



مجله علمی نظریه‌های اجتماعی

شاپا: ۵۲۴۰-۲۵۳۸

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

سال پانزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴

مرجعیت شیعی در میانه ملت و امت؛ کنشگری ملی و فراملی آیت الله بروجردی در دوره پهلوی دوم
صفحه ۱۹-۱
محسن امین

نقش مدینه فاضله در اکتساب فضیلت اخلاقی نزد فارابی
صفحه ۳۷-۲۰
فائزه حاجی حسینی؛ مصطفی زالی

تبیین مفاهیم عرفانی انقلاب اسلامی از دیدگاه سید مرتضی آوینی
صفحه ۵۵-۳۸
حسین ابراهیمی؛ عباس کشاورز شکری

نسبت میان ساختار اجتماعی و فرهنگ در نظریه روبرت وُسنو و نقد آن از منظر اندیشه دکتر علی شریعتی
صفحه ۷۵-۵۶
علیرضا کوثرنیا؛ حسین حاج محمدی

کنترل اجتماعی بر پایه محبت؛ بررسی نظریه محبت-عدالت خواجه نصیر و نقش آن در کنترل اجتماعی
صفحه ۹۴-۷۶
سید پویا رسولی نژاد؛ اکبر شهبازی

الزامات مبنایی حکمرانی فرهنگی مبتنی بر دیدگاه آیت الله خامنه‌ای
صفحه ۱۱۵-۹۵
شهلا باقری میاب؛ صادق اکبری اقدم؛ سید سعید زاهد زاهدانی

بررسی تطبیقی منشأ حاکمیت از منظر علامه طباطبایی و توماس هابز
صفحه ۱۳۰-۱۱۶
الهه مرنندی؛ زهراسادات حجازی

جایگاه عرب‌گرایی در مواجهه تفسیری باقرآن کریم در دوره معاصر؛ مورد مطالعه امین الخولی، نصر حامد ابوزید و محمد ارکون
صفحه ۱۵۰-۱۳۱
مسلم طاهری کل کشوندی؛ زهرا السادات کشاورز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

(سال پانزدهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۴)

تاریخ چاپ: پاییز 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

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)

آقاجانی، علی

اشرفی، اکبر

بیگی ملک‌آباد، هادی

حاج محمدی، حسین

رهدار، احمد

زالی، مصطفی

زاهد زاهدانی، سید سعید

سلطانی، محمد

سهیلی، محمد وحید

طاهری کل کشوندی، مسلم

قادری، نفیسه السادات

لکزایی، رضا

مرندی، الهه

ملک زاده، محمد

هاشمی، انسیه السادات

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، بازیابی شده در تاریخ (تاریخ بازیابی به ترتیب روز، ماه، سال)، نام ناشر سایت، آدرس سایت.

فهرست

- مرجعیت شیعی در میانه ملت و امت؛ کنشگری ملی و فراملی آیت الله بروجردی در دوره پهلوی دوم
صفحه ۱۹- ۱
محسن امین
- نقش مدینه فاضله در اکتساب فضیلت اخلاقی نزد فارابی
صفحه ۳۷- ۲۰
فائزه حاجی حسینی؛ مصطفی زالی
- تبیین مفاهیم عرفانی انقلاب اسلامی از دیدگاه سید مرتضی آوینی
صفحه ۵۵- ۳۸
حسین ابراهیمی؛ عباس کشاورز شکری
- نسبت میان ساختار اجتماعی و فرهنگ در نظریه روبرت وُسنو و نقد آن از منظر اندیشه دکتر علی شریعتی
صفحه ۷۵- ۵۶
علیرضا کوثرنیا؛ حسین حاج محمدی
- کنترل اجتماعی بر پایه محبت؛ بررسی نظریه محبت- عدالت خواجه نصیر و نقش آن در کنترل اجتماعی
صفحه ۹۴- ۷۶
سید پویا رسولی نژاد؛ اکبر شهبازی
- الزامات مبنایی حکمرانی فرهنگی مبتنی بر دیدگاه آیت الله خامنه ای
صفحه ۱۱۵- ۹۵
شهلا باقری میاب؛ صادق اکبری اقدم؛ سید سعید زاهد زاهدانی
- بررسی تطبیقی منشأ حاکمیت از منظر علامه طباطبایی و توماس هابز
صفحه ۱۳۰- ۱۱۶
الهه مرندی؛ زهرا سادات حجازی
- جایگاه عرب گرایی در مواجهه تفسیری با قرآن کریم در دوره معاصر؛ مورد مطالعه امین الخولی، نصر
صفحه ۱۵۰- ۱۳۱
حامد ابوزید و محمد ارکون
مسلم طاهری کل کشوندی؛ زهرا السادات کشاورز



Shi'i Authority within the Nation and the Ummah: National and Transnational Actions of Ayatollah Borujerdi during the Second Pahlavi Era

Mohsen Amin¹ 

1. PhD in Cultural Sociology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: Mohsen_amin@ymail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 21 April 2025

Received in revised form: 28 May 2025

Accepted: 29 May 2025

Published online: 23 September 2025

Keywords:

Ayatollah Borujerdi; Qom Seminary; Nation-Building; Ummatism; Second Pahlavi Era.

ABSTRACT

During the Second Pahlavi era, the Qom Seminary faced unique challenges. Ayatollah Borujerdi assumed dual responsibilities: preserving and expanding the heritage of the newly established seminary, while also responding to the non-religious and anti-religious policies of the Pahlavi state and its allies. Applying the method of historical sociology, this study explores the approach of Shi'i authority in relation to state policies and the actions of other political and intellectual forces by analyzing Borujerdi's speeches and conduct within the broader context of socio-political developments. Findings indicate that Borujerdi adopted a dual strategy. Domestically, through a policy of "reminding and negotiating," he positioned himself as a representative of the religious institution vis-à-vis other forces. Transnationally, by advancing the strategy of Ummatism, he consolidated Shi'i authority within the broader Islamic community and reinforced his domestic influence through international connections. His national and transnational initiatives effectively countered the competing projects of "Iran without Islam" and "Iranian Islam," thereby contributing to the convergence of Iranians around Islam as a central pillar of national identity.

Cite this article: Amin. M. (2025). Shi'i Authority within the Nation and the Ummah: National and Transnational Actions of Ayatollah Borujerdi during the Second Pahlavi Era. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 1-19. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.393404.1783>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.393404.1783>

Introduction

Ayatollah Borujerdi emerged as a pivotal figure in Iran's religious and political landscape during the mid-20th century, a period marked by profound upheaval and transformation. By integrating religious authority with political engagement, he positioned himself as a key actor in the struggle for national sovereignty and identity, particularly against colonial and authoritarian pressures. This paper examines Borujerdi's strategies, his unifying role among diverse factions, and the implications of his leadership for Iranian society and culture. The analysis applies a historical sociological framework to assess Borujerdi's political approach and its impact on Iran's socio-political environment.

Materials & Methodology

This study employs a historical sociological approach to examine Ayatollah Borujerdi's political strategies and their broader implications. The methodology involves the review of primary and secondary sources, including historical texts, scholarly articles, and archival accounts, with particular attention to Borujerdi's interactions with political leaders such as Mossadegh and Kashani. Special emphasis is placed on Borujerdi's coalition-building efforts across ideological divides, highlighting both the successes and challenges of these efforts. This approach facilitates a nuanced understanding of how Borujerdi preserved religious authority while navigating complex and shifting political dynamics.

Discussion & Conclusion

Ayatollah Borujerdi's political strategies generated significant social and political outcomes during an era of intense ideological contestation. His unifying initiatives among the National Front, the Muslim People's Combatant Association, and the Fadaian-e Islam fostered a cooperative spirit critical to confronting the Pahlavi regime and resisting foreign imperialism. Key findings include:

1. **Preservation of Youth from Leftist Ideologies:** Borujerdi's leadership deterred Iranian youth from gravitating toward communism, instead reinforcing clerical authority as a guardian of national identity against Western influences.
2. **Cross-Factional Collaboration:** His promotion of collaboration across religious and political factions created a united front, particularly during crises such as the 1953 coup, where nationalist and religious sentiments intersected.
3. **Constraining Authoritarianism:** His strategies helped temper some repressive measures of the Pahlavi regime, preserving the role of Islamic culture in the face of aggressive modernization.
4. **Pathway to Independence:** Borujerdi's emphasis on Ummatism provided momentum for movements aimed at achieving cultural, economic, and political independence.

Despite these achievements, Borujerdi faced serious challenges, especially from the radicalism of groups like Fadaian-e Islam, which threatened coalition stability. His leadership illustrates Bendix's theories in historical sociology, underscoring the significance of social alliances in navigating political change. In conclusion, Borujerdi's legacy lies in his effort to unify disparate religious and political groups, shaping a foundational chapter in modern Iranian history and exemplifying the enduring interplay between religion and politics.

Author Contributions: The author solely conducted all aspects of the research and manuscript preparation.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The author avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

- Ahmadi, Mojtaba, et al. (2000). *Chashm-o Cheraghe Marjaeyat: Interviews of Hawzah Magazine with Ayatollah Boroujerdi's Students*. Qom: Boustane Ketab. [in Persian]
- Algar, Hamid. (1992). Religious forces in twentieth-century Iran. In Peter Avery, Gavin Hambly, & Charles Melville (Eds.), *The Cambridge History of Iran* (pp. 732–764). Cambridge: Cambridge University Press.
- Amin, Mohsen, & Shalchi, Vahid. (2021). Shi'ism and Iranian nationality: A critical study of the position of Shi'ism in the theories of Iranian scholars. *National Studies Journal*, 85, 3–28. [in Persian]
- Ansarian Khansari, Mohammad Taghi. (2018). *Haghighati Penhan: Unpublished Memoirs and Documents about Ayatollah Hossein Boroujerdi* (Vol. 2). Qom: Ansarian. [in Persian]
- Bashirieh, Hossein. (2014). *Social Contexts of the Iranian Revolution* (Ali Ardestani, Trans.). Tehran: Contemporary Perspective. [in Persian]
- Bendix, Reinhard, & Collins, Randall. (1998). Comparison in the works of Reinhard Bendix. *Journal of Sociological Theory*, 16(3), 298–312.
- Bodala, Seyyed Hossein. (1999). *Seventy Years of Memory of Ayatollah Seyyed Hossein Bodala*. Tehran: Islamic Revolution Documentation Center. [in Persian]
- Davani, Ali. (1994). *The Life of Ayatollah Boroujerdi*. Tehran: Motahar. [in Persian]
- Davani, Ali. (1999). *The Honors of Islam* (Vol. 12). Tehran: Islamic Revolution Records Center. [in Persian]
- Davani, Ali. (2003). *Memoirs and Struggles of the Philosophical Hojjat al-Islam*. Tehran: Islamic Revolution Records Center. [in Persian]
- Feirahi, Davood. (2017). *Jurisprudence and Politics in Contemporary Iran: Political Jurisprudence and Constitutional Jurisprudence*. Tehran: Ney. [in Persian]
- Haeri Yazdi, Mehdi. (2002). *Memoirs of Dr. Mehdi Haeri Yazdi* (Habib Lajavardi, Ed.). Tehran: Nader. [in Persian]
- Jafarian, Rasoul. (2002). *Pages from the History of the Qom Seminary*. Tehran: Islamic Revolution Documentation Center. [in Persian]
- Jafarian, Rasoul. (2012). *Religious-Political Currents and Organizations of Iran*. Tehran: Khaneh Ketab. [in Persian]
- Kamalian, Seyyed Mohsen. (2017). *Celebrities of the Sadr Family*. Qom: Raz-e Ney. [in Persian]
- Karbaschi, Gholam-Hossein. (2000). *Oral History of the Islamic Revolution: History of the Qom Seminary*. Tehran: Islamic Revolution Documents Center. [in Persian]
- Katouzian, Homayoun. (2000). *Mossadegh and the Battle of Power* (Ahmad Tadayon, Trans.). Tehran: Rasa. [in Persian]
- Khajeh Sarvi, Gholamreza. (2006). *Memoirs of Ayatollah Mahdavi Kani*. Tehran: Islamic Revolution Documentation Center. [in Persian]
- Khansari, Seyyed Mustafa. (2001). Interview with Ayatollah Seyyed Mustafa Khansari. *Hawza Magazine*, 8(43–44), 59–68. [in Persian]

- Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2007). *Sahifeh Noor* (Vol. 1). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
- Manzoor-ul-Ajdad, Seyyed Mohammad Hossein. (1990). *Authority in the Field of Society and Politics*. Tehran: Shiraz. [in Persian]
- Ministry of Intelligence Documents Review Center. (2008). *The 15th of Khordad Uprising According to SAVAK Documents* (Vol. 1). Tehran: Ministry of Information. [in Persian]
- Mirjalili, Mohammad Mahdi. (2004). *Thoughts and Political Positions of Grand Ayatollah Boroujerdi* (Master's thesis). Faculty of Political and Social Sciences, Baqir-ul-Uloom University, Qom. [in Persian]
- Motahari, Morteza. (2001). *Six Articles*. Qom: Sadra. [in Persian]
- Montazeri, Hossein Ali. (1989/1409 AH). *Studies in the Jurisprudence of the Islamic State*. Qom: The International Center for Islamic Studies. [in Arabic]
- Montazeri, Hossein Ali. (2019). *Grand Ayatollah Boroujerdi Narrated by Ayatollah Montazeri* (Mojtaba Lotfi, Ed.). Tehran: Sarai. [in Persian]
- Razavi, Kamal. (2004). The interaction of authority, government, and society during Ayatollah Boroujerdi's marja'yya. *History of Islam and Iran Quarterly*, 21, 75–116. [in Persian]
- Saikal, Amin. (1992). *Iran's Foreign Policy: The Pahlavi Dynasty and Religious Forces* (Cambridge History). Tehran: Tarh-e-No. [in Persian]
- Soltani Tabatabaei, Seyyed Mohammad Bagher. (1991). Interview with *Hawza Magazine*, 8(43–44), 27–58. [in Persian]
- Tabatabaei, Seyyed Hadi. (2019). *Jurists and the Iranian Revolution*. Tehran: Kavir. [in Persian]
- Vaez-zadeh Khorasani, Mohammad. (2006). *The Life of Grand Ayatollah Boroujerdi: Jurisprudential, Usuli, Hadith and Rijal Contributions*. Tehran: World Forum for the Proximity of Islamic Schools. [in Persian]
- Zarrinkoob, Abdolhossein. (1995). *Two Centuries of Silence*. Tehran: Mehrgan. [in Persian].

مرجعیت شیعی در میانه ملت و امت؛ کنشگری ملی و فراملی آیت‌الله بروجردی در دوره پهلوی دوم

محسن امین^۱

۱. دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: mohsen_amin@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	حوزه علمیه قم پس از پشت‌سرگذاشتن دوره تأسیس، در عصر پهلوی دوم، شرایط خاصی را تجربه می‌کرد. آیت‌الله بروجردی در این دوران، از سویی مسئولیت حفظ و تکوین میراث حوزه تازه‌تأسیس قم را برعهده داشت و از سوی دیگر خود را در برابر تحولات ناشی از سیاست‌های غیردینی یا ضددینی دولت پهلوی و برخی هم‌پیمانان و حتی مخالفان آن مسئول می‌دید. در این مقاله ضمن کاربست روش‌شناسی جامعه‌شناسی تاریخی و تکنیک تحلیل مضمونی تلاش می‌کنیم با تشریح مواضع گفتاری و رفتاری آیت‌الله بروجردی در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی این دو دهه، رویکرد مرجعیت شیعه را در نسبت با سیاست‌ها، اقدامات و مواضع سایر نیروهای اجتماعی توضیح دهیم. براساس داده‌های این پژوهش، در شرایطی که دولت و جریان چپ هرکدام به‌نوعی تلاش خود را برای دورکردن عنصر تشیع و روحانیت شیعی از کانون سازه هویت ملی ایرانیان و جایگزینی عناصر مدنظر خود معطوف ساخته بودند، آیت‌الله بروجردی توانست با اتخاذ سیاست «تذکر و مذاکره» در نسبت با دولت و دربار، جایگاه خود به‌مثابه نماینده نهاد مذهب را در میان دیگر نیروهای اجتماعی و سیاسی جامعه وقت ارتقا بخشد. به‌علاوه با استفاده از راهبرد امت‌گرایی، هم جایگاه شیعیان را در میان امت اسلامی تثبیت کند و هم با برقراری ارتباط فراملی، قدرت خود را در داخل تقویت کند. تحلیل‌ها در این مقاله همچنین نشان می‌دهد مجموعه اقدامات ملی و فراملی آیت‌الله بروجردی، دو طرح کلان مدنظر دیگر نیروهای اجتماعی و سیاسی وقت و به‌ویژه دولت پهلوی، یعنی «ایران بدون اسلام» و «اسلام ایرانی» را با شکست مواجه کرد و توانست موجبات همگرایی بیشتر ایرانیان حول رکن اسلامی هویت ملی را بیش از پیش فراهم کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
کلیدواژه‌ها: آیت‌الله بروجردی، امت‌گرایی، پهلوی دوم، حوزه علمیه قم، ملت‌سازی.	

استناد: امین، محسن (۱۴۰۴). مرجعیت شیعی در میانه ملت و امت؛ کنشگری ملی و فراملی آیت‌الله بروجردی در دوره پهلوی دوم. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳): ۱-۱۹. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.393404.1783>



© نویسنندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.393404.1783>

۱. مقدمه و بیان مسئله

با شعله‌ور شدن آتش جنگ جهانی دوم و اشغال ایران توسط متفقین^۱ و سقوط رضاشاه، از خودکامگی و تمرکز فوق‌العاده قدرت در نهاد شاهی و دربار تا حدودی کاسته شد، اما سیاست‌ها و روندهای کلی چندان تغییری نکرد. در زمینه هویت ملی و ملت‌سازی، تقریباً همان مسیر سیاست‌های رضاشاهی پیگیری شد و البته محصولات آن ساختارهای تأسیس شده مانند آموزش عمومی، سربازی و حمایت از زبان فارسی به‌منزله زبان رسمی و ملی کشور یکی‌یکی نمودار شد.

گروهی از روشنفکران و سیاستمداران که تا پیش از این، سلطنت پهلوی را حصن حصینی در برابر تحقیرهای سابق می‌دیدند و اساساً با همین حجت، تلخی خودکامگی شخصی مانند رضاشاه را از پس آرمان مشروطیت تحمل کرده بودند، بیش از پیش به بن‌مایه‌های نژادی و باستان‌گرایانه ملت ایرانی میل کردند یا به پناه احزاب ملی‌گرا لولیدند.^۲ گروهی از پس این تحقیر تاریخی، عطای ملیت و هویت ایرانی را به لقایش بخشیدند و راه عبور از ناسیونالیسم را برگزیدند و برخی مانند روحانیان شیعه نیز که ملت‌سازی را در دستور کار خود قرار داده بودند، راه وسط را در میانه ناسیونالیسم افراطی و آنچه عبور از ناسیونالیسم خوانده می‌شد، انتخاب کردند.

حوزه علمی قم نیز که قریب به دو دهه از عمر آن می‌گذشت، پس از رحلت زعیم مؤسس و سردرگمی محدود، بار دیگر به دست زعیمی روحانی افتاد و تحت مدیریت او، هم مسیر آغاز شده توسط شیخ عبدالکریم ادامه یافت و هم دستاوردهای بیشتری برای تشیع، روحانیت و ملت مذهبی در ایران به ارمغان آمد. در این دوره، آیت‌الله بروجردی به بازیگری اصلی در معادلات داخلی کشور بدل شد و علی‌رغم اینکه از مداخله مستقیم یا مخالفت شدید با شاه و دولت پرهیز داشت، از قدرت نفوذ زیادی میان توده‌های ملت و همچنین توانایی نظارت و هدایت قابل توجهی در رابطه با سیاست‌های پهلوی پسر برخوردار بود.

در این دوران، روحانیت رفته‌رفته به بازیگری جدی در عرصه عمومی جامعه ایرانی بدل شد. همچنین حول محور حوزه علمی قم، وضعیتی که از مشروطه تا استبداد رضاشاه برای نهاد مذهب در ایران پیش آمده بود، تغییر کرد. در همین بازه، جوانان و دانشگاهیان بیش از پیش با زعیم قم احساس نزدیکی کردند و به دلیل کنشگری آیت‌الله بروجردی، تمایل بیشتری به روحانیت نشان دادند؛ امری که می‌توانست نشانه‌ای از موفقیت تغییر مسیر روحانیت شیعه در ایران و به‌ثمرنشتن تلاش‌ها برای تأسیس مرکزی مذهبی در جغرافیای ایران باشد؛ به‌خصوص آنکه در این دوران، ایده‌ای نه‌چندان جدید، اما تا حدی به‌حاشیه‌رفته بار دیگر به میدان آمده بود و ایران را «مرکز تشیع» و «تنها کشور متعلق به جعفر بن محمد» معرفی می‌کرد.^۳

البته همگام با این تحول، دیگر نیروهای اجتماعی نیز از پیشبرد اهداف خود غافل نبودند و نظر به اینکه تشیع همواره جزئی اساسی از هویت ایرانیان را تشکیل می‌داده (امین و شالچی، ۱۴۰۰)، در کشمکشی دائمی با نهاد مذهب و نمایندگان روحانی آن قرار داشتند. در چنین وضعیتی، رکن مذهبی هویت ملی ایرانیان مسئله‌مند شد و کنشگری روحانیت در نسبت با ملاحظات هویتی سایر بازیگران اجتماعی اعم از دولتیان، جریان چپ با همه شاخ و برگ‌هایش و همچنین بهاییت که در دوره پهلوی زمینه مناسبی برای توسعه کمی و کیفی یافته بود، معنادار شد. با این حال، عمده تمرکز ما در مقاله حاضر به نمونه اقدامات ملت‌سازانه و دین‌گريزانه یا دین‌ستیزانه دولت پهلوی و جریان چپ معطوف خواهد بود و به فراخور، جریان بهاییت را نیز که رقابت‌ها و بلکه تضادهای ارزشی و راهبردی روشنی با جریان روحانیت شیعه داشت، مطالعه خواهیم کرد. با این مقدمه، پرسش اصلی ما در مقاله حاضر این است که آیت‌الله بروجردی در نقش نماینده نهاد مذهب، در مواجهه

۱. اشغال کوتاه‌مدت ایران در بازه ۲۵ آگوست تا ۱۷ سپتامبر ۱۹۴۱ (مصادف با ۳ تا ۲۷ شهریور ۱۳۲۰)

۲. برای نمونه حزب «سومکا»، یک حزب کارگری ایرانی مبتنی بر ایدئولوژی ناسیونال-سوسیالیسم، در همین سال‌ها شکل گرفت و مشخصاً از سوی آلمان نازی حمایت می‌شد.

۳. بنگرید به: جعفریان (۱۳۸۱: ۱۵۵)

با سیاست‌های ملت‌سازانه دولت پهلوی از یک سو و رویکردهای نیروهای دیگر نظیر جریان چپ که در تضاد با باورهای دینی قرار می‌گرفت، چه راهبردهای بدیلی اتخاذ کرد.

پیشینه پژوهش

دوران زعامت آیت‌الله بروجردی، به چند علت از جمله وضعیت ویژه دین و جامعه ایرانی در پس انقلاب مشروطه و جنگ‌های جهانی، ظهور نیروهای اجتماعی و سیاسی جدید و رقابت آن‌ها با یکدیگر، بروز و ظهور پیامدهای سیاست‌های هویتی و ملت‌سازانه پهلوی نخست، وضعیت جهان اسلام و نقش‌آفرینی بروجردی به مثابه مرجعیت عامه شیعیان ایران و جهان و مواردی از این قبیل، از آن دست دوره‌های بااهمیت تحلیلی در تاریخ معاصر ایران به‌شمار می‌آید. از این جهت، گوشه‌های متنوعی از این تجربه در پژوهش‌های متعددی محل توجه صاحب‌نظران ایرانی و غیرایرانی قرار گرفته است. در ادامه به اختصار، اشاره‌ای به نمونه‌هایی از این پژوهش‌ها داریم.

الگار (۱۳۷۱) در «نیروهای مذهبی ایران در سده بیستم» به گوشه‌هایی از اقدامات و ابتکارات آیت‌الله پرداخت، اما تفاوت کار او با پژوهش حاضر این است که در اینجا، مشخصاً پویایی‌های ملی و فراملی کنشگری‌ها را مدنظر قرار داده‌ایم. همچنین دوانی (۱۳۷۳) در کتاب زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت‌الله بروجردی نگاهی عمومی و البته جامع به طیف وسیعی از دیدگاه‌ها، کنش‌ها و واکنش‌های آیت‌الله بروجردی داشت و با رهیافتی بیشتر توصیفی، به شرح اقدامات ایشان پرداخت. رضوی (۱۳۹۷) در مقاله «برهم‌کنش مرجعیت، حکومت و جامعه در دوران مرجعیت آیت‌الله بروجردی» بیش از آثار پیش گفته به رهیافت روشی مقاله حاضر نزدیک شده است، اما همچنان از حیث موضوعی با آنچه در اینجا محل توجه قرار گرفته، فاصله دارد. البته درخصوص اندیشه‌های سایر مراجع معاصر نظیر آیت‌الله نایینی (امین، ۱۴۰۲) نیز پژوهش‌های نزدیک به روش و رهیافت مقاله حاضر انجام شده است که در روش قرابت، و در موضوع تمایزهایی با مقاله پیش‌رو دارند.

درمجموع با اشاره به این نمونه‌ها از میان تعداد پرشمار مقاله، کتاب و پایان‌نامه‌های مرتبط با تجربه آیت‌الله بروجردی در قامت زعیم شیعیان ایران و جهان، به‌نظر می‌رسد پژوهش حاضر از دو حیث روشی (کاربست جامعه‌شناسی تاریخی مجاورتی) و موضوعی (کاوش در کوشش‌های ملی و فراملی مرجعیت قم)، با پیشینه خود تمایز دارد و افقی جدید در پژوهش‌های مرتبط می‌گشاید.

۳. زمینه و زمانه آیت‌الله بروجردی با تمرکز بر تحولات ملیت

آیت‌الله بروجردی پس از پذیرش زعامت حوزه قم، عمده توجه خود را به پاسداری از میراث حوزه معطوف کرد و کوشید با حفظ و توسعه نهاد مذهب، بسیاری از عقب‌رفت‌ها و انحرافات جامعه ایران و فراتر از آن شیعیان جهان را جبران کند. در این مسیر البته کنشگری بروجردی تفاوت‌هایی با شیخ عبدالکریم داشت، اما نقطه اشتراک آن‌ها در مواجهه با قدرت سیاسی این بود که تا حد امکان، مقابله‌ای مستقیم با شاه و دولت پهلوی نداشته باشند و صرفاً از طریق احیای حوزه و تثبیت جایگاه اجتماعی خود نزد مقلدان، برنامه فرهنگی و سیاست مذهبی خود را پیش ببرند. در این راستا، برخی پژوهشگران معتقدند: «تصور عمده علما و روحانیت به استثنای عده‌ای از فداییان اسلام، بر این نظریه استوار بود که می‌شود با شاه به‌گونه‌ای کنار آمد که مصالح دین و کشور محفوظ باشد. آیت‌الله کاشانی و آیت‌الله بروجردی هر دو بر این عقیده بودند. آن‌ها برخی ناهمخوانی‌های رفتار سلطان با اندیشه‌های دینی را به غرور و جوانی شاه نسبت داده و همواره کوشش می‌کردند تا دیدگاه‌های مذهبی را گوشزد کنند» (میرجلیلی، ۱۳۸۳: ۸۱).

در کنار راهبرد سکوت و تعامل، اما اوضاع سیاسی کشور در دوران پهلوی دوم، شرایط خاص و البته متفاوتی داشت. زمانی که رضاشاه به سلطنت رسید، قدرت قاهره‌ای داشت که مقاومت سیاسی در برابر آن، ممکن بود به قیمت نابودی حوزه علمی در جامعه ایرانی بینجامد، اما در عصر پهلوی دوم که تقریباً با مرجعیت عامه آیت‌الله بروجردی هم‌زمان بود، شاه جوانی بر سر کار آمده بود^۱ که گرچه مانند پدرش نگاهی

۱. برای نمونه در ابتدای به‌قدرت‌رسیدن پهلوی دوم، «ازهم‌گیختگی‌هایی که در نتیجه جنگ جهانی دوم و مداخله قدرت‌های رقیب بریتانیا، ایالات متحده و اتحاد شوروی در ایران پدید آمده بود، موجب ازسرگیری فعالیت‌های سیاسی تحت شرایط آزادی نسبی شد. علما سریعاً برای بررسی امکانات تازه قدم به پیش گذاشتند؛ آن‌ها

عمل‌گرایانه به دین و روحانیت داشت، اما بیش‌ازپیش برای آزادی‌های فردی ارزش قائل بود و به‌خصوص در مواجهه با چپ‌ها که آن زمان در ایران منتشر شده بودند، به سپر دین و معنویت امید بسته بود.^۱ آیت‌الله بروجردی نیز از این فرصت نهایت استفاده را برد و با اضافه کردن روش تذکر^۲ و مذاکره^۳ به سیاست سکوت، اقتدار حوزه علمیه را به آن بازگرداند، جایگاه مذهب در جامعه پرتلاطم آن روزگار را ترمیم کرد و بدون آنکه به‌منزله نیروی سیاسی معارض یا مبارز شناخته شود، به مبارزه‌ای فرهنگی با سیاست‌های سکولاریستی دولت پهلوی مبادرت ورزید.^۴ به‌واسطه اتخاذ این رهیافت، محمدرضا نیز مجبور شد بیش از پهلوی پدر در مقابل علما و زعیم حوزه قم محافظه‌کاری کند.^۵

شایان ذکر است که پس از آیت‌الله حائری یزدی، به سه علت، جایگاه مذهب و حوزه‌های علمیه به‌منزله نهاد روحانیت در ایران به‌شدت تضعیف شده بود. اول اینکه تجربه مبارزاتی علما، روحانیت را در ایران و عراق به نوعی اغما فروبرده بود و ضربه موج سکولارشدن چنان قوت داشت که نهاد مذهب را تا حد زیادی دچار گنجی موقت کرد. دوم آنکه سیاست‌های دین‌ستیزانه رضاشاه با موضع خودکامگی عجین شده بود و این تلقی را در جامعه شکل داده بود که مذهب یکی از عوامل سیه‌روزی ایرانیان است. سوم آنکه شرایط بیرونی مانند جنگ‌های جهانی و نبود یک مرجع مذهبی مقتدر در ایران، زمینه‌ای فراهم آورده بود که نهاد مذهب در ایران، هم از نظر اقتصادی و هم از لحاظ سیاسی و اجتماعی نحیف و ضعیف شود. در کنار این شرایط، از جمله امواج سهمگین و جریان‌های مختلف فکری و سیاسی که در تاریخ زعامت آیت‌الله بروجردی بر جامعه سایه افکنده بود، می‌توان به قدرت‌یابی انواع گروه‌های چپ نظیر حزب توده، جریان اسلام سیاسی مانند کاشانی و نواب، ناسیونالیست‌ها و پان‌ایرانیست‌ها و همچنین جریان بهائیت اشاره کرد که مرحوم بروجردی در مواجهه با هریک، سیاستی برگزید و

خواستار لغو ممنوعیت برگزاری مراسم محرم و رفع ممنوعیت پوشش اسلامی برای زنان شدند. محمدرضا شاه هم که هنوز جای خود را محکم نکرده بود، تسلیم این تقاضاها شد» (الگار، ۱۳۷۱: ۲۸۹).

۱. «همین که هیمنه کاذب رضاشاه شکست، تمام اقدامات او نیز کنار رفت. آیت‌الله آقا حسین قمی (۱۲۸۲-۱۳۲۵) که در حوادث کشف حجاب و واقعه گوه‌رشاد تبعید شده بود، تیرماه ۱۳۲۲ پیروزمندانه به کشور برگشت و خواسته‌های پنج‌گانه خود [از قبیل توقف قانون منع حجاب، استرداد موقوفات غصب‌شده، داشتن دروس شرعیه در مدارس جدید و مختلط‌نبودن، مذاکره با دولت سعودی برای بازسازی بقاع بقیع و اصلاح ارزاق عمومی در کشور] را به دولت قبولاند» (فیرحی، ۱۳۹۶: ۴۳۵).

۲. برای نمونه ملاحظه متن این تلگراف کوتاه و فوری شایان درنگ است: «مطالبی لازم است تذکر دهم. مستدعی است یک نفر از بستگان خودتان را که از هر جهت مورد اطمینان و لایق این معنی باشد به‌فویت به قم اعزام فرمایید که مطالب را بدون تبدیل به عرض برسانم» (منظور الاجداد، ۱۳۷۹: ۴۳۵-۴۳۶). مصادیقی مانند عنایت به اوقاف و اجرای وقف‌نامه‌ها، حق رأی زنان، ضرورت توقف قطار برای ادای نماز توسط مسافران، توجه ویژه به تعلیمات دینی و شرعی در مدارس و همچنین تأسیس مؤسسه وعظ و تبلیغات اسلامی در کنار الزام دولت به برقراری رابطه با دولت سعودی و... نمونه‌هایی از این تذکرات هستند که مشخصاً از موضعی بالا-از سوی نهاد مرجعیت و زعامت حوزه قم- به دولت یا دربار ابلاغ شده است. نمونه دیگر آنکه در ملاقات حضوری و در تخطاب مستقیم به شاه می‌گوید: «قدری به اسلام تشبیه داشته باشید» (کرباسچی، ۱۳۸۰: ۱۵۴) یا در ماجرای اراده ارتش به برگزاری جشن چهارشنبه‌سوری به او نهیب می‌زند و می‌نویسد: «احترامی که ما برای شما قائلیم و تعبیر خلد الله ملکه را درباره شما به‌کار می‌بریم، در صورتی است که شما شاهی باشید که طبق مذهب شیعه عمل کنید که مخالف آتش‌پرستی است. اگر بخواهید با این امر موافقت کنید، روابط ما با شما قطع خواهد شد و اختلاف ما همان اختلافی است که از اول، اسلام با آتش‌پرستی داشته است» (بدلا، ۱۳۷۸: ۷۰).
۳. علاوه بر تذکر، یکی دیگر از ابعاد مواجهه آیت‌الله بروجردی با سیاست‌های دولت پهلوی، مذاکره بود؛ برای مثال در قضیه هشدارهای برخی از علما نسبت به غفلت و تغافل دولت از مسائل دینی و شرعی در مدارس، آیت‌الله طی نامه‌ای از یکی از نمایندگان خود می‌خواهد ضمن فراهم کردن «مدارک متقن»، «با دولت مذاکره شود» (انصاریان خوانساری، ۱۳۹۷، ج ۳: ۴۸۵). نمایندگانی نیز از سوی بروجردی نزد شاه می‌رفتند تا او به مذاکره بپردازد. فلسفی و خمینی دو مذاکره‌کننده آیت‌الله با شاه بودند که هریک در مسائل مختلفی مانند بهائیت، مصوبات دولت و مجلس، برنامه‌های درسی و مواردی از این دست مستقیم با دربار مذاکره کردند.

۴. برای نمونه، آیت‌الله در سال ۱۳۳۸ با «تغییر خط فارسی به لاتین» که پیش‌تر در ترکیه اجرا شده بود، به‌شدت مخالفت کرد و همین مخالفت موجب شد خط و زبان فارسی تا حد زیادی از تغییر مصون بماند و این‌گونه بعد اسلامی و عربی هویت ایرانی حفظ شود.

۵. آیت‌الله بروجردی چندان موافق اصلاحات ارضی نبود (به‌دلیل وجوهات یا به‌دلیل حقوق مردم و خوانین) و در پاسخ به شاه که گفته بود همه دنیا این اقدامات (اصلاحات ارضی) را انجام داده‌اند، گفته بود: «دنیا کارهای دیگر هم کردند. آن‌ها سلطنت را هم کنار گذاشتند و جمهوری به‌وجود آوردند. کار دنیا چه‌کار دارد به مسائل دینی؟!». همچنین سید بروجردی چنان هیبتی در ایران داشت که شاه نتوانست اصول موسوم به لوائح شش‌گانه (آنچه بعدها به نوزده اصل افزایش یافت و به انقلاب سفید شاه و ملت شناخته شد) را در زمان حیات ایشان ابلاغ کند (منتظری، ۱۳۹۸: ۱۵۷-۱۵۸).

به‌نحوی کوشید تا شرایط را به نفع اهداف خود اداره کند و نهاد مذهب را از موضع ضعف (رضوی، ۱۳۹۳: ۹۷) به وضعیت اقتدار برساند. جعفریان (۱۳۹۱) با اشاره به نقش فزاینده حزب توده و بهائیت در جامعه ایرانی، دو خطر عمده‌ای که مذهب را در آن بازه درگیر خود کرده بود، چنین توصیف کرده است: «از لحاظ دینی برای دین در این مقطع دو خطر عمده وجود داشت: نخست حزب توده که مرام مارکسیسم را میان جوانان نشر می‌داد و متدینین، ملی‌ها و رژیم پهلوی همه با آن درگیر بودند. دوم خطر بهائیت بود که تنها و تنها متدینین روی آن حساسیت داشتند و پس از شهریور بیست متوجه نفوذ آن در دستگاه اداری پهلوی شده، به مبارزه با آن پرداختند. طبعاً در نگاه متدینین، خطر بهاییان نه‌تنها کمتر از حزب توده نبود، بلکه پس از سرکوبی حزب توده در سال‌های ۳۲-۳۶ خطر بهائیت جدی‌تر هم شده بود» (جعفریان، ۱۳۹۱: ۴۵۲؛ همچنین بنگرید به جعفریان، ۱۳۸۱: ۹۱-۹۲).

۳-۱. حرکت به سمت قم؛ آغازی بر زعامت عامه

ورود بروجردی به قم و حمایت مدرسان تراز اول حوزه قم از ایشان سبب شد اولاً جایگاه سنی و سنتی زعامت قم که پس از رحلت شیخ مؤسس به مشکل خورده بود، باز احیا شود و دوم، توازنی که برای سرازیر شدن وجوهات مقلدان میان قم و نجف لازم بود، حاصل شود. سید صدرالدین صدر نیز در این مسیر تلاش کرد با کمک به تثبیت آیت‌الله بروجردی در مقام زعامت حوزه علمیه، نقش خود را در انتقال این جایگاه ایفا کند.^۱ از این‌رو، برخی از فضلاء حوزوی، حضور آیت‌الله بروجردی در این شهر را «علت مبقیه» حوزه دانسته‌اند که با وجود سیاست‌های ضد مذهبی دولت پهلوی، امید چندانی به استمرار و بقای آن وجود نداشت.^۲

اما اقدامات بروجردی به تعبیری در تناظر با فعالیت‌های دو رقیب اصلی حوزه قم در فرایند ملت‌سازی قرار می‌گرفت. در ادامه به نوع مواجهه آیت‌الله با دو دسته از این رقبا که عبارت بودند از جریان چپ و دولت پهلوی اشاره می‌کنیم و از پس نحوه تعامل زعیم حوزه با هریک از این نیروها، دلالت‌هایی در باب تکوین ملتی شیعی در ایران عصر پهلوی توسط روحانیت شیعه و حول محور حوزه علمیه قم استخراج می‌کنیم که در مسیر مدعیات کلی ما در این مقاله قرار خواهند گرفت.

۳-۲. جریان چپ

در عصر پهلوی پسر، اجمالاً سه دسته روشنفکری در کشور قابل‌شناسایی است. دسته نخست، حزب توده و چپ‌هایی بودند که ریشه در دوره‌های قبلی داشتند و به‌طور خاص از جنبه مالی، فکری و سیاسی از سوی شوروی حمایت می‌شدند. دسته دوم، ملی‌گرایانی بودند که عمدتاً گرایش پسااستعماری داشتند و از این حیث در ظاهر با دولت و دربار دارای قرابت‌هایی بودند، اما به‌واسطه برخی اختلاف‌نظرها، گاهی مواضعی ضد دولت پهلوی اتخاذ می‌کردند و بعضاً به مقابله با آن دست می‌زدند. از میان این گروه از نخبگان، عده‌ای گرایش‌های باستان‌گرایانه داشتند و در احزاب پان‌ایرانیست و مانند آن قرار می‌گیرند و دسته‌ای، ملی-مذهبی بودند یا سویه‌های نژادی و باستانی کم‌رنگی داشتند. دسته سوم نخبگان روشنفکر بودند که عموماً وجهی ضد غربی داشتند و به تبعیت از جریان‌های جهانی، از بازگشت به خود، سنت‌گرایی و... سخن می‌گفتند.

برای ذکر نمونه‌ای از میان دسته‌های فوق، روشنفکرانی که وارد عرصه سیاست شدند و با گرایش‌های ملی یا ملی-مذهبی در پی کسب سهم خود از قدرت و اجرای آرمان‌های خود برآمدند می‌توان به جریان «جبهه ملی» اشاره کرد که در بازه‌هایی روابط حسنه‌ای نیز با روحانیت داشت. از آنجا که نهضت ملی شدن صنعت نفت به رهبری مصدق و کاشانی از آن جریان‌های اثرگذار بر تاریخ و جامعه و طبعاً ملت و ملت‌سازی

۱. بنگرید به: کمالیان (۱۳۹۶: ۵۹۷-۷۷۰)

۲. خوانساری (۱۳۷۰) وضعیت آن روز حوزه و نقش آیت‌الله بروجردی در حفظ و حراست آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «راجع به حوزه علمیه قم باید بگوییم علت مبقیه حوزه علمیه قم بودند؛ زیرا پس از فوت آیه الله حاج شیخ عبدالکریم یزدی، در تمام حوزه بیش از چند صد طلبه به چشم نمی‌خورد. آن هم شمشیر میرغضب رضاخان بالای سرشان. رضاخان نفس‌ها را بریده بود، ایشان به حوزه علمیه قم رونق علمی بخشید، حوزه را احیا کرد و به طالب علم آبرو داد» (خوانساری، ۱۳۷۰).

در ایران معاصر بود، در ادامه به این رخداد تاریخی می‌پردازیم و می‌کوشیم ضمن تشریح مواضع آیت‌الله بروجردی در رابطه با فرازوفرودهای این نهضت، شیوه مواجهه ایشان را با این رقیب روشنفکر در امر ملت‌سازی روشن کنیم.

۳-۲-۱. نمونه جبهه ملی و نهضت ملی‌شدن صنعت نفت

در اینکه نهضت ملی‌شدن صنعت نفت در تاریخ ایران نقش شگرفی داشت، شکی نیست. همچنین طبیعی است که روحانیت از گروه‌ها و جهات مختلف نسبت به آن واکنش داشته باشند، اما با گذر از جزئیات می‌توان گفت «قدر متقن این است که تا مقطعی از جنبش، آیت‌الله کاشانی و عده‌ای از علمای حوزه علمیه از نهضت ملی‌شدن صنعت نفت حمایت کردند، اما درمورد واکنش و نقش آیت‌الله بروجردی نظرات گوناگون ابراز شده است» (میرجلیلی، ۱۳۸۳: ۸۶)؛ برای مثال سید محمدباقر طباطبایی سلطانی می‌گوید: «آیت‌الله از حضور روحانیت در مشروطه خاطره خوبی نداشت و قضیه ملی‌شدن صنعت نفت هم برای ایشان چندان روشن نبود و مطمئن به نتایج آن نشده بود. از این جهت، نسبت به آن فعالیتی نکرد و در این باره گفت: من در قضایایی که وارد نباشم و آغاز و پایان آن را ندانم و نتوانم پیش‌بینی کنم وارد نمی‌شوم. این قضیه ملی‌شدن صنعت نفت را نمی‌دانم چیست، چه خواهد شد و آینده در دست چه کسی خواهد بود. البته روحانیت به هیچ‌وجه نباید با این حرکت مخالفت کند که اگر با این حرکت مردمی مخالفت کند و این حرکت ناکام بماند، در تاریخ ایران ضبط می‌شود که روحانیت سبب این کار شده، لذا به آقای بهبهانی و علمای تهران نوشتم که مخالفت نکنند.^۱»

همچنین ملی‌گرایی رهبران این مخالفت‌ها نه تنها مورد تأیید کامل نهاد مذهب نبود، حتی شاه نیز با آن به مخالفت برخاسته و تعبیر «ملی‌گرایی منفی» را در خصوص آن به کار برده بود (سایکل، ۱۳۷۱: ۱۵۹). با این همه، روشن است که موضع آیت‌الله اگرچه حمایت قطعی و علنی از نهضت نبود، مخالفتی هم نداشت و در نقل قولی که آمد، اساساً مخالفت با چنین حرکت مردمی‌ای را به صلاح نمی‌دانست؛ به‌خصوص آنکه عموم جریان‌های دینی در کشور و سایر علما و خطبا با مشی بیگانه‌ستیزانه مصدق همراهی داشتند و در این زمینه حمایت‌هایی از او به عمل آوردند.^۲

علاوه بر جریان ملی، مشابه چنین موضعی در مواجهه با فعالیت‌های انقلابی فداییان نیز اتخاذ شد که به‌روشنی گویای این بود که آیت‌الله بروجردی، اولاً هدف و اولویت دیگری دارد و به همین سبب، چندان به تقابل سیاسی با دولت مستقر بها نداده و اجازه نمی‌دهد برنامه کلان‌ترش با این مداخلات جزئی و موقتی دچار خدشه شود یا به کلی از سوی دربار مورد مخالفت قرار گیرد. دوم آنکه احتیاط زیادی در تشخیص مسئله داشت و از ورود دفعی به امور سیاسی استنکاف می‌کرد. با این همه، همواره می‌کوشید بدون اعلام موضعی قطعی یا تماماً سلبی و ایجابی، هم فاصله خود با قدرت را حفظ کند و مردمی بماند و هم در دام و تله‌های سیاسی اسیر نشود.

۳-۳. دولت؛ مواجهه با دو مانع مارکسیسم و اسلام‌یسم

سیاست‌های حامی‌پرورانه محمدرضا شاه (بشیریه، ۱۳۹۳: ۸۱) نوعی یارگیری در شرایطی بود که ایدئولوژی‌های سرکوب‌شده عصر پهلوی پدر هر روز سر از خاکستر سکوت برمی‌داشتند و ذیل عناوین مختلف اعلام موجودیت می‌کردند. نمونه برجسته این کوشش‌ها، رواج بیشتر موج چپ‌گرایی (کمونیستی و اسلامی) است که از زمینه‌های اولیه خود به ایران آمدند و طرفدارانی برای خود دست‌وپا کردند. همچنین بدنه دولت و دربار نیز کوشش‌های مشترک میان سازمان‌ها و افراد تأثیرگذار عهد پهلوی برای بر ساخت سنتز دینی و معنوی برای مقاومت در

۱. مصاحبه با ایشان (پسرعمه و مشاور آیت‌الله بروجردی): <https://psri.ir/print.php?id=du^bci^9n^۲۲> بازیابی شده در تاریخ ۲۴ فروردین ۱۴۰۴

۲. برای نمونه، «جامعه علمیه تهران» در سال ۱۳۳۱ طی اطلاعیه‌ای، «پشتیبانی کامل از تجدید زمامداری جناب آقای دکتر مصدق را برای به پایان رساندن این جهاد عظیم و اصلاح مفاسد به مقامات مختلفه، خاصه نمایندگان مجلسین» اعلام کرده است. علاوه بر این، رجالی مانند آیت‌الله ملاعلی همدانی، شیخ حسینعلی راشد، سید محمدتقی خوانساری، آیت‌الله چهارسوقی، آیت‌الله خراسانی، آیت‌الله سید محمدعلی انگنجی، آیت‌الله سید مجدالدین مصباحی، آیت‌الله محمدرضا کلباسی و شماری دیگر از علما و چهره‌های دینی سراسر کشور به فراخور حمایت خود را از مصدق، نهضت ملی و دولت وی اعلام داشته‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ضمیمه).

برابر دو جریان (چپ کمونیستی و اسلام‌گرایی) یکی از نمودهای اساسی تلاش برای ملی‌سازی دین و مذهب در ایران است که در ایده «اسلام ایرانی» کسانی مانند هانری کربن و... مشهود است.^۱

در مقابل اقدامات دولت و رقابای چپ‌گرای آن، انجمن‌های مذهبی نیز در آن روزگار نقش پررنگی در تربیت دینی جامعه و پیشبرد برنامه‌های ملت‌سازانه روحانیت شیعه ایفا می‌کردند. در این زمینه، گزارشی که مجله «آیین اسلام» منتشر کرده شایان توجه است: «واقعاً خدا به گردانندگان جامعه تعلیمات اسلامی توفیق بدهد. اگر در این چند سال اخیر جامعه تعلیمات اسلامی نبود، اگر دبستان‌ها و دبیرستان‌هایی تحت مراقبت جامعه نامبرده نبود، امروز از دانش‌آموزان نوآموز ما احدی پیدا نمی‌شد که قرآن را درست بخواند، ولی در اثر سعی و کوشش عده‌ای از مردم خداپرست و اهتمام هیئت‌مدیره جامعه مزبور، فرزندان رشیدی تربیت شده‌اند که اصول دین و مذهب و فروع آن‌ها را با دلایل یاد گرفته و در قرائت قرآن مهارتی به‌دست آورده‌اند که از هر جهت مایه خرسندی و امیدواری است» (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۲۳-۱۲۴). در همین راستا، منظور الأجداد (۱۳۷۹) با ذکر نمونه‌ای از مکاتبات آیت‌الله قمی را که مغضوب پهلوی پدر بود و به عتبات تبعید شده بود، اما در عهد پسر با عزت و احترام به کشور بازگشت، شاهدهی بر این تغییر راهبرد می‌داند که از اوایل دهه بیستم شمسی پیگیری می‌شد.^۲

از دیگر نقاط عطف تاریخی در دوره زعامت آیت‌الله بروجرودی، احیای سویه‌های نژادی و باستانی هویت ایرانی است که مشخصاً اسلام را دینی عربی و منافای شکوه و جلال ایران و ایرانی می‌دانست. از علل این عطف عنان و باستان‌گرایی شاه نیز می‌توان به مشروعیت‌نداشتن او اشاره کرد که به دلیل رقم‌خوردن کودتا و هم‌پیمانی روشن او با آمریکایی‌ها، می‌رفت تا پهلوی پسر را به شاهی فاقد مشروعیت و محبوبیت بدل سازد. در چنین شرایطی، برخی روشنفکران با دولت و شخص شاه همراه شدند تا با تولید ادبیات در زمینه تاریخ ایران باستان، ایدئولوژی درخوری برای دولت پهلوی فراهم آورند و وجود شاه را ذیل آن برای بخش‌هایی از جامعه ایرانی معنادار کنند. چنان‌که تا حدودی پیداست، این تلاش‌ها به‌هیچ‌وجه از دلالت‌های اسلام-عرب‌ستیزانه خالی نبود و به‌واسطه آنکه حوزه قم و روحانیت علم‌دار دین و مذهب در ایران به‌شمار می‌رفتند، تعریضی مستقیم به ایشان نیز محسوب می‌شد. نگارش کتاب‌هایی مانند دو قرن سکوت^۳ و تأسیس «حزب پان‌ایرانیست» در یک سال، شاهدهی بر این مدعا و نمونه‌ای از این دست تلاش‌های شاه پهلوی و روشنفکران حامی او و اندیشه‌های باستان‌گرایانه است.

در مقابل، با هدایت زعیم حوزه، «دروس دینی» که در عهد پهلوی پدر از مدارس برچیده شده بود، بار دیگر به برنامه درسی مدارس اضافه شد (جعفریان، ۱۳۹۱: ۱۸۰-۱۸۲) که خود گام مهمی در جهت ملت‌سازی مبتنی بر مذهب در کشور بود. افزون بر این، آیت‌الله بروجرودی در پاسخ به این سیاست‌های کلان پان‌ایرانیستی که می‌رفت تا ملیت ایرانی را از مذهب به‌سوی ایران، نژاد آرایی و تاریخ باستان منحرف کند و ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرا را به کانون سازه ملیت ایرانیان بیاورد، بحث امت‌گرایی را پیش کشید و کوشید با رسمیت‌دادن به مذهب تشیع در میان سایر مذاهب اسلامی، از این انگاره که «تشیع واکنشی ایرانی به اسلام عربی بوده»، شبهه‌زدایی کند و هویت اسلامی شیعیان را مورد تأکید قرار دهد و نیز با ایجاد مسیری جدید و عام‌گرا در جهان اسلام (تقریب)، در برابر سیاست‌های خاص‌گرا و استثناگرایانه شاه

^۱ در این زمینه بنگرید به: کربن (۱۳۹۸)

^۲ در ادامه پاسخ نخست‌وزیر وقت (سهیلی) به درخواست‌های آیت‌الله قمی را از نظر می‌گذرانیم که به‌وضوح حاکی از بهبود وضعیت روحانیت در عصر پهلوی دوم دارد و نشان می‌دهد آن وضعیت سابق تا چه حد دگرگون شده است:

«تلگراف در هیئت‌وزیران مطرح و تصویب دولت به شرح زیر اشعار می‌شود: ۱. آنچه راجع به حجاب زن تذکر فرموده‌اند، دولت عملاً این نظریه را تأمین کرده است و دستور داده شده که متعرض نشوند؛ ۲. در موضوع ارجاع موقوفات، خاصه اوقاف مدارس دینی به مصارف مقرر آن، از چند ماه قبل دولت تصمیم گرفته است که بر طبق قانون اوقاف و مفاد وقف‌نامه‌ها عمل کند و ترتیب این کار هم داده شد. و این تصمیم دولت نیز تعقیب خواهد شد؛ ۳. در باب تدریس شرعیات و عمل به آداب دینی، برنامه‌های آموزشی با نظر یک نفر مجتهد جامع‌الشرایط، چنان‌که در قانون شورای عالی فرهنگ قید شده منظور خواهد شد و راجع به مدرسی که تحت عنوان مختلط دارند، در اول ازمنه امکان، پسران از دختران تفکیک خواهند شد؛ ۴. در باب تعمیر بقاع مطهره بقیع به وزارت امور خارجه دستور مؤکد داده شده که اقدامات سابق خودشان را تعقیب و نتیجه بعداً به اطلاع خاطر شریف خواهد رسید؛ ۵. در باب اصلاح ارزاق عمومی در کشور، دولت مشغول اقدام است که از هر حیث آسایش عامه تأمین شود» (منظور الاجداد، ۱۳۷۹: ۲۷۲).

^۳ این کتاب نخستین بار در سال ۱۳۳۰ و به قلم دکتر عبدالحسین زرین‌کوب عرضه شد.

پهلوی بایستد و مقاومت کند؛ سیاستی که می‌کوشید مبتنی بر پاره‌ای مواد تاریخی بر ساخته مستشرقان، ایرانیان را تافته جدا بافته امت اسلامی نشان دهد.

در ادامه به این بحث می‌پردازیم که در گام نخست، چرا آیت‌الله در آن بازه تاریخی، مسیر تقریب و امت را برگزید و در مرتبه بعد، این امت‌گرایی را به چه نحو به سامان رسانید.

۴. چرخش آیت‌الله بروجردی به سمت امت

دولت در عصر پهلوی دوم، هویت ایرانیان و به‌ویژه نسل جوان‌تر آن که تربیت‌شده سیاست‌های نوگرایانه، ناسیونالیستی و البته دین‌زدایانه پهلوی نخست بودند، سخت متأثر شده بود. کار به جایی رسیده بود که مبارزه یا نفی دولت پهلوی، حتی از سوی اقشاری از مردم نیز مورد حمایت قرار نمی‌گرفت. در این اثنا، آیت‌الله بروجردی در قامت قدرتمندترین نیروی مذهبی داخل ایران، با وضعیت پیچیده‌ای مواجه بود؛ از یک سو برحسب تجربیات تاریخ روحانیت و به‌خصوص سرنوشت مشروطیت، چندان به مبارزه مستقیم سیاسی اعتقاد نداشت و حتی زمینه آن را در میان طبقات مردم مهیا نمی‌دید و از سوی دیگر، نمی‌توانست سیطره دولت پهلوی بر همه مقدرات فرهنگی و مذهبی ایرانیان را تحمل کند و ضعف نهاد مذهب و کاهش نفوذ آن در میان ایرانیان را در مقایسه با رشد فزاینده ناسیونالیسم مورد حمایت دولت بپذیرد. در چنین موقعیتی، جهت توجه آیت‌الله بروجردی به کلی از دولت به‌سوی امت برمی‌گردد و این چرخش برای ما به مثابه کنشی معنادار می‌شود که مشخصاً به نبرد با ناسیونالیسم ضد مذهبی مستظهر به حمایت دولت برخاسته است.

عوامل این تصمیم که به‌طور ویژه با نظر به تاریخ تحولات ملت‌سازی در ایران آن زمان تحلیل شده‌اند به قرار زیرند:
نخست آنکه نتایج سیاست‌های فرهنگی، هویتی و اقدامات ناسیونالیستی پهلوی نخست تا حد زیادی در اواخر عمر سیاسی رضاشاه هویدا شده و معلوم شد که به‌خصوص در امر تربیت دین‌ستیزانه نسل‌های جوان‌تر و دین‌زدایی از جامعه چه گام‌های عملیاتی عیان و نهانی برداشته شده است.

دوم آنکه پیش‌کشیدن ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرا برای شکل‌دهی به هویت ایرانیان و تهی‌سازی هویت ملی از عناصر مذهبی توسط دولت پهلوی موجب شده بود که هرگونه اقدام در کشور لاجرم در چارچوب مفاهیم ناسیونالیستی صورت‌بندی شود. در چنین شرایطی که سخن گفتن از مفاهیم ملی و داخلی مانند خدمات اجتماعی درون‌مرزی، لاجرم معنای حمایت از سیاست‌های دولت پهلوی و همنوایی با سکولاریسم را داشت، آیت‌الله بروجردی تصمیم به گشودن دروازه جدیدی گرفت.

سوم آنکه آیت‌الله که به مرجع بالامنزاع جهان تشیع تبدیل شده بود، افزون بر دغدغه شیعیان ایران، نسبت به طیف وسیعی از شیعیان اقصی نقاط جهان مسئولیت داشت و به این سبب منطقی می‌نمود که با نگاهی فراملی به مسائل نظر کند. همین موقعیت بروجردی (زعامت متمرکز و جهانی) موجب شد تا مسئله پرسابقه طرد شیعیان از جهان اسلام که به‌نحوی طبیعی پنداشته می‌شد، اولویت پیدا کند.

۴-۱. کیفیت امت‌گرایی آیت‌الله بروجردی

آقا سید حسین در ساحت فراملی، علاوه بر کوشش‌های تبلیغی، دارالتقریب اسلامی^۱ را توسعه داد. درخصوص پروژه امت‌گرایی، او که در جوانی از محضر شیخ فتح‌الله نمازی بهره برده و با این واسطه با فقه مقارن آشنا شده بود، برای جلوگیری از فرقه‌گرایی در ایران و جهان اسلام مسیر جدیدی را در تاریخ معاصر ایران باز کرد. از دیگر استادان مؤثر بر بینش و روش تقریبی آیت‌الله می‌توان به کسانی مانند سید محمدباقر درچه‌ای و شیخ الشریعه اصفهانی اشاره کرد که هریک با نگاهی کلان‌نگر در پی کنارزدن اختلافات و توجه به مسائل اصلی جهان اسلام

۱. «دارالتقریب در سال ۱۳۲۷ شمسی از سوی جمعی از بزرگ‌ترین علمای اهل سنت و مذاهب مختلف و علمای شیعه و با کوشش فراوان مرحوم علامه شیخ محمدتقی قمی که سال‌ها در لبنان و مصر اقامت داشت و با دبیر کلی وی شکل گرفت. [...] اعضای آن از اساتید الازهر مانند شیخ عبدالمجید سلیم، شیخ محمد شلتوت، شیخ ابو زهره، حسن البنا و دیگران و یکی از علمای زیدیه یمن و از علمای شیعه، مرحوم شیخ محمدحسین کاشف الغطا در نجف، مرحوم سید شرف‌الدین و مرحوم شیخ جواد مغنیه در لبنان بودند» (منتظری، ۱۳۹۸: ۱۴۸-۱۴۹).

بودند. با این ملاحظه روشن می‌شود که آیت‌الله بروجردی حتی پیش از تصدی زعامت حوزه، به مباحث اختلاف‌برانگیز (شیعه و سنی) حساسیت داشت و موضعی تقریبی اتخاذ می‌کرد. به علاوه با اطلاع از وضعیت جهان اسلام، برای خروج شیعیان از وضعیت درحاشیه‌بودگی دغدغه ویژه نشان می‌داد؛ توجهی که پس از دوره زعامت بسیار پررنگ‌تر شد.^۱

از سوی دیگر، پهلوی دوم به تبعیت از پدرش، به هیچ وجه اجازه نمی‌داد پایگاه اجتماعی حامیان یکی از شخصیت‌ها بیش از حد مشخصی افزایش یابد؛ چرا که چنین امری را مستقیم موجب تضعیف شأن خود می‌دید. با این ملاحظه، آیت‌الله بروجردی که رفته‌رفته در جایگاه زعیم شیعیان جهان در حوزه قم تثبیت شده بود، یکی از نامزدهای مقابله با رژیم به حساب می‌آمد و علی‌رغم دأب غیرسیاسی، فی‌نفسه شخصیتی حساسیت‌برانگیز محسوب می‌شد. در چنین وضعیتی که از سوی اقبال عمومی به آیت‌الله در میان توده شیعیان ایرانی و غیرایرانی افزایش می‌یافت و از سوی دیگر، مطالبات از ایشان به منزله یک مرجع اجتماعی، ملی و حتی فراملی در حال تزاید بود، به نظر می‌رسد ایشان راهبرد خاصی را در راستای ایجاد توازن قوا اتخاذ کرد. به بیان دیگر وقتی ملاحظه شد که سیاست‌های دولت پهلوی اساساً با اسلام و علی‌الخصوص قالب فقه‌ای و حوزوی آن میانه خوبی ندارد و هیچ فرصتی نیز در اختیار آیت‌الله به عنوان یکی از پرفرودارترین مراجع اجتماعی زمانه قرار نمی‌دهد، تنها راه مهار دولت، برقراری ارتباط فراملی بود.

توجه به این مهم نیز ضروری است که بروجردی در شرایطی گزینه امت‌گرایی را پیش کشید که علاوه بر ایجاد توازن با قدرت مرکزی (ناسیونالیسم باستان‌گرای متجدد) راه تصاحب آن را از سوی سایر قدرت‌های سیاسی آن روزگار، مانند چپ‌ها (اعم از سوسیالیست‌ها، توده‌ای‌ها و کمونیست‌ها) نیز سد کند. به عبارت دیگر، گرایش به امت اسلامی، در عین اینکه به نوعی طرح پادگفتمانی در برابر گفتمان دولتی ناسیونالیسم در داخل بود، به دلیل اسلامی‌بودنش، معارضان چپ حکومت را نیز از اینکه سوار بر موج آن شوند یا از آن سوءاستفاده کنند، خلع سلاح کرده بود. این انتخاب همچنین ضلع سومی داشت که با عبرت‌گرفتن از تاریخ مشروطه و امکان قیام جماعت‌های پیرامونی مانند اقوام و عشایر در صورت تضعیف دولت، با طرح گفتمانی اسلامی، امکان واگرایی‌های محتمل ایشان را نیز تا حد زیادی کاهش داده بود.

۵. روش پژوهش

در ادامه، مهم‌ترین مواجهات آیت‌الله بروجردی با موضوع ملیت (کلامی، نوشتاری و رفتاری) به روش تحلیل محتوای مضمونی دسته‌بندی و تحلیل می‌شود. در این روش، پس از مراجعه به متن سخنان، نقل‌قول‌ها، نامه‌ها و برخی مواضع، در گام نخست، گزاره‌های مرتبط با موضوع ملیت استخراج و کدهای مضمونی اولیه از آن‌ها تدوین می‌شود. در مسیری که از اصالت^۲ به سمت انتزاع^۳ در حرکت است، از ترکیب مضامین، مقوله‌ها بر ساخت می‌شود و در آخر، مجموعه مقوله‌های اساسی و کانونی در نسبت با یکدیگر و موضوع پژوهش در شبکه مضامین نمودار می‌شوند. با این ملاحظه، در ادامه و با هدف اجتناب از ذکر جداول متعدد، آنچه از نظر می‌گذرد گام‌های آخر فرایند تحلیل مضامین بیانات و مواضع ایشان است.

۱. مطهری (۱۳۸۰) این علاقه وافر استاد خویش به وحدت اسلامی را این‌گونه توصیف کرده است: «یکی از مزایای معظم‌له توجه و علاقه فراوانی بود که به مسئله وحدت اسلامی و حسن تفاهم و تقریب بین مذاهب اسلامی داشت. این مرد چون به تاریخ اسلام و مذاهب اسلامی آشنا بود، می‌دانست که سیاست حکام گذشته در تفرقه و دامن‌زدن آتش اختلاف چه اندازه تأثیر داشته است و هم توجه داشت که در عصر حاضر نیز سیاست‌های استعماری از این تفرقه حداکثر استفاده را می‌کنند و بلکه آن را دامن می‌زنند و هم توجه داشت که بعد و دوری شیعه از سایر فرق سبب شده که آن‌ها شیعه را نشناسند و درباره آن‌ها تصوراتی دور از حقیقت بکنند. به این جهات بسیار علاقه‌مند بود که حسن تفاهم بین شیعه و سنی برقرار شود که از طرفی وحدت اسلامی که منظور بزرگ این دین مقدس است تأمین شود و از طرف دیگر، شیعه و فقه شیعی و معارف شیعه آن‌طور که هست به جامعه تسنن که اکثریت مسلمانان را تشکیل می‌دهند معرفی شود. [با این ملاحظات] معظم‌له را نباید گفت نسبت به آن مسئله علاقه‌مند بود، بلکه باید گفت عاشق و دلباخته این موضوع بود و مرغ دلش برای این موضوع پر می‌زد» (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۶۰-۲۶۱).

^۲. Originality

^۳. Abstraction

همچنین ضمن اتخاذ رهیافت «جامعه‌شناسی تاریخی مجاورتی»^۱ مورد نظر رینهارد بندیکس (۱۹۹۸)، مجموعه این مقوله‌ها و مضامین در نسبت با تلاش‌های سایر نیروی‌های اجتماعی وقت تحلیل می‌شود و روایتی جامعه‌شناختی از تاریخ معاصر را سامان می‌دهد که دربردارنده نقش آیت‌الله بروجردی در فعل و انفعالات مرتبط با ملیت و فراملیت در بازه مزبور است؛ تلاشی که بازخوانی صحنه تحولات سیاسی و اجتماعی آن دوران را از دریچه تمرکز بر اقدامات یکی از بازیگران و البته با عنایت به پویایی‌های کلی جامعه ایرانی در گرایش به دین، سیاست مواجهه با دولت و دربار و همچنین جریان‌های چپ، اسلام‌گرا و سنت‌گرا ممکن می‌سازد.

۶. تحلیل داده‌ها؛ کاربست تحلیل مضمونی

پس از استخراج گزاره‌ها و کدگذاری، مضامین اولیه از بیانات آیت‌الله بروجردی معطوف به مسائل و مفاهیم ملی به‌دست آمد. در گام بعدی، طبق تکنیک مختار تحلیل مضمون، مقولاتی از میان مضامین اولیه می‌سازیم که به‌نوعی انتزاعی‌تر، مواضع و مواجهات آیت‌الله را در باب امور ملی توضیح دهند. با توجه به مقوله‌های به‌دست‌آمده، معلوم می‌شود که بخش عمده‌ای از اهتمامات یا مواجهات در متون بررسی‌شده در باب مفاهیم و پدیده‌های ملی در پنج محور کلی جای می‌گیرد.

۶-۱. عنایت به مسائل اساسی امت اسلامی

توجه به مسائل جهان اسلام از سوی مرجعیت قم می‌توانست از مزایای بسیاری از بحران‌های سیاسی و اجتماعی که عموماً توسط استعمار در منطقه ایجاد شده بود جلوگیری کند و نیز در تصحیح و تحسین موقعیت شیعیان در مقیاس امت نیز مؤثر باشد. همچنین گفتنی است که توجه مرحوم بروجردی به مسائل امت اسلام، در دو محور کلی قرار دارد. اولین محور، مسئله فلسطین، اشغال یهود و البته همکاری‌های بریتانیا با آنان است که موجب صدور بیانیه و درخواست از شاه، به‌عنوان شاه مملکت شیعه می‌شود و دومین محور نیز به مسائل و معضلات درونی امت و بی‌خبری و ناآگاهی امت مسلمان، اعم از شیعه و سنی، اختصاص دارد. به بیانی دیگر، دو مسئله کانونی امت اسلام در نظر آیت‌الله بروجردی عبارت بودند از: ۱. «دشمنان خارجی و استعمار» که مشخصاً ذیل «مسئله فلسطین» بروز و ظهور یافته بود و ۲. «پرهیز از تفرقه و لزوم اتحاد مسلمانان» که با آگاهی‌های اندک عمومی و غفلت مردم و حاکمان مسلمان نشان‌دار شده بود.

۶-۲. همبستگی و وابستگی ایرانیت با اسلامیت و تشیع

در میان داده‌های بررسی‌شده، شاهد این هستیم که آیت‌الله به نوعی همبستگی و وابستگی میان اسلامیت و ایرانیت و همچنین تشیع و ایران قائل است. در این خصوص، مرحوم بروجردی سرنوشت ایران را با سرنوشت اسلام گره می‌زند و متذکر می‌شود که مملکت ایران، سلطنت ایران و همه ایرانیان از آن جهت که مسلمان‌اند و سبقه مسلمانی دارند، مورد تأییدند و توانسته‌اند استقلال و امنیت نسبی را به‌دست آورند. به بیان دیگر آیت‌الله چه در مقام ثبوت و چه در مقام اثبات سعی دارد اسلام و تشیع را به‌منزله ستون این جامعه نشان‌دار کند و در سه‌گانه مردم، دولت و دین از عنوان اخیر به‌مثابه قوه انسجام‌بخش دو قوه دیگر یاد کند.

آیت‌الله بروجردی اساساً مواضع خود با شاه ایران را به نحوی تنظیم می‌کند که یادآور همان الهیات سنتی است؛ یعنی محمدرضا پهلوی به‌واسطه تأیید رئیس‌الملة (بروجردی) مشروعیت یافته و برای همین باید در جایگاه «شاه شیعه» در مقابل استعمار بایستد، قضیه فلسطین و منافع مسلمانان ایران و جهان را تأمین کند و با «رعایت احکام شریعت»، «اتحاد مردم و استقلال مملکت» و «دوام سلطنت خود» را تضمین کند. در این چارچوب، البته بروجردی نیز مانند حائری و حتی برخی مشروطه‌طلبان، از دولت مقتدر حمایت می‌کند، اما هم‌زمان می‌کوشد تا هم حمایت خود را مشروط به «رعایت شریعت» کند و هم از «غلتیدن شاه به آغوش اجانب»^۲ پیشگیری ورزد. به همین ترتیب در مبارزه با

^۱. Juxtapositional

^۲. به‌نظر می‌رسد آیت‌الله از منظری دیگر نیز مبارزه مستقیم یا براندازی شاه پهلوی را مناسب نمی‌دید؛ چراکه معتقد بود: «چه باید کرد که فشار اجانب در کار است و من بیش از این مصلحت نمی‌دانم که دولت تضعیف شود؛ زیرا شاه از خودش اختیاری ندارد و تحت فشار دولت‌های بیگانه است. از یک سو شوروی و از سوی دیگر

بهایت نیز از شاه ایران نیز می‌خواهد به حمایت خود از فرقه ضاله بهاییه پایان دهد و توجهات خود را معطوف به «مذهب رسمی کشور» کند؛ چرا که «مذهب تشیع عامل وحدت ملیت ایرانی» است.

۳-۶. تمرکز بر حوزه علمی و نقش آن در جامعه ایران

مجموعه اقدامات بروجردی در زمینه حراست از حوزه قم به‌طور کلی در دو حوزه کلی دنبال می‌شد: اولی «توجه به امر تعلیم» که تقریباً دغدغه اصلی حوزه علمی و هر نهاد آموزشی است و دومی «تبلیغ و ترویج» که از طریق فعالیت‌های متنوعی به انجام می‌رسید. اقدامات اجتماعی و خدماتی نظیر توسعه و تعمیر مساجد، بنای کتابخانه‌ها، مراکز اسلامی در خارج از کشور و حمایت از ساخت‌وساز مدارس علمی در داخل و خارج از ایران نیز فعالیت‌هایی است که عموماً ذیل دو محور تعلیم و ترویج قرار گرفت و همه با هم به تنومند شدن نهال نهاد مذهب در ایران کمک کرد.

از جمله مقاومت‌هایی که آیت‌الله در زمینه حفظ میراث شیعی حوزه‌های علمی در عصر پهلوی دوم انجام داد می‌توان به «مخالفت با دولتی شدن حوزه» اشاره کرد که متضمن مصونیت بخشی به حوزه از دو نظر بود. اول آنکه بروجردی به تبعیت از راه سلف خود اجازه نداد حوزه قم از سازوکارهای مدیریتی و بروکراسی مرسوم مدارس جدید یا دانشگاه‌های مدرن تبعیت کند و از این طریق، سنت آموزشی و تربیتی حوزه تشیع را از گزند استحاله شکلی و محتوایی نجات داد و کوشید آن میزان از نوآوری‌ها و نوسازی‌هایی را که مطلوب می‌داند، خود در قامت زعیم حوزه قم به اجرا گذارد. دوم آنکه از استقلال مالی حوزه حراست کرد و اجازه نداد با ورود دولت به مدیریت مالی این نهاد مذهبی یا حتی استفاده از برخی موقوفات، ورودی‌های مالی حوزه ایران محدود و ارتباط میان مردم و روحانیت قطع شود؛ امری که عواقب ناگواری داشت و ممکن بود حوزه علمی را از حیز انتفاع ساقط کند.

۴-۶. برداشت نسبتاً مدرن از مفهوم ملت

گرچه پس از مشروطه ابهام و ابهام از ملت و هم‌خانواده‌های آن مانند ملی و ملیت زدوده شد، مشکل دیگری بر استخدام این لفظ در بستر جامعه ایران بار شد که عبارت بود از پیش‌آمدن ایدئولوژی ناسیونالیسم باستان‌گرا. به دیگر سخن، علمای مذهب که همواره از مفاهیم در معنای متداول آن بهره برده بودند و کمتر برای مفاهیم جدید، اصطلاحی وضع کرده بودند، ناچار بودند برای آنکه تصور نشود با شاه یا روشنفکران ناسیونالیست حامی او همدلی و همنوایی دارند، تا حد امکان از سخن گفتن در زمینه مسائل و مفاهیم ملی اجتناب ورزیدند یا دست‌کم از طرح چنین تعبیری برای بیان مقاصد خود پرهیز کردند. به تعبیری، گرچه به‌نظر می‌رسد علمای شیعه در این دوران اجمالاً از ملت و ملیت، برداشت‌های مدرن یا شبه‌مدرنی داشتند و هریک به‌نحوی و با استثنائاتی^۱ به «ملت‌ذی‌حق» قائل بودند، برای درامان‌ماندن از مصادره به مطلوب کردن دربار، ادبیات خود در این زمینه را معطوف به دیانت ایرانیان کردند و ضمن به‌کارگیری تعبیری نظیر مسلمین، عامه و عموم، اهالی ایران و مانند آن‌ها، در استفاده از واژگانی که ممکن بود حسب زمینه، مخل به مبانی باشد، احتیاطاتی داشتند و احیاناً سکوت کردند.

۵-۶. اتخاذ سیاست تذکر و مذاکره در برابر دربار و دولت

هم آیت‌الله حائری که در وضعیت استبداد مهیب رضاشاهی به احیای حوزه قم پرداخت و هم آیت‌الله بروجردی که در زمانه پهلوی دوم این مهم را برعهده گرفت، ضمن پرهیز از مواجهه مستقیم با قدرت مستقر، سیاست کلانی برای مقاومت اتخاذ کردند که دو ویژگی عمده داشت؛

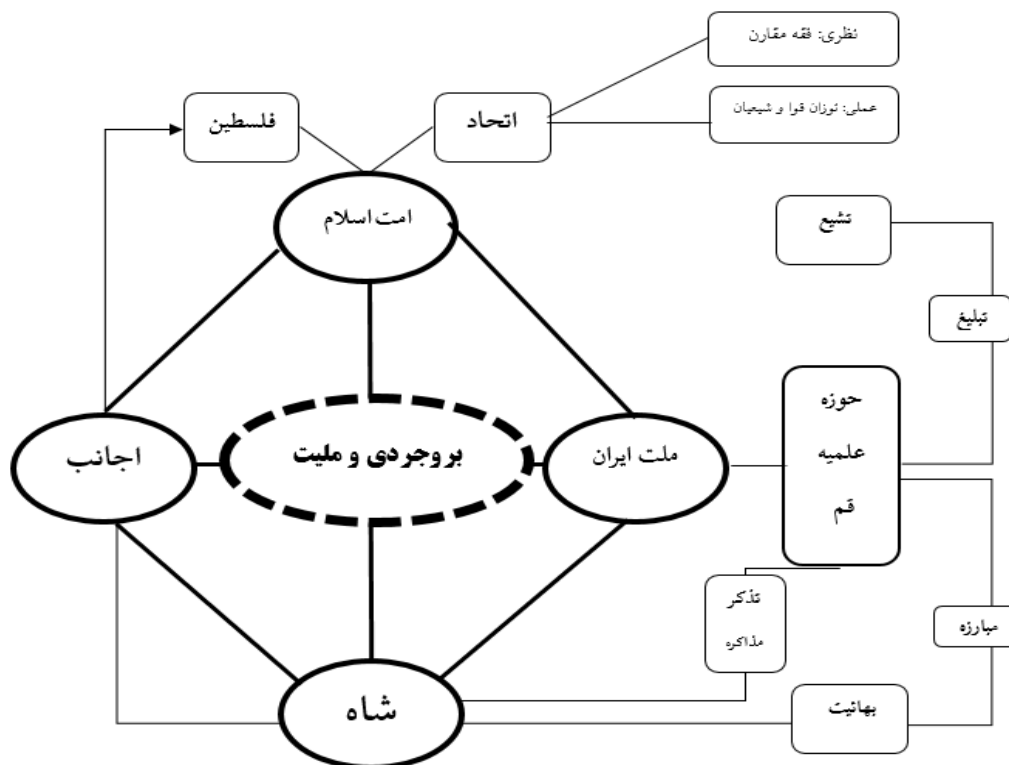
غرب و آمریکا خواسته‌های خود را به‌زور بر او تحمیل می‌کنند و اگر شاه احساس کند که جای پایش در ایران سست است، برای حفظ خود تسلیم بیگانه می‌شود. لذا کوشش ما این است که خیلی احساس ضعف نکند. اگر گاهی مماشات می‌شود، به این جهت است. مصالح مملکت و اسلام را به او تذکر می‌دهیم، اما جوان است و مغرور» (منظور الاجداد، ۱۳۷۹: ۴۲۰).

۱. مثلاً با استنکار کردن زنان از حق شرکت یا نامزد شدن در انتخابات یا استنکار کردن بهاییان از برخی حقوق مرسوم

یکی آنکه مشخصاً متوجه وضعیت دین و دینداری در ایران بود و مسئله اصلی را نه استبداد و استعمار، که انحرافات فکری و عقیدتی ایرانیان می‌دید و دوم آنکه در کنار حمایت‌های اقتضایی از دربار یا مماشات با دولت مقتدر، در موضعی حلی، بهبود دین و جایگاه آن در جامعه ایران را هدف گرفته بود.

به‌هرحال آنچه ما از آن به «سیاست سکوت» تعبیر کرده‌ایم، مشخصاً مقاومتی بود که می‌کوشید با تقویت دین، دینداران و نهاد مذهب در ایران، پایگاه ازدست‌رفته روحانیت را به آنان بازگرداند و پایگاه علمای شیعه را در میان سایر نیروها تقویت کند. در این مسیر، شیخ عبدالکریم و سید حسین آقا هر یک به‌نحوی کوشیدند تا ضمن جبران خسارت‌هایی که به‌زعم ایشان مشروطه و مشروطه‌خواهی به‌گستره و عمق نفوذ روحانیت در ایران زده بود، حوزه علمیه را به سد و سنگری مستحکم در برابر امواج دین‌گریزی و دین‌ستیزی زمانه خود بدل کنند و با تربیت شاگردان، حال و آینده مذهب را در این «مملکت شیعه» رقم بزنند.

برجوردی که رفته‌رفته بازیگر نیرومندی در عرصه سیاسی نیز شده بود و کنشگری‌اش برای شاه، دربار و دولت اهمیت یافته بود، در موارد بسیاری مانند قضایای مرتبط با بهائیت، حق رأی زنان و اعدام فداییان و... با مسئولان عالی به «مذاکره» نشست و در مواردی هم که گمان می‌کرد اساس دیانت در خطر است یا ورود او محل اثر خواهد بود، با «تذکر» به ایشان نهیب می‌زد. این سیاست تذکر البته به‌تدریج به سیاست «هشدار و مخالفت» تبدیل شد و کار به جایی رسید که آیت‌الله با اظهار ناامیدی از ثمربخش بودن این شیوه تعامل با قدرت مستقر، گزینه‌های دیگری را به‌بوته آزمایش گذاشت و برای نمونه سیاست برقراری ارتباطات فرامرزی را به‌کار بست، اما هیچ‌گاه به انقلابی‌گری یا براندازی متمایل نشد.



شکل ۱. شبکه مضامین ملت در نظر آیت‌الله برجوردی

۷. نتیجه گیری

به نظر می رسد گرچه بروجردی توافق چندانی با دو گروه ناسیونالیست ها (جبهه ملی) و انقلابی ها (اسلام گرایان سیاسی) نداشت، ولی استعمارستیزی و استقلال طلبی را فریضه ای برای روحانیت می دید و در راستای تحقق این هدف، بر همکاری میان سه ضلع کنشگران سیاسی و اجماعی آن دوران، یعنی جبهه ملی (مصدق)، مجمع مسلمانان مجاهد (کاشانی) و تا حدی فداییان اسلام (نواب) تأکید داشت.^۱ افزون بر این، مکاتبات و تعارفاتی که میان مصدق و زعیم وقت حوزه ردوبدل می شد، حاکی از رابطه محترمانه بین این دو شخصیت بوده است.^۲

با این ملاحظه، آیت الله بروجردی گرچه تلاش می کرد خود را به هر طریق از میدان مبارزات و منازعات سیاسی روز دور نگه دارد، به ضرورت استعمارستیزی ایمان داشت و برای حفظ استقلال کشور حتی برای کنشگرانی که با ایدئولوژی ملی و ناسیونالیستی اقدام می کردند ارزش و جایگاه قائل بود. به بیان دیگر، بروجردی تلاش می کرد منافع گروه های مبارز را به یکدیگر پیوند بزند و از این رهگذر اتحادی میان استقلال طلبان ملی و فعالان دینی برقرار سازد. کوششی که به نظر می رسد تا حد زیادی به ثمر نشست و البته نتایجی برای فرهنگ و جامعه ایرانی به ارمغان آورد که از آن جمله می توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱. حفظ بخش قابل توجه جامعه جوان کشور از گرایش به مکاتب سیاسی چپ؛ ۲. تشریک مساعی نیروهای ملی و مذهبی؛ ۳. مهار دولت مستبد پهلوی که در صورت قدرت یابی، علاقه ای به استمرار فرهنگ دینی و نهاد مذهب در جامعه ایران نداشت و آن را صریحاً مانع از رشد و تحقق تجدد می دانست؛ و ۴. فراهم آوردن زمینه های استقلال ایران در ساحت های مختلف اقتصادی، نظامی و سیاسی.

