجار اتفاق بسیار مهمی است. رخداد مهمی مانند انقلاب مشروطه در این دوران حکایت از پویایی و بیداری مسلمانان در ساحت سیاست و جامعه داشت. در عصر مشروطه، حرکت دینی مردم ایران در قالب رقابت سیاسی رقم خورد. بعد از آن، دین به عنصری تأثیرگذار و به‌مثابه تعیین‌کننده مناسبات اجتماعی تبدیل شد و حوزه علمیه در قامت یک نهاد اجتماعی مؤثر و محوری ظاهر شد. مواجهه فعال و رسمی این جریان با تجدد و روشنفکری از ابتدای دهه ۱۳۳۰ در تعدادی از حلقه‌های حوزوی در قم آغاز شد. ظرفیت‌های ویژه و اصیل حکمت صدرایی از همین دوران با آثار مهمی مانند اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی (ره) و برخی از کتب آیت‌الله مطهری (ره) به منصه ظهور رسید و مواجهه خلاق و رسمی خود را با فلسفه‌های مدرن و غربی آغاز کرد (همان: ۷۶). پیامد این حرکت اجتماعی و حکمی در جنبش اجتماعی مردمی ۱۵ خرداد ۴۲ و حضور بی‌شمار مردم ذیل رهبری امام خمینی (ره) نمایان و در انقلاب اسلامی مردم ایران در سال ۵۷ متجلی شد.

بعد از پیروزی انقلاب نیز با پویاتر شدن و محوریت یافتن دین در مناسبات سیاسی و اجتماعی کشور، بنیادهای نظم سکولار و عرفی جهان اجتماعی غرب متزلزل و با تردیدهای جدی مواجه شد. حضرت امام از رهگذر یک منظر فقهاتی فعال ذیل اسلام سیاسی و اجتماعی در پی تمهید الگویی از اسلام و شریعت برای زندگی اجتماعی بود. براین اساس انقلاب اسلامی وارد یک نزاع گفتمانی با دیگر گفتمان‌ها از جمله تجدد و روشنگری شد. یکی از مهم‌ترین عرصه‌های این تخصم، گفتمان خانواده و قلمروهای جنسیتی آن بود. در نگرش توحیدی که انقلاب

اسلامی نیز برخاسته از آن بود، اسلام یک دین جامع و تمام و کمال است که برای تک‌تک ساحت‌های زندگی فردی و اجتماعی بشر برنامه دقیق دارد (مطهری، ۱۳۸۵: ۶۳).

۲-۵. نظریه فمینیستی جنسیت

۱-۲-۵. مؤلفه‌های محوری

نظریه جنسیت در اندیشه فمینیستی دارای مؤلفه‌ها و عناصر مفهومی زیر است:

الف) بر ساخت‌گرایی جنسیتی

فمینیست‌ها جنسیت و حیات اجتماعی را از هم تفکیک می‌کنند و قائل به یکسانی سرشت زن و مرد به‌مثابه انسان هستند. بر این اساس نظام حقوق و تکالیف زن و مرد را خارج از قلمرو جنسیت و تفاوت‌های جنسیتی تحلیل می‌کنند و عمیقاً بر این باورند که نقش‌های متفاوت و ساخت‌یافته برای جنس مذکر و مؤنث مانع کامیابی و نشاط زنان در زندگی است و زمینه سلطه مردسالارانه را بر زنان فراهم می‌آورد.

همچنین منظر فلسفی این نظریه به تفاوت‌های زن و مرد مبتنی بر رویکرد انتقادی به «ذات‌گرایی» و نفی زنانگی و مردانگی ذاتی است. ایده تمایز و دوگانه‌انگاری جنس و جنسیت بر همین اساس نزد فمینیست‌ها شکل گرفت. فمینیست‌ها قائل به این هستند که زنانگی و مردانگی به‌مثابه کلیشه‌های تعیین‌کننده رفتار اجتماعی زن و مرد، اموری اجتماعی و برساخته تربیت و محیط هستند، نه یک امر زیستی و بیولوژیکی که از بدو خلقت همراه آن‌ها بوده باشد (رید، ۱۳۷۹: ۱۱۵؛ میشل، ۱۳۷۲: ۱۶۰؛ فالودی، ۱۳۷۲: ۱۳). اساساً تفسیر برساخت‌گرایی اجتماعی از جنسیت، دوگانگی ذاتی جنسیتی را به چالش می‌کشد و جنسیت را فرآورده‌ای اجتماعی می‌پندارد که طی فرایندی تاریخی به تدریج از طریق تفاوت‌های زبانی و عملکردهای اجتماعی، مورد بازنگری قرار می‌گیرد (Ben, 1996; Connell, 1993; Richardson, 1996). به عبارتی «آنچه درباره خود طبیعی می‌دانیم، از جمله جنس و جنسیت، ریشه در تعاملات اجتماعی دارد» (Jackson, 1999: 74).

ب) فراجنسیت‌گرایی

نظریه فمینیستی جنسیت معطوف به نفی جامعه جنسیتی است که اختصاص یک صفات ویژه جنس را رد کرده و بر صفات مفید مشترک برای تمام افراد اعم از زن و مرد تأکید دارد. کیت میلِت، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان فمینیسم رادیکال در سال ۱۹۷۰، به دنبال ایده‌ای برای تحقق آتیه‌ای فراجنسیتی و انسجام و یکپارچگی سبک‌های زندگی مبتنی بر کلیشه‌های زنانگی و مردانگی می‌گشت (Millett, 1970). البته او بر تحقق محتاطانه این یکپارچگی به‌صورت کامل اصرار داشت، برای اینکه ارزیابی کامل همه صفات مردانه و زنانه برای تشخیص مطلوبیت یا عدم مطلوبیت آن‌ها لازم و ضروری بود/ف مثلاً صفت فرمان‌برداری که عادتاً برای زنان ویژگی مثبت تلقی می‌شد یا صفت برخاشگری و خشونت که برای مردان پسندیده قلمداد می‌شد، نباید بدون بازنگری و تأمل توصیف و تجویز شود (تانگ، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

کیت میلِت صرفاً وقتی دوجنسیتی بودن یک جامعه را به‌لحاظ ارزشی مثبت قلمداد می‌کرد که تک‌تک ویژگی‌ها و خصلت‌هایی زنانه و مردانه که در رفتار یک فرد متجلی می‌شود، خودش فی‌نفسه دارای ارزش باشد. از هرچه بگذریم، چندان خوشایند نیست که به ما بگویند انسان آرمانی آمیزه‌ای از تکبر مردانه و سرسپردگی زنانه است تا آنکه بگویند قدرت که سنتی مردانه است با مهربانی که سنتی زنانه است، در وجود انسان آرمانی با هم جمع می‌شود. البته ترکیب دو صفت ناپسند تکبر و سرسپردگی در یک فرد، یعنی احترام به خود، بیش از اندازه و کمتر از اندازه گذشته از جنبه ناخوشایند آن ناممکن به‌نظر می‌رسد؛ چون جمع اعداد است. در عوض، جمع صفات مکملی مانند قدرت و مهربانی در یک فرد هم ممکن و هم خوشایند است؛ زیرا هر دو صفت می‌توانند در رشد شخصیت و امنیت خاطر او در زندگی مؤثر باشند (Millett, 1970: 123).

در برخی از نحله‌های رادیکال فمینیسم، این ایده فراجنسیت به نحوی افراطی به زیست جنسی افراد نیز بسط پیدا می‌کند و الگوهای روابط جنسی و زناشویی طبیعی و فطری را به نفع همجنس‌گرایی متحول می‌سازد. مفهوم «دوجنسی» که توسط فمینیست‌های رادیکال بازتولید شده، متضمن ترکیبی از صفات زنانه و مردانه است که در راستای توجیه هویت جنسیتی در نقش‌های مختلف اجتماعی تلاش می‌کند.

فمینیست‌های رادیکال به منظور رفع تبعیض جنسیتی و از بین بردن کلماتی مانند جنس و جنسیت که به زعم آن‌ها منشأ ظلم به زنان است، رفتارهای جدیدی را برای ارضای نیاز جنسی و روحی افراد پیشنهاد می‌کنند (Bernard, 1981: 125).

پ) جنسیت به مثابه امر سیال

حدود دو دهه است که ادبیات جدیدی در توصیف صفات جنسیتی افراد در فضای علمی جوامع غربی به‌ویژه در مباحث روان‌شناسی یا پزشکی اجتماعی در حال طرح‌شدن و نضج‌گرفتن است که معطوف به ارائه طرحی سیال و غیرثابت از مفهوم جنسیت است. در بسیاری از مطالعات فمینیستی، جنسیت مقوله‌ای فرهنگی-تاریخی و به معنای طبقه‌بندی جنسیتی محسوب می‌شود و جبرگرایی بیولوژیکی درباره تفاوت‌ها بی‌معنا تلقی می‌شود (Delphy, 2003: 59). وقتی جنسیت از یک ویژگی ذاتی و تکوینی به یک امر برساختی و تاریخی تبدیل شود، طبیعی است که هویت جنسیتی افراد نیز متأثر از محیط و فرهنگ به امری سیال، پویا و در حال تغییر مبدل شود. به عبارت دیگر، برهم‌زدن مفهوم جنسیت^۱ و تقویت جایگاه فرهنگ و جامعه در شکل‌گیری مردانگی و زنانگی پس از مدتی جای خود را به ایجاد تردید در مفهوم و مرزشناسی جنس^۲ داد. مطالعات علمی جدید درباره جنسیت بسیار متکثر و بعضاً دارای رویکردهای متعارض به این مقوله هستند. یکی از مفاهیم و رویکردهای جدید به موضوع جنسیت و صفات جنسی افراد، مفهوم «سیالیت جنسی»^۳ است که ناظر به تفاوت «هویت جنسی» و «گرایش جنسی» در افراد است (Kersey-Matusiak, 2012) و بر تغییرات مستمر و مدام تمایلات جنسی فرد تحت تأثیر محیط تأکید دارد. هویت جنسیتی سیال^۴ که در سال ۲۰۱۶ به دیکشنری انگلیسی آکسفورد اضافه شد، برای توصیف افرادی به کار می‌رود که با یک جنس ثابت توصیف نمی‌شوند و تحت تأثیر محیط، هویت جنسی شناور و غیرثابت از خود بروز می‌دهند. از دیگر مفاهیم و رویکردهای جدید به موضوع جنسیت و صفات جنسی افراد که در دو دهه اخیر وارد مطالعات علمی غرب شده می‌توان به «تراجنسیت»^۵، «بیناجنسیت»^۶، «بی‌جنسیت»^۷ و... اشاره کرد. تراجنسیت ناظر به تفاوت هویت تثبیت‌شده فرد با هویت او در بدو تولد تعریف می‌شود (Myers, 2018). بیناجنسیت اشاره به وضعیتی دارد که فرد خود را در محاصره الگوهای جنسیتی دوجنسی قرار نمی‌دهد و هویت خود را با زنانگی و مردانگی تعریف نمی‌کند (Vincent, 2020). مفهوم بی‌جنسیت نیز در توصیف افرادی به کار می‌رود که خود را فاقد هرگونه گرایش یا جهت‌گیری جنسی می‌یابند (Sinclair, 2013).

ت) جنسیت به عنوان ابزار سلطه

نظریه فمینیستی جنسیت قائل به یک کلیدواژه و کلمه رمز برای نظام مردسالار سلطه در طول تاریخ است که آن هم جنسیت است. کاترین مکینون، استاد حقوق آمریکا، از متنفذترین فمینیست‌های رادیکال است که معتقد است «ساختار هویت زنان نتیجه نظام مردسالار استثمار جنسی است. دو نتیجه مهم از این طرز فکر به دست می‌آید. نخست اینکه هویت جنسی زنان به وسیله ساختار مردسالار تعریف می‌شود. این ساختار مردسالار از نظام مردانه استثمار جدایی‌ناپذیر است و همین امر سبب می‌شود طبیعت حقیقی یا فرهنگ زنان در چنین وضعیتی ناشناخته بماند. دوم اینکه فقط یک انقلاب می‌تواند به زنان امکان دهد که از حلقه هویت جنسی که توسط مردان بر آن‌ها تحمیل شده است، خارج شوند (Mackinnon, 1991: 42). «او معتقد است استثمار سازمان‌یافته از جنسیت زنان توسط مردان - و به نفع مردان - معرف ساختار طبقاتی و سلسله‌مراتبی ظلم و اختناق زنانه است. ساختار اجتماعی این سیادت و سیطره بر زنان برگرفته از سیستمی است که در آن زنان و مردان به جنس مخالف خود گرایش دارند» (همان: ۴۳).

ث) نفی امتدادهای اجتماعی جنسیت

1. Gender

2. Sex

3. Sexual Fluidity

4. Genderfluid

5. Transgender

6. Non-Binary Gender

7. Agender

برابری جنسیتی در فضای اجتماعی یکی از موضوعات عمده و بنیادین تفکر فمینیستی است. به این ترتیب یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم نظریه فمینیستی جنسیت، نفی امتدادهای جنسیت در ساحت‌های مختلف زندگی اجتماعی و خانوادگی است. فمینیست‌ها با فرض پذیرش تفاوت‌های جنسیتی ذاتی، تأثیر آن‌ها را بر تفاوت‌های نقشی در خانواده و جامعه انکار می‌کنند و انسانیت را تنها ملاحظه اصیل در توزیع فرصت‌های نقشی و حقوقی برای زن و مرد در جامعه می‌دانند. اساساً اصالت‌دادن به اشتراک در انسانیت زن و مرد و طفیلی پنداشتن جنسیت آن‌ها یکی از مهم‌ترین مفروضات نظریه فمینیستی محسوب می‌شود (پارسانیا و اقبالی، ۱۳۹۹). غالب استدلال‌های فمینیسم لیبرالی ناظر بر مسئله‌ای به نام «جوهره مشترک انسانی» صرف‌نظر از تفاوت‌های جنسیتی است. با این توضیح که زن و مرد برابر آفریده شده‌اند و یکسانی نسل آن‌ها اقتضا دارد که زنان جایگاه فرودستی نسبت به مردان در جامعه نداشته باشند و هیچ نوع تمایزی بین حوزه‌های زنانه و مردانه وجود ندارد (مشیرزاده، ۱۳۸۲: ۶۴). ولستون کرافت هم در بیانیه معروف خود در سال ۱۹۷۲ با این استدلال که مفاهیمی مانند آزادی، برابری، خرد، معرفت و ذهن، اموری جنسیتی نیستند، خواستار حضور زنان در عرصه اجتماع، سیاست و حقوق شد. از منظر فمینیست‌ها جنسیت‌گرایی عاملی تعیین‌کننده در جایگاه فرودست زنان در طول تاریخ بوده و برای تغییر این وضعیت و کسب موقعیت اجتماعی برابر با مردان باید بر انسانیت به‌مثابه امر مشترک در زن و مرد تأکید کرد (جیمز، ۱۳۸۲: ۹۸).

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های امتداد جنسیت «خانواده» و نقش‌های جنسیتی ناظر به آن است که توسط فمینیست‌ها به‌ویژه در سنخ رادیکال آن به‌شدت نفی می‌شود. در موج دوم، نگاه بیشتر فمینیست‌ها به خانواده بسیار انتقادی بود و بیشتر به نقش خانواده در فرودستی زنان توجه می‌کردند (Levin, 1978). از نظر آن‌ها خانواده نهادی است که ارزش‌های جامعه مردسالار را در تربیت فرزندان و نسل آینده جامعه درونی می‌کند و به بازتولید نظم مردسالار قوت می‌بخشد (Beechey, 1979; Steinem, 1970; Firestone, 1974; Barrett, 1989). استدلال آن‌ها این بود که موقعیت زنان به‌عنوان همسر و مادر و همچنین فرایند جامعه‌پذیری در خانواده که نگرش‌های مربوط به زن و مرد و زنانگی و مردانگی را به نسل‌های بعد منتقل می‌کنند، نقش اصلی را در فرودست‌سازی زنان و تداوم تقسیم‌کار جنسیتی و روابط قدرت میان زن و مرد دارند (مشیرزاده، ۱۳۸۳: ۱۳۲).

همچنین به‌دلیل آنکه متفکران فمینیسم مخالف تمامی شیوه‌ها و مصادیق وابستگی زن به مرد بودند، از روزهای نخست درصدد تحقق استقلال زنان برآمدند و آن‌ها را از رهگذر نفی شدید ازدواج، بارداری، خانه‌داری و... تئوریزه کردند. جسی برنارد معتقد است برای مردان مطلوب است که ازدواج کنند؛ زیرا به این وسیله تسلط خود را بر زنان تثبیت می‌کنند و این اتفاق برای زنان بد است. اگر قرار به توقف تأثیر نابرابر ازدواج و روابط زناشویی بر زن و مرد است، این توقف هنگامی صورت می‌گیرد که زن و شوهر از هرگونه قیود نهادی ازدواج آزاد شوند و الگویی از ازدواج را انتخاب کنند که با نیازهای طبیعی آن‌ها سازگارتر است (Bernard, 1981: 125). سیمون دوبووار که تولیدمثل را بردگی می‌خواند، در این زمینه معتقد است بارداری خارج از رحم کمک می‌کند تا تحولی به‌سوی کمال در الگوی زندگی مشترک زن و مرد رخ دهد و آن‌ها را بر تولیدمثل مسلط کند. این تحولات به‌ویژه برای جامعه زنان مهم‌تر است؛ زیرا به آنان امکان می‌دهد تا زمان و تعداد بارداری خود را انتخاب و آن را محدود کنند (De Beauvoir, 1975: 152). تاریخ نظریه‌های فمینیستی مملو از ارجاعاتی است که آشکارا در مخالفت با ازدواج و تشکیل خانواده برای زنان، بارداری و زایمان و شیردهی، نقش‌های خانوادگی زن و... هستند (هام، ۱۳۸۲: ۲۶۲؛ Barrett, 1989: 90؛ Firestone, 1970: 167؛ Friedan, 1963: 14؛ Daly, 1968: 41).

۲-۲-۵. زمینه‌های وجودی

جهان اجتماعی مدرن یا نظریه فمینیستی جنسیت در جوامع اسلامی و به‌ویژه ایران دارای زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی خاص خود است که در ادامه به هریک از آن‌ها اشاره می‌شود.

الف) زمینه‌های وجودی معرفتی

اولین و مهم‌ترین زمینه معرفتی نظریه فمینیستی جنسیت در جوامع اسلامی و جامعه ایران، عقلانیت متجدد و هژمونی نظام آگاهی مدرن بر عقلانیت اسلامی و سنتی است. شاید این مدعا گراف نباشد که عقلانیت مدرن و مدرنیته به‌مثابه محصول تمدن غربی مؤثرترین نظام

آگاهی باشد که بر اندیشه و بینش تمدن‌ها و جوامع دیگر سایه سهمگینی افکنده و تمامی خرده‌عقلانیت‌ها را به بازاندیشی و تولید نظمی نو براساس آموزه‌هایش واداشته است. در حقیقت حال تاریخی ما را براساس خود رقم زده است. چپستی مدرنیته، فرایندهای مدرن‌شدن جوامع غیرغربی، چپستی و چگونگی مقاومت تمدن‌های دیگر، آورده‌های سایر تمدن‌ها در بارورکردن محصول تمدن غربی، خطی‌بودن تکامل یا الگوهای بومی توسعه و ده‌ها موضوع خرد و کلان دیگر از مسائلی است که همچنان بسیاری درباره آن می‌اندیشند، ولی تردیدی نیست که مدرنیته تمامی عرصه‌های زیست‌جهان انسانی را به شدت آغشته کرده است (هابرماس، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

این تأثیر به حدی جدی است که به اذعان برخی از تاریخ‌اندیشه‌نگاران مدرن و فیلسوفان اجتماعی، حتی مدرنیته‌ستیزان رادیکال و سنت‌گرایان افراطی نیز تماماً تحت تأثیر آن هستند و حداقل با امکانات زبانی عقلانیت مدرن در نقد آن می‌کوشند (آرنو و هورکه‌ایمر، ۱۳۸۹: ۱۹)؛ بنابراین باید نتیجه گرفت به‌نوعی اندیشه مستقل برای انسان کنونی میسر نیست (استیس، ۱۳۹۷: ۱۳۲). زیگمونت باومن در این باره می‌نویسد: «مدرنیته یا تمدن مدرن بیش از هر تمدن شناخته‌شده دیگر به جایگاه کلیت یا جهان‌شمولی واقعی و اصیل نزدیک شده است. مدرنیته در شرف تبدیل‌شدن به نخستین تمدن جهانی در تاریخ است. در جهان متجدد، به اعتبار سیاست و ایدئولوژی می‌توان دولت‌ها را از یکدیگر تفکیک و متمایز کرد یا حتی آن‌ها را در نسبتی تقابلی تعریف کرد. اما چیزی که ثابت است این است که اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها قائل به این هستند که کیفیت و شیوه متجدد و امروزی مدیریت جامعه و امور بشر نسبت به سایر شیوه‌های گذشته مطلوبیت دارد و معتقدند باید برای تثبیت جایگاه خود و پیگیری اهداف دولت، از ابزارها و شیوه‌های مدرن بهره گرفت (باومن، ۱۳۷۹: ۳۰).

دومین علت وجودی معرفتی نظریه فمینیستی جنسیت در جوامع اسلامی و به‌ویژه ایران، اندیشه‌های فمینیستی در غرب است. فمینیسم مدرن و غربی در ابتدا جنبشی اجتماعی بود که قصد تغییر برخی از مناسبات و قوانین تبعیض‌آمیز اجتماعی براساس جنسیت را داشت که تا ابتدای قرن بیستم، حتی در حد برخی از مطالبات شهروندی اکتفا می‌کرد. اما رفته‌رفته لزوم تغییر و تطور در نظام معرفتی مدرن براساس جنسیت فعال شناسا، بستری را برای تکوین یک منظومه معرفتی وسیع و جدید و عام پیرامون خصوصیات مبنایی و بنیادین زیست اجتماعی و تجربه بشری از منظر یک زن را تمهید کرد (ریتزر، ۱۳۷۴: ۴۶۰). نظریه فمینیستی که در فضای معرفتی و فرهنگی غرب مدرن تکون یافت، به دلیل ماهیت برون‌زای خود به سایر فرهنگ‌ها نیز وارد شد. تعدادی از این فرهنگ‌ها مواجهه فعال و پویایی را با فمینیسم اتخاذ کردند. آن‌ها به تصرف در منظومه معرفتی این نظریه همت گماردند، عناصری را از این نظریه به‌منظور شناخت و حل مسائل اجتماعی و نظری جامعه خود انتخاب و از آن استفاده کردند. البته برخی از فرهنگ‌ها نیز به علت ضعف یا نبود حیات معرفتی در جامعه خود نوعی مواجهه انفعالی را با این نظریه اتخاذ کردند و فمینیسم را به نحو تقلیدی تام و تمام به قلمرو فرهنگ و دانش خود آوردند. ماجرای تکوین اندیشه‌های فمینیستی در ایران از نوع دوم بوده است. فمینیسم ایرانی نظریه‌ای است که زمینه‌های وجودی معرفتی آن مستقر در فرهنگ و تاریخ دیگری است که این نظریه در آن تولد یافته و ورود آن به جامعه ایرانی صرفاً با انگیزه‌های غیرمعرفتی و آن هم به صورت غیربومی صورت پذیرفته است. فمینیسم در ایران به مثابه یک نظریه بومی و تولدیافته در لایه‌های معرفتی فرهنگ جامعه ایرانی نبوده و در قالب یک نظریه وارداتی در تعاملات فرهنگی با غرب و با انگیزه‌های غیرمعرفتی در ایران حضور یافته است (پارسانیا و اقبالی، ۱۳۹۷).

سومین زمینه وجودی معرفتی نظریه فمینیستی جنسیت در فضای تفکر اسلامی معاصر، اندیشه‌های نواعترال است. جریان نواعترال، یکی از جریان‌های مهم کلامی در جهان اسلام است و ریشه در اندیشه‌های کلامی معتزله کلاسیک دارد. این جریان کلامی که بیش از دو قرن از بروز و ظهور آن در جوامع اسلامی می‌گذرد، سعی در تفسیر دین و متون وحیانی براساس محوریت عقل دارد (غروی، ۱۳۸۳) و از این رهگذر درصدد تجدید بنای دانش و اندیشه اسلامی است. رویارویی مسلمانان با تمدن غرب و مشاهده پیشرفت‌های مادی، علمی و تکنولوژیک مردمان مغرب‌زمین و رفاه آنان در زندگی، این پرسش را در ذهن اندیشمندان مسلمان ایجاد کرد که چه چیزی عامل پیشرفت غرب و انحطاط مسلمانان در کشورهای اسلامی شده است. پاسخ جریان نواعترال ناظر به ناکارآمدی میراث دینی و سنتی جوامع عربی و بارورشدن عقلانیت و علم در جوامع غربی بود (عرب‌صالحی، ۱۴۰۰: ۷۶). به این ترتیب رویکرد این جریان معطوف به بازخوانی میراث معرفتی خود با رویکرد عقلانیت مدرن شد.

تفکرات جریان نواعتزال و اندیشمندانی مانند محمد عبده، قاسم امین، عابد الجابری، نصر حامد ابوزید، محمد آرکون و... را می‌توان آبشخور اصلی اندیشه روشنفکری و نظریه فمینیستی جنسیت در ایران دانست. امروزه جریان روشنفکری با عنایت به فرهنگ سنتی-دینی جامعه ایرانی، از مواجهه سلبی با دین و انکار مطلق آن امتناع می‌ورزد و سعی در تشکیک نظری در سطح نخبگانی جامعه پیرامون چالش‌های روشمندی برداشت از دین دارد. این طیف فکری تحت تأثیر اندیشه‌های جریان نواعتزال با طرح مسائلی مانند تاریخت دین و آموزه‌های آن، بشری بودن تجربه وحی و... درصدد ارائه خوانشی جدید از اسلام به نفع استانداردهای فمینیستی و زن غربی دارد. طبق اندیشه جریان فکری نواعتزال، همچنان که تمایز میان معرفت پیامبران و معرفت دیگر افراد بشر به معنای تعارض این دو معرفت نیست، حقیقت دینی نیز با حقیقت علمی متعارض نیست، بلکه هر دو آشکارکننده یک حقیقت‌اند (جابری، ۲۰۱۳: ۱۲۵). همچنین متفکران این جریان بر این اعتقاد هستند که در بررسی متون مقدس لازم است با کاربست روش تحلیل تاریخی، متون را به بافت و زمینه تاریخی خود ارجاع دهیم تا به این وسیله به فهم ژرف‌تری براساس تاریخ‌مندی متن برسیم. تنها در این صورت است که میراث دینی با جهان کنونی هم‌زمان خواهد شد (جابری، ۱۹۹۱: ۲۴؛ ابوزید، ۲۰۰۸: ۱۲۴).

ب) زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی

جامعه ایران از دوران مشروطه با جنبش دفاع از حقوق زنان ملاقات کرده است. اما فمینیسم به‌عنوان یک تمهید نظری خاص به‌منظور صورت‌بندی و توضیح تبعیض‌های اجتماعی به اعتبار جنسیت، یک واقعیت متعلق به دوران معاصر و پس از انقلاب اسلامی در جامعه ایران است. تفاوت‌های حقوقی و تشریعی زن و مرد در نظام حقوقی ایران و قوانین متمایز ناظر به جنسیت مانند تفاوت ارث، تفاضل دیه، حضانت و ولایت پدر بر فرزندان، حکم قصاص و تفاوت‌های آن برای زن و مرد، حقوقی مانند حق طلاق، اذن خروج، قضاوت و شهادت و... از مؤثرترین زمینه‌ها و بستر وجودی غیرمعرفتی نظریه فمینیستی جنسیت در جامعه ایران است (پارسانیا و اقبالی، ۱۳۹۷).

با عنایت به اینکه حاشیه‌نشینی علم نسبت به سیاست و قدرت یکی از مهم‌ترین ابعاد واقعیت فرهنگی جهان مدرن است (پارسانیا، ۱۳۹۲)، باید گفت تغییرات سیاسی و اجتماعی‌ای که در سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴ در جامعه ایران رخ داد، یکی دیگر از بسترهای غیرمعرفتی ظهور اندیشه فمینیستی و نظریه جنسیتی مبتنی بر آن در جامعه ما است. جریان‌های فکری روشنفکری و منتقد وضعیت اجتماعی و سیاسی ایران هم‌زمان با این تحولات سیاسی و روی کارآمدن دولت هفتم قدرت یافتند و فعالیت برای تضعیف پایه‌های نظری گفتمان اسلامی در عرصه مدیریت جامعه و مناسبات حقوقی را آغاز کردند. یکی از این جریان‌ها جنبش فکری و اجتماعی فمینیسم بود که حول محور مطالبات برابری‌خواهانه از فقه و حقوق اسلامی درصدد نقد مبانی دینی حقوق زنان و ایجاد تصور ناکارآمدی دین در عرصه مدیریت اجتماعی برآمده بود (پارسانیا و اقبالی، ۱۳۹۷).

۶. نتیجه‌گیری

فضای تفکر اسلامی معاصر شاهد گفتارها و رویکردهای مختلفی ناظر به جنسیت است که هرکدام مبتنی بر نظام‌های معنای خاصی هستند. در این مطالعه دو نظام معنایی عمده و کلان در قالب جهان‌های اجتماعی اسلامی و مدرن پیرامون جنسیت بررسی و تحلیل شد. جهان اجتماعی اسلام معطوف به جنسیت دارای مفاهیم اصلی و محوری است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها شامل «عدالت جنسیتی»، «تناسب تکوین و تشریع»، «ظرفیت زنانگی»، «اصالت انسانیت به جنسیت»، «تفاوت‌های ذاتی» و... است. این جهان اجتماعی در لایه نمادین بر محور «جنسیت‌محوری» تقویم و بنیان می‌شود و در لایه ارزش‌ها و هنجارها بر «رعایت عفاف و حریم‌های جنسیتی در جامعه»، «ازدواج بهنگام»، «اصالت خانواده»، «تقسیم جنسیتی نقش‌ها»، «تعدد فرزندان»، «نفی سلطه بر مبنای جنسیت»، «مسئولیت اجتماعی زنان» و... تأکید دارد. این جهان اجتماعی در تاریخ و جغرافیای جوامع اسلامی مبتنی بر زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی است که فقه جواهری و حکمت متعالیه زمینه وجود معرفتی آن و تحولات اجتماعی و سیاسی عصر مشروطه و نیز انقلاب اسلامی ایران زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی این جهان اجتماعی در ایران هستند.

جهان اجتماعی مدرن معطوف به جنسیت نیز دارای مفاهیم اصلی و محوری است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت از «برابری»، «سلطه‌گریزی»، «برساخت‌گرایی جنسیتی»، «ظلم تاریخی»، «تشابه»، «خانه‌گریزی» و... هستند. این جهان اجتماعی دارای لایه‌های متعدد از قبیل نمادها، ارزش‌ها و کنش‌ها است که هریک به تناسبی ناظر به جنسیت و زن دلالت‌هایی را دارند. این جهان اجتماعی در لایه نمادین بر محور «زن‌سالاری» قوام می‌یابد و لایه ارزش‌ها و هنجارهای آن بر «تساوی حقوق زن و مرد»، «جنسیت‌زدایی از تقسیم‌کار در خانواده و جامعه»، «ازدواج انتخابی»، «فرزند کمتر»، «ظهور اجتماعی زنان» و... تأکید دارد. تکوین این جهان اجتماعی در فضای تفکر اسلامی معاصر نیز مبتنی بر زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی است که تفکرات فمینیستی در غرب و جریان فکری نواعتزال و روشنفکری در جوامع اسلامی به عنوان برخی از زمینه‌های وجودی معرفتی و تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در قوانین ایران و تحولات سیاسی دهه هفتاد در کشور، زمینه‌های وجود غیرمعرفتی این جهان اجتماعی در ایران بودند.

۷. ملاحظات اخلاقی

مقاله حاضر از رساله دکتری نویسنده مسئول با عنوان «مناسبات زن و جامعه» 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 منافع وجود ندارد.

۱۰. منابع

قرآن کریم

- آیت‌اللهی، زهرا (۱۳۸۶). زن، دین و سیاست. تهران: شورای فرهنگی و اجتماعی زنان.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۸). مفهوم النص. بیروت: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.
- بستان، حسین (۱۳۸۵). اسلام و تفاوت‌های جنسیتی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان، حسین (۱۳۸۸). اسلام و جامعه‌شناسی خانواده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان، حسین (۱۳۹۱). کوششی در جهت ارائه چارچوبی اسلامی برای جامعه‌شناسی جنسیت. فصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، ۴(۸)، ۵۴-۷۲.
- اقبالی، ابوالفضل و پارسانیا، حمید (۱۳۹۷). روش‌شناسی بنیادین نظریه فمینیستی در ایران. فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۶(۱۰۴)، ۱۷-۲۸.
- <https://doi.org/10.30471/mssh.2020.5038.1823>
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۴). رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی به رابطه عقل و جنسیت. حورا، ۱۴-۱۵، ۱۸-۲۵.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی. راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳)، ۷-۲۸.
- پارسانیا، حمید و سلطانی، مهدی (۱۳۹۰). بازخوانی جهان‌های اجتماعی جامعه‌شناسی پدیده شناختی براساس حکمت متعالیه. فصلنامه معرفت فرهنگی - اجتماعی، ۹، ۱۰۷-۱۲۸.
- تانگ، رزماری (۱۳۸۷). نقد و نظر: درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی. ترجمه منیژه نجم عراقی. تهران: نشرنی.
- جابری، محمد عابد (۲۰۱۳). مدخل الى القرآن الکریم فی التعریف بالقرآن. چاپ چهارم. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
- جابری، محمد عابد (۱۹۹۱). التراث و الحداث. چاپ اول. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۲ (فطرت در قرآن). تنظیم و ویرایش: محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). زن در آینه جلال و جمال. قم: انتشارات اسراء.
- جیمز، سوزان (۱۳۸۲). فمینیسم. ترجمه عباس یزدانی، در مجموعه مقالات فمینیسم و دانش‌های فمینیستی. قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.
- چالمرز، آلن (۱۳۸۷). چیستی علم. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سمت.

- چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۳۸۸). خانواده، اسلام و فمینیسم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- حراغی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق). وسایل الشیعه الی تفصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه نور. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت امام (ره).
- رئوف، هبه (۱۳۷۷). مشارکت سیاسی زن. ترجمه محسن آرمین. تهران: قطره.
- رید، ایولین (۱۳۷۹). آیا سرنوشت زن را ساختمان بدنی او تعیین می‌کند. ترجمه رها دانش. تهران: دانش.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا (۱۳۹۱). هویت و نقش‌های جنسیتی. قم: پژوهشکده زن و خانواده.
- سالاری‌فر، محمدرضا (۱۳۸۷). خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی. قم: بوستان کتاب.
- صادقی‌فسایی، سهیلا و عرفان‌منش، ایمان (۱۳۹۱). وضع‌شناسی و تحلیل گفتمان نظریه‌پردازی‌های اجتماعی از الگوی خانواده مطلوب در ایران. فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، ۱۵(۵۸)، ۷-۴۸.
- صادقی‌فسایی، سهیلا و اقبالی، ابوالفضل (۱۳۹۹). خوانش گفتمانی از مناقشات امر جنسی در ایران. فصلنامه زن در فرهنگ و هنر، ۱۲(۱)، ۵۱-۷۰. <https://doi.org/10.22059/jwica.2020.290703.1354>
- صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه. جلد ۸. تهران: شرکت دارالمعارف الاسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق). من لایحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیّه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰). المیزان فی التفسیر القرآن. تهران: بنیاد علمی علامه طباطبایی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ ق). مکارم الاخلاق. بیروت: دار الحوراء.
- عرب‌صالحی، محمد (۱۴۰۰). جریان‌شناسی اعتزال نو. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علاسوند، فریبا (۱۳۹۰). زن در اسلام. قم: پژوهشکده زن و خانواده.
- غروی، سعیده (۱۳۸۳). معرفی معتزلیان معاصر. فصلنامه حکمت سینوی، ۲۴-۲۵.
- فالودی، سوزان (۱۳۷۲). اگر زنان با مردان برابرند، پس چرا. ترجمه زهره زاهدی، نشریه زنان، ۱۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ ق). الکافی. قم: دارالحديث للطباعة و النشر.
- کوهن، توماس (۱۳۹۶). ساختار انقلابات علمی. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سمت.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۲). از جنبش تا نظریه اجتماعی. تهران: شیرازه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۲). انسان‌شناسی در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
- میرخانی، عزت‌السادات (۱۳۸۰). رویکردی نوین در روابط خانواده. تهران: سفیر صبح.
- میشل، آندره (۱۳۷۲). جنبش اجتماعی زنان. ترجمه هما زنجانی‌زاده، مشهد: نیکا.
- نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۱ ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۳). جهانی شدن و آینده دموکراسی. ترجمه کمال پولادی. تهران: مرکز.
- هاشمیان، سید محمدحسین، پارسا، حمید، و سیدمحسنی، سیدمهدی (۱۳۹۸). دلالت‌های نظریه جهان‌های اجتماعی در بازسازی تحلیل گفتمان لاکلا و موفه (تمهید نظریه گفتمان بومی). فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۲۳(۴)، ۶۸۷-۷۰۶.
- هام، مگی و گمبل، سارا (۱۳۸۲). فرهنگ نظریه‌های فمینیستی. ترجمه فیروزه مهاجر و نوشین احمدی خراسانی. تهران: توسعه.
- Barrett, M., & Philips, A. (1992). *Destabilizing theory: Contemporary feminist debates*. London: Polity Press.
- Barrett, M. (1989). *Women's oppression today*. Halton Press.
- Bernard, J. (1981). *The good provider role: Its rise and fall*. American Psychologist.
- Ben, S. L. (1993). *The lenses of gender: Transforming the debate on sexual inequality*. New Haven: Yale University Press.

- Connell, R. (2010). Transsexual women and feminist thought: Toward new understanding and new politics. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 37(4), 863–887.
- De Beauvoir, S. (1975). *The second sex* (H. M. Parsley, Trans.). New York: Vintage Books.
- Delphy, C. (2003). Rethinking sex and gender. In *Feminist theory reader: Local and global perspective* (pp. xx-xx). New York: Routledge.
- Friedan, B. (1963). *The feminine mystique*. New York: Dell.
- Firestone, S. (1970). The dialectic of sex. In L. Nicholson (Ed.), *The second wave*. New York & London: Routledge.
- Giddens, A. (2007). *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Jackson, S. (1999). *Heterosexuality in question*. London: Sage.
- Kersey-Matusiak, G. (2012). *Delivering culturally competent nursing care*. New York: Springer Publishing Company.
- Mackinnon, C. (1991). *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Millett, K. (1970). *Sexual politics*. Garden City, NY: Doubleday.
- Myers, A. (2018). Trans terminology seems like it's changing all the time. *Slate Magazine*.
- Oakley, A. (1976). *Woman's work: The housewife, past and present*. New York: Vintage Books.
- Richardson, D. (1996). *Theorizing heterosexuality: Telling it straight*. Buckingham, UK: Open University Press.
- Rowbotham, S. (1973). *Woman's consciousness, man's world*. New Orleans: Pelican.
- Sinclair, K. (2013). *About whoever: The social imprint on identity and orientation*. [Paperback].
- Steinem, G. (1970). *Women's right. Presented at Women's Rights Workshop*, New York.
- Vincent, B. (2020). *Non-binary genders: Navigating communities, identities, and healthcare*. Bristol, UK: Policy Press.



Al-Ghazali's Mystical Approach to the Interconnection between Religion and Politics: The Method of Esoteric Interpretation

Tayebeh Mohammadi Kia¹ 

1. Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. Email: t.mohammadi@ihcs.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 21 June 2024
Received in revised form: 12 May 2025
Accepted: 24 May 2025
Published online: 22 June 2025

Keywords:

Political Thought, Al- Ghazali, Prophecy, Politics, Sufism, Introspection.

ABSTRACT

Al-Ghazali played diverse and influential roles in the realms of science and politics, leaving a lasting impact on Islamic intellectual history. His unique personal and intellectual experiences led to the production of distinctive works. This paper examines how Ghazali conceives of politics, particularly in light of his transition from jurisprudence to Sufism. The central hypothesis is that Ghazali offers a new framework for understanding religious teachings and the relationship between religion and politics. This transformation marks a shift from an externally oriented political approach to one rooted in introspection and spiritual depth. At the core of this shift lies Ghazali's emphasis on the "heart" as the most essential aspect of human life. For him, the heart is not merely a personal concern but is deeply intertwined with society and governance. He initiated this new paradigm by proposing a synthesis of politics and prophecy and by articulating the heart's central role in both prophetic existence and political leadership. This paper explores the significance of the heart in the intersection of politics, prophecy, and esotericism, arguing that Ghazali's Sufi perspective offers a distinct and introspective model of political thought.

Cite this article: Mohammadi Kia, T. (2025). Al-Ghazali's Mystical Approach to the Interconnection between Religion and Politics: The Method of Esoteric Interpretation. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(2): 22-36. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.377338.1712>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.377338.1712>

1. Introduction

Al-Ghazali occupies a pivotal place in the intellectual and political history of the Islamic world. He played multiple influential roles, and his works—though at times seemingly contradictory—reflect a profound evolution in his thought. This article investigates the desirability of Al-Ghazali's later political views, particularly following his personal and intellectual transformation. The central hypothesis is that Al-Ghazali redefined the relationship between religion and politics by shifting the focus from external authority to the inner self. His ideal vision of politics, therefore, is one rooted in the heart and characterized by spiritual insight, sincerity, and moral reform.

2. Methodology

This study adopts a historical-analytical approach to examine Al-Ghazali's political philosophy in the context of his personal transformation and broader socio-religious developments. By engaging in textual analysis of Al-Ghazali's later works—especially *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (The Revival of the Religious Sciences)—and situating them within the framework of Islamic political thought, the research identifies key turning points in his approach to governance, prophecy, and religious knowledge. Particular attention is paid to the themes of introspection, esotericism, and ethical reform as the basis for his political vision.

3. Findings

Al-Ghazali's departure from formal politics to spiritual seclusion marked a turning point in his intellectual trajectory. No longer content with jurisprudential and scholastic paradigms, he introduced a politics of the heart—a model based on mystical awareness, inward reform, and ethical sincerity. He emphasized the importance of the heart not only in personal spirituality but also in public governance. Politics, in his view, must reflect prophetic knowledge, characterized by intuitive certainty and oriented toward collective well-being. Al-Ghazali did not reject the Sharia or jurisprudence but sought their revival through a mystical epistemology. He presented a dual understanding of politics and prophecy, arguing that the inner dimension of revelation should guide political leadership. The esoteric reading of prophetic function, in his thought, calls for a governance rooted in compassion, tolerance, and wisdom. His writings suggest that the harmony between religion and politics can only be achieved through a reformatory mission grounded in esoteric understanding and personal transformation.

His advocacy for "tolerant politics" emerged from his shift from external sciences to internal, spiritual disciplines. Through this transition, he redefined legitimate authority as one based not solely on power or law but on sincerity, purity of heart, and ethical intent. He entrusted this model to the "scholars of the hereafter" and righteous rulers who commit themselves to reform society in the Prophet's moral image.

4. Conclusion

Al-Ghazali's later political philosophy offers a compelling model of spirituality-infused governance. By privileging the heart, he provided a paradigm that unites inner transformation with social reform. His approach reconfigures the political role of the Prophet as the embodiment of divine wisdom, and positions sincere intention as the foundation of both personal piety and just governance. In a time of political upheaval and philosophical conflict, Al-Ghazali's introspective ethics provided a path toward individual and collective happiness—not through outward conformity, but through heartfelt belief and inner sincerity. His legacy is that of a seeker who found in mysticism and prophetic adherence the means to reconcile religion and the world, and to propose a vision of politics imbued with tolerance, wisdom, and moral purpose.

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

- Abd al-Mu'iz Naşr, M. (1961). *Falsafat al-Siyāsah 'enda Al-Ghazālī*.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (1866). *Faḍā'ih al-Bāṭiniyyah*. Cairo: al-Dār al-Firmiyyah li-al-Ṭibā'ah wa al-Nashr.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (1904). *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uşūl*. Cairo: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (1954). *Makātib-i Fārsī* ('A. Iqbāl, Ed.). Tehran: Majlis Printing House – Ibn Sīnā Bookstore.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (1972). *Naṣīḥat al-Mulūk* (J. al-Dīn Humāyī, Ed.). Tehran: Anjuman-i Āsār-i Millī.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (1983). *Al-Munqidh min al-Ḍalāl* (Ş. Āyinehvand, Trans., 2nd ed.). Tehran: Amir Kabir Publications.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (1987). *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (M. Khwārazmī, Trans.; H. Khadīwjam, Ed., Vol. 1). Tehran.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (1993). *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* ('A. Bou Malḥam, Ed.). Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (1995). *Mīzān al-'Amal (Tarāzū-yi Kardār)* ('A. A. Kasmā'ī, Trans.). Tehran: Soroush.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (1998). *Bidāyat al-Hidāyah* ('A. al-H. al-Darwīsh, Ed.). Beirut: Dār Şādir.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (2000). *Tahāfut al-Falāsifah* (A. Shams al-Dīn, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (2001). *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty: Al-Munqidh Min al-Dalal* (M. Abūlaylah, Trans.; N. A. R. Rif'at, Ed.; G. F. McLean, Notes). Cultural Heritage and Contemporary Change, Series IIA. Islam, Vol. 2.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (2001). *Kīmiyā-yi Sa'ādat* (H. Khadīwjam, Ed.). Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī.
- Amid Zanjanī, 'A.-'A. (2000). *Mabānī-ye Andīshe-ye Sīyāsī dar Eslām* [Foundations of Political Thought in Islam] (1st ed.). Tehran: Farhangī Institute of Contemporary Thought.
- Āref, T. (1987). *Al-Ghazālī bayn al-Falsafah wa al-Dīn* [Ghazālī Between Philosophy and Religion]. Riyadh: Riyāḍ al-Rayyis Books and Publishing.
- Ārif al-Qāşī, A. (1989). *al-Fikr al-Sīyāsī 'inda al-Bāṭiniyyah wa Mawqif Al-Ghazālī*. Cairo.
- Corbin, H. (1991). *Tārīkh-i Falsafah-yi Islāmī* (J. Ṭabāṭabā'ī, Trans.). Tehran: Kavīr.
- Enāyat, H. (1983). *Political Thought in Contemporary Islam* (1st ed.). Tehran: Khwārazmī.
- Enāyat, H. (1999). *Institutions and Political Ideas in Iran and Islam*. Tehran: Rūzne Publications.
- Firḥī, D. (2000). *Power, knowledge and legitimacy in Islam* (1st ed.). Tehran: Nashr-i Nī.
- Humāyī, J. al-D. (1989). *Ghazālī-nāmeḥ* [Biography, Works and Thoughts of Imam Muḥammad Al-Ghazālī, 450–505 AH] (3rd ed.). Tehran: Nashr-e Homā.
- Laoust, H. (1975). *Politic & Ghazālī* (M. Muẓaffarī, Trans.). Tehran: Bunyād-i Farhang-i Īrān.
- Maḥmūdī, S. 'A. (1999). Exploration of State Theory Elements in Al-Ghazālī's Political Thought. *Farhang Journal*, 9(3–4).
- Pūrjavādī, N. A. (2002). *Two Revivals: Studies on Muhammad Ghazali and Fakhr Razi*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī.
- Qāderī, H. (1991). *Ghazali's political thought* (1st ed.). Tehran: Bureau of International Political Studies.
- Qāderī, H. (2000). *Political Thought in Iran and Islam* (4th ed.). Tehran: SAMT.
- Zarrīnkūb, 'A. H. (1974). *Running away from school: the story of the life and thoughts of Abu Hamid Muhammad Ghazali*. Tehran: Anjuman-i Āsār-i Millī.

غزالی و نگرش عرفانی به پیوستگی دین و سیاست؛ شیوه تأویل درونی نزد غزالی

طیبه محمدی کیا^۱

۱. استادیار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: t.mohammadi@ihcs.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	غزالی را باید با نقش‌های متفاوتش در جهان دانش و سیاست بازشناخت؛ نقش‌هایی که بسیار تأثیرگذار و تاریخ‌ساز بوده‌اند. تجربه‌های منحصر به فرد غزالی آثاری ویژه از او در دسترس جهان دانش قرار داده است که گاهی متناقض و ناهمخوان به نظر می‌رسد. در این پژوهش پرسش از چندوچون نگاه غزالی متأخر به سیاست‌ورزی مطلوب است. در پاسخ باید گفت او روشی نوین برای فهم معارف دینی و نیز ارتباط دین و سیاست فراچنگ می‌آورد و توجه به باطن را باید نقطه ثقل تغییر نگرش غزالی است که از او چهره‌ای دیگرگون را به نمایش می‌نهد؛ سیاست مطلوب غزالی سیاست مبتنی بر «دل» دانست. دل‌نهادن غزالی در گرو «دل» به مثابه گران‌ترین بخش جان آدمی، صرفاً کشفی در حوزه زیست شخصی نبود، بلکه او کوشید دل را به جهان اجتماع و سیاست راه دهد و از چشم دل به غوغای قدرت بنگرد. پس از آنکه غزالی فقیه جامعه صوفیانه بر تن پوشید و با هجرت مشهورش از جهان سیاست به انزوای باطن کوچید، رویه‌ای متفاوت مبتنی بر باطن‌اندیشی را در اندیشه سیاسی پس از خود در میان اندیشمندان مسلمان بنیان نهاد. غزالی این طرح نو را با ارائه تعریفی از توأمانی سیاست و نبوت آغاز کرد و به شرح جایگاه «دل» در شان پیامبری و زمامداری مطلوب همت گمارد. نوشتار پیش‌رو این مهم را در ارتباط میان سیاست، نبوت و باطن‌گرایی مطالعه می‌کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱	
کلیدواژه‌ها:	
اندیشه سیاسی، درون‌نگری، سیاست، عرفان، غزالی، نبوت.	

استناد: محمدی کیا، طیبه (۱۴۰۴). غزالی و نگرش عرفانی به پیوستگی دین و سیاست؛ شیوه تأویل درونی نزد غزالی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۲): ۲۲-۳۶. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.377338.1712>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.377338.1712>

۱. مقدمه و بیان مسئله

زین‌الدین ابوحامد محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵) فقیه، متکلم، حکیم و از بزرگان تصوف از برجسته‌ترین اندیشمندان ایرانی سده پنجم است. او را باید در سایه کوشش‌های منحصر به فردش بازشناخت که در جهان علم و عمل و در ساحت باور، عقیده و اندیشه به انجام رسانده است. غزالی مانند بیشتر اندیشمندان جغرافیای اسلامی کوشش علمی خود را در هم‌آوردی نقل و عقل به انجام رساند. همچنان که پاسخ‌های او به پرسش از چرایی ناتوانی عقل تاریخ‌ساز و مؤثر است. شیوه خوانش او از وحی و مرکزیت مفهوم «دل» به‌مثابه ظرف معرفت در نگاه پسینی‌اش نیز پراهمیت است. این پژوهش رویکرد غزالی متأخر را نسبت به سیاست پی می‌گیرد و خوانش او از سیاست را ذیل توجه به باطن، دل و جان آدمی واکاوی می‌کند.

با توجه به خلأ پژوهش درباره رویکرد غزالی متأخر نسبت به سیاست، انجام پژوهش برای شناسایی چندوچون چاره‌اندیشی غزالی در دوره سوم زندگی‌اش برای مشکلات جامعه و روزگارش ضروری است. در این میان، با توجه به تنوع آثار غزالی و جایگاه او در تاریخ اندیشه ایرانی-اسلامی، پرسش از شیوه رویکرد او نسبت به مشکلات روزگار زیست او در حوزه جامعه و سیاست است. در این مجال، ضمن تمرکز بر آثار غزالی متأخر، این پژوهش رویکرد باطن‌اندیشی غزالی را به‌مثابه راه چاره مشکل فرد، جامعه و سیاست و نیز راهکار دستیابی به سعادت توضیح می‌دهد.

نوآوری پژوهش ارائه خوانشی نو از رویکرد اخلاق باطن‌اندیش غزالی در ارتباط با جامعه و سیاست است که پیوند میان باطن‌اندیشی و کنش جمعی را مدنظر قرار داده است. پرسش از این مهم که وجه باطن‌اندیشی نگاه غزالی به چه شکل در سیاست بروز و ظهور می‌یابد و چگونه در ساحت زیست جمعی انسان‌ها ایفای نقش می‌کند، مسئله مرکزی این پژوهش است. از چشم‌انداز غزالی می‌توان به چندوچون ورود نگرش‌های صوفیانه به جامعه و سیاست پرداخت و پرده از اتهام انزواگرایی باطن‌اندیشی و تصوف برکشید. این مهم با تمرکز بر نگرش و منش غزالی در اندیشه‌های دوره سوم زندگی او و در ارتباط با مفاهیمی مانند باطن، سعادت، اخلاق، مدارا و سیاست محل تأمل واقع شده است.

افزون بر این، ضرورت توجه به سیاست در اندیشه غزالی را باید در زندگی او بازجست. ارتباط نزدیک او با جهان سیاست و توانایی علمی گسترده‌اش از او فردی آگاه و عالمی متحول ساخته بود. غزالی در عصری زیست که خطرترین بحران‌های سیاسی و عقیدتی جامعه را گرفتار کرده بود. رخنه نگرش فلسفی یونانیان موجب شده بود وحی و نقل که درصدد ارائه معرفتی دیگر بود، به دفاع از خود برخیزد. کشاکش وحی و فلسفه سده‌ها به درازا کشید و تاریخی را به خود اختصاص داد. در سده چهارم هجری می‌رفت تا این جدال با پیروزی فلسفه یونان به سرانجام برسد، اما با برخاستن معلم دوم و پدیداری خوانشش از فلسفه یونان که به برتری و تقدم وحی می‌انجامید، دوری نو آغازید. اندیشمندان مسلمان کوشیدند تا نبرد تاریخی عقل و وحی را به سود دومی به انجام رسانند. در امتداد این تلاش دانشی می‌توان در سده پنجم موج نویی را سراغ گرفت که دغدغه آن فراتر از جدال‌های کلامی بر ساختن سامان سیاسی در ادامه احیای شریعت بود. غزالی رهبر این موج است.

در بازگشت به تلاش او باید گفت او دین، سیاست و اخلاق را از زاویه‌ای باطنی فهم کرد و ذیل نگرشی معرفت‌مدار سیاست مطلوب خود را مبتنی بر الگوپذیری از معرفت باطنی پیامبر ارائه داد. این تلاش را می‌توان چیرگی معرفت مبتنی بر دل و باطن و نیز آغاز برتری عرفان محوری بر عقل‌گرایی در سیاست‌اندیشی مسلمانان دانست. توجه به باطن را باید نقطه ثقل تغییر اندیشه غزالی دانست. غزالی پس از بازگشت از هجرت به نوشتن آثاری پرداخت که در آن‌ها نه تنها خبری از فقه نبود، بلکه در این نوشته‌ها او به گرایش درونی و صوفیانه و باطن‌گرایانه روی آورده بود. همان‌طور که خدیوچم در پیشگفتار کیمیای سعادت نوشته است، دو کتاب احیاء و کیمیاء که در پی ایمان نو و اندیشه تازه امام غزالی نگارش یافته‌اند، دربردارنده نگرش‌های نوین او به هستی، آدمی و شناخت‌اند (غزالی، ۱۳۸۰: ۲۰). نگاه او به ارتباط رسالت و سیاست را باید مبنای اندیشه سیاسی نوآوری دانست که می‌توان پیرنگ آن را در همه آرای پسینی غزالی پی گرفت. رویکرد باطنی غزالی با تمرکز بر دل را باید تمایز اصلی اندیشه سیاسی دین‌مدار او در مقایسه با اندیشمندان مسلمان پیشین دانست که از دو حالت خارج نبود: یا رویکردی ظاهرگرایانه به سیاست‌ورزی دین‌مدار را پیش می‌گرفتند یا بر عقل و فلسفه می‌آویختند و نقل را به سود عقل به سویی

می‌نهادند. غزالی باطن و معرفت باطنی را با الگونگاشتی از تجربه پیامبرانه به مثابه گذری از این دو رویه پیش عرضه کرد و «دل» را در برابر «عقل» و «باطن» را در برابر «ظاهر» پیشنهاد کرد. دل نزد او گران‌ترین بخش جان آدمی است. دل در سیاست‌اندیشی غزالی از حال و مجال تصوف راه به سیاست و جامعه گشود. غزالی در امتداد نگرشی چنین، سیاستی مبتنی بر اخلاق و توأم با اصلاح را ارائه کرد.

۲. پیشینه پژوهش

نوشته‌هایی چند درباره اندیشه سیاسی غزالی به نگارش درآمده است. در این میان می‌توان به اندیشه سیاسی غزالی به قلم حاتم قادری (۱۳۷۰) اشاره کرد که شمایی کلی از اندیشه سیاسی غزالی ارائه می‌کند. نویسنده در این کتاب به پیوستگی دین و سیاست و اخلاق اشاره می‌کند و این مهم را در آثار غزالی بررسی می‌کند. اما به چندوچون سیاست دینی در اندیشه غزالی ورود نمی‌کند.

جلال‌الدین همایی (۱۳۶۸) در کتاب غزالی‌نامه به معرفی امام محمد غزالی و اندیشه‌های او همت گمارده است. نویسنده در این کتاب، رویکردی عمومی دارد و به زندگی غزالی و اندیشه‌های فلسفی، تصوف او و روزگارش می‌پردازد. کتاب دربردارنده شعرها و نوشته‌های گوناگون غزالی است و به واکاوی اندیشه سیاسی و اجتماعی او ورود نکرده است.

محمود مرعشی (۱۳۸۸) نیز در کتاب ابوحامد غزالی به توضیح و تشریح آثار و اندیشه‌ها و باورهای غزالی پرداخته و شناخت نامه‌ای درباره غزالی را پیش‌روی مخاطب نهاده است. کتاب سیاست و غزالی را موضوع تأمل قرار نداده است.

نصرالله پورجوادی (۱۳۸۱) در کتاب دو مجدد به معرفی و بررسی آثار و اندیشه‌های محمد غزالی و فخر رازی همت گمارده است. او در پی مطالعه و پژوهیدن رساله‌ها و کتاب‌های این دو اندیشمند، نوآوری‌های فکری این دو را در فهم باورها و اندیشه‌های دینی موضوع تأمل قرار داده و تا تأثیر هریک را بر جامعه و فرهنگ و دانش روزگارش مطالعه کرده است. کتاب به شکل مستقل سیاست‌اندیشی غزالی را نکاویده است.

جامه تهذیب بر تن احیاء به قلم عبدالکریم سروش (۱۳۷۴) به مطالعه ناقدانه المحجّه البيضاء ملا محسن فیض کاشانی و احیاء علوم‌الدین امام محمد غزالی اختصاص دارد. این کتاب فقط یک اثر از غزالی را مدنظر قرار داده و رویکرد متأخر غزالی را در ارتباط با آموزه‌های دینی به بحث نهاده است. پرداختن به سیاست‌ورزی و توجه به آثار گوناگون غزالی را می‌توان تمایز این پژوهش با کتاب سروش دانست. عبدالواحد قادری (۱۳۸۹) در مقاله «اندیشه سیاسی غزالی براساس الاقتصاد فی الاعتقاد» اندیشه سیاسی غزالی را براساس یک اثر از او بررسی کرده و مفهوم رهبری را نزد غزالی به بحث نهاده است. این نوشتار بیش از هر چیز بر دو مفهوم کلیدی امامت و مصلحت متمرکز است. تمرکز نوشتار بر تنها یک اثر و تمرکز بر موضوع رهبری را باید از جمله تمایزهای آن با پژوهش پیش‌رو دانست.

مجتبی عطارزاده (۱۳۸۸) در مقاله «دین سیاسی یا سیاست دینی از نگاه امام محمد غزالی» ضمن بازخوانی روزگار و زندگی امام محمد غزالی، ارتباط دین و سیاست را در اندیشه سیاسی او بررسی کرده است. این نوشتار کلیاتی از این ارتباط ارائه می‌دهد و از غور در نوشته‌ها و اندیشه‌های غزالی پرهیز می‌کند. پژوهش پیش‌رو ضمن پیش‌فرض گرفتن ارتباط مؤثر میان دین و سیاست در اندیشه سیاسی غزالی، مطالعه چگونگی نگرش غزالی به سیاست و دین را به بحث می‌نهد و از چندوچون این ارتباط می‌پرسد. عطارزاده مطالعه چندوچون سیاست‌ورزی در اندیشه غزالی را موضوع تأمل قرار داده است. مقاله با رویکردی واقع‌گرایانه به ارائه خوانشی از اندیشه سیاسی غزالی براساس رخدادهای روزگار او پرداخته و این مهم با تمرکز بر تقابل میان سلطنت و خلافت به انجام رسیده است. نویسنده مطالعه ارتباط دین و سیاست را در قالب سلطنت دنبال کرده و مطالعه قدرت سلطان را در مرکز این مقاله قرار داده است. مقاله را باید مطالعه ایجاد مشروعیت برای سلطان در کنار خلیفه دانست که در اندیشه غزالی دنبال شده است. نوآوری این پژوهش را باید رویکرد اکتشافی‌اش در ارتباط با سیاست مطلوب غزالی دانست که در مقاله عطارزاده مطرح نشده است.

مقاله «غزالی و دغدغه همخوان کردن سیاست و شریعت در تمدن ایرانی» به قلم محمد آرائی‌اکتیج، سعید اسلامی و کمال پولادی (۱۴۰۱) به واکاوی ارتباط اخلاق، سیاست، مصلحت و دین پرداخته است. اخلاق سیاسی را باید مسئله اصلی این نوشتار دانست؛ کوشش برای واکاوی درهم تنیدگی نظم سیاسی، دین و اخلاق در اندیشه سیاسی غزالی با توجه به سوانح زمانه‌اش در این نوشتار دنبال شده است.

نکته پایانی اینکه نویسندگان شرح واقع‌بینی سیاسی و آرمان‌گرایی اخلاقی غزالی را با تمرکز بر کلیدواژه مصلحت شرح داده‌اند. تمرکز این نوشتار بر اخلاق و سیاست را باید وجه تمایز آن با پژوهش پیش‌رو دانست.

محمد مهدی اسماعیلی و میثم عباسی (۱۳۹۷) در مقاله «اندیشه سیاسی غزالی» ضمن بهره‌گیری از روش‌شناسی اسپرینگر به مطالعه اندیشه سیاسی غزالی با تمرکز بر کتاب احیاء علوم الدین پرداخته‌اند. مقاله به شکل کلی مطالعه اندیشه سیاسی غزالی را در دستور کار قرار داده است. این نوشتار اندیشه سیاسی امام محمد غزالی را ذیل التفات به زندگی‌نامه، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی او مطالعه کرده و اندیشه سیاسی غزالی را به‌مثابه فرآورده این مباحث ارائه کرده است. مقاله از واکاوی جزئیات اندیشه سیاسی غزالی چشم می‌پوشد و تصویری کلی از آن ارائه می‌کند.

۳. روش‌شناسی

روش‌شناسی این پژوهش متأثر از «هرمنوتیک روش‌شناختی» دیلتای است. دیلتای، به‌عنوان مهم‌ترین اندیشمندی که رویکرد روش‌شناختی به دانش هرمنوتیک را در علوم انسانی و مطالعات اجتماعی ارائه کرد، نشان داد چگونه می‌توان برای مطالعه یک مفهوم در تاریخ اندیشه، نسبت آن را با نیت مؤلف، روح حاکم بر تاریخ فکری شکل‌دهنده به آن و نسبتش با فهم امروزی ما از آن به‌مثابه مفهومی اجتماعی-فلسفی دریافت. به باور دیلتای، تأویل و تفسیر را می‌توان روشی مؤثر در علوم انسانی دانست که به کار تحلیل معرفت‌شناسانه مفاهیم و فهم موقعیت آن‌ها در چارچوب کلی اجتماعی و سیاسی منجر به شکل‌گیری‌شان می‌آید. کوشش ما ذیل بهره‌گیری از این شیوه تأویلی آن بود تا نشان دهیم سیاست درست در دل منظومه فکری شکل‌دهنده به آن در چه ابعاد و زوایای پیدا و پنهانی مطرح شده و به شیوه‌های مختلف، بروز و ظهور یافته است.

ویلهم دیلتای (۱۹ نوامبر ۱۸۳۳-۱ اکتبر ۱۹۱۱)، که در فلسفه، پژوهش تاریخی، شناخت‌شناسی، فقه اللغة، اخلاق و نقد ادبی دارای اثر است، نگرش و تحلیلی شناخت‌شناسانه در علوم انسانی ارائه داد. او قائل به تفارق میان علوم طبیعی و علوم انسانی بود و روشی ویژه علوم انسانی را ارائه کرد. به باور دیلتای، تأویل و تفسیر را می‌توان روشی مؤثر در علوم انسانی دانست که به کار تحلیل معرفت‌شناسانه و مطالعه همه بروز و ظهورها و تجلیات ساحت علوم انسانی می‌آید (واعظی، ۱۳۸۴: ۷۶-۱۰۸).

مطالعه وجهه درونی و باطنی سیاست در اندیشه سیاسی و حکمت علمی غزالی ذیل بهره‌گیری از روش‌شناسی دیلتای، ما را به واکاوی متن نوشته‌ها و زیست امام محمد غزالی می‌کشانند و وجه نهفته باطن‌اندیشانه نگرش او درباره سیاست را بر ما آشکار می‌سازد. غزالی برخلاف نگرش فیلسوفان مشائی مانند فارابی و ابن‌سینا که رویکردی تأسیسی داشتند، دستگاهی نظری را پیشنهاد می‌دهد که کانون آن توجه به کاربرد سیاست برای اصلاح‌گری اجتماعی است. این مهم با بهره‌گیری از هرمنوتیک دیلتای بر ما آشکار می‌کند که چندوقون حضور مرئی یا نامرئی سیاست، با کارکرد اصلاح، در سنت اندیشه سیاسی غزالی مورد تأمل واقع شده است. در این میان می‌توان ادعا کرد که او عمدتاً ذیل شیوه‌ای ایزوتریک (Esoteric) به آسیب‌شناسی سیاست و اخلاق خطر کرده و به ارائه راهکارهای سیاست دینی و اخلاقی برای جامعه همت گمارده است (محمودی، ۱۳۷۸: ۱۵۶). نکته اینجا است که او این مهم را لایه‌های اندیشه‌های باطن‌اندیشانه‌اش گنجانده‌اند. براین اساس غزالی به باطن‌اندیشی وجهی انضمامی بخشیده و کاربردی ملموس و دردسترس برای آن طرح کرده و از دریچه‌ای متفاوت به نقش و کارآمدی این نوع نگرش در مناسبات و تعاملات و ملزومات زیست جمعی انسانی پرداخته است.

۴. یافته‌های پژوهش

۴-۱. سیاست

غزالی در کتاب‌هایی مانند احیاء علوم الدین، میزان العمل و نصیحت الملوك به جامعه و سیاست پرداخته است. غزالی آدمی را ناچار از زیست جمعی می‌داند (غزالی، ۱۳۴۷: ۱۶۹-۱۷۰؛ غزالی، ۱۳۵۱: ۵۰؛ غزالی، ۱۹۹۳: ۱۰۵-۱۰۶). او در احیاء علوم الدین سیاست را در رأس مطالب قرار می‌دهد؛ سیاست در رأس حوائج انسانی است (غزالی، ۱۳۶۶: ۱۲)؛ چرا که بی‌سیاست، زندگی بی‌سامان و جامعه بی‌نظم و جهان دچار هرج و مرج خواهد بود (همان). غزالی نیز مانند اندیشمندان سنتی سخن از سیاست را با بحث درباره ضرورت زیست جمعی انسان می‌آغازد و در ادامه نوآوری‌هایی ارائه می‌کند. نوآوری او را باید در تمرکز بر نگرش متشرعانه‌ای دانست که آن را در ارتباط با سیاست بازخوانی می‌کند. غزالی این مهم را با تمرکز بر پیوستگی دنیا و آخرت شرح می‌دهد و سیاست را به مثابه کنشی دنیایی با سرشتی اخروی پیشنهاد می‌دهد.

نکته اینجا است که غزالی در این خوانش از سیاست، پیوند ماده و معنا را در وجود آدمی نیز مدنظر قرار داده است (غزالی، ۱۳۳۳: ۳۲-۳۳). غزالی آدمی را موجودی مادی و معنوی می‌داند و بر این باور است که انسان نیازمند راهنمایی‌هایی از عالمی غیرمادی است (غزالی، ۱۳۸۰: ۹). او برای بعد معنوی آدمی اهمیتی دوچندان قائل است و تن انسان را چونان مرکبی می‌داند که باید برای رسیدن به سرمنزل مقصود و دستیابی به سعادت حقیقی در جوار حضرت باری از آن بهره گیرد. تن وسیله طی طریق در راه رشد و تعالی است؛ طی طریقی که بدون ترک لذت‌های مادی و دل‌کندن از آن‌ها مقدور نمی‌شود. اما ضرورت زندگی، انسان را به اشتغال به زیست دنیایی و رفع حوائج می‌کشاند. از چشم‌انداز غزالی، انسان به ناگزیر در جهانی مادون گرفتار شده و در آن «غریب افتاده است» (همان). درواقع انسان با توجه به حیات دنیوی دارای خوی و قوای مادی شده است. نزد غزالی انسان به دلیل این گرفتارآمدن نیازمند راهنمایی است که او را از حقیقت خبر دهد و شیوه و سبک زیست درست را به او بیاموزد. انسان محتاج آگاهی از چگونگی تعامل با تمایلاتش است؛ چرا که تمایلات مادی رو به فزونی دارند و افراط و تافاه، انسان را از حقیقت وجود خود دور می‌کند و به نگونساری می‌کشاند. راهنمایی آسمانی آدمی را به سعادت رهنمون می‌شود. این سعادت با معرفت ارتباط مستقیم دارد. معرفت در وهله نخست معرفت به نفس خویش است و معرفت برتر که معرفت به صفات حضرت الوهیت است، سعادت نامیده می‌شود. جالب آنکه معرفت دارای دو ساحت معرفت به خود و حق تعالی است؛ زیرا کسب شناخت و معرفت به خداوند تعالی بدون حصول معرفت نفس آدمی نسبت به خویش مقدور نمی‌شود (همان: ۹-۱۰). در این میان شرع منزل همان چیزی است که مسیر زندگی آدمی را معین می‌کند و در کشاکش تمایلات گوناگون به کمک او می‌آید (قادری، ۱۳۷۰: ۱۹۸). در این میان وظیفه سیاست حفظ انسان در مسیر توجه به نسبت برقرار میان دنیا و آخرت است. وظیفه سیاستمدار اصلاح است و آنچه چارچوب سیاست اصلاحی را معین می‌کند، شریعت است (همان). اصلاح به مثابه دهلیز کارآمدی و وظیفه سیاست در دوره‌های مختلفی مدنظر غزالی بوده است، اما با تولد «باطن» و «دل» در اندیشه او اصلاح و سپس سیاست واجد بعدی باطنی و درونی شد.

اصلاح مدنظر غزالی در دو بعد ظاهر و باطن مطرح شده است. درواقع توجه به ظاهر بدون تأمل در باطن یا درگیرشدن در باطن بدون پرداختن به ظاهر برای غزالی نپذیرفتنی است. او اصلاح و تعادل میان این دو بعد را هم به صورت فردی و هم به شکل اجتماعی پژوهیده است. مطابق نگرش امام غزالی، شریعت نقشه راه سیاست و اصلاح است و وظایف و اختیارات زمامداران را معین می‌کند. درواقع هدف از سیاست‌ورزی در اندیشه سیاسی غزالی اصلاح است. اصلاح در اندیشه غزالی، هم از طریق عمل به احکام و هم از طریق دریافت شناخت و معرفت درونی مقدور می‌شود. غزالی کسب این شناخت و معرفت را دارای درجه‌بندی می‌داند و آن را متناسب با توانایی هریک از اعضای جامعه نسبت به حقایق دینی و معرفت حقیقی می‌داند. مطابق رویکرد باطن‌گرایانه گونه‌ای دستگاه تربیت و پرورش و رشد طراحی شده است که بنیانش آگاهی و معرفت نسبت به حضرت باری و سپس آگاهی و علم نسبت به شریعت است. غزالی در امتداد نگرش دوساحتی دنیوی و اخروی، مفهومی دووجهی از سعادت نیز ارائه کرد. او همان‌طور که این مهم را در ارتباط با عمل به شریعت در زیست این جهانی شرح

می‌دهد، به وجه اخروی سعادت نیز می‌پردازد و اوج سعادت را نظارهٔ جمال الهی می‌داند. در بازگشت به رویکرد غزالی متأخر می‌توان نگارش باطن‌گرایانه او را در فهمش از سعادت سراغ گرفت. سعادت اخروی در ازای زیست مؤمنانه‌ای به‌دست می‌آید که در آن اخلاص در ایمان بر هر چیز مقدم است؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که سعادت حقیقی که عبارت از سعادت اخروی است، در ازای اخلاص در ایمان و عمل و پاکی نیت کسب می‌شود.

نکتهٔ دیگر طرح سعادت جمعی در کنار سعادت فردی است که ذیل رویکردی باطنی و در ازای صلاح فردی و جمعی بازتعریف می‌شود. این نگرش را می‌توان ذیل مفهوم سیاست استصلاحی غزالی فهم کرد. در اندیشهٔ غزالی متأخر با تحول مفاهیم روبرویم؛ مفاهیمی مانند سعادت، مصلحت و سیاست در اندیشهٔ او دچار دگرگونی می‌شود. پس از هجرت بزرگ غزالی از فقه به تصوف، سیاست نیز نزد غزالی دچار دگردیسی شد. طرح خلافت و سلطنت در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد که آخرین اثر اوست، در یک فصل مشترک، نشان تسری نگرش متساهلانهٔ او در حوزهٔ سیاست دارد. او صراحتاً به پذیرش سلطنت در کنار خلافت رأی داده است (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۰۵-۱۰۶). غزالی رواداری را ضمن توجه به باطن‌گرایی چارهٔ دشواری‌های جامعه می‌داند. با اینکه او به مجادله و مناظرهٔ نظری با فرق مختلف اسلامی شهره بود، اما در اندیشه‌های متأخرش حتی دربارهٔ ارتداد هم با تساهل برخورد می‌کند (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۱۰). او که با جرعهٔ شعلهٔ شک در زی فقیهانه و عالمانهٔ خود گام در هجرت نهاد (زرین کوب، ۱۳۵۳)، در وهلهٔ نخست این شک را به نیت مرتبط می‌دانست و هجرتش را کوششی برای به‌دست‌آوردن نیت خالص قرب الهی در زندگی اعلام کرد. او در زندگی‌نامهٔ خود نوشتش از پاکی و اخلاص نیت صوفیان نوشته است؛ چه بسا اگر بتوانیم این خوداظهاری را به اندیشهٔ سیاسی او تسری دهیم، باید تلاش فکری غزالی را آغاز اندیشهٔ سیاسی صوفیانه‌ای بدانیم که اصل بنیادین آن مدارا و تساهل بود (غزالی، ۱۳۶۲). درواقع رویهٔ مدارا پیشهٔ غزالی متأخر بیش از هر گروهی در جرگهٔ صوفیان و عارفان و ادیبان ادامه یافت و درعین حال راه به شکل‌گیری رویه‌ای نو در اندیشهٔ سیاسی گشود.

۴-۲. پیامبر

غزالی در کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد در بخشی با عنوان «الدعوی السابعة: بعثة الأنبياء» به بحث دربارهٔ جایز بودن بعثت انبیا، به تشریح ضرورت وجود پیامبران و شریعت می‌پردازد. او این دعوت را مکمل عقل به‌عنوان رهنمای آدمی می‌داند. نکتهٔ افزوده اینکه این دسته از توضیحات غزالی پاسخی به براهمه است که در صورت وجود عقل، نیازی برای وجود پیامبر نمی‌دیدند (غزالی، ۱۹۹۳: ۲۱۵-۲۲۱). او در کیمیای سعادت در ربع نخست با نام «ربع عبادات» در اصل «در اعتقاد اهل سنت حاصل کردن» و در فصل چهاردهم در ربع اول «حقیقت نبوت و ولایت»، در احیاء علوم‌الدین در قسمت «بیان العلم بافعال الله تعالی» در الاصل التاسع و در الاقتصاد فی الاعتقاد در «القطب الثالث- فی افعال الله تعالی»، در «الدعوی السابعة - بعثة الانبياء» و در «القطب الرابع- فی النبوة و الامامة و المعاد و التكفير» و همچنین در «الباب الاول- فی اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه و سلم» دربارهٔ نبوت مطالب ارزنده‌ای ارائه کرده است. او در الاقتصاد فی الاعتقاد که نسبت به دیگر آثار کلامی‌اش متأخر است، در پایان مبحث «بعثة الانبياء» مباحثی دربارهٔ کلام الهی و وحی طرح کرده است. به باور غزالی کلام الهی از جنس صدا و حرف نیست، بلکه از جنس معنا است. «... هو معنى قائم بنفسه...» (همان: ۲۲۰). قوت‌گرفتن رویکرد باطنی را در اظهارنظرهای این‌چنینی غزالی می‌توان رصد کرد.

به باور غزالی پیامبر با قوت «دل» به کسب معرفت نائل می‌آید. او ضمن رأی به نیاز انسان به وجود راهنمایی از جهان معنا، ضرورت وجود پیامبر را بازگو می‌کند و رسول باطنی یعنی عقل را در خدمت پیامبر و نبی الهی می‌داند (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۰). به باور او نبوت منتها درجهٔ کمال وجود آدمی است. نبی فردی است از جنس انسان که بنا بر معرفت و کمال وجودی خود به این مرتبه رسیده است. به گفتهٔ غزالی، نبوت در شمار درجه‌ها و مرتبه‌های بلند آدمی است. اگر ویژگی عجایب دل برای کسی پدید آید که در کار خیر است، او را نبی یا ولی گویند و «ولایت یکی از درجات شرف دل آدمی است» (غزالی، ۱۳۸۰: ۸-۱۰). نزد او میان نبوت و دل ارتباطی مستقیم برقرار است. حقیقت دل یا قلب در اندیشهٔ غزالی از اهمیت بسزایی برخوردار است (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۰). برای غزالی «دل» باطن جان انسان و بعد معنوی وجود او و

نیز حقیقتی غریب و جدا از عالم ماده است. امام محمد غزالی قلب (دل-روح) را متعلق به عالم شهادت و محل دریافت و تجلی معرفت حق تعالی می‌داند. در نگاه او، دل آدمی از جنس فرشتگان است «و معدن اصلی او حضرت الهیت است از آنجا آمده است و به آنجا بازخواهد رفت و اینجا به غربت آمده است» (همان: ۱۱). دل واسطه این جهان و عالم معنا است.

امام محمد غزالی در کیمیای سعادت، چگونگی ارتباط چهار قوه اصلی نفس انسان را بیان می‌کند؛ قوه‌های دل، عقل، غضب و شهوت. برای غزالی، تن انسان به شهری مانند است و هریک از قوا و اعضای بدن به عنصری از این شهر مانند شده است. قلب (دل) پادشاه شهر و عقل وزیر آن است. با تدبیر عقل، انسان در راستای نیکبختی و سعادت حرکت می‌کند. خشم و غضب شحنة شهر است و قوه شهوت به عامل خراج مانند شده است. غزالی بر این باور است که باید سلطه عقل حفظ شود و قوه‌های دیگر عقل را به سلطه خود درنیاورند و عقل این قوا را با تدبیر و نظر خود هدایت کند (همان: ۱۴-۱۵). غزالی تن را خادم عقل و عقل را خادم دل می‌داند (همان). او مقامی بالاتر از عقل برای دل در نظر می‌گیرد. سعادت نهایی نزد او «نظاره جمال حضرت ربوبیت است» و این سعادت دستاورد دل (قلب) است و دلیل آفرینش دل، رسیدن به نظاره جمال حضرت ربوبیت است (همان).

درواقع غزالی با طرح مفهوم «دل» در دستگاه اندیشگی‌اش پیوند میان نیت پاک، کنش مؤمنانه، سعادت و اصلاح را برقرار می‌کند. او اصطلاح «تصرف دل» را در ارتباط با امکان تأثیر قدرت دل بر کنش مطرح می‌کند؛ چه بسا بتوان گفت به باور او دل توان تأثیر، تسخیر و تصرف بر تن انسان‌ها دارد و این تأثیر را باید در کردار و کنش سراغ گرفت. سخن از تأثیر مفهوم «دل» در غزالی متأخر از فرد به جمع می‌گراید؛ این حرکت را باید در نگرش او به ارتباط دل و پیامبری رصد کرد. در نگرش غزالی قوت «دل» پیامبران بیشتر از دیگران است و تأثیرش از خود ایشان فراتر. در ارتباط با پیامبران، «دل» افزون بر قدرت اثر در نفوس خودشان در نفوس دیگران نیز قدرت تأثیر دارد. تأثیر ایشان به شکلی است که کارویژه اصلاح را دربردارد و هیچ‌گونه فسادى در آن نیست (همان: ۲۷). ذیل شرحی از این دست می‌توان پیوستگی سیاست باطن‌اندیشی غزالی را بر مدار مفهوم «دل» و کنش فردی و جمعی با تمرکز بر «سعادت» و توجه به جامعه با پرداختن به مفهوم «اصلاح» و پرداختن به سیاست با ارائه مفهوم «استصلاح» دنبال کرد.

در نگاه غزالی، برگزیده‌شدن به پیامبری نتیجه وجود دل قوی در نفس او است. او در فصل سیزدهم کیمیای سعادت، به نام «شرف دل از روی قدرت» بیان می‌کند که قدرت دل در مورد آدمیان متفاوت است؛ دل قوی رو به‌سوی خیر دارد و همچنین از توان تصرف در امور مادی و معنوی برخوردار است. بهره‌مندی از دل قوی ویژگی پیامبران و کسانی است که به گفته غزالی صاحب معجزات و کرامات‌اند. بنا بر عقیده او، دل قوی موجب صدور کرامت‌ها و معجزه‌های پیامبران است. «دل» در اندیشه غزالی شأنی سماوی دارد و از جنس فرشتگان است. غزالی تا به آنجا به «قدرت دل» دل می‌بندد که آن را دارای قدرت تسخیر در امور عالم می‌داند (همان: ۲۶-۲۷). «دل قوی» پیامبر وجه تمایز او با دیگران و عامل کسب معارف است. چه آنکه هر آنچه از عالم ماورا برای دیگران در خواب مکشوف می‌شود، برای پیامبران در بیداری قابل کشف است و این کشف به‌علت بهره‌مندی از دل قوی است. همچنان که گفته شد، «دل» عامل تمایز پیامبر از دیگران است و نکته افزوده اینکه به‌علت صافی دل، پیامبر از معلم و مدرس بی‌نیاز شده است. قوت دل پیامبر به او توانایی دریافت علوم و معارفی را بخشیده است که دیگران برای آموختنشان نیازمند آموزش‌اند.

رویکرد باطن‌اندیش غزالی در تحلیل دریافت معرفت نبوی به ظرفیت دل نبی می‌پردازد. در فرازی دیگر، او با تأکید بر بی‌نیازی پیامبر از آموزش معرفت پیامبران را علم لدنی نامیده است؛ علمی که قلب‌های قوی و صافی قدرت و توانایی دریافتش را دارند (همان: ۲۷-۲۸). توضیح بیشتر اینکه غزالی سه ویژگی را وجه تمایز پیامبر از مردم می‌داند:

۱. پیامبر در کشف هر آنچه دیگران در خواب درمی‌یابند، در عالم بیداری توانایی دارد؛
۲. تأثیر «دل» ایشان بر نفوس و امور دیگر غیر از تن خود؛
۳. برخورداری از همه علم‌ها یا بیشتر علم‌ها بدون نیاز به یادگیری و تعلم.

دارا بودن این خصلت‌ها از ویژگی‌های پیامبران است. نکته اینجا است که در شهرت برخورداری از این ویژگی‌ها در پیامبران تفاوت هست. همچنان که پیامبر اسلام (ص) هر سه خصلت را به طول کامل و احسن دارا بود. غزالی راه‌ها و روش‌های کسب معرفت را چنین برمی‌شمارد:

۱. خواب؛ ۲. دانایی و زیرکی (فراست راست)؛ ۳. ذهن و هوش سرشار (خاطر راست) (همان: ۲۸).

با توجه به بی‌خبری مردم از خصلت‌های پیامبران، این امکان وجود دارد که ایشان ویژگی‌هایی بیش از این سه داشته که هم برای مردم و هم غزالی ناشناخته باشد؛ چرا که شناختن پیامبران فقط برای خود انبیا امکان‌پذیر است. اگرچه آدمی می‌تواند در مسیر کمال و راه رشد پیامبرانه قرار گیرد، اما نکته اینجا است که برای افرادی غیر از پیامبران وجود این ادراکات و به تبع آن بهره‌بردن از معارف امکان‌پذیر نیست (همان: ۲۸-۲۹). اما مردم نیازمند وجود انبیا هستند (غزالی، ۱۳۶۶: ۱۱۳). غزالی در فصل چهاردهم کیمیای سعادت با نام «حقیقت نبوت و ولایت» به شرح چپستی نبوت همت گمارده است. او در ادامه توضیح می‌دهد که تنها وحی و فرمان الهی که پیامبر آن را دریافت می‌کند، مشروعیت سامان‌دهی و برقراری نظم را دارد و همچنان که شناخت خداوند تبارک و تعالی کار عقل نیست، برقراری نظم و ایجاد سامان اجتماعی نیز کار عقل نیست (غزالی، ۱۹۹۳: ۹۱-۹۳). چه بسا بتوان سیاست را در کنار رسالت پیامبر قرار داد؛ هم از این روی پیامبر «صاحب ملک» است و دست به ساختن جامعه اسلامی می‌زند. به گفته غزالی، قدرت سیاسی یا آن‌طور که او آن را می‌نامد - «شوکت» - باید در اختیار پیامبر (نبوت) باشد. در رویکردی از این دست، دریافت وحی برای پیامبر ایجاد مسئولیت اجتماعی و سیاسی می‌کند؛ چرا که در اندیشه سیاسی غزالی «دین و قدرت معنوی و مادی، از همان آغاز وحی به‌طور غیرقابل تفکیکی با یکدیگر در هم آمیخته شده‌اند» (لائوس، ۱۳۵۴: ۲۹۵-۲۹۴).

حفظ نظام وحیانی جامعه نوین اصل اساسی اندیشه سیاسی امام محمد غزالی است. او انتشار وحی و برقراری شریعت را نقطه آغاز زیست سیاسی و عامل نجات از سردرگمی و هرج و مرج می‌داند که راه به اصلاح و فرجام سعادت می‌برد. پیامبر دارای رسالتی باطنی است و رسالتی از این دست به عرصه سیاست و اجتماع نیز کشیده می‌شود. پیامبر در تفسیر پایانی غزالی به اوج مرتبه کمال دل دست یافته و این کمال در ازای صافی دل به دست آمده است. تأکید بر «دل» در اندیشه غزالی را باید نقطه ثقل چرخش نگرش متشرعانه او به نگرشی صوفیانه دانست که در پرتو آن جهان و جامعه‌ای متساهل‌تر را به تصویر می‌کشد. نکته اینجا است که غزالی متأخر برخلاف رویکردهای پیشین خود ارزش و ارج انسان را براساس صیقل دل و پاکی نهاد و دستیابی به سعادت در معنای «نظاره جمال ربوبیت» می‌داند و در این میان بالاترین درجه از آن پیامبر است. غزالی متأخر را باید در خط سیر خوانش او از ارتباط نقش «دل» در شأن پیامبری و پدیداری نگرش باطنی در ارتباط با جامعه و سیاست ذیل تمرکز بر مفاهیم سعادت و مصلحت فهم کرد. توضیح بیشتر اینکه پیامبر در اندیشه غزالی واپسین نه تنها شانی باطنی می‌یابد، بلکه رسالتی باطنی نیز برعهده او است. رسالت او به عرصه زمامداری و شهر کشیده می‌شود. غزالی ذیل این رسالت پیامبر، آرمان شهری برمبنای دل‌ها و نهادهای پاک و ناب را تصویر می‌کند. توجه به باطن در برابر توجه به ظاهر نزد غزالی شهری را سامان می‌بخشد، مسیر رشد و حرکت همه اعضای آن به سوی سعادت اخروی است.

۴-۳. باطن‌گرایی و سیاست

غزالی باطن‌گرایی را راه آشتی میان دنیا و آخرت می‌داند و رویه‌ای آگاهانه را در پرهیز از دل بستن به گیتی، مرگ آگاهی و توجه به رستخیز و آخرت تجویز می‌کند. او نیز مانند دیگر اندیشمندان غایت را سعادت می‌داند و طرحی برای دستیابی به آن درمی‌اندازد. سعادت نزد غزالی با دل پیوند می‌یابد. سعادت و شقاوت تعلق به دل دارد؛ دل، نه تن، یا جان تفاوت مرده و زنده است. نزد غزالی دل حقیقت روح است (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۲).

علم به دل و هستی دل علمی حضوری است و بای‌بردن و پذیرفتن وجود دل و خصوصیات آن، آدمی به وجود آخرت و بقای بدون کالبد و جسم نیز علم حاصل می‌کند و به صحت وجود عالم آخرت و ادامه حیات در آن جهان وقوف می‌یابد و به سعادت و شقاوت در جهان آخرت باور پیدا می‌کند؛ سعادت خواص رسیدن به مشاهده جمال حضرت الهیت است و دوم سعادت عوام که بهشت است (همان: ۱۰). نزد غزالی

فقط یک چیز در جهان جاودان است و آن ایمان است؛ چرا که ایمان با مرگ نمی‌میرد. او بر این ایده پای می‌فشارد که بیخ ایمان دل است و کردار میوه و بر ایمان است. «بیخ آن اعتقادهای دل است و بیخ آن کردارها تن» (غزالی، ۱۳۵۱: ۲۸). غزالی حقیقت آدمی را دل او می‌داند و دیگر ابعاد وجود آدمی را خدمتگار دل. حقیقت دل نزد غزالی متعلق به دنیای مادی نیست، بلکه دل در این جهان به «گذرگهی» فرود آمده است (غزالی، ۱۳۸۰: ۵۹). دغدغه غزالی رهایی از نیازهای تن است که در انحاء گوناگون آدمی را به خود مشغول می‌دارد. ذیل نگرشی این‌چنین، پیامبر که انسانی وارسته است توان دریافت معرفت حقیقی و اوج تا درگاه باری را دارد. نکته دیگر اینکه در این میان انسان به‌رغم جای گرفتن در این جهان به جهان علوی تعلق دارد. در نگاه غزالی «جان اصل آدمی است» (غزالی، ۱۳۸۰: ۶۱). غزالی آدمی را در این جهان غریب می‌یابد و در شرح این غربت می‌نویسد: «روح آدمی غریب است اینجا و روح او از بهشت است و کار او مراقبت ملاً اعلی است و قرارگاه و وطن او آن عالم است که آن را بهشت گویند» (همان: ۲۲).

نزد او دیدگاه و گفته‌هایی سخن حق است که بر پایه اصالت قائل شدن به دل و جان آدمی بیان شود. غزالی در شرح مقام شناخت دل با تسامح بسیار سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد هرکس حتی نصرانی و فلسفی نیز که به شناخت ذات آدمی دست یافته باشد، بر این رأی است و حتی اگر سخن راست و درستی را کافری اظهار کند، نادرستی آن سخن درست نیست که درستی اندیشه و سخن را نباید در گوینده آن، بلکه باید در سخن سراغ گرفت (همان: ۲۲-۲۳)؛ چرا که «سخن حق بدان که مبطل گوید باطل نشود» (همان: ۲۱). تساهل غزالی صوفی را در انگاره‌هایش درباره سماع نیز می‌توان پی گرفت. غزالی که به صفای صوفیانه روی آورده بود، سماع را برای آنان که با گوش دل می‌شنوند لازم می‌داند. او در پاسخ استفتایی درخصوص سماع به شرح چرایی لزوم سماع می‌پردازد (پورجوادی، ۱۳۸۱: چهار). او زیست صوفیانه را بی‌غش و نزدیک‌ترین شیوه به وارheidگی می‌داند و به گسترش آن یاری می‌رساند. ابوحامد غزالی در مرحله‌ای از سال‌های واپسین زندگی‌اش در راستای دوری‌گزیدن از رویکرد و رویه پیشینش از امامان اهل سنت و جماعت دل می‌برد و حتی تا به آنجا پیش می‌رود که در پذیرش آرای صحابه تشکیک روا می‌دارد و تابعین را مردانی همچون دیگران می‌داند. اندیشه‌هایی از این دست را باید انقلابی در نگرش اهل سنت دانست که روش صوفیانه غزالی، آن فقیه نام‌آور پیشین، برای جهان مسلمانی به ارمغان آورد: «جماعتی آمدند به طوس و او در خانقاه نشسته بود. او را پرسیدند و گفتند که تو مذهب که داری. گفت در معقولات مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی اقتضا کند و اما در شرعیات مذهب قرآن و هیچ‌کس را از ائمه تقلید نمی‌کنم. نه شافعی بر من خطی دارد و نه ابوحنیفه بر من براتی» (غزالی، ۱۳۳۳: ۱۲).

نکته مهم این است که فقیه سده پنجم با آزادگی اندیشه، باور و مسلک برای بیدارکردن ظرفیت نهفته جامعه می‌کوشد. او که دغدغه اصلاح جامعه را دارد، در تلاش واپسین خود این تلاش را از دریچه پرهیزکاری و بریدگی از گیتی و منش صوفیانه و برتری‌دادن آن بر سلوک متشرعانه بر مدار فقه سنتی پی می‌گیرد. او خود را فارغ از مذاهب رسمی و وفادار به آموزه‌های پیامبر اسلام معرفی می‌کند. «آنچه از پیغمبر به ما رسید، آن را به دل و دیده قبول کردیم. آنچه از صحابه رسیده است بعضی گرفتیم و بعضی گذاشتیم. آنچه را از تابعین رسید، ایشان مردانند و ما مردانیم» (غزالی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۴). نکته اینجا است که به‌رغم رویه غزالی، در بسیاری از آثارش که رویکرد اهل سنت و جماعت را در ارتباط با صحابه تأیید می‌کند و در احیاء هم از ترتیب افضلیت صحابه می‌گوید، اما در نگرش پسینی‌اش که در امتداد نگرش باطنی او قابل توضیح است، رویکردی متفاوت را درباره صحابه و تابعین مطرح می‌کند. توضیح بیشتر اینکه نزد غزالی، برخلاف اصحاب نظریه کلاسیک خلافت میان اهل سنت و جماعت، صحابه و تابعین جایگاهی یگانه و خلل‌ناپذیر ندارند و آنچه تعیین‌کننده است توش و توان دل و قلب ما برای فهم موقعیت‌هایی است که از جانب نبی به دستمان رسیده است. درواقع غزالی در حرکتی از این دست، غزالی نخست را می‌شکند و نگرش باطنی را به مثابه رویه جایگزین برای شیوه نگرش و بودوباش پیشینش ارائه می‌کند.

او در سفر درونی و اعتقادی‌اش پیش‌تر می‌رود و در اندیشه‌های پسینی‌اش، در تعریف اصول دین نیز دچار تحول می‌شود و توحید را از توحید لسانی به باوری بردل‌نشسته تغییر می‌دهد. غزالی در مکتوبات فارسی اظهار می‌دارد که توحید حقیقی تنها و تنها توبه به ذات باری است؛ چه آنکه «توحید وی را از دست وی بیرون کند به کلیت و از هرچه در عالم است بیرون کند، بلکه وی را از دست آخرت بیرون کند. همچنان که از دست دنیا و در پیش همت و نظر و ادراک وی نه نفس وی ماند و نه هرچه در عالم است و نه دنیا و نه آخرت. جز حق تعالی

نماند و خود را فراموش کند و هرچه جز حق است فراموش کند و از همه غائب شود و همه از وی غائب شود و نه وی ماند و نه عالم حق ماند و بس» (غزالی، ۱۳۳۳: ۱۸). غزالی دست‌یافتن به این درجه از توحید را «فناء فی التوحید» می‌داند؛ مرتبه‌ای که فرد در این حال جز از حق از همه فانی است و حتی «فنا فی وی نیز از فنا فانی بود» (همان). حالتی از این دست نزد غزالی کمال توحید است که «کمال توحید این باشد که موجود نیست جز یکی» (همان: ۲۰). غزالی در مکاتیب فارسی، زندگی نیک را شیوه زیستن می‌داند که آدمی خود را برای دیدار حق آراسته کند و چنان بزید که گویی سلطان به دیدار وی می‌آید و همه چیز برای این دیدار آماده است. غزالی از این مثال برای توصیف چستی زیبا زیستن و زیستن آگاهانه در منظر حق بهره می‌برد (غزالی، ۱۳۳۳: ۱۱۱). راستی و یکرنگی را باید تقاضای درونی غزالی دانست که او را به سفر شهیرش واداشت و به تولد غزالی پسین منتهی شد که در آزادی و راستی بی‌مانند است (همای، ۱۳۶۸). او شیوه صوفیان را تنها شیوه‌ای می‌داند که در ادعا و عمل یکی است و جز این طریق، دیگر روش‌ها را آلوده به انواع غرض می‌داند. یکی بودن عمل و معنای علم نزد صوفیان از مهم‌ترین نکته‌هایی است که درباره یگانگی علم و عمل می‌توان سراغ گرفت؛ چرا که نزد صوفیان، علم مجاهدت در محو ویژگی‌های بد و بریدن از پابندی‌ها است (غزالی، ۱۳۷۴: ۴۱). پیامبر نیز به شرط پاکی، راستی و وارستگی به مقام قرب الهی و نبوت دست می‌یابد و زهد و دل‌بسته‌نبودن به دنیای گذرا شرط رسیدن به این مقام است. پیامبر در وهله نخست در باطن خویش به نبوت و دوستی حضرت حق رسیده است و بروز و ظهور ظاهری این اتفاق مرحله پسینی آن است. انبیا و اولیا با زهد به کشف حقایق امور دست یافتند و نه با تعلیم. نکته غزالی در توضیح اراده و خواست پیامبران نیز جالب توجه است؛ چرا که به باور او پیامبران با همه همت به سوی خدا اقبال کرده‌اند (همان: ۴۵). به باور غزالی طبیعت و ماهیت پیامبر راستی و حقیقت است (Al-Ghazali, 2001: 97).

نمایش اجتماعی و سیاسی نبوت فارغ از وجه باطن‌گرایی نزد غزالی بیهوده می‌نماید؛ زیرا او چاره مملکت خود را تهذیب نفوس جامعه دانسته است (غزالی، ۱۹۹۸: ۶). غزالی ضمن توجه به اخلاق و تهذیب نفس و ایمان و نگرش باطنی به مثابه چاره بحران‌های روزگارش اندیشه اصلاح را سرلوحه نگرش عملی خود قرار داد. نزد او سیاست در رأس حوایج انسانی قرار داشت (غزالی، ۱۳۶۶: ۱۲). سیاست با رسالت در پیامبر جمع می‌شود و نبی نخستین مرتبه را در میان متصدیان سیاست در اندیشه غزالی می‌یابد؛ چرا که دیانت و سیاست را نمی‌توان جدا از هم تصور کرد و سازش میان این دو به مثابه سازش گیتی و مینو برای غزالی است که آن را از دریچه دل می‌نگرد و به درون و باطن آدمی ارجاع می‌دهد. پیامبر که برترین فضایل را دارد، راهبر جامعه به سوی خیر و نیکی است؛ راهبری اعتقادی و سیاسی. غزالی که به برتری باطن بر ظاهر باور دارد، ادامه روش پیامبر را ضمن وفاداری باطن‌گرایانه ترجیح می‌دهد. او جانشینان سیاسی و علمی نبی را ذیل باطنی و ظاهری دسته‌بندی می‌کند و ظاهریان را بنا بر ضرورت و غیبت حضور باطنیان مشروع می‌داند. ایمان قلبی به آموزه‌های پیامبر برای تک‌تک اعضای شهر بهترین حالتی است که غزالی به تصویر می‌کشد و شهر محبوبش را شهری می‌داند که تک‌تک مردمانش اهل پرهیز و تزکیه نفس‌اند (غزالی، ۱۲۸۳: ۱۹۵). این شهر امتداد آموزه پیامبرانه است؛ آموزه‌ای که از ایمان به دل و از سیاست به درون راه یافته است. غزالی در استمرار روش پیامبر علمای آخرت را بر فقها که به اصلاح جوارح و ظواهر اشتغال دارند و عالم به قانون سیاست‌اند، مرجع می‌داند (قادری، ۱۳۷۹: ۱۸۵). او در احیاء دوازده ویژگی را برای عالمان آخرت برمی‌شمرد (غزالی، ۱۳۶۶: ۱۴۴-۱۴۸). عالمان خاصه از دیدار حاکمان و دادن فتوا می‌پرهیزند (همان: ۱۵ و ۱۵۸). نکته مهمی که غزالی در توصیف عالمان صالح ذکر می‌کند، اعتماد ایشان در علم‌ها بر بصیرت است و دوری از تقلید. غزالی تقلید را حتی از صحابه جایز نمی‌داند (همان: ۱۸۱). او «دریافتن به صفای دل» را بر دیگر شیوه‌های شناخت و آگاهی و معرفت ترجیح می‌دهد. پس از حکمراندن عالمان آخرت بر بواطن مردمان غزالی علم حکمرانی بر بواطن عوام را به دست واعظان می‌دهد (همان: ۱۸۷).

سرانجام سخن اینکه پیامبر مصلح را باید زمامداری شایسته در اندیشه غزالی دانست که با دریافتن کلامی از جنس معنا از سوی خداوند بالاترین ارمان را برای مردمان آورده است (همان: ۲۲۰). ارمانی که پیروان با دل می‌پذیرند و در شیوه زیست ادامه می‌دهند. محمل معرفت نبوی دل است و این معرفت بر دل‌های آدمیان باقی می‌ماند و سیاست درست نیز آن شیوه سیاستی است که به اصلاح نفوس بپردازد. درواقع توانایی سیاست و رسالت نزد غزالی در دل پیامبر اتفاق می‌افتد که باید آن را در رخداد یگانگی معرفت و ایمان همراه حکم اصلاح

دید؛ رخدادی درونی که با اقدام سیاسی جامعه بیرونی می‌پوشد و بر چهره شهر فرومی‌افتد. پیام آسمانی در وهله نخست توسط پیامبر دریافت و ابلاغ و اجرا می‌شود که خود در سه سطح آگاهی، رسالت و سیاست عملی می‌شود. این سه کنش در پیامبر جمع است و بهترین وضعیت پس از پیامبر می‌تواند حضور کسی باشد که جامع این سه سطح باشد. در غیر این صورت جز دریافت وحی، علم و حکم را خواهند داشت.

۵. نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی یک امر صرفاً انتزاعی و دور از واقعیات عینی نیست. دوره‌ای که غزالی در آن زیسته یکی از دوره‌های پرچش و خروش تاریخ اندیشه ایران است. نوشتار به شکلی بنیادین اندیشه سیاسی غزالی را بررسی می‌کند و به مبنای سیاست نیک در نگاه او می‌پردازد. در جهان اسلام عموماً نبرد عقل و نقل به سود نقل یکسره شده است، اگرچه با سبکی و سنگینی‌هایی متفاوت. در این میان، اساس اندیشه سیاسی غزالی تقدم شریعت است.

انگاره مرکزی پژوهش بررسی این مهم است که غزالی پس از تحول خاص خود و گردش از ظاهر و علوم ظاهری مانند فقه به باطن و علوم باطنی دریافتی متفاوت از سیاست داشته که مبتنی بر تساهل است. سیاست متساهلانه امام محمد غزالی به مثابه رویه‌ای در روابط میان مردم و نیز مشی پذیرفته شده در سیاست‌ورزی مطرح می‌شود (غزالی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۱۸۴). نکته دیگر تغییر منش او در زی شخصی‌اش بود که به رغم موقعیت ویژه دینی، علمی و سیاسی که داشت و نیز به رغم تنش‌هایی که با فیلسوفان و متکلمان و باطن‌گرایان تجربه کرده بود (غزالی، ۲۰۰۰ م؛ عارف القاصی، ۱۹۸۹)، در نگرش متأخرش از حقانیت تصوف گفت. درواقع تحول درونی او را باید پیش‌درآمد تحول دانشی و اجتماعی و سیاسی او بدانیم؛ تحول غزالی از ظاهر به باطن و از شریعت به عرفان به این مهم انجامید که نگرشی باطن‌گرایانه به سیاست و حکومت‌داری در پیش بگیرد و نگرشی متساهلانه را در قبال ارتباط سیاست و شریعت دنبال کند؛ رویه‌ای که در منش ظاهرگرایانه غزالی نخست غایب بود. تأکید غزالی بر شریعت در سیاست‌ورزی در امتداد نگرش باطنی او قابل‌خوانش است که در فهم باطن‌اندیشانه از نقش سیاسی پیامبر نمایان می‌شود و در کنار بروز و ظهور رویکرد باطنی در سیاست به تجویز رویکرد باطن‌گرایانه در ساحت زیست جمعی و در میان اعضای جامعه می‌انجامد. درواقع غزالی شریعت و فقه را رد نکرد، بلکه در پی احیای آن‌ها بود (Black, 2011: 98)، اما در یک زمینه معرفتی متفاوت. سیاست‌اندیشی غزالی متأخر را باید در تمایل او هم‌زمان با نگرش احیاء به طریقت صوفیانه و توضیح شناخت‌شناسی جدیدش رصد کرد که مبتنی بر شهود عرفانی بود. چنین نگرشی سیاستی تساهل‌گرایانه و مدارا پایه را تجویز کرد (همان: ۹۹-۱۰۰). معرفت مدنظر غزالی که خود حاصل عبور از شکی بزرگ است، معرفتی شهودی و به دور از تردید است که پیش و بیش از هرکس از آن پیامبر است. سیاست مطلوب او نیز بر همین معرفت پیامبرانه بنا شده و از آن اوست. او که در شرایط فقدان نبی به سر می‌کند سیاست درست و شایسته را سیاست باطن‌اندیشی می‌داند که نیت پاک، اخلاق و اصلاح را در کنار هم و در مسیر سعادت جمعی به کار گیرد. هم از این روی سیاست مطلوب او را باید سیاستی مبتنی بر مدارا و تساهل دانست که به نوبه خود راه به پذیرش تنوع معرفتی می‌گشاید.

نکته درخور توجه شیوه ترجیح شریعت در اندیشه غزالی پسین است؛ شیوه‌ای که از یک فقیه یک صوفی ساخت. نوشتار حاضر این مهم را در یک مقدمه و پاره‌های سیاست، پیامبر و باطن‌گرایی، رسالت و زمامداری بررسی کرد. غزالی سیاست را از دریچه زندگی مادی آدمی مدنظر قرار داد. او سرانجام به رسالت اصلاحی سیاست روی آورد و همبستگی سیاست و دیانت را ذیل نگرش باطنی و مفهوم اصلاح در زندگی فردی و اجتماعی توضیح داد.

غزالی در واکاوی نسبت میان شریعت و سیاست، نبوت را به شیوه‌های مختلف مورد بحث قرار می‌دهد، اما آنچه در اندیشه پایانی او خودنمایی می‌کند، توجه به دل و باطن و بصیرت در نبوت است. نبوت آغاز ایجاد اجتماعی نوین بر پایه آموزه‌ای نوین است که بر دل نبی فرود آمده است؛ آموزه‌ای که سیاست را نیز دربرمی‌گیرد. توجه به باطن چاره غزالی برای آشتی دین و دنیا است. باطن‌اندیشی غزالی را باید در کنار نیت پاک و مخلصانه‌ای فهم کرد که در کردار و رفتار فرد یا عبادات، عادات، منجیات و مهملکات نمایان می‌شود. این مهم راه به‌سوی نیک‌بختی این جهانی و سعادت اخروی را فراهم می‌کند. مجموع این تلاش را باید رویکرد اخلاق باطن‌اندیش غزالی دانست که ساحت فردی و جمعی زیست آدمی را پوشش می‌دهد و راهی به سعادت دو جهان می‌گشاید. توضیح بیشتر اینکه غزالی راه رسیدن به این مهم را نه در

تقلید و تکرار عمل به ظواهر، بلکه در دل، باور قلبی و پاکی باطن جستجو می‌کند. غزالی را باید جستجوگری دانست که تا لحظه‌های پایانی زندگی‌اش در پی اخلاص و قرب الهی بود (غزالی، ۱۳۶۲). او این قرب را در تمسک به پیامبر به‌مثابه برترین آفریده خداوند می‌داند. غزالی فقدان پیامبر را با تمسک به عرفان و نگرش باطنی و وفاداری اخلاقی به آموزه‌های نبوی جبران می‌کند و چاره جامع را به دست عالمان آخرت و حاکمان دنیایی می‌داند که کمر به اصلاح روزگار بسته‌اند.

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. سیاست‌زاری 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

- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۱). دو مجدد پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخر رازی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳). فرار از مدرسه درباره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی. چاپ اول. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- عارف القاصی احمد (۱۹۸۹). الفكر السياسي عند الباطنية و موقف الغزالي. قاهره.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۱۲۸۳ ق). فضائح الباطنية. قاهره: الدارالفرمیه الطباعة و النشر.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۱۳۳۳). مکاتیب فارسی. تصحیح و اهتمام عباس اقبال. تهران: چاپخانه مجلس - کتابفروشی ابن سینا.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۱۳۵۱). نصیحة الملوك. با تصحیح مجدد و حواشی و تعلیقات و مقدمه تازه جلال الدین همایی. تهران: انجمن آثار ملی.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۱۳۶۲). المنقذ من الضلال (شک و شناخت). ترجمه صادق آیینه‌وند. تهران: امیرکبیر.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۱۳۶۶). احیاء علوم الدین. با ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی (به کوشش حسین خدیوچم). تهران: ربع اول.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۱۳۷۴). میزان العمل (ترازوی کردار). ترجمه علی اکبر کسمایی. تهران: سروش.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۱۳۸۰). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۹۳). الاقتصاد فی الاعتقاد. قدم له و علق علیه و شرحه: علی بوملحم. طبعه الاولى. بیروت: دار المكتبة الهلال.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۱۹۹۸). بداية الهداية. علق علیه عبد الحمید محمد الدرویش. بیروت: دار صادر.
- غزالی، ابی حامد محمد بن محمد (۲۰۰۰ م). تهافت الفلاسفه. الطبعة الأولى (۱۴۲۱ هـ). قدم له و ضبط نصه: احمد شمس الدین. منشورات: محمد علی بیضون. لبنان، بیروت: دار لکتب العلمیة.
- قادری، حاتم (۱۳۷۰). اندیشه سیاسی غزالی. چاپ اول. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- قادری، حاتم (۱۳۷۹). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. چاپ چهارم. تهران: سمت.
- لائوس، هنری (۱۳۵۴). سیاست و غزالی. ترجمه مهدی مظفری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- محمودی، سید علی (۱۳۷۸). کاوش عناصر نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی. مجله نامه فرهنگ، ۳۲، ۱۵۴-۱۶۷.
- واعظی، احمد (۱۳۸۴). درآمدی بر هرمنوتیک. چاپ دوم. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- همایی، جلال الدین (۱۳۶۸). غزالی نامه (شرح حال و آثار و افکار امام محمد غزالی ۴۵۰-۵۰۵ هـ ق). چاپ سوم. تهران: هما.
- Al-Ghazālī, A. H. M. (2001). *Deliverance from error and mystical union with the Almighty [Al-Munqidh min al-Dalal]* (M. Abūlaylah, Trans.; N. A. R. Rif'at, Ed.; G. F. McLean, Introduction & Notes). Cultural Heritage and Contemporary Change, Series IIA. Islam, Vol. 2.



Postcolonial Reading of the Law in the Thought of Mirza Malkam khan; Emphasizing the *Qanun* Newspaper

Seyed Mostafa Taherzadeh¹ , Hadi Noori² 

1. PhD Student, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. (Corresponding Author).
Email: smtaherzadeh1373@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. Email:
h.k.noori@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 10 December 2024

Received in revised form: 12
May 2025

Accepted: 13 May 2025

Published online: 22 June 2025

Keywords:

Deconstruction, Hybridity,

Law, Mirza Malkam Khan,

Postcolonialism.