با این همه، طبیعی است که تلاش برای برقراری چنین پیوندی، شروطی داشت که گاهی از سوی یکی از این سه ضلع یا هر سه آن ها نقض می شد؛ برای نمونه، جمعیت فداییان اسلام با تشدید فعالیت های میدانی و ترور و آدم کشی بیش از پیش از مرجعیت قم فاصله گرفتند و کار به جایی رسید که آیت الله در نقد و نفی آن ها سخن گفت.^۳ با این حال آیت الله در برخی مواقع و حسب اقتضا به کمک آنان شتافت و حتی در زمینه آزدسازی فداییان از زندان اقداماتی انجام داد، اما این طلاب جوان تر بودند که گاهی به او اعتراض می کردند^۴ و روابطی را که بروجردی در پی استحکام آن بود، با حوزه و مشخصاً زعیم آن، آیت الله بروجردی گسستند.

دیگر سخن آنکه سیاست های دین ستیزانه رضاشاهی، نصاب خشم و نفرت جامعه مذهبی را فشرده ساخته بود. امری که با توجه به اقدامات متعدد رضاشاه قرار بود اسلام و مسلمانی را در کشور به حاشیه ببرد، با واکنش های تند و خشن مواجه شده بود که چه بسا نه باب میل مرجعیت قم بود و نه برای پهلوی دوم قابلیت هضم داشت. به بیان دیگر، در دوره زعامت بروجردی، پیامدهای سوء سیاست های دین ستیزانه پهلوی نخست واکنش هایی برانگیخته بود که می توان از آن به «تولد اسلام سیاسی در بوم ایرانی» تعبیر کرد. توضیح بیشتر آنکه به نظر می رسد توسل رضاشاه به دین زدایی آمرانه و خشونت آمیز، خشم فروخورده جماعت متدین و مذهبی (به ویژه در حوزه های علمیه) را انباشته کرد و این گونه مقدمات ظهور «رادیکالیسم مذهبی» را در سال های آتی فراهم آورد؛ به خصوص با این ملاحظه که سیاست مذاکره و تذکر آیت الله بروجردی نیز نه نظر شاه را جلب کرده بود و نه توانسته بود مطالبات مرجعیت و روحانیت را به شکل کامل جامه عمل بپوشاند.

۱. «مواظب باشید این مثلث حفظ شود و هیچ کدام از ضلع های آن از هم جدا نشود [...] که اگر یک ضلع از این مثلث جدا بشود، نه تنها به خود آن ها ضربه می زند که به روحانیت و اسلام نیز ضرر خواهد زد» (بدلا، ۱۳۷۸: ۹۶).

۲. برای نمونه، مصدق در نامه ای به آیت الله اطمینان خاطر می دهد که به شکایات طلاب رسیدگی کند (روزنامه اطلاعات، ۱۶ دی ۱۳۳۱ به نقل از کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۵۸). پس از آن، آیت الله بروجردی نیز در سخنانی، از مساعی دکتر مصدق در رفع غائله ۱۴ دی قم تشکر کرده است (روزنامه اطلاعات، ۲۰ دی ۱۳۳۱ به نقل از کاتوزیان، ۱۳۷۹، ضمیمه: ۵۹).

۳. بنگرید به: صالحی و همکاران (۱۳۷۹: ۲۳۹-۲۴۰).

۴. در این زمینه بنگرید به: طباطبایی (۱۳۹۸: ۱۴)، همچنین دوانی (۱۳۷۳: ۳۰۸-۳۱۰) و حائری یزدی (۱۳۸۱: ۸۹-۹۰). به علاوه نقل است که آیت الله خمینی بعدها نظر انتقادی خود نسبت به مواضع آیت الله بروجردی را در نامه ای به آیت الله سعیدی عنوان داشتند و گفتند: «سلف صالح ما فرصت عجیبی را در موقع رفتن سلف خبیث از دست دادند و پس از آن هم فرصت هایی بود و از دست رفت تا این مصیبت ها پیش آمد» (خمینی، ۱۳۸۶: ۲۰۸).

نامهٔ آیت‌الله به شیخ محمدتقی فلسفی در سال‌های آخر و مشخصاً در ارتباط با حمایت دولت و دربار از بهاییان، عمق این ناامیدی را نمودار می‌سازد.^۱

بالاگرفتن نبرد مرجعیت با بهائیت سطح نزاع را به جایی رساند که آیت‌الله استمرار آن «حزب منحوس»^۲ را به ضرر استقلال کشور و بقای سلطنت می‌دید و در مقابل از «مذهب تشیع به‌مثابهٔ یکی از اصلی‌ترین مقومات وحدت ملیت»^۳ در ایران تعبیر می‌کرد. این ملاحظه نشان از آن دارد که در متون برجای‌مانده از بروجردی، اگرچه با توجیهاتی، نفیاً و اثباتاً به مباحث ملی کمتر پرداخته شده، اما در جریان مبارزهٔ فرهنگی با همان سیاست تذکر و مذاکره، اتحاد ملت غایتی ارزشمند بوده و مشخصاً در نزاع با بهائیت به‌منزلهٔ سپری دفاعی برجسته می‌شود. به این ترتیب به‌نظر می‌رسد آیت‌الله از این گرایش مانند حربه‌ای برای مقاومت در برابر فرقهٔ بهاییه استفاده می‌کند و مذهب تشیع را به‌مثابهٔ هستهٔ کانونی هویت ملی ایرانیان نشان‌دار می‌سازد؛ امری که هم اهداف میراثی نهاد مذهب در ایران و مقابله با انحرافات عقیدتی ملت ایران را تأمین می‌کند و هم با اهمیت‌دادن به بعد مذهبی هویت ایرانی، قدرت بروجردی در جایگاه اول زعیم دینی کشور را به رخ می‌کشد و به او امکان می‌دهد تا در سایر مناسبات مملکتی، قدرت نفوذ حقیقی و حقوقی‌اش را به‌منزلهٔ یکی از بازیگران اصلی میدان‌های فرهنگ و سیاست در ایران مشخص کند.

راهبرد امت‌گرایی بروجردی نیز دلالت‌های واضحی در سپهر سیاسی ایران و روابط قم-تهران داشت؛ به‌نحوی که نمی‌توان از این امت‌گرایی، تفسیری ضدملی یا حتی غیرملی عرضه کرد، بلکه این امت‌گرایی در حقیقت راهی برای رهایی‌بخشی ایرانیان شیعه از بند استبداد مضمر در ناسیونالیسم باستان‌گرای عصر پهلوی بوده است که سعی داشت دو پروژهٔ جداگانه و البته استثنایرانیانهٔ «ایران بدون اسلام» و «اسلام ایرانی» را پیش ببرد.

۸. مشارکت نویسندگان

نویسنده به تنهایی تمام مراحل پژوهش و نگارش مقاله را انجام داده است.

۹. ملاحظات اخلاقی

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

۱۰. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۱۱. تعارض منافع

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

۱۲. منابع

صالحی، سید عباس، احمدی، مجتبی، نجفی، محمدحسن بن باقر، ایزدپناه، عبدالرضا و شرفی، حسین (۱۳۷۹). چشم‌وچراغ مرجعیت: مصاحبه‌های ویژهٔ مجلهٔ حوزه با شاگردان آیت‌الله بروجردی. قم: بوستان کتاب.

الگار، حامد (۱۳۷۱). نیروهای مذهبی ایران در سدهٔ بیستم. در: سلسلهٔ پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج. تهران: طرح نو.

امین، محسن و شالچی، وحید (۱۴۰۰). تشیع و ملیت ایرانی؛ مطالعهٔ انتقادی جایگاه تشیع در نظریه‌های پژوهشگران ایرانی. فصلنامهٔ مطالعات ملی، ۸۵.

<https://doi.org/10.22034/rjnsq.2021.128208> ۳-۲۸

۱. بنگرید به: انصاریان خوانساری (۱۳۹۷)، ج ۲: ۶۶۵

۲. بنگرید به: انصاریان خوانساری (۱۳۹۷)، ج ۲: ۶۶۷

۳. بنگرید به: انصاریان خوانساری (۱۳۹۷)، ج ۲: ۶۶۶

- امین، محسن (۱۴۰۲). نایینی و مفهوم ملت؛ استراتژی پذیرش و تصاحب. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۳(۴)، ۱۷۴-۱۹۰. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.366119.1656>
- انصاریان خوانساری، محمدتقی (۱۳۹۷). حقیقتی پنهان؛ خاطرات و اسنادی منتشر نشده درباره زعیم و مرجع عظیم الشان حاج آقا حسین بروجردی. جلد ۲. قم: انصاریان.
- بدلا، سید حسین (۱۳۷۸). هفتاد سال خاطره از آیت‌الله سید حسین بدلا. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۳). زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران. ترجمه علی اردستانی. تهران: نگاه معاصر.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱). برگ‌هایی از تاریخ حوزه علمیه قم. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۱). جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران. تهران: خانه کتاب.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۱). خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی. به کوشش حبیب لاجوردی. تهران: نادر.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). صحیفه نور. جلد ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوانساری، سید مصطفی (۱۳۷۰). مصاحبه با آیت‌الله سید مصطفی خوانساری. مجله حوزه، ۸(۴۳-۴۴)، ۵۹-۶۸.
- دوانی، علی (۱۳۷۳). زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت‌الله بروجردی. تهران: مطهر.
- دوانی، علی (۱۳۷۷). نهضت روحانیون ایران (۵جلدی). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دوانی، علی (۱۳۷۹). مفاخر اسلام. جلد ۱۲. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دوانی، علی (۱۳۸۲). خاطرات و مبارزات حجت‌الاسلام فلسفی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- رضوی، کمال (۱۳۹۳). برهم‌کنش مرجعیت، حکومت و جامعه در دوران مرجعیت آیت‌الله بروجردی. فصلنامه تاریخ اسلام و ایران، ۲۱، ۷۵-۱۱۶.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۳۰). دو قرن سکوت؛ سرگذشت حوادث و اوضاع تاریخی ایران در دو قرن اول از حمله عرب تا ظهور دولت طاهریان. تهران: مهرگان.
- سایکل، امین (۱۳۷۱). سیاست خارجه ایران. در: سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج. تهران: طرح نو.
- سلطانی طباطبایی، سید محمدباقر (۱۳۷۰). مصاحبه با مجله حوزه، ۸(۴۳-۴۴)، ۲۷-۵۸.
- طباطبایی، سید هادی (۱۳۹۸). فقیهان و انقلاب ایران. تهران: کویر.
- فیرحی، داود (۱۳۹۶). فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه. تهران: نشرنی.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۷۹). مصدق و نبرد قدرت. به انضمام اسنادی درباره رابطه علما با دکتر مصدق. به اهتمام محمد ترکمان. ترجمه احمد تدین. تهران: رسا.
- کریاسچی، غلامحسین (۱۳۸۰). تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی؛ تاریخ حوزه علمیه قم. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۹۸). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی ایرانی. جلد ۴. ترجمه ماشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کمالیان، سید محسن (۱۳۹۶). مشاهیر خاندان صدر. قم: رازی.
- مرکز بررسی اسناد وزارت اطلاعات (۱۳۸۷). قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد ساواک. جلد ۱. تهران: وزارت اطلاعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). شش مقاله. قم: صدرا.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية. قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامية.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۹۸). آیت‌الله العظمی بروجردی به روایت آیت‌الله منتظری. به کوشش مجتبی لطفی. تهران: سرابی.
- منظور الاجداد، سید محمدحسین (۱۳۷۹). مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست. تهران: شیرازه.
- میرجلیلی، محمدمهدی (۱۳۸۳). اندیشه‌ها و مواضع سیاسی آیت‌الله العظمی بروجردی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی داود فیرحی. دانشکده علوم سیاسی و اجتماعی. دانشگاه باقرالعلوم علیه اسلام. قم.



The Role of the Virtuous City in the Acquisition of Moral Virtue According to Farabi

Faezeh Hajihosseini ¹ , Mustafa Zali ² 

1. MA in Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: fz.hajihosseini@ut.ac.ir
2. Assistant Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: m.zali@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 11 April 2025 Received in revised form: 20 May 2025 Accepted: 01 June 2025 Published online: 23 September 2025 Keywords: <i>Active Intellect, Agency, Ethics, Farabi, Innate Disposition, Virtue, Virtuous City.</i>	In Farabi's philosophical framework, theoretical virtue constitutes the foundation of the four cardinal virtues, with moral virtue occupying a central role. However, acquiring moral virtues depends on human agency, as actions performed unintentionally are not considered virtuous. Moreover, the attainment of primary intellectual principles necessary for theoretical virtue is not universally within human control. Consequently, achieving virtue appears inaccessible to all individuals. Using a descriptive-analytical method, this study examines the different types of virtue in Farabi's philosophy, highlighting the foundational role of theoretical virtue and exploring whether moral virtue can be attained despite its dependence on theoretical virtue and the involuntary nature of acquiring its principles. The analysis focuses on innate disposition (<i>fitra</i>) and the Active Intellect as key obstacles to universal virtue. Natural differences in innate disposition and in individuals' capacities to engage with the Active Intellect indicate that virtue cannot be achieved solely through personal effort. To address these limitations, Farabi proposes a political solution: the establishment of a virtuous city governed by a ruler of high theoretical and practical virtue. Through education, training, and legislation, the ruler can guide citizens toward moral virtue. Education transmits theoretical concepts via persuasive and imaginative discourse, while training cultivates virtuous behavior through practice and reinforcement. This civic and political framework enables the attainment of moral virtue and varying degrees of happiness, compensating for natural disparities among individuals without eliminating them.

Cite this article: Hajihosseini, F.; Zali, M. (2025). The Role of the Virtuous City in the Acquisition of Moral Virtue According to Farabi. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 20 - 37. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394618.1789>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394618.1789>

1. Introduction

Theoretical virtue serves as the basis for other virtues in Farabi's thought, particularly moral and practical virtues. Since moral virtue relies on theoretical virtue, and theoretical virtue depends on factors such as the Active Intellect and innate disposition, which lie beyond human control, a central question arises: how can individuals attain moral virtues? This study examines the role of involuntary factors in acquiring theoretical virtue and investigates how a political and educational framework—the virtuous city—can facilitate the attainment of moral virtue and human happiness.

2. Methodology

This research employs a descriptive-analytical method, drawing on textual evidence from Farabi's works. The study first identifies relevant texts and interpretations, then analyzes them to formulate a research question, and finally derives responses based on Farabi's philosophy.

3. Findings

In Farabi's philosophy, human happiness—the ultimate purpose of life—is achieved through the acquisition of virtues, with theoretical virtue as the prerequisite. Innate disposition and the Active Intellect are fundamental in acquiring theoretical virtue, yet their effects vary across individuals, limiting universal access.

Innate disposition refers to differences in individuals' capacities to grasp rational concepts and their inclinations toward virtuous actions. The Active Intellect provides primary rational concepts but operates differently depending on an individual's capacity. As a result, theoretical virtue, and by extension moral virtue, is not equally attainable for all.

Farabi addresses this limitation through a political solution: the virtuous city. The ruler, possessing both theoretical and practical virtue, guides citizens via education, training, and legislation. Education imparts theoretical knowledge through persuasive discourse, while training cultivates practical skills and virtuous behavior. Legislation ensures these processes are structured and effective. This civic framework compensates for natural differences, enabling all citizens to achieve moral virtue and happiness to the extent possible.

4. Conclusion

Farabi's framework highlights the tension between theoretical foundations of virtue and natural limitations. The study demonstrates that, although individual agency is constrained by innate disposition and access to the Active Intellect, civic and political mechanisms led by virtuous rulers can facilitate moral virtue and happiness for all members of society. The virtuous city thus serves as a practical solution to natural inequalities in moral development.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

- Alamolhoda, Jalileh. (2009). Voluntariness of intellection in the light of active intellect according to Farabi and Ibn Sina. *Avecinnian Philosophy Journal*, 13(41), 99–117.
- Aristotle. (1984). *Complete Works* (Jonathan Barnes, Ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Baharnejad, Zakariya. (2013). Virtue in Farabi's view. *Ayeneh Ma'refat*, 13(3), 117–146.
- Bahrani, Morteza. (2017). Necessity and impossibility of city in Al-Farabi's view. *Social Theory of Muslim Thinkers*, 7(2), 155–173.
- Davari Ardakani, Reza. (2003). *Farabi: Filsuf-e Farhang*. Tehran: Nashr-e Sāghi.
- Davidson, Herbert A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press.
- Druart, Thérèse-Annem. (1997). Al-Fārābī, ethics and first intelligibles. *Documents Etudi Sulla Tradizione Filozofica Medieval*, VIII, 403–423.
- Farabi. (1970). *Al Haruf*. Beirut: Dar Al Mashreq.
- Farabi. (1985). *Fusūl Muntaza'a* (Fawzi Mitri Nijjar, Ed.). Tehran: Maktabat al-Zahra.
- Farabi. (1987). *Al-Manṭiqiyyāt* (Vol. 1). Qom: Library of Grand Ayatollah Mar'ashi Najafi.
- Farabi. (1991). *Al-Millāh wa Nusūs Ukhrā* (Muhsin Mahdi, Ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (1992). *Al-Tanbīh 'alā Sabīl al-Sa'ādah* (Ja'far Al Yāsīn, Ed.). Beirut: Majmū'at al-A'māl al-Falsafiyyah.
- Farabi. (1995a). *Ara' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa Muqāddātuhā* (Ali Bou Malham, Ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (1995b). *Tahṣīl al-Sa'āda*. Beirut: Dar Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (1996a). *Ihsā' al-'Ulūm*. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (1996b). *Al-Siyāsah al-Madaniyyah* (Ali Bou Malham, Ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Farabi. (2006). *Siyāsah-e Madaniyyah* (Sayyed Jafar Sajjadi, Trans.). Tehran: Iranian Society of Philosophy.
- Farabi. (2008). *Rasā'il al-Fārābī* (Muwafaq Fawzi al-Jabr, Ed.). Damascus: Dar al-Yanabi'.
- Galston, Miriam. (1990). *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jahāni, Girār. (2002). *Mawsū'a Mustalahāt al-Kindi wa al-Fārābī*. Beirut: Maktabat Lubnān Nashirūn.
- Madkūr, Ebrahim. (1983). *Tarikh-e Falsafeh dar Eslām* (Mohammad Sharif, Ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi.
- Mahdi, Muhsin S. (2010). *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mattila, Janne. (2022). *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*. Boston: Brill.
- Mohajernia, Mohsen. (2001). *Dowlat dar Andisheh-ye Siyasi-ye Farabi*. Tehran: Mo'asseseh-ye Farhangi-ye Danesh va Andisheh-ye Mo'āser.
- Mohajernia, Mohsen. (2007). *Andisheh-ye Siyasi-ye Farabi*. Qom: Pazhoheshgah-e Oloum va Farhang-e Eslami.
- Nazerzadeh Kermani, Farnaz. (1997). *Osul va Mabādi-ye Falsafeh-ye Siyasī-ye Farabi*. Tehran: University of Al-Zahra Press.
- Rostamian, Mohammad Ali. (2016). Alfarabi on the roles of innate nature and society in ethical values. *Bi-Quarterly Journal of Hikmat and Islamic Philosophy*, 4(6), 83–102.

- Sayyah, Ali, Mostafavi, Shams al-Moluk, & Davari Ardakani, Reza. (2021). Al-Farabi and the role of imagination in attainment of happiness. *Contemporary Wisdom*, 12(2), 195–218.
- Shields, Christopher. (2014). *Aristotle* (2nd ed.). London: Routledge.
- Toorani, A'la, Omranian, Seyyedeh Narjes, & Mortazavi, Ommolbanin. (2012). Relationship between happiness and politics in Farabi's view. *Islamic Philosophical Doctrines*, 7(1), 107–120.

نقش مدینه فاضله در اکتساب فضیلت اخلاقی نزد فارابی

فائزه حاجی حسینی^۱، مصطفی زالی^۲

۱. کارشناسی ارشد فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: fz.hajhosseini@ut.ac.ir

۲. استادیار فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: m.zali@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	فضیلت نظری محوری‌ترین فضائل از دیدگاه فارابی است و در میان فضائل چهارگانه نقشی بنیادین دارد. از جمله این فضائل فضیلت اخلاقی است. کسب فضائل اخلاقی منوط به فرض اختیار انسانی است؛ به گونه‌ای که فارابی عمل نیکی را که به نحو اتفاقی از فاعل انسانی صادر شود، خالی از فضیلت معرفی می‌کند. درعین حال، در نظام اندیشه فارابی، اکتساب مبادی نخستین عقلی را نمی‌توان در دایره اختیار و انتخاب تمامی انسان‌ها دانست. به این ترتیب تحصیل فضیلت برای همگان ممکن نخواهد بود. این پژوهش با بررسی انواع فضیلت در فلسفه فارابی و تبیین جایگاه مقدم و محوری فضیلت نظری و با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا با نظر به وابستگی سایر فضائل به فضیلت نظری و غیراختیاری بودن اکتساب مبادی فضیلت نظری، امکان تحصیل فضیلت اخلاقی برای انسان همچنان محفوظ می‌ماند. پاسخ به این پرسش از خلال واکاوی نقش دو عامل فطرت و عقل فعال در فرایند اکتساب فضائل نظری، به عنوان دو مانع اساسی در برابر مسئله امکان تحصیل فضیلت دنبال می‌شود؛ به گونه‌ای که با اذعان به تفاوت‌های طبیعی انسان‌ها در زمینه فطرت و میزان بهره‌مندی از عقل فعال، همگان نمی‌توانند با تکیه بر اختیار و توانایی‌های فردی از فضیلت بهره‌مند شوند. در نهایت با طرح خوانشی سیاسی از مفاهیم اخلاقی مانند فضیلت و سعادت و با ارجاع به جایگاه حاکمیت و نقش آن در تعلیم، تربیت و قانون‌گذاری مبتنی بر عقل نظری و عملی پاسخ می‌یابد؛ به گونه‌ای که این مانع طبیعی از مسیر نظم مدنی رفع می‌شود.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
کلیدواژه‌ها: اختیار، اخلاق، عقل فعال، فارابی، فطرت، فضیلت، مدینه فاضله.	
استناد: حاجی حسینی، فائزه؛ زالی، مصطفی (۱۴۰۴). نقش مدینه فاضله در اکتساب فضیلت اخلاقی نزد فارابی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳): ۲۰-۳۷. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394618.1789	



۱. مقدمه و بیان مسئله

این پژوهش به بررسی امکان تحصیل سعادت از دیدگاه فارابی می‌پردازد و از مسیر بررسی جایگاه معرفت در مسیر نیل به سعادت، به نقش نظم مدنی در تحقق سعادت انسانی می‌پردازد. سعادت غایت انسان و بزرگ‌ترین خیرها است که برای خودش خواسته می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۸-۲۲۷). نزد فارابی، دستیابی به سعادت مستلزم تحقق اموری در وجود انسان است؛ اموری که به صورت احوالی در او پدید می‌آیند و از آن حیث که شایسته ستایش یا نکوهش‌اند، ابزار تقرب انسان به سعادت به‌شمار می‌روند. از این‌رو، تأمل در باب سعادت در فلسفه فارابی به‌طور طبیعی به بررسی فضیلت‌ها، به‌عنوان اسباب وصول به سعادت سوق می‌یابد (همان: ۲۲۹). از این‌رو مفهوم سعادت در اندیشه او با مفهوم فضیلت گره می‌خورد. او چهار نوع فضیلت نظری، فکری، خلقی و صناعی را از یکدیگر متمایز می‌کند و در این بین، جایگاه ویژه‌ای برای فضیلت نظری در نظر می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که کسب فضائل فکری، خلقی و صناعی را در گرو کسب فضیلت نظری می‌داند (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۵؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۶۷-۶۸). این پژوهش با طرح پرسش اولیه اکتسابی یا غیراکتسابی بودن فضیلت نظری و تأثیر این دوگانه در کسب فضائل عملی و سعادت غایی، به جایگاه دو عامل عقل فعال و فطرت در کسب فضائل نظری منتقل می‌شود. فارابی در کسب فضائل نظری مراتبی را در نظر می‌گیرد که اولین آن‌ها اولیات است. به این ترتیب کسب اولیات، به شرط ضروری اولیه برای کسب فضائل نظری و عملی بالاتر بدل می‌شود. او در توضیح نحوه کسب اولیات می‌گوید عقل فعال عاملی است که این اولیات را به اذهان انسانی اضافه می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۷). اضافه اولیات به واسطه عقل فعال اولین جرقه برای آن است که کسب اولیات به‌عنوان مبنای همه فضائل دیگر را غیراکتسابی یا غیراختیاری بدانیم. همچنین درخصوص فطرت اشاره می‌کند که انسان‌ها دارای فطرت یکسانی نیستند. برخی افراد فطرت سالم دارند و برخی مانند دیوانگان فطرت ناسالمی دارند که آن‌ها را از کسب معقولات بازمی‌دارد، اما در میان فطرت‌های سالم نیز مراتبی وجود دارد. فطرت در معنای عام مشترک میان همه انسان‌های سالم است. ولی هر فرد و گروه، فطرت‌های خاصی دارد که او را برای کسب سعادت‌های گوناگون آماده می‌کند؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد طرح فطرت‌های خاص از جانب فارابی عامل دوم نابرابری طبیعی میان انسان‌ها است که تأثیری مستقیم بر سرنوشت اختیاری بودن فضیلت دارد (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۲).

با نظر به غیراختیاری بودن مبنای نظری فضائل اخلاقی این پرسش ایجاد می‌شود که آیا کسب فضائل اخلاقی - که لزوماً اختیاری و غیراتفاقی است (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۳۱) - امری ممکن برای همگان خواهد بود. نوشتار پیش‌رو، نخست مسئله تحصیل سعادت را به‌عنوان یک چالش در نظام فکری فارابی صورت‌بندی می‌کند و سپس با طرح نقش مدینه فاضله در تحصیل فضائل، پاسخی برای حل این چالش می‌یابد. باید توجه داشت صورت‌بندی خاص چالش تحصیل سعادت، موضع ابتکاری این نوشتار محسوب می‌شود؛ از این‌رو نوشتار پیش‌رو هم در صورت‌بندی مسئله و هم در پاسخ به آن، رهیافت خاص خود را دارد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی به بررسی موضوعات مرتبط با مسئله این پژوهش (فطرت، عقل فعال یا زندگی مدنی) پرداخته‌اند. داوری اردکانی در اثر کلاسیک خود به بررسی فضائل چهارگانه مورد توجه این نوشتار پرداخت و بر این نکته تأکید کرد که اکتساب این فضائل برای همگان ضروری نیست (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۶). از این‌رو برخلاف این نوشتار، به اکتساب فضائل اخلاقی به‌عنوان یک مسئله نمی‌پردازد. مهاجرنیا سیاست را از نگاه فارابی بررسی کرد. او برخی عناصر مؤثر در وصول به سعادت را از دیدگاه فارابی برشمرد که از جمله آن‌ها می‌توان به عقل فعال، قوه ناطقه، تعقل، دین، فلسفه، هنر، اجتماع، حکومت و رئیس فاضله اشاره کرد، اما فطرت را از جمله این عناصر به‌حساب نیاورد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۷). این در حالی است که هرچند فارابی افعال برآمده از فطرت را جزو فضائل نمی‌داند، اما سعادت نهایی افراد را نهایتاً به «فطرت‌های خاص» افراد مرتبط می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۳). علاوه‌براین در این اثر، نویسنده به عواملی اشاره کرد که وجود حاکمیت در اندیشه سیاسی را ضرورت می‌بخشد: اولین دلیل، وجود دولت را مقتضای ذات بشر معرفی می‌کند. دومین دلیل، ضرورت عقلانی است که وجود دولت و حاکمیت را هرچند بر ذات بشر مبتنی می‌کند، اما برخلاف دلیل اول، آن را به‌صورت تجویزی مطرح می‌کند.

در این دیدگاه استدلال می‌شود که انسان برترین موجود در نظام هستی است و باید بتواند به بالاترین مراتب دست یابد. دلیل سوم مبتنی بر تفکر ارگانیستی است. به این معنا که عالم به‌طور طبیعی بر مبنای نظام آفرینش انسان طراحی شده است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۱۶).^۱ این دلایل بر ضرورت وجود حکومت دلایلی جامع اما کلی هستند؛ به‌طوری‌که هرچند ممکن است بتوان پژوهش حاضر را به دلیل اول و دوم مرتبط کرد، اما این پژوهش باز هم مطلب فراتری بیان می‌کند و به‌صورت جزئی تبیین می‌کند که منظور از اقتضای بشر، محدودیت بشر در اکتساب انفرادی فضائل، به‌ویژه فضیلت نظری است. ناظرزاده کرمانی (۱۳۷۶) به‌طور تفصیلی مفاهیم بنیادین فلسفه سیاسی فارابی را مطرح کرد و در بخش‌های ابتدایی، به توصیف اصول فلسفه نظری او نیز پرداخت (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۵۸-۲۰۹). اما این اثر اصول نظری و عملی فلسفه فارابی را به شکل توصیفی و بدون بیان ارتباط آن‌ها بیان کرده است. به عبارت دیگر، بنیادین‌بودن فضیلت نظری نسبت به فضیلت عملی و همچنین نقش اختیار انسانی در کسب این دو فضیلت مورد توجه قرار نگرفته و به تعارض مطرح‌شده در مقاله حاضر مبنی بر محدودشدن اختیار انسانی در کسب فضائل نظری به‌واسطه فطرت و عقل فعال اشاره‌ای نشده است. سیاح و همکاران (۱۴۰۰) عقل نظری را در اختیار خواص دانستند، اما در مسیر پاسخ به مسئله امکان سعادت، نقش خیال را برجسته کردند و به‌واسطه آن، راه تمامی انسان‌ها را برای تحصیل سعادت تبیین کردند. تورانی و همکاران (۱۳۹۱) ارتباط وثیق میان سیاست و سعادت را از دیدگاه فارابی مطالعه کردند، اما جایگاه اختیار و نقش آن را در منظومه فکری فارابی روشن نکردند. رستمیان (۱۳۹۵) نقش فطرت را در سعادت مطالعه کرد، اما آن را به‌عنوان عامل محدودکننده اختیار و در ارتباط با بحث معناداری اخلاق مطرح نکرد. علم‌الهدی نیز نقش فطرت و نسبت آن با اختیار انسانی را ذیل تفاسیر مختلف از عقل فعال مورد توجه قرار داد (علم‌الهدی، ۱۳۸۸). نقش مدینه فاضله در اکتساب سعادت به‌عنوان یک چالش نیز مورد توجه قرار گرفت (بحرانی، ۱۳۹۶)؛ چرا که از طرفی فارابی وجود مدینه فاضله را ضروری می‌داند و از طرف دیگر، به‌نظر می‌رسد مدینه فاضله امری آرمانی است و آنچه حقیقتاً وجود دارد، مدینه‌های غیرفاضله است؛ بنابراین ممکن است شخص فضیلت‌مند نتواند در چنین جوامعی زیست کند. براین‌اساس مسئله نوشتار پیش‌رو، متفاوت با پژوهش مورد اشاره است؛ زیرا این نوشتار با نظر به ضرورت وجود مدینه نزد فارابی، نقش آن را در اکتساب فضیلت بررسی می‌کند؛ درحالی‌که پژوهش مورد اشاره به چالش آرمانی‌بودن مدینه فاضله نزد فارابی می‌پردازد. درعین‌حال باید توجه داشت که این پژوهش نیز تصریح می‌کند در فلسفه فارابی، مدینه - حتی غیرفاضله - باز هم بستر تربیت و تعاون است؛ یعنی حتی اگر انسان فاضل نتواند در آن مدینه به کمال برسد، جامعه همچنان برای انسان‌های غیرفاضل نقش سازنده دارد و نمی‌توان آن را به‌کلی نفی کرد.

از این‌رو گرچه برخی از مسائل مرتبط با نوشتار حاضر به‌صورت جداگانه مورد توجه قرار گرفته، هیچ‌یک از این مطالعات، این مسائل را ذیل صورت‌بندی خاص این نوشتار، یعنی مسئله اختیاری‌نبودن کسب مبادی فضیلت نظری و پاسخ خاص این نوشتار یعنی ضرورت حیات مدنی برای حل این مسئله مورد توجه قرار نداده‌اند. مشخصاً حداقل این پژوهش با پژوهش‌های ذکرشده در آن است که این پژوهش به‌طور خاص بر اختیاری یا غیراختیاری‌بودن کسب فضیلت نظری و تأثیر آن بر امکان تحصیل سعادت غایی متمرکز است و از منظر این مسئله به بررسی ضرورت وجود حاکمیت از دیدگاه فارابی می‌پردازد.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی، با کنارهم‌نهادن شواهد گوناگون از متن فارابی، نخست مسئله خاص خود را صورت‌بندی می‌کند. به این منظور شواهد و مؤیدات متنی را از مواضع گوناگون فارابی ذیل مسئله خاص نوشتار توصیف می‌کند. سپس با تحلیل آن‌ها، به صورت‌بندی مسئله پژوهش می‌پردازد و درنهایت پاسخ خود را با استفاده از همین روش از دل متون فارابی بیرون می‌کشد؛ بنابراین رهیافت اصلی این نوشتار، تحلیل شواهد گوناگون برگرفته از متون فارابی برای صورت‌بندی مسئله و درنهایت پاسخ به آن است.

^۱ نیز ر.ک: مهاجرنیا، ۱۳۸۶: ۱۵۴-۱۵۸. در این موضع نیز به اقسام فضائل نزد فارابی اشاره می‌شود، ولی درنهایت مسئله در تأکید بر کسب تمامی فضائل توسط رئیس مدینه باقی می‌ماند.

به این منظور ابتدا به توصیف فضیلت و انواع آن و نیز جایگاه محوری فضیلت نظری نسبت به سایر فضائل می‌پردازیم و با توضیح عوامل غیراختیاری مؤثر در اکتساب فضیلت نظری، اکتساب فضائل اخلاقی را به مثابه یک چالش صورت‌بندی می‌کنیم (مرحله اول). در گام بعد، برای حل این چالش، قرائتی از فضیلت -یعنی خوانشی سیاسی- از دیدگاه فارابی ارائه می‌کنیم که امکان تحصیل سعادت را با وجود ابتدای آن بر فضیلت نظری تبیین می‌کند؛ به گونه‌ای که گرچه کسب فضائل نظری به طور کامل در اختیار انسان نیست، ولی این نقیصه از طریق نظام سیاسی جبران می‌شود (مرحله دوم).

۴. انواع فضائل و نقش بنیادین فضیلت نظری

فضیلت یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه فارابی است. او در معرفی فضیلت می‌گوید هیئت‌های نفسانی‌ای که انسان به واسطه آن‌ها کارهای نیک و افعال زیبا را انجام می‌دهد، فضیلت‌ها هستند و آن‌هایی که به واسطه‌شان شرور و افعال زشت را انجام می‌دهد، رذیلت، کاستی و پستی نامیده می‌شوند (فارابی، ۱۳۶۴: ۲۴).

فارابی در تحصیل السعاده دو فصل را به فضیلت فکری و فضیلت خلقی اختصاص می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۹ و ۵۵). اما در بخش‌هایی دیگر از این اثر، به چهار نوع فضیلت اشاره شده، هرچند فصولی مجزا به همه آن‌ها اختصاص نیافته است (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۰).^۱ این فضائل عبارت‌اند از: فضیلت فکری، خلقی، صناعی و نظری. سه دسته نخست از فضائل، یعنی فضیلت فکری، خلقی و صناعی، در حیطه حکمت عملی قرار دارند.

قوه فکری قوه‌ای است که سودمندترین امور را برای دستیابی به غایتی خاص (غایات خلقی یا صناعی)، استنباط کند. خیر یا شربودن این قوه و استنباط‌های آن تابع خیر یا شربودن آن غایات خواهد بود (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۵۰). فضائل خلقی که یکی از مهم‌ترین جایگاه‌ها را در اندیشه فارابی دارد، هیئت و استعداد‌های طبیعی است که بر اثر تکرار خیرات و افعال جمیله ایجاد شده است (فارابی، ۱۳۶۴: ۳۳-۳۰). این فضیلت را فارابی فضیلت رئیسه نامید؛ زیرا در تحقق دیگر فضائل حضور دارد (فارابی، ۱۹۹۵: الف: ۷۳). فضیلت دیگر مهنی (صناعی) است که از فضیلت فکری ناشی می‌شود. فارابی بیان می‌کند که دسته‌ای از فضائل فکری وجود دارند که وابسته به صنایع گوناگون هستند و فضیلت اخلاقی همراه آن‌ها متناسب با همین سطح خواهد بود (فارابی، ۱۹۹۵: ۶۱). آخرین دسته از فضائل، فضائل نظری است. فارابی ضرورت فضیلت نظری را ضمن طرح تعارضی در ارتباط میان فضیلت فکری و اخلاقی استنباط می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵: ۶۷-۶۸). این تعارض در قالب این دوگانه قابل صورت‌بندی است: ۱. فضیلت فکری همراه با فضیلت خلقی است. در این صورت چطور فضیلت فکری چیزی را که همراهش بوده استنباط کرده است؟ ۲. فضیلت فکری همراه با فضیلت خلقی نیست. در این صورت فضیلت فکری چطور می‌تواند چیزی را که ندارد، بشناسد و استنباط کند؟ فارابی برای برون‌رفت از این بن‌بست پیشنهاد می‌کند که باید نوعی فضیلت دیگر را در نظر گرفت؛ فضیلتی که راهنما و بنیاد دو فضیلت دیگر است. این همان فضیلت نظری است که انسان را به خیر نهایی رهنمون می‌شود (همان).

می‌توان گفت انسان در صورتی می‌تواند فضیلت‌های اخلاقی را به‌درستی در خود ایجاد کند که پیش از آن، با قوه نظری مسیر درست را بشناسد و قوه فکری نیز به‌درستی آن را در عمل به کار گیرد. آن‌گاه است که فضیلت انسانی، که با اختیار و تمرین به‌دست می‌آید، شکل می‌گیرد و کامل می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۶۷-۶۸).

در نتیجه، نظریه فضیلت فارابی در دو معنا مبتنی بر عقل است: نخست آنکه فضیلت همیشه عبارت از تفکر اخلاقی درباره این است که در هر شرایط خاص چه چیزی یک عمل فضیلت‌آمیز است و دوم آنکه تفکر اخلاقی خود براساس علم نظری درباره این است که به‌طور کلی

^۱ فارابی در اصل از اجزای فضیلت نام می‌برد و نه انواع فضیلت (فارابی، ۱۹۹۵: ۵۹). این امر می‌تواند شاهدهی بر ادعای وحدت فضیلت در فارابی باشد که از سوی برخی مفسران مطرح شده است و در ادامه مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

چه چیزی خیر انسانی است (Mattila, 2022, 182).^۱ همین معنای دوم از ابتدای فضیلت بر عقل است که به چالش اختیاری بودن اخلاق و فضیلت می‌انجامد. این مسئله در بخش بعد مورد بحث قرار می‌گیرد.

۵. اختیار و نقش آن در فضیلت و سعادت

در این بخش با اشاره به فرایند دستیابی به معرفت نظری در معرفت‌شناسی فارابی، نقش اختیار انسانی را نشان می‌دهیم.^۲ اهمیت این مسئله از آن رو است که امکان اخلاق و امکان تحصیل سعادت در گرو اختیاری بودن کسب فضائل است.

از نگاه فارابی، عقل آدمی به‌تنهایی قادر به درک کلیات و حقایق اشیا نیست، بلکه فقط مستعد این ادراک است (فارابی، ۱۹۹۶: ب: ۸۱) و تحقق آن صرفاً از طریق عقل فعال امکان‌پذیر خواهد بود. در نتیجه می‌توان چنین استنباط کرد که معرفت حقیقی فقط از طریق اشراق و اعطا برای انسان امکان‌پذیر خواهد بود (همان: ۸۲). اکنون این پرسش ایجاد می‌شود که مبنای افاضه حقایق از سوی عقل فعال چیست. به عبارت دیگر، آیا عقل فعال به نحوی یکسان حقایق را بر همه انسان‌ها افاضه می‌کند یا آنکه تفاوت‌هایی در افاضه حقایق میان انسان‌ها وجود دارد؟ اگر تفاوتی وجود ندارد، منشأ اختلاف انسان‌ها در میزان دستیابی به حقایق چیست و اگر تفاوتی وجود دارد، آیا منشأ آن صرفاً اختیار عقل فعال است یا امری در خود انسان‌ها؟

درباره ارتباط اخلاق و اختیار انسانی دو بیان وجود دارد و علت آن، دو معنا از اخلاق از دیدگاه فارابی است. توضیح آنکه از دیدگاه فارابی، هیئت‌های نفس دو دسته‌اند: ۱. با اختیار حاصل می‌شوند: علوم و صناعات و «اخلاق»؛ ۲. به‌طور طبیعی و فطری حاصل می‌شوند: علوم طبیعی مثل مقدمات اول، «اخلاق» طبیعی‌ای که برای انسان و بسیاری از حیوانات به‌طور فطری حاصل می‌شود، صناعات طبیعی که در برخی از حیوانات هست، مانند نساجی در عنکبوت (فارابی، ۱۴۰۸: ۵۱). بر مبنای این توضیح، دو اخلاق طبیعی و غیرطبیعی قابل‌تمییز از یکدیگرند و فقط دومی مبتنی بر اختیار انسانی است. با توجه به تأکیدهای فارابی بر ابتدای فضائل و سعادت بر اختیار، مقصود او در غالب فقرات مرتبط با این موضوع، اخلاق غیرطبیعی است. اما حتی با نظر به متون فارابی، به‌نظر می‌رسد اخلاق غیرطبیعی نیز مبتنی بر اختیار صرف نیست و عواملی دیگر در کنار اختیار، در شکل‌گیری آن نقش دارند. او به‌طور خاص به دو عامل فطرت و عقل فعال اشاره می‌کند که در کسب فضائل نظری و سعادت غایی مؤثرند؛ بنابراین ضروری است به دو عامل فطرت و عقل فعال، به‌عنوان عوامل محدودکننده اختیار انسانی بپردازیم و تقدم یا تأخر آن‌ها از اختیار انسانی را بررسی کنیم. در نهایت کارکرد معرفت‌شناختی فطرت و عقل فعال را از دیدگاه فارابی جمع‌بندی و نقش اختیار انسانی را در کسب معارف نظری روشن کنیم.

۶. فطرت و اختیار انسانی

فطرت یکی از عواملی است که می‌تواند به‌عنوان عامل محدودکننده اختیار در کسب فضیلت تفسیر شود. از طرفی فارابی در پاسخ به این پرسش که چگونه افعال و ملکات نفسانی ما می‌توانند جمیل باشند و چگونه برای ما حاصل می‌شوند، می‌گوید ممکن است افعال جمیل به‌صورت اتفاقی برای انسان حاصل شود یا بدون قصد و اختیار به او تحمیل شود. این‌گونه افعال نمی‌توانند انسان را به سعادت نائل سازند (فارابی، ۲۰۰۸: ۱۰۳)؛ بنابراین باید منظور از فطرت و نحوه ارتباط آن با اختیار روشن شود. شایان ذکر است که فطرت از جهاتی گوناگون قابل‌بررسی است که از دو جنبه مشخصاً مورد توجه این نوشتار است: از حیث معرفت‌شناختی (ادراکی) و از حیث استعداد (گرایشی). این دو حیثیت دو اطلاق گوناگون واژه فطرت است و فطرت در هردو کاربردش در نیل به فضائل نقش زیربنایی دارد.^۳

^۱ درباره سرشت مبادی نخستین عملی نزد فارابی ر.ک: Druart, 1997.

^۲ فارابی در آثار مختلفی به مفهوم اختیار می‌پردازد و تفاوت آن با مفهوم اختیار را روشن می‌کند. از دیدگاه فارابی، اختیار مبتنی بر احساس و تخیل و نشئت گرفته از آن است و این در حیوانات هم وجود دارد (فارابی، ۱۹۹۵: الف: ۸۵)، اما اختیار مبتنی و برخاسته از تفکر و اندیشه یا همان قوه ناطقه است. براین اساس فارابی میان مطلق اختیار با اختیار تفاوت آشکاری قائل است (شریف، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۴۵)؛ بنابراین در اصل آن چیزی که اساس افعال اخلاقی انسان را تشکیل می‌دهد، اختیار نام دارد.^۲

^۳ برای توضیحی مشابه ر.ک: رستمیان، ۱۳۹۵.

منظور از بعد عقلانی یا ادراکی فطرت، آن جهتی از فطرت است که نفس را برای کسب معارف مهیا می‌کند. بعد عقلانی فطرت خود بر دو قسم است: قسم اول شامل مرتبه‌ای عمومی است. این قسم همان درک بدیهیات اولیه است. فارابی بیان می‌کند که این بدیهیات یا معقولات اولیه از محسوساتی که در قوه متخیله محفوظ‌اند در قوه ناطقه ایجاد می‌شود و میان همه انسان‌ها مشترک‌اند. مانند اینکه کل بزرگ‌تر از جزء است یا مقادیر مساوی با یک چیز، با یکدیگر مساوی‌اند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۹۸)؛ بنابراین معقولات اولیه معقولاتی است که سطح عمومی معقولات محسوب می‌شود و پایه معقولات غیرعمومی است. این معقولات غیرعمومی سلسله‌مراتبی دارند که بالاترین مرتبه به فیلسوف و حکیم اختصاص می‌یابد (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸).

کاربرد و معنای دوم فطرت، بعد گرایشی آن است. منظور از بعد گرایشی، استعداد و قوه‌ای است که هر شخص ممکن است آن را دارا باشد و بر مبنای داشتن آن فطرت، به‌سوی کسب علوم خاص یا انجام اعمال و افعالی خاص، گرایش داشته باشد. فارابی در مواردی متعدد به این معنای فطرت اشاره می‌کند؛ برای مثال، فارابی معتقد است امکان دارد که انسان از ابتدا به‌گونه‌ای باشد که انجام امری برای او آسان‌تر یا سخت‌تر باشد، اما این بعد از فطرت، نه فضیلت محسوب می‌شود و نه ردیلت (فارابی، ۱۳۶۴: ۳۱). او معتقد است هیچ‌کس به‌طور فطری نه صاحب فضیلت اخلاقی است و نه صاحب ردیلت اخلاقی، بلکه فطرت و طبع آدمی مستعد برای هردو طرف است، اما از دیدگاه او ممکن است در افراد گرایش و استعداد به یک طرف یا نوعی از افعال خاص بیشتر و آسان‌تر باشد (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۷۶-۷۷). از این جهت است که او به فضائل اخلاقی ناشی از افعال اختیاری بیش از افعال طبیعی بها می‌دهد. همچنین می‌توان به این نکته اشاره کرد که فضیلت حقیقی از دیدگاه فارابی با عادت کردن به فضیلت و ملکه‌شدن اخلاق در پیوند است. ملکه‌شدن اخلاق به معنای آن است که زوال آن ناممکن یا بسیار سخت باشد (فارابی، ۱۴۱۳: ۷). فارابی بر آن است که انسان می‌تواند از طریق عادت، اخلاقی را به ملکه تبدیل کند (همان: ۷-۸). عادت به معنی تکرار انجام یک کار در مدت طولانی و در دفعات بسیار و فواصل زمانی اندک است. اگر این اعتیاد و عادت در کارهای نیک باشد، حاصل آن فضیلت خواهد بود و چنانچه در کارهای شر و پلید باشد، حاصلش ردیلت است؛ بنابراین در نگاه اول می‌توان از تقابل فطرت و عادت (فارابی، ۱۹۹۶ ب: ۹۷) نتیجه گرفت که برخلاف فطرت که غیراختیاری است، ایجاد عادت اختیاری است و از این حیث، بنیان‌های فعل اخلاقی نیز مانند فضیلت اخلاقی مبتنی بر اختیار است. اما این مسئله قابل توجه است که خود عادت و ملکه مبتنی بر خلق‌هایی پیشین است که خارج از حیطه اختیار انسان‌اند. فارابی از این هم فراتر می‌رود و فطرت را نه تنها متأثر از خلق‌های افراد می‌داند، بلکه آن را تحت تأثیر شرایط محیطی فرد هم در نظر می‌گیرد؛ برای مثال او ذکر می‌کند که بعضی افعال برای بعضی افراد آسان‌تر و بعضی افعال برای بعضی افراد سخت‌تر است. این امر یا به دلیل فطرت خود فرد است یا به دلیل فطرت آبای آن فرد (فارابی، ۱۴۲۷: ۹۹). افزون بر این، او واژه فطرت را در مورد اعضای بدن به کار می‌برد و برای هر عضو فطرت خاصی بیان می‌کند. سپس اعضای جامعه را نسبت به وظایفی که برعهده دارند به اعضای بدن تشبیه می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۴). شاید از نظر فارابی در این موارد فطرت، قوه و توانایی خاصی وجود دارد که برای هر فرد اقدام برای یک کار را آسان‌تر از کارهای دیگر می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶ ب: ۸۳). در این صورت هر فردی ملکات خاصی دارد که رفتار او را شکل می‌دهد (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۱۳). در جایی دیگر او اذعان می‌کند که فطرت با زبان مشترک در ارتباط است (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۳۸-۹).

به‌طور کلی از کلمات فارابی چنین برمی‌آید که فطرت زماناً مقدم بر اختیار و انتخاب است (جهانی، ۲۰۰۲: ۱۰۹). از این رو می‌توان تا اینجا چنین نتیجه‌گیری کرد که فطرت حقیقتاً عاملی مقدم بر اختیار و تحدیدکننده آن محسوب می‌شود. این امر می‌تواند امکان اختیاری بودن اخلاق و تحصیل سعادت از دیدگاه فارابی را با چالش جدی مواجه کند؛ چه فطرت را در معنای ادراکی آن و بنیان عمل در نظر بگیریم و چه آن را در معنای گرایش و استعداد برای کسب علوم خاص یا انجام افعال خاص ببینیم؛ چرا که فطرت در هردو کاربرد آن، مستلزم آن است که کسب فضائل نظری از اختیار انسان خارج شود و تابع عواملی طبیعی و قهری باشد؛ به‌گونه‌ای که تحصیل فضائل اخلاقی و به دنبال آن سعادت برای همگان میسر نباشد.

۷. عقل فعال و اختیار انسانی

اکنون لازم است به عامل دومی اشاره شود که در معرفت‌شناسی فارابی نقشی اساسی دارد و آن عقل فعال است. عقل فعال یکی از مفاهیم مهم و مناقشه‌برانگیز سنت مشاء است و از تفسیر اشارات ارسطو در رساله درباره نفس نشئت می‌گیرد. بر سر تفسیر عقل فعال در سنت مشائی دو جریان عمده قابل تشخیص است^۱: یک جریان عقل فعال را درونی و جریان دیگر آن را بیرونی تفسیر می‌کند (Shields, 2014: 356-358). در رویکرد دوم، عقل فعال دارای نوعی استعلا و وجه الوهیت است و منطبع در نفس نیست. فارابی بنا بر تصریحات خود، به همان شیوه دوم عقل فعال را تفسیر می‌کند؛ برای مثال، بیان می‌کند که دستیابی به معارف عقل فعال زمانی محقق می‌شود که انسان بی‌نیاز از ماده و عوارض آن شود و بر این حال باقی بماند. در ادامه او رهایی از «حیوان ناطق» را شرط رسیدن به مرتبه عقل فعال و رسیدن به سعادت برمی‌شمارد (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳). لزوم مفارقت از ماده و حتی حیوان ناطق به عنوان ماهیت نفس انسانی به آن معنا است که عقل فعال چیزی غیر از نفس انسانی است و علاوه بر آن دارای گونه‌ای استعلا نسبت به آن است؛ به طوری که شرط رسیدن به مرتبه او، رهایی نفس از مراتب پایین‌تر است.^۲

یکی از افعال مهم این عقل که به نام‌های «روح الامین» و «روح القدس» نیز شناخته می‌شود، عنایت به حیوان ناطق برای رساندن او به سعادت قصوی است (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳).^۳ فعل عقل فعال برای به سعادت رساندن انسان به این نحو است که پس از آنکه انسان دارای جزء حاسه و نزوعی شد، عقل فعال معقولات اول را برای انسان حاصل می‌کند. به این معنا که انسان به واسطه این معقولات اول، قوه آن را می‌یابد که به سوی دستیابی به دیگر کمالات پیش برود (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۷). قوه ناطقه در انسان به دو بخش تقسیم می‌شود: ناطقه نظری و ناطقه عملی؛ بنابراین قوه ناطقه از دو جهت از عقل فعال بهره‌مند می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: الف: ۱۰۷). این دو جهت قوه ناطقه متناظر با انواع فضائل (نظری و عملی) و منشأ تقسیم حکمت به نظری و عملی است؛ بنابراین ارتباط عقل فعال با ابعاد دوگانه قوای ناطقه بیانگر تأثیر عقل فعال بر کسب فضیلت و سعادت غایی است.

در این میان این پرسش قابل طرح است: تأثیر و ارتباط عقل فعال در کسب فضیلت و سعادت چگونه است و معیار فیضان عقل فعال چیست؟ و آیا عقل فعال بیرون از دایره اختیار انسانی، افعال انسانی را متعین می‌کنند؟ آیا عقل فعال نسبتی یکسان با همه انسان‌ها دارد و انسان تا چه اندازه می‌تواند در کسب فیض از این عامل نقشی مؤثر و مختار ایفا کند؟^۴

درخصوص ارتباط عقل فعل و اختیار انسانی، نخستین فرض آن است که عقل فعال برای همه انسان‌ها به نحو متساوی معقولاتی یکسان حاصل کند، اما این دیدگاه قابل مناقشه است. علت آن است که برای مثال، فارابی به اموری اشاره می‌کند که انسان‌ها را از جهت آمادگی یا عدم آمادگی برای قبول معقولات از سوی عقل فعال تمیز می‌دهد. او در سیاست المدینة (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳) مفارقت از ماده و عوارض

۱. مسئله تقسیم عقل به فعال و منفعل به رساله درباره نفس ارسطو بازمی‌گردد. ارسطو در فصل پنجم از کتاب سوم این رساله می‌گوید: «از آنجا که در تمام طبیعت، چیزی است که برای هر نوع چیزی ماده است (و این در تمام این اشیا بالقوه است)، درحالی که چیز دیگری علت، یعنی علت مولد است، زیرا در تولید همه آن‌ها همان نسبت صنعت با ماده خود را داراست، ضرورتاً همان تمایزات باید در نفس هم حاضر باشد. و نفس عقلی از این گونه که تبدیل همه اشیا می‌شود و عقلی از آن گونه که تمام آن‌ها را تولید می‌کند به عنوان حالتی ایجابی شبیه نور وجود دارد... و این عقل [دوم] متمایز، غیرمنفعل، عالی از اختلاط و ذاتش فعلیت است» (Aristotle, 1984: 3, 5, 430a10-17). در تفسیر این فقره، دو جریان تفسیری در سنت مشاء شکل گرفته‌اند. مطابق تفسیر اول، ارسطو در این فقره و در توصیف عقل سازنده (فعال) از عقل انسانی سخن نمی‌گوید، بلکه اشاره او به عقل الهی کتاب ۱۲ متافیزیک است. پس عقل فعال، عقل الهی مفارقت از عقل انسانی است. تفسیر مقابل، عقل فعال را حیثیتی از عقل انسانی می‌داند (Shields, 2014: 356-358).

۲. باید توجه داشت که نقش عقل فعال در دستگاه اندیشه فارابی فراتر از افاضه معقولات به عقل انسانی است و تکوین جهان مادی نیز به فاعلیت این عقل بازمی‌گردد، ولی یکی از مهم‌ترین نقش‌های این عقل، فاعلیت در تحقق کمال انسانی است. این عقل از حیث هستی‌شناختی، گذار از قوه به فعلیت عقل انسانی را سبب می‌شود. برای توضیح بیشتر ر.ک: Davidson, 1992, 34-73.

۳. این سعادت عبارت است از مفارقت از ماده و عوارض آن و باقی ماندن بر این حالت مفارقت (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳) که چنین کمالی در اعلی درجه آن به رئیس مدینه فاضله اختصاص دارد (فارابی، ۱۹۹۵: الف: ۱۱۹-۱۲۰؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۸۹).

۴. نقش فطرت و نسبت آن با اختیار انسانی با رهیافتی متفاوت مورد توجه پژوهش‌های معاصر بوده است (علم‌الهدی، ۱۳۸۸).

آن را یکی از شروط رسیدن به مرتبه عقل فعال و دستیابی به معارف او عنوان می‌کند. این توضیح بیانگر آن است که همه انسان‌ها دارای نسبت یکسانی با عقل فعال نیستند و بسته به استعدادشان برای قبول معقولات از آن، نسبت‌های گوناگونی با او پیدا می‌کنند. پس معرفت‌بخشی عقل فعال به انسان‌ها به صورت یکسان نیست، بلکه براساس استعدادهایی است که به نحو اختیاری برای انسان‌ها حاصل می‌شوند و در صورتی که انسان‌ها در راستای کسب این استعدادها عمل کنند، آمادگی آن را می‌یابند که فیضانات عقل فعال را دریافت کنند. همان‌طور که اشاره شد، فارابی شرط دستیابی به این نوع استعداد را مفارقت از ماده و عوارض آن می‌داند. این نوع مفارقت با تلاش انسان حاصل می‌شود (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۳). اما در اینجا همچنان این پرسش باقی است که آیا افاضه عقل فعال صرفاً به واسطه استعدادها یا اکتسابی صورت می‌گیرد یا آنکه درجاتی از افاضه معارف برحسب استعدادها یا طبیعی و غیراکتسابی است. به عبارت دیگر، تصریحات فارابی مبنی بر شرط بودن استعدادها یا اکتسابی برای دستیابی به معارف عقل فعال می‌تواند صرفاً به عنوان شروط لازم - و نه کافی - تفسیر شود. این در حالی است که برای اثبات اینکه عقل فعال عامل محدودکننده اختیار انسانی نیست و افعال انسانی تماماً با اختیار خودش متعین می‌شود، لازم است اثبات شود که همه سطوح از معارف نظری به واسطه اختیار انسان قابل اکتساب است و عواملی خارج از حیطه اختیار انسانی در تعیین افعال انسان نقشی ندارند؛ بنابراین در نهایت به نظر می‌رسد معرفت‌بخشی عقل فعال به انسان‌ها یکسان نیست، بلکه با نظر به استعدادها یا طبیعی و غیراختیاری هر انسان، افاضه معقولات صورت می‌پذیرد. فارابی ابتدا به معقولات اولیه‌ای اشاره می‌کند که اساس همه معقولات بعدی است. در مرحله اول، او به این مرتبه از معقولات اشاره می‌کند و اعطای آن‌ها از سوی عقل فعال را وابسته به این می‌داند که پیش از آن، فرد دارای فطرت سالم باشد (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۱). فارابی معتقد است انسان‌هایی که فطرتی سالم دارند، دارای فطرتی مشترک‌اند که آنان را برای پذیرش معقولات عمومی آماده می‌سازد. پس از این مرحله، تفاوت‌هایی میان آن‌ها پدید می‌آید و هر فرد یا گروه، برای دریافت معقولات خاصی آمادگی می‌یابد که آن‌ها را به سوی نوعی خاص از امور سوق می‌دهد. از این‌رو به عقیده فارابی، انسان‌ها در دو مرحله معقولات عمومی و معقولات خاص، از جهت بهره‌مندی از افاضات عقل فعال تمییز داده می‌شوند و این تمییز براساس فطرت آن‌ها است (همان: ۸۲). از این‌رو اعطای معقولات از سوی عقل فعال نه تنها رافع نابرابری‌های طبیعی انسان‌ها نیست، بلکه خود بر مبنای همین نابرابری‌ها عمل می‌کند. پس این نتیجه حاصل می‌شود که عقل فعال نیز حداقل در ابعادی از فیضانات خود، مقدم بر اختیار انسانی است. چنین نتیجه‌ای در تفسیر سعادت از دیدگاه فارابی نقش مهمی ایفا می‌کند. در بخش بعد به بررسی تأثیر محدودیت اختیار بر تفسیر سعادت می‌پردازیم.

۸. محدودیت طبیعی اختیار انسان در تحصیل سعادت

تا اینجا روشن شد که از میان فضائل چهارگانه فارابی، فضیلت نظری نقشی زیربنایی در تحقق سایر فضائل ایفا می‌کند، ولی عواملی مانند فطرت انسانی و عقل فعال که خارج از اختیار انسانی قرار می‌گیرند، در تکوین مبادی فضیلت نظری مؤثر هستند؛ به گونه‌ای که از دیدگاه فارابی، حتی افراد با طبیعت سالم نیز در یک درجه قرار نمی‌گیرند و هریک از افراد برحسب ویژگی‌های شخصیتی، اوضاع بدنی، فرهنگ، زبان و حتی شرایط جوی متفاوت، دارای فطرت‌های متفاوتی هستند که آن‌ها را از جهت کسب فضائل و سعادت در یک درجه و مرتبه قرار نمی‌دهد. همین امر، در نحوه تبیین افاضه عقل فعال نیز مؤثر می‌افتد؛ به نحوی که خود افاضه عقل فعال نیز بر فطرت‌های انسانی مبتنی می‌شود. پس فضیلت نظری امری است که بخشی از آن وابسته به توانایی‌های ذاتی و طبیعی انسان‌ها است؛ توانایی‌هایی که نه با اختیار فرد حاصل شده‌اند و نه به آسانی قابل تغییرند؛ بنابراین، نخستین گام در فهم امکان تحصیل سعادت، پذیرش این واقعیت است که در جامعه، برخی افراد از نظر قوای نظری و عقلانی دچار نقص یا ضعف هستند؛ نقصی که فارابی آن را در زمره عوامل غیراختیاری در شکل‌گیری تفاوت‌های انسانی می‌داند. او این نقایص و در نتیجه اختلاف انسان‌ها را به عوامل متفاوتی از جمله وضعیت خلقی و بدنی انسان در کسب فضائل مرتبط می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۹)؛ برای مثال فارابی درباره محدودیت اختیار انسانی و نقش سرشت انسانی در تعیین این محدوده این‌طور توضیح می‌دهد:

«هر انسانی که اتفاقاً صنعت و فضیلت اخلاقی و فضیلت فکری‌اش قدرتی بزرگ دارد، لزوماً سزاوار مقام پادشاهی نیست؛ زیرا پادشاهان تنها با اختیار، پادشاه نمی‌شوند، بلکه به واسطه طبیعت نیز چنین‌اند. همچنین خدمت‌گزاران نیز در وهله نخست از روی طبیعت خادم‌اند و در وهله دوم به اختیار؛ و آنچه را که طبیعتاً برای آن آماده شده‌اند، با اختیار کامل می‌سازند» (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۶۲).

با در نظر گرفتن این تفاوت‌های طبیعی، مسئله مهمی که مطرح می‌شود، امکان تحقق فضائل عملی و در نتیجه امکان دستیابی به سعادت است. انسان‌ها با تکیه بر اختیار و استعداد‌های فردی خود، از توانایی کسب فضیلت به‌طور کامل بهره‌مند نیستند. گویی سعادت نزد فارابی به گروهی خاص از انسان‌ها محدود می‌شود. اگر مبنای فضائل عملی، فضیلت نظری باشد و اگر بخشی از فضیلت نظری غیراختیاری و اکتساب‌ناپذیر باشد، آیا راهی برای جبران این نقصان وجود دارد؟ محدودیت فوق تا آنجا است که سعادت را امری فردی و خارج از بستر مدنی بدانیم. ولی به نظر می‌رسد مسئله سعادت نزد فارابی در اینجا خاتمه نمی‌یابد. فارابی غلبه بر این محدودیت را در بعد اجتماعی انسان می‌جوید: به عقیده او انسان از موجوداتی است که امور ضروری زندگی‌اش به‌تنهایی تحقق نمی‌یابد و به بهترین حالت وجودی خود نیز نمی‌رسد، مگر با گردآمدن گروه‌های بسیاری از انسان‌ها در یک مکان مشترک (فارابی، ۱۹۹۶: ب: ۷۳). با توجه به نقش محوری نظام مدنی در دستگاه اندیشه فارابی، مسئله فضیلت و سعادت نیز در این ساختار قابل‌ردیابی است. در چنین نگاهی، نقایص نظری برخی افراد می‌تواند با بهره‌گیری از هدایت، آموزش و نظم اجتماعی، در حد امکان جبران شود تا آنان نیز بتوانند به سطحی از فضیلت عملی دست یابند. مسئله اصلی در اینجا، کشف و تبیین سازوکارهایی است که از رهگذر آن، جامعه می‌تواند کاستی‌های نظری غیراختیاری را تا حدی جبران کند و زمینه تحقق فضیلت عملی را برای افراد فراهم سازد. به عبارت دیگر، لازم است بررسی شود که رویه‌های جمعی برای جبران نقایص فردی چگونه انسجام می‌یابند؛ مسئله‌ای که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

۹. حکومت و امکان سعادت

بنا بر آنچه گذشت، روشن شد که از دیدگاه فارابی افراد به‌خودی‌خود برحسب فطرت و بهره‌مندی از عقل فعال دارای نقص و درجات متفاوتی از عقل نظری هستند و چنین نیست که همه افراد در مرتبه واحدی قرار گیرند (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۷). این امر با نظر به ابتدای عقل عملی و سعادت غایی بر عقل نظری، امکان تحصیل سعادت غایی برای همه افراد را زیر سؤال می‌برد. با بررسی نظام اندیشه فارابی می‌توان شواهدی ارائه کرد که بر مبنای آن، جبران نقایص عقل نظری اشخاص به اجتماع سیاسی و به‌طور خاص به حاکمیت واگذار شده است؛ چنان‌که او در بیان چگونگی دست‌یازیدن افراد جامعه به نیکبختی در یک مدینه فاضله، به توصیف سیاستمدار و برتری‌های او نسبت به سایر افراد مدینه می‌پردازد. این توصیفات او به‌وضوح نیکبختی جامعه را به نظام سیاسی آن گره می‌زند (همان: ۹۳-۹۵).

فارابی بیان می‌کند که آن کسی که برحسب طبیعت در مراتب بالای جامعه قرار می‌گیرد، حاکم «واضع نوامیس» (واضع قوانین) است. به این معنا که حاکمیت خود را از مسیر وضع قوانین اعمال می‌کند (همان: ۹۲). او ویژگی‌هایی را برای واضع نوامیس یا حاکم برمی‌شمارد. از جمله آنکه واضع نوامیس لزوماً باید فیلسوف و امام باشد (همان). این دو ویژگی را می‌توان از قدرت‌های درونی حاکم به‌شمار آورد؛ بنابراین به باور فارابی، قدرت واضع قوانین یا حاکم نباید صرفاً وابسته به عوامل خارجی باشد، بلکه قدرتش باید ناشی از عظمت نیروی درونی خودش باشد (همان: ۷۸-۸۰). ویژگی‌های حاکم به‌طور خاص در نسبت با موضوع این نوشتار از آن حیث دارای اهمیت است که بنا بر توصیف فارابی، حاکم اولاً بنا بر طبیعت، امکان دستیابی به فضائل و به‌طور خاص فضیلت نظری را دارد و دوم با بهره‌مندی از فضائل می‌تواند از طریق یک نظام قانون‌گذاری، نقایص طبیعی دیگران را در اکتساب فضیلت رفع کند.

حاکم یا واضع نوامیس باید فیلسوف باشد؛ یعنی باید با معرفت به موجودات، شرایط تحقق افعال ارادی را استخراج کند و آن‌ها را به نحوی ترکیب کند که به سعادت قصوی منتهی شود، اما دستیابی به این شرایط ممکن نیست مگر آنکه فرد پیش‌تر فلسفه را تحصیل کرده باشد و فضائل نظری لازم را اکتساب کرده باشد (همان: ۹۰-۹۱). به علاوه حاکم یا واضع نوامیس باید امام باشد. علت آن است که فارابی فیلسوف بودن را به‌تنهایی برای حاکمیت و قانون‌گذاری کافی نمی‌داند؛ چرا که فیلسوفی که فضائل نظری را تحصیل کرده، اگر توانایی تحقق آن‌ها در دیگران را نداشته باشد، آنچه اندوخته بی‌ثمر خواهد بود و نمی‌تواند شرایط لازم برای تحقق امور ارادی را استخراج کند، مگر آن که دارای فضیلت فکری باشد و فضیلت فکری بدون فضیلت عملی حاصل نمی‌شود. فضائل عملی نیز صرفاً از طریق اقناع و تخیل قابل انتقال اند (همان: ۹۱). از این‌رو خیال و تخیل - به‌عنوان ابزار دینی - در نظام فکری فارابی جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند (همان)؛ چرا که تمامی افراد جامعه امکان بهره‌مندی از برهان را ندارند و باید آنان را با زبان اقناع خطاب قرار داد. براین اساس فیلسوف در تناظر با امام، و فلسفه در تناظر با دین قرار می‌گیرد. به این معنا که هر دو حقیقت واحدی را به زبان خاص خود بیان می‌کنند. به همین دلیل با بررسی آثار فارابی می‌بینیم که او علاوه بر واضع نوامیس از اصطلاحاتی مانند «واضع السنه» (فارابی، ۱۹۹۶ ب: ۱۲۱)، «واضع الشریعه» (فارابی، ۱۹۹۶ الف: ۸۵؛ فارابی، ۱۹۹۱: ۷۵) و «واضع المله» (فارابی، ۱۹۹۶ الف: ۸۷) نیز بهره می‌گیرد و این اصطلاحات بدیل را غالباً در مباحث دینی طرح می‌کند. در این خصوص و با نظر به ایده فیلسوف-نبی نزد او و نیز تناظری که میان فلسفه و شریعت برقرار می‌کند، می‌توان این اصطلاحات را با واضع نوامیس یکسان در نظر گرفت و به‌کارگیری این اصطلاحات بدیل را مؤیدی بر ایده او مبنی بر یکسان بودن مقام حاکمیت و قانون‌گذاری با مقام فلسفه و امامت قلمداد کرد.

او در مقایسه میان فلسفه و مله (دین یا شریعت) و توضیح جمع این دو مقام در حاکم یا واضع نوامیس، به مقایسه عقل و خیال می‌پردازد و بیان می‌کند که هر آنچه فلسفه به صورت معقول یا تصور شده ارائه می‌دهد، مله آن را به صورت تخیلی ارائه می‌دهد و هر آنچه را که فلسفه با برهان ثابت می‌کند، مله با اقناع بیان می‌کند (همان: ۸۹)؛ بنابراین فارابی دوگانه عقل نظری و عملی را به دوگانه فلسفه و دین پیوند می‌زند و از اینجا معادل دانستن واضع نوامیس، فیلسوف و امام روشن می‌شود؛ بنابراین واضع نوامیس (حاکم یا قانون‌گذار) به واسطه داشتن ویژگی‌های برجسته درونی و به دلیل رسیدن به کمال در زمینه اکتساب فضائل نظری و عملی، در مراتب بالای جامعه قرار می‌گیرد و مسئولیت فراهم آوردن امکان اکتساب فضیلت در مراتب پایین‌تر جامعه را به عهده می‌گیرد:

«پس اگر چنین باشد، فضیلت نظری، فضیلت فکری برتر، فضیلت اخلاقی برتر و صنعت عملی بزرگ، تنها در کسانی می‌تواند تحقق یابد که طبیعتاً برای آن‌ها آماده شده‌اند؛ و آن‌ها کسانی‌اند که دارای طبیعت‌های برتر و نیروهای بسیار عظیم هستند. و چون این فضائل در انسانی تحقق یافت، گام بعدی این است که این فضائل جزئی در میان ملت‌ها و شهرها محقق شود. سپس باید دانست که راه تحقق این فضائل جزئی در ملت‌ها و شهرها چگونه است؛ زیرا کسی که دارای این نیروی بزرگ است، باید توانایی تحصیل و فراهم آوردن این امور جزئی را در ملت‌ها و شهرها داشته باشد. و فراهم آوردن این فضائل از دو راه اصلی است: آموزش و تربیت» (فارابی، 1995 ب: ۶۸-۷۰).

قانون‌گذار مدینه فاضله این مسئولیت را در قالب دو نقش «تعلیم و آموزش» و «تربیت و تأدیب» انجام می‌دهد و به ایفای این دو نقش از مسیر قانون‌گذاری می‌پردازد.

آموزش یا تعلیم به معنای ایجاد فضائل نظری در ملت‌ها و شهرها است. آموزش از طریق گفتار انجام می‌گیرد و غایت آن تزکیه قوه عقل نظری و درک معقولات است. از دیدگاه افلاطونی، این آموزش باید از کودکی آغاز شود و تا رسیدن به بلوغ کامل ادامه یابد؛ همراه با آداب و

سلوک خاصی که فرد را برای پذیرش مسئولیت‌های بالاتر آماده می‌سازد. در این مسیر، برخی از این آموختگان به مقامات ریاست جزئی نائل می‌شوند و با سیر تدریجی در مدارج حکمرانی، در نهایت به ریاست کل دست می‌یابند. در این فرایند، تعلیم علوم نظری را باید امامان و پادشاهان یا آنانی که مأمور به حفظ و انتقال این معارف‌اند، برعهده گیرند. اما این تعلیم نمی‌تواند صرفاً به شیوهٔ برهانی باشد، بلکه باید با روش‌های اقناعی نیز همراه باشد؛ چرا که بسیاری از مفاهیم نظری فقط از راه تخیل قابل درک‌اند (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۱-۷۳)؛ برای مثال فارابی دربارهٔ آموزش به افرادی که از قوهٔ تعقل کمتری برخوردارند، چنین بیان می‌کند:

برخی در فهم غایت و یا اسباب رسیدن به غایت و یا هر دو ناتوان‌اند، اما همین که غایت و هدف به خیال او برود و مبدأ اندیشه به او داده شود، می‌تواند کارهای بازمانده را به گونه‌ای که راهنمایی شده، خودش پدید آورد. یا ممکن است خودش نتواند پدید آورد، اما اگر به او سفارش شود، گوش می‌دهد (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۸-۶۹).

به‌طور کلی آموزش اثربخش مستلزم آن است که تشخیص داده شود هر ملت چه چیزهایی را می‌تواند بفهمد و چه چیزهایی عمومی است و چه چیزهایی خاص یک ملت یا شهر یا گروه خاصی از اهل یک شهر است (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۳)؛ برای مثال فارابی متذکر می‌شود که بر حکمران فاضل و رئیس نخستین لازم نیست که فضیلت‌ها را در کسانی ایجاد کند که طبع و جوهر وجودشان پذیرای فضیلت‌ها نیست، بلکه وظیفهٔ او آن است که در مورد چنین روان‌هایی، تا حد ممکن آنچه را از فضیلت‌ها که در توان آن‌ها و وجودشان هست و برای اهل آن شهر سودمند است، تحقق بخشد (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۹)؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین وظایف حکومت برای ایجاد زمینه‌های سعادت در آحاد جامعه، آموزش افراد است؛ آموزشی که اولاً همواره بر برهان مبتنی نیست و به روش‌های اقناعی-خطابی نیز متکی است و دوم آنکه به ظرفیت‌های اشخاص توجه دارد. نکتهٔ مهم در این میان آن است که پرورش قوای انسان‌ها از مسیر آموزشی است که از جانب حکومت صورت می‌گیرد. در کنار آموزش، تأدیب یا تربیت قرار دارد که راه ایجاد فضائل اخلاقی و مهارت‌های عملی در ملت‌ها است. تأدیب نه صرفاً از طریق گفتار، بلکه از راه عادت‌دادن مردم به افعال برخاسته از ملکه‌های عملی صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۵: ۷۱). از دیدگاه فارابی، تأدیب به دو روش محقق می‌شود: یکی از طریق اقناع و دیگری از راه اکراه و اجبار. دومی برای کسانی به کار می‌رود که به‌طور ارادی به‌سوی راه درست گرایش ندارند (همان: ۷۳). از این‌رو، مأموران تأدیب باید به بررسی ملت‌ها بپردازند تا دریابند چه ملکات و افعالی در سرشت هر ملت نهفته است و چه گرایش‌هایی در طوایف مختلف آن وجود دارد. باید دانست که هر ملت، در چه افعالی توانایی پایداری دارد و چگونه می‌توان آن را به‌سوی سعادت سوق داد. این امر نیازمند شناخت تعداد تقریبی اقناع‌پذیران و طراحی شیوه‌های متناسب اقناع برای هر گروه است. براین اساس، علوم موجود در میان ملل چهار نوع می‌شود: فضیلت نظری حاصل از برهان، معقولات به‌دست‌آمده از اقناع، دانش مبتنی بر مثال‌ها، و علمی که از این سه برگرفته و با طبیعت ملت‌ها سازگار شده‌اند. بهترین حالت برای مأموران تأدیب آن است که هم فضیلت فکری و هم فضیلت جزئی را داشته باشند تا در صورت لزوم بتوانند در ادارهٔ نیروهای نظامی نیز کارآمد باشند و هردو شیوهٔ اقناعی و اجباری را در خود جمع کرده باشند (همان: ۷۸-۸۰)؛ بنابراین تأدیب در کنار آموزش، نقشی مهم در شکل‌گیری فضائل اخلاقی در عموم انسان‌ها و تحقق سعادت انسانی دارد.

به این ترتیب امکان تحصیل سعادت برای افراد مختلف با بهره‌مندی‌های متفاوت عقلی، با مسئلهٔ نقش حاکمیت در تحصیل سعادت پیوند می‌خورد. این تبیین از جایگاه نظام سیاسی، دریافت جدیدی از فضیلت و سعادت را مطرح می‌کند که بر مبنای آن، سعادت افراد و گروه‌ها در یک جامعه براساس عقلانیت موجود در قدرت سیاسی قابل دستیابی است، نه عقلانیت خود اشخاص و گروه‌ها. به عبارت دیگر، اگر اخلاق در بستر فردی تبیین شود، به معنای آن خواهد بود که فارابی فکر می‌کند که ضروری است همهٔ افراد غایات و اسباب فضیلت را با عقل خود و بدون کمک استنباط کنند تا فضیلت‌مند شوند. اما این امر هرچند برای معدود افرادی که پیش‌نیازهای عقلانی و اخلاقی لازم

را دارند ممکن باشد، برای همه افراد ممکن نیست؛ بنابراین منظور این است که قانون‌گذار سیاسی-مذهبی که هر دو قوه نظری و عملی در او به طور کامل پرورش یافته است، علم فلسفی و عملی خود را در قوانین خاصی که سوژه‌ها را به سوی فضیلت و سعادت رهنمون می‌کند، می‌گنجانند؛ بنابراین، فارابی یک عقل‌گرای اخلاقی به معنای معتزلی نیست که هر فاعل اخلاقی بتواند با عقل خود و بدون کمک تشخیص دهد که درباره افعال انسانی چه چیزی خیر است، بلکه او چنین می‌اندیشد که برای اینکه افراد بیشتری فضیلت‌مند شوند، باید قانون‌گذاری سیاسی یا مذهبی بر اصول عقلانی استوار باشد. با این حال، از آنجا که این قانون‌گذاری باید بر علم نظری و عملی استوار باشد تا به فضیلت منجر شود، همچنان دیدگاه صحیح این است که از نظر فارابی، اساس فضیلت اخلاقی کاملاً عقلانی است (Mattila, 2022: 182).^۱

در این چارچوب تبیینی، اگرچه عقل نظری دارای مراتب مختلفی است و دستیابی به شناخت فلسفی یا برهانی از مفاهیمی مانند خیر و فضیلت در اختیار همگان ممکن نیست، اما افرادی که از حیث عقل نظری بر سایرین برتری دارند، از طریق قانون‌گذاری و تدبیر سیاسی، عقلانیت خود را در قالب مجموعه‌ای از قوانین تجلی می‌بخشند و از این طریق، نقص و ناتوانی عقلانی و اخلاقی سایر افراد جامعه را جبران می‌کنند. در این چارچوب، مسیر نیل به فضیلت و سعادت برای بیشتر افراد نه بر پایه توان استدلال و تشخیص فردی، بلکه از راه تبعیت از قوانینی است که بر مبنای عقلانیت نخبگان سامان یافته است.^۲

۱۰. نتیجه‌گیری

این جستار به بررسی چالشی برآمده از متون فارابی پرداخت که بر مبنای آن، فضائل نظری که زیربنای فضائل عملی محسوب می‌شوند، متأثر از دو عامل فطرت و عقل فعال هستند؛ دو عاملی که در ابعاد و کاربردهایی خاص، مقدم بر اختیار انسانی هستند و نقش اختیار انسانی در کسب فضائل نظری و سعادت غایی را محدود می‌کنند. از این رو، نزد فارابی اختیار انسانی در کسب فضائل نظری محدود است و انسان‌ها از جهت بهره‌مندی از فضیلت نظری، در مراتب طبیعی متفاوت طولی قرار می‌گیرند. پس اکتساب فضائل عملی و به دنبال آن سعادت به عنوان غایت برین انسانی، امری است که دسترسی همگان به آن میسر نیست. اما به نظر می‌رسد این چالش در چارچوب اندیشه فارابی از راه‌حلی سیاسی-اجتماعی برخوردار است؛ به گونه‌ای که فهم مفاهیم اخلاقی در چارچوبی سیاسی، سازوکارهای جمعی و جبران‌کننده نابرابری‌های فردی ذیل حاکمیت واحد نخبگان، راهی برای غلبه بر محدودیت‌های افراد در اکتساب فضائل نظری است.

^۱. بنا بر توضیح محسن مهدی، نزد فارابی جامعه سیاسی در قالب دو گروه عام قرار می‌گیرد: اولاً اقلیتی که فیلسوف هستند یا می‌توانند مورد خطاب فلسفی باشند. دوم اکثریتی که به دلیل نداشتن استعدادهای طبیعی از طریق عقیده و اقلیت از طریق عقل وسایل سعادت را کسب می‌کنند، ولی قانون‌گذاری حاکم راه را برای سعادت اکثریت می‌گشاید (Mahdi, 2010, 136-7). از این رو فارابی معنای فضیلت اخلاقی را از فعالیتی اساساً شخصی به فضیلتی سیاسی تبدیل می‌کند؛ یعنی فضائل اخلاقی و تأملی که ساحت عمل آن‌ها بهبود کل جامعه است (Galston, 1990: 80).

^۲. شایان ذکر است که بسترسازی اجتماعی از طریق حاکمیت برای ممکن ساختن تحصیل سعادت به معنای آن نیست که انسان‌ها فراتر از فطرت خود می‌توانند به سعادت دست یابند. فارابی تصریح می‌کند که تحصیل سعادت در بستر فطرت ممکن است (فارابی، ۱۹۹۵: ۴۶). همچنین او در شرح پایین‌ترین جایگاه در مدینه فاضله، توضیح می‌دهد که خدمتگزار مدینه فاضله در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد که در فهم غایت و اسباب رسیدن به آن ناتوان است، اما توصیه‌ها را می‌پذیرد. این فرد «به مقتضای سرشت» برده و بنده است و هرگز سرپرست نخواهد شد (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۷). در جایی دیگر او بیان می‌کند: هر انسانی که اتفاقاً صنعت و فضیلت اخلاقی و فضیلت فکری‌اش قدرتی بزرگ دارد، لزوماً سزاوار مقام پادشاهی نیست؛ زیرا پادشاهان تنها با اختیار پادشاه نمی‌شوند، بلکه به واسطه طبیعت نیز چنین‌اند. همچنین خدمت‌گزاران نیز در وهله نخست از روی طبیعت خادماند و در وهله دوم به اختیار؛ و آنچه را که طبیعتاً برای آن آماده شده‌اند، با اختیار کامل می‌سازند (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۶۲). این توصیفات نشان می‌دهد فارابی در عین اعتقاد به وجود مراتب طبیعی در انسان‌ها، اختیار در آن‌ها را می‌پذیرد و این اختیار را در مراتب پایین به معنای پذیرش یا عدم پذیرش توصیه‌های افراد مراتب بالاتر در نظر می‌گیرد. به این معنی، یک فرد که براساس سرشت یک خدمتکار است، مختار است که خدمتکاری خیر یا خدمتکاری شر باشد. اما میان خدمتکار بودن یا پادشاه بودن مختار نیست.