ABSTRACT

This study aims to reinterpret Mirza Malkam Khan's legal reform project as presented in the *Qanun* newspaper, addressing whether his thought embodies hybridity or essentialism. It further examines the extent to which Malkam Khan's ideas enable active resistance against colonialism. Employing an interpretive and fundamental research design with an interrogative strategy, the study applies postcolonial theory and utilizes the method of deconstruction for data analysis. Findings indicate that the binary oppositions within the text reflect an imitation of Western human experience. Malkam Khan perceives Iranian identity during his era not as pure but as hybrid; however, this hybridity is dominated by Western identity elements (11 instances) over indigenous traditions (3 instances), effectively requiring mere adaptation from the latter. Consequently, his legal reform project is grounded in a Eurocentric framework, limiting its capacity to foster active resistance against colonialism and Western cultural hegemony. An analysis of concepts such as the Adamiyat Project reveals the pervasive influence of essentialist thought in Malkam Khan's legalism. The project's fluidity proves insufficient to destabilize binary oppositions and their inherent hierarchies. Despite claims of reconciling Shari'a and progress, Malkam Khan ultimately aligns with Western stability, distancing himself from the "third space" and the creation of a novel hybrid identity.

Cite this article: Taherzadeh, S. M. and Noori, H. (2025). Postcolonial Reading of the Law in the Thought of Mirza Malkam khan; Emphasizing the *Qanun* Newspaper. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(2): 37-53. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.386821.1752>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.386821.1752>

1. Introduction

Mirza Malkam Khan, known as Nazem al-Doleh, was among the most influential intellectuals of the Qajar era. In 1890, he published the newspaper *Qanun* from London to Tehran as a platform to disseminate his ideas. This publication was deeply engaged with Western political and civil ideologies and was widely embraced by the political activists and intellectuals of the time.

Given that postcolonial theory focuses on established imperialist cultures and identities, employing cultural and identity-based components to advance a post-nationalist interpretation of resistance against colonialism (Gandhi, 2012: 187), this framework serves as a valuable tool to analyze the role of colonialism in shaping Mirza Malkam Khan's thought and the ideological foundations of his legal reformism.

The present study aims to interpret and analyze the role of Mirza Malkam Khan and *Qanun* as ideological media within the modernity-seeking milieu of pre-Constitutional Iran. In the dominant narrative, Malkam and *Qanun* are portrayed as representatives of modern Western values and advocates of partisan doctrines in Iranian society.

The central objective of this study is to critically examine the ideological assumptions embedded within the legal reformist discourse propagated by *Qanun*. By employing a postcolonial analytical framework, this research interrogates how Western cultural hegemony operated in 19th-century Iranian society, particularly as reflected in the intellectual currents of progressive thinkers of the time. Through close textual analysis of *Qanun*, this study seeks to unmask colonial strategies of domination underpinning the ostensibly modernizing reforms advocated by Iranian intellectuals.

2. Methodology

This study employs the method of deconstruction to interpret the newspaper *Qanun*. As an analytical strategy, deconstruction systematically reveals diverse modes of interpreting a text and unearths ideological assumptions, particularly by addressing the suppressed interests of marginalized groups excluded from power (Martin, 1990: 340). Derrida asserts that deconstruction aims to destabilize the fixed meanings of a text, thereby exposing its inherent possibilities (Derrida, 1976: 233). In this research, Boje's eight-stage deconstructive critique model is applied (Boje, 2008: 83).

3. Findings

The reorganization of binary oppositions reveals that the dominant narrative asserting the necessity of aligning law with Sharia can be supplanted by an alternative narrative emphasizing Western governance and progressive global values. Another dimension of Malkam Khan's legal advocacy lies in its state-centric orientation.

The inversion of hierarchical binaries and the introduction of a free interplay of dualities demonstrate that the latent premise of his legalism resides within the suppressed discourse of the state and statesmen. Despite his persistent rhetoric championing legal reform, Malkam Khan appears inclined toward statism. His centering of the dialectic between Sharia and law within his narrative functions as a pragmatic concession, concealing his underlying prioritization of state authority. This strategic positioning highlights the tension between his performative adherence to Sharia-centric legalism and his tacit alignment with statist imperatives, reflecting a calculated negotiation between ideological posturing and political expediency.

4. Conclusion

The findings reveal that Malkam Khan's legal reform project is structured around state-centric binary oppositions and their counterpoints, which collectively seek to constrain state power while instrumentalizing

these oppositions as tools toward that objective. The Western-oriented elements dominating these binaries overwhelmingly subordinate traditionalist components, indicating that his legal project is constructed through a Eurocentric epistemic framework.

Such a framework inherently lacks the capacity for active resistance against colonialism and Western cultural hegemony. The Eurocentrism underpinning this project reduces both Malkam Khan and, by extension, the Iranian subject to a colonized Other, marginalizing indigenous paradigms.

Malkam Khan attempts to navigate a "Third Space" between Iranian tradition and Western modernity, striving to forge a hybrid identity for the Iranian subject. However, an analysis of discursive signposts—such as his "Ādamiyat Project" and "Human-Factory" conceptualization—demonstrates the hegemony of essentialist thought over his legal reformism. Within this essentialist framework, destabilizing the authority of colonial discourse remains unattainable, rendering the project incapable of fostering a platform to contest cultural imperialism.

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

- Abrahamian, Ervand (2016), *Iran Between Two Revolutions*. (M. Fatahi & A. Golmohammadi, trans). Tehran: Nay [In Persian].
- Algar, Hamid (1990). *A Study of Iranian Modernism: Mirza Malkom Khan*. (J. Azima & M. Tafreshi, trans). Tehran: Modares [In Persian].
- Algar, Hamid (1990). *Mirza Malkom Khan*. (M. Azima & M. Tafreshi, trans). Tehran: Sahami [In Persian].
- Asil, Hojatollah (1997). *Biography and Thought of Mirza Malkom Khan Nazem al-Dowleh*, Tehran: Nay [In Persian].
- Baxter, J. (2003), *Why Choose to Use FPDA? Positioning Gender in Discourse*, Palgrave Macmillan, London.
- Bertens, Hans (2012). *The Basics of Literary Theory*. (M. Abolghasemi, trans). Tehran: Mahi [In Persian].
- Bhabha, Homi k. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Blaikie, Norman (2011). *Designing Social Research* (H. Chavoshian, Trans.). Tehran: Ney [In Persian].
- Boje, David M. (2008). "Deconstruction Analysis. (H. Mohaddisi, trans) *Media Quarterly*, No 1 [In Persian].
- Derrida, J. (1995), *Points: Interviews, 1974-1994*, Stanford, CA.
- Derrida, J. (1976), *Of Grammatology*, Trans. Gayatri Chakravaty Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Fanon, Frantz (1976). *Black skin, white masks*. (M. Kardan, trans). Tehran: Kharazmi [In Persian].
- Fay, Stephen & Hayden, Liam (2023). *An Analysis of Homi Bhabha's Cultural Location*. (H. Nouri, trans) Tehran: Pileh [In Persian].
- Fay, Stephen & Haydon, Liam (2017), *An Analysis of Homi K. Bhabha's The Location of Culture*, London: Macat Library.
- Gandhi, Leela (2012). *Postcolonialism*. (M. Alamzadeh & H. Kaka Soltani, trans). Tehran: Social Studies Research Institute [In Persian].
- Ghanbari, Farajollah Ali; Taherian, Mohammad Reza; & Etemadi, Amir (2014). "Modernism in Contemporary Iran: A Case Study of Mirza Malkom Khan Nazem al-Dowleh's Thought," *Contemporary Political Essays*, Institute for Humanities and Cultural Studies, No 3 [In Persian].

- Hejazi, Seyed Nasrollah & Radmard, Mohammad (2014). "Transition from Personal Justice to Institutional Justice According to Mirza Malkam Khan Throught," *Political and International Approaches Quarterly*, No 39 [In Persian].
- Hernandez, Felipe (2023). *Homi Bhabha for Architects*. (Sh. Azizi & Sh. Shir Mohammadian, trans). Tehran: Kasra [In Persian].
- Javanmard, Samira & Manshadi, Morteza (2012). "Examining the Features of the Legal State in the Qanun Newspaper," *Journal of Political and International Studies*, No 3 [In Persian].
- Kohestaninejad, Masoud (2006). "The Newspaper or the Tablets of Law: An Analytical Study of Persian Journals with a Focus on Qanun," *Yad*, No 82 [In Persian].
- Loomba, Ania (2000). *Colonialism and Post Colonialism*, London: Routledge Classic.
- Marji, Shamsollah (2007). "Recognizing intellectual trends in Iran," *Political Science Journal*, No 37 [In Persian].
- Martin, Joanne (1990). "Deconstructing organizational taboos: The suppression of gender conflict in organization", *Organization Science*, 1 (4): 339-359.
- Mills, Sara (2013). *Discourse*. (F. Mohammadi, trans). Zanjan: Hezareh Sevvom [In Persian].
- Nategh, Homa (1976). *Qanun Newspaper*, edited and introduced by Homa Nategh, Tehran: Sepehr [In Persian].
- Nategh, Homa (2006). "The Qanun Journal and Its Political and Social Repercussions in Iran," *Yad*, No. 82 [In Persian].
- Nouraei, Fereshteh (1973). *A Study of Mirza Malkam Khan Nazem al-Dowleh's Ideas*. Tehran: Jibi Book Company [In Persian].
- Quinn, Riley (2023). *An Analysis of Edward Said's Orientalism*. (Hadi Nouri, trans). Tehran: Pileh [In Persian].
- Rain, Esmail (1971). *Mirza Malkam Khan: His Life and Political Struggles*. Tehran: Safi Ali Shah [In Persian].
- Riach, Graham (2023). *An Analysis of Gayatri Chakravorty Spivak's Can the Subaltern Speak?* (H. Nouri, trans). Tehran: Pileh [In Persian].
- Sadr Hashemi, Mohammad (2006). "A Brief Introduction to the Qanun Newspaper and Its Editor Mirza Malkam Khan Nazem al-Dowleh," *Yād*, No 82 [In Persian].
- Safari, Majed (2003). *Iranian Press from Kaghaz-e Akhbar to Electronic Journals*. Tehran: Roydad [In Persian].
- Said, Edward (2003). *Culture and imperialism*. (A. Afsari, trans). Tehran: Toos [In Persian].
- Schegloff, E.J. (1999) Schegloff's texts as Billig's data: a critical reply. *Discourse & Society*, 10(4): 558–70.
- Scott, D. and Usher, R. (eds) (1996) *Understanding Educational Research*, London: Routledge).
- Shahmiri, Azadeh (2010). *Postcolonial Theory and Criticism*. Tehran: Elm [In Persian].
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, Print.
- Taheri Moghaddam, Seyed Mohammad & Bochani, Ebrahim (2015). "Mirza Malkam Khan Nazem al-Dowleh and Reflections on His Educational Ideas," *Historical Essays*, Institute for Humanities and Cultural Studies, No 1[In Persian].
- Torabi Farsani, Soheila (2009). "The Evolution of Intellectual Newspaper Discourses Before and After the Constitutional Movement (Focusing on Qanun, Ruh al-Qodos, and Sur-e Esrafil)," *Historical Research Journal*, No 17 [In Persian].
- Vahdat, Farzin (2004). *Iran's Intellectual Encounter with Modernity*. (M. Haghighatkah, trans). Tehran: Ghoghnoos [In Persian].
- Young, Robert J.C. (2012). *Postcolonialism: A very short introduction*. (F. Modarresi & F. Ghadri, trans). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies [In Persian].
- Zahed, Fayyaz (2007), "The Brilliance of the Qanun Newspaper Among Malkam Khan's Works and Thoughts," *Sociology and Social Sciences Journal, Ayin*, No. 8 [In Persian].
- Zamiran, Mohammad (2013). *Jacques Derrida and the Metaphysics of Presence*. Tehran: Hermes [In Persian].

خوانش پسااستعماری قانون در اندیشه میرزا ملکم خان با تأکید بر روزنامه «قانون»

سید مصطفی طاهرزاده^۱، هادی نوری^۲

۱. دانشجوی دکتری، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: smtaherzadeh1373@gmail.com
۲. استادیار، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: h.k.noori@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف پژوهش حاضر، بازخوانی پروژه قانون‌خواهی میرزا ملکم خان در روزنامه «قانون» است تا به این پرسش پاسخ دهد آیا اندیشه ملکم خان حامل دوره‌بودگی است یا تفکری ذات‌گرا دارد و اینکه اندیشه ملکم خان تا چه اندازه بازتاب امکان مقاومت فعالانه در برابر استعمار است. هدف پژوهش تفسیر، نوع پژوهش بنیادی و راهبرد آن استقامتی است. برای پاسخ به پرسش اصلی از نظریه پسااستعماری و برای تفسیر اطلاعات از روش و انوسازی استفاده شد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد تقابل‌های دوگانه در متن حامل تقلید از تجربه انسان غربی است. ملکم خان هویت ایرانی زمانه خود را نه خالص، بلکه دوره‌گه می‌بیند. اما این دوره‌یافتگی عناصر با غلبه عناصر هویت غربی (۱۱ مورد از تقابل‌ها) بر سنت بومی همراه است که تنها انتظار انطباق‌یافتگی از آنان دارد (۳ مورد از تقابل‌ها). ملکم خان به تقلید از غرب می‌پردازد، اما این تقلید به تمسخر آن ختم نمی‌شود تا راه برای مقاومت در برابر سلطه فرهنگی غرب مهیا شود. از این رو، پروژه قانون‌خواهی او با مرجعیتی اروپامحور بر ساخت می‌شود و چنین اندیشه‌ای امکان مقاومت فعالانه در برابر استعمار و سلطه فرهنگی غرب ندارد. ردیابی عناصری مانند پروژه آدمیت او نشان می‌دهد اندیشه ذات‌گرا بر پروژه قانون‌خواهی ملکم خان مستولی است و سیالیت پروژه به حدی نیست که سبب بی‌ثبات‌شدگی تقابل‌های دوگانه و سلسله‌مراتب آن شود؛ چرا که ملکم خان به‌رغم ادعای نخستینش در پیوند شریعت و ترقی بلافاصله و همواره سراغ ثبات غرب می‌رود و از «فضای سوم» و خلق هویت دوره‌گه جدید دور می‌شود.
کلیدواژه‌ها: پسااستعماری، دوره‌بودگی، قانون، میرزا ملکم خان، و انوسازی.	
استناد: طاهرزاده، سید مصطفی؛ نوری، هادی (۱۴۰۴). خوانش پسااستعماری قانون در اندیشه میرزا ملکم خان با تأکید بر روزنامه «قانون». نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۲): ۳۷-۵۳. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.386821.1752	



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.386821.1752>

۱. مقدمه و بیان مسئله

میرزا ملکم‌خان، معروف به ناظم الدوله، از تأثیرگذارترین روشنفکران دوره قاجار بود که کودکی خود را در فرانسه گذراند. پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی و متوسطه و آشنایی با مکتب آگوست کنت به ایران برگشت و به مترجمی در وزارت خارجه منصوب شد. در سال ۱۲۷۵ اولین فراموش‌خانه را بنیان نهاد که هدفش ترویج اندیشه اصلاحات و تلاش برای استقرار حکومت قانون بود (میری، ۱۳۸۶: ۴۹). با این حال، در نتیجه اختلاف با صدراعظم وقت و دربار مبعوض شاه واقع شد و تمام امتیازات از او سلب شد (صدرهاشمی، ۱۳۸۵: ۳۳). ملکم از این پس موضع رادیکال‌تری در پیش گرفت. او به دنبال از دست دادن مقامش، در یک سخنرانی عمومی درباره تمدن ایرانی در لندن، هدف اصلی خود را ارائه فلسفه سیاسی غرب در قالب عبارات منطبق با قرآن، حدیث و دیدگاه‌های ائمه شیعه اعلام کرد (آبراهامیان، ۱۳۹۵: ۸۷). ملکم‌خان برای انتقال افکارش از لندن به تهران، در سال ۱۸۹۰ روزنامه «قانون» را منتشر کرد. از نظر حامد الگار، قانون روزنامه‌ای برای نشر وقایع سیاسی جهان نبود، بلکه هدف اصلی آن آشنا کردن مردم به حقوق اجتماعی، حکومت، قانون، محاسن آزادی و اتفاق جمعی است. مطالب این روزنامه بیشتر دربرگیرنده تفسیرها و تحلیل‌های ملکم‌خان درباره اوضاع ایران و راه‌های درمان آن و جامعه آدمیت است (الگار، ۱۳۶۹: ۱۹۶). شعار اصلی این روزنامه قانون بود و نقش مهمی در تحریک مردم بر ضد حکومت بی‌قانون آن دوران داشت. تأثیر روزنامه قانون چنان بود که دولت هر رویداد نامساعد در کشور را ناشی از این روزنامه می‌دانست (صفری، ۱۳۸۲: ۵۳).

از آنجا که رویکرد پسااستعماری با تمرکز بر فرهنگ‌ها و هویت‌های تثبیت‌شده امپریالیستی، با استفاده از مؤلفه‌های فرهنگی و هویتی به دنبال خوانشی پساملی‌گرایانه از مواجهه با استعمار است (گانندی، ۱۳۹۱: ۱۸۷)، این نظریه می‌تواند به عنوان ابزاری برای تفسیر نقش استعمار در ترسیم اندیشه میرزا ملکم‌خان و مبانی ایدئولوژیک قانون‌خواهی مورد استفاده قرار گیرد. نظریه پسااستعماری را می‌توان تحلیلی فرهنگی دانست که در پی گسترش ساختارهای نظری است و شیوه سلطه‌جویانه غرب را درباره نگرش به موضوعات، مورد نقد و اعتراض قرار می‌دهد (یانگ، ۱۳۹۱: ۱۴). شاید هیچ اصطلاح دیگری در نظریه پسااستعماری قدرتمندتر و تداعی‌کننده‌تر از مفهوم دورگیت^۱ (پیوندخوردگی) در نظریه هومی بابا نبوده است. این مفهوم به عنوان وسیله‌ای مفید برای مطالعه ویژگی‌های تعاملات اجتماعی فرهنگی بین گروه‌های مختلف در شرایط استعمار و جهانی‌شدن معاصر مورد توجه نظریه‌پردازان قرار گرفته است. دورگیت به مکان تولید فرهنگی اشاره دارد که در حاشیه و در بین فرهنگ‌ها ظاهر می‌شود؛ فضایی است که عناصر فرهنگی به‌طور مستمر بازسازی و بازیگربندی می‌شود (هراندز، ۱۴۰۲: ۶۹). با این همه، قانون نشریه‌ای است که با عقاید سیاسی و مدنی غربی آشنا است و مورد استقبال فعالان سیاسی و روشنفکران قرار می‌گیرد. هدف این پژوهش تفسیر و تحلیل نقش میرزا ملکم‌خان و روزنامه قانون به مثابه رسانه‌ای ایدئولوژیک در فضای تجددخواهی ایران پیشامشروطه است. در روایت مسلط ملکم و روزنامه قانون، او نماینده ارزش‌های دنیای مدرن و مبلغ تعلیمات حزبی در جامعه ایران محسوب می‌شود. از این رو درک تصور روزنامه قانون از مدرنیته از زوایای مختلف قابل بررسی است.

مسئله این پژوهش فهم مفروضات ایدئولوژیک اندیشه قانون‌خواهی در روزنامه قانون است و از طریق تفسیر قانون در چارچوب تحلیل پسااستعماری به دنبال ردیابی نحوه عملکرد سلطه فرهنگی غرب بر جامعه ایرانی قرن نوزدهم است که خود را در اندیشه روشنفکران پیشروی آن زمان نشان می‌دهد. به این ترتیب بازخوانی روزنامه قانون به منظور آشکارسازی راهبردهای استعماری سلطه صورت می‌گیرد. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که آیا اندیشه ملکم‌خان حامل دورگه‌بودگی است یا انعکاس تفکر ذات‌گرا و اینکه ملکم‌خان چه تصویری از خود دارد و این تصور چگونه در قانون‌خواهی بازنمایی می‌شود. همچنین اندیشه ملکم‌خان تا چه اندازه بازتاب امکان مقاومت فعالانه در برابر استعمار غرب است. هدف پژوهش تفسیر و نوع پژوهش بنیادی است. در میان چهار راهبرد استقرایی، قیاسی، پس‌کاوی و استفهامی، راهبرد پژوهش حاضر استفهامی است (بلیکی، ۱۳۹۰: ۱۴۲). براساس منطق استفهامی می‌پذیریم که فعالیت‌های اجتماعی کنشگرانی مانند ملکم‌خان در زبان آن‌ها بر ساخت می‌شود و مرزی بین آن‌ها وجود ندارد. پس از طریق بررسی زبان کنشگرانی مانند ملکم‌خان می‌توان

به معرفت ضمنی و ناآشکاری دست یافت که در پس جهان اجتماعی او نهفته است و او به عنوان کنشگر اجتماعی براساس آن به تولید، بازتولید و تفسیر پدیده‌ها می‌پردازد.

۲. پیشینه تحقیق

تحقیقات و کتاب‌های به چاپ رسیده درخصوص روزنامه قانون و اندیشه میرزا ملکم خان به دو گروه کلی قابل‌بخش‌بندی هستند. دسته نخست به زندگی و نقش میرزا ملکم خان به عنوان یکی از مهم‌ترین روشنفکران عصر قاجار معطوف شده‌اند؛ طاهری مقدم و بوچانی (۱۳۹۴) معتقدند ملکم می‌کوشید تا نظام آموزشی را عرفی کند. به همین دلیل به دنبال فرستادن شاگردان به فرنگ برای علم‌آموزی و آموزش زنان بود. حجازی و رادمرد (۱۳۹۳) با استفاده از هرمنوتیک قصدگرایی اسکینر نشان دادند از نظر ملکم، از طریق عدالت نهادی می‌توان ثبات و امنیت را در کشور برقرار کرد. قنبری و همکاران (۱۳۹۳) معتقدند ملکم پیشگام جریان تجددگرا در تاریخ روشنفکری ایران است. حامد الگار (۱۳۶۹) با رجوع به اسناد متعدد به شرح وقایع مهم آن دوره و دیدگاه‌های ملکم درخصوص روشنفکران، سیاست خارجی، روزنامه قانون و... پرداخت. نورائی (۱۳۵۰) با تحقیق در افکار میرزا ملکم خان دریافت ملکم تحت تأثیر آرای فلاسفه قرن هیجدهم فرانسه و لیبرالیسم قرن نوزدهم بوده است. رائین (۱۳۵۰) به بررسی آثار، نوشته‌ها و ویژگی‌های شخصیتی ملکم خان پرداخت.

بخش دوم به روزنامه قانون و هدف سیاسی اندیشه قانون‌خواهی آن در ایران پیشانقلاب مشروطه می‌پردازد. جوانمرد و منشادی (۱۳۹۱) دغدغه اصلی روزنامه را ایجاد چارچوب قانونی به منظور محدودکردن استبداد قلمداد کردند. ترابی (۱۳۸۸) نشان داد روزنامه قانون اصلاحگری ترقی خواهانه را بر الگویی مبتنی بر گونه‌ای لیبرالیسم استوار کرده بود. زاهد (۱۳۸۶) ملکم خان را مصلح و متفکر عصر مشروطه و روزنامه قانون را اثربخش‌ترین جراید قاجار دانست. صدرهاشمی (۱۳۸۵) ضمن معرفی روزنامه قانون و خطمشی میرزا ملکم خان به نقش مثبت آن در جریان مشروطیت پرداخت. ناطق (۱۳۸۵) به نقش روزنامه قانون در بسیج ملت و رهگشایی سیاسی اشاره کرد. کوهستانی‌نژاد (۱۳۸۵) معتقد است قانون برای ملکم یک وسیله است؛ وسیله‌ای برای ارضای حس شهرت‌طلبی و خودنمایی یک سیاستمدار کهنه‌کار. مرور پیشینه تحقیق نشان می‌دهد تاکنون هیچ‌گونه مطالعه مستقلی درخصوص روزنامه قانون و میرزا ملکم خان از رهگذر رویکرد پسااستعماری انجام نشده است؛ بدین‌بودن این پژوهش در بهره‌گیری از آموزه‌های تحلیل و انوسازی برای خوانش اندیشه میرزا ملکم خان و تفسیر روزنامه قانون در ایران دوره پیشامشروطه است.

۳. چارچوب نظری

رویکرد پسااستعماری دربرگیرنده راه‌های ایستادگی در برابر سلطه استعماری، دگرگونی معنایی است که اروپاییان برای نشان‌دادن برتری فرهنگی خود به دست داده‌اند. بنا بر تقسیم‌بندی سارا میلز، مطالعات پسااستعماری را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد (میلز، ۱۳۹۲: ۱۳۵). رویکرد اول به بررسی الگوها و گفتمان شرق‌شناسانه معطوف شده است. از مهم‌ترین بنیان‌گذاران آن فرانتس فانون و ادوارد سعید هستند. سعید در کتاب شرق‌شناسی (۱۳۹۰) خود امپریالیسم غربی را به فرهنگ غربی پیوند می‌زند که ماحصل آن تولد شرق‌شناسی است: مجموعه‌ای نظام‌مند از نظریه و عمل که شرق را برمی‌سازد و باز می‌نماید (سعید، ۱۳۸۲: ۱۵). از طرفی فانون با تحلیل مسیرهای روان‌شناختی، اجتماعی از سیاست استعمار در استفاده از ویژگی‌های نژادی پرده برداشت. او در کتاب پوست سیاه، صورتک‌های سفید استدلال می‌کند که وضعیت استعماری چنان فرد استعمارزده را در برمی‌گیرد که همیشه در حال مقایسه کردن خود با «دیگری» سفیدپوست است (فانون، ۱۳۵۵: ۲۱۹).

رویکرد دوم در مطالعات پسااستعماری که بیشتر از نظریه‌های روانکاوی تأثیر گرفته‌اند، به تأثیر فتوحات استعماری در ساختارهای اجتماعی و شکل‌بندی‌های گفتمانی تأکید دارند. شاخص‌ترین اندیشمندان این رویکرد گایاتری چاکراورتی اسپیواک و هومی بابا محسوب می‌شوند. اسپیواک می‌گوید ساختارهای جهانی قدرت اعم از دانشگاهی، اقتصادی یا سیاسی، در حال حاضر به فرودستان اجازه سخن گفتن نمی‌دهند. منظور از سخن گفتن در اینجا به رسمیت شناختن پیام فرد است. این‌طور نیست که افراد فرودست نمی‌توانند چیزی بگویند، بلکه

سخن گفتن از موضع یک فرودست در جامعه هرگز شنیده نخواهد شد (ریچ، ۱۴۰۲: ۴۸-۴۹). از نظر اسپیواک، نه روشنفکر غربی بلکه نخبگان بومی و متعهد وظیفه بازنمایی فرودست را دارند (شاهمیری، ۱۳۸۹: ۱۴۱).

هومی بابا در کتاب موقعیت فرهنگ می‌گوید: هویت‌های استعمارگران و استعمارشدگان (خواه افراد باشند یا یک جامعه) ذاتاً بی‌ثبات، گسیخته و دورگه هستند؛ یعنی هویت خالص وجود ندارد؛ زیرا همه هویت‌ها با حضور رگه‌هایی از فرهنگ‌های مختلف در درون سوژه شکل می‌گیرند (فی و هایدون، ۱۴۰۲: ۴۱). بابا برای نشان دادن بی‌ثباتی تقسیم‌بندی‌های دوتایی مانند شرق-غرب، دو مفهوم کلیدی دورگیت و تقلید^۱ برای انجام این کار ارائه می‌دهد. دورگیت این اندیشه است که هویت‌ها از تمام فرهنگ‌های مختلفی تشکیل می‌شوند که با آن‌ها در تماس هستند. به همین دلیل، هیچ فرهنگ یا ملت «ناب» غربی یا شرقی نمی‌تواند وجود داشته باشد (Fay & Haydon, 2017: 32). از این‌رو، فرایندهای دورگه‌بودگی فرهنگی به‌جای محو تفاوت‌ها، از طریق ادغام، آن‌ها را تداوم می‌بخشند و چندبرابر می‌کنند. این امر به برچیدن سیستم‌های دوتایی تحلیل فرهنگی کمک می‌کند و این ایده را که فرهنگ‌ها زمانی خالص یا یکدست بوده‌اند یا هستند متزلزل می‌سازد (هرناندز، ۱۴۰۲: ۶۹). ایده بابا از دورگه‌بودگی، تلاش برای جانمایی فرهنگ و بهره‌وری فرهنگی در موقعیتی آستانه‌ای است. به قول خود او، دورگه «نه این و نه آن دیگری» است، در عوض همیشه در میان است؛ جایی که پیوسته خود را مطابق با پویایی تعامل فرهنگی تغییر می‌دهد (هرناندز، ۱۴۰۲: ۱۰۱).

بابا در مقاله خود «درباره تقلید و انسان» استدلالی را درباره هدف و رویه‌های مأموریت متمدن‌سازی تحت مفهوم تقلید مطرح می‌کند. از نظر بابا، تقلید استعماری، میل به دیگری اصلاح‌شده و قابل تشخیص، به‌عنوان سوژه‌ای است که تقریباً اما نه کاملاً همانند است (هرناندز، ۱۴۰۲: ۷۵). تقلید روشی است که در آن، یک فرد یا گروه اندیشه‌ای را از فرهنگ دیگر می‌پذیرد، اما زمانی که یک گروه از فرهنگ دیگری برای تأکید مجدد بر اندیشه‌های خود استفاده می‌کند، به یک راهبرد مقاومت تبدیل می‌شود؛ زیرا اینکه تقلید به تمسخر فرهنگ استعماری تبدیل شود مقاومت است؛ چون زبانی که استعمار بر آن تکیه می‌کند تضعیف می‌شود (Bhabha, 1994: 85-93). بابا با استفاده از مفهوم «فضای سوم» به گروهی از متفکران می‌پیوندد که مخالف با تقلیل‌گرایی سیستم‌های دیالکتیکی هستند که «سیاست قطبیت» مانند خود-دیگری، مرکز-پیرامون، استعمارزده-استعمارگر را ایجاد می‌کند. ایده دورگه‌بودگی تلاش برای جانمایی فرهنگ و بهره‌وری فرهنگی در موقعیتی آستانه‌ای است. به قول خود او، دورگه «نه این و نه آن دیگری» است (هرناندز، ۱۴۰۲: ۱۰۱). در پژوهش حاضر، نظریه پسااستعماری حکم کمک مفهومی برای تفسیر داده‌های وانوسازی شده را دارد. به عبارت بهتر، با رجوع به روزنامه «قانون»، از نظریه «دورگه‌بودگی» هومی بابا برای تفسیر و فهم محتوای روزنامه «قانون» استفاده می‌شود؛ اینکه آیا اندیشه ملک‌خان امکان مقاومت فعال در برابر استعمار را داشت یا بازتولیدگر گفتمان مسلط استعماری در فضای روشنفکری ایران دوره پیشامشروطه است.

۴. روش تحقیق

در این پژوهش از روش تحلیل وانوسازی^۲ برای تفسیر روزنامه قانون استفاده شده است. وانوسازی در مقام راهبردی تحلیلی به‌نحوی نظام‌مند، شیوه‌های گوناگون تفسیر یک متن را آشکار می‌سازد و قادر است مفروضات ایدئولوژیک را برملا کند؛ به‌نحوی که به‌ویژه علایق سرکوب‌شده اعضای گروه‌های محروم‌شده از قدرت و حاشیه‌ای را در نظر گیرد (Martin, 1990: 340). براین اساس دریدا می‌گوید: مراد از متن محدود به گرافیک، کتاب یا حتی گفتار نمی‌شود و نیز نمی‌توان آن را به فضای ایدئولوژیک، نشانه‌شناختی و معناشناختی فروکاست. آنچه من متن می‌نامم، دربرگیرنده همه ساختارهای واقعی، اقتصادی-تاریخی، نهادی-اجتماعی و درمجموع همه مراجع ممکن قدرت می‌شود

1. Mimicry

1. Deconstruction

(Derrida, 1995: 168)؛ زیرا او معنای متن را به کل هستی^۱ بسط می‌دهد. می‌توان گفت دریدا تمام هستی از جمله تاریخ و فرهنگ را متن‌واره^۲ ساخته است (ضیمران، ۱۳۹۲: ۴۹).

به نظر دریدا و انوسازی در پی معنادهایی از متن و در نتیجه آشکارکردن امکانات درونی متن است (Derrida, 1976: 233). این بدان معنا نیست که و انوسازی نوعی بازی آزاد متنی است که در آن هر کاری انجام می‌شود و همه چیز مجاز است. کاملاً برعکس؛ و انوسازی با توجه وافر به ضرورت‌های زبان و منطق به منظور پیگیری و درک ریزه‌کاری‌های عملیات، رویه‌ها و شیوه‌نامه‌های پیچیده آن‌ها دست‌به‌کار می‌شود و ضرورت می‌یابد (گانکل، ۱۴۰۲: ۱۳۶). در این پژوهش به منظور دستیابی به اهداف آن از روش تحلیل متن و تکنیک و انوسازی استفاده می‌شود. براین اساس در پژوهش حاضر از تکنیک و الگوی هشت مرحله‌ای بوژه برای نقد و اسازانه استفاده می‌شود (بوژه، ۱۳۸۷: ۸۳).

۱. جست‌وجوی تقابل‌های دوتایی: در مرحله اول، باید «فهرستی از تعبیر دوقطبی و دوجوهی‌هایی که در حکایت استفاده شده‌اند بسازید. این شامل اصطلاحاتی که حتی اگر فقط یک جنبه‌شان ذکر شده باشد هم می‌شود» (بوژه، ۱۳۸۷: ۸۳)؛
۲. بازتفسیر سلسله‌مراتب: در مرحله دوم، «یک روایت، یک تفسیر یا سلسله‌مراتبی از یک رویداد از نگاه خاصی است. سلسله‌مراتب را تشریح و تفسیر کنید» (بوژه، ۱۳۸۷: ۸۳)؛
۳. صداها را حذف‌شده: در این بخش محقق باید «اقتدار تک‌صدایی را نفی کند. مراکز روایی، موجب طرد حاشیه می‌شوند. کدام صداها نسبت به دیگر صداها فرودست تلقی شده‌اند» (بوژه، ۱۳۸۷: ۸۳)؛
۴. سوبه دیگر روایت: در این مرحله، محقق باید سلسله‌مراتب اصلی بین اصطلاح مرکزی و حاشیه‌ای را واژگون کند. نویسنده معمولاً سرنخ‌ها و ردپاهایی از سلسله‌مراتب و موارد نقض یا واژگونه‌های خود را پدید می‌آورد (بوژه، ۱۳۸۷: ۸۹)؛
۵. نفی پی‌رنگ: «حکایات پی‌رنگ‌ها، نسخه‌ها، سناریوها، دستورالعمل‌ها و اخلاقیاتی دارند. پی‌رنگ‌های شناخته‌شده از زمان افلاطون به این سو عبارت‌اند از: رمانتیک، تراژیک، کمدی و طنز» (بوژه، ۱۳۸۷: ۹۰). در این بخش باید پی‌رنگ روایت را تغییر داد؛
۶. استثنا را بیابید: در این بخش محقق به دنبال استثنا است که قاعده را نقض می‌کند. «این استثناها می‌توانند در بافت موقعیت حکایت‌شده جای داده شوند، یعنی در ناحیه بینامتنی حکایت‌های دیگر» (بوژه، ۱۳۸۷: ۹۰)؛
۷. بین خطوط را بخوانید: در این مرحله باید «ردگیری کنید آنچه را که گفته نشده است. علائم راهنما و هشداردهنده را ردگیری کنید. آنجا که افراد از طریق خاموش ماندن مقاومت می‌کنند را ردگیری کنید» (بوژه، ۱۳۸۷: ۹۱)؛
۸. سامان‌دهی مجدد: در گام آخر، «وظیفه ایجابی تغییر سلسله‌مراتب دوگانگی در روایت است؛ یعنی روایت را دوباره روایت کنیم و نشان دهیم روایت چگونه می‌تواند بازی آزاد تقابل‌های دوتایی در ورای سلسله‌مراتب شود» (بوژه، ۱۳۸۷: ۹۲).

۱-۴. روایی و پایایی

در پسااستخارگرایی، نشانه‌های زبانی در بافت‌های زمانی و مکانی گوناگون معانی متفاوتی به خود می‌گیرند. به عبارت دیگر، معنای یک نشانه از بافتی به بافت دیگر تغییر می‌کند و معنا به شکلی بنیادین ناپایدار است. از این‌رو، تأثیر هر بازنمایی متنی که در آن معنا ظاهراً ثابت است، فقط یک تثبیت گذشته‌نگر موقتی و گول‌زننده است که همیشه در معرض چالش و بازتعریف قرار دارد. پروژه پسااستخارگرایی به شکلی گسترده به دنبال به‌چالش کشیدن و ایجاد اختلال در تمام اشکال تحقیقی است که می‌کوشد معنا را به عنوان «روایت‌های حقیقت» به‌طور دائم تثبیت کند (Baxter, 2003: 62)؛ بنابراین، پایایی مدنظر این پژوهش نیست. با این حال بنا به نظر کرسول (۱۴۰۰) و با استناد به سازوکارهای هشت‌گانه او برای اعتباریابی تحقیق و با توجه به اینکه بر این عقیده است که به‌منظور اعتباریابی پژوهش حداقل دو مورد از هشت مورد مطروحه باید به‌کار گرفته شود، درمورد این تحقیق نیز سه مورد از موارد هشت‌گانه به‌کار گرفته شد:

۱. همه‌جانبه‌نگری: به معنای استفاده پژوهشگر از منابع، روش‌ها، پژوهشگران و نظریه‌های چندگانه و متفاوت برای فراهم آوردن شواهد تقویت‌کننده است. در این پژوهش، از نظریه ژاک دریدا هم به‌عنوان نظریه و هم روش در جهت کمک به تحلیل بهتر استفاده شده است؛
۲. خودبازاندیشی: دارای سه نقش است: الف) کاربران و انوسازی باید مواضع نظری خود را روشن کنند و مفروضات معرفت‌شناختی‌ای را که باید برای هر عمل تحلیل‌گفتمان اعمال شوند، به‌صراحت بیان کنند که در این پژوهش تمامی این موارد به شکلی مفصل بیان شده‌اند. ب) رویکرد و انوسازی باید درمورد به‌کارگیری واژگان فنی تخصصی یا «لفاظی بنیادی» خود-بازاندیش باشد (بیلیگ، ۱۹۹۹: ۵۵۲). این به معنای آگاهی صریح از این امر است که اصطلاحات فنی نمی‌توانند واقعیت‌های عینی را به شیوه‌ای غیرمسئله‌ساز توصیف کنند. ج) و انوسازی نیازمند خودآگاهی آشکار از داستانی بودن و متنی بودن فرایند تحقیق و این پدیده است که هر عمل پژوهشی شامل مجموعه‌ای از انتخاب‌ها و راهبردهای تألیفی است. براساس دیدگاه پسااستعارگرایانه، همه تلاش‌های دانش مربوط به خلق جهان است (یوشر، ۱۹۹۶) و از این‌رو، پژوهش، خود یک برساخت و مقوم یا «جهان‌ساز» است؛
۳. ممیزان بیرونی: ممیز بیرونی کسی است که فرایند و نتایج را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد که در این پژوهش استادان راهنما نقش این ممیزها را ایفا می‌کنند.

۵. یافته‌های پژوهش

داده‌های مطالعاتی پژوهش حاضر از طریق و انوسازی شماره‌های برجای‌مانده روزنامه قانون استخراج شد. منبع اصلی پژوهش، کتاب «روزنامه قانون میرزا ملکم‌خان» است که با تلاش هما ناطق گردآوری شده است. به‌طورکلی اولین شماره روزنامه در ۲۰ فوریه ۱۸۹۰ (۱۳۰۷ قمری) انتشار یافت و تنها شماره‌ای است که هشت ورق دارد و باقی همه چهارورقی هستند. این روزنامه تا شماره ۷ تاریخ‌گذاری شده است و کامل‌ترین مجموعه‌ای که تاکنون از آن به‌دست آمده از ادوارد براون در کمبریج است که ۴۱ شماره بیشتر ندارد.

مرحله اول: یافتن تقابل‌های دوتایی

ردیف	شماره روزنامه	تقابل‌های دوتایی یافت شده از روزنامه
۱	۳۵-۲۷-۱	مذهبی / غیرمذهبی
۲	۴-۱	روزنامه آزاد / روزنامه دولتی
۳	۳۹-۳۸-۳-۱	حکمرانی عادلانه / حکمرانی ناعادلانه
۴	۳۵-۱۵-۱۱-۵-۲	انطباق قانون با شریعت / عدم انطباق قانون با شریعت
۵	۲۳-۱۵-۱۱-۲-۱	اداره قانونی / اداره اختیاری
۶	۲۴-۱۷-۱۵-۱۲-۱۱	رژیم مشروطه / رژیم استبدادی
۷	۲۵-۲۳-۱۵-۱۴-۱۱-۱۰-۷	ملت / دولت
۸	۳۷-۲۹-۲۶-۲۵-۲۱-۱۷-۹-۷-۱	ائتلاف علما / افتراق علما
۹	۳۷-۲۳-۱۵-۴	مجلس شورای کبرای ملی / مجلس دربار اعظم
۱۰	۲۳-۸	اعتراض سیاسی / سکوت سیاسی
۱۱	۲۵-۱۵-۱۴-۹-۶-۲-۱	اتفاق ملی / اختلاف ملی
۱۲	۳۶-۳۵-۲۲-۲-۱	کشورهای مترقی / ایران
۱۳	۱۵-۱۲-۱۰-۷	زن / مرد
۱۴	۳۹-۳۶-۱۷	ترقی‌گرایی اسلامی / تحجرگرایی اسلامی

جدول ۱. تقابل‌های دوتایی

مرحله دوم: باز تفسیر سلسله مراتب تقابل‌ها

مذهبی-غیر مذهبی: لحن روزنامه قانون دین‌مآبانه است؛ به‌طوری‌که شماره نخست روزنامه با بسم‌الله و دعایی به عربی آغاز می‌شود و در آن از خداوند درخواست شده که روزنامه قانون را وسیله‌ای برای دستیابی مسلمانان دیندار به عدالت و مایه هدایت به صراط مستقیم گرداند: «اللهم بدأنا باسمک العظیم بعد الاتکال علی عونک بنشر صحیفه القانون» قانونا لعبادک الکریم المؤمنین... (شماره ۱: ۱). در جایی دیگر «جميع انبیا و ائمه و حکمای دنیا مبعوث نبوده‌اند مگر از برای ترقی دنیا... هر بی‌دینی که بخواهد بر حقوق ملت خللی وارد بیاورد یا نسبت به یکی از افراد ملت مرتکب تعدی بشود عموم اعضای ملت... باید به کل قوای خود به مقام دفع چنان دشمن برخیزند» (شماره ۳۵: ۴). با توجه به استفاده ملکم از تعابیر مذهبی، حتی به‌طور ظاهری، فرادستی مذهب در این تقابل ملاحظه می‌شود.

روزنامه آزاد-روزنامه دولتی: یکی از مهم‌ترین تدابیر ملکم برای تبلیغ اندیشه قانون‌خواهی و اشاعه اصول آدمیت انتشار روزنامه است: «اشخاص باشعور... پس از تفحص و تفکر زیاد بر این عقیده متفق شدند که به جهت نجات و ترقی خلق ایران بهتر از یک روزنامه آزاد هیچ اسباب نمی‌توان تصور کرد» (شماره ۱: ۱). در جایی دیگر «روزنامه که بخواهد یک ملتی را به حرکت بیاورد باید خارج از اختیارات وزرا صاحب کلام آزاد و قادر به نعره‌ای بلند باشد» (شماره ۴: ۱). در سلسله‌مراتب این تقابل، فرادستی با روزنامه آزاد است.

حکمرانی عادلانه-حکمرانی ناعادلانه: در نگاه ملکم حکمرانی توأم با عدالت می‌تواند تعادل و آرامش را در زندگی همگان برقرار کند و اوضاع اجتماعی-اقتصادی مملکت را سامان دهد: «هیچ‌کس در ایران مالک هیچ چیز نیست. حاکم تعیین می‌کنیم بدون قانون. سرتیپ معزول می‌کنیم بدون قانون. حقوق دولت را می‌فروشیم بدون قانون» (شماره ۱: ۱). در جایی دیگر «عدالت دولت باید مبنی بر ترتیبات قانونی باشد نه بر میل شخصی. عدالت در گرفتن مالیات، عدالت در تعیین مناصب، عدالت در تقسیم مواجب» (شماره ۳۹: ۲). در سلسله‌مراتب این تقابل، فرادستی با حکمرانی عادلانه است.

انطباق قانون با شریعت-عدم انطباق قانون با شریعت: در اغلب شماره‌های روزنامه، قانون ماحصل توصیه‌های اخلاقی پیامبران و یک پیام دینی توصیف می‌شود و تلاش شده این فرض در ذهن مخاطب جا بیفتد که قانون و مرام آدمیت با شریعت مطابقت دارد: «چیزی که شیوع و رونق عالم آدمیت را در ایران مسلم ساخته این است که اصول آن به‌طوری مطابق اسلام و به قسمی مناسب دردهای حالیه ایران است» (شماره ۵: ۴). در جایی دیگر «مقصود از بعثت جمیع انبیا این بوده که قانون حق در دنیا جاری بشود؛ آن دستگاهی که می‌آید می‌گوید قانون منسوخ و میل من قانون است، آن دستگاه مخرب نظم دنیا و دشمن آدمیت و کافر مطلق و ملعون خداست» (شماره ۱۱: ۲). در سلسله‌مراتب این تقابل، فرادستی انطباق قانون با شریعت ملاحظه می‌شود.

اداره قانونی-اداره اختیاری: مهم‌ترین انتقاد ملکم به دستگاه دولت، شیوه اداره اختیاری دیوان است که در آن وزرا به میل شخصی و خودسرانه احکام و فرمان صادر می‌کنند: «دولتی که قانون ندارد، نه دین دارد، نه انصاف، نه شعور. از جمله شقاوت‌های سفیهانه دولت بی‌قانون یکی این است که وجودهای ممتاز ملت را به اقسام صدمات وحشیانه تعاقب می‌نماید» (شماره ۱۱: ۱). در جایی دیگر «دیوانیان ما بدون رعایت هیچ قانون و بدون ترس هیچ مؤاخذه، هر قدر و هر طور که میل دارند مال مردم را می‌چاپند» (شماره ۱۵: ۱). در سلسله‌مراتب این تقابل، فرادستی با اداره قانونی است.

رژیم مشروطه-رژیم استبدادی: در شماره‌های روزنامه، رژیم استبدادی مذموم شمرده شده است و بر ضرورت اصلاح ساختار اداری و سیستم حکومت‌داری تأکید می‌شود: «حیات ملل بدون قانون محال است و الا در صفحه روزگار هیچ قانون شرعی و هیچ قرار عرفی نیست که شما در این اقلیم ایران که شما لگدکوب استبداد خود نکرده باشید» (شماره ۱۱: ۲). در جایی دیگر «اگر تا امروز از علمای ما آن خدماتی که از برای ترقی آدمیت منتظر هستید بروز نکرده، سببش همان استبداد وحشیانه دیوان ماست که در این ملک از برای احدی مجال حرف بلکه امکان تنفس باقی نگذاشته بود» (شماره ۱۷: ۳). در سلسله‌مراتب این تقابل فرادستی با رژیم مشروطه است.

ملت-دولت: یکی از انتقاداتی که در روزنامه تکرار می‌شود، بی‌توجهی دستگاه دولت به حقوق مردم و ضرورت ایستادگی ملت در برابر وضعیت موجود است: «تاریخ عالم به ما نشان می‌دهد که بیداری دولت باید از بیداری ملت شروع شود. حال وقت است که داد ملت را پیش

خود ملت ببریم» (شماره ۲۳: ۲). در جایی دیگر «دولت بی‌قانون آن است که رعیت را به میل خود می‌چاپد حقوق ملت را به هر اجنبی که می‌خواهد می‌فروشد. خزاین ملک را به هر نوع رذالت که میل دارد تلف می‌کند» (شماره ۱۰: ۳). در سلسله‌مراتب این تقابل فرادستی با ملت است.

ائتلاف علما-افتراق علما: روزنامه به نقش علما در همراهی با حرکت قانون‌خواهی و جلب حمایت مردم تأکید دارد و به لزوم تشکیل مجلس علما به منظور نظارت و تطبیق قوانین با احکام اسلامی اشاره می‌کند. به‌زعم ملکم، علما می‌توانند رهبری اتفاق ملی را برعهده بگیرند: «خلق ایران هیچ کار نمی‌توانند بکنند مگر به هدایت و ریاست مجتهدین... باید حکما و عقلای این صنف را در هر جا که باشند پیدا کرد و اعتبار و فضیلت آن‌ها را بیدق قانون و پیشوای اتفاق ملت قرار داد» (شماره ۷: ۴). در جایی دیگر «امروز فلاح ایران عبارت است از اجتماع آن انوار هدایت و آن قبوض حکمت که در وجود فضلالی اسلام متفرق و مخفی مانده‌اند» (شماره ۹: ۴). در سلسله‌مراتب این تقابل، فرادستی با ائتلاف علما است.

مجلس شورای کبرای ملی-مجلس دربار اعظم: پیشنهاد روزنامه برای افزایش کارآمدی قدرت حاکم، مشارکت روحانیون در تشکیل مجلس شورای کبرای ملی به‌جای مجلس دربار اعظم است: «علمای اسلام در شورای کبرای ملی، هر حکمی که به استقلال فصل خود صادر فرمایند ما همان را قانون خدا و مأمّن زندگی خود خواهیم شناخت» (شماره ۱۵: ۲). در جایی دیگر «در ایران یک مجلس شورای کبرای ملی ترتیب بدهیم که در آن مجلس اعظم علما و مشاهیر عقلای ملک حقوق دولت و ملت را موافق اصول شریعت خدا... مراقبت نمایند» (شماره ۲۲: ۱). فرادستی مجلس شورای کبرای ملی در این تقابل ملاحظه می‌شود.

اعتراض سیاسی-سکوت سیاسی: روزنامه مروج اصلاحات سیاسی و پیام آن به مردم اعتراض و ایستادگی در مقابل وضعیت بی‌قانونی است: «ای علمای دین و ای عقلای ملک بدانید که همه این ظلم‌ها و همه این سیل اشک که در ایران جاری می‌شود سببش در سکوت و بی‌رحمی شماست. شما به حکم خدا و به حکم طبیعت پیشوا و مستحفظ حقوق ملت هستید» (شماره ۸: ۱). در جایی دیگر «ترقی دولت همه جا از همت اعتراض بوده نه از سکوت نامردی... پس اگر دولت‌خواهی دارید، این رسوم کفش‌لیسی رؤسا را قدری تخفیف بدهید» (شماره ۲۳: ۱)؛ بنابراین اعتراض سیاسی موقعیتی فرادست در سلسله‌مراتب این تقابل دارد.

اتفاق ملی-اختلاف ملی: بسیاری از صفحات روزنامه در تشریح اصول آدمیت و تأکید بر همکاری گروهی و فعالیت جمعی سیاسی است: «حالا به‌درستی فهمیده‌ایم که همه این بدبختی‌های ایران از غفلت و از عدم اتفاق ما بود. حالا دیگر تنها نیستیم که شما به‌دلخواه خود ما را اسباب اسیری همدیگر و میرغضب ملت قرار بدهید» (شماره ۱۴: ۱). در جایی دیگر «اجرای قانون در هیچ ملک هرگز ممکن نخواهد بود، مگر به اتفاق ملت» (شماره ۲۵: ۳). در این تقابل، فرادستی با اتفاق ملی است که شرایط را برای قانون‌خواهی فراهم می‌کند.

کشورهای مترقی-ایران: ملکم شیفته مدنیت و قانون‌گرایی دول مترقی است و به نظر او روابط اقتصادی الزاماً موجب مداخله و سلطه سیاسی نمی‌شود و می‌تواند به پیشرفت دولت‌های آسیایی کمک کند: «ترقی دنیا پس از هزار قسم امتحان از برای اجرای قوانین بعضی تدابیر مخصوص اختراع کرده که ما اهل ایران تا امروز از معانی و اثر آن به‌کلی بی‌خبر بوده‌ایم» (شماره ۱: ۲). در جایی دیگر «با این همه معادن و جنگل‌ها و استعداد خاک و قابلیت خلق و قدمت تاریخ و شرافت مذهب هیچ طایفه نیست که به قدر خلق این ملک از نعمات طبیعی محروم و از قافله ترقی دنیا عقب مانده باشد» (شماره ۲: ۱). فرادستی کشورهای مترقی در این تقابل ملاحظه می‌شود.

زن-مرد: یکی از موضوعاتی که در روزنامه به آن توجه شده جایگاه اجتماعی زنان است که می‌توانند به‌مراتب بیشتر از مردان در تلاش برای قانون‌خواهی و اصلاحات جامعه نقش ایفا داشته باشند: «چنان اتفاق افتاده که اغلب زن‌های نجبای ما برحسب عقل و تدبیر از مردهای این عصر خیلی پیش افتاده‌اند» (شماره ۱۰: ۲). در جایی دیگر «بیداری بخت ایران از این نکته نیز خوب معلوم می‌شود که زن‌های ما معانی آدمیت را زودتر و بهتر از اغلب مردها درک می‌کنند» (شماره ۱۲: ۴). در جایی دیگر «از زن‌های ایران مأیوس نباشید. ما هنوز این قدر نامرد نشده‌ایم که مثل شوهران و جوانان این زمان سرمایه زندگی را منحصر به مشق بیعاری قرار داده باشیم... بلی شکست این بازار بی‌ناموسی بر عهده ماست» (شماره ۳۵: ۴). بدین ترتیب، در سلسله‌مراتب این تقابل فرادستی با زن است.

ترقی‌گرایی اسلامی-تجربگرایی اسلامی: بسیاری از مباحثی که ملکم در روزنامه به میان آورده بر مبنای این پیش‌فرض است آموزه‌های حقیقی اسلام با ترقی‌خواهی و اصول آدمیت سازگار است: «ما انوار شرع اسلام را برای آسایش و ترقی این ملل کاملاً کافی می‌دانیم. و در طرح تنظیم ایران هیچ تدبیری قبول نداریم، مگر اجرای آن قوانین مقدس که دین ما از برای زندگی و سعادت ما مقرر و واجب ساخته است» (شماره ۱۷: ۱). در جایی دیگر «ترقی ملل اسلام هرگز محقق نخواهد شد، مگر به معرفت و به حکم خود اسلام» (شماره ۳۶: ۴). در جایی دیگر «اسلام حقیقی یعنی علم یعنی عدالت ترقی. علم در دنیا یکی است» (شماره ۳۹: ۲)؛ بنابراین فرادستی ترقی‌گرایی اسلامی و اصلاح‌گری دینی در این تقابل ملاحظه می‌شود.

مرحله سوم: صداهای حذف‌شده

اصلی‌ترین صدای حذف‌شده یا به‌حاشیه‌رانده در روزنامه قانون را می‌توان صدای اولیای دولت و خصوصاً امین‌السلطان صدراعظم پادشاه دانست که به‌زعم ملکم، با عملکرد خود موجبات عدم اتفاق ملی را فراهم کرده است. به همین دلیل، «قانون» منتقد جدی عملکرد دولت است و در مواردی از کلماتی مانند غلام‌زاده و آبدارچی برای استهزای پیشینه خانوادگی صدراعظم استفاده می‌شود: «روح غیرت ایران هر قدر هم لگدکوب شده باشد ممکن نیست بیش از این‌ها متحمل بشود که یک غلام‌زاده بی‌تربیت از قاطرخانه بیرون بیاید... نیک‌نفسی پادشاه را بدزد و بر سینه سلطنت ایران بنشیند» (شماره ۲: ۴). در جایی دیگر «پادشاه ما چنانکه همه کس می‌داند خسته و محصور آبدارخانه و در حقیقت خود را از سلطنت خلع و ایران را تسلیم آن دستگاه کرده است» (شماره ۱۴: ۳). در روایت روزنامه، دستگاه دولت نماد قانون‌ستیزی و در مقابل قانون‌خواهان طرد شده است: «ما خلق ایران شاه‌پرست بودیم، اما این وزارت دولتکش غیرت آحاد چاکران دولت را به حدی لگدکوب و رذالت خود ساخت... که راضی شده‌ایم انگلیس و روس بیاید و ما را از زیر ننگ این وزارت شوم نجات بدهد» (شماره ۶: ۳). نمونه دیگر در مکاتبات فرضی با روزنامه است که صدای اعتراض وجود دارد. با اینکه به‌نظر می‌رسد این نامه‌ها و گزارش‌ها ساختگی باشد، چند طبقه از مکاتبه‌کنندگان بودند که نامه‌های آن‌ها با نظم و ترتیب خاصی انتشار می‌یافت. علما، افسران ارتش و فرماندهان، شاهزادگان، برخی از کارمندان دولت و تجار، از جمله صدای معترض هستند که اداره اختیاری مملکت را نکوهش می‌کنند، به دنبال اصلاح سیستم اداری هستند و از ضرورت قانون برای جامعه سخن می‌گویند.