۱۱. مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

۱۲. 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.

۱۳. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۱۴. تعارض منافع

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

۱۵. منابع

- بحرانی، مرتضی (۱۳۹۶). تحلیلی بر ضرورت و امتناع مدینه نزد فارابی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۷(۲)، ۱۵۵-۱۷۳.
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2018.263897.1216>
 تورانی، اعلی، عمرانیان، سیده نرجس، و مرتضوی، ام‌البین (۱۳۹۱). رابطه سعاد و سیاست از دیدگاه فارابی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۷(۱)، ۱۰۷-۱۲۰.
 جهانی، جبار (۲۰۰۲). موسوعة مصطلحات الکندی و الفارابی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
 داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲). فارابی: فیلسوف فرهنگ. تهران: ساقی.
 رستمیان، محمدعلی (۱۳۹۵). نقش فطرت و جامعه در نیل به فضائل اخلاقی از دیدگاه فارابی. پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۴(۶)، ۸۳-۱۰۲.
 سیاح، علی، مصطفوی، شمس‌الملوک، و داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰). فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت. حکمت معاصر، ۱۲(۲)، ۱۹۵-۲۱۸.
<https://doi.org/10.30465/cw.2022.32774.1746>
 علم‌الهدی، جلیله (۱۳۸۸). اختیاری‌بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی. حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۱۳(۴۱)، ۹۹-۱۱۷.
 فارابی، ابونصر (۱۴۱۳). التنبيه على سبيل السعادة در مجموعة الأعمال الفلسفية. تحقیق جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.
 فارابی، ابونصر (۲۰۰۸). رسائل الفارابی. تحقیق موفق فوزی الجبر. دمشق: دارالینابیع.
 فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). تحصیل السعادة. بیروت: دار مکتبه الهلال.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۳۶۴). فصول منتزعه. محقق: فوزی متری نجار. تهران: مکتبه الزهراء.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۸). المنطقیات، جلد اول. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۷۰). الحروف، بیروت: دارالمشرق.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۱). الملة و نصوص اخرى. تصحیح محسن مهدی. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. شارح: علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۶). احصاء العلوم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
 فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۶). السياسة المدنية. شارح: علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
 شریف، میان محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). دولت در اندیشه سیاسی فارابی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
 مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی فارابی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶). اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی. تهران: دانشگاه الزهراء.

Aristotle (1984) *Complete Works*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
 Druart, Thérèse-Annem (1997) *Al-Fārābī, Ethics and First Intelligibles, Documents Etudi Sulla Tradizione Filozofica Medieval*, VIII, 403-23.

- Galston, Miriam (1990) *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mahdi, Muhsin S. (2010) *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Davidson, Herbert A (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, And Theories Of Human Intellect*, New York: Oxford.
- Mattila, Janne (2022) *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*, Boston: Brill.
- Shields, Christopher (2014) *Aristotle*, 2nd ed, London: Routledge.



Explanation of Mystical Concepts of the Islamic Revolution from the Perspective of Seyyed Morteza Avini

Hossein Ebrahimi ^{1✉} , Abbas Keshavarz Shokri ^{2✉} 

1. PhD student in Islamic Revolution Political Studies at Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
Email: Hossein.ebrahimi1387@gmail.com
2. Professor, Department of Political Science, shahed University, Tehran, Iran. Email: keshavarz@shahed.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 14 February 2025
Received in revised form: 04 June 2025
Accepted: 05 June 2025
Published online: 23 September 2025

Keywords:

Iran, Islamic Revolution,
Morteza Avini, Mysticism,
Politics.

ABSTRACT

Mysticism, as a profound spiritual school and a key movement within Iranian culture, has played a significant role in the political and social developments of Iran. The Islamic Revolution was not merely a political upheaval but a spiritual awakening and an inner transformation in which mystical and philosophical dimensions were manifested. Understanding the relationship between mysticism and the Islamic Revolution enables a more comprehensive grasp of the Revolution's various dimensions and its impact on the Shia community and Iranian society. Seyyed Morteza Avini, as one of the intellectual elites of this period, addressed this phenomenon from a deep mystical perspective. This article examines Avini's approach to the Revolution through the lens of mysticism and religiosity, showing how this framework enriches our understanding of the Revolution and its message. The theoretical foundation of the study is rooted in mystical thought. Avini considered the Revolution a manifestation of divine love and a quest for truth, wherein people returned to their essence and sought to realize divine values. The study employs an analytical-descriptive method, drawing on three of Avini's works—*A Beginning at an End*, *Snails Without a Home*, and *Governance of the Wise*. Through textual interpretation, this research identifies connections between mystical ideas and the Revolution. The findings reveal that Avini's mystical approach not only distinguishes the Islamic Revolution from other global revolutions but also emphasizes inner transformation, monotheism, the interplay between love and reason, and divine encounter. For Avini, the Revolution transcends political change, constituting a spiritual journey and mystical ascent. He outlines stages of mystical ascent in politics—self-awareness, migration, struggle, and guardianship—suggesting that the Revolution is an opportunity for returning to one's essence and achieving a deeper understanding of life's meaning and purpose.

Cite this article: Ebrahimi, H.; Keshavarz Shokri, A. (2025). Explanation of Mystical Concepts of the Islamic Revolution from the Perspective of Seyyed Morteza Avini. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 38-55. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390520.1776>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390520.1776>

1. Introduction

The Islamic Revolution of Iran, one of the most influential events of the twentieth century, has been interpreted in diverse ways, ranging from political and economic analyses to sociological and cultural perspectives. Among its less examined yet profoundly significant aspects is the mystical perspective. Although Sufi mysticism became central to Iranian-Islamic civilization from the seventh century onward, the relationship between mysticism and politics remains a subject of debate. The central issue concerns the compatibility—or tension—between authentic Islamic mysticism and political authority.

Some scholars argue that mystical doctrines, such as the inwardly-oriented concept of Imamate, *fana fi Allah* (annihilation in God), and divine illumination, are fundamentally distinct from social governance (Soroush, 2014: 283). Others contend that mysticism is largely incompatible with politics, since mysticism is rooted in metaphysical realities beyond human will, whereas governance operates through rationality and transparency (Daryoush, 2008: 12, 23). Conversely, proponents of the “unity theory” maintain that Islamic mysticism and politics are interrelated, with mysticism elevating human virtue and responsibility and thereby motivating governance (Jafari, 1999: 21; Javadi Amoli, 2005: 93).

Within this intellectual landscape, Seyyed Morteza Avini—a prominent thinker and artist of the post-revolutionary era—offered a unique mystical interpretation of the Islamic Revolution. His view aligns the Revolution with “spiritual and cultural revolutions,” emphasizing value-based, symbolic, and spiritual dimensions over purely political or economic concerns. Avini regarded the Revolution as rooted in inner awakening and monotheistic transformation, which ensured its endurance and idealism. Unlike Seyyed Hossein Nasr, who emphasizes the integration of mysticism with modern sciences, or Leila Ashighi, who interprets mysticism through philosophical and structural lenses, Avini’s distinct contribution lies in his focus on symbolic and spiritual dimensions, interpreting the Revolution as a manifestation of divine love and proximity.

The central question of this study is how Avini employed mystical concepts to interpret the Islamic Revolution. He perceived it not merely as a political shift but as a divine manifestation, a “spiritual jihad” directed toward truth, self-awareness, and perfection. This research explores the intersection of mysticism and politics in Avini’s thought, analyzing how mystical concepts are employed in his works to interpret the Revolution, thereby offering a novel perspective on the Revolution as a mystical-spiritual phenomenon..

2. Methodology

This study employs qualitative content analysis, defined as a systematic interpretive approach to textual data through categorization and conceptual mapping (Iman & Noshadi, 2011: 36; Tarbizi, 2014: 114). The analysis focuses on Avini’s writings, extracting recurring mystical categories and linking them to political interpretations of the Revolution.

3. Findings

In his writings, Avini emphasizes that the Islamic Revolution was not only a political transformation but also a return to mystical and spiritual identity. He considered Imam Khomeini the embodiment of this inner awakening, portraying the Revolution as a model for reinforcing spiritual values. In *A Beginning at an End*, he argues:

“Humanity can only undergo a historical transformation through revolution. Those who reject this theory are attached to the status quo. Within humans lies both a tendency to remain and a stronger desire to move. Since humans are habitual beings clinging to stability, historical transformation can only occur through revolution” (Avini, 2012: 95).

Avini distinguishes between two types of revolution: the Rubīʿ Revolution, an external social transformation, and the Sayyām Revolution, an inner transformation of the soul. For him, the Islamic Revolution combined both, with inner transformation serving as the foundation for outward change. He viewed the Revolution as a turning point in human history, signifying the decline of Western civilization and the rise of a new spiritual era.

From this perspective, the Revolution functions as a catalyst for the emergence of the Perfect Human and as part of a cosmic process of spiritual evolution. Avini emphasized the Revolution's role in preparing humanity for the ultimate global transformation under Imam Mahdi's leadership.

4. Conclusion

Avini's mystical interpretation of the Islamic Revolution highlights its spiritual depth and distinguishes it from other revolutions. By framing it as a "revolution of values" rooted in divine love and self-awareness, Avini underscores the Revolution's enduring legitimacy. He describes the leader of the Revolution as a Perfect Human, whose inner transformation catalyzed social and political change.

Accordingly, the Islamic Revolution represents both a historical turning point and a mystical ascent—a movement that not only challenges Western grand narratives but also lays the groundwork for a universal revolution. From Avini's perspective, it is best understood as part of a spiritual journey, integrating politics with divine encounter and mystical realization.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

- Avini, Morteza. (2004). *Governance of the Wise: A Review of Political Authority in Islam*. Tehran: Shaheed Avini Cultural and Artistic Institute.
- Avini, Morteza. (2011). *A Beginning at an End*. Tehran: Vahhā.
- Avini, Morteza. (2012). *Snails Without a Home*. Tehran: Vahhā.
- Birjandi, Ibn Maysam. (2025). *Commentary on Nahj al-Balagha* (2nd ed.). Tehran: Book Publishing Office.
- Dalir, Bahram. (2017). Mysticism and the Islamic Revolution. *Quarterly Book Criticism*, 18(81–82), 329–379.
- Darvish, Mohammad Reza. (1999). *Mysticism and Democracy*. Tehran: Qaseedah.
- Fazeli, Qader. (2008). *Political Mysticism or Mystical Politics*. Qom: Fazilat al-Ilm.
- Hosseini, S. (2023). An explanation of the homology of Avini's speech in mystical texts with an approach to classical Persian mystical works. *Shahed Andisheh*, 4(1), 9–31.
- Hujviri, Ali ibn Othman. (1992). *Kashf al-Mahjub*. Tehran: Tehran Offset Printing.
- Iman, Mohammad Taqi, & Noshadi, Mahmoud Reza. (2011). Qualitative content analysis. *Research Quarterly*, 3(2), 15–44.
- Jafari, Mohammad Taqi. (1999). *Footnotes on Islamic Mysticism*. Tehran: Karamat Publishing Institute.
- Jalali Shijani, Jamshed. (2012). Reason and love in the view of Attar of Nishapur and Neshat al-Din Razi. *Divine Literature Quarterly*, 1(1), 41–61.

- Javadi Amoli, Abdollah. (2005). *The Foundation of Imam Khomeini's Discourse and Expression* (8th ed.). Qom: Asra.
- Kaleemi, Mohammad ibn Yaqoub. (1429 AH). *Al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith.
- Kaleemi, Mohammad ibn Yaqoub. (2009). *Tuhfat al-Awliya* (M. V. Moradi & A. Masoudi, Trans.). Qom: Dar al-Hadith.
- Kermani, Asieh, Mirbaqeri Fard, Seyed Ali Asghar, & Rowjatian, Seyedeh Maryam. (2018). Examining the process of spiritual transformation among Muslim mystics. *Mystical Studies Quarterly*, 28, 145–164.
- Kroun, Patricia. (2010). *The History of Political Thought in Islam* (M. Jafari, Trans.). Tehran: Sokhan.
- Malasdar. (2010). *Asrar al-Ayat* (M. A. Javdan, Ed.). Tehran: Islamic Wisdom Foundation.
- Mihani, Mohammad ibn Manur. (1988). *Asrar al-Tawhid fi Maqamat al-Shaikh Abi Saeed* (M. R. Shafiei Kadkani, Ed.). Tehran: Agha Publications.
- Qaysari, Davud ibn Mahmud. (2002). *Rasael* (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Iranian Research Institute for Wisdom and Philosophy.
- Ragheb Asfahani, Hussein ibn Muhammad. (1984). *Al-Mufradat fi Alfaz al-Qur'an* (G. K. Hosseini, Trans. & Ed., 2nd ed.). Tehran: Al-Maktabah al-Murtazawiyah lil-Ihya' Aasaar al-Ja'fariyyah.
- Sajjadi, Seyed Jafar. (2014). *Glossary of Mystical Terms and Expressions*. Tehran: Tahori.
- Sharif al-Radi, Muhammad ibn Husayn. (2009). *Nahj al-Balagha* (H. Ansarian, Trans.). Qom: Dar al-'Urfan.
- Soroush, Abdul Karim. (2014). *Tafreej-e-Sana: A Comparative Discussion on Creditable Perceptions* (9th ed.). Tehran: Sorat Cultural Institute.
- Tarbizi, Mansoureh. (2014). Qualitative content analysis from deductive and inductive perspectives. *Journal of Social Sciences*, 64, 105–138.
- Yaminpour, Vahid. (2019). *The Story of Avini's Thought*. Qom: Mo'arif Publishing Office.

تبیین مفاهیم عرفانی انقلاب اسلامی از دیدگاه سید مرتضی آوینی

حسین ابراهیمی^۱ ، عباس کشاورز شکری^۲ 

۱. دانشجوی دکتری مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: hossein.ebrahimi1387@gmail.com

۲. استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. رایانامه: keshavarz@shahed.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

کلیدواژه‌ها:

انقلاب اسلامی، ایران، سیاست، عرفان، مرتضی آوینی.

عرفان به عنوان یک مکتب و جریان معنوی عمیق در فرهنگ ایران، نقشی کلیدی در تحولات سیاسی و اجتماعی این سرزمین ایفا کرده است. انقلاب اسلامی ایران، نه تنها یک تحول سیاسی، بلکه یک بیداری معنوی و تحول درونی بود که در آن، روح عرفانی و فلسفی متجلی شد. از این رو درک ارتباط عرفان و انقلاب اسلامی می تواند به شناختی جامع از ابعاد مختلف انقلاب و تأثیرات آن بر جامعه شیعی و ایران منجر شود. سید مرتضی آوینی، به عنوان یکی از نخبگان فکری این دوره، با نگاهی عمیق و عارفانه به این پدیده پرداخته است. هدف این مقاله، بررسی رویکرد آوینی به انقلاب اسلامی از منظر عرفان و دین‌مداری است. چارچوب نظری این تحقیق بر مبنای اندیشه های عرفانی شکل گرفته است. آوینی بر این باور است که انقلاب اسلامی، تجلی عشق الهی و جستجوی حقیقت است که در آن، مردم با فطرت خویش به سمت خداوند بازگشته و در پی تحقق ارزش های الهی برآمده اند. روش مقاله تحلیلی و توصیفی است و ابزارهای جمع آوری داده ها فیش برداری از سه اثر شهید آوینی شامل آغازی بر یک پایان، حلزون های خانه به دوش و حکومت فرزندان است. نتایج نشان می دهد رویکرد عرفانی آوینی نه تنها انقلاب اسلامی را متفاوت با سایر انقلاب ها در جهان می داند، بلکه با تأکید بر عناصر رویکرد عرفانی خود شامل تحول درونی، توحید، تقابل عشق و عقل و لقاءالله به ما یادآوری می کند که انقلاب، فراتر از یک تغییر سیاسی، یک سفر معنوی و عرفانی است. آوینی با اشاره به مراحل سیروسلوک عرفانی در سیاست شامل خودآگاهی، هجرت، جهاد و ولایت به ما می آموزد که انقلاب اسلامی فرصتی برای بازگشت به خویشستن و درک عمیق تر از معنا و هدف زندگی است.

استناد: ابراهیمی، حسین؛ کشاورز شکری، عباس (۱۴۰۴). تبیین مفاهیم عرفانی انقلاب اسلامی از دیدگاه سید مرتضی آوینی. نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳): ۳۸-۵۵. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390520.1776>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390520.1776>

۱. مقدمه و بیان مسئله

انقلاب اسلامی ایران به عنوان یکی از رخداد‌های تأثیرگذار قرن بیستم، ابعاد گوناگونی را در خود جای داده و تفسیرهای متعددی از آن ارائه شده است؛ از تحلیل‌های صرفاً سیاسی و اقتصادی گرفته تا رویکردهای جامعه‌شناختی و فرهنگی. یکی از ابعاد کمتر مورد توجه اما عمیقاً تأثیرگذار در فهم ماهیت انقلاب اسلامی، رویکرد عرفانی به آن است. اندیشه عرفانی به دلیل قدرت و جاذبه‌ای که دارد، از قرن هفتم به این سو به عنصر اصلی تمدن ایرانی-اسلامی تبدیل شد و یکی از موضوعاتی که در ارتباط با آن بررسی می‌شود، ارتباط سیاست با عرفان است. این موضوع از مسائل محل تضارب آرا بین عرفان اصیل اسلامی و عرفان صوفیانه، بحث تعامل و سازگاری یا تضاد و تباین و ناسازگاری عرفان و سیاست است. به این معنا که از نظر برخی از اندیشمندان در عرفان از ولایت باطنی یا تنوری ولایت عرفانی به معنای قرب وجودی به خدا و فناء فی الله و تاباندن انوار الهی در خود مطرح است و ولایت سیاسی و مدیریت اجتماعی از اساس با چنین رویکرد و ماهیتی متفاوت و متباین است (سروش، ۱۳۹۳: ۲۸۳). به عقیده عده‌ای دیگر، بین عرفان و سیاست چندان تناسبی نیست؛ هرچند هم‌پوشانی‌هایی وجود دارد. به باور آنان، عرفان رازآلود و نشئت گرفته از ماوراء طبیعت و دارای مکانیسم و نیروهای خارج از اراده بشر است، اما سیاست و حکومت در جهان جدید با تحول در عقلانیت بشر، عرصه راززدایی است و رازآلودگی و راززدایی از هم جدا و ناسازگارند (درویش، ۱۳۷۸: ۱۲ و ۲۳). برخی نیز معتقدند بین عرفان و سیاست وحدت حاکم است. به عقیده آنان، عرفان قرارگرفتن انسان سالک در جاذبه کمال مطلق اوست. «عرفان مثبت» بین سلوک و سیاست تنافی و تباین نمی‌بیند و اساساً او را در برابر انسان‌های هم‌نوع، مکلف و تعهد تربیت می‌کند (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۱). همچنین نظریه وحدت بر این باور است که عرفان اسلامی، امری کاملاً سیاسی است و سیاست اسلامی نیز بر بنیان‌های معنوی و عرفانی قوام گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۳).

سید مرتضی آوینی، به عنوان یکی از متفکران و هنرمندان برجسته و تأثیرگذار پس از انقلاب، نگاهی عارفانه و متمایز به این رویداد ارائه داده است که موضوع اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد. دیدگاه شهید آوینی درباره انقلاب اسلامی را می‌توان در دسته «انقلاب‌های معنوی و فرهنگی» قرار داد که بیشتر بر ابعاد انسانی، ارزشی و نمادین تأکید دارد تا فقط ابعاد سیاسی و اجتماعی. او معتقد است انقلاب اسلامی، برخاسته از بیداری و تحول درونی انسان‌ها و تلفیق اندیشه‌های توحیدی و معنوی است که مسیر پایداری آرمانی را شکل می‌دهد. هرچند در نگاه شهید آوینی به پدیده انقلاب، به ابزارها و ساختارهای سیاسی و اقتصادی کم‌توجهی می‌شود و عدم شمولیت در تحلیل‌های مادی-عینی دارد، اما ارتباط با ارزش‌های توحیدی و دینی، تأکید بر ابعاد معنوی و انسانی و نقش نماد و معنویت در تقویت هویت ملی و مقاومت از قوت‌های نظریات او است. نکته حائز اهمیت در رویکرد معنوی و عرفانی شهید آوینی در مقایسه با کسانی مانند لیلا عشقی و سید حسین نصر در آن است که آوینی بر ابعاد نمادین، معنوی و فرهنگی انقلاب تأکید دارد و آن را مبتنی بر تحول درونی، عشق و لقاءالله می‌داند؛ درحالی‌که عشقی دیدگاهی فلسفی و تحلیلی درباره نقش عرفان در تکوین هویت، مقاومت و ساختارهای فرهنگی و سیاسی دارد و نصر بر تلفیق عرفان با علوم نوین و راهکارهای آینده‌پژوهانه تأکید می‌کند که می‌تواند نقش معنویت را در ساختارهای سیاسی و علمی مدرن پررنگ سازد.

در این راستا مسئله اصلی این مقاله آن است که آوینی چگونه از مفاهیم عرفانی برای تبیین و تحلیل انقلاب اسلامی استفاده کرده است. او انقلاب را نه صرفاً یک تحول سیاسی که تجلی یک حرکت عرفانی و الهی می‌دانست که در پی آن، انسان‌ها به جستجوی حقیقت و شناخت خود پرداخته‌اند. آوینی در آثار خود، با تکیه بر مفاهیم و نگرش‌های عرفانی، به تبیین و تفسیر اهداف و ارزش‌های انقلاب اسلامی پرداخته است. از نظر او، انقلاب ایران، فراخوانی به خودشناسی و تحول درونی است و باید به عنوان یک «جهاد معنوی» در نظر گرفته شود. آوینی همچنین انقلاب را تجلی عشق الهی و حرکت به سوی کمال معرفی می‌کند و بر نقش معنویت در پیروزی آن تأکید دارد. در ادامه این پژوهش، به بررسی جایگاه و رابطه عرفان و سیاست با یکدیگر و مفاهیم کلیدی عرفان اسلامی در اندیشه‌های آوینی و چگونگی کاربرد آن‌ها در تفسیر انقلاب اسلامی می‌پردازیم. درنهایت، این پژوهش به ارائه چشم‌اندازی جدید و ارزشمند از انقلاب اسلامی از منظر عرفان اسلامی در نگرش آوینی خواهد پرداخت.

هدف این پژوهش، ارائه تفسیری جامع و منسجم از رویکرد عارفانه آوینی به انقلاب اسلامی است که بتواند به فهم بهتر و عمیق‌تر این رویداد تاریخی کمک کند. در این راستا این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال اساسی است که آوینی چگونه انقلاب اسلامی را به عنوان پدیده‌ای عرفانی تفسیر می‌کند و چه عناصر و مفاهیم عرفانی را در آن مشاهده می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

در این پژوهش از آثار متعددی استفاده شده است. از جمله فاضلی (۱۳۸۷) در کتاب عرفان سیاسی یا سیاست عرفانی مباحث عرفان سیاسی را در چهار فصل بررسی کرد و به تعریف عرفان و سیاست، رابطه آن‌ها، ارکان سیاست عرفانی و مفاهیم عرفان سیاسی آموزه‌های سیاسی در عرفان پرداخت. دلیر (۱۳۹۶) در مقاله «عرفان و انقلاب اسلامی» به نقش انقلاب اسلامی در خارج کردن عرفان از انزوا و تبدیل آن به متن تحولات سیاسی و اجتماعی پرداخت و نشان داد امام خمینی (ره) عرفان را به حکومت و جامعه کشانده است. یامین‌پور (۱۳۹۸) در کتاب ماجرای فکر آوینی، ابعاد اندیشه و چارچوب نظری شهید آوینی را تحلیل کرد و در فصل دوم به مبانی حکمی و عرفانی تفکر آوینی اشاره کرد. در اینجا نویسنده تأکید کرد که اصل تفکر آوینی برگرفته از تفکر عرفانی است. حسینی‌نیا (۱۴۰۲) در «شرح همسانی گفتار متن‌های مرتضی آوینی در متن عرفانی» با رویکردی بر آثار عرفانی کلاسیک به بررسی تأثیر ادبیات عرفانی کلاسیک فارسی بر روایت فتح آوینی به عنوان بخشی از ادبیات دفاع مقدس پرداخت.

با توجه به آثار فوق و سایر پژوهش‌های انجام شده درخصوص آثار مکتوب و تصویری مرتضی آوینی می‌توان گفت تاکنون پژوهش مشابهی در راستای نوع نگاه شهید آوینی به انقلاب اسلامی و نیز رویکرد عرفانی او و تأثیر آن‌ها بر سیاست صورت نگرفته است؛ بنابراین بررسی این موارد در پژوهش پیش‌رو نشان از بدیع بودن آن دارد.

۳. چارچوب نظری

عرفان به معنای شناخت عمیق و درونی از حقیقت وجود و ارتباط انسان با خداوند و جهان است. این مفهوم شامل تجارب روحانی و معنوی است که فرد در طی سیروسولوک به آن دست می‌یابد. عرفان، به‌ویژه در فرهنگ اسلامی، به عنوان مسیری برای درک عمیق‌تر از حقیقت و ارتقای روحانی تلقی می‌شود. عرفا با تمرکز بر خودشناسی، عشق به خدا و تسلیم در برابر حق تلاش می‌کنند تا به مقام قرب الهی دست یابند. این مسیر معمولاً با تمرینات معنوی، مراقبه و توجه به درون آغاز می‌شود و هدف نهایی آن رسیدن به وحدت با خداوند است. قیصری در معنای اصطلاحی عرفان می‌نویسد: «تعریف عرفان، علم به خداوند سبحان از حیث اسما، صفات، مظاهر او، احوال و احکام مبدأ و معاد است و نیز علم به حقایق عالم و نحوه رجوع آن به حقیقت واحدی که ذات احدی است و شناخت راه سلوک و تلاش برای رهایی نفس از تنگناهای قیود جزئی و درنهایت وصول به مبدأ نفس و پیدایش وصف اطلاق و کلیت برای آن» (قیصری، ۱۳۸۱: ۷). عرفان اسلامی به عنوان یک نظام فکری عمیق، به بررسی مسائل بنیادی هستی‌شناسی و سیر وجودی انسان می‌پردازد، با آفرینش انسان و جستجوی معنویت در درون بشر آغاز می‌شود و در ادامه به مسیر دانش به دست آمده از این جستجو می‌انجامد. ریشه‌های عرفان اسلامی را می‌توان در تمدن‌های گذشته از جمله یونان باستان یافت، ولی هدف ما شناخت عرفان اسلامی است که پیشینه‌اش را می‌توان از صدر اسلام پیگیری کرد. سیر تاریخ عرفان اسلامی را می‌توان به صورت زیر تقسیم‌بندی کرد:

۱. دوره آغازین (قرن اول تا پایان قرن دوم): گام‌های ابتدایی عرفان که خارج از سیاست شکل گرفت؛
۲. دوره بالندگی و تکامل (قرن سوم تا اوایل قرن هفتم): مرحله‌ای که در آن، عرفان به تدریج سازگاری با سیاست یافت، اگرچه همچنان ورودی به سیاست نداشت؛
۳. دوره اوج و شکوفایی (قرن هفتم تا پایان قرن نهم): ظهور آثار محیی‌الدین ابن عربی که هم‌زمان به سیاست دنیا و عقبی با دیدگاهی عرفانی توجه نشان داد؛
۴. دوره افول (اواخر قرن نهم تا قرن یازدهم): کاهش بار معرفتی و عملی عرفان، همراه با ورود به عرصه مباحث سیاسی؛

۵. تدوین و تبلور نظری (قرن یازدهم تا چهاردهم میلادی): این دوره، دورهٔ تشکیل و تثبیت «عرفان فلسفی» و «اشراقی» است؛
 ۶. پیشرفت و گسترش تصوف عملی و سنتی (قرون ۱۵ و ۱۶ میلادی): این برهه برای عارفان، بیشتر به عنوان «عرفان عملی» و «طریقت» شناخته می‌شود؛
 ۷. تداخل و هم‌پوشانی میان‌رشته‌ای و نقدهای فلسفی (قرن هفدهم تا بیستم میلادی): در این دوره، گسستی نسبی میان عرفان نظری و عملی رخ داد، اما تفکر انتقادی، نقدهای فلسفی و بررسی‌های تطبیقی، فرصت‌های جدیدی برای بازتعریف هویت و کارکردهای عرفان در شاخه‌هایی مانند «یادگیری معنویت»، «رویکردهای روان‌شناسانه» و «نظریه‌های مذهبی نو» فراهم آورد.
- این سیر تحول نشان‌دهندهٔ تأثیر عمیق عرفان بر فرهنگ و سیاست در تاریخ اسلام است و نشان از تلاشی دارد که در طول قرون متمادی برای هماهنگ‌سازی بین عالم کبرایی و زندگی دنیوی انجام شده است. براین اساس جایگاه و وضعیت کنونی عرفان اسلامی در فضای نظری و کارکردی، به صورت چندوجهی قابل بررسی است. در این دیدگاه، عرفان اسلامی در قالب «جنبش‌های فرهنگی و معنوی» و «پدیده‌های هویتی و نمادین» قرار می‌گیرد. همچنین بخشی از عرصهٔ «مطالعات فرهنگی و هویت» محسوب می‌شود.

۳-۱. عرفان و سیاست

مسئلهٔ اصلی در بررسی ارتباط میان عرفان و سیاست، به تناقضات و تفاوت‌های بین عرفان اسلامی اصیل و سیاستمداران معاصر مربوط می‌شود. برخی بر این عقیده‌اند که عرفان از حوزهٔ مادی و اجتماعی جامعهٔ انسانی جدا است و بنابراین، هیچ نوع ارتباط سازگارانهای با سیاست ندارد. آن‌ها معتقدند عرفان به عالم معنا و تجرد تعلق دارد و به همین دلیل نمی‌تواند با فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی پیوندی داشته باشد. در مقابل، گروهی دیگر بر آن‌اند که بین عرفان و سیاست تضاد یا تباین وجود ندارد. این دیدگاه تأکید دارد که معنا و تفسیر هرکدام از این دو مقوله می‌تواند به ایجاد ارتباطات مثبت بین آن‌ها منجر شود. اگر عرفان به صورت پدیده‌ای تجردی و دور از اجتماع و عالم در نظر گرفته شود، تعامل آن با سیاست غیرممکن خواهد بود، اما اگر به عنوان جریانی فکری تفسیر شود که می‌تواند در زندگی اجتماعی و سیاسی نیز کاربرد داشته باشد، امکان تعامل مثبت بین عرفان و سیاست وجود دارد. با توجه به اینکه عرفان به عنوان فرایند شناخت اسما و صفات الهی و هر آنچه به طور مستقیم یا غیرمستقیم به خداوند مرتبط می‌شود، قابل تعریف است، انسان به عنوان نزدیک‌ترین موجود به خداوند، در این زمینه اهمیت ویژه‌ای دارد. از سوی دیگر، سیاست به عنوان تدبیر امور موجودات با هدف ایجاد صلاح و تعالی، پیوندی عمیق با عرفان برقرار می‌سازد؛ بنابراین بنای پژوهش بر تعامل مثبت بین عرفان و سیاست است.

هدف مشترک عرفان و سیاست، ارتقا و تکامل انسان است. عرفان به انسان قابلیت صعود به سطوح بالاتر معرفت و شناخت می‌دهد؛ درحالی که سیاست در عرصهٔ عمل به تحقق این اهداف یاری می‌رساند؛ بنابراین، هریک از این حوزه‌ها به تنهایی به تضعیف دیگری منجر خواهد شد؛ درحالی که ترکیب آن‌ها می‌تواند موجب تقویت و نهادینه کردن اصول انسانی شود. تاریخ نیز گواهی بر این ادعا است که تعامل این دو حوزه در فرایند رشد و توسعهٔ جوامع بشری نقش بسزایی ایفا کرده و گاهی پیوند عمیق آن‌ها موجب شکل‌گیری نظام‌های اخلاقی و اجتماعی پایدار شده است؛ زیرا هر جا حکومت جامعه به عرفان و سیاست سالم و صحیح متکی بوده، موفقیت داشته و هر جا از این دو خالی بوده یا فقط به یکی متکی بوده است، تضعیف شده و از انجام رسالت واقعی خود عاجز شده است. حکومت حضرت علی (ع) در صدر اسلام و حکومت امام خمینی (ره) در عصر حاضر نمونهٔ بارز این مدعا است (فاضلی، ۱۳۸۷: ۱۱).

در دوران معاصر، الهیات سیاسی به طور خاص مورد توجه قرار گرفته و به بررسی روابط عرفان و سیاست و نقش آن‌ها در ساختارهای اجتماعی اهتمام می‌ورزد. در این راستا الهیات سیاسی و عرفان به عنوان دو حوزهٔ مهم در اندیشه اسلامی، ارتباطات عمیق و پیچیده‌ای با یکدیگر دارند. الهیات سیاسی به بررسی ابعاد نظری و عملی دین در فعالیت‌های سیاسی می‌پردازد؛ درحالی که عرفان به جستجوی حقیقت درونی و تجربه‌های معنوی انسان‌ها توجه دارد. این دو حوزه نه تنها از نظر فکری، بلکه در راستای کاربردهای اجتماعی و سیاسی در جوامع اسلامی نیز مکمل یکدیگرند. یکی از جنبه‌های کلیدی ارتباط این دو حوزه، تأکید بر ارزش‌های معنوی و اخلاقی در سیاست است. عرفان

به‌عنوان نگرشی عمیق به وجود و هستی می‌تواند به سیاستمداران کمک کند تا تصمیمات خود را بر مبنای اصول اخلاقی و معنوی بنا کنند. به بیان نخستین، عرفان از طریق گسترش آگاهی انسانی و عاطفه به دیگران، می‌تواند بستری فراهم آورد که سیاست به یک فعالیت انسانی و معنوی تبدیل شود. از سوی دیگر، الهیات سیاسی با پیوند دادن آموزه‌های دینی و عرفانی می‌تواند چارچوبی برای تحلیل مسائل اجتماعی و سیاسی فراهم آورد. این ارتباط در بسیاری از متون دینی و عرفانی مشهود است. در سطح عملی، الهیات سیاسی می‌تواند به اجرای تجارب عرفانی در راستای سیاست و جامعه بپردازد و از این طریق، زمینه‌ساز جوامع عادل و متعالی شود. با در نظر گرفتن این تعاملات می‌توان گفت الهیات سیاسی و عرفان نه تنها با یکدیگر بیان می‌شوند، بلکه می‌توانند به توسعه یک جامعه اسلامی متوازن و معنوی یاری رسانند. در نهایت، این پیوند می‌تواند به شکل‌گیری الگویی نوین برای رهبری سیاسی مبتنی بر عرفان و اصول دینی منجر شود.

۳-۲. عرفان و انقلاب اسلامی

عرفان به‌عنوان یک مکتب و جریان معنوی عمیق در فرهنگ ایرانی، نقش بسزایی در تحولات سیاسی و اجتماعی داشته است. انقلاب اسلامی نه تنها یک تغییر سیاسی، بلکه بازتاب عمیق ارتباطات فرهنگی و معنوی جامعه ایران با آموزه‌های عرفانی بود. شناخت این ارتباط می‌تواند به درک عمیق‌تری از ابعاد مختلف انقلاب و تأثیرات آن بر جامعه شیعه و ایرانی بینجامد. ریشه‌های عرفانی انقلاب اسلامی در تاریخ بلند تصوف و عرفان ایران قابل جستجو است. عرفان اسلامی در ایران از قرن‌ها پیش تأثیرات خود را در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی و سیاسی نمایان کرده است. عارفان بزرگی مانند مولانا، عطار و امام خمینی (ره)، نه تنها بر ادبیات و فلسفه تأثیر گذاشتند، بلکه آموزه‌های عرفانی آنان به بحث عدالت اجتماعی، عشق و عرفان جلوه‌های عمیق میان مردم تبدیل شد. تشیع و تصوف نیز به‌عنوان دو جریان اصلی عرفانی در ایران، از قرن‌های متمادی هم‌زیستی و تعامل نزدیک داشتند. آموزه‌های مشترک مانند ولایت، عشق به اهل بیت (علیهم‌السلام) و توجه به بعد اجتماعی دین، بنیادهای مشترکی را برای شکل‌دهی به تفکر عرفانی انقلاب فراهم آورد. صفویه و دولت‌های پس از آن، با ترویج افکار عرفانی، این آموزه‌ها را بسط دادند.

انقلاب اسلامی، تحت رهبری امام خمینی (ره)، تجلی مستقیم آموزه‌های عرفانی در سیاست بود. امام خمینی (ره) به‌عنوان یک عارف و فقیه، با تکیه بر اصول عرفانی و مذهبی، نهضت آزادی‌خواهان را هدایت کرد. توجه او به مسائلی مانند ظلم‌ستیزی، عدالت‌جویی و عشق به مردم، همگی ریشه در مفاهیم عرفانی داشت که مردم را به صحنه‌های انقلاب کشاند و موجب همبستگی بی‌نظیری در جامعه شد. امام خمینی (ره) در سخنرانی‌ها و نوشته‌های خود به موضوعاتی مانند شناخت نفس، خودکفایی معنوی و عواطف انسانی اشاره و با بهره‌گیری از این مفاهیم، نقاط مشترک بین دین و سیاست را تقویت می‌کرد. این رویکرد سبب شد که مردم انقلابی با انگیزه‌ای تازه و اهداف معنوی به مبارزه بپردازند. عرفان و تصوف در عرصه اجتماعی نیز نقش مهمی ایفا کرد. از طریق برگزاری مراسم‌های عزاداری، برگزاری مجالس روضه و ایجاد دسته‌های عزاداری، آموزه‌های عرفانی به‌طور مستقیم در دل جامعه جا باز کرد. در این فضا، مفاهیم عشق، ایثار و فداکاری به‌عنوان انگیزه‌های اصلی، سرتاسر جامعه را فراگرفت. همچنین مفهوم «ولایت» و رهبری معنوی در زمان انقلاب به‌وضوح نمود یافت. امام خمینی (ره) به‌عنوان ولی فقیه، نه تنها از نظر سیاسی بلکه به‌عنوان رهبری معنوی، به تقویت حس وحدت و همبستگی در میان مردم پرداخت و باورهای عرفانی را در سامان‌دهی ارزش‌های اجتماعی گنجانده. این پیوند میان عرفان و نهادهای اجتماعی، به شکل‌گیری هویتی عمیق و ماندگار برای مردم ایران انجامید. در نهایت، عرفان اسلامی به‌عنوان یک جریان عمیق روحانی، نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری و موفقیت انقلاب اسلامی ایران ایفا کرد. پیوند عرفان و سیاست در تفکر امام خمینی (ره) و چگونگی تأثیر آن بر تحولات اجتماعی، بر شناخت بُعد عمیق و معنوی انقلاب می‌افزاید. این پیوند نه تنها به ارتقای فرهنگ سیاسی جامعه کمک کرد، بلکه به شکل‌گیری یک هویت ملی و دینی قوی، بر بنیان‌های عرفانی انجامید که آثار آن هنوز هم در جامعه ایرانی مشهود است.

۴. روش پژوهش

در این پژوهش از روش تحلیل محتوای کیفی بهره گرفته شده است. تحلیل محتوای کیفی را می‌توان روشی تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوای داده‌های متن از طریق طبقه‌بندی نظام‌مند دانست (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۳۶). در روش تحلیل محتوای کیفی، حرکت از متن به سمت بیرون‌کشیدن مقوله‌ها و سپس ایجاد مدل‌ها و نقشه‌های مفهومی است (تبریزی، ۱۳۹۳: ۱۱۴). این روش به‌ویژه برای پژوهش حاضر که در پی کشف و تبیین مفاهیم عرفانی اندیشه‌های آوینی درباره انقلاب اسلامی است، رویکردی مناسب محسوب می‌شود. در این راستا، با بررسی سه اثر شاخص عرفانی آوینی شامل آغازی بر یک پایان، حلزون‌های خانه‌به‌دوش و حکومت فرزندانگان، مفاهیم بنیادین عرفانی مانند تحول باطنی، تقابل عشق و عقل، توحید و وصال حق استخراج شدند. در مرحله بعد، این مفاهیم به‌صورت نظام‌مند دسته‌بندی شدند و ارتباط آن‌ها با مفاهیم انقلاب اسلامی مورد تحلیل قرار گرفت. براین اساس، الگوی منسجمی از نگرش عرفانی آوینی ارائه شده که نشان می‌دهد چگونه این مفاهیم عرفانی به‌عنوان مبانی تفسیری انقلاب اسلامی در سطوح فردی و اجتماعی عمل می‌کنند. درنهایت با تلفیق یافته‌ها، مدلی جامع طراحی شده که نسبت میان عرفان و سیاست را در منظومه فکری آوینی به تصویر می‌کشد.

۵. رویکرد عرفانی مرتضی آوینی

تفکر شهید آوینی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مکاتب اندیشه‌ای در عرصه فرهنگ و هنر معاصر ایران، ریشه‌های عمیقی در منابع معتبر اسلامی دارد. این تفکر به‌ویژه از قرآن کریم، نهج‌البلاغه، کلمات معصومین (ع) و آثار و گفتارهای حضرت امام خمینی (ره) تأثیر پذیرفته است. آوینی در کتاب حلزون‌های خانه‌به‌دوش بیان می‌کند: «عرفان حقیقی با وصول به حق و فنای در او تحقق می‌یابد و عارف حقیقی با فناکردن خود در خدا به بیخودی می‌رسد» (آوینی، ۱۳۹۱: ۶) و در ادامه می‌نویسد: «کسی که می‌گوید تفکر عرفانی مانع راه ترقی ماست، دانسته یا ندانسته مردم را گمراه می‌کند و نه فقط مانع یا موانع حقیقی را از نظر ایشان می‌پوشاند، بلکه معرفت و عرفان را در موضع اتهام می‌نشانند... در کشور ما تفکر عرفانی بوده است و وجود تاریخی ما کم‌وبیش ریشه در آن دارد» (همان: ۶). همچنین در کتاب آغازی بر یک پایان می‌نویسد: «امام (ره) ما را آموخت که عرفان را با مبارزه جمع کنیم و خود بهترین شاهد بود بر این مدعا که عرفان عین مبارزه است» (آوینی، ۱۳۹۰: ۷). شهید آوینی بر این اعتقاد بود که با وقوع انقلاب اسلامی و ظهور فرد کاملی مانند امام خمینی (ره)، بشر وارد یک دوره تاریخی جدید شده است که آن را «عصر توبه بشریت» نام می‌نهد. وی معتقد بود این عصر مرحله‌ای کلیدی در تاریخ انسان‌ها به‌شمار می‌رود که به انقلاب جهانی امام زمان (عج) و به تأسیس «دولت پایدار حق» منتهی خواهد شد؛ بنابراین ادبیات آوینی ادبیات عرفانی است؛ یعنی تعابیری که به کار می‌برد، تحلیل‌ها و استدلال‌هایش، در چارچوب نظری عرفان و تصوف معنا پیدا می‌کند (یامین‌پور، ۱۳۸۹: ۵۵).

۵-۱. معرفت‌شناسی

شهید آوینی، معرفت‌شناسی‌ای ماهوی و تاریخی ارائه می‌دهد که از کمی‌نگری و نگاه ابزاری به جهان‌گریزان است. او تمدن مدرن را گرفتار غفلت از ساحت قدس می‌داند؛ غفلتی که بازگشت از آن، سرنوشت محتوم این تمدن است. از منظر او، انسان اسیر حجاب عجب و کبر است و تا از این حجاب‌رهایی نیابد نمی‌تواند به مقام بندگی و قرب الهی دست یابد؛ بنابراین، ابزارها و مظاهر تمدن مدرن غرب، از ساحت نیست‌انگاری برآمده‌اند و فاقد حقیقت وجودی حقیقی هستند.

۵-۲. هستی‌شناسی

از دیدگاه شهید آوینی، هستی‌شناسی عرفانی، مبتنی بر اصل توحید و وحدت وجود است که مراتب هستی از ذات یگانه به‌سمت تجلی‌ها و مظاهر می‌رسد و سلوک معنوی و معرفتی، راه رسیدن به حقیقت مطلق است. این نگاه، در سطح سیاسی، به پایداری در مسیر حق، عدالت و مبارزه با ظلم و استکبار تأکید می‌کند؛ چرا که هر موجود، ظهور و حضور حقیقت است و وظیفه انسان، شناخت و تحقق آن است. در نگاه شهید آوینی، به تأسی از امام خمینی (ره)، عرفان و سیاست عین یکدیگرند؛ یعنی سیاست، راهبری انسان به سوی کمال است. دانش سیاست، دانش هدایت، کمال‌جویی و رفع موانع رسیدن انسان به معبود و درنهایت، خداگونه‌شدن است. آوینی به‌وضوح نشان می‌دهد عرفان و سیاست

نه‌تنها مرتبط، بلکه تقویت‌کننده یکدیگرند و برای رسیدن به جامعه اسلامی و تحقق اهداف انقلاب، نیاز به تحول درونی و معنوی در افراد و جامعه وجود دارد.

۶. یافته‌های پژوهش: انقلاب از دیدگاه شهید آوینی

شهید آوینی در آثار خود به این نکته اشاره می‌کند که انقلاب اسلامی نه‌تنها یک تحول سیاسی، بلکه یک بازگشت به هویت معنوی و عرفانی است. او معتقد است امام خمینی (ره) نماد این بازگشت به باطن معنوی انسان است و انقلاب اسلامی را به‌عنوان الگویی برای تحکیم معنویت در جامعه معرفی می‌کند. در کتاب آغازی بر یک پایان می‌نویسد: «تحول تاریخی بشر جز از طریق انقلاب ممکن نیست. آنان که این نظریه را نمی‌پذیرند، به وضع موجود دل بسته‌اند. در درون انسان میلی برای ماندن هست و میل دیگری هم برای رفتن؛ و این دومی قوی‌تر است. از آنجا که بشر اهل عادت است و دل به ماندن می‌سپارد، تحول تاریخی‌اش جز از طریق انقلاب ممکن نیست» (آوینی، ۱۳۹۰: ۱۱). او در تعریف انقلاب می‌نویسد: «انقلاب یک تغییر دفعی است و ناگهانی روی می‌دهد و همه عادات گذشته را در هم می‌ریزد و بنابراین، نمی‌تواند که صورتی مدام پیدا کند» (آوینی، ۱۳۹۱: ۹۵). از دیدگاه شهید آوینی انقلاب دارای دو نوع است: انقلاب ربیع که هسته جسم را بشکافد و منظور تحول ظاهری و اجتماعی است و دوم انقلاب صیام که هسته جان را بشکافد که منظور تحول باطنی و روحانی است (آوینی، ۱۳۹۰: ۱۱). در این چارچوب تحول در باطن رکنی اصلی است که از نظر آوینی تحول ظاهری را نیز در پی خواهد داشت. آوینی انقلاب اسلامی را طلیعه ایجاد تغییری ماهوی در تفکر و نحوه نگرش به عالم، و به دنبال آن، تغییر نسبت با جهان پیرامون خویش یافته بود. او بر این باور بود که حتی در صورت نبود برهانی برای ظهور انقلاب اسلامی (که او آن را بعثت تاریخی انسان می‌نامید)، وجود مردی مانند حضرت امام کافی بود تا وی باور کند عصر تمدن غرب سپری شده است و تا آن وضع موعود که انسان در انتظار آن است، فاصله‌ای چندان باقی نمانده است. حقیقت دین را در وجود انسان‌هایی می‌جست که به مقام خلیفه‌اللهی مبعوث شده‌اند. به این جهت فصل الخطاب را انسان کامل و لاغیر می‌دانست (همان: ۹۷). با توجه به چنین گزاره‌هایی می‌توان چنین استنباط کرد که از منظر او، انقلاب اسلامی برانگیزاننده و تسریع‌کننده فرایند رشد انسان کامل است. در اینجا برای فهم بهتر از دیدگاه شهید آوینی از انقلاب اسلامی ابتدا به تفاوت انقلاب اسلامی با سایر انقلاب‌ها، سپس به عناصر عرفانی اندیشه آوینی و درنهایت به تأثیر اندیشه عرفانی آوینی بر سیاست پرداخته می‌شود.

۶-۱. تفاوت انقلاب اسلامی با سایر انقلاب‌ها

انقلاب اسلامی ایران بر پایه ایدئولوژی اسلامی و رهبری روحانیت شکل گرفت؛ درحالی که بسیاری از انقلاب‌های دیگر، مانند انقلاب فرانسه یا روسیه، تحت تأثیر ایده‌های سکولاریستی یا کمونیستی بودند. این انقلاب با شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» به دنبال ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی در برابر نفوذ غرب بود. این وجوه سبب متمایز شدن آن از سایر انقلاب‌ها می‌شود. شهید آوینی در این زمینه با بیان اینکه انقلاب اسلامی از نظر ماهوی با سایر انقلاب‌ها تفاوت دارد بیان می‌کند: «اصلاً انقلاب اسلامی ایران نه در ظاهر و نه در باطن، نه در اهداف و نه در شیوه عمل، از غرب و تاریخ آن الگو نگرفته است و هرگز آن را نمی‌توان در ذیل تاریخ غرب معنا کرد. بعد از پیروزی نیز در هنگام استقرار نظام، رهبر کبیر انقلاب هرگز جمهوری اسلامی را در رجوع به غرب و تمدن و نهادهای سیاسی و قوانین آن بنیان نهاد» (همان: ۷۹). اگرچه بسیاری از این اختلافات، ریشه‌اش در تفاوت‌های عمیق‌تری است که طبیعت انقلاب اسلامی در مسیر تحقق دین در قالب یک نظام سیاسی و اجتماعی اقتضا دارد (همان: ۷۷).

۶-۲. عناصر رویکرد عرفانی مرتضی آوینی

شهید آوینی تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی در آثار خود از اصطلاحات و مفاهیم عرفانی بهره برده که در ادامه به چهار مورد از آن‌ها اشاره می‌شود.

۶-۲-۱. تحول درونی

تحول روحی در عرفان اسلامی دارای جایگاه ویژه‌ای است و به‌عنوان فرایندی بنیادی در ارتقای سالک به مقامات و درجات عرفانی مطرح می‌شود. ورود به ساحت عرفان و بهره‌گیری از این مفهوم، به‌نوعی تبیین و توجیه‌پذیر است. از این منظر، مبحث تحول روحی شامل یک فرآیند مشخص است؛ به‌نحوی که می‌توان سیر تحول روحی عارف را از مراحل اولیه احوال آغازین تا مرحله نهایی، مطابق با تعالیم و آموزه‌های عرفانی تبیین کرد. این سیر شامل مراحل است که برای تحول انسان مستعد در نظر گرفته شده و جریان تحول باید مطابق با آن انجام پذیرد. مراحل مذکور شامل مقدمات، وقایع و آثار و نتایج مرتبط با تحول روحی است. به‌علاوه، هریک از این مراحل مجموعه‌ای از عوامل و عناصر را دربردارد که در صورت وجود آن‌ها، تحول به‌وقوع می‌پیوندد. از نکات حائز اهمیت درباره این موضوع آن است که این فرایند، هم در بعد ورود به عرصه طریقت و هم در سیر استکمالی عارف به مراتب و درجات برتر نقش دارد (کریمی، میرباقری‌فرد و روضاتیان، ۱۳۹۷: ۱۴۶).

آوینی در این زمینه در کتاب آغازی بر یک پایان می‌نویسد: «عالم درگیر حادثه عظیم تحولی است که همه چیز را دگرگون خواهد کرد و این تحول، خلاف این دو قرن گذشته، نه از درون فناوری که از عمق روح مجرد انسان برخاسته است» (آوینی، ۱۳۹۰: ۳۰) و در جایی دیگر بیان می‌کند: «تا این تحول درونی روی ندهد، عموم مردم بر یک امر واحد اجتماع و اتفاق نمی‌یابند» (همان: ۳۵). او با اشاره به آیه مبارک *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغْيِرُوا مَا بَأَنفُسِهِمْ* می‌نویسد: «این آیه درواقع شاهدهی قرآنی است که هر تغییر اجتماعی لاجرم بر یک تحول انفسی مبتنی است» (همان: ۳۶)؛ هرچند این تحول جز از طریق انقلاب ممکن نیست (همان: ۹۵) و این تحول بار دیگر بشر را متوجه آسمان خواهد کرد (همان: ۳۱)؛ بنابراین از دیدگاه شهید آوینی، لزوم بیداری و اصلاح روحی و فکری انسان، پایه و زمینه‌ساز تحقق انقلاب و تغییرات اجتماعی و فرهنگی در جامعه محسوب می‌شود. در اندیشه او، مفهوم تحول درونی نشانگر وجدان‌مداری و تعهد فردی است که می‌تواند به‌عنوان پیشران تحولات سیاسی و فرهنگی در فرایند انقلاب عمل کند.

۶-۲-۲. تقابل عشق و عقل

انسان تنها موجودی است که عشق را احساس می‌کند و آن را می‌شناسد. ادراک کار عقل است و عشق جنبش و جوششی است که این ادراک را به اوج خود می‌رساند. در میان همه ویژگی‌ها و خصلت‌هایی که به جایگاه ویژه انسان مربوط می‌شود، عشق و عقل اهمیت فوق‌العاده‌ای دارند؛ زیرا همه آنچه به جنبه‌های ملکوتی و روحانی وابسته است، در دایره گسترده عقل و عشق قرار دارد. بارزترین ویژگی‌های انسان عقل و عشق است. عشق در همان حال که با برخی از مراتب و مراحل عقل در تقابل و ستیز است، با مراتب تعالی آن سازگار و هماهنگ است. با مراجعه به تاریخ عرفان اسلامی می‌توان دریافت که بیشتر عرفای بزرگ تا قرن ششم هجری به عقل توجه داشته‌اند و همواره آن را ستایش کرده‌اند (جلالی شيجانی، ۱۳۹۱: ۴۲).

حسی که در رابطه با عشق در بین عرفا وجود دارد و آوینی نیز متأثر از آن است، تقابل عشق و عقل است. شهید آوینی هم در این زمینه می‌گوید: «وقتی کار را به محاسبه عقل حسابگر واگذار می‌کنیم، می‌بینیم که امکان‌پذیر نیست، اما آنچه آن محال را این‌چنین ممکن می‌سازد آن است که اینان نه با عقل حسابگر که با عشق پای در میانه می‌گذارند» (آوینی، ۱۳۹۰: ۳۱). آوینی در کتاب حلزون‌های خانه‌به‌دوش در تقابل عشق و عقل با بیان تفاوت عارف حقیقی و دروغین می‌نویسد: «عارف حقیقی واله و شیدای حق است و عارف دروغین مفتون شیطان. عارف حقیقی مست می‌الست است و عارف دروغین مست می‌پلشت آب انگور. هردو عقل از کف نهاده و بی‌اختیار هستند، اما اولی اراده‌اش را در ارادت حق فانی کرده است و عقلش را داده تا به جنون عشق رسد و آن دیگری طوق ارادت شیطان بر گردن گرفته. او نیز به دیوانگی رسیده است، اما دیوانگی‌اش نه جنون عشق که جن‌زدگی است» (آوینی، ۱۳۹۱: ۶). به این ترتیب پیداست که آوینی در کنار برخورد با مشکلات بزرگ حیات معاصر در تقابل عشق و عقل، عشق را برمی‌گزیند و از حسابرسی‌ها و وسوسه‌های سوداندیش عقل درمی‌گذرد.

به‌طورکلی باید گفت شهید آوینی بر تقابل یا هم‌پوشانی عشق و عقل تأکید دارد: عشق به معنویت و خدا (توحید) و عقلانیت در خدمت به حقیقت الهی. در تحلیل نفوذ این مفاهیم در انقلاب اسلامی می‌توان گفت انقلاب برخاسته از عشق به معارف توحیدی و عشق به ملت و

سرزمین است و عقلانیت حکومتی و مدیریتی، بر پایه آموزه‌های دینی، نقش تعیین‌کننده دارد. این تقابل نشانه تلاش برای تلفیق و توازن میان ایمان و فعالیت عقلانی است که مأموریت سیاستمدار و رهبر را در چارچوب اخلاق و ارزش‌های دینی تقویت می‌کند.

۶-۲-۳. توحید

در متون عرفانی، برای تفهیم و تبیین حقیقت و معنای توحید مراتب متعددی مطرح شده است. به بیان دیگر، عارفان توحید را به‌عنوان حقیقتی دارای مراتبی تعریف می‌کنند و برترین مرتبه آن را شهادت حق تعالی به توحید ذات خود می‌دانند. آن‌ها با استناد به آیه ۱۸ سوره آل عمران (اشهد الله أنه لا إله إلا هو)، به این نکته اشاره می‌کنند که این مرتبه‌ای از توحید است که در آن حق تعالی هیچ شریکی ندارد و معرفت به این مرتبه در خزانه غیب محفوظ است. تحقق این مرحله از توحید فقط با فنای تمام خلق و بقای صرف حق تعالی امکان‌پذیر است. در این مرتبه، عناصر غیری وجود ندارند تا از آن بهره‌برداری کنند و آنچه شایسته این مقام است، به‌سوی او باز می‌گردد (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۵۷). در این چارچوب، مبنای توحیدی اساس جهان‌بینی عرفانی شهید آوینی را نیز شکل می‌دهد. او در کتاب حکومت فرزندان با اشاره به خطبه ۱۰۹ نهج‌البلاغه می‌نویسد: «برترین وسیله تقرب به‌سوی خداوند سبحان، تصدیق و اعتراف به یگانگی خداوند و رسالت فرستاده اوست» (آوینی، ۱۳۸۳: ۱۳). او معتقد بود که خداوند یگانه و واحد است و همه هستی از او سرچشمه می‌گیرد. در کتاب حلزون‌های خانه‌به‌دوش می‌نویسد: «تاریخ در معنای حقیقی خویش مسیری است که روح کلی انسان در پیوستن به غایت کمالی خویش می‌پیماید: از مبدأ تا معاد، از خدا تا خود و از خود تا خدا» (آوینی، ۱۳۹۱: ۱۱).

بنابراین مفهوم توحید در اندیشه شهید آوینی، نه فقط بنیادی‌ترین اصل اسلام، بلکه مهم‌ترین مؤلفه هویتی و معنویت‌گرایانه انقلاب است. توحید، هم‌افزاینده هویت ملی، هم زمینه‌ساز وحدت ملی و هم فلسفه مضمود در مقاومت و پایداری است. در فضای سیاسی، این مفهوم به شکل‌گیری گفتمان مقاومت، عدالت و نفی استبداد و ظلم منجر می‌شود؛ چرا که توحید، در اصل، نفی شرک‌ورزی و استبداد است و درنهایت، زیرساخت تمایز انقلاب اسلامی با نظام‌های مبتنی بر لائسیسم و سکولاریسم قرار می‌گیرد.

۶-۲-۴. لقاءالله

لقاء به معنی دیدار برخورد و ملاقات است. نزد صوفیه عبارت از ظهور معشوق است، چنان‌که عاشق را یقین حاصل شود که اوست که به‌صورت آدم ظهور کرده است (سجادی، ۱۳۹۳: ۶۸۷). قرآن کریم در آیات ۱۵۴ سوره انعام، آیه ۸ سوره روم و آیه ۱۱۰ سوره کهف به دیدار خداوند در سرای آخرت اشاره کرده است. آوینی نیز به لقاء خداوند و کارهایی که موجب تقرب و درنهایت دیدار او می‌شود اشاره داشته است. او لقاءالله را در کنار واژه شهادت بیان می‌کند و می‌نویسد: «آری شهادت تنها مزد خوبان است. حمید قفس تنگ تنش را رها کرد و در معیت ملائکه خدا عرصه آسمان اول را که با نور کهکشان‌ها احاطه شده بود طی کرد و به ملائکه پیوست و ما ماندیم. او رفت» (آوینی، ۱۳۹۳: ۵۳). وی بر این باور است که رزمندگان با شهادت به دیدار خدا می‌شتابند. آوینی در کتاب آغازی بر یک پایان می‌نویسد: «زمین مهبط است، نه خانه وصل. در اینجا نور از نار می‌زاید و بقا در فنا است و قرار در بی‌قراری. زمین معبر است و نه مقصد... و ما می‌دانستیم» (آوینی، ۱۳۹۰: ۱۰). یا در کتاب حلزون‌های خانه‌به‌دوش می‌نویسد: «کمال انسان در قرب خداست» (آوینی، ۱۳۹۱: ۱۰) یا: «تحول تاریخ را در تحول ابزار دیدن زبیده کوردلانی است که نمی‌داند که غایت تکامل روح پیوستن به خداست» (همان: ۱۱). این مفهوم نیز در دیدگاه شهید آوینی، نماد آرمان‌نهایی و معنوی انقلاب، یعنی رسیدن به حقیقت مطلق و تجلی‌گاه هدف والای ملت و رهبر است. در نگاه سیاسی، «لقاءالله» تجسم ایدئال سیاسی و اخلاقی است که رهبران و ملت‌ها را به سمت ایثار و فداکاری سوق می‌دهد و در منشور سیاست و مدیریت، انگیزه‌ای برای استمرار و پایداری در راه آرمان‌های الهی محسوب می‌شود.

۶-۳. تأثیر اندیشه عرفانی آوینی بر سیاست

برای درک رابطه بین سیاست و عرفان و تعامل این دو در دیدگاه شهید آوینی، با توجه به عناصر عرفانی در نظرگاه ایشان، چهار مورد انتخاب شده و در ادامه به توضیح آن پرداخته شده است.

۶-۳-۱. خودآگاهی

ملاصدرا بر این باور است که آگاهی انسان به خویش فقط با تحول وجود ظلمانی نفس به وجود نورانی روحانی امکان پذیر است. این نور در حقیقت فیض الهی است که بر نفوس قابل و پذیرا می تابد و به واسطه آن، انسان ها از تاریکی های عالم به سمت نور و روشنایی حرکت می کنند. همان طور که تابش نور خورشید سبب فعلیت یافتن نیروی بینش از قوه می شود، در این فرایند نیز بیننده پس از مرحله قوه به مقام فعلیت دست می یابد؛ بنابراین، تحول روحانی به عنوان فرایندی ضروری در از بین بردن ظلمت های نفسانی و وصول به آگاهی کامل و نورانی در نظر گرفته می شود (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۲۷۶). خودآگاهی در عرفان اسلامی به معنای درک عمیق از هویت واقعی انسان و ارتباط او با حقیقت الهی است. از منظر عرفان، خودآگاهی به عنوان اولین گام در مسیر سیروسلوک، انسان را به شناخت «نفس» و «فنا» در ذات الهی راهنمایی می کند. در این فرایند، عارف با توجه به فرموده های معرفتی و تجلیات غیبی، به مرحله ای می رسد که می تواند خود را در آینه حق ببیند. پس از آنکه انسان به مرحله «قوه» دست می یابد، به کمک تفکر، ذکر و مراقبت، به تدریج از تاریکی جهل و غفلت بیرون می آید و به درک مقام «عقل» و «دل» می رسد. در این مقام، سالک با خودآگاهی نسبت به خویش و آگاهی از عالم وجود به درک عمیق تری از شعور و معنویت می رسد. این خودآگاهی نه تنها به نورانیت روح می افزاید، بلکه امکان جهاد با نفس و گسترش محبت الهی را فراهم می کند. در انتها، فردی که به خودآگاهی حقیقی دست یافته می تواند در مسیری از عشق و بندگی پا نهد و به مقام «صحبت» و «دوستی» با حق نائل شود. در این حالت، خودآگاهی به مثابه پلی میان حقیقت انسان و خداوند قلمداد می شود و حیات معنادار در مسیر عرفانی را تحقق می بخشد. آوینی در این خصوص معتقد است: «آگاهی عمومی مردم ما در انقلاب، همان خودآگاهی تاریخی است که بعد از یک قرن و نیم تجربه مبارزه با غرب، در دین اسلام و شخص امام خمینی مظهریت یافته بود نه چیز دیگر و این آگاهی عمومی هرگز با انفجار اطلاعات ایجاد نمی شود» (آوینی، ۱۳۹۱: ۷۳). در اینجا آوینی معتقد است این خودآگاهی ناشی از تحول درونی و در راستای معنویت و لقاءالله است.

۶-۳-۲. هجرت

هجرت در لغت به معنای ترک کردن و اعراض از چیزی است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴: ۲۴۵). در اصطلاح عرفانی، مهاجر به فردی اطلاق می شود که از آنچه خداوند بر او حرام کرده است، دوری می کند (بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۹۵). به عبارت دیگر، مهاجر کسی است که از گناهان اجتناب ورزیده و آنچه را که خداوند حرام کرده، ترک کرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۵۸۱). از مطالب فوق مشخص می شود که هجرت عرفانی الزاماً نیازمند پیمودن مسیر ظاهری و مادی نیست. درواقع هجرت عرفانی با قلب مهاجر در ارتباط است و شرط اصلی آن داشتن نیتی خالص به سوی خدا و رسولش است (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۱۵). در بسیاری از موارد، هجرت عرفانی ممکن است بدون طی کردن مسیر ظاهری انجام شود و فرد مهاجر فقط در درون خود، با پشت سرگذاشتن منازل و مقامات معنوی، هجرتی عرفانی را تجربه کند. ذکر این نکته ضروری است که در فرهنگ سیاسی تشیع، کاربست اصل «ولایت» و اعتقاد به آن، در فرایند هجرت عرفانی نقشی کلیدی ایفا می کند؛ به طوری که به تعبیر حضرت علی (ع)، نام هجرت بر هیچ کس واقع نمی شود مگر آنکه حجت خدا را در زمین بشناسد. هر کسی که حجت الهی را شناسایی و به او اقرار کند، مهاجر محسوب می شود (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۱۸۳).

شهید آوینی در کتاب آغازی بر یک پایان می نویسد: «قرار انسان در بی قراری است؛ چرا که او دارالقرار را در بهشتی بیرون از این عالم می جوید و بهشت های زمینی، هرچند او را برای زمانی کوتاه بفریبند، نمی توانند که از هجرت معنوی بازش دارند» (آوینی، ۱۳۹۰: ۹۶). از سوی دیگر معتقد است: «گستره عادات هرچه عمیق تر و وسیع تر باشد، انقلابی بزرگ تر لازم است تا بندهایش را از دست و پای جان بشر بگسلد - و خواه ناخواه چنین نیز خواهد شد - و هرچه عادات ملزم با ماندن عمیق تر و وسیع تر باشد، درد و رنج هجرت و انقلاب بیشتر است» (همان: ۹۵). در جایی دیگر می نویسد: «این چنین بود که آن هجرت عظیم در راه حق آغاز شد. قافله عشق روی به راه نهاد. آری آن قافله، قافله عشق است و این راه، راهی فراخور هر مهاجر در همه تاریخ. هجرت مقدمه جهاد است و مردان حق را هرگز سزاوار نیست که راهی جز این در پیش گیرند؛ مردان حق را سزاوار نیست که سروسامان اختیار کنند و دل به حیات دنیا خوش دارند آنگاه که حق در زمین مغفول است و جهال و فساق و قداره بندها بر آن حکومت می رانند.» (همان: ۹۸)

۶-۳-۳. جهاد

بحث دیگری که در ارتباط با تعامل عرفان و سیاست مطرح می‌شود، مفهوم جهاد و مبارزه است. جهاد در لغت از ریشه «جهد» به معنای مشقت و زحمت و همچنین به معنای توان و طاقت آمده است. راغب اصفهانی (۱۳۶۳: ۱۰۱) جهاد را به عنوان «استفراغ الوسع» و «مدافعة العدو» تفسیر کرده و آن را به سه نوع تقسیم می‌کند: مجاهده با دشمن ظاهر، مجاهده با شیطان، مجاهده با نفس. در عرفان اسلامی، جهاد باطنی بر جهاد ظاهری تقدم دارد. با این حال، این تقدم به معنای سکوت در برابر ستم و ظلم تا رسیدن به مقامات عالی نیست. بدین معنا که جوهره جهاد در عرفان اسلامی علاوه بر تلاش برای اصلاح درون، شامل مبارزه فعال با ظلم و ستم نیز می‌شود. از دیدگاه صوفیه، جهاد مراتب متفاوتی دارد و بالاترین مرتبه آن، مقابله با سلطه‌گران و شکستن زنجیرهای ستم است. در این راستا، فردی که به اوج تقوا و کمال روحانی رسیده، باید در این مسیر پیشگام باشد. از این منظر، جهاد درون و جهاد بیرون نه تنها متضاد نیستند، بلکه در حقیقت یکی به شمار می‌آیند. سالکان حقیقی نمی‌توانند در عرصه بیرونی شاهد حکومت ستمگران باشند؛ زیرا فاسدان فقط بر اهل فساد سلطه می‌ورزند. در این راستا، هنگامی که افراد سلطه‌جو به قدرت می‌رسند، فعالانه تلاش می‌کنند تا درون جامعه را فاسد کنند و مانع شناخت هویت الهی و انسانی مردم شوند. این رویکرد نه تنها به تضعیف اخلاقی و اجتماعی جامعه منجر می‌شود، بلکه امکان رشد و ارتقای معنوی و شناختی افراد را نیز به شدت محدود می‌کند.

این وضعیت به این معنا است که ظلم‌ستیزی و شکوفایی معنوی دو جنبه از یک حقیقت هستند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. به تعبیری، جهاد راستین شامل مبارزه با فساد داخلی و خارجی است و بر هم‌افزایی این دو تأکید می‌کند. درنهایت، هدف مشترک هر دو جهاد، تحقق حیات معنادر و الهی در جامعه انسانی است. انگیزه اصلی عارف از جهاد، طرد هرگونه شرک و کفر است. این نگرش عمیقاً به عدالت، حقیقت انسانیت و کمال جامعه بشری متوجه است و به خواسته‌ها و خواهش‌های نفسانی مانند کشورگشایی یا دنیاطلبی محدود نمی‌شود. هرچند این خواسته‌ها ممکن است به طور اجمالی منافع اجتماعی به همراه داشته باشند، اما درنهایت ضامن اصلاح نسل بشر و بهبود جامعه انسانی نخواهند بود. خاورشناسان نیز با نگاهی منصفانه به مفهوم جهاد، به این نکته اشاره می‌کنند که انگیزه مجاهدان در جهاد اسلامی کشورگشایی و غنیمت‌خواهی نیست. برای مجاهد مسلمان، مقاصد بسیار والاتری در نظر گرفته شده است. یکی از محققان معاصر در این زمینه اظهار می‌کند که مسلمانان با ادغام جهان‌شمولی دینی و سیاسی، مفهوم جدیدی از جهاد یا جنگ مقدس ایجاد کرده‌اند (کرون، ۱۳۸۹: ۶۴۳ و ۶۴۴).

شهید آوینی در کتاب حکومت فرزندانگان با اشاره به خطبه ۱۰۹ نهج‌البلاغه که «جهاد در راه حق تعالی است که سبب بلندی اسلام است» می‌نویسد: «انسان در مبارزه تعالی می‌یابد و اگر چنین نبود، نظام عالم بر بنیان دیگری استوار می‌شد» (آوینی، ۱۳۹۱: ۴۰). در این فضا است که درخصوص دفاع مقدس توضیح می‌دهد: «جنگ هشت‌ساله اگرچه تحمیلی بود، اما باعث شد تا حقیقت قدسی انقلاب ظاهر شود و به همین علت بود اگر جنگ که در همه جا جز ویرانگری و براندازی کاری نمی‌کند، در اینجا به تحکیم مبانی انقلاب و تثبیت ارکان نظام اسلامی انجامید» (همان: ۷۰).

۶-۳-۴. ولایت

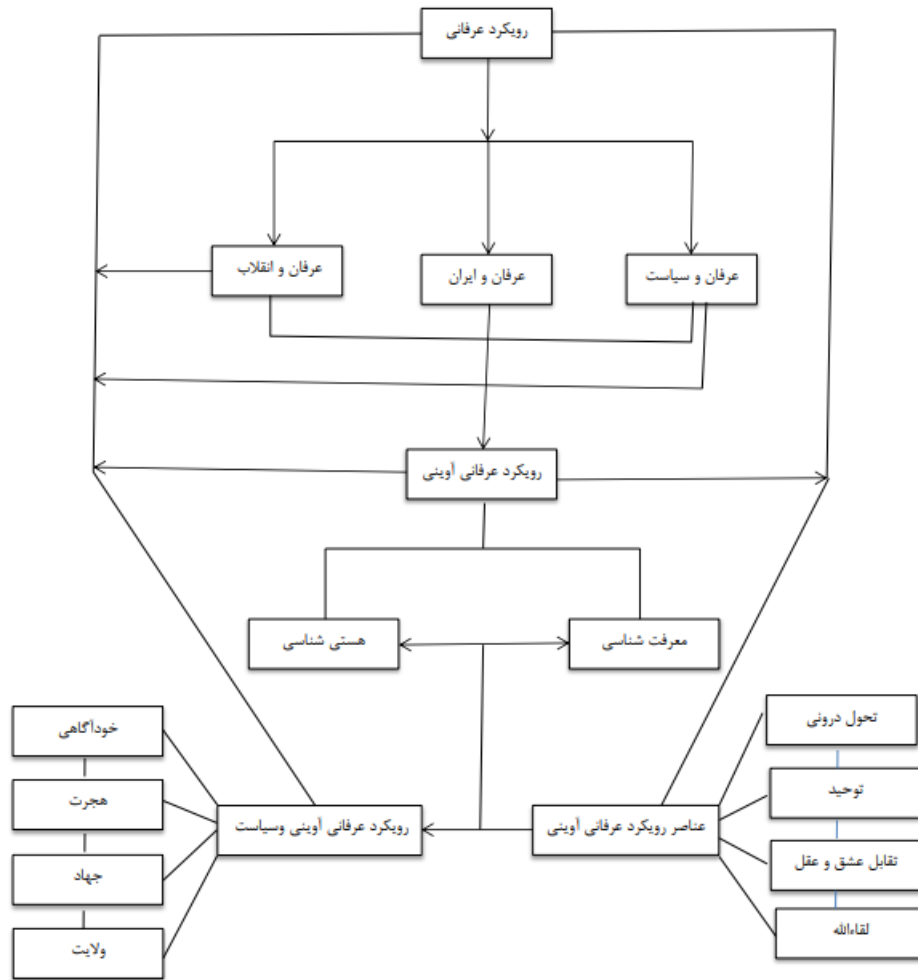
ولایت عصاره و جوهر عرفان ناب اسلامی است. ابوسعید ابی‌الخیر در اسرارالتوحید بیان می‌کند که «مدار تصوف و طریقت بر پیر است (میهنی، ۱۳۶۷: ۴۶). در این راستا ولایت به معنای ارتباط ویژه‌ای است که بین ولی (عالم کامل) و مرید (سالک) برقرار می‌شود. ولی به عنوان واسطه‌ای بین خداوند و مرید عمل می‌کند و نقش انکارناپذیری در هدایت روحی و معنوی او دارد. این رابطه موجب می‌شود که مرید بتواند از تجربیات و دانش ولی بهره‌مند شود و در سیر به سوی بهشت معرفت و حقیقت الهی با سرعت بیشتری پیش برود. مهم‌ترین جنبه‌های ولایت شامل عشق، بندگی و اطاعت است که راه را برای نزدیک شدن به حقیقت و دریافت رهنمودهای الهی هموار می‌سازد. به این ترتیب، ولایت مرحله‌ای عالی از شناخت و ارتباط با خداوند در عرفان اسلامی محسوب می‌شود.

شهید آوینی در کتاب آغازی بر یک پایان می‌نویسد: «ولایت باطن شریعت است و اسلام‌آوردگان باید میزان را در تبعیت از ولایت بجویند، نه طول رکوع و سجود و زخم پیشانی که خوارچ نیز این همه را داشتند» (آوینی، ۱۳۹۰: ۳۸). همچنین در جایی دیگر می‌نویسد: «مسلم است که مرجع ما برای تشکیل حکومت نمی‌توانست هیچ‌یک از تجربیات تاریخی بشر، جز حکومت مدینه در صدر تاریخ هجری باشد؛ چرا که موجد انقلاب اسلامی نیز از لحاظ نظری، نظریه ولایت فقیه بود که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی آن را در کتاب ولایت فقیه طرح و تفسیر کرده است» (همان: ۴۷). در کتاب حکومت فرزندگان اظهار می‌کند: «از آنجا که ولایت و حاکمیت، خلیفگی رب العالمین است، این خلیفگی ضرورتاً متعلق به آن کسانی است که بیشتر از همه به صفات کمال ربوبی انصاف دارند. شهید آوینی در بحث ولایت، توجه ویژه‌ای به جایگاه امام خمینی (ره) در انقلاب اسلامی دارد. آوینی با بیان اینکه اگر در تاریخ جدید غرب روشنفکران منشأ اثرات سیاسی بوده‌اند، در اینجا این وظیفه همواره بر گردۀ روحانیون و رهبران مذهبی مردم بوده است» (آوینی، ۱۳۹۱: ۱۲)، به ویژگی‌های امام اشاره می‌کند و ایشان را انسانی که «چونان دیگران نبود؛ از قبیله انبیا و اصحاب آنان بود و مصداقی از مصداق معدود نبأ عظیم» (آوینی، ۱۳۹۰: ۱۳) معرفی می‌کند و به نقش رهبری «پیامبرانه» حضرت امام (ره) که جز در تاریخ صدر اول اسلام هرگز نظیری نداشته می‌پردازد. آوینی در کتاب آغازی بر یک پایان می‌نویسد: «حضرت امام (ره) بت‌های ظاهر و باطن را شکست و با انقلاب اسلامی خانه حقیقتی را بنیان نهاد که کعبه دل‌های ناس است، ام‌القرآ است، بیت عتیق است و اسوه قیام ناس که نه شرقی است و نه غربی» (همان: ۱۲).

شهید آوینی در کنار بحث ولایت به حکومت نیز اشاره می‌کند به طوری که در کتاب آغازی بر یک پایان می‌نویسد: «ولایت مطلق فقیه تنها صورتی است که می‌تواند به حکومت اسلام فعلیت ببخشد. نیاز به تأمل بسیاری ندارد. فقیه انسانی است که حقیقت دین در وجود او تعین یافته است و قدرت استنباط احکام عملی دین را از سرچشمه‌های حقیقت - که کتاب و سنت است - داراست» (همان: ۵۲). در کتاب حلزون‌های خانه‌به‌دوش می‌نویسد: «مسئله ما اقامه عدل و استقرار حکومت اسلامی است و این هرگز در تاریخ تجربه نشده است، جز یک بار، هزار و چهارصد سال پیش» (آوینی، ۱۳۹۱: ۱۰). در جایی دیگر بیان می‌کند: «نمی‌خواهم بگویم که جمهوری اسلامی همان صورت غایی و مطلوب مدینه اسلامی و حکومت آن است، اما با اطمینان می‌توان گفت که این بهترین صورت ممکن - با عنایت به شرایط زمان و مکان - برای حکومتی است که می‌خواهد در همه ارکان و اجزا و اعمال خویش رجوع به حقیقت اسلام داشته باشد و مسلماً مدخلیت شرایط و مقتضیات تاریخی را در این معنا هرگز نمی‌توان نادیده گرفت» (همان: ۸۰).

۷. نتیجه‌گیری

رویکرد عرفانی به انقلاب اسلامی، تفسیری غنی و چندوجهی از این رویداد ارائه می‌دهد که فراتر از تحلیل‌های صرفاً سیاسی و اقتصادی است. این رویکرد به ما کمک می‌کند تا ابعاد پنهان و عمیق‌تر انقلاب را درک کنیم و به فهم بهتر و جامع‌تر از ماهیت و اهداف آن دست یابیم. البته باید توجه داشت که این رویکرد نیز مانند هر تفسیر دیگری، محدودیت‌های خاص خود را دارد و نیازمند بررسی و تحلیل بیشتر است. شهید آوینی با توجه به رویکرد عرفانی خود، انقلاب اسلامی را انقلاب در ارزش‌ها می‌نامد. از دیدگاه وی انقلاب اسلامی، اعتبارش را از وقوع تحولی شگرف می‌گرفت که بر مبنای ماهیت اسلام نابش، متمایز از هر انقلابی بود؛ انقلابی که رهبرش انسانی کامل و فصل‌الخطاب بود. وقوع انقلاب اسلامی در نگاه آوینی، اثبات وقوع تحول باطنی در رهبر انقلاب بود که تحول ظاهری را نیز در پی داشت؛ بنابراین انقلاب اسلامی به یک مبدأ و سرآغاز بدل می‌شد که پایانی بر روایت‌های کلان غربی نوشت. در این نگاه، انقلاب اسلامی می‌تواند در سلسله‌مراتب انقلاب جهانی امام زمان تلقی شود و سرآغازی نوین برای همه منتظران باشد. مطالبی که در این پژوهش مطرح شد، در قالب مدل شکل ۱ به صورت خلاصه بیان شده است.



شکل ۱. مدل رویکرد عرفانی مرتضی آوینی به انقلاب اسلامی

۸. مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

۹. ملاحظات اخلاقی

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

۱۰. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۱۱. تعارض منافع

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

۱۲. منابع

- آوینی، مرتضی (۱۳۹۱). حلزون‌های خانه‌به‌دوش. تهران: واحه.
- آوینی، مرتضی (۱۳۹۰). آغازی بر یک پایان. تهران: واحه.
- آوینی، مرتضی (۱۳۸۳). حکومت فرزندانگان: مروری بر حاکمیت سیاسی در اسلام. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری شهید آوینی.
- ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵) دعائم الاسلام. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- ایمان، محمدتقی و نوشادی، محمدرضا (۱۳۹۰). تحلیل محتوای کیفی. فصلنامه پژوهش، ۳(۲)، ۴۴-۱۵.
- بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۴) شرح نهج‌البلاغه. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر کتاب.
- تبریزی، منصوره (۱۳۹۳). تحلیل محتوای کیفی از منظر رویکردهای قیاسی و استقرایی. فصلنامه علوم اجتماعی، ۶۴، ۱۰۵-۱۳۸.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸). پاورقی عرفان اسلامی. تهران: مؤسسه نشر کرامت.
- جلالی شیبجانی، جمشید (۱۳۹۱). عقل و عشق در نظر عطار نیشابوری و نجم‌الدین رازی. فصلنامه خدای‌نامه، ۱(۱)، ۴۱-۶۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). بنیان مرصوص امام خمینی (ره) در بیان و بنان. چاپ هشتم. قم: اسراء.
- حسینی‌نیا، سیده زهرا. (۱۴۰۲). شرح همسانی گفتارمتن‌های مرتضی آوینی درمتون عرفانی با رویکردی بر آثار عرفانی کلاسیک فارسی. شاهد اندیشه، ۴(۱): ۳۱-۹.
- درویش، محمدرضا (۱۳۷۸). عرفان و دموکراسی. چاپ اول. تهران: قصیده.
- دلیر، بهرام. (۱۳۹۶). عرفان و انقلاب اسلامی. فصلنامه کتاب نقد، ۱۸ و ۱۹، شماره ۸۱ و ۸۲: ۳۲۹-۳۷۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۳) مفردات الفاظ القرآن. جلد ۱. ترجمه و تحقیق: غلامرضا خسروی حسینی. چاپ دوم. تهران: المكتبة المرتضوية لاحیاء آثار الجعفرية.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۹۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳). تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی. چاپ نهم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۸۸) نهج‌البلاغه. ترجمه حسین انصاریان. قم: دارالعرفان.
- فاضلی، قادر (۱۳۸۷). عرفان سیاسی یا سیاست عرفانی. قم: فضیلت علم.
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۱). رسائل، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. ترجمه مسعود جعفری. تهران: سخن.
- کریمی، آسیه، میرباقری فرد، سید علی اصغر و روضاتیان، سیده مریم (۱۳۹۷). بررسی فرایند شکل‌گیری تحول روحی عارفان مسلمان. فصلنامه مطالعات عرفانی، ۲۸، ۱۴۵-۱۶۴. <https://doi.org/10.22052/0.28.145>
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). الکافی. قم: دار الحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). تحفة الاولیاء. ترجمه محمد وفادار مرادی و عبدالهادی مسعودی. قم: دار الحديث.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۹). اسرار الایات. تصحیح و تحقیق: محمدعلی جاودان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- میهنی، محمد بن منور (۱۳۶۷). اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آقا.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۱) کشف‌المحجوب. تهران: چاپ افست تهران.
- یامین‌پور، وحید (۱۳۹۸). ماجرای فکر آوینی. قم: دفتر نشر معارف.



The Relationship Between Social Structure and Culture in Robert Wuthnow's Theory and Its Critique from the Perspective of Ali Shariati's Thought

Alireza Kowsarnia¹ , Hosein Hajmohamadi² 

1. MA in Philosophy of Social Sciences, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Kowsarnia78@gmail.com

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

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 10 May 2025
Received in revised form: 28 June 2025
Accepted: 06 July 2025
Published online: 23 September 2025

Keywords:

Ali Shariati, Culture, Dialectic of Mind and Reality, Human Agency, Robert Wuthnow, Social Structure.

ABSTRACT

The relationship between culture and social structure has long been a central debate in sociology: Do social conditions generate culture, or does culture itself drive structural transformation? Some scholars regard culture as the outcome of structure, while others emphasize its transformative role. Robert Wuthnow, adopting an objective approach, treats culture not as a subjective phenomenon but as a tangible and observable product. He explains the connection between ideology and structure within a theoretical framework, though structural factors tend to dominate despite his attention to human agency and the concept of "moral order." In contrast, Ali Shariati conceptualizes the culture–structure relationship as reciprocal and dialectical. While acknowledging the influence of structure on culture, he also emphasizes culture's capacity to reshape structure. This article analyzes Wuthnow's cultural theory and critiques it from the perspective of Shariati's dialectical thought, demonstrating that although Wuthnow attempts to transcend reductionist explanations, his theory ultimately leans toward structural determinism. Shariati, by contrast, offers a more comprehensive interpretation of the mutual interaction between culture and structure.

Cite this article: Kowsarnia, A.; Hajmohamadi, H. (2025). The Relationship Between Social Structure and Culture in Robert Wuthnow's Theory and Its Critique from the Perspective of Ali Shariati's Thought. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 56-75. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.397100.1800>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.397100.1800>

1. Introduction

The nexus between social structure and culture constitutes a fundamental problem in the sociology of culture. Classical and contemporary theories have typically framed this relationship in terms of either structural determinism or cultural autonomy. Yet the challenge of transcending reductionist frameworks and theorizing the complexity and bidirectionality of this relationship remains pressing.

Two seemingly divergent yet methodologically resonant approaches exemplify this debate: Wuthnow's cultural theory—empirically grounded, symbolically oriented, and structurally inclined—and Shariati's dialectical thought—rooted in Islamic theology, philosophy of history, and a commitment to intellectual emancipation.

This paper addresses the following research question: What are the theoretical similarities and differences between Wuthnow's cultural theory and Shariati's dialectical approach in explaining the relationship between culture, social structure, and human agency? Although analytically sophisticated, Wuthnow's theory, by virtue of its latent structuralism, underestimates the transformative potential of culture and agency. Shariati, by contrast, drawing on dialectical logic, highlights the reciprocal influence between culture and structure and situates human agency within a theological–ethical framework that transcends purely descriptive explanation.

The literature reveals a significant gap: while many works analyze Wuthnow's theory or Shariati's thought separately, no systematic comparative study has been undertaken. This article aims to fill this lacuna by juxtaposing three thematic axes—moral order, agency, and the ontological status of culture—thereby contributing to a renewed understanding of socio-cultural transformation.

2. Methodology

This study employs a theoretical–comparative design. Rather than collecting empirical data, it reconstructs and compares two theoretical frameworks in light of a shared sociological problem: the mechanism by which culture and structure interact. The main analytical tool is conceptual-critical analysis, through which key theoretical constructs (e.g., moral order, agency, ideology, culture, structure, and consciousness) are identified, interpreted, and assessed.

The theoretical framework integrates two paradigms. First, Wuthnow's cultural theory, operating within a symbolic–analytic model, employs concepts such as resource banks, chains of action, and moral order as interpretive instruments. Second, Shariati's dialectical model emphasizes reciprocal causality, historical consciousness, and purposive human action. The comparative analysis focuses on three themes: (1) the mediating role of moral order in the structure–culture relationship; (2) the scope of agency within social processes; and (3) contrasting views on the ontological status of culture—whether reflective or generative, conservative or emancipatory.

Data collection relies on textual and documentary analysis of primary sources from both theorists. The analysis prioritizes terminological precision, internal coherence, and categorical correspondence to ensure a rigorous comparison.

3. Findings

The comparative analysis produced three principal findings:

1. **Moral Order in Wuthnow's Theory:** Wuthnow views moral order as a central mechanism linking social structure to cultural discourse and ideology. However, this concept lacks intrinsic normative content, functioning instead as a formal schema filled by the “social

resource bank.” Morality thus assumes an adaptive rather than prescriptive or transcendental role. In contrast, Shariati—drawing on Shi‘ite theology—treats morality as pre-structural, teleological, and directive, establishing a fundamental point of divergence.

2. **Conceptualization of Human Agency:** While Wuthnow acknowledges agency through the notion of “chains of action,” he ultimately restricts it within the logic of structural responsiveness. Shariati elevates agency to a history-making force, consciously bound to ethical responsibility and existential commitment. In his model, agency is not merely reactive but capable of rupturing and reconstructing social structures.
3. **Ontological Status of Culture:** For Wuthnow, culture is primarily a symbolic reflection of established order, subject to change only in moments of structural crisis. Shariati, however, envisions culture as an autonomous and insurgent actor—a site of resistance, transformation, and emancipation from historical domination.

Taken together, these findings reveal that Wuthnow’s model, despite its anti-determinist aspirations, remains structurally causal. Shariati’s framework, by integrating agency with theological consciousness and ethical intentionality, provides a broader paradigm for theorizing socio-cultural transformation.

4. Conclusion

The divergence between Wuthnow and Shariati extends beyond theoretical content to their underlying epistemological, anthropological, and theological assumptions. Wuthnow privileges structural-causal explanation mediated by moral order and social resources, while Shariati situates human action within a historically conscious and theologically infused ethic of responsibility. In Shariati’s schema, agency is purposive and generative, and culture becomes an active producer of historical meaning rather than a passive reflection of structure.

This study underscores the value of theoretical frameworks that integrate consciousness, ethics, and theology into the concept of agency. It recommends that future research on cultural and social change adopt models recognizing the dialectical symmetry between culture and structure, while avoiding reductions of culture to structural outcomes. Shariati’s theory—combining dialectical reasoning, ethical orientation, and theological depth—offers a paradigmatic alternative for rethinking the dynamics of socio-cultural transformation.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

- Calhoun, C. (1992). Beyond the problem of meaning: Robert Wuthnow's historical sociology of culture. *Theory and Society*, 21(3), 351–393.
- Collins, R. (1993). Maturation of the state-centered theory of revolution and ideology. *Sociological Theory*, 11(1), 112–120.
- Hoffman, P. (1991). Book review: Community of discourse. *Journal of Interdisciplinary History*, 22(1), 138–142.
- Riesebrodt, M. (1992). Book review: Community of discourse. *Journal of Religion*, 72(4), 603–605.
- Shariati, A. (2005). *Characteristics of the modern era*. Tehran: Chapakhsh.
- Shariati, A. (2006a). *Return*. Tehran: Elham.
- Shariati, A. (2006b). *The history of civilization*. Tehran: Ghalam.
- Shariati, A. (2007a). *Ali*. Tehran: Amoon.
- Shariati, A. (2007b). *Human*. Tehran: Elham.
- Shariati, A. (2008a). *What is to be done?*. Ghalam.
- Shariati, A. (2008b). *Islamology 2*. Tehran: Ghalam.
- Shariati, A. (2009a). *Islamology*. Tehran: Ghalam.
- Shariati, A. (2009b). *The history and study of religions*. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar.
- Weber, M. (2020). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (A. Rashidian & P. Manouchehri Kashani, Trans.). Scientific and Cultural Publishing Co. (Original work published 1905) [In Persian]
- Wuthnow, R. (1989a). *Communities of discourse: Ideology and social structure in the Reformation, the Enlightenment, and European socialism*. Harvard University Press.
- Wuthnow, R. (1989b). *Meaning and moral order: Explorations in cultural analysis*. California: University of California Press.
- Wuthnow, R. (2020). *Sociology of culture* (Trans. M. Mehrayin). Tehran: Kargadan. [In Persian]

نسبت میان ساختار اجتماعی و فرهنگ در نظریه روبرت وُسنو و نقد آن از منظر اندیشه علی شریعتی

علیرضا کوثرنیا^۱ ، حسین حاج محمدی^۲ 

۱. کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Kowsarnia78@gmail.com

۲. استادیار، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: h.hajmohamadi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

کلیدواژه‌ها:

نسبت میان فرهنگ و ساختار اجتماعی، یکی از مسائل دیرپای جامعه‌شناسی است که همواره محل مناقشه بوده است: آیا شرایط اجتماعی خاستگاه فرهنگ‌اند یا خود فرهنگ نقشی مؤثر در تحولات ساختاری دارد؟ گروهی فرهنگ را پیامد ساختار می‌دانند و برخی آن را منشأ تغییر اجتماعی می‌شمرند. روبرت وُسنو با رویکردی عینی به فرهنگ، آن را نه امری ذهنی، بلکه محصولی عینی و قابل مشاهده می‌داند و در چارچوبی نظری، پیوند ایدئولوژی و ساختار را تبیین می‌کند. با آنکه در نظریه او نقش عاملان انسانی و مقوله «نظم اخلاقی» نیز مدنظر است، اما در مجموع، اولویت با عوامل ساختاری است. در سوی دیگر، علی شریعتی رابطه میان فرهنگ و ساختار را دوسویه و دیالکتیکی می‌فهمد. او بر آن است که هم ساختار بر فرهنگ اثرگذار است و هم فرهنگ، قدرت دگرگونی ساختار را دارد. مقاله حاضر با تحلیل نظریه فرهنگی وُسنو و نقد آن از منظر اندیشه دیالکتیکی شریعتی، نشان می‌دهد که نظریه وُسنو علی‌رغم تلاش برای فراروی از نگاه‌های تقلیل‌گرایانه، همچنان بر رابطه یک‌سویه تأکید دارد، حال آنکه اندیشه شریعتی، تفسیری جامع‌تر از تعامل فرهنگ و ساختار انسانی، علی شریعتی، فرهنگ ارائه می‌کند.

دیالکتیک ذهن و عین، روبرت وُسنو، ساختار اجتماعی، عاملیت انسانی، علی شریعتی، فرهنگ

استناد: کوثرنیا، علیرضا؛ حاج محمدی، حسین (۱۴۰۴). نسبت میان ساختار اجتماعی و فرهنگ در نظریه روبرت وُسنو و نقد آن از منظر اندیشه علی شریعتی.

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳): ۵۶-۷۵. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.397100.1800>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.397100.1800>

۱. مقدمه و بیان مسئله

رابطه میان ساختار اجتماعی و فرهنگ از مسائل بنیادین و مناقشه‌برانگیز جامعه‌شناسی است. پرسش محوری آن است که چه عواملی زمینه‌ساز ظهور فرهنگ‌های نو هستند و آیا اندیشه‌های نو نیز می‌توانند ساختارها را دگرگون کنند؟ در سنت کلاسیک جامعه‌شناسی، دیدگاه‌های متعارضی در پاسخ به این پرسش وجود داشته است. مارکس فرهنگ را بازتاب مناسبات مادی و وبر آن را نیروی مؤثر در تحول ساختار می‌داند. (وبر، ۱۳۹۹). هر یک از این دو رویکرد، رابطه را یک‌سویه تبیین کرده و به نحوی در دام تقلیل‌گرایی فرو افتاده‌اند. در واکنش به این نقصان، برخی نظریه‌پردازان معاصر کوشیده‌اند با رویکردی تلفیقی از این تقلیل‌گرایی بگذرند. از مهم‌ترین این تلاش‌ها، نظریه وسنو است. او سعی دارد با ترکیب تحلیل نظری و داده‌های تاریخی، نسبت میان ساختار اجتماعی و ایدئولوژی را به نحوی عینی و چندلایه تبیین کند (Hoffman, 1991: 105). با وجود این، نظریه وسنو علی‌رغم تمایل به تعامل‌گرایی، عملاً ساختارمحور باقی می‌ماند و محل نقد است.

وسنو در اثر مهم خود «اجتماعات گفتمانی: ایدئولوژی و ساختار اجتماعی در جنبش اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم اروپایی»، با تحلیل سه جنبش تاریخی، می‌کوشد شرایط پیدایش، گسترش و تثبیت ایدئولوژی‌ها را بر پایه زمینه‌های اجتماعی و نهادی آن‌ها بررسی کند. او در پاسخ به این پرسش‌ها، از منظری عینی به فرهنگ می‌نگرد و آن را نه امری ذهنی و درونی، بلکه امری متجسد در نمادها، کنش‌ها و محصولات فرهنگی می‌داند. از نظر وسنو، ایدئولوژی زمانی موضوع پژوهش جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد که در قالب‌های مادی و نمادین قابل مشاهده باشد؛ نظیر موعظه، مقاله، رساله، شعر، روزنامه، و دیگر ژانرهای گفتاری و نوشتاری (Wuthnow, ۱۹۸۹: 538; وسنو، ۱۳۹۹: ۳۴).

او با نقد دیدگاه‌های تطابق فرهنگی دورکیم و پارسونز و نیز نظریات مارکسیستی درباره مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک، تلاش می‌کند فرضیات ذهن‌گرایانه کلاسیک را به چالش بکشد. به زعم او، فرهنگ در بسیاری از نظریه‌های پیشین، مجموعه‌ای از معناها و ارزش‌های ذهنی تلقی شده و تحلیل فرهنگی در این دستگاه‌ها، به بازسازی درونیات و آگاهی‌های فردی محدود مانده است (وسنو، ۱۳۹۹: ۱۰). نشانه این نگاه ذهن‌گرایانه آن است که متفکران مذکور در تعریف فرهنگ بر مفاهیمی چون وجدان جمعی، جهت‌گیری ارزشی، آگاهی طبقاتی، باورها و ساختارهای ذهنی تکیه می‌کنند که مفاهیمی مبهم و غیرقابل مشاهده مستقیم‌اند و نقطه قانونی‌شان «معنا» است و وظیفه تحلیل فرهنگی را، بازسازی معانی ذهنی بیان می‌کنند.

در مقابل، وسنو با تأکید بر قابلیت آزمون‌پذیری فرهنگ، خواستار عبور از تعریف ذهنی فرهنگ به سوی تعاریف عینی و قابل مشاهده است. به باور او، نه تنها صورت‌بندی اندیشه‌ها، بلکه حتی ابزار و فرم‌های بیانی آن‌ها نیز وابسته به امکانات ساختاری محیط اجتماعی‌اند. «تولیدکنندگان ایدئولوژی برای بیان اندیشه‌های خود، قادر به بهره‌گرفتن از هرگونه ژانر گفتمانی نیستند. آن‌ها تنها می‌توانند از ژانرهایی استفاده کنند که محیط اجتماعی‌شان، در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد. ژانرهای گفتمانی متفاوت از قبیل موعظه، مقاله، کتاب، پژوهش دانشگاهی، بحث و گفت‌وگو، میتینگ، کلاس درس، رساله فلسفی، نامه، رساله تفسیری، رمان، شعر، داستان و غیره مبتنی بر شیوه‌های روایت‌پردازی، شیوه‌های استدلال‌آوری و شیوه‌های بازنمایی مختلفی هستند» (وسنو، ۱۳۹۹: ۳۴). این رویکرد، هرچند در نظر دارد از جبرگرایی فاصله گیرد، اما در مجموع، تأکید زیادی بر «بانک منابع» و شرایط محیطی دارد؛ به گونه‌ای که پیدایش ایدئولوژی را بیش از آنکه به کنش خلاقانه ذهنی و عاملیت فکری نسبت دهد، ناشی از فرصت‌ها و محدودیت‌های ساختار اجتماعی می‌داند. باین حال، وسنو از برخی مفاهیم میانی همچون «زنجیره‌های کنش» و «نظم اخلاقی» برای تبیین پیوند میان ساختار و ایدئولوژی بهره می‌گیرد که موجب ورود نسبی نقش کنشگر به نظریه او می‌شود.

در نقطه مقابل، علی شریعتی با طرح نظریه‌ای دیالکتیکی از نسبت میان عین و ذهن، ساختار و فرهنگ، می‌کوشد از رابطه یک‌سویه عبور کند. او با نقد هر دو سویه نگرش مارکسیستی و وبری، بر آن است که نه ساختار علت فرهنگ است و نه فرهنگ علت ساختار. به باور

شریعتی، میان فرهنگ و ساختار رابطه‌ای دوسویه برقرار است (شریعتی، ۱۳۸۶ ب: ۳۲۲). او این دیدگاه را مبتنی بر منطق دیالکتیکی می‌داند که در آن، «انسان و جامعه»، «ذهن و عین» و «تاریخ و اراده»، پیوسته در کنش و واکنش متقابل‌اند.

نظریه شریعتی، صرفاً پاسخی جامعه‌شناختی به مسئله نسبت ساختار و فرهنگ نیست، بلکه ریشه در نوعی ایستار هستی‌شناختی و الهیاتی دارد که در آن، تاریخ به‌مثابه عرصه بسط اراده انسان آگاه در برابر شرایط مادی و ساختارهای سلطه تفسیر می‌شود. او با الهام از سنت‌های فکری اسلام، به‌ویژه الهیات شیعی، انسان را نه صرفاً به‌مثابه «فاعل درون‌ساختاری»، بلکه به‌مثابه موجودی مختار، مکلف و خلاق بازمی‌خواند که رسالتی در برابر تاریخ و جامعه بر دوش دارد. در این چشم‌انداز، فرهنگ نه صرفاً انعکاس وضع موجود، بلکه ممکن است نیرویی باشد تاریخ‌ساز و آگاهی‌آفرین که باتکیه بر عقلانیت انتقادی و مسئولیت اخلاقی، می‌تواند ساختارها را به چالش بکشد و نظامی نو بنیاد نهد.

منطق دیالکتیکی نزد شریعتی، برخلاف صورت‌های خشک و تقلیل‌گرایانه آن در برخی سنت‌های مارکسیستی، واجد بُعدی ارادی، ارزشی و الهیاتی است. در این منطق، هیچ عامل منفردی به‌تنهایی علت تحولات اجتماعی تلقی نمی‌شود؛ بلکه کنش انسانی در بستر شرایط اجتماعی، هم متأثر از آن است و هم مؤثر بر آن. از این‌رو، شریعتی در برابر نگاه‌هایی که انسان را تابع ساختار می‌دانند، نظریه‌ای برمی‌سازد که در آن، فاعلیت انسانی هم‌زمان مشروط و سازنده است؛ هم تحت فشار تاریخ و جامعه است و هم برخوردار از اراده و آگاهی‌ای که او را قادر می‌سازد به ساختارشکنی، نقد وضع موجود و آفرینش نظم جدید بپردازد. بر همین اساس، اندیشه او در مواجهه با نظریه‌هایی چون وسنو، به‌جای تبیین‌های ساختارمحور، بر قدرت تحول‌آفرین ایده‌ها، الهیات و فاعلیت روشنفکران و عامه مردم تأکید می‌گذارد. به این ترتیب، اندیشه شریعتی نوعی نظریه فرهنگی - تاریخی را عرضه می‌کند که در آن، فرهنگ، امری متأثر از ساختار نیست، بلکه خود حاملی است از تاریخ، معنا، نقد و اراده.

در این میان، مقایسه تطبیقی نظریه فرهنگی روبرت وسنو و اندیشه دیالکتیکی علی شریعتی از آن‌رو حائز اهمیت نظری است که هر دو متفکر، در عین تفاوت دستگاه‌های معرفتی و خاستگاه‌های فکری‌شان، کوشیده‌اند از دوگانه‌ها و تقلیل‌گرایی‌های رایج در تحلیل نسبت فرهنگ و ساختار اجتماعی عبور کنند؛ باین‌حال، مسیرهایی که برای این گذار برگزیده‌اند، به‌شدت متفاوت‌اند. نقطه گره‌خوردن آن‌ها، در مسئله «رابطه متقابل ساختار و فرهنگ» و «نقش عاملیت انسانی در تغییر» نهفته است. اما در تفسیر چستی فرهنگ، جایگاه اخلاق، معنای عاملیت و نسبت انسان با تاریخ و ساختار، به تمایزهای بنیادین معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و روش‌شناختی می‌رسند. از یک سو، وسنو نماینده سنتی است که در دل جامعه‌شناسی فرهنگی تجربی و ساختارمحور، با رویکردی توصیفی - تبیینی به فرهنگ می‌نگرد و آن را پدیده‌ای عینی، متجسد در نمادها و وابسته به زمینه‌های اجتماعی و نهادی می‌داند؛ فرهنگی که بیشتر به‌مثابه برون‌دادی از مناسبات مادی و نمادین تحلیل می‌شود. از سوی دیگر، شریعتی با بهره‌گیری از سنت دیالکتیکی و افق الهیاتی خاص خویش، نگاهی هنجاری، رهایی‌بخش و دگرگون‌ساز به فرهنگ دارد؛ فرهنگی که نه فقط محصول ساختار، بلکه نیرویی فعال در بازسازی آن، عرصه‌ای برای مقاومت و آفرینندگی انسانی و حامل رسالتی قدسی در مواجهه با نظم‌های سلطه‌گر است.

همین تفاوت‌ها، مقایسه آن‌ها را به مسئله‌ای روش‌مند و معنابخش در چارچوب جامعه‌شناسی فرهنگی بدل می‌سازد؛ چراکه نشان می‌دهد تلقی هر یک از این دو اندیشمند از فرهنگ، ساختار و اخلاق، نه فقط در سطح مفهومی، بلکه در بنیان‌های نظریه‌پردازی آن‌ها درباره تغییر اجتماعی اثرگذار است. بر همین اساس، مقاله حاضر درصدد آن است که نخست، چارچوب مفهومی و مدل تحلیلی وسنو را به‌دقت بازسازی کند، سپس با بهره‌گیری از منطق دیالکتیکی و بنیان‌های الهیاتی در اندیشه شریعتی، این مدل را به نقد بکشد و سرانجام نشان دهد که نظریه شریعتی چگونه با نگاه دوسویه و همچنین با افزودن لایه‌های الهیاتی و تاریخی به مفهوم عاملیت، ظرفیت رهایی‌بخش فرهنگ را از مرتبه بازتاب صرف، به سطحی سازنده و خلاق ارتقا می‌دهد. بدین‌سان، بررسی تطبیقی این دو رویکرد، نه صرفاً مقایسه‌ای از دو متن، بلکه گامی نظری در جهت بازاندیشی در ماهیت فرهنگ، سازوکارهای تغییر اجتماعی، و جایگاه انسان در جهان اجتماعی است.

نویسنده در فرایند نگارش این مقاله، با رجوع به منابع فارسی، پایگاه‌های استنادی معتبر و پژوهش‌های دانشگاهی مرتبط، در جست‌وجوی آثاری بود که به مقایسه نظریه فرهنگی روبرت وسنو با اندیشه علی شریعتی یا تحلیلی تطبیقی از مفاهیم فرهنگ، ساختار و اخلاق در چارچوب نظریه‌های این دو اندیشمند پرداخته باشند؛ با این حال، هیچ پژوهش پیشینی که با این صورت‌بندی نظری و رویکرد تطبیقی خاص هم‌پوشانی کامل داشته باشد، یافت نشد. بدیهی است که عدم دسترسی به اثر موجود در منابع، دالّ قطعی بر فقدان مطلق آن نیست؛ اما جست‌وجوی نظام‌مند و هدفمند نگارنده، حاکی از آن است که مسئله حاضر در ادبیات علمی موجود، کم‌تر مورد توجه مستقیم قرار گرفته است. از این رو، می‌توان گفت پژوهش حاضر، در عین بهره‌گیری از مفاهیم نظری پیشین، از حیث صورت‌بندی پرسش، رویکرد تطبیقی و نسبت‌سنجی انتقادی، واجد نوآوری و تازگی است.

۲. اهداف و پرسش‌های تحقیق

هدف پژوهش، تحلیل نظریه وسنو درباره نسبت ساختار و اندیشه و نقد آن از منظر اندیشه دیالکتیکی شریعتی است. بدین منظور، ابتدا مؤلفه‌ها و مفاهیم کلیدی در چارچوب نظری وسنو پیرامون رابطه ساختار و فرهنگ تبیین شده و در گام بعد، با بهره‌گیری از دیدگاه شریعتی، میزان کارآمدی و کاستی‌های این چارچوب مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌گیرد. بر این اساس، پرسش‌های اصلی تحقیق عبارت‌اند از:

- وسنو نسبت ساختار و ایدئولوژی را چگونه تبیین می‌کند و مدل مفهومی او چه عناصری دارد؟
- اندیشه دیالکتیکی علی شریعتی چه درکی از نسبت دوسویه میان ذهن (فرهنگ) و عین (ساختار اجتماعی) ارائه می‌دهد و از منظر این دیدگاه، نظریه وسنو با چه نقدها و چالش‌هایی مواجه است؟
- مقایسه دیدگاه‌های وسنو و شریعتی چه فهم جامع‌تری از رابطه فرهنگ و ساختار اجتماعی به دست می‌دهد و کدام رویکرد می‌تواند به عنوان چارچوبی مناسب‌تر برای تحلیل این رابطه قلمداد شود؟

۳. چهارچوب نظری

مسئله رابطه فرهنگ و ساختار اجتماعی در اندیشه اجتماعی سابقه‌ای طولانی دارد و مکاتب مختلف، هر یک بر جنبه‌ای از آن تأکید نهاده‌اند. در رویکرد کارکردگرایان، فرهنگ مجموعه‌ای از معانی و ارزش‌های مشترک تلقی می‌شود که انسجام اجتماعی را ممکن می‌سازد؛ حال آنکه سنت مارکسی و جامعه‌شناسی معرفت، فرهنگ را بازتابی از وضعیت‌های اجتماعی خاص می‌انگارند. این رویکردها غالباً بر نوعی رابطه یک‌سویه استوار بودند؛ یا ساختار، علت فرهنگ شمرده می‌شد یا بالعکس. از نیمه دوم قرن بیستم، نقد این تقلیل‌گرایی‌ها، زمینه‌ساز ظهور رهیافت‌هایی شد. چرخش فرهنگی در علوم اجتماعی، فرهنگ را به مثابه ساحتی نسبتاً خودمختار با منطق درونی خاص مطرح کرد. آثار وسنو در این چارچوب، کوششی برای تحلیل تجربی رابطه ساختار و گفتمان‌های فرهنگی است. در اندیشه ایرانی نیز، شریعتی با بهره‌گیری از سنت‌های نظری شرق و غرب، کوشید قرائتی دیالکتیکی عرضه کند که هم عوامل مادی و هم عوامل فکری را در تعاملی مستمر لحاظ کند. در مجموع، دو گرایش عمده در ادبیات پژوهش درباره نسبت فرهنگ و ساختار قابل تشخیص است. یکی رویکردی ساختارمحور که بر عینی‌سازی فرهنگ در قالب نمادها، نهادها و محصولات اجتماعی تأکید می‌ورزد - همانند نظریه روبرت وسنو - و دیگری رویکردی دیالکتیکی که در آن، فرهنگ نه صرفاً به مثابه بازتاب شرایط عینی، بلکه به مثابه دقیقه‌ای^۱ در فرایند کنش متقابل ذهن و عین، ساختار و عاملیت، تحلیل می‌شود؛ چنان‌که در اندیشه علی شریعتی مشاهده می‌شود. از این منظر، اگرچه نگرش دیالکتیکی نیز فرهنگ را در ساحت عینی‌اش پی می‌گیرد، اما برخلاف نگرش‌های ساختارگرا، به خصلت‌مندی دوسویه، فرایندی و معطوف به تغییر آن نیز التفات دارد. این دو، نقطه عزیمت تحلیل حاضرند. وسنو برای تبیین رابطه ساختار اجتماعی و اندیشه، مجموعه‌ای از مفاهیم در سه دسته سه‌گانه ارائه می‌کند که در ادامه گزارشی از آن ارائه خواهد شد.

۳-۱. دسته اول (شرایط محیطی، زمینه‌های نهادی و زنجیره‌های کنش)

«شرایط محیطی» به بسترهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی‌ای اطلاق می‌شود که امکان پیدایش گفتمان‌های جدید را فراهم می‌سازند (Wuthnow, 1989a: 6). برای تحلیل ظهور یک اندیشه نو، شناخت تحولات کلان جامعه ضروری است. وسنو این شرایط را «بانک منابع» می‌نامد که دو کارکرد دارد: رفع موانع و ایجاد فرصت‌ها (وسنو، ۱۳۹۹: ۲۲). آثار هنری، ادبی و فلسفی، متأثر از محیط اجتماعی خود هستند و از آن الهام می‌گیرند (وسنو، ۱۳۹۹: ۱۳۶). او تصریح می‌کند بررسی متغیرهایی چون جمعیت، رونق یا رکود اقتصادی، ثبات یا بحران سیاسی، و تنوع یا یک‌دستی مذهبی، نقطه شروعی مناسب برای چنین پژوهش‌هایی است (Wuthnow, 1989a: 6). گرچه تحلیل او از جبرگرایی فاصله دارد، اما همچنان شرایط محیطی را بستر شکل‌گیری فرهنگ می‌داند (وسنو، ۱۳۹۹: ۲۱۰).

«زمینه‌های نهادی» دومین مؤلفه است که به نهادهای نزدیک به فرایند تولید فرهنگ نظیر مدرسه، دانشگاه، کلیسا، انجمن‌ها، مطبوعات و احزاب اشاره دارد (Wuthnow, 1989a: 7). به‌زعم وسنو، جنبش‌های فکری برجسته مانند اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم، در بستری از نهادهای مشخص شکل گرفتند؛ مثلاً اولی در منابر کلیسا، دومی در محافل دانشگاهی و اداری، و سومی در انجمن‌های کارگری و مجالس قانون‌گذاری (Wuthnow, 1989a: 540).

مفهوم سوم، «زنجیره‌های کنش»، به دنباله‌ای از کنش‌های متقابل میان عاملان فرهنگی اطلاق می‌شود که در تولید محصول فرهنگی دخیل‌اند (Wuthnow, 1989a: 7). این مؤلفه بر عاملیت انسانی تأکید دارد؛ بدین معنا که گرچه محیط و نهادها زمینه‌سازند، اما این فاعلان‌اند که اندیشه را صورت‌بندی می‌کنند.

وسنو این سه‌گانه را مدخلی برای شناخت محیط اجتماعی تولید یک فرهنگ می‌داند؛ یعنی شناخت شرایط کلان که منابع لازم از آنجا گرفته می‌شوند، شناخت نهادهای بی‌واسطه دخیل در شکل‌گیری فکر و شناخت کنش‌هایی که در تولید محصول فرهنگی نقش دارند (وسنو، ۱۳۹۹: ۲۹). با این همه، چارچوب مزبور در توضیح ظهور اندیشه‌هایی که در تعارض با زمینه‌های رسمی و در دل بحران‌ها یا در حاشیه ساختارها شکل می‌گیرند، با کاستی مواجه است. تکیه وسنو بر کارکردهای نهادی، سویه‌ای کارکردگرایانه به نظریه می‌بخشد که خلاقیت نظری و مقاومت فرهنگی در برابر نظم مسلط را نادیده می‌گیرد؛ به‌ویژه در بسترهای استبدادی یا بسته، که بسیاری از تحولات فکری، خلاف جهت نهادها شکل می‌گیرند.

۳-۲. دسته دوم (تولید، انتخاب و نهادینه‌شدن)

این سه مفهوم، فرایند پیچیده تحول فرهنگی را در سه مرحله ترسیم می‌کنند (Wuthnow, 1989: 548):

در مرحله «تولید»، ایدئولوژی‌های تازه پدید می‌آیند و تنوع گفتمانی افزایش می‌یابد. وسنو برای نمونه به نهضت پروتستان اشاره می‌کند که تنها در چند دهه، ۱۵۰ هزار عنوان کتاب با تیراژی بالغ بر ۶۰ میلیون نسخه منتشر شد؛ چهار برابر کل تولیدات قرن پانزدهم (Spitz, 1985: 90). این انفجار معرف مرحله زایش متکثر ایده‌هاست.

در مرحله دوم، «انتخاب» صورت می‌گیرد؛ برخی گفتمان‌ها مقبول و برجسته می‌شوند و بعضی رهبران فکری نفوذ می‌یابند. سومین مرحله، «نهادینه‌شدن» است؛ ایدئولوژی پذیرفته‌شده در ساختارهای رسمی جامعه جای می‌گیرد و به بخشی پایدار از نظم اجتماعی بدل می‌شود (Wuthnow, 1989: 549; Wuthnow, 1989: 10).

وسنو تأکید می‌کند که برای بقای یک ایده، گذر از این چرخه - از تولید تا انتخاب و سپس تثبیت نهادی - ضروری است. او برای تبیین این سازوکار، از تمثیل حرف Z در زبان انگلیسی بهره می‌گیرد که در آن، ساختار اجتماعی در پایین، ایدئولوژی در بالا و خط مورب میانی نشانگر سازوکار پیونددهنده آن دو است. به باور وسنو، مهم‌ترین کار نظریه فرهنگی، تحلیل همین بخش میانی است؛ یعنی چگونگی اتصال ساختار به فرهنگ.

باین‌حال، مدل او جای نقد دارد. مرحله «انتخاب» را نباید صرفاً فرایندی خودانگیخته یا عقلانی تلقی کرد، بلکه گاه قدرت‌های مسلط در برکشیدن یا حذف گفتمان‌ها نقش ایفا می‌کنند. تمایز میان «انتخاب طبیعی ایده‌ها» و «انتخاب هدایت‌شده توسط قدرت» در اینجا اهمیت می‌یابد. در همین راستا، فرایند نهادینه‌شدن نیز همواره آرام و بی‌مقاومت نیست، بلکه ممکن است از مسیر طرد، تحریف یا سرکوب بگذرد.

۳-۳. دسته سوم (افق اجتماعی، قلمرو گفتمانی و کنش نمادین)

یکی از پرسش‌های مهم، چیرستی عوامل تعیین‌کننده محتوای درونی ایدئولوژی و میزان سازگاری آن با ساختار اجتماعی است. وسنو معتقد است که اگرچه شرایط اجتماعی در پیدایش اندیشه مؤثرند، اما ساختار و اندیشه نمی‌توانند به طور کامل یکدیگر را تعیین کنند؛ بخشی از فرهنگ از شرایط اجتماعی تأثیر می‌پذیرد و بخشی دیگر باید از جبر محیطی مستقل باشد (وسنو، ۱۳۹۹: ۱۵۲). پیوند این دو سطح - ساختار و فرهنگ - را وسنو با سه مفهوم تحلیل می‌کند.

«افق اجتماعی» به ویژگی‌های عینی زمینه اجتماعی‌ای اشاره دارد که ایدئولوژی در آن زاده، انتخاب و نهادینه می‌شود (Wuthnow, 1989: 12). در مقابل، «قلمرو گفتمانی» ساختار درونی خود گفتمان را شکل می‌دهد و چارچوب‌های استدلال و موضوعات مشروع بحث را تعریف می‌کند (Wuthnow, 1989a: 13). «کنش نمادین» نیز به رفتارها، شیوه‌های تفکر، شخصیت‌های نمونه و اعمال معنا سازی اشاره دارد که فضای درونی یک ایدئولوژی را پر کرده و بر مبنای ویژگی‌های ساختاری آن، قلمرو گفتمانی تعریف می‌شوند (Wuthnow, 1989a: 1). به بیان ساده، هر ایدئولوژی با ارائه نوعی جهان‌بینی نمادین، الگوهایی از رفتار و اندیشه نمادین خاص خود را پدید می‌آورد (مثلاً پروتستان‌تیم نوعی منش دینی - دنیوی جدید و تیپ انسان پروتستان را ایجاد کرد یا مارکسیسم انقلابی آداب و چهره‌های خاص خود را عرضه نمود) و همین کنش‌های نمادین در عین تبعیت از ساختار درونی گفتمان، به بازتولید و گسترش آن کمک می‌کنند. از نظر او، تغییرات فرهنگی نه خطی و تدریجی، بلکه در قالب خیزش‌های تاریخی و جنبش‌های خاص اتفاق می‌افتد (Wuthnow, 1989a: 530-531). او ایدئولوژی را بازنمای منازعات اجتماعی می‌داند؛ هرچند بر انطباق کامل آن با ساختار اجتماعی تأکید ندارد، چرا که روایت نظری، ساختاری بر واقعیت تحمیل می‌کند (Wuthnow, 1989a: 13).

در این سطح، وسنو کوشیده است تا میان بسترهای ساختاری و منطق درونی گفتمان، تمایزی مفهومی برقرار کند و از طریق استفاده از تمثیل‌هایی همچون «بانک منابع» و «زنجیره‌های کنش»، امکان میانجی‌گری مفهومی را میان ساختار و فرهنگ فراهم سازد. اما با تأمل در این تمثیل‌ها روشن می‌شود که تحلیل وسنو عمدتاً معطوف به مسیرهای بیرونی تولید ایدئولوژی و شرایط تکوین آن در متن نهادهای اجتماعی است؛ بی‌آنکه به خصلت درون‌ماندگاری گفتمان، خصلت دگرگون‌ساز کنش نمادین، یا فرایند درونی زایش معنا توجهی ژرف داشته باشد. برای مثال، تمثیل «بانک منابع» مفروض می‌گیرد که ساختار اجتماعی، بسته‌ای از امکانات بیانی و مفهومی را در اختیار عاملان می‌گذارد و ایدئولوژی نیز تنها می‌تواند در قالب‌هایی که این بانک فراهم کرده شکل بگیرد؛ چنین نگاهی، در عمل، عاملیت فرهنگی را به‌نوعی انتخاب محدود در میان گزینه‌های ازپیش‌تعیین‌شده فرومی‌کاهد. یا در استعاره «زنجیره‌های کنش»، با آنکه امکان برخی برهم‌کنش‌ها میان ساختار و عامل گشوده می‌شود، اما همچنان اصل جهت‌دهی از ساختار به عامل حفظ می‌شود و ظرفیت استقلال کنشگران در خلق فرم‌های نوین گفتمانی نادیده گرفته می‌شود.

افزون بر این، تلقی وسنو از «کنش نمادین» گرچه آن را به‌مثابه عنصر مؤثر در تثبیت یا انتقال ایدئولوژی می‌پذیرد، اما کمتر به نقش انفجاری و گسست‌افزای آن در فروپاشی نظم‌های پیشین و تأسیس نظم‌های نوین توجه دارد. درحالی‌که، در تحلیل بسیاری از جنبش‌های فکری و انقلابی - اعم از دینی، فلسفی یا اجتماعی - مشاهده می‌شود که کنش‌های نمادین هنجار گریز، نه بازتاب ساختار، بلکه خالق ساختارهای تازه‌اند. از این منظر، نظریه وسنو از تحلیل درونی ساحت نمادین غفلت می‌ورزد و به توصیف بیرونی پیوند آن با ساختارها بسنده می‌کند.

۴-۳. «نظام اخلاقی»، مکانیسم واسط میان ساختار و فرهنگ

برای توضیح سازوکار ارتباط میان ساختار اجتماعی و تحولات فکری، وسنو در کتاب معنا و نظم اخلاقی^۱ (Wuthnow, 1989b) مفهوم «نظم اخلاقی» را به‌مثابه مکانیسمی واسط میان ساختار و ایدئولوژی معرفی می‌کند. از نظر او، ایدئولوژی‌ها، شعائر و مناسک، از نمادهایی تشکیل شده‌اند که نظم اخلاقی جامعه را بازنمایی می‌کنند و این نظم، وابسته به منابع مادی و سازمانی است (وسنو، ۱۳۹۹: ۴۷). وسنو تغییر اجتماعی را عامل اصلی بحران در نظم اخلاقی جوامع می‌داند و بر آن است که تحول در این نظم، بستر لازم را برای زایش گفتمان‌های تازه فراهم می‌کند (Wuthnow, 1989b: 42; وسنو، ۱۳۹۹: ۱۴۵).

مفهوم «نظم اخلاقی» در دستگاه نظری روبرت وسنو، نقشی محوری در سازمان‌دهی پیوند میان ساختار اجتماعی، عاملیت انسانی و تحولات ایدئولوژیک ایفا می‌کند. این مفهوم، نه‌تنها یک عنصر تبیینی فرعی، بلکه عامل واسط نظریه فرهنگی او است که در آن، تلاش شده است از دوگانه‌انگاری کلاسیک میان ساختار و فرهنگ عبور شود. او با این ابزار مفهومی، کوشیده است نشان دهد که تحول فرهنگی، الزاماً حاصل کنش‌های فردی یا صرفاً بازتابی از تغییرات اقتصادی نیست، بلکه مستلزم دگرگونی در دستگاه‌های ارزشی - نمادینی است که جامعه از طریق آن‌ها، مناسبات خود را تفسیر و مشروعیت‌بخشی می‌کند.

از منظر ساخت نظری، می‌توان سه سطح تحلیلی را در مطالعه فرایندهای فرهنگی از نظر وسنو نشان داد:

۱. سطح ساختار اجتماعی شامل نهادها، منابع و مناسبات قدرت
 ۲. سطح میانی نظم اخلاقی به‌مثابه چارچوب معنا بخشی به روابط اجتماعی
 ۳. سطح رویین یا همان ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌ها به‌منزله محصولات معنایی و فرهنگی.
- نظم اخلاقی در این سلسله‌مراتب نظری، نقش سطح میانی را ایفا می‌کند. وسنو با قراردادن «نظم اخلاقی» در این موقعیت میانی، سعی دارد فرایند دگرگونی فرهنگی را نه به‌صورت علی خطی، بلکه در قالب یک سازوکار پیچیده تبیین کند.
- کارکرد مفهومی نظم اخلاقی در نظریه وسنو، دو سویه دارد؛ از طرفی نظم اخلاقی مانند یک مدیوم معنایی، تحولات نهادینه در سطح ساختار اجتماعی (نظیر تغییرات در نظام مالکیت یا قدرت سیاسی) را به‌صورت نمادین، آیینی و ارزشی درک‌پذیر می‌سازد و به آن‌ها مشروعیت یا معنا می‌بخشد. در این چارچوب، گفتمان‌ها تنها در صورتی شکل می‌گیرند که با یک بازتعریف از نظم اخلاقی همراه باشند؛ زیرا بدون آن، مخاطب اجتماعی نمی‌تواند دگرگونی ساختاری را از منظر ارزش‌های قابل فهم تفسیر کند (وسنو، ۱۳۹۹: ۴۲). از طرف دیگر، وسنو نشان می‌دهد که ایدئولوژی‌ها در خلأ تاریخی پدید نمی‌آیند، بلکه در گذار از یک نظم اخلاقی تثبیت‌شده به نظامی دیگر ظهور می‌کنند. به عبارت دیگر، تحول ایدئولوژیک زمانی آغاز می‌شود که انسجام نظم اخلاقی پیشین فروپاشد و وضعیت تبیینی تازه‌ای برای بازسازی معنا و هویت اجتماعی لازم گردد. این گذار، دقیقاً نقطه‌ای است که گفتمان جدید شکل می‌گیرد و در صورت پیروزی در رقابت ایدئولوژیک، به فرهنگ غالب بدل می‌شود.

از منظر روش‌شناسی، نظم اخلاقی در نظریه وسنو دارای دو وجه مکمل است:

- وجه توصیفی - تبیینی که به مطالعه نهادهای اخلاقی، سنت‌ها، الگوهای رفتاری و بازنمایی‌های نمادین در بستر تاریخی می‌پردازد.
- وجه تحلیلی - ساختاری که آن را چونان حلقه‌ای نظری میان ساختار اجتماعی و دگرگونی فرهنگی در چارچوبی مدون سامان می‌دهد.

بدین ترتیب، می‌توان گفت که نظریه فرهنگی وسنو، بدون مفهوم نظم اخلاقی، فاقد مکانیزمی برای توضیح نقش عاملیت انسانی در مواجهه با تغییرات ساختاری و نیز مکانیزم انتقال معنا از حوزه ساختار به حوزه ایدئولوژی خواهد بود. اهمیت این مفهوم در آن است که اجازه

می‌دهد تحلیل فرهنگی، هم به واقعیت مادی و عینی جامعه وفادار بماند و هم به سطح نمادها و معانی ورود کند؛ بی‌آنکه در دام تقلیل‌گرایی فروافتد.

وسنو عواملی را نام می‌برد که می‌توانند نظم اخلاقی را دچار بحران کنند: تنوع روزافزون گزینه‌های ممکن رفتاری، شوک‌های بیرونی (جنگ، انقلاب)، ابهام در معانی نمادهای رایج، گسترش عقلانیت انتقادی، ظهور نقدهای فلسفی، و روند سکولاریزاسیون (Wuthnow, 1989: 154). پیامد این بحران‌ها، افزایش ریسک‌پذیری، آشفتگی وضع اجتماعی، و بی‌ثباتی در کنش‌هاست (Wuthnow, 1989: 156). بالین‌حال، تحقق یک گفتمان تازه، مستلزم وجود شرایط تسهیل‌کننده‌ای نیز هست؛ ترکیب اجتماعی ناهمگن، منابع متنوع، تغییرات سریع ساختاری، انعطاف‌ناپذیری نظم اخلاقی سابق و نبود قدرت سرکوب فرهنگی از سوی حاکمیت. در چنین بستری، گفتمان‌های رقیب ظهور می‌کنند و رقابت آغاز می‌شود. وسنو موفقیت یک ایدئولوژی در این رقابت را وابسته به عواملی چون بازتعریف ثبات اجتماعی، انسجام و انعطاف درونی، برخورداری از منابع مادی نیرومند، شفافیت آیینی، جذابیت آرمانی و کسب مشروعیت سیاسی می‌داند (Wuthnow, 1989). ایدئولوژی‌ای که در این مؤلفه‌ها برتر باشد، شانس بیشتری برای تبدیل شدن به فرهنگ غالب خواهد داشت.

۴. روش تحقیق

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است. گردآوری اطلاعات به شیوه اسنادی و کتابخانه‌ای صورت پذیرفته و متون نظری مرتبط با موضوع (اعم از آثار روبرت وسنو و شریعتی و نیز شروح و نقدهای پیرامون آن‌ها) مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. برای تحلیل داده‌ها از رویکرد تطبیقی - نظری بهره گرفته شده است؛ بدین ترتیب که ابتدا چارچوب مفهومی نظریه وسنو استخراج و صورت‌بندی گردیده و سپس با به‌کارگیری مفاهیم بنیادین اندیشه دیالکتیکی شریعتی، تفسیر و نقد شده است. این شیوه تحلیل گفتمانی - مفهومی، با توجه به ماهیت موضوع پژوهش (که نظری است)، امکان بررسی عمیق آرا و مقایسه آن‌ها را فراهم می‌آورد. ذکر این نکته ضروری است که مطالعه حاضر به دلیل ماهیت نظری خود فاقد داده‌های میدانی بوده و نتایج آن از استنتاج‌های منطقی و استنادات متنی به دست آمده است.

۵. یافته‌های پژوهش

مطالعه آثار و آرای روبرت وسنو نشان می‌دهد که تحولات مهم فکری تاریخ، نظیر نهضت اصلاح دینی، جنبش روشنگری و جنبش سوسیالیسم، قویاً با دگرگونی‌های ساختاری در بسترهای اقتصادی، سیاسی و نهادی جامعه پیوند دارند. وسنو در تحلیل این جنبش‌ها تأکید می‌کند که ایدئولوژی‌های نو در زمینه‌هایی از رونق مادی و بازاریابی قدرت‌های اجتماعی شکل گرفته‌اند. برای مثال، رشد اقتصاد پولی در اروپای قرن شانزدهم، طبقات نوپدید و ائتلاف‌های سیاسی جدیدی را پدید آورد که بستر اجتماعی لازم برای ظهور اصلاح دینی شدند. بالین‌حال، وسنو به‌صراحت تصریح می‌کند که رشد اقتصادی، شرط لازم برای تولید ایدئولوژی است نه علت تام آن (Riesebrodt, 1992: 588).

افزون بر اقتصاد، دگرگونی‌های نهادی و سیاسی نیز نقش بنیادینی در پیدایش اندیشه‌های نو داشته‌اند. وسنو نشان می‌دهد که برای نمونه، اصلاح دینی با تحول در اقتدار کلیسا و تضعیف انحصار آن بر تفسیر دین همراه شد، روشنگری با شکل‌گیری محافل روشن‌فکری خارج از کنترل دولت‌ها امکان انتشار یافت و سوسیالیسم با رشد جنبش‌های کارگری و احزاب توده‌ای میدان فعالیت پیدا کرد. بدین‌سان، تحلیل او مؤید این نتیجه است که بدون بستر ساختاری مناسب، ایده‌ها امکان بروز، انتشار و ماندگاری نمی‌یابند. از یافته‌های مهم دیگر، تبیین فرایند سه‌مرحله‌ای تولید، انتخاب و نهادینه‌شدن ایدئولوژی‌هاست. وسنو تأکید می‌کند که ایده‌های تازه در یک فضای متکثر آغاز می‌شوند، سپس در جریان رقابت اجتماعی، برخی از آن‌ها به دلایل مختلف (اقبال عمومی، نفوذ رهبران، پشتیبانی نهادی) برگزیده می‌شوند و در نهایت، در نهادهای رسمی تثبیت می‌گردند. این مدل فرایندی، در توضیح چرایی برتری و دوام برخی گفتمان‌ها نسبت به سایرین، تحلیلی منسجم ارائه می‌دهد.

همچنین، در نظریه وسنو تغییر فرهنگی به مثابه پدیده‌ای گسسته و ناپیوسته تصویر می‌شود. او برخلاف دیدگاه‌های تحولی آرام و فرایندی، بر آن است که تحولات فکری، معمولاً در بستر بحران‌ها و جنبش‌های تاریخی پدید می‌آیند و بدون این شرایط، تبیین آن‌ها ناقص خواهد بود (Wuthnow, 1989a: 531). این نگاه، ضمن نقد روایت‌های تدریجی از سکولاریزاسیون یا عقلانی‌شدن، بر رخدادمحور بودن تحولات تأکید دارد.

از دیگر نکات اساسی در یافته‌های او، تأکید بر استقلال نسبی قلمرو فرهنگ است. وسنو اذعان می‌کند که ساختار، تنها بخشی از محتوای فرهنگ را توضیح می‌دهد و بخشی دیگر، حاصل منطق درونی گفتمان‌ها و خلاقیت نظری است (وسنو، ۱۳۹۹: ۱۵۲). با این حال، در منظومه تحلیلی او، همچنان رابطه از ساختار به سوی فرهنگ جریان دارد و فرهنگ عمدتاً در نقش متغیر وابسته ظاهر می‌شود. وسنو هرچند از عاملیت انسانی نیز سخن می‌گوید، اما سهم آن را در دل سازوکارهای ساختاری جای می‌دهد و خلاقیت فکری را به بسترهای محیطی مشروط می‌سازد. او نشان نمی‌دهد که آیا ایدئولوژی و گفتمان، می‌تواند انتقادی و ترسیم‌کننده وضعیتی برابر سوسی وضعیت موجود باشد یا نه؟ طبق نظریه او، از آنجاکه ایدئولوژی حاصل جنبش‌های تاریخی است، طبیعتاً این امکان را ندارند که راهی برای عبور از بن‌بست‌های جامعه ارائه دهند. مسئله دیگری که در مورد اندیشه او مطرح است، این است که به تعبیر کالهن، جامعه‌شناسان آمریکایی - از جمله وسنو - در تلاش‌اند پدیده‌های فرهنگی را بدون توجه به جوهر یا محتوای فرهنگ مطالعه کنند. به تعبیری از تفسیر معنا، تأکیدزدایی می‌کنند؛ چرا که می‌ترسند عینیت را از دست بدهند (Calhoun, 1992: 240). از طرفی محتوای نظریه او، یادآور استدلال مارکس و انگلس در کتاب ایدئولوژی آلمانی درباره تضادهای اجتماعی است. به تعبیر رندال کالینز، کتاب وسنو را می‌توان «اثری دانست که شیخ مارکس آن را با همکاری شیخ زیمل نگاشته است» (Collins, 1993: 123-124). به طور خلاصه، یافته‌های وسنو مبتنی بر تقدم ساختار نسبت به فرهنگ‌اند و با وجود پذیرش نسبی عاملیت و منطق درونی ایدئولوژی، همچنان فرهنگ را تابعی از تغییرات مادی و نهادی می‌دانند. اما از سوی دیگر موضوع محل مناقشه‌ای را پیش می‌کشد؛ آیا چنین نگاهی نقش خلاقیت فکری و عاملیت انسانی را در تاریخ نادیده نمی‌گیرد؟ این همان پرسشی است که از منظر رویکرد دیالکتیکی شریعتی می‌توان طرح و بررسی نمود.

۵-۱. تحلیل و تفسیر (نقد دیدگاه وسنو از منظر اندیشه شریعتی)

۵-۱-۱. دیالکتیک در هستی و اندیشه

منطق دیالکتیکی، در منظومه فکری شریعتی، نه صرفاً یک ابزار منطقی، بلکه شیوه‌ای هستی‌شناختی برای درک پویایی واقعیت انسانی است؛ شیوه‌ای که بر تعارض، تنش و تحول مستمر میان نیروها و عوامل متضاد تکیه دارد. از این رو، شریعتی با تبیین‌های ایستا و علّیت خطی - نظیر آنچه در منطق ارسطویی مفروض است - مخالفت می‌ورزد و آن را برای درک پدیده‌های زنده و تاریخی انسانی ناکافی می‌داند. از نظر او، برای مسائل پیچیده اجتماعی نباید تنها یک علت منحصر به فرد در نظر گرفت، بلکه مجموعه‌ای از عوامل متعدد به طور توأمان نقش دارند. نقد دیگر شریعتی بر منطق ارسطویی آن بود که چنین منطقی صرفاً ذهنی است و واقعیت‌های زنده را در قالب مفاهیم انتزاعی و ایستا درمی‌آورد؛ حال آنکه در عالم انسانی، پدیده‌ها پویا و ملموس‌اند و باید آن‌ها را در بستر حرکت و تغییر شناخت. به گفته او، روشی که بتواند واقعیت را آن‌چنان که هست لمس و درک کند، روش دیالکتیک است (شریعتی، ۱۳۸۵). شریعتی در آثارش عوامل علّی را به سه دسته تام، اقوی (نیرومندتر) و متعدّد تقسیم کرده و تصریح نموده که در حوزه جامعه و تاریخ، معمولاً با علل متعددی مواجهیم که در تعامل با یکدیگر وضعیت را می‌سازند (شریعتی، ۱۳۸۶ ب؛ شریعتی، ۱۳۸۶ الف). بر این پایه فکری، شریعتی در بحث رابطه ساختار اجتماعی و اندیشه دست به ابتکاری زد که ما نیاز به «مارکس و بر» داریم؛ یعنی هم ماتریالیسم تاریخی مارکس را مردود نمی‌داند که عامل مادی (اقتصاد و ساختار طبقاتی) را علت تحولات اجتماعی معرفی می‌کرد و هم تفکر وبر را که عامل فکری و ارزشی را علت تغییرات می‌دید منطبق بر بخشی از واقعیت می‌داند. از نگاه شریعتی، هر دو اندیشمند بخشی از حقیقت را درست فهمیده بودند اما هیچ‌یک نتوانستند تمام واقعیت اجتماعی را تبیین کنند (شریعتی، ۱۳۸۸ الف). خطای هر دوی آن‌ها در نظر شریعتی، همان‌گونه که در مقدمه آمد، یک‌سویه دیدن رابطه علت و معلول

در جامعه بود؛ گویی که حیات اجتماعی بر مبنای رابطه ساده مکانیکی چون پدیده‌های فیزیکی عمل می‌کند. در مقابل، شریعتی قائل به تأثیرگذاری متقابل اندیشه و ساختار بود. این تأثیر و تأثر متقابل، از دید او «واقعیت دیالکتیکی» حیات اجتماعی است (شریعتی، ۱۳۸۷ الف)؛ به بیان دیگر، تجربه تاریخی جوامع بشری خود نشان می‌دهد که نه می‌توان نقش شرایط مادی را انکار کرد و نه می‌توان قدرت ایده‌ها و باورها را نادیده گرفت؛ هر جامعه‌ای حاصل تعامل این دو وجه است.

۵-۱-۲. نمونه تاریخی

به‌عنوان نمونه، در تحلیل این مسئله که «چرا جامعه غرب از قرون وسطی به رنسانس رسید؟» او آشکارا روش دیالکتیکی را به کار می‌بندد و نشان می‌دهد که تحول اروپا از قرون میانه به عصر جدید، حاصل تعامل علل مادی و فکری بوده است (شریعتی، ۱۳۸۷ ب). شریعتی خاطرنشان می‌کند که ساختار اقتصادی - اجتماعی قرون وسطی، نظام فئودالیت بود و نظام فکری - فلسفی آن، مسیحیت کاتولیک؛ این دو یکدیگر را تقویت می‌کردند، به این معنا که اقتصاد بسته و ارباب - رعیتی قرون وسطی، جهان‌بینی بسته کاتولیک را بازتولید می‌کرد و بالعکس جهان‌بینی کاتولیک نیز نظم فئودالی را توجیه و پایدار می‌ساخت (شریعتی، ۱۳۸۴). از دیدگاه شریعتی، ظهور رنسانس در اروپا حاصل دگرگونی هم‌زمان در دو سطح بود؛ گرایش اقتصادی - سیاسی به بورژوازی و بازار آزاد و تحول فکری - مذهبی در قالب پروتستانسزم. این هم‌جهتی میان زیرساخت اقتصادی و روبنای ایدئولوژیک، زمینه‌ساز دگرگونی ساختار اجتماعی شد. شریعتی برای تحلیل این تغییر، بر عامل مهمی چون تماس فرهنگی با مسلمانان در جریان جنگ‌های صلیبی تأکید می‌کند. از سویی، مشاهده ساختار دینی اسلام، آزادی عمل در اعتقادات و فقدان نهاد واسطه بین خدا و مردم، سبب تزلزل در جهان‌بینی کاتولیک شد و زمینه‌ساز ظهور تفکر پروتستان گشت. از سوی دیگر، انتقال فناوری‌ها و کالاها و رونق تجارت با شرق، اقتصاد فئودالی را به‌سوی نظام شهری سوق داد و طبقه‌ای نوظهور را به‌نام بورژوازی پدید آورد. این طبقه، با بینشی متفاوت، حامل جهان‌بینی تازه‌ای شد که مناسبات اجتماعی را دگرگون ساخت. الگوی حکومت سیاسی مسلمانان نیز الهام‌بخش دولت‌های متمرکز سکولار شد که به تدریج جای اقتدار کلیسا را گرفت (شریعتی، ۱۳۸۴).

تحلیل فوق از شریعتی به‌خوبی نشان می‌دهد که او چگونه تحول تاریخ غرب را نه با یک علت واحد، بلکه با دیالکتیک علل توضیح می‌دهد. از دیدگاه شریعتی، عامل فکری و عامل مادی همچون دو قطب تأثیرگذار، پیوسته در کشمکش و تعامل‌اند و تاریخ، محصول پیشروی دیالکتیکی آن‌هاست. برای شریعتی بدیهی است که در این تعامل مستمر، گاه شرایط مادی، فکر جدیدی را برمی‌انگیزد (مثلاً تغییرات اقتصادی - اجتماعی زمینه اصلاح دینی را مهیا کرد) و گاه یک فکر نو، ساختارهای اجتماعی را دگرگون می‌سازد (مثلاً تعلیم پروتستانی مسیر اقتصاد را تغییر داد). در این میان، اگرچه وسنو در الگوی Z خود بر تعامل متقابل میان ساختار و فرهنگ تأکید دارد، اما در تحلیل نهایی، جهت‌گیری رابطه غالباً از سوی ساختار به سمت فرهنگ متمایل است. شریعتی، با نقدی ریشه‌ای، نشان می‌دهد که این تعامل نباید به تأثیر یک‌طرفه ساختار محدود شود، بلکه باید به آفرینش ساختار شکنانه نیز مجال دهد. اما پرسشی که باقی می‌ماند آن است که اگر ذهن و عین هم‌زمان اثرگذارند، کدامیک وزن بیشتری دارد؟ او در پاسخ به این سؤال یک اصل سیال و پویا را مطرح می‌کند. وزن تأثیرگذاری هر یک از این دو عامل وابسته به میزان رشد عاملیت انسانی است. شریعتی انسان را به خودآگاهی، آزادی، انتخاب و آفرینندگی تعریف می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۸ الف) و معتقد است به هر میزان که این چهار مؤلفه در یک جامعه بیشتر محقق شده باشد، تأثیر انسان (اندیشه، اراده و ابتکار او) بر محیط خود افزون‌تر خواهد بود و بالعکس، هرچه این عناصر در میان مردم ضعیف‌تر باشند، ساختارهای اقتصادی - اجتماعی سهم بیشتری در تعیین سرنوشت آنان خواهند داشت. بدین جهت، در جوامع ابتدایی و ایستا، این شرایط کار و نظام تولید مادی است که انسان‌ها را می‌سازد (شریعتی، ۱۳۸۵). حال آن‌که در جوامع پیشرفته‌تر که افراد از خودآگاهی و آزادی عمل بیشتری برخوردارند، انسان‌ها به سازندگان فعال جامعه بدل می‌شوند.

۵-۱-۳. ریشه‌های الهیات شیعی در نظریه شریعتی

در تحلیل نسبت میان ساختار اجتماعی و عاملیت انسانی، شریعتی تنها به سطح تحلیل جامعه‌شناختی بسنده نمی‌کند، بلکه بنیادهای نگرش خود را در ریشه‌هایی الهیاتی جست‌وجو می‌نماید. بدین سان، برای درک تمایز نگاه او با نظریه‌پردازانی چون وسنو، باید به افقی فراتر از تقابل

صرف ذهن و عین نظر افکند؛ افقی که در آن، الهیات اسلامی، به مثابه پشتوانه‌ای محکم، به مسئله کنش انسانی معنا و جهت می‌بخشد. در این چارچوب، عاملیت انسانی صرفاً یک متغیر جامعه‌شناختی نیست، بلکه پاسخی الهیاتی به پرسش از اختیار و مسئولیت انسان در جهان است.

در منطق قرآن، انسان موجودی است آگاه، مختار و مکلف؛ مخاطب خطاب الهی و حامل مسئولیت تاریخی در برابر خدا و خلق. از این منظر، اراده انسان شرط لازم برای تحقق معنا و امکان تکلیف است و اساس ثواب و عقاب، به اختیار او وابسته می‌گردد. انسان، نه بازپچه نیروهای کور طبیعی و اجتماعی و نه مخلوقی مسلوب‌الاختیار و ازپیش‌مکتوب در تقدیر، بلکه آگاه، آزاد، برگزیده و مورد خطاب تکلیف است. به تعبیر آیات متعدد، خداوند انسان را در معرض هدایت و ضلالت قرار داده و او را با «ارائه طریق» و نه «تحمیل مسیر» به راه خود فراخوانده است؛ مانند *إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا* (انسان: ۳). این نگاه، زمینه‌ساز آن است که انسان در تلقی دینی، فاعل مختار نسبت به تاریخ خویش تلقی شود، نه قربانی تقدیر یا ساختار. هرچند جامعه و تاریخ، بر انسان و فرهنگ تأثیر دارند، اما این تأثیر به معنای جبر نیست. چنین الهیاتی، شالوده آن تلقی دیالکتیکی از انسان را می‌سازد که در آن، فاعلیت انسانی نه تحت جبر ساختار، بلکه در تعامل مستمر با آن تعریف می‌شود. شریعتی با اتکا به این بنیان الهیاتی، جامعه و تاریخ را صحنه بسط اراده و آگاهی انسان می‌داند، نه صرفاً عرصه بازتاب شرایط مادی؛ بنابراین، پیوند میان اندیشه و ساختار، در نگاه شریعتی، پیوندی است که از ایمان به قدرت خلافت انسان برآمده و در افق مسئولیت و هدایت، معنا می‌یابد.

به این ترتیب، افزودن لایه الهیاتی به تحلیل عاملیت، نه صرفاً یک مؤلفه اضافی، بلکه بُعدی بنیادین در نقد نظریه وسنو از منظر شریعتی است؛ زیرا او بر آن است که تحلیل جامعه بدون توجه به جایگاه انسان در نسبت با امر قدسی، تحلیلی ناقص و ناقض حقیقت انسانی است. از این رو، در اندیشه شریعتی، فرهنگ و ساختار نه فقط در تعامل اجتماعی، بلکه در بطن مسئولیت انسان مؤمن در برابر خداوند معنا می‌یابند. چنین نگرشی، نظریه فرهنگی وسنو را از حیث عدم التفات به ظرفیت تحول آفرین ایمان و الهیات، در سطحی تقلیل‌گرایانه باقی می‌گذارد. شریعتی، برخلاف برخی جامعه‌شناسان ساختارگرا یا جبرباور، تأکید می‌کند که در سنت اسلامی، انسان نه تنها می‌تواند، بلکه باید تاریخ خود را بیافریند؛ چرا که اراده و آگاهی او، شرط اساسی خلافت الهی است. این مبنای الهیاتی، نگرش دیالکتیکی او را به حیات اجتماعی تقویت می‌کند؛ بدین معنا که تاریخ، عرصه برخورد مستمر اراده انسانی و شرایط بیرونی است، نه جولانگاه نیروهای کور مادی. از منظر شریعتی، نفی جبر اجتماعی، نه صرفاً یک موضع فلسفی، بلکه لازمه ایمان به مسئولیت انسان در برابر خدا و جامعه است، حال آن که وسنو با رویکردی سکولار و فاقد زمینه متافیزیکی، به تبیین روابط ساختار و اندیشه می‌پردازد.

در نظریه فرهنگی وسنو، «نظم اخلاقی» مفهومی کارکردی و تجربی است که به الگوهای نهادینه‌شده‌ای از انتظارات رفتاری و ارزش‌های اجتماعی اطلاق می‌شود؛ الگویی که کنش اجتماعی را معنادار کرده، انسجام جامعه را تضمین می‌نماید و در قالب شعائر، مناسک و صورت‌های نمادین قابل مشاهده، بازنمایی می‌شود. این نظم نه محصول تصمیمی آگاهانه، بلکه برآمده از شرایط ساختاری، منابع مادی و سازمانی، و بافت تاریخی - اجتماعی تلقی می‌گردد. اخلاق در این دستگاه، ماهیتی تا حدی انعکاسی و تطبیقی دارد؛ پاسخ به وضعیت، واکنش به بحران و مکانیسمی برای تنظیم روابط انسانی در بستر تحولات نهادی. همچنین نظم اخلاقی در نظریه وسنو، ساختاری شکلی و صورت‌بندی‌ای صوری از انتظارات اجتماعی است که کارکرد اصلی آن، معنادار ساختن روابط و کنش‌های اجتماعی در بستر نظم موجود است. این نظم، نه حامل محتوای ارزشی پیشینی، بلکه تابعی از «بانک منابع» اجتماعی و تاریخی است و محتوای خود را از مجموعه‌ای از امکانات، الزامات و محدودیت‌های نهادی و ساختاری استخراج می‌کند.

در مقابل، ایده اخلاق در دستگاه فکری علی شریعتی، در پیوند با «الهیات شیعی» شکل می‌گیرد که نه صرفاً ناظر به انتظام اجتماعی، بلکه علاوه بر آن، ناظر به نسبت وجودی انسان با حقیقت است. اخلاق نزد شریعتی، امری قدسی، پیشینی و غایت‌مند است که برخاسته از اصل «خلافت انسان بر زمین» و مأموریت تاریخی او برای ساخت جهانی انسانی - الهی است. اخلاق اسلامی - شیعی نه تنها ابزار انسجام اجتماعی، بلکه معیاری برای ارزیابی مشروعیت نظم‌ها، قدرت‌ها و ساختارهای اجتماعی است. به بیان دیگر، اخلاق در سنت شیعی، امر

برآمده از نظم موجود نیست بلکه می‌تواند در تعارض با آن قرار گیرد؛ زیرا ناظر به ارزش‌هایی است که در ماورای نظم موجود جای دارند. در منطق الهیات عقل‌گرای شیعه، اخلاق نه امری برساخته، بلکه حقیقتی پیشینی، ثابت و مستقل از شرایط اجتماعی، تاریخی و حتی اراده شارع تلقی می‌شود. بر خلاف دیدگاه اشعری که حسن و قبح را تابع امرونهی الهی می‌داند، الهیات شیعی بر این باور است که افعال، به اعتبار ذات خویش، واجد حسن یا قبح‌اند و شارع نیز در مقام تشریع، بر بنیاد همین معیارهای اخلاقی، حکم می‌راند. بدین‌سان، اخلاق نه تنها تابعی از ساختارهای اجتماعی یا سیاسی نیست، بلکه حتی در نسبت با شارع مقدس نیز اصالتی عقلی و هنجاری دارد. از این منظر، شارع، کاشف و مؤکد حکم عقل و اخلاق است، نه منشأ ارزش‌گذاری اخلاقی؛ بنابراین، تصور نظم اخلاقی به مثابه صورت‌بندی‌ای کارکردی و متغیر که صرفاً از دل بانک منابع ساختار اجتماعی برمی‌خیزد - چنان‌که در نظریه وسنو دیده می‌شود - با مبانی اخلاق در الهیات شیعی، تعارض بنیادین دارد.

از منظر کارکرد نیز تفاوت‌ها بارزتر می‌شوند. «نظم اخلاقی» در نظریه وسنو، همچون پل میان ساختار و ایدئولوژی، نقش واسطه ایفا می‌کند و زمانی دگرگون می‌شود که بحران ساختاری پدید آید؛ اما در اندیشه شریعتی، اخلاق شیعی، نه منتظر بحران ساختاری، بلکه خاستگاه آن است. یعنی این اخلاق است که جامعه را به تغییر دعوت می‌کند؛ به تعبیر دیگر، ایده عدالت، توحید، صدق و دیگر امور اخلاقی، بذر ناسازگاری با نظم موجود را در خود دارد. اگر در دستگاه وسنو، نظم اخلاقی تابع ساختار است، در نظام فکری شریعتی، اخلاق الهی می‌تواند ساختار را نقد و بلکه واژگون کند.

افق نظری این دو نیز متمایز است. وسنو از درون یک سنت جامعه‌شناسی پوزیتیویستی به نظم اجتماعی می‌نگرد؛ درحالی‌که شریعتی، با تلفیق الهیات، عدالت و عقلانیت انقلابی شیعی، اخلاق را به عرصه‌ای برای دگرگونی تاریخ بدل می‌سازد؛ بنابراین، اگرچه در هر دو رویکرد، مفهومی چون «اخلاق» در پیوند با ساختار اجتماعی فهم می‌شود، اما مبنا، کارکرد و افق آن در دو دستگاه نظری کاملاً متفاوت است. نظم اخلاقی در نزد وسنو، ابزاری جامعه‌شناختی برای تبیین تحول گفتمان‌هاست؛ درحالی‌که اخلاق در اندیشه شریعتی، نیرویی متعالی و الهیاتی برای برهم‌زدن نظم‌های سلطه و امکان بخشیدن به ظهور جامعه توحیدی است.

۵-۳. نقش عاملیت در تغییر ساختارهای اجتماعی

در امتداد بحث درباره جایگاه عاملیت انسانی در اندیشه شریعتی، باید به نکته‌ای کلیدی دیگر نیز توجه کرد که تمایز رویکرد او را نسبت به بسیاری از جامعه‌شناسان صرفاً توصیفی و تبیینی برجسته می‌سازد و آن، نسبت میان معرفت علمی و مؤلفه‌های ارزشی و ایدئولوژیک است. شریعتی برخلاف سنت اثبات‌گرای رایج که «بی‌طرفی ارزشی» را قاعده نهایی علم اجتماعی می‌دانست، بر آن بود که بی‌طرفی، اگر به معنای بی‌هدفی، بی‌تعهدی و عدم مسئولیت‌پذیری دانشمند باشد، علم را به امری سترون، بی‌اثر و بلکه بی‌ارزش بدل می‌کند. از سوی دیگر، او در برابر ایدئولوژی‌زدگی مطلق - یعنی فروکاستن علم به ابزاری در خدمت عقیده پیشینی - نیز موضع داشت؛ چرا که به‌زعم او چنین رویکردی، علم را از حقیقت منحرف ساخته و آن را صرفاً به توجیه وضع موجود بدل می‌کند. شریعتی برای گریز از این دو حد افراط و تفریط، راه سومی را پیشنهاد می‌دهد: «عالم باید پیش از تحقیق از هر عقیده‌ای آزاد باشد و پس از تحقیق به آن پایبند شود» (شریعتی، ۱۳۸۸ الف: ۳۸). مراد او از این سخن آن است که پژوهش‌گر علوم انسانی باید در مقام تحقیق، پیش‌داوری‌ها و تعصبات ایدئولوژیک خویش را کنار گذارد تا واقعیت چنان‌که هست بر او مکشوف شود؛ اما چون حقیقت حاصل شد، وظیفه اخلاقی دارد که به آن التزام یابد و برای تحقق شرایط بهتر، تلاش کند. شریعتی در یک فرمول‌سازی فشرده، موضع خویش را این‌گونه بیان می‌کند: نه علم برای عقیده، نه علم برای علم، بلکه علم متعهد به حقیقت، برای هدایت.

در پرتو این دیدگاه، شریعتی نقش روشنفکر را صرفاً در سطح بازنمایی جامعه و تبیین وضعیت آن خلاصه نمی‌کند، بلکه وظیفه او را در تغییر جامعه نیز می‌بیند. براین اساس، روشنفکر نمی‌تواند نظاره‌گری بی‌طرف باشد؛ بلکه باید با آگاهی‌بخشی به مردم و تغییر در بینش آن‌ها، در جهت‌دهی به مسیر تاریخی جامعه مشارکت فعالانه داشته باشد (شریعتی، ۱۳۸۴). چون در منطق دیالکتیکی مورد نظر شریعتی، ذهن و عین در تأثیر متقابل‌اند و از خلال دگرگونی در اندیشه می‌توان واقعیت اجتماعی را نیز دگرگون ساخت، دانش و آگاهی نه تنها خنثی، بلکه

ابزاری برای ساخت جامعه انسانی - الهی و تعالی جمعی محسوب می‌شود. از همین‌رو، تحلیل نظری در اندیشه شریعتی همواره افقی انتقادی، هنجاری و دگرگون‌ساز در خود دارد؛ چیزی که در نظریه فرهنگی روبرت وسنو، به‌رغم پیچیدگی مفهومی‌اش، جای خالی آن به‌وضوح احساس می‌شود.

در اندیشه شریعتی، دیالکتیک نه‌تنها به‌عنوان یک ابزار فلسفی برای تبیین رابطه میان «عین» و «ذهن»، بلکه به‌عنوان ابزاری برای دگرگونی اجتماعی و فرآیند تاریخی مورد استفاده قرار می‌گیرد. شریعتی در رویکرد خود به جامعه‌شناسی، همواره بر این نکته تأکید می‌کند که تاریخ و ساختار اجتماعی نه صرفاً بر مبنای قوانین ساختاری، بلکه در تعامل با آگاهی انسان‌ها، به‌ویژه آگاهی اجتماعی و تاریخی، شکل می‌گیرند. این نگرش، نقش فعالانه و خلاقانه انسان را در فرآیند تغییرات اجتماعی برجسته می‌کند و او را نه‌تنها به‌عنوان یک امر متأثر از ساختارها، بلکه به‌عنوان عامل تغییر ساختار معرفی می‌کند.

در نظریه شریعتی، عاملیت انسانی بخشی از یک فرآیند دیالکتیکی است که در تعامل با شرایط مادی و ساختاری، قادر به دگرگونی و تغییر جامعه است. در این چارچوب، ساختارها و شرایط مادی اجتماعی هرچند تأثیرگذار و محدودکننده هستند، اما آگاهی انسان و اراده آگاهانه در این فرایندها نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند. شریعتی معتقد است که آگاهی به‌عنوان یک نیروی تغییر، می‌تواند حتی در سخت‌ترین شرایط مادی، راه را برای دگرگونی اجتماعی هموار سازد. در این نگاه دیالکتیکی، ساختارها تنها به‌عنوان عامل‌های یک‌سویه عمل نمی‌کنند. شریعتی همواره تأکید دارد که ساختارهای اجتماعی و فرهنگ، هم‌زمان دارای کارکردهای متقابل و پویا هستند. این برآیندهای دیالکتیکی به‌طور مداوم در حال تعامل و بازسازی هستند؛ بنابراین، در نظریه شریعتی، هیچ‌گاه نمی‌توان تغییرات اجتماعی را صرفاً به تحول در ساختارهای اقتصادی یا نهادهای اجتماعی نسبت داد، بلکه هم‌زمان باید نقش آگاهی و اراده انسانی را نیز در نظر گرفت.

به‌این‌ترتیب، در نظریه شریعتی، عاملیت انسانی در تغییر ساختارهای اجتماعی نقشی فعال و خلاقانه دارد. این امر، دقیقاً در تضاد با دیدگاه‌های ساختارگرایانه‌ای است که بر اساس آن‌ها، تغییرات ساختاری، تحولات اجتماعی را هدایت می‌کنند. در نگرش شریعتی، کنشگر انسانی نه‌تنها از شرایط و ساختارهای اجتماعی تأثر می‌پذیرد، بلکه در باز ساخت و دگرگونی آن‌ها نقش حیاتی ایفا می‌کند.

شریعتی مسلماً تأثیر شرایط مادی بر فرهنگ و به‌تبع انسان را می‌پذیرد - چنان‌که خود به نقش بورژوازی و اقتصاد در گذار قرون وسطی به مدرنیته اذعان داشت - اما او اصرار می‌ورزد که هر تحول اجتماعی محصول کنش متقابل دو سویه «شرایط مادی» و «آگاهی» است. در چارچوب فکری شریعتی، حتی در همان مثال‌های تاریخی که وسنو بررسی کرده است، می‌توان نشان داد که ایده‌ها و ارزش‌ها نیز محرک و موتور تغییر بوده‌اند. به‌عنوان نمونه، پروتستان‌تیسیم صرفاً بازتاب رشد اقتصاد شهری نبود بلکه خود عاملی شد که ساختار اقتصادی غرب را متحول کرد؛ یا ایده‌های سوسیالیسم تحت‌تأثیر صنعتی‌شدن پدید آمدند، اما سپس به‌صورت جنبشی آگاهانه نظام‌های سیاسی و اقتصادی را در بسیاری کشورها دگرگون ساختند. تفاوت دیگر این دو دیدگاه در جایگاه عاملیت انسانی نمایان می‌شود. وسنو البته از زنجیره‌های کنش سخن گفته و به نقش عاملان انسانی در حد واسطه تحقق شرایط اشاره کرده است، اما در نظریه او کنشگران بیشتر مهره‌هایی هستند که تحت فشار و فرصت‌های ساختاری عمل می‌کنند. در مقابل، شریعتی برداشتی بسیار فعالانه‌تر از انسان دارد؛ انسان موجودی است دارای خودآگاهی و قدرت انتخاب که می‌تواند بر جبر تاریخ و جامعه فائق آید و مسیر نوینی برای ساختارهای اجتماعی رقم بزند. از این منظر، نظریه وسنو با وجود گنجاندن عاملیت در مدل خود، از قدرت خلاقیت انسانی غافل است؛ عاملیت در حد بازتولید ساختارها باقی می‌ماند، نه آفرینش ساختار شکنانه. در دستگاه فکری شریعتی، جامعه و تاریخ نه میدان تلاقی نیروهای مادی بی‌خرد، بلکه صحنه حضور انسان مؤمن، مختار و مسئول است؛ انسانی که از موضع خلافت الهی، مأور به تغییر خود و جامعه است. از این منظر، آگاهی نه صرفاً آگاهی ایدئولوژیک، بلکه وقوف به نسبت انسان با امر قدسی و جامعه است؛ این امر، بنیاد الهیاتی کنش روشنفکر را نزد شریعتی شکل می‌دهد. از همین‌رو، کنش روشنفکرانه نزد او واجد رسالتی قدسی است که در اندیشه وسنو، به دلیل فقدان این افق الهیاتی، غایب می‌ماند. نظریه فرهنگی وسنو، باتکیه بر تحلیل ساختاری و الگوهای علیت اجتماعی، در زمره نظریه‌های تبیینی جای می‌گیرد که صرفاً به فهم علل و سازوکارهای تغییرات فرهنگی اهتمام دارند. اما در اندیشه شریعتی، نظریه، افزون بر تبیین، رسالت هنجاری، انتقادی و دگرگون‌ساز دارد؛ بی‌معنا که نظریه باید

آگاهی‌زا، تضادآفرین و به‌منزله ابزار نقد و رهایی انسان، راهگشای کنش تاریخی باشد. این تمایز، نشانگر تفاوت بنیادین در تلقی آن دو از ماهیت نظریه‌پردازی در علوم انسانی است. با جمع‌بندی مطالب این بخش، می‌توان گفت که اندیشه دیالکتیکی شریعتی کاستی‌های نگرش وسنو را آشکار کرده و وفق تحلیلی گسترده‌تری را پیشنهاد می‌کند. اگر وسنو به‌درستی بر اهمیت زمینه‌های اجتماعی و مادی تأکید دارد، شریعتی یادآور می‌شود که نباید از نقش شکل‌دهنده افکار و اراده‌های انسانی در همان زمینه‌ها غافل شد. در مقابل ساختارگرایی نهفته در نظریه وسنو - که بر پیروی فرهنگ از الزامات ساختاری اصرار دارد - شریعتی از مدلی دیالکتیکی دفاع می‌کند که در آن، رابطه ساختار و فرهنگ به‌صورت تعاملی و دوسویه درک می‌شود. او بر آن است که حتی در بطن سخت‌ترین شرایط مادی، اراده آگاه انسان - به‌مثابه نیرویی تاریخی و الهی - می‌تواند با بازاندیشی، ساختار را دگرگون سازد. بدین‌سان، علیت در این دستگاه، نه یک‌سویه و خطی، بلکه پویا، دوسویه و گشوده است.