مرحله چهارم: سویه دیگر روایت

در هر روایت، چند سویه وجود دارد که یکی از آنان به کمک تقابلهای دوگانه به مرکز دست یافته است. در روایت کلی روزنامه «قانون» نیز می‌توان به نمونه‌هایی از وانوسازی در خود متن اشاره کرد؛ برای مثال در روایت اصلی، بر قانون‌خواهی براساس آموزه‌های حقیقی اسلامی و اخلاق دینی تأکید شده است: «این نکته مهم را باید در اینجا درست اعلام نماییم که از برای اجرای این مقصودات پاک -استقرار اصول آدمیت و اجرای قوانین الهی- اصلاً لازم نمی‌دانیم که رجوع به قوانین خارجه نماییم» (شماره ۱۷: ۱). در جایی دیگر «مالیات اسبابی است که از برای تقویت و اجرای قوانین شریعت خدا وضع شده است... به حکم شرع مقدس اسلام و به حکم عقل و حکمت دنیا به دولت بی‌قانون نباید مالیات داد» (شماره ۱۵: ۱). اما در مواردی می‌توان توجه به ارزش‌های ترقی دنیا (کشورهای توسعه‌یافته) و لزوم یادگیری از آنان را در متن مشاهده کرد که برخلاف روایت مرکزی روزنامه است: «ما باید خواه و ناخواه قبول بکنیم که آن نظم و آن ترقی و آن آبادی‌ها که دنیا بر ما واجب ساخته، همه مبنی بر قوانین دقیق و بسته به ترتیب مجالس مخصوص است. و در میان این مجالس مقدمه و محرک همه مجلس وزارت» (شماره ۳۹: ۴).

نمونه دیگر درحالی که روزنامه شیوه حکمرانی جدید در غرب است، اما در مواردی با اشاره به برخی از مأموران سفارت‌خانه‌ها معتقد است که آنان با رفتار خود نه تنها موجبات ترقی ایران را فراهم نکردند، بلکه عملکردشان ضد اصول آدمیت بوده است: «آن غربای نجیب که در ملک ما مشوق آدمیت و محرک ترقی می‌شوند، مهمان عزیز ما هستند. آن اسافل خارجی که می‌آیند به جهت یک نشان کثیف یا یک

طایفه شال پوشیده یا یک تبسم التفات دروغی کارچاق کن و سینه‌زن این دستگاه جور می‌شوند آن‌ها را باید دشمن ایران و مردود آدمیت بدانیم» (شماره ۲۰: ۳).

مرحله پنجم: نفی پی‌رنگ

در هر روایت، پی‌رنگ‌ها نظریه‌ای در باب علیت هستند، اینکه چه کسی یا چه چیزی سبب وقوع یک رویداد شده است و چه رویدادهایی ارتباط درونی با هم دارند. در روایت روزنامه قانون، به جهت امیدواری در استقرار عدالت و حاکمیت قانون در دستگاه دولتی، پی‌رنگ حالت کم‌دی دارد. پیشنهاد روزنامه برای فائق آمدن بر فضای بی‌قانونی، حضور روحانیت در عرصه میدان اجتماعی و استفاده از ظرفیت آنان در شکل‌دهی به اتفاق ملی و بسیج مردم است: «ما در عالم آدمیت یک کلمه حرف تازه نداریم. آنچه موافق علم علمای اسلام، حق است ما آن را می‌پرستیم و هر لفظی که در اقوال ما مطابق عین اسلام نباشد، آن را از صمیم قلب رد و لعن می‌کنیم» (شماره ۱۱: ۲). درحالی‌که اگر فرض کنیم پیرنگ حالت تراژدی داشت، روایت روزنامه از مجرای قانون‌خواهی متفاوت بود و با پذیرش فضای بی‌قانونی در کشور حالت منفعلانه و غم‌نامه به خود می‌گرفت؛ تا جایی که با نافرجام‌اندن اصول آدمیت و قانون‌گرایی در جامعه امکان‌رهایی از اداره اختیاری دستگاه دولت فراهم نمی‌شد.

مرحله ششم: استثنا

قاعده کلی در روایت روزنامه، باور به انطباق قانون با شریعت و استفاده از قدرت اجماع علما برای رسیدن به ترقی خلق ایران و اتفاق ملی است: «اگر دولت می‌خواهیم، باید اول ملت را زنده بکنیم و این کار در دست علما است. باید علما این کفر به من چه، را از مغز اهل این ملک هر طور هست بیرون بیاورند» (شماره ۲۵: ۲). اگر بخواهیم استثنایی برای این قاعده فوق ذکر کنیم، در جایی ملکم به علما به عنوان موانع ترقی انتقاد می‌کند: «ای علمای دین و ای عقلای ملک بدانید که همه این ظلم‌ها سببش در سکوت و بی‌رحمی شماست» (شماره ۸: ۱). در جایی دیگر، از لفظ ملا برای روحانیونی استفاده می‌شود که مانع قانون‌خواهی ملت شده‌اند: «عنان کار محققاً به دست ملاها افتاده است. و دفع شر ملاها در هیچ ملک ممکن نبوده مگر به دست خود ملاها. ما در ایران ملاهای حلواخور و بی‌دین خیلی داریم. همه آن‌ها را به‌شخصه می‌شناسم و زبان بی‌دینی آنان را بهتر از همه کس می‌دانم» (شماره ۲۸: ۴)؛ بنابراین با اینکه در قاعده کلی، به نقش مثبت علما و روحانیت در به‌ثمر رسیدن نهضت قانون‌خواهی ملت ایران اشاره می‌شود، می‌توان عناصری از بی‌اعتمادی به علما در متن یافت که حاکی از نگاه متناقض میرزا ملکم‌خان است.

مرحله هفتم: ردگیری بین خطوط

با خوانش سیر روایت روزنامه قانون می‌توان پی برد که آنچه در روزنامه گفته نشده اعتقاد به دین انسانیت است. ملکم‌خان با استحاله نقش روحانیت در ایران می‌کوشد از جایگاه اجتماعی مجتهدان استفاده کند تا آیین ترقی مطلوب خود را پیش ببرد. در اندیشه میرزا ملکم‌خان، امید برای اصلاح و پیشرفت تنها زمانی می‌تواند نتیجه‌بخش باشد که رهبران مذهبی از قانون‌خواهی حمایت کنند و بر ضرورت عدالت‌خواهی ذیل لوای دین انسانیت جمع شوند. عبارت‌های انطباق قانون با شریعت / عدم انطباق قانون با شریعت - ائتلاف علما / افتراق علما - ترقی‌گرایی اسلامی / تحجرگرایی اسلامی - اتفاق ملی / اختلاف ملی... حاکی از توصیه روزنامه برای تغییر در اصول حکمرانی و استقرار حاکمیت قانون است: «در ممالک اسلام هر نظامی که از خارج بیاید، نه ریشه خواهد داشت نه ثمر. این خرابی‌های ملک ما چه دخلی به اسلام دارد. همه این خرابی‌ها مستقیماً نتیجه - استبداد - که در این چند هزار سال کل اقالیم آسیا را مسخر داشته و تا این اواخر روح حریت اسلام و اصول ترقی را در زیر تعدیات ذاتیه خود مقهور ساخته بود» (شماره ۳۶: ۳). ردگیری بین خطوط متن حاکی از نگاه جهان‌شمول روزنامه به قانون و شریعت و باور به سرنوشت مشترک دین در ایران و غرب است.

مرحله هشتم: سازمان‌دهی مجدد

سامان‌دهی مجدد تقابل‌های دوگانه نشان می‌دهد روایت مسلط و مرکزی ضرورت انطباق قانون با شریعت با روایت دیگر حکمرانی غرب و ارزش‌های مترقی دنیا قابل‌جایگزینی است. وجود دین انسانیت به‌عنوان علامتی هشداردهنده در متن و تلقی علما به‌عنوان مانع ترقی در حکم استثنائی بر قاعده رابطه مثبت بین علما و ترقی حکایت از آن دارد که با تغییر سلسله‌مراتب تقابل‌های دوگانه یافت‌شده در متن می‌توان به روایتی جدید از روزنامه قانون دست یافت که روایت مرکزی شریعت‌خواهی ملکم‌خان و حتی قانون‌خواهی او را زیر سؤال می‌برد. در این روایت جدید با فرادست‌سازی مرد، ایران، دربار، دولت، سکوت سیاسی، استبداد، بی‌قانونی، حکمرانی غیرعادلانه، غیرمذهبی، عدم انطباق شریعت و قانون، تحجر، افتراق علما با چهره دیگری از ملکم‌خان روبه‌رو می‌شویم که در روایت مسلط ناپیدا است. ملکم‌خان شیفته حکمرانی غرب و ارزش‌های ترقی دنیا است و در این راه علما را مانع ترقی می‌داند. دین انسانیت دارد و به روحانیون فقط به‌مثابه ابزار می‌نگرد. استدلال روزنامه قانون در لزوم همسویی مجتهدان و تلاش برای توجیه اهل مذهب به جهت آگاهی از نیروی اجتماعی علما و بهره‌گیری از ظرفیت رهبران مذهبی اصلاح‌طلب است که توانایی اجماع و اتفاق ملی در بین عامه مردم دارند. با این همه، وجه دیگر قانون‌خواهی ملکم‌خان در نگاه دولت‌مدار اوست که با تأکیدات وارونه او در اصطلاحات مجلس درباری، روزنامه دولتی، دولت، مرد و استبداد است که خواهان سکوت سیاسی، اختلاف ملی، افتراق علما، بی‌قانونی و تحجر است. واژگونی سلسله‌مراتب تقابل‌ها و ایجاد بازی آزاد و جوه دوگانه آن به ما می‌گوید که گزاره پنهان قانون‌خواهی ملکم‌خان در همان صدای حذف‌شده دولت و دولتمردان قرار دارد و به‌نظر می‌رسد او به‌رغم تکرار و تأکیدات دائمی بر قانون‌خواهی، تمایل به سوبه دولت‌خواهی دارد و تنها به جهت مصلحت است که بازی شریعت و قانون را در مرکز روایت قرار می‌دهد.

۶. بحث و نتیجه‌گیری

تحلیل حاضر از روش وانوسازی برای واساختن عناصر اندیشه قانون‌خواهی میرزا ملکم‌خان استفاده می‌کند و با تأکید بر پیامدهای استعمار به دنبال خوانش پسااستعماری آن است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد پروژه قانون‌خواهی ملکم‌خان حاوی تقابل‌های دوگانه‌ای با محوریت دولت و تقاطع مقابل آن است که همگی خواهان محدودسازی قدرت دولت هستند و از همه در حکم ابزاری برای رسیدن به این مقصود کمک گرفته می‌شود. تقابل‌های دوگانه مذهبی-غیرمذهبی، روزنامه آزاد-روزنامه دولتی، حکمرانی عادلانه-حکمرانی ناعادلانه، انطباق قانون با شریعت-عدم انطباق قانون با شریعت، اداره قانونی-اداره اختیاری، رژیم مشروطه-رژیم استبدادی، ملت-دولت، ائتلاف علما-افتراق علما، مجلس شورای ملی-مجلس دربار اعظم، اعتراض سیاسی-سکوت سیاسی، اتفاق ملی-اختلاف ملی، کشورهای مترقی-ایران، زن-مرد، و ترقی‌گرایی اسلامی / تحجرگرایی اسلامی حامل تقلید از تجربه انسان غربی است. آزادی، مشروطیت، اعتراض، قانون، ملیت، ترقی‌گرایی، اتفاق ملی یا همان هویت ملی واحد، عدالت و حقوق زنان حاصل این تقلید است، اما تقلید او مسیری یک‌طرفه ندارد و در کنارش شاهد عناصر مذهبی‌بودن، انطباق‌پذیری با سنت و اتکا به علما مشاهده می‌شود.

با این خوانش مشخص است که ملکم‌خان هویت ایرانی زمانه خود را نه خالص، بلکه دورگه می‌بیند. عناصر هویت غرب در پیوند خوردگی با سنت بومی ایران به‌ویژه شریعت معنا می‌یابد. با این حال، نحوه دورگه‌یافتگی این دو دسته عنصر به‌نحوی است که غلبه با عناصر هویت غربی است (۱۱ مورد از تقابل‌ها) و از سنت بومی فقط انتظار انطباق‌یافتگی دارد (سه مورد از تقابل‌ها) و در مواردی که مغایرت ببیند، انتظار دارد به‌عنوان مانع حذف شوند (مثل علما). ملکم‌خان به تقلید غرب می‌پردازد، اما این تقلید به تمسخر آن ختم نمی‌شود تا راه برای مقاومت در برابر سلطه فرهنگی غرب مهیا شود و علتش در میزان اندک تأکیدش بر سنت بومی است؛ چنان‌که هومی بابا می‌گوید زمانی تقلید می‌تواند یک راهبرد مقاومت در برابر استعمار شود که با تأکید مجدد بر اندیشه‌های خود صورت گیرد. عناصر غرب‌گرایی تسلط‌یافته در تقابل‌های دوگانه در اکثریت قاطع بر عناصر سنت‌گرا قرار دارند و این نشان می‌دهد پروژه قانون‌خواهی او با مرجعیتی اروپامحور بر ساخت می‌شود و چنین اندیشه‌ای امکان مقاومت فعالانه در برابر استعمار و سلطه فرهنگی غرب ندارد. اروپامداری این پروژه سبب شده ملکم‌خان و اصولاً انسان ایرانی به دیگری استعمارزده تقلیل یابند و الگوی بومی به‌حاشیه‌رانده شود. ملکم‌خان تلاش می‌کند «در آستانه» سنت ایرانی و غرب حرکت کند و در این راه به هویتی دورگه برای انسان ایرانی دست یابد، اما رهایی‌یافتن رهنمایی مانند پروژه آدمیت و کارخانه آدم‌سازی او

نشان می‌دهد اندیشه ذات‌گرا بر پروژه قانون‌خواهی ملک‌خان مستولی است و در ذیل این اندیشه، امکان بی‌ثبات‌سازی اقتدار گفتمان استعماری مهیا نیست و نمی‌تواند بستر رقابت با امپریالیسم فرهنگی استعمار را فراهم کند. سیالیت پروژه قانون‌خواهی ملک‌خان به حدی نیست که به «فضای سومی» بینجامد و هویت جدید دورگه‌ای خلق کند؛ چنان‌که می‌گوید: «اسلام حقیقی یعنی علم یعنی عدالت ترقی» اما «علم در دنیا یکی است. در هر نقطه روی زمین... برای کل بنی‌آدم واجب است» (شماره ۳۹: ۲). فضای سوم محصول بی‌ثبات‌شدگی تقابل‌های دوگانه و سلسله‌مراتب آن است، اما ملک‌خان به‌رغم ادعای نخستینش در پیوند شریعت و ترقی بلافاصله و همواره سراغ ثبات غرب می‌رود و آن را بر صدر می‌نشانده که امر سومی نیست.

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

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۵). ایران بین دو انقلاب. ترجمه محمدابراهیم فتحی و احمد گل محمدی. چاپ بیست‌وچهارم. تهران: نشرنی.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۷۶). زندگی‌نامه و اندیشه میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله. تهران: نشرنی.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان، میرزا ملک‌خان. ترجمه جهانگیر عظیمیا. ترجمه حواشی: مجید تفرشی. تهران: مدرس.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). میرزا ملک‌خان. مرتضی عظیمیا و مجید تفرشی. تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری مدرس.
- برتس، هانس (۱۳۹۱). مبانی نظریه ادبی. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. چاپ چهارم. تهران: ماهی.
- بوژه، دیوید ام. (۱۳۸۷). تحلیل واسازی. ترجمه حسن محدثی. فصلنامه رسانه، ۱۹(۱).
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۸۸). تحول گفتمان روزنامه‌های روشنفکری در قبل و بعد از جنبش مشروطه (با تکیه بر قانون، روح‌القدس و صوراسرافیل). پژوهشنامه تاریخ، ۵(۱۷)، ۴۴-۱.
- جوانمرد، سمیرا و منشادی، مرتضی (۱۳۹۱). بررسی شاخصه‌های دولت حقوقی در روزنامه قانون. مجله دانش سیاسی و بین‌الملل، ۸(۳)، ۲۳-۴۶.
- حجازی، سیدنصراله و رادمرد، محمد (۱۳۹۳). گذار از عدالت شخصی به عدالت نهادی در اندیشه میرزا ملک‌خان. فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۶(۳۹)، ۱۵۷-۱۷۸.
- رابین، اسماعیل (۱۳۵۰). میرزا ملک‌خان، زندگی و کوشش‌های سیاسی او. چاپ اول. تهران: صفی‌علیشاه با همکاری فرانکلین.
- ریچ، گراهام (۱۴۰۲). تحلیلی در باب آیا فرودست می‌تواند سخن بگوید؟ گایاتری چاکراورتی اسپوک. ترجمه هادی نوری. تهران: پپله.
- زاهد، فیاض (۱۳۸۶). درخشش روزنامه قانون در میان آثار و افکار ملک‌خان. نشریه جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی، آیین، ۸.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۲). فرهنگ و امپریالیسم. ترجمه اکبر افسری. تهران: توس.
- شاهمیری، آزاده (۱۳۸۹). نظریه و نقد پسااستعماری. تهران: علم.
- صدرهاشمی، محمد (۱۳۸۵). آشنایی اجمالی با روزنامه قانون و مدیر آن میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله. یاد، ۸۲، ۲۳-۳۴.
- صفری، ماجد (۱۳۸۲). مطبوعات ایران از کاغذ اخبار تا نشریه‌های الکترونیکی. تهران: رویداد.
- ضیمران، محمد (۱۳۹۲). ژاک دریدا و متافیزیک حضور. تهران: هرمس.
- طاهری مقدم، سید محمد و بوچانی، ابراهیم (۱۳۹۴). میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله و تأملی بر اندیشه‌های آموزشی او. جستارهای تاریخی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۶(۱)، ۷۳-۸۸.

فانون، فرانتس (۱۳۵۵). پوست سیاه صورتک‌های سفید. ترجمه محمدامین کاردان. تهران: خوارزمی.

فی، استیون و هایدون، لیام (۱۴۰۲). تحلیلی در باب موقعیت فرهنگ هومی بابا. ترجمه هادی نوری. تهران: پبله.

قنبری، فرح‌الله علی، طاهریان، محمدرضا و اعتمادی، امیر (۱۳۹۳). تجدیدگرایی در ایران معاصر؛ مطالعه موردی اندیشه میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله. جستارهای سیاسی معاصر، ۵(۳)، ۱۳۱-۱۵۰.

کوهستانی‌نژاد، مسعود (۱۳۸۵). روزنامه یا الواح قانون، جریان‌شناسی تحلیلی جراید فارسی روزنامه قانون. یاد، ۸۲.

گانکل، دیوید جی (۱۴۰۲). وانوسازی. ترجمه هادی نوری. تهران: نشر پبله.

گاندی، لیلا (۱۳۹۱). پسااستعمارگرایی. ترجمه مریم عالم زاده و همایون کاکا سلطانی. چاپ دوم. تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی.

مربجی، شمس‌الله (۱۳۸۶). بازشناسی جریان‌های روشنفکری در ایران. نشریه علوم سیاسی، ۹(۳۷)، ۴۵-۷۰.

میلز، سارا (۱۳۹۲). گفتمان. ترجمه فتاح محمدی. چاپ سوم. زنجان: نشر هزاره سوم.

ناطق، هما (۱۳۵۵). روزنامه قانون. به کوشش و با مقدمه هما ناطق. چاپ اول. تهران: سپهر.

ناطق، هما (۱۳۸۵). نشریه قانون و بازتاب‌های سیاسی و اجتماعی آن در ایران. مجله یاد، ۸۲، ۱۰۱-۱۳۰.

نورائی، فرشته (۱۳۵۲). تحقیق در افکار میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری فرانکلین.

وحدت، فرزین (۱۳۸۳). رویارویی فکری ایران با مدرنیت. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. چاپ اول. تهران: ققنوس.

هرناندز، فلیپ (۱۴۰۲). هومی بابا برای معماران. ترجمه شادی عزیزی و شارین شیرمحمدیان. تهران: کتابکده کسری.

یانگ، رابرت جی. سی. (۱۳۹۱). درآمدی اجمالی بر پسااستعمارگری. ترجمه فاطمه مدرسی و فرح قادری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Baxter, J. (2003), *Why Choose to Use FPDA? Positioning Gender in Discourse*, Palgrave Macmillan, London.

Bhabha, Homi k. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.

Derrida, J. (1995), *Points: Interviews, 1974-1994*, Stanford, CA.

Derrida, J. (1976), *Of Grammatology*, Trans. Gayatri Chakravaty Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press.

Fay, Stephen & Haydon, Liam (2017), *An Analysis of Homi K. Bhabha's The Location of Culture*, London: Macat Library.

Loomba, Ania (2000), *Colonialism and Post Colonialism*, London: Routledge Classic.

Martin, Joanne (1990), "Deconstructing organizational taboos: The suppression of gender conflict in organization", *Organization Science*, 1 (4): 339-359.

Schegloff, E.J. (1999) Schegloff's texts as Billig's data: a critical reply. *Discourse & Society*, 10(4), pp. 558-70.

Scott, D. and Usher, R. (eds) (1996) *Understanding Educational Research*, London: Routledge).

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, Print.



Analytical Formulation of Cultural Engineering Based on the Views of Ayatollah Khamenei

Mohammad Soheilsarv¹ 

1. Assistant Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: soheilsarv.moham@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 26 February 2025 Received in revised form: 16 May 2025 Accepted: 18 May 2025 Published online: 22 June 2025 Keywords: <i>Ayatollah Khamenei, Cultural Construction, Cultural Engineering, Cultural Guidance and growth, Cultural Supervision.</i>	Cultural engineering is a systematic approach to understanding, regulating, and managing culture, representing a relatively new perspective in cultural studies. As articulated by Ayatollah Khamenei, this approach can serve as an effective strategy for advancing cultural development. The present study aims to conceptualize and formulate the notion of cultural engineering based on Ayatollah Khamenei's thought. Accordingly, the research addresses the question: What is cultural engineering, and how can it be analytically formulated in Ayatollah Khamenei's view? This study employs a documentary method for data collection and content analysis for data interpretation. The findings indicate that, from his perspective, cultural engineering comprises five interrelated and inseparable components: supervision, guidance, growth, the nature of culture, and cultural construction. These components function within a cyclical and dynamic process. Cultural supervision refers to monitoring and safeguarding cultural processes; cultural guidance involves steering culture toward the overarching goals of the Islamic system; cultural growth denotes the intellectual and spiritual development of society; the nature of culture is understood as an endogenous, quality-generating movement; and cultural construction entails creating new cultural forms aligned with societal needs. By comparing Ayatollah Khamenei's perspective with liberalist and socialist approaches, this study demonstrates that he offers an intermediate framework between complete cultural freedom and total cultural control. This approach preserves cultural liberties while, through intelligent guidance and supervision, directing culture toward the objectives of the Islamic system.
Cite this article: Soheilsarv, M. (2025). Analytical Formulation of Cultural Engineering Based on the Views of Ayatollah Khamenei. <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(2): 54-75. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391219.1779	



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391219.1779>

1. Introduction

Culture is one of the most complex and fundamental elements of any society, encompassing the collective customs, beliefs, language, values, and behaviors that define a people. It plays a dual role, serving both as a determinant of social direction and as a product of historical, political, and spiritual forces. In contemporary societies, the management and development of culture have become essential concerns for state governance and social planning.

Within this context, the concept of cultural engineering emerges as a systematic and strategic framework for understanding, shaping, and guiding the cultural dynamics of a nation. Among Islamic scholars, Ayatollah Seyyed Ali Khamenei—the Supreme Leader of the Islamic Republic of Iran—has provided significant insights into the role of culture in societal development. His vision of cultural engineering does not align strictly with the binary of complete freedom (liberalism) or total control (socialism). Instead, he advocates a middle path rooted in Islamic values, emphasizing guidance, supervision, growth, and cultural innovation.

2. Problem Statement

Existing models of cultural governance tend to fall at opposite ends of the ideological spectrum. On one side, liberal approaches regard culture as a free-market phenomenon that evolves naturally without government intervention. On the other side, socialist models advocate for strong state control to regulate and direct cultural content in accordance with ideological objectives. Both extremes, however, pose significant challenges: liberalism may result in cultural fragmentation and the erosion of core values, while socialism risks cultural oppression and the suppression of diversity.

In the context of the Islamic Republic of Iran—where culture is deeply intertwined with religious identity and political legitimacy—this challenge is particularly acute. The central question arises: How can an Islamic government engineer culture in a manner that both reflects its foundational values and fosters societal development, identity formation, and creative expression?

This study seeks to address this question by systematically analyzing the speeches, writings, and official positions of Ayatollah Seyyed Ali Khamenei concerning culture and governance, aiming to elucidate his distinctive approach to cultural engineering.

3. Research Objectives

The primary objective of this study is to theoretically define and structurally formulate the concept of cultural engineering based on the perspectives of Ayatollah Khamenei.

The secondary objectives are as follows:

- To identify the dimensions and stages of cultural engineering within his framework.
- To compare this framework with liberal and socialist models of cultural governance.
- To develop an applicable conceptual model for cultural policy in Islamic contexts.

4. Research Questions

This study is guided by the following key questions:

1. What is the definition of cultural engineering, and how does it differ from related concepts such as cultural management and cultural policy-making?
2. What are the core components of Ayatollah Khamenei's approach to cultural engineering?
3. How should governments, particularly Islamic governments, manage and guide culture in practice according to this approach?
4. In what ways does Ayatollah Khamenei's model compare to liberal and socialist cultural governance frameworks?

5. Literature Review

A review of relevant literature indicates that, although numerous studies have examined Ayatollah Khamenei's perspectives on cultural identity and the concept of Islamic civilization, there is a paucity of research focused on the systematic formulation of cultural engineering.

Notable prior works include:

Safar Beigi et al. (2022), who explored the relationship between culture and Islamic civilization within Khamenei's discourse.

Aghasi et al. (2021), who analyzed cultural identity through a thematic examination of Khamenei's speeches.

Yousefi and Ghorbani (2020), who emphasized the role of culture in the establishment of a new Islamic civilization.

Khosravi and Bakhshi (2017), who highlighted culture as a composite yet unified social force in Khamenei's thought.

However, these studies generally lack a comparative analysis with Western models of cultural governance and do not provide a structured understanding of the stages and dimensions of cultural engineering as conceptualized by Ayatollah Khamenei.

6. Research Methodology

This qualitative study employs thematic analysis as outlined by Braun and Clarke (2006). The data set consists of a purposive selection of speeches and writings by Ayatollah Khamenei that focus on culture, cultural development, and national identity.

The analysis proceeded through the following stages:

1. Familiarization with the data via repeated reading.
2. Initial coding to identify key ideas and concepts.
3. Grouping codes into broader thematic categories.
4. Defining and refining the themes.
5. Mapping relationships among the themes to develop a comprehensive conceptual model.

The analysis resulted in the identification of five central themes:

- Nature of Culture
- Cultural Supervision
- Cultural Guidance
- Cultural Construction
- Cultural Growth
-

7. Findings

7.1 Nature of Culture

According to Ayatollah Khamenei, culture represents the spiritual essence of a society. It is not merely a collection of rituals or symbols but rather a dynamic system encompassing both manifest elements (such as arts, language, and social norms) and latent structures (including values, beliefs, and mentalities). Culture is endogenous and transformative, serving as the foundational basis for all socio-political progress. Without a robust cultural foundation, sustainable economic and political systems cannot be established.

7.2 Cultural Supervision

Cultural supervision involves the strategic monitoring of cultural activities to prevent deviation, corruption, or foreign influence. It is distinct from censorship; instead, it entails the intelligent safeguarding of national values. This supervision aims to maintain a healthy, innovative cultural environment consistent with the Islamic worldview.

7.3 Cultural Guidance

Cultural guidance refers to the deliberate steering of culture towards a desired state that embodies Islamic teachings, national identity, and revolutionary values. This guidance must be participatory, involving collaboration among government institutions, intellectuals, and the public to foster a shared cultural vision.

7.4 Cultural Construction

Cultural construction is the process of creating or reshaping culture to address national and religious needs. Khamenei emphasizes that culture can be deliberately built—similar to cities or institutions—through visionary planning and implementation. This process includes institutional development, policy-making, and the promotion of artistic and intellectual creativity aligned with Islamic principles.

7.5 Cultural Growth

Cultural growth denotes the continuous development of both the form and substance of culture. It encompasses the enhancement of cultural literacy, spiritual depth, and social participation. For Ayatollah Khamenei, a thriving culture contributes to civilizational progress, rooted in Islamic values while remaining responsive to contemporary challenges.

8. Comparative Framework

When compared to liberal and socialist models, Ayatollah Khamenei's vision emerges as a hybrid framework that balances cultural freedom with social responsibility.

Theme	Ayatollah Khamenei	Liberalism	Socialism
Cultural Growth	Islam-centered, civilizational	Free-market, pluralistic	State-guided, ideology-based
Cultural Guidance	Direction with societal collaboration	Minimal involvement	Party-driven indoctrination
Cultural Supervision	Intelligent oversight, not repression	Legal boundaries only	Extensive ideological policing
Cultural Construction	Intentional and value-based innovation	Spontaneous and emergent	Programmatic, goal-oriented
Nature of Culture	Dynamic, spiritual essence of society	Individualistic, diverse	Reflection of material class structures

This table demonstrates that Ayatollah Khamenei's approach does not conform to either extreme. Rather, it advocates for a contextual Islamic model in which culture is simultaneously guided and dynamic, sacred and evolving.

9. Conclusion

The study concludes that Ayatollah Khamenei's model of cultural engineering presents a multi-dimensional, process-oriented, and Islamically grounded framework. Rather than imposing rigid control or relinquishing culture to market forces, this model envisions a collaborative endeavor involving the

government, intellectual elites, and society to actively engineer culture in alignment with national and religious aspirations.

Within this framework, cultural engineering transcends mere preservation or control; it involves the deliberate design and cultivation of a vibrant, values-based cultural ecosystem. This approach is both normative and pragmatic, offering a potentially adaptable model for other Islamic societies striving to achieve cultural sovereignty without resorting to isolation.

10. Recommendations

Future studies may consider the following areas:

- The role of cultural elites and civil institutions in the practical implementation of Ayatollah Khamenei's cultural engineering model.
- Comparative analyses of cultural engineering approaches in other Muslim-majority countries.
- Evaluation of the social impacts resulting from cultural engineering policies in Iran.

Development of sector-specific cultural strategies—such as in education, media, and the arts—grounded in this conceptual framework.

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

- The Holy Quran.
- Abolghasemi, Mohammad Javad. (2006). *Understanding Culture*. Tehran: Arsh Pazhuh Publishing.
- Aghasi, Anahita; Bani Hashemi, Seyed Mohsen; Aghili, Seyed Vahid. (2021). "Thematic Analysis of Cultural Identity in the Thought of Ayatollah Khamenei." *Social Theory of Muslim Thinkers Quarterly*, 11(2), 155–176.
- Ashouri, Dariush. (1997). *Political Encyclopedia*. Tehran: Mowarid.
- Baikov, E., Enikeeva, L., Bulochnikov, P., & Kuzmina, S. (2020). *Organizational and economic mechanism for managing the development of the cultural sphere of the russian regions in the digital economy*, Association for Computing Machinery New York: NY, United States.
- Bashirieh, Hossein. (2000). *Theories of Culture in the 20th Century*. Tehran: Tolou' Publishing.
- Braun, Virginia & Clarke, Victoria. (2006). "Using Thematic Analysis in Psychology." *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101.
- Davis, Stanley. (1997). *Culture Management in Organizations*. Translated by Nasser Mirsepasi & Parichehr Motamed-Gorji. Tehran: Mowarid.
- Farahi Bouzanjani, Borzou. (2006). "Organizational Culture and Standardization of Behavior." *Police Behavioral Standardization Conference*, Autumn 2006.
- Fedorova, Z. V. (2022). "On the Mechanisms of Socio-Cultural Engineering in the Information Society." *KANT*, 43(2), 195–199. <https://doi.org/10.24923/2222-243x.2022-43.34>
- Fooladvand, Ezzatollah (Translator). Popper, Karl. (2017). *The Open Society and Its Enemies*. Tehran: Kharazmi Publishing.
- Fozzi, Y.; Basirmia, Gh. (2008). "Theoretical Foundations of Negative and Positive Approaches to Cultural Engineering after the Revolution." *Islamic Revolution Studies*, 4(15), 213–234.
- Gray, C. (2006). "Managing the Unmanageable: The Politics of Cultural Planning." *Public Policy and Administration*, 21(2), 101–113.
- Hayek, F. A. (1944). *The road to serfdom*. University of Chicago Press.

- Jahanbin, Farzad. (2018). "Cultural Gardening in the Thought of Ayatollah Khamenei." *Islamic Revolution Studies Quarterly*, 15(53), 103–126.
- Jahanbin, Farzad. (2019). *Cultural Gardening*. Tehran: Nahzat-e Narm Afzari.
- Khachatryan, R.; Makaryan, M. (2024). "Transforming Organizational Culture in Higher Education Institutions in the Republic of Armenia: A Management Model." *Kachar*. <https://doi.org/10.54503/2579-2903-2024.2-104>
- Khamenei, Seyed Ali. (2011). *Speeches in Meeting with the Supreme Council of the Cultural Revolution*. Retrieved May 2025 from Khamenei.ir
- Khamenei, Seyed Ali. (2014). *Speech at the Holy Shrine of Imam Reza*. Retrieved March 2025 from Khamenei.ir
- Khamenei, Seyed Ali. (2019). *Speeches in Meeting with Teachers and Educators*. Retrieved March 2025 from Khamenei.ir
- Khosravi, Zargaz; Bakhshi, Somayeh. (2017). "Cultural Corpus in the Thought of the Supreme Leader." *Islamic Revolution Researches*, 21, 175–199.
- MehrAyin, Mostafa. (2012). "Text Analysis in Julia Kristeva's Thought." *History and Geography Monthly*, 171, 21–26.
- Nazemi Ardakani, Mehdi. (2008). "Conceptualization of Culture Engineering and National Cultural Engineering." *Mesbah*, 75, 85–116.
- Nazemi Ardakani, Mehdi; Farahi Bouzanjani, Pirouzmand, Alireza. (2007). *Introduction to the Principles and Methods of National Cultural Engineering*. Tehran: Secretariat of Supreme Council of the Cultural Revolution.
- Popper, K. R. (1962). *The open society and its enemies* (Vols. 1–2). Routledge & Kegan Paul.
- Pouladi, Kamal. (2004). *History of Political Thought in the West (20th Century)*. Tehran: Markaz Publishing.
- Safar Beigi, H.; Mirzazadeh Ahmad Biglou, F.; Kamalizadeh, M. (2022). "The Relation of Culture and Islamic Civilization in the Discourse of the Islamic Revolution Leader." *Spatial Political Planning*, 5(1).
- Samadian, Zohreh; Shafiei Fini, Ali. (2014). "Exploring Cultural Engineering with Emphasis on the Supreme Leader's Viewpoint." *Islamic Social Research*, 20(103), 3–22.
- Strinati, D. (1995). *An introduction to theories of popular culture*. Routledge.
- Tylor, Edward Burnett. (2012). *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art And Custom*. New York: Nabu Press.
- Yousefi, Batoul; Ghorbani Tazekandi, Saeed. (2021). "Culture and the Formation of New Islamic Civilization in the Thought of Grand Ayatollah Khamenei." *Islamic Revolution Journal*, 11(40), 99–129.

صورت‌بندی تحلیلی مهندسی فرهنگ بر اساس دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای

محمد سهیل سرو  

۱. استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: soheilsarv.moham@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	مهندسی فرهنگ نگاهی سیستمی به فرهنگ و تنظیم و اداره آن است که رویکردی نوین به فرهنگ به حساب می‌آید. این رویکرد در کنار مهندسی فرهنگی که از سوی آیت‌الله خامنه‌ای بیان شده می‌تواند به‌عنوان یک راهبرد در پیشبرد فرهنگ مؤثر باشد. هدف این پژوهش دستیابی به صورت‌بندی این مفهوم براساس اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای است. از این‌رو مسئله چپستی مهندسی فرهنگ و صورت‌بندی تحلیلی آن در نظر آیت‌الله خامنه‌ای است. این مقاله به روش اسنادی در مرحله گردآوری داده‌ها و با تحلیل مضمون در تحلیل داده‌ها صورت پذیرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد مهندسی فرهنگ از دیدگاه ایشان شامل پنج مقوله اصلی است: نظارت، هدایت، رشد، ماهیت و ساخت فرهنگ. این مقوله‌ها در یک فرایند چرخشی و پویا با یکدیگر تعامل دارند و امکان جدایی آن‌ها از هم وجود ندارد. نظارت فرهنگ به معنای کنترل و مراقبت از فرایندهای فرهنگی، هدایت فرهنگ به معنای جهت‌دهی به فرهنگ در مسیر اهداف کلان نظام اسلامی، رشد فرهنگ به‌عنوان توسعه و ارتقای بنیان‌های فکری و معنوی جامعه، ماهیت فرهنگ به‌عنوان حرکتی درون‌زا و کیفیت‌بخش و ساخت فرهنگ به معنای ایجاد فرهنگ جدید متناسب با نیازهای جامعه است. این مقاله با مقایسه دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای با رویکردهای لیبرالیسم و سوسیالیسم، نشان می‌دهد ایشان راه‌حلی بین‌ابین بین رهاسازی و کنترل کامل فرهنگ ارائه می‌دهند. این رویکرد نه تنها به حفظ آزادی‌های فرهنگی احترام می‌گذارد، بلکه از طریق هدایت و نظارت هوشمندانه، فرهنگ را در مسیر اهداف نظام اسلامی قرار می‌دهد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱	
کلیدواژه‌ها: آیت‌الله خامنه‌ای، ساخت فرهنگ، مهندسی فرهنگ، نظارت فرهنگ، هدایت و رشد فرهنگ.	
استناد: سهیل سرو، محمد (۱۴۰۴). صورت‌بندی تحلیلی مهندسی فرهنگ براساس دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۲): ۵۴-۷۵. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391219.1779	



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391219.1779>

۱. مقدمه و بیان مسئله

فرهنگ از مفاهیم کلان، پیچیده و پرتکراری است که از سوی اندیشمندان حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی مورد بحث قرار گرفته است. می‌توان گفت توافق قطعی بر تعریف یکسان از این مفهوم میان بیشتر محققان وجود ندارد. برخی آن را امری سیال و برخی ثابت می‌دانند. گروهی آن را به حوزه ذهنیت و گروهی دیگر به امور عینی مربوط می‌دانند. باین‌حال شاید نتوان هیچ مفهومی را به‌اندازه آن تأثیرگذار دانست. هرچند مقوله‌ای تأثیرپذیر نیز هست. در یک تعریف ساده و کلی، فرهنگ را مجموعه‌ای از آداب‌ورسوم، قوانین، دین، زبان، رفتارها و ذهنیت‌های یک جامعه تعریف کرده‌اند. همین تعریف وسعت مختصات فرهنگ را نشان می‌دهد؛ امری که اگر به‌صورت سیستمی بررسی شود، نیازمند مدیریت سیستمی است (Tylor, 2012).

فرهنگ به‌دلیل ماهیت پویا و سیال خود، همواره در حال تغییر و تحول است. این سیالیت سبب می‌شود کنترل و مدیریت آن توسط دولت‌ها به چالشی بزرگ تبدیل شود. از یک سو رویکردهای لیبرال با تأکید بر آزادی فرهنگی معتقدند فرهنگ باید به حال خود رها شود تا به‌صورت طبیعی و ارگانیک رشد کند (Gray, 2006). این دیدگاه بر این باور است که دخالت دولت در فرهنگ می‌تواند به سرکوب خلاقیت و تنوع فرهنگی منجر شود.

از سوی دیگر، رویکردهای چپ و کنترلی بر آن‌اند که فرهنگ نیز مانند سایر حوزه‌های اجتماعی باید تحت نظارت و کنترل دولت باشد تا از انحرافات و تأثیرات منفی جلوگیری شود (Aleksandrovich et al., 2020). این نگاه ناظر بر این است که دولت می‌تواند با مدیریت فرهنگ، ارزش‌های مطلوب را ترویج و از ارزش‌های نامطلوب جلوگیری کند.

مدیریت فرهنگ بیشتر بر هدایت و نظارت بر فرایندهای فرهنگی تأکید دارد و سعی می‌کند با ایجاد چارچوب‌های مناسب، فرهنگ را در مسیر مطلوب هدایت کند. این رویکرد بیشتر جنبه نظارتی و تنظیمی دارد (Khachatryan & Makaryan, 2024). مهندسی فرهنگ اما فراتر از مدیریت است و به‌دنبال ایجاد تغییرات ساختاری و بنیادین در فرهنگ است. این رویکرد با طراحی و اجرای سازوکارهای خاص، فرهنگ را به‌سمت اهداف مشخصی سوق می‌دهد. این مفهوم بیشتر به مهندسی اجتماعی نزدیک است و می‌تواند به تغییرات عمیق و پایدار در فرهنگ منجر شود (Fedorova, 2022).

ادعای مقاله پیش‌رو این است که آیت‌الله خامنه‌ای راه‌حلی بینابین بین دو رویکرد رهاسازی و کنترل کامل فرهنگ ارائه می‌دهد. این راه‌حل می‌تواند به‌عنوان الگویی برای نظام‌های سیاسی دیگر نیز مورد توجه قرار گیرد. این رویکرد نه‌تنها به حفظ آزادی‌های فرهنگی احترام می‌گذارد، بلکه از طریق هدایت و نظارت هوشمندانه، سعی در جهت‌دهی به فرهنگ در مسیر اهداف کلان نظام اسلامی دارد.

این موضوع از آن جهت حائز اهمیت است که در نظام اسلامی، فرهنگ به‌عنوان یکی از ارکان اصلی حاکمیت شناخته می‌شود. قرآن کریم نیز بارها بر اهمیت فرهنگ و نقش پیامبران در هدایت فرهنگی تأکید کرده است (نحل، ۸۹)؛ بنابراین نحوه مواجهه نظام اسلامی با فرهنگ می‌تواند تأثیرات عمیقی بر جامعه داشته باشد. از آنجا که دین اسلام و نظام اسلامی ماهیتی فرهنگی دارند، نحوه مدیریت فرهنگ در این نظام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اگر فرهنگ به‌درستی مدیریت نشود، ممکن است به تضعیف ارزش‌های اسلامی و انحراف از اهداف نظام منجر شود.

از سوی دیگر، اگر فرهنگ به‌صورت کامل تحت کنترل دولت قرار گیرد، ممکن است به سرکوب خلاقیت و تنوع فرهنگی منجر شود؛ بنابراین، یافتن راه‌حلی بینابین که هم به آزادی‌های فرهنگی احترام بگذارد و هم از طریق هدایت هوشمندانه، فرهنگ را در مسیر اهداف نظام اسلامی قرار دهد، از ضروریات است.

با توجه به وجود دو رویکرد متضاد درخصوص مهندسی و مدیریت فرهنگ و با عنایت به اهمیت فرهنگ به‌عنوان یکی از ارکان اصلی شکل‌دهنده هویت جوامع و نقش تعیین‌کننده آن در سایر جهت‌گیری‌های جامعه، از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای چگونه باید با مقوله فرهنگ مواجه شد؟ توضیح مسئله آنکه با توجه به ماهیت فرهنگی انقلاب اسلامی و وجود دلالت‌های فرهنگی در آموزه‌های رهبران انقلاب اسلامی، نحوه مواجهه آیت‌الله خامنه‌ای با مقوله فرهنگ در حکمرانی ایشان چگونه قابل صورت‌بندی است؟ مهندسی فرهنگ چیست و

چه مفاهیمی در این حوزه با آن مرتبط هستند؟ اداره فرهنگ در سطح حاکمیتی و دولتی چگونه باشد و جایگاه مهندسی فرهنگ در این میان چیست؟ مهندسی فرهنگ در چه سازوکاری صورت می‌پذیرد و چه مراحل دارد؟

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش با بررسی مهم‌ترین آثار منتشرشده درباره موضوع پژوهش ارائه شده است. صفریگی و همکاران (۱۴۰۱) در پژوهش «نسبت مفهوم فرهنگ و تمدن نوین اسلامی در گفتمان رهبری انقلاب اسلامی ایران» معتقدند مهندسی فرهنگی، از نظر آیت‌الله خامنه‌ای تلاش در جهت تقویت اجزای اصلی فرهنگ اسلامی و ملی کشور و پاسداشت آن در برابر نفوذ و تأثیر فرهنگ مخرب غربی، در پرتو چینش مناسب و تعیین جایگاه صحیح تمامی ابعاد و ویژگی‌های فرهنگی جامعه است. نتایج پژوهش نشان داد رابطه وثیق و معناداری میان فرهنگ و تمدن نوین اسلامی برقرار است؛ به گونه‌ای که فرهنگ در تحقق تمدن نوین اسلامی تأثیرگذار بوده است.

آقاسی و همکاران (۱۴۰۰) در «تحلیل مضمون هویت فرهنگی در اندیشه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای» با هدف شناخت هویت فرهنگی براساس دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای دریافتند شناخت هویت فرهنگی از موضوعاتی است که در انسجام فرهنگی و اجتماعی یک جامعه نقش بسزایی ایفا می‌کند. بدین منظور با تحلیل سخنان و بیانات رهبر جمهوری اسلامی تلاش کردند تا این مفهوم استخراج شود. مطابق نتایج، هویت فرهنگی مبتنی بر دیدگاه رهبر جمهوری اسلامی را می‌توان در مضامین فراگیر در بعد چرایی (دیانت، ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های دینی اسلامی)، بعد چیستی (حمایت از مستضعفان، ایدئولوژی محوری اسلام) و بعد چگونه (تکلیف گرایی، استقلال، نخبگان و حفظ و محافظت از ماهیت انقلاب) خلاصه کرد.

یوسفی و قربانی (۱۴۰۰) در مطالعه «فرهنگ و شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون» به این نتیجه رسیدند که زمانی سیاست و اقتصاد و مسائل اجتماعی در تمدن نوین اسلامی ایفای نقش خواهد کرد که فرهنگ ناب اسلامی پایه تمدن نوین اسلامی قرار گیرد. نتایج نشانگر آن بود که مؤلفه‌هایی مانند دین، اخلاق، عقلانیت، علم نافع و ارکان و الزامات پیرامون آن‌ها ضرورت دارد که مورد توجه قرار گیرد. براین اساس تا زمانی که فرهنگ در جامعه به وضعیت مطلوب نرسد، ابعاد دیگر تمدن نوین اسلامی به مرحله نظری و عملیاتی نخواهد رسید.

خسروی و بخشی (۱۳۹۶) در پژوهش «بازیابی پیکره فرهنگ در اندیشه مقام معظم رهبری» به این نتیجه رسیدند که فرهنگ مقوله‌ای متجانس نیست، بلکه متشکل از عناصر متعددی است. با این حال فرهنگ انسجام خود را حفظ کرده و یک کل تجزیه‌ناپذیر و پویا را تشکیل داده که در گذر زمان از دیدگاه افراد با تخصص‌ها و رویکردهایی متفاوت (اعم از مادی و معنوی)، با تعاریف و مفاهیمی متعدد بیان شده است. این مقوله پیچیده و چندبعدی با بار ارزشی و علمی پررنگی که در هاله‌ای از ابهام فرورفته است، می‌تواند به عنوان مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌های مشترک بر رفتار و اندیشه اعضای یک جامعه متأثر باشد و نقطه شروعی برای حرکت و پویایی یا مانعی در راه پیشرفت به شمار آید. این محققان رهبر انقلاب فرهنگ را مقدمه خیزش و توسعه کشور دانستند.

صمدیان و شفیعی (۱۳۹۳) در «واکاوی مفهوم مهندسی فرهنگی با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری» به بررسی مفهوم مهندسی فرهنگی با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری پرداختند. مهندسی فرهنگی به عنوان ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای حفظ و ارتقای فرهنگ جامعه، به ویژه در مواجهه با تهاجم فرهنگی غرب مطرح شده است. مقاله بر لزوم طراحی و اجرای نقشه‌های جامع فرهنگی، مشارکت همه‌جانبه و رعایت اصولی مانند جامعیت، آینده‌نگری و انسجام تأکید می‌کند. همچنین مهندسی فرهنگی باید در سطوح مختلف از جمله نظام‌های آموزشی، سازمان‌ها و کشور به صورت هماهنگ و نظام‌مند اجرا شود. در نهایت، هدف اصلی مهندسی فرهنگی، ایجاد تحول در جامعه و دستیابی به فرهنگ متعالی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی است.

فوزی و بصیرنیا (۱۳۸۷) در مقاله «مبانی نظری دو رویکرد سلبی و ایجابی به مهندسی فرهنگی در ایران پس از انقلاب» به بررسی و تبیین مبانی نظری دو رویکرد سلبی و ایجابی به مهندسی فرهنگی در ایران پس از انقلاب پرداختند و در این زمینه، مبانی نظری این دو

رویکرد به مهندسی فرهنگی را بررسی کردند. نتایج این بررسی نشان داد این دو رویکرد به‌لحاظ تعریفی که از فرهنگ و مهندسی فرهنگی، انسان، نقش دولت در حوزه فرهنگ و نتیجه دخالت آن در مهندسی فرهنگی جامعه ارائه می‌دهند، با یکدیگر اختلاف مبانی دارند. پیشینه پژوهش نشان می‌دهد مهندسی فرهنگ و مهندسی فرهنگی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان فرایندی سیستمی و پویا برای تقویت فرهنگ اسلامی و ملی در برابر نفوذ فرهنگ غربی مطرح شده است. این مفاهیم در تحقیقات مختلف با تأکید بر نقش فرهنگ در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی، هویت فرهنگی و ضرورت برنامه‌ریزی فرهنگی بررسی شده‌اند. همچنین تفاوت‌های بین رویکردهای سلبی و ایجابی به مهندسی فرهنگی و نقش دولت در مدیریت فرهنگ نیز مورد توجه قرار گرفته است. آنچه در این تحقیقات مطرح نظر قرار نگرفته، بررسی مراحل مهندسی فرهنگ در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و صورت‌بندی آن در مقایسه با رویکردهای اصلی به فرهنگ در علوم اجتماعی یعنی لیبرالیسم و سوسیالیسم است؛ دیدگاهی که در این مقاله بر آن تمرکز صورت می‌گیرد.

۳. تعریف مفاهیم

بررسی مهندسی فرهنگ نیازمند دقت در مفاهیم مرتبط با آن است تا تمایزات آن‌ها به‌دست آید. بدین‌منظور ابتدا مفاهیم مدیریت فرهنگ، مهندسی فرهنگی و مهندسی فرهنگ به‌طور اجمالی ارائه شده است.

۳-۱. مدیریت فرهنگ

مدیریت فرهنگ فراگرد شناخت و استفاده از فرهنگ موجود، تغییر باورها و ارزش‌های ناخواسته و از آن سو افزایش توان باورها، ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب و تثبیت فرهنگ خواسته تعریف می‌شود (دیویس، ۱۳۷۶: ۲۳۳). نخستین مرحله مدیریت فرهنگ هر جامعه‌ای، تدقیق معرفت به فرهنگ آن جامعه است. این مهم در دو مرحله پیش‌بینی شده است: شناسایی فرهنگ موجود و فرهنگ مطلوب. به عبارت دیگر پژوهشگر ابتدا باید فرهنگ موجود را بشناسد و در گام بعد فرهنگ مطلوب را تعریف کند.

فرهنگ مطلوب عبارت است از فرهنگی که شامل آرمان، باور و رفتار است. به دیگر سخن فرهنگ مطلوب، مدل‌های رفتاری رسمی و آشکار را شامل می‌شود. این در حالی است که فرهنگ موجود کردارهای و کنش‌های موجود و آنچه را که ظاهراً بر اجتماع تسلط دارد دربرمی‌گیرد. نمونه‌های فرهنگ مطلوب و فرهنگ موجود بسیار است؛ برای مثال مردم بعضی از رفتارها را تقیب می‌کنند، اما در خلوت افراد رواج دارد؛ رفتارهایی مانند عبور از چراغ قرمز، عدم اعتنا به مقررات راهنمایی و رانندگی، احتکار اجناس از جمله این مواردند (ابوالقاسمی، ۱۳۸۵: ۱۹۲).

۳-۲. مهندسی فرهنگی

مهندسی فرهنگی در دانش مدیریت و فرهنگ واژه‌ای نسبتاً بدیع است و در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در تاریخ ۱۳۸۱/۹/۲۶ و در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی به‌کار رفته است. پیش از این اندیشمندانی از واژه مهندسی انسان استفاده کرده‌اند، اما واژه مهندسی فرهنگی جدید به نظر می‌آید (ناظمی اردکانی، ۱۳۸۷). مهندسی فرهنگی به معنای هندسی‌بودن فرهنگ نیست و اعتبار مهندسی برای سامان‌دهی و هدایت فرهنگی از آن‌رو است که مهندس به تصرف در وضعیت موجود، برای ساختن یا مرمت یا بهبود امر فرهنگی می‌پردازد و این کار را براساس قواعد کلی حرکت (نظام ارزشی جامعه) انجام می‌دهد. مهندسی فرهنگی را نظامی مبتنی بر فرهنگ، قواعد و هندسه طراحی و مهندسی قلمداد کرده‌اند. مهندسی فرهنگی دارای نظامی با استانداردهای «نظام مهندسی فرهنگی» است. با این استانداردها می‌توان به طراحی و مدیریت لایه‌های نظام اداری دست یافت. مهندسی سیستم فرهنگی به معنای طراحی، نوسازی و بهسازی این سیستم اعم از طراحی و نوسازی و بهسازی ورودی، خروجی، فرایند و بازخور است (ناظمی اردکانی، ۱۳۸۷).

با درنظرگرفتن نظام‌های پارسونزی در جامعه شامل نظام‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خروجی‌های آن‌ها هم مهندسی فرهنگ، مهندسی سیاست، مهندسی اقتصاد و مهندسی اجتماع خواهد بود، اما چون فرهنگ، بستر شکل‌گیری سایر سیستم‌های دیگر

است به همین دلیل، نظام فرهنگی باید بر سایر نظام‌ها مؤثر باشد تا فرایند برعکس رخ دهد؛ بنابراین سایر نظام‌ها باید با نگرش فرهنگی مهندسی شود. چنین مهمی مهندسی فرهنگی کشور تلقی می‌شود (ناظمی اردکانی، ۱۳۸۷). با توجه به اینکه در نگرش سیستمی، همه مقوله‌ها به صورت یک نظام شبکه‌ای در نظر گرفته می‌شوند و همه آن‌ها متعامل با یکدیگرند. به این ترتیب مهندسی فرهنگی نظام‌ها نیز متعامل با یکدیگرند. همین‌طور مدیریت فرهنگی سیستم‌ها طبقه‌بندی می‌شود و در تعامل با یکدیگر خواهد بود. وضعیت کاملاً متعادل همه سیستم‌ها و نظام‌ها برای رشد و تعالی انسان‌ها آن است که مهندسی و مدیریت فرهنگی بر همه آن‌ها حاکم باشد و در تعامل مؤثر و سازنده‌ای نسبت به هم قرار داشته باشند (ناظمی اردکانی و همکاران، ۱۳۸۶).

درمجموع مهندسی فرهنگی به معنی مهندسی سیستمی با نگاه فرهنگی به سایر نظام‌ها و اجزای مختلف یک سیستم است و صرفاً مهندسی به نظام فرهنگ نیست، آن‌گونه که در مهندسی فرهنگ بدان پرداخته می‌شود.