۶. بحث و نتیجه‌گیری

برای درک بهتر تفاوت‌ها و اشتراک‌های دیدگاه روبرت وسنو و علی شریعتی درباره رابطه فرهنگ و ساختار اجتماعی، می‌توان نکات کلیدی هر یک را در مقایسه با دیگری، به‌صورت خلاصه، چنین ترسیم کرد:

مؤلفه	نظریه روبرت وسنو	نظریه علی شریعتی
ماهیت فرهنگ	پدیده‌ای عینی، متجسد در نمادها و محصولات (نه صرفاً معانی ذهنی) که می‌توان آن را به‌طور تجربی بررسی کرد. فرهنگ بیشتر به‌عنوان برون‌داد کنش‌های انسانی در یک زمینه اجتماعی - مادی دیده می‌شود.	واقعیتی دوگانه (ذهنی/عینی) که در تعامل دائم با ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرد. فرهنگ صرفاً محصول ساختار نیست، بلکه وجه ذهنی/معنوی جامعه است که هم تأثیر می‌پذیرد و هم تأثیر می‌گذارد.
رابطه علی فرهنگ و ساختار	تأثیر عمدتاً یک‌سویه ساختارهای اقتصادی - اجتماعی بر پیدایش فرهنگ و ایدئولوژی. تغییر در ساختار (مثلاً رشد اقتصادی یا بحران سیاسی) محرک اصلی تولید اندیشه‌های جدید است؛ فرهنگ تا حدود زیادی وابسته به منابع و فرصت‌های فراهم‌شده توسط محیط اجتماعی است و تغییرات فرهنگی بازتاب تغییرات در شرایط ساختاری محسوب می‌شود.	تأثیر متقابل و دیالکتیکی فرهنگ و ساختار. اندیشه‌ها می‌توانند برخاسته از شرایط مادی باشند، اما به‌نوبه خود قادرند ساختارهای اجتماعی را دگرگون کنند. هیچ‌یک از دو وجه فرهنگ یا ساختار را نمی‌توان علت تام دیگری دانست؛ میان آن‌ها پیوندی دیالکتیکی برقرار است که در آن هر کدام هم علت است و هم معلول.
نقش عاملیت انسانی	نقش کنشگران انسانی به رسمیت شناخته شده اما در چهارچوب فرصت‌ها و قیود ساختاری محدود مانده است. عاملان به‌صورت «زنجیره‌های کنش» در خدمت تحقق شرایط محیطی‌اند؛ ایده‌ها و کنش‌های فردی تأثیر تعیین‌کننده‌ای جز در چارچوب فراهم‌شده توسط ساختار ندارند. تغییرات عمده بیشتر نتیجه نیروهای جمعی و ساختاری است تا ابتکار عمل فردی.	عاملیت انسانی، کانونی و خلاق است. انسان خودآگاه و آزاد می‌تواند بر محدودیت‌های ساختاری غلبه کند و دست به آفرینش‌های نوین بزند. تاریخ را انسان‌های آگاه می‌سازند، هرچند خود در متن شرایط تاریخی معین عمل می‌کنند. روشنفکران و رهبران فکری می‌توانند با بسیج آگاهی و اراده جمعی، در جهت تغییر ساختارهای اجتماعی اقدام کنند.
الگوی تغییر فرهنگی	مدل گسسته و مرحله‌ای: تغییر فرهنگی در دوره‌های بحرانی و گسسته رخ می‌دهد (مثلاً در برهه‌های تحول اقتصادی یا سیاسی) و از مراحل تولید متکثر ایدئولوژی‌ها به انتخاب اجتماعی و نهایتاً نهادینه‌شدن طی می‌شود. فرهنگ عمدتاً به‌مثابه متغیری وابسته دیده می‌شود که از پس تغییرات ساختاری حرکت می‌کند.	مدل دیالکتیکی و پیوسته: تغییر اجتماعی - فرهنگی محصول تنازع مستمر میان نیروها و ایده‌های متضاد است. تاریخ روندی دیالکتیکی از نفی و ترکیب را طی می‌کند. تغییر فرهنگی می‌تواند هم نتیجه تغییرات مادی باشد و هم علت آن؛ غالباً هر تحول بزرگی (مثلاً رنسانس) برآیند تعامل یک دگرگونی مادی و یک دگرگونی فکری است. فرهنگ هم متغیر مستقل و هم وابسته در فرآیند تغییر اجتماعی است.

رویکرد ارزشی و عملی	رویکرد علی - تبیینی: هدف، توضیح علی پدیده‌هاست نه جهت‌دهی ارزشی به آن‌ها. نظریه وسنو ابزاری برای فهم تغییرات فرهنگی است و مدعی نسخه‌پیچی هنجاری یا ارائه راهبرد کنش اجتماعی نیست. ارزش علمی آن در ارائه تصویری واقع‌گرایانه از پیوند فرهنگ و ساختار است و با معیارهای تجربی سنجیده می‌شود.	رویکرد انتقادی - هنجاری: شناخت برای تغییر و تعالی جامعه لازم است. از دید شریعتی عالم اجتماعی باید نسبت به سرنوشت جامعه متعهد باشد؛ بنابراین نظریه او صرفاً تبیین‌کننده نیست بلکه حاوی پیام‌رهایی بخش است. علم باید در خدمت ارزش‌های انسانی و الهی قرار گیرد و روشنفکر مسئولیت دارد با آگاهی‌بخشی، جامعه ایده‌آل (جامعه «الهی - انسانی») را امکان‌پذیر سازد.
------------------------------------	--	---

جدول ۱: رابطه فرهنگ و ساختار اجتماعی از نگاه وسنو و شریعتی (منبع: نگارندگان)

نظریه فرهنگی روبرت وسنو با تمرکز بر عوامل ساختاری و مادی، سهم مهمی در تبیین پیدایش گفتمان‌های فکری دارد، اما به‌رغم پیچیدگی مفهومی، از نوعی عدم توازن علی رنج می‌برد؛ چراکه فرهنگ را عمدتاً برخاسته از ساختار تلقی می‌کند. این نگرش، فرهنگ را متغیری وابسته به شرایط اجتماعی می‌بیند و نقش آن را در دگرگونی ساختارها محدود می‌سازد. در مقابل، علی شریعتی با اتکا به منطق دیالکتیکی، بر تعامل دوسویه ذهن و عین تأکید می‌کند و معتقد است که هیچ تحول اجتماعی بدون مشارکت فعال اندیشه و اراده انسانی ممکن نیست. از نظر شریعتی، شناخت جامعه از تغییر آن جدا نیست و نظریه اجتماعی باید هم‌زمان تبیینی و دگرگون‌ساز باشد. او با ترسیم جامعه‌ای «الهی - انسانی» نشان می‌دهد که ارتقای آگاهی، می‌تواند ساختاری عادلانه و انسانی بنیان نهد. بدین‌سان، رویکرد دیالکتیکی، تصویری متوازن‌تر از نسبت فرهنگ و ساختار اجتماعی ارائه می‌دهد که ضمن تأکید بر زمینه‌های عینی، به نقش خلاق آگاهی و عاملیت انسانی نیز اذعان دارد. بدین ترتیب، نقد و تحلیل ارائه‌شده در این پژوهش به دفاع ضمنی از رویکرد دیالکتیکی در مطالعه فرهنگ و ساختار اجتماعی می‌انجامد. رویکردی که نه از نقش زمینه‌های عینی غفلت می‌کند و نه از توان عقل و اراده بشر. در نهایت، چشم‌انداز آن، داشتن جامعه‌ای است که با خودآگاهی انسان‌ها به‌سوی کمال و عدالت سوق داده می‌شود. بررسی تطبیقی نظریه فرهنگی روبرت وسنو و اندیشه دیالکتیکی علی شریعتی، تنها به تمایز در محتوا و جهت‌گیری علی میان فرهنگ و ساختار محدود نمی‌شود، بلکه در سطحی ژرف‌تر، حاکی از تفاوت دو رویکرد متافلسفی و متدولوژیک به واقعیت اجتماعی است. از یک‌سو، وسنو نماینده سنتی است که گرایش دارد مفاهیم فرهنگی را با رویکردی سکولار و تجربه‌گرایانه، در قالب مصنوعات و نمادهای عینی تحلیل کند و از رهگذر یک چارچوب توصیفی - تبیینی، روند شکل‌گیری ایدئولوژی‌ها را در بستر تحولات ساختاری صورت‌بندی نماید. نگاه او به فرهنگ، نگاه به یک برون‌داد نمادین است که در قالب ژانرهای گفتمانی تثبیت می‌شود و اگرچه عاملیت انسانی را در سطوحی به رسمیت می‌شناسد، اما در تحلیل نهایی، ساختار اجتماعی را جهت‌دهنده اصلی تحول فکری و فرهنگی می‌داند.

در سوی دیگر، شریعتی با اتخاذ رویکردی دیالکتیکی و ریشه‌دار در الهیات اسلامی، از مدلی تحلیلی بهره می‌گیرد که معرفت را نه صرفاً بازتاب واقعیت، بلکه نیرویی مشارکت‌کننده در تکوین آن می‌داند؛ مدلی که بر پویایی ذهن و عین استوار است. در این دستگاه، انسان صرفاً فاعلی درون‌ساختاری نیست، بلکه فاعلی تاریخی، اخلاقی و خلاق است که می‌تواند با اتکا به آگاهی، اراده و تعهد، ساختارها را دگرگون سازد. از این منظر، اندیشه نه صرفاً محصول، بلکه منشأ دگرگونی است. در چشم‌انداز شریعتی، فرهنگ نه آینه‌ای منفعل از نظم مسلط، بلکه میدان کارزار ایده‌هاست؛ میدانی که در آن، آگاهی تاریخی و تعهد دینی به‌مثابه دو نیروی زاینده، امکان نقد ساختارهای سلطه و آفرینش نظم الهی بدیل را فراهم می‌آورند. از این منظر، فرهنگ ابزار تفسیری جامعه نیست، بلکه نیروی کنشی سازنده است؛ نیرویی که از درون سنت دینی، امکان مقاومت و خلاقیت را به انسان ارزانی می‌دارد.

بدین ترتیب، تفاوت وسنو و شریعتی، صرفاً در پاسخ به پرسش «کدام‌یک مقدم است: ساختار یا اندیشه؟» خلاصه نمی‌شود، بلکه در نوع تلقی آن‌ها از «واقعیت اجتماعی» و از «وظیفه نظریه» نهفته است؛ وسنو نظریه را ابزار توضیح می‌داند، اما شریعتی آن را رسالت تفسیر انتقادی و هدایت آگاهانه. یکی در پی نظم‌بخشی مفهومی به فرایندهای تاریخی است، دیگری در جست‌وجوی گشودگی تاریخی برای امکان

دگرگونی. از این رو، نظریه شریعتی را می‌توان چارچوبی ترکیبی، فلسفی و رهایی‌بخش دانست که ظرفیت عبور از تقلیل‌گرایی ساختاری و بازاندیشی نسبت میان انسان و تاریخ را در خود جای داده است.

۷. مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

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. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۱۰. تعارض منافع

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

۱۱. منابع

- شریعتی، علی. (۱۳۸۴). ویژگیهای قرون جدید. تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۵). اسلام‌شناسی ۲. تهران: قلم.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۶ الف). بازگشت. تهران: الهام.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۶ ب). تاریخ تمدن. تهران: شرکت انتشارات قلم.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۶ ج). علی. تهران: نشر آمون.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۷ الف). انسان. تهران: الهام.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۷ ب). چه باید کرد؟. تهران: قلم.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۸ الف). اسلام‌شناسی. تهران: قلم.
- شریعتی، علی. (۱۳۸۸ ب). تاریخ و شناخت ادیان. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- وبر، ماکس. (۱۳۹۹). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری. ترجمه: عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- وسنو، رابرت. (۱۳۹۹). جامعه‌شناسی فرهنگ. ترجمه مصطفی مهرآیین. تهران: کرگدن.
- Calhoun, Craig. (1992). Beyond the problem of Meaning: Robert Wuthnow's Historical Sociology of Culture. *Theory and Society*, 21(3).
- Collins, Randall. (1993). Maturation of the State-Centered Theory of Revolution and Ideology. *Sociological Theory*, 11(1).
- Hoffman, Philip. (1991). Book Review: Community of Discourse. *Journal of Interdisciplinary History*, 22(1).
- Riesebrodt, Martin. (1992). Book Review: Community of Discourse. *Journal of Religion*, 72(4).
- Spitz, Lewis. (1985). *The Protestant Reformation*. Harper and Row.
- Wuthnow, Robert. (1989a). *Communities of Discourse, Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge: Harvard uni. Press.
- Wuthnow, Robert. (1989b). *Meaning and Moral Order, Explorations in Cultural Analysis*. California: University of California Press.



Examining Khwaja Nasir al-Din Tusi's Theory of Affection-Justice and Its Role in Social Control

Seyyed Pouya Rasoulinejad ¹ , Akbar Shahbazi ²

1. Assistant Professor of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: sp.rasoulinejad@ut.ac.ir
2. MA in Muslim Social Studies, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: keshavarz@shahed.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 04 April 2025
Received in revised form: 08 July 2025
Accepted: 09 August 2025
Published online: 23 September 2025

Keywords:

Affection-Justice Theory, Islamic Society, Khwaja Nasir al-Din Tusi, Social Control, Social Order.

ABSTRACT

This study investigates Khwaja Nasir al-Din Tusi's affection-justice theory and its application in social control. Through qualitative content analysis of Tusi's works and related sources, the findings reveal that he developed a comprehensive framework for regulating social relations by intelligently integrating affection as an internal mechanism of control with justice as an external one. Tusi's affection-justice model not only ensures order and stability but also fosters a balanced and harmonious society by reducing reliance on coercion and emphasizing human bonds. Affection, as an intrinsic and spontaneous force, promotes social solidarity through emotional relationships in an organic manner, while justice guarantees the structural order of society. With its dual emphasis on emotional and structural dimensions, alongside cultural adaptability, this theory offers a native framework for analyzing and designing social control systems in Islamic societies. The study demonstrates that Tusi's theory has strong potential to address contemporary challenges of social control and may be applied to issues such as reducing deviance, strengthening social capital, and managing conflicts.

Cite this article: Rasoulinejad, P.; Shahbazi, A. (2025). Examining Khwaja Nasir al-Din Tusi's Theory of Affection-Justice and Its Role in Social Control. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 76-94. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396763.1799>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396763.1799>

1. Introduction

Social control, a fundamental mechanism for sustaining societal order, faces pressing challenges in contemporary contexts. Increasing deviance, declining public trust in institutions, and growing social fragmentation characterize modern urban environments, particularly in rapidly transforming Islamic societies. Mainstream sociological theories, such as Durkheim's (2014) concept of organic solidarity or Foucault's (1995) disciplinary mechanisms, often prioritize external instruments of control—surveillance, legal systems, or institutional enforcement. While these approaches remain effective in certain circumstances, they often overlook the significance of emotional and cultural forces in cultivating voluntary compliance and social cohesion.

Khwaja Nasir al-Din Tusi's affection-justice theory, rooted in Islamic philosophy, provides a distinctive framework that integrates affection—an innate emotional force fostering unity through mutual care—with justice, a rational and structural mechanism ensuring fairness and stability through institutions. Unlike Western models that emphasize coercion and bureaucracy, Tusi's dual approach aligns more closely with societies where cultural and religious values remain central. Nevertheless, the applicability of his framework to pluralistic and individualized modern societies remains underexplored, necessitating a systematic analysis of both its theoretical foundations and practical implications.

The objective of this research is to critically analyze Tusi's affection-justice theory, highlighting its dual mechanisms of affection and justice, and to assess its potential for informing social control systems in contemporary Islamic societies. By bridging classical Islamic thought with modern sociological concerns, this study contributes to the discourse on culturally grounded approaches to social cohesion.

2. Methodology

This research employs qualitative content analysis to examine Tusi's affection-justice theory, focusing primarily on his seminal works *Akhlaq-e Naseri* and *Awsaf al-Ashraf*. These texts were chosen for their comprehensive articulation of Tusi's ethical and social philosophy, particularly regarding affection and justice as mechanisms of social organization. To situate his ideas within the broader framework of Islamic intellectual tradition, comparative analyses were conducted with the works of Farabi, Ibn Sina, and Ibn Miskawayh.

Additionally, contemporary sociological theories of social control—including those of Durkheim (2014), Hirschi (1969), Parsons (1951), and Foucault (1995)—were incorporated to contextualize Tusi's contributions within modern theoretical discourse. A systematic thematic coding process was applied, identifying recurring themes such as affection as a natural inclination toward unity, justice as an institutional necessity, and the interplay of internal and external mechanisms of control. Cross-referencing with modern theories ensured conceptual alignment and analytical depth.

3. Findings

Tusi conceptualizes affection as a natural, intrinsic force fostering social unity through emotional bonds that encourage voluntary adherence to collective norms (Nasir al-Din Tusi, 1994a: 222). Unlike justice—which he views as a constructed system designed to ensure order through institutions such as religion, governance, and the economy (Nasir al-Din Tusi, 1994a: 210)—affection operates organically, aligning individual behavior with communal expectations without the need for coercion. By integrating these mechanisms, Tusi's framework reduces reliance on force, promoting a society motivated by both emotional commitment and institutional fairness (Nasir al-Din Tusi, 1994a: 259).

Empirical examples from Shiite culture in Iran illustrate the theory's practical relevance. During Muharram and Arbaeen, salawati stations and mawakib function as communal spaces where affection-driven practices—such as hospitality and selfless service—temporarily suspend social hierarchies, fostering inclusivity and solidarity (Saboorian & Shahbazi, 2024: 24). These acts exemplify how affection, rooted in shared religious values, regulates behavior by encouraging participation across diverse social strata. For instance, salawati stations transform commercial urban spaces into centers of communal care, where service is perceived as an honor rather than an obligation, mirroring Tusi's vision of affection as a natural regulator. Similarly, mawakib during Arbaeen create temporary egalitarian communities, demonstrating the unifying capacity of affection-based practices (Saboorian & Shahbazi, 2024: 22).

4. Conclusion

Khwaja Nasir al-Din Tusi's affection-justice theory provides a comprehensive model of social control by synthesizing two complementary mechanisms: affection as an informal, internal force that fosters solidarity through emotional bonds, and justice as a formal, external necessity that secures order through institutions such as governance, religion, and economic structures. While Tusi regards justice as essential for structural balance, he elevates affection as the superior mechanism of natural unity that ensures voluntary social cohesion.

In comparison with modern sociological theories, Tusi's emphasis on affection parallels Hirschi's social bond theory, while his focus on justice resonates with the perspectives of Parsons and Durkheim. Yet, unlike Foucault—who interprets social control as a vehicle of power reproduction—Tusi situates it within the pursuit of societal happiness and perfection. This teleological orientation reflects his utopian vision of politics, where social control serves the flourishing of individuals and communities rather than mere stability.

Rooted in Islamic culture and values, Tusi's indigenous framework offers significant potential for strengthening social cohesion in contemporary contexts, particularly within Islamic societies. Its application extends to addressing social challenges such as reducing deviance, reinforcing social capital, and managing conflicts, thereby contributing both to theoretical scholarship and to practical strategies for social governance.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

- Abolhasani Niaraki, Fatemeh. (2021). Civic virtue-based ethics grounded in affection and altruism from the perspective of Nasir al-Din Tusi. *Pazhuheshname-ye Akhlagh*, 14(53), 53–72. [In Persian]
- Akhvan Kazemi, Behzad. (2000). Theories of justice in the political philosophy of Khwaja Nasir al-Din Tusi. *Political Sciences*, (8), 127–154. [In Persian]
- Aron, Raymond. (1993). *Main stages of thought in sociology* (Bijeh Parham, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

- Biro, Alexander. (1988). *Dictionary of social sciences* (Trans. Saroukhani). Tehran: Keyhan. [In Persian]
- Bohrani, Mohammad, & Alavipour, Mehdi. (2017). Friendship in the tradition of Islamic political philosophy. *Contemporary Wisdom*, 8(1), 29–54. [In Persian]
- Daneshvar Mohammadzadegan, Fatemeh, & Filekesh, Maryam. (2017). Ethics and Islamic justice in Khwaja Nasir al-Din Tusi's property policy. *International Conference on Justice and Ethics*. Civilica. [In Persian]
- Darvishi, Saeid. (2022). Meta-analysis of social capital and crime prevention research with a transnational approach. *International Legal Studies*, 15(57), 79–106. [In Persian]
- Durkheim, Émile. (2014). *The division of labor in society* (Steven Lukes, Ed.; W. D. Halls, Trans.). Free Press. (Original work published 1893).
- Foucault, Michel. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison* (Alan Sheridan, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1977).
- Ghaffarifar, Hassan. (2002). Social supervision and control. *Women's Strategic Studies*, (17). [In Persian]
- Hamilton, Peter. (2000). *Talcott Parsons* (Ali Tadayyon, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Hamledari, Seyed Mohammad, & Fazeli, Ali. (2022). Comparative study of Ghazali's and Khwaja Nasir al-Din Tusi's views on the cause and belonging of friendship. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 12(4), 15–29. [In Persian]
- Hirschi, Travis. (1969). *Causes of delinquency*. University of California Press.
- Kosha, Gholam Hossein. (2010). Informal social control from the perspective of verses and narrations. *Ma'rifat-i Farhangi-i Ijtima'i (Sociocultural Knowledge)*, 1(3), 1–28. [In Persian]
- Mahdavi Hampa, Khosrow, Eslami, Reza, & Davari, Mohammad. (2019). Mechanisms and system of social control based on Imamiyyah jurisprudence. *Journal of Sociological Research*, 11(21), 89. [In Persian]
- Mahdizadeh, Seyed Mohammad. (2010). *Media theories: Common ideas and critical perspectives*. Tehran: Hamshahri. [In Persian]
- Manoochehri, Ahmad. (2009). Friendship in political thought: A paradigmatic narrative. *Political and International Studies*, 1(3), 55–74. [In Persian]
- Merton, Robert King. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3(5), 672–682. <https://doi.org/10.2307/2084686>
- Mohammadi Asl, Ahmad. (2009). *Sociological theories*. Tehran: Sociologists. [In Persian]
- Mohammadkhani, Mehdi, Dehbashi, Mohammad, & Vaezi, Seyed Hossein. (2016). Examination and reinterpretation of Khwaja Nasir al-Din Tusi's views on justice. *Ethical Studies*, 7(1), 161–180.
- Naybi, Hossein, Moeidfard, Saeid, Serajzadeh, Seyed Hossein, & Feyzi, Seyed Saeid. (2017). Durkheim and Merton's anomie theory: Similarities, differences, and measurement methods. *Social Welfare Quarterly*, 17(66), 9–51. [In Persian]
- Parsons, Talcott. (1951). *The social system*. Free Press.
- Razavi, Seyed Ali, & Nezamolislami, Ali. (2014). Social control from the perspective of Khwaja Nasir al-Din Tusi. *Police History Studies*, 1(3), 99–124. [In Persian]
- Saboorian, Mohsen, & Shahbazi, Akbar. (2024). Simplicity of meaning and multiplicity of form in mourning gatherings: A study of a Salavati station in Qom's Nirogah area. *Second National Conference on Religious Gatherings and Rituals (Social Narrative of Gatherings)*. Tehran: Imam Sadiq University. [In Persian]
- Smith, Philip. (2004). *An introduction to cultural theory* (Hossein Pouyan, Trans.). Tehran: Office of Cultural Studies. [In Persian]
- Tusi, Nasir al-Din Mohammad ibn Mohammad. (1994a). *Akhlaq-e Naseri*. Tehran: Kharazmi.
- Tusi, Nasir al-Din Mohammad ibn Mohammad. (1994b). *Awsaf al-Ashraf* (Seyed Mohammad Shamsuddin, Ed., 3rd ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Press. [In Persian]
- Williams, Frank P., & McShane, Marilyn D. (2012). *Criminological theories* (Hossein Reza Molamohammadi, Trans.). Mizan Publication. (Original work published 2011). [In Persian]
- Yarahmadi, Mohammad. (2020). Examination of Khwaja Nasir al-Din Tusi's political thought with emphasis on governance theory (Master's thesis). Islamic Azad University, Central Tehran Branch. [In Persian]
- Zaghari, Tayebbeh, Bakhshayeshi Ardestani, Ahmad, & Ashrafi, Ali. (2020). Political ethics from the perspective of two Islamic thinkers: Khwaja Nasir al-Din Tusi and Khwaja Nizam al-Mulk. *Journal of Political Studies of the Islamic World*, 10(3), 65–98. [In Persian]

کنترل اجتماعی بر پایه محبت؛ بررسی نظریه محبت - عدالت خواجه نصیر و نقش آن در کنترل اجتماعی

سیدپویا رسولی نژاد^۱ ، اکبر شهبازی^۲ 

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

۲. کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: shahbazi87@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این پژوهش با تحلیل محتوای کیفی آثار خواجه نصیر و منابع مرتبط، به بررسی نظریه محبت-عدالت خواجه نصیرالدین طوسی و کاربردهای آن در کنترل اجتماعی می‌پردازد. خواجه نصیر با ترکیب هوشمندانه محبت به‌عنوان مکانیسم درونی کنترل و عدالت به‌عنوان سازوکار بیرونی، الگویی جامع برای تنظیم روابط اجتماعی ارائه کرده است. نظریه محبت-عدالت خواجه نه تنها نظم و ثبات را تضمین می‌کند، بلکه با کاهش اتکا به اجبار و تأکید بر پیوندهای انسانی، به ایجاد جامعه‌ای متعادل و هماهنگ کمک می‌کند. به تعبیر دیگر، محبت به‌عنوان مکانیسم درونی کنترل، نیروی خودجوشی است که از طریق روابط عاطفی و به شکل ارگانیک، همبستگی اجتماعی را محقق می‌کند؛ درحالی‌که عدالت به‌عنوان سازوکار بیرونی، ضامن نظم ساختاری جامعه است. این نظریه با توجه به تأکید هم‌زمان بر ابعاد عاطفی و ساختاری کنترل اجتماعی و نیز انعطاف‌پذیری فرهنگی می‌تواند به‌عنوان چارچوبی بومی برای تحلیل و طراحی نظام‌های کنترل اجتماعی در جوامع اسلامی مورد استفاده قرار گیرد. پژوهش حاضر نشان می‌دهد این نظریه قابلیت زیادی برای پاسخگویی به چالش‌های معاصر در زمینه کنترل اجتماعی دارد و کاربردهای عملی آن می‌تواند در مسائل اجتماعی مانند کاهش کج‌روی، تقویت محبت-عدالت، نظم اجتماعی، سرمایه اجتماعی، و مدیریت تعارضات مورد بررسی و استفاده قرار گیرد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
کلیدواژه‌ها: جامعه اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی، کنترل اجتماعی، نظریه محبت-عدالت، نظم اجتماعی.	

استناد: رسولی نژاد، سیدپویا؛ شهبازی، اکبر (۱۴۰۴). کنترل اجتماعی بر پایه محبت؛ بررسی نظریه محبت - عدالت خواجه نصیر و نقش آن در کنترل اجتماعی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳): ۷۶-۹۴. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396763.1799>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396763.1799>

۱. مقدمه و بیان مسئله

کنترل اجتماعی به عنوان یکی از ارکان اساسی نظم و انسجام جوامع، همواره در کانون توجه اندیشمندان علوم اجتماعی قرار داشته است. این مفهوم به سازوکارهایی اشاره دارد که از طریق آن‌ها جامعه رفتارهای اعضای خود را در جهت هم‌نوایی با هنجارها و ارزش‌های جمعی هدایت می‌کند. در طول تاریخ، مکانیسم‌های کنترل اجتماعی در جوامع مختلف براساس عوامل فرهنگی، دینی و فلسفی شکل گرفته‌اند که این تنوع نشان‌دهنده ضرورت توجه به بسترهای گوناگون فرهنگی در طراحی نظام‌های کنترل اجتماعی است.

پس از دوران صنعتی شدن، تغییرات سریع در عرصه اجتماعی، مشکلات زیادی را به همراه داشته است. سنت‌های قدیمی دچار افت چشمگیری از منظر اعتبار شده‌اند و مکانیسم‌های اساسی تفکر جمعی مانند همیاری و همبستگی در جامعه متلاشی شده است (درویشی، ۱۴۰۱: ۱۰۰). از سوی دیگر، بسیاری معتقدند یکی از پیامدهای منفی عدم نظارت اجتماعی، تسلط فرهنگ کج‌رو بر فرهنگ‌های بهنجار جامعه است. بسیار واضح است که هرگاه ارزش‌ها مبدل و خرده‌فرهنگ ناهنجار به فرهنگ حاکم تبدیل شود، با استفاده از اهرم‌های قدرت و ثروت و حتی منزلت، ارزش‌ها تحریف و به یک عرف و هنجار عرضی تبدیل می‌شوند (غفاری فر، ۱۳۸۱). در عصر حاضر، بسیاری از جوامع به‌ویژه جوامع در حال گذار با چالش‌های متعددی در زمینه کنترل اجتماعی مواجه هستند. افزایش ناهنجاری‌های اجتماعی، کاهش اعتماد عمومی و ضعف مکانیسم‌های نظارتی نشان‌دهنده ناکارآمدی برخی از الگوهای رایج کنترل اجتماعی است. در چنین شرایطی، بازخوانی اندیشه‌های بومی و دینی که ریشه در فرهنگ و تاریخ این جوامع دارند، می‌تواند راهکارهای جدیدی برای تقویت نظم اجتماعی ارائه دهد.

در مطالعات جامعه‌شناختی، مفهوم کنترل اجتماعی به مجموعه مکانیسم‌ها و فرایندهایی اشاره دارد که جامعه برای حفظ نظم، تشویق هم‌نوایی با هنجارها و جلوگیری از کج‌روی و جرم به کار می‌گیرد. این مفهوم ریشه در دیدگاه‌هایی دارد که افراد بدون نظارت و فشارهای اجتماعی ممکن است به رفتارهای ناهنجار روی آورند. کنترل اجتماعی می‌تواند رسمی یا غیررسمی باشد: کنترل رسمی شامل اقدامات نهادهای دولتی مانند قوانین کیفری، پلیس، دادگاه‌ها و مجازات‌های قانونی است که بر پایه اجبار و ضمانت‌های اجرایی دولتی استوار است و فقط هنجارهای رسمی و قانونی را پوشش می‌دهد. در مقابل، کنترل غیررسمی بر ارزش‌های اخلاقی، هنجارهای فرهنگی و روابط اجتماعی تکیه دارد و از طریق عواملی مانند ترس از طرد شدن توسط نزدیکان، سرزنش دیگران یا عدم پذیرش اجتماعی، بدون نیاز به نهادهای رسمی عمل می‌کند (کوشا، ۱۳۸۹).

در حوزه نظریه‌های کنترل اجتماعی، دو نظریه برجسته وجود دارند که عبارت‌اند از: نظریه بی‌هنجاری دورکیم و نظریه خودکنترلی هیرشی. دورکیم کج‌روی اجتماعی را نتیجه گسست نظم اجتماعی و ضعف کنترل می‌داند و نظریه خود را بر پایه این دیدگاه انسان‌شناختی بنا کرد که انسان‌ها موجوداتی با تمایلات درونی هستند؛ بنابراین نظارت اخلاقی، اجتماعی و انضباط ضروری است. از نظر او، وقتی پیوندهای تنظیم‌کننده اجتماعی از هم می‌پاشد، نفوذ جامعه بر گرایش‌های فردی کاهش می‌یابد و بی‌هنجاری شکل می‌گیرد (همان). هیرشی^۱ نیز در ابتدا بر این باور بود که دلبستگی به دیگران، پذیرش نقش‌های اجتماعی، مشارکت در فعالیت‌ها و اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی و هنجارهای فرهنگی می‌تواند افراد را از کج‌روی بازدارد و به‌سوی رفتارهای بهنجار هدایت کند، اما در نظریه خودکنترلی تأکید کرد که افراد با خودکنترلی قوی کمتر در معرض جرم و کج‌روی قرار می‌گیرند؛ زیرا خودکنترلی احتمال ارتکاب جرم را به حداقل می‌رساند. هردو نظریه بر رابطه مثبت بین وجود اهرم‌های کنترلی و بازدارندگی تأکید دارند و بیان می‌کنند که وقتی این اهرم‌ها در جامعه فعال و قوی باشند، هم‌نوایی با هنجارها آسان‌تر می‌شود. برعکس، اگر نظام کنترلی ضعیف شود، هم‌نوایی کاهش می‌یابد و زمینه برای ارتکاب جرم و کج‌روی بیشتر فراهم می‌شود (ویلیامز و مک‌شین، ۱۳۹۱).

همچنین در تعریفی دیگر، کنترل اجتماعی به مجموعه ضمانت‌های اجرایی در قالب پاداش و تنبیه اطلاق می‌شود که انگیزه هم‌نوایی با ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی را در افراد ایجاد می‌کند. این کنترل به دو شکل اقناع (تشویق و جلب رضایت) و اجبار (اعمال فشار یا

^۱. Travis Hirschi

مجازات) اعمال می‌شود. سیاست‌های کنترل اجتماعی شامل پیشگیری، مجازات، درمان و توان‌بخشی، براساس یافته‌های جرم‌شناسی و در تعامل با نظام‌های کنترلی شکل می‌گیرند و برای مقابله با جرم و کج‌روی به کار می‌روند (مهدوی همپا و همکاران، ۱۳۹۸).

در میان نظریه‌پردازان اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی با تلفیق دو مفهوم محبت و عدالت، چارچوبی منحصر به فرد برای تنظیم روابط اجتماعی ارائه داده است. از دیدگاه خواجه، محبت به عنوان عاملی درونی و طبیعی موجب همبستگی اجتماعی می‌شود؛ درحالی‌که عدالت به عنوان سازوکاری ساختاری در صورت نقص محبت، نظم اجتماعی را برقرار می‌کند. این دوگانه مفهومی می‌تواند الگویی جامع برای تحلیل کنترل اجتماعی در جوامع اسلامی ارائه دهد. خواجه نصیر «دوستی» را در مقابل سلطه‌گری نیز قرار می‌دهد. او درحالی‌که سلطه‌گری (غلبه) را در راستای فساد و نقصان می‌داند، دوستی را منشأ قوام و کمال می‌پندارد: «و چنان‌که محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد.» او همچنین در توضیح مفهوم محبت، آن را از صداقت عام‌تر می‌داند و به آن خصلت جمعی می‌دهد: و محبت از صداقت عام‌تر بود؛ چه محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد (منوچهری، ۱۳۸۸: ۶۶).

نظریه محبت-عدالت خواجه نصیر به دلیل ویژگی‌های منحصر به فردش می‌تواند به عنوان یک الگوی جایگزین یا مکمل برای کنترل اجتماعی مطرح شود. نخست آنکه این نظریه کنترل درونی (از طریق محبت) و کنترل بیرونی (از طریق عدالت) را به صورت توأمان در نظر می‌گیرد. دوم آنکه به تعادل میان عاطفه و عقلانیت در تنظیم روابط اجتماعی تأکید دارد. سوم آنکه با توجه به ریشه‌های اسلامی-ایرانی، از انعطاف‌پذیری فرهنگی زیادی در جوامع مشابه برخوردار است. ضرورت پرداختن به این موضوع نیز از چند جهت قابل توجیه است: ۱. درک عمیق‌تر از اندیشه‌های بومی در حوزه کنترل اجتماعی می‌تواند به غنای نظری این حوزه کمک کند؛ ۲. چنین پژوهشی می‌تواند راهکارهایی عملی برای سیاست‌گذاران اجتماعی در مواجهه با چالش‌های نظم اجتماعی ارائه دهد. و ۳. این مطالعه می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی بیشتر میان سنت فکری اسلامی و علوم اجتماعی مدرن باشد.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که با وجود اهمیت نظریه محبت-عدالت خواجه نصیر، بررسی نظام‌مند نقش این نظریه در کنترل اجتماعی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بیشتر مطالعات موجود به جنبه‌های فلسفی این نظریه پرداخته‌اند یا آن را صرفاً در چارچوب اخلاق فردی بررسی کرده‌اند. این در حالی است که این نظریه به دلیل تأکید بر تعامل میان عواطف انسانی (محبت) و ساختارهای عقلانی (عدالت)، ظرفیت زیادی برای تبیین سازوکارهای کنترل اجتماعی دارد. با این حال، پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان این نظریه را در چارچوب مباحث کنترل اجتماعی بازخوانی کرد. آیا می‌توان از این نظریه برای طراحی الگوهای بومی کنترل اجتماعی در جوامع اسلامی بهره برد؟ چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی میان این نظریه و دیدگاه‌های رایج در علوم اجتماعی درباره کنترل اجتماعی وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند گامی مهم در جهت بومی‌سازی نظریه‌های کنترل اجتماعی و ارائه الگوهای متناسب با فرهنگ اسلامی-ایرانی باشد.

در این راستا، پژوهش حاضر با بررسی نظام‌مند آثار خواجه نصیرالدین طوسی به‌ویژه کتاب اخلاق ناصری و اشراف و اولیاد، نظریه محبت-عدالت را در چارچوب مباحث کنترل اجتماعی تحلیل، و امکان بهره‌گیری از آن را در جوامع معاصر ارزیابی می‌کند. این بررسی نشان می‌دهد چگونه ترکیب محبت (به عنوان عامل درونی‌سازی هنجارها) و عدالت (به عنوان سازوکار بیرونی نظم‌بخشی) می‌تواند راهکاری متوازن برای مواجهه با چالش‌های کنترل اجتماعی در عصر حاضر ارائه دهد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی به بررسی اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی در حوزه‌های فلسفه، اخلاق، سیاست و جامعه پرداخته‌اند که برخی از آن‌ها به طور مستقیم یا غیرمستقیم با موضوع محبت، عدالت و کنترل اجتماعی مرتبط هستند. اخوان کاظمی (۱۳۷۹) در مطالعه «تئوری‌های عدالت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی» مفهوم عدالت را در اندیشه خواجه تحلیل کرد و نتیجه گرفت عدالت نزد او بر پایه شایستگی و اعتدال تعریف می‌شود نه برابری مطلق، و این دیدگاه می‌تواند مبنایی برای نظم و کنترل اجتماعی فراهم کند. رضوی و نظام‌الاسلامی (۱۳۹۳) در پژوهشی به بررسی «کنترل اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی» پرداختند. این پژوهشگران به جایگاه امنیت و نظم در اندیشه خواجه اشاره کردند و نتیجه گرفتند که عدالت، تعلیم و تربیت، و نهادهای اجتماعی ابزارهای اصلی تنظیم رفتارها در

دیدگاه او هستند. دانشور محمدزادگان و فیله کش (۱۳۹۶) با بررسی «اخلاق و عدالت اسلامی در سیاست اموال خواجه نصیرالدین طوسی»، بر عدالت به عنوان فضیلت برتر اجتماعی تأکید کردند و نشان دادند توزیع عادلانهٔ خیرات مشترک (سلامت، مال و احترام) به حفظ نظم اجتماعی کمک می‌کند.

یاراحمدی (۱۳۹۹) با «بررسی اندیشهٔ سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی با تأکید بر نظریهٔ حکومت» به نقش حاکم عادل و محبت در حفظ نظم پرداخت و نشان داد این دو عنصر، ثبات و انسجام اجتماعی را تقویت می‌کنند. زاغری و همکاران (۱۳۹۹) در مطالعهٔ «اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام الملک»، محبت و عدالت را در روابط حاکم و مردم تحلیل کردند و به این نتیجه دست یافتند که این ارزش‌ها به عنوان عوامل کلیدی، نظم و پایداری اجتماعی را پشتیبانی می‌کنند. ابوالحسنی نیارکی (۱۴۰۰) نیز در پژوهشی با عنوان «اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و [نوع] دوستی از منظر نصیرالدین طوسی» نتیجه گرفت که محبت امری ذومراتب بین افراد جامعهٔ انسانی است و نیل به محبت اجتماعی را حرکت به سمت کمال جمعی قلمداد کرد. خواجه در این نگاه، دلایل تفاوت ماهوی جوامع را نیز تفاوت در محبت جمعی و امور محبوب می‌داند. از این لحاظ محبت می‌تواند به فضایل اخلاقی باشد یا به رذایل اخلاقی. متکامل‌ترین جامعهٔ جامعه‌ای است که محبت به فضائل اخلاقی بین افراد انسانی آن جریان دارد. محبت و دوستی از این رو نه یک امر فردی، بلکه یک امر اجتماعی است.

بررسی مطالعات و تحقیقات انجام شده دربارهٔ موضوع تحقیق حاضر نشان می‌دهد اندیشهٔ خواجه نصیر در زمینهٔ عدالت و محبت، ظرفیت زیادی برای تبیین کنترل اجتماعی دارد، اما تحلیل جامع تطبیقی بین نظریهٔ محبت-عدالت او و نظریه‌های مدرن جامعه‌شناختی کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ موضوعی که در این پژوهش پی گرفته می‌شود.

۳. روش پژوهش

این پژوهش به روش تحقیق اسنادی به بررسی نظریهٔ محبت-عدالت خواجه نصیر و نقش آن در کنترل اجتماعی پرداخته است. روش اسنادی به عنوان یکی از روش‌های کیفی، امکان تحلیل عمیق متون و اسناد مرتبط با موضوع پژوهش را فراهم می‌آورد. در گام نخست، شناسایی و گردآوری اسناد معتبر شامل آثار اصلی خواجه نصیرالدین طوسی به ویژه کتاب اخلاق ناصری و همچنین متون کلاسیک و معاصر در حوزهٔ کنترل اجتماعی انجام شد. پس از ارزیابی دقیق اسناد براساس معیارهای اعتبار علمی و ارتباط موضوعی، تحلیل محتوای کیفی این منابع با هدف استخراج مفاهیم کلیدی و مضامین مرتبط با کنترل اجتماعی صورت گرفت.

در فرایند تحلیل، ابتدا مفاهیم اصلی از متون استخراج و کدگذاری شدند و سپس این مفاهیم در چارچوب نظری پژوهش مورد تفسیر قرار گرفتند. برای افزایش اعتبار پژوهش، از تکنیک مثلث‌سازی با استفاده از منابع متنوع و همچنین بازبینی توسط صاحب‌نظران بهره گرفته شد. در نهایت، با تلفیق یافته‌های حاصل از تحلیل اسناد و انجام مقایسه‌های تطبیقی بین دیدگاه‌های مختلف، به سؤالات پژوهش پاسخ داده شد. این روش‌شناسی با وجود مزایایی مانند امکان بررسی عمیق متون اصلی و دسترسی به دیدگاه‌های اصیل نظریه‌پردازان، با محدودیت‌هایی مانند وابستگی به کیفیت اسناد موجود و چالش‌های تفسیر متون قدیمی نیز مواجه بود. با این حال، با رعایت اصول علمی و اتکا به اسناد معتبر، تحلیل‌های انجام شده از پایایی و اعتبار لازم برخوردار است.

۴. کنترل اجتماعی در ادبیات علوم اجتماعی

اگرچه مفهوم کنترل و نظارت اجتماعی از بدو پیدایش جامعه‌شناسی وجود داشته، اما معنی آن در گذر زمان تغییراتی یافته است. کنترل اجتماعی در اصل به توانایی جامعه برای تنظیم مناسبات و کنترل خودش اشاره دارد. ریشه‌های این مفهوم را می‌توان از آگوست کنت^۱ و

^۱. Auguste Comte

دورکیم^۱ تا پارسونز^۲ و هومنز^۳ و همچنین متفکرانی مانند هیرشی دید. در مراحل سه‌گانه آگوست کنت، آنچه جامعه را کنترل می‌کند سیطرهٔ هژمونیک فرایندهای ساختاری از مرحلهٔ اسطوره‌ای و الهیاتی و مابعدالطبیعی به وضعیت تجربی است. در سنت جامعه‌شناسی کلاسیک، دورکیم (۲۰۱۴) در اثر بنیادین خود، تقسیم‌کار اجتماعی، کنترل اجتماعی را محصول دو شکل متمایز همبستگی تحلیل می‌کند: ۱. همبستگی مکانیکی در جوامع سنتی که مبتنی بر وجدان جمعی و مشابتهای فرهنگی عمل می‌کند و ۲. همبستگی ارگانیکی در جوامع مدرن که از طریق تقسیم‌کار پیچیده و وابستگی متقابل اعضای جامعه تحقق می‌یابد. دورکیم عامل همبستگی را مهم‌ترین عنصر کنترل اجتماعی می‌داند. او به‌عنوان یک جامعه‌شناس کلاسیک، همبستگی گروهی را محور تحلیل خود قرار داد. همبستگی مکانیکی به معنای وابستگی متقابل عناصر مشابه اجزای همگن در یک کل اجتماعی فاقد تمایزات داخلی است و همبستگی عضوی یا ارگانیکی، حاصل تقسیم‌کار اجتماعی است و به همراه آن کارکردها و تلاش‌هایی که مثل فرایند اعضای متمایز انسان یکدیگر را کامل می‌کنند (آرون، ۱۳۷۲: ۳۴۵). پیشینهٔ این تقسیم دورکیم به توجیه اندیشه‌ای برمی‌گردد که طبق آن، هستی یک واحد اجتماعی مثل یک کل، عضوی با حیات و یک روح جمعی خاص تلقی می‌شود. همبستگی ارگانیکی مدنظر او در شرایطی معنا می‌یابد که تقسیم‌کار و روابط تولید نوعی همبستگی تحمیل‌شده را به جامعهٔ معاصر تحمیل می‌کند (بیرو، ۱۳۶۷: ۴۰۱). اگر نظم و قاعده‌ای در امور اقتصادی ایجاد نشود، آثار و نتایجش از قلمرو اقتصاد خارج خواهد شد و نوعی کاهش حس اخلاقی در عموم مردم را به دنبال خواهد داشت (نابی و همکاران، ۱۳۹۶).

این مفهوم در لایه‌های مختلف نظریهٔ پارسونز نیز نقشی حیاتی دارد و به‌نوعی جامعه‌شناسی او جامعه‌شناسی کنترل اجتماعی است. از منظر پارسونز، نظام اجتماعی الگویی تعاملی برآمده از نقش‌ها، پایگاه‌ها، انتظارات و هنجارهای اجتماعی در عرصه‌های مختلفی نظیر خانواده، حزب، بازار، دانشگاه و... است (محمدی اصل، ۱۳۸۸: ۱۲۳). پارسونز (۱۹۵۱) در نظام اجتماعی این چارچوب را با تأکید بر کارکرد نهادهای اجتماعی بسط می‌دهد. از دیدگاه او، نهادهای اصلی جامعه از جمله خانواده، نظام آموزشی، دین و اقتصاد، با درونی‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای مشترک، تعادل نظام اجتماعی را حفظ می‌کنند (پارسونز، ۱۹۵۱: ۴۵).

این رویکرد کارکردگرایانه، کنترل اجتماعی را ضرورتی برای بقای نظام اجتماعی در نظر می‌گیرد. پارسونز در دیدگاه ساختی-کارکردی خود بر ضرورت‌های کارکردی و نیازهای یک نظام اجتماعی تأکید می‌کند. از دیدگاه او، نظام اجتماعی گرایش به انجام وظایفی برای بقای نظام دارد که ساخت‌های اجتماعی وظیفهٔ پاسخ‌دادن به این نیازها را دارند. پارسونز حیات اجتماعی را به موجودی زنده تشبیه می‌کند. درواقع مفهوم ساختی-کارکردی از همین تشبیه سرچشمه می‌گیرد. تشبیه زندگی اجتماعی به یک نظام (شبکه‌ای از اجزای مختلف) دلالت بر ساختارگرایی، و تشبیه آن به یک نظام زیست‌شناختی دلالت بر کارکردگرایی این نظریه دارد. همان‌گونه که بدن انسان برای زنده ماندن نیازهایی دارد و در قبال آن اعضای دارد که نیازهایش را برآورده می‌کنند، یک نظام اجتماعی نیز نیازهایی دارد که باید ارضا شوند تا آن نظام پابرجا باشد و اجزایی دارد که برای رفع آن نیازها عمل می‌کنند؛ بنابراین همهٔ نظام‌های زنده به تعادل یا نوعی رابطهٔ پایدار و متوازن میان اجزا و حفظ خود، جدا از نظام‌های دیگر گرایش دارند.

تأکید پارسونز همواره بر ثبات و نظم است و در حقیقت نظریهٔ اجتماعی از منظر او کوششی است برای پاسخگویی به این سؤال که «نظم اجتماعی چگونه امکان‌پذیر است» (همیلتون، ۱۳۷۹: ۱۲۱). پارسونز، به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان کارکردگرایی ساختاری، کنترل اجتماعی را بخشی از سیستم کلی جامعه در نظر می‌گیرد. به نظر او، کنترل اجتماعی از طریق «نهادهای اجتماعی» مانند خانواده، آموزش و پرورش، دین و قانون اعمال می‌شود. این نهادها با ایجاد هنجارها و ارزش‌های مشترک، به حفظ نظم و تعادل اجتماعی کمک می‌کنند. پارسونز معتقد است کنترل اجتماعی برای حفظ «عامل کارکردی» جامعه ضروری است (اسمیت، ۱۳۸۳: ۵۳).

۱. Émile Durkheim

۲. Talcott Parsons

۳. George C. Homans

در سطح تحلیل خرد، هیرشی (۱۹۶۹) در علل کج‌روی نظریهٔ پیوند اجتماعی را مطرح می‌کند که بر چهار عنصر کلیدی تأکید دارد: «دلبستگی به دیگران مهم، تعهد به اهداف اجتماعی، درگیری در فعالیت‌های متعارف و باور به هنجارهای اجتماعی» (هیرشی، ۱۹۶۹: ۱۶). این نظریه نشان می‌دهد هرچه این پیوندها قوی‌تر باشند، احتمال رفتارهای کج‌روانه کاهش می‌یابد. مرتون (۱۹۳۸) نیز در مقالهٔ تأثیرگذار «ساختار اجتماعی و انومی»، مفهوم دورکیمی آنومی را بسط می‌دهد و استدلال می‌کند که «زمانی که تنش بین اهداف فرهنگی مورد تأکید جامعه و وسایل مشروع برای دستیابی به این اهداف وجود دارد، شرایط آنومیک ایجاد می‌شود» (مرتون، ۱۹۳۸: ۶۷۴). این وضعیت می‌تواند به انواع ناسازگاری‌های فردی منجر شود.

از منظر انتقادی نیز فوکو (۱۹۹۵) در مراقبت و تنبیه: تولد زندان رویکردی کاملاً متفاوت به کنترل اجتماعی ارائه می‌دهد. او استدلال می‌کند که در جوامع مدرن، کنترل از طریق «شبکه‌های قدرت و شیوه‌های انضباطی اعمال می‌شود که به تدریج در بدن و ذهن افراد نفوذ می‌کنند» (فوکو، ۱۹۹۵: ۱۳۸). متفکرانی مانند فوکو صراحتاً نهادهای کنترل‌گر اجتماعی را در خدمت قدرت و البته بازتولیدکنندهٔ مناسبات قدرت می‌دانند. فوکو در تحلیل خود از کنترل اجتماعی، بر مفهوم «قدرت» و «نظارت» تمرکز می‌کند. او در کتاب مراقبت و تنبیه: تولد زندان، نشان می‌دهد کنترل اجتماعی در جوامع مدرن از طریق نهادهای انضباطی مانند زندان، مدرسه، بیمارستان و ارتش اعمال می‌شود. فوکو مفهوم «جامعهٔ نظارتی» را مطرح می‌کند که در آن، قدرت به‌طور نامرئی و از طریق مکانیسم‌های نظارتی (مانند مفهوم پاناپتیکون^۱ از جرمی بنتام) رفتار افراد را کنترل می‌کند. به نظر او، کنترل اجتماعی فقط از طریق اجبار مستقیم اعمال نمی‌شود، بلکه از طریق «نرم‌سازی» و «درونی‌سازی» هنجارها نیز تحقق می‌یابد.

بخشی دیگر از شیوهٔ اعمال قدرت و کنترل بر افراد، مراقبت است که بهترین مثال برای فوکو، طرح جرمی بنتام^۲ دربارهٔ «سراسرینی» است (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹) که اشاره‌ای است به وجود برج مراقبت و نگهبانی در وسط زندان برای مشاهدهٔ زندانیان در سلولشان توسط نگهبانان زندان. هر سلول دو پنجره دارد: یکی به سمت داخل و رو به پنجره‌های برج و دیگری رو به بیرون، چنان‌که نور خورشید سرتاسر سلول را درمی‌نورد. بر اثر تابش نور از پشت به سلول‌ها می‌توان از برج که کاملاً رو به نور است، سایه‌های کوچک زندانیان را در سلول‌هایشان زیر نظر داشت. به شمار سلول‌ها نمایش‌هایی کوچک برپاست که هر نمایش فقط یک بازیگر دارد؛ بازیگری کاملاً فردیت‌یافته و پیوسته رویت‌پذیر. زندانی دیده می‌شود اما نمی‌بیند؛ موضوع (ابژه) اطلاعات است، اما هرگز فاعل (سوژه) ارتباط نیست. از آنجا که زندانیان قادر به مشاهدهٔ نگهبانان زندان نیستند، احساس می‌کنند دائماً تحت نظارت و مراقبت هستند و بنابراین، به شیوه‌ای منضبط عمل و رفتار می‌کنند. سراسرینی، مکانیسم قدرت درونی و بیرونی است. قدرت انضباطی از طریق نامرئی‌بودن اعمال می‌شود. همچنان که هم‌زمان بر آن‌هایی که الزاماً در معرض دید هستند، تحمیل می‌شود. کسی که تابع قلمرو و رویت‌پذیری است و از این امر آگاه است، الزام‌های قدرت را خود عهده‌دار می‌شود و این الزام‌ها را به‌طور خودانگیخته بر خود اعمال می‌کند؛ مناسبات قدرتی که او در آن هم‌زمان دو نقش را ایفا می‌کند. درواقع او به بنیان و اساس انقیاد خود بدل می‌شود (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹).

از نظر فوکو، اشکال جدید دانش به اشکال جدید قدرت و کنترل منتهی می‌شود. نهادهای اجتماعی جدید به جای کاربرد علنی زور و قدرت که ویژگی بارز جوامع سنتی بود و در قالب حکومت‌های سلطنتی تجلی می‌کرد، در تلاش هستند تا قدرت و اقتدار خود را مخفی نگاه دارند. آن‌ها این کار را از طریق تمرکز بر کسانی انجام می‌دهند که در معرض اقدامات انضباطی، نظارتی و قضایی هستند. تحقیقات و بررسی‌های فوکو درمورد زندان و مجازات‌خاطیان نشان می‌دهد چگونه شکل کنترل مجرمان، از اعمال شکنجه یا آزارهای صرفاً جسمانی به کوشش برای تغییر روحیهٔ زندانی در جهت رعایت رفتارهای بهنجار از طریق مراقبت و تنبیه دائمی تغییر کرده است. او سپس به این مراقبت و تنبیه دائمی عمومیت می‌بخشد و آن را بخشی از زندگی اجتماعی می‌داند. سپس نتیجه می‌گیرد که همهٔ ما در جوامع نظارتی زندگی می‌کنیم و در معرض مراقبت دائمی قرار داریم و با هرگونه تخطی از قواعد و چارچوب‌های آن تنبیه خواهیم شد (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹).

^۱. Panopticon

^۲. Jeremy Bentham

۵. دیدگاه خواجه نصیر درباره کنترل اجتماعی

در سنت فکری اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری نظریهٔ محبت-عدالت را ارائه می‌دهد و در قالب آن الگویی جامع از کنترل اجتماعی ترسیم می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی در مبحث روابط متقابل حکومت و مردم و همچنین روابط میان مردم، بر اهمیت محبت تأکید دارد و معتقد است محبت در این ارتباطات به تحقق عدالت و ثبات سیاسی کمک می‌کند و مانع هرج و مرج می‌شود. او بر این باور است که انسان‌ها به دلیل نیازهای اجتماعی خود، به محبت و همکاری نیاز دارند و این محبت، برخلاف عدالت که ناشی از ضرورت اجتماعی است، طبیعی و غیرتصنعی است و ریشهٔ طبیعی دارد: «و عدالت مقتضی اتحادی است صناعی، و محبت مقتضی اتحادی طبیعی، و صناعی به نسبت با طبیعی مانند قسری باشد و صناعیت مقتدی بود به طبیعت» (طوسی، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۸).

خواجه نصیر محبت را بالاتر از عدالت می‌داند و تأکید می‌کند که اگر در روابط میان افراد جامعه محبت حاکم باشد، نتیجهٔ آن انصاف و عدالت خواهد بود. خواجه به تشبیه پادشاه به پدر و مردم به فرزندان اشاره و بر لزوم مهربانی و خیرخواهی متقابل تأکید می‌کند. در نبود محبت، جامعه رو به نابودی می‌رود و اختلاف‌ها جای وحدت را می‌گیرد که سبب هرج و مرج می‌شود؛ بنابراین، محبت و همکاری میان افراد جامعه و مسئولان، کلید حفظ نظم و عدالت است (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

۵-۱. نظریهٔ عدالت-محبت و کنترل اجتماعی

خواجه نصیر در فصل هفتم کتاب اخلاق ناصری و در مقالات اول و دوم و سوم این فصل به تفصیل به موضوع عدالت پرداخته است. خواجه در بحث مدینهٔ فاضله و سیاست مدن، پیرو فارابی است. او در این باره می‌گوید: «و حکیم ثانی ابونصر فارابی که اکثر این مقالت، منقول از اقوال و نکت اوست...» (همان). خواجه پیرو و شارح آثار ابن‌سینا و مسکویهٔ رازی نیز هست و با کتاب اخلاق ناصری، طرح حکمت عملی آن‌ها را مدون و تکمیل کرده است. او این کتاب را گردآوری کرده که چارچوب اصلی آن از ترجمهٔ کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق مسکویه حاصل شده است و در آن، علاوه بر نظرات افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان، می‌توان به نظرات فارابی، ابن‌سینا، مسکویه و ابن‌مقفع نیز دست یافت (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

خواجه مانند فارابی و سایر فلاسفهٔ اسلامی، عدالت و اعتدال را الهی و خصیصهٔ ماهوی نظم کائنات و شرط و اساس آفرینش آن‌ها می‌داند: «اعتدال ظل وحدت است... و اگر اعتدال نبودی، دایرهٔ وجود با هم نرسیدی، چه تولد موالید ثلاثه از عناصر اربعه مشروط است به امتزاجات معتدل» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۴۸) و «اشارت بدین معنا است قول صاحب شریعت علیه السلام، آنجا که گفته است: بالعدل قامت السموات و الارض» (همان: ۱۴۷). پس نظام خلقت مبتنی بر عدالت است؛ «زیرا هرچه آن را نظامی بود، به وجهی از وجوه، عدالت در او موجود بود و الا مرجع آن، با فساد و اختلال باشد» (همان: ۱۳۲). خواجه بر این اعتقاد است که «عادل کسی بود که مناسبت و مساوات دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را... و تعیین‌کنندهٔ اوساط در هر چیزی، تا به معرفت آن در چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد. پس به حقیقت، واضع شادی و عدالت، ناموس الهی است؛ چه، منبع وحدت اوست، تعالی ذکره (همان: ۱۳۳).

خواجه نصیر، مانند فارابی و ابن‌سینا، به تعریفی از عدالت باور داشت که لازمه‌اش نه مساوات، بلکه نوعی از نظام اعتدال بر مبنای شایستگی است، از جمله «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع کل شیء فی موضعه». او برابری مطلق را نمی‌پذیرفت و معتقد بود تساوی و رفع تبعیض فقط در جایی لازم است که استحقاق‌ها یکسان باشد. این برداشت از عدالت، که از رایج‌ترین تعبیر اسلامی و افلاطونی این مفهوم محسوب می‌شود، نزد خواجه نصیر نیز بسیار اهمیت دارد و او بررسی معنای تساوی را پایه‌ای برای تعریف این مفهوم می‌داند (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

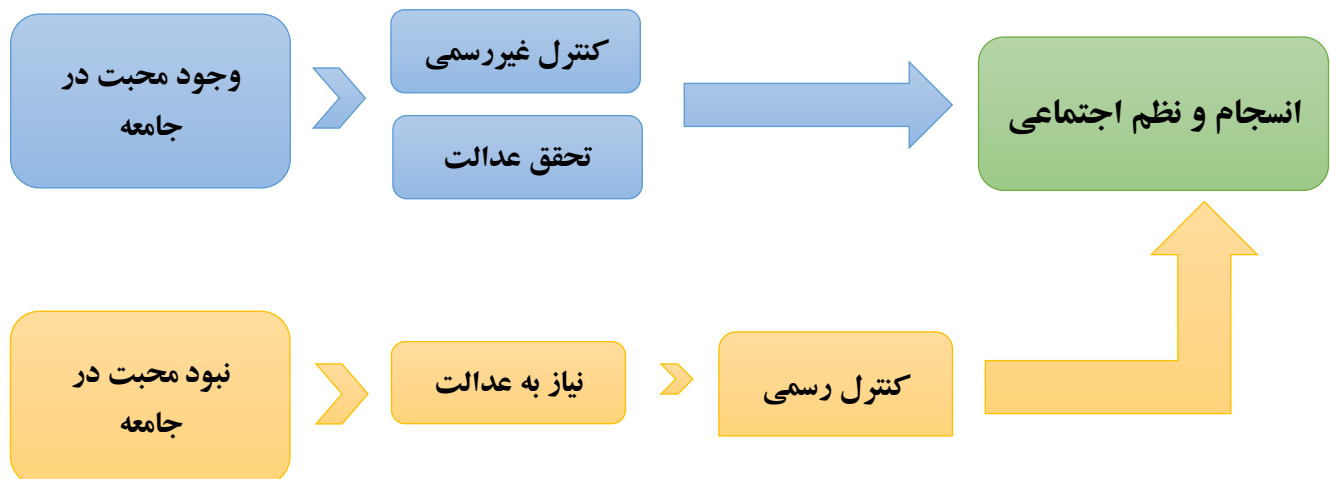
خواجه پس از اینکه انسان را مدنی و نیازمند به تفاوت و تعاون نوع -نه محتاج یکسانی مطلق و تغالب و تغلب- می‌داند، معتقد است برای حصول تعاون و اجتماع و تمدن افراد جامعه که شرط تکامل آنان است، باید عدالت در میان آنان اجرا شود. مقصود خواجه از عدالت در اینجا، تساوی و برابری مطلق افراد با یکدیگر نیست؛ زیرا او و فارابی -که سخنان خواجه از آثار او هم است- و بسیاری از فلاسفهٔ دیگر مانند بوعلی

و مسکویه، تفاوت استعدادها را ضرورت جامعه دانسته‌اند. به قول خواجه نصیر، با اختلافات صناعات که ناشی از اختلاف عزایم است و همچنین تباین هم و آرای مردم، مقتضی نظام و حکمت الهی و ممد حیات و مدنیت اجتماعی است. این است آنچه حکماً گفته‌اند: «لو تساوی الناس لهلکوا جمیعاً» (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

خواجه مانند فارابی و فلاسفهٔ مسلمان دیگر، عدالت و اعتدال را الهی و ویژگی اصلی نظام آفرینش می‌داند و چنین بیان می‌دارد که اگر عدالت نبود، موجودات جهان پدید نمی‌آمدند. او در اثبات این مطلب به چگونگی تشکیل عناصر چهارگانهٔ آب، آتش، هوا و خاک در طبیعیات قدیم اشاره می‌کند و مزاج حاصل از آن را نتیجهٔ اعتدال میان این عناصر می‌داند. توضیح مطلب اینکه مزاج در اصطلاح طبیعیات قدیم کیفیت معتدلی گفته می‌شود که از ترکیب عناصر چهارگانه پدید آمده باشد. اگر ترکیب میان عناصر چهارگانه به حد اعتدال نرسد، مزاج تشکیل نمی‌شود. اگر مزاج تشکیل نشود، زمینه برای افاضهٔ نفس ناطقه از مبدأ فیاض فراهم نمی‌شود و اگر نفس افاضه نشود، موجود زنده‌ای به وجود نمی‌آید. پس می‌توان گفت از دیدگاه خواجه، جهان هستی بر عدالت بنا شده است. براساس تعریفی که خواجه از عدالت کرد و آن را به معنای مساوات دانست، عادل کسی خواهد بود که فعل او سبب پیدایش مساوات می‌شود و روشن است که در جهان هستی، اصلی‌ترین عادل‌ها خداوند متعال است (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۵).

۵-۲. رابطهٔ محبت و عدالت

خواجه نصیرالدین طوسی بر این باور بود که انسان‌ها به حکم ضرورت و برای رسیدن به کمال، نیازمند زندگی اجتماعی و همکاری متقابل هستند. او این میل طبیعی به پیوند با دیگران را «محبت» می‌نامد. از نگاه او، تمام موجودات هستی بر پایهٔ محبت استوارند و هیچ موجودی از این ویژگی بی‌بهره نیست. به عقیدهٔ او «محبت» برتر از «عدالت» است، از آن جهت که محبت بر پایهٔ انس‌گیری متقابل طبیعی استوار است، اما عدالت ضرورتی اجتماعی است که مصنوعی است؛ درحالی‌که اقتضای محبت، اتحادی طبیعی است. به عبارت دیگر، محبت از عدالت ذاتی‌تر و فاقد عنصر اجبار و الزام است و اصالت دارد؛ در صورتی‌که در عدالت، عنصر اجبار و الزام و تصنع وجود دارد (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹). درواقع عدالت در نبود محبت زاده می‌شود؛ چون اگر محبت بین مردم منتشر شود، نیاز به عدالت منتفی می‌شود و احتیاج به عدالت نیز از نبود محبت است. به همین خاطر، فضیلت محبت از فضیلت عدالت بالاتر است و محبت بیش از عدالت و انصاف، وحدت اجتماعی را می‌سازد (همان). به تعبیر خواجه «پس معلوم شد که احتیاج به عدالت که اکمل فضایل آن است در باب محافظت نظام نوع، از جهت نبود محبت است؛ چه، اگر محبت میان اشخاص حاصل بودی، به انصاف و انتصاف احتیاج نیفتادی... و تنصیف از لواحق تکثر باشد و محبت از اسباب اتحاد. پس بدین وجه، فضیلت محبت بر عدالت معلوم شد» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۵۹).



شکل ۱. رابطه مکانیزهای محبت و عدالت با نظم و انسجام اجتماعی (منبع: نگارندگان)

خواجه نصیر محبت را نمود اجتماعی احساسات انسانی می‌داند و آن را از احساساتی مانند صداقت و عشق متمایز می‌کند. به گفته او «محبت از صداقت عام‌تر بود؛ چه محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد، و مودت در رتبت به صداقت نزدیک باشد، و عشق که افراط محبت است از مودت خاص‌تر بود، چه جز میان دو تن نیفتد، و علت عشق یا فرط طلب لذت بود یا فرط طلب خیر، و نفع را نه از روی بساطت و نه از جهت ترکیب در استلزام عشق مدخلی نتواند بود. پس عشق دو نوع بود: یکی مذموم که از فرط طلب لذت خیزد، و دوم محمود که از فرط طلب خیر خیزد. و از جهت التباس، فرق میان این دو سبب باشد اختلافی که میان مردم در مدح و ذم عشق بود» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۱).

خواجه محبت را نیز در حالت کلی به دو دسته تقسیم می‌کند: محبت ارادی و محبت طبیعی: «اقسام محبت در نوع انسان دو گونه بود: یکی طبیعی و دیگر ارادی. اما محبت طبیعی مانند محبت مادر فرزند را، که اگر نه این نوع محبت در طبیعت مادر مفضول بودی، فرزند را تربیت ندادی و بقای نوع صورت نیستی. و اما محبت ارادی چهار نوع بود: یکی آنکه سریع‌العقد و الانحلال بود، و دوم آنچه بطی‌العقد و الانحلال بود، و سیم آنچه بطی‌العقد سریع‌الانحلال بود، و چهارم آنچه سریع‌العقد بطی‌الانحلال بود» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۰).

خواجه نصیر در مبحث روابط و حقوق متقابل حکومت و مردم و روابط مردم با یکدیگر، به ضرورت وجود محبت در این ارتباطات به شدت تأکید دارد و معتقد است در این صورت، عدالت در منتهای حد و بهره خود ادا و ثبات سیاسی و نظم تأمین می‌شود و تغلب و هرج و مرج به حکومت راه نمی‌یابد (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹). به نظر او، واسطه ارتباط شاه با رعیت نیز محبت است. ملک با رعیت در شفقت و مهربانی و لطف و تربیت و تعهد و خیرخواهی و دفع شر باید مانند پدری مشفق باشد؛ همچنان که رعیت نیز مانند پسری عاقل، در اطاعت و خیرخواهی و احترام و تعظیم به پدر، نباید چیزی را فروگذارد. از سوی دیگر، مردم و رعایا هم در اکرام و احسان به یکدیگر باید مانند برادرانی همراه و موفق باشند تا عدالت در روابط سلطان با رعیت، و رعیت با سلطان، و رعایا با یکدیگر، به بهترین شکل ممکن و در حقانیت تمام ادا شود. ظهور هرگونه کم و کاستی در این زمینه موجب زوال عدالت و پیدایش فساد و تبدیل ملوکیت به ریاست تغلبی، و محبت به غضب و خشونت می‌شود، مخالفت‌ها جای موافقت‌ها را می‌گیرد و الفت به نفرت و مودت به نفاق بدل می‌شود و هر کس به دنبال نفع شخصی روان می‌شود، هرچند که این نفع برخلاف مصالح جمعی باشد. در چنین حالتی، هرج و مرج که ضد نظام است، پدیدار می‌شود (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹).

خواجه نصیر بسته به نیت کنش محبت‌مدارانه، منشأ محبت بین مردمان را در سه اصل می‌داند: لذت، نفع و خیر. او محبت ناشی از لذت را سریع‌العقد و سریع‌الانحلال می‌داند؛ «اما لذت، علت محبتی تواند بود که زود بندد و زود گشاید» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۱). او محبت ناشی از نفع را نیز محبتی می‌داند که دیر و به صورت بطئی منعقد می‌شود، اما زود از بین می‌رود: «نفع، علت محبتی بود که دیر بندد و زود گشاید.» خواجه محبت ناشی از خیر را محبتی می‌داند که زود منعقد می‌شود و دیر از بین می‌رود. او در نهایت سنخ محبت پایدار اجتماعی را نتیجه تلفیق این سه می‌داند؛ «و اما مرکب از هر سه علت محبتی باشد که دیر بندد و دیر گشاید، چه استجماع هردو سبب یعنی نفع و خیر اقتضای هردو حال کند» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶۰).

از این عبارات خواجه استنباط می‌شود که اجتماعی شدن محبت اولاً ریشه در غرایزی مانند لذت و نفع عمومی دارد و از سوی دیگر محبت می‌تواند غریزه و لذت را نیز اجتماعی و جهت‌دار کند؛ به صورتی که کنش‌های جمعی معطوف به محبت در جامعه خلق شود که خیر عمومی را دارد و درعین حال کنشگران نیز از لذت جمعی و نفع عمومی بهره‌مند می‌شوند. از سوی دیگر، خواجه با تفکیک محبت از احساسات انسانی مانند عشق و صداقت، عملاً محبت را دارای وجه اجتماعی می‌داند که بین بیش از دو نفر اتفاق می‌افتد؛ درحالی که صداقت و عشق که خواجه آن‌ها را نیز به شاخه‌های جزئی‌تر تقسیم می‌کند، روابط بین فردی است.

۵-۳. گرایش ذاتی انسان به انس و محبت جمعی

خواجه نصیرالدین طوسی با بیان اینکه انسان ذاتاً نیاز به انس و محبت با دیگران دارد، به یکی دیگر از عوامل گرایش افراد انسانی به زندگی اجتماعی اشاره می‌کند: «چون انس طبیعی از خواص مردم است و کمال هر چیزی در اظهار خاصیت خود بود، چنان‌که به چند موضع تکرار

کردیم، پس کمال این نوع [انسان] نیز در اظهار این خاصیت بود با ابنای نوع خود. چه، این خاصیت مبدأ محبتی است که مستعدی تمدن و تألف باشد» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۲۲).

این دیدگاه در اوصاف الاشراف با تأکید بر نقش محبت در ایجاد پیوندهای اجتماعی بسط یافته است: «حکما گفته‌اند که محبت یا فطری بود یا کسبی، و محبت فطری در همه کائنات موجود باشد... و در حیوان، زیادت بر آنچه در نبات نباشد مانند الفت و انس به مشاغل و رغبت به تزواج و شفقت بر فرزند و ابنای نوع حفظ چیز بود» (طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۶۳). این محبت فطری، از طریق ایجاد انس و الفت، افراد را به همکاری جمعی و تقویت پیوندهای اجتماعی سوق می‌دهد. خواجه در ادامه، محبت را عاملی برای وحدت اجتماعی می‌داند: «و مادام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد، محبت ثابت بود... پس آخر و نهایت محبت و عشق اتحاد باشد» (طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۶۲). این وحدت، همبستگی اجتماعی را به صورت غیررسمی ایجاد می‌کند و رفتارها را با هنجارهای جمعی هماهنگ می‌سازد. انسان به دلیل طبیعت جامعه‌گرای خود و نیازهای مادی و معنوی، به زندگی اجتماعی روی می‌آورد. این زندگی اجتماعی بر پایه محبت شکل می‌گیرد و از طریق پیوندهای عاطفی، افراد را به همکاری و انس تشویق می‌کند. از جمع‌بندی سخنان خواجه نصیر درباره عوامل روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی، می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه او انسان افزون بر آنکه طبیعتی جامعه‌گرا دارد، نیازمند اجتماع نیز هست؛ یعنی انسان نیازهای طبیعی اعم از مادی و معنوی دارد و به حکم عقل، برای ارضای آن‌ها به زندگی اجتماعی روی می‌آورد و این زندگی اجتماعی اساساً محبت‌مدارانه است.

خواجه در جایی دیگر، محبت را از منظر اجتماعی این گونه تعریف می‌کند که انسان به واسطه طبیعت اجتماعی اش و اینکه ذاتاً کمال طلب است، به تنهایی نمی‌تواند مقدمات رسیدن به کمال خود را فراهم کند. از این رو، ناگزیر است با هم‌نوعان خود متحد و مأنوس شود تا به سبب مألوف شدن به منزله یک انسان واحد درآیند. خواجه نصیر این اتحاد و اشتیاق به انس با یکدیگر را «محبت» می‌نامد (طوسی، ۱۳۷۳ الف). بر همین اساس مشخص می‌شود که محبت و دوستی نزد خواجه نصیر امری اجتماعی است؛ زیرا او از سویی بحث از محبت را در دو بخش تهذیب الاخلاق و تدبیر منزل به تعویق انداخته است و در نهایت در بخش آخر کتاب اخلاق ناصری به توضیح آن می‌پردازد. از سوی دیگر، خواجه هنگام بحث از دو مقوله دوستی و محبت، سیر کار را به گونه‌ای در نظر می‌آورد که به صورت نظام‌وار، دوستی را امری غیرفردی جلوه می‌دهد (بحرانی و علوی‌پور، ۱۳۹۶: ۴۷)؛ بنابراین نگرش خواجه در موضوع دوستی، اجتماعی است. به عبارت دقیق‌تر، در مورد متعلق دوستی، بیشترین تمرکز خواجه بر دوستی اجتماعی با هم‌نوعان است (حمله‌داری و فاضلی، ۱۴۰۱: ۲۴).

۵-۴. کنترل اجتماعی مبتنی بر محبت (کنترل درونی)

محبت برای خواجه نصیر به نوعی عامل قوام‌بخش اولیه جامعه است؛ به صورتی که نهادهایی که به وسیله عامل محبت، مقدم بر نهادهای اجتماعی است. علاوه بر اینکه در نگاه خواجه آدمی مدنی بالطبع است، سازوکار و قوام جامعه نیز ابتدا از محبت برخاسته است. به تعبیر خواجه، «همین اشتیاق فطری به انس‌گیری، محبت نام دارد و قوام همه موجودات به سبب محبت است» (طوسی، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۹). از این رو، محبت به عنوان مکانیسم خودکنترلی درونی عمل می‌کند و «اشتیاق فطری» نشانگر درونی‌سازی هنجارهای اجتماعی است.

این ایده در اوصاف الاشراف با تبیین پیوندهای اجتماعی ناشی از محبت تکمیل شده است: «و اما محبت کسبی اغلب در نوع انسان بود و سبب آن سه چیز بود: اول لذت، و آن جسمانی باشد و یا غیرجسمانی، و همی باشد و یا حقیقی. و دوم "منفعت"، و آن هم مجازی باشد چنان که محبت دنیوی که نفع آن بالعرض باشد، و یا حقیقی که منفعت آن با لذات باشد. و سیم "مشاکله جوهر"، و آن یا عام باشد چنان که میان دو کس که هم خلق و هم طبع باشند و به اخلاق و شمایل و افعال یکدیگر مبتهج شوند و یا خاص بود میان اهل حق مانند محبت طالب کمال کامل مطلق را» (طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۶۹). این محبت کسبی، از طریق شباهت‌های اخلاقی و رفتاری، پیوندهای اجتماعی را تقویت و افراد را به رعایت هنجارهای جمعی ترغیب می‌کند. خواجه همچنین می‌افزاید: «اهل ذوق گفته‌اند که رجا و خشیت و شوق و انس و انبساط و توکل و رضا و تسلیم، جمله از لوازم محبت باشد» (طوسی، ۱۳۷۳ ب: ۷۱). انس و انبساط، به عنوان لوازم محبت، از طریق ایجاد پیوندهای

عاطفی، رفتارهای اجتماعی را با ارزش‌های جمعی هماهنگ می‌کنند. از این‌رو، محبت با مکانیسم خودکنترلی درونی عمل می‌کند و اشتیاق فطری به انس‌گیری، هنجارهای اجتماعی را در افراد درونی می‌سازد.

از سوی دیگر، عدالت در نگاه خواجه امری فرعی و اتحاد صناعی است. به عبارتی، سازوکارهای رسمی جامعه و دولت که برخاسته از عدالت هستند، به دلیل برهم‌خوردن وضع طبیعی است که در نگاه اتوپیایی با محبت سامان می‌یابد، اما در نبود آن، این ساختارها به عنوان نظام نظارت رسمی عمل می‌کنند و درعین حال بر سلسله‌مراتب اجتماعی مبنی بر شایستگی به عنوان عامل حفظ نظم و کنترل اجتماعی تأکید می‌شود. خواجه نصیر، اجتماع معتدل را به تکافی چهار صنف اهل قلم، اهل شمشیر، اهل معامله و اهل مزارعه مشروط می‌داند. عدالت آن است که هر صنفی از جایگاه مستحق خود منحرف نشود و به دنبال غلبه بر صنوف دیگر نباشد، چون این امر سبب انحراف از عدالت و پدیدآمدن فساد در امور جامعه می‌شود (طوسی، ۱۳۷۳: ب: ۲۶۲).

خواجه نصیر با بیان اینکه محبت برخلاف عدالت، که برخاسته از ضرورت اجتماعی و تصنعی است، بر پایه انس‌گرفتن طرفینی استوار شده، نتیجه می‌گیرد که محبت بالاتر از عدالت است. به عبارت دیگر، محبت برخاسته از اجبار و الزام نیست و سبب اتحادی طبیعی می‌شود؛ حال آنکه در عدالت اجبار و الزام و تصنع وجود دارد. از همین روست که می‌توان گفت عدالت از نبود محبت پدید می‌آید؛ زیرا اگر در رویارویی میان افراد جامعه بشری محبت حاکم باشد، نتیجه آن چیزی جز انصاف و عدالت نخواهد بود. او همچنین بر این باور است که محبت، عامل ایجاد اتحاد در میان مردم جامعه است و از همین جاست که محبت بر عدالت فضیلت می‌یابد.

۵-۵. نقش عدالت به عنوان پایه نظم اجتماعی

در نگاه خواجه تحقق تام محبت در ساحات مختلف درعین حال که اتوپیایی است اما شرط تحقق آن را تحقق اتوپیا نمی‌داند. او محبت را جاری و ساری در لایه‌های جامعه می‌داند که در مواقعی نقض می‌شود و از این‌رو عدالت لازم می‌شود. او عدالت را محور استحکام و ثبات جامعه می‌داند که این ایده با کنترل اجتماعی هم‌راستاست. عدالت از نظر او اعتدال میان فضایل (حکمت، شجاعت، عفت) است و مانع انحراف افراد از هنجارهای اخلاقی و اجتماعی می‌شود.

خواجه جامعه را یک واحد حقیقی با قوانین خاص می‌بیند که افراد با استعدادها و نقش‌های متفاوت باید در آن همکاری کنند. این دیدگاه نشان‌دهنده نوعی کنترل اجتماعی غیررسمی است که از طریق تقسیم‌کار و وابستگی متقابل، رفتارها را تنظیم می‌کند (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹). به تعبیر خواجه، «به حکم آن‌که هر مرگبی را حکمی [قانون] و خاصیتی و هیئتی بود، که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزاء او را با او در آن مشارکت نبُود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکب، حکمی و هیئتی و خاصیتی بود، به خلاف آنچه در هر شخص از اشخاص موجود بود» (طوسی، ۱۳۷۳: الف: ۲۶۱).

۵-۶. نقش حاکم عادل در تنظیم رفتارها و کنترل اجتماعی

خواجه نصیر هرج و مرج و حکومت استبدادی را بیماری جامعه می‌خواند و بر نظم اجتماعی تحت حاکم عادل تأکید دارد که نشان‌دهنده اعتقاد او به کنترل اجتماعی مثبت (سیاست فاضله) در برابر کنترل منفی (تغلب) است. خواجه حاکم را مسئول اجرای عدالت و توزیع خیرات عمومی براساس شایستگی می‌داند. این نقش مشابه اهمیت مکانیسم‌های رسمی (مانند قانون و دولت) در کنترل اجتماعی است که از طریق اقتدار، نظم را برقرار می‌کنند و جلوی هرج و مرج و ظلم را می‌گیرند. پس از ایجاد تعادل در میان اصناف چهارگانه، خواجه شرط دوم عدالت‌ورزی را تعیین ویژگی‌ها، استعدادها و شایستگی‌های افراد جامعه از سوی حاکم عادل معرفی و سرانجام در شرط سوم، ضرورت رعایت برابری در تقسیم خیرات مشترک را متناسب با استعدادها و شایستگی‌های افراد مطرح می‌کند. مقصود خواجه از خیرات مشترک، همان ایجاد زمینه‌های سلامتی همگانی، حفظ اموال و رعایت احترام به انسان‌ها است. او برای همه افراد نسبت به خیرات مشترک، بهره‌ای در نظر می‌گیرد؛ به گونه‌ای که اگر بهره افراد متناسب با شایستگی و استعداد آنان داده نشود، از دایره عدالت بیرون است و از مصادیق ستم‌ورزی در حق آنان خواهد بود (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۵).

۵-۷. نقش دین، حکومت، و اقتصاد (ناموس الهی، حاکم انسانی، دینار) در کنترل اجتماعی

خواجه بر این باور است که دین، حکومت و اقتصاد سه ابزار بایسته برای اجرای عدالت است که بدون این سه، عدالت در میان مردم شکل نمی‌گیرد. او از این سه ابزار با عناوین «ناموس الهی»، «حاکم انسانی» و «دینار» یاد می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۱۰). وی با اقتباس از سخن ارسطو در مورد ناموس به شرح این واژه پرداخته و آن را به معنای تدبیر و سیاست می‌داند و از همین رو است که شریعت را ناموس الهی می‌نامد (محمدخانی و همکاران، ۱۳۹۵). خواجه این سه عنصر را ابزارهای ضروری اجرای عدالت می‌داند که می‌توان آن‌ها را نهادهای کنترل اجتماعی در نظر گرفت. دین ارزش‌ها را نهادهای می‌کند، حکومت قوانین را اجرا می‌کند و اقتصاد تعادل مادی را حفظ می‌کند که همگی رفتارها را در چارچوب هنجارها نگه می‌دارند.

او نوامیس را به سه دسته تقسیم می‌کند: ناموس نخست خداوند متعال، ناموس دوم حاکم و ناموس سوم دینار است. سخن خواجه در این زمینه به قرار زیر است: «پس ناموس خدای، مقتدای نوامیس باشد، و ناموس دوم، حاکم بود و او را اقتدا به ناموس الهی باید کرد، و ناموس سیم، اقتدا کند به ناموس دوم و در تنزیل قرآن همین معنا به عینه یافته می‌شود، آنجا که فرموده است: و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه بأس شديد و منافع للناس» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۹۹). خواجه با بیان اینکه دینار (اقتصاد) میان تفاوت‌ها برابری ایجاد می‌کند، برای اشاره به ضرورت نیاز به آن، برخی پیامدهای نبودن اقتصاد را یادآور می‌شود که به عنوان نمونه می‌توان به ازمیان رفتن چگونگی دادوستد و قیمت‌گذاری کالاهای گوناگون در معاملات اشاره کرد. وی تقسیم اقتصاد در جامعه را در صورتی از مصادیق عدالت می‌داند که از برخی جهات سبب کاهش و از برخی جهات سبب افزایش دارایی‌های افراد جامعه شود؛ یعنی اگر مالی در دست همه افراد به صورت برابر قرار گیرد، چون رعایت شایستگی‌ها نشده، نمی‌توان آن را عدالت دانست (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۷۲).

۵-۸. اصل مصلحت و کنترل اجتماعی

خواجه به جای تشویق به نافرمانی، تقيه و همکاری با حاکم را توصیه می‌کند تا نظم حفظ شود و از هرج و مرج جلوگیری شود که نشان‌دهنده ترجیح کنترل اجتماعی غیرمستقیم و تدریجی برای اصلاح جامعه است. او ستم حاکم به مردم را سبب ازمیان رفتن دین و جوانمردی و شورش بر ضد حاکم را سبب فساد دنیا و ازدست‌دادن جان به شمار می‌آورد. سفارش خواجه این است که در برابر چنین حاکمی باید وفاداری و حفظ جان پیشه کرد: «و اگر به یکی از ولات که ظالم و بدخوی بود، مبتلا شود، باید که داند که او در میان دو خطر افتاده است: یکی آنکه با والی سازد و بر رعیت بود و در آن هلاک دین و مروت او باشد، و دیگر آنکه با رعیت سازد و بر والی بود و در آن هلاک دنیا و نفس او بود، و وجه خلاص از این دو ورطه، به یکی از دو چیز تواند بود؛ مرگ یا مفارقت کلی، و با والی غیر مرضی السیره هم جز محافظت و وفا طریق نباشد تا آنکه خدای مفارقت و نجات روزی کند» (طوسی، ۱۳۷۳ الف: ۲۷۵).

۶. نتیجه‌گیری

خواجه نصیرالدین طوسی با ارائه ترکیبی از مفاهیم محبت و عدالت، رویکردی جامع به کنترل اجتماعی ارائه کرده است. خواجه نصیر محبت را نیروی طبیعی و ذاتی معرفی می‌کند که افراد را به همکاری و انس با یکدیگر سوق می‌دهد و به صورت غیررسمی رفتارها را با هنجارهای اجتماعی هم‌راستا می‌سازد. از سوی دیگر، عدالت را ضرورتی اجتماعی و ساختاری می‌داند که از طریق نهادهایی مانند حاکم عادل، دین و اقتصاد، نظم و تعادل را در جامعه برقرار می‌کند. این دو مفهوم در کنار هم، یک نظام کنترل اجتماعی دوگانه را شکل می‌دهند: محبت به عنوان مکانیسمی غیررسمی و درونی که همبستگی و انصاف را تقویت می‌کند و عدالت به عنوان ابزاری رسمی که از هرج و مرج و انحراف جلوگیری می‌کند. خواجه محبت را بالاتر از عدالت و عامل اتحاد طبیعی میان افراد می‌داند که می‌توان آن را به کنترل اجتماعی غیررسمی مرتبط کرد. محبت، از طریق روابط عاطفی و همبستگی، افراد را بدون نیاز به اجبار قانونی، به رعایت هنجارها و همکاری تشویق می‌کند. در کنترل رسمی، نقش حاکم، قوانین و ابزارهایی مانند دین و اقتصاد به عنوان نهادهای رسمی کنترل اجتماعی قابل تعریف‌اند که از طریق اقتدار

و اجبار، انحرافات را مهار می‌کنند و در کنترل غیررسمی، محبت، همکاری متقابل و وابستگی افراد به یکدیگر مکانیسم‌هایی هستند که از طریق فرهنگ، ارزش‌ها و روابط اجتماعی رفتارها را تنظیم می‌کنند.

مقایسه این دیدگاه با نظریه‌های جامعه‌شناختی نشان می‌دهد تأکید خواجه بر محبت با نظریه پیوندهای اجتماعی هیرشی هم‌راستا است؛ درحالی‌که توجه او به عدالت و نقش نهادها به دیدگاه‌های پارسونز و دورکیم شباهت دارد. بااین‌حال، برخلاف متفکرانی مانند فوکو که کنترل اجتماعی را ابزاری برای بازتولید قدرت می‌بیند، خواجه نصیر این سازوکار را در خدمت سعادت و کمال جامعه قرار می‌دهد. نکته مهم این است که خواجه نصیر هدف نهایی را سعادت و کمال جامعه (سیاست فاضله) می‌داند، نه صرف انسجام اجتماعی یا تعادل نظام اجتماعی. این رویکرد بومی که ریشه در فرهنگ و ارزش‌های اسلامی دارد، می‌تواند الگویی مؤثر برای تقویت انسجام اجتماعی در جوامع معاصر، به‌ویژه در بستر فرهنگی ایران ارائه دهد.

تحقق زیست محبت‌مدارانه در نگاه خواجه نصیر موقوف و موکول به تحقق اتوبیا نیست، بلکه در نگاه خواجه، محبت نه به‌صورت انتزاعی، بلکه به‌صورت انضمامی و عینی و تجربه‌شده در جریان زندگی اجتماعی جاری و ساری است و به آن روح و حیات می‌بخشد. هرچند بدون تردید زیست محبت‌مدارانه در زندگی اجتماعی مراتب بیشتر و بالاتری دارد که می‌تواند محقق شود، اما می‌توان به دو مورد اشاره کرد: جهان اجتماعی اربعین که طی آن بسیاری از امور مادی و سلسله‌مراتب قشربندی به تعلیق درمی‌آید و روابط بین‌فردی حول محور محبت درمی‌آید، یکی از نمونه‌های عینی و تجربه‌شده است. این رویداد بزرگ، کنش معطوف به محبت و به‌تعلیق درآمدن مسئله عدالت توزیعی را به تصویر می‌کشد که طی آن افراد، گروه‌ها و ملت‌ها نه تنها به دنبال مطالبه سهم خود نیستند، بلکه تمام توان و تلاش خود را به کار می‌گیرند که سهمی در تقویت و ترویج آن داشته باشند. جهان اجتماعی برخاسته از فرهنگ موکب سبب می‌شود در ساحتی مشخص از زمان و مکان، تمام امور مادی از بدن انسانی تا روابط متقابل انسانی شکلی جدید به خود بگیرد و با ایجاد نوعی درک مشترک بین‌الادلهانی امور مادی را به تعلیق درآورد. همچنین یک تجربه منحصر به فرد دینی را در فرد ایجاد می‌کند و کنشی را می‌سازد که در آن هدف نه سود مادی، بلکه هزینه کردن بیشتر به نفع دیگری است (صبوریان و شهبازی، ۱۴۰۳: ۲۳). به‌عنوان نمونه‌ای دیگر، در دل سازوکار نظام قضایی و قوه عدلیه که مواجهه با موضوعات، به شکل سرد و رسمی و بر مبنای قوه قهری و برخورد سخت است، وجود شوراهای حل اختلاف نمونه‌ای از کاربردی نظریه تقدم محبت بر عدالت در حوزه حکمرانی است؛ چرا که وجود این شوراها و نحوه عمل آن‌ها بر قاعده شناخت پیشینی، محبت و سخاوت، و گذشت بین‌فردی بنا شده و از حجم پرونده‌های دادگاه‌ها به‌عنوان عرصه اجرای عدالت با ابزار قهری کاسته است.

البته در جوامع مدرن و به عبارت بهتر در غرب فرهنگی که با پیچیدگی‌های ساختاری، تنوعات فرهنگی و فردگرایی خاص خود مشخص می‌شوند، ایجاد محبت جمعی به‌عنوان نیروی تنظیم‌کننده رفتارها دشوار است؛ کما اینکه درک کنش معطوف به محبت و آخرت‌گرا یا معطوف به سوم شخص (مانند سنت نذری که معطوف به رضایت اهل بیت است اما موجب مودت و انسجام بین مردم نیز می‌شود)، در این جوامع به‌سختی درک می‌شود. دورکیم در تحلیل همبستگی ارگانیک نشان می‌دهد در جوامع مدرن، وابستگی‌های متقابل ناشی از تقسیم کار پیچیده جایگزین پیوندهای عاطفی سنتی شده است (آرون، ۱۳۷۲: ۳۴۵) که این امر با تأکید خواجه بر محبت فطری و انس‌گیری ناسازگار به‌نظر می‌رسد. همچنین نظریه خواجه فرض می‌کند که افراد جامعه به ارزش‌های مشترک پایبندند و همین موضوع محبت و عدالت را تقویت می‌کند، اما در جوامع چندفرهنگی امروزی، وجود ارزش‌های متکثر و گاه متعارض، تحقق وحدت اجتماعی مبتنی بر محبت را دشوار می‌سازد. پارسونز تأکید می‌کند که نهادهای اجتماعی باید ارزش‌های مشترک را درونی کنند، اما در غیاب اجماع فرهنگی، محبت به‌عنوان مکانیسم کنترل غیررسمی ممکن است کارایی خود را از دست بدهد (محمدی اصل، ۱۳۸۸: ۱۲۳). بااین‌حال، جهان اجتماعی اربعین و ایستگاه‌های صلواتی در ایران، به‌ویژه در ایام محرم و عاشورا، نشان‌دهنده بسط کنش‌های محبت‌محور است که افراد از طبقات مختلف، حتی گروه‌های حاشیه‌ای، را در خدمت‌رسانی بی‌چشمداشت به یکدیگر متحد می‌کند و فضایی برابر و محبت‌محور ایجاد می‌کند. فرهنگ مواکب در اربعین و ایستگاه‌های صلواتی در ایران نشان می‌دهد در بستر فرهنگ شیعی، محبت می‌تواند به‌صورت خودجوش و بدون اجبار، روابط اجتماعی را

تنظیم کند. این ایستگاه‌ها با تعلیق موقت سلسله‌مراتب قشربندی و قدرت، فضایی ایجاد می‌کنند که افراد بدون توجه به جایگاه اجتماعی، به خدمت‌رسانی به دیگران بپردازند و این کنش را افتخاری برای خود بدانند (صبوریان و شهبازی، ۱۴۰۳: ۲۴).

درمجموع، نظریه‌ی خواجه نصیر در جوامع مدرن با چالش‌هایی مانند تکرار ارزش‌ها، فردگرایی و افول نهادهای سنتی مواجه است که مانع ایجاد هنجارهای مشترک و اجرای عدالت نهادی می‌شوند. برای رفع این محدودیت‌ها، تقویت سرمایه‌ی اجتماعی از طریق برنامه‌هایی با محوریت جامعه و نهادهای واسطه‌ای می‌تواند کاربرد نظریه را در محیط‌های شهری چندفرهنگی افزایش دهد. پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آتی، کاربرد عملی این نظریه در مسائل اجتماعی مانند کاهش کج‌روی، تقویت سرمایه‌ی اجتماعی یا مدیریت تعارضات بررسی شود تا ظرفیت‌های آن در شرایط کنونی روشن‌تر شود.

۷. مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

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. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۱۰. تعارض منافع

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

۱۱. منابع

- آرون، ریمون (۱۳۷۲). مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر بهرام. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۴۰۰). اخلاق نیکی محور مدنی مبتنی بر محبت و نوع‌دوستی از منظر نصیرالدین طوسی. پژوهشنامه اخلاق، ۱۴(۵۳)، ۵۳-۷۲
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287264.1400.14.53.7.8>
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۹). تئوری‌های عدالت در فلسفه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی. علوم سیاسی، ۸، ۱۲۷-۱۵۴.
- اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۳). درآمدی بر نظریه فرهنگی. ترجمه حسن پویان. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بحرانی، مرتضی و علوی‌پور، محسن (۱۳۹۶). دوستی در سنت فلسفه سیاسی اسلامی. حکمت معاصر، ۸(۱)، ۲۹-۵۴.
- بیرو، آلن (۱۳۶۷). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
- حمله‌داری، سعیده و فاضلی، سید احمد (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی دیدگاه غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی درباره سبب و متعلق دوستی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۲(۴)، ۱۵-۲۹.
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.350144.1562>
- دانشور محمدزادگان، فاطمه و فیله‌کش، مریم (۱۳۹۶). اخلاق و عدالت اسلامی در سیاست اموال خواجه نصیرالدین طوسی. همایش بین‌المللی عدالت و اخلاق در مکتب اهل بیت (ع) با تأکید بر سیره و آموزه‌های امام رضا (ع). سیویلکا.
- درویشی، صیاد (۱۴۰۱). فراطحلیل پژوهش‌های سرمایه اجتماعی و پیشگیری از جرم با رویکرد فراملی. تحقیقات حقوقی بین‌المللی، ۱۵(۵۷)، ۷۹-۱۰۶.
<https://doi.org/10.30495/alr.2022.1956638.2337>
- رضوی، سید ابوالفضل و نظام‌الاسلامی، امین (۱۳۹۳). کنترل اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی. مطالعات تاریخ انتظامی، ۱(۳)، ۹۹-۱۲۴.
- زاغری، طاهره، بخشایشی اردستانی، احمد، و اشرفی، اکبر (۱۳۹۹). اخلاق سیاسی از منظر دو اندیشمند اسلامی: خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه نظام‌الملک. فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۱۰(۳)، ۶۵-۹۸.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23222980.1399.10.3.7.2>
- صبوریان، محسن و شهبازی، اکبر (۱۴۰۳). بساطت معنا و تکرار فرم در هیئت‌های عزاداری: بررسی یک ایستگاه صلواتی منطقه نیروگاه قم. تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، دومین همایش ملی هیئات مذهبی و آیین‌های دینی (روایت اجتماعی هیئات).

- کوشا، غلام حیدر (۱۳۸۹). کنترل اجتماعی غیررسمی از منظر آیات و روایات. فصلنامه معرفت فرهنگی-اجتماعی، ۸(۳)، ۲۸-۱.
- غفاری‌فر، حسن (۱۳۸۱). نظارت و کنترل اجتماعی. مطالعات راهبردی زنان، ۱۷، ۹۰-۱۲۱.
- محمدخانی، مهدی، دهباشی، مهدی، و واعظی، سید حسین (۱۳۹۵). بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره عدالت. پژوهش‌های اخلاقی، ۱۷(۱)، ۱۶۱-۱۸۰.
- محمدی اصل، عباس (۱۳۸۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: جامعه‌شناسان.
- مهدوی همپا، خدیجه، اسلامی، رضا و داوری، محمد (۱۳۹۸). مکانیزم‌ها و نظام کنترل اجتماعی براساس فقه امامیه. اسلام و علوم اجتماعی، دوره ۱۱، شماره ۲۱: ۸۹-۱۰۹.
- مهدی‌زاده، سید محمد (۱۳۸۹). نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی. تهران: همشهری.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۸). دوستی در اندیشه سیاسی: روایتی پارادایمی. تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، سال اول، شماره ۳: ۷۴-۵۵.
- نابی، هوشنگ، معیدفر، سعید، سراج‌زاده، سید حسین، و فیضی، سعید (۱۳۹۶). تئوری آنومی دورکیم و مرتن: شباهت‌ها، تفاوت‌ها و شیوه‌های اندازه‌گیری. فصلنامه رفاه اجتماعی، ۱۷(۶۶)، ۵۱-۹.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۳ الف). اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. چاپ پنجم. تهران: خوارزمی.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۳ ب). اوصاف الاشراف. تصحیح سید مهدی شمس‌الدین. چاپ سوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ویلیامز، فرانک پی و مک‌شین، مالین دی (۱۳۹۱). نظریه‌های جرم‌شناسی. ترجمه حمیدرضا ملک‌محمدی. تهران: میزان.
- همیلتون، پیت (۱۳۷۹). تالکوت پارسونز. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس.
- یاراحمدی، مهدی (۱۳۹۹). بررسی اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی با تأکید بر نظریه حکومت. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- Durkheim, É. (2014). *The division of labor in society* (S. Lukes, Ed.; W. D. Halls, Trans.). Free Press. (Original work published 1893)
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1977)
- Hirschi, T. (1969). *Causes of delinquency*. California : University of California Press.
- Merton, R. K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3(5), 672-682. <https://doi.org/10.2307/2084686>
- Parsons, T. (1951). *The social system*. Free Press.



Foundational Requirements for Cultural Governance in the Islamic Republic of Iran: Insights from the Ayatollah Khamenei

Shahla Bagheri ^{1✉} , Sadegh Akbari Aghdam ^{2✉} , Seyyed Saeed Zahed Zahedani ^{3✉} 

1. Professor of Sociology, Kharazmi University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: sbagheri@khu.ac.ir
2. PhD Student in Cultural Policy, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: sadeghakbariaghdam@khu.ac.ir
3. Associate Professor of Sociology, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: zahedani@shirazu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 13 January 2025
Received in revised form: 24 July 2025
Accepted: 19 September 2025
Published online: 23 September 2025

Keywords:

Culture, Cultural Governance, Ayatollah Khamenei, Thematic Analysis.

ABSTRACT

This study examines the foundational requirements for cultural governance in the Islamic Republic of Iran from the perspective of Ayatollah Khamenei. Employing a qualitative approach, the research utilizes thematic analysis of the Supreme Leader's statements on culture and cultural governance. The purposively selected corpus includes texts and speeches addressing cultural issues, governance, and related concepts. Findings indicate that the cornerstone of Iran's cultural governance model is the popularization of Islamic culture, structured around two principal components: Islamic guidance of culture and public participation in cultural affairs. Five enabling requirements underpin this model: (1) optimal attitudinal and performance indicators, (2) cultural management, (3) cultural engineering, (4) cultural discourse-making, and (5) institutionalization of divine governance indicators, which encompass Islam-centered, people-centered, culture-centered, Imam-centered, law-abiding, justice-oriented, awareness-driven, responsible, unity-promoting, and dignified governance. The ultimate outcome is the personal and social elevation of individuals and society. This framework is recommended as a guiding macro-structure for cultural policymaking, contributing to the advancement of a new Islamic civilization.

Cite this article: Bagheri, S.; Akbari Aghdam, S. and Zahed Zahedani, S. S. (2025). Foundational Requirements for Cultural Governance in the Islamic Republic of Iran: Insights from the Ayatollah Khamenei. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 95-115. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.388641.1766>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.388641.1766>

1. Introduction

The 1979 Islamic Revolution of Iran, with its cultural and civilizational dimensions, not only challenged the prevailing political order but also reshaped dominant paradigms in revolutionary theory. Under the leadership of Imam Khomeini and the guidance of Ayatollah Khamenei, religious culture, faith, and spiritual leadership—previously marginalized—became central to revolutionary analysis, laying the foundation for a governance model rooted in divine teachings and religious values.

This shift recognized culture as a decisive variable in societal formation, continuity, and organization (Bagheri, 2023:2). Scholars such as Philip Smith (2008), Jeffrey Alexander (2006), Margaret Archer (1995), and John Foran (1997) emphasized the integration of structural factors and human agency, highlighting the critical role of culture. Michel Foucault also acknowledged the Iranian Revolution's cultural and religious underpinnings (Marengo, 2020:723–725).

The establishment and continuous reform of the Supreme Council of the Cultural Revolution, guided by Ayatollah Khamenei, illustrate the centrality of culture in Iran's governance. Rapid development in cultural studies and the shift from state-centric to governance-oriented approaches underscore culture's pivotal role in both national and international governance processes.

Agency, structure, and culture—and their interplay—remain fundamental topics in social theory and policymaking. Cultural governance emerges as a connecting framework between culture and governance. The absence of a comprehensive model based on epistemological and transformative foundations, coupled with socio-cultural challenges such as Western cultural influence, institutional fragmentation, and youth orientation toward foreign models, necessitates a model grounded in Ayatollah Khamenei's vision.

This study adopts an interdisciplinary approach, systematically analyzing cultural governance in Iran according to Ayatollah Khamenei's guidance. It offers a comprehensive model of macro-level cultural management, linking cultural governance with broader governance domains.

2. Methodology

This qualitative study analyzed selected texts using thematic analysis (Braun & Clarke, 2006). Units of analysis included words, themes, and elements related to governance, culture, and enabling strategies. Analytical sources consisted of speeches and writings by Ayatollah Khamenei on cultural governance, retrieved from official software, books, and websites. Statements were coded and organized into sub-themes and main themes through the six-phase thematic analysis: familiarization, initial coding, theme identification, theme review, definition, and final reporting.

3. Findings

The central pillar of Iran's cultural governance is the *popularization of Islamic culture*, supported by two components: *Islamic guidance of culture* and *public participation*. Five foundational requirements were identified:

1. **Optimal Attitudinal and Performance Indicators:** Attitudinal and performance indicators of devout cultural agents.
2. **Cultural Management:** Progressive, revolutionary–jihadi, participatory, and directed management.
3. **Cultural Engineering:** Targeted development, integrated strengthening, and national identity formation.

4. **Cultural Discourse-Making:** Shaping cultural values, principled reform, and internal empowerment.
5. **Institutionalization of Divine Governance Indicators:** Ten themes including Islam-centered, people-centered, culture-centered, Imam-centered, law-abiding, justice-oriented, awareness-driven, responsible, unity-promoting, and dignified governance.

The model aims at *personal and social elevation*, emphasizing decision-making, institution-building, rule-setting, and strategic action within an Islamic epistemological framework, leveraging human and public resources to institutionalize Islamic culture.

4. Conclusion

Cultural governance in Iran, grounded in Islamic guidance and public participation, provides an effective model for macro-level cultural management. Moral education and religious discourse-making serve as central pillars. Culture functions as a guiding force for policymaking and a foundation for Islamic civilization, linking cultural development to social and political elevation. Implementing this framework as a macro-structure is essential for advancing a new Islamic civilization.

Author Contributions: The first author (supervisor and corresponding author) contributed to the research design, academic supervision, and final revision of the manuscript. The second author (PhD candidate) was responsible for data collection, data analysis, and drafting the main text of the article. The third author (advisor) provided theoretical guidance, scientific consultation, and content review. All authors read and approved the final version of the manuscript.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: This article is derived from the Second Author's PhD dissertation titled "Analyzing the Requirements of the Cultural Governance Model in the Islamic Republic of Iran" in Kharazmi University.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

- Aghasi, Anahita; Bani-Hashemi, Seyyed Mohsen; Aghili, Seyyed Vahid. (2021). Thematic analysis of cultural identity in the thought of Ayatollah Seyyed Ali Khamenei. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 11(2), 155–176.
- Alexander, Jeffrey C. (2006). *The civil sphere*. Oxford University Press.
- Archer, Margaret. (1995). *Realist social theory: The morphogenetic approach*. Cambridge University Press.
- Arefi, Khalil; Farzandi, Abbas-Ali. (2024). Alignment of leadership governance foundations with Alawi governance principles. *Scientific Journal of Exalted Governance*, 5(2), 9–37.
- Bagheri, Shahla. (2005). *Doctoral dissertation: A comparative study of Iran's cultural system before and after the Islamic Revolution*. Allameh Tabataba'i University.
- Bagheri, Shahla. (2023). *Cultural sociology*. Research Institute of Hawzah and University Press.
- Basimia, Mehdi. (2013). *Various approaches to cultural engineering in post-revolutionary Iran*. Amir Kabir Publishing.
- Fiske, John; Hartley, John. (2004). *Reading television*. Routledge.

- Foran, John. (1997). Discourses and social forces: The role of culture and cultural studies in understanding revolutions. In John Foran (Ed.), *Theorizing revolutions* (pp. 1–26). Routledge.
- Giddens, Anthony. (2000). The globalizing of modernity. In David Held & Anthony McGrew (Eds.), *The global transformations reader: An introduction to the globalization debate* (pp. 92–98). Polity Press.
- Jamshidi, M. (2024). Cultural Governance in Ayatollah Mesbah Yazdi's Religious Readings. *Aeine Hokmrani*, 2(3), 255–286. doi: 10.22034/ah.2025.719484
- Khashaei, Vahid; Harandi, Ataollah. (2014). Explaining the dimensions of exalted governance based on the governmental conduct of Imam Ali (AS): A combination of ijthadi approach and content analysis. *Science and Religion Research*, 5(2), 85–110.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso.
- Marengo, Stefano. (2020). Lo spirito della rivolta. Michel Foucault e la rivoluzione iraniana. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII(2), 723–748.
- Mazinani, Mehdi. (2021). Cultural governance in the Islamic system. *Exalted Governance Journal*, 2(5), 211–236.
- Najari, Reza; Sadehnejad, Fakhriyeh. (2023). Cultural governance: A new concept of governance. *Human Resources and Capital Quarterly*, 8, 67–79.
- National Cultural Engineering Roadmap Document. (2013). Approved by: Supreme Council of the Cultural Revolution. Notification Number: 2349/92/DSh. <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/859054>
- Smith, Philip. (2008). *Cultural theory: An introduction* (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Soltani, Ali Asghar. (2005). Discourse analysis as theory and method. *Political Science Quarterly*, 7(28), 1–25.
- The Official Website of the Office for the Preservation and Publication of the Works of the Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei. (n.d.). <https://khamenei.ir/>
- Zoheiri, Alireza. (2015). Ecological evaluation of the good governance model. *Political Science Quarterly*, 17(2), 87–111.
- Zolfaghari, Naemie (2024). The impact of governance culture on cultural governance (focusing on the Supreme Leader's announcement to members of the Supreme Council of the Cultural Revolution in 2020), *First National Conference on Governance and the Cultural Policy-Making System*. Tehran.

الزامات مبنایی حکمرانی فرهنگی مبتنی بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

شهلا باقری^۱ , صادق اکبری اقدم^۲ , سید سعید زاهد زاهدانی^۳ 

۱. استاد جامعه‌شناسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: sbagheri@khu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. رایانامه: sadeghakbariaghdam@khu.ac.ir

۳. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: zahedani@shirazu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	پژوهش حاضر با هدف مطالعه الزامات مبنایی حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای انجام شده است. این پژوهش در زمره پژوهش‌های کیفی قرار دارد که با روش تحلیل مضمون انجام شده است. جامعه مورد مطالعه به صورت هدفمند و در دسترس از میان متون و محتوای سخنرانی‌های آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص فرهنگ و حکمرانی فرهنگی و واژه‌های مرتبط با آن انتخاب شد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، نقطه‌گذاری در الگوی حکمرانی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، "الزام مبنایی مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی" با محوریت دو مؤلفه "هدایت‌گری اسلامی فرهنگ" و "مشارکت‌دهی مردمی فرهنگ" است که برای تحقق آن الزامات زمینه‌سازی عبارتند از: «شاخص‌های نگرشی و عملکردی احسن»، «مدیریت فرهنگی» با ویژگی‌های مدیریت روبه‌جلو، انقلابی - جهادی، مشارکتی و جهت‌مند فرهنگ؛ «مهندسی فرهنگی» با ویژگی‌های اصلی توسعه‌بخشی هدفمند فرهنگ، استحکام‌بخشی یکپارچه فرهنگ و هویت‌سازی ملی فرهنگ؛ «گفتمان‌سازی فرهنگی» از طریق ذهنیت‌سازی ارزش‌های فرهنگی، اصلاح‌گری معیارمند فرهنگ و اعتبار و قدرت‌بخشی درونی فرهنگ؛ و در نهایت «نهادینه‌سازی شاخص‌های حاکمیت الهی» که شامل حکمرانی اسلام‌محور، مردم‌محور، فرهنگ‌محور، امام‌محور، قانون‌مدار، عدالت‌محور، آگاهی‌محور، مسئولانه، اتحادگرا و عزت‌مند است. پیامد این نوع از حکمرانی فرهنگی، «تعالی‌بخشی شخصی و اجتماعی» است که پیشنهاد می‌شود در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی کشور، مبانی و الزامات مطرح شده به‌عنوان چهارچوبی کلان مدنظر قرار گیرد تا مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی هموارتر گردد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
کلیدواژه‌ها: حکمرانی، حکمرانی فرهنگی، فرهنگ، مردم، نظام اسلامی.	

استناد: باقری، شهلا؛ اکبری اقدم، صادق؛ زاهد زاهدانی، سید سعید (۱۴۰۴). الزامات مبنایی حکمرانی فرهنگی مبتنی بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان. ۱۵ (۳): ۹۵-۱۱۵. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.388641.1766>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.388641.1766>

۱. مقدمه و بیان مسئله

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ با ماهیتی فرهنگی و تمدنی، علاوه بر به چالش کشیدن نظم سیاسی موجود، پارادایم مسلط در نظریه‌پردازی و مطالعات انقلاب‌ها را دگرگون ساخت و با رهبری امام خمینی (ره) و هدایت آیت‌الله خامنه‌ای و با اتکا به اراده و همراهی مردم، مؤلفه‌هایی همچون فرهنگ مذهبی، دین و رهبری معنوی را که در نظریه‌های رایج کم‌رنگ بود، به کانون تحلیل‌های انقلابی وارد نموده و زمینه‌ساز شکل‌گیری حکمرانی جدیدی مبتنی بر مکتب الهی و ارزش‌های دینی گردید.

این تحول پارادایمی، سبب شد «فرهنگ» در رویکردی جامع‌تر به عنوان متغیری مستقل و تعیین‌کننده (باقری، ۱۴۰۲: ۲) در شکل‌گیری، تداوم و نظم بخشی به جوامع مورد توجه قرار گیرد. اندیشمندانی مانند فلیپ اسمیت^۱ (۲۰۰۸)، جفری الکساندر^۲ (۲۰۰۶)، مارگارت آرچر^۳ (۱۹۹۵) و جان فوران^۴ (۱۹۹۷) بر تلفیق عوامل ساختاری و عاملیت انسانی و نقش فرهنگ تأکید داشته و میشل فوکو با توجه به نقش فاکتورهای فرهنگی و مذهبی در ارتباط با انقلاب ایران بر این تحول پارادایمی صحنه گذاشت. (مارنگو^۵، ۲۰۲۰: ۷۲۳-۷۲۵)

تأسیس شورای عالی انقلاب فرهنگی در ابتدای پیروزی انقلاب و تأکیدات مکرر آیت‌الله خامنه‌ای در برهه‌های مختلف بر بازبینی، تقویت و تحول آن و مطالبه بازسازی انقلابی ساختار فرهنگی کشور، گواهی روشن بر محوریت فرهنگ در اندیشه نظام جمهوری اسلامی ایران است. در همین راستا، دگرگونی‌های پرشتاب در ادبیات علمی پیرامون قلمروهای بنیادین اندیشه فرهنگی و سیر تاریخی پارادایم‌بندی فرهنگ در ادبیات علوم اجتماعی، از جمله در مکتب مطالعات فرهنگی، جامعه‌شناسی فرهنگ و جامعه‌شناسی فرهنگی (باقری، ۱۴۰۲: ۲۱)، و مقایسه ساحت‌ها و عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی، مؤید آن است که فرهنگ، متغیری مستقل و امری اصیل و اساسی در سازمان‌دهی زیست اجتماعی به شمار می‌آید (جمشیدی، ۱۴۰۲: ۴۴). از سوی دیگر، تغییر و تحولات در شیوه اداره جوامع، از الگوی دولت‌محور (State و Government) به سوی الگوی حکمرانی (Governance)، و جاری بودن این مباحث در حوزه‌های مختلف علوم انسانی از جمله علوم سیاسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی و مدیریت، نشان از اهمیت نقش تعیین‌کننده فرهنگ در فرایند حکمرانی و جایگاه تعیین‌کننده و محوری آن در معادلات پیچیده زندگی انسان معاصر در عرصه‌های ملی و بین‌المللی است. در این میان، مفهوم «حکمرانی فرهنگی» به عنوان حلقه اتصال دو حوزه بنیادین «فرهنگ» و «حکمرانی» ظاهر شده است.

سه مؤلفه عاملیت، ساختار و فرهنگ و ارتباط بین‌شان از بنیادی‌ترین مباحث در نظریه‌های اجتماعی معاصر^۶ و سیاست‌گذاری فرهنگی است. هرکدام از این مؤلفه‌ها علاوه بر اینکه به صورت مستقل دارای معنا بوده، در تعامل و ارتباط با یکدیگر، سازوکار اصلی ساختار فرهنگی و تنظیم اجتماعی را فراهم می‌آورند. این تعامل می‌تواند بر اساس نقش واسطه‌ای معانی، نمادها و ارزش‌ها بین کنشگران با نهادها، قواعد و روابط اجتماعی، موجب برپایی حکمرانی فرهنگی شده که حاصل هم‌نشینی عاملیت انسانی، ساختارهای اجتماعی و نظام‌های فرهنگی است.

حکمرانی فرهنگی در نگاه معرفتی دینی می‌تواند به شیوه‌هایی از حکمرانی تعبیر شود که برای سعادت دنیا و آخرت مردم در یک جغرافیای معین و یا جغرافیای وسیع بر نظام معرفتی اسلامی تکیه مبنایی دارد. قاعداً تنظیم کردن روابط، تبعیت نمودن و شیوه‌های فعال نمودن انواع ظرفیت و توان فعالان و ذی‌نفعان در این چنین حکمرانی بر اساس هدایت‌های الهی و اراده مردم باید شکل بگیرد. بر همین اساس، با شکل و خوانشی که در جغرافیای نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران ظاهر شده و مستقر گشته است از گذشته تلاش داشته تا سهم و نقش حکومت و مردم را در حیطه قدرت و ساحت فرهنگی و اجتماعی با سازه‌های معنایی جمهوری و اسلامیت، حکم و قانون، عرف و شرع،

^۱. Smith, Philip.

^۲. Alexander, Jeffrey C.

^۳. Archer, Margaret.

^۴. Foran.

^۵. Marengo.

^۶. مانند فلیپ اسمیت (۲۰۰۸)، جفری الکساندر (۲۰۰۶)، مارگارت آرچر (۱۹۹۵) و جان فوران (۱۹۹۷)

ترسیم نماید. به نظر می‌رسد بین آنچه نظام خواسته و آنچه توانسته انجام دهد هنوز فاصله است و تلاش‌ها و کارهای صورت گرفته با چالش‌هایی روبرو بوده؛ ولی اصل این حرکت و تلاش حکومت در این مسیر را نمی‌توان و نباید انکار نمود (زهیری، ۱۳۹۴: ۱۰۱).

نبود الگوی جامع و کاربردی برآمده از مبانی معرفتی و تحولی و وجود چالش‌های جدی در ساختار فرهنگی اجتماعی کشورمان و نبود یک درک و برداشت اجماعی از مفهوم حکمرانی فرهنگی در شرایطی که ابزارهای فرهنگی، روانی و رسانه‌ای غربی در جهت به چالش کشیدن هویت ملی و دینی، تضعیف باورهای اصیل، ایجاد یأس و اختلاف در جامعه و تغییر سبک زندگی ایرانی - اسلامی فعالیت دارند و سبک زندگی غربی با ترویج افراطی مصرف‌گرایی، فردگرایی و شکاف نسلی، زمینه‌ساز گسست اجتماعی و تضعیف انسجام فرهنگی شده و ساختار فرهنگی کشور با چالش‌هایی نظیر موازی‌کاری، تداخل وظایف و پراکندگی در سیاست‌گذاری و اجرا میان نهادهای متعدد فرهنگی، ناتوانی در بازتولید گفتمان رسمی در قالب‌های نوین و مؤثر و گرایش بخشی از نسل جوان به الگوهای فرهنگی بیگانه، ضعف در تولید، توزیع و صادرات محتوای فرهنگی جذاب و خلاق مبتنی بر ارزش‌های بومی و اسلامی مواجه است و از طرف دیگر ریشه‌دواندن مبانی فلسفی غربی در الگوهای نسخه شده از حکمرانی فرهنگی، این امر را ضروری می‌کند که به سراغ دیدگاه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای به‌عنوان رهبر انقلاب اسلامی ایران در ساختار حکمرانی فرهنگی کشور خود برویم. با توجه به آنچه گفته شد، تبیین و اجرای نوع خاصی از الگوی حکمرانی فرهنگی که با اقتضائات و شرایط انقلابی جامعه ایران سازگار بوده و بلکه مقوم یکدیگر باشند، مهم‌ترین ضرورت امروز جامعه ایران برای حرکتی مستمر و ضابطه‌مند به سمت پیشرفت همه‌جانبه در مسیر تمدن نوین اسلامی تلقی می‌شود؛ بنابراین پژوهش حاضر به دنبال مطالعه و واکاوی الزامات مبنایی حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای است. دستیابی به این الزامات، گام نخست و ضروری برای تدوین الگوی بومی و کارآمد است که بتواند مسیر حرکت مستمر و ضابطه‌مند کشور به سمت تمدن نوین اسلامی را هموار سازد.

۲. پیشینه پژوهش

با بررسی که انجام شد پژوهش مشخصی در زمینه حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران در پژوهش‌های خارجی یافت نشد منتهی مواردی در پژوهش‌های داخلی وجود داشت که نزدیک به حکمرانی و سیاست‌گذاری هستند و در مواردی به حکمرانی فرهنگی اشاره داشته‌اند که مرور آنها در ادامه می‌آید.

باقری (۱۳۸۴) در رساله دکتری خود با عنوان «بررسی و مقایسه نظام فرهنگی ایران: قبل و بعد از انقلاب اسلامی» با هدف کسب بصیرت نظری و تجربی از وضعیت فرهنگی جامعه به مطالعه نظام فرهنگی قبل و بعد از انقلاب اسلامی ایران پرداخته است. نویسنده در پژوهش با استفاده از مدل بررسی تطبیقی فرهنگ که ملهم از مقیاس‌های بین‌المللی سنجش درون فرهنگی و بین فرهنگی است، کار بررسی ارزش‌های فرهنگی و نظام جهت‌گیری‌های ارزشی از طریق روش تحلیل محتوای مضامین ارزشی مندرج در روزنامه‌های کثیرالانتشار پرتیراژ و با قدمت در مقاطع زمانی، ۱۳۴۵، ۱۳۵۵، ۱۳۵۸، ۱۳۶۸، ۱۳۷۸ و ۱۳۸۱ به انجام رسانده و با الهام از نظریات ارزش‌های محوری و تغییر جهت‌گیری‌های ارزشی و حکواصلاح آنها به بررسی شش دسته ارزش محوری عمده در مقاطع قبل و بعد از انقلاب اسلامی پرداخته است.

غلامرضا بصیرنیا (۱۳۹۲) در کتاب رویکردهای مختلف به مهندسی فرهنگی در ایران بعد از انقلاب، دیدگاه امام‌خمينی در این باره مبنی بر انسان‌سازی دین اسلام، تربیت انسان صالح، نوسازی فرهنگی و صدور انقلاب اسلامی با نگاهی به ویژگی‌های فرهنگی و مهندسی انقلاب اسلامی به‌عنوان یک انقلاب فرهنگی را مورد بررسی و پژوهش قرار داده است. نویسنده این کتاب رویکردهای ایجابی و سلبی مهندسی فرهنگی انقلاب اسلامی را با رویکرد آرمانی و هویت اسلامی انسانی بررسی نموده و اساسی‌ترین مطالب را در حمایت از اهداف انقلاب یعنی استقلال، خودباوری و تحول بر می‌شمرد.

مهدی مزینانی (۱۴۰۰) در کار پژوهشی با عنوان «حکمرانی فرهنگی در نظام اسلامی» به بررسی مسئولیت و نقش دولت اسلامی در حوزه فرهنگ از منظر آموزه‌های حکمرانی و سازه‌های مفهومی همانند آن (سیاست‌گذاری، مهندسی، مدیریت) پرداخته است. نویسنده

در این تحقیق به تحلیل محتوای بیانات امام خمینی (ره) در کتاب صحیفه با بررسی ۳۳۵ متن و استخراج ۶۸ کد غیرتکراری و مقوله‌بندی آنها در هشت محور اقدام نموده است. نتایج نشان می‌دهد که نظام اسلامی، بسته به اقتضائات، مسئول و مکلف به ورود به حوزه فرهنگ است و این تکلیف را می‌تواند به شکل سیاست‌گذاری، مهندسی، مدیریت یا حکمرانی انجام دهد.

آناهیتا آقاسی، سید محسن بنی‌هاشمی و سید وحید عقیلی (۱۴۰۰) در مقاله «تحلیل مضمون هویت فرهنگی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای» با تحلیل سخنان و بیانات رهبر معظم انقلاب، به شناسایی ابعاد هویت فرهنگی از منظر وی می‌پردازد. نتایج و یافته‌ها بر پایه‌ی تحلیل محتوای بیانات مقام معظم رهبری با استفاده از روش تحلیل مضمون نشان می‌دهد که ۱. هویت فرهنگی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در مضامین فراگیر در بُعد چرایی (دیانت، ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های دینی اسلامی)، همچنین بُعد چِستی (حمایت از مستضعفان، ایدئولوژی محوریت اسلام) و در بُعد چگونگی (تکلیف‌گرایی، استقلال، نخبگان و حفظ و محافظت از ماهیت انقلاب) خلاصه می‌شود؛ ۲. هویت فرهنگی در اندیشه رهبر انقلاب، امری پویا و تمدن‌ساز است و نه تنها یک مفهوم انتزاعی، بلکه ابزاری برای مقاومت فرهنگی، انسجام اجتماعی و پیشرفت تمدنی است و بر حفظ استقلال فرهنگی در برابر نفوذ غرب و تهاجم نرم تأکید دارد؛ ۳. نخبگان و مردم در تحقق هویت فرهنگی نقش مهمی دارند؛ ۴. هویت فرهنگی به مثابه سنگ بنای حکمرانی فرهنگی است. سیاست‌گذاری فرهنگی باید بر اساس مؤلفه‌های هویتی بومی و اسلامی طراحی شود.

رضا نجاری و فخریه ساده‌نژاد (۱۴۰۲) در پژوهشی با عنوان «حکمرانی فرهنگی مفهوم جدیدی از حکمرانی» سعی کرده‌اند حکمرانی فرهنگی را یکی از مفاهیم نوظهور در حوزه مدیریت فرهنگی و منابع انسانی معرفی کرده و به مطالب جدیدی از انواع حکمرانی، یعنی حکمرانی فرهنگی که سوابق اندکی در داخل کشور دارد، بپردازند. این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و مطالعه کتب و مقالات لاتین به تدوین مطالب پرداخته است. در این تحقیق حکمرانی فرهنگی، حکمرانی فرهنگ است و این مدل حکمرانی شامل سیاست فرهنگی ساخته‌ی دولت‌ها و نفوذ فرهنگی اعمال شده بازیگران غیردولتی و سیاست‌هایی تأثیرگذار غیرمستقیم بر فرهنگ نیز می‌شود. گرایش به بحث درباره حکمرانی فرهنگی به جای سیاست، با تغییر گسترده‌تر از دولت به حکمرانی، با تأکید بر تغییر سیاست‌گذاران دولتی به تأثیر سازمان‌های جامعه مدنی و بخش خصوصی مطابقت دارد. نویسندگان این پژوهش نشان می‌دهند که تمرکز از دولت به سمت حکومت چندلایه تغییر یافته است؛ جایی که نهادهای مدنی، رسانه‌ها و بخش خصوصی نقش آفرینی می‌کنند. این تحول با افزایش پیچیدگی تعاملات فرهنگی و نیاز به سیاست‌گذاری منعطف‌تر همراه است. حکمرانی فرهنگی در مدیریت منابع انسانی به معنای توجه به ارزش‌های فرهنگی در سازمان‌ها، ایجاد انسجام فرهنگی در محیط کاری و تقویت سرمایه انسانی از طریق هویت فرهنگی مشترک است.

نعیمه ذوالفقاری (۱۴۰۳) در مقاله «تأثیر فرهنگ حکمرانی بر حکمرانی فرهنگی» منتشر شده در: کنفرانس ملی حکمرانی و نظام سیاست‌گذاری فرهنگی به بررسی پیوند میان فرهنگ حکمرانی و سیاست‌گذاری فرهنگی با تمرکز ویژه بر ابلاغ مقام معظم رهبری به شورای عالی انقلاب فرهنگی در سال ۱۴۰۰ پرداخته است. این مقاله تلاش می‌کند نشان دهد که چگونه «فرهنگ حکمرانی» یعنی شیوه‌ها، ارزش‌ها و نگرش‌های حاکم بر مدیریت کلان بر کیفیت و اثربخشی «حکمرانی فرهنگی» تأثیر متقابل و مستقیمی دارد. طراحی سیاست‌های فرهنگی مبتنی بر ارزش‌های بومی و انقلابی برای مقابله با نفوذ فرهنگ بیگانه، ارتقاء آگاهی عمومی و آموزش فرهنگی برای کاهش نیاز به ابزارهای تحکمی. تقویت مسئولیت‌پذیری نخبگان و متولیان فرهنگی، فرهنگ حکمرانی تعیین‌کننده‌ی نوع نگاه به فرهنگ، نحوه‌ی سیاست‌گذاری و میزان مشارکت‌پذیری نهادهای فرهنگی، ناکارآمدی در حکمرانی فرهنگی به خاطر ضعف در فرهنگ حکمرانی (مانند تمرکزگرایی، عدم شفافیت یا بی‌توجهی به مشارکت مردمی)، ضمانت پویایی و مشروعیت حکمرانی فرهنگی با مشارکت نخبگان فرهنگی و مردم در فرایند تصمیم‌سازی، فرهنگ حکمرانی زمینه‌ساز اعتمادسازی و تعامل دوسویه و... از یافته‌ها و نتایج این پژوهش است.

خلیل عارفی و عباسعلی فرزندی در مقاله انطباق مبانی حکمرانی آیت‌الله خامنه‌ای با مبانی حکمرانی علوی با روش توصیفی - تحلیلی، شش مبنای بنیادین را در حکمرانی اسلامی شامل هستی‌شناسی (نگاه به جهان و خلقت از منظر الهی و توحیدی)، معرفت‌شناسی (منبع شناخت و اعتبار آن، با تأکید بر وحی و عقل)، انسان‌شناسی (جایگاه انسان در نظام خلقت و مسئولیت‌های او)، جامعه‌شناسی (ساختار و

روابط اجتماعی در جامعه اسلامی)، راه‌شناسی (مسیر تحقق اهداف حکمرانی و ابزارهای آن) و فرجام‌شناسی (غایت و هدف نهایی حکمرانی در نگاه اسلامی) شناسایی کرده و تطابق مبنایی حکمرانی مقام معظم رهبری را با مبنایی حکمرانی علوی را بررسی می‌کند. نویسندگان در این پژوهش نتیجه گرفته‌اند که این مبنایی در منظومه فکری مقام معظم رهبری با مبنایی حکمرانی علوی تطابق کامل دارند و این تطابق می‌تواند الگویی برای حکمرانی اسلامی در عصر حاضر ارائه دهد. (عارفی و فرزندی، ۱۴۰۳)

نوآوری و تمایز این پژوهش نسبت به دیگر پژوهش‌ها در تبیین حکمرانی فرهنگی مبتنی بر رهنمودهای رهبر معظم انقلاب در بستر جمهوری اسلامی ایران است که خلاً موجود در دیگر مطالعات را پر می‌کند که به برخی از این موارد اشاره می‌گردد:

۱. تجزیه و تحلیل نظام‌مند و مدل‌محور مبتنی بر بیانات آیت‌الله خامنه‌ای: برخی مطالعات به بررسی اجمالی سیاست‌های فرهنگی جمهوری اسلامی پرداخته‌اند، ولی کمتر به تجزیه و تحلیل نظام‌مند و مدل‌محور مبتنی بر بیانات آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته شده است. این پژوهش به ارائه چهارچوب یا مدل نظری و مفهومی بر اساس مبنایی فکری و راهبردی ایشان در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی کشور می‌پردازد.
۲. واکاوی حکمرانی فرهنگی به معنای مدیریت کلان و سیاست‌گذاری منسجم فرهنگی بر مبنای دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای: پژوهش‌های مشابه بیشتر بر «فرهنگ انقلاب»، «مقاومت فرهنگی» یا «جهاد فرهنگی» تمرکز داشته‌اند، اما «حکمرانی فرهنگی» به معنای مدیریت کلان و سیاست‌گذاری منسجم فرهنگی بر مبنای دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، موضوعی تازه و کمتر واکاوی شده است.
۳. ازتبیین مفهوم حکمرانی فرهنگی در بستر خاص جمهوری اسلامی ایران: اغلب پژوهش‌های صورت گرفته متأثر و تبیین‌کننده و کپی‌برداری از مدل‌های غربی یا بین‌المللی بوده و کمتر توجهی به تعریف دقیق و کاربردی حکمرانی فرهنگی متناسب با شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران و با نگاه اسلام سیاسی داشته‌اند. در این پژوهش سعی می‌شود به چگونگی حفظ، تقویت و توسعه فرهنگ اسلامی-ایرانی در چهارچوب حکمرانی فرهنگی که مختص جمهوری اسلامی ایران است، پرداخته شود.
۴. ارتباط حکمرانی فرهنگی با سایر حوزه‌های حکمرانی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای: در این پژوهش، مطالعه پیوستگی‌ها و تعاملات حکمرانی فرهنگی با حکمرانی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، امنیتی و رسانه‌ای در یک کل منسجم در نظر بوده است.
۵. به‌کارگیری رویکرد میان‌رشته‌ای: در این پژوهش تلفیق علوم سیاسی، فرهنگ و مدیریت و الهیات سیاسی برای ارائه فهمی چندبعدی از حکمرانی فرهنگی لحاظ شده است.

۳. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش به لحاظ روش‌شناسی از نوع مطالعات کیفی است. برای شناسایی الزامات مبنایی حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران، از روش تحلیل مضمون استفاده شد. در روش کیفی با توجه به این که متن یا متن‌های انتخاب شده موردبررسی قرار می‌گیرد، به‌جای جامعه تحقیق، از عبارت «انتخاب منابع تحلیل» استفاده می‌شود و به‌جای عبارت نمونه، «انتخاب واحدهای تحلیل» موردنظر است که در این تحقیق شامل کلمه‌ها، موضوعات و ماده‌های مرتبط با حکمرانی، فرهنگ و عوامل زمینه‌ساز و راهبردهای تحقق آن بوده است. منابع تحلیل یا جامعه پژوهش نیز در این تحقیق، متون و محتوای سخنرانی‌های آیت‌الله خامنه‌ای درباره حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران بود که در نرم‌افزارها، کتب و سایت‌های مربوطه جستجو و همه دیدگاه‌های ایشان در باب حکمرانی و الزامات فرهنگ و تحقق اهداف فرهنگی در کشور مورد بررسی دقیق قرار گرفت تا از طریق کدگذاری، ابعاد و مؤلفه‌های الگو به دست آید.

به این منظور گزاره‌های استخراج شده از متون مربوط به صحبت‌های آیت‌الله خامنه‌ای در قالب ارکان و مؤلفه‌های الگوی حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران، با استفاده از روش تحلیل مضمون^۱ مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفتند. تحلیل مضمون، شیوه‌ای در روش پژوهش کیفی است که بر شناسایی، تحلیل و تفسیر الگوی معانی داده‌های کیفی تمرکز دارد. در این روش، تم^۲ یا مضمون همان عنصر کلیدی بوده و تحلیل مضمون، روشی تعریف می‌شود که برای گزارش کردن الگوهای موجود در مباحث کیفی به‌ویژه متون است. در پژوهش

۱. Thematic Analysis

۲. Theme

حاضر نیز به‌منظور تجزیه و تحلیل داده‌های متنی از روش شش مرحله‌ای براون و کلارک (۲۰۰۶) استفاده شد. متناسب با این روش شش مرحله‌ای در تجزیه و تحلیل داده‌های متنی، ابتدا در مرحله اول، آشنایی با داده‌ها، چندین سخنرانی از آیت‌الله خامنه‌ای درباره فرهنگ و حکمرانی فرهنگی جمع‌آوری و چندین بار دقیق مطالعه شده و یادداشت‌برداری اولیه درباره نکات کلیدی، تکرار مفاهیم و کلیات سخنان انجام گشت سپس در مرحله دوم، "تولید کدهای اولیه" صورت گرفت. به این معنا که بخش‌های مرتبط با مفاهیم حکمرانی فرهنگی (جملات، عبارت‌ها، پاراگراف‌ها) علامت‌گذاری و به مضامین فرعی خلاصه شدند. کدها را در این مرحله به‌گونه‌ای انتخاب شد که تکراری نبوده و به شکلی واضح در راستای موضوع تحقیق یعنی تبیین الزامات و مؤلفه‌های حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران تمرکز داشتند. در گام سوم که "جستجو و شناخت مضامین" است، کدهای مشابه کنار هم قرار گرفتند تا مضامین اصلی شکل بگیرند. برای مثال کدهای برنامه‌ریزی هدایت شده فرهنگ، "پیش‌بینی پیشامدهای آینده فرهنگ"، "نگاه گسترش فرهنگی در همه امور" در تم کلی «مدیریت جهت‌مند فرهنگ» قرار گرفتند. مرحله چهارم «بررسی مضامین» است که طی آن دوباره مضامین و کدها را بازبینی نموده که با داده‌ها سازگار باشند و تفکیک مناسبی داشته باشند. در این قسمت برخی تم‌ها ادغام یا تفکیک شدند و ارتباطاتشان با یکدیگر کشف شد تا در نهایت شبکه مضامین به‌صورت منسجم از نظر معنی و مفهوم ارائه شود. گام پنجم تعریف و نام‌گذاری نهایی و ترسیم شبکه مضامین است، هر مضمون به‌صورت دقیق تعریف و دامنه و محتوایش مشخص شد و نامی گویا برایش در نظر گرفته شد. برای مثال مضامین اصلی "توسعه‌بخشی هدفمند فرهنگ"، "استحکام بخشی یکپارچه فرهنگ"، "هویت‌سازی ملی فرهنگ" ذیل مضمون هسته‌ای «مهندسی فرهنگی» قرار گرفتند تا از این طریق قرارگرفتن مؤلفه‌های مختلف الگو، به ما در درک عمیق‌تری از معانی متون و تشریح مضامین به‌دست‌آمده و ارائه الگوی نهایی کمک کند. در نهایت در گام ششم، "تهیه گزارش نهایی" انجام شد. یعنی در گزارش نهایی، هر مضمون توضیح داده و با ارجاع به جملات دقیق رهبر انقلاب و تحلیل معنایی آنها، نتایج با استدلال و نقل قول‌ها مستند شدند.

۴. یافته‌های پژوهش

هدف این بخش از پژوهش ارائه و تشریح مقولات مربوط به ارکان الگوی حکمرانی فرهنگی بر اساس نگاه آیت‌الله خامنه‌ای است. براین اساس تجزیه و تحلیل داده‌ها از طریق بررسی متون مربوط به صحبت‌ها و آرای موجود در زمینه فرهنگ و حکمرانی از زبان رهبر انقلاب که با روش کدگذاری صورت گرفته در ادامه تشریح خواهد شد.

مضامین هسته‌ای	مضامین اصلی	مضامین فرعی
الزام مبنایی حاکمیت فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران: مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی	هدایت‌گری اسلامی فرهنگ	تربیت‌گری اسلامی (مسئولیت‌مند و متعهد، اخلاق‌محور و مؤمن) پرورش‌گری اخلاقی جریان‌سازی فکر و عمل دینی جریان‌سازی فرهنگ اسلامی و الهی گفتمان‌سازی مبنایی اسلامی به‌کارگیری کارگزاران فرهنگی متدین ایجاد تشکلهای دینی-مردمی تحول‌گرایی نگاه کارکرد فرهنگ دینی (اسلام در خدمت زندگی مردم، اسلام در خدمت نظام‌سازی، اسلام در خدمت تمدن‌سازی، اسلام در خدمت انسان‌سازی، اسلام در خدمت جامعه‌سازی)

	مشارکت‌دهی مردمی فرهنگ	تحول‌گرایی نگاه حاکمیت دولتی (حکومت برای مردم، حکومت در خدمت منافع مردم، محبوبیت حکومت بین مردم، حکومت با مشارکت مردم) کنترل مراقبتی دولتی نظارت مراقبتی مردمی باور به نقش مردم در اصلاح‌گری اعتباربخشی حاکمیت مردمی ایجاد تشکل‌های مردم‌نهاد عدم تصدی‌گری دولتی
اولین الزام زمینه‌ساز مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی: شاخص‌های نگرشی و عملکردی احسن کارگزاران فرهنگی	شاخص‌های نگرشی کارگزاران فرهنگی متدین	مدل ذهنی مسئولیت‌مندی مدل ذهنی هدف‌مندی (درک هدف توسعه و تعمیق ارزش‌های اسلامی) فضای ذهنی عاملیت مدل ذهنی قاعده‌مندی (درک قاعده تکاملی و تدریجی‌بودن کار فرهنگی) مدل ذهنی جهت‌مندی (درک جهت سیاست‌های کلی نظام)
	شاخص‌های عملکردی کارگزاران فرهنگی متدین	روحیه و کار تلاشگرانه روحیه و کار با اعتماد به نفس روحیه و کار شجاعانه روحیه و کار وجدان‌گرا روحیه و کار متعهدانه روحیه و کار جهادی روحیه و کار تقوامدار روحیه و کار مدبرانه روحیه و کار حکیمانه روحیه و کار اخلاق‌محور روحیه و کار ایمان‌مدار روحیه و کار وحدت‌بخش روحیه و کار انقلابی روحیه و عمل صبورانه در کار فرهنگی
	مدیریت جهت‌مند فرهنگ	کلان‌نگری فرهنگی واقع‌نگری فرهنگی نظم‌پذیری فرهنگی جهت‌گیری فرهنگی ذهنیت‌سازی انقلابی ذهنیت‌سازی اسلامی

دومین الزام زمینه‌ساز مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی: مدیریت فرهنگی		رصد جریان عمومی فرهنگ استحکام بخشی فرهنگی برنامه‌ریزی هدایت شده فرهنگ پیش‌بینی پیشامدهای آینده فرهنگ نگاه گسترش فرهنگی در همه امور ایجاد هم‌آهنگی و جهت‌دهی مردم از طریق اشعار و سرود ایجاد هم‌آهنگی و جهت‌دهی مردم از طریق قدرت تبلیغات رسانه ایجاد هم‌آهنگی و جهت‌دهی مردم از طریق تبلیغات دینی ایجاد چشم‌انداز آرمان شهر جهانی در عصر ظهور
	مدیریت انقلابی جهادی فرهنگ	کار تلاشگرانه علمی کار تلاشگرانه خالصانه کار تلاشگرانه بدون خستگی کار تلاشگرانه برای مردم کار تلاشگرانه ابتکاری
	مدیریت روبه‌جلو فرهنگ	عدم داشتن موضع اثباتی حرکت صحیح معیارمند پای کار بودن دائمی و فوری عدم انفعال‌گری پیشرو رقابت فرهنگی عمل‌گرایی فرهنگی اصیل (عدم ظاهرسازی، انجام کار فرهنگی واقعی، محتوایی، مولد و نافع)
	مدیریت مشارکتی فرهنگ	فعال کردن انجمن‌ها و نهادهای مردمی طراوت بخشی به مراسمات آیینی به‌کارگیری خلاقیت جوانان حذف زواید تشکیلاتی هم‌افزایی کنش گران دولتی و مردمی به‌کارگیری مشارکت نخبگانی و متخصصان فرهنگی تشکیل قرارگاه محلی فرهنگ‌محور ایجاد حلقه اتصال دولت با محله تقویت کار فرهنگی محله‌محور ایجاد اجتماعات مردمی برای کار فرهنگی

سومین الزام زمینه‌ساز مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی: مهندسی فرهنگی	توسعه‌بخشی هدفمند فرهنگ	اخذ فرهنگی حکیمانه تبادل فرهنگی اصلاح‌گرانه تولید محتوای فرهنگی خلاقانه تولید محتوای فرهنگی نافع و مولد کار فرهنگی مبتکرانه زبده‌گزینی فرهنگی پیوست فرهنگی نگاه فرهنگی سرمایه‌گذاری فرهنگی بر پتانسیل جوانان با استعداد وضع‌شناسی فرهنگی از طریق تولید نظریه فرهنگ اسلامی - ایرانی قلمروشناسی اختیارات فرهنگی دولت از طریق تولید نظریه مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی بسترشناسی تغییرات فرهنگی از طریق تولید نظریه تغییر پایدار
	استحکام‌بخشی یکپارچه فرهنگ	استحکام سیاسی - اقتصادی - فرهنگی استحکام دینی استحکام موارث فرهنگی استحکام‌بخشی ایمان و امید در مردم
	هویت‌سازی ملی فرهنگ	برجسته‌سازی پیشرفت‌ها اهمیت‌سازی زبان فارسی بااهمیت‌سازی خط فارسی بااهمیت‌سازی آداب و رسوم ایرانی بااهمیت‌سازی لباس‌های محلی بااهمیت‌سازی معماری ایرانی - اسلامی بااهمیت‌سازی شخصیت‌های افتخارآمیز ملی و مذهبی و علمی
چهارمین الزام زمینه‌ساز مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی: گفتمان‌سازی فرهنگی	ذهنیت‌سازی ارزش‌های فرهنگی	ذهنیت‌سازی ارزش خدمتگزاری کردن برای مردم ذهنیت‌سازی ارزش پای کار آمدن مردم محلی ذهنیت‌سازی ارزش مطالبه پای کار دائمی بودن متولیان فرهنگی ذهنیت‌سازی ارزش مردمی‌شدن کار فرهنگی ذهنیت‌سازی ارزش مسئولیت‌مندی ذهنیت‌سازی ارزش ایثارگری ذهنیت‌سازی ارزش وجدان‌گرایی ذهنیت‌سازی ارزش انضباط اجتماعی ذهنیت‌سازی ارزش سبک زندگی غیر مصرف‌گرا ذهنیت‌سازی ارزش درستکاری ذهنیت‌سازی ارزش اتحاد‌گرایی ذهنیت‌سازی ارزش عفت‌مندی ذهنیت‌سازی ارزش ایمان و امید

چهارمین الزام زمینه‌ساز مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی: گفتمان‌سازی فرهنگی		ذهنیت‌سازی ارزش دین‌مداری ذهنیت‌سازی ارزش تربیت‌کنندگی معلم ذهنیت‌سازی ارزش تربیت‌کنندگی مادر ذهنیت‌سازی ارزش پای کار دائمی و فوری بودن متولیان فرهنگی ذهنیت‌سازی ارزش مردمی‌شدن کار فرهنگی ذهنیت‌سازی ارزش عفاف و حجاب
	اصلاح‌گری معیارمند فرهنگ	اصلاح سازه‌های ذهنی ناکارآمد اصلاح فرهنگ غلط حاکم بر ذهن‌ها اصلاح اخلاقیات و منش ناصحیح اصلاح فرهنگ تقلید کورکورانه اصلاح عقاید غلط فردی و اجتماعی
	اعتبار و قدرت‌بخشی درونی فرهنگ	اعتباربخشی و تقویت تشکلهای مردمی و جهادی فرهنگ اعتباربخشی و تقویت نقش مساجد محلی اعتباربخشی و تقویت ابزار رسانه‌ای فرهنگ اسلامی اعتباربخشی و تقویت کار فرهنگی محله‌محور اعتباربخشی و تقویت اجتماعات مذهبی اعتبار و قدرت‌بخشی نظام تعلیم‌وتربیت مدارس اعتبار و قدرت‌بخشی نهادهای رسانه‌ای و تبلیغاتی همسو با اهداف فرهنگی اعتباربخشی و تقویت تشکلهای مردمی و جهادی فرهنگ اعتبار و قدرت‌بخشی شأن قرارگاهی شورای عالی انقلاب فرهنگی اعتبار و قدرت‌بخشی ضمانت اجرای قوانین شورای عالی انقلاب فرهنگی اعتبار و قدرت‌بخشی مسئولیت نظارت و رصد در شورای عالی انقلاب فرهنگی اعتبار و قدرت‌بخشی مسئولیت سامان‌دهی دستگاه‌های مجری فرهنگی برای شورای عالی انقلاب فرهنگی
پنجمین الزام زمینه‌ساز مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی: نهادهای شاخص‌های حاکمیت الهی	حاکمیت عدالت‌محور	اهمیت توجه به ضعیفان جامعه توسعه عدالت‌محور
	حاکمیت امام‌محور	جهت‌دهنده امور دنیا و آخرت مردم هدایت‌گر امور دنیا و آخرت مردم
	حاکمیت مردم‌محور	رضایت مردمی اعتبار پیدا کردن مردمی زیربنای نظام سیاسی کرامت انسانی، منشأ توجه به رأی مردم در اسلام
	حاکمیت اسلام‌محور	متکی بر ضوابط و قوانین اسلامی مجری صالح و عالم به دین
	حاکمیت مسئولانه	مشتاق هدایت سعادت‌مند دغدغه‌مند اصلاحات اخلاقی پاسخگو و نظارت‌پذیر

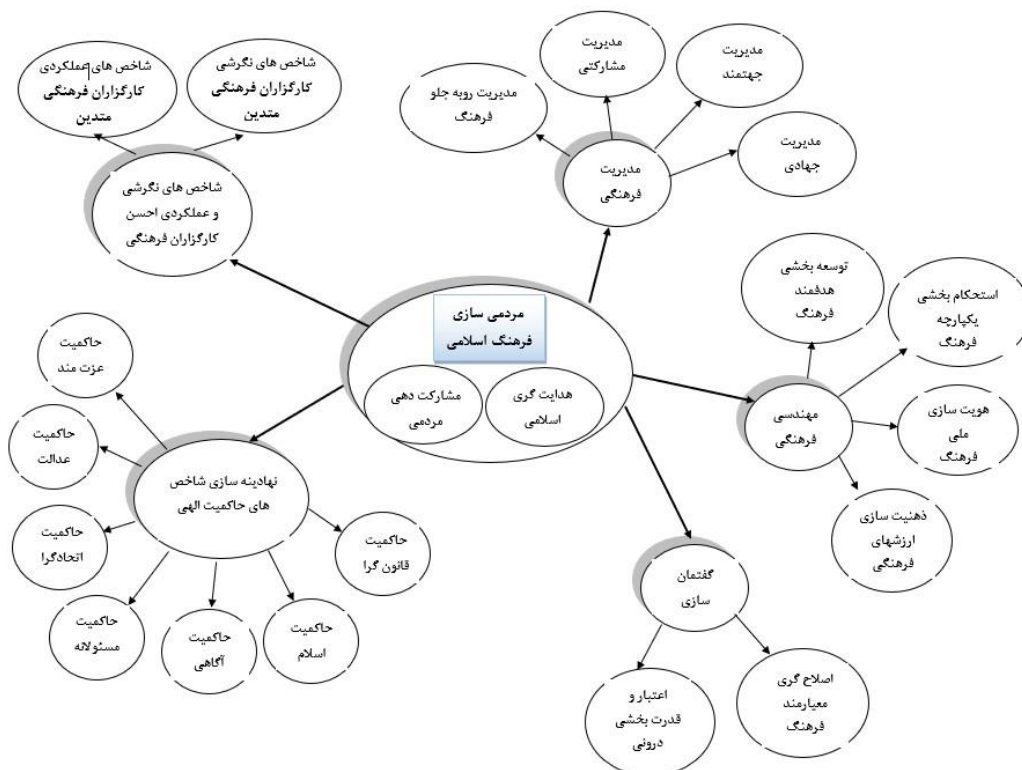
	حاکمیت اتحادگرا	مبارزه با درگیری‌های شخصی و سودطلبانه فضاسازی احساس برادری و همدلی فضاسازی احساس با هم بودن فضاسازی احساس همدلی
	حاکمیت آگاهی‌محور	پایه‌گذاری بیداری جامعه ایجاد حرکت‌های آگاهانه ایجاد قدرت تشخیص عاملیت بخشی اجتماعی
	حاکمیت قانون‌مدار	ترویج قانون‌گرایی مبارزه با قانون‌شکنی ترویج قانون‌مندی برای همه
	حاکمیت فرهنگ‌محور	هماهنگی سیاست با فرهنگ فرهنگ: جهت‌دهنده مسیر حاکمیت سرچشمه‌گیری نگاه سیاسی از فرهنگ
	حاکمیت عزت‌مند	عدم وابستگی مقتدر تصمیم‌گیرنده تلاش‌گر در جهت اصلاح
پیامد مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی: تعالی بخشی شخصی و اجتماعی	تعالی بخشی شخصی - اجتماعی	اصلاح سایر امور و ارکان جامعه ایرانی اصلاح سایر امور و ارکان جامعه جهانی تمدن‌سازی تشکیل امت اسلامی بسترسازی ظهور منجی عالم انسان‌سازی دینی استقلال وجودی مردم و جامعه سرافرازی تربیت افراد متکی به نفس گسترش امید و انگیزه گسترش امنیت گسترش آرامش عزت‌مندی توانمندی آبرومندی

جدول ۱. کدهای تبیین‌کننده ارکان الزامات الگوی حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران بر اساس آرای آیت‌الله خامنه‌ای

۵. تجزیه و تحلیل داده‌ها

معمولاً هر الگو دارای مبانی و الزامات خاصی است که پژوهشگر حیطه و پدیده مورد نظر خود را بر اساس آن تبیین و توصیف می‌نماید. این پژوهش نیز با توجه به نقش مهم فرهنگ به عنوان ارزش‌ها و آداب و رسوم و الگوهای رفتاری ریشه‌دار، عقاید و باورهای اساسی، نمادها و مصنوعات که ادراکات، رفتارها و مناسبات جامعه را جهت و شکل داده و هویت آن را می‌سازد (سند نقشه مهندسی کشور، ۱۳۹۲، ۱۶)؛ و ضرورت داشتن الگویی در جهت حکمرانی فضای فکری، ساختاری و سازمانی کنش گران مردمی و مدیریتی این نظام‌واره، شکل گرفت تا با مطالعه عمیق و درک بیانات آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی) درباره فرهنگ و ابعاد آن، الگویی پیرامون الزامات حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران را ارائه دهیم.

همان‌طور که یافته‌های تحقیق مبتنی بر افق اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای (با ۱۸۱ کد فرعی) نشان داد، نقطه‌گذاری در الگوی حکمرانی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، "الزام مبنایی مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی" با محوریت دو مؤلفه "هدایت‌گری اسلامی فرهنگ" و "مشارکت‌دهی مردمی فرهنگ" است که برای تحقق آن پنج الزام زمینه‌ساز "شاخص‌های نگرشی و عملکردی احسن" (با دو مضمون اصلی شاخص‌های نگرشی کارگزاران فرهنگی متدین و شاخص‌های عملکردی کارگزاران فرهنگی متدین)، "مدیریت فرهنگی" (با چهار مضمون اصلی مدیریت روبه‌جلو فرهنگ، مدیریت انقلابی-جهادی فرهنگ، مدیریت مشارکتی فرهنگ، مدیریت جهت‌مند فرهنگ)؛ "مهندسی فرهنگی" (با سه مضمون اصلی توسعه‌بخشی هدفمند فرهنگ، استحکام‌بخشی یکپارچه فرهنگ و هویت‌سازی ملی فرهنگ)؛ "گفتمان‌سازی فرهنگی" (با سه مضمون اصلی ذهنیت‌سازی ارزش‌های فرهنگی، اصلاح‌گری معیارمند فرهنگ و اعتبار و قدرت‌بخشی درونی فرهنگ)؛ "نهادینه‌سازی شاخص‌های حاکمیت الهی" (با ده مضمون اصلی حکمرانی اسلام محور، مردم‌محور، فرهنگ‌محور، امام‌محور، قانون‌مدار، عدالت‌محور، آگاهی‌محور، مسئولانه، اتحادگرا، عزت‌مند) است که پیامد این نوع از حکمرانی فرهنگی، "تعالی بخشی شخصی و اجتماعی" است. این الگو در ادامه در شکل ۱ ترسیم شده است:



شکل ۱. شماتیک الزامات الگوی حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر آرای آیت‌الله خامنه‌ای

۶. بحث و نتیجه‌گیری

تغییر و تحولات سریع و پیچیده مفاهیم دولت و فرایندهای حکمرانی و مدیریت از مهم‌ترین مسائل جهان امروز است. آنچه قابل‌مشاهده است تغییر در نقش سنتی و تاریخی دولت‌ها و دگرگونی در ماهیت فرایندهای حکمرانی و مدیریت در سراسر جهان است. آنچه در ادبیات حکمرانی در دنیا بدان بیشتر توجه شده و بر آن تأکید شده، حکمرانی خوب است. البته نارسایی‌های مفاهیم و ادبیات حکمرانی خوب سبب شده که از الگوهای متعدد دیگری غیر از آن بحث به میان آید (خاشعی و هرندی، ۱۳۹۳: ۱۱۰-۸۵).

یکی از الگوهای مهم و ضروری در این زمینه که می‌تواند جایگزین نارسایی‌های رویکردهای قبلی باشد، مبتنی بر آرای آیت‌الله خامنه‌ای و تحلیل‌های حاصل از اسناد موجود در سخنرانی‌های ایشان پیرامون این مفاهیم، حکمرانی فرهنگی است که باید هسته محوری آن "مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی" قرار بگیرد. این امر به معنای آن است که شکل‌گیری و تحقق تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری، نهادسازی، تنظیم‌گری، قاعده‌گذاری و اقدامات تدبیری و راهبردی که ذیل پذیرش و تبعیت از ولایت الله و هدایت امام معصوم و رهبری ولی فقیه است، باید در چهارچوب مبنای معرفتی، ارزش‌ها و قانون اسلام و شرع مقدس و با به بهره‌مندی از ظرفیت منابع و نیروهای انسانی و مردمی، با هدف نهادینه‌سازی فرهنگ اسلامی، صورت بگیرد. همین امر موجب تحقق بیشتر مقاصد دینی و پیشرفت و تعالی آحاد مردم و امت و جامعه اسلامی در کارآمدترین نحو ممکن می‌شود. این هدف‌گرایی در فرایند حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران، به ماهیت و عملکرد حاکمیت و دولت اسلامی و نقش محوری مردم در شکل‌گیری حکمرانی در تعامل متقابل با مردم و بخش عمومی و همچنین کلیت فضای پیوند و تعامل دولت با مردم و بخش عمومی را در ابعاد معنایی، ساختاری و تدبیری شامل می‌شود.

در توضیح این الگو می‌توان گفت که "هدایت‌گری اسلامی فرهنگ" اولین مقوله‌ای است که کارگزاران فرهنگی در جریان مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی باید بر آن تمرکز نمایند که یافته‌های تحقیق حاضر نشان داد این مهم با سرلوحه قراردادن تربیت‌گری اسلامی به‌گونه‌ای که نسل جامعه مسئولیت‌مند و متعهد، اخلاق‌محور و مؤمن در خانواده و مدرسه و جامعه رشد و تربیت یابند، در کنار پرورشگری اخلاقی، جریان‌سازی فکر و عمل دینی و فرهنگ اسلامی و الهی از طریق گفتمان‌سازی مبنای اسلامی و به‌کارگیری کارگزاران فرهنگی متدین و ایجاد تشکلهای دینی - مردمی با ایجاد تحول‌گرایی نگاه کارکرد فرهنگ دینی که در آن اسلام در خدمت زندگی مردم، اسلام در خدمت نظام‌سازی، اسلام در خدمت تمدن‌سازی، اسلام در خدمت انسان‌سازی، اسلام در خدمت جامعه‌سازی در بین مردم تلقی شود، در سیاست‌گذاری‌ها و مدیریت‌های فرهنگی کشور می‌تواند محقق شود. علاوه بر این، توجه به عنصر "مشارکت‌دهی مردمی فرهنگ" نیز باید صورت گیرد که این امر نیز با تحول‌گرایی در نگاه حکمرانی دولتی با معنای حکومت برای مردم، حکومت در خدمت منافع مردم و حکمرانی با مشارکت مردم می‌تواند صورت گیرد. یافته‌های تحقیق نشان داد که استفاده از ابزار کنترل مراقبتی دولتی، در کنار نظارت مراقبتی مردمی و باور به نقش مردم در اصلاح‌گری و اعتباربخشی به حکمرانی مردمی از طریق ایجاد تشکلهای مردم‌نهاد و کم‌کردن تصدی‌گری دولتی نیز اهمیت ویژه‌ای در این فرایند دارد.

رهبر انقلاب در این زمینه در بیانات خود اشاره‌های زیادی به حکمرانی فرهنگی که دستاورد آن تعالی بخشی شخصی و اجتماعی است، داشته است. ایشان تصریح می‌کند که "برای هر دستگاه قدرتمندی، اصلاح و تصحیح فرهنگ و بینش مردم، لازمه هدایت جامعه به سوی تعالی و بهروزی است. عدالت اجتماعی به‌عنوان یک امر اجتماعی محض که به سیاست، حکومت و شیوه فرمانروایی در جامعه مربوط می‌شود، جز به برکت ایجاد یک فرهنگ صحیح در اذهان یکایک مردم، قابل تأمین نیست... (دیدار اعضای شوراها فرهنگ عمومی استان‌ها ۱۳۷۴/۴/۱۹) پس با این اوصاف برای استقلال، خودکفایی، رفاه عمومی مردم، تدبیر مردم و دستیابی به تمدن بزرگ اسلامی باید به فرهنگ مراجعه نموده و روی فرهنگ و مسأله فرهنگ تأمل، توجه و سرمایه‌گذاری ویژه‌ای انجام دهیم (۱۳۷۵/۹/۲۰). ترویج فرهنگ صحیح در بخش‌های مختلف زندگی، ابزار و وسیله‌ای است تا همه مردم با امید زندگی کرده و احساس آسایش نموده، زندگی توأم با امنیت داشته، حرکت کرده، پیش رفته و تعالی مطلوب انسانی پیدا نمایند (بیانات مقام معظم رهبری با جوانان خراسان شمالی ۱۳۹۱/۰۷/۲۳) در این زمینه برای اینکه نسبت حکمرانی فرهنگی با محوریت "مردمی‌سازی فرهنگ اسلامی" با تمدن‌سازی و تعالی بخشی افراد در بستر جامعه

مشخص شود، می‌توان توضیح داد که حکمرانی به‌عنوان یک موضوع در چهارچوب و ذیل فرهنگ قرار گرفته و از ارکان هویت‌ساز یک تمدن نشئت می‌گیرد و متأثر می‌شود. در این منظر، فرهنگ، جهت‌دهنده مسیر سیاست‌گذاری‌های حاکمیتی بوده و هماهنگی سیاست‌ها با فرهنگ‌های پذیرفته شده جامعه صورت می‌پذیرد. چنانچه در این زمینه آیت‌الله خامنه‌ای توضیح می‌دهد که: "در دل فرهنگ، سیاست هم هست. نگاه سیاسی همان نگاه به سمت و سوی حرکت عمومی جامعه که آیا در مسیر هدف‌ها بوده و یا در خلاف مسیر اهداف می‌باشد. به تعبیری سیاست از فرهنگ سرچشمه می‌گیرد و بر این اساس می‌توان گفت در دل فرهنگ، سیاست هم وجود دارد. (بیانات در دیدار ائمه جماعات مساجد استان تهران ۱۳۹۵/۵/۳۱)". با این نگاه، تمدنی که در واقعیت وجود دارد و کار انجام می‌دهد، در مؤلفه‌های مختلفی مثل اقتصاد، حقوق، سبک زندگی، ازدواج، و موضوع علم تأثیر می‌گذارد زیرا سیاست‌گذاری‌های حاکمیتی، نشأت گرفته از فرهنگ، زمینه‌ساز شکل‌گیری این نوع از تمدن شده‌اند. به این ترتیب که "اگر بینش مردم و جهت‌گیری مردم در مسائل فرهنگی جهت‌گیری درستی باشد، زندگی در جامعه به نحو درستی خواهد شد و اگر جهت‌گیری درستی نباشد زندگی به نحو غلط خواهد شد؛ خدای ناکرده به همان بلایی که امروز کشورهایی که خانواده را و بنیان خانواده را ویران کردند مبتلا خواهند شد (بیانات در حرم مطهر رضوی ۱۳۹۳/۰۱/۰۱)". در نتیجه و بر این اساس "فرهنگ به‌عنوان جهت‌دهنده به تصمیمات کلان کشور می‌باشد و مثل روحی که در کالبد همه فعالیت‌های گوناگون کلان کشور است حضور و جریان دارد. فرهنگ با این بیانی که صورت پذیرفت باید در هم بخش‌ها همچون تولید، خدمات، ساختمان‌سازی، بیمه، کشاورزان، صنعت، سیاست خارجی و تصمیمات امنیتی رعایت گردد و حدود را مشخص و جهت را معین نماید (بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۱).

البته در جهت تحقق اهداف این گونه از حکمرانی فرهنگی، نظام اسلامی با شکل و خوانش مستقر در جغرافیای ایران، از گذشته با به‌کارگیری سازه‌های مفهومی همچون عرف و شرع، جمهوریت و اسلامیت، حکم و قانون، تلاش داشته نقش و سهم مردم و حکومت را در محدوده قدرت و ساحت اجتماعی ترسیم و معین کند. اگر چه به نظر می‌رسد تلاش‌های صورت گرفته تا کنون با چالش‌هایی روبرو بوده و شاید بین آنچه نظام خواستار آن بوده و آنچه توانسته محقق نماید هنوز فاصله وجود داشته باشد ولی آنچه از اصل موضوع و تلاش حکومت برای حرکت در این مسیر مشاهده می‌شود را نمی‌توان انکار نمود. توفیقات نظام اسلامی در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی را باید متفاوت دید و ارزیابی نمود. برخی حوزه‌ها به‌ویژه فرهنگ نسبت به دیگر حوزه‌ها، گرفتار چالش‌هایی برای تعیین نقش قدرت حاکم است.