۳-۳. مهندسی فرهنگ

مهندسی فرهنگ را در دو مقوله تفکر فرهنگی و سیستمی باید جستجو کرد. در تفکر سیستمی عمده توجه به شناخت اجزا، تشخیص روابط و برقراری روابط منطقی آن‌ها معطوف می‌شود، اما در تفکر فرهنگی، نسبت شناخت اجزا و عناصر فرهنگ در سطوح و لایه‌های مختلف اعم از جهانی، ملی، تخصصی، سازمانی و... بررسی می‌شود (ناظمی اردکانی و همکاران، ۱۳۸۶)؛ بنابراین مهندسی فرهنگ عبارت است از معرفت دقیق بر اجزا و ارکان فرهنگ در سطوح و ابعاد مختلف آن با معین کردن روابط سیستمی اجزا و عناصر فرهنگ و چینش متوازن آن‌ها به گونه‌ای که نظام فرهنگی به انجام صحیح امور منجر شود (فرهی، ۱۳۸۵، نخستین همایش مهندسی فرهنگی کشور). از این‌رو در مهندسی فرهنگ، عمده توجه به فرهنگ جامعه با هدف شناخت اجزا و روابط بین آن‌ها با قابلیت بازسازی و بازطراحی مطابق اهداف مورد انتظار است (ناظمی اردکانی، ۱۳۸۵، تحلیلی بر بیانات مقام معظم رهبری). در تعریف دیگری، مهندسی فرهنگ عبارت است از نوسازی بازسازی فرهنگ موجود، شناختن ضعف‌ها و کندی‌ها و معارضات آن و برطرف کردن آن‌ها (ناظمی اردکانی و همکاران، ۱۳۸۶).

درمجموع می‌توان مهندسی فرهنگ را فرایند آگاهانه تهذیب و تنقیح، تسبیح و صورت‌بندی، ارتقای بخشی و ترفیع، روزآمدسازی و کارآمدسازی فرهنگ ملی براساس آسیب‌شناسی و سنجش‌گری علمی و معطوف به مبانی و مبادی پذیرفته و مقتضیات بومی و جهانی تعبیر کرد. به عبارت دیگر طراحی، نوسازی، بازسازی سیستم فرهنگ، مهندسی فرهنگ است. فرهنگ خود یک سیستم است و دارای مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها و متغیرها است که در سه لایه مفروضات اساسی، ارزش‌ها و نمادها و رفتارها دسته‌بندی می‌شوند. این مجموعه مؤلفه‌ها و متغیرهای موجود در سیستم فرهنگ باید هرکدام در جای خود ایفای نقش کنند و در تعامل با سایر اجزا باشند.

۴. چارچوب نظری

۴-۱. فرهنگ و لیبرالیسم

خاستگاه نگرش لیبرالیسم به فرهنگ را می‌توان در بنیان‌های فکری نظام سرمایه‌داری ردیابی کرد؛ موضوعی که با تغییر در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی و با توجه به بحران‌های به وجود آمده پس از جنگ جهانی دوم مرتبط است. از این‌رو توان دولت‌ها در اداره امور با مشکلات زیادی مواجه شد. از اواخر قرن بیستم، با رواج یافتن ایده واگذاری وظایف دولتی به بخش خصوصی، این روند در برخی کشورها شتاب بیشتری گرفت. در این چارچوب فکری که به خصوص با افکار فون هایک شناخته می‌شود، اعتقاد بر این است که دولت در حوزه فرهنگ نیز باید فقط به عنوان یک واسطه عمل کند و از مداخله مستقیم در امور فرهنگی پرهیز کند.

هایک بر این باور است که تلاش برای بازسازی جامعه براساس برنامه‌ریزی‌های عقلانی، امری بی‌حاصل و غیرممکن است. او استدلال می‌کند که نظم موجود در جامعه نتیجه یک طراحی آگاهانه نیست، بلکه به صورت «طبیعی» و خودبه‌خود شکل می‌گیرد. هایک دو گونه عقلانیت را از هم متمایز می‌کند: «عقلانیت برنامه‌ریزی‌محور» و «عقلانیت تکاملی». او عقلانیت برنامه‌ریزی‌محور را رد می‌کند؛

زیرا این نوع عقلانیت بر این فرض استوار است که می‌توان جامعه را به‌طور کامل درک کرد و آن را هدایت کرد؛ درحالی‌که این ایده پایه تفکر سوسیالیستی برنامه‌ریزی محور است. در مقابل، عقلانیت تکاملی بر این تأکید دارد که نهادهای اجتماعی به‌صورت تدریجی و خودبه‌خود تکامل می‌یابند. هایک مفهوم نظم طبیعی را در دو زمینه به‌کار می‌برد: اول، درمورد نهادهای اجتماعی که اگرچه توسط انسان‌ها ایجاد می‌شوند، اما نتیجه یک طراحی آگاهانه نیستند و نیرویی ناخودآگاه در شکل‌گیری آن‌ها دخیل است؛ و دوم، درمورد فرایند انتخاب طبیعی میان سنت‌های رقیب که تکامل فرهنگی نتیجه همین فرایند است (بشپریه، ۱۳۷۹: ۸۰). نظم طبیعی را مرتبط با بازار آزاد باید درنظر گرفت. بازار به‌مثابه سازمانی خودبنیاد تلقی می‌شود که بر افراد تسلط دارد. هایک قائل به آن بود که اقتصاد مانند سازمان‌های ساختگی مانند ارتش نیست و نباید این دو نوع سازمان را با یکدیگر مقایسه کرد (بشپریه، ۱۳۷۹: ۸۵). به عبارت دیگر، در این دیدگاه نظم اجتماعی بدون کنترل و عزم و اراده انسان خودبه‌خود شکل می‌گیرند و دخالت در آن‌ها جایز نیست (پولادی، ۱۳۸۳: ۱۰۵).

کارل ریموند پوپر نیز نظریه‌های کل‌نگر را که ادعای کشف اصول کلی برای ساختار جامعه دارند، مورد انتقاد قرار می‌دهد (پولادی، ۱۳۸۳: ۱۲۷). پوپر رویکردهای کلیت‌بخش را که طراحی جامعی از جامعه ارائه می‌کنند و مهندسی اجتماعی کلی از جامعه را پیشنهاد می‌دهند، در زمره دشمنان جامعه بازمی‌بیند. برای پوپر، سه جهان وجود دارد: جهان اشیاء و پدیده‌های مادی، جهان بین‌الذهانی و جهان محصولات عینی ذهن و عقل انسان، مانند زبان، ادبیات، هنر و... جهان متأخر حاصل تلاش‌های انسانی است، ولی با قید این نکته که براساس آزمون و خطا به‌دست آمده، نه با طراحی ازپیش تعیین‌شده (بشپریه، ۱۳۷۹: ۶۴).

به اعتقاد پوپر، از آنجا که مهندسی اجتماعی کل‌نگرانه به‌سمت بازسازی کلی جامعه حرکت می‌کند، معمولاً با مقاومت‌های گسترده‌ای مواجه می‌شود؛ چرا که با منافع گروه‌های اجتماعی موجود در تضاد قرار می‌گیرد. درنتیجه، متولیان مهندسی اجتماعی به سرکوب مخالفان روی می‌آورند (پوپر، ۱۳۹۶)؛ بنابراین، پوپر مهندسی اجتماعی تدریجی را پیشنهاد می‌دهد. براساس این نظریه، به‌جای تلاش برای بازسازی کلی جامعه، باید به رفع تدریجی و گام‌به‌گام مشکلات جامعه پرداخت؛ زیرا افراد به جزئیات زندگی اجتماعی اشراف کامل ندارند و جامعه همواره در حال تغییر و تحول است (جهان‌بین، ۱۳۹۸: ۴-۶).

۴-۲. کنترل فرهنگ

در مقابل نظریه رهاسازی فرهنگ، دیدگاه توتالیتار با پذیرش امکان مدیریت فرهنگ و تأکید بر ضرورت آن وجود دارد که به مدیریتی تمام‌عیار با سلب آزادی و اختیار بشری و نیز به همسان‌سازی اجتماعی اعتقاد دارد. کنترل فرهنگ به مجموعه اقدامات و سازوکارهایی اطلاق می‌شود که از سوی نهادها یا قدرت‌های مرکزی (مانند دولت، نهادهای مذهبی، یا گروه‌های ذی‌نفوذ) برای هدایت، تنظیم یا محدودکردن فرایندهای فرهنگی در یک جامعه انجام می‌گیرد. این کنترل می‌تواند به شکل‌های مختلفی اعمال شود، از جمله از طریق سیاست‌گذاری‌های فرهنگی، قوانین، رسانه‌ها، آموزش و پرورش، هنر و حتی فناوری‌های نوین. هدف اصلی کنترل فرهنگ، ایجاد تغییرات مطلوب در ارزش‌ها، هنجارها، رفتارها و نمادهای فرهنگی است تا به اهداف کلان سیاسی، اجتماعی یا ایدئولوژیک دست یابد (آشوری، ۱۳۷۶: ۲۴۱).

چنان‌که از ویژگی‌های فوق‌نمایان است، دولت فراگیر می‌خواهد با اعمال زور یا مشابه‌سازی آموزش و کنترل موارد هنری و ادبی و همچنین تسلط بر رسانه‌ها جامعه‌ای همسان شود و در راستای منافع خود ایجاد کند. مارکس در ایدئولوژی آلمانی معتقد است: «نظرات طبقه حاکم در همه عصرها نظرات حاکم‌اند؛ یعنی این طبقه اجتماعی که ابزار و تولید مادی را در دست دارد، درعین‌حال به ابزار تولید تفکر هم تسلط دارد و درنتیجه، نظرات کسانی که ابزار تولید تفکر را ندارند به‌طورکلی تابع آن است» (استریناتی، ۱۳۸۰: ۱۸۲). از این‌رو کنترل فرهنگ فرایندی پیچیده و چندبعدی است که می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای هدایت جامعه به‌سمت اهداف خاص استفاده شود. باین‌حال، این کنترل همواره با چالش‌هایی مانند سرکوب خلاقیت، خطر استبداد فرهنگی و مقاومت اجتماعی همراه است.

۵. روش پژوهش

روش هر پژوهشی با توجه به هدف محقق آن مشخص می‌شود. از آنجا که پژوهش حاضر ناظر به مهندسی فرهنگ در سخنان آیت‌الله خامنه‌ای است، از روش تحلیل مضمون که از جمله روش‌های تحلیل متن است و در رویکرد کیفی قرار می‌گیرد، بهره‌گرفت شده است. تحلیل مضمون، اعم از تحلیل محتوا (کمی و کیفی)، تحلیل گفتمان، تحلیل مکالمه، تحلیل روایت و تحلیل نشانه‌شناختی، از مهم‌ترین رویکردهای روش‌شناختی در علوم اجتماعی است که در دو قالب تحقیقات توصیفی یا تبیینی مورد استفاده محققان اجتماعی قرار گرفته است (مهرآیین، ۱۳۹۱: ۲۱).

تحلیل مضمون، تحلیلی مبتنی بر داده‌ها و کدگذاری آن‌ها است که با داده‌های تولیدشده توسط محقق ارتباط دارد. بازخوانی مکرر داده‌ها و نوشتن، بخش اصلی این روش است. نوشتن برخلاف سایر روش‌های کمی در انتهای کار انجام نمی‌شود، بلکه از همان ابتدا محقق درگیر تحلیل می‌شود. انجام کدگذاری هم‌زمان با نوشتن و تحلیل صورت می‌گیرد. در روش‌های کیفی مانند تحلیل مضمون، دستورالعمل‌های دقیق و مبتنی بر قواعد خاص وجود ندارد و هر محقق مبتنی بر مسئله و هدف پژوهش از قواعد استفاده می‌کند (براون و کلارک^۱، ۲۰۰۶: ۸۶-۸۷).

ردیف	مرحله	توصیف فرایند
۱	آشناسازی محقق با داده‌های خویش	خوانش و دوباره‌نویسی داده‌ها، یادداشت ایده‌های اولیه
۲	تولید کدهای اولیه	کدگذاری همه داده‌ها براساس روشی سامانمند و مبتنی بر ویژگی‌های مورد علاقه محقق، مقابله و تطبیق دادن داده‌های مرتبط با هر کد
۳	جستجوی مضامین	تطبیق کدها با مضامین بالقوه، گردآوری همه داده‌های مرتبط با هر مضمون بالقوه
۴	مرور مضامین	بررسی اینکه اگر مضامین نسبت به خلاصه‌های کدگذاری شده و همه مجموعه داده‌ها هماهنگی و تطابق دارند، یک نقشه تحلیلی مضمون‌بنیاد ایجاد شود.
۵	تعریف و نام‌گذاری مضامین	تحلیل مستمر به‌منظور پایش ویژگی‌های خاص هر مضمون و به‌طورکلی بیان داستان‌وار تحلیل، خلق تعاریف واضح و نام‌گذاری برای هر مضمون
۶	اعتباربخشی نتایج	حسب طوفان ذهنی در گروه پژوهش
۷	تدوین گزارش	این مرحله فرصتی نهایی برای تحلیل است. این مرحله شامل انتخاب و گزینشی مشخص، نمونه‌های خلاصه‌شده گیرا و جذاب، تحلیل نهایی خلاصه‌های انتخاب‌شده، شرح ارتباط بین تحلیل صورت‌گرفته با سؤالات و ادبیات پژوهش، خلق گزارشی محققانه و تحلیلی است.

جدول ۱. مراحل شش‌گانه اجرای روش تحلیل مضمون (منبع: براون و کلارک، ۲۰۰۶: ۸۷)

در روش تحلیل مضمون، مفاهیم، ایده‌های فرعی و ایده‌های اصلی یک متن شناسایی می‌شوند تا درنهایت به برداشتی کلی از ایده محوری نویسنده دست یافت. در این پژوهش، ابتدا سخنرانی‌های مرتبط با موضوع مورد بررسی از مجموعه بیانات آیت‌الله خامنه‌ای استخراج شد. نمونه‌های مورد مطالعه به‌صورت هدفمند از میان تمامی سخنرانی‌های ایشان در حوزه‌های فرهنگ و مهندسی فرهنگ انتخاب شدند. پس از بررسی مکرر این بیانات، گزاره‌های کلیدی استخراج و در جدولی سازمان‌دهی شدند. سپس با مرور چندباره این

^۱. Braun & Clarke

گزاره‌ها، کدهایی به آن‌ها اختصاص داده شد. در ادامه، با تحلیل مجدد کدها، مضامین کلی‌تری برای هریک از آن‌ها تعیین شدند. درنهایت، با تکمیل فرایند تحلیل، مضامین سازمان‌دهنده و پایه‌ای مرتبط با مضمون اصلی مهندسی فرهنگ شکل گرفتند.

۶. یافته‌های پژوهش

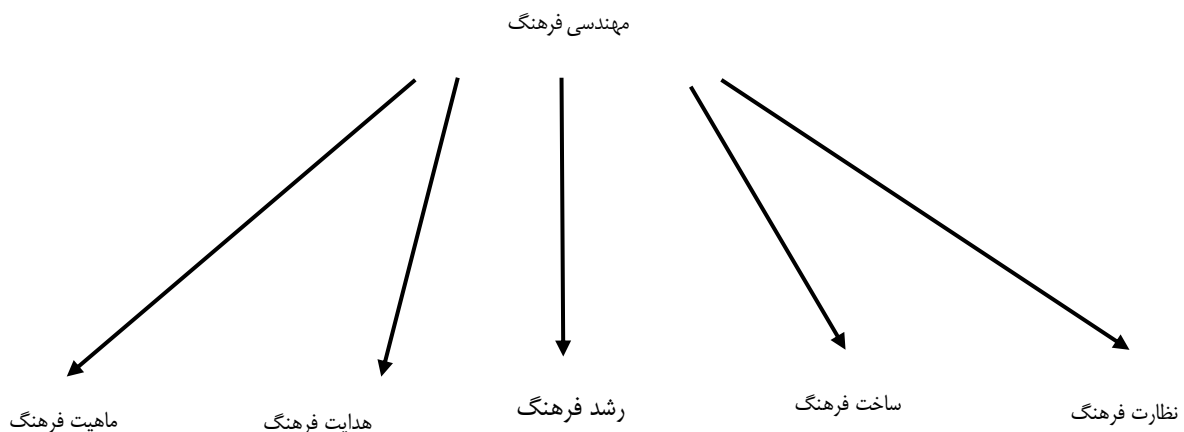
۶-۱. توصیف یافته‌ها

یافته‌های این پژوهش در قالب جدول ارائه مضامین فراگیر، سازمان‌دهنده و پایه در ذیل ارائه داده‌شده است:

مضمون فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه
مهندسی فرهنگ	هدایت فرهنگ	نظم و جهت‌گیری در فرهنگ
		تصویر وضع فرهنگی مطلوب کشور
		امکان تغییر فرهنگ در طول زمان
		مهندسی فرهنگ؛ نگاه کلان به مباحث فرهنگ
		مهندسی فرهنگ؛ قله تصمیم‌گیری فرهنگ
		فرهنگ منشأ تحولات ملت
		فضای فرهنگی بستر تصمیم‌گیری حکومتی
		ویژگی‌های جامعه مطلوب / معنای مهندسی فرهنگی
		لزوم برنامه‌ریزی فرهنگی
		سرمایه‌گذاری بر فرهنگ سرمایه‌گذاری بر عقلانیت جامعه
		مدیریت فرهنگ در برابر هرج و مرج فرهنگ و استبداد فرهنگ
		اقطاب اثرگذار فرهنگ؛ حکومت، نخبگان و...
		فرهنگ اساس است
		فرهنگ صحیح شرط آزادی، رفاه و رشد اقتصادی
	ساخت فرهنگ	عوامل تأثیرگذار بر فرهنگ یک ملت
		فرهنگ اساس هویت جامعه
		فرهنگ صحیح بستر دستیابی به اهداف
		فرهنگ ساختنی است / فرهنگ امری قابل تغییر /
		تمایل فرهنگ و تولید فرهنگ / فرهنگ امری مرتبط با احساس نه امری عقلانی
		تعریف مهندسی فرهنگ؛ مشخص کردن چگونه بودن فرهنگ و رفع نواقص و معارضات آن
		فرهنگ مایه اصلی هویت ملت‌ها
	رشد فرهنگ	ویژگی فرهنگ / رشد و کنترل فرهنگ
		سازوکار انجام مهندسی فرهنگ
		فرهنگ صحیح همسان با مبانی اسلامی و عقل است
		باغبانی فرهنگ
		نوع برخورد با فرهنگ؛ نگاه معقول اسلامی نه رهاشدگی و نه سختگیری فرهنگی
	نظارت فرهنگ	مهندسی فرهنگ؛ حراست و حفاظت / فرهنگ جامعه یک حقیقت است
		دست محافظ فرهنگ
		فرهنگ فضای تنفسی جامعه
		تعریف مهندسی فرهنگ؛ هندسه حاکم بر هویت فرهنگی

		معنای مدیریت فرهنگی؛ ضابطه‌گذاری فرهنگی
		مسئولیت فرهنگی دولت / موادمخدر فرهنگ (فرآورده‌های فرهنگی هر چه خواست تولید و عرضه شود)
		فرهنگ ستون فقرات ملت
		فرهنگ امری قابل‌تغییر
	ماهیت فرهنگ	فرهنگ شامل مظاهر فرهنگی و باطن فرهنگی
		تعریف فرهنگ؛ حرکت درون‌زا و کیفیت‌بخش
		فضای فرهنگی تحمیل‌کننده خود بر رفتارها و...
		فرهنگ ذهنیت و عقلانیت جامعه
		فرهنگ به‌مثابه خوراک معنوی
		فرهنگ روح در کالبد جامعه؛ جایی نسبت که فرهنگ نباشد
		فرهنگ منشأ تحولات ملت
		فرهنگ اعم از مظاهر و باطن فرهنگی است

جدول ۲. مضامین فراگیر، سازمان‌دهنده و پایه مهندسی فرهنگ در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای



شکل ۱. شبکه تحلیل مضامین مهندسی فرهنگ در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای

۲-۶. تحلیل یافته‌ها

براساس تحلیل مضمونی انجام‌شده و داده‌های جدول ۲ می‌توان به این نتیجه رسید که مهندسی فرهنگ از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای دارای ابعاد چندگانه و پیچیده‌ای است که از یک نگرش تک‌بعدی به فرهنگ فاصله گرفته است. این ابعاد شامل رشد فرهنگ، هدایت فرهنگ، نظارت فرهنگ و ساخت فرهنگ می‌شود. در ادامه، هریک از این ابعاد به تفکیک تحلیل می‌شود.

۱-۲-۶. رشد فرهنگ

رشد فرهنگ یکی از اهداف کلیدی مهندسی فرهنگ از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای است. ایشان فرهنگ را پدیده‌ای پویا و زنده می‌دانند که نیازمند توسعه و ارتقای مستمر است. این رشد فقط به معنای گسترش مظاهر فرهنگی مانند هنر، ادبیات و رسانه نیست، بلکه شامل تقویت بنیان‌های فکری، عقلی و معنوی جامعه نیز می‌شود. به عبارت دیگر، رشد فرهنگ به معنای ایجاد یک هویت فرهنگی مستحکم است که بتواند در برابر تهاجمات فرهنگی مقاومت کند و درعین حال، پاسخگوی نیازهای جامعه باشد. آیت‌الله خامنه‌ای در بیانات خود بر این نکته تأکید کرده‌اند که فرهنگ باید به سمتی حرکت کند که به فرهنگ مطلوب برسد. این فرهنگ مطلوب، فرهنگی است که مبتنی بر

ارزش‌های اسلامی و انقلابی باشد و بتواند به رشد و تعالی جامعه کمک کند. «اگر فرهنگ قوی و غنی وجود نداشته باشد، تمدن به معنای مصطلح و رایج خودش به‌وجود نمی‌آید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸). به عبارت دیگر رشدی بدون داشتن فرهنگ مطلوب رخ نمی‌دهد تا به تمدن برسد. می‌توان گفت ایشان معتقدند فرهنگ صحیح شرط آزادی، رفاه و رشد اقتصادی است. از این‌رو رشد فرهنگ نه‌تنها به معنای توسعه فرهنگی، بلکه به معنای ایجاد بستر مناسب برای پیشرفت در سایر حوزه‌ها مانند اقتصاد و سیاست نیز هست.

۶-۲-۲. هدایت فرهنگ

هدایت فرهنگ به معنای جهت‌دهی به فرایندهای فرهنگی است تا فرهنگ جامعه به‌سمتی حرکت کند که با اهداف کلان نظام اسلامی همخوانی داشته باشد. این بعد از مهندسی فرهنگ نشان می‌دهد فرهنگ نمی‌تواند به حال خود رها شود، بلکه نیازمند برنامه‌ریزی و جهت‌دهی است. آیت‌الله خامنه‌ای بر این نکته تأکید دارند که هدایت فرهنگ باید به‌گونه‌ای باشد که موانع فرهنگی از بین برود و فرهنگ جامعه به‌سمت ارزش‌های اسلامی و انقلابی سوق داده شود. ایشان «فرهنگ را منشأ تحولات ملت می‌دانند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰)؛ بنابراین هدایت فرهنگ می‌تواند به ایجاد تحولات مثبت در جامعه منجر شود و نقشی کلیدی در پیشرفت کشور ایفا کند. هدایت فرهنگ نیازمند یک برنامه‌ریزی دقیق و همه‌جانبه است. هدایت فرهنگ نیازمند مشارکت همه‌جانبه مردم، نخبگان، و حکومت است.

۶-۲-۳. نظارت فرهنگ

نظارت فرهنگ به معنای کنترل و مراقبت از فرایندهای فرهنگی است تا از انحرافات فرهنگی جلوگیری شود. این بعد از مهندسی فرهنگ نشان می‌دهد فرهنگ نیازمند یک سیستم نظارتی است تا بتواند در مسیر درست حرکت کند. آیت‌الله خامنه‌ای تأکید دارند که نظارت فرهنگ نباید به معنای سرکوب یا محدودیت‌های بی‌دلیل باشد، بلکه باید به‌گونه‌ای باشد که فرهنگ جامعه را از آسیب‌ها و تهدیدات فرهنگی محافظت کند. مدیریت فرهنگ در برابر هرج و مرج فرهنگ و استبداد فرهنگ ضروری است (جهان‌بین، ۱۳۹۷). از این‌رو، نظارت فرهنگ باید به‌گونه‌ای باشد که از یک سو، از هرج و مرج فرهنگی جلوگیری کند و از سوی دیگر، مانع استبداد فرهنگی شود.

۶-۲-۴. ساخت فرهنگ

ساخت فرهنگ به معنای ایجاد و تولید فرهنگ جدید است که با نیازها و شرایط جامعه همخوانی داشته باشد. این بعد از مهندسی فرهنگ نشان می‌دهد فرهنگ نمی‌تواند به حفظ وضعیت موجود بسنده کند، بلکه نیازمند نوآوری و تولید فرهنگی است. از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای استنباط می‌شود که ساخت فرهنگ باید به‌گونه‌ای باشد که با مبانی اسلامی و عقلانی همخوانی داشته باشد و بتواند به رشد و تعالی جامعه کمک کند. فرهنگ ساختنی و قابل‌تغییر است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳). از این‌رو ساخت فرهنگ فرایندی پویا و مستمر و نیازمند برنامه‌ریزی دقیق و همه‌جانبه است.

۶-۲-۵. ماهیت فرهنگ

در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، فرهنگ به‌مثابه هویت زنده و پویای یک تمدن تعریف می‌شود که دارای دو بعد متکامل مظاهر فرهنگی (نمادهای عینی) و باطن فرهنگی (شاکله‌های معنایی) است. ایشان فرهنگ را نه مجموعه‌ای ایستا، بلکه حرکتی درون‌زا و کیفیت‌بخش می‌دانند که مانند اکوسیستمی زنده، فضایی تحمیل‌گر می‌آفریند و به‌صورت نامحسوس بر رفتارهای فردی و اجتماعی سایه می‌افکند. از منظر معظم له، فرهنگ ذهنیت و عقلانیت جامعه را شکل می‌دهد و به‌مثابه خوراک معنوی، تغذیه‌کننده روح جمعی است. تأکید ایشان بر این نکته بنیادین است که فرهنگ روح در کالبد جامعه محسوب می‌شود. همان‌گونه که جسم بی‌روح فاقد حیات است، جامعه‌ای که از فرهنگ اصیل تهی شود، به موجودی بی‌هویت تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر ایشان معتقدند «فرهنگ مجموعه عناصر سازنده فکر و عمل انسان؛ این فرهنگ است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸). این دیدگاه، فرهنگ را مادر تحولات ملت می‌داند که هم بر سیاست و اقتصاد تقدم رتبه‌ای دارد و هم شامل ابعادی فراتر از مظاهر سطحی می‌شود؛ چرا که باطن فرهنگی (شامل باورها، ارزش‌ها و انگاره‌های بنیادین) زیرساخت هرگونه تغییر اجتماعی است. این نگاه جامع، فرهنگ را به‌عنوان محور توسعه حقیقی و تمدن‌سازی نوین اسلامی معرفی می‌کند.

۳-۶. تطبیق یافته‌های با چارچوب نظری پژوهش

با توجه به تحلیل مفاهیم به‌دست‌آمده از مهندسی فرهنگ در این بخش مقایسه‌ای بین چارچوب نظری پژوهش با یافته‌های به‌دست‌آمده از مهندسی فرهنگ در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای ارائه شده است تا شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها مشخص شود.

۱-۳-۶. لیبرالیسم و فرهنگ

لیبرالیسم براساس فلسفه سرمایه‌داری و فردگرایی شکل گرفته است. در این دیدگاه، فرهنگ پدیده‌ای خودجوش و طبیعی درنظر گرفته می‌شود که نیاز به دخالت دولت ندارد. فردریش هایک، یکی از نظریه‌پردازان اصلی لیبرالیسم، معتقد است نظم اجتماعی و فرهنگی به‌صورت خودجوش و بدون نیاز به برنامه‌ریزی عقلانی شکل می‌گیرد. او از مفهوم نظم خودجوش استفاده می‌کند و بر آن است که بازار آزاد بهترین نمونه این نظم است. کارل پوپر نیز با نقد کل‌گرایی و مهندسی اجتماعی کل‌نگر، از مهندسی اجتماعی تدریجی دفاع می‌کند. از دیدگاه او، تغییرات فرهنگی باید به‌صورت جزئی و تدریجی انجام شود تا از سرکوب و اقتدارگرایی جلوگیری شود. در لیبرالیسم، دولت نقش حداقلی در فرهنگ دارد و بیشتر به‌عنوان یک واسطه عمل می‌کند. دولت نباید در فرهنگ دخالت کند، بلکه باید فضایی را فراهم کند که فرهنگ به‌صورت طبیعی رشد کند. لیبرالیسم مخالف هرگونه برنامه‌ریزی کلان فرهنگی است و معتقد است فرهنگ باید از طریق تعاملات آزاد افراد و نهادهای جامعه شکل بگیرد.

۲-۳-۶. سوسیالیسم و فرهنگ

سوسیالیسم براساس فلسفه جمع‌گرایی و عدالت اجتماعی شکل گرفته است. در این دیدگاه، فرهنگ به‌عنوان ابزاری برای تحقق اهداف اجتماعی و اقتصادی درنظر گرفته می‌شود. مارکس و نظریه‌پردازان سوسیالیست معتقدند فرهنگ تحت تأثیر روابط اقتصادی و طبقاتی است. فرهنگ در خدمت طبقه حاکم است و برای حفظ سلطه آن طبقه استفاده می‌شود. در سوسیالیسم از مهندسی اجتماعی کل‌نگر دفاع می‌شود و پیروان آن معتقدند دولت باید به‌صورت فعال در فرهنگ دخالت کند تا جامعه را به‌سمت اهداف عدالت‌خواهانه هدایت کند. در سوسیالیسم، دولت نقش فعال و کنترل‌کننده در فرهنگ دارد. دولت باید فرهنگ را به‌صورت برنامه‌ریزی شده و هدفمند هدایت کند تا به اهداف اجتماعی و اقتصادی خود برسد. سوسیالیسم مخالف رهاسازی فرهنگ است و معتقد است فرهنگ باید در خدمت تحولات اجتماعی و اقتصادی قرار گیرد.

۳-۳-۶. دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و مهندسی فرهنگ

دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره فرهنگ براساس مبانی اسلامی و انقلابی شکل گرفته است. ایشان فرهنگ را پدیده‌ای پویا و زنده می‌دانند که نیازمند رشد، هدایت و نظارت است. براساس تحلیل مضمون دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای، فرهنگ باید به‌سمتی حرکت کند که با ارزش‌های اسلامی و انقلابی همخوانی داشته باشد. فرهنگ صحیح شرط آزادی، رفاه و رشد اقتصادی است. آیت‌الله خامنه‌ای از مهندسی فرهنگ دفاع می‌کنند و معتقدند فرهنگ نیازمند برنامه‌ریزی دقیق و همه‌جانبه است. این مهندسی فرهنگ شامل رشد فرهنگ، هدایت فرهنگ، نظارت فرهنگ، ماهیت فرهنگ و ساخت فرهنگ است.

در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، دولت نقشی فعال و هدایت‌کننده در فرهنگ دارد. دولت باید فرهنگ را به‌سمت ارزش‌های اسلامی و انقلابی هدایت کند و از انحرافات فرهنگی جلوگیری کند. ایشان معتقدند که فرهنگ نمی‌تواند به حال خود رها شود، بلکه نیازمند برنامه‌ریزی و جهت‌دهی است. دولت باید در کنار مردم و نخبگان، فرهنگ را به‌سمت رشد و تعالی هدایت کند.

۴-۳-۶. تطبیق دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای با لیبرالیسم و سوسیالیسم در عرصه فرهنگ

براین اساس تطبیق پنج مضمون سازمان‌دهنده در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای با لیبرالیسم و سوسیالیسم به شرح زیر است.

الف) رشد فرهنگ: در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای رشد فرهنگ، مبتنی بر ارزش‌های اسلامی و انقلابی است و به‌مثابه بستری برای تمدن‌سازی اسلامی تعریف می‌شود. فرهنگ مطلوب، شرط لازم برای پیشرفت در سایر حوزه‌ها (اقتصاد، سیاست) است. در لیبرالیسم رشد

فرهنگ عمدتاً براساس آزادی فردی و تکثرگرایی تعریف می‌شود. بازار آزاد ایده‌ها و رقابت فرهنگی، محور اصلی است و دولت نقش حداقلی در جهت‌دهی به فرهنگ دارد.

ب) هدایت فرهنگ: آیت‌الله خامنه‌ای هدایت فرهنگ به سمت ارزش‌های اسلامی و انقلابی را ضروری می‌داند و این مهم را نیازمند برنامه‌ریزی حکومتی با مشارکت مردم و نخبگان می‌پندارد. در لیبرالیسم، هدایت فرهنگ عموماً غیرمستقیم و از طریق مکانیسم‌های بازار (رسانه‌ها و مؤسسات خصوصی) صورت می‌گیرد. دولت در تعیین جهت فرهنگی مداخله نمی‌کند. در سوسیالیسم، دولت به صورت فعال، فرهنگ را به سمت اهداف طبقه کارگر هدایت می‌کند و از ابزارهای آموزشی و تبلیغاتی برای ترویج ایدئولوژی سوسیالیستی بهره می‌گیرد.

پ) نظارت فرهنگ: از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، نظارت برای جلوگیری از انحرافات فرهنگی ضروری است، اما نباید به استبداد فرهنگی یا سرکوب بینجامد. هدف، حفظ سلامت فرهنگی جامعه است. در لیبرالیسم، نظارت فرهنگ عمدتاً محدود به مقابله با محتوای خلاف قانون (مثل خشونت یا نفرت‌پراکنی) است و اصل بر آزادی بیان است. در سوسیالیسم، نظارت شدید بر فرهنگ برای مقابله با «فرهنگ سرمایه‌داری» اعمال می‌شود و رسانه‌ها معمولاً تحت کنترل دولت هستند.

ت) ساخت فرهنگ: از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، فرهنگ باید مبتنی بر مبانی اسلامی ساخته شود و پویایی خود را حفظ کند. نوآوری فرهنگی در چارچوب ارزش‌های دینی مجاز است. در لیبرالیسم، ساخت فرهنگ به صورت خودجوش و از طریق تعامل آزاد افراد و گروه‌ها شکل می‌گیرد. هیچ الگوی ازپیش تعیین شده‌ای تحمیل نمی‌شود. در سوسیالیسم، فرهنگ باید مطابق ایدئولوژی حزب حاکم ساخته شود و در خدمت انقلاب سوسیالیستی باشد. هنر و ادبیات متعهد به آرمان‌های طبقه کارگر است.

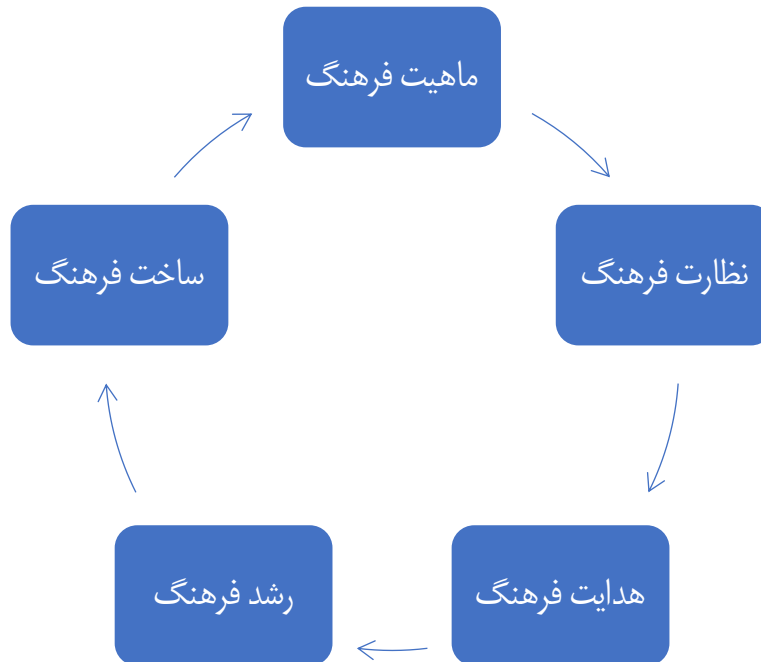
ث) ماهیت فرهنگ: از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، فرهنگ روح جامعه و ترکیبی از مظاهر عینی و شاکله‌های معنایی است. فرهنگ اصیل اسلامی، محور تحولات اجتماعی است. در لیبرالیسم، فرهنگ بیشتر محصول انتخاب‌های فردی و تنوع اجتماعی است و هیچ نسخه واحدی برای آن وجود ندارد. در سوسیالیسم، فرهنگ، بازتاب روابط تولیدی است و باید در خدمت تغییر ساختارهای طبقاتی باشد.

مضمون	آیت‌الله خامنه‌ای	لیبرالیسم	سوسیالیسم
رشد فرهنگ	مبتنی بر اسلام و تمدن‌سازی	بازار آزاد ایده‌ها	عدالت‌محور و دولتی
هدایت فرهنگ	جهت‌دهی اسلامی با مشارکت مردم	عدم مداخله دولت	هدایت ایدئولوژیک توسط حزب
نظارت فرهنگ	نظارت برای سلامت فرهنگی	حداقلی (فقط قانونی)	کنترل شدید دولتی
ساخت فرهنگ	نوآوری در چارچوب اسلامی	خودجوش و تکثرگرا	ساختارمند و ایدئولوژیک
ماهیت فرهنگ	روح جامعه و تمدن‌ساز	فردگرا و متنوع	ابزار مبارزه طبقاتی

جدول ۳. تطبیق پنج مضمون سازمان‌دهنده در سه دیدگاه

براساس جدول ۳، لیبرالیسم فرهنگ را پدیده‌ای خودجوش و طبیعی می‌داند که نیازی به دخالت دولت ندارد. این دیدگاه مخالف هرگونه مهندسی فرهنگ است و معتقد است فرهنگ باید از طریق تعاملات آزاد افراد شکل بگیرد. سوسیالیسم فرهنگ را ابزاری برای تحقق اهداف اجتماعی و اقتصادی می‌داند. این دیدگاه از مهندسی اجتماعی کل نگر دفاع می‌کند و معتقد است دولت باید به صورت فعال در فرهنگ دخالت کند. از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، فرهنگ پدیده‌ای پویا و زنده است که نیازمند رشد، هدایت و نظارت است. ایشان از مهندسی فرهنگ دفاع می‌کنند و معتقدند فرهنگ باید به سمت ارزش‌های اسلامی و انقلابی هدایت شود.

درمجموع این تحلیل نشان می‌دهد هر سه دیدگاه به نقش فرهنگ در جامعه توجه دارند، اما درمورد نحوه مدیریت و هدایت فرهنگ دارای اختلاف نظر هستند. لیبرالیسم فرهنگ را به حال خود رها می‌کند، سوسیالیسم آن را در خدمت اهداف اجتماعی قرار می‌دهد و دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای آن را به سمت ارزش‌های اسلامی و انقلابی هدایت می‌کند. می‌توان الگوی مفهومی صورت‌بندی مقوله مهندسی فرهنگ براساس نظرات آیت‌الله خامنه‌ای را در الگوی مفهومی زیر مشاهده کرد.



شکل ۲. الگوی مفهومی صورت‌بندی مهندسی فرهنگ بر مبنای بیانات آیت‌الله خامنه‌ای

این الگوی مفهومی نشان می‌دهد مهندسی فرهنگ، فرایندی چرخشی و پویا است که نیازمند برنامه‌ریزی دقیق و همه‌جانبه به شرح زیر است:

الف) ماهیت فرهنگ: این مرحله شامل تعریف درست فرهنگ است به‌عنوان کالبد جامعه است تا به‌واسطه آن سیر به‌سمت سایر مراحل انجام شود؛

ب) نظارت فرهنگ: این مرحله شامل کنترل و مراقبت از فرایندهای فرهنگی است تا از انحرافات فرهنگی جلوگیری شود؛

پ) هدایت فرهنگ: در این مرحله، فرهنگ جامعه به‌سمت ارزش‌های اسلامی و انقلابی هدایت می‌شود؛

ت) ساخت فرهنگ: این مرحله شامل ایجاد و تولید فرهنگ جدید است که با نیازها و شرایط جامعه همخوانی داشته باشد؛

ث) رشد فرهنگ: درنهایت، فرهنگ جامعه به‌سمت رشد و تعالی حرکت می‌کند و جامعه به فرهنگ مطلوب دست می‌یابد.

درنهایت می‌توان گفت تاکنون بیشتر بر معنای مهندسی فرهنگ به‌عنوان کنترل و نظارت فرهنگ توجه شده و این معنا با بعد انعطاف‌پذیری فرهنگ کمی در تعارض است. درحالی‌که آیت‌الله خامنه‌ای بر ابعاد رشد و هدایت فرهنگ نیز تأکید دارد که وجه منعطف فرهنگ را مدنظر قرار می‌دهد تا موانع فرهنگ از بین برود و هدایت فرهنگ به‌درستی صورت پذیرد.

مهندسی فرهنگ امری چندمرحله‌ای است که بنا بر آنچه از تحلیل مضامین فوق به‌دست آمد از نظارت بر فرهنگ شروع می‌شود و تا رشد فرهنگ ادامه می‌یابد. از این‌رو باید فرایندی را درنظر گرفت که به‌صورت چرخشی باشد و توأمان هم نظارت و هم هدایت و رشد فرهنگ را دربرگیرد و به‌حسب نیاز ساخت فرهنگ را هم دربرگیرد و از فرهنگ‌سازی فراتر رود. بنابراین فرهنگ موجود را هدایت و به فرهنگ

مطلوب یعنی نقطه رشد آن برساند. در این مرحله می‌توان مرحله‌ای را هم تحت عنوان تحلیل فرهنگ به‌کار گرفت که پس از ساخت فرهنگ اعمال می‌شود.

۷. بحث و نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد مهندسی فرهنگ از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، فرایندی پویا و چندبعدی است که شامل نظارت، هدایت، رشد و ساخت فرهنگ می‌شود. این ابعاد در تعامل با یکدیگر، چارچوبی را برای مدیریت و توسعه فرهنگ در نظام اسلامی فراهم می‌کنند. برخلاف دیدگاه‌های افراطی لیبرالیسم و سوسیالیسم که یا فرهنگ را کاملاً رها می‌کنند یا به‌طور کامل تحت کنترل دولت قرار می‌دهند، رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای مدلی بینابین ارائه می‌دهد که ضمن احترام به آزادی‌های فرهنگی، از طریق هدایت و نظارت، فرهنگ را در مسیر اهداف کلان نظام اسلامی قرار می‌دهد.

در این پژوهش مشخص شد رشد فرهنگ به معنای توسعه بنیان‌های فکری و معنوی جامعه، هدایت فرهنگ به‌عنوان جهت‌دهی به فرایندهای فرهنگی، نظارت فرهنگ به معنای کنترل و مراقبت از انحرافات فرهنگی و ساخت فرهنگ به معنای ایجاد فرهنگ جدید متناسب با نیازهای جامعه، همگی از عناصر کلیدی مهندسی فرهنگ محسوب می‌شوند. این رویکرد، نه‌تنها امکان تداوم و پویایی فرهنگی را فراهم می‌کند، بلکه از طریق نظارت هوشمندانه، از انحرافات و آسیب‌های احتمالی نیز جلوگیری می‌کند.

همچنین مقایسه دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای با دو رویکرد لیبرالیسم و سوسیالیسم نشان داد برخلاف لیبرالیسم که فرهنگ را خودجوش و بدون مداخله دولت می‌بیند و سوسیالیسم که بر کنترل شدید فرهنگی تأکید دارد، مهندسی فرهنگ از دیدگاه ایشان به‌دنبال ایجاد تعادل بین آزادی فرهنگی و نظارت دولتی است. دولت اسلامی در این الگو نه‌تنها نقش محافظت‌کننده دارد، بلکه با بهره‌گیری از اصول اسلامی و انقلابی، فرهنگ جامعه را در مسیر رشد و تعالی هدایت می‌کند.

یکی از یافته‌های مهم پژوهش این است که مهندسی فرهنگ نباید تنها به‌عنوان ابزاری برای کنترل فرهنگ در نظر گرفته شود، بلکه باید به‌عنوان یک فرایند توسعه‌ای که بر رشد، هدایت و ارتقای فرهنگ تمرکز دارد، مطرح شود. برای تحقق این امر، همکاری دولت، نخبگان فرهنگی و جامعه ضروری است. در این راستا، برنامه‌ریزی دقیق، مشارکت مردمی و توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه، از عوامل کلیدی موفقیت مهندسی فرهنگ خواهد بود.

همچنین به سؤالات مطرح‌شده در ابتدای پژوهش نیز به شرح زیر پاسخ داده شد. مهندسی فرهنگ فرایندی سیستماتیک و چندبعدی است که شامل نظارت، هدایت، رشد و ساخت فرهنگ می‌شود. این مفهوم با مفاهیمی مانند مدیریت فرهنگ، سیاست‌گذاری فرهنگی و توسعه فرهنگی در ارتباط است. مهندسی فرهنگ از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، نیازمند تعامل بین دولت، نخبگان و جامعه است. دولت باید نقش هدایت‌گر و نظارت‌کننده داشته باشد، بدون آنکه به سرکوب خلاقیت‌های فرهنگی منجر شود. به‌علاوه فرایندی چرخشی و پویا است که از نظارت آغاز می‌شود و با هدایت، ساخت و رشد فرهنگ ادامه می‌یابد. این فرایند نیازمند برنامه‌ریزی دقیق و مشارکت فعال ذی‌نفعان فرهنگی است.

پیشنهاد می‌شود محققان بعدی برای تکمیل این مقاله موارد زیر را بررسی کنند: بررسی نقش مشارکت نخبگان فرهنگی در فرایند مهندسی فرهنگ، تحلیل تطبیقی مهندسی فرهنگ در ایران با سایر مدل‌های فرهنگی در کشورهای اسلامی، ارزیابی اثرات سیاست‌های مهندسی فرهنگ بر رفتارهای اجتماعی و فرهنگی جامعه، و ارائه مدل‌های بومی برای اجرای مهندسی فرهنگ در بخش‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی.

درنهایت، می‌توان نتیجه گرفت مهندسی فرهنگ در نظام اسلامی باید به‌گونه‌ای طراحی شود که ضمن حفظ هویت فرهنگی جامعه، زمینه را برای پویایی، نوآوری و پیشرفت فرهنگی فراهم سازد. اتخاذ رویکردی که هم از هرج‌ومرج فرهنگی جلوگیری کند و هم مانع از استبداد فرهنگی شود، می‌تواند الگویی مناسب برای مدیریت فرهنگی در جوامع اسلامی و حتی فراتر از آن باشد.

۸. 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.

۹. سیاست‌گذاری و حمایت مالی

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

۱۰. تعارض منافع

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

۱۱. منابع

قرآن کریم.

ابوالقاسمی، محمدجواد (۱۳۸۵). شناخت فرهنگ. تهران: عرش پژوه.

استریناتی، دومینیک (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ‌عامه. ترجمه ثریا پاک‌نظر. تهران: گام نو.

آشوری، داریوش (۱۳۷۶). دانشنامه سیاسی. تهران: مروارید.

آقاسی، آناهیتا، بنی‌هاشمی، سید محسن و عقیلی، سید وحید (۱۴۰۰). تحلیل مضمون هویت فرهنگی در اندیشه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۱(۲)، ۱۵۵-۱۷۶. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2021.317572.1437>

فرهی بوزنجانی، برزو (۱۳۸۵). فرهنگ سازمانی و استانداردسازی رفتار. همایش استانداردسازی رفتار پلیس. بشیریه، حسین (۱۳۷۹). نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم. تهران: طلوع.

پوپر، کارل (۱۳۹۶). جامعه باز و دشمنان آن. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.

پولادی، کمال (۱۳۸۳). تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (قرن بیستم). تهران: مرکز.

جهان‌بین، فرزاد (۱۳۹۸). باغبانی فرهنگ. تهران: نهضت نرم‌افزاری.

فرزاد، جهان‌بین (۱۳۹۷). باغبانی فرهنگ؛ مدیریت فرهنگ در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی). فصلنامه علمی مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۵(۵۳)، ۱۰۳-۱۲۶. <http://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-869-fa.html>

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۸). بیانات در دیدار معلمان و فرهنگیان. بازبایی شده در تاریخ (۱۴۰۳/۱۲/۷). پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۰). بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی. بازبایی شده در تاریخ (۱۴۰۴/۲/۲۶). پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۳). بیانات در حرم مطهر رضوی. بازبایی شده در تاریخ (۱۴۰۳/۱۲/۷). پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.

خسروی زارگز، مسلم و بخشی، سمیه (۱۳۹۶). بازبایی پیکره فرهنگ در اندیشه مقام معظم رهبری. پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۶(۲)، ۱۷۵-۱۹۹.

دیوبیس، استنلی (۱۳۷۶). مدیریت فرهنگ در سازمان. ترجمه ناصر میرسپاسی و پریچهر معتمد گرجی. تهران: مروارید.

صفریگی، حمزه، میرزازاده احمد بیگلو، فرامرز، و کمالی‌زاده، محمد (۱۴۰۱). نسبت مفهوم فرهنگ و تمدن نوین اسلامی در گفتمان رهبری انقلاب اسلامی ایران. آمایش سیاسی فضا، ۵(۱)، ۲۲-۳۴. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.26455145.2023.5.1.3.0>

صمدیان، زهره و شفیعی فینی، علی (۱۳۹۳). واکاوی مفهوم مهندسی فرهنگی با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۲۰(۱۰۳)، ۳-۲۲.

فوزی، یحیی و بصیرنیا، غلامرضا (۱۳۸۷). مبانی نظری دو رویکرد سلبی و ایجابی به مهندسی فرهنگی در ایران پس از انقلاب. مطالعات انقلاب اسلامی، ۴(۱۵)، ۲۱۳-۲۳۴. <http://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1827-fa.html>

- مهرآیین، مصطفی (۱۳۹۱). تحلیل متن در اندیشه ژولیا کریستوا. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۱۷۱، ۲۱-۲۶.
- ناظمی اردکانی، مهدی، فرهی بوزنجانی، برزو، و پیروزمند، علیرضا (۱۳۸۶). مقدمه‌ای بر تعیین اصول و روش مهندسی فرهنگی کشور. ناظر: حسن علی اکبری. تهران: کمیسیون دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی کشور.
- ناظمی اردکانی، مهدی (۱۳۸۷). مفهوم‌شناسی مهندسی فرهنگ و مهندسی فرهنگی کشور. مصباح، ۷۵، ۸۵-۱۱۶.
- یوسفی، بتول و قربانی تازه‌کندی، سعید (۱۴۰۰). فرهنگ و شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۱۱(۴۰)، ۹۹-۱۲۹. <https://doi.org/10.22084/rjir.2021.24862.3371>
- Braun, Virginia & Clarke, Victoria(2006), "Using Thematic Analysis in Psychology", *Qualitative Research in Psychology*, Vol.3, No.2: 77-101.
- Tylor, Edward Burnett (2012) *Primitive Culture: Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art And Custom*, New York: Nabu Press.
- Gray, C. (2006). Managing the Unmanageable: The Politics of Cultural Planning. *Public Policy and Administration*, 21(2), 101-113.
- Baikov, E., Enikeeva, L., Bulochnikov, P., & Kuzmina, S. (2020). *Organizational and economic mechanism for managing the development of the cultural sphere of the russian regions in the digital economy*, Association for Computing Machinery New York: NY, United States.
- Khachatryan, R., & Makaryan, M. (2024). Transforming Organizational Culture in Higher Education Institutions in the Republic of Armenia: a Management Model. *KATCHAR SCIENTIFIC PERIODICAL* | 2024 (2): 104 - 121. <https://doi.org/10.54503/2579-2903-2024.2-104>
- Fedorova, Z. V. (2022). On the mechanisms of socio-cultural engineering in the information society. *KANT*, 43(2), 195-199. <https://doi.org/10.24923/2222-243x.2022-43.34>



A Comparative Study of Human Communication in Habermas's Civil Society and Al-Farabi's Madinah Fazilah (the Ideal City)

Hossein Mehrabanifar^{1✉} , Mohammad Ali Salimi^{2✉} 

1. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Corresponding Author). Email: mehrabanifar@razavi.ac.ir

2. MA of Muslim Social Studies, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic sciences, Mashhad, Iran. Email: salimimohammadali1@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 02 April 2025 Received in revised form: 27 May 2025 Accepted: 27 May 2025 Published online: 22 June 2025 Keywords: <i>Al-Farabi, Civil Society, Habermas, Human Communication, Madinah Fazilah (the Ideal City).</i>	Human communication is a fundamental element shaping the nature and structure of societies. Civil society and Madinah Fazilah represent two distinct types of societies, each characterized by different forms of communication. Jürgen Habermas and Abu Nasr Muhammad Al-Farabi are prominent thinkers who have examined human communication, its ideal form, and its role in shaping these two societal models. This study employs a comparative-analytical approach grounded in fundamental methodology to examine and compare the levels of human communication in the thought of these two philosophers. The analysis reveals that both thinkers, adopting a critical perspective on their respective societies and the quality of communication within them, propose an ideal society concerned with rationality, mutual understanding, and collective agreement. Habermas's concept of communicative rationality, along with his emphasis on rational-critical discourse and consensus-building, is central to establishing truth and legal legitimacy, yet it remains fundamentally rooted in conventional reason without transcending its epistemic limits. In contrast, Al-Farabi's notion of demonstrative communication and mutual understanding extends beyond the human horizon, achieving its full significance through its connection to the First Leader (Rais al-Awwal) of Madinah Fazilah and its metaphysical relationship with the Active Intellect (al-'Aql al-Fa'āl). This research provides a foundational framework for re-examining and analyzing diverse communicative systems within the two distinct paradigms of Madinah Fazilah and civil society.
Cite this article: Mehrabanifar, H.; Salimi, M. A.. (2025). A Comparative Study of Human Communication in Habermas's Civil Society and Al-Farabi's Madinah Fazilah (the Ideal City). <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(2): 76-97. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.392597.1782	



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.392597.1782>

1. Introduction

While the quality of communications and communication systems is shaped by social forces and cultural backgrounds, it also exerts a substantial influence on the formation of the cultural and social structures of societies. Among prominent figures who have theorized on this subject are Abū Naṣr al-Fārābī, representing Muslim Iranian thought, and Jürgen Habermas, representing modern Western philosophy. Each, grounded in their respective cultural contexts and ontological–epistemological frameworks, has developed distinct conceptions of the ideal society and, accordingly, defined the nature and levels of human communication within their own theoretical constructs.

Given that every society must independently define an optimal organizational framework for its social communications in line with its cultural, political, economic, and historical circumstances, this study undertakes a comparative analysis of how human communication is conceptualized in relation to the epistemological foundations of these two thinkers. The aim is to elucidate how the desirable form of communication among members of society is delineated in the ideal societies envisioned by al-Fārābī and Habermas. The study seeks to answer the following central question: How is human communication formulated in al-Fārābī's *Madīna Fāḍila* and Habermas's civil society, and what understanding of the levels and types of communication emerges from these two models?

2. Methodology

This research adopts an analytical–comparative method in the form of a historical–comparative study, examining the distinct historical and environmental contexts of al-Fārābī and Habermas and assessing the influence of these contexts on their intellectual development. Data collection relies on documentary research. The comparative framework employed focuses on how theoretical constructs are shaped in accordance with their contextual backgrounds. Every theory, in its historical formation and development, is rooted in specific epistemological foundations as well as non-epistemological contexts. This study primarily investigates the epistemological foundations of the two thinkers' views through an analysis of their ontological, epistemological, anthropological, and methodological assumptions, and explores their implications for human communication—its levels, dimensions, and qualitative features.

3. Findings

The epistemological foundations of the two thinkers—shaped respectively by al-Fārābī's monotheistic worldview and Habermas's humanistic orientation within the Frankfurt School tradition—lead to the formulation of two distinct ideal societies (*Madīna Fāḍila* and civil society) and, consequently, to different models and qualities of communication.

While both share certain concerns—such as the nature of the ideal society, the role of rationality, rational dialogue, mutual understanding, and collective consensus—there are significant differences in their foundational premises, the articulation of their ideas, and their socio-cultural implications.

For Habermas, the central communicative concern is modern society's deviation from rationality and Enlightenment ideals, and the need for communicative rationality to liberate society from the limitations of instrumental rationality. His model emphasizes consensus, rational discourse, and critical reflection, where shared reason is essential for attaining truth and legitimizing laws.

In contrast, al-Fārābī focuses on the process through which a rational society is achieved—specifically, the elevation of thought and language from probabilistic forms (e.g., rhetoric and poetry) to demonstrative and certain forms of reasoning. In his view, demonstrative communication reaches its highest realization in the *Madīna Fāḍila*, particularly in connection with its ruler (Imam). While Habermas, due to his anthropocentric orientation, does not incorporate communication with God or the sacred into his theory, al-Fārābī's

framework extends beyond human horizons to encompass a vertical dimension—communication with the divine and the sacred..

4. Conclusion

This comparative analysis highlights several components relevant to contemporary governance. These include:

- Upholding rationalism and privileging demonstrative reasoning alongside rhetorical persuasion in policymaking.
- Promoting cooperation and public participation through dialogue and consensus, while connecting such processes to revealed principles.
- Freeing cultural policymaking from illusion and superficial imagery, instead grounding it in reason, demonstration, and demonstrative persuasion.
- Transitioning from a consumerist society to one capable of critically analyzing cultural phenomena.

In Habermas's civil society, communication remains within the human horizon and is limited to consensus-building among individuals, without reference to transcendent dimensions. In al-Fārābī's *Madīna Fāḍila*, by contrast, communication—grounded in monotheism, reason, and demonstration—is intrinsically linked to revelation and the sacred intellect, and culminates in connection with the Active Intellect.

Such a connection enables an individual to achieve the highest level of perfection and comprehension, making them fit to lead society toward ultimate felicity. This leadership is not defined by command and control, but by the capacity to instruct, guide, and cultivate human perfection. Within this hierarchical communicative structure, relationships among individuals and groups are pedagogical and guiding, ultimately serving the goal of human development.

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

- Abbaspoor, Ebrahim. (2011). A critique of the methodology of Habermas's "communicative action" theory. *Ma'rifat-e Farhangi Ejtemai*, 2(2), 35-64. [In Persian]
- Alberts, Jess K.; Nakayama, Thomas K. & Martin, Judith N. (2019). *Human communication in society*, Hoboken, NJ : Pearson Education.
- Al-Farabi, Abu Nasr. (2002). *Ārā' ahl al-madīnah al-fāḍilah*, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Al-Farabi. (1991). *Al-Millah*, Beirut: Dar al-Mashriq. [In Persian]
- Al-Farabi. (1992). *Al-Tanbīh 'alā sabīl al-sa'ādah*. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Al-Farabi. (2010). *Al-Siyāsah al-madaniyyah*, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Al-Farabi. (2015). *Al-Ḥurūf*, Tehran: Shahid Beheshti University Press. [In Persian]
- Al-Farabi. (2017). *Fusūl muntaza'ah*, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Ashraf Nazari, Ali; Attarzadeh, Behzad (2013). Habermas Perspective on Knowledge, Inter-subjectivity and Communicative Action, *Political and International Science*, 1(1), 33-46. [In Persian]
- Azad Armaki, T. (2023). *Social thought of Muslim thinkers: From Farabi to Ibn Khaldun*. Tehran: Soroush. [In Persian]

- Baghdadi, I. P. (1951). *Hadiyat al-Arifin*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Persian]
- Barkhordari, A. (2015). a comparative introduction to the nature of utopia in the thought of farabi and nasir al-din tousi. *POLITICAL QUARTERLY*, 45(2), 495-512. [In Persian]
- Bashir, Hassan (2008). New Semantics of Communication; Making Possible a Deeper Understanding of Relationship between Culture and Media, *Cultural Research*, Vol 1(3), 22. [In Persian]
- Craib, Ian. (2021). *Modern Social Theories: From Parsons to Habermas* translated by Abbas Mokhber. Tehran: Agah. [In Persian]
- Davari ardakani, Reza (2010), *Farabi: Philosopher of Culture*, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- DeVito, J A. (2016), *Human communication: the basic course*, Hoboken, NJ: Pearson Higher Education.
- Donsbach, Wolfgang (2008). *The international encyclopedia of communication*, New York: Blackwell publishing.
- Farhangi, A. A. (2018). *Human Communications*. Tehran: Rasa Cultural Services. [In Persian]
- Goldkuhl, Göran (2000). *The Validity of Validity Claims: An Inquiry Into*. 112 *Communication Rationality*, Aache., Germany.
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests* (J. Shapiro, Trans.). Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jurgen (1985), *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jurgen (1993), *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Habermas, Jurgen (2016), *The Post- National Constellation and the Future of Democracy*, New York: Columbia University Press.
- Hassanzadeh, H. (1966). *Abu Nasr al-Farabi and his philosophy*. *Helal Magazine*, Summer. [In Persian]
- Holub, R. (2004). *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, Translated by Hossein Bashirieh, Tehran: Ney. [In Persian]
- Hoover, S. (2009). *Religion in the Age of Media* (Trans. Ali Amadi & colleagues). Qom: Daftar Aql. [In Persian]
- Hosseini, M. H. (2010). *The manifestation of Imamate in al-Farabi's Virtuous City*. *Kosar Ma'aref*, 14, 77–104. [In Persian]
- Islami Tanha, Asghar (2014). Demonstrative Communication as the Foundation of Culture and the Fazelah Society in Al-Farabi's Political Science, *Journal of Social Cultural Knowledge*, 4(4), 5-30. [In Persian]
- Islami Tanha, Asghar (2015). *Communication in Iranian excellence community from the perspective of al-farabi, ebne miskawaayh & nasir al addin tosi*, Master's thesis, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. [In Persian]
- Islami Tanha, Asghar (2015). The production of signs and the exchange of meaning in Al-Farabi's philosophy of communication, *Journal of Islamic Humanities*, 2(4), 5-34. [In Persian]
- Jaafari, M (20). *Society and Rationality in the Thought of Abu Nasr al-Farabi and Jürgen Habermas*. [In Persian]
- Jafari, M. (2010). *Society and rationality in the thought of Abu Nasr al-Farabi and Jürgen Habermas*, Master's thesis, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. [In Persian]
- Jowkar, G. (2008). *Al-Farabi's social thoughts*. *Ma'refat Journal*, 17(4), 129. [In Persian]
- Khan Mohammadi, Karim. (2012). the comparison of communication and revelatory rationalism (on the basis of the views of Habermas and Allamah Tabatabaei). *Political Science*, 15(57), 31-74. [In Persian]
- Khaniki, H. (2004). dialogue, from linguistic connotation to global meaning, *Iranian journal of sociology*, 5(1), 90-113. [In Persian]
- Larijani, M. J. (1996). *The Nature of Rationality*. *Qabasāt Quarterly*, 1(1), 116-156. [In Persian]
- Madandar Arani, A. (2019). *Comparative Research Method in Human Sciences*. Tehran: Samt. [In Persian]
- Mahdizadeh, S. M. (2012). *Media Theories: Common Ideas and Critical Perspectives*. Tehran: Hamshahri Publishing. [In Persian]
- Mohajernia, M. (2001). *Political Thought of Al-Farabi*. Tehran: Bustan Ketab. [In Persian]
- Mohsenian Rad, M. (2020). *Communication Studies*. Tehran: Soroush. [In Persian]

- Mohsenian Rad, M. (2020). *Media Studies*. Tehran: Samt. [In Persian]
- Mowlana, Hamid (2011). *Communication Studies*. Tehran: Ketab Nashr Publishing. [In Persian]
- Mowlana, Hamid (2022). *On Human Communication*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Nekoonam, J. (2011). *Research Methods with Emphasis on Islamic Sciences*. Qom: Qom University Press. [In Persian]
- Noori, Morteza. (2021). A Critique of Foundations of Habermas' s Theory of Communicative Action. *KNOWLEDGE (JOURNAL OF HUMAN SCIENCES)*, 13 (1): 245-265. [In Persian]
- Parsania, H (2012). Social worlds, Qom: Ketabe Farda. [In Persian]
- Parsania, H (2013). Theory and Culture: Fundamental Methodology of Evolution of Scientific Theories. *Strategy for Culture*, 6(23), 7-28. [In Persian]
- Parsaniya, Hamid, Tale'i Ardakani, Mohammad.(2025) Fundamental Methodology and Applied methodology in Social sciences, with Emphasis on the Approaches of Realism and Nominalism. *Ma`rifat-e Farhangi Ejtemai*, 4(2), 73-96. [In Persian]
- Pusey, Michael (2014). *Jurgen Habermas* (A. Tadayon, Trans.; 2nd ed.), Tehran: Hermes. [In Persian]
- Quante, Michael (2007), Habermas On Compatibilism and Ontological Monism, *Philosophical Explorations*, 10(1), 59-68.
- Rahimi ,Salman Ali (2012). Farabi and Habermas's Methodology, *Journal of Social Cultural Knowledge*, 2(2), 65. [In Persian]
- Saboorian, M. (2011). Anthropology of Muslims' human sciences: a comparative study of Farabi and Ibn Khaldun. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 1(1), 73-87. doi: 10.22059/jstmt.2011.54316
- Salter, L (2005). The Communicative Structures Of Journalism And Public Relations. *Journalism*, 6(1), 90-106.
- Saroukhani, B. (2021). *Sociology of communication*. Tehran: Ettela'at. [In Persian]
- Seidman, S. (2016). *Contested knowledge: Social theory today* (H. Jalili, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Shahriari, P. (2012). Fārābī; The Second Teacher. *Roshd-e Borhān*, 22(1). [In Persian]
- Shiri, Tahmoures, & Azimi, Neda. (2012). A Comparative study of qualitative content analysis and hermeneutics. *journal of sociology studies*, 4(15), 79-99. [In Persian]
- Van den Brink, Bert (1995), die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft“ In: *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, von den Brink Bert/van Reijen Willem(Hg.)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- White, S. (2001). *Recent Writings of Jürgen Habermas: Reason, Justice, and Modernity* (Trans. Mohammad Hariri Akbari). Tehran: Ghatreh. [In Persian]
- Zaeri, Q & Moalem, S. M. (2016). "Fundamental methodology" from the perspective of fundamental methodology. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 6(1), 160-129. [In Persian].

مطالعه مقایسه‌ای ارتباطات انسانی در جامعه مدنی هابرماس و مدینه فاضله فارابی

حسین مهربانی‌فر^۱ ، محمدعلی سلیمی^۲ 

۱. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: mehrabanifar@razavi.ac.ir
۲. کارشناسی ارشد رشته دانش اجتماعی مسلمین، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: salimimohammadali1@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	ارتباطات انسانی یکی از عناصر اصلی شکل‌دهنده ماهیت و ساختار جوامع است. جامعه مدنی و مدینه فاضله دو نوع جامعه هستند که هرکدام انواع و صورت‌های مختلفی از ارتباطات را دربردارند. یورگن هابرماس و ابونصر محمد فارابی از اندیشمندانی هستند که به مسئله ارتباطات انسانی، شکل آرمانی آن و نقش آن در صورت‌بندی این دو نوع جامعه توجه داشته‌اند. در پژوهش حاضر به روش تحلیلی - مقایسه‌ای و همچنین با تکیه بر چهارچوب روش‌شناسی بنیادین، به مطالعه و مقایسه ارتباطات انسانی و سطوح و انواع آن در اندیشه این دو متفکر پرداخته شده است. آنچه از مجموع بررسی و مقایسه آثار این دو متفکر برمی‌آید این است که هر دو اندیشمند با نگاهی انتقادی به جامعه خویش و کیفیت ارتباطات در آن، به صورت‌بندی یک جامعه آرمانی پرداخته‌اند و مسائلی مانند عقلانیت، تفاهم و توافق جمعی را به صورت مشترک مورد توجه قرار داده‌اند. این در حالی است که عقلانیت ارتباطی هابرماس و اجماع و گفتگوی عقلانی و انتقادی مدنظر وی در دستیابی به حقیقت و مشروعیت قوانین، از عقل عرفی فراتر نمی‌رود، ولی تفاهم و ارتباطات برهانی فارابی محدود به افق انسانی نیست و در پیوند با رئیس اول مدینه فاضله و در اتصال به عقل فعال معنادار می‌شود. این پژوهش می‌تواند مقدمه‌ای در بازشناسی و تحلیل نظام‌های مختلف ارتباطی در دو نوع مدینه فاضله و جامعه مدنی باشد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۳	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱	
کلیدواژه‌ها: ارتباطات انسانی، جامعه مدنی، فارابی، مدینه فاضله، هابرماس.	

استناد: مهربانی‌فر، حسین؛ سلیمی، محمدعلی (۱۴۰۴). مطالعه مقایسه‌ای ارتباطات انسانی در جامعه مدنی هابرماس و مدینه فاضله فارابی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۲): ۷۶-۹۷. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.392597.1782>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.392597.1782>

۱. مقدمه و بیان مسئله

ارتباط انسان‌ها سنگ بنای جامعه انسانی است و بدون آن هرگز «فرهنگ» به عنوان خصیصه جامعه انسانی پدید نمی‌آید (ساروخانی، ۱۴۰۰). کیفیت ارتباطات و نظام‌های ارتباطی نقشی جدی در صورت‌بندی فرهنگی و اجتماعی جوامع ایفا می‌کنند؛ چنان‌که هارولد اینیس و مارشال مک‌لوهان عامل اساسی تحولات تاریخی و اجتماعی را نظام‌های ارتباطی و نوع رسانه در انتقال پیام می‌دانند (مهدی‌زاده، ۱۳۹۱: ۲۵). مضاف بر این، ارتباطات انسانی متأثر از نیروهای اجتماعی و زمینه فرهنگی است و اساساً ارتباطات در فرهنگ تعبیه شده است (Alberts et al., 2019). از این‌رو است که گفته می‌شود فرهنگ بدون ارتباطات دوام و بقا نمی‌یابد و ارتباطات بدون فرهنگ نیز از محتوا و پیام‌دهی بی‌بهره است و فرایند تولید و انتقال معنا در ارتباطات و فرهنگ به یکدیگر پیوسته است (بشیر، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

کلمه ارتباط از واژه لاتین Communicate مشتق شده است که با توجه به سیر تحول دانش ارتباطات و تعاریف آن از «انتقال پیام‌ها تا مبادله معانی» میان عموم مردم را در برمی‌گیرد (فرهنگی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۷). در تعاریف اولیه‌ای که از ارتباط در علم ارتباطات ارائه شد، سه عنصر پیام، گیرنده و فرستنده مورد توجه قرار گرفت، اما با گذر زمان و تفکر در پیچیدگی‌های مفهوم ارتباطات، عناصری مانند معنی، کانال پیام، پارازیت، وسیله انتقال پیام و... مورد نظر قرار گرفت که سبب شد ارتباطات به عنوان رشته‌ای علمی بررسی شود (محسنیان راد، ۱۳۹۹: ۵۷-۴۲). مولانا در مقدمه خود بر کتاب ارتباط‌شناسی، دو عنصر اشتراک و اعتماد را به عنوان مؤلفه‌های اصلی مفهوم کامیونیکاسیون در نظر می‌گیرد (همان: ۴). درواقع آنچه ارتباطات انسانی را از دیگر موجودات زنده متمایز می‌سازد، توانایی بالای انسانی در خلق و کاربرد نمادها است و اینکه انسان‌ها با واسطه یا بی‌واسطه تجارب خود را با دیگران به اشتراک می‌گذارند (فرهنگی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۷).

نکته حائز اهمیت، توجه به تفاوت مفهوم ارتباطات در سیر تحول آن در غرب و علمی‌شدن یا علمی کردن دانش ارتباطات است که از سده بیستم آغاز شده و در چهارچوب معرفت‌شناسی جهان غرب شکل می‌گیرد (مولانا، ۱۳۹۰: ۱۶-۱۷). اساساً مفهوم ارتباطات از دیدگاه دین، فلسفه، عرفان و حکمت اسلامی با آن چیزی که در جهان غرب امروز مطرح می‌شود متفاوت است (هزور، ۱۳۸۸). نگاه غربی به این پدیده بیشتر از جنبه اومانیستی و انسان‌محورانه است (لاریجانی، ۱۳۷۵). از این‌رو مطالعه ارتباطات انسان در غرب، اغلب روی فرایند تک‌بعدی ارتباط انسان با انسان تمرکز کرده است. این مطالعات تک‌بعدی عملاً به گسترش حوزه‌هایی مانند ارتباطات میان‌فردی، گروهی، سازمانی و توده‌ای (جمعی) انجامیده و از ارتباط معنوی و روحانی که همیشه بخشی اساسی از ارتباط انسانی در طول تاریخ بوده غفلت ورزیده است (مولانا، ۱۴۰۱). درواقع این مسئله به همان زمینه تفاوت فرهنگ اومانیستی غربی از فرهنگ توحیدی ایرانی برمی‌گردد که می‌تواند صورت‌بندی متفاوتی از ارتباطات انسانی و سطوح و ابعاد آن را رقم بزند؛ مسئله‌ای که در اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی متفکران هرکدام از این حوزه‌های متفاوت فکری و فرهنگی در طول تاریخ به اشکال مختلفی بازتاب یافته است.

ابونصر فارابی در میان متفکران مسلمان ایرانی و یورگن هابرماس در میان متفکران مدرن غربی از متفکرانی هستند که با توجه به زمینه فرهنگی و نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود، صورت‌بندی‌های متفاوتی از جامعه آرمانی خود دارند و متناسب با آن، کیفیت ارتباطات انسانی و سطوح آن را در قالب مفاهیم و گزاره‌های نظری طرح کرده‌اند. «از آنجا که هر جامعه‌ای باید قادر باشد به‌طور مستقل صورت مشخصی از سازمان‌دهی مطلوب فرایند ارتباطات اجتماعی‌اش را در زمینه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی خود، تعریف کند (Donsboch, 2008: 3516)، پژوهش حاضر ضمن بررسی مقایسه‌ای کیفیت صورت‌بندی ارتباطات انسانی در نسبت با مبانی معرفتی این دو اندیشمند، به دنبال توصیف چگونگی ترسیم شکل مطلوب ارتباطات جامعه با یکدیگر در جامعه آرمانی مورد نظر ابونصر فارابی و یورگن هابرماس بوده است؛ اندیشمندانی که هرکدام اهمیتی ویژه به ارائه صورت مشخصی از سازمان‌دهی مطلوب ارتباطات برمبنای نظام

فکری خود داشته‌اند. این پژوهش درنهایت به این سؤال پاسخ می‌دهد که ارتباطات انسانی در مدینه فاضله فارابی و جامعه مدنی هابرماس چگونه صورت‌بندی شده و چه برداشتی از سطوح و انواع ارتباطات انسانی^۱ در این دو نوع جامعه می‌توان به‌دست داد.

انتخاب این دو متفکر از میان سایر متفکران به‌دلیل رویکرد انتقادی آنان به جامعه معاصر خویش (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۰)، تلاش هردو در صورت‌بندی یک جامعه آرمانی با عنایت به جایگاه ارتباطات در آن ضمن عنایت به «جایگاه علمی و نظری ایشان» (جوکار، ۱۳۸۷: ۴) و همچنین تأثیر قابل‌توجه فارابی در مقایسه با سایر اندیشمندان اجتماعی متقدم مسلمان در تبیین فلسفه سیاسی اسلامی و نحوه ارتباط افراد جامعه با یکدیگر و با رئیس جامعه بوده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹).

این پژوهش می‌تواند مقدمه‌ای در بازشناسی و تحلیل تفاوت‌های مبنایی و عینی و صوری الگوهای مختلف ارتباطی در دو نوع مدینه فاضله (به‌عنوان خوانشی از جامعه توحیدی در اندیشه متفکران مسلمان) و جامعه مدنی (به‌عنوان خوانشی از جامعه آرمانی در اندیشه‌های اجتماعی مدرن) باشد و تمهیدات سیاستی آن را در نظام حکمرانی مطالعه کند.

۲. پیشینه پژوهش

هرچند به‌طور خاص مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای ارتباطات انسانی در اندیشه هابرماس و فارابی مورد توجه پژوهش‌های پیشین نبوده است، اما رحیمی (۱۳۹۰) پیش از این روش‌شناسی این دو اندیشمند را مقایسه و تلاش کرده تا مسائل عمده‌ای مانند ماهیت و طبیعت شناخت، قلمرو شناخت، منابع و روش‌های کسب شناخت را از منظر این دو اندیشمند که به دو حوزه فرهنگی و تمدنی مختلف تعلق دارند، مورد واکاوی و مقایسه قرار دهد. همچنین جعفری (۱۳۸۹) در پژوهش «جامعه و عقلانیت در اندیشه ابونصر فارابی و یورگن هابرماس»، با مقایسه آرای این دو اندیشمند نتیجه گرفت هابرماس با نقد عقلانیت پوزیتیویستی و صوری، به عقلانیت انتقادی و اخلاق گفت‌وگو می‌رسد و پروژه ناتمام مدرنیته را بر پایه توافق جمعی و حقیقت تصنعی ساخته‌شده از گفت‌وگو اخلاقی بنا می‌نهد. در مقابل، نقطه قوت فارابی این است که از وحی و عقل قدسی بهره می‌برد و با اعتقاد به حقیقت مطلق (نفس الامر)، از نسبت‌گرایی دور می‌ماند. درواقع تفاوت کلیدی این دو در منابع معرفتی است. هابرماس به عقل عرفی و گفتار جمعی متکی است، اما فارابی جامعه فاضله را به‌عنوان الگوی عقلانی-وحيانی ترسیم می‌کند و بر همین اساس فلسفه اجتماعی فارابی، با تکیه بر عقلانیت قدسی می‌تواند جایگزینی برای نسبیت حاکم بر نظریه هابرماس باشد.

در نسبت با مطالعات مقایسه‌ای اندک نظرات این دو اندیشمند، بررسی جداگانه اندیشه آن‌ها در سطحی گسترده‌تر مورد توجه پژوهش‌های مختلف بوده است که این مهم به‌ویژه در نسبت با اندیشه هابرماس بسیار پررنگ است. پژوهش‌های بسیاری در ایران و خارج از آن به شرح و ارزیابی اندیشه ارتباطی او پرداخته‌اند. از جمله پژوهش‌های داخلی می‌توان به پژوهش مهدوی و مبارکی (۱۳۸۵) اشاره کرد که تحلیل نظریه کنش ارتباطی هابرماس را مورد توجه قرار دادند و برای تبیین تئوری کنش ارتباطی، از نقطه عزیمت هابرماس یعنی توجه به حوزه عمومی شروع کردند. آن‌ها پس از بررسی و تحلیل سیستم‌های شناخت و بازسازی نظریه انتقادی از دید او، توجه به فرایندهای جهان‌زیست و نظام را مدنظر قرار دادند و درنهایت تصویری از کنش ارتباطی ارائه کردند. همچنین پژوهش عباس‌پور (۱۳۹۰) با رویکرد انتقادی براساس روش‌شناسی بنیادین، ضمن بهره‌گیری از مبانی معرفتی و هستی‌شناختی اسلام، به نقد مبنایی نظریه کنش ارتباطی هابرماس پرداخته است.

^۱ اصطلاح سطوح ارتباطات به هرم سطوح ارتباطات دنیس مک‌کویل اشاره دارد که لایه‌های ارتباطات درون‌فردی (ارتباط با خود)، ارتباطات میان‌فردی، ارتباطات گروهی و ارتباطات توده‌ای را دربرمی‌گیرد، اما سطح شناخته‌شده دیگری موسوم به ارتباطات عمومی وجود دارد که در مدل مک‌کویل نادیده گرفته شده و رایج‌ترین شکل آن، همان جلسات سخنرانی است که ماهیتی کاملاً متفاوت با ارتباطات گروهی و میان‌فردی دارد. در واقعیت، در موارد بسیاری می‌توان شاهد تداخل این سطوح مختلف با یکدیگر بود (محسنیان راد، ۱۳۹۹: ۱۳-۱۶). برخی از اندیشمندان نیز ذیل بحث از اشکال ارتباطات در کنار سطوح مذکور، توجه ویژه‌ای به ارتباطات سازمانی به‌عنوان ارتباطاتی که در یک سازمان میان اعضای آن رخ می‌دهد کرده‌اند (DeVito, 2016: 2). مولانا (۱۴۰۱) الگوی پنج‌بعدی از ارتباطات انسانی (۱). ارتباط با خدا، ۲. ارتباطات با طبیعت، ۳. ارتباط با خود، ۴. ارتباط با انسان و ۵. ارتباط با فناوری (ارائه می‌کند؛ ابعادی که مترابط و پویا هستند و کیفیت و کمیت هرکدام، فرایند ارتباط در ابعاد دیگر را تعیین می‌کند. او تأکید می‌کند که ارتباط معنوی و روحانی، همیشه بخشی اساسی از ارتباط انسانی در طول تاریخ بوده است. ارتباط با خدا و خود میان مسلمانان نیز ارتباطی نیرومند بوده است (مولانا، ۱۴۰۱: ۱۵-۲۱).

اشرف نظری و عطارزاده (۱۳۹۱) نیز در تحلیل خود از نسبت شناخت، بیناذهنیت و کنش ارتباطی در اندیشه هابرماس بیان کردند که او نقد بر حوزه عمومی را از نقد شناخت آغاز می‌کند و با پی‌ریزی چهارچوبی برای ابعاد آن، شرایط رسیدن به تفاهم در عمل اجتماعی و ارتباطی را ترسیم می‌کند؛ شناختی که از یک سو بنیاد ارتباط است و از دیگر سو در گفتمان تجلی می‌یابد. نوری (۱۳۹۹) نیز در نقدی بر مبانی نظریه کنش ارتباطی در اندیشه یورگن هابرماس اظهار کرد که نظریه کنش ارتباطی هابرماس نتوانسته توازن لازم را میان به رسمیت شناختن قیدوبندهای تاریخی و اجتماعی بشر و قابلیت‌های او برای فاصله گرفتن از این قیدوبندها برقرار کند.

در مقایسه با پیشینه قابل توجه پژوهشی در زمینه اندیشه ارتباطی هابرماس، پژوهش‌های محدودی به مطالعه ارتباطات در اندیشه فارابی پرداخته‌اند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به سه پژوهش از اسلامی تنها اشاره کرد. در پژوهش اول با عنوان «ارتباطات برهانی بنیان فرهنگ و جامعه فاضله در علم مدنی فارابی» (۱۳۹۲) او نتیجه گرفت که در اندیشه فرهنگی-ارتباطی فارابی، ارتباطات به عنوان هنری برای ساختن و به کارگیری نشانه‌ها برای مبادله معنا بین افراد تعریف شده که نظام معنایی یا فرهنگ و ساختار اجتماعی را شکل می‌دهد. از این رو او گونه‌شناسی جوامع را نیز مبتنی بر الگوی ارتباطی می‌داند و در علم مدنی خود به دنبال ترسیم بهترین نوع جامعه انسانی است که براساس معنای یقینی و ارتباط برهانی شکل می‌گیرد. در همین ارتباط، در پژوهشی با عنوان «تولید نشانه و مبادله معنا در فلسفه ارتباطات فارابی» (۱۳۹۴الف) که درباره نحوه شکل‌گیری معنا و تسهیم آن در اندیشه فارابی شده است، نتیجه می‌گیرد که در نگاه فارابی، ارتباطات به عنوان کنشی بیانی-شناختی، مهارت ایجاد و به کار بستن نشانه‌ها برای به اشتراک گذاردن معنا بین «خود» و «دیگری» و نمایان‌کننده نظام معنایی یا ملت (فرهنگ) است که به ساختار اجتماعی یا امت (جامعه) عینیت می‌بخشد. در نهایت، او در پژوهشی با عنوان «ارتباطات در مدینه فاضله ایرانی از منظر علم مدنی فارابی، ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی» (۱۳۹۴ب) به بررسی مقایسه‌ای چگونگی ارتباطات در مدینه فاضله از دیدگاه این سه فیلسوف پرداخت و نتیجه گرفت دو عنصر اصلی در ارتباطات فاضله از دیدگاه فلاسفه مسلمان، عقلانیت و صداقت هستند که به ترتیب توسط فارابی و ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی مورد تأکید قرار گرفته‌اند.

با مروری بر پژوهش‌های پیشین می‌توان به وضوح دریافت که نه تنها مطالعه مقایسه‌ای ارتباطات انسانی در اندیشه فارابی و هابرماس مورد توجه این پژوهش‌ها نبوده، بلکه در اهتمام به اندیشه ارتباطی این دو اندیشمند، به طور خاص به ابعاد و سطوح ارتباطات پرداخته نشده است. از این رو وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر را می‌توان در رویکرد مقایسه‌ای آن و بازخوانی آرای ارتباطی این دو اندیشمند از حیث توجه به سطوح و انواع ارتباطات انسانی در دو نوع صورت‌بندی از جامعه آرمانی دانست؛ صورت‌بندی‌هایی که متعلق به دو نظام متفاوت فرهنگی تمدنی هستند.

۳. روش‌شناسی

روش این پژوهش تحلیلی مقایسه‌ای است. این روش مبتنی بر مقایسه برای شناخت مشابهت‌ها و تفاوت‌ها است و از قدیمی‌ترین شیوه‌های پژوهش در اندیشه اجتماعی است (معدن‌دار آرانی، ۱۳۹۸: ۷۵). پژوهش مقایسه‌ای به دو صورت می‌تواند انجام شود: مقایسه تاریخی و مقایسه در یک زمان مشخص (نکونام، ۱۳۸۶: ۲۷۹-۲۸۰). مطالعه حاضر از نوع مطالعه مقایسه‌ای تاریخی است که بسترهای متفاوت تاریخی و محیطی فارابی و هابرماس و تأثیرات آن‌ها از این عوامل را بررسی می‌کند. در مقایسه تاریخی، پژوهشگر تحول یک پدیده، نهاد یا ساختار را در طول زمان و در بسترهای تاریخی متفاوت مطالعه می‌کند. این روش برای تحلیل سیر تحول اندیشه‌ها، سیاست‌ها یا نظام‌های اجتماعی، دینی و حقوقی بسیار مناسب است (نکونام، ۱۳۸۶: ۱۵۹). در مقابل، در مقایسه در یک زمان مشخص، پژوهشگر پدیده‌هایی مشابه را در چند بستر یا واحد اجتماعی در یک بازه زمانی ثابت مقایسه می‌کند؛ برای مثال، مقایسه نگرش دینی نسل جوان در ایران و ترکیه در سال ۱۴۰۰.

روش جمع‌آوری اطلاعات اسنادی است. در روش اسنادی، مقصود پژوهش با مطالعه، تحلیل و بررسی اسناد و متون برآورده می‌شود (شیری و عظیمی، ۱۳۹۱). چهارچوب روش‌شناسی بنیادین در مطالعه تطبیقی و مقایسه آرای فارابی و هابرماس در ارتباطات انسانی مینا قرار گرفته است. روش‌شناسی بنیادین به دنبال نشان دادن نحوه شکل‌گیری نظریه براساس زمینه‌های آن است. هر نظریه برای شکل‌گیری

و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۳). عواملی که ارتباط منطقی با نظریه‌ها دارند، عوامل و زمینه‌های معرفتی قلمداد می‌شوند. زمینه‌های معرفتی شامل مکاتب، مبادی و رویکردها می‌شود. تحقق یافتن زمینه‌های بیان شده، شرط لازم برای پدید آمدن ساختارهای معرفتی و مفاهیم نظریه است. هر نظریه علاوه بر زمینه‌های معرفتی، از زمینه‌های وجودی دیگری نیز که بیشتر بعد فردی و انگیزشی دارند بهره می‌برد. این طور می‌توان گفت که تأثیرگذاری این عوامل از زمینه‌های معرفتی کمتر نیست. زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی این گونه دسته‌بندی می‌شوند: الف) عوامل فردی: به معنای این است که شکل‌گیری یک نظریه به زمینه‌های شخصیتی محقق برمی‌گردد. مانند انگیزه‌های فردی، خلاقیت، زمینه‌های خانوادگی، تجربیات زیستی و ویژگی‌های روانی و ب) عوامل اجتماعی: عواملی که بر عوامل وجودی فردی تأثیر می‌گذارند. مانند شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیکی (پارسانیا، ۱۳۹۲).

در پژوهش حاضر تمرکز بر واکاوی مقایسه‌ای زمینه‌های معرفتی با بررسی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناسی نظریات فارابی و هابرماس و دلالت‌های آن در حوزه ارتباطات انسانی و سطوح و ابعاد آن است.

۴. یافته‌ها

۴-۱. واکاوی اندیشه هابرماس از زمینه‌های معرفتی تا دلالت‌های ارتباطی

۴-۱-۱. مبانی معرفتی (از هستی‌شناسی تا روش‌شناسی هابرماس)

یورگن هابرماس با ترکیب سنت‌های فلسفی انتقادی و پراگماتیستی، نظام فکری پیچیده‌ای را در حوزه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و انسان‌شناختی ارائه کرده است. این نظام فکری با نقد پوزیتیویسم و تأکید بر نقش زبان و کنش ارتباطی در شکل‌گیری واقعیت اجتماعی مشخص می‌شود.

هابرماس تحت تأثیر اندیشه‌های مکتب فرانکفورت، بر این باور است که معنا و حقیقت در فرایند گفتگو و تعامل میان افراد شکل می‌گیرد و بنابراین حقیقت امری ثابت و مطلق نیست، بلکه در هر دوره تاریخی، حقیقتی ویژه وجود دارد (Habermas, 1985). او با رد هستی‌شناسی مادی‌گرایانه صرف، واقعیت را محصولی بین‌الذهانی می‌داند که از تعاملات زبانی و اجتماعی تأثیر می‌پذیرد (Habermas, 1990: 38). این رویکرد که می‌توان آن را «تکنرگرای هستی‌شناختی» نامید، امکان همزیستی طبیعت مادی و واقعیت اجتماعی ساخته‌شده را فراهم می‌کند (Quante, 2007: 59).

هابرماس تحت تأثیر کانت، مفهوم شناخت سه‌سطحی را مطرح می‌کند که شامل مشاهده‌گر، به‌زبان آوردن مشاهدات و تأمل در ساخته‌شده‌ها است که این ارتباط بین‌الذهانی است. به نظر می‌رسد از نظر او ما هرگز با واقعیت خالص روبه‌رو نیستیم و برداشت ما از واقعیت همواره با تفسیرهایی همراه است (کرایب، ۱۴۰۰: ۲۳۰). هابرماس در کتاب معرفت و علائق بشری می‌پذیرد که علائق و منافع بشری به دانش ساخت می‌دهد (Habermas, 1971: 3-30)، اما به جای اینکه تسلیم نسبی‌گرایی شود، ادعا می‌کند که با رد جدایی ارزش از واقعیت در علوم، شناخت همواره تحت تأثیر علایق عملی انسان شکل می‌گیرد و این علایق به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱. علاقه فنی (کنترل طبیعت) که مبنای علوم تجربی-تحلیلی است و هدف آن تسلط بر طبیعت از طریق پیش‌بینی و کنترل پدیده‌ها است. هابرماس این نگرش را نقد می‌کند؛ چرا که آن را محدود به بعد ابزاری عقلانیت می‌داند؛
۲. علاقه عملی (تفهیم بین‌الذهانی) که مربوط به علوم هرمنوتیکی-تاریخی است و بر فهم متقابل و ارتباطات انسانی تمرکز دارد. این علاقه به حفظ و گسترش حوزه زیست‌جهان از طریق تعاملات زبانی و فرهنگی کمک می‌کند؛
۳. علاقه‌رهایی‌بخش (آزادی از سلطه) که پایه علوم انتقادی است و هدف آن شکستن ساختارهای سلطه از طریق تأمل خودآگاهانه است. این علاقه با نقد ایدئولوژی‌ها و بازسازی شرایط عادلانه اجتماعی مرتبط است (Habermas, 1971: 10-31).

هابرماس به طرح رویکرد معرفت‌شناسانه‌ای می‌پردازد که گفتگو و امر بین‌الاذهانی در کانون آن جای گرفته و نقطه عزیمت او به‌مثابه فیلسوف گفتگو، قراردادن کنش تفاهمی در مقابل «کنش استراتژیک» یا «کنش معطوف به موفقیت» است (Habermas, 1985: 100-110).

از جهت رویکرد انسان‌شناختی، هابرماس انسان را موجودی منفعت‌طلب می‌داند که این ویژگی او را به‌سمت زندگی اجتماعی سوق می‌دهد. هرچند همه انسان‌ها به دنبال کسب منافع هستند، اما برخی منافع به‌تنهایی برآورده نمی‌شوند و اغلب در زیست‌جهان تأمین می‌شوند. انسان‌ها برای تنظیم امور زندگی اجتماعی قواعدی جعل می‌کنند؛ بنابراین کلیه هنجارها منشأ انسانی دارند و مشروعیت خود را از وفاق عمومی می‌گیرند (همان: ۷۰-۵۰).

هابرماس علاوه بر عاملیت انسانی و خلاقیت‌های وی، به تأثیر انسان بر خودش نیز توجه می‌کند و می‌گوید انسان به‌طور مستمر خود را در چهارچوب شرایط فرهنگی بازتولید می‌کند. بدین معنی که از طریق فرایندهای خودسازی، خود را شکل می‌دهد (همان: ۱۲۰)؛ بنابراین، انسان موجودی است که علاوه بر تأثیر بر خودش، بر سایر اعضای جامعه نیز تأثیر می‌گذارد و از طریق ارتباط، ساختارهای اجتماعی را دگرگون می‌کند.

درنهایت، روش هابرماس در مطالعاتش انتقادی است. او انتقادی بودن را صرفاً یک روش نمی‌داند، بلکه مانند کانت، هستی و معرفت را محصول نقد می‌داند. در نگاه نظریه‌پردازان انتقادی، صرفاً تبیین «آنچه هست» (وضع موجود) کافی نیست، بلکه باید «آنچه باید باشد» (وضع مطلوب) نیز مورد بررسی قرار گیرد. به این ترتیب ضروری است که مسائل جامعه با روش انتقادی مورد توجه قرار گیرد؛ امری که در روش‌های تجربی یافت نمی‌شود (Habermas, 1971: 10). همچنین هابرماس در مباحثات و گفتگوهایش شیوه دیالکتیکی-تاریخی را به‌کار می‌گیرد (Habermas, 1987: 40-50).

۲-۱-۴. زمینه‌های غیر معرفتی

الف) عوامل فردی

یورگن هابرماس در سال ۱۹۲۹ در شهر روسلدورف آلمان به دنیا آمد. خاستگاه طبقاتی او طبقه متوسط بود و خانواده او جزو خانواده‌های روشن‌فکر و اهل علم دوره خودشان محسوب می‌شدند (وایت، ۱۳۸۰: ۹۵). او در جوانی به روزنامه‌نگاری مشغول شد. هابرماس در این دوره دستیار یکی از مشهورترین اعضای مکتب فرانکفورت، یعنی تئودور آدورنو شد و این همکاری تا سال ۱۹۵۹ میلادی ادامه یافت (ریترز، ۱۳۷۴: ۱۵۰). او شاخص‌ترین اثر خود یعنی نظریه کنش ارتباطی را در دو جلد، در سال ۱۹۸۱ منتشر کرد و از سال ۱۹۸۱ تا ۱۹۸۸ در دانشگاه «یوهان ولفگانگ گوته» در شهر فرانکفورت به تدریس مشغول بود و هم‌اکنون بازنشسته شده است (وایت، ۱۳۸۰: ۱۱۲).

ب) عوامل اجتماعی

هابرماس در آلمان متولد شد و دوره نوجوانی خود را در دوران اقتدار و نابودی هیتلر و نازیسم پشت سر گذاشت. آسیب‌های فکری و روحی ناشی از حاکمیت‌یافتن نازیسم، سؤالات عدیده‌ای را برای بسیاری از روشن‌فکران آلمان از جمله هابرماس ایجاد کرد؛ اینکه چگونه فرهنگ عمیق و ریشه‌دار و همچنین اندیشه‌سازی که زمینه‌ساز ظهور و تکامل سنت عظیم فکری و فلسفی غنی و دیرپایی از کانت تا مارکس بود - سنتی که در آن مفاهیمی مانند «عقل‌رهایی‌بخش انتقادی» و تحقق عینی آزادی در بالاترین جایگاه قرار داشت - شرایط مطلوبی برای ظهور هیتلر فراهم کرد (نوذری، ۱۳۹۳: ۲۵). البته باید توجه داشت که میان مکتب فرانکفورت و هابرماس نه تنها یک نسل، بلکه فاصله‌ای تاریخی وجود دارد. هابرماس در دورانی به بلوغ رسید که آلمان پس از جنگ در حال بازسازی دموکراتیک بود و اقتصاد غرب نیز رونق گرفته بود. رشد فکری او مقارن با احیای فعالیت‌های سیاسی دموکراتیک در اعتراضات دانشجویی و نهضت‌های اجتماعی جدید دهه شصت میلادی شد. دیدگاه او درباره پیشرفت غربی به‌مراتب خوش‌بینانه‌تر از پیشینیانش بود و هدفش آن بود که ایمان اتویایی مدرن به قدرت سودمند خرد را از نو زنده کند (سیدمن، ۱۳۹۵: ۱۶۵).

۳-۱-۴. جامعه مدنی در اندیشه هابرماس

اغلب کسانی که در باب جامعه مدنی قلم زده‌اند، معتقدند جامعه مدنی یک هسته نهادی^۱ دارد که با انجمن‌های داوطلبانه بیرون از قلمرو دولت و اقتصاد قوام یافته است (Habermas, 1985). به نظر هابرماس، جایگاه جامعه مدنی در زیست‌جهان قرار دارد که دارای انجمن‌های داوطلبانه و مستقل شهروندان و سازمان‌هایی است که امکان انتشار بدون محدودیت اطلاعات و اندیشه‌ها را میسر می‌سازند. به علاوه مفهوم جامعه مدنی شامل یک حوزه عمومی است که در آن، شهروندان با یکدیگر دربارهٔ منافع و علایق عمومی تبادل نظر می‌کنند (همان: ۳۶۰-۳۷۰). جامعه مدنی هابرماس یک رابطهٔ ارکانیک و چندجانبه با دیگر نظام‌های جامعه یعنی اقتصاد و سیاست دارد و در ارتباط با آن‌ها نقش‌های زیر را بازی می‌کند:

۱. جامعه مدنی نقش واسطه و میانجی بین جامعه، خانواده و دولت را بازی می‌کند؛
۲. در جامعه مدنی شرایط برای گفتگوی فارغ از سلطه فراهم می‌شود؛
۳. زمینه مشارکت مردمی در امر سیاسی از طریق شرکت در گفتگو در حوزه عمومی فراهم می‌شود؛
۴. در آن افکار عمومی شکل می‌گیرد؛
۵. در نهایت فقط در حوزه عمومی جامعه مدنی است که امکان شکل‌گیری و پرورش دموکراسی گفتگویی به وجود می‌آید. به عبارت دیگر پیش‌شرط لازم برای یک دولت دموکراتیک، داشتن فضای عمومی آزاد است (Van den Brink, 1995: 21).

۴-۱-۴. ارتباطات انسانی در جامعه مدنی هابرماس

مفهوم ارتباطات انسانی و ابعاد و کیفیت آن در اندیشه هابرماس در نظریات او از جمله نظریهٔ کنش ارتباطی تبلور می‌یابد. در این نظریه که یکی از برجسته‌ترین ایده‌های هابرماس است، کنشگران برای رسیدن به یک فهم مشترک از طریق استدلال، وفاق و همکاری با همدیگر ارتباط برقرار می‌کنند (Habermas, 2016). مفهوم کنش ارتباطی در اندیشه هابرماس سه مؤلفهٔ اصلی دارد: اول به دنبال ارائهٔ مفهومی دیگر از عقل به نام عقلانیت ارتباطی است؛ دوم تفسیری دوسطوحی از جامعه ارائه می‌کند که یک سطح آن مبتنی بر جهان زیسته و سطح دیگر آن مبتنی بر نظام اجتماعی است؛ سوم ارائهٔ نظریه‌ای برای شناسایی، رفع یا بازسازی تناقض‌های جامعه مدرن است (همان: ۵۴۹). هابرماس برای دستیابی به اهداف فوق ابتدا چهار دسته از کنش‌های انسانی را مشخص می‌کند: کنش غایتمند^۲، کنش هنجاری^۳، کنش نمایشی^۴ و کنش ارتباطی^۵ (Habermas, 1985). او نوع دیگری از کنش را نیز در مقابل کنش ارتباطی مطرح می‌کند که به آن کنش استراتژیک می‌گوید. برخلاف کنش ارتباطی به دنبال رسیدن به درک متقابل کنشگرانی است که با هم ارتباط دارند، کنش استراتژیک کنشی است که کنشگر به دنبال دستیابی به امتیازی بدون آگاهی دیگری است (Salter, 2005: 90-106). هابرماس در نظریهٔ کنش ارتباطی به دنبال جامعه‌ای است که انسان‌ها بتوانند مبتنی بر منطق و استدلال آزادانه و بدون اجبار با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. او همچنین بر احیای حوزهٔ عمومی تأکید دارد که در آن، افراد به صورت علنی و آزاد به بحث و گفتگو بپردازند. همچنین روابط متقابل خرده‌نظام‌های سیاسی-اداری، اقتصادی و فرهنگی-اجتماعی باید به گونه‌ای باشد که هیچ‌کدام دیگری را استثمار نکند (Habermas, 1985: 388-390).

به این ترتیب کنش ارتباطی که متضمن پیش‌فرض زبان به عنوان رسانه‌ای ضروری برای رسیدن به فهم متقابل در فرایند موجود میان مشارکت‌کنندگان است، سه مسئولیت مهم را برای گفتگوکنندگان (کنشگران) الزامی می‌داند. اول اینکه آنان مکلف به تمهید زمینه‌ها هستند؛ یعنی آنجا که کنش گفتاری حاوی منابع تجربی است، گفتگوکنندگان باید قطعیت اظهاراتشان را با مصادیق عینی تصدیق کنند. به عبارت دیگر گزارهٔ بیان‌شده صادق باشد. دوم گفتگوکنندگان مکلف به تمهید توجیه مستدل هستند؛ یعنی گوینده سخن باید با ارائهٔ زمینه‌های

1. Institutional core

2. Teleological action

3. Normative action

4. Dramatic action

5. Communicative action

هنجاری، شتونده را نسبت به درستی اظهاراتشان قانع کنند و سوم گفتگوکنندگان مکلف هستند به اینکه مقصود آشکار گفتارشان با منظور واقعی آن‌ها همسان باشد (Habermas, 2016). براین اساس هابرماس برای داشتن کنش ارتباطی سالم و معتبر، چهار نوع ادعای اعتباری را نام می‌برد: فهم‌پذیری، صدق، حقیقی‌بودن و صحت (Goldkuhl, 2000: 173).

۲-۴. واکاوی اندیشه فارابی از زمینه‌های معرفتی تا دلالت‌های ارتباطی

۱-۲-۴. مبانی معرفتی (از هستی‌شناسی تا روش‌شناسی فارابی)

فارابی نظام آفرینش را به شش رتبه تقسیم و شش مبدأ را برای آن بیان می‌کند (فارابی، ۱۹۶۴: ۱۱۴). جایگاه سه رتبه اول و سه رتبه بعدی آن در آفرینش به جهان ماورای قمر (غیرمادی) و جهان مادون قمر (مادی) تقسیم می‌شود. عامل اتصال‌دهنده این جهان‌ها را می‌توان عقل دانست. درعین حال به تدبیر امور جهان مادی نیز می‌پردازد.

براساس نظریه فیض، در اندیشه فارابی همه موجودات عالم که جدا شده از ماده هستند، به عالم بالا متصل‌اند. در امتداد همین مسیر موجودات گسترش یافته و جدا شده‌اند و در جهان پایین‌تر از واجب‌الوجود یا همان سبب اول که مرتبه اول آفرینش قرار دارد، به‌وجود آمده‌اند (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۰۱). فارابی معرفت را به معرفت حسی (ظاهری و باطنی)، عقلی، اشراقی و فطری تقسیم‌بندی می‌کند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰). او همچنین حواس انسان را مبدأ کسب شناخت می‌داند (فارابی، ۱۳۷۱).

از حیث رویکرد انسان‌شناختی، فارابی قوای نفس را به مدرکه و محرکه و قوای مدرکه را نیز به قوه حسیه و متخیله و ناطقه تقسیم می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۵۱-۵۲). فارابی حداقل سه نوع انسان را در نسبت با هریک از این قوای مدرکه نفس بازمی‌شناسد. انسانی که در قوای حسیه خلاصه می‌شود، انسانی است هم‌سطح حیوان که از حس فراتر نمی‌رود (فارابی، ۱۳۹۶: ۲۵۵-۲۵۶). در طبقه‌بندی انسان‌شناختی فارابی بعد از این انسان حسی، انسانی قرار می‌گیرد که واجد قوه متخیله است (همان: ۱۱۰). سرانجام در قله مراتب انسانی، فردی قرار می‌گیرد که واجد قوایی معادل با قوه ناطقه و مستفاد است که فیلسوف نامیده می‌شود (صبوریان، ۱۳۹۰: ۷۳-۸۷).

فارابی معرفت و دانش را به علوم حسی و تجربی محدود نمی‌داند و انواع متفاوتی را برای شناخت و معرفت قائل است. همچنین نگاه او کلی‌نگرانه است و بر تعدد روش‌ها در کسب علم تأکید دارد. فارابی نمودگرایی صرف را همان‌گونه که در جامعه‌شناسی اثباتی کنت وجود داشت، نفی می‌کند. او همچنین در آثار خود نسبی‌گرایی افراطی را نفی و بر ویژگی جهان‌شمولی عقل تأکید می‌ورزد (رحیمی، ۱۳۹۰). توجه به روش عقلی و استدلالات برآمده از آن از دیگر ویژگی‌های روش فارابی بود. فارابی فلسفه را راه اصلی شناخت حقیقت می‌دانست و تلاش می‌کرد بنیان عقلانی و فلسفی برای دین بنا نهد (همان: ۲۵).

۲-۲-۴. زمینه‌های غیرمعرفتی

الف) عوامل فردی

ابونصر محمد فارابی در ۲۵۹ قمری در شهر فاراب خراسان دیده به جهان گشود (حسن‌زاده، ۱۳۴۵). طبق نظر عده‌ای از نویسندگان، او بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان بود و هیچ‌کس به جایگاه او در علوم و فنون دست نیافته است. فارابی سفرهای بسیاری را انجام داد تا سرانجام به بغداد رسید. او زبان‌های بسیاری از جمله عربی را می‌دانست و همچنین فن منطق را به‌خوبی آموخته بود (بغدادی، ۱۹۵۱، ج ۶: ۳۹-۴۰). فارابی هرگز به خدمت امیر یا خلیفه‌ای درنیامد و با آنکه در سیاست صاحب‌نظر بود، خود را از هرگونه کار دولتی و دیوانی کنار نگه داشت. او به‌دلیل اعتقادهای عرفانی خود بسیار ساده زندگی می‌کرد و مثل صوفی‌ها لباس می‌پوشید (شهریاری، ۱۳۹۱: ۱۱). سرانجام در تاریخ ۳۳۹ قمری در دمشق وفات یافت.

ب) عوامل اجتماعی

در سده‌های نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم قمری)، در جهان غرب هیچ خبری از دانشمند و فیلسوف نبود و دانش و فلسفه در رکود و سستی کامل بودند. همچنین در آسیای شرقی و چین آنچه بیشتر مورد توجه قرار می‌گرفت، حوزه علوم تکنیکی و صنعتی و هنر بود. اما در همان زمان که مصادف با دوران اوج حکومت عباسی بود، غرب آسیا و ایران مرکز ثقل علم، فرهنگ و تمدن بود. در همین دوره بود که

فیلسوفان و دانشمندان بزرگی مانند ابن‌سینا و زکریای رازی، بیرونی و... در این منطقه حضور داشتند (همان: ۱۱). زمینه و زمانه فارابی همچنین بیان‌کننده این نکته است که مقابله اهل لغت و نحویون با منطق و منطقیون که نمایانگر دغدغه ارتباطی عمیق در عصر معلم ثانی است، در کیفیت توجه او به مسئله ارتباطات بسیار اثرگذار بود (اسلامی‌تنها، ۱۳۹۴ ب).

دوران زندگی فارابی اما دوران ضعف و آغاز فروپاشی کامل خلافت عباسی بود. سراسر سرزمین‌های خلافت بغداد را کشمکش جنگ و نافرمانی فراگرفته بود. هر امیری در هر ناحیه‌ای خروج می‌کرد و دعوی استقلال داشت. حکومت بغداد که از درون پوسیده بود، قادر به حفظ خود و نگهداری سرزمین‌های قلمرو خود نبود. یکسره در جنگ و خونریزی با رقیبان و مدعیان به سر می‌برد. بغداد و سرزمین‌های اطراف دائماً به دست سپاهیان خلیفه یا مدعیان او غارت می‌شدند. چه بسا همین ناامنی‌ها و بی‌عدالتی‌ها که زمینه‌ای ویرانگر برای هرگونه کار علمی است، فارابی را قانع کرده بود که با پذیرش دعوت سیف‌الدوله بغداد را ترک کند و به دربار او برود (همان: ۱۲).

۳-۲-۴. مدینه فاضله در اندیشه فارابی؛ خوانشی از جامعه توحیدی

فارابی از آن دسته از اندیشمندان مسلمان است که به صورت‌بندی جامعه‌ای فاضله که نوع خاصی از آرمان‌ها بر آن حاکم است، پرداخته است. مدینه فاضله فارابی، اجتماعی است که شرایط دستیابی به سعادت در آن فراهم است. به بیان دیگر در این جامعه، انسان‌ها سعادت را می‌شناسند و برای رسیدن به آن با یکدیگر همکاری می‌کنند. پس مدینه فاضله به ذات خود مقصود و غایت محسوب نمی‌شود، بلکه نیل به سعادت ارزش است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۰۸).

فارابی مدینه فاضله را مانند بدنی می‌داند که تمام اعضای آن در راه حفظ و ادامه حیات آن و دستیابی به غایتی مشترک که همان سعادت است، با یکدیگر همکاری می‌کنند (همان: ۱۰۶). او رئیس مدینه را به قلب جامعه تشبیه می‌کند که نقش محوری جامعه را برعهده دارد و مرتبت اعضا به نزدیکی یا دوری از قلب بستگی دارد (همان: ۱۰۶). در رتبه بعد طبقه متوسط قرار دارد که همان نهادهای حکومتی هستند و در رتبه سوم توده مردم قرار دارند (فارابی، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۴). همچنین همان‌گونه که وجود قلب بر سایر اعضا تقدم دارد، رئیس مدینه نیز پیش از هر چیز باید استقرار یابد (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۸۰-۱۸۵). طبق برخی از روایات شیعی، نبی و امام به‌عنوان قلب جامعه معرفی شده‌اند که بر سایر اعضای بدن ولایت دارند. حیات اجتماعی در مدینه فاضله نیز در پیوند با نبی و امام و علمای بعد از آنان معنا می‌یابد (حسینی، ۱۳۸۹: ۱۵). براین اساس می‌توان گفت مدینه فاضله فارابی ساختار هرمی دارد و افراد بین دو سطح خدمت محض و ریاست مطلق توزیع شده‌اند. مبنای این توزیع با توجه به تفاوت افراد در خلقت و تربیت و مرتبه وجودی انسان‌ها است (فارابی، ۱۳۸۹: ۹۴).

قوانین موجود در مدینه فاضله، مبدائی خارج از انسان‌ها و زندگی ایشان دارد. فارابی عقل انسان را الهی می‌داند و سیر نزول قوانین را از بالا به پایین و با اراده عقل فعال می‌داند (برخورداری، ۱۳۹۳: ۵۰۵). همچنین می‌توان بیان کرد که منشأ قرارداد اجتماعی در مدینه فاضله نیروی امام و پیشوا یا حکیم یا رئیس مدینه است. در مدینه غیرفاضله نیز منشأ این قراردادها برابری قدرت در گروه‌های ستیزکار و خستگی از ستیز یا وجود دشمن مشترک است که به‌تنهایی قادر به دفع آن نیستند یا نرسیدن به منفعت در صورت عدم همکاری با گروه دیگر (آزادارمکی، ۱۴۰۲: ۲۳۵).

فارابی از آن جهت که مؤسس فلسفه اسلامی بود و اعتقاد داشت که تمام علوم و فضایل باید تابع فلسفه و فضایل نظری باشد، مدینه و مناسبات مردمان و نوامیس حاکم بر این مناسبات و فضایل و صنایع اهل مدینه را براساس فلسفه قرار داد. مدینه فاضله فارابی عقلی است و نه وهمی و خیالی (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۳۵). به عبارت دیگر، او اساس شکل‌دهنده مدینه فاضله را عوامل معرفتی (شامل معرفت عقلانی و وحیانی) می‌داند؛ بنابراین عوامل انسجام و وحدت‌بخش این جامعه را نیز معرفتی می‌داند. او این عوامل را این‌گونه برمی‌شمارد: ۱. شناخت سبب اول وجود؛ ۲. شناخت موجودات که از ماده جدا هستند؛ ۳. شناخت جواهر آسمان؛ ۴. شناخت نحوه وجود و نابودی اجسام طبیعی؛ ۵. شناخت نحوه خلقت و وجود انسان؛ ۶. شناخت رئیس اول؛ ۷. شناخت جانشینان رئیس اول؛ ۸. شناخت مدینه فاضله و مدینه‌های متضاد فاضله؛ ۹. شناخت امت‌های فاضله و متضاد فاضله (آزادارمکی، ۱۴۰۲: ۳۰۷-۳۰۹).