در همین رابطه انتظار می‌رود حکومت حضوری بیشینه در فرهنگ و حوزه‌های فرهنگی داشته و فرهنگ با بُن‌مایه‌هایش یعنی نمونها، نمادها، هنجارها و ارزش‌ها ریشه در عرف و مردم داشته باشد. نظام اسلامی ابتدا نسبت به هدایت و راهبری حوزه فرهنگ و ورود در آن، بر اساس میزان بسط ید و مبتنی بر نظریه ولایت مطلقه فقیه، به‌عنوان زمینه اصلی طرح و اجرای هرگونه نظریه حکومتی و مدیریتی، مسئول و مکلف است و در مرحله بعدی این تکلیف را به اقتضای قدرتش در موقعیت‌های گوناگون و وضعیتی که خود فرهنگ دارد به شکل سیاست‌گذاری، مهندسی، مدیریتی یا حکمرانی بایستی تا می‌تواند انجام دهد که مستلزم فراقشسی نظام اسلامی در حوزه فرهنگ است (مزینانی، ۱۴۰۰: ۲۱۱ - ۲۳۶). ضرورت این ورود با در نظر داشتن شاخص‌های حکمرانی فرهنگی در پژوهش حاضر، گفتمان‌سازی جدید و رواج یافته در جوامع امروز به‌گونه‌ای است که ارزش‌های خود تحقق بخش اساسی در تغییرات اجتماعی و خانوادگی به حساب می‌آید و عقلانیت، رقابت، آزادی، کم‌رنگ شدن جهان بینی دینی و خود انکایی به‌عنوان ارزش‌های اشخاص در زندگی‌های فردی و خانوادگی قبول افتاده که پیامدهای آن تزلزل در ارزش‌های حقیقی و اصیل انسانی است. جدای از دآوری هنجاری و ارزشی درباره جهت‌گیری تحولات فرهنگی ایران، لازم است برخوردی واقع‌بینانه با تحولات فرهنگی داشته و خود را برای مواجه مناسب با آن تحولات آماده نموده و برنامه ریزی‌های مناسب و ضروری در این زمینه را اتخاذ نمود. به تعبیری همین امر، در گام‌های اولیه لزوم ورود و مداخله متولیان فرهنگی کشورمان در سطح کلان برای گفتمان‌سازی‌های نو و جدید پیرامون معناهای عملی و کاربردی در حوزه‌های مختلف سبک زندگی مردم می‌کند تا از طریق ذهنیت‌سازی و کار روی ارزش‌ها و معناهای اصیل و ثبات بخش فرهنگی، در جهت ایجاد حکمرانی فرهنگی بتوان گامی تأثیرگذار برداشت. آیت‌الله خامنه‌ای در این رابطه معتقد است "فرهنگ واقعاً زیربنا می‌باشد؛ خیلی از این خطاهایی که رخ می‌دهد ناشی از فرهنگ حاکم بر

ذهن‌ها می‌باشد. اسراف، تقلید کورکورانه، سبک زندگی غلط، این موارد ناشی از مشکلات فرهنگی و فرهنگ حاکم بر ذهن‌ها بوده که باعث به وجود آمدن این مشکلات در عمل می‌شود. اگر ما اسراف داریم، اگر ما تقلید کورکورانه داریم، اگر ما سبک زندگی غلط داریم، اینها ناشی از مشکلات فرهنگی است؛ فرهنگ حاکم بر ذهن‌ها است که در عمل، این مشکلات را به وجود می‌آورد. زندگی‌های تقلیدی، زندگی‌های تجملاتی و اشرافیگری، غالباً منشأ و ریشه‌ی فرهنگی دارد. (۱۴۰۰/۶/۶) ساختار فرهنگی کشور نیاز به یک بازسازی انقلابی دارد. ما مشکل داریم در ساختار فرهنگی کشور؛ و یک حرکت انقلابی لازم است (۱۴۰۰/۶/۶)؛ "البته منظور از ساختار، ساختار فرهنگی جامعه و ذهنیت و فرهنگ حاکم بر آن و در یک کلام نرم‌افزاری است که افراد جامعه بر اساس آن در زندگی فردی و جمعی خود عمل می‌کنند (۱۴۰۱/۹/۱۵)".

در تبیین توجه به این مؤلفه از حکمرانی فرهنگی در نظام جمهوری اسلامی ایران، آگاهی از یک ویژگی در جهان امروز مهم است، و آن هم اینکه مدرنیته زمینه‌ساز نظم جدیدی در دنیا امروز شده و تحولاتی را در عادات، معناهای ذهنی، شیوه‌های تفکر، ارزش‌ها و سبک زندگی افراد ایجاد نموده و به تبعیت از این تحولات، ارزش‌ها و معناهای خانوادگی و اجتماعی افراد دچار دگرگونی شده‌اند. در شرایط این چنینی شاهد این هستیم که هنجارها، ارزش‌ها و فرهنگ‌هایی که تأمین‌کننده الزامات و نیازهای ساختار جدید هستند به وجود می‌آیند و الگوهای جدید فرهنگی با سبک‌های متفاوت در زمینه‌هایی همچون پوشش، ازدواج و غیره در حال رخ دادن است. با بیانی که تاکنون داشتیم شکل‌دهی ذهنیت‌ها، ارزش‌های اصیل فرهنگی و دینی بسیار حائز اهمیت است. گیدنز یکی از نظریه‌پردازان برجسته جامعه‌شناسی در این رابطه برای رسانه‌ها و فناوری‌های ارتباطی مدرن نقش قابل‌توجهی قائل است و رسانه‌ها را ابزار بسط مدرنیته و ارزش‌های آن در همه جهان دانسته و آن را تغییردهنده فضای جهانی با تسهیل و سرعت بخشی تعاملات انسانی، ارتباطات فردی و گروهی می‌داند. (گیدنز، ۲۰۰۰: ۹۲-۹۸) این کار در واقع در روند بازتولید فرهنگی با انتخاب عناصر انتقالی فرهنگ از طریق انتقال ضمنی و نمادین پیام‌ها به خانواده‌ها انجام می‌گیرد. (فیسک و هارتلی، ۲۰۰۴: ۳۵-۳۵). با این مفهوم که متون رسانه‌ای می‌توانند با چگونگی بازنمایی از الگوهای تبدالی درون نظام خانواده و متعاقب آن در سطح جامعه باعث به وجود آمدن معناها، ارزش‌ها و سبک‌های زندگی خاصی شده و یا بر عکس آن باعث حذف و به حاشیه راندن ارزش یا سبک و الگوی تفکر و زندگی دیگری شوند. بر اساس نظریه لاکلا و موف^۳ درباره گفتمان‌سازی، نحوه تبدیل یک گفتمان به تسلط فرهنگی یا هژمونی فرهنگی^۴ باید از طریق تبدیل همان گفتمان به تصور اجتماعی^۵ صورت پذیرد (لاکلا و موف، ۱۹۸۵: ۴۷-۹۲). برای دستیابی به آن با ابزار برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی می‌توان اقدام به اسطوره‌سازی در آن پدیده نمود. اسطوره‌ها برای اینکه فراگیر شوند باید جهان‌شمول، عام، پاسخ‌گو به همه نیازها و تقاضاهای موجود در جامعه بوده و شکل آرمانی و استعاری داشته باشند. با این شیوه در واقع اسطوره‌ها با ایجاد فضای آرمانی و استعاری به تصور اجتماعی تبدیل می‌گردند. علاوه بر نیاز به خلق فضای استعاری در تبدیل شدن اسطوره به تصور اجتماعی، نیاز به دو شرط «قابلیت در دسترس بودن آن گفتمان در زمینه افکار عمومی» و «قابلیت اعتبار و سازگاری اصول آن گفتمان با اصول بنیادین جامعه» بسیار مهم هستند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۲۸).

چنانچه یافته‌های این تحقیق نیز نشان داد که «اعتبار و قدرت بخشی درونی فرهنگ» از طریق اعتبار بخشی و تقویت تشکلهای مردمی و جهادی فرهنگ، مساجد محلی و ابزارهای رسانه‌ای فرهنگ اسلامی همسوسازی آنها با اهداف فرهنگی کشور در کنار اعتبار بخشی و تقویت کار فرهنگی محله‌محور و نظام تعلیم و تربیت مدارس و همین‌طور اعتبار و قدرت بخشی شأن قرارگاهی شورای عالی انقلاب فرهنگی می‌تواند محقق شود که فراتر از نقش رسانه‌های عمومی دیده می‌شود ولی در این باره رسانه‌های عمومی مثل سینما، تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی به عنوان ابزارهای تحقق بخشی سیاست‌های فرهنگی در سطح جامعه به دلیل داشتن هر دو شرط نقش زیادی را در دسترس

1. Giddens

2. Fiske, J & Hartley, J

3. Laclau, E & Mouffe, C

4. Cultural Hegemony

5. Social Imagination

قراردادن کردارهای زبانی و غیرزبانی در سطح جامعه و اعتبار بخشیدن به آنها در زمینه گفتمان‌سازی و تبدیل آن به هژمونی فرهنگی بر عهده دارند. در واقع مهم‌ترین بازوی برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی گفتمان‌ها همان کردارهای زبانی و غیرزبانی هستند و نقش کردارهای زبانی همچون سینماها، تلویزیون و شبکه‌های اجتماعی به‌عنوان کالاهای فرهنگی محملی بسیار تأثیرگذار می‌شوند. با این بیان این‌طور انتظار است که غالب کردارهای زبانی و گفتمان فرهنگی در کشور از ناحیه دستگاه‌های رسمی فرهنگی به مرحله اجرا در آید و به‌عنوان گفتمان اصلی و رسمی فرهنگی در جامعه ایران عمل نموده و معانی، ارزش‌ها، شیوه‌های اندیشیدن، ازدواج و سبک و روش‌های خاص زندگی خانوادگی را رواج داده و برجسته‌سازی نماید. آنچه به نظر می‌رسد با گذشت زمان ناکارآمدی‌ها اعم از ساختاری و غیرساختاری و اختلال در کارآمدی و اثربخشی و همچنین کمترشدن استحکام خانواده را نتوانسته مانع گردد؛ لذا توجه به این ابعاد از حکمرانی فرهنگی در نظام جمهوری اسلامی ایران، حائز اهمیت است.

۸. مشارکت نویسندگان

نویسنده اول (استاد راهنما و نویسنده مسئول) در طراحی پژوهش، هدایت علمی، و ویرایش نهایی مقاله نقش داشته است. نویسنده دوم (دانشجو) در گردآوری داده‌ها، تحلیل یافته‌ها، و نگارش پیش‌نویس اصلی مقاله مشارکت داشته است. نویسنده سوم (استاد مشاور) در تبیین چارچوب نظری، ارائه مشاوره علمی، و بازبینی محتوایی مقاله همکاری داشته است. تمام نویسندگان نسخه نهایی مقاله را مطالعه و تأیید کرده‌اند.

۹. ملاحظات اخلاقی

مقاله حاضر از رساله دکتری نویسنده دوم با عنوان «واکاوی الزامات الگوی حکمرانی فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران» در دانشگاه خوارزمی، استخراج شده است.

۱۰. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۱۱. تعارض منافع

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

۱۲. منابع

- آقاسی، آناهیتا، بنی‌هاشمی، سید محسن، عقیلی، سید وحید، ۱۴۰۰: تحلیل مضمون هویت فرهنگی در اندیشه آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، دوره ۱۱، شماره ۲ - شماره پیاپی ۲۱، تیر ۱۴۰۰، صفحه ۱۵۵-۱۷۶.
- باقری، شهلا. (۱۳۸۴). بررسی و مقایسه نظام فرهنگی ایران: قبل و بعد از انقلاب اسلامی. تهران. دانشگاه علامه طباطبائی، رساله دکتری.
- باقری، شهلا. (۱۴۰۲). جامعه‌شناسی فرهنگی. تهران. انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- بصیرنیا، (۱۳۹۲) رویکردهای مختلف به مهندسی فرهنگی در ایران بعد از انقلاب. امیرکبیر: ۱۳۹۲.
- پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، Farsi.khamenei.ir
- جمشیدی، مهدی. (۱۴۰۳). حکمرانی فرهنگی در خوانش دینی آیت‌الله مصباح‌یزدی. نشریه آیین حکمرانی، ۲(۳): ۲۵۵-۲۸۶. doi: 10.22034/ah.2025.719484
- خاشعی، وحید و هرندی، عطاءالله (۱۳۹۳)، تبیین ابعاد حکمرانی متعالی مبتنی بر سیره حکومتی امام علی (ع) (تلفیق رویکرد اجتهادی و تحلیل محتوا، پژوهش‌های علم و دین، سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان، ۱۳۹۳، صص ۸۵-۱۱۰.
- ذوالفقاری، نعمیه (۱۴۰۳). تأثیر فرهنگ حکمرانی بر حکمرانی فرهنگی (با محوریت ابلاغ مقام معظم رهبری به اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی در سال ۱۴۰۰)، اولین کنفرانس ملی حکمرانی و نظام سیاست گذاری فرهنگی. تهران.
- زهیری، علیرضا. (۱۳۹۴). نسبت سنجی بوم‌شناسانه الگوی حکمرانی خوب. فصلنامه علوم سیاسی، سال هفدهم شماره ۲. صص ۸۷-۱۱۱.
- سلطانی، علی اصغر. (۱۳۸۴). تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش. فصلنامه علوم سیاسی، ۷(۲۸).

- سند نقشه مهندسی کشور، ۱۳۹۲، تاریخ تصویب: ۱۳۹۱، مرجع تصویب: مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی، تاریخ ابلاغ: ۱۳۹۲، دوره: ۹، شماره ابلاغیه: ۲۳۴۹/۹۲/دش، بازایی شده از: <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/859054>
- عارفی خلیل و فرزندی عباسعلی (۱۴۰۳). انطباق مبانی حکمرانی رهبری با مبانی حکمرانی علوی، فصلنامه علمی حکمرانی متعالی، دوره ۵، شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۸، مهر ۱۴۰۳، صفحه ۹-۳۷.
- مزینانی، مهدی. (۱۴۰۰). حکمرانی فرهنگی در نظام اسلامی. حکمرانی متعالی. سال دوم بهار ۱۴۰۰ شماره ۵، شماره صفحات: ۲۱۱ - ۲۳۶.
- نجاری، رضا و سادۀ نژاد، فخریه، ۱۴۰۲، مقاله «حکمرانی فرهنگی، مفهوم جدیدی از حکمرانی» منابع و سرمایه انسانی، شماره هشتم: صص ۶۷ تا ۷۹.
- Alexander, Jeffrey C. (2006). *The Civil Sphere*. Oxford University Press
- Archer, Margaret (1995). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Foran, John. (1997). "Discourses and Social Forces: The Role of Culture and Cultural Studies in Understanding Revolutions," J. Foran (ed). *Theorizing Revolutions*, London and New York: Routledge.
- Fiske, J & Hartley, (2004) *Reading Television*. London. Routledge Pub.
- Giddens, Anthony. 2000. "The Globalizing of Modernity." In *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, edited by David Held and Anthony McGrew, 92-98. Cambridge: Polity Press.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.
- Marengo, Stefano, 2020. "Lo spirito della rivolta. Michel Foucault e la rivoluzione iraniana" in: *"Etica & Politica / Ethics & Politics. XXII/2"*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste, 2020, pp. 723-748
- Smith, P. (2008). *Cultural theory: An introduction (2nd ed.)*. Wiley-Blackwell. p:55



A Comparative Study of the Origin of Sovereignty from the Perspective of Mohammad Hossein Tabataba'i and Thomas Hobbes

Elahe Marandi ¹ , Zahrasadat Hejazi ² 

1. Associate Professor in law, Department of Law, Faculty of Social Sciences and Economics, Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: E.marandi@alzahra.ac.ir
2. MA in Public Law, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. Email: z.s.hejazi1999@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 20 July 2024
Received in revised form: 19 August 2025
Accepted: 07 September 2025
Published online: 23 September 2025

Keywords:

Hobbes, Islamic Political Thought, Mohammad Hossein Tabataba'i, Origin of Sovereignty, Political, Social Contract.

ABSTRACT

The endeavor to ascertain the cause and origin of sovereignty is among the issues that have engaged political philosophers. Mohammad Hossein Tabataba'i and Thomas Hobbes offer similar interpretations of humanity and social life, and the origin of sovereignty is derived from their theories. In this research, employing an exploratory-descriptive methodology, the question of "What is the origin of sovereignty from the perspectives of Mohammad Hossein Tabataba'i and Hobbes?" has been investigated. The research findings indicate that Hobbes, emphasizing the natural and equal rights of humans, seeks to formulate a theory concerning right, power, and the connection between right and power. He locates the origin in the social contract and the necessity of absolute security. The Hobbesian human is one devoid of social bonds, dominated by instinctive and irrational forces, existing in a savage state (state of nature) from which there is no escape except through a conditional social contract in favor of a third party (the Sovereign), entailing the surrender of all rights and authorities. From Tabataba'i's perspective, humans are inevitably bound to social life, which is founded upon a practical contract—namely, the contract of mutual employment and social justice. In his view, early humans were under the influence of natural forces, and the dominion of these natural forces encompassed even reason. However, through social progression, reason attains perfection, is reinforced by revelation and prophethood, and comes to govern the natural forces. The findings reveal that the fundamental difference in the anthropology and legal philosophy of these two thinkers leads to two distinct analyses of politics and government. The results of this research can contribute to the development of a comparative understanding of Islamic and Western political philosophy.

Cite this article: Marandi, E.; Hejazi, Z. (2025). A Comparative Study of the Origin of Sovereignty from the Perspective of Mohammad Hossein Tabataba'i and Thomas Hobbes. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 116 - 130. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.379581.1726>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.379581.1726>

1. Introduction

The origin of sovereignty is one of the fundamental issues in political philosophy that shapes the foundations of political legitimacy and power. Various theories concerning the origin of sovereignty have been proposed, each resting upon a specific philosophical worldview and anthropology. Examining the issue of the origin of sovereignty from the perspectives of Tabataba'i (1902-1981 CE) and Thomas Hobbes (1588-1679 CE), as political philosophers, is significant because these two thinkers, with their specific views on the origin of sovereignty, have been the source of significant developments in the theories of subsequent thinkers.

Hobbes, by analyzing the issue of power – one of the primary concerns of the modern world – seeks on the one hand to understand power and possession, and on the other hand to restrain it through right. After Machiavelli, and with a more systematic method than any other thinker in this field, he revealed the intrinsic characteristics of power; whereas thinkers who addressed this issue before him had only discussed the origin of sovereignty or the form of government in a cursory manner. The concept of consent and the social contract in Hobbes, influenced by the particular characteristics of his thought, led to his ideas becoming part of the mainstream of political thought in England. To such an extent that, in the view of some critics, the channel he dug later became the main course for the body of political thought.

Tabataba'i, like Hobbes, speaks of humans before social discord and after social discord. However, these two interpretations and situations are entirely different from one another; because the human in the state of nature according to Hobbes is an isolated individual, a human without family and non-social; whereas Tabataba'i believes that humans, from the very beginning of creation, are social and rooted. This human possesses the experience of social life; therefore, the social contract envisioned by Tabataba'i differs from that of Hobbes. This fundamental difference in anthropology and the philosophy of law has led to divergent views in the realm of political legitimacy.

Given the influence of the ideas of these two philosophers on the theories of subsequent thinkers, the necessity of examining the theories of both thinkers to extract the similarities and differences in their views became apparent. In this regard, the main question of this research is: What is the origin of sovereignty according to Hobbes and Tabataba'i, and what approach have these two philosophers adopted concerning the origin of sovereignty?

The hypothesis of this treatise is that Hobbes, relying on physiological and naturalistic psychological anthropology and emphasizing natural and equal human rights, introduces the contract as the origin of sovereignty, with the characteristic that he presents a concept of contract and consent that has a specific and distinct meaning from the concept of contract held by other thinkers, leading to the formation of a specific type of government. In Tabataba'i's thought, primordial humans were also influenced by natural forces, and the dominance of natural forces encompassed reason as well; however, reason, in the natural and social trajectory, becomes perfected, strengthened by revelation (wahy) and prophethood (nubuwwah), and gains dominance over instincts and natural forces. It is this very reason that is the recipient of revelation and has the capacity to receive and evaluate the message of revelation. The differing anthropologies in the thought of these two thinkers, Hobbes and Tabataba'i, lead to two different analyses of politics and government. Hobbesian anthropology leads to the civil state, absolute government, political despotism, and state religion; whereas Tabataba'i's anthropology leads to mutual utilization, cooperative society, social government, and social religion. The aim of this research is a comparative and analytical examination of these two perspectives on the origin of sovereignty to identify their differences and points of commonality, thereby providing a foundation for a better understanding of both Islamic and Western political philosophy.

This research centers on the primary question: “How is the origin of sovereignty explicated in the thought of Tabataba'i and Thomas Hobbes?” Under this overarching inquiry, it seeks to answer the following sub-questions: “What differences and similarities exist in the anthropology and philosophy of law of these two thinkers?” and “How have these fundamental differences impacted their theories of political legitimacy?”

2. Methodology

This article employs an exploratory-descriptive method to examine the status of the origin of sovereignty in the thought of the two philosophers. The research data has been collected through documentary and library-based research. Furthermore, in addition to independently examining the theories on the origin of sovereignty in both thinkers, the study adopts a comparative-analytical approach to recognize and explicate their philosophical and legal differences and similarities within a coherent and scientific framework.

3. Findings

The culmination of these two perspectives reveals a fundamental distinction between Western and Islamic political philosophy:

In Hobbes' theory, government is formed through a social contract aimed at providing security and order, with its legitimacy dependent on the absolute power of the sovereign.

Whereas in Tabataba'i's thought, government arises from innate human nature (fitra), reason, and divine revelation, deriving legitimacy solely through the realization of justice, morality, and the preservation of human dignity.

Consequently, while government for Hobbes is an instrument to curb chaos, in 's intellectual system, it bears a divine mission for human development, justice, and guidance.

	Category	Tabataba'i	Thomas Hobbes	Common Ground
1	Anthropology	Humans endowed with divine nature (fitra) and justice-seeking reason	Self-interested humans in a state of nature and perpetual war	Both recognize humans possess fundamental drives
2	Origin of Sovereignty	Human nature, reason, and divine guardianship	Social contract to escape the state of nature	Necessity of order and governance
3	Philosophy of Law	Based on divine law and justice	Based on social contract and sovereign power	Importance of order and law
4	Political Legitimacy	Dependent on justice, morality, and respect for human nature	Dependent on absolute power and security maintenance	Need for legitimacy to ensure social stability

Comparative Framework of Hobbes' and Tabataba'i's Perspectives

4. Conclusion

Hobbes represents a perspective that locates legitimacy in power derived from social agreement to curb chaos (Pettit, 2008). In contrast, Tabataba'i, from the standpoint of Islamic philosophy, regards justice as the foundation of legitimacy, viewing it as emerging from humanity's innate nature (fitra) and reason.

Thomas Hobbes perceives humans as beings driven by instinctual motives—fear of death, desire for self-preservation, and will to power. In his view, these innate tendencies render the human state of nature a condition of perpetual conflict and "war of all against all" (Hobbes, 1651). Within this framework, reason serves an instrumental role in calculating gains and losses, compelling humans to accept a social contract and surrender power to an absolute sovereign; for only absolute and unchallengeable power can guarantee security and order (Skinner, 2008; Pettit, 1997).

Conversely, Tabataba'i—grounded in Islamic philosophy—understands humans as beings endowed not only with material dimensions but also with a soul, divine innate nature (*fitra*), and reason. Consequently, humans intrinsically desire goodness, justice, and perfection, possessing the capacity for moral, intellectual, and spiritual growth (Nasr, 2006). Unlike Hobbes' view of humans as self-centered and dangerous, sees them as transcendence-seeking beings whose reason and *fitra* enable them to distinguish truth from falsehood and advance toward a just order.

Hobbes primarily interprets humans as subject to biological and power-seeking drives, framing government as the necessary institution to control these instincts (Tuck, 1989). This analysis stems from a realist yet pessimistic anthropology. In opposition, Tabataba'i—relying on a theological approach—considers humans free and rational beings who, through their reason and divinely endowed nature (*fitra*), can participate in establishing moral and social order.

Thus, while Hobbes derives governmental legitimacy from the social contract and the necessity of controlling human instincts, roots legitimacy in divine justice, moral rationality, and the imperative to establish social justice. Ultimately, two distinct anthropologies yield two divergent theories of political power's origin and legitimacy."

Hobbes posits that to achieve lasting peace and security, humans must—through a social contract—surrender all their natural rights to an absolute sovereign. This sovereign, endowed with inviolable and absolute authority, is obligated to guarantee security and order, preventing society's relapse into natural chaos (Hobbes, 1651; Pettit, 1997; Skinner, 2008). Consequently, governmental legitimacy in Hobbes' thought derives from its capacity to establish order and maintain security. Any limitation on sovereign power threatens the foundations of social order; thus, political authority must be absolute, unbound by prior legal or moral constraints.

In stark contrast, Tabataba'i—drawing on the foundations of Transcendent Theosophy (*Hikmat-e Mota'aliya*), Shi'a theology, and Islamic philosophy—locates the origin of governance not in social contract, but in humanity's divine innate nature (*fitra*), rationality, and the principle of divine guardianship (*wilāya*). He conceptualizes governance as an innate and rational institution whose mission extends beyond mere preservation of order to encompass the realization of divine justice, preservation of human dignity, and the moral-spiritual guidance of society (Tabataba'i, 2009: 160–163; Tabataba'i, 2018: 127, 135).

From 's perspective, humans possess God-given reason and *fitra* that orient them toward goodness and justice. Legitimate governance, in this view, is an instrument for manifesting justice and expanding the common good. Hence, Islam—being consonant with human nature—regards *wilāya* (divinely sanctioned authority) as natural and necessary. For early Muslims, accepting the authority of the Prophet of Islam was self-evident, requiring no formal justification (Bouzari-Nejad & Marandi, 2015: 117–118).

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

- Bashiriyeh, Hossein. (2002). *Teaching Political Science* (Vol. 2). Tehran: Contemporary Outlook Publications. [In Persian]
- Bayat Komitaki, Mohammad & Balavi, Ali. (2015). Power and Legitimacy in Hobbes' Political Philosophy. *Political Science Research Quarterly*, 10(4), 120–138. [In Persian]
- Bouzari Nejad, Yahya & Marandi, Elaheh. (2015). Allameh Tabatabai's Theory of Conventional Matters and the Legal-Political System of Society. *Public Law Studies*, 45(1), 107–122. [In Persian]
- Calder, N. (2015). Contract and covenant in Islamic political thought and Western political theory. *Comparative Political Studies*, 48(5), 567–589. <https://doi.org/10.1177/0010414014564361>
- Copleston, Frederick. (1996). *A History of Philosophy* (A. J. Alam, Trans.), Vols. 5–6. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. Retrieved from <https://gutenberg.org/ebooks/3207>
- Hosseini, Ali. (2013). The Theory of Government in Allameh Tabatabai's Thought. *Journal of Political Science and International Relations*, 12, 45–62. [In Persian]
- Jones, William Thomas. (2004). *The Gods of Political Thought* (A. Ramin, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Karimi, Mehdi. (2016). The Concept of Government in Allameh Tabatabai's Political Philosophy. *Political-Philosophical Research*, 8(3), 100–120. [In Persian]
- Modrresi, Hassan. (2003). *Justice and Political Power in Islamic Philosophy*. Tehran: University Press. [In Persian]
- Mahmoudi, A., & Ebrahimi, R. (2022). Justice and legitimacy in Islamic and Western political philosophy: A comparative study of Al-Mizān and Leviathan. *Philosophy and Social Criticism*, 48(3), 410–429.
- Nasr, S. H. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. Albany: SUNY Press.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2008). *Rousseau and Hobbes: Sovereignty and Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahimi, H. (2020). Social contract theory in Islamic political philosophy: A comparative study of Hobbes and Al-Farabi. *Islamic Political Studies Quarterly*, 5(1), 45–67.
- Shahryary, R. (2022). Human nature in Hubbes' views and assessment of its ethical consequences according to Allameh Tabataee's views. *Revelatory Ethics*, 11(2), 209–244. doi: 10.22034/ethics.2022.143474
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes and the Ethics of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (1997). *Tafsir al-Mizan* (M. B. Mousavi Hamedani, Trans.), Vol. 2. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (2008). *Islamic Investigations*, Vols. 1–2. Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (1435 AH/2013 CE). *Nihayah al-Hikmah* (Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein. (2018). *A Discussion on Religious Authority and Clergy*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Tuck, R. (1989). *Hobbes: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Yazdani-Moghadam, Ahmad Reza. (2012). *Anthropology and its implications in the political thought of Hobbes and Allameh Tabataba'i*. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought.

بررسی تطبیقی منشأ حاکمیت از منظر علامه طباطبایی و توماس هابز

الهه مرندی^۱ ، زهرا سادات حجازی^۲ 

۱. دانشیار حقوق دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: e.marandi@alzahra.ac.ir
۲. کارشناس ارشد حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: z.s.hejazi1999@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	تلاش برای یافتن علت و منشأ حاکمیت از مسائلی است که مورد توجه فیلسوفان سیاسی قرار گرفته است. علامه طباطبایی و توماس هابز تفسیرهای مشابهی از انسان و زندگی اجتماعی ارائه می‌کنند و منشأ حاکمیت از نظریات آنان استخراج می‌شود. در پاسخ به این پرسش که منشأ حاکمیت از منظر علامه طباطبایی و هابز چیست، این مطالعه به روش اکتشافی-توصیفی انجام گرفت. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که هابز با تأکید بر حقوق طبیعی و برابر انسان‌ها در پی دستیابی به نظریه‌ای درباره حق، قدرت و پیوند حق و قدرت است. او منشأ را در قرارداد اجتماعی و ضرورت امنیت مطلق می‌بیند. انسان هابزی انسانی بدون پیوندهای اجتماعی و تحت تسلط قوای غریزی و غیرعقلانی است که در وضعیتی وحشیانه به سر می‌برد و راه برون‌رفتی جز قرارداد اجتماعی مشروط و به نفع شخص ثالث و واگذاری همه حقوق و اختیارات به او ندارد. اما در نگاه علامه طباطبایی، انسان ناگزیر از زندگی اجتماعی مبتنی بر قرارداد عملی بین استخدام متقابل و عدالت اجتماعی است. در نگاه او انسان‌های اولیه تحت تأثیر قوای طبیعی بودند و سلطه قوای طبیعی، عقل را نیز دربرمی‌گرفت، اما عقل در سیر اجتماعی کمال یافته و با وحی و نبوت تقویت شده و حاکم بر قوای طبیعی می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهد تفاوت بنیادین در انسان‌شناسی و فلسفه حقوق دو متفکر، به دو تحلیل متفاوت از سیاست و حکومت می‌انجامد. نتایج این پژوهش می‌تواند به تقویت فهم تطبیقی فلسفه سیاسی اسلامی و غربی کمک کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱	
کلیدواژه‌ها: توماس هابز، محمدحسین طباطبایی، قرارداد اجتماعی، مشروعیت سیاسی، منشأ حاکمیت.	
استناد: مرندی، الهه؛ حجازی، زهرا سادات (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی منشأ حاکمیت از منظر علامه طباطبایی و توماس هابز. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳): ۱۱۶-۱۳۰. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.379581.1726	
ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.	© نویسندگان.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.379581.1726	



۱. مقدمه و بیان مسئله

منشأ حاکمیت یکی از موضوعات بنیادین فلسفه سیاسی است که مبانی مشروعیت و قدرت سیاسی را شکل می‌دهد. نظریه‌های مختلفی درباره منشأ حاکمیت مطرح شده که هرکدام براساس جهان‌بینی فلسفی و انسان‌شناسی خاصی استوار است. پرداختن به منشأ حاکمیت از دیدگاه علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) و توماس هابز^۱ (۱۶۷۹-۱۵۸۸) به عنوان فیلسوفان سیاسی حائز اهمیت است؛ زیرا این دو متفکر با نگاه خاصی که از منشأ حاکمیت ارائه کرده‌اند، منشأ تحولات قابل توجهی در نظریات متفکران بعد از خود شده‌اند.

هابز با تحلیل مسئله قدرت - که یکی از دغدغه‌های اصلی جهان امروز است - از یک طرف در پی فهم قدرت و تصرف و از طرف دیگر در پی مهار آن با حق است. او پس از ماکیاولی^۲، به روشی قاعده‌مندتر از روش هر متفکر دیگری در این زمینه، ویژگی‌های درونی قدرت را نمایان ساخته است؛ درحالی‌که متفکرانی که قبل از او به این مسئله پرداخته‌اند، فقط به صورتی اجمالی به بحث‌های منشأ حاکمیت یا شکل حکومت پرداخته‌اند. مفهوم رضایت و قرارداد اجتماعی نزد هابز تحت تأثیر ویژگی‌های خاص اندیشه او موجب شده اندیشه او جزئی از جریان اصلی اندیشه سیاسی در انگلستان شود؛ به گونه‌ای که به‌زعم برخی از نقادان، مجرای را که او حفر کرده بعدها بدنه اصلی اندیشه سیاسی در آن جریان پیدا کرده است.

علامه طباطبایی نیز مانند هابز از انسان قبل از اختلاف اجتماعی و پس از اختلاف اجتماعی سخن می‌گوید. اما این دو تعبیر و موقعیت کاملاً متفاوت با یکدیگر هستند؛ زیرا انسان در وضع طبیعی نزد هابز، انسانی منفرد، بدون خانواده و غیراجتماعی است، اما علامه طباطبایی معتقد است انسان از همان ابتدای خلقت، اجتماعی و ریشه‌دار است. این انسان دارای تجربه زندگی اجتماعی است؛ بنابراین قرارداد اجتماعی مورد نظر علامه طباطبایی متفاوت با قرارداد اجتماعی هابز خواهد بود. این تفاوت بنیادین در انسان‌شناسی و فلسفه حقوق، به دیدگاه‌های متفاوتی در حوزه مشروعیت سیاسی منجر شده است.

با توجه به اثرگذاری اندیشه‌های دو فیلسوف در نظریات متفکران بعد از خود، ضرورت بررسی نظریات هر دو متفکر و مطالعه شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو احساس شد. در این راستا سؤال اصلی این پژوهش آن است که منشأ حاکمیت از نظر هابز و علامه طباطبایی چیست و اینکه این دو فیلسوف چه رویکردی را برای منشأ حاکمیت در پیش گرفته‌اند.

فرضیه این نوشتار آن است که هابز با تکیه بر روان‌شناسی فیزیولوژیک و روان‌شناختی طبیعت‌گرایانه و با تأکید بر حقوق طبیعی و برابر انسان‌ها، قرارداد را منشأ حاکمیت معرفی می‌کند؛ با این خصوصیت که او مفهومی از قرارداد و رضایت ارائه می‌دهد که معنایی خاص و جداگانه از مفهوم قرارداد نزد سایر اندیشمندان دارد و به شکل‌گیری نوع خاصی از حکومت منجر می‌شود. در اندیشه علامه طباطبایی نیز انسان‌های اولیه تحت تأثیر قوای طبیعی بودند و سلطه قوای طبیعی، عقل را نیز دربرمی‌گرفت، اما عقل، در سیر طبیعی و اجتماعی، کمال یافت و با وحی و نبوت تقویت شد و حاکم بر غرایز و قوای طبیعی شد. همین عقل است که مخاطب وحی شد و امکان دریافت پیام وحی و ارزیابی آن را دارد. دو انسان‌شناسی متفاوت در اندیشه این دو اندیشمند به دو تحلیل متفاوت از سیاست و حکومت می‌انجامد. انسان‌شناسی هابزی به وضعیت مدنی، دولت مطلقه، استبداد سیاسی و دین حکومتی منتهی می‌شود و انسان‌شناسی علامه طباطبایی به استخدام متقابل، اجتماع تعاونی، حکومت اجتماعی و دین اجتماعی راه می‌برد. هدف این پژوهش بررسی تطبیقی و تحلیلی این دو دیدگاه درباره منشأ حاکمیت است تا تفاوت‌ها و نقاط اشتراک آنان مشخص شود و زمینه‌ای برای فهم بهتر فلسفه سیاسی اسلامی و غربی فراهم آید.

هدف این مقاله، بررسی تطبیقی منشأ حاکمیت از منظر علامه طباطبایی و توماس هابز و تحلیل مبانی فلسفی آن‌ها در زمینه انسان‌شناسی و مشروعیت سیاسی است. پرسش اصلی این پژوهش این است که منشأ حاکمیت در اندیشه علامه طباطبایی و توماس هابز چگونه تبیین شده است. در ذیل این پژوهش، به دنبال پاسخ به پرسش‌های فرعی زیر نیز خواهیم بود: چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در

انسان‌شناسی و فلسفه حقوق این دو اندیشمند وجود دارد و این تفاوت‌های بنیادین چگونه بر نظریه مشروعیت سیاسی آنان تأثیر گذاشته است؟

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش مستقلی که به صورت مستقیم و تطبیقی، منشأ حاکمیت در اندیشه توماس هابز و علامه طباطبایی را بررسی کند، نگاشته نشده است. با این حال، برخی آثار مرتبط که غیرمستقیم به این موضوع نزدیک شده‌اند، قابل اشاره‌اند؛ از مهم‌ترین این منابع، کتاب انسان‌شناسی در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبایی نوشته یزدانی‌مقدم (۱۳۹۱) است که در پژوهشگاه حوزه و فرهنگ اسلامی منتشر شد. این اثر با رویکردی تطبیقی، به تحلیل مبانی انسان‌شناختی دو متفکر می‌پردازد. مؤلف در این کتاب ابتدا دیدگاه هابز را درباره انسان و نسبت آن با سیاست تبیین کرده و سپس با نگاهی قرآنی، مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبایی و نگرش او به شخصیت سیاسی و اجتماعی انسان را تحلیل کرده است.

در همین زمینه، شهریار (۱۴۰۰) در مقاله «سرشت انسان در اندیشه هابز و ارزیابی پیامدهای اخلاقی آن بر مبنای آرای علامه طباطبایی» با تمرکز بر دیدگاه‌های انسان‌شناختی هابز، به این پرسش پاسخ داد که سرشت انسان در اندیشه او چگونه ترسیم می‌شود و پیامدهای اخلاقی این تصویر از منظر اندیشه‌های علامه طباطبایی چه می‌تواند باشد.

در عرصه ادبیات غربی نیز آثار کلیدی متعددی در تحلیل فلسفه سیاسی و انسان‌شناسی هابز وجود دارد؛ از جمله کتاب لویاتان نوشته هابز (۱۶۵۱) که یکی از مهم‌ترین منابع کلاسیک در نظریه قرارداد اجتماعی محسوب می‌شود. همچنین آثار نظری مانند عقل و خطابه در فلسفه هابز نوشته اسکینر (۱۹۹۶) و جمهوری خواهی اثر پتی (۱۹۹۷) به تحلیل ابعاد گوناگون فلسفه سیاسی هابز پرداخته‌اند.

یکی از تمایزات اساسی این پژوهش با آثار پیشین، رویکرد تحلیلی و ساختاریافته آن در پیوند میان انسان‌شناسی، فلسفه حقوق و مشروعیت سیاسی است. برخلاف بسیاری از مطالعات که به تطبیق کلی بسنده کرده‌اند یا صرفاً ترجمه‌ای از نظریه‌های غربی ارائه داده‌اند، این مقاله با ارائه چارچوبی مفهومی و منسجم، مبانی انسان‌شناسی و فلسفه حقوق را به طور مستقیم به نظریه‌های سیاسی و بحث مشروعیت در اندیشه هردو متفکر پیوند می‌دهد. همچنین این پژوهش با تمرکز بر تفاوت‌های بنیادین فلسفی، به ویژه در حوزه انسان‌شناسی و عدالت، نشان می‌دهد چگونه این تفاوت‌ها به شکل‌گیری دو رویکرد متفاوت در بحث منشأ حاکمیت و مشروعیت سیاسی منجر شده‌اند؛ درحالی که بیشتر مطالعات پیشین صرفاً بر جنبه‌های سیاسی یا حقوقی تمرکز داشته‌اند و کمتر به ریشه‌های فلسفی آن‌ها پرداخته‌اند.

۳. روش پژوهش

در این مقاله به روش اکتشافی و توصیفی به بررسی جایگاه منشأ حاکمیت در اندیشه دو فیلسوف پرداخته شده است. داده‌های پژوهش نیز با مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شده است. همچنین علاوه بر بررسی مستقل نظریه‌های منشأ حاکمیت در دو متفکر، با رویکرد تطبیقی-تحلیلی، تفاوت‌ها و شباهت‌های فلسفی و حقوقی در یک چارچوب منسجم و علمی بازشناسی و تبیین می‌شود.

۴. چارچوب نظری

چارچوب نظری این پژوهش تلفیق دو حوزه کلیدی در فلسفه سیاسی است: انسان‌شناسی فلسفی و فلسفه حقوق. انسان‌شناسی در فلسفه و حقوق، بستری برای فهم بنیادهای رفتار، اندیشه و ارزش‌های انسانی فراهم می‌آورد. این رویکرد از یک سو در فلسفه بر تحلیل ماهیت، غایت و توانایی‌های ذاتی انسان تکیه دارد و از سوی دیگر در حقوق، به تبیین جایگاه انسان به عنوان صاحب حق و مکلف در نظم اجتماعی می‌پردازد. نسبت این دو حوزه در پیوند میان مبانی هستی‌شناختی انسان و قواعد الزام‌آور حقوقی آشکار می‌شود؛ به گونه‌ای که فهم دقیق از سرشت انسانی می‌تواند مبنای تدوین نظام‌های حقوقی عادلانه و متناسب با کرامت او قرار گیرد. بررسی این پیوند، هم در ساحت نظری و هم در عرصه کاربردی، نقش مهمی در تحول اندیشه‌های معاصر ایفا می‌کند. انسان‌شناسی، به عنوان مبنای تحلیل رفتار فردی و اجتماعی انسان، نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین دیدگاه هر متفکر نسبت به منشأ حاکمیت ایفا می‌کند. در این پژوهش، تحلیل طبیعت انسان، اهداف

وجودی او و ظرفیت‌های عقلانی و فطری‌اش، زمینه‌ساز تبیین دیدگاه‌های علامه طباطبایی و هابز درخصوص مشروعیت سیاسی شده است. از منظر فلسفه حقوق، منشأ حاکمیت یا در چارچوب عدالت الهی و عقلانیت فطری (در اندیشه اسلامی) تبیین می‌شود یا بر مبنای قرارداد اجتماعی و ضرورت نظم (در فلسفه غرب). هابز نماینده دیدگاهی است که مشروعیت را در قدرت ناشی از توافق اجتماعی برای مهار هرچ و مرج می‌داند (Pettit, 2008)؛ درحالی که علامه طباطبایی از منظر فلسفه اسلامی، عدالت را پایه مشروعیت می‌داند و آن را برآمده از فطرت و عقل بشر می‌بیند.

۴-۱. انسان‌شناسی در اندیشه توماس هابز

نظریه حکومت در اندیشه توماس هابز بر پایه برداشتی خاص از سرشت انسان استوار است؛ برداشتی که از دو مسیر شناختی عمده یعنی روان‌شناسی فیزیولوژیکی انسان و طبیعت‌شناسی انسان به‌دست آمده است. هابز با استفاده از این دو روش، تصویری از انسان ارائه می‌دهد که بنیاد نظریه سیاسی او را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، تحلیل این دو رویکرد می‌تواند ما را به درکی روشن‌تر از مبانی نظری حکومت در اندیشه او برساند.

۴-۱-۱. روان‌شناسی فیزیولوژیک انسان از منظر هابز

هابز جهان را براساس مفهوم حرکت تبیین می‌کند. به باور او، تمام پدیده‌های عالم از طریق اصل ساده حرکت قابل توضیح‌اند؛ چرا که رابطه علت و معلول، چیزی جز نوعی از حرکت نیست. از همین رو، فلسفه به معنای دقیق آن، «علم حرکت» تلقی می‌شود (بشیریه، ۱۳۸۱: ۷۷). هابز این دیدگاه را از قلمرو طبیعت فراتر می‌برد و به حوزه شناخت و ادراک انسان نیز تسری می‌دهد.

در نگاه او، قوای مختلف شناسایی مانند ادراک، تخیل و عقل، همگی در تحلیل نهایی به احساس بازمی‌گردند. او معتقد است تمامی این قوای ادراکی محصول حرکت‌اند و احساس نیز چیزی جز نوعی حرکت در اعضای بدن نیست. هابز با این رویکرد، نه تنها فرایند شناخت انسان را بر مبنای قوانین فیزیکی تبیین می‌کند، بلکه تأکید می‌ورزد که همه معانی و مفاهیم ذهنی نیز بازتابی از حرکات بیرونی هستند (تامس جونز، ۱۳۸۳: ۷۱۴).

در این چارچوب، انتخاب آزادانه معنا ندارد؛ چرا که رفتار انسان، ناشی از وضعیت پیشین جسمانی و شرایط محیطی اوست و در نتیجه قابل پیش‌بینی است. ارزش‌ها نیز از نظر هابز کاملاً ذهنی‌اند و قضاوت‌های اخلاقی، ترجمانی از حرکات مادی در جهت مخالف یا موافق یک موضوع خاص هستند. براین اساس، خوب و بد نه مفاهیمی عینی، بلکه دریافت‌هایی فردی‌اند و هر چیز مطلوب، صرفاً چیزی است که ما را جذب کند.

در نهایت، هدف هابز از این تحلیل روان‌شناختی، رسیدن به این نتیجه است که انسان اساساً موجودی خودمحور و سودجو است. حتی هنگامی که به‌نظر می‌رسد فرد در پی خیر دیگران است، در حقیقت این کار را از سر توهم انجام می‌دهد؛ چرا که به باور هابز، گزینش میان منفعت شخصی و نفع دیگران مفهومی بی‌معنا است. در نتیجه، نوع دوستی اصیل در انسان وجود ندارد و آنچه تحت عنوان خیر عمومی یا ایثار جلوه می‌کند، چیزی جز رضایت درونی ناشی از تأمین منافع شخصی نیست (همان: ۷۱۴-۷۱۷؛ کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۳).

۴-۱-۲. طبیعت‌شناسی انسان از منظر هابز

دومین مسیر شناختی هابز در تحلیل انسان، مبتنی بر طبیعت‌شناسی است. او معتقد است انسان‌ها از منظر توانایی‌های ذهنی و قوای جسمی به‌طور نسبی برابر آفریده شده‌اند. این برابری نسبی سبب می‌شود همگان به دستیابی به اهداف مشابه امیدوار باشند، اما همین امید هنگامی که با کمپایی منابع همراه شود، به نزاع و رقابت منجر می‌شود؛ زیرا وقتی دو فرد به دنبال چیزی یکسان هستند و هردو در دستیابی به آن توانا باشند، منازعه میان آن‌ها اجتناب‌ناپذیر خواهد بود (تامس جونز، ۱۳۸۳: ۱۵۶-۱۵۷، ۷۱۷).

هابز در این بخش سه خصیصه بنیادین را در سرشت انسان برمی‌شمارد: نخست رقابت برای دستیابی به منابع، دوم بی‌اعتمادی برای حفظ امنیت، و سوم طلب شأن و منزلت اجتماعی. این سه انگیزه به‌زعم او سرچشمه اصلی درگیری‌های انسانی هستند. به همین دلیل، هر فردی برای تأمین امنیت و حفظ منزلت خویش ناچار است دیگران را تحت سلطه درآورد؛ حتی اگر این سلطه‌گری از طریق فریب یا اجبار محقق شود (همان: ۱۵۷). از نظر هابز، میل به برتری‌جویی و سلطه، هنگامی خطرناک‌تر می‌شود که با انگیزه حفظ موقعیت اجتماعی و احترام همراه شود. در این وضعیت، افراد حاضرند برای حفظ آبرو و جایگاه اجتماعی خود، حتی دست به حذف هموعانشان بزنند. به همین دلیل، او معتقد است انسان‌ها بدون وجود قدرتی قاهر که مانع این تعارض‌ها شود، به‌طور طبیعی وارد جنگی همگانی خواهند شد؛ جنگی که در آن، همه در برابر همه قرار می‌گیرند (همان: ۷۱۸-۷۱۹).

اگرچه هابز وجود برخی تمایلات صلح‌جویانه را در انسان انکار نمی‌کند، اما باور دارد که بیشتر امیال فطری انسان، میل به منازعه و سلطه است. به باور او، گرچه همگان در ظاهر بر مطلوب‌بودن صلح اتفاق نظر دارند، اما خودخواهی عمیق و نهادینه‌شده در انسان، او را به‌سوی کسب قدرت سوق می‌دهد. این میل به قدرت مختص جاه‌طلبان نیست، بلکه در همه افراد - حتی آنان که به حفظ دارایی‌های موجود خود راضی‌اند - وجود دارد (همان: ۷۲۰).

بنابراین، از منظر هابز، انسان موجودی است خودخواه، حسابگر و قدرت‌طلب که در مسیر تحقق امیال خویش، از هیچ ابزاری فروگذار نمی‌کند. این درک از انسان، مبنای نظریه او درباره ضرورت وجود حکومت مقتدر است. او معتقد است که عقل، گرچه توان درک پیامدهای منازعات را دارد، اما در خدمت شهوات انسان قرار گرفته است. به بیان دیگر، عقل نه نیرویی مهارکننده، بلکه ابزاری در اختیار امیال است. انسان حتی زمانی که به همکاری با دیگران می‌اندیشد، هدفش بهره‌برداری بیشتر از آنهاست، ولو آن‌که بداند این بهره‌کشی می‌تواند به زیان خودش تمام شود (همان: ۷۲۵).

از نظر هابز، تنها نیرویی که می‌تواند شهوات انسانی را مهار کند، زور است؛ زبانی که شهوات آن را درک می‌کنند؛ بنابراین، اگر هدف برقراری صلح و پایان‌دادن به نزاع است، باید از همان انگیزه‌های خودخواهانه انسان بهره گرفت. نه عقل، نه اخلاق، بلکه تنها ترس از مجازات یا امید به پاداش است که انسان را به رعایت قانون وادار می‌کند. براین اساس، باید حکومتی مقتدر و مسلط ایجاد شود که به‌واسطه قدرت قهری خود، افراد را وادار به تبعیت از قانون کند (بیات کمیتکی و بالوی، ۱۳۹۴: ۱۲۹). هابز برای تبیین این دیدگاه از دو مقوله سخن می‌گوید. نخست آن‌که اگر انسان‌ها از برخی قواعد که او آن‌ها را قوانین طبیعی می‌نامد پیروی کنند، می‌توانند به صلح برسند. دوم آن‌که چون انسان‌ها تمایل به تبعیت از قوانینی که خود وضع کرده‌اند ندارند، وجود قدرتی بیرونی و قاهر برای تحمیل و اجرای آن قوانین ضروری است.

۴-۲. انسان‌شناسی از منظر علامه طباطبایی

در تحلیل علامه طباطبایی از حقیقت نفس انسانی و نحوه کنشگری آن، تفاوت بنیادین افعال انسان با افعال سایر موجودات طبیعی، در آگاهانه و اختیاری‌بودن رفتارهای انسانی نهفته است؛ نکته‌ای که بسیاری از فلاسفه نیز بر آن تأکید داشته‌اند. برخلاف نیروهای طبیعی که افعال آن‌ها جبری و ناآگاهانه رخ می‌دهد، رفتارهای انسانی مسبوق به سطوحی از آگاهی و اختیار است. از دیدگاه علامه، هر کنش انسانی لااقل متکی بر سه مؤلفه شناختی و ارادی است: تصور فعل، تصدیق به ترجیح و ضرورت آن، و درنهایت میل، اراده یا انتخاب آن.

برای مثال، در یک رفتار ساده مانند نوشیدن آب، فرد ابتدا تصویری ذهنی از نوشیدن آب دارد. سپس به این نتیجه می‌رسد که نوشیدن آن برای رفع عطش ضروری است و درنهایت، اراده به انجام آن پیدا می‌کند؛ بنابراین، عمل نوشیدن آب هرچند در ظاهر پاسخی به یک نیاز طبیعی به‌شمار می‌آید، اما در باطن، تحقق آن نیازمند مجموعه‌ای از واسطه‌های ادراکی و ارادی است. این واسطه‌ها نوعی حالات شناختی و ارادی‌اند که رابطه علی بین نیاز طبیعی و کنش نهایی را برقرار می‌سازند؛ رابطه‌ای که اگر این واسطه‌ها حذف شوند، هرگز به‌خودی‌خود موجب تحقق عمل نخواهد شد. از این‌رو، رابطه میان عطش و نوشیدن آب، در ذات خود یک رابطه «امکانی» است که فقط از طریق این واسطه‌های ذهنی به رابطه‌ای «ضروری» تبدیل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۵: ۱۶۲-۱۶۵ و ۳۲۰-۳۲۵).

علامه در ادامه تحلیل خود، به نکته ظریفی در باب ضرورت‌های کنش انسانی اشاره می‌کند. او معتقد است برخی از این واسطه‌ها نه از سنخ امور تکوینی یا منطقی، بلکه اعتباری‌اند؛ برای نمونه، هنگامی که فرد گرسنه باور دارد که «باید برای رفع گرسنگی غذا بخورد»، این «باید» نه از جنس ضرورت‌های منطقی مانند رابطه بین مقدمات و نتایج در قیاس و نه از سنخ ضرورت‌های تکوینی مانند رابطه آتش و سوزاندن است، بلکه این ضرورت نوعی الزام اعتباری است که محصول ذهن فاعل انسانی و مبتنی بر شرایط خاص روان‌شناختی و معرفت‌شناختی او است. علامه طباطبایی در رساله اعتباریات به تفصیل این فرایند شکل‌گیری ضرورت‌های اعتباری را توضیح می‌دهد (همان).

در ادامه، علامه معتقد است این تصدیقات و ادراکات اعتباری انسان را به عمل در جهان ماده پیوند می‌دهند. از تصدیقات مهم در این حوزه، تصدیق به «اعتبار استخدام» است. به این معنا که انسان باید هر چیزی را که بتواند در مسیر کمال خود به خدمت بگیرد، استخدام کند. این تصدیق، مجوزی برای تصرف در طبیعت، نباتات، حیوانات و حتی بهره‌گیری از سایر انسان‌ها فراهم می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰۷-۲۰۲). با این حال، انسان در فرایند زندگی اجتماعی درمی‌یابد که دیگر انسان‌ها نیز همان انتظاراتی را از او دارند که او از آن‌ها دارد. از این رو، انسان ناچار می‌شود با دیگران مصالحه کند و به همان اندازه که از آن‌ها بهره‌مند می‌شود، رضایت دهد که آنان نیز از او بهره ببرند. این سازوکار ذهنی، مبنای حکم اعتباری به ضرورت زندگی مدنی و تعاون اجتماعی می‌شود. لازمه این حکم، شکل‌گیری ضرورت دیگری است: «وجوب استقرار اجتماع»؛ به گونه‌ای که هرکس به حق خود برسد و روابط میان افراد متعادل باشد. اینجا مفهوم «عدل اجتماعی» به مثابه ضرورتی اعتباری مطرح می‌شود که برآمده از اضطراب انسان به زیست مشترک است. از نظر علامه، انسان ذاتاً مدنی بالطبع نیست، بلکه «مدنی بالاضطرار» است. به این معنا که اگر ضرورت زندگی جمعی وجود نداشت، انسان نه به اجتماع و نه به عدالت حکم نمی‌داد. به بیان دیگر، مدنیت انسان، مولود احساس نیاز به استخدام دیگران و تأمین منافع شخصی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۷).

این گرایش طبیعی به استخدام، هنگامی که با تفاوت‌های ضروری میان انسان‌ها از حیث قدرت، محیط‌زیست، عادات و اخلاق ترکیب می‌شود، به نابرابری‌هایی منجر می‌شود که عدالت اجتماعی را به خطر می‌اندازد. در چنین شرایطی، انسان قوی بر انسان ضعیف سلطه می‌یابد و از او بهره‌برداری می‌کند؛ درحالی که انسان ضعیف با توسل به فریب و حيله، درصدد انتقام و بازپس‌گیری قدرت برمی‌آید. تداوم این وضعیت، درنهایت به آشوب و فروپاشی نظم اجتماعی منتهی می‌شود. از همین رو، قانون به مثابه ابزار تنظیم روابط و استقرار عدالت، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌شود (همان).

۴-۳. مقایسه تطبیقی انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی در اندیشه هابز و علامه طباطبایی

توماس هابز انسان را موجودی با انگیزه‌های غریزی مانند ترس از مرگ، میل به حفظ بقا و تمایل به قدرت می‌داند. از نگاه او، این تمایلات فطری موجب می‌شود که وضعیت طبیعی انسان، وضعیت نزاع دائمی و جنگ همه علیه همه باشد (Hobbes, 1651). در این چارچوب، عقل نقش ابزاری برای محاسبه سود و زیان دارد که انسان را به پذیرش قرارداد اجتماعی و واگذاری قدرت به یک حاکم مطلق ترغیب می‌کند؛ چرا که فقط قدرتی مطلق و منازعه‌ناپذیر می‌تواند امنیت و نظم را تضمین کند (Skinner, 2008; Pettit, 1997).

در سوی دیگر، علامه طباطبایی با تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی، انسان را موجودی می‌داند که افزون بر بعد مادی، از روح، فطرت الهی و عقل نیز بهره‌مند است. از این رو، انسان در ذات خود میل به خیر، عدالت و کمال دارد و از توان رشد اخلاقی، عقلانی و معنوی برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۷۶؛ Nasr, 2006: 201-203).

برخلاف نگاه هابز که انسان را موجودی خودمحور و خطرناک می‌بیند، علامه انسان را موجودی تعالی‌جو می‌داند که به واسطه عقل و فطرتش می‌تواند حق را از باطل تمیز دهد و به سوی نظم عادلانه حرکت کند.

هابز انسان را عمدتاً تابع انگیزه‌های زیستی و قدرت‌طلبانه می‌بیند و بر همین اساس، حکومت را نهادی ضروری برای کنترل این غرایز معرفی می‌کند (Tuck, 1989). این تحلیل مبتنی بر انسان‌شناسی واقع‌گرایانه و بدبینانه است. در مقابل، علامه طباطبایی با اتکا بر رویکرد

الهیاتی، انسان را موجودی مختار و عاقل می‌داند که با بهره‌گیری از عقل و فطرت الهی خویش می‌تواند در ساخت و حفظ نظم اخلاقی و اجتماعی مشارکت کند (طباطبایی، ۱۳۷۶).

بر این مبنا، درحالی‌که هابز مشروعیت حکومت را از قرارداد اجتماعی و ضرورت کنترل غرایز بشر استنتاج می‌کند، علامه مشروعیت را در عدل الهی، عقلانیت اخلاقی و ضرورت استقرار عدالت اجتماعی جستجو می‌کند. در نتیجه دو نوع انسان‌شناسی متفاوت، به دو نظریه متمایز در باب منشأ و مشروعیت قدرت سیاسی می‌انجامد.

۵. یافته‌های پژوهش

۵-۱. منشأ حاکمیت از منظر هابز و علامه طباطبایی

از منظر توماس هابز، ضرورت تأسیس حکومت ناشی از نیاز بنیادین انسان به صلح، امنیت و رفاه است. او در کتاب لویاتان پیش از ورود به بحث مستقیم درباره منشأ حاکمیت، ابتدا به تبیین مفاهیمی مانند عهد، قرارداد و وظایف کارگزاران سیاسی می‌پردازد. براساس تصویری که هابز از وضعیت طبیعی انسان ارائه می‌دهد - یعنی وضعیتی آکنده از ترس، ناامنی و رقابت بی‌پایان - حفظ صلح و جلوگیری از جنگ همگانی، فقط در سایه وجود حکومتی مقتدر ممکن می‌شود. از این رو، تشکیل حکومت نه امری اختیاری، بلکه ضرورتی گریزناپذیر برای تحقق بقای جمعی و زندگی مسالمت‌آمیز است.

هابز بر این باور است که صرف وجود هدفی چون امنیت و آرامش، مشروعیت تأسیس حکومت را توجیه می‌کند و نحوه تشکیل آن صرفاً وسیله‌ای برای نیل به آن هدف است. از این رو، هر روشی که بتواند به تأسیس حکومتی مقتدر منجر شود، موجه و کارآمد تلقی می‌شود، حتی اگر این روش مبتنی بر نوعی «قرارداد ضمنی» از سر ترس و اضطراب باشد. هابز در ادامه، روش «عقد اجتماعی» را کارآمدترین و عقلانی‌ترین شیوه برای گذار از وضع طبیعی به جامعه سیاسی معرفی می‌کند. او با تبیین عناصر سازنده این قرارداد، مانند رضایت عمومی، واگذاری اراده به حاکم و اطاعت بی‌قیدوشرط سعی می‌کند بنیان نظری حاکمیت مطلق را پی‌ریزی کند؛ حاکمیتی که قدرت آن نامحدود و غیرقابل نقض است.

در نقطه مقابل، علامه طباطبایی با تکیه بر آموزه‌های فلسفه اسلامی و الهیات شیعی، منشأ حاکمیت را نه در قرارداد اجتماعی، بلکه در «ولایت» می‌جوید. از منظر او حکومت امری اعتباری و فطری است که ریشه در نهاد انسان دارد. او در مباحث مربوط به ولایت، بر این نکته تأکید می‌ورزد که فطرت انسان اقتضا می‌کند هر امری که فاقد متصدی باشد، نیازمند سرپرستی است. به عبارت دیگر، انسان به صورت طبیعی درک می‌کند که برای پیشبرد امور ضروری اجتماعی، باید شخص یا نهادی متولی اداره آن باشد (بوذری‌نژاد و مرندی، ۱۳۹۴: ۱۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۲۷).

از منظر علامه، دین اسلام نیز که بر پایه فطرت انسانی بنا شده، این ضرورت را تأیید کرده و اصل ولایت را به عنوان قاعده‌ای فطری به رسمیت شناخته است؛ بنابراین، تشکیل حکومت در چارچوب دین نه تنها امری قراردادی و صرفاً عقلانی نیست، بلکه حکمی فطری، شرعی و الهی است. به همین دلیل، با آغاز حکومت پیامبر اسلام (ص)، مردم آن را امری بدیهی و ضروری تلقی کردند و پرسشی درباره مشروعیت آن مطرح نساختند. رویداد سقیفه نیز به گونه‌ای دیگر گواه این درک فطری از ضرورت وجود حکومت در جامعه اسلامی است (بوذری‌نژاد و مرندی، ۱۳۹۴: ۱۱۸).

در ادامه، علامه با استناد به آیات قرآن، انسان‌ها را مکلف به پذیرش ولایت و اطاعت از احکام الهی می‌داند. براین اساس، حکومت دینی وظیفه دارد هم قوانین ثابت شریعت را به اجرا گذارد و هم در موارد متغیر، احکامی متناسب با مصالح زمان و مکان صادر کند. به بیان دیگر، ولایت در اندیشه علامه طباطبایی دارای دو بعد است: اجرای احکام ثابت و تدبیر در امور متغیر اجتماعی، به گونه‌ای که تأمین‌کننده مصلحت جامعه اسلامی باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۶۰-۱۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۳۵).

در جمع‌بندی، هابز حاکمیت را برآمده از قرارداد اجتماعی می‌داند که هدف آن حفظ نظم و جلوگیری از جنگ همه علیه همه است، درحالی‌که علامه طباطبایی منشأ حاکمیت را در ولایت فطری، شرعی و الهی می‌بیند که در بستر عقل، فطرت و وحی به رسمیت شناخته شده و کارویژه آن، تحقق عدالت و هدایت جامعه به سوی کمال انسانی است.

۵-۲. تشکیل حکومت از منظر توماس هابز و علامه طباطبایی

از منظر توماس هابز، تشکیل حکومت راهکاری عقلانی و ضرورتی گریزناپذیر برای عبور از وضعیت نابسامان و خطرناک طبیعی است. هابز در اثر کلاسیک خود، لویاتان، وضعیت طبیعی را حالتی سرشار از ترس، ناامنی و جنگ مداوم میان انسان‌ها توصیف می‌کند؛ وضعیتی که در آن، افراد به واسطه تمایلات ذاتی مانند حب نفس، تمایل به قدرت و حفظ بقا، در وضعیت همیشگی «جنگ همه علیه همه» گرفتار می‌شوند. در چنین شرایطی، نه امنیت فردی تضمین شده است و نه نظم اجتماعی، و تنها راه گریز از این بحران، تأسیس حکومتی مقتدر است که بتواند بر این وضعیت غلبه کند.

هابز بر این باور است که برای نیل به صلح و امنیت پایدار، انسان‌ها باید طی قرارداد اجتماعی، تمامی حقوق طبیعی خود را به یک حاکم مطلق العنان واگذار کنند. این حاکم که باید از اقتداری مطلق و تخلف‌ناپذیر برخوردار باشد، موظف است امنیت و نظم را تضمین کند و مانع بازگشت جامعه به آشوب طبیعی شود (Hobbes, 1651; Pettit, 1997; Skinner, 2008). براین اساس، مشروعیت حکومت در اندیشه هابز از توانایی آن در برقراری نظم و حفظ امنیت ناشی می‌شود و هرگونه تحدید در قدرت حاکم، تهدیدی برای بنیان نظم اجتماعی است؛ بنابراین، اقتدار سیاسی باید مطلق، بدون محدودیت‌های قانونی یا اخلاقی پیشینی باشد.

در نقطه مقابل، علامه طباطبایی با اتکا به مبانی حکمت متعالیه، الهیات شیعی و فلسفه اسلامی، منشأ حکومت را نه در قرارداد اجتماعی، بلکه در فطرت الهی و عقلانیت انسان و اصل ولایت الهی می‌جوید. او حکومت را نهادی فطری و عقلانی معرفی می‌کند که مأموریت آن صرفاً حفظ نظم نیست، بلکه تحقق عدالت الهی، پاسداشت کرامت انسانی و هدایت اخلاقی و معنوی جامعه است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۶۰-۱۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۲۷ و ۱۳۵). از منظر علامه، انسان موجودی است برخوردار از عقل و فطرتی الهی که او را به سوی خیر و عدالت سوق می‌دهد. حکومت مشروع در این نگرش، ابزاری برای تجلی عدالت و بسط خیر عمومی است. به همین جهت، دین اسلام که با فطرت انسان همسو است، ولایت را امری طبیعی و ضروری می‌انگارد؛ به گونه‌ای که پذیرش حاکمیت پیامبر اسلام (ص) برای مسلمانان صدر اسلام امری بدیهی تلقی می‌شد و نیازی به اقامه برهان نداشت (بوذری نژاد و مرنندی، ۱۳۹۴: ۱۱۷-۱۱۸). در نگاه علامه، ولایت الهی مشتمل بر دو بعد اساسی است: نخست، اجرای احکام ثابت و تغییرناپذیر شریعت که مسئولیت دائمی حاکم اسلامی محسوب می‌شود؛ دوم، تدبیر امور متغیر اجتماعی براساس مصالح روز، به گونه‌ای که هم‌راستا با تحقق عدالت، کرامت انسانی و سعادت حقیقی باشد. مشروعیت حکومت در این چارچوب، در گرو التزام به عدالت و احترام به حقوق فطری بشر است. انحراف حاکم از مسیر عدالت، نقض مشروعیت تلقی می‌شود و در این صورت، مردم از حق اعتراض، انتقاد و حتی مقاومت برخوردارند (حسینی، ۱۳۹۲: ۱۳۹۵؛ کریمی، ۱۳۸۲).

برآیند این دو دیدگاه، نشان‌دهنده تمایزی بنیادین در فلسفه سیاسی غرب و اسلامی است. در نظریه هابز، حکومت بر پایه قرارداد اجتماعی و با هدف تأمین امنیت و نظم شکل می‌گیرد و مشروعیت آن به قدرت مطلقه حاکم وابسته است؛ درحالی‌که در اندیشه علامه طباطبایی، حکومت برخاسته از فطرت، عقل و وحی الهی است و مشروعیت آن فقط در پرتو تحقق عدالت، اخلاق و حفظ کرامت انسانی معنا می‌یابد. درنتیجه، اگر حکومت در نگاه هابز ابزاری برای مهار هرچومرج است، در نظام فکری علامه، حکومت رسالتی الهی برای رشد، عدالت و هدایت انسان‌ها دارد.

۶. نتیجه‌گیری و پیشنهادها

بررسی تطبیقی منشأ حاکمیت در اندیشه علامه طباطبایی و توماس هابز نشان‌دهنده تفاوت‌های بنیادین در مبانی فلسفی، انسان‌شناسی و فلسفه حقوق این دو متفکر است که بر نظریه‌های آنان درخصوص مشروعیت سیاسی تأثیر مستقیم گذاشته است. در نگاه هابز، انسان در حالت طبیعی موجودی خودمحور و خشن است که در جنگی دائمی با دیگران به سر می‌برد. این فرض انسان‌شناسی به ضرورت وجود یک قدرت مطلق و قرارداد اجتماعی برای ایجاد امنیت و نظم منجر می‌شود. حاکم در فلسفه هابز، نماینده‌ای است که با کسب قدرت مطلق باید مانع هرج و مرج و فروپاشی جامعه شود. از این‌رو، منشأ حاکمیت برای هابز قراردادی است که از ترس انسان‌ها از خشونت و بی‌ثباتی سرچشمه می‌گیرد.

در مقابل، علامه طباطبایی انسان را موجودی فطری، عدالت‌خواه و خلیفه الهی می‌داند که ذاتاً به‌سوی عدالت و حق‌گرایش دارد. منشأ حاکمیت در نظر علامه، نه قراردادی عقلانی و زمینی، بلکه براساس عدالت الهی و فطرت انسانی استوار است. حاکمیت مشروع باید بازتاب‌دهنده عدالت الهی و قوانین الهی باشد که براساس فطرت انسان بنا شده است. در این نگرش، مشروعیت سیاسی با عدالت و اخلاق الهی پیوند دارد و حاکم فقط در صورتی مشروعیت دارد که در مسیر تحقق عدالت حرکت کند.

این تفاوت در انسان‌شناسی به شکلی کلیدی در فلسفه حقوق و منشأ حاکمیت منعکس شده است. هابز حقوق را محصول قرارداد اجتماعی می‌داند که برای برقراری نظم، امنیت و بقا منعقد می‌شود؛ درحالی‌که طباطبایی حقوق را برگرفته از عدالت و قوانین الهی می‌بیند که باید توسط حاکم رعایت شود؛ بنابراین، منشأ حقوق و حاکمیت در هابز قراردادی و قراردادمحور است، ولی در علامه طباطبایی مبتنی بر اخلاق و دین است.

در حوزه مشروعیت سیاسی نیز هابز بر این باور است که مشروعیت از قدرت مطلق ناشی می‌شود که از سوی مردم برای حفظ نظم پذیرفته شده است؛ بنابراین مشروعیت سیاسی متکی به قرارداد و سلطه بی‌چون‌وچرای حاکم است. برعکس، علامه طباطبایی مشروعیت سیاسی را امری اخلاقی و الهی می‌داند که در پیوند با عدالت و شریعت است و اگر حاکم از عدالت عدول کند، مشروعیت خود را از دست می‌دهد. با وجود این تفاوت‌ها، هر دو متفکر بر اهمیت حفظ نظم و امنیت در جامعه تأکید دارند، اما مسیر تحقق این هدف از نظر هابز به‌واسطه اقتدار مطلق و قرارداد اجتماعی است؛ درحالی‌که از منظر علامه طباطبایی، تحقق نظم از طریق اجرای عدالت الهی و تبعیت از فطرت انسانی امکان‌پذیر است.

درنهایت، مطالعه تطبیقی نشان می‌دهد دیدگاه علامه طباطبایی بیشتر بر پایه ارزش‌های دینی و فطری است و به‌نوعی انسان را موجودی با انگیزه‌های اخلاقی و عدالت‌خواه می‌بیند؛ درحالی‌که هابز نگرشی واقع‌گرایانه‌تر و مبتنی بر ترس و خودخواهی انسان دارد که نیازمند قدرت و کنترل قوی برای جلوگیری از هرج و مرج است. این تفاوت فلسفی عمیق، بر نظریه‌های آن‌ها درباره منشأ حاکمیت و مشروعیت سیاسی به شکل تعیین‌کننده‌ای تأثیر گذاشته است و فهم این تفاوت‌ها می‌تواند به تعمیق مطالعات تطبیقی فلسفه سیاسی اسلامی و غربی کمک شایانی بکند.

۱۱. مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

۱۲. 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.

۱۳. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۱۴. تعارض منافع

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

۱۵. منابع

- بشیریه، حسین (۱۳۸۱). آموزش علم سیاست. جلد ۲، تهران: نگاه معاصر.
- بوذری‌نژاد، یحیی و مرندی، الهه (۱۳۹۴). نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و نظام حقوقی-سیاسی جامعه. مطالعات حقوق عمومی، ۴۵(۱)، ۱۰۷-۱۲۲.
- بیات کمیتکی، محمد و بالوی، علی (۱۳۹۴). قدرت و مشروعیت در فلسفه سیاسی هابز. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۰(۴)، ۱۲۰-۱۳۸.
- تامس جونز، ویلیام (۱۳۸۳). خداوندان اندیشه سیاسی (ترجمه علی رامین). تهران: علمی و فرهنگی.
- حسینی، علی (۱۳۹۲). نظریه حکومت در اندیشه علامه طباطبایی. مجله علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، ۱۲، ۴۵-۶۲.
- شهریاری، روح‌الله (۱۴۰۰). سرشت انسان در اندیشه هابز و ارزیابی پیامدهای اخلاقی آن بر مبنای آراء علامه طباطبایی (ه). اخلاق و حیانی، ۱۱ (۲)، ۲۴۴-۲۰۹. doi: 10.22034/ethics.2022.143474
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶). تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. جلد ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد دوم - با تعلیقات مرتضی مطهری) تهران: انتشارات صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۷). بحثی درباره مرجعیت و روحانیت. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۳۵). نهاية الحکمه. جلد ۱. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه. ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. جلد‌های ۵ و ۶. تهران: علمی و فرهنگی.
- کریمی، مهدی (۱۳۹۵). مفهوم حکومت در فلسفه سیاسی علامه طباطبایی. پژوهش‌های فلسفی سیاسی، ۸(۳)، ۱۰۰-۱۲۰.
- مدرسی، حسن (۱۳۸۲). عدالت و قدرت سیاسی در فلسفه اسلامی. تهران: نشر دانشگاهی.
- یزدانی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۹۱). انسان‌شناسی و پیامدهای آن در اندیشه سیاسی هابز و علامه طباطبایی. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Calder, N. (2015). Contract and covenant in Islamic political thought and Western political theory. *Comparative Political Studies*, 48(5), 567–589. <https://doi.org/10.1177/0010414014564361>
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. Retrieved from <https://www.gutenberg.org/ebooks/3207>
- Mahmoudi, A., & Ebrahimi, R. (2022). Justice and legitimacy in Islamic and Western political philosophy: A comparative study of Al-Mizān and Leviathan. *Philosophy and Social Criticism*, 48(3), 410–429.
- Nasr, S. H. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. Albany: SUNY Press.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2008). *Rousseau and Hobbes: Sovereignty and Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahimi, H. (2020). Social contract theory in Islamic political philosophy: A comparative study of Hobbes and Al-Farabi. *Islamic Political Studies Quarterly*, 5(1), 45–67.
- Skinner, Q. (2008). *Hobbes and the Ethics of Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, R. (1989). *Hobbes: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.



The Role of Arabism in the Literary Interpretation of the Holy Qur'an: A Critical Study of Amīn al-Khūlī, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, and Mohammed Arkoun

Moslem Taheri Kalkoshvandi , Zahrasadat Keshavarz ² 

1. Assistant Professor, Faculty of Theology, Farabi College, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: Muslimtaheri@ut.ac.ir
2. PhD in Shiite History, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: Z.keshavarz@theo.ui.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 18 December 2022
Received in revised form: 14 April 2025
Accepted: 22 August 2025
Published online: 23 September 2025

Keywords:

Amin al-Khouli; Arabism; Literary Approach; Muhammad Arkoun; Nasr Hamed Abu Zayd; Qur'anic Interpretation.

ABSTRACT

The present article aims to examine the position of Arabism in the interpretive encounter with the Holy Qur'an in contemporary Islamic thought by focusing on three prominent thinkers in this field. The study adopts a descriptive-analytical method. The literary approach to Qur'anic interpretation represents one of the most influential intellectual movements in contemporary Arab thought. This approach was pioneered by thinkers such as Muhammad Abduh, Taha Hussein, Amin al-Khouli, Shukri Muhammad Ayyad, Bint al-Shati, and later developed by their students, including Muhammad Ahmad Khalafullah, Mahdi Allam, and Nasr Hamed Abu Zayd. The central claim of this movement is that the Qur'an is the greatest literary work that has immortalized the Arabic language. Consequently, the primary purpose of Qur'anic interpretation should not be viewed as the pursuit of understanding, guidance, or divine mercy for humanity. Rather, the Qur'an should be approached as a cultural phenomenon. This perspective reduces the status of the Holy Qur'an from a revealed book—traditionally regarded in Islamic civilization as an active guide for realizing humanity's divine potential—to a cultural artifact that merely reflects the characteristics of Arab-Islamic civilization. It suggests that the study of this divine book is not a matter of faith, but rather a literary endeavor open to any Arabic speaker or anyone interested in the Arabic language. Accordingly, individuals are free to approach the Qur'an from their own standpoint and pursue their personal intellectual purposes. The main objective of this article is to explore the role of the cultural features of Arabism in the interpretive engagement with the Holy Qur'an and to critically assess the implications of such an approach.

Cite this article: Taheri, M.; Keshavarz, Z. (2025). The Role of Arabism in the Literary Interpretation of the Holy Qur'an: A Critical Study of Amīn al-Khūlī, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, and Mohammed Arkoun. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(3): 131 - 150.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.352667.1577>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.352667.1577>

1. Introduction and Problem Statement

Within Islamic civilization, Arabic culture has continually occupied a central position due to its role as the locus in which divine revelation was realized in human history, and because the Arabic language—serving as a universally comprehensible instrument—functions as the linguistic medium of the Holy Qur'an. However, the encounter of Islamic societies with the sweeping transformations of Western civilization, which reshaped the logic of their interaction with the non-Western world, led to profound developments in both thought and practice. One of these was the Arab Renaissance (al-Nahḍa), which became the source of significant intellectual change within Arab-Islamic societies. Its influence extended beyond the social, political, and economic spheres to bring about deeper theoretical transformations.

A renewed connection was established between literary sciences—particularly those addressing the aesthetic dimensions of texts and their interpretation—and literary criticism within rhetorical studies. This revival, emerging after the Arab Renaissance, was advanced by Muslim intellectuals such as Sayyid Jamāl al-Dīn al-Asadābādī, Muḥammad 'Abduh, Rashīd Riḍā, and Muṣṭafā al-Marāghī, who sought to reread the textual heritage of the Islamic world. Foundational works such as 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī's *Asrār al-Balāgha* and *Dalā'il al-I'jāz* were once again adopted as core texts in the Arab Maghreb.

Literary exegesis (al-tafsīr al-adabī), according to Ibn Khaldūn, stands in contrast to narrative and transmitted exegesis (al-tafsīr al-riwāyī wa al-naqlī) (Ibn Khaldūn, 1988: 407). In this approach, literary and linguistic sciences constitute the primary foundations for interpretation. Compared with other exegetical approaches—such as theological or narrative ones—this perspective places less emphasis on faith in the sacredness of the text. The Qur'an, in this view, must first be approached as a cultural product and an Arabic text, rather than as a divine guide for humanity (al-Khūlī, 1933: 365–366). The principal aim of exegesis, therefore, is said to arise from a purely literary interpretation, unbound by external theological or doctrinal commitments (al-Khūlī, 1933: 367). Some scholars employed this method to pursue “an understanding and discernment of the rational, emotional, and artistic values present within the text that the author did not explicitly articulate” (Khalaf Allāh, 1999: 45). This orientation focuses primarily on the linguistic and human aspects of the Qur'anic text. The doctrine of Qur'anic inimitability (i'jāz) is emphasized in its earthly and human dimensions—especially in the eloquence and aesthetic excellence of its Arabic expression—presented as the foundation of Arab cultural identity.

Pioneers of this movement criticized what they perceived as a pathology among many exegetes who, according to some thinkers, “have neglected the primary purpose of the Qur'an—guidance—and have instead preoccupied themselves with peripheral matters such as grammar, rhetoric, and theological or jurisprudential disputes” (Rashīd Riḍā, Vol. 1: 17–18, cited in Karīmīniyā, 2005: 54). In response, figures such as al-Khūlī proposed a distinct method that centered on the Qur'an's literary dimensions. Al-Khūlī argued that “the literary study of the Qur'an is the first duty of any Qur'anic researcher—even if their opinions oppose the Qur'an or they do not seek guidance from it. A genuine Arab recognizes the Qur'an as the greatest Arabic book (kitāb al-'arabiyya al-akbar) without necessarily grasping its meanings or believing in it” (al-Khūlī, 1949).

2. Methodology

Since the central aim of this study is to examine the status of Arabness (al-'urūba)—and specifically the Arabic language—within the contemporary exegetical engagement with the Holy Qur'an, and to assess the implications of such an approach through critical evaluation, data were collected using a documentary research method. The data were then analyzed using a descriptive-analytical approach.

3. Findings

This study has explored the role of Arab identity (al-‘urūba) within the literary approach to interpreting the Holy Qur’an in contemporary Islamic thought. It examined the ideas of Amīn al-Khūlī, as a pioneer in this field, alongside Naṣr Ḥāmid Abū Zayd and Mohammed Arkoun, who each sought to reinterpret the Qur’an through the lens of its Arab identity and the Lebenswelt (lifeworld) of its revelation, emphasizing its cultural and linguistic dimensions.

The main finding of the research is that the linguistic and human capacities of the Arabic language have become central to contemporary engagements with the Qur’an. Through the revival of language-based cultural identity, modern Arab thinkers have sought to distinguish their exegetical efforts from those of non-Arab Muslims. In doing so, they have first divested the Qur’an of its epistemic authority, and subsequently treated it as a mirror reflecting the culture of the Arab era of revelation, arguing that its epistemic centrality cannot extend beyond that historical and linguistic context.

Key similarities and differences among the three thinkers include:

Linguistic Emphasis: All three recognized the significance of Arabic in Qur’anic interpretation, though their methodological applications differ.

Historical Context: Abū Zayd and Arkoun emphasized the historical circumstances of revelation, with Arkoun adopting a more radical stance that questions the divine nature of the text.

Reform and Tradition: While al-Khūlī leaned toward a traditionalist respect for the Qur’an’s literary heritage, Abū Zayd and Arkoun pursued reform and critical analysis, challenging conventional hermeneutics. From a critical standpoint, the role of Arab identity within the literary approach to Qur’anic interpretation reveals several challenges:

Diminishment of Spiritual Values: This approach risks reducing emphasis on the Qur’an’s spiritual and theological dimensions by focusing predominantly on linguistic beauty and literary structure.

Neglect of Circumstances of Revelation: Literary criticism may overlook the *asbāb al-nuzūl* (occasions of revelation), thereby neglecting the social and ethical context essential to understanding the Qur’an’s message.

Humanization and Relativization of the Qur’an: This method may render the Qur’an a human cultural text, challenging its sanctity and its transhistorical and transcultural universality.