فارابی گروه‌ها و نیروهای اجتماعی مهم و تأثیرگذار در مدینه فاضله را به پنج دسته تقسیم می‌کند: ۱. اهل فضایل و حکمت که به حقایق موجود معرفت دارند و بر دیگران دارای فضیلت هستند و ریاست مدینه را برعهده دارند؛ ۲. ذوالسنه یا صاحبان قلم و اهل شعر که ترویج‌کنندگان نظرات رئیس اول هستند؛ ۳. مقلدان شامل هندسه‌دانان و مستوفیان و منجمان و حسابداران می‌شود؛ ۴. مجاهدان یا حافظان حدود و مرزها در برابر دشمن؛ ۵. مالیان: برآوردن ارزاق سایر گروه‌ها برعهده آن‌ها است (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۲۱). او در انتها به آسیب‌شناسی این نظام می‌پردازد و مدینه فاضله را موجودی طبیعی می‌داند که دارای نظامی است که اگر اختلالی در آن به‌وجود آید، دیگر شایسته عنوان فاضله نیست (همان: ۱۲۲).

۴-۲-۴. ارتباطات انسانی در مدینه فاضله فارابی

ارتباط انسان‌ها با یکدیگر سنگ بنای شکل‌گیری جوامع است. فارابی علت این ارتباطات را ناتوانی انسان‌ها در رفع تمام نیازهای خود می‌داند. او همچنین دستیابی انسان‌ها به کمالات فطری خویش را صرفاً به کمک اجتماع میسر می‌داند (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۱۷). از نظر او عامل پیوند انسان و علاقه به ارتباط با دیگران، نیازهای فطری و طبیعی اوست که شکل‌گیری زبان نیز از همین ماهیت فطری ارتباط انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد. انجام این فرایند به‌صورتی است که انسان برای سهیم‌کردن افراد در معنا و انتقال آن، به دیگران رو می‌آورد و علامتی را تولید می‌کند. طرف مقابل نیز همان را در ارتباط بعدی به‌کار می‌برد. در این فرایند، طرف مقابل با پذیرش و استفاده از علائم، موجب شکل‌گیری اعتماد طرفین می‌شود، علامت ایجادشده به نشانه تبدیل می‌شود و ارتباطات بعدی از همین طریق ادامه می‌یابد. براین اساس، در اندیشه ارتباطی فارابی، ارتباطات، هنر ساختن نشانه برای دلالت بر معنا یا به عبارت صحیح‌تر، ارتباطات، هنر ساختن و بهره‌گیری از نشانه‌ها برای ابراز و اظهار معنا (مافی‌الضمیر) بین «خود» و «دیگری» است؛ به‌گونه‌ای که دیگری به آن چیزی که درون خود بوده آگاهی یابد (اسلامی تنها، ۱۳۹۴). با توجه به تعلیل فارابی روشن می‌شود که ارتباط درون‌فردی، زیربنای تمام سطوح ارتباطاتی است.

از طرف دیگر، فارابی اهمیت زیادی به الگوهای ارتباطی و نقش آن‌ها در جوامع می‌دهد. او تفاوت جوامع از فلسفه تا فاضله را به الگوهای ارتباطی آن‌ها پیوند می‌زند. همچنین رشد و کمال آن‌ها را به گذر از الگوهای ظنی (خطابه، شعر و...) و روی آوردن به الگوهای یقینی می‌داند (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۵۱-۱۵۲). از نظر او جوامع با فکر و زبان قوام می‌یابد و با تغییر فکر است که صورت جامعه و سیاست آن تغییر می‌کند. او جوامع و مردمان را برحسب زبان و فکر تقسیم کرده است و بیان می‌کند جوامع ابتدایی از زبان بهره‌ای جز زبان تفهیم و تفاهم در امر معاش ندارند و بعد از آن به‌ترتیب زبان‌های خطابه و شعر و جدل و برهان به‌وجود می‌آید. فارابی مرتبه عقلی و برهانی را مرتبه کمال جامعه دانسته است^۱ (داوری اردکانی، ۱۳۸۹)؛ بنابراین مدینه فاضله است که الگوی ارتباطی اعضای آن برهانی باشد (فارابی، ۱۳۹۴: ۱۵۲). در این اتصال، رئیس مدینه فاضله واضع‌النوامیس و امام و فیلسوف و ملک است (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۰۵-۱۱۲).

فارابی با نظریه عقل فعال درصدد تبیین عالی‌ترین صورت ارتباطات انسانی یعنی ارتباط بشر با خداوند است. عالی‌ترین کمال انسان از طریق اتصال به عقل فعال میسر می‌شود. انسان متصل به عقل فعال به بالاترین مرتبه کمال و درک معانی دست یافته است؛ چنین انسانی که او آن را «رئیس اول» می‌خواند، کامل‌ترین فرد جامعه و نقطه محوری و مرکزی ارتباطات در مدینه فاضله است. او کسی است که توانسته از طریق ارتباط با عقل فعال به رشد و کمال دست یابد و مقام عقل مستفاد را کسب کند و تمام علوم نظری و اکتسابی برای او حاصل شود؛ بنابراین او به‌واسطه این توانایی‌ها و همچنین ارتباطش با خداوند، شایستگی هدایت و رهبری جامعه را به‌سوی سعادت دارد و تمام ارتباطات سایر اعضای مدینه حول محور او شکل می‌گیرد (فارابی، ۱۳۸۹: ۲۰۵). اینجا است که جایگاه کلیدی ارتباطات با امر قدسی در اندیشه فارابی پررنگ می‌شود.

^۱ براساس نظر فارابی، بر متفکران و عقلا و خواص قوم است که آرای جدلی و مطالب خطابی و رسوم و رفتارها را به اصل فلسفی آن بازگردانند. براین اساس ارتباطات میان‌فرهنگی در معنای عمیق خود و آشنایی با اساس و فرهنگ دیگری، وقتی حاصل می‌شود که درایم علم و سیاست و ادب و قواعد و قوانین آن بر چه مبنایی استوار است و در شرایطی ممکن است رشد و بسط و قوام پیدا کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۸۸).

ریاست در مدینه فاضله به معنای صرف قدرت بر حکم نیست، بلکه قدرت بر تعلیم و ارشاد است. فارابی رئیس را کسی می‌داند که توان ارشاد دیگران را داشته باشد. براین اساس ساختار مدینه فاضله براساس ارتباطات آموزشی، ارشادی و تعلیم تعین می‌یابد (همان: ۸۶-۸۷). وجود رئیس فاضل و نبی از آن جهت لازم است که حسن معاش و صلاح معاد مردمان موقوف به مشارکت جماعتی از مردم در مدینه است و چون مناسبات و معاملات این مردمان ایجاب عدل می‌کند و عدل وقتی متحقق می‌شود که قانون و سنت و سیاست مدنی وجود داشته باشد، احتیاج به واضع‌النوامیس مسلم می‌شود. این واضع‌النوامیس کسی است که هم صلاح معاش و معاد مردمان را تشخیص می‌دهد و هم قدرت بر منع و نهی آنان دارد. نبی صاحب‌نفس قدسی است و از همه مردمان با این اوصاف ممتاز است. فارابی قائل است که نسبت رئیس مدینه با اهالی نظیر نسبت مبدأ و سبب اول با موجودات است و اگر نظامی که در عالم وجود دارد در مدینه نباشد، گویی فیض مدبر عالم از مدینه منقطع شده و بدون این فیض سعادت ممتنع است. به این معنی، فارابی هر نحو تعاونی و ارتباطات مشارکتی را برای تحقق مدینه فاضله کافی نمی‌داند، بلکه این تعاون را به مقتضای تدبیر رئیس فیلسوف و بر مبنای آرای صحیح فلسفی طرح می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۲۲-۱۵۷).

۴-۳. مقایسه اندیشه فارابی و هابرماس؛ از مبانی معرفتی تا دلالت‌های ارتباطی

۴-۳-۱. مقایسه مبانی معرفتی اندیشه فارابی و هابرماس

مقایسه مبانی اندیشه فارابی و هابرماس که شامل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی می‌شود، در قالب جدول زیر قابل ارائه است.

مبانی معرفتی	فارابی	هابرماس
هستی‌شناسی	توحیدی: رتبه‌بندی نظام هستی، نظریه فیض و ربط همه موجودات عالم به واجب‌الوجود، وجود عقول ده‌گانه و افلاک در عالم	تأثیرپذیر از متفکران یونان باستان و سنت آلمانی به‌خصوص هستی‌شناسی کانت ثابت‌نبودن حقیقت و تغییر آن نسبت به هر دوره و شرایط اجتماعی شکل‌گیری واقعیت اجتماعی و انسانی در بستر زیست‌جهان و در فرایندهای تعاملی و مناسازی بین انسان‌ها
معرفت‌شناسی	تقسیم معرفت به معرفت حسی (ظاهری و باطنی)، عقلی، اشرافی و فطری تأکید بر فلسفه و معرفت عقلی به‌عنوان راه اصلی شناخت حقیقت تأکید بر ویژگی جهان‌شمولی عقل و نفی نسبی‌گرایی	شناخت همواره تحت تأثیر علایق عملی انسان طرح مفهوم شناخت سه‌سطحی، پروژه او «تفکر راستین» بود، برداشت ما از واقعیت همراه با تفسیرهایی است، طرح سه نظام معرفتی اثبات‌گرایانه، انسان‌گرایانه و انتقادی، هدف او احیای مفهوم گسترده از خرد، تأیید عقل و سایر ابزارهای شناخت، ذهن‌شناسا، اجتماعی و پویا است، دانش و شناخت، محدود و هماهنگ با ساختار تاریخی و اجتماعی است، علاقه‌مند به ایجاد دانشی که ارزش و واقعیت را تلفیق کند، جهان‌زندگی (زیست) مرجع ارزیابی و کشف حقیقت است.
انسان‌شناسی	انسان موجودی مرکب از روح و جسم، بعد روحانی جایگاه والاتری دارد، رتبه‌بندی قوای نفس از غاذیه تا ناطقه، سه گونه انسان: انسان حسی، انسان واجد متخیله، انسان ناطقه، انسان فقط در جامعه به کمال می‌رسد. انسان برخوردار از قوایی معادل با قوه ناطقه و مستفاد در قله مراتب انسانی منشأ الهی هنجارها و قوانین	تأکید بر عاملیت و خلاقیت انسانی، تأثیر انسان بر خودش از طریق خودسازی و بازتولید خود در ساختارها منشأ انسانی هنجارها و قوانین (اخذ مشروعیت از وفاق عمومی)
روش‌شناسی	انواع متفاوتی غیر از روش تجربی برای شناخت وجود دارد، نفی نمودگرایی و ظاهرگرایی صرف، نقد نسبی‌گرایی افراطی، تأکید بر ویژگی جهان‌شمولی عقل، توجه به روش عقلی و استدلالی	روش انتقادی، استفاده از روش دیالکتیکی-تاریخی، تأکید بر جامعیت اجتماعی، تأکید بر روش عقلی و فلسفی

جدول ۱. مقایسه مبانی معرفتی اندیشه فارابی و هابرماس

۴-۳-۲. مقایسه ارتباطات در اندیشه فارابی و هابرماس

طبیعی است که مبانی متفاوت معرفتی متأثر از دو حوزه فرهنگی تمدنی، دلالت‌های روشنی در کیفیت ترسیم جامعه آرمانی و متعاقباً نوع صورت‌بندی ارتباطات انسانی در اندیشه فارابی و هابرماس داشته باشد؛ چنان‌که با وجود رویکرد انتقادی، برخی اشتراکات لفظی و توجه به موضوعات و مسائل مشترک مانند جامعه آرمانی و مسئله عقلانیت، گفتگوی عقلانی، تفاهم و توافق جمعی در اندیشه ارتباطی این دو، تفاوت‌های روشنی را می‌توان در مبانی، کیفیت طرح و صورت‌بندی این مسائل و دلالت‌های فرهنگی اجتماعی آن شناسایی کرد.

عقلانیت ارتباطی هابرماس ناظر بر اجماع و گفتگوی عقلانی و بازاندیشی انتقادی است که عقل عرفی در دستیابی به حقیقت و مشروعیت قوانین در آن محوریت دارد. برخلاف مدینه فاضله فارابی که در آن ارتباطات برهانی و عقلانی در افق انسانی محدود نشده است، بلکه ارتباطات فاضله مدنظر وی به صورت طولی و فراتر از ارتباطات عرضی و انسانی صرفی است که در اندیشه هابرماس تعریف شده است. ارتباطات فاضله در نسبت مردم و رئیس جامعه که همان پیامبر و امام است، تعریف می‌شود. همچنین این ارتباطات، وجودی و مبتنی بر تعلیم و ارشاد و هدایت به سمت خداوند است. درواقع در مدینه فاضله فارابی، ارتباط با خدا و ارتباط با عقل فعال - که والاترین صورت ارتباطات انسانی است - اصالت می‌یابد. این در حالی است که در اندیشه ارتباطی هابرماس، به دلیل غلبه رویکرد اومانستی (انسان‌گرایی) اساساً این نوع از ارتباطات مورد توجه قرار نگرفته است.

از این رو است که توافق و تفاهم مدنظر هابرماس در نسبت با عقل عرفی را شاید بتوان متوقف به مراتب ابتدایی کمال جوامع در نظر فارابی دانست. آنچه در نظر فارابی موضوعیت دارد، عدم توقف در سطح خطایی و بازگرداندن آرای جدلی و مطالب خطایی و رسوم و رفتارها به اصل فلسفی آن از سوی متفکران، عقلا و خواص قوم است که اینجا نقش رئیس مدینه یا امام پررنگ می‌شود که در اتصال با عقل فعال قرار دارد و از علت و مبدأ اولی فیض می‌گیرد. بر همین اساس مسئله ارتباطی فارابی را می‌توان در تغییر و تعالی فکر و زبان از الگوهای ظنی (خطابه، شعر و...) به الگوهای یقینی و برهانی خلاصه کرد.

با مقایسه سطوح ارتباطات میان این دو متفکر می‌توان گفت ناظر به سطح اول ارتباط که ارتباط درون‌فردی (ارتباط با خود) است، فارابی بر انتخاب اسهل و مسئله فطرت تأکید می‌کند. نیروهای روانی و همچنین اعضا و جوارح در پرتو اصل انتخاب اسهل و مبتنی بر فطرت ذاتی، اعمال ارادی و طبیعی خود را پی می‌جویند. تکرار این اعمال موجب اعتیاد به معنای نهادینه‌شدن (دستیابی به خصوصیات روانی و ملکات علمی) و درونی‌سازی کنشگر می‌شود و این به تحرک خاص و کنش ارتباطی مشخصی می‌انجامد. از دیگر سو هابرماس نیز بر عقلانیت ارتباطی و تفکر در کیفیت استفاده از زبان به همراه قدرت استدلال و بحث عقلانی و قوت مجاب‌کردن تأکید می‌کند. این قدرت استدلال نوعی هم‌رایی هنجاری با توافق و تفاهم دارد و سوگیری آن معطوف به اجماع و وفاق مشارکتی و گفتگوی عقلانی براساس هنجارها و اخلاق گفتگویی مبتنی بر تأمل و بازنگری انتقادی است. همچنین در ارتباطات میان‌فردی و گروهی حوزه عمومی (ارتباطات افراد در گروه‌های تحلیلگر و روشنفکران و منتقدان در بسترهای مختلف حوزه عمومی) متجلی می‌شود.

همچنین فارابی بر تولید و بازتولید معنا در فرایند ارتباطات میان‌فردی تأکید می‌کند؛ چنان‌که معنی در پی تحقق زوجیت دیگری و خود در فرایند ارتباط، متولد و متحد می‌شود و با برداشت از آرای او می‌توان گفت که ارتباط افراد و گروه‌ها با یکدیگر در ساختار هرمی مدینه فاضله که براساس رابطه ارشادی و تعلیمی است بنا شده است. این امر به‌ویژه در نسبت با گروه‌ها و نیروهای اجتماعی مهم و تأثیرگذار در مدینه فاضله که فارابی آن‌ها را به پنج دسته تقسیم می‌کند، قابل توجه است.

درنهایت سطح ارتباطات توده‌ای یا جمعی به دلیل معاصریت آن، اساساً در اندیشه فارابی مورد توجه نبوده است، اما توجه او به صنعت خطابه، اقناع خطابی و استفاده از آن در جوامع را می‌توان جزئی از رسانه‌های پیش از قدیم در نسبت با ارتباطات جمعی در نظر گرفت.^۱ از

۱. همان‌گونه که محسنیان راد (۱۳۹۹: ۴۰) بیان می‌کند، ابزارها و آیین‌هایی در گذشته وجود داشته که بخشی از نیازهایی که توسط رسانه‌های توده‌ای تأمین می‌شد توسط آن‌ها حاصل می‌شد. او آن‌ها را رسانه‌های پیش از قدیم می‌نامد. در همین راستا لاسول بیان می‌کند: «وسایل ارتباط جمعی درواقع شکل توسعه‌یافته‌ای از

سوی دیگر هابرماس مولود عصر رسانه‌های توده‌ای است و اساساً متأثر از فضای انتقادی مکتب فرانکفورت در نقد صنعت فرهنگ و فرهنگ توده‌ای، او آن‌ها را به‌عنوان عاملی محوری در بازفتودالی شدن حوزه عمومی (تغییر ارتباطات افقی و مشارکتی بین شهروندان به ارتباطات عمودی و یک‌سویه بین رسانه‌ها و مخاطبان) کانون نقد خود قرار می‌دهد. او در اثر دگرگونی ساختاری حوزه عمومی به‌طور مشخص نسبت به توده‌ای شدن و تبدیل ارتباطات گروهی روشنفکران تحلیلگر فرهنگ به توده مصرف‌کننده فرهنگ - خدمات مصرفی رسانه‌های توده‌ای هشدار می‌دهد. به گفته او، این رسانه‌ها با تمرکز بر سرگرمی و تبلیغات، فرایند عقلانی شدن و گفتگوی انتقادی را جایگزین تولید و بازتولید ایدئولوژی‌های حاکم کردند.

۵. نتیجه‌گیری

ارتباطات اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر و نحوه تعاملات آن‌ها در زندگی اجتماعی مورد توجه بسیاری از متفکران اجتماعی بوده است. اهمیت و جایگاه این پدیده سبب شده بسیاری از اندیشمندان با توجه به نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و همچنین انسان‌شناسی خود به بررسی این موضوع بپردازند. هابرماس از میان اندیشمندان معاصر غربی و فارابی از میان متفکران مسلمان نیز با نگاهی انتقادی (از حیث ترسیم وضعیت مطلوب و آرمانی در نسبت با وضعیت موجود) به این موضوع پرداخته‌اند. پژوهش حاضر کیفیت و بایسته‌های این پدیده را از منظر این دو متفکر که متعلق به دو حوزه فرهنگی تمدنی متفاوت هستند، بررسی کرد.

رویکرد متفاوت توحیدی فارابی و رویکرد اومانیستی هابرماس در مکتب فرانکفورت و مبانی معرفتی متفاوت هرکدام از آن‌ها، دلالت‌های مقتضی خود را در صورت‌بندی دو نوع جامعه آرمانی (مدینه فاضله و جامعه مدنی) و متعاقباً الگوها و کیفیت‌های ارتباطی خاص آن‌ها به‌دنبال داشته است. وجوه افتراق و اشتراک اندیشه ارتباطی این دو متفکر را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

وجوه اشتراک:

- برخورداری از رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازی ناظر به وضعیت مطلوب؛
- ترسیم و صورت‌بندی یک جامعه آرمانی که در آن ارتباطات انسانی واجد ویژگی‌هایی منحصر به فرد هستند؛
- برجسته کردن مسئله عقلانیت و استدلال و برهان در ارتباطات انسانی؛
- قراردادن ارتباطات انسانی بر پایه تفاهم، توافق و اصول مشترک میان اعضای جامعه؛
- مسئله علمی یکسان: چگونگی رسیدن به جامعه عقلانی و شکل‌گیری ارتباطات انسانی مبتنی بر آن (با در نظر گرفتن تعریف متفاوت از عقل در اندیشه این دو متفکر).

وجوه افتراق:

- سلسله‌مراتبی بودن (نگاه طولی، هرمی و توحیدمحور) و شکل‌گرفتن ارتباطات انسانی حول محور رئیس مدینه (انسان کامل و امام) در اندیشه فارابی؛
- محوریت رئیس مدینه یا امام (که با منبع وحی و عقل فعال ارتباط دارد) در زنجیره ارتباطات انسانی و شکل‌گیری ارتباطات اهل مدینه پیرامون وجود او در اندیشه فارابی؛
- شکل‌گیری انواع جوامع براساس الگو و نحوه ارتباطات اعضای آن‌ها با یکدیگر: فاسقه، جاهله، ضاله، فاضله و...؛
- محوریت صرف تفاهم و وفاق انسانی در مشروعیت‌بخشی به هنجارها و قوانین در اندیشه هابرماس (در برابر تفاهم و وفاق متصل به عقل و حیانی؛ فارابی سیر نزول قوانین را از بالا به پایین و با اراده عقل فعال می‌داند (منشأ قرارداد اجتماعی در مدینه فاضله نیروی امام و پیشوا یا حکیم یا رئیس مدینه است)؛

کارکردهای بنیادینی است که از طریق میز خطابه روحانیون، جارچی‌ها، قصه‌گوها، شاعران تصنیف‌سرا و جهانگردانی کسب می‌کردند که حاصل اخبار مناطق دور بود» (۱۹۶۰، Lasswell). با توجه به این موارد می‌توانیم مسامحتاً مفهوم خطابه در آثار فارابی را در نسبت با مفهوم ارتباطات جمعی در نظر بگیریم.

- تفاوت در تعریف مفهوم عقل و عقلانیت به‌عنوان مبنای ارتباطات انسانی (محوریت عقل عرفی و حقیقت تصنعی ساخته‌شده از گفتمان اخلاقی در جامعه مدنی در برابر ارتباطات برهانی در پیوند با وحی و عقل قدسی در مدینه فاضله).
- به‌طور کلی مجموع یافته‌ها و نتایج پژوهش حاضر در صورت‌بندی مقایسه‌ای ارتباطات انسانی در مدینه فاضله (از منظر فارابی) و جامعه مدنی (از منظر هابرماس) را می‌توان در قالب جدول مقایسه‌ای زیر خلاصه کرد.

ماهیت ارتباطات انسانی	ارتباطات انسانی در مدینه فاضله از منظر فارابی	ارتباطات انسانی در جامعه مدنی از منظر هابرماس
جهت ارتباط	طولی؛ از ارتباط با خدا و امر قدسی تا ارتباط با مردم	عرضی؛ ارتباطات انسان‌محور و عرفی‌شده
خاستگاه ارتباط	رفع نیازهای فطری و طبیعی در راستای دستیابی به رشد و کمال فطری	رفع نیاز کسب منافع در راستای تفاهم و توافق
مسئله ارتباطی ^۱	چگونگی و سیر رسیدن به جامعه عقلانی (تغییر و تعالی فکر و زبان از الگوهای ظنی (خطابه، شعر و...) به الگوهای یقینی و برهانی	انحراف جامعه مدرن از عقلانیت و روشنگری و کیفیت عقلانیت ارتباطی برای رهایی از قیود عقلانیت ابزاری
الگوی مطلوب ارتباطات	حصول ارتباطات برهانی در چهارچوب مدینه فاضله و در اتصال با رئیس مدینه (امام)	ارتباطات فارغ از سلطه و قیود عقلانیت ابزاری و حصول وفاق و تفاهم
سطوح ارتباطات	ارتباط با امر قدسی	غلبه رویکرد اومانستی (انسان‌گرایی) و بی‌توجهی به این بعد از ارتباطات
	ارتباط درون‌فردی	عقلانیت ارتباطی که در زبان و کلام نمود عملی می‌یابد
	ارتباطات میان‌فردی	تجلی عینی عقلانیت ارتباطی در زبان و گفتگو، وفاق مشارکتی و گفتگوی مبتنی بر تأمل و بازنگری انتقادی
	ارتباطات گروهی	حوزه عمومی و ارتباطات گروهی روشنفکران ارتباطات افراد در گروه‌های تحلیل‌گر و روشنفکران و منتقدان در بسترهای مختلف حوزه عمومی
	ارتباطات جمعی و توده‌ای	توده‌ای‌شدن و تبدیل ارتباطات گروهی روشنفکران تحلیل‌گر فرهنگ به توده مصرف‌کننده فرهنگ، خدمات مصرفی رسانه‌های توده‌ای

جدول ۲. مقایسه ارتباطات انسانی در مدینه فاضله فارابی و جامعه مدنی هابرماس

درنهایت با توجه به مطالعه مقایسه‌ای آرای این دو اندیشمند و به‌ویژه وجوه مشترک آن، مؤلفه‌هایی ناظر به حوزه حکمرانی در جامعه معاصر قابل طرح است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: عقل‌گرایی و توجه به ارتباطات برهانی و استدلال در نظام تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری و تحلیل‌ها در کنار خطابه و اقناع خطابی، اهمیت تعاون و مشارکت اجتماعی با توجه به امر گفتگو و توافق بر اصول مشترک در اتصال با منبع وحی، لزوم رهایی از عنصر خیال و تصرف در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و توجه به عنصر عقل و برهان و اقناع برهانی،

^۱. مسئله اصلی در طرح مفهوم ارتباطات چیست؟

لزوم حرکت از جامعه توده مصرف‌کننده به تحلیلگر فرهنگ به این معنی که بستر تحلیل و فهم پدیده‌های فرهنگی به‌جای مصرف مطلق آن‌ها ایجاد شود و... در عین اینکه باید توجه داشت که ارتباطات در جامعه مدنی هابرماس در افق انسانی محدود شده و ظرفیت‌های ارتباطی فراتر از عرف و وفاق انسانی در نظام سیاست‌گذاری و حکمرانی خلق نمی‌کند. حال آنکه ارتباطات در مدینه فاضله فارابی با مبنایی توحیدی و تکیه بر عقل و برهان در پیوند با وحی و عقل قدسی، از ارتباطات عرضی انسانی فراتر می‌رود و جهتی طولی (از ارتباط با خدا و امر قدسی تا ارتباط با مردم) می‌یابد؛ ارتباطی که عالی‌ترین صورت آن، ارتباط و اتصال به عقل فعال است. انسان متصل به عقل فعال به بالاترین مرتبه کمال و درک معانی دست یافته است، او شایسته هدایت و رهبری جامعه به‌سوی سعادت و نقطه کانونی ارتباطات در مدینه فاضله است. این نظام ارتباطی در ساختار هرمی مدینه فاضله متجلی می‌شود که ریاست در آن به معنای صرف قدرت بر حکم نیست، بلکه قدرت بر تعلیم و ارشاد است و ارتباط افراد و گروه‌ها با یکدیگر براساس رابطه ارشادی و تعلیمی بنا شده است که درنهایت به رشد و سعادت انسانی منجر می‌شود.

همچنین با توجه به جمع‌بندی پژوهش حاضر می‌توان برای پژوهش‌های آتی پیشنهادهای زیر را ارائه کرد:

- تحلیل سیاست‌های فرهنگی و ارتباطی در کشور مبتنی بر مطالعه انفرادی یا تطبیقی مبانی و اندیشه‌های فرهنگی و ارتباطی هابرماس و فارابی؛
- مطالعات سیاست‌گذاری درخصوص چگونگی افزایش سرمایه اجتماعی و مشارکت اجتماعی و به‌طورکلی ارتقا و تعالی ارتباطات انسانی در جامعه با تکیه بر اندیشه متفکران مسلمان و همچنین مطالعات مقایسه‌ای آن با متفکران معاصر غربی از جمله مطالعه اندیشه فارابی؛
- مطالعه، بازشناسی و بازبایی دقیق اندیشه ارتباطی سایر متفکران مسلمان (از متفکران متقدم تا معاصر) ضمن مطالعه تطبیقی آن‌ها با متفکران حوزه ارتباطات از یونان باستان تا عصر حاضر؛
- تلاش در جهت واکاوی و صورت‌بندی مدل‌های بومی ارتباطات انسانی از منظر متفکران مسلمان.

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

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

۸. تعارض منافع

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

۹. منابع

- آزادارمکی، تقی (۱۴۰۲). اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان. تهران: سروش.
- اسلامی تنها، علی اصغر (۱۳۹۲). ارتباطات برهانی بنیان فرهنگ و جامعه فاضله در علم مدنی فارابی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۴(۱۶)، ۵-۳۰.
- اسلامی تنها، علی اصغر (۱۳۹۴ الف). تولید نشانه و مبادله معنا در فلسفه ارتباطات فارابی. پژوهشنامه علوم انسانی اسلامی، ۲(۴)، ۵-۳۴.
- اسلامی تنها، علی اصغر (۱۳۹۴ ب). ارتباطات در مدینه فاضله ایرانی از منظر علم مدنی فارابی، ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی. رساله دکتری. دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.
- اشرف نظری، علی و عطارزاده، بهزاد (۱۳۹۱). شناخت، بینادهنیت و کنش ارتباطی: ساخت اجتماعی اندیشه هابرماس. دانش سیاسی و بین‌المللی، ۱(۱)، ۱-۲۱.
- برخورداری، عارف (۱۳۹۳). درآمدی تطبیقی بر ماهیت مدینه فاضله در آرای فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی. فصلنامه سیاست، ۴۵(۲)، ۴۹۵-۵۱۲.

- بشیر، حسن (۱۳۸۷). معناشناسی جدید ارتباطات: زمینه‌سازی برای شناخت عمیق‌تر رابطه فرهنگ و رسانه. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۸(۳)، ۱۵۵-۱۳۱. <https://doi.org/10.7508/ijcr.2008.03.006>
- بغدادی، اسماعیل پاشا (۱۹۵۱). هدیه العارفین. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پارسانی، حمید و طالعی، محمد (۱۳۹۲). روش‌شناسی بنیادین و روش‌شناسی کاربردی در علوم اجتماعی؛ با تأکید بر رویکرد رئالیسم و نومیالیسم. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۴(۲)، ۷۳-۹۶.
- پارسانی، حمید (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
- پارسانی، حمید (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی. راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳)، ۷-۲۸.
- پیوزی، مایکل (۱۳۸۴). یورگن هابرماس. ترجمه احمد تدین. چاپ دوم. تهران: هرمس.
- جعفری، مهدی (۱۳۸۹). جامعه و عقلانیت در اندیشه ابونصر فارابی و یورگن هابرماس. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.
- جوکار، قاسم (۱۳۸۷). اندیشه‌های اجتماعی فارابی. معرفت، ۱۷(۱۲۷)، ۱۲۹-۱۴۶.
- حسن‌زاده، حسن (۱۳۴۵). ابونصر فارابی و فلسفه او. مجله هلال.
- حسینی، محمدحسین. (۱۳۸۹). تجلی امامت در مدینه فاضله فارابی. کوثر معارف، ۱۴، ۷۷-۱۰۴.
- خان‌محمدی، کریم (۱۳۹۱). مقایسه عقلانیت ارتباطی با عقلانیت و حیانی (براساس دیدگاه‌های هابرماس و علامه طباطبائی). فصلنامه علوم سیاسی، ۱۵(۵۷)، ۷۴-۳۱.
- خانیکی، هادی (۱۳۸۳). گفتگو: از مفهوم زبانی تا معنای جهانی. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۵(۱)، ۹۰-۱۱۳.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). فارابی: فیلسوف فرهنگ. تهران: سخن.
- رحیمی، سلمانعلی (۱۳۹۰). روش‌شناسی فارابی و هابرماس. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۲(۲)، ۶۵-۹۰.
- زاتری، قاسم و معلمی، سید محمد (۱۳۹۵). «روش‌شناسی بنیادین» از منظر روش‌شناسی بنیادین. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)، ۱۶۰-۱۲۹. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2017.63565>
- ساروخانی، باقر (۱۴۰۰). جامعه‌شناسی ارتباطات. تهران: اطلاعات.
- سیدمن، استیون (۱۳۹۵). کشاکش آرادر جامعه‌شناسی. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشرین.
- شهریاری، پرویز (۱۳۹۱). فارابی؛ معلم ثانی. رشد برهان، ۲۲(۱).
- شیری، طهمورث و عظیمی، ندا (۱۳۹۱). بررسی مقایسه‌ای تحلیل محتوای کیفی و روش هرمنوتیک. مطالعات جامعه‌شناسی، ۵(۱۵)، ۷۹-۹۹.
- صبوریان، محسن (۱۳۹۰). انسان‌شناسی علوم انسانی مسلمانان: بررسی تطبیقی انسان‌شناسی فارابی و ابن‌خلدون. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۱(۱)، ۷۳-۸۷.
- عباس‌پور، ابراهیم (۱۳۹۰). بررسی روش‌شناسی نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس با رویکرد انتقادی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۲(۲)، ۳۵-۶۴.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۱). آراء اهل المدینه الفاضله. ترجمه حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱). التنبيه على سبيل السعادة. تهران: حکمت.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۹). السياسة المدینه. ترجمه حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱). المله. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۶). فصول منتزعه. ترجمه حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.
- فارابی، ابونصر (۱۳۹۴). الحروف. ترجمه طیبه سیفی و سمیه ماستری فراهانی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- فرهنگی، علی‌اکبر (۱۳۹۷). ارتباطات انسانی. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- کرایب، یان (۱۴۰۰). نظریه‌های اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس. ترجمه عباس مخبر. تهران: آگه.
- لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۵). چیستی عقلانیت. فصلنامه قبسات، ۱۱(۱)، ۱۱۶-۱۵۶.
- معدن‌دار آرائی، عباس (۱۳۹۸). روش تحقیق تطبیقی در علوم انسانی. تهران: سمت.
- محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۹). ارتباط‌شناسی. تهران: سروش.

- محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۹). رسانه‌شناسی. تهران: سمت.
- مهدی‌زاده، سید محمد (۱۳۹۱). نظریه‌های رسانه‌ها؛ اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی. تهران: همشهری.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی فارابی. تهران: بوستان کتاب.
- مولانا، حمید (۱۳۹۰). دانش ارتباطات. تهران: کتاب نشر.
- مولانا، حمید (۱۴۰۱). درباره ارتباطات انسان. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- نکونام، جعفر (۱۳۸۶). روش تحقیق با تأکید بر علوم اسلامی. قم: دانشگاه قم.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۹۳). بازخوانی هابرماس. تهران: چشمه.
- نوری، مرتضی (۱۳۹۹). نقدی بر مبانی نظریه کنش ارتباطی در اندیشه یورگن هابرماس. دوفصلنامه فلسفی شناخت (پژوهشنامه علوم انسانی)، ۳(۲)، ۲۴۵-۲۶۵.
- وایت، استیون (۱۳۸۰). نوشته‌های اخیر یورگن هابرماس: خرد، عدالت و نوگرایی. ترجمه محمد حریری اکبری. تهران: قطره.
- هابرماس، یورگن (۱۴۰۰). معرفت و علائق بشری. ترجمه ناصرالدین علی تقوی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- هولاب، رابرت (۱۳۸۳). یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشرنی.
- هوور، استوارت (۱۳۸۸). دین در عصر رسانه. ترجمه علی عامری مهابادی، فتاح محمدی و اسماعیل اسفندیاری. قم: دفتر عقل.
- Alberts, J. K., Nakayama, T. K., & Martin, J. N. (2019). *Human communication in society*. Hoboken, NJ: Pearson Education.
- DeVito, J. A. (2016). *Human communication: The basic course*. Hoboken, NJ: Pearson Higher Education.
- Donsbach, W. (2008). *The international encyclopedia of communication*. New York, NY: Blackwell Publishing.
- Goldkuhl, G. (2000). The validity of validity claims: An inquiry into communication rationality. Aachen, Germany.
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests* (J. Shapiro, Trans.). Boston, MA: Beacon Press.
- Habermas, J. (1985). *The theory of communicative action* (Vol. 1): Reason and the rationalization of society. Boston, MA: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1993). *Justification and application: Remarks on discourse ethics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (2016). *The post-national constellation and the future of democracy*. New York, NY: Columbia University Press.
- Quante, M. (2007). Habermas on compatibilism and ontological monism. *Philosophical Explorations*, 10(1), 59–68.
- Salter, L. (2005). The communicative structures of journalism and public relations. *Journalism*, 6(1), 90–106.
- Van den Brink, B. (1995). Die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft. In B. von den Brink & W. van Reijen (Eds.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.



Rereading Ali Shariati's Theory of Muslim Decadence

Seyyed Mohsen Mollabashi¹ , Faeze Kamali² 

1. Assistant Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: mollabashi@ut.ac.ir

2. MA of Sociology, University of Guilan, Rasht, Iran. Email: faeze.kamali69@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 17 October 2024 Received in revised form: 04 June 2025 Accepted: 10 June 2025 Published online: 22 June 2025 Keywords: <i>Ideology; Islamic Civilization; Muslim Decadence; True Islam.</i>	The emergence of diverse social and cultural challenges in Islamic Iran over many decades and centuries has prompted numerous thinkers - drawing on different theoretical perspectives and scholarly frameworks - to describe, analyze, and explain this profound and wide - ranging problem, as well as to propose various solutions for its improvement. Among these thinkers, Ali Shariati stands out for his analysis of the issue through the lens of Muslim decline, an approach shaped by his sociological and historical education. In addressing the fundamental question of the causes behind the decline of Muslims, Shariati first identifies the distancing from true Islam as the central issue. He then examines the underlying causes of this deviation and its role in the deterioration of Muslim societies, before offering strategies for returning to authentic Islam. In his view, among the multiple causes contributing to this deviation, the transformation of Islam's ideological foundation constitutes the most fundamental factor. Consequently, restoring Islam's ideological essence is both the most challenging remedy and the foremost responsibility of intellectuals. The present study employs a library - based research method with the objective of systematically examining Shariati's interpretation of the decline of Muslims, analyzing the causes and mechanisms of deviation from true Islam, and evaluating the solutions he proposes for reviving the ideological and transformative dimensions of the faith.
Cite this article: Mollabashi, M.; Kamali, F. (2025). Rereading Shariati's Theory of Muslim Decadence. <i>Social Theories of Muslim Thinkers</i>, 15(2): 98-114. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.383368.1737	



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.383368.1737>

1. Introduction

Islam rapidly expanded across vast territories and emerged as the world's leading civilization. However, like other civilizations, it eventually entered a period of decline - a phenomenon that has been a central concern for Muslims, including Iranians, for centuries. This study reexamines Ali Shariati's theory in addressing this issue, seeking to answer the fundamental question: What causes led Muslims to fall from the peak of civilization, and what solutions can overcome this condition?

The research proceeds in three stages. First, it examines Shariati's understanding and description of Islam. Second, it analyzes, more comprehensively than previous studies, the causes and factors he identifies for the decline. Third, it explores the solutions he proposes to reverse this trajectory..

2. Methodology

This study employs a qualitative, descriptive-analytical approach based on a comprehensive review of Ali Shariati's writings. Through critical examination of his theoretical framework, the research identifies key factors contributing to the decline of Muslim civilization and evaluates proposed solutions for its revival. Library research and content analysis methods are utilized to systematically interpret the concepts and arguments presented by Shariati

3. Findings

Islamology - According to Shariati, Islam comprises seven interrelated components: worldview, anthropology, philosophy of history, sociology, ideology, ideal society, and ideal man. The foundation is the worldview, upon which anthropology, philosophy of history, and ideology are constructed, ultimately providing the framework for an ideal society and ideal human being. The Islamic worldview is grounded in monotheism, which, beyond affirming the oneness of God, envisions the universe as an indivisible whole - rejecting dualisms such as this world and the hereafter, nature and the supernatural, matter and meaning, or body and soul (Shariati, 1979, p. 29). Monotheism, in this sense, has four dimensions: (1) worldview, (2) social and class foundation, (3) historical insight and philosophy, and (4) moral values. For Shariati, anthropology, sociology, and the philosophy of history are all branches of worldview and form the foundation of ideology (Shariati, 1996, p. 28).

Core Elements of Islam - From Shariati's perspective, each intellectual school must answer several fundamental questions, reflected in seven key principles: worldview, anthropology, philosophy of history, sociology, ideology, ideal man, and ideal society. Religions, in addition, are defined by four essential components: God or the deity, the sacred book, the prophet, and the exemplary figures of the tradition. For example, to understand Judaism, one must study Yahweh, Moses (PBUH), the Torah, and Aaron. Similarly, to understand Islam, one must grasp the reality of Allah, the Prophet Muhammad (PBUH), the Qur'an, and influential companions such as Abu Dharr, Salman, and Imam Ali (PBUH).

Causes of Muslim Decline - Shariati attributes the decline primarily to deviation from true Islam, which he explains through several key transformations:

1. **From Ideological Islam to Cultural Islam** - Ideological Islam encompasses a comprehensive worldview that directs all aspects of life, functioning as a living faith rather than a collection of static sciences. Over time, this dynamic vision has been replaced by a cultural, ritualistic form of Islam (Shariati, 1996, p. 71).
2. **Turning Religion into an End Rather Than a Means** - Religion, intended as a path to elevate humanity toward God, has instead become an object of devotion in itself, diverting focus from its transformative purpose (Shariati, 1996, p. 47).

3. Historical Discontinuity - Civilizations falter when they lose continuity with their historical memory, forgetting their triumphs, struggles, and revolutions, and thus returning to states of ignorance.
4. Loss of Unity - Early Islam maintained a unified vision across diverse peoples, but over time, internal divisions and sectarian disputes fractured the unity of its message (Shariati, 1996, p. 322).
5. Neglecting the Requirements of the Time - While the essence of Islam is eternal, its expression must adapt to the evolving needs and contexts of society; failure to do so conflates outdated forms with timeless truths (Shariati, 1983, p. 56).
6. Distortion of Islamic Teachings - The culmination of these factors manifests in the corruption of Islamic concepts and practices. For Shariati, "Alawite Shi'ism" represents true Islam, while "Safavid Shi'ism" symbolizes its deviation (Shariati, 1983, p. 155).

4. Conclusion

Proposed Solutions - Shariati's remedy for decline is a return to the cultural and spiritual resources of the Islamic past - without fossilizing tradition - through:

1. Reviving Ideological Islam - Restoring Islam as a living, guiding faith and intellectual movement (Shariati, 1996, p. 71).
2. Reclaiming Cultural and Spiritual Capital - Drawing upon the heritage preserved by earlier generations to combat cultural and economic impoverishment (Shariati, 1989, p. 297).
3. Contextualizing Islam for the Present - Understanding Islam in its original socio - historical context, then rearticulating it for contemporary needs (Shariati, 1982, p. 91).
4. Engaging the Masses - Bridging the gap between intellectuals and society by communicating truth in accessible and compelling ways (Shariati, 1989, p. 254).
5. Permanent Revolution through Ijtihad - Sustaining renewal and reform by exercising dynamic, progressive jurisprudence and enjoining what is right while forbidding what is wrong (Shariati, 1989, p. 395).

Through this framework, Shariati positions the revival of ideological Islam, historical consciousness, and adaptive reform as the cornerstones for restoring Islamic civilization.

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

- Boroujerdi, Mehrzad. (2008). *Iranian Intellectuals and the West: The Unsuccessful Story of Nativeism* (J. Shirazi, Trans.; Vol. 5). Tehran: Forouzan Rooz.
- Kalbadi, Mohammad Sadeq, Nabavi, Seyyed Hassan, & Azimi, Reza. (n.d.). Investigating the Causes of the Decline and Backwardness of Iranian Society: A Comparative Study of the Opinions of Ali Shariati and Abdul Karim Soroush. (*Journal/Publisher not provided*)
- Mirsepasi, Ali. (2005). *Reflections on Iranian Modernity: A Discussion on Intellectual Discourses and the Politics of Modernization in Iran* (J. Tavakolian, Trans.). Tehran: Tarh-e-No.
- Rahmanian, Dariush. (2003). The etiology of the decline and backwardness of Iranians and Muslims from the perspective of Dr. Ali Shariati. *Allameh Quarterly*, 1(4), Spring 2003.
- Shariati, Ali. (1979). *Theistic worldview* (H. Esmaeili, Comp.). Tehran: Shariati Foundation.
- Shariati, Ali. (1980). *Women* (Vol. 3). Tehran: Chapakhsh.

- Shariati, Ali. (1982a). *Islamic studies: Guidance lessons* (Vol. 3). Tehran: Elham.
- Shariati, Ali. (1982b). *History of civilization* (Vol. 2). Tehran: Agah.
- Shariati, Ali. (1983). *Islamic studies: Guidance lessons* (Vol. 2). Tehran: Qalam.
- Shariati, Ali. (1989). *What should be done?* Tehran: Ghalam.
- Shariati, Ali. (1991a). *History of civilization* (Vol. 1). Tehran: Qalam.
- Shariati, Ali. (1991b). *Method of understanding Islam*. Tehran: Chapakhsh.
- Shariati, Ali. (1993). *Various works* (Part One). Tehran: Agah.
- Shariati, Ali. (1995). *Recognizing Iranian Islamic identity* (Vol. 4). Tehran: Elham.
- Shariati, Ali. (1996). *Islamic studies: Guidance lessons* (Vol. 2, Ch. 3). Tehran: Qalam.
- Shariati, Ali. (1998). *Alavi Shiism and Safavid Shiism*. Tehran: Chapakhsh.
- Shariati, Ali. (2002). *History and understanding of religions* (Vol. 8). Tehran: Entesharco.

بازخوانی نظریه انحطاط مسلمانان علی شریعتی

سید محسن ملاباشی^۱، فائزه کمالی^۲

۱. استادیار دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: mollabashi@ut.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: faeze.kamali69@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بروز مسائل گوناگون اجتماعی و فرهنگی در ایران اسلامی در دهه‌ها و سده‌های متمادی موجب شده اندیشمندان بسیاری از منظرهای گوناگون نظری و با چارچوب‌های علمی متفاوت به توصیف و تحلیل و تبیین این مسئله بنیادین و پرداخته بپردازند و راهکارهای مختلفی برای بهبود وضعیت ارائه دهند. علی شریعتی از اندیشمندانی است که به تحلیل این مسئله از زاویه انحطاط مسلمانان پرداخته است. رویکرد او به دین اسلام متأثر از تحصیلات جامعه‌شناختی و تاریخی اوست. شریعتی در پاسخ به این پرسش بنیادین که علت انحطاط مسلمانان چه بوده است، ابتدا فاصله‌گرفتن از اسلام راستین را مطرح می‌کند و سپس به علل انحراف از آن و نقش آن در انحطاط مسلمانان می‌پردازد و درنهایت، راهکارهایی برای بازگشت به اسلام راستین به‌دست می‌دهد. به نظر او، از میان علل و عوامل گوناگونی که به انحراف از اسلام راستین منجر شده‌اند، تغییر ایدئولوژی اسلام اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین علت است. درنتیجه، بازگشت به ایدئولوژی اسلام گره‌گشای راهکار به‌حساب می‌آید و مسئولیت اصلی آن نیز برعهده روشنفکران است. روش این پژوهش مطالعه کتابخانه‌ای است که هدف آن صورت‌بندی نظام‌مند اندیشه شریعتی درباره چیرستی اسلام و علل انحطاط مسلمانان و راهکارهایی برای احیای آن است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱	
کلیدواژه‌ها:	
اسلام راستین، انحطاط مسلمانان، ایدئولوژی، تمدن اسلامی.	

استناد: ملاباشی، سید محسن؛ کمالی، فائزه (۱۴۰۴). علل انحطاط مسلمانان از منظر علی شریعتی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۲): ۹۸ - ۱۱۴.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.383368.1737>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.383368.1737>

۱. مقدمه و بیان مسئله

اسلام با توجه به عمق و جامعیت آموزه‌هایش توانست به سرعت جوامع و فرهنگ‌ها و سرزمین‌های گوناگون را درنورد و حیات فردی و اجتماعی مسلمانان را دچار تحولی بنیادین سازد. مسلمانان از جمله ایرانیان، پس از پذیرش اسلام، در زمینه‌های گوناگون حیات اجتماعی دستاوردهای بزرگی به ارمغان آوردند و توانستند به برترین یا دست کم یکی از برترین‌های جوامع و تمدن‌های جهان تبدیل شوند. مواجهه فعال با دستاوردهای علمی جوامع و تمدن‌های دیگر، تولید علم در عرصه‌های گوناگون علوم عقلی و تجربی، گسترش سرزمینی و جغرافیایی و تبدیل شدن به بزرگ‌ترین یا یکی از بزرگ‌ترین حکومت‌های جهان و نیز ایجاد سبکی جدید و یگانه در شهرسازی و معماری فقط گوشه‌هایی از این تمدن‌زایی مسلمانان به حساب می‌آید که ایرانیان نقش پررنگی در آن ایفا کردند.

آفتاب تمدن مسلمان از جمله ایرانیان بالاخره مانند هر تمدن دیگری رو به افول نهاد و این مسئله به مهم‌ترین معضل علمی و البته انضمامی جهان اسلام تبدیل شد؛ زیرا عملاً همه جوانب زندگی فردی و اجتماعی آن‌ها را دربرمی‌گرفت. زمانی این موضوع بیشتر رخ نمود که اروپا پس از قرن شانزدهم میلادی به مرور توانست تمدن خود را احیا کند و ارتباطات خود با جهان را افزایش دهد و تلاش کند بر دیگر کشورها و فرهنگ‌ها و تمدن‌ها چیره شود. در این مواجهه سخت، مسلمانان بیش از پیش به عقب‌ماندگی‌های خود پی بردند. البته تمدن غرب هم به عقب‌ماندگی دیگر جوامع دامن می‌زد و می‌کوشید دیگر جوامع، از جمله مسلمانان و ایرانیان، راه پیشرفت را در پیش نگیرند. طبیعی است فهم این مسئله که عملاً برابر با علل عقب‌ماندگی یا توسعه‌نیافتگی مسلمانان از جمله ایرانیان است، مسئله اصلی مسلمانان و ایرانیان باشد؛ زیرا برای رهاشدن از وضعی که به آن گرفتار شده بودند، باید راه‌حلی می‌یافتند. این موضوع هنوز هم یکی از مسائل اولویت‌دار نظری و عملی مهم ایرانیان به حساب می‌آید و برای حل آن، هم به بیان پاسخ‌های جدید نیاز است و هم به بازخوانی و عمق‌بخشیدن به دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی که پیش از این مطرح شده‌اند؛ زیرا هر کدام می‌توانند گامی هرچند کوچک برای کاستن از این مسئله بردارند. در این پژوهش، در پی بازخوانی دیدگاه شریعتی به عنوان یکی از اثرگذارترین اندیشمندان معاصر ایران هستیم که همواره حل این مسئله یکی از اولویت‌های اصلی پروژه فکری‌اش بود؛ بنابراین، هدف بنیادین این پژوهش، صورت‌بندی نظریه شریعتی درباره علل و راهکارهای انحطاط مسلمانان است. درواقع به این پرسش بنیادین پاسخ می‌دهیم که چه علل و عواملی سبب شد مسلمانان از دوران اوج تمدنی به انحطاط تمدنی دچار شوند و راهکارهای برون‌رفت از این وضعیت چیست.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بسیاری با موضوعات علل و پیامدها و راهکارهای انحطاط مسلمانان یا انحطاط تمدن اسلامی در قالب مقاله علمی پژوهشی و پایان‌نامه و رساله دکتری و کتاب به چشم می‌خورد که از دایره پیشینه این پژوهش خارج است. در این پیشینه لازم است به مقالات علمی-پژوهشی‌ای که به موضوع انحطاط مسلمانان یا ایرانیان از منظر شریعتی پرداخته‌اند، نگاهی بیندازیم و تفاوت این مقاله را با آن‌ها آشکار کنیم تا بایستگی انجام این پژوهش آشکار شود. نخستین مقاله «علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمانان از دیدگاه علی شریعتی» از رحمانیان (۱۳۸۲) بیش از بیست سال پیش منتشر شده و با مقاله‌های امروز در ساختار و رویکرد و... فاصله معناداری دارد؛ برای نمونه چکیده ندارد و به نتیجه‌گیری در چند خط بسنده شده است که هر دو بخش امروزه از مهم‌ترین بخش‌های مقالات علمی-پژوهشی به حساب می‌آیند. نویسنده در این پژوهش پس از بررسی مفصل زندگی و زمینه اجتماعی شریعتی که حدود ۲۰ درصد از حجم مقاله را به خود اختصاص می‌دهد و از ساختار پژوهش‌های علمی پژوهشی امروزی به دور است، بالاخره وارد اندیشه او شده و در مقام بیان علل انحطاط مسلمانان فقط چهار عامل را بررسی کرده است: «تقدم فرهنگ بر ایدئولوژی»، «مرگ اجتهاد و تقدم فرهنگ بر ایدئولوژی»، «متد غلط اندیشه علمی، درد یونان‌زدگی فرهنگ اسلامی» و «هندزدگی؛ تصوف‌زدگی و آخرت‌گرایی افراطی». افزون بر نقدهایی که پیش از این درباره این مقاله از نظر گذرانیم، به چند نکته دیگر نیز می‌توان اشاره کرد؛ برای نمونه، این پژوهش هیچ اشاره‌ای به مبانی فکری شریعتی، یعنی زمینه و بستری که این آسیب‌شناسی از آن برخاسته، نکرده است و مخاطب به درستی در نمی‌یابد شریعتی چگونه به این جمع‌بندی درباره علل

انحطاط دست یافته است. همچنین راهکار شریعتی برای برون‌رفت از این وضعیت را هم بررسی نمی‌کند که سبب می‌شود نویسنده در چند خط نتیجه‌گیری مقاله چنین جمع‌بندی کند که شریعتی در این زمینه صاحب نظریه‌ای نیست و این دقیقاً در تضاد با نگاه حاکم بر این پژوهش است.

کلبادی، نبوی و عظیمی (۱۴۰۱) پژوهشی با عنوان «بررسی علل انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه ایران: مطالعه تطبیقی آرای علی شریعتی و عبدالکریم سروش» انجام دادند. طبیعی است واکاوی موضوعی با این گستردگی آن هم از دیدگاه دو اندیشمند در قالب تنگ مقاله‌ای علمی-پژوهشی، پیامدی جز تقلیل و فروکاستن اندیشه‌های هردو اندیشمند ندارد. این مقاله هم از این آسیب به دور نبوده و به کلیاتی از اندیشه هر دو اندیشمند بسنده کرده است. در نتیجه تا حد زیادی از کلیدواژه‌های دو اندیشمند فاصله گرفته و ایده‌هایشان را در قالب اصطلاحاتی نزدیک به هم جای داده که برای پژوهشی که درصدد است به‌صورت تخصصی و متمرکز اندیشه‌های یک اندیشمند را واکاود و فهم عمیق‌تری از آرای او را برای مخاطبان ممکن سازد، نقض غرض به حساب می‌آید.

وجه تمایز این پژوهش ابتدا تمرکز کامل بر اندیشه شریعتی و پس از آن، بسنده نکردن به علل انحطاط مسلمانان از منظر اوست؛ زیرا بر این باوریم که باید به‌صورت یک مجموعه و منظومه به اندیشه هر اندیشمندی نگریست. به همین دلیل در گام نخست، از روش مواجهه او در فهم اسلام می‌آغازیم و در گام دوم فهم و توصیف او از اسلام را از نظر می‌گذرانیم. در گام سوم، علل و عوامل مدنظر او برای انحطاط را کامل‌تر و دقیق‌تر از پژوهش‌های دیگر مطالعه می‌کنیم و در گام چهارم راهکاری که او برای برون‌رفت از این وضعیت پیشنهاد می‌دهد، واکاوی می‌کنیم. شاید گام نخست و دوم در یک نگاه، کمی دور از مسئله پژوهش به نظر برسد، به همین دلیل، بد نیست در اینجا توضیح کوتاهی درباره بایستگی پرداختن به این دو بیان کنیم. در مقام فهم و صورت‌بندی نظریه اندیشمندانی که آموزه‌های اسلام یا فهم نادرست از آموزه‌های اسلام را علل انحطاط مسلمانان دانسته‌اند، ابتدا باید نظر آن‌ها درباره چیستی اسلام و فهم درست از آن و همچنین روش آن‌ها در دست‌یافتن به این فهم درست را به‌خوبی دریابیم. در اینجا با توجه به صورت‌بندی شریعتی از علل انحطاط مسلمانان که عامل اسلام و فهم درست از آن نقش پررنگی را ایفا می‌کند، بایسته است تا حدی که فضای این پژوهش اجازه می‌دهد، به این موضوع بپردازیم تا در ادامه، نظریه او معنادارتر شود.

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. روش شناخت اسلام

یکی از دلایل اصلی طرح پاسخ‌های گوناگون به پرسشی واحد یا تعاریف مختلف از پدیده‌ای عینی یا مفهومی نظری، روش‌های متفاوت تحقیق برای پاسخ‌دادن به آن پرسش یا توصیف کردن آن پدیده یا تعریف کردن آن مفهوم است. دین پدیده‌ای پیچیده با ابعاد گوناگون است که دانشمندان شاخه‌های مختلف علوم انسانی به آن پرداخته‌اند و امروزه بررسی آن از حوزه پژوهش عالمان دین خارج شده است و اندیشمندان و پژوهشگران بسیاری در رشته‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، اقتصاد، سیاست و ادبیات آن را مطالعه می‌کنند. زاویه نگاه تحلیلی‌گر به دین، تعیین‌کننده‌ترین عامل در محتوای پاسخ او به پرسش چیستی دین به حساب می‌آید. شریعتی را می‌توان از اندیشمندانی برشمرد که تفاوت روش و رویکردش در بررسی دین موجب تمایز وی از دین‌پژوهان معاصرش شده است. از نظر شریعتی، اسلام دینی نیست که فقط بر احساس عرفانی در رابطه فردی انسان با خدا متکی باشد، بلکه این فقط یک بعد از ابعاد اسلام است که برای شناخت آن باید از فلسفه بهره برد. بعد دیگر اسلام زندگی روزمره است. برای شناخت این جنبه اسلام باید از روش‌های موجود در علوم انسانی استفاده کرد. اسلام دینی تمدن‌ساز و جامعه‌ساز است و برای شناخت این جنبه اسلام که در تکالیف اجتماعی متبلور شده، باید از دریچه تاریخ و جامعه‌شناسی به اسلام نگریست (شریعتی، ۱۳۷۰: ۵۶).

برای شناخت دقیق و درست اسلام دو راه وجود دارد: ۱. مطالعه تاریخ اسلام، یعنی بررسی شرح دگرگونی‌هایی که از آغاز بعثت تا به امروز بر اسلام و مسلمانان گذشته است؛ ۲. مطالعه قرآن به‌عنوان مجموعه اندیشه‌های شخصیتی به نام اسلام (شریعتی، ۱۳۷۰: ۵۹).

براین اساس، احادیث که یکی از مراجع بنیادین اندیشه شیعیان به حساب می آیند، در نظر او جایگاه چندانی ندارند. همچنین شریعتی نمونه‌ای آرمانی از اسلام و ایدئولوژی اسلام در نظر آورده و در پی مقایسه وضعیت موجود با نمونه آرمانی است.

بسیاری از اندیشمندان درباره جنبه‌های گوناگون دین نظریه‌پردازی کرده‌اند، اما ویژگی برجسته رویکرد شریعتی تخصص او در رشته‌های گوناگون علوم انسانی است. یکی از بازوهای شریعتی در تحلیل، آشنایی او با تاریخ، به‌ویژه تاریخ ادیان است. از نظر او، درک مسیری که اسلام در طول قرن‌ها پیموده و فرازونشیب‌هایی که با آن روبه‌رو شده است، بدون مطالعه تاریخ ممکن نیست. تاریخ تصحیح‌کننده، بیدارکننده و رسواکننده بسیاری از چهره‌هایی است که در چهل مردم درخشانده و آبرودهنده به بسیاری از حقایق است که در تاریکی نادانی خلق، فراموش شده‌اند. بدون تاریخ، چرایی و چیستی بسیاری از رسوم و افکار و راهبردهای محدود به زمانی خاص، پنهان می‌ماند و ممکن است راهبرد دوره‌ای خاص به عقیده راسخ و همیشگی مردم تبدیل شود؛ برای نمونه در روزگاری که شیعه در اقلیت بود، تقیه راهبرد شیعیان برای مبارزه به حساب می‌آمد، اما با گذر زمان و حتی در زمانی که شیعیان در اکثریت بودند، تقیه به نوعی عادت و اصل تبدیل و مبارزه بی‌معنا شد. چنین کژاندیشی‌ها و کژرفتاری‌هایی را فقط به‌وسیله تاریخ می‌توان آشکار و اصلاح کرد، اما بی‌توجهی به تاریخ در میان عالمان دین و توده مردم به‌حدی است که در بسیاری از موقعیت‌ها و زمینه‌ها حقیقت پنهان می‌ماند و جهل گسترش می‌یابد. بی‌توجهی به تاریخ در بین عموم مردم، پیامد ناگوار دیگری هم دارد: تاریخ در جهان‌بینی مردم روزبه‌روز کوچک‌تر می‌شود. عموم مسلمانان نه‌تنها از تاریخ پیش از اسلام چندان آگاه نیستند، بلکه تاریخ اسلام برای آن‌ها به‌جای بعثت پیامبر اسلام (ص) از عاشورا آغاز می‌شود. این بی‌توجهی به تاریخ، پیامدی جز انقطاع تاریخی ندارد و شریعتی آن را یکی از علل انحراف آموزه‌های اسلام و انحطاط مسلمانان می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۲: ۲۵).

شریعتی درباره رویکردش به قرآن نیز می‌گوید: «چون رشته تحصیلی من جامعه‌شناسی مذهبی بوده و تناسبی با کارم داشته است، کوشش کرده‌ام که یک نوع جامعه‌شناسی مذهبی بر مبنای اسلام و با اصطلاحات استنباط‌شده و اقتباس‌شده از متن قرآن و کتب اسلامی تدوین کنم» (شریعتی، ۱۳۷۰: ۷۱). براساس این رویکرد، از نظر او رسالت اصلی قرآن، انسان‌سازی و جامعه‌سازی است. از نظر شریعتی قرآن به‌عنوان سند گویای چیستی اسلام، به یک معنا کتابی تاریخی است که دگرگونی‌های انسان و جامعه در طول تاریخ را شرح می‌دهد. رسالت اصلی قرآن که آموزش حکمت و آگاه‌کردن انسان است، بر تاریخ شخصیت‌ها و سرنوشت‌ها و قانون‌های جبری نظام اجتماعی بنا نهاده شده است. پیش از اسلام، تاریخ برای اعراب، همان تعریف و تمجید از سران قبایل در قالب شعر بود، اما پس از کشورگشایی‌های مسلمانان و آشنایی آن‌ها با فرهنگ‌های گوناگون و ایجاد حس کنجکاوی در آن‌ها و آشنایی با خدای نام‌های پهلوی و علاقه‌مند شدن به دانستن سیره پیامبر، اهمیت بیشتری یافت (زرین کوب، ۱۳۴۸: ۸۴)، اما همچنان با تاریخ قرآن متفاوت بود. در قرآن قوانین جبری اجتماعی که شریعتی آن را «سنت» می‌نامد، در قالب داستان‌ها و سرنوشت‌ها بیان شده است. در قرآن، تاریخ منحصر به پادشاهان نیست، بلکه رویکرد قرآن به تاریخ مردم‌گرایانه است و همین رویکرد موجب اهمیت‌یافتن افرادی مانند ابوذر و بلال و سلمان در تاریخ اسلام شد (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۴). از نظر شریعتی، افزون بر تاریخ که مهم‌ترین نمود علوم انسانی در قرآن است، علوم دیگری مانند جامعه‌شناسی نیز در قرآن به چشم می‌خورد. یکی از ابتکارهای قرآن در این زمینه، استفاده از واژه «ناس» است. ناس معنی مفرد ندارد و به کل افراد جامعه اطلاق می‌شود. به‌طور خلاصه، چهار عامل شخصیت، تصادف، سنت و ناس در سرنوشت جوامع مؤثرند، اما از نظر اسلام ناس و سنت مهم‌تر از دو عامل دیگرند؛ زیرا ناس اراده مردم است و سنت، قوانین علمی موجود در جامعه (شریعتی، ۱۳۷۰: ۸۳).

۱-۱-۳. اسلام‌شناسی

هر مکتب دربردارنده هفت بخش است: جهان‌بینی، انسان‌شناسی، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، ایدئولوژی، جامعه آرمانی و انسان ایدئال. جهان‌بینی زیربنا است و انسان‌شناسی و فلسفه تاریخ و ایدئولوژی براساس جهان‌بینی شکل می‌گیرند و زمینه‌های شکل‌گیری جامعه آرمانی و انسان ایدئال را فراهم می‌سازند. جهان‌بینی اسلام توحید است و توحید فقط به معنای وحدانیت خدا نیست، بلکه به معنای تلقی همه جهان به‌صورت کل واحد است، نه به‌صورت تقسیم آن به دنیا و آخرت، طبیعت و ماورای طبیعت، ماده و معنی و نیز روح و جسم (شریعتی، ۱۳۵۸: ۲۹).

توحید در مکتب اسلام چهار وجهه دارد: ۱. نگرش به جهان؛ ۲. زیربنای اجتماعی و طبقاتی؛ ۳. بینش و فلسفه تاریخی؛ ۴. زیربنای اخلاق و مسئله ارزش‌ها. در وجهه اول، جهان‌بینی توحیدی در برابر سایر جهان‌بینی‌ها قرار می‌گیرد؛ مانند جهان‌بینی ماتریالیستی، ناتواریستی، نیهیلیسم، شکاکیت و جهان‌بینی مبتنی بر شرک. در وجهه دوم برخلاف تفکر مارکسیستی که اقتصاد را زیربنای ایدئولوژی می‌داند، زیربنا جهان‌بینی است. جهان‌بینی توحیدی تضاد و تفرقه را نه تنها در عالم، بلکه در اجتماع نیز نمی‌پذیرد؛ بنابراین اختلاف و تضاد طبقاتی و برتری نژادی در جهان‌بینی توحیدی بی‌معنا است. جهان‌بینی توحیدی بینشی به انسان می‌دهد که فقط از یک نفر فرمان ببرد و دل از همه طمع‌ها ببرد و با رهایی از همه بندها خود را تسلیم خدا کند. در مقابل نیز جهان‌بینی شرک قرار دارد. در جامعه‌ای که خدایان سلسله‌مراتب دارند، طبقه‌های اجتماعی نیز براساس سلسله‌مراتب خدایان دسته‌بندی می‌شوند و تضادهای طبقاتی، طبیعی تلقی می‌شود. در وجهه سوم، توحید تاریخی مسیری برای دیدن و ارزیابی و قضاوت تاریخ در اختیار می‌گذارد و بر این مبنا باید مسیر تاریخ و سرگذشت انسان را قضاوت و آینده را پیش‌بینی کرد. در وجهه چهارم، توحید اخلاقی برای انسان تکیه‌گاهی محکم می‌سازد که او را از هر ضعف و تسلیمی آزاد می‌کند. همچنین توحید ارزشی برای هدایت انسان در مسیر شدن، ارزش‌هایی عرضه می‌کند و او را از مسخ‌شدن یا به تعبیر شریعتی «الینه‌شدن» آزاد می‌سازد (شریعتی، ۱۳۷۵: ۱۳۹). حال که هر مکتبی با توجه به جهان‌بینی‌اش، یعنی شرک یا توحید، پاسخ‌های متفاوتی به چیستی انسان و تاریخ و جامعه می‌دهد، باید دید از دیدگاه شریعتی پاسخ اسلام به این پرسش‌ها چیست و نمود توحید اجتماعی و تاریخی و انسانی در اسلام چگونه است.

از نظر شریعتی، تاریخ، علم شناخت چگونگی «شدن» انسان و علل و عوامل تغییر و تحول جامعه است (شریعتی، ۱۳۷۰: ۷۷). تاریخ جریان پیوسته یگانه‌ای است که از آغاز زندگی بشر براساس قانون جبر علی، یعنی قانون علت و معلول حرکت می‌کند، رشد می‌کند، مراحل گوناگون جبری را می‌پیماید و از نقطه‌های معینی که می‌توان پیش‌بینی کرد، می‌گذرد و به سرمنزلی می‌رسد که می‌توان براساس قوانین حرکت تاریخ از پیش تعیین کرد. پاسخ شریعتی به چیستی فلسفه تاریخ اسلام برگرفته از داستان هابیل و قابیل است. تاریخ از نبرد این دو برادر آغاز شد؛ زیرا هابیل نماینده عصر دامداری و دوره اشتراک اولیه پیش از مالکیت بود و قابیل نماینده نظام کشاورزی و مالکیت انحصاری یا فردی. این انتساب ناشی از هدیه‌هایی است که این دو برادر برای قربانی به خدا تقدیم می‌کردند. هابیل شتری سرخ‌مو و قابیل دسته‌ای گندم پوسیده به خداوند هدیه داد. اولی نماینده کمون اولیه و اقتصاد اشتراکی دامداری و دومی نماینده جامعه کشاورزی و انحصار ابزار تولید و نظام ارباب‌رعیتی بود (شریعتی، ۱۳۷۵: ۵۱). تاریخ از نبرد میان این دو طبقه آغاز شد. قابیل برادرش را کشت و طبقه قابیل در طول تاریخ، قدرت را در دست گرفت و هابیل‌ها را به قتل رساند.

از نظر شریعتی سه اصل فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی شاخه‌هایی منشعب از جهان‌بینی و پایه‌های ایدئولوژی‌اند. ایدئولوژی «بینش و آگاهی ویژه‌ای است که انسان به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تأثیر جهانی و تاریخ خود و گروه اجتماعی که به آن وابسته است، دارد و آن را توجیه می‌کند و براساس آن، مسئولیت‌ها و راه‌حل‌ها و جهت‌ها و آرمان‌های خاص پیدا می‌کند و در نتیجه، به اخلاق، رفتار و سیستم ارزش‌های ویژه‌ای باورمند می‌شود. ایدئولوژی همه ابعاد حیات بشری را تفسیر می‌کند و به چگونگی، چه می‌کنی و چه باید کرد، پاسخ می‌دهد» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۸)؛ بنابراین، ایدئولوژی سه مرحله دارد: ۱. نوع تلقی از جهان؛ ۲. نوع ارزیابی از پیرامون و اجتماع؛ ۳. نقد و ارائه راه‌حل. اما ایدئولوژی اسلام چیست و اسلام چه راهکاری برای حل مسائل اجتماعی در اختیار ما می‌گذارد؟ برای پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها باید شناختی تحلیلی و مقایسه‌ای از پنج اصل اسلام به‌دست آوریم: ۱. الله؛ ۲. قرآن؛ ۳. حضرت محمد (ص)؛ ۴. صحابه نمونه؛ ۵. مدینه (شریعتی، ۱۳۷۵: ۷۱).

۳-۱-۲. عناصر اسلام

اصول مکتب از دیدگاه شریعتی، پاسخ به پرسش‌های بنیادینی است که هر مکتبی باید به آن‌ها پاسخ دهد. این اصول عبارت‌اند از: جهان‌بینی، انسان‌شناسی، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، ایدئولوژی، انسان ایدئال و جامعه ایدئال. این اصول در ادیان، تعیین‌کننده چهار اصل دیگر هم هستند که از نظر شریعتی برای شناخت ایدئولوژی هر دینی باید به آن‌ها توجه کرد: ۱. خدا یا معبود؛ ۲. کتاب؛ ۳. پیامبر؛ ۴. افراد تربیت‌یافته

آن مکتب. برای نمونه، به منظور شناخت دین یهود به ترتیب باید یهوه، حضرت موسی (ع)، تورات و هارون را بشناسیم و برای شناخت اسلام باید به درستی الله، حضرت محمد (ص)، قرآن و اصحاب برجسته، مانند ابوذر و سلمان و حضرت علی (ع) را درک کنیم.

۱. خدا یا معبود: الله یعنی یکتایی معبود و خالق، یعنی وحدانیت بین همه عالم و هماهنگی میان خدا و انسان و طبیعت. الله تجلی جهان بینی توحیدی و به معنی تسلیم در برابر قدرتی یگانه و ستیز با قدرت های دیگر است. اعتقاد به یکتایی خدا و تسلیم در برابر او ترس و جهل و نفع را از بین می برد و شجاعت و آگاهی را به جای آن ها می نشاند. در اسلام رابطه بنده و الله بی واسطه است و واسطه گری در این ارتباط، بسیار مذموم است؛

۲. کتاب: قرآن کتابی است برای هدایت و انسان سازی و به همین دلیل شریعتی بر جنبه علوم انسانی آن بسیار تأکید می کند. این کتاب آسمانی در طول تاریخ از انحراف در امان مانده، اما دچار آسیب های فراوانی شده است. یکی از این آسیب ها دوری مردم از قرآن و منزوی شدن آن است. قرآن کتابی است برای مردم و آموختن شیوه درست زندگی به آن ها، اما برخی از علما، تفسیر قرآن را از اختیارات خود دانسته و مردم را از تفکر در قرآن ترسانده اند. آسیب دیگر، تفسیر به رأی است در مقابل تفسیر به عقل. مذاهب اسلام و حتی گروه های اسلام ستیز برای فهم واقعیت اسلام به قرآن مراجعه نمی کنند، بلکه هدف آن ها تأییدیه گرفتن از قرآن برای اعتقاداتشان است و قرآن که راهی است برای تکامل، به راهی برای اثبات خود و قدرت طلبی تبدیل شده است (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۳)؛

۳. پیامبر: در اسلام شخصیت پیامبر نقشی سازنده در تحول و جهش تمدن اسلام ایفا کرده است. پیامبر اسلام پیش از بعثت از نعمتی بزرگ برخوردار بود که زمینه برگزیده شدن او را فراهم آورد. هر فردی در فرایند جامعه پذیری از اطرافیان، به ویژه پدر و مادرش، به شدت تأثیر می پذیرد. این تأثیر پذیری موجب می شود اندیشه فرد ناب و خالص نباشد و به مسیری که اطرافیان جهت می دهند، سوق پیدا کند. حضرت محمد (ص) با ازدست دادن پدر و مادرش در کودکی، به ظاهر نعمتی بزرگ را از دست داد و ضربه ای جبران ناپذیر متحمل شد، اما نعمت بزرگتری به دست آورد که با زندگی در بیابان و دوری از شهر این موهبت تکمیل شد؛ بنابراین در دوران شکل گیری تفکر و شخصیت، وجودی خالص و زلال یافت که اگر زندگی اش به گونه دیگری بود از آن محروم بود (شریعتی، ۱۳۷۰: ۱۰۰)؛

۴. افراد تربیت یافته: پس از پیامبر شخصیت های برجسته تربیت شده در مکتب اسلام معرف این دین اند. از نظر شریعتی حضرت علی (ع) و ابوذر برجسته ترین افراد در این زمینه بودند؛ زیرا آن ها هنگامی به اسلام روی آوردند که از هرگونه اندیشه دیگر و تأثیر ادیان و آیین های زمان خود دور بودند و به همین دلیل باید این افراد را تجلی اسلام ناب دانست. ابوذر و حلاج و ابوعلی سینا نماینده سه تیپ مسلمان بودند که دگرگونی های اسلام در طول تاریخ را نشان می دهند. ابوذر تربیت یافته اسلام خالص، حلاج تربیت یافته تصوف اسلامی و ابوعلی سینا تربیت یافته فلسفه اسلامی است (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۳)؛

۵. مدینه: در اسلام افزون بر چهار اصل پیشین باید مدینه را نیز بشناسیم. پیامبر در زمان حیات خود مدینه ای ساخت که نماد جامعه اسلامی بود و وحدت و مبارزه از ویژگی های بارز آن به شمار می رفت. شناخت مدینه فاضله پیامبر، راهنمایی برای شناخت بینش اجتماعی و فلسفه سیاسی اسلام است. مدینه پیامبر نمونه ای کوچک از اجتماع مسلمانان است که شکل طبقات، گروه ها، روابط فردی و جمعی، بنیادهای اجتماعی و حقوقی و همچنین نقش عقیده، مذهب و حکومت در جامعه و رابطه حکومت و مردم و نیز رابطه سیاست و دین و اقتصاد را بیان می کند (شریعتی، ۱۳۶۸: ۴۱۷).

۳-۱-۳. علل انحطاط مسلمانان

شریعتی در علت یابی انحطاط مسلمانان به انحراف از اسلام راستین اشاره می کند، اما انحراف از چه مسیری و از چه زمانی؟ در اینجا مفاهیم «حرکت» یا «نهضت» و «نظام» اهمیت ویژه ای می یابد. حرکت با شعارهای ایدئال، پیروان خویش را پیش می برد تا به هدف برسد و پس از رسیدن به هدف و رسیدن به اوج قدرت، به دلیل کنار رفتن موانع، حالت انقلابی خود را از دست می دهد و برای حفظ خود و سرکوب منتقدانش تلاش می کند. در این حالت، حرکت یا نهضت به نظام تبدیل می شود و دیگر نقد و مبارزه و تغییر در آن جایی ندارد؛ برای نمونه، مذهب زرتشت در دوره اشکانیان به قدرت دسترسی نداشت و ایمان زرتشتی بدون مقاومت در میان مردم نفوذ می کرد، اما در دوره ساسانیان که روحانیان

زرتشتی در رأس قدرت قرار گرفتند و دین و سیاست و اقتصاد درهم آمیخت، ایمان از بین رفت و به قدرت تبدیل شد. در این دوران، مانی و مزدک و مسیحیت و درنهایت، اسلام در برابر زرتشت قیام کردند و مردم خسته از مذهب سیاسی شده، با آغوشی باز اسلام را پذیرفتند. شریعتی دو دوره مجزا را برای تشیع برمی‌شمرد: دوره نهضت، پیش از صفویه و دوره نظام که از زمان صفویه آغاز شده است. تا پیش از به حکومت رسیدن صفویه، شیعیان در اقلیت بودند و اجازه اظهار عقیده نداشتند. در این دوران، وجدان شیعیان به شدت خدشه دار شد و نفرتی عمیق در وجودشان شعله کشید. صفویه با زیرکی تمام و با آگاهی از این وجدان مذهبی زخم خورده و همچنین هویت ملی سرکوب شده، حکومت خود را بر دو اصل بنیان نهادند: مذهب تشیع و ملیت ایرانی. حکومت صفویه ابتدا نهضتی بود برای حق خواهی شیعه، اما پس از به قدرت رسیدن، به نظام تبدیل شد (شریعتی، ۱۳۷۷: ۳۷).

۱-۳-۱. تبدیل اسلام ایدئولوژیک به اسلام فرهنگ

ایدئولوژی پاسخگو و تفسیرکننده همه ابعاد حیات انسان است و به انسان می‌گوید چه باید کرد. دغدغه اصلی شریعتی احیای اسلام ایدئولوژیک است: «آنچه من آرزو دارم و در جست‌وجوی آنم، بازگشت به اسلام به عنوان ایدئولوژی است و آنچه هم اکنون میان عوام و علما و مجامع مذهبی جدی است، اسلام به عنوان یک فرهنگ است. اسلام فرهنگ به معنی مجموعه علوم مسلمین در طول تاریخ تمدن اسلامی است که شامل اندوخته‌های ذهنی، فلسفی، کلامی، لغوی و تفسیری است که در مجموع، معارف اسلامی را می‌سازد و رشته‌های مخصوص دارد و راهش پرورش شاگرد و متخصص در این زمینه است. اما اسلام ایدئولوژیک به معنی تخصص فنی و علمی نیست، بلکه احساس مکتب به عنوان نوعی ایمان و عقیده است، نه مجموعه‌ای از علوم. اسلام، حرکت انسانی و تاریخی و فکری است، نه انباشته‌ای از اطلاعات. درنهایت، اسلام ایدئولوژیک، اسلام در ذهن روشنفکر است، نه اسلام به عنوان علوم قدیمه مذهبی در ذهن یک عالم» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۷۱).

۱-۳-۲. تبدیل مذهب به هدف

مذهب راهی است که ما را از لجن به خدا می‌رساند، اما در ایران مذهب هدف است، نه راه. تبدیل شدن مذهب به هدف به این می‌ماند که مردم جاده‌ای را که به مقصدی منتهی می‌شود، به عنوان مقصد برگزینند؛ برای نمونه در تشیع، مفهوم امام که باید راهی باشد برای رسیدن به مقصدی عالی، به هدفی برای پرستش تبدیل شده یا نماز که راه بندگی است، به محل اختلاف درباره حرکات و الفاظ و لهجه تبدیل شده است (شریعتی، ۱۳۷۵: ۴۷). اگر مذهبی زمینه پیشرفت مسلمانان را فراهم کرده، به این دلیل است که مسلمانان در آن نمانده‌اند و از آن عبور کرده‌اند و به مقصد عالی اسلام رسیده‌اند. همچنین غیرمسلمانان ثابت کرده‌اند حرکت در مسیری اشتباه اما با تمرکز بر هدف، سودمندتر از سکون در مسیری درست است. یکی از پیامدهای جبران‌ناپذیر درج‌ازدن در مسیر و دل‌بستن به راه، بی‌تفکری و جهل و خرافه است. جامعه برای پیشرفت، هم‌زمان به فکر و ایمان نیاز دارد. جامعه کنونی ما ایمان دارد، اما از تفکر بی‌بهره است و ایمان بدون فکر هم سرانجامی جز تعصب و جهل و خرافه ندارد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۶). مصرف کالاهای فکری اقلیتی خاص و فراموش کردن هدف مذهب، پیش‌زمینه‌های انحراف از اسلام راستین بوده است؛ زیرا بی‌فکری بزرگ‌ترین آفت هر اندیشه و مکتبی است.

۱-۳-۳. انقطاع تاریخی

بسیاری از تمدن‌های برجسته جهان که در فرهنگ و علم سرآمد بودند، امروزه افزون بر اینکه عزت و اقتدار و بخشی از قلمرو پیشین خود را از دست داده‌اند، با نابسامانی‌های اقتصادی و فرهنگی و سیاسی بسیاری هم دست‌وپنجه نرم می‌کنند. یکی از دلایل اصلی این انحطاط، انقطاع تاریخی در این تمدن‌ها است و این خطری است که بشر همیشه با آن دست‌به‌گریبان است. جوامع همواره جنگ‌ها، پیروزی‌ها، شکست‌ها، ویرانی‌ها و انقلاب‌ها را فراموش می‌کنند و این فراموشی نتیجه‌ای جز جاهلیت ندارد. هر ملتی که به قله می‌رسد، اگر دچار قطع تاریخی شود، دوباره به دامنه بازمی‌گردد و باید راه خود را از جاهلیت بیاغازد. برای نمونه، در قرن دوم و سوم، مسلمانان، بی‌سوادی را در آندلس که بخشی از قلمروهای تمدن اسلامی بود، ریشه‌کن کردند، اما پس از مدتی تمدن اسلامی به وضعیتی دچار شد که در مرکز این تمدن فقط ۴۸ زن باسواد بودند و عده‌ای مدام در جامعه می‌گفتند پیامبر فرموده است: «به زنان فقط دو چیز بیاموزید: نخ‌ریسی و سوره نور.»

در حالی چنین آموزه‌ای را به پیامبر نسبت می‌دادند که در زمان پیامبر که بین یازده تا هفده نفر در آن منطقه باسواد بودند، دو تن از همسران پیامبر هم در این جمع اندک بودند (شریعتی، ۱۳۷۵: ۳۲۲). ملت ایران نیز هم‌اکنون به دلیل انقطاع تاریخی و فراموشی داشته‌های مذهبی و فرهنگی و علمی گذشته خود، احساس فقر می‌کند و برای غنی شدن، به جای بازگشت به داشته‌های خود به فرهنگ بیگانه چنگ می‌اندازد تا شاید از جهل خودساخته رهایی یابد.

۳-۱-۳. کاهش یکپارچگی

در طول تاریخ، مذهب، نژاد، مرز و طبیعت موجب تفرقه بشر شده است. اسلام در قرن‌های اول ظهورش رابطه‌ای گسترده و تسامح‌گرایانه با مذاهب و ملل گوناگون داشت و از تعصب و تنگ‌نظری به دور بود. از سوی دیگر، هدف و مفاهیم اسلام یکپارچه و یکسو بود، اما با گذشت زمان از سویی ارتباط اسلام با دنیا ستیزه‌جویانه و متعصبانه شد و از سوی دیگر در هدف اصلی اسلام اختلاف به وجود آمد. به این معنا که وحدت رسالت قرآن از میان رفت و با تأکید بر جزئیات، افزون بر خارج شدن عده‌ای از محدوده اسلام و ایجاد اختلاف میان مفسران و مذاهب گوناگون اسلامی، پیام اسلام نیز دچار چندگانگی شد (شریعتی، ۱۳۷۵: ۳۲۲). به تعبیر زرین کوب، رنسانس از زمانی آغاز شد که تعصب در کلیسا از بین رفت و اسلام زمانی قدم در راه انحطاط نهاد که دچار تعصب شد و رابطه‌اش را با خارج قطع کرد و در درون، دچار تجزیه‌طلبی شد (زرین کوب، ۱۳۴۸: ۲۳).

۳-۱-۵. بی‌اعتنایی به زمانه

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱): خداوند هیچ جامعه‌ای را تغییر نمی‌دهد؛ مگر به اراده خودشان. یکی از دلایل اصلی دگرگون‌نشدن جامعه اسلامی همگام‌نبودن مسلمانان با زمانه خودشان است. حقیقت ثابت و تغییرناپذیر اسلام در هر دوره‌ای باید متناسب با ویژگی‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و همچنین نیازهای مردم آن زمانه هماهنگ شود. اگر ظرف، متناسب با نیازهای جامعه نو نشود، خود این ظرف رنگ‌وبوی تقدس می‌گیرد و پس از مدتی به سختی می‌توان آن را دگرگون ساخت. اما خطر بزرگ‌تر این است که به دلیل همراهی معنی و واقعیت جاوید با ظرفی کهنه‌شدنی، با گذشت چند نسل تفاوت میان محتوا و ظرف از بین رود و ایمان با زبان یکی شود (شریعتی، ۱۳۶۲: ۵۶). اولین پیامد جاماندن محتوا از زبان، تبدیل شدن مذهب به سنت است و در مذهب سنتی فکر و عمل جایگاهی ندارد. پیامد دوم این ناهماهنگی، بیشتر گریبان جوانان را می‌گیرد. به دلیل مطابق نبودن محتوای اسلام با نیازها و ویژگی‌های زمانه، گروهی گمان می‌کنند محتوا و ظرف یکسان‌اند و از اسلام دل‌زده می‌شوند؛ زیرا این دین را پاسخگوی پرسش‌ها و برطرف‌کننده نیازهای خود نمی‌بینند. توجه به زمان در اسلام‌شناسی نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. برای شناخت هر مکتب به جای شناخت آن با معیارهای امروز، باید آن را با معیارهای زمانه خود سنجید.

۳-۱-۶. انحراف آموزه‌های اسلام

نمود عینی انحراف را که زائیده پنج عامل پیشین است، در انحراف مفاهیم و آموزه‌های اسلام می‌توان مشاهده کرد. تمایز اسلام منحرف‌شده با اسلام راستین در عمل مسلمانان رخ می‌نمایاند. شریعتی در سراسر آثارش به انحراف مفاهیم اشاره می‌کند، اما در کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی با تمرکز بر تشیع به صورت منسجم به این مبحث می‌پردازد. در بیان شریعتی، تشیع علوی به معنی اسلام راستین و تشیع صفوی به معنی اسلام منحرف‌شده است. تشیع سه رکن دارد: ۱. مسئله ذهنی؛ ۲. مسئله بیانی؛ و ۳. مسئله عملی. به اعتقاد عموم مردم کسی که با قلب و زبانش به اسلام اقرار کند، مؤمن است و کسی که به روح و معاد باور ندارد، کافر. اما برای مسلمان شدن و شیعه‌بودن پیروی از این سه اصل ضروری است. تشیع صفوی با پیوند حکومت و ملیت و تصوف در راه دوری از پیوند سه اصل تشیع گام برداشت (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۵۵). شیعه صفوی به دو رکن ذهنی و بیانی پایبند است، اما به دلیل انحراف مفاهیم، پای عملش می‌لنگد. شریعتی دوگانه‌هایی را برای تشیع علوی و صفوی بیان می‌کند که برای فهم منظور او از تفاوت این دو نوع تشیع بسیار راهگشاست:

۱. **وصایت:** در تشیع علوی، وصیت حکومت پیامبر براساس لیاقت و علم و تقواست، اما در تشیع صفوی وصیت پیامبر بر مبنای قرابت خانوادگی است؛

۲. **امامت:** امام در تشیع علوی تجسمی است عینی برای هدایت انسان، اما در تشیع صفوی تجسمی است ذهنی که تا حد خدا مقام او را بالا می‌برند و تنها کارکردش طلب شفاعت است؛
۳. **عصمت:** در تشیع علوی عصمت یعنی دوری اکتسابی از خطا و گناه و نیز معیاری است برای مبارزه با ظلم و فساد، اما در تشیع صفوی عصمت به معنی دوری انتسابی از خطا و گناه براساس نوعی ویژگی ذاتی ویژه است که برای غیر از ائمه دست‌نیافتنی تلقی می‌شود و بدترین پیامد چنین نگاهی، ناکارآمدی الگوسازی از ائمه است؛
۴. **ولایت:** در تشیع علوی، ولایت دعوت به حقانیت اسلام همراه با آزادی و حق انتخاب است، اما در تشیع صفوی ولایت یعنی تحمیل اسلام بدون در نظر گرفتن حق آزادی و تلاش برای کشورگشایی؛
۵. **شفاعت:** در تشیع علوی شفاعت راهی است برای کسب شایستگی نجات‌یافتن، اما در تشیع صفوی شفاعت راه فراری است از پیامدهای اعمال و توسل به خاک و ضریح و اشک به جای کسب شایستگی؛
۶. **اجتهاد:** اجتهاد پایه علمی تشیع علوی و راهی برای نوآوری و تفکر برای تکامل دین است که در تشیع صفوی به شدت محدود می‌شود و نتیجه‌ای جز رکود و جمود و نیز رد و طرد اندیشه نو ندارد؛
۷. **تقلید:** در تشیع علوی تقلید رابطه‌ای است منطقی و علمی بین مقلد و مرجع در مسائل فنی، اما در تشیع صفوی، تقلید پیروی کورکورانه مقلد از مرجع است؛
۸. **عدل:** در تشیع علوی عدل مبنای تلاش برای برقراری عدالت در جامعه است، اما در تشیع صفوی عدالت به پاداش و جزای اخروی محدود است؛
۹. **دعا:** در تشیع علوی دعا متنی است آگاهی‌بخش برای معراج روح، اما در تشیع صفوی جایگزین تلاش و راهی برای خاطرجمعی و امیدواری داشتن است؛
۱۰. **انتظار:** در تشیع علوی انتظار به معنی تلاش برای اصلاح و مبارزه است و در تشیع صفوی بهانه‌ای است برای تسلیم‌شدن در برابر فساد با هدف زمینه‌سازی ظهور (شریعتی، ۱۳۷۷: ۲۵۸-۲۶۱).

۲-۳. راه برون‌رفت از انحطاط

بازگشت به گذشته تنها راه برون‌رفت از انحطاطی است که گریبان مسلمانان را گرفته است: «ما برای شناخت خود باید به سرچشمه‌های قدیمیان رو کنیم، اما نه به عنوان تحقیق مستشرقانه و فاضلانه و متکلمانه، بلکه باید به عنوان روشنفکر به سراغ گذشته برویم تا گذشته را صمیمانه بشناسیم، عناصر گران‌بهای را که در لای و لجن تاریخ فرورفته و گم شده است، صید کنیم و در عصر خودش مطرح کنیم» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۱۹۶). بازگشت به گذشته به معنای تحجر نیست، بلکه به معنای استخراج سرمایه‌های فرهنگی و معنوی فراموش‌شده اسلام است و اهداف و ویژگی‌های مشخصی دارد:

۱. **شناخت اسلام:** لازمه شناخت اسلام بررسی‌های همه‌جانبه اسلام است. شریعتی در کتاب چه باید کرد؟ در راستای معرفی فعالیت‌های مؤسسه ارشاد درباره کانونی متشکل از گروه‌های پژوهشی سخن می‌گوید که پژوهشگران و متخصصان رشته‌های گوناگون در آن فعالیت می‌کنند و هدف آن‌ها شناخت همه‌جانبه اسلام است. این گروه‌های تخصصی عبارت‌اند از: ۱. گروه اسلام‌شناسی؛ ۲. گروه فلسفه تاریخ و تاریخ اسلام؛ ۳. گروه فرهنگ و علوم انسانی؛ ۴. گروه علوم اجتماعی؛ ۵. گروه کشورهای اسلامی؛ ۶. گروه ادبیات و هنر (شریعتی، ۱۳۶۸: ۴۰۶).

۲. **رجوع به منابع فرهنگی و معنوی گذشته:** بسیاری از جوامعی که امروزه با فقر دست‌وپنجه نرم می‌کنند و از عقب‌ماندگی و جهل رنج می‌برند، از سرمایه‌های فرهنگی گران‌مایه‌ای برخوردارند که در گذشته دفن شده‌اند. فراموشی این منابع افزون بر آفات خانمان‌سوز فقر

فرهنگی، بالای خانمان برانداز فقر اقتصادی را هم در پی دارد و بازگشت و استفاده از این منابع بهره‌بردن از سرمایه‌هایی است که پیشینیان برای ما پس‌انداز کرده‌اند (شریعتی، ۱۳۶۸: ۲۹۷)؛

۳. همراهِ سازی اسلام با زمانه: یکی از زمینه‌های اصلی انحطاط مسلمانان چشم‌پوشیدن از زمانه است؛ بنابراین مسلمانان، به‌ویژه علما و روشنفکران، در گام نخست باید اسلام را با توجه به موقعیت اجتماعی و فرهنگی زمان ظهورش بشناسند و در گام بعد، مذهب را متناسب با نیازها و ویژگی‌های زمانه خود، جامعه نو بیوشانند. اصلاح مذهب یعنی نابودکردن عبث‌ها و زنده‌کردن یا زنده نگه‌داشتن روح و هدف اصلی آن (شریعتی، ۱۳۶۱: ۹۱). در گام سوم نیز روشنفکران که پل ارتباطی حقیقت به جامعه هستند، باید همه امکانات روز، مانند فناوری‌های اطلاعاتی و رسانه‌ای و انواع گوناگون هنرها را به کار گیرند تا حقیقت را به گوش و جان مردم بنشانند؛

۴. انتقال حقیقت به مردم: روشنفکران مسئول اصلی انتقال حقیقت به مردم‌اند. روشنفکر باید بتواند حقیقت را به زبانی گیرا و گویا بیان کند و پیام‌آور آگاهی باشد. روشنفکران ما در جزیره‌ای متروک روزگار می‌گذرانند که مردم فقط می‌توانند آن را از دور ببینند و دستی برای آن‌ها تکان بدهند. چنین فاصله‌ای زائیده تحلیل‌های ناهمخوان روشنفکران با نیازهای مردم است و به همین دلیل هم مردم گمان می‌کنند او تحصیل‌کرده‌ای غرب‌زده است و فرسنگ‌ها با آن‌ها فاصله دارد. در نتیجه روشنفکران در اولین گام باید میان خود و مردم پلی بزنند تا شناخت و ارتباطی دوسویه شکل بگیرد تا در گام بعد بتوانند پل ارتباطی بین مردم و حقیقت باشند (شریعتی، ۱۳۶۸: ۲۵۴)؛

۵. انقلاب دائمی براساس سه اصل اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر و نیز مهاجرت درونی و بیرونی: براساس جبر تاریخی صعود دائمی امکان‌ناپذیر است و گاهی فرهنگ‌ها در سرایشی می‌افتند. جامعه در حال زوال به انقلاب‌های پیاپی نیاز دارد تا بتواند زنده بماند و اجتهاد یکی از راه‌های انقلاب دائمی است. اجتهاد یعنی کوششی آزاد و همه‌جانبه برای شناخت اسلام. اجتهاد، تحول‌خواه و مترقی است و راه درمان رکود و انجماد اسلام در هر زمانه‌ای؛ زیرا به جای عقب‌ماندن از زمان، زمان را با خود پیش می‌برد (شریعتی، ۱۳۶۸: ۳۹۵). امر به معروف و نهی از منکر که نوعی انقلاب دائمی به حساب می‌آید، در اسلام راهی است برای حضور فعالانه همه مردم. امر به معروف و نهی از منکر به گونه‌ای که هدف قیام امام حسین (ع) بود، برای پیشبرد هر جامعه‌ای ضروری است. مهاجرت یکی دیگر از راه‌های انقلاب دائمی است که دو صورت درونی و بیرونی دارد. مهاجرت درونی یعنی رهایی از آنچه هستیم به آنچه باید باشیم و حرکتی فردی و درونی است برای رسیدن به تکامل. صورت بیرونی مهاجرت حرکتی فردی یا گروهی است برای حفظ ایمان و مهیاکردن موقعیت مبارزه و ترویج حق. پیامبر اسلام (ص) به همین منظور از مکه به مدینه مهاجرت کرد و بیشترین دستاوردهای اسلام نیز در مدینه به ارمغان آمد و هر فرد و جامعه‌ای برای حفظ ایمان و برای مهیا ساختن موقعیت مبارزه و ترویج حق باید مهاجرت کند؛ بنابراین، اهمیت اجتهاد در زمینه ایدئولوژی است، اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در اصلاح روابط اجتماعی و اهمیت مهاجرت در تعیین سرنوشت قومی و ملی است (شریعتی، ۱۳۶۲: ۶۵).

عبور از مسیر بازگشت مستلزم همراهی روشنفکران است. مردم در برداشت نادرست از اسلام مسئولیتی ندارند؛ زیرا مسئولیت آگاهی‌رسانی و دفاع از حق و مبارزه با باطل بر عهده روشنفکر و عالم است. روشنفکر به وضعیت جامعه خود متناسب با زمان و مکانی که در آن زندگی می‌کند، آگاهی دارد، ناهنجاری‌ها و عقب‌ماندگی‌ها را می‌شناسد و با تلاش برای فهم این نابسامانی‌ها حقایق را برای مردم بیان می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۸: ۲۵۵). در این تعریف از روشنفکر، روشنفکری هیچ ارتباط مستقیم یا معکوسی با میزان و نوع تحصیلات و شغل ندارد. فردی بی‌سواد یا عالمی دینی هم در صورت مسئولیت‌پذیری آگاهانه در برابر ناهنجاری‌های جامعه، روشنفکر است و باید رسالت روشنفکرانه‌اش را به انجام رساند. البته شریعتی مبتنی بر رسالتی که برای روشنفکران جامعه در نظر داشت، تقدهایی هم به عملکرد آن‌ها مطرح می‌کند:

۱. نشناختن اسلام: در دوران معاصر الگویی طرح کرده‌اند که براساس آن، روشنفکر باید دور از مذهب و مذهبی‌ها باشد. در جامعه‌ای مانند ایران که مذهب پیوندی ناگسستنی با فرهنگ مردم دارد، دوری روشنفکر از آن پیامدی جز شناخت ناکافی و اشتباه و بیان راهکارهای نامناسب برای حل مشکلات جامعه ندارد. این الگو سبب جدایی مردم و روشنفکر می‌شود؛ زیرا هر گروه به عقیده خود پایبندتر می‌شوند و

فهم مشترک و فرصت پیوند برای اصلاح از دست می‌رود. روشنفکر جامعه اسلامی جدا از عقیده و ایمان شخصی باید اسلام‌شناس باشد و بداند انحطاط امروز مسلمانان برآمده از مذهب نیست؛ بلکه برآمده از فهم نادرست عموم مردم از مذهب است (شریعتی، ۱۳۶۸: ۲۸۶)؛

۲. بی‌توجهی به زمانه: روشنفکران ایرانی برای اصلاح و تغییر، چشم به روشنفکران قرن بیست و یکم اروپا دوخته‌اند. ما از نظر تاریخ تقویمی در قرن بیست و یکم زندگی می‌کنیم، اما جوامع مختلف از نظر فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در قرن‌های گوناگون زندگی می‌کنند. در حال حاضر، برخی از جوامع هنوز وارد تاریخ نشده‌اند. برخی در قرون وسطی زندگی می‌کنند و برخی در قرن نهم. روشنفکر ایرانی باید قرن ایران را بیابد و سپس به روشنفکران قرن مشابه خود در اروپا نظر افکند. وضعیت کنونی ما شبیه قرن سیزدهم و چهاردهم، یعنی اواخر قرون وسطی و اوایل قرون جدید است (شریعتی، ۱۳۳۶: ۱۶۷). رجوع به روشنفکران غرب به معنای تقلید کورکورانه از آن‌ها نیست که به فراموشی اصل خویش بینجامد. روشنفکر ایرانی باید شناختی مستشرقانه از جامعه خود به دست آورد، غرب و اندیشه‌های آن و مسیر پیشرفت آن را به خوبی بشناسد و سپس به تقلیدی آگاهانه دست بزند؛

۳. شناخت نادرست تیپ فرهنگی جامعه: تیپ فرهنگی هر جامعه‌ای متفاوت است؛ برای نمونه، تیپ فرهنگی یونان، فلسفی است و رم، فرهنگی هنری و نظامی، چین صوفیانه و هند روحانی. روشنفکر جامعه اسلامی باید بداند تاریخ حوادث و زیربنای اخلاقی و فرهنگی جامعه‌اش اسلام است و تیپ فرهنگی جامعه او مذهبی و اسلامی. برخی از روشنفکران تیپ فرهنگی جامعه را نمی‌شناسند و در جوی غیر از جو جامعه خود زندگی می‌کنند.

شریعتی در مسئولیت‌بخشی برای خروج از انحطاط، روحانیان را نه عامل پیش‌رونده که عامل بازدارنده می‌داند. او به شدت به روحانیان می‌تازد و «آخوندیسم» را یکی از عوامل مسخ دین و رواج عوام‌زدگی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۴: ۴۰). در ذکر این انتقاد باید توجه کرد که شریعتی میان روحانی و عالم دینی تمایز قائل می‌شود. عالم دینی فرد باسواد و متخصصی است در زمینه دین که رابطه‌اش با دیگران آگاهی‌بخش و مانند رابطه روشنفکر و مردم است، اما روحانی اصطلاحی مسیحی است که تیپ آن تیپ برهمنان و مغان و موبدان در مذاهب دیگر است. این مقام‌ها یا ذاتی بوده‌اند یا موروثی که شایستگی آن‌ها بر مبنای تخصص و علم و تقوا نبوده است. رابطه روحانی با مردم نه به صورت «تعلیم»، بلکه «ارادت» و نه «تقلید فنی»، بلکه «تقلید فکری» است (شریعتی، ۱۳۳۶: ۱۹۵). عالم دینی حاضر به حضور در دستگاه قدرت و هم‌نشینی با پادشاه نیست، اما روحانیان طبقه‌ای رسمی را تشکیل داده‌اند که همراه همیشگی قدرت و سیاست بوده‌اند. رسمی‌شدن مقام آن‌ها و حضورشان در دستگاه حکومت پیامدی جز اختناق و جمود فکری ندارد؛ زیرا کسانی که پیش از این، وظیفه اصلی‌شان همراهی با مردم و مبارزه با ستم و ترویج آگاهی بوده است، اکنون برای حفظ قدرت باید با اجتهاد و ظلم‌ستیزی مبارزه و آن‌ها را سرکوب کنند.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شاید دوران طلایی اسلام هم‌زمان با حضور پیامبر اسلام و استقرار حیات دینی در اجتماع مسلمانان بوده است، اما تمدن اسلامی سال‌ها پس از وفات پیامبر به دلیل برقراری ارتباط با ملل و فرهنگ‌های گوناگون به بار نشست. تعامل با دیگر ملت‌ها موجب شد اسلام به مرتبه‌ای از عظمت برسد که تا قرن‌ها بتواند یک‌ه‌تاز فرهنگ و تمدن بشر باشد. اما تمدن اسلام نیز مانند بسیاری از تمدن‌های عظیم دیگر به دلایل گوناگون درونی و بیرونی در مسیر انحطاط قرار گرفت. انحطاط اسلام و نابسامانی‌های اجتماع مسلمانان در دهه‌های اخیر موضوع بررسی متفکران بسیاری بوده است. علی شریعتی از اندیشمندانی است که با تأکید بر عوامل درونی به بررسی انحطاط اسلام پرداخته است. هرچند شریعتی برای عوامل بیرونی مانند استعمار نیز اهمیت بسیار قائل بود، تأکیدش بر عوامل درونی بود: «من معتقدم علت اصلی همه حوادث مثبت و منفی در تاریخ یا اجتماع را باید در درون جست؛ زیرا بیان هیچ عامل خارجی‌ای بدون در نظر گرفتن عوامل درونی نمی‌تواند در تغییر سرگذشت و سرنوشت جامعه‌ای علت شود. به این دلیل است که معتمد ایران نه از اسکندر و نه از عرب، بلکه از هخامنشیان و ساسانیان و دستگاه موبدان شکست خورد و علت زوال تمدن و حیات اجتماعی ایران اسلامی قرن هفتم را نه در یورش مغول، بلکه باید در انحطاط بینش اسلامی و رواج تعصب مذهبی و زوال حس ملیت ایرانی و رکود و انحراف روح اسلامی جست» (شریعتی، ۱۳۷۲: ۵۹).

شریعتی در اولین گام برای بررسی علل انحطاط به شناخت و معرفی اسلام راستین می‌پردازد. او افزون بر تغذیه از تفکر مذهبی و سنتی با مکتب‌های فلسفی و اجتماعی غربی نیز آشنایی داشت و رهیافت او به دین متأثر از برخی از مکتب‌های فکری جامعه‌شناسی معاصر است (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۶۳). شریعتی برای شناخت اسلام به بررسی همه‌جانبه اسلام پرداخت و از آنجا که به اعتقادش رسالت قرآن انسان‌سازی و جامعه‌سازی است، تلاش کرد وجوه انسانی و اجتماعی قرآن را زنده کند. او که با تاریخ و محتوای سایر ادیان نیز آشنایی داشت، در مسیر شناخت اسلام از روش مقایسه بهره برد. او برای شناخت ادیان، بررسی چهار اصل و مقایسه این اصول در ادیان گوناگون را ضروری دانست: ۱. معبود یا خدا؛ ۲. پیامبر؛ ۳. کتاب؛ ۴. افراد تربیت‌شده در آن مکتب. این اصول در اسلام به ترتیب عبارت‌اند از: الله، حضرت محمد (ص)، قرآن، اصحاب نمونه مانند ابوذر و اصل دیگری به نام مدینه که مختص اسلام است.

آنچه این اصول را به یکدیگر پیوند می‌دهد و بن‌مایه مشترک آن‌ها است، عبارت است از تسلیم در برابر یک قدرت یعنی خدا، آگاهی از وضع موجود، تلاش برای اثبات حق و برقراری عدالت‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی. شناخت و آگاهی از نابسامانی‌ها و ارائه راه‌حل و مبارزه برای اصلاح و تغییر، اسلام راستین را به ایدئولوژی تبدیل کرده است و تلاش شریعتی برای احیای اسلام ایدئولوژیک است. به اعتقاد او آنچه موجب انحطاط تمدن اسلامی شده، انحراف از اسلام راستین است. دلایل این انحراف عبارت‌اند از: ۱. تبدیل اسلام ایدئولوژیک به اسلام فرهنگ؛ ۲. تبدیل مذهب به هدف؛ ۳. انقطاع تاریخی؛ ۴. کاهش یکپارچگی؛ ۵. بی‌اعتنایی به زمانه؛ ۶. انحراف آموزه‌های اسلام. راه‌حل شریعتی برای خروج از این انحطاط «بازگشت» است. این بازگشت به معنی احیای خویشتن نژاد آریایی نیست. ورود اسلام به ایران تاریخ و فرهنگ را دچار چنان وقفه‌ای کرد که اکنون ملت ایران خویشتن نژادی را به‌عنوان خویشتن خود حساب نمی‌کند. منظور از بازگشت، رجوع به خویشتن اسلامی است (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۲۱۳). شریعتی برای حرکت در مسیر بازگشت پنج راهکار مطرح می‌کند: ۱. شناخت اسلام؛ ۲. رجوع به منابع فرهنگی و معنوی گذشته؛ ۳. همراه‌سازی اسلام با زمانه؛ ۴. انتقال حقیقت به مردم؛ ۵. انقلاب دائمی براساس سه اصل اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر و نیز مهاجرت درونی و بیرونی. شریعتی بار این مسئولیت را در بر دوش روشنفکران و عالمان دینی می‌گذارد. روشنفکر باید اسلام‌شناس باشد و از تیپ فرهنگی و زمانه اجتماعی جامعه آگاهی داشته باشد و عالم دینی باید فراتر از فقه و کلام گام بردارد و با ایجاد رابطه‌ای آگاهی‌بخش بین خود و مردم حق را آشکار سازد و علیه جهل و همچنین قدرتمندان انحصارطلب مبارزه کند. جنبه‌های انسانی و اجتماعی اسلام بیش از هر چیز دیگری برای شریعتی اهمیت داشت. به نظر او دلیل اینکه اعراب و ایرانیان و رومیان و... به اسلام ایمان آوردند، بلاغت قرآن یا مباحث فلسفی و علمی اسلام نبود، بلکه آزادی‌خواهی و عدالت‌طلبی اسلام بود که عموم مردم را با خود همراه کرد (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۱). شریعتی با این رویکرد به اسلام می‌نگرد و همواره می‌کوشد اسلام را فراتر از مسائل فقهی و کلامی و فلسفی معرفی کند و در پی احیای رسالت اجتماعی اسلام است.

۵. 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.

۶. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۷. تعارض منافع

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

۸. منابع

- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۷). روشنفکران ایرانی و غرب؛ سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی. ترجمه جمشید شیرازی. تهران: فروزان روز.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۸۲). علت‌شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمانان از دیدگاه علی شریعتی. فصلنامه علامه، ۸(۴)، ۱۶۰-۱۲۷.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۸). کارنامه اسلام. تهران: امیرکبیر.

- شریعتی، علی (۱۳۵۸). جهان‌بینی توحیدی. گردآورنده حمیدرضا اسماعیلی. تهران: بنیاد شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱). اسلام‌شناسی؛ درس‌های ارشاد. جلد سوم. تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱). تاریخ تمدن. جلد دوم. تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲). اسلام‌شناسی؛ درس‌های ارشاد. جلد دوم. تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۶۸). چه باید کرد. تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۶۹). زن. چاپ سوم. تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۰). تاریخ تمدن. جلد اول. تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۰). روش شناخت اسلام. تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۲). آثار گونه‌گون. بخش اول. تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۴). بازشناسی هویت ایرانی اسلامی. تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵). اسلام‌شناسی؛ درس‌های ارشاد. چاپ سوم. جلد دوم. تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۷). تشیع علوی و تشیع صفوی. تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۱). تاریخ و شناخت ادیان. چاپ هشتم. جلد اول. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کلبادی، محمدصادق، نبوی، سید حسن، و عظیمی، رضا (۱۴۰۱). بررسی علل انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه ایران: مطالعه تطبیقی آرای علی شریعتی و عبدالکریم سروش. فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۲(۳)، ۸۱-۱۰۳.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴). تأملی در مدرنیته ایرانی؛ بحثی درباره گفت‌وگوهای روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران. ترجمه جلال توکلیان. تهران: طرح نو.



University of Tehran

Social Theories of Muslim Thinkers

Journal of Social Theories of Muslim Thinkers

Volume 15, Issue 2, June 2025

Gender and Contemporary Social Worlds

Pages 1-21

Hamid Parsania; Abolfazl Eghbali

**Al-Ghazali's Mystical Approach to the Interconnection between Religion
and Politics: The Method of Esoteric Interpretation**

Pages 22-36

Tayebeh Mohammadi kia

**Postcolonial Reading of the Law in the Thought of Mirza Malkam khan;
Emphasizing the Qanun Newspaper**

Pages 37-53

Seyed Mostafa Taherzadeh; Hadi Noori

**Analytical Formulation of Cultural Engineering Based on the Views of Ayatollah
Khamenei**

Pages 54-75

Mohammad soheilsarv

**A Comparative Study of Human Communication in Habermas's Civil
Society and Al-Farabi's Madinah Fazilah (the Ideal City)**

Pages 76-97

Hossein Mehrabanifar; Mohammad Ali Salimi

Rereading Ali Shariati's Theory of Muslim Decadence

Pages 98-114

Seyed Mohsen Mollabashi; Faeze Kamali