4. Conclusion

This study has demonstrated that the literary approach to Qur’anic interpretation, as developed by modern Arab intellectuals such as Amīn al-Khūlī, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, and Mohammed Arkoun, represents both an intellectual renewal and a methodological rupture within Islamic thought. By emphasizing the linguistic and aesthetic dimensions of the Qur’an, these thinkers sought to reassert the role of al-‘urūba (Arabness) and the Arabic language as central elements of cultural identity in the modern Arab world. However, this revival came at a significant cost: the reduction of the Qur’an’s transcendent and revelatory character to a purely human and historical artifact. While such an approach contributed to the development of new hermeneutical tools, it simultaneously risked detaching the Qur’an from its spiritual, ethical, and metaphysical purposes. The study thus concludes that although the literary method enriches our understanding of the Qur’an’s linguistic structure and its aesthetic miracles, it must remain integrated with theological, moral, and historical dimensions to preserve the text’s universal and divine authority. A balanced hermeneutic—one that harmonizes literary insight with faith-based understanding—offers the most promising path for engaging the Qur’an in both its human and sacred aspects.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (1983). *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsa fī Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muḥyī al-Dīn ibn 'Arabī* (The philosophy of hermeneutics: A study in the interpretation of the Qur'an according to Muḥyiddīn Ibn Arabī) (1st ed.). Beirut: Dār al-Tanwīr lil-Ṭibā'a wa al-Naṣhr.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (1992). *Al-Khiṭāb al-Dīnī, Ru'ya Naqdiyya nahwa Intāj Wa'y 'Ilmī bi Dalālat al-Nuṣūṣ al-Dīniyya* (Religious discourse: A critical vision towards producing a scientific understanding of religious texts). Dār al-Muntakhab al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (1995). *Al-Naṣṣ, al-Sulṭa, al-Ḥaqīqa* (Text, authority, truth: Religious thought between the management of knowledge and the will to hegemony) (1st ed.). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2000). *Maḥmūd al-Naṣṣ Dirāsa fī 'Ulūm al-Qur'ān* (The concept of the text: A study in the Qur'anic sciences) (5th ed.). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2008a). *Ishkāliyyāt al-Qirā'a wa 'Āliyyāt al-Ta'wīl* (The problematics of reading and the mechanisms of interpretation) (8th ed.). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2008b). *Al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl (Sulṭat al-Siyāsa wa Sulṭat al-Naṣṣ)* (Discourse and interpretation: The authority of politics and the authority of the text) (3rd ed.). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī / Casablanca: Al-Dār al-Bayḍā'.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2010). *Al-Tajdīd wa al-Taḥrīm wa al-Ta'wīl bayn al-Ma'rifa al-'Ilmiyya wa al-Khawf min al-Takfīr* (Renewal, prohibition, and interpretation between scientific knowledge and the fear of excommunication) (1st ed.). Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī / Morocco: Al-Dār al-Bayḍā'.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2015). *Ṣawt al-Manfī min al-Islām* (Voice of the denied in Islam) (trans. Nahā Hindī, 1st ed.). Cairo: Al-Kutub Khān lil-Naṣhr wa al-Tawzī'.
- Ahmad, A. A., & Alawi, N. M. (2024). Arabic as a language of revelation: A reading into Quranic verses. *Dirasat: Human and Social Sciences*, 51(4), 425–434.
- Ahmad, A.A., & Alawi, N.M. (2024). Arabic as a language of revelation: A reading into Quranic verses. *Dirasat: Human and Social Sciences*, 51(4), 425–434.
- Al-Khulī, Amīn. (1933). Tafsīr (Exegesis). In *The Islamic Encyclopedia* (Vol. 9). Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Khulī, Amīn. (1936). Bal Hiya Thawrāt 'alā 'Ulūm al-Balāgha (Rather, they are revolutions against the sciences of rhetoric). *Al-Hilāl Magazine*, Issue No. 5.
- Al-Khulī, Amīn. (1949). *Al-Tafsīr: Ma'ālim Ḥayātih, Manhajuh al-Yawm* (Exegesis: Landmarks of its life, its method today). Cairo: The Egyptian General Book Organization.
- Al-Khulī, Amīn. (1952). *Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāgha wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Methods of renewal in grammar, rhetoric, exegesis, and literature). Cairo: The Egyptian General Book Organization.
- Al-Khulī, Amīn. (1960). Ṣiḥḥatunā al-Adabiyya Muḥtāja lil-Faḥṣ (Our literary health needs a check-up). *Al-'Arabī Magazine*, March 1960.
- Al-Khulī, Amīn. (1963a). Fī Sabīl al-Manhaj.. Mafāhīm Mahzūra (Towards a method... lost concepts). *Al-Majalla Magazine*, Issue No. 83, November 1.

- Al-Khulī, Amīn. (1963b). Turāthunā bayn al-Wafā' wa al-Juḥūd wa al-Irtijāl wa al-Takhtīt wa al-Tabaddud wa al-Tajmī' (Our heritage between fidelity and denial, improvisation and planning, fragmentation and compilation). *Al-Majalla Magazine*, Issue No. 81, September 1.
- Al-Khulī, Amīn. (1965). Al-Qur'ān wa al-Mafāhīm al-Mithāliyya lil-Ishtirākiyya (The Qur'an and the ideal concepts of socialism). *Al-Aqlām Magazine*, Issue No. 8, August 1.
- Al-Khulī, Amīn. (1967). Adabunā al-Ān Yumaththilunā wa mā al-Adab Illā Ṣūrat al-Ḥayāh (Our literature now represents us, and literature is but a reflection of life). *Al-Hilāl Magazine*, Issue No. 12.
- Āqāyī, Muḥammad Ridā. (2009). Jostārī dar Jayrān Shināsī Tafsīr Mu'āṣir bā Ta'kid bar Dīdgāh-i Muḥammad Aḥmad Khalaf Allāh (An essay on the typology of contemporary exegesis with emphasis on the view of Muhammad Ahmad Khalafallah). *Pazhūhishnāmah 'Ulūm wa Ma'ārif Qur'ān Karīm Journal*, Winter, No. 5, 121–136.
- Arkoun, Mohammed. (1995). *Min Fayṣal al-Tafrīqa ilā Faṣl al-Maqāl: Ayna huwa al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir?* (From the decisive criterion to the decisive word: Where is contemporary Islamic thought?) (Trans. Hāshim Ṣāliḥ).
- Arkoun, Mohammed. (1996a). *Tārīkhiyyat al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī* (The historicity of Arab-Islamic thought) (Trans. Hāshim Ṣāliḥ). Beirut: Markaz al-Inmā' al-Qawmī & Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī.
- Arkoun, Mohammed. (1996b). *Nāfidhatun 'alā al-Islām* (A window onto Islam) (Trans. Ṣayyāḥ al-Juhaym). Beirut: Dār 'Atīyya lil-Nashr.
- Arkoun, Mohammed. (2005). *Al-Qur'ān min al-Tafsīr al-Mawrūth ilā Taḥlīl al-Khiṭāb al-Dīnī* (The Qur'an: From inherited exegesis to the analysis of religious discourse). Beirut: Dār al-Ṭalī'a lil-Ṭibā'a wa al-Nashr.
- Arkoun, Mohammed. (2007). *Al-Fikr al-Islāmī Naqd wa Ijtihād* (Islamic thought: Critique and ijtihad) (Trans. Hāshim Ṣāliḥ). Beirut: Dār al-Sāqī.
- Arkoun, Mohammed. (2007). How should we read the Qur'an? (Trans. & Ed. Sayyid 'Alī Āqāyī). *Khiradnāmah Journal*, No. 21.
- Arkoun, Mohammed. (2009). *Naḥw Naqd al-'Aql al-Islāmī* (Towards a critique of Islamic reason) (Trans. Hāshim Ṣāliḥ). Beirut: Dār al-Ṭalī'a lil-Ṭibā'a wa al-Nashr.
- Arkoun, Mohammed. (n.d.). *Qaḍāyā fī Naqd al-'Aql al-Dīnī: Kayf Naḥm al-Islām al-Yawm?* (Issues in critiquing religious reason: How do we understand Islam today?) (Trans. Hāshim Ṣāliḥ). Beirut: Dār al-Ṭalī'a lil-Ṭibā'a wa al-Nashr.
- Asghari, Javad. (2023). *The Arabic language; The Quran and identity*. Tehran: Ishtar.
- Barhūma, Mūsā. (2013). *Al-Nāṭiqūn bi Lisān al-Samā'* (Those who speak in the tongue of heaven). Beirut & Morocco: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī & Al-Dār al-Bayḍā'.
- Ḍiyā'ī, Ṣafdar 'Alī. (2016). *Barrisī wa Naqd Mabānī Naṣr Ḥamid Abū Zayd dar Fahm Mutūn Dīnī* (Study and critique of the foundations of Nasr Hamid Abu Zayd in understanding religious texts). Qom: Al-Muṣṭafā International Translation and Publication Center.
- Fāḍil Sa'dī, Aḥmad. (2012). *Al-Qirā'a al-Arkūniyya lil-Qur'ān: Dirāsa Naqdiyya* (The Arkounian reading of the Qur'an: A critical study). Beirut: Markaz al-Ḥadāra li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī.
- Hojjati, Seyed Mohammad-Bagher. (1976). An introduction to the writing of the Quran during the time of the Prophet of Islam (PBUH). *Islamic Teachings (Sazman-e Awqaf)*, No. 26.
- Ibn al-Rasūl, Sayyid Muḥammad Ridā, et al. (2012). Indirect meanings of interrogative sentences from the perspective of pragmatics and Arabic rhetoric. *Comparative Literature Research Quarterly*, 3(3), 1–25.
- Ibn 'Āshūr, Ṣāliḥ. (n.d.). *Al-Khiṭāb al-Qur'ānī wa al-Manāḥij al-Ḥadītha fī Taḥlīl al-Dirāsa Naqdiyya* (Qur'anic discourse and modern methods in its analysis: A critical study). In *Proceedings of the 3rd International Forum on Discourse Analysis, University of Qasidi Merbah Ouargla*. Algeria: University of Ouargla.
- Ibn Khaldūn. (1988). *Muqaddimat Tārīkh Ibn Khaldūn* (The Prolegomena of Ibn Khaldun). Beirut: Dār al-Fikr.
- Karīmī Niyā, Murtadā. (2005). Amīn al-Khulī wa Bunyādguzārī Maktab Adabī dar Tafsīr (Amin al-Khuli and the foundation of the literary school in exegesis). *Justārḥā-yi Falsafī Journal*, No. 6, Winter 2005.

- Khoshmanesh, Abolfazl. (2019). *The language of the Quran*. Qom: Hawzah and University Research Center.
- Kirmānī, Navīd. (2020). *Zabān bi Mithāq-i Mu'jizah; Qur'ān Matn-i Aṣlī Farhang-i 'Arabī (Language as miracle; The Qur'an, the foundational text of Arabic culture)* (Trans. Malīḥa Aḥsanī Nīk & Lailā Dhū al-Qadarī). Tehran: Nashr-i Kargadan.
- Mūsawī Muqaddam, Muḥammad, & Umīdwār, Jinān. (2009). Rawish Shināsī Tafsīr Adabī-Tārīkhī Qur'ān dar Dawrah Mu'āṣir (Methodology of literary-historical exegesis of the Qur'an in the contemporary period). *Pazhūhish Dīnī Journal*, No. 19, Fall & Winter, 117–130.
- Pārsāniyā, Ḥamīd. (2013). Nazariyyah wa Farhang: Rawish Shināsī Bunyādīn Takwīn Nazariyyah'hā-yi 'Ilmī (Theory and culture: Foundational methodology for the formation of scientific theories). *Rāhbord Farhang Journal*, No. 23, Fall.
- Pūr Rustāyī, Jawād. (2014). Naqd Nigāh Abū Zayd bi Naqsh Siyāq wa Nuzūl Tadrījī dar Fahm Qur'ān (Critique of Abu Zayd's view on the role of context and gradual revelation in understanding the Qur'an). In M. 'Arab-Šālīḥī (Ed.), *Collection of articles on the typology and critique of Neo-Mu'tazilism* (pp. 229–253). Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications.
- Qā'imī Niyā, 'Alī Riḍā. (2014). *Bīyulūzhī-yi Naṣṣ; Nishānah Shināsī wa Tafsīr Qur'ān (The biology of the text; Semiotics and interpretation of the Qur'an)*, 2nd Edition. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications.
- Qāsimpūr, Muḥsin, Pūyāzādah, A'ṣam, & Īmānī, Muḥaddithah. (2017). Bāznigārī Mabānī wa Rawish Tafsīr Adabī Mu'āṣir; az Manẓar-i Amīn al-Khulī (Revisiting the foundations and method of contemporary literary exegesis; From the perspective of Amin al-Khuli). *Āmūzah'hā-yi Qur'ānī Journal*, No. 25, Spring & Summer.
- Riḍāyī Ādriyānī, Ibrāhīm. (2016). Naqd Dīdgāh Muḥammad Arkūn darbārah Zabān Qur'ān (Critique of Mohammed Arkoun's view on the language of the Qur'an). *Journal of Qur'anic Studies of Orientalists*, No. 21.
- Russell, Bertrand Arthur William. (1966). *The world as I see it (Persian Title: Jahānī kih Man Mīshanāsam)* (Trans. Rūḥullāh 'Abbāsī), 1st Edition. Tehran: Amīr Kabīr Publications.
- Shākir, Muḥammad Kāzīm, & Nānthī Sākī. (2014). Bint al-Shāṭi' wa Samāndahī Tafsīr Adabī (Bint al-Shati and the systematization of literary exegesis). *Tahqīqāt 'Ulūm Qur'ān wa Ḥadīth Journal*, No. 24, Winter, 83–108.
- Ṭayyib Ḥusaynī, Sayyid Maḥmūd. (2008). Amīn al-Khulī wa Mu'allifah'hā-yi Tafsīr Adabī (Amin al-Khuli and the components of literary exegesis). *Mishkāt Journal*, No. 99, Summer 2008.
- Ṭayyib Ḥusaynī, Sayyid Maḥmūd. (2009). Ta'ammulātī dar Girāyish Tafsīr Adabī Mu'āṣir (Reflections on the trend of contemporary literary exegesis). *Qur'ān Shinākht Journal*, No. 4, Fall & Winter 2009, 147–166.

جایگاه عرب‌گرایی در مواجهه تفسیری با قرآن کریم در دوره معاصر؛ مورد مطالعه امین الخولی، نصر حامد ابوزید و محمد ارکون

مسلم طاهری کل کشوندی^۱ ، زهراسادات کشاورز^۲ 

۱. استادیار دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: muslimtaheri@ut.ac.ir

۲. دکتری تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: z.s.hejazi1999@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مقاله حاضر درصدد بررسی «جایگاه عرب‌گرایی در مواجهه تفسیری با قرآن کریم در فکر معاصر اسلامی» با تمرکز بر سه اندیشمند عرب در این زمینه است. روش تحقیق به شیوه توصیفی - تحلیلی خواهد بود. رویکرد ادبی به تفسیر قرآن یکی از پرنفوذترین جریان‌های فکری در فکر معاصر عربی به پیش‌گامی اندیشمندانی نظیر محمد عبده، طه حسین، امین الخولی، شکری محمد عیاد، بنت الشاطی و شاگردان آنها نظیر محمد احمد خلف الله، مهدی علام و نصر حامد ابوزید است. مهم‌ترین ادعای این جریان، آن است که قرآن، عظیم‌ترین اثر ادبی است که زبان عربی را جاودانه ساخته، از این رو نباید نخستین و مهم‌ترین غرض تفسیر قرآن را فهم، هدایت و رحمت الهی نسبت به بشر تلقی کرد، بلکه قرآن را باید به‌مثابه یک امر فرهنگی (The Cultural) شناخت. این رویکرد، قرآن کریم را از یک کتاب وحیانی که همواره در تمدن اسلامی به‌عنوان راهنمای فعالی در تحقق ظرفیت‌های الهی انسان شناخته می‌شد، به ابژه‌ای برای مطالعه خصلت‌های فرهنگی تمدنی نظیر تمدن عربی - اسلامی تقلیل داده و چنین می‌نمایاند که مطالعه این کتاب الهی مسئله‌ای ایمانی نیست و هر عرب زبان و یا علاقه‌مند به زبان عربی لازم است به مطالعه ادبی این کتاب بزرگ عربی روی آورد و پس از آن، هر کس برای هر مقصودی که دارد می‌تواند به قرآن مراجعه و مقصود خود را دنبال کند. مسئله اصلی در مقاله آن است که مکان تفسیر خصلت‌های فرهنگی «عروبه» (عرب‌گرایی) در مواجهه تفسیری با قرآن کریم را مورد تأمل قرار دهد و با اعمال ارزیابی انتقادی، پیامدهای چنین رویکردی را بررسی نماید.

کلیدواژه‌ها:

استناد: طاهری کل کشوندی، مسلم؛ کشاورز، زهرا سادات (۱۴۰۴). جایگاه عرب‌گرایی در مواجهه تفسیری با قرآن کریم در دوره معاصر؛ مورد مطالعه امین الخولی، نصر حامد ابوزید و محمد ارکون. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۳): ۱۳۱ - ۱۵۰.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.352667.1577>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.352667.1577>

۱. مقدمه و بیان مسئله

فرهنگ عربی در تمدن اسلامی به آن جهت که محل تحقق وحی در زیست انسانی است و زبان عربی به مثابه ابزاری قابل فهم همگان، به عنوان قالب زبانی کتاب آسمانی قرآن کریم، همواره در مرکز توجهات قرار داشته است؛ اما مواجهه کشورهای اسلامی با تحولات نوظهوری که در تمدن غرب اتفاق افتاد و همچنین بر اساس آن، منطق تعامل شان با غیرغریبان را تحت تأثیر قرار داده بود، زمینه اتفاقاتی در دو حوزه اندیشه و عمل گردید. در این میان، با پدیده‌ای موسوم به نهضت عربی (النهضة) مواجه هستیم که خود منشأ وقوع تحولات جدی در مسیر اندیشه‌ورزی کشورهای عربی - اسلامی شد و گستره آن به ابعاد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی متوقف نشد؛ بلکه به تحولات دامنه‌دارتری در حوزه‌های نظری منجر گردید. ایجاد ارتباط وثیق بین ماهیت علوم ادبی با نقد ادبی در علوم بلاغی، خصوصاً آن دسته از علومی که به ابعاد زیبایی‌شناختی مکتون در متون و فهم این دسته از متون می‌پردازند، آن چیزی است که پس از نهضت عربی به طور عام و دگرگونی در حوزه ادبیات به طور خاص، توسط برخی از اندیشمندان مسلمان نظیر سید جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده، رشید رضا، مصطفی مراغی و... برای بازخوانی میراث متنی جهان اسلام احیاء شد و آثاری نظیر اسرار البلاغة و دلائل الإعجاز عبدالقاهر جرجانی مجدداً به مثابه کتاب‌های درسی در مغرب عربی خوانده شد.

تفسیر ادبی، به تعبیر ابن خلدون، در مقابل تفسیر روایی و نقلی قرار می‌گیرد (ابن خلدون، ۱۹۸۸، ص ۴۰۷) و علوم ادبی و زبان‌شناختی به عنوان یکی از اساسی‌ترین منابع تفسیر مورد توجه قرار می‌گیرد و تفسیر قرآن کریم بر این مبنا، کمتر از سایر رویکردهای تفسیری نظیر رویکردهای کلامی و روایی نسبت به ایمان به قدسیت این متن دغدغه دارد یا لا اقل این بُعد از کتاب وحیانی قرآن در حاشیه ظرفیت‌های ادبی و زبان‌شناختی‌اش قرار می‌گیرد و ادعا می‌شود که پیش شرط فهم قرآن آن است که این کتاب را به مثابه یک اثر فرهنگی و متن عربی پذیرفت و ضرورتی برای پایبندی و التزام به مسیری که قرآن برای هدایت و سعادت بشری در نظر گرفته، وجود ندارد (الخولی، ۱۹۳۳: ۳۶۵ و ۳۶۶) بلکه نخستین هدف تفسیر، تفسیر ادبی محض، بدون آنکه از هیچ ملاحظه و اعتبار دیگر متأثر باشد، ناشی می‌شود (همان: ۳۶۷) برخی نیز این رویکرد را در راستای «فهم و تشخیص ارزش‌های عقلی و عاطفی و هنری موجود در متن که پدیدآورنده متن آنها را به صراحت بیان نکرده است» به کار برده‌اند (خلف الله، ۱۹۹۹: ص ۴۵).

در این رویکرد، به جنبه‌های زبانی و انسانی متن بیشتر پرداخته و اعجاز قرآنی در جنبه‌های زمینی و انسانی آن، به طور عام و تجلی زبان‌شناختی و زیبایی‌زبانیش به طور خاص، برجسته می‌شود که به مثابه بنیان امر فرهنگی موجود در جهان عرب معرفی می‌شود. پیش‌گامان این حوزه، در نقد آسیب‌شناسی برخی از اندیشمندان که مدعی بودند «عموم مفسران قرآن کریم از مقصود اصلی و اولیه قرآن کریم، یعنی کسب هدایت و ارشاد، غفلت ورزیده و به سرگرمی‌هایی چون وجوه مختلف نحو و بلاغت و اختلافات فقهی و کلامی مشغول شده‌اند» (رشید رضا، ۱۹۵۴: ۱۷-۱۸ به نقل از کریمی‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۵۴) تلاش کردند با پرداختن به وجوه ادبی قرآن و روش‌شناسی چنین مواجهه‌ای رویکرد متمایزی را پیش بکشند. برای مثال، الخولی معتقد است «بررسی ادبی قرآن اولین کاری است که پژوهشگر قرآن باید انجام دهد، هرچند نظرات و دیدگاه‌های او مخالف با قرآن باشد و نخواهد از مضمونش بهره‌برد یا از طریق آن هدایت شود» (الخولی، ۱۹۴۹: ۴۵). او معتقد است عرب اصیل بدون نیاز به درک مضامین قرآن و حتی بدون ایمان به آن، منزلت قرآن را به عنوان بزرگ‌ترین کتاب عربی (کتاب العربیة الأكبر) درک می‌کند.

۲. اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف اصلی مقاله حاضر آن است که مکانات خصلت‌های فرهنگی «عروبة» (عرب‌گرایی) را در مواجهه تفسیری با قرآن کریم مورد تأمل قرار دهد و با اِعمال ارزیابی انتقادی، پیامدهای چنین رویکردی را بررسی نماید.

پرسش اصلی تحقیق آن است که «جایگاه عرب‌گرایی در مواجهه تفسیری با قرآن کریم در فکر معاصر اسلامی چیست؟» همچنین برای تبیین شفاف و صریح این سؤال ضروری است که در عین رعایت حساسیت‌های زبان‌شناختی به اقتضائات الهیاتی قرآن کریم و وحی الهی بپردازیم.

۳. پیشینه پژوهش

اصغری (۱۴۰۲) کتاب «زبان عربی؛ قرآن و هویت» را با انگیزه توسعه پژوهش‌های قرآنی تالیف کرده است. مؤلف معتقد است پژوهش‌های قرآنی همواره با زبان عربی پیوند خورده و جدا کردن قرآن‌پژوهی از بستر زبان عربی، کاری ناممکن است؛ لذا از هر سو که به این پژوهش‌ها بنگریم ناگزیر به زبان عربی و تحقیقات این حوزه نیز متصل خواهیم شد. نویسنده در این اثر کوشیده است نشان دهد در پژوهش‌های این حوزه، وجه زبانی برجسته‌ای وجود دارد. ویژگی عمده مقالات قرآنی و زبانی این کتاب، انتخاب آنها از میان اندیشمندان مختلف از شرق دور گرفته تا غرب اروپا و مشرب‌های سنتی و مدرن است. مؤلف در این مجموعه تلاش کرده نگاه‌های مختلف به این حوزه را انعکاس دهد و از حرکت در چارچوبی خاص و کانالیزه کردن نگاه خوانندگان و پژوهشگران بپرهیزد. همچنین مقالات تنها از زبان انگلیسی ترجمه نشده، بلکه دو مورد از آنها از زبان عربی ترجمه شده و مربوط به محققان عرب زبان است.

خوش‌منش (۱۳۹۸) در کتاب «زبان قرآن» معتقد است قرآن، کلام آفریدگار عالم‌الغیوب و زبان خدای زبان‌آفرین در لباس یک عربی ممتاز و متمایز، خطاب به عموم جامعه انسانی است. وی معتقد است زبان در معنای عام خود در زندگی بشر نفوذی ریشه‌ای و نقشی اساسی دارد؛ کاربرد و کارکردهای آن متنوع و جلوه‌های آن در بسیاری از مظاهر زندگی هویدا است. زبان قرآن نیز به‌عنوان یک زبان برتر، در زندگی فرد و جامعه اسلامی و انسانی، نقش‌های مؤثر و انکارناپذیری داشته و دارد. کتاب حاضر، کوششی برای تبیین ماهیت و برخی از توانایی‌های زبان قرآن و دعوتی برای بازگشتی دوباره به آن، به‌ویژه در عرصه‌های اندیشگی و تمدنی است.

کریمی‌نیا (۱۳۸۴) در مقاله «امین الخولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر» به زمینه‌های شکل‌گیری مکتب ادبی در تفسیر قرآن پرداخته است. وی همچنین با ذکر مبانی و شیوه‌های تفسیری الخولی تصویر مختصری از این رویکرد عرضه کرده و در پایان به ارزیابی آن پرداخته است. مهم‌ترین ایرادات این رویکرد را عدم تطبیق این شیوه تفسیری بر قرآن کریم، همچنین ناسازگاری این رویکرد با تفسیر موضوعی و پاره پاره‌ی آن اشاره کرده است. طیب حسینی (۱۳۸۷) نیز در یک مقاله ترویجی با عنوان «امین الخولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی» به صورت‌بندی نظری تفسیر ادبی پرداخته است.

آقای (۱۳۸۸) در مقاله «جستاری در جریان شناسی تفسیر معاصر با تأکید بر دیدگاه محمد احمد خلف الله» ضمن مروری کوتاه بر گرایش‌های اصلی در تفسیر، از جمله رویکردهای علمی، عقلی و ادبی، در بخش ادبی به گونه‌ای جریان شناسی پرداخته و ضمن بیان نقش محمد احمد خلف الله در این جریان، نظر و دیدگاه او را (به‌عنوان شاگرد مبرز امین الخولی) در حوزه قصص قرآنی مطرح نموده است. نویسنده معتقد است، عدم مهارت و جامعیت کافی خلف الله، در فهم مدلول‌های قرآنی به لغزش وی منجر شده است.

موسوی مقدم و امیدوار (۱۳۸۸) در مقاله «روش‌شناسی تفسیر ادبی-تاریخی قرآن در دوره معاصر» معتقدند که طرفداران رویکرد ادبی در تفسیر، قرآن را به‌مثابه یک اثر هنری-ادبی می‌نگریستند که باید با بهره‌گیری از پژوهش‌های نوین ادبی، در سیاق تاریخی‌اش تفسیر گردد. لذا طرفداران این رویکرد، تمام تلاش خود را به بسط یک نظریه جدید در تفسیر ادبی و تاریخی معطوف نموده‌اند.

شاکر و ساکی (۱۳۹۳) در تحقیق خود با عنوان «بنت الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی» به مهم‌ترین مبانی و اصول قرآن‌شناختی بنت الشاطی در این تفسیر اشاره می‌کنند که عبارتند از: وحدت موضوعی سوره‌های دفعی النزول و هریک از واحدهای نزول در دیگر سوره، عدم وجود ترادف در قرآن، عدم تحمیل قواعد دستوری بر قرآن و نهایتاً تأکید بر روش مراجعه متقابل (داور قرار دادن سیاق آیات در فهم نصوص قرآن).

قاسم‌پور به همراه پویازاده و ایمانی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین الخولی» به تفاوت میان مبانی فکری و روش تفسیری او پرداخته‌اند. نویسندگان پررنگ‌شدن تفاسیر علمی از قرآن را یکی از علل پرداختن الخولی به رویکرد ادبی در تفسیر قرآن دانسته و اعتقاد این رویکرد تفسیری به تک معنایی بودن فهم قرآن را به عنوان نقطه ضعف آن تلقی کرده‌اند. آنچه که تحقیق حاضر را نسبت به تحقیقات پیشین متمایز می‌کند آن است که بیش از تأکید بر مؤلفه‌های درونی رویکرد تفسیر ادبی که نوعاً از سوی محققان رشته علوم و قرآن و حدیث بدان پرداخته شده، به پیامدهای چنین مواجهه‌ی تفسیری با قرآن کریم می‌پردازد.

۴. روش پژوهش

از آنجاکه مسئله اصلی در این تحقیق آن است که مکان «عروبه» به طور عام و زبان عربی به طور خاص در مواجهه تفسیری با قرآن کریم در دوره معاصر را مورد تأمل قرار دهد و با اعمال ارزیابی انتقادی، پیامدهای چنین رویکردی را بررسی نماید لذا داده‌های مورد نیاز تحقیق به روش اسنادی گردآوری شده و با رویکردی توصیفی - تحلیلی به بررسی و ارزیابی آنها خواهیم پرداخت.

۵. زمینه‌های شکل‌گیری رویکرد ادبی به تفسیر قرآن در نزد روشنفکران معاصر جهان عرب

در این بخش به ایده برخی از روشنفکران معاصر عرب زبان که به جایگاه زبان عربی در تفسیر قرآن پرداخته‌اند، می‌پردازیم. زیرا برخی از این روشنفکران، قرآن را منشأ نوگرایی در شعر عربی تلقی کرده و مدعی‌اند معیارهای قطعی نگارش و بررسی‌های نظری درباره زبان و ادبیات در جهان عرب، نخستین بار از فن تفسیر قرآن به وجود آمده است. همچنین در میان نوگرایان حوزه ادبی جهان عرب، قرآن به مثابه متنی با ساختار شعرگونه مرجع طبیعی و اصلی تلقی می‌شود (رک به: کرمانی، ۱۳۹۹: ص ۳۴) که بر مبانی و بناهای متفاوتی استوار است و باید مورد بررسی قرار گیرد.

۵-۱. امین الخولی، زبان عربی و رویکرد ادبی به تفسیر قرآن کریم

شیخ امین الخولی (۱۸۹۵ - ۱۹۶۶ م) دریچه جدیدی نسبت به احیا و اصلاح اجتماعی و سیاسی که با شیخ رفاعه الطحطاوی در قرن نوزدهم آغاز شد و متعاقباً با شیخ محمد عبده و همفکرانش ادامه یافت، باز کرد. الخولی توانست رویکردی را پیش نهد که در آن مسیر متفاوتی نسبت به آنچه که سابقاً در خواندن و تفسیر متون دینی به کار می‌رفت، ایجاد شد. امین الخولی به دلیل تأکید بر جنبه‌های ادبی و زبانی قرآن، مشهور است. او از تفسیری دفاع می‌کند که زبان و سبک ادبی قرآن را در نظر بگیرد و استدلال می‌کند که فهم زبان عربی برای تفسیر صحیح ضروری است. این رویکرد با سنت گسترده‌تر عرب‌گرایی که زبان عربی را به دلیل نقش آن در نزول قرآن بسیار مورد توجه قرار می‌دهد، همسو می‌شود (Ahmad & Alawi, 2024).

۵-۱-۱. جایگاه زبان از نگاه الخولی

از نظر الخولی پویایی لغوی در حیات ادبی جایگاهی نظیر خون در حیات انسانی دارد؛ چراکه زبان، ماده اصلی ادبیات و حامل تغذیه فرهنگی و هنری در فرهنگ است. (الخولی، ۱۹۶۰: ص ۶۹) فائده علوم بلاغی در عرصه قرآن کریم همانا فهم اعجاز مکنون در این کتاب است. (الخولی، ۱۹۳۶: ص ۵۴۱) علمی که بر معیارهای خاص و محدودی بنا شده است. (همان: ۵۴۲)

این معیارها شامل: الف. فهم ادبی خالص و محض قرآن بدون هیچ پیش شرط دیگر؛ ب. قائل شدن به دو ساحت برای تفسیر ادبی نظیر تأمل خاص یا عام پیرامون متن قرآن (الخولی، ۱۹۳۳: ص ۳۶۹ و ۳۷۰) و دیگری پژوهش در خود متن قرآن؛ ج. به کار گیری سه مرحله تحقیق در مفردات قرآن با در نظر گرفتن تدرّج و تطوّر دلالت الفاظ در میان نسل‌های مختلف (همان: ۳۷۱)، تحقیق در باب ساختار نحوی آیات و نهایتاً پژوهش بلاغی و کاوش ادبی و هنری در تفسیر قرآن (همان: ۳۷۲)؛ د. عبور از تفسیر ترتیبی و ورود به تفسیر موضوعی آیات قرآن (همان: ۳۶۶)

این ویژگی خاص قرآن است که هر فرد عرب، از هر دین و ملتی که باشد، زمانی که عربیت خود را درک کند آن را می‌شناسد و پژوهش درباره قرآن با آن مرتبه والای هنری، با چشم‌پوشی از اعتبار دینی‌اش، چیزی است که ما و همه ملت‌های عرب یا عجم، آن را اولین مقصد و هدف نهایی می‌شمارد. (الخولی، ۱۹۳۳: ۴۱۱-۴۳۸؛ ۱۹۵۲: ۳۰۴) و ایده اصلی آن است که

۱. «بلاغت، خصوصاً در رابطه با اعجاز قرآن، در یک محیط فلسفی - کلامی رشد یافته و از مسائل اعتقادی متأثر بوده است»؛

۲. «در تمدن اسلامی برای تعلیم بلاغت دو راه وجود داشته است: یکی مدرسه کلامی - فلسفی و دیگری ادبی - هنری که برای هر رویکرد، مسیر خاصی چیده شده است که پیروانشان باید از آن تبعیت نمایند.

۳. در تحقیقات متأخری که در حوزه بلاغت صورت گرفته است از این دو حیث ادبی و دینی چشم‌پوشی شده است.

در بلاغت‌پژوهی معاصر نیازمند طرح مباحث و مسائل جدیدی نظیر پرداختن به اسلوب و انواع آن، وجوه تشابه و اختلاف و مزایای هریک از آنها، تشبیه، استعاره، کنایه و معنای کلی و هدف هنری که پدیدآورندگان آثار ادبی آنها را قصد کرده‌اند، هستیم. (الخولی، ۱۹۳۶: ص ۵۴۳) به گونه‌ای که نخستین هدف تفسیر، فهم ادبی خالص و محض این کتاب باشد بدون در نظر گرفتن هیچ پیش شرط دیگر. (الخولی، ۱۹۵۲: ص ۳۰۴)

۱-۲. هویت بخشی به زبان عامیانه عربی در برابر زبان فصیح

نگاه الخولی به زبان عربی، نگاهی تاریخی است که با زیست اجتماعی سخنوران آن پیوند می‌خورد. او تأکید داشت که تطوّر، سنت طبیعت در هر چیزی است. وی این باور را که زبان عربی ناگهان از آسمان نازل شده باشد، نقد می‌کرد و معتقد بود زبان عربی، از سطح آواها تا اسلوب‌های بیانی، مانند زبان‌های دیگر، حاصل زیست اجتماعی یک قوم در طول زمان است.

در راستای همان نگاه تاریخی، وی تخطئه زبان عامیانه را در مقابل عربی فصیح نمی‌پذیرفت و معتقد بود زبان عامیانه روز، به همان اندازه زبان اعصار تاریخی، معتبر است و حاصل حیات اجتماعی مردم است. همین توجه الخولی به رابطه زبان و زمانه، مبنای تألیف کتاب مشکلات حیاتنا اللغویة (چ ۱۹۶۵ م) بود. زیرا معتقد بود «زبان وسیله اثبات وجود ماست و دین وسیله پیشرفت این وجود و هدف بخشیدن به آن» (جندی، ۱۹۷۱: ۱۵۷)

۱-۳. نقد رویکردهای کلامی و عرفانی تفسیر قرآن

الخولی معتقد است «قرآن قله ادبیات عرب است» لذا با هر رویکردی که سراغ تفسیر این کتاب برویم، قابل استفاده خواهد بود. اما کاربردی‌ترین روش تفسیر این کتاب، تمسک به طبیعت عربی و فضای حاکم بر آن است؛ زیرا در آن هیچ اختلافی جاری نیست. (الخولی، ۱۹۶۵: ۵۱) وی با رد رویکردهای باطنی که برای قرآن، ظاهر و باطنی در نظر می‌گیرند و براین اساس از ظاهر عربی این کتاب فرا می‌روند، یا رویکردهای صوفیانه‌ای که دریافت‌های ذوقی‌شان را مبنای تفسیر این کتاب قرار می‌دهند و حتی رویکردهایی که برداشت‌های پراشکال از قرآن می‌کنند که برای اعراب قابل فهم نیست، راهکار را در برگشت به زبان عربی صریحی می‌داند که بین اعضای این فرهنگ معروف و مستعمل است. (الخولی، ۱۹۶۵: ص ۵۲) وی با طرح این پرسش که «چگونه می‌توان ایده‌ای یکپارچه را از موضوع واحد قرآنی اخذ کرد؟» معتقد است اگرچه یک موضوع واحد در قرآن در مواضع مختلف و با صورت‌بندی‌های متنوعی وارد شده است؛ اما یک اساس ثابت برای چنین تنوعی وجود دارد. این اساس ثابت در نظرگاه الخولی، بر سطح لغوی قرآن استوار است که خود را از سطوح باطن‌گرایانه، صوفیانه و توسعه غیردلالتی آیات قرآن محافظت می‌کند و تنها با جستجوی نوعی «واقع‌گرایی» در آیات قرآن حاصل نمی‌شود؛ که اگر چنین باشد، تطبیق آیات نازل شده در عصر نزول بر مصادیق عصرهای دیگر که با نوعی تنوع همراه هستند، با بن بست مواجه می‌شود؛ بلکه باید سیاق آیات را با نگرشی «ایده‌آلیستی» نیز دنبال نمود تا نقطه‌ای ثابت در قرآن کریم برای مواجهه با چنین تنوع و تعدد مصادیق واقعی یافت. (رک به: الخولی، ۱۹۶۵: صص ۵۶-۵۷)

۲-۵. نصر حامد ابوزید و مناسبات هستی و زبان در تفسیر قرآن کریم

ابوزید متأثر از رویکردهای تأویلی شکل گرفته در عصر نهضت عربی در قرن نوزدهم و بیستم میلادی، به وسیله‌ی نواندیشانی چون محمد عبده، طه حسین، محمد امین الخولی، احمد خلف الله و دیگران، معتقد است تأویل صحیح قرآن با عطف توجه به بافت تاریخی و مکانی نزول وحی و مؤثر دانستن فرهنگ زمانه‌ی عصر نزول بر مجازهای قرآنی، تشبیهات و استعاره‌های آن امکان‌پذیر است. رویکرد نصر حامد ابوزید به تفسیر قرآن بیشتر انتقادی و اصلاح‌طلبانه است. او تفاسیر سنتی را به چالش می‌کشد و بر نیاز به درک زمینه‌ای و تاریخی از قرآن تأکید می‌کند. کار ابوزید اغلب ماهیت پویای زبان عربی و تکامل آن را برجسته می‌کند و پیشنهاد می‌کند که تفاسیر معاصر باید این تغییرات را همچنان با اهمیت بدانند. رویکرد او بر اهمیت عربیت در تطبیق تفسیر قرآن با زمینه‌های مدرن تأکید می‌کند.

۱-۲-۵. بافت فرهنگی نزول آیات

یکی از نقاط مرکزی در روش مواجهه ابوزید با قرآن کریم و بالتبع روش تفسیری او، تلاش برای بازسازی بافتی است که وحی از خلال آن در تاریخ انسانی تحقق یافته است (برهومة، ۲۰۱۳: ۱۴۵). وی ابتدا به سیاق نزول قرآن و شکل‌گیری متون دینی پرداخت. منظور در نظر آوردن شرایط دینی، فکری و فرهنگی شبه جزیره در عصر نزول است که هم شرایط داخلی (مانند اهمیت مکه، وجود پیروان ادیان ابراهیمی در آن، مکانیت قریش در اداره دینی و اقتصادی مکه، مواجهه بنی‌هاشم و بنی‌امیه در این شهر و ...) و هم بُعد خارجی (مانند همزمانی با دو امپراطوری بزرگ در شرق و غرب - فارس و روم -، تعاملات با شام و یمن و ...) است. در نگاه ابوزید دومین مسئله، نزول تدریجی آیات قرآن کریم است، منظور از آن، منشأ تاریخی شکل‌گیری قرآن بوده که بیشتر دغدغه‌ای روش‌شناسانه است. تفاوت مکی و مدنی، تفاوت دو مرحله‌ی مهم در تاریخ شکل‌گیری متن قرآن است (ابوزید، ۲۰۰۰: ۸۰-۷۶ و ۹۵-۹۴). تأثیر متقابل متن قرآنی از واقعیت در آیات مکی و مدنی هویدا است. وی این مسئله را دال بر دادوستد پیوسته میان وحی و تاریخ قلمداد می‌کند.

۲-۲-۵. قرآن به عنوان یک کالای فرهنگی

وی معتقد است متن قرآن یک کالای فرهنگی است. معنای فرهنگی بودن، شکل‌گیری قرآن بر اساس اقتضائات زبانی و فرهنگ عربی عصر نزول است. در این صورت دیگر تعارضی بین تحلیل متن قرآن در خلال فهم فرهنگ و زبانی که در آن شکل گرفته، با ایمان به مصدر الهی داشتن قرآن، مشاهده نمی‌شود (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۴). ابوزید، متن را در سه سطح مورد بررسی قرار می‌دهد: سخن گفتن از خدای متعال به عنوان سخنگوی متن، رسول خدا (ص) به عنوان اولین دریافت‌کننده متن و نهایتاً واقعیت اجتماعی فرهنگی عصر نزول که در قالب موضوعاتی نظیر اسباب نزول، مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ از آن سخن به میان می‌آید. (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۶)

از نظر ابوزید متن قرآن که در تلقی و ابلاغ شفاهی بوده منتسب و وابسته به فرهنگ زمان خود بوده و از آن فرهنگ تأثیر پذیرفته است. آغاز قرائت و خواندن متن نیز باید از چارچوب فرهنگی محیط بر افق خواننده‌ی اول آن شروع شود. (ابوزید، ۲۰۰۰: ۱۸۲)

از نگاه ابوزید قدم اول برای خوانش یک متن، توافق بر سر این است که ماهیت متن از چه سنخی است. ابوزید با این سؤال دو گونه برخورد کرده است: وی در آثاری چون *الاتجاه العقلي في التفسير*، *فلسفة التأويل*: دراسة في تأويل القرآن عند محیی الدین عربی و نهایتاً در مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن ابتدا متن را به مثابه نوشتار تلقی کرده و مبتنی بر قواعد تحلیل نوشتار به خوانش متن قرآنی پرداخته است. مهم‌ترین رویکرد تأویلی وی در این دوره اتکای بر ظرافت‌های زبان‌شناختی زبان عربی و بازی دادن عقل انسانی برای رسیدن از ظاهر متن به حقیقت و باطن آن است. در این دوره ابوزید با به کارگیری «روش تحلیل زبانی» در مطالعات اسلامی همچون هرمنوتیک و نشانه‌شناسی، دست به ارائه‌ی روش خوانش متون می‌زند. ابوزید، امین الخولی و شاگردانش را پیش‌قراول چنین رویکردی در دوره‌ی معاصر می‌داند. (برای نمونه نگاه کنید به: ابوزید، ۲۰۰۸ ب: ۲۰-۱۹). اما روش مواجهه‌ی وی با متن به این مرحله ختم نشده است. در دوره‌ای از حیات علمی‌اش از چنین ایده‌ای، دست برداشته و متأثر از نگرش‌های قرآنی افرادی چون محمد ارکون، متن را به مثابه مجموعه گفتارهای

پراکنده‌ی پیامبر که در مدت بیش از بیست سال در عصر نزول صورت گرفته و در سالیان بعد به نگارش درآمده است، می‌داند (رک به: أبوزید، ۲۰۱۰: ۲۱۲-۲۴۰). وی در کتاب التجدید والتحریم والتأویل این شیوه‌ی مواجهه با متن را مورد بازشناسی قرار داده است. به زعم أبوزید، نگرش متن به‌مثابه گفتار، زمینه‌ساز تأویلی پویا، متحرک و انسانی‌تر از متن خواهد شد.

۳-۵. محمد ارکون و جایگاه زبان عربی در مواجهه با تفسیر قرآن کریم

در این بخش به عمده نظرات محمد ارکون درباره جایگاه زبان عربی در تفسیر قرآن کریم خواهیم پرداخت که با هم‌گرایی‌ها و واگرایی‌های ارکون نسبت به مکتب ادبی تفسیر قرآن می‌توان آن را تداوم این مکتب در دوره معاصر محسوب کرد. مشارکت‌های محمد ارکون با دیدگاه‌های پست مدرنیستی و تاریخ‌گرایانه او مشخص شده است. او رویکرد سنت‌گرایانه به تفسیر قرآن را نقد می‌کند و خواهان روش‌شناسی سکولارتر و انتقادی‌تر است. ارکون استدلال می‌کند که قرآن باید به‌عنوان یک متن تاریخی مورد بررسی قرار گیرد، و مانند هر سند تاریخی دیگری مورد بررسی انتقادی قرار گیرد. این دیدگاه اغلب به دیدگاه‌های بحث‌انگیز منجر می‌شود، مانند زیر سؤال بردن ماهیت الهی متن قرآن به دلیل تغییرات تاریخی. آثار ارکون منعکس‌کننده تنش بین عرب‌گرایی سنتی و رویکردهای انتقادی مدرن است.

۵-۳-۱. مواجهه ارکون با پدیده قرآنی

دیدگاه ارکون درباره «پدیده قرآنی» مشتمل بر دو مسئله کلیدی است: بازخوانی او از وحی و همچنین بازخوانی وی از سیر نگارش و شکل‌گیری متن قرآن. از این جهت، ضمن عنوان پدیده قرآنی، دو مسئله «وحی» و «قرآن» در اندیشه ارکون بررسی خواهد شد. حقیقت وحی نزد ارکون عبارت است از «حدوث معنایی جدید در درون انسان که ظرفیت بی‌پایانی از معانی را نسبت به بشریت بگشاید» (ارکون، ۲۰۰۷: ۸۹). ارکون معتقد است این تعریف عام بوده و شامل کنفوسیوس، بودا و ... نیز می‌شود.

اگر برای وحی سه طرف در نظر بگیریم: وحی‌کننده (خداوند)، وحی‌شونده (نبی) و شنودگان وحی (مردم)؛ به نظر می‌رسد تعریف فوق از وحی، با توجه به خصوصیت آن در ارتباط با «وحی‌شونده» یعنی «نبی» صورت گرفته است. در موارد دیگر، وحی را با توجه به خصوصیت آن در ارتباط با دو طرف دیگر نیز تعریف کرده است؛ در همین راستا، او میان دو سطح از وحی تمیز می‌دهد: ۱. سطح متعالی وحی که در لوح محفوظ جای دارد و در دسترس هیچ‌کس جز خداوند نیست و حتی انبیاء به آن دسترسی ندارند؛ ۲. سطح زمینی و تاریخی وحی که در کتابی خاص (قرآن، انجیل و تورات) و در قالب زبانی بشری نمود می‌یابد (ارکون، ۲۰۰۹: ۳۱۷ و ۲۰۰۵: ۲۲). متناظر با این تفکیک، وی میان کلام الهی و گفتار نبوی نیز تمایز قائل می‌شود و بنا بر آن، کلام الهی، تکلم خداوند در ازل است و هیچ گفتار بشری نمی‌تواند تمام آن را پوشش دهد. پیامبر (ص) معانی وحی شده را که در نفس ایشان مستقر است، به زبان انسان و به حسب مقتضیات زمانه، تعبیر و ترجمه می‌کند و در نتیجه، گفتار نبوی در سطح کلام الهی نیست (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۴۰).

ارکون با این تفکیک و تمییز میان سطوح وحی، تجسم کلام خداوند در مصحف را محل پرسش قرار می‌دهد. از دیدگاه وی، تلفظ شفاهی کلمات ابتدا توسط کسی که «نبی» خوانده می‌شود صورت می‌گیرد؛ این فرایند به‌مثابه تجسد خداوند در زمین است (ارکون، ۲۰۰۵: ۲۵). سپس این وحی به صورت مکتوب، ثبت و ضبط شده و به صورت کتابی عادی که قابل خوانش و تأویل است درمی‌آید و طی فرایندی تاریخی از طریق تعریف آداب و مناسک خاصی درباره آن و یا انواع استدال‌ها، لباس تقدس پوشیده و به‌عنوان کتاب مقدس معرفی شده، بنابراین غیر قابل نقد می‌گردد (همان: ۲۶-۲۵).

از دیگر ویژگی‌های دیدگاه ارکون درباره وحی، نفی معیار بودن وحی است. این دیدگاه برخاسته از نگاه ویژه او به نبوت و جایگاه نبی است. وی به انبیاء نیز از منظری آنتروپولوژیک می‌نگرد و آن را از طریق کاربرد مفاهیمی نظیر بزرگ‌مردان و قهرمانان تمدنی تحلیل می‌کند. از این منظر، نبی نظیر دیگر قهرمانان تمدنی، شخصیتی است که بنیان یک تمدن را می‌افکند و با هدایت بشریت و به حرکت درآوردن تاریخ، شکل‌گیری تمدن جدید را نوید می‌دهند. در نظر ارکون تفاوت انبیاء با سایر بزرگ‌مردان تاریخ، در ابزاری است که برای هدف خود به کار می‌گیرند و نیز در احساساتی است که تحریک می‌کنند؛ به این معنا که در مسیر خلق تمدن، از پدیده پیچیده‌ای به نام وحی بهره می‌برند و در

جامعه، تمنای نجات و سعادت را بر می‌انگیزند. ضمن آنکه نبی نسبت به دیگر قهرمانان تاریخ از جایگاه معنوی و معرفتی والاتری برخوردار است؛ زیرا نبی دارای شخصیتی ملهم و حکیم است که به فضل الهامات، قادر بر حل مجهولات و عبور کردن از مرزهای معرفت است و به خاطر این ویژگی‌ها توسط دیگر ابناء بشر پذیرفته می‌شود و بدون هیچ اکراه و اجباری مورد تبعیت قرار می‌گیرد (همان: ۸۵-۸۴).

مبتنی بر این تحلیل از نبوت، وحی در ساخت تمدن، تابع مسئولیت‌های نبوی است و دستورات او به منظور تمدن‌سازی در یک مرحله بوده است. از این رو وحی، کلامی معیار و ثابت برای بشریت نیست که از آسمان نازل شده و انسان را برای همیشه به تکرار مجموعه‌ای از شعائر و مناسک ناگزیر سازد، بلکه فقط معنایی را برای هستی طرح و پیشنهاد می‌کند و در عین حال قابل بازبینی و نقض است. او وجود داشتن آیات ناسخ و منسوخ را نشانه‌ای از قابل نقض بودن آیات ارزیابی می‌کند (همان: ۸۵).

ارکون در بحث از قرآن، به جای استفاده از کلمه «قرآن» از اصطلاح «پدیده قرآنی» استفاده می‌کند تا هم بزعم خود از مضامین لاهوتی کلمه «قرآن» احتراز کند و هم راهی برای بازخوانی این بخش از میراث باز کند. ضمن اینکه با این کار، رویکرد تاریخی خود را نیز نشان می‌دهد.

دیدگاه ارکون درباره قرآن بر دو اصل استوار است: ۱. تفکیک میان کلام شفاهی و کلام مکتوب و ۲. یکسان‌انگاری ساختار معرفتی ادیان توحیدی. ارکون خواهان آن است که مسلمانان همان تشکیکاتی را که بر اناجیل وارد می‌کنند، عیناً بر خود قرآن نیز متوجه سازند (فاضل سعدی، ۲۰۱۲: ۱۴۴؛ عبدالرحمن، ۲۰۰۶: ۱۹۰-۱۸۹).

از این منظر، قرآن در آغاز، گفتار شفاهی برخاسته از وحی بود که توسط پیامبر اسلام (ص) به عنوان برگزیده خداوند، به بشریت ارائه شد که به طور عادی با فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مخاطبان اولیه قرین بوده است (ارکون، ۱۹۹۶ الف: ۱۷۲). گفتار قرآنی، در حقیقت همان مجموعه سوره‌هایی است که در ظروف زمانی و شرایط خاصی بر زبان پیامبر (ص) جاری شده و پس از تلفظ الفاظ، از بین رفته‌اند و در زمان‌های بعد، وصول به آن ممکن نیست (همان: ۲۲۱)؛ زیرا در آن زمان ابزار مناسبی برای حفظ آن به همان صورت که پیامبر به صورت شفاهی برای اصحاب خود تلفظ کرده، وجود نداشته است (ارکون، بی تا: ۱۸۸). بنابراین؛ قرآن همچون عهدین، در آغاز «گفتار شفاهی باز» ی بوده (ارکون، ۲۰۰۷: ۸۷-۸۶ و بی تا: ۱۸۸) که در ظرف زمانی و مکانی خاصی گفته شده بود، نه متنی نوشتاری و آنچه اکنون به صورت مکتوب در دست مسلمانان است که پس از گذشت ۳۰ سال از وفات پیامبر (ص) توسط صحابه به عنوان شاهدان وحی، گردآوری شده و به متنی رسمی و بسته در شکل «مصحف» درآمده است (ارکون، ۱۹۹۶ الف: ۱۷۳؛ همو، ۱۹۹۶ ب: ۵۷).

ارکون معتقد است انتقال از مرحله گفتار شفاهی به مرحله متن مدون و مکتوب، با فرایندهایی از حذف و انتخاب و بازی‌های زبان‌شناختی همراه بوده است. در نتیجه تمام گفتار شفاهی قرآن، به صورت مکتوب تدوین نشده؛ بلکه در اثناء انتقال، بسیاری از آن، از میان رفته یا تغییر یافته است. به ویژه آنکه فرایند جمع‌آوری و تدوین قرآن تحت شرایط رقابت‌های سیاسی بر سر قدرت صورت گرفته است (ارکون، بی تا: ۱۸۸)، در این صورت طبیعی است برخی از امور ضایع شده یا تغییر یابد. (ارکون، ۱۹۹۹: ۵۳) به هر حال ارکون معتقد است قرآن با انتقال از مرحله شفاهی به مرحله کتابی و تدوین آن به صورت متنی رسمی، به کتابی عادی نظیر سایر کتاب‌ها و به شیئی مادی تبدیل می‌شود که محصول تکنیک‌های تمدنی نظیر کتابت، حروف، ورق و ... بوده و در بستر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی خاصی شکل گرفته است. باین حال، به پشتوانه قدرت حاکم به امری مقدس و متعالی بدل می‌شود (ارکون، ۲۰۰۵: ۸۲).

ارکون زبان قرآن را: ۱. دارای نظم درونی؛ ۲. حقیقی (واقعی) و ۳. اسطوره‌ای، تمثیلی یا نمادین می‌داند. به این معنا، اول آنکه: هرچند طرح مطالب در قرآن به ظاهر، نامنظم و شیوه بیانی آن بی‌سابقه است و اشارات تاریخی، جغرافیایی، اسطوره‌ای و مذهبی در آن، مکرر و گسسته می‌نماید؛ اما در واقع، نظام درونی ویژه‌ای دارد و شبکه واحدی از مفاهیم مرتبط و شیوه تفکر و احساس واحدی را ارائه می‌دهد؛ زیرا با کاربرد عمودی واژه‌ها، انسان را به پیوند مقدس با خداوند فرا می‌خواند و دیدی باطنی به وی می‌دهد. دوم آنکه حقیقی است؛ یعنی مناسب و مطابق با جستجویی است که بشر برای رهایی خود انجام می‌دهد و امکانات وجودی انسان را در قالب قضایای هندسی ارائه می‌دهد و سوم

آنکه این کار را با بهره بردن از زبانی رمزی، استعاری و نمادین انجام می‌دهد و از این‌رو توصیفات آن از بهشت و جهنم و ... که با استفاده از تصاویری عینی صورت گرفته است، باید در رابطه با نحوه تخیل شاعرانه اعراب بدوی در نظر بگیریم (ارکون، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۶).

بر اساس ویژگی سوم، توصیفات واقع‌بینانه بهشت و جهنم در قرآن و نیز اشاره‌های مکرر آن به اقوام نجات‌یافته یا لعنت‌شده و رفتار پسندیده پیامبران، همان هدفی را دنبال می‌کند که حکایات تورات دنبال می‌کردند؛ یعنی توجیه و مشروعیت بخشیدن به امید و انتظار فطری بشر برای تحقق عدالتی تمام عیار و قطعی. بدین ترتیب قرآن با بهره گرفتن از نیروی شاعرانه بالقوه زبان عربی، سامانه‌ای نمادین و گسترده به مؤمنان عرضه می‌کند که الهام‌بخش فکر و عمل آنان باشد. این نمادها عبارتند از: ۱. نماد آگاهی به گناه؛ ۲. نماد چشم‌انداز آخرت؛ ۳. نماد امت و ۴. نماد زندگی و مرگ (همان).

درباره فهم قرآن نیز دیدگاهی را مطرح می‌کند که منطبق با رویکردهای مفسر محور است. از دیدگاه ارکون معنای حقیقی و مطلق قرآن قابل بازشناسی نیست و رسیدن به معنای حقیقی و ادعای تعیین معنای جاودانه، توهمی بیش نیست؛ آنچه با آن مواجهیم مجموعه‌ای از مفاهیم بالقوه است که فعلیت بخشیدن به آن‌ها بستگی به پرسش‌گر دارد (ارکون، ۱۳۸۶: ۵۶).

توضیح اینکه ارکون بر اساس ویژگی‌هایی که برای قرآن بیان می‌کند، معتقد است خوانش قرآن باید طی سه مرحله صورت گیرد: مرحله اول: مرحله زبان‌شناختی است که بزعم ارکون ما را قادر می‌سازد از ورای بی‌نظمی ظاهری قرآن، به نظم باطنی آن دست یابیم؛ به این معنا که با استفاده از شیوه‌های زبان‌شناسانه، به جای پرداختن به اجزای منفرد، به کل متن توجه کنیم، یعنی نخست باید نظام ارتباط درونی کل قرآن را واکاوی و معنای قرآن را در سطح این روابط جستجو کنیم. بدین منظور باید از هر نوع قرائت دستوری که مبتنی بر استنباطات رایج منطقی و نحوی است، اجتناب کرد.

مرحله دوم: مرحله مردم‌شناختی است که طی آن ساخت اسطوره‌ای قرآن، بازشناسی خواهد شد. در این جا اسطوره به معنای بیان رمزی از واقعیت است. ارکون ضمن تأکید بر این اصل که هر اسطوره‌ای بازگشت به دوران بی‌گناهی است و بازیابی فضایی معنوی را دنبال می‌کند، بر این باور است که در عین حال قرآن زبان اسطوره‌ای ویژه‌ای دارد که واقعی - نمادین است.

مرحله سوم: مرحله تاریخی است که در آن فرصت‌ها و تهدیدهای تفاسیر کلامی، لغوی و عرفانی که مسلمانان تاکنون بدان همت گماشته‌اند روشن خواهد شد. ارکون جریان‌های تفسیری - تأویلی موجود در جهان اسلام را در سه دسته جریان کلامی، جریان ادبی و جریان عرفانی جای می‌دهد. از دیدگاه وی این سه جریان در قضاوت درباره مطلق / نسبی، خوب / بد، درست / نادرست و ... تنها نوعی آگاهی کاذب ارائه داده‌اند که در آن، بیان اسطوره‌ای قرآن به استدلالات کلیشه‌ای، معادل‌های لغوی انتزاعی و ساختارهای عارفانه خشک و بی‌روح بدل شده است (ارکون، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۷).

۶. ارزیابی انتقادی

در این بخش به بهترین انتقاداتی که می‌توان ناظر به محتوای رویکرد ادبی به تفسیر قرآن در دوره معاصر اشاره کرد می‌پردازیم.

۶-۱. دشواری تمایز بین ادبیات دنیوی بریده از وحی و ادبیات وحیانی

قداستی نوین برای محصولات زبان‌شناختی انسان مدرن در برابر آنچه که منشأ وحیانی داشته است و همواره با ترسیم میدانی از جدال علیه نظام معرفتی وحیانی که بخش عمده آن در اسلام در قالب متنی زبان‌شناختی مثل قرآن ظاهر شده است، سبب شکل‌گیری چالش‌هایی برای موقعیت دین و تدین انسانی به آن شده است. از خود قرآن در می‌یابیم که هیچ انتقادی به اندازه این ادعا که او فقط یک شاعر است پیامبر را نمی‌آورد. (کرمانی، ۱۳۹۹: ص ۲۳) جدال قرآن با شعراء هرگز رقابتی ادبی نبود، بلکه رقابتی بر سر هدایت بود، آن هم نه فقط هدایت یک قبیله، که کار شاعران بود. قرآن با دفاع از تساوی انسان‌ها و تصریح بر اصل یگانگی خداوند و به همان اندازه یگانگی امت، کل ساختار قبیله‌ای جامعه عرب و نظام چندخدایی آن را از اساس به چالش کشید. اما شاعران، متفاوت با همه گروه‌های اجتماعی دیگر، از نظام اجتماعی و معنوی جامعه قبیله‌ای و به شدت سلسله‌مراتبی پیش از اسلام دفاع می‌کردند. (کرمانی، ۱۳۹۹: ص ۲۴)

۲-۶. قدسیت‌زدایی از متن قرآنی

از آنجاکه مهم‌ترین مؤلفه امر فرهنگی جهان عرب، که هویت آنها را سامان می‌دهد، زبان عربی است لذا ادعا شده است که تقدس زبان قرآن که ناشی از جمود رویکردهای کلامی و نقلی تفسیر این کتاب بوده، مانع از تحولات زبان‌شناختی در وهله اول و تغییرات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در وهله دوم شده است. در این رویکرد، مطالعه متن قرآن نظیر مطالعه هر مصنوع فرهنگی دیگری است که توانسته در فرهنگ عربی ایجاد و تداوم داشته باشد، نظیر اماکن، هنرها و رسم و رسوم دیگر.

برخی از اندیشمندان معاصر کشورهای اسلامی در تحلیل وحی از منظری سکولار به آن نگرسته‌اند؛ رویکردهای سکولار در سطح کلان، رویکردهایی هستند که نگاهی غیرقدسی نسبت به عالم و آدم داشته و از هستی تقدس‌زدایی می‌کنند (پارسا، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۷). در چارچوب این رویکرد کلان، رویکردهای سکولار نسبت به وحی نیز طیفی از نظریات هستند که از الهی دانستن و قدسیت آنچه از قبل وحی حاصل می‌شود، سر باز می‌زنند. البته علی‌رغم این نقطه اشتراک، تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند؛ برخی آشکارا آن را انکار می‌کنند؛ اما برخی دیگر می‌کوشند برخورد همدلانه‌تری داشته باشند. لذا برخی از آنها با خارج کردن بُعد الهی قرآن از دسترس همه، حتی انبیاء، وحی قرآنی را به سطح بشری تقلیل می‌دهند و بیش از آنکه وحی را به مثابه امری آسمانی مورد توجه قرار دهد، آن را فقط به مثابه پدیده‌ای روانی که درون نبی تحقق می‌یابد و نیز به مثابه پدیده‌ای آنتروپولوژیک در نظر می‌گیرد که در جوامع بشری تحقق داشته و در انسان‌های بی‌شماری تأثیرگذار است (ارکون، ۱۹۹۶ الف: ۵۸).

دوم اینکه: از منظری دیگر می‌توان «خارج از دسترس قرار دادن بُعد متعالی وحی» را اپوخه کردن آن به شیوه پدیدارشناسی در نظر گرفت؛ چنانکه ارکون نیز خود، بررسی وحی را ذیل عنوان «المقاربة الظاهرية (أو الفينومينولوجية)» انجام داده است (ارکون، ۲۰۰۵: ۱۷). در این مقام، خارج از دسترس قرار دادن بُعد متعالی وحی، همان اپوخه کردن بُعد الهی و متعالی وحی است که عملاً به نفی وحی منجر می‌شود.

بدین ترتیب، ارکون به جای آنکه آشکارا بر غیر الهی بودن وحی تأکید کند، با تعیین سطوح مختلف برای وحی و در نظر گرفتن بُعد متعالی برای آن، از غیر الهی دانستن وحی طفره می‌رود. در عین حال، این نمی‌تواند به معنای الهی دانستن وحی نیز باشد؛ زیرا از نظر وی، سطح متعالی آن در دسترس هیچ‌کس حتی انبیا قرار ندارد. در نتیجه، آنچه که در دسترس عموم قرار دارد، بُعد الهی و متعالی وحی نیست. از همین روست که توجه ارکون بیشتر به تأثیرات آن بر ذهنیت مشترک بشریت معطوف است و به کارکردهای وحی انبیاء در تأسیس یک تمدن توجه دارد (ارکون، ۱۹۹۶ الف: ۵۸).

۳-۶. نقض الوهیت زبان قرآن و انسداد معنایابی‌های معرفتی از آیات

از ویژگی‌های الهی کلام خدا چه می‌ماند؟ گشودگی وحی و تنوع تفسیری آن نمی‌تواند ناظر به بن بست‌های کلامی باشد بلکه آن را می‌توان از ظرفیت‌ها و سرشت حقیقی قرآن تلقی کرد که انسان بتواند در فرایند دائماً نوشونده زندگی‌اش بدان تمسک جوید و مسیر هدایت خود را بیابد؛ در این شرایط، که نفی ارزش معرفت‌شناختی و معیار بودن وحی مطرح می‌گردد وحی خصلتی تاریخمند پیدا کرده و فاقد ارزش معرفت‌شناختی تلقی می‌شود و علی‌رغم بنیان نهادن پایه‌های یک تمدن، در همه زمان‌ها قابل تبعیت نمی‌باشد بلکه همواره قابلیت بازنگری دارد (ارکون، ۲۰۰۵: ۸۵)؛ بنابراین، نظیر همه رویکردهای مدرن و پست مدرن به دین و وحی، به استقلال از وحی و دین دعوت می‌کند (مرزوق، ۲۰۱۲: ۱۵۹).

۴-۶. نادیده گرفتن مناسبات «حقیقت، معنا و لفظ»

اگرچه ساختار زبان و منطق حاکم بر آن به فرایند درونی آن زبان مرتبط است اما افق منظومه زبان به آن ختم نمی‌شود؛ بلکه چارچوب اصلی زبان مربوط به مناسباتی است که در سه گانه حقیقت، معنا و لفظ صورت‌بندی شده است. در رویکرد ادبی به تفسیر قرآن، مرز بین حقیقت و اعتبار، که همان ساحت لفظی زبان است، تحت الشعاع قرار گرفته و با یک ابهام جدی روبه‌رو می‌شود و تنها ظرفیت قابل استفاده زبان عربی

را همان ساحت این دنیایی یعنی «لفظ»، ساختار متن، موسیقی متن و آواز قرائت آن در نظر گرفته شده و افق معنایی الفاظ و مفاهیم موجود در قرآن نیز به ساحت فرهنگی این جامعه تقلیل می‌یابد و از جمله ظرفیت‌های معنایی مکنون در قرآن، که کاشف از حقایق نفس‌الامری و جاودانه است، در پرائنز قرار می‌گیرد؛ آنجا که انسان بما هو انسان، فارغ از تعلقات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی‌اش می‌تواند بدان تمسک جوید.

۵-۶. دامن زدن به بنیادگرایی فرهنگی

ادعای اصالت یا ضرورت خلوص زبانی برای فهم قرآن، انسانی و بشری کردن قرآن و قطع ارتباط آن با عالم غیب، مسیری پیش می‌نهد که عموم رویکردهای جدید طی می‌کنند (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۳۸-۲۳۷، ۲۴۱). بنا بر آنچه گذشت، برخی از این نویسندگان، می‌پندارد آنچه امروز به‌عنوان قرآن شناخته می‌شود، نه مقدس است و نه وحیانی؛ زیرا متن آن، در واقع یادداشت‌هایی است که صحابه از گفته‌های پیامبر اسلام انجام داده‌اند و پس از گذشت ۳۰ سال از وفات پیامبر (ص)، توسط صحابه به‌عنوان شاهدان وحی گردآوری شده و با دخل و تصرف در تنظیم آیه‌ها و سوره‌ها، به متنی رسمی و بسته، در شکل مصحف درآمده است (ارکون، ۱۹۹۶ الف: ۱۷۳، ۱۷۱ و بی‌تا: ۱۸۸)؛ بنابراین نگارش کل قرآن و تبدیل شدن آن به متن مکتوب، به وحی و پیامبر ارتباطی نداشته و به عمل صحابه باز می‌گردد که محیط عربی بر آنها احاطه داشته است. این بدان معناست که مصحف موجود، همان وحی ای نیست که بر پیامبر نازل شده است و ما نه با متنی الهی، بلکه با اثری بشری، تاریخمند و غیرقدسی مواجهیم. تحقیقات نشان می‌دهد که این ادعا، پایه علمی ندارد و قرآن در زمان حیات رسول خدا (ص) به طور کامل نگارش یافته است (فاضل سعدی ۲۰۱۲: ۴۸۶).

مسئله کتابت وحی و نگارش قرآن در زمان پیغمبر اسلام (ص) - با توجه به اسناد و مدارک معتبر - مطلبی است که هیچ‌گونه تردیدی در آن راه ندارد ... کتاب و نویسندگان وحی طبق دستور رسول خدا (ص) هر مقداری از قرآن را که می‌نوشتند، نسخه‌ای از آن را در خانه آن حضرت قرار می‌دادند و نسخه‌ای از آن را نیز نزد خود نگاه می‌داشتند (حجتی، ۱۳۵۵: ۲۱۰).

۶-۶. افراط در نقش و تأثیر جامعه و تاریخ بر معرفت؛

اشتراک طرفداران این رویکرد در برجسته‌سازی دیالکتیک معرفت و قدرت و نیز هم‌کنشی معرفت، زبان و تاریخ، معرفت را یک برساخته اجتماعی تلقی می‌کند و وحی را نیز در چنین بافتی خوانش می‌کند. در این باره باید دانست که اصل اثرگذاری عوامل فیزیولوژیک، روانی و اجتماعی - تاریخی اصلی پذیرفته شده است؛ اما آنچه حائز اهمیت است نحوه تأثیر و مقدار اثرگذاری آن، خصوصاً در مورد وحی قرآنی است. تأثیرات عوامل و زمینه‌های فردی و اجتماعی به چند صورت قابل تصویر است:

الف) تأثیرات فرهنگ در منع از حضور یک علم در یک جامعه یا تلاش برای ورود یک علم؛ ب) تأثیر عوامل انگیزشی فردی و اجتماعی در گزینش موضوعات و تولید مسئله؛ ج) تأثیرات فرهنگ و جامعه در مبانی و نیز ارائه نظریات و د) جهت دهی معرفت از طریق ارزش‌ها و اهداف (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۴۶-۴۵). تأثیرات عوامل و زمینه‌های انگیزشی در گزینش موضوعات و تولید مسئله، همچنین تأثیرات فرهنگ در منع از حضور علم در یک جامعه یا تلاش برای ورود یک علم، تأثیری بیرونی است و از قبیل دخالت و تأثیر در محتوای علم نیست.

حاصل آنکه، عوامل و زمینه‌های فیزیولوژیک، روانی، اجتماعی و تاریخی نقش اعدادی در معرفت دارند و فقط ظرف ظهور و تحقق تاریخی علم هستند و نقش اعدادی این دسته از مقدمات، دلیل نمی‌شود که معرفت را عین مقدمات تلقی کرده و معرفت را به مقدمات آن تقلیل دهیم (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۹۳).

۷. جمع بندی و نتیجه گیری

در این تحقیق تلاش شد به جایگاه هویت عربی (العروبة) در رویکرد ادبی به تفسیر قرآن کریم در فکر معاصر اسلامی بپردازیم. در این تحقیق به اهم ایده‌های امین الخولی به عنوان پیشگام این حوزه و نصر حامد ابوزید و نیز محمد ارکون که به نحوی با تقویت ویژگی‌های فرهنگی مکنون در قرآن کریم تلاش کرده آن را از زوایه هویت عربی و زیست جهان عربی عصر نزول بازخوانی کنند، پرداخته شد.

مهم‌ترین یافته تحقیق حاضر آن است که ظرفیت‌های زبان‌شناختی و انسانی زبان عربی به مداری از تلاش‌ها برای مواجهه با متن وحیانی قرآن کریم تبدیل شده است و اندیشمندان عرب زبان معاصر با احیاء امر فرهنگی مبتنی بر زبان درصدد خط کشی‌هایی میان تلاش‌های سایر مسلمانان جهان که عرب زبان نیستند برآمده‌اند. ابتدا متن وحیانی قرآن را از مرجعیت معرفتی خلع نموده و به دنبال آن قرآن را تصویر آینه وار فرهنگ عربی عصر نزول تلقی کرده‌اند که نمی‌تواند در عصور دیگر، غیر از عصر نزول و جامعه عربی، محوریت معرفتی بیابد.

از مهم‌ترین اشتراکات و افتراقات سه اندیشمند مورد بررسی، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- تأکید زبانی: هر سه محقق به اهمیت زبان عربی در تفسیر قرآن پی برده‌اند. باین حال، رویکردهای آنها در مورد چگونگی انجام این کار به طور قابل توجهی متفاوت است.

- زمینه تاریخی: هم ابوزید و هم ارکون بر بافت تاریخی قرآن تأکید دارند، اگرچه ارکون با زیر سؤال بردن ماهیت الهی متن موضع رادیکال‌تری اتخاذ می‌کند.

- اصلاح و سنت: در حالی که الخولی به دیدگاهی سنت‌گرایانه گرایش دارد که به میراث ادبی و زبانی قرآن احترام می‌گذارد، ابوزید و ارکون برای اصلاح و تحلیل انتقادی تلاش می‌کنند و تفاسیر سنتی را به چالش می‌کشند.

همچنین در این پژوهش نشان داده شد که نقدهایی که می‌تواند از منظر جایگاه هویت عربی در رویکرد ادبی به قرآن کریم وارد شود چندوجهی هستند در ادامه به برخی از مهم‌ترین نقدها و تأثیر هویت عربی بر این رویکرد اشاره می‌گردد:

۱. کاهش ارزش‌های معنوی: این رویکرد ممکن است بر جنبه‌های معنوی و دینی قرآن کمتر تأکید کند و به جای آن، بر زیبایی‌های زبانی و ساختار ادبی تمرکز کند. این مسئله می‌تواند ارزش‌های معنوی و الهیاتی قرآن را که برای مسلمانان حائز اهمیت است، تحت تأثیر قرار دهد.

۲. عدم توجه به نزول واقعیت‌های قرآن: نقد ادبی ممکن است تمرکز کمتری بر شرایط تاریخی و اجتماعی نزول آیات داشته باشد و به این ترتیب، تفسیری را که به آموزه‌های قرآنی در زمینه‌های اجتماعی و اخلاقی می‌پردازد، نادیده بگیرد.

۳. تفسیر بشری و نسبی‌سازی قرآن: این رویکرد ممکن است منجر به تفسیرهایی شود که قرآن را به عنوان یک متن بشری معرفی کند و قداست و اعتبار فراتاریخی و فرافرهنگی آن را به چالش بکشد.

۱۱. مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور مساوی در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس‌های اولیه و بعدی آن مشارکت داشتند.

۱۲. 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.

۱۳. سپاسگزاری و حمایت مالی

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

۱۴. تعارض منافع

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

۱۵. منابع

- آقای، محمدرضا (۱۳۸۸) «جستاری در جریان شناسی تفسیر معاصر با تأکید بر دیدگاه محمد احمد خلف الله»، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، شماره ۵، صص ۱۲۱ تا ۱۳۶.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۹۸۸). مقدمه تاریخ ابن خلدون، بیروت: دارالفکر.
- ابن عاشور أ. صلیحه، (بی‌تا). الخطاب القرآنی والمناهج الحديثة فی تحلیله دراسة نقدیة، مندرج فی «أعمال الملتقى الدولي الثالث فی تحلیل الخطاب جامعة قاصدی مرباح ورقلة»، الجزایر: جامعة ورقلة.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶). «تاریخ‌مندی امر پوشیده و مبهم»، ترجمه‌ی محمدتقی کرمی، نقد و نظر، شماره ۱۲.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۸۳)، فلسفه التأویل: دراسة فی تأویل القرآن عند محیی الدین بن عربی، بیروت: دار التنویر للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۲)، الخطاب الديني، رؤية نقدیة نحو انتاج وعی علمی بدلالة النصوص الدينية، بغداد: دارالمنتخب العربی.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۵)، النص، السلطة، الحقيقة، (الفکر الديني بين إدارة المعرفة وإرادة الهيمنة)، بیروت، المركز الثقافي العربی، الطبعة: الأولى.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۰)، مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، الناشر: بیروت، المركز الثقافي العربی، الطبعة: الخامسة.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۸ الف)، إشکالیات القراءة وآلیات التأویل، ط ۸، بیروت: المركز الثقافي العربی.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۸ ب)، الخطاب والتأویل (سلطة السياسة وسلطة النص)، بیروت: المركز الثقافي العربی / المغرب: الدار البيضاء، الطبعة: الثالثة.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۰)، التجديد والتحریم والتأویل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، بیروت: المركز الثقافي العربی / المغرب: الدار البيضاء، الطبعة: الأولى.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۵)، صوت المنفى من الإسلام، تعریب: نهی هندی، القاهرة: الكتب خان للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى.
- ارکون، محمد (۱۳۸۶). قرآن را چگونه بخوانیم، ترجمه و ویرایش، سید علی آقای، مجله خردنامه، ش ۲۱.
- ارکون، محمد (۱۹۹۵). من فیصل التفرقة الى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامی المعاصر؟، مترجم، هاشم صالح.
- ارکون، محمد (۱۹۹۶ الف). تاريخية الفكر العربی الإسلامی، مترجم، هاشم صالح، بیروت: مركز الانماء القومي و المركز الثقافي العربی.
- ارکون، محمد (۱۹۹۶ ب). نافذة على الإسلام، مترجم صياح الجهميم، بیروت: دار عطیة للنشر.
- ارکون، محمد (۲۰۰۵). القرآن من التفسير الموروث الى تحلیل الخطاب الديني، بیروت: دار الطليعة للطباعة و النشر.
- ارکون، محمد (۲۰۰۷). الفكر الإسلامی نقد و اجتهاد، مترجم، هاشم صالح، بیروت: دار الساقی.
- ارکون، محمد (۲۰۰۹). نحو نقد العقل الإسلامی، مترجم: هاشم صالح، بیروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- ارکون، محمد (بی‌تا). قضايا فی نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم؟، مترجم، هاشم صالح، بیروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- اصغری، جواد. (۱۴۰۲). زبان عربی؛ قرآن و هویت، تهران: ایشتار.
- برهومة، موسی. (۲۰۱۳). الناطقون بلسان السماء، بیروت و المغرب: المركز الثقافي العربی و الدار البيضاء.
- پارسا، حمید (۱۳۹۲) نظریه و فرهنگ: «روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، راهبرد فرهنگ، شماره بیست و سوم، پاییز.
- جندی، انور (۱۹۷۱ م). المساجلات و المعارك الادبية، قاهره: مكتبة الأنجلو المصرية.
- حجتی، سید محمدباقر. (۱۳۵۵). «مقدمه ای بر نگارش قرآن در زمان پیامبر اسلام (ص)»، معارف اسلامی (سازمان اوقاف)، شماره ۲۶.
- خلف الله، محمد احمد (۱۹۹۹). الفن القصصی فی القرآن الكريم، تحلیل خلیل عبدالکريم، القاهرة: سینا للنشر.
- خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۹۸). زبان قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- الخولی، امین (۱۹۳۳) «تفسیر»، دائرة المعارف الإسلامية، ج ۹، بیروت: دارالفکر.
- الخولی، امین (۱۹۳۶). «بل هی ثورات على علوم البلاغیة» الهلال، رقم العدد ۵.
- الخولی، امین (۱۹۴۹) التفسیر: معالم حیاته، منهجه اليوم، قاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الخولی، امین (۱۹۵۲) مناهج تجديد فی النحو والبلاغة والتفسیر والأدب، قاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الخولی، امین (۱۹۶۰). «صحتنا الأدبية محتاجة للفحص»، مجلة العربی، مارس.
- الخولی، امین (۱۹۶۳ الف) «فی سبیل المنهج.. مفاهیم مهزورة»، المجلة، رقم العدد: ۸۳، تاریخ الإصدار: ۱ نوفمبر.

- الخولی، امین (۱۹۶۳ ب) «تراثا بین الوفاء والجود والارتجال والتخطيط والتبديد والتجميع»، المجلة، رقم العدد: ۸۱، تاریخ الإصدار: ۱ سبتمبر.
- الخولی، امین (۱۹۶۵) «القرآن والمفاهيم المثالية للاشترابية»، الأقلام، رقم العدد: ۸، تاریخ الإصدار: ۱ أغسطس.
- الخولی، امین (۱۹۶۷) «أدبنا الآن يمثلنا وما الأدب إلا صورة الحياة»، الهلال، رقم العدد: ۱۲، تاریخ الإصدار: ۱ ديسمبر.
- رشیدرضا، محمد (۱۹۵۴) تفسیر القرآن الحکیم، المشتہر باسم تفسیر المنار، ج ۱، قاهرہ: دارالمنار.
- شاکر، محمد کاظم و نانسى ساكى (۱۳۹۳) «بنت الشاطی وساماندهی تفسیر ادبی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲۴، صص ۸۳ تا ۱۰۸.
- طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۷) «امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی» نشریه مشکوة، شماره ۹۹، تابستان ۱۳۸۷.
- عبدالرحمن، طه. (۲۰۰۶). روح الحدائے المدخل إلى تأسيس الحدائے الإسلامية. الدار البيضاء: المركز الثقافی العربی.
- فاضل سعدی، احمد. (۲۰۱۲). القراءة الاركونية للقرآن: دراسة النقدية، بیروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامی،.
- قاسم‌پور، محسن و اعظم پویازاده و محدثه ایمانی (۱۳۹۶) «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی»، نشریه آموزه‌های قرآنی، بهار و تابستان، شماره ۲۵.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۳) بیولوژی نص نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کرمانی، نوید (۱۳۹۹) زبان به‌مثابه معجزه؛ قرآن متن اصلی فرهنگ عربی، ترجمه ملیحه احسانی نیک و لیلا ذوالقدری، تهران: نشر کرگدن.
- کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۸۴) «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر»، نشریه جستارهای فلسفی، شماره ۶، زمستان ۱۳۸۴.
- موسوی مقدم، محمد و جنان امیدوار (۱۳۸۸) «روش‌شناسی تفسیر ادبی-تاریخی قرآن در دوره معاصر»، پژوهش دینی، شماره نوزدهم، پاییز و زمستان، صص ۱۱۷ تا ۱۳۰.

Ahmad, A.A., Alawi, N.M. (2024) Arabic as a Language of Revelation: A Reading into Quranic Verses. *Dirasat: Human and Social Sciences*. □ Volume 51, Issue 4, Pages 425 – 434.



University of Tehran

Social Theories of Muslim Thinkers

Social Theories of Muslim Thinkers

Volume 15, Issue 3, September 2025

- | | |
|---|----------------------|
| Shi'i Authority within the Nation and the Ummah: National and Transnational Actions of Ayatollah Borujerdi during the Second Pahlavi Era
Mohsen Amin | Pages 1-19 |
| The Role of the Virtuous City in the Acquisition of Moral Virtue According to Farabi
Faezeh Hajihosseini; Mustafa Zali | Pages 20-37 |
| Explanation of Mystical Concepts of the Islamic Revolution from the Perspective of Seyyed Morteza Avini
Hossein Ebrahimi; Abbas Keshavarz Shokri | Pages 38-55 |
| The Relationship Between Social Structure and Culture in Robert Wuthnow's Theory and Its Critique from the Perspective of Ali Shariati's Thought
Alireza Kowsarnia; Hosein Haj Mohamadi | Pages 56-75 |
| Examining Khwaja Nasir al-Din Tusi's Theory of Affection-Justice and Its Role in Social Control
Seyyed Pouya Rasoulinejad; Akbar Shahbazi | Pages 76-94 |
| Foundational Requirements for Cultural Governance in the Islamic Republic of Iran: Insights from the Ayatollah Khamenei
Shahla Bagheri; Sadegh Akbari Aghdam; Seyyed Saeid Zahed Zahedani | Pages 95-115 |
| A Comparative Study of the Origin of Sovereignty from the Perspective of Mohammad Hossein Tabataba'i and Thomas Hobbes
Elahe Marandi; Zahrasadat Hejazi | Pages 116-130 |
| The Role of Arabism in the Literary Interpretation of the Holy Qur'an: A Critical Study of Amin al-Khuli, Nasr Hamid Abu Zayd, and Mohammed Arkoun
Moslem Taheri Kalkoshvandi; Zahrasadat Keshavarz | Pages 131-150 